

Mystik und Kreuz

Von Erich Przywara S. J. (München)

Auf dem Weg einer sorgfältigen Vergleichung der Sprache und der geistigen Entwicklung Augustins mit den klassischen Theorien über das Wesen der Mystik¹ kam der Augustiner Ephraem Hendrixx zu dem Ergebnis: „im geschlossenen System der augustinischen Anschauungen gibt es keinen Platz für eine mystische Gotteserkenntnis im eigentlichen Sinne“ (124), ja „das Problem einer mystischen Gotteserkenntnis kommt nicht einmal in Frage“ (127), also daß auch die *Confessiones* nur ein „Erfassen Gottes ... als ... Höchstleistung eigener aktiver Vernunfttätigkeit“ kennen (143), das Werk *De Trinitate* „jede Spur einer Mystik im eigentlichen Sinn vermissen läßt“ (161), gemäß den *Enarrationes in Psalmos* „die Seele ... sich in rastloser Tätigkeit ihr Gotteserleben“ erwirkt (168) und durchgehend „sich bei Augustin die ihm gewöhnliche Stufe des affektiven Gebetes oder der beschaulichen Betrachtung manchmal steigerte bis zu einem hohen Grade der erworbenen Beschauung, aber auch nicht mehr“ (149). Denn gemäß der Autorität eines Johannes vom Kreuz (17) und Philippus a Ss. *Trinitate* (18) hat die Mystik als „einzig wirkliches Kriterium für das Vorhandensein der eingegossenen Beschauung ihre Passivität und für das der umwandelnden Einigung ihr Vergöttlichungsempfinden“ (25): „die Natur ... erliegt der Kraft der sich aufdrängenden Einwirkung und wird förmlich von ihr überwältigt: die Seele erleidet das Göttliche“ (22); „in dieser Beschauung tritt der in der Seele wohnende Gott gewissermaßen wesenhaft mit ihr in Berührung. Schaute sie ihn bis jetzt (auch in der erworbenen Beschauung) mittelbar in ihren natürlichen Erkenntnisprinzipien, so schaut sie ihn nunmehr (wenigstens anscheinend) unmittelbar in sich selber. Es ist ein Erkennen nach Art der Engel“ (23). Im Unterschied dazu setzt Augustin eine „Wesensschau Gottes durch bewußt schlußfolgerndes Denken“ (67, 70) „ausdrücklich gegen die neuplatonische Mystik des Einswerdens der Seele mit Gott“ (87 f.), bedeutet die „Erleuchtungstheorie Augustins den kühnen Versuch, ... den mystischen Schwung des griechischen Intuitionismus in Einklang zu bringen mit der kühlen Nüchternheit römischer Logik“, der „mit der mystischen Erfahrung ... im flagranten Widerspruch“ steht (49), baut sich „die *visio Dei* oder

¹ P. Dr. Ephraem Hendrixx O. E. S. A., *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung.* Würzburg 1936.

Trinitatis“ bei ihm „in einem doppelten Gegensatz: nach unten hin zu den materialistisch-sinnlichen Gottes- oder Trinitätsauffassungen der Irrlehren, nach oben hin zu der jenseitigen Gottesschau (152 f.), und bedeuten schließlich die *Retractationes* die abschließende Kühle der Distanz, da nach ihnen „eine vollkommene Erkenntnis Gottes sowie der vollkommene Friede der *apatheia* ... in diesem Leben unmöglich“ sind (173): es findet sich „im ganzen Schrifttum Augustins ... kein Text, den man im Sinne eines erlebten Vergöttlichungsempfindens deuten könnte“ (174). Augustin tritt so sehr gegen Plotin (182 ff.), daß von hier aus, nach Hendrikx, auch Thomas von Aquin als Patron der klassischen Theorien der Mystik, wie die Thomisten sie in letzter Schärfe formulieren, zweifelhaft wird: „es will mir ... fast scheinen, als ob der hl. Thomas dem hl. Augustin in seiner Lehre, wie sie sich auf Grund der vorliegenden Untersuchung uns darbietet, ganz entschieden näher steht, als diese Thomisten zur Zeit selber wahrhaben möchten, so daß eine ähnliche Kluft, wie wir sie in dieser Arbeit zwischen Augustin und Johannes vom Kreuz haben feststellen müssen, auch zwischen letzterem und dem hl. Thomas klafft“ (177).

Damit aber sind Augustinus und Thomas nicht nur nicht Patrone einer „allgemeinen Berufung zur Mystik im eigentlichen Sinne“ (176), sondern die sogenannten klassischen Theorien der Mystik selber können bedenklich erscheinen, da diese beiden Grundsäulen der Theologie und Philosophie der Kirche für sie entfallen. Die Frage geht aber noch tiefer. Der eigentliche Gegensatz von Augustin und Thomas gegen eine „Mystik des Einswerdens der Seele mit Gott“ (87 f.) liegt in ihrer wachsenden Betonung des Je-über-hinaus eines unbegreiflichen und darum verborgenen Gottes über alles Erfahren und Begreifen, und eines Je-über-hinaus, das konkret gerade darin erscheint, daß die „Verborgenheit der Gottheit im Kreuz“ im zentralen eucharistischen Geheimnis der Kirche noch zur „Verborgenheit der Menschheit“ ansteigt, wie gerade Thomas formuliert (in *cruce latebat sola Deitas, at hic latet simul et humanitas*), wie auch gerade Thomas erst den „unbegreiflichen Gott“ Augustins zum „gleichsam unbekanntem Gott“ (als der „Spitze der Erkenntnis“) verschärft (in *Boeth de Trin. q. 1 a. 2 ad 1*). Das eben aber ist der Gegensatz, in den der Anfang des Ersten Korintherbriefes den „Skandal“ des Kreuzes gegen die jüdischen „Zeichen“ und das „Narren-tum“ des Kreuzes gegen die heidnische „Weisheit“ setzt und alles Geistes-Eins mit Gott einzig in der „Weisheit Gottes im Geheimnis, die verborgen ist“, beschlossen will, d. h. im verborgenen Geheimnis eines so

