

V.

Zum Formproblem der Schlesischen Mystik.

Mystisch heißtest du ihnen,
Weil sie Narrisches bei dir denken
Und ihren unlautern Wein
In deinem Namen verschenken.

(Goethe.)

I.

Wenn auch der Zusammenhang, in dem Goethe diese Worte sagt, einen scherhaften Sinn hat, so ist doch bei der merkwürdigen Verschränkung amüsanter Formen und weiser Erkenntnis, die seinen „westöstlichen Divan“ charakterisiert, ohne weiteres anzunehmen, daß er in dem Gedichte „Offenbar Geheimnis“ gegen den Missbrauch, der mit dem Wort Mystik getrieben wird, angehen wollte. Und seither ist es noch viel schlimmer geworden, die Vulgärsprache der Zeitungen hat sich des Wortes bemächtigt, und vom häufigen Gebrauch ist der Terminus derart abgenutzt worden, daß an eine eindeutige Bestimmung dessen, was rechtens Mystik ist, kaum mehr gedacht werden kann. Im Zusammenhange dieser Studie soll nicht etwa der Fülle von Definitionen eine neue hinzugefügt werden, vielmehr soll in der Schilderung der sogenannten Mystik des 17. Jahrhunderts in Schlesien gezeigt werden, wie sich die damals erwachsenden Bewegungen charakteristisch von dem unterscheiden, was man noch im Mittelalter Mystik nannte. Wenn dann der mystische Charakter dieser sogenannten Mystik des 17. Jahrhunderts in Zweifel gezogen wird, soll keine terminologische Frage erörtert werden: Es ist gleichgültig, oder zum wenigsten nur sekundär wichtig, wie eine Erscheinung benannt wird, wenn man sich nur über ihre Eigenart klar wird. Und die Eigenart der „schlesischen Barockmystik“ wird nur deutlich, wenn man neben der religionsgeschichtlichen Fragestellung die geistesgeschichtliche gelten läßt, die entscheidende, außerhalb der Lehre selbst gelegene Momente mit ihren Mitteln zu klären hat: die der formalen Eigenart dieser Mystik und etwas weiter gefasst die Frage nach ihrer Beziehung zur Literatur.

Wo von schlesischer Mystik des 17. Jahrhunderts gesprochen wird, fällt zunächst der Name Jakob Böhmes. Man spricht sodann von Böhmes Schülern und Freunden Frankenberg, Tschesch, Czeplko, Hendel, von dem etwas jüngerem als Dichter bisher immer in einer sonderbaren Isoliertheit betrachteten Johann Scheffler, und schließlich von einigen außenseiterischen Ekstatisern und Gelehrten wie Quirinus Kuhlmann oder Knorr von Rosenroth. Diese späteren Mystiker begegnen sich in vielem bereits mit dem Vorpietismus, so daß der eine oder der andere bald für diese, bald für jene Bewegung in Anspruch genommen wird. Die erste Frage, die der Historiker zu stellen das Recht hat, ist die nach der Herkunft der im „Böhmekreis“ vertretenen Ideen. Er kann feststellen, daß die Lehren der wenigen oben genannten Männer nicht lebensfähig gewesen wären, hätte sie nicht eine starke Volksbewegung getragen: Weite Schichten schlesischer Menschen waren von einer „mystischen Bewegung“ ergriffen. Wo stammt nun die Bewegung her? Josef Nadler, der Königsberger Literaturhistoriker, hat versucht, eine Antwort zu geben. Nadler untersucht die deutsche Dichtung auf ihre stammesmäßigen und landschaftlichen Unterschiede hin, er geht von dem Gedanken aus, daß Deutschland auch literarisch in Altstämme auf westlichem Mutterlande und in Neustämme im östlichen Kolonisationsgebiet zu gliedern sei. Im Westen entstand die große mittelalterliche Mystik, der Osten hatte die Bestrebung, diese Bewegung Jahrhunderte später „nachzuholen¹⁾“. In diesem Worte „nachholen“ aber liegt die Schwäche der These Nadlers. Denn man kann kaum annehmen, daß ein Volksstamm geschlossen das Bestreben zeigt, etwas nachzuholen, man müßte denn einen romantischen Begriff des Weltgeistes zugrunde legen, wie er uns aus Hegels Werk vertraut ist. Nadlers Theorie, wiwohl für uns keine entscheidende und überzeugende Klärung der Frage, ist beim heutigen Stande der Forschung dennoch die geistvollste, kühnste und wie schon Nadlers strengster Kritiker Karl Biëtor bemerkte, einzig diskutable unter den Deutungen. Biëtors viel vorsichtigereren und im Widerspruch zu Nadler formulierten Thesen gilt es sich anzuhören.

¹⁾ Josef Nadler, Literaturgeschichte der Deutschen Stämme und Landschaften, II², 118 f. „Das Bedürfnis, eine nie besessene und ungenossene Jugend nacherlebend zu gewinnen, wird erst aufwachen, wenn alle Kraft und alle Freitimer völkischen Wildwuchses verbraucht und durchlaufen sind.“

schließen. Der Gießener Gelehrte²⁾ hat gegen die stammesgeschichtliche Lehre eingewandt, daß die Barockmystik keinesfalls ein Nachholen der Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts sein könne, weil sie kein eigentümlich ostdeutsches, ja nicht einmal ein eigentümlich deutsches Phänomen sei. Alle Kirchen würden davon berührt, man brauche nur an Spaniens mystische Bewegung zu denken. Mit äußerster Vorsicht erklärt Biëtor weiterhin, wie gefährlich es sei, angesichts der gleichzeitigen westlichen Leistungen der Spee, Martin von Cochem, Tersteegen von eigenartig ostdeutscher oder schlesischer Mystik in der Barockzeit zu sprechen. Ihm erscheinen drei Monate geeignet, das erstaunliche Aufblühen der Mystik in Schlesien zu deuten. Einmal sei der Lausitzisch-Schlesische Stamm stets religiös rasch beeinflussbar, gemäß seiner Anlage wirke jeder Aufruf zu religiöser Aktivität des latent vorhandenen Gedankenbestandes wegen besonders stark. So stießen die in der Reformation überall aufflackernden seltierischen Bewegungen hier auf guten Boden. Zum zweiten hätten die gedrückten sozialen Verhältnisse gerade Schlesiens dem Seltierertum entscheidenden Vorschub geleistet, religiöse Laienbewegung mit sozialem Hintergrunde seien entscheidendes Kennzeichen der großen Volksbewegung. Zum dritten und am entscheidendsten aber wäre die gewaltige religiöse Kraft Jakob Böhmes, der Schule bildend weithin wirken konnte. Mit diesen Sätzen ist zwar nicht, wie bei Nadler, eine eindeutige, bestehende und klare Erklärung der Erscheinungen gegeben, aber es ist gerade soviel über den sehr schweren Zusammenhang gesagt, als wir heute zunächst aussagen können.

