

V.

Zum Formproblem der Schlesiſchen Myſtik.

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

(Goethe.)

I.

Wenn auch der Zuſammenhang, in dem Goethe dieſe Worte ſagt, einen ſcherzhaften Sinn hat, ſo iſt doch bei der merkwürdigen Verſchränkung amüſanter Formen und weiſer Erkenntnis, die ſeinen „weſtöſtlichen Diban“ charakteriſiert, ohne weiteres anzunehmen, daß er in dem Gedichte „Offenbar Geheimnis“ gegen den Mißbrauch, der mit dem Wort Myſtik getrieben wird, angehen wollte. Und ſeitſer 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 Frandenberg, Tschesch, Czepko, Hendel, von dem etwas jüngeren als Dichter bisher immer in einer sonderbaren Isoliertheit betrachteten Johann Scheffler, und schließlich von einigen außenseiterischen Ekstatikern 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 Naders. 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. Naders Theorie, wiewohl für uns keine entscheidende und überzeugende Klärung der Frage, ist beim heutigen Stande der Forschung dennoch die geistvollste, kühnste und wie schon Naders strengster Kritiker Karl Viëtor bemerkt, einzig diskutabel unter den Deutungen. Viëtors viel vorsichtigeren und im Widerspruch zu Nadler formulierten Thesen gilt es sich anzu-

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 Irrtümer 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 Viſtor 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 Schlefien zu deuten. Einmal ſei der Lauſitzisch-Schleſiſche Stamm ſtets religiös raſch beeinflufßbar, gemäß ſeiner Anlage wirke jeder Aufruf zu religiöſer Aktivität des latent vorhandenen Gedankenbeſtandes wegen beſonders ſtark. So ſtießen die in der Reformation überall auſflackernden ſektiererischen Bewegungen hier auf guten Boden. Zum zweiten hätten die gedrückten ſozialen Verhältniſſe gerade Schlefien dem Sektierertum 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, beſtechende und klare Erklärung der Erſcheinungen gegeben, aber es iſt gerade ſoviel über den ſehr ſchweren Zusammenhang geſagt, als wir heute zunächſt ausſagen können.

Viſtor 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 hie und da noch in theologischen Erörterungen geſchieht), daß die myſtiſche Bewegung eine Sektienbildung 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 Viſtor, 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 Viſtor ange deuteten 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 Böttor 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 Wortsinne, doch ist ohne weiteres deutlich, daß unendlich viel von dem, was heute im Zusammenhange mit Mystik genannt wird, mit der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Wortes, 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 Ezequiel 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 feinerer 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 erkenntnismäßiger 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⁾ Weger 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 Bezuge⁶⁾ 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 Umfang möglichst wenig zu beengen, neben der kontemplativen Mystik im engeren Sinne, auf die die philologische Bedeutung des Wortes hinweist, erkennt 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 einzuwenden, 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. Jahn, Einführung in die Christliche Mystik, Baderborn 1908 und Krebs, Grundlagen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921).

⁶⁾ R. G. G. ². IV, Spalte 334 ff.

Die Mystik hat nicht mehr eine Stellung im System, sondern ist selbst System, sie macht 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 Bekenntnisses, 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 Ruminose betreffend*, Gotha 1922, Heinzelmann, *Glauben und Mystik*, Tübingen 1926, Röpp, *Johann Arndt*, Berlin 1911 und *Zum Problem der Mystik*, Gütersloh 1922.

Definition des Vorganges ist eine Kritik der Zeugnisse, 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 Zeugnisse, die vorliegen, prüfen, und dann feststellen können, welcher Gattung diese Zeugnisse zugehören. Ganz im groben muß festgestellt werden, ob diese Zeugnisse 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 Zeugnisse 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 verstiegt⁹⁾. 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 Janetzky, „Mystik und Rationalismus“ 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 „ekſtaſiſche Konfeſſionen“¹⁰⁾, zum andern zuerſt und hauptſächlich Ergebniffe religiöſen Nachdenkens und theologifchen 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 Luthertum denkbar: was Böhme und ſeine Schüler lehren, iſt verſtändlich nur als Abſplitterung von der nachlutheriſchen Orthodogie. 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 Franckenberg 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 Zeugniffen 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 forterbt. 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 Buber einer anregenden Sammlung myſtiſcher Zeugniſſe verſchiedener Zeiten und Völker, die freilich nicht durchweg als ekſtaſiſch zu bewerten ſind (Inſel-Verlag 1921).

lung heraus wird sich einiges für die Eigenart der Barockmystik insonderheit 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 spekulative Mystik abgeleitet¹⁶⁾. Das schwierigste Problem vielleicht für die Beurteilung der Entwicklung im 16. Jahrhundert ist in der Frage begründet, wie denn italienische Naturerkenntnis erneut in Deutschland wirksam geworden sei. Hier liegt schon ein sehr kompliziertes Zueinander 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 Baumer, *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 Kiefewetter, *Die Geheimwissenschaften*, Leipzig 1894, besonders R. Reizenstein, *Boimandros*, 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 Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906.

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

über die Zauberliteratur fortgeerbten Gut. Beudert¹⁷⁾ weist auf zwei wichtige Entwicklungsſtröme hin, die von Pico her nach Deutschland führen, einmal über Reuchſin und Agrippa von Nettesheim, 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 Kenners der Zuſammenhänge „die komplere Naturphilosophie, Kabbala, Astrologie, Alchymie dürften 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. Beudert, 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 Logau 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 Konventikelbildung 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 Beuderts aus der gewichtigen Arbeit Paul Joachimsens entnehmen, der klargemacht hat, daß die Frage des Paraceliſmus, der Panſophie, kurz all deſſen, was in dieſem Zuſammenhang unſcharf als myſtiſche Tradition gekennzeichnet iſt, ein Problem der Wandlung des Bildungsideales in Deutschland iſt. Das melanchtho-

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

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

¹⁹⁾ Die Roſenkreuzer, Jena 1928.

