

Mystik und Mission bei Paulus¹

Von Prof. Dr. Meinertz in Münster i. W.

Myistik und Mission — zwei inhaltsschwere Worte, die einen guten Klang haben und gerade heute viel genannt werden! Für mystische Gedanken und Bestrebungen haben weite Kreise großes Interesse, wenn ja auch die Formen, in denen sie sich geltend machen, oft verzerrt sind und geradezu abstoßend wirken. Auch der Missionsgedanke steht in Blüte: ich brauche im Jahre des Propagandajubiläums, als Mitglied der theologischen Fakultät von Münster, hier in Aachen im Rahmen der Missionswoche, darüber kein Wort zu verlieren.

Ebenso wird es niemanden befremden, wenn der Apostel Paulus vom Standpunkte der Mystik aus betrachtet wird. Ist doch die mystische Seite der paulinischen Theologie in der katholischen Exegese und im kirchlichen Leben stets gern verwertet worden und hat man neuerdings den Apostel von protestantischer Seite (Deißmann) einen „Klassiker der Mystik“ genannt, ja ein förmliches Eingetauchtsein in den breiten Strom der hellenistischen Mystik von ihm behauptet (Reitzenstein, Bousset u. a.). Und daß Paulus außerdem als „Klassiker des Missionsgedankens“ gelten darf, wird bei ihm, der den Ehrennamen eines Völkerapostels trägt, niemand bestreiten.

Aber es klingt vielleicht überraschender und regt zum Nachdenken an, wenn Mystik und Mission bei Paulus in Beziehung zueinander gesetzt werden. Liegt darin nur ein mehr oder minder geistreiches Wortspiel, das sich auf den Gleichklang des Wortlautes stützt, lassen sich innere Beziehungen nur durch Künsteleien herauskonstruieren, ja liegt nicht vielleicht gar ein förmlicher Gegensatz vor, der die Verbindung von vornherein unmöglich macht, oder ist wirklich ein tiefer begründetes Verhältnis zwischen beiden gegeben? —

Um diese Frage zu beantworten, ist es zunächst unerläßlich festzustellen, was wir unter Mystik, insbesondere unter paulinischer Mystik verstehen. Und so sei es mir gestattet, im ersten Teil meiner Ausführungen diesen Begriff knapp und bestimmt klarzustellen. Am allgemeinsten und kürzesten hat wohl Mausbach im unlängst erschienenen ersten Band seiner *Moraltheologie*² die Mystik beschrieben. „Mystisch

¹ Vortrag, gehalten auf dem missionswissenschaftlichen Kursus in Aachen am 6. September 1922.

² I (Münster 1922) 167.

— so sagt er — nennen wir diejenige Beziehung des Menschen zu Gott, in der Gott unmittelbar auf die Seele wirkt, und umgekehrt die Seele sich unmittelbar Gott zuwendet und anschließt.“ In der Mystik ist also eine enge, gnadenvolle Verbindung der menschlichen Seele mit der Gottheit gegeben. Durch die Kraft des Hl. Geistes erblüht eine tiefe Geistesschau der göttlichen Wahrheiten und eine flammende Gottes- und Menschenliebe, wobei eine übernatürliche Freude die Seele durchströmt. So hoch aber mystische Innigkeit die Seele emportragen kann, es ist immer daran festzuhalten, daß „die Gnaden des mystischen Lebens nicht zusammenhanglos außer der Gnadenordnung des Reiches Gottes liegen“, und daß das „Ideal des mystischen Lebens nicht fremdartig dem christlichen Lebensideal gegenübersteht“¹. Christus selbst ist der Führer zu Gott hin, und da die Gottheit in ihm selbst leibhaftig wohnt, ist kein eigentlicher Unterschied zwischen paulinischer Christumystik und Gottesmystik zu machen.

Der Mensch tritt durch den Glauben und die Taufe in die mystische Christugemeinschaft ein. Glaube ist im paulinischen Sinn die Hingabe an die gesamte Heilsveranstaltung Gottes und schließt auch das Sakrament der Taufe ein. Zwischen Glaube und Sakrament besteht kein Gegensatz, hier liegt auch kein Auseinanderfallen der Begriffsreihen vor. Wie der Apostel beides zusammenschaut, zeigt besonders deutlich das Wort (Gal 3, 26 f.): „Ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. So viel euer auf Christus Jesus getauft sind, habt ihr Christus angezogen.“ Das Bild vom Anziehen Christi ist nur eine andre mystische Wendung für den geheimnisvollen Vorgang, der sich in der Taufe vollzieht und dessen Beschreibung seinen klassischen Niederschlag in der Römerstelle (6, 2 ff.) gefunden hat: „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? So sind wir also mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen . . . Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden.“ Die Taufe also mit ihrem Ritus des Untertauchens und des Wiederauftauchens ist das wirksame Zeichen für die Eingliederung in den mystischen Christus. Hier spielt sich kein magischer, naturhafter Vorgang ab, wie man schon behauptet hat, es liegt aber mehr als eine rein symbolische Handlung vor, die man ausschließlich „im geistig-ethischen Sinn“ zu werten hätte. Wir nennen diese Wirkung sakramental und denken dabei mit Paulus an einen übernatürlichen, mystischen Akt,