Biëtor hat aber noch einen zweiten und sehr wichtigen Vorstoß gegen Nadlers These unternommen, er hat in der Schlesischen Mystik des 17. Jahrhunderts Volksbewegungen und Bildungsbewegungen geschieden. Das ist eine bisher noch nie mit der gewünschten Schärfe vorgenommene Trennung. Es ist ebenso unmöglich, davon zu sprechen (wie es hier und da noch in theologischen Erörterungen geschieht), daß die mystische Bewegung eine Sektengesellschaft einiger weniger „mystischer Theologen“ war, während die Masse der Gläubigen streng zur Kirche hielt, wie es unmöglich ist, mit Nadler von einer mächtigen mystischen Volksbewegung

²⁾ Karl Biëtor, Probleme der deutschen Barockliteratur, Leipzig 1928. Diese Studie ist eine der Grundlagen für jede weitere Beschäftigung mit dem Problem. Es gilt hier wesentlich, eine Weiterführung und einen Ausbau der bei Biëtor angedeuteten Ideen.

zu sprechen, die fern von den Entwicklungsströmen der literarischen und gelehrten Bildung sich vollzog. Wenn man von Böhme und den Seinen spricht, dann ist das sonderbare ineinander von Intuition und Reflexion das erste entscheidende Kennzeichen. Die Frage, Volksbewegung und Gelehrtenbildung kann nicht aus einer Untersuchung der schlesischen Barockmystik ausgeschaltet werden. Mit anderen Worten: Die Frage der Mystik im 17. Jahrhundert ist unlöslich verquickt mit der Frage des Verhältnisses von Mystik und Literatur. Dieses Problem gesehen und mit aller Schärfe exponiert zu haben ist Biator vielleicht größtes Verdienst. Denn jetzt gliedert sich unser Problem klar in die wichtigen Fragengruppen: Ist die Barockmystik Theologie oder auf Intuition beruhende gefühlsmäßige Glaubensaussage oder ist sie Dichtung? Und erst im Zusammenhang mit dieser Frage ist es möglich, das Problem zu erörtern, ob der theologische oder literarische Charakter der Barockmystik ihren mystischen Charakter zu nehmen geeignet erscheint.

II.

Es soll den vielen, ja allzuvielen Deutungen des Wortes Mystik nicht eine neue hinzugefügt werden. Dennoch darf in einer knappen Übersicht die Frage gestreift werden, was heute Mystik genannt wird³⁾.

Diese Frage erheischt eine Besinnung darauf, daß das Problem der Mystik heute in den verschiedensten Wissenschaftsgebieten erörtert und je nach der verschiedenen Fragestellung anders beantwortet wird. Der Philologe fragt nach dem Wort Sinn, doch ist ohne weiteres deutlich, daß unendlich viel von dem, was heute im Zusammenhange mit Mystik genannt wird, mit der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Werks, mit dem Schließen der Augen, in noch so allegorischem Sinne nichts zu tun hat. Es bleiben zwei große Fragestellungen, die sich als die theologische und die philosophische kennzeichnen lassen. Die Frage des Theologen mündet naturgemäß in einer Erörterung des Glaubens- und Wahrheitswertes der mystischen Erkenntnis, die Frage des Philosophen richtet sich auf die Eingliederung mystischer Erkenntnisse in ein System der Metaphysik und auf eine Untersuchung der Frage, welche

³⁾ Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang auf die Einleitung zu meiner Ausgabe von Czeplos Geistlichen Schriften (Breslau 1930) zu verweisen, deren Gedankengänge erweitert hier wieder aufgenommen werden.

Voraussetzungen mystische Erkenntnisse gewährleisten. Die Frage des Philosophen ist demnach immer zum guten Teil psychologisch gerichtet, und so wird deutlich, daß in jener Theologie, die sich religionspsychologischer Fragestellung befleißigt, die Fragestellungen der beiden großen Wissenschaftszweige sich überschneiden. Dennoch bleibt der entscheidende Unterschied zwischen theologischer Fragestellung im engen Sinne und philosophischer Problematik bestehen: Daß der Theologe zuerst und vor allem nach der Aussage des Mystikers und seiner Bedeutung für das System der Glaubenswerte fragt, während dem Philosophen die Frage nach dem Zustandekommen und der Möglichkeit mystischer Begründung das zentrale Moment ist. Innerhalb dieser beiden großen Gruppen aber gilt es, eine Reihe entscheidender Unterschiede seinerer Art festzustellen, die sich hauptsächlich auf den Umfang des Problemkomplexes beziehen. Was heißt, so argumentieren alle Wissenschaftszweige, zu Recht Mystik, wie läßt sich der Anspruch gewisser mystikähnlicher Erscheinungen, Mystik zu sein, abweisen? Bei der Beantwortung dieser Frage zeigen sich zunächst schwerwiegende konfessionelle Unterschiede, insofern das katholische Dogma eine strenge Begrenzung dessen, was rechtens Mystik heißen darf, kennt, die der protestantischen Theologie fern liegt. Der katholisch-theologischen Wissenschaft ist mystisch „alles, was für das natürliche Erkennen und die der Natur entsprechende Erkenntnisweise ein Geheimnis ist⁴⁾“. Jedoch wird diese grundlegende Definition nach zwei Seiten hin bedeutsam eingeschränkt. Zunächst einmal wird Mystik von mystikähnlicher Häresie, „Mystizismus“, geschieden. Darunter begreift man jegliche Mystik, die kirchlich nicht anerkannt ist. Und zum andern unterscheidet die katholische Lehre zwischen „theologia mystica experimentalis“, also jener über Reinigung, Erleuchtung, Heiligung bis zur unio mit Gott vorstoßenden Erfahrung und gleichzeitig „theologia mystica doctrinalis“, das ist die auf erkennnismäßiger Grundlage vorgenommene Prüfung und Anerkennung der Heilsaussagen. Die Kirche kennt somit einen eindeutigen Weg, ungerechtfertigte Ansprüche abzuweisen: Das mystische Erlebnis muß sich in den von der katholischen Kirche vorgeschriebenen Bahnen bewegen und

⁴⁾ Weier und Welte. Kirchenlexikon 1893². VIII, 2081.
(Bruner).

muß von der Kirche anerkannt sein. Sonst kennzeichnet sich ein Erlebnis als haeretischer Mystizismus⁵⁾.