„törichtem“ und „schwachen“ Gottes, daß Seine Apostel als „schaler Rest“ und „Zirkus-Schauspiel“ und „Schmutzwasser“ und „Abzugskanal“ erscheinen — also im unerträglichsten Widerspruch zu der Idealität, in der das Göttliche für den natürlichen Menschen sich begreift. Steht also Mystik (wie sie gemeinhin Theorie zu sein scheint) gegen das Kreuz? Und stehen unter dieser Rücksicht gerade Theresia von Jesus und Johannes vom Kreuz (die als Hauptanwältinnen dieser Theorien gelten) gegen Augustin und Thomas und hierin dann auch gegen den Ersten Korintherbrief?

Unter dieser Frage wollen wir nun genauer untersuchen, wie Mystik sich verhält zu Frömmigkeit, Religion und schließlich zum Christlichen im besondern.

Die Grundfrage ergibt sich aus der Weise, wie Mystik und gewöhnliche Frömmigkeit einander gegenüberreten. Das Wort Mystik kommt vom griechischen Wort *μύω*, das Schließen, Verschließen bedeutet, insbesondere geschlossene Augen und geschlossenen Mund. So sind die „Mysten“ die Eingeweihten in das „Mysterium“ als das verschlossene Geheimnis des Göttlichen. Der Mensch wird aus allem Profanen, d. h. dem Raum vor dem Fanum, dem Raum vor dem Heiligtum, in die Verschlossenheit des Heiligtums selber einbeschlossen und zugeschlossen, so daß auch die Profanität seines Mundes und seiner Augen weggeschlossen und abgeschlossen wird. Er geht ein in die Verschlossenheit Gottes selber, der nicht Gott ist, wäre Er nicht „in Wirklichkeit und Wesen von der Welt geschieden ... und über alles, was außer Ihm ist und gedacht werden kann, unsagbar erhaben“ (Denz. 1782). Im Gegensatz dazu erscheint Frömmigkeit geradezu als Verbleiben in der Distanz zu dieser Verschlossenheit Gottes. Das griechische Wort für sie, *eusebeia*, besagt die „gute Scheu“: daß unser Grundgefühl einer letzten dunklen Scheu und Angst erst Gott gegenüber „gut“ ist, als verehrende Scheu und innewerdende Angst, verehrend die Größe Gottes, innewerdend Seiner überwältigenden Glorie. Das lateinische Wort für Frömmigkeit, *pietas*, unterstreicht eben das, was das Fremdwort Pietät ausdrückt: die in Ehrfurcht distanzierte und in Dienst objektivierte Liebe zwischen Vorgesetzten und Untertanen, — Pietät als väterliche Sorge der Göttlichen Majestät und als kindlichen Gehorsam gegen Sie. Das deutsche Wort Fromm endlich in Frömmigkeit fügt dem die Note von Zucht und geziemender Sitte bei: wie man ein gezähmtes Tier ein „frommes Tier“ nennt und für „das ziemt ihm“ ebenso sagt „das frommt ihm“. Zu diesen Zügen, die im Wort selber liegen, gesellt sich zuletzt die besondere Eigen-

tümlichkeit katholischer Frömmigkeit. Sie unterstreicht die ehrfürchtige Distanz: da der Gottesdienst sich in den Abstufungen der heiligen Ämter vollzieht, und also alle „persönliche Frömmigkeit“ als nachfolgende Verpersönlichung des sakramentalen Lebens erscheint, das allein auf dem Weg der Stufung der heiligen Ämter erteilt wird, d. h. durch ein priesterliches Mittlertum. Eben hierin wird weiter der sachliche Vollzug eines objektiven Dienstes betont: da nicht nur das sakramentale Leben, sondern auch die kirchlichen Gebetsweisen, den Charakter solchen es-haften Vollzugs (*ex opere operato*) an sich tragen, bis zum Eindruck eines „reinen Persönliens“. Dieses Diensttum endlich stellt sich nicht als Höhe eines erlesenen „reinen Stils“ dar, sondern ist jeweils neu durch das Leben von Boden und Volk bedingt: da die Kirche in ihrem Leben nicht Kirche weniger auserwählt „Geistiger“ ist, sondern Kirche aus dem Volk für das Volk, und darum nicht nur in den Formen menschlicher Gewöhnlichkeit, sondern erdhafte wie Wald, Wiese und Acker. So scheinen Mystik (wie die Theorien sie verstehen) und Frömmigkeit (wie der gesunde katholische Sinn sie übt) im Wesentlichen ein Widerspruch zu einander: wie am stärksten die Luft der geistigen Aufstiege der mystischen Schriften und die Luft des Evangeliums einander entgegenstehen.

Eben darum aber ist es vonnöten, von jedem der beiden Pole aus zum andern hinzusehen, weil erst so die Tatsache einsichtig wird, daß dieselbe Kirche, in der echt menschliche Volksfrömmigkeit lebt, den Klassiker der Mystik, Johannes vom Kreuz, zum Kirchenlehrer erklärt hat.

Von der einen Seite her zeigt sich im Katholischen eine unleugbare Bewegung zum Wesentlichen der Mystik. Sie liegt im sprengenden Über, das dem Katholischen eigen ist: Geist über Natur (Fleisch), Gott über Geschöpf, Übernatur über Natur, Menschwerdung und Erlösung als „Aufnahme“ (*assumptio*) der menschlichen Natur in das Über Gottes.