¹ Diese Worte von J. Zahn (Einführung in die christliche Mystik², Paderborn 1918, 299) werden mit Recht von E. Krebs (Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 176) unterstrichen.

der somit als gleichweit entfernt von den beiden Extremen zu werten ist, der freilich von den Extremen meist mißverstanden wird, wie es auf dem goldenen Mittelweg ja so häufig geschieht.

Das Bild vom mystischen Christus ist vom Apostel bevorzugt, um die Christusgemeinschaft zu veranschaulichen. „Wir bilden einen Leib in Christus, als einzelne stehen wir aber zueinander wie Glieder“ (Röm 12, 5). „Und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche“ (Kol 1, 18). Vom Haupt geht der Einfluß auf die Glieder aus, diese stehen mit dem Haupte und untereinander in mystischer, gnadenvoller Verbindung. Eine beliebte Wendung der paulinischen Terminologie ist das Sein *ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ*. Damit wird Christus förmlich als Prinzip des übernatürlichen Lebens charakterisiert. Aber man darf die Immanenz des überall gegenwärtigen Christus hier nicht dahin übertreiben, daß man ihn fast wie ein unpersönliches, stoffliches Fluidum auffaßt und die Beziehung zum persönlichen Herrn in der Himmelsglorie aufgibt. Paulus hat bei seiner Ausdrucksweise keine Polarität verschiedener Stimmungen empfunden, er weiß sich vielmehr stets in Abhängigkeit vom persönlichen Christus, mit dem ihn freilich mystische Bande engster Art verknüpfen. Und das ist darum möglich, weil eben der Herr der Geist ist (2 Kor 3, 17) und Geisteskräfte den mystischen Leib Christi durchfluten. Darum macht es auch keinen wesentlichen Unterschied aus, ob Gott die Christen „zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesus Christus unseres Herrn“ (1 Kor 1, 9) beruft, oder ob Paulus seinen korinthischen Lesern „die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ wünscht (2 Kor 13, 13).

Aber gerade dieses *πνεῦμα* im paulinischen Sinn zeigt die ganze Kraft des mystischen Gedankens und die Erhabenheit über hellenistische Naturmystik bei Gleichklang des Wortlautes. Wo Paulus nicht vom persönlichen Heiligen Geiste im trinitarischen Leben der Gottheit spricht, ist sein *πνεῦμα* eine übernatürliche Kraft, die etwa dem entspricht, was wir heute die heiligmachende Gnade nennen. Es unterscheidet sich deutlich von jenem charismatischen Geist, der nur in besonderen Fällen für bestimmte Zwecke und Aufgaben verliehen wird und ist als Prinzip der Heiligung wichtiger und notwendiger als diese. Charismatiker braucht kein Christ zu sein, ja dort, wo ausführlich von diesen Charismen die Rede ist, heißt es ausdrücklich, daß der sittliche Weg der Liebe hoch erhaben sei über alle diese Geistesgaben (1 Kor 12, 31). Aber von dem übernatürlichen Lebensgeiste wird gesagt, daß er die Gotteskindschaft begründe und dazu berechtige, „Vater“ zu Gott zu sagen (Röm 8, 15), ja Paulus scheut sich nicht, ohne Umschweif zu erklären: „Ihr seid nicht im Fleische zuhause, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein“ (Röm 8, 9). So tief innerlich ist die christliche Seele mit der Geisteskraft verbunden, und so wenig ist das naturhaft-magisch

gemeint, daß vielmehr dieser Geist durchaus ethisch bestimmt ist. Er wirkt nicht wie ein physischer Zwang, sondern wie eine willkommene Hilfe, die schwache Kräfte zur sittlichen Tat begeistert. Daher die paulinische Mahnung, im Geiste zu wandeln und so den Gelüsten des Fleisches zu widerstehen (Gal 5, 16). Und es ist besonders charakteristisch, daß gerade in dem Zusammenhang der Ausführungen über den mystischen Tod und die mystische Auferstehung in der Taufe die Nutzenanwendung nach der sittlichen Seite in Form einer Ermunterung gezogen wird: „So herrsche die Sünde nicht mehr in eurem sterblichen Leibe“ (Röm 6, 12).

