

Untersuchung des Buches Von geistlicher Armut.

Von
Albrecht Ritschl.

Die Schrift, welche man bisher als Tauler's „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ kannte, hat der Dominikaner Heinrich Seuse Denifle zu Graz im Jahre 1877 unter dem Titel: „Das Buch von geistlicher Armut“ herausgegeben und in einer begleitenden Abhandlung dessen Herkunft von Tauler bestritten. Zur Herstellung des Textes hat er mehrere Handschriften aus dem 15. Jahrhundert benutzt, welche älter und vollständiger als diejenige sind, welche der erste Herausgeber