Altes und Neues Testament erscheinen zunächst geformt durch ein Über des Geistes über alles „Fleischliche“: da das Alte Testament den unabbildbaren Gott setzt gegen die Bildgötzen (im ersten Gebot) und den geistig ethischen Gott von Gesetz und Barmherzigkeit und des „zerknirschten Herzens“ gegen den „fleischlichen“ Gottesdienst der Schlacht- und Brandopfer von Tieren (Ps. 50); — und da das Neue Testament dies vollendet, indem es den „Gott Geist“ der „Anbetung in Geist und Wahrheit“ und der „Umgeburte“ in das Unberechenbare des „Geist Sturm“ kündigt gegen die fleischliche Bannung Gottes in ein „Hier oder Dort“ und gegen die

Fleischlichkeit des Menschen der verfesteten „Gerechtigkeit“ und der geschlossenen „Weisheit“ und der sichernden „Zeichen“ (Joh. 3; 1—9; ebd. 4; 19—25). Wenn aber in dieser Weise der sinnenhafte Mensch aus allen seinen Sinnesverfangenheiten aufgebrochen wird in die Ungreiflichkeiten des „geistigen Menschen“ (I. Kor. 2; 9—15), — legt sich dann nicht jene Entbundenheit der Mystik grund, darin sie einerseits als Überlegenheit des Geistes über Raum und Zeit erscheint, anderseits in einer Aufgebrochenheit von Natur und Fleisch und also als Freiheit einer Ausgesetztheit in „Schwäche der Ohnmacht“ (II. Kor. 12; 1—10)? — Altes und Neues Testament geben sich aber eben hierin schärfer gebildet durch ein Über Gottes über alles Geschöpfliche (weil in der Sprache der Schrift gerade „Geist“ die Freiheit Gottes sagt und „Fleisch“ eine Bannung Gottes in die Grenzen des verfügenden Geschöpfes): wie im Alten Testament die Geschichte der Patriarchen und die Gesichte der Propheten den „Herrn Gott“ der frei verfügenden Wahl und Führung und der „Wege“ und „Gedanken“, die „nicht eure Wege und eure Gedanken sind“, ansteigend weisen (bis zum Kampf auf Leben und Tod im Buch Job); — und wie im Neuen Testament diese Souveränität Gottes sich aufrichtet vollends zum „Stein des Anstoßes“ gegen die jüdische Verfügungs-Dämonie, bis im Römerbrief Gott als der Gott der „Tiefe des Reichtums“ gerade darin offenbar wird, daß Er im Zeichen der „unbegreiflichen Wege und unerforschlichen Gerichte“ des Eifersuchtstrotzes von Jude und Heide erscheint. Wenn aber in dieser Weise der Mensch des geschöpflichen Maßes und der geschöpflichen Grenzen überwältigt und überflutet erscheint in die Masse der Maßlosigkeit des unendlichen Gottes — legt sich dann nicht jenes Zerbrechen alles Geschöpflichen grund, darin die Mystik einerseits (als positive Mystik des Innewerdens) in das Gluten und Fluten der göttlichen Liebe untersinkt, ebenso aber anderseits (als negative Mystik des Entwerdens) in die Bodenlosigkeit der Nacht des unbegreiflichen und „gleichsam unbekanntem“ Gottes seh-los und hör-los und fühl-los und sag-los schwindet?

Dieses doppelte Über hat aber seine eigentliche Konkretheit darin, daß Alter und Neuer Bund die Einheit der einen übernatürlichen Heilsordnung der Erlösung durch die Menschwerdung sind. — So erhält das doppelte Über zunächst die besondere Form der Übernatur: „Teilnahme an der Göttlichen Natur“ (II. Petr. 1; 4) als „Kinder des Vaters“ (Matth. 5; 45) „mit in der Form des Sohnes“ (Röm. 8; 29) „den Heiligen Geist im Herzen“ (ebd. 5; 5). Die Geistigkeit des Über des Geistes ist konkret das