Diese enge konfessionelle Einschränkung kennt die protestantische Theologie nicht. Sie ist geneigt, zunächst einmal den Begriff Mystik so weit als irgend möglich zu fassen. Mystisches Erlebnis ist nicht an Dogmen, welcher Art auch immer, gebunden. Die neueste knappe Gliederung der Mystik in religionsgeschichtlichem Bezug⁶⁾ spricht nebeneinander von chinesischer, indischer, griechischer und jüdischer Mystik, erörtert die Mystik des neuen Testaments, altchristliche und byzantinische, katholische und protestantische und schließlich die Bewegungen seit der Romantik unter dem Titel neue Mystik. Auch systematisch sucht man den Umkreis möglichst wenig zu beengen, neben der kontemplativen Mystik im engeren Sinne, auf die die philologische Bedeutung des Wortes hinweist, erkennet man gleichzeitig quietistische und aktive Formen an. Es ist hier nicht zu erörtern, auf Grund welcher Entwicklungen diese weite Bedeutung zustande gekommen ist. Es genügt vielleicht, an die sehr umfassenden Definitionen von Ernst Troeltsch zu erinnern, daran, daß in der Schule des großen Gelehrten Mystik als Grundform jeder Religion überhaupt angesehen wird, und daran, daß Rudolf Otto den gewichtigen und bedeutungsvollen Satz ausgesprochen hat: „Wer Geist sagt, sagt Mystik“. Gegen diese Weite des Begriffes ist nichts einzubwenden, solange die protestantische Theologie, wie es heute mehr denn je geschieht, sich mit aller Energie darum bemüht, innerhalb der dehnbaren Formel sachlich scharf begrenzte Gruppen zu schaffen. Die Weite dessen, was unter Mystik begriffen werden kann, darf nie dazu führen, daß Modetorheiten oder in das Gebiet der Psychiatrie zu verweisende Anomalitäten okkultistisch-spiritistischer Art sich miteindrängen. Innerhalb der ersten weiten Definition haben eine Reihe engerer Bestimmungen Platz, die geeignet erscheinen, unter Gesichtspunkten verschiedenster Art die Fülle mystischer Motive und Erscheinungen zu gliedern. Die erste dieser Erscheinungen ist die sogenannte Lehre von der Mystik als „Sonderreligion,“ das heißt die Auffassung, daß die Grundform der Religion die Religion selbst wird.

⁵⁾ Es ist lediglich terminologisch von Wert und darum hier nur anzumerken, daß dieser Mystizismus gelegentlich als „unkirchliche Mystik“ bezeichnet wird (vgl. Zahn, Einführung in die Christliche Mystik, Paderborn 1908 und Krebs, Grundlagen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921).

⁶⁾ R. G. G. IV, Spalte 334 ff.

Die Mystik hat nicht mehr eine Stellung im System, sondern ist selbst System, sie maßt sich eine Rolle an, die ihr nicht zukommt. In diesem Augenblick richtet sich das Dogma der Kirche gegen die Mystik, die als Sektiererei aufzutreten beginnt. Gerade dieser Tatbestand ist für eine Untersuchung des 16. und 17. Jahrhunderts von äußerster Wichtigkeit, von hier aus lassen sich unendlich viel Bewegungen, die während der Gegenreformation vom Luthertum sich lösen und zu einer mehr oder weniger lang dauernden religiösen Sonderentwicklung führen, erklären. In anderer Weise unterscheidet der evangelische Theolog zwischen Mystik und Glaubensmystik. Unter dieser letzten begreift er etwa das Gegenteil von der zur Sonderreligion gewordenen Mystik, es ist dies jene Form, die sich der protestantischen Systematik ohne weiteres eingliedert. Es wird also hier nicht danach gefragt, ob ein mystisches Erlebnis nachgeprüft und eingegliedert werden könne oder nicht, wie innerhalb des katholischen Bekennnisses, sondern die Frage, ob eine mystische Erscheinung Glaubensmystik sei oder nicht, richtet sich nach dem Gesichtspunkte der Systematik¹⁾.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß von philosophischer Seite her ganz andere Fragestellungen wirksam sind. Hier steht das psychologische Problem im Mittelpunkt: Wie kommt ein mystisches Erlebnis zustande oder auch: Was garantiert die Mystik eines Erlebnisses. Wem hier nicht das theologische Kriterium der Heilsgewißheit zur Verfügung steht, kann aus dieser Fragestellung keinen Ausweg finden. Denn die Mystik ist nun einmal „ineffabile“, das mystische Erlebnis charakterisiert sich dadurch, daß es sich erkenntnismäßiger Begründung entrückt, es gibt keine Möglichkeit, etwas mit den Mitteln der Erkenntnis zu prüfen, das eben dadurch besteht, daß es erkenntnismäßig nicht zu fassen ist. Und doch muß von Mystik insofern gesprochen werden können, als die Ergebnisse des mystischen Erlebnisses in Form von Aussagen vorliegen. Wir haben als einzigen festen Punkt in dem ganzen verschwimmenden Umkreise der mystischen Erscheinungen die Zeugnisse. Wichtiger als immer erneute

¹⁾ Man vergleiche hierfür die Schriften von Heiler, Das Gebet, München 1919, die Mystik und die Religionen, ebenda 1919, R. Otto, Das Heilige, Breslau 1917, Aufsätze das Kühnlose betreffend, Gotha 1922, Heinzelmann, Glauben und Mystik, Tübingen 1926, Köpp, Johann Arndt, Berlin 1911 und Zum Problem der Mystik, Gütersloh 1922.

Definition des Vorganges ist eine Kritik der Bezeugnisse, die sich selbst als Ergebnisse mystischer Intuition anbieten. Die Mystik ist stumm, sie kann nur schweigen, und doch ist es ihr gegeben zu „reden“, insofern der Mystiker sich der Sprache bedient, um sein Erlebnis zu umschreiben. Auf diesen Zusammenhang zielen auch alle die vielen Untersuchungen, die sich mit den „Erstarrungsprodukten“ oder „Erscheinungsformen“ der Mystik beschäftigen⁸⁾. Wer sich nun wie im vorliegenden Zusammenhang mit Barockmystik, also einer bestimmten Erscheinungsform aus dem großen Gebiete dessen, was nach den weiten Definitionen Mystik heißen kann, beschäftigt, muß die Formfrage stellen, das heißt: er muß den literarischen Charakter der Bezeugnisse, die vorliegen, prüfen, und dann feststellen können, welcher Gattung diese Bezeugnisse zugehören. Ganz im großen muß festgestellt werden, ob diese Bezeugnisse nur lockere Fixierungen intuitiver Erlebnisse oder ob sie bewußt geformte Gebilde sind. Es ist naturgemäß zur Deutung eines Schriftwerkes von höchstem Werte, zu wissen, ob es ein Kunstwerk oder Ergebnis wissenschaftlicher Überlegung oder aber ob es ein auf Grund übernatürlicher Erkenntnis offenbar gewordenes Dictum sein will. Und damit sind die beiden notwendigen Fragen von verschiedener Seite her exponiert: Die Eigenart der schlesischen Barockmystik kann nur dann begriffen werden, wenn die beiden großen Komplexe: Sonderreligion oder Glaubensmystik und formale Zugehörigkeit der Bezeugnisse neben einander behandelt werden.