Wer als vollwertiges Glied am mystischen Leibe Jesu Christi lebt, ist ein neuer Mensch geworden: „Wo einer in Christus ist, da ist neue Schöpfung. Das alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden“ (2 Kor 5, 17). Unerschöpfliche Gnadenkräfte und ungeahnte Möglichkeiten sind gegeben, um das Leben fruchtbar zu gestalten. Eine Quelle ständiger Erneuerung ist die Eucharistie, deren Erhabenheit und Belebungskraft der Apostel nachdrücklich hervorzuheben weiß. Sie trägt auch dazu bei, daß das neue Leben für den Christen bereits ein Gegenwartsgut ist, sie ist freilich gleichzeitig ein Hinweis darauf, daß die Vollendung erst als Hoffnungsgut erscheint, das nach sittlicher Bewährung in der Ewigkeit geschenkt wird. Und so ist das irdische Leben mit all seinen Sorgen und Leiden ein vorübergehender Zustand, es ist ein Nachleben des irdischen Lebens und Leidens des Herrn, ja es verwirklicht sich das Leiden Jesu gewissermaßen in mystischer Weise von neuem im einzelnen Christen. Daher die zarten Töne paulinischer Leidensmystik, die in tiefem Nachempfinden auch auf mystisch gestimmte Seelen in späterer Zeit gewirkt haben. So lebendig fühlt der Apostel die Verbindung mit dem Herrn, daß ihm die Wendung in die Feder fließt: „Mit Christus bin ich gekreuzigt“ (Gal 2, 19). Daher freut er sich des Leidens und sieht es als eine Bevorzugung an (Phil 1, 29), ja im Leiden offenbart sich die tröstende Macht des christlichen Gedankens: „Wie wir Christi Leiden reichlich erfahren, so erfahren wir auch reichlich Trost durch Christus“ (2 Kor 1, 5). Und dieser Trost kann nie versagen, weil eben Menschenmacht die Verbindung mit Christus niemals zu stören imstande ist, weil in ihr ein ständiges Gebet das Bewußtsein dieser gnadenvollen Verbindung aufrecht erhält. Ja, ein solches Gebetsleben ist gerade darum so beglückend und gleichzeitig so fruchtbar, weil es mit mystischer Kraft getränkt ist, weil der Geist des Herrn die Mängel des menschlichen Gebetes ersetzt: „Entsprechend kommt der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe. Denn was wir beten sollen nach Gebühr, wissen wir nicht; da tritt der Geist selbst ein mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8, 26). Und so ist die ständige Richtung auf Gott hin gegeben. „Mit Christus in Gott“ (ὁν Χριστῶ ἐν τῷ θεῷ, Kol 3, 3), das ist wohl die treffendste Formel der paulinischen Mystik.

Gewiß fühlt man stets in den paulinischen Aussagen über seine Hingabe an Christus eine lodernde Glut und das Bewußtsein engster Lebensgemeinschaft. Doch wird das menschliche Ich dabei niemals ausgelöscht, wie es in der hellenistischen Naturmystik der Fall ist, sodaß auf die paulinische Mystik jedenfalls nicht die Begriffsbestimmung zutrifft, die Friedrich Heiler¹ von der Mystik bietet, wenn er sie nennt „jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit“. Von solcher pantheistischen Schwärmerei, ja auch von jeder eigentlichen Spaltung des Selbstbewußtseins ist der Apostel völlig frei. Paulus wird niemals sagen, daß er in Christus *πνεῦμα* geworden sei, sondern nur, daß er den Geist besitze. Und mit Recht hat man dem hellenistisch-mystischen Wort: „Du bist ich und ich bin du“ gegenüber den paulinischen Gedanken also formuliert: „Du bist mein und ich bin dein.“ Es ist auch ein Mißverständnis, wenn man die bedeutungsvolle Aussage im Galaterbrief (2, 20) im Sinne der Preisgabe des persönlichen Ich erklären will: „Nicht ich lebe mehr, sondern Christus lebt in mir.“ Die Fortsetzung dieses Wortes zeigt deutlich, daß Paulus trotz dieser *unio mystica* des Abstandes vom Herrn sich bewußt bleibt: „Was ich aber jetzt im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“ Auch ein so kritischer Forscher wie Johannes Weiß schreibt unter dem Eindruck dieser Worte, daß die Vorstellung vom Leben Christi im Apostel eine „Anpassung an überlieferten religiösen Ausdruck“ sei², und daß man sich ernstlich fragen müsse, „ob Paulus wirklich eine Empfindung davon gehabt hat, daß in dieser Einigung mit Christus die eigene Individualität mit der Christi völlig verschmolzen ist“³. Gewiß ist das nicht der Fall, wenn es auch anderseits zu wenig ist anzunehmen, daß Christus im Apostel nur vermittelt des Glaubens lebe⁴ oder wenn man von einer „Bewußtseinsgegenwart“ spricht, von einer „Lebensgemeinschaft, die der Glaube in solchem Erleben erschlossen sieht“⁵. Nein, eine unmittelbare, mystisch-reale Verbindung ist vorhanden, sie nimmt wiederum die rechte Mitte ein zwischen einer naturhaft pantheistischen Verschmelzung und dem abschwächenden Begriff einer einfachen „Glaubensmystik“.