„Überstaltet-werden von Glorie in Glorie von des Herren Geist“ (II. Kor. 3; 18) aus dem „natürlichen Menschen“ des „Geistes des Menschen“ in den „geistigen Menschen“ des „Geistes Gottes“ (I. Kor. 2; 10—16). Das Überwältigtsein durch Gott, im Über Gottes, heißt konkret das Mit mit dem Strömen des innergöttlichen Lebens: „vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen“ (Matth. 5; 48), „gesendet“ als „Licht“, wie der Sohn als „Licht“ „gesendet“ ist (Joh. 17; 18; ebd. 8; 12; Matth. 5; 14), „wehend“ im ungreiflichen „Wehen“ des Heiligen Geistes (Joh. 3; 6—8) und „strömend“ Seine „Ströme lebendigen Wassers“ (ebd. 7; 38—39). Wenn aber so der übernatürliche Mensch als „Gott von Gnaden“ erscheint (wie die griechischen Kirchenväter formulieren) — legt sich dann nicht die Kühnheit der (im besonderen Sinn) theologischen und trinitarischen Mystik grund, die das Geheimnis des innergöttlichen Lebens im eigenen Ich als das eigentliche Ich lebt (weil „nicht mehr ich lebe . . .“: Gal. 2; 20), daß das dreifache Zu-sich des Geistes, als Gewärtig-zu-sich (*memoria sui*), Sichbewußt (*intellectus sui*) und Ja-zu-sich (*voluntas sui*) wahrhaft als Abbild und Abstrahl und Abströmen des Trinitarischen aktuiert sei (gemäß der augustinischen *imago Trinitatis*) und also schließlich als „Geburt des Sohnes in mir“ und „Ausströmen des Heiligen Geistes in mir“ — eben darum aber in der gesteigerten Ohnmacht in der „weiselosen Wüste der Gottheit“ (wie deutsche und spanische Mystik gemeinsam lehren)? — Die eine übernatürliche Heilsordnung ist aber einzig die zwischen Erbsünde und Erlösung, zwischen dem ersten Adam als dem gefallenen „Menschen Gottes“ und dem zweiten Adam als dem erlösenden „Gott-Menschen“, zwischen dem „Einen Fleisch“ des ersten Adam und der ersten Eva, darin Liebe im Haben-Wollen sich zu Gott macht, und dem „Einen Leib“ des „Geheimnis von Christus und der Kirche“, darin Gottes Liebe „Sich Selbst ausgibt“ bis ins „Nichts“ und bis in den „Fluch“ des „Außerhalb der Bundeshege“ (Eph. 5; 29—31; Phil. 2; 7; I. Joh. 3; 16; Gal. 3; 13; Hebr. 13; 12). Der Heilige Geist der „Geistigkeit“ ist also betont der „Geist des Herrn“ (II. Kor. 3; 18) und so „Vernunft Christi“ (I. Kor. 2; 16) zum „Denken dessen, was in Christo ist“ (Phil. 2; 5), d. h. zum „Logos des Kreuzes“ hin (I. Kor. 1; 18): zu dem „Skandal“ und „Narren-tum“ (I. Kor. 1; 23 f.), daß der „Logos, der Gott ist“, „Fleisch“ wird (Joh. 1; 1, 14), als „Lamm Gottes“ die Sünden und den Fluch der Welt auf Sich zu tragen (ebd. 1; 29) und also fortzuleben und fortzuwirken in der Kirche als Seinem Leib der „Ohnmacht“ des „Pfahles im Fleisch“

(II. Kor. 12; 5—10). Und hierin ist das Mitströmen mit dem Strömen des innergöttlichen Lebens das Mitströmen mit dieser Sich hingebenden und ausgebenden Liebe Gottes, in Ihr und mit Ihr „sich selbst auszugeben“ bis zum „Außerhalb der Bundeshege, Seine Schmach tragend“, ja bis zu einem „Weggeflucht von Christus für die Brüder“ (I. Joh. 3; 16 f.; Hebr. 13; 13; Röm 9; 3). Wenn aber so der eigentlich christliche Mensch als „Christus als ich“ und darum voll „mit Ihm am Kreuz“ erscheint (Gal. 2; 19 f.), — legt sich dann nicht die restlose Gewalt der (im besonderen Sinn) christologischen Mystik grund, von der marianischen Brautmystik her, in der das paulinische „Verschlungen dem Herrn Ein Geist“ (I. Kor. 6; 17) und „In Wehen liegen, bis Christus in euch gestaltet ist“ (Gal. 4; 19) Wirklichkeit ist, hinein in die eigentliche Leidensmystik, in der das „Ausfüllen der Leiden Christi in meinem Fleisch“ sich vollzieht in einem Jetzt von Gethsemani und Golgatha, und also in der christlich konkreten Form der Spannweite zwischen mystischem Innewerden und Entwerden? —

Aber eben von diesem eigentlich Christlichen aus wird die notwendige Gegenbewegung deutlich: zu dem hin, was Frömmigkeit und katholische Frömmigkeit im besonderen sagte. Denn das Geheimnis des Christlichen ist, daß der „absteigende“ Christus allein der „aufsteigende“ ist (Joh. 3; 13; Eph. 4; 9): „der abstieg, eben Er ist es, der aufstieg.“ So liegt folgerichtig das Kriterium der Echtheit des Über (unter allen Rücksichten) in diesem In: zu Erde, Geschöpflichkeit, Natur, Welt. Denn Gott, der unbegreiflich groß Geist und Logos ist, ist „Fleisch“ geworden. Und Gott, der im Übrigen seiner Gottheit „das unzugängliche Licht bewohnt“ (I. Tim. 6; 16), erscheint „im Gleichnis der Menschen“ und „im Schema Mensch“, ja in der „Form des Sklaven“ (Phil. 2; 7). So hat alle Geist-Entbundenheit der Mystik ihre Echtheit darin: in welchem Ausmaß sie als „unmündig“ erscheint wie die „Kleinen“, weil das „Reich der Himmel“ nur diesen zugehört (Matth. 11; 25; ebd. 18; 1—4). So hat alle Gott-Entrücktheit der Mystik ihre Echtheit darin: in welchem Ausmaß sie von sich aus in der werkenden Alltäglichkeit von „Ackerarbeit“ (Matth. 13; 1—30) und „Fischerarbeit“ (ebd. 47—52) und „Weinbergsarbeit“ (ebd. 20; 1—16) und „Geldwirtschaft“ (ebd. 25; 14—30) und in der dienenden Distanz von wartenden Knechten und Brautjungfrauen (Lk. 12; 35—48; Matth. 25; 1—12) sich „geduldet“ (Lk. 21; 19). So hat alles Strömen in Gottes Strömen der (trinitarischen) Mystik ihre Echtheit darin: in welchem Ausmaß sie mit dem Sohn und Geist „in die Welt hinein“ sich „senden“ läßt