III.

Unbedingt zu Recht sprechen wir von mittelalterlicher Mystik und meinen damit den großen von verschiedensten Seiten her schon bearbeiteten großen Problemkomplex einer dreihundertjährigen Entwicklung, die bereits im Urchristentum vorhanden in stetem Zusammenhang mit den theologischen Doctrinen und im Gegensatz zur Scholastik sich entwickelt, ihren großen Höhepunkt in Meister Eckhart findet und in einer „intellektuellen Endstufe“ im 15. Jahrhundert versiegt⁹⁾. Die Äußerungen der mittelalterlichen

⁸⁾ In meiner oben zitierten Einleitung habe ich mich mit zwei der vorzüglichsten dieser Arbeiten eingehend auseinandergesetzt, mit der ausgezeichneten Studie von Janenzky, „Mystik und Nationalismus“ Leipzig 1922, und mit Georg Mehlis, „Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen“, München 1925.

⁹⁾ Vgl. R. Stadelmann, „Vom Geist des ausgehenden Mittelalters“, Halle 1929.

Mystik sind teilweise „ekstatische Konfessionen“¹⁰⁾, zum andern zuerst und hauptsächlich Ergebnisse religiösen Nachdenkens und theologischen Systematisierens: Es wird zwar von einer unio gesprochen, die Form aber, die zur Aussage gewählt wird, ist die der Wissenschaft. Es prägt sich in dieser Gruppierung der eingangs bereits charakterisierte Unterschied von *theologia mystica experimentalis* und *doctrinalis* aus. Die Einheit der beiden Verhaltungsweisen im Werke des gleichen Mannes ist möglich, aber nicht gefordert. Mit welchem Recht, so muß nun gefragt werden, benennt man die schlesische Mystik des 17. Jahrhunderts mit dem gleichen Namen wie die des Mittelalters? Denn ganz deutlich handelt es sich bei der späteren Bewegung in vieler Hinsicht um ganz anders zu bewertende Erscheinungen, die nicht ohne weiteres trotz gelegentlicher Übereinstimmungen gleichgesetzt werden dürfen. Zunächst einmal ist die schlesische Barockmystik eine Laienbewegung, die sich jede Nachprüfung ihres Rechts durch eine geistliche *theologia mystica doctrinalis* verbittet. Weiterhin ist diese mystische Bewegung nicht ohne das Lutherum denkbar: was Böhme und seine Schüler lehren, ist verständlich nur als Absplitterung von der nachlutherischen Orthodoxie. Zum dritten glaubt die mittelalterliche Mystik an ihr Recht im Rahmen des katholischen Dogmas, oder zum mindesten sucht sie sich nachträglich in Einklang mit den Dogmen zu setzen, während die Barockmystik sich eine Aufgabe oberhalb der Dogmen zuweist. „Ego sum religionum cor id est catholicae, orthodoxae, reformatae“ hat Abraham von Frankenbergs gesagt, und damit klar die unitarische Tendenz des Böhme-Kreises herausgestellt. Und zum vierten ist es sehr zweifelhaft, ob die literarische Absicht, die hinter den mittelalterlichen und den neueren Bezeugnissen steht, wirklich die gleiche ist. Das sind schwerwiegende Verschiedenheiten und ihnen steht lediglich der eine große Gesichtspunkt entgegen, daß der große verbindende Gedanke der Gottschau, Gottnähe und der unio in einer großen Überlieferung durch die Jahrhunderte sich fortsetzt. Es sei in ganz knapper Übersicht und wesentlich im Anschluß an die jüngsten Forschungen auf diesen durchgehenden Gedanken hingewiesen; schon aus der Art, wie der Gedanke sich zu verschiedenen Zeiten ausprägt, aus der Idee der Wand-

¹⁰⁾ Diesen Titel gibt Martin Huber einer anregenden Sammlung mystischer Bezeugnisse verschiedener Zeiten und Völker, die freilich nicht durchweg als ekstatisch zu bewerten sind (Insel-Verlag 1921).

lung heraus wird sich einiges für die Eigenart der Barock-mystik insbesondere für ihre formale Eigenart ergeben. Bei der Erörterung dieser Frage steht zunächst einmal das große Problem der Platorezeption im Mittelalter zur Diskussion. Plato, so wie ihn Plotin und die anderen Neuplatoniker vornehmlich Proklos sahen, hat mit einer Fülle von Ideen intensiv auf das Mittelalter und zwar sowohl auf scholastische wie auf mystische Theoreme eingewirkt¹¹⁾. Von besonderer Bedeutung mag hier das Wirken des Pseudo-Dionysius Areopagita gewesen sein¹²⁾. Weiterhin ist auf die Verbindung hinzuweisen, die in früher Zeit eine Anzahl der neuplatonischen Lehren mit Zauberliteratur und Naturspekulation eingingen¹³⁾. In einer der jüngsten Darstellungen wird dann die Mystik des Spätmittelalters als eine literarische Endstufe unter den Schlagworten Resignation und Ressentiment dargestellt¹⁴⁾, schon vorher ist bedeutsam und von autoritativer Seite darauf aufmerksam gemacht worden, daß die italienische Naturphilosophie der Renaissance auf den Ergebnissen der mittelalterlichen Naturmystik sich aufbaut¹⁵⁾, ebenso wie diese Naturphilosophie rasch wieder an manchen Stellen in eine spekulativen Mystik abgleitet¹⁶⁾. Das schwierigste Problem vielleicht für die Beurteilung der Entwicklung im 16. Jahrhundert ist in der Frage begründet, wie denn italienische Naturerkennnis erneut in Deutschland wirksam geworden sei. Hier liegt schon ein sehr kompliziertes ineinander von Motiven vor: Das schwierige und vielfach gewandelte Ergebnis der italienischen Philosophen verbindet sich in Deutschland mit dem dort aus dem Hochmittelalter über die sogenannte literarische Endstufe und

¹¹⁾ Vgl. im einzelnen Clemens Baumker, Der Platonismus im Mittelalter (München 1916), ders. Witelo (Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters, III²). H. F. Müller, Dionysius, Proklos, Plotinos (ebenda XX, 3—4).

¹²⁾ Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita (=Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte I, 2—3) 1900.

¹³⁾ Vgl. außer Karl Kiesewetter, Die Geheimwissenschaften, Leipzig 1894, besonders R. Reichenstein, Poimandres, Leipzig 1904, und I. Kroll Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914.

¹⁴⁾ Vgl. Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters, Halle 1929.

¹⁵⁾ Vgl. Carl Soel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1906.

¹⁶⁾ Vgl. Hönnigsvald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, Berlin 1923. S. 38.