Zu dieser letzteren Verwässerung des mystischen Gedankens kommt

¹ Das Gebet², München 1920, 249.

² Zeitschrift f. d. ntl. Wissenschaft XIX (1919/20) 127—142: Die Bedeutung des Paulus für den modernen Christen.

³ Das Urchristentum, Göttingen 1917, 361.

⁴ Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit², Leipzig 1921, 96.

⁵ E. Weber, Die Formel „in Christo Jesu“, in: Neue kirchliche Zeitschrift XXXI (1920) 213—260 (S. 233).

man nur dann, wenn man den äußersten Gegensatz zu der hellenistischen Naturmystik aufstellen will, zu jener Mystik also, die ein Aufgehen in der Gottheit annimmt, ferner Gleichgültigkeit gegenüber ethischen Werten, ein hochgeschraubtes Selbstbewußtsein und eine ekstatische oder wenigstens enthusiastische Stimmung in der Frömmigkeit¹. Wie wir für die paulinische Mystik bereits die pantheistische Grundfärbung abgelehnt haben, so liegen dem Apostel auch die übrigen Merkmale fern, namentlich gehört ekstatisches, nach Visionen sehnüchzig verlangendes Gebaren nicht zum Wesen paulinischer Frömmigkeit. Der Geist, der in jedem Christen als dem mystischen Gliede am Leibe des Herrn lebt, ist ein ethischer Geist, und nur in außergewöhnlichen Fällen treibt er zur Ekstase. Paulus spricht davon nur ungern und mit großer Zurückhaltung. Liest man die Schilderung im zweiten Korintherbriefe (12, 1 ff.), so empfindet man hörbar den Unterschied von jener hellenistischen Sehnsucht nach Vergottung in der Ekstase, wie sie etwa in den Worten der hermetischen Schriften² sich kundgibt: „Das ist das schöne Ziel für die, welche die Gnosis haben: vergottet zu werden.“

Wenn wir das Gesagte zusammenfassen und die Extreme ablehnen, so können wir feststellen, daß das Herzstück der paulinischen Mystik eine gesteigerte Christusfrömmigkeit bildet, daß der Apostel sich bewußt ist, in ständiger Verbindung mit dem lebendigen Christus zu leben und von ihm seine Weisungen zu erhalten. Lassen wir diese Tatsache aber auf uns wirken, so wird es verständlich, daß aus dieser Mystik heraus eine gewaltige Befruchtung des Missionsgedankens entstehen muß, und zwar sowohl was den Antrieb zur Mission angeht, wie die Missionstat als solche.

Der Missionsbefehl geht von Jesus selbst aus; er ist der Schlußstein dessen, was der Heiland während seines irdischen Lebens verkündigt hat. Aber Paulus war nicht Jünger des Herrn wie die Ur-apostel, seine Berufung ist das Werk des Auferstandenen. Doch liegt für ihn darin die volle apostolische Gewalt, und mehr noch: die verantwortungsvolle, das Gewissen bindende apostolische Verpflichtung. „Wenn ich das Evangelium verkündige, so ist das für mich kein Ruhm; ein Zwang ruht auf mir. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündete!“ (1 Kor 9, 16). Diese Missionssendung ist für den Apostel nicht ein einmaliger, historisch abgeschlossener Akt der Vergangenheit; sondern aus seinem ständigen mystischen Verhältnis zum Herrn fühlt er ihre dauernde Gegenwart. Darin liegt ja gerade die Hochspannung des christlichen Gedankens, daß Jesu Wille mit seiner Person mehr ist als eine geschichtliche Erinnerung. Was Paul de Lagarde³

¹ Deißner, a. a. O. 137.

² Corpus Hermeticum I 26.

³ Deutscher Glaube, deutsches Vaterland, deutsche Bildung I (Jena 1914) 32.

einst vom Meßopfer sagte, daß die Kirche „mit bewundernswert richtigem Instinkte“ „dem einmaligen blutigen ein immer sich wiederholendes unblutiges Opfer zur Seite setzte, indem sie überhaupt alles tat, was das Vergangene gegenwärtig zu machen geeignet schien“, das kann man auf die paulinische Christusbewusstheit überhaupt beziehen. Aus ihr heraus erklärt sich erst restlos, daß der Missionsbefehl in seiner unvergänglichen Kraft und Energie als eine stets gegenwärtige Größe empfunden wurde.