(Joh. 17; 18), um allein im Gehorsam gegen den „sendenden Willen“ die „Speise“ ihres Gotteslebens zu haben (Joh. 4; 34) und allein in der menschlich dienenden Liebe zu einander strömende Gottesliebe zu sein (Joh. 13; 12—16, 31—35; I. Joh. 4; 7—21; Jak. 1; 26 f.; ebd. 2; 14—26). So hat endlich alles Geborenwerden, Leben und Leiden mit Christus der (christologischen) Mystik seine Echtheit darin: in welchem Ausmaß es dienend unterworfen, gliedhaft begrenzte und jeweils neu verfügte, und eben darum ins objektiv Institutionelle verschwiegene Teilnahme ist an dem einen einzigen Mitgeborenwerden, Mitleben und Mitleiden, das in der Kirche als der einen einzigen „Braut“ und dem einen einzigen „Leib“ und der einen einzigen „Fülle“ Christi sich vollzieht (I. Kor. 12; Eph. 1; 15 bis 23; ebd. 3; 8—16; ebd. 5; 29—32). Wie alle Frömmigkeit nur insoweit Gott restlos unterworfen sich zeigt, als sie (folgerichtig zur „*potentia obedientialis*“) das Maß Gottes über sich entscheiden läßt (Thomas von Aquin, Ver q. 8, a. 12 ad 4, ebd. q. 29, a. 3 ad 3), so erweist sich alle Mystik nur insoweit als wirkliches „Verschlossen“ in das Leben Gottes, als sie mit dem Schöpfer eingeht in die Schöpfung und mit dem Erlöser untergeht in die Welt, und auch dies nicht „wie Gott“, sondern in der „je größeren Unähnlichkeit“ des „Gliedes“ und „Werkzeuges“ des Einen wirkenden „Haupt und Leib Ein Christus“, d. h. dienend verhüllt in gewöhnlich kirchliche Frömmigkeit, wie sie echt menschlich ist, d. h. volk- und zeitbedingt. —

So hängt also folgerichtig alle Praxis und Theorie der Mystik an ihrem bleibenden Verwurzelte sein in dem, was Religion überhaupt besagt, und in dem, was Christentum überhaupt besagt. Nur diese eine Mystik ist echt: weil sie nur Mystik ist, insofern sie Religion ist, und weil es nur eine einzige „religiöse Ordnung“ gibt, die übernatürliche Ordnung der Erlösung.

Religion sagt, dem Wortsinn nach, das Je und Je des Zurück der Beziehung zu Gott („re“ als „je und je“ des immer neuen Geschehens, als Zurück und als Beziehung). Diese Beziehung ist sowohl objektives Gebundensein („ligion“ von *ligare*) wie subjektive Einsichtigkeit („ligion“ von *legere*) wie liebendes Erlesen („ligion“ von *eligere*). Diese Beziehung zu Gott geschieht darum nicht nur „im“ Sein und Bewußtsein des Geschöpfes, sondern „ist“ dieses Sein und Bewußtsein: weil diese Beziehung das Geschaffensein durch Gott sagt und das Je-Jetzt-geschaffen. Und da dieses Geschaffen zuletzt im grundlosen Willen Gottes gründet, so ist das Sein des Geschöpfes objektiv je jetzt in der restlosen Verfügung dieses grund-

losen Willens, und hat das Bewußtsein des Geschöpfes (als Bewußt-Sein) subjektiv notwendig in seiner Tiefe das bewußte Sichgeben in diese restlose Verfügung zu sein. Dementsprechend legt Augustinus das Wesen von Religion in die Unmittelbarkeit (*nulla interposita creatura*) zur Allmacht des bindenden Gottes (*religet nos . . . religio uni omnipotenti Deo: de vera relig. 55; 113*). Und folgerichtig dazu sieht Thomas von Aquin Religion als „Ordnung zu Gott“ (*S. Th. q. 81, a. 1 corp.*), in der aktiv oder passiv (*exhibendo aliquid . . . vel etiam assumendo aliquid divinum*) „Gottes Übertagen und die eigene Unterwerfung zu Gott bekannt wird“ (*ebd. a. 3 ad 2*) in „Ehre“ und „Kult“ zu „Gottes unendlichem Übersteigen gemäß jeglichem Übermaß“ (*ebd. a. 4 corp.*) und darum in Hinweihe (*devotio*) „zum Opfer zu Gott in Seinen Dienst“ (*ebd. q. 82, a. 1 ad 1*) in der echt geschöpflichen Spanne zwischen „Wonne“ und „Trauer gemäß Gott“ (*ebd. a. 4 corp.*). In diesem restlosen Hingeweihtsein gründet das Wesentliche einer theologischen Mystik. Das geopfert geweihtsein in Gott hinein erscheint als Verschlöszen (*μύω*) aus Welt und Ich heraus: im Sterben der Mystik des Entwerdens. Ebenso aber ist es positiv das Beschlossen (*μύσσης*) in ein Sehen im Nicht-Sehen, Hören im Nicht-Hören, Fühlen im Nicht-Fühlen, Gesundheit in Krankheit, Süßigkeit in Schmerz, Segen in Fluch, Leben in Tod: im Überwältigtwerden durch Gottes „unendliches Überhinaus gemäß jeglichem Übermaß“ (*S. Th. 2, 2. q. 81 a. 4 corp.*): in der Auferstehung der Mystik des Überformtwerdens. Und so wird es endlich das Einverschlossenwerden in Gottes Geheimnis selber (*μυστήριον*): in die Nacht der Einsamkeit zu Ihm, in die Nacht des Ausgeliefertseins in Seinen grundlosen Willen, in die Nacht Seiner Sendung in die Welt: als eigentliche Mystik der „Göttlichung“.