²⁰⁾ Luthriſch, Papiſtiſch 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 zu'lezt und am einprägsamsten verwirklichten Lehren übernahmen die neue Aufgabe als „Pansophie“ Gegenströmungen 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 „Pansophie“ 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 pantheistischen Weltanschauung gewaltig zur Hilfe. Und andererseits entband sie die platonischen Begriffe, die der Renaristotelismus 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 Niedersängers 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 Görliſers 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 natuſpekulativ 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 Vorausſetzungen zur Böhmeſchen Lehre liegen, wie Bornſtam dargetan hat, einmal im Luthertum, zum andern, wie Peuckert 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 Renaiſſancespekulationen 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 Peuckert 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 natuſophiſchen Spekulationen iſt, wie ſchon Bornſtam 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 Deſinitionen des Begriffes Myſtik am eheſten die Möglichkeit

hätte, den mystischen Charakter des Böhmetreises 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 Züge 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 Mystikern zu rechnen ist, die wie Tersteegen von dem „lieben Eins“ reden, und wie Meister Eckhart die Einheit des Geistes mit Gott preisen: „Und das eine, das machet uns selig“, oder ob es sich nicht empfiehlt, schärfer als bisher zwischen Mystikern, die das große Erlebnis der Einheit mit Gott beschrieben und ausdeuten, 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, insonderheit Seite 8.

Meiſters durch Überlegung, Schulung, oder irgend anders geartete rationale Betätigung zum Erlebnis vordringen will. Die Doppelseitigkeit des Böhmeſchen Wertes 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 Peuckert hingewieſen werden. Schrade hat ganz klar formuliert: „Tatſächlich hat Frandenberg 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 Suſo zu ſchweigen. Niemals hat Frandenberg 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 Peuckert²⁶⁾, der zwiſchen dem myſtiſchen Erlebnis Taulers und Frandenbergs nur Gradunterschiede ſehen will, „weil Frandenbergs 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 ekſtaſtiſche Myſtiker einſchwingt, iſt ein Ausnahmefall.“ Dennoch bezeichnet Peuckert Frandenberg als „ewigen Schüler“: Frandenberg müht ſich um das, was Böhme „hat“. Und damit iſt die Formfrage mit aller Klarheit geſtellt. Was iſt denn das, was Frandenberg 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 Frandenberg, phil. diſſ. Heidelberg, 1923, Maſchinenschrift.

²⁶⁾ Die Roſenkreuzer, S. 298.

mittelalterlichen Mystik von der Barockmystik, während die gelehrte Theologie im Mittelalter das Recht des Erlebnisses zu erweisen hat, spielt sie im 17. Jahrhundert nur die Rolle der Vorstufe. Frandenberg 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 gelehrte 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 Frandenberg, Theodor von Tschesch, Daniel von Czepko und Johann Scheffler schreiben gelegentlich Verse, die fast wörtlich miteinander übereinstimmen. Es sind das die berühmten Alexandriner, Zweizeiler, unter denen Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“ die größte Berühmtheit erlangt hat. Weiterhin entstehen im „Böhmekreis“ Versgebilde 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 gelehrten 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 Böhmekreises 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. Mehr als 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 verspürt 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 Zeugnisse, 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. Boetische Schönheit, philosophischer Ertrag sind ihrem Eigensinn zufällig (accidentia) nicht diesem Seinskern zugehörig²⁹⁾". Dies besagt Gleichartigkeit und Unterschied der altdeutschen zur barocken 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 Opiz gegebenen Regeln ankäme, sondern einzig und wesentlich auf den Wahrheitswert, vielleicht darf man sogar sagen auf den Heilswert ihrer Inhalte. So heißt es bei Czepko in der Einleitung zu seinem Jugendwerk, das Inwendige Himmelreich: „Es sind Reime, welche wir Deutschen igo schreiben lernen, Reime, sage ich, mehr nach dem Winkelmaaß der Wahrheit als der künstlichen Tichterei 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 Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, IV, 1926.

³⁰⁾ Geistliche Schriften. S. 8.

Dichtung verwenden will, zeigt deutlich, wie sehr sich Czepko und mit ihm Frandenberg und Tschesch der Komplikation ausgesetzt 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 Zeugnisse 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, ebensowenig 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 ästhetischen

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 „Ungrundes“. Er hat auch hie und da erklärt, daß er unter dem Eindruck dieſes unerhörten Erlebnisses niederschreibe, was ihm diktiert werde: „So Ew. geſtr. etwas wollte laſſen aus den alhie 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 Ungewohnheit 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 Franckenberg, als Panſoph erzogen, gelehrter und ſpekulativer Geiſt, findet in Böhme ſeinen großen Befehrer. Er wirft alle Lehren von Naturerkenntnis, 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 gelehrte Arbeit leiſtet, glaubt er dem Verſtändnis Böhmes näher zu kommen. Aber das „Geheimnis“ entſchleiert ſich nicht der Arbeit, ſondern dem Glauben. Czepko endlich iſt Sykretist 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 naheſam³¹⁾. 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 „ineffabile“.

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.