Allein die mystische Verbindung mit dem Auferstandenen erhält nicht nur des Bewußtsein, im ständigen Missionsdienste zu stehen, stets gegenwärtig, sie verinnerlicht den Sendungsauftrag gleichzeitig. Dieser gibt sich nicht als ein Gebot, das von außen herantritt, sondern er ist ein Stück des Menschenwesens selbst geworden. Das alttestamentliche Gesetz erschien dem Apostel als eine solche von außen wirkende Macht, die nur das „Du sollst“ aussprechen konnte, aber nicht die Kraft zur Erfüllung bot. Das christliche Sittengesetz muß diesen Gesetzescharakter verlieren, wenn es dem Christen in Fleisch und Blut übergeht und als eine innerliche Gotteskraft wirkt. „Wenn ihr euch vom Geiste führen laßt, steht ihr nicht unter dem Gesetze“ (Gal 5, 18). Je mehr der Apostel seine mystische Einheit mit Christus empfindet, um so tiefer ist der Missionsgedanke in sein Inneres hineingesenkt, um so selbstverständlicher berührt er die apostolische Wirksamkeit an seiner tiefsten Wurzel. Und auch von hier aus wird man Spenglers¹ Behauptung würdigen können, Paulus habe das Christentum „in die lärmende städtische demagogische Öffentlichkeit des Imperium Romanum hineingezogen“. Gewiß hat der Apostel mit Vorliebe dort gewirkt, wo das antike Leben am lautesten, am lebendigsten und mannigfaltigsten flutete; aber er hat eben bei sich ganz innerlich und verborgen einen Kraftquell gehabt, der seine befruchtenden Wässer überall dahin strömen ließ, wo das Erdreich am dürrsten war und wo dennoch die reichste Ernte erwartet werden konnte.

So wandte sich das mystische Christuserlebnis von innen her zur Weite der Menschheit hin; dem Aufbau des mystischen Leibes Jesu galt die vornehmste Sorge des Apostels. Die Kirche als der mystische Leib des Herrn und die notwendig sich daraus ergebenden Folgerungen — hier liegen die stärksten Motive für den Missionsgedanken, und zwar für den Gedanken in seiner geläutertsten Form. Wenn Christus das mystische Haupt ist, dann ergibt sich einmal die sittliche Verpflichtung, für die organische Ausgestaltung des mystischen Leibes zu sorgen. Kein mechanisches Aneinanderreihen von Einzelgliedern einer Kette, sondern ein Hineinführen in den organischen Lebens-

¹ Der Untergang des Abendlandes I⁴ (1919) 503. Vgl. Meinertz, Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus, Düsseldorf 1921, 24.

zusammenhang! Nicht loser Zusammenschluß von selbständigen Einzelgruppen oder Sekten, sondern Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit dem einen Haupte, und durch diesen Mittelpunkt und die von ihm ausgehenden Gnadenkräfte mit allen Einzelgliedern untereinander. Über diesen organischen Einheitsgedanken finden sich die wundervollsten Ausführungen bei Paulus, namentlich in dem Briefe, der so recht dem Kirchengedanken gewidmet ist, im Epheserbriefe. Schon das Programmwort am Anfang des Briefes (1, 10); „Alles wieder in Christus zusammenzufassen“ — „omnia instaurare in Christo“, übersetzt die Vulgata — bildet den Auftakt. Und dann folgt die Mahnung, „die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens“. „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen wurdet in einer Hoffnung, die dem Rufe entspricht; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph 4, 3—6). Von Christus aus „wird der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten durch jedes Band, das da Dienste tut nach der Kraft, die dem Maße eines jeden einzelnen Teiles entspricht, und so vollzieht sich das Wachstum des Leibes zur eigenen Erbauung in Liebe“ (Eph 4, 16). So ist ein übernatürliches Geistesband vorhanden, das vom Haupte her alle Glieder durchzieht. Und die stärkste Nahrung dieses Einheitsbewußtseins, gleichzeitig das ergreifende Symbol des Gemeinschaftslebens ist die Eucharistie: „Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib; alle haben wir ja Anteil an dem einen Brote“ (1 Kor 10, 17).