Auf die Einheit dieses Geistes zwischen Religion und Mystik führt sich alles Wesentliche zurück, was von Augustin bis in unsere Zeit darüber gesagt ist. Darum läßt Augustinus das Hinaus der Seele „über diesen Nebel“ beschlossen sein im Hin und Her zwischen „blitz-rascher Entrückung“ und „Rückkehr in die eigene Schwäche lebendiger Sehnsucht“: daß das Je-größer im Himmelreich geradezu hängt an der (gleichsam) Elastizität des Hin-her-geworfen (*quanto quisque hoc magis potest, tanto maior est*): weil es eben so ist das restlose Wehen und Hinwehen und Verwehen im alleinig verfügenden Willen der Majestät und also gerade das innerste „Eins im Geist mit Gott“ (*de cons. evang. IV, 10; 20*). Darum geschieht für Thomas von Aquin das „Ganz-Erliegen in Beschauung“ (*Te contem-*

plans totum deficit) gegenüber der „verborgenen Gottheit“ (latens Deitas), und liegt die „Spitze der Erkenntnis“ im Innewerden des „gleichsam unbekanntes Gottes“ (in Boeth. de Trin. 9, 1, a. 2 ad 1): weil es eben so das entscheidende Übergeensein alles feststellenden und festhaltenden Greifens und Begreifens in das „Unendliche Übertagen gemäß jeglichem Übermaß“ ist und also allein „Dienst“ schlechthin. Darum begreift sich für die große Meisterin des Karmel, Teresa von Jesus, das mystische Leben als restlose Armut des Zwischen der reinen Hoffnung im Sterben des Nicht-sterben-können:

„Ich lebe ohne Leben in mir
und solcher Weise hoff ich,
daß ich sterbe, weil ich nicht sterbe.“

Aber eben darum hat diese restlose Armut zu ihrer übergreifenden Form das restlose Bereit in alle Verfügung der Majestät, in der äußersten Breite zwischen Gott-fern und Gott-nah, Gott-nütz und Gott-unnütz:

„Euer bin ich, hin zu Euch geboren,
was verfügt Ihr, zu tun mit mir?“

Darum verschärft der Kirchenlehrer der Mystik, Johannes vom Kreuz, diese Situation noch:

„Ohne Ihn und ohne mich gelassen,
solch Leben, was soll es sein?“

Denn eben dies restlose Ohne und Unten ist Fülle und Oben:

„Es ist die finstre Wolke,
die der Nacht Licht ausbricht.“

„... Heruntergab ich mich so sehr, so sehr,
daß ich war so hoch, so hoch ...“

„Ohne Lehne und mit Lehne ...
voll mich sehe ich mich verzehrend.“

Und da Gott geradezu als ein „ich weiß nicht was“ erscheint und der Weg zu Ihm als ein „Jagen auf gut Glück“, gerade so wird Gott allein erwählt gegenüber aller greifbaren Welt:

„Um alle die Schönheit
niemals ich mich verlöre,
wenn nicht für ein nicht weiß ich was,
das sich erjagt auf gut Glück.“

Die scheinbar grotesksten Züge der „Histoire d'une âme“ der „kleinen“ hl. Therese vom Kinde Jesus sind dann das letzte Wort: statt „Höhe der Berge“ das „Erdgeschoß, wo es ist weder kalt noch warm“ und das „die Treppe herunterfallen“; statt „sich setzen überan“ das „gleiten drunter weg“; statt wachsenden „Erwerbens“ das unaufhaltsame „Verlieren“, bis nur noch „kleines Nichts“ in „leeren Händen“ ist; als einzige unio mystica das „sich aufgeben und sich ausliefern vollständig“; und statt aller „Ekstasen“ „die Monotonie des obskuren Opfers“ in der „Schwäche, die all meine Stärke macht“ und im „Glück, unsre Kreuze schwachmütig zu tragen“: bis das Hin-her-geschleudert im Wehen des Geist-Sturm (Joh. 3; 6—9) der Verfügung des grundlosen Göttlichen Willens bis zur Unerträglichkeit zugespitzt erscheint als Geworfen wie Liegengelassen, Geschmiegt wie Aufgeschnitten eines grau-gewöhnlichen „Spielball“ der „kindlichen Capricen“ des Gott Kind, und als „wertlose Blätter“ einer „entblätterten Rose“ unter Seinen Füßen. Aber eben dieses scheinbar äußerste Abgeschleudert aus den Höhen der großen und je größeren Ähnlichkeit und Einheit zu Gott ist für eben dieses Leben nichts als das Geheimnis der — Liebe: „Nein, ich sehne nicht, zu sehen Gott auf der Erde! O nein, und doch, ich liebe Ihn“ (16 Tage vor dem Tod). —

Eben hierin aber treten die Züge der eigentlich christologischen Mystik beherrschend heraus: folgerichtig dazu, daß alles „Gott alles in allem“ (I. Kor. 15; 28) durch und im „Christus alles in allem“ (Kor. 3; 11) sich auswirkt. — Das Christliche, in seinem Wortsinn, sagt das Empfangen des Chrisma der Salbung, mit der Jesus zu Christus, d. h. dem Gesalbten, gesalbt ist: der Salbung, wie sie Priester, König und Prophet empfangen; der Salbung, wie sie Altar und Altargerät erhalten; der Salbung, wie sie für Braut-tum und Begräbnis Sitte ist; dieser gesamten Salbung also, wie Christus der Gesalbte schlechthin ist, Priester, König und Prophet als das Eine Opfer-tum und so als das Eine Braut-tum (Hebr. 5—10; Joh. 18—19; Luk. 4, 16—30; Joh. 3, 29—30; ebd. 12, 1—7); und dieser Salbung, wie der Herr als der bereits „vor die Bundeshege geworfene“ (Joh. 11; 47—53) sie durch die Hände der von denselben Pharisäern und Schriftgelehrten verwor-