über die Bauberliteratur fortgeerbten Gut. Beuckert¹⁷⁾ weist auf zwei wichtige Entwicklungsströme hin, die von Pico her nach Deutschland führen, einmal über Reuchlin und Agricola von Nettetheim, ein andermal von Frankreich direkt zu Trithemius. Hier ist neben allem andern auch noch auf die engen Beziehungen all dieser Traditionen zur Alchymie und zur Kabbala hinzuweisen, die so eng sind, daß die Forderung eines guten Kärrners der Zusammenhänge „die Komplexe Naturphilosophie, Kabbala, Astrologie, Alchymie dürfen nicht länger in scheuem Bogen umgegangen werden¹⁸⁾“ mit allem Nachdruck wiederholt werden muß, wenn anders man die Entwicklung der sogenannten mystischen Ströme wirklich ernsthaft darzustellen sich müht. Beuckert, der in seinem oben zitierten Werke daran geht, die Kanäle, die das Gut, des 15. Jahrhunderts ins 17. herüberführen, aufzugraben, hat in einem früheren Werke¹⁹⁾ bereits auf einen Teil wichtiger späterer Entwicklungen, die Rosenkreuzerbewegung, aufmerksam gemacht. Ihm stellt sich die ganze Entwicklung in den Zusammenhang einer allgemeinen Reformation ein. Aus dem Versuch zu einer Einigung der Konfessionen zu kommen, im Gedanken, den Zustand, den Vogau in einem berühmten Epigramm gegeißelt hat²⁰⁾, zu überwinden, endlich aus den Ängsten die sich aus den eschatologischen Gedanken der Zeit leichtlich erklären, entwickelt sich ein neues Gemeinschaftsgefühl, das zu mehr oder minder durchgeführter Konventikelsbildung führt und eines dieser Konventikel ist dann der Kreis der Böhmejünger. Wer noch meinen könnte, daß eine solche Ableitung ohne Zusammenhang mit den großen Kirchenbewegungen der Zeit dargestellt sei, kann eine Stützung der Ansicht Beuckerts aus der gewichtigen Arbeit Paul Joachimsens entnehmen, der klargemacht hat, daß die Frage des Paracelsismus, der Pan sophie, kurz all dessen, was in diesem Zusammenhang unscharf als mystische Tradition gekennzeichnet ist, ein Problem der Wandlung des Bildungsidealtes in Deutschland ist. Das melanchtho-

¹⁷⁾ Mit Erlaubnis des Verfassers verweise ich bereits jetzt auf die Ergebnisse des im Erscheinen begriffenen Werkes: Die pan sophische Bewegung. Jena, 1930.

¹⁸⁾ Richard Alewyn in der Bl. f. deutsche Philologie, 1928 S. 233.

¹⁹⁾ Die Rosenkreuzer, Jena 1928.

²⁰⁾ Lutherisch, Päpstisch und Calvinisch, diese Glauben alle drei, Sind vorhanden: doch ist Zweifel, wo das Christentum denn sei.

nisch-humanistische Bildungsstreben war erschüttert, der Glaube drängte nach neuen Formen, und die in der Gestalt des Paracelsus zuletzt und am einprägsamsten verwirklichten Lehren übernahmen die neue Aufgabe als „Pan-sophie“ Gegentströmungen des orthodoxen Luthertums zu werden: „Es war ja schon ein unterscheidendes Kennzeichen des deutschen Humanismus vom italienischen gewesen, daß er an Stelle der allseitig gebildeten harmonischen Persönlichkeit das Ideal des Alleswissenden setzte. Jetzt bekam die Sache auch ihren Namen, die „Pan-sophie“ finden wir bei Andreae wie bei Comenius. Und außerdem sah dieses Alles, was man wissen wollte, jetzt doch anders aus als zu den Zeiten Melanchthons. In der Welt des Natürlichen hatte die Lehre des Paracelsus, die zur Zeit ihres Entstehens in bewußtem Gegensatz und in bewußter Absonderung von der humanistischen Bildungswelt bestanden hatte, nach allen Seiten ausgetrieben. Wie sie aus dem alten deutschen Zug zur Naturmystik entstanden war, so kam sie jetzt dem Streben der Zeit nach einer pandynamistischen Weltanschauung gewaltig zur Hilfe. Und andererseits entband sie die platonischen Begriffe, die der Neuaristotelosmus der Melanchthonischen Schule niedergehalten hatte, zu neuer Wirksamkeit²¹⁾“. Und es ist schließlich nur an das Werk des Paracelsus selbst erinnern, der ganz auf der Tradition naturphilosophischer und anderer Wirksamkeit steht, und doch einer der ersten Gewährsmänner für die neue Mystik ist, um darzutun, wie anders die Böhmeschüler ihr Werk aufbauen als die eigentlichen Mystiker des Mittelalters. Es fragt sich, was denn überhaupt eigentlich ist, was im Kreise Böhmes geschaffen wird. Mystik im alten Sinne des Wortes ist es nicht mehr, weil es sich der Kritik der Kirche entzieht. Es könnte in der Terminologie der protestantischen Theologie immerhin noch mystische Sonderreligion oder Glaubensmystik angenommen werden. In diesem Sinne wird auch heute tatsächlich vorgegangen, so erörtert Wilhelm Köpp²²⁾ in einer ausführlichen Arbeit über Johann Arndts Verhältnis zum Christentum den Weg des großen Liedersängers von Luthertum zu mystischer Sonderreligion, und so bezeichnet Bornkamm²³⁾ in seiner grundlegenden Arbeit über Jakob

²¹⁾ Joachimsen, Johann Valentin Andreae und die evangelische Utopie (Zeitwende II, 1) 1926, Seite 625.

²²⁾ Johann Arndt, Berlin, 1912.

²³⁾ Luther und Böhme (Arbeiten zur Kirchengeschichte II) Bonn 1925.

Böhme die Lehre des Görlichs als ein ins Kosmologische umgebogenes Luthertum. Es wird die nächste Aufgabe sein, diese Positionen zu prüfen, und darzutun, in welchem Sinne im Böhmekreis Mystik getrieben wird.

IV.

Begrenzt wird die Reihe, die hier immer mit dem Wort Böhmekreis eingeführt erscheint, einmal durch die pansophische Bewegung, das heißt also durch ein wesentlich naturspekulativ gerichtete Gruppe, die zuerst und vor allem die Natur erkennen will, um über die Natur zu Gott vorzustossen auf der einen Seite und auf der anderen durch den Pietismus.