Werden die zentripetalen Kräfte im Leben des mystischen Christus so stark betont, und mehr noch: so übermächtig wirksam empfunden, dann schäumen sie fast naturnotwendig über und wollen immer weitere Kreise in den Zusammenhang hineinziehen. Dabei ist dann auch jene Gefahr vermieden, die mit umfassend extensiver Tätigkeit gar zu leicht gegeben ist, daß nämlich der Geist der Einheit Schaden leidet. Nein, das Blut dringt auch in die an der äußersten Peripherie liegenden Glieder, und es kreist bei ihnen auch noch so stark, daß sie selbst im Zustand der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit in das Leben des Ganzen hineingezogen werden. Hier haben wir auch wieder ein Merkmal, das uns zeigt, wie die paulinische Mystik so ganz anders geartet ist als die hellenistische Mystik seiner Zeit. Wäre Paulus als Pneumatiker mit dem hellenistischen Geistesbegabten identisch, so müßte er auch die individualistischen Züge dieser Mystik aufweisen und könnte nicht der Apostel des kirchlichen Einheitsbewußtseins sein. Hier sagt auch Reitzenstein¹, der sonst Paulus in hellenistischer Mystik förmlich ertrinken läßt: „Der πνευματικός allein gründet θύλακοι², kaum dauernde Gemeinden und am wenigsten eine Kirche, mag er auch noch so leidenschaftlich danach streben.“

¹) Die hellenistischen Mysterienreligionen², Leipzig 1920, 244.

² D. h. Vereine.

Die hellenistische Mystik ist individualistisch, und darum kennt sie auch nicht den Geist, der im Lebenskreise des mystischen Christus herrscht und zur Mission drängt, es ist der Geist der Liebe. Gewiß ist ein Wesenszug des Apostels seine glühende Gottes- und Christusliebe; man müßte seine Briefe ausschreiben, wollte man Belegstellen dafür beibringen. Aber auch Paulus hätte das Wort gebildet haben können, das der andre große Mystiker des NT, der hl. Johannes, ausgesprochen hat: „Wenn jemand sagt: ich liebe Gott und seinen Bruder haßt, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er geschaut hat, kann Gott, den er nicht gesehen hat, nicht lieben. Und dies Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe“ (1 Jo 4, 20 f.) Aus solcher Stimmung ist der Triumphgesang auf die Liebe im ersten Korintherbrief (Kap. 13) zu verstehen. Wenn ein Kapitel den deutlichen Gegensatz gegen den extremen Individualismus der heidnischen Mystik hörbar macht, ist es dieser Hymnus des Korintherbriefes. Und er zeigt auch, wie Paulus erhaben ist über jenen erkältenden Fanatismus, den er selbst im Rückblick auf seine vorchristliche Periode beklagt. Die Liebe überwindet alles, sie steht höher als alle andern Tugenden, sie gibt der Christumystik überhaupt erst die rechte Auswirkung und Kraft. Je enger sich der Apostel mit Christus verbunden fühlt, um so umfassender und heroischer wird seine Liebesgesinnung, um so mehr drängt es ihn, diese Liebe in missionarische Tat umzusetzen. Fast triumphierend spricht er einmal von seiner Einsicht in das „Christusgeheimnis“, das offenbar geworden ist, und das in der Wahrheit besteht: „die Heiden sind Miterben, Mitglieder, Mitgenossen der Verheißung in Christus Jesus“. Und dann fügt er hinzu: „Mir, dem geringsten von allen Heiligen, ist diese Gnade geschenkt worden, den Heiden den unerforschlichen Reichtum Christi zu verkündigen, und ans Licht zu stellen, wie das Geheimnis sich verwirklicht hat“ (Eph 3,4—9). Vielleicht tritt nirgendwo der Liebesheroismus des Apostels in einer solchen Größe und Reinheit hervor, als dort, wo er (Röm 9,3) dem Unmöglichen einen Schein von Möglichkeit gibt, wo er das Höchste, seine Christusgemeinschaft, aufzuopfern bereit ist, wenn er seinen Stammesbrüdern dadurch nützen könnte. So wirkt sich die Christusliebe in apostolischer Gesinnung und missionarischer Tat aus, und wenn die Großen der späteren christlichen Mystik, ein Augustinus, ein Franz von Assisi, eine hl. Theresia oder Katharina von Siena auch groß sind als Helden der Nächstenliebe, so wandeln sie ganz in den Spuren des Völkerapostels. „Der christliche Mystiker ist nicht ein selbstgenügsamer, einsamer Sonderling, sein Denken, Lieben, Sühnen und Beten umfaßt in übernatürlich reiner, herzlicher, teilnehmender Liebe den Nebenmenschen“¹.