fenen Sünderin Maria Magdalena empfängt (Joh. 12; 3). Als gliedhafte Teilnahme aber im Geheimnis der Kirche als des „Haupt und Leib Ein Christus“ trägt dieses Christliche noch dazu die Züge der Entpersönlichung alles Persönlichen in den amtlichen Dienst dieses Kirchlichen, die Züge der Verwerkzeuglichung des Persönlichen in den fremdzwecklichen Dienst dieser Kirche am Heil der Welt, und in beidem die schärferen Züge einer Entpersönlichung und Verwerkzeuglichung als Glieder einer Kirche von Menschen und darum menschlichen und allzumenschlichen Kirche. — Das ist das Christliche, wie Augustinus es unerbittlich formuliert: „Deformiertheit Christi“ als unsere „Form“ und „unsere Schönheit“, als den „Halt in diesem Leben“ und „Zeichen auf der Stirn“ (serm. 27; 6, 6), und darum das Durchhalten und Austragen in einer „deformierten“ Kirche des „Unkrauts“ und der „schlechten Fische“ und der „Spreu“ und des Skandals der widersprüchlichen Schicksale als das Zeichen der allein echten Christlichkeit (in Ps. 40; 8 in Ps. 99 10—13; serm. 27; 6, 6). Das ist das Christliche, wie es für Thomas von Aquin die eigentliche Formalität der Menschwerdung ist: da er, gegenüber allen andern Erklärungen, sie als die Bewegung Gottes zum „je mehr empfangen dessen, was unten ist“ bezeichnet und so als „Exzeß Gottes“ (de un. Verbi incarn. a 1 ad 14), vom Kreuzgeheimnis der Nacht der „Verborgenheit der Gottheit“ (in cruce latebat sola Deitas) bis zur größeren Nacht der „Verborgenheit der Menschheit“ in der Eucharistie (at hic latet simul et humanitas), göttlicher Exzeß also des Empfangens des Unten von vergrabener Gottheit bis zu vergrabener Menschheit. — So ist das Verschlotten (*μύω*) der Mystik konkret: als Entwerden aus dem Ich, das „wie Gott“ sein will (Gen. 3; 5), in den Gott, der das Unten des Nichts des Umsonst sein will (Phil. 2; 6—8), und also „lebe nicht mehr ich, es lebt aber in mir Christus“ (Gal. 2; 20). Ebenso ist konkret das Beschlossen der Mystik (*μύσθης*): da die „positive Negativität“ des Sehen im Nicht-Sehen usw. nun vollends wirklich ist als „Form Gottes“ in der „Form des Sklaven“, als Fülle Gottes im „Leer und Nichts Gottes“, als Triumph der „Glorie“ Gottes im „Umsonst und Vergeblich Gottes“, als „Übererhaben“ Gottes im „Nieder und Unten“ Gottes, und in all diesem zuletzt das Außerordentlich Gottes im Gewöhnlich des „Schema Mensch“ (Phil. 2; 5—11). Und so auch ist vollends konkret das Einverschlossen der Mystik (*μύσθησιον*): die „Einsamkeit zum einsamen Gott“ als Einsamkeit in der Kirche der Einsamkeit des Karsamstags (als der „entblößt leeren Kirche“); das Ausgeliefert in den verfügen-

den Willen Gottes als Ausgeliefert in die „Irrationalität“ des Dienstes einer „despotischen“ Kirche; das Gesendet in die Welt (in der ausströmenden Liebe Gottes) als gliedhaft unterworfenen Bestellt durch die amtlich „kirchliche Aktion“ (bis zum Gehindert und Verworfen und Vernichtet einer „persönlichen Sendung“ durch das „Amt“).

So aber gerade öffnet sich das letzte und entscheidende Antlitz der wahren Mystik: wie es in der wahren Christologie Augustins und Thomas von Aquins die zugeordnete Theorie hat. Darum sieht Teresia von Jesus das wahre Leben als einen solchen „Tausch“ des „Verschlungen“ (das *admirabile commercium* der Liturgie der Weihnachtsoktav) im eigenen „Überliefert“ an „meinen Gott“ und „Gefangenen“ Gottes zu „meinem Gefangenen“ im „göttlichen Gefängnis der Liebe“, daß eben darum die „überschreitende“ Liebe Gottes auch das Überschreiten aller rein natürlichen Maßstäbe im Menschen fordert und also nicht nur sein Sich-geben in „Tod“ oder „Leben“, „Gesundheit oder Krankheit“, „Ehre oder Schmach“, „Schwäche flackernd oder Kraft gefüllt“, „Trost oder Trostlos“, „Frohlocken oder Trauer“, „Gebet“ oder „Dürre“, „Finsternis oder klaren Tag“, „Weinstock fruchtend oder unfruchtbar“, „Gesetz“ oder „Evangelium“, „Hölle oder ... Himmel“, — sondern daß in der quälenden, schwächlichen, ja fast als entscheidungslos und feig erscheinenden Ungewißheit dieser vielen Oder übergeben sei als einziges Liebesgeschenk im „Tausch“ eben die Schmach des Nichts, ja Lächerlichkeit dieser Ohnmacht:

„Verschlungen macht Ihr, was nicht hat Sein,
mit dem Sein, das nicht Sich endet: ...
ohne zu haben, was Ihr liebtet, liebt Ihr,
aufgrößt Ihr Euer Nichts.“

So zeigt sich dann auch die ganze Unerbittlichkeit der „Nacht“ bei Johannes vom Kreuz. Die Heilige Nacht des Brautgeheimnisses zwischen Christus und der Kirche-Braut in der Seele trägt die Farben einer Schmach des Verhehlenmüssens („auf der geheimen Stiege verummmt ... in Dunkelheiten und Gesicht-verdeckt“), fast wie weltliche Liebe es tut (aber ebenso folgerichtig zu dem Geheimnis der Schmach, daß die Braut des Alten Bundes in den Zügen der „Dirne Jerusalem“ erscheint: Ezech. 16). Die Gottes-Nacht des Mitströmens mit dem „Ewigen Quell“ der im Geheimnis der Erlösung Sich ausströmenden Liebe von Vater und Sohn im