Was dazwischen liegt, ist in sich keine geschlossene Gruppe, sondern wiederum eine Entwicklung. Die Voraussejungen zur Böhmeschen Lehre liegen, wie Bornkamm dargetan hat, einmal im Luthertum, zum andern, wie Beuckert herausstellt, in der Pansophie, die langsam zuerst bei Dorn, dann bei Weigel mittelalterlich-mystisches Gut in sich aufnahm, um mit dem Moment der „Bekehrung“ Jakob Böhmes zur „Christosophie“ zu werden. Das hier mit Pansophie bezeichnete Gewirr von Gedanken enthält demnach eine Fülle sehr alter und neuerer Ideen vom Neuplatonismus bis zu den Renaissance-Spekulationen in sich, das, was wir als spezifisch barockmystisch empfinden, stellt sich dar als ein stetes Ausbalancieren zwischen Luthertum und den Gesichtspunkten der durch Einschuss der mittelalterlichen Mystik erneut gewandelten Pansophie. Es ist also ein ganz komplexes Gebilde heterogener Elemente, das den Namen Synkretismus wohl verdient. Das eigenartige und mystiknahe dieser synkretistischen Lehre ist die oben erwähnte von Beuckert als Christosophie bezeichnete grundlegende Wendung: Nicht mehr geht es um Erkenntnis der Natur, aus der dann die Erkenntnis Gottes sich entwickelt, sondern wer sich um die unio mit Gott müht, wer „entwird“ und nur auf das „Innerliche“ gewandt ist, der wird zur Erkenntnis der Natur gelangen. Mit dieser Verbiegung und charakteristischen Umwandlung aller naturphilosophischen Spekulationen ist, wie schon Bornkamm mit Bedeutung feststellt, eine außerordentliche Nähe zur Mystik erreicht. Aber es nicht erwiesen, ob diese Erscheinungen Mystik selbst oder nur mystiknah sind. Die protestantische Theologie, die mit ihren weiten Definitionen des Begriffes Mystik am ehesten die Möglichkeit

hätte, den mystischen Charakter des Böhmekreises zu behaupten, zweifelt selbst, und Erich Seeberg hat den sehr gewichtigen terminus „mystische Theologie²⁴⁾“ eingeführt. Seeberg geht in seiner sehr wesentlichen Studie davon aus, daß sich in Böhmes Werk eine Fülle unmystischer Sätze aufweisen lassen. Weiterhin erörtert er die verschiedenen Formen der in diesem Jahrhundert möglichen Mystik und unterscheidet die emblematische, die quietistische neben einigen anderen Formen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß recht eigentlich nur die aus Spanien herkommende quietistische Form wahrhafte Mystik sei. Alle anderen Formen glaubt er viel besser mit der allgemeinen Kennzeichnung „mystische Theologie“ charakterisieren zu können. Der Unterschied zwischen Mystik und mystischer Theologie liegt, wenn man von vielen andern sekundären Unterscheidungen absehen will, zuerst in der anderen Beziehung zum mystischen Erlebnis. „Die Frage wenigstens soll unter dem Eindruck auch dieser Beobachtungen gestellt werden, inwieweit Böhme zu den reinen Mystiker zu rechnen ist, die wie Tersteegen von dem „lieben Eins“ reden, und wie Meister Eckart die Einheit des Geistes mit Gott preisen: „Unt das eine, das macht uns selig“, oder ob es sich nicht empfiehlt, schärfer als bisher zwischen Mystikern, die das große Erlebnis der Einheit mit Gott beschrieben und ausdeutten, und Theosophen bzw. Religionsphilosophen zu scheiden, bei denen wie bei Paracelsus und Böhme das Gedankliche im Vordergrund steht und das Erlebnis lediglich als Anstoß des Systems erscheint, weshalb dann auch das System über das Erlebnis hinausgreifen und in andere Bahnen geraten kann.“ Wir dürfen fragen, ob diese Scheidung zur Charakterisierung der sogenannten schlesischen Barockmystik völlig ausreicht, oder ob es nicht angebracht erscheint, die Formalfrage etwas weiter zu treiben. Ein ganz wesentliches Unterscheidungsmerkmal ist aber Erich Seeberg zu danken und muß die Grundlage jeder weiteren Erörterung bleiben, die Trennung der Zeugnisse, die sich als vom Erlebnis herkommend charakterisieren, von denen, die zum Erlebnis hinführen. Es ist stets zu fragen, ob ein Mann unter dem Eindruck einer Offenbarung (deren Wahrheitswert hier nicht erörtert werden soll) „mit Zungen“ aussagt, was ihn bewegt, oder ob einer staunend über solche Gabe eines

²⁴⁾ Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik, Leipzig, 1921, insbesondere Seite 8.

Meisters durch Überlegung, Schulung, oder irgend anders geartete rationale Betätigung zum Erlebnis vorbringen will. Die Doppelheitigkeit des Böhmeschen Werkes in dieser Richtung ist in der neueren Forschung überall betont worden: Es gibt zwar Stellen bei Böhme, die vom Diktat und dem übermächtigen Einflusse sprechen, es gibt aber erheblich mehr Arbeiten, die sich bemühen, das einmal gehabte Erlebnis rational zu unterbauen, zu erklären und zu deuten. Böhmes Schüler nun sind zum Teil Männer, bei denen das Erlebnis überhaupt in Frage gestellt werden darf. Es darf hier auf die Kontroverse zwischen Schrade und Beudert hingewiesen werden. Schrade hat ganz klar formuliert: „Tatsächlich hat Franckenberg niemals ein mystisches Erlebnis gehabt, sondern nur ein moralisches, das weil es gefühlsmäßig stark beeinflußt war, eine gewisse Stufe der Innigkeit erreichen konnte, doch nicht einmal die Johann Arndts, von Sujo zu schweigen. Niemals hat Franckenberg die Gottesschau erlebt, niemals die große Gelassenheit erfahren. An Stelle der mystischen Wiedergeburt Gottes in der Menschenseele kommt es bei ihm nur zur Wiedergeburt des Moralischen; d. h. Wiedergeburt bedeutet bei ihm nicht mehr jenen gewaltigen Einigungsakt des Mystikers, sondern: Wiedergeburt gilt für einen moralischen Prozeß, dem meist das Pauluswort vom Alten und Neuen Adam das Bild reicht²⁵⁾“.

Gegen Schrade polemisiert Beudert²⁶⁾, der zwischen dem mystischen Erlebnis Taulers und Franckenbergs nur Gradunterschiede sehen will, „weil Franckenbergs Bußgebet nur der Anfang seines Weges zur Gottheit war, ein erster Anlauf; und weil nach dieser ersten Station der Weg eben weiter und wie bei Tauler in die Gründe der Gottheit führte.... die letzte und höchste Stufe ist ja dem Menschen stets unerreichbar; sie bleibt ein Ziel; daß sich der ekstatische Mystiker einschwingt, ist ein Ausnahmefall.“ Dennoch bezeichnet Beudert Franckenberg als „ewigen Schüler“: Franckenberg müht sich um das, was Böhme „hat“. Und damit ist die Formfrage mit aller Klarheit gestellt. Was ist denn das, was Franckenberg uns vorlegt? Mit Seeberg antworten wir: Ergebnisse gelehrten Studiums, im Sinne der damaligen Zeit Theologie. Aber, und das zeigt den unendlichen Unterschied der

²⁵⁾ Schrade, Abraham von Franckenberg, phil. diss. Heidelberg, 1923, Maschinenschrift.