Christusgemeinschaft und apostolische Arbeit für Christus ergänzen

¹ Grabmann, Wesen u. Grundlagen der katholischen Mystik, München 1922, 65.

sich so aufs schönste, sind organisch miteinander verbunden, und bilden einen harmonischen Ausgleich zwischen innerer Kraftfülle und äußerer Tätigkeit. Wenn man die Mystik das „Kind einer müden Zeit“ genannt hat (Eucken)¹, so paßt das jedenfalls nicht auf die paulinische und damit überhaupt auf die christliche Mystik. Und ebenso widerlegt paulinische Art jene Scheidung zwischen der sogenannten mystischen und der prophetischen Frömmigkeit innerhalb des Christentums, wie sie Fr. Heiler durchzuführen sucht, indem er die eine als die weltverneinende, quietistische charakterisiert, die andre als die ethische, tatkräftige. Heiler selbst nimmt den Apostel als Herold prophetischer Art in Anspruch² und muß auch zugestehen, daß für die von ihm charakterisierte Mystik „eigentlich nur außerhalb des Christentums eine konsequente Durchbildung und reine Ausprägung möglich ist“³. In Paulus verbinden sich eben *vita activa* und *vita contemplativa* und nähren und verklären sich gegenseitig. Das was vielleicht bei der Isolierung der beiden Arten von Frömmigkeit als Extrem in die Erscheinung treten kann, ist bei ihrer Verbindung vermieden; in gesunder und fruchtbarer Mischung wirkt sich die paulinische Frömmigkeit kraftvoll aus. Wer auch nur oberflächlich den paulinischen Geist kennt, wird ihm am allerwenigsten das Merkmal eines müden, rein passiven Quietismus aufprägen wollen. Die Christusfrömmigkeit des Apostels ist Tatkraft, wie etwa das siegesbewußte Wort zeigt: „Alles vermag ich in dem, der mich stärkt“ (Phil 4,13). Freilich zerflattert diese Tatkraft nicht in äußerliche, mehr technisch gewandte Propaganda, sondern sie empfängt gerade aus der Christumystik heraus jene Geistessalbung, die dem apostolischen Wirken den bewundernswerten Schwung und Rhythmus verleiht. Ein klassischer Zeuge dafür, wie der apostolische Beruf als das eigentliche Wesen seiner Persönlichkeit erscheint und auch durch die lebhafteste Christussehnsucht sich nicht hemmen läßt, sind die Worte des Philipperbriefes (1, 23-25): „Mein Wunsch geht dahin, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein, denn das ist bei weitem das Bessere. Das Verbleiben im Fleische aber ist notwendiger um euretwillen. Und im Vertrauen darauf weiß ich, daß ich bleiben und bei euch allen verbleiben werde zu eurem Fortschritt und zu eurer Glaubensfreude.“ So spricht apostolische Tatkraft, und nicht quietistische Mystik, aber freilich eine Tatkraft, die sich dessen bewußt ist, daß sie ihre reichste Nahrung aus der Verbindung mit Christus zieht und ihr Ziel am Ende der irdischen Laufbahn

¹ Vgl. Bartmann, Paulus, Paderborn 1914, 94 A. 3.

² Vgl. z. B. Heiler, Das Gebet² 255. 271.

³ A. a. O. 282. In den „Nachträgen“ (Sonderabdruck aus der 4. Auflage, 1922, 18) schwächt Heiler diese Bemerkung wieder ab, gesteht aber zu, daß „der Personalismus der christlichen Gotteserfahrung der Mystik bestimmte Schranken gesetzt, hat, und daß „die neutestamentlichen Grundgedanken neue Elemente dem Heilsgedanken der Mystik zugefügt“ haben.

in der vollendeten Christus- und Gottesgemeinschaft finden wird. Dieser harmonische Zusammenklang ist auch der eigentliche Grund für den bewundernswerten Optimismus, der bei Paulus immer wieder zum Durchbruch kommt. Alle traurigen Erfahrungen, alle Schwierigkeiten, Kämpfe und Hemmungen können ihm seine zuversichtliche Stimmung nicht rauben, die wohl in dem Worte gipfelt: „Wenn Gott für uns ist, wer ist dann wider uns? Wie wird der, der ja seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat, uns nicht auch mit ihm alles schenken?“ (Röm 8, 31 f.) Wenn die zarten Saiten der Passionsmystik angeschlagen werden, dann leuchtet die Leidensbereitschaft in herrlicher Opfergesinnung auf. Von hier aus ist die häufige Mahnung zur Freude zu verstehen, die auch in Trübsalen nicht fehlt, und die himmelweit absticht von jenem Pessimismus heidnischer Mystik, die die Tatkraft völlig lähmt. —