Heiligen Geist geschieht im Gleichnis ohnmächtigen Tastens in irdischer Nacht der „finsteren Wolke“ und im schärferen Gleichnis eines „blinden und dunklen Sprung“ eines „auf gut Glück“ zu einem „nicht weiß ich was“. Und die Nacht der „schlachtenden Liebe“ (wie Gott „Seines eigenen Sohnes nicht schonte“, sondern zum „geschlachteten Lamm“ Ihn machte: Röm. 8; 32; Offb. 5; 6 usw.) vollzieht sich durch das „Kind Jesus“ (niño Jesus), und also in einer „verlängerten“ Schlachtung, wie Kinderhände es nicht anders können, und also darum in der erschöpften Geduld, daß es endlich jetzt geschehe:

„Mein süßer und zarter Jesus,
wenn Liebe um Liebe mich soll schlachten,
jetzt hab es statt!“

Hier begründet es sich, daß in der „Histoire d'une âme“ der „kleinen“ Therese vom Kind Jesus das Schlußwort dieser eigentlich christlichen Mystik geschrieben ist. Sie ist zuletzt und entscheidend die Heilige des Ecce homo: Therese vom Kinde Jesus und Heiligen Antlitz. Aber das „Heilige Antlitz“ konstituiert sich durch das (voraufgehende) „Kind Jesus“: daß eben so das „Spiel“ mit dem Herrn im Leiden und hierin das Unerträglichste, eben darum aber Erlösendste der Passion transparent sei. Das „Heilige Antlitz“ erscheint, da das Hin-und-her-geschleudert und Durchbohrt der Passion sich als Spiel „kindlicher Capricen“ mit „einem armen kleinen Ball“ von „keinerlei Wert“ sich vollzieht, ihn „auf die Erde zu werfen, zu stoßen mit dem Fuß, aufzustechen, zu lassen in einer Ecke“, „ganz durchsiebt mit Nadelstichen“. Das „Heilige Antlitz“ erscheint, da die „Monotonie des obskuren Opfers“ sich vollzieht als „schlafendes“ Daliegen dieses „armen kleinen Ball“ beim „schlafenden“ Kind Jesus und also im Unten eines „Erdgeschöß, wo es nicht kalt ist noch warm“ und also in der armseligen Leere von „kleinen Nichtigkeiten“ in „leeren Händen“. Das „Heilige Antlitz“ erscheint, da der leidenschaftliche Drang nach „allen Apostolaten“ und „allen Martyrien“ sich erfüllt unter der Maske der „kleinen Therese“, die nichts kann als „Rosen streuen“, im eigenen „Sich-Entblättern“ gewiß unter die Füße des kreuztragenden Herrn, aber zu „billiger Zier“, und fortzuleben in Symbolen, die ihr gerade den Anschein einer „Patronin alles Kitsch“ geben. Eben so aber erscheint das „Heilige Antlitz“ als die eigentliche Sichtbarkeit des „Gottes, den niemand jemals sah“ und der nur im „Skandal“ und „Narrentum“ des Ge-

heimnisses des Kreuzes als des Geheimnisses der „ärgerlichen“ und „törichten“ Liebe Sich sehen läßt (I. Joh. 4; 7—16): da aller Ernst und alle Feierlichkeit und aller Heroismus von Leiden und Tod versinken vor dem Einzig und Mehr-und-Mehr dieser Liebe: „Es ist die Liebe allein, die mich zieht. Ich ersehne nicht mehr Leiden noch Tod, und doch bin ich zärtlich zu allen beiden . . . Es ist das Mich-Aufgeben allein, das mich führt . . . Ich weiß nichts mehr zu wünschen mit Brennen, ausgenommen das vollkommene Sich-Erfüllen des Willens Gottes über meine Seele.“

Marias Königtum

Theologische Erklärung von Seb. Tromp S. J., Professor an der Gregoriana zu Rom¹.

1. Maria als Königin-Mutter

Maria ist Königin-Mutter, weil sie Mutter Jesu Christi, unseres Königs, ist. In der Königsstadt Bethlehem schenkte sie demjenigen das Leben, der Gott von Ewigkeit und ewiger König der Glorie war, und der auch als Mensch zum König gesalbt wurde durch die Salbung des Heiligen Geistes. Worte sind nicht imstande, die ganze Pracht dieser königlichen Mutterschaft zu beschreiben. Wenn wir in der natürlichen Ordnung bleiben, ist auf Erden kein edlerer Beruf denkbar als der einer Königsmutter; aber auch wenn sie tausendmal Königin wäre, ihr Glanz verbliche vor Mariens Mutterschaft wie das Licht des Morgensternes vor der Sonne.

Jede Königsmutter auf Erden ist nur Mutter eines Menschen. Maria ist Mutter dessen, der vor aller Zeit König der Könige ist mit dem Vater und dem Geist. Wohl verdankt Christus sein höchstes Königtum in keiner Hinsicht Maria; aber Glaubenswahrheit bleibt es, daß sie Mutter Gottes ist, und darum Mutter dessen, der herrschte, ehe denn die Schöpfung in der Zeit entstand.

Verdankt Christus als Gott auch in keiner Weise sein Königtum Maria, so gilt das nicht für die Königswürde seiner menschlichen Natur. Und wie klein der Anteil Unserer Lieben Frau auch sein mag — ver-

¹ Vortrag auf der 5. Marianischen Tagung zu Tongerlo, ins Deutsche übertragen von Paul Kellerwessel S. J. aus „Maria-Koningin“, Verslagboek der vijfde Mariale Dagen. Norbertijner Abdij Tongerlo 1935, S. 173—185.