²⁶⁾ Die Rosenkreuzer, S. 298.

mittelalterlichen Mystik von der Barockmystik, während die gelehrt Theologie im Mittelalter das Recht des Erlebnisses zu erweisen hat, spielt sie im 17. Jahrhundert nur die Rolle der Vorstufe. Frankenberg schreibt sein gelehrtes Werk, um auf diese Weise in die Welt der echten Mystiker eindringen zu können. Aber nicht einmal dabei bleibt er stehen. Über die Aussage vom Erlebnis („echte Mystik“) und über die gelehrt Ausdeutung des mystischen Erlebnisses führt der Weg zur dichterischen Gestaltung. Es ist hier auf die schon oft genannten und viel berühmten „Formeln“ des Kreises hinzuweisen. Abraham von Frankenberg, Theodor von Tschesch, Daniel von Czeplko und Johann Scheffler schreiben gelegentlich Verse, die fast wörtlich miteinander übereinstimmen. Es sind das die berühmten Alexandriner, Zweizerler, unter denen Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“ die größte Berühmtheit erlangt hat. Weiterhin entstehen im „Böhmelkreis“ Versgeilde im Anschluß an die Formen des lutherischen Kirchenliedes, und gerade diese dichterischen Erzeugnisse werden in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der Übergang zum Pietismus. Mit anderen Worten und diese Behauptung gilt es zu belegen: dadurch daß die Mystik nicht mehr „rein“ auftritt, sondern von Männern, die nie ein mystisches Erlebnis im engeren Sinn gehabt haben, vertreten wird, dadurch, daß demzufolge die Formen der gelehrt Theologie und der Dichtung völlig anstelle des prophetischen Wortes treten, verändert sich das, was man im allgemeinen Mystik nennt selbst; Theologie und Dichtung belassen der Mystik ihren Charakter nicht, die Entwicklung des Böhmelkreises ist die Entwicklung von mystischer Prophetie über mystische Theologie und mystische Dichtung zum Pietismus. Und in dieser Reihe befindet sich ein Scheinbegriff: Es gibt nämlich keine „mystische Dichtung.“

V.

In der philosophischen Literatur steht Ansicht gegen Ansicht. Mehlis ist der Überzeugung, daß Philosophie und Kunst die legitimen Formen seien, in den Mystik sich manifestiere²⁷⁾. Bremond in seiner beherzigenswerten Schrift „Mystik und Poesie“ erklärt rundweg: „Jeder Dichter wird im selben Grade, wie er Dichter ist, von dem Bedürfnis, gequält, sein Erlebnis mitzuteilen. Je mehr er Dichter ist,

²⁷⁾ Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen, München 1925.

um so leichter fällt, um so mehr drängt sich ihm die magische Verwandlung der Worte auf. Der Mystiker verfürt das Bedürfnis nach Mitteilung um so weniger, als er in höherem Grade Mystiker ist.... Dichtung ist eine undeutliche und unbeholfene Skizze voller Lücken und weißer Stellen, so daß der Dichter schließlich nur der Schatten eines Mystikers, nur ein verunglückter Mystiker wäre²⁸⁾". Differenzierter als diese beiden Gelehrten versucht von einer Betrachtung der mittelalterlichen Mystik aus Günther Müller das Problem zu bewältigen. Seine Ergebnisse dürfen im wesentlichen für die hier vorgetragenen Ansichten in Anspruch genommen werden. Günther Müller untersucht den Begriff altdeutsche Mystik, und er geht von dem gleichen Gesichtspunkte aus, der im Mittelpunkt dieser Betrachtung steht, daß nämlich die Mystik selbst und die literarischen Beugnisse, in denen sie uns überliefert ist, nicht gleichwertig zu beurteilen sind. „Die Literatur, in der wir die altdeutsche Mystik haben, ist in sich sekundär, weist nicht nur, sondern zielt auf etwas hin, was über ihre literarischen Grenzen und die individuellen Grenzen ihrer Leser hinaus liegt. Sie ist in gewissem Sinne pastoral, ihrem innersten Willen nach nicht Ausdruck und nicht Gestaltung, sondern Anweisung. Poetische Schönheit, philosophischer Ertrag sind ihrem Eigensinn zufällig (accidentia) nicht diesem Seinskern zugehörig²⁹⁾“. Dies besagt Gleichartigkeit und Unterschied der altdeutschen zur baroden Mystik. Denn auch die Jünger Jacob Böhmes bekennen immer wieder, daß es ihnen nicht auf die Reinheit der Reime, nicht auf die strenge Befolgung der von Opitz gegebenen Regeln ankäme, sondern einzig und wesentlich auf den Wahrheitswert, vielleicht darf man sogar sagen auf den Heils Wert ihrer Inhalte. So heißt es bei Czepko in der Einleitung zu seinem Jugendwerk, das Inwendige Himmelreich: „Es sind Reime, welche wir Deutschen iho schreiben lernen, Reime, sage ich, mehr nach dem Windelmaß der Wahrheit als der künstlichen Litteren zusammen gesetzt³⁰⁾“. Aber gerade das Bewußtsein, eine eigentlich fremde Form zu gebrauchen, gerade die Schwierigkeit, die für Czepko darin liegt, daß er gleichzeitig Wahrheit geben, gleichzeitig aber die neue Form der

²⁸⁾ Mystik und Poesie, Freiburg, 1929. (Deutsche Übertragung).

²⁹⁾ G. Müller, Zur Bestimmung des Begriffs „altdeutsche Mystik“. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, IV. 1926.

³⁰⁾ Geistliche Schriften. S. 8.