Aus diesen kurz andeutenden Erwägungen heraus wird es wohl verständlich geworden sein, daß die beiden Begriffe „Mystik und Mission“ kein bloßes Wortspiel sind, daß sie vielmehr aufs engste miteinander zusammenstimmen. Zwischen paulinischer Mystik und apostolischer Tätigkeit macht sich ein lebhaftes wechselseitiges Geben und Empfangen bemerkbar. Die Mystik befruchtet den Missionsgedanken und verleiht der Missionstat jenen Edelglanz, den wir im paulinischen Wirken bewundern. Aber auf der andern Seite erweist sich die Mission auch dem mystischen Verhältnis zu Christus dankbar, indem sie die Klippen vermeiden lehrt, die für einseitige Mystik eine Gefahr bedeuten können. Durch die Mission werden ja auch dem mystischen Leibe des Herrn immer neue Glieder zugeführt und so das Reich des christlichen Geistes erweitert. Reitzenstein hat sogar den Gedanken ausgesprochen, die Mission sei für Paulus der Anlaß gewesen, weshalb er sich der Mystik zuwandte: Weil er allen alles werden und möglichst viele Menschen gewinnen wollte, darum sei der Missionar ein antiker Mysteriologe geworden. Wir wissen freilich, daß Paulus den Grundgedanken der hellenistischen, naturhaft-pantheistischen Mystik fernsteht und daß ihn nur periphere Berührungspunkte mit ihr verbinden. Aber es ist ganz wohl möglich, daß gerade durch sie auch für diese Kreise eine auf christlichem Boden gewachsene Mystik nähergebracht worden ist. Der ethische, zu sittlichem Tun drängende Geist, der als Lebensprinzip den mystischen Christus durchflutet, läßt eine eigentlich ekstatische Frömmigkeit als Ausnahme, nicht als Regel erscheinen. Vollendete Christusgemeinschaft und eigentliche Gottesschau sind dem Zustand der Ewigkeit vorbehalten. Der hl. Thomas (S. Th. 2 II qu. 175 a. 3) glaubt freilich die von Paulus mit großer Zurückhaltung und offensichtlicher Scheu erzählte, dem täglichen Leben keineswegs angehörende Ekstase (2 Kor 12, 1 ff.) dahin verstehen zu sollen, daß Paulus — so wie früher Moses — die außergewöhnliche Gnade erhalten habe, Gott „in sua essentia“ zu schauen. Und er

nennt diese Auszeichnung angemessen, mit der Begründung: „sicut Moses fuit primus doctor Judaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium“. Danach hätte also die apostolische Tätigkeit den Anlaß geboten, daß Paulus einen außergewöhnlichen Grad höchster mystischer Verzückung erreicht habe. Doch es bleibe dahingestellt, ob man die bildlichen Ausdrücke des zweiten Korintherbriefes so scharf betonen darf. Das ist jedenfalls gewiß, daß ein solches ekstatisches Erlebnis die mystische Christusfrömmigkeit bei Paulus nicht erschöpft, ja daß es nicht einmal im Vordergrund steht. Was er selbst an gnadenvollem Bewußtsein aus seiner Verbindung mit Christus entnimmt, das setzt er mit apostolischem Pflichtbewußtsein in missionarische Tat um, und sucht diese Gesinnung und diese Kraftquelle auch seinen Schülern zugänglich zu machen.

In diesem Sinne ist der Apostel das unerreichte Vorbild für alle Zeiten. Mystik und Mission sind nicht nur in seinem Leben ein unzertrennliches Zwillingsspaar, sie sollen stets im Bereiche der Missionstat in lebendigem Wechselverkehr bleiben. Wenn je, dann kann in unserer Zeit die harmonische Verbindung zur Vertiefung und Verinnerlichung des Missionsgedankens beitragen und eine Missionskraft auslösen, die alle Bedenken und Schwierigkeiten siegreich überwindet.

Die Missionsunterschiede der drei kirchlichen Zeitalter

(Altertum, Mittelalter und Neuzeit).

Von Prof. Dr. Schmidlin in Münster.

Mit souveräner Größe ragt die Missionsgeschichte, d. h. die äußere Entwicklung und Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden in ihrer herrlichen Vergangenheit, deren Gesamtbild bei allen Schatten und Runzeln im einzelnen doch einen überwältigenden Siegeszug der christlichen Religion darstellt, sowohl in die Missionswissenschaft als auch in die Kirchengeschichte hinein. Für die Missionswissenschaft, mit der die Missionsgeschichte das Materialobjekt gemein hat, ist sie nicht nur als wesentliches Glied, als kritisch-pragmatische Wiedergabe der tatsächlichen Mission in ihrem sukzessiven Verlauf, sondern auch als Lehrmeisterin und Wegweiserin zugleich nach der theoretischen Seite hin unentbehrlich; innerhalb der Kirchengeschichte, zu der sie in formaler Hinsicht gehört, nimmt sie als Schilderung der werdenden und peripherischen Kirche gegenüber ihrem abgeschlossenen Sein und ihren mehr zentralen Funktionen gewissermaßen die eine Hälfte ein, die an Bedeutung und Interesse hinter der andern wahrhaft in nichts zurücksteht¹. Aber trotz manch wertvoller Bereicherung unseres Wissens

¹ Vgl. meine Einführung in die Missionswissenschaft 59 ff. und ZM II 105 ff. neben Streit (Die Missionsgeschichte 1910).