Dichtung verwenden will, zeigt deutlich, wie sehr sich Czepek und mit ihm Frankenberg und Tschesch der Komplikation ausgekehrt fühlen. Während sie bereits zu dichten beginnen, wehren sie sich gegen das Ansinnen, Dichter genannt zu werden. Sie spüren es bereits, daß Dichtung und Mystik zweierlei ist. Günther Müller formuliert für die mittelalterlich deutsche Mystik, d. h. also für den in sich vieldeutigen Komplex eines großen Schrifttums, seine Einheit werde nicht durch die Einheitlichkeit gerade des Gedankens der Mystik bewirkt, vielmehr durch die Einheitlichkeit der Kirche. Ebenso können wie für die barocke sogenannte Mystik formulieren, die Einheit der ganzen von Böhme bis Scheffler zu zählenden Gruppe wird nicht garantiert durch ihre spezifisch mystischen Inhalte, sondern vielmehr durch den einheitlichen Willen der Böhmenachfolger zur Mystik. Was uns in den Werken Böhmes und seiner Jünger, sei es nun Predigtliteratur, gelehrte Analyse, Casualrede oder Dichtung vorliegt, ist, um wieder mit Günther Müller zu reden, ein „schrifttümlicher Komplex, in dem auch Mystik vorkommt.“ Mit anderen Worten: Mystisch ist an dieser sogenannten Barockmystik lediglich der Wille zur Mystik, die Erzeugnisse, die Erscheinungsformen selbst sind nicht Beugnisse mystischer Denkungsart, sondern sind Philosophie, Theologie oder Dichtung. In diesem Sinne darf Erich Seebergs Wort von der mystischen Theologie erweitert aufgenommen werden. In diesem Sinne dürfen auch die viel missbrauchten termini mystische Dichtung und mystische Philosophie verwandt werden. Man muß sich nur darüber klar sein, daß ein mystischer Dichter nicht ein Mystiker ist, der dichtet und sein Erlebnis der unio gestaltet, ebenso wenig wie ein mystischer Philosoph nicht ein Mystiker ist, der aus seinem Erlebnis ein System und eine Theorie macht, sondern vielmehr daß Männer mit dem Willen zur Mystik jeden Weg zu gehen versuchen, der ihnen geeignet erscheint, zum Erlebnis vorzustoßen. Der echte Mystiker kommt vom Erlebnis der unio her und sagt aus, was ihm widerfuhr, er kann nur „umschreiben“, denn zum Charakter des mystischen Erlebnisses gehört es ja, daß es unaussprechlich ist. Die Jünger Böhmes wollen zur Mystik hin, sie kämpfen darum, das Erlebnis zu gewinnen, was für den Katholiken auf dem Stufenwege Reinigung, Erleuchtung, Heiligung zu gewinnen ist, versuchen die protestantischen Mystiker mit den Mitteln der Wissenschaft und der Kunst zu erzwingen. Sie übersehen, daß sie auf diesem Wege zu einem aesthetischen

oder wissenschaftlichen Erlebnis vorstoßen, zu einem Erlebnis, über das immer noch Aussagen möglich sind, nicht aber zum mystischen Erlebnis, zu dessen Kennzeichen es nun einmal gehört, daß kein gelehrtes und kein Kunstwerk es erklären kann, weil es „ineffabile“ ist.

Man betrachte nur einmal Leben, Schicksal und Werk dieser sogenannten protestantischen Mystiker aus Böhmes Kreise. Böhme selbst hat gewiß einmal die „Erleuchtung“ gehabt, das ursprüngliche Erlebnis des „Ungroundes“. Er hat auch hie und da erklärt, daß er unter dem Eindruck dieses unerhörten Erlebnisses niederschreibe, was ihm diktiert werde: „So Ew. gestr. etwas wollen lassen aus den allhie mitgeschickten Schriften abschreiben, so tut dem Schreiber not, daß er ein gelehrter, verständiger Mann sei, denn die Silben nicht alle genug ausgestrichen, auch nicht nach der Grammatica..... denn die Kunst hat hier nicht geschrieben. Es hat auch keine Zeit gehabt zu bedenken nach dem rechten Verstande des Buchstabens, sondern alles nach dem Geiste gerichtet, welcher öfter ist in Eil gegangen, daß dem Schreiber die Hände wegen der Ungewöhnlichkeit gezittert.“ Dann aber erarbeitet sich Böhme wieder als Theosoph und Gelehrter ein System, das diese erlebnismäßigen Erschütterungen begründet.

Wieder anders sieht es bei den Schülern aus. Abraham von Frankenbergs, als Panzoph erzogen, gelehrter und spekulativer Geist, findet in Böhme seinen großen Bekhrer. Er wirft alle Lehren von Naturerkennnis, aus der die Erkenntnis Gottes folge, fort, vergräbt sich in dem einsamen Ludwigsdorf und spintifiziert darüber, wie er zu der Sicherheit komme, die Böhme hat. Indem er immer neu systematisiert, Zitate zusammenträgt und gelehrt Arbeit leistet, glaubt er dem Verständnis Böhmes näher zu kommen. Aber das „Geheimnis“ entschleiert sich nicht der Arbeit, sondern dem Glauben. Czepko endlich ist Skretist vom reinsten Wasser. Ihm ist es ganz gleichgültig, woher er Lehren aufgreift; der vor allem und zuerst weltlich gerichtete Dichter brauchte die Gedanken seiner Zeit bei Gelegenheiten und in Stunden, da ihm Ernstes nahe kam³¹⁾). Um die eigentliche mystische Fragestellung ging es ihm nur im Zusammenhang des einen ihm besonders wichtigen Todesproblem.

³¹⁾ Man vergleiche meine Einleitung zu Czepkos Geistlichen Schriften.

Ausdruck dieser stärkeren Entfernung vom mystischen Erlebnis ist die Sorge um die Form. Geformtes ist sagbar. Wo sich einer um Formen müht, kann er wohl etwas Irrationales, nicht aber ein „ineffabile“ meinen. Wer das Erlebnis hat, schweigt oder „spricht in Zungen“, wer durch formale Schöpfungen der Wissenschaft oder der Kunst zum mystischen Erlebnis vordrängt, weiß nicht um die Eigenart des „ineffabiles“.

Es sind am Ende noch zwei Einschränkungen zu machen, die eine deutet den Gang kommender Untersuchungen aus der Geistesgeschichte an: Wenn hier immer von Formen gesprochen wird und davon, daß der Mystiker nur umschreiben könne, während der Dichter das eine Wort für die eine Sache suche, so liegt naturgemäß ein moderner Begriff der Dichtung zugrunde. Dichtung wird aufgefaßt als Persönlichkeitsausdruck und als originale Schöpfung. Wo diese moderne dichterische Lehre nicht angenommen werden kann, also in der Gesamtheit der mittelalterlichen Kultur, sind die Zusammenhänge zwischen Dichtung und Mystik viel enger als im neuzeitlichen Abendlande. Soll also der Nachweis, daß die Barockmystik rechtens keine Mystik sei, sondern nur Mystik in sich berge, geführt werden, so muß nachgewiesen werden, was hier nicht am Platze ist, daß für Czepko und die Seinen eine moderne Theorie der Dichtung gilt. Und noch eine zweite Einschränkung ist notwendig: Man würde das hier Gesagte völlig falsch auffassen, wollte man jetzt ganz kraß zwei Typen von Mystikern statuieren, „echte“ und „unechte“. Es sind vielmehr Gradunterschiede, die gemacht werden müssen und die sich ganz von selbst ergeben, wenn man sich erst einmal entschlossen hat, mit aller Energie die Mystik selbst und die Zeugnisse, die uns vom mystischen Erlebnis oder vom Hindrängen zum Erlebnis berichten, zu scheiden.

Und von hier aus fällt Licht auch auf die Gesamtentwicklung der Schlesischen Dichtung, in der, bis zu Carl Hauptmann und Hermann Stehr hin, immer wieder Menschen auftreten, die das Problem der Mystik über die Form der Dichtung zu lösen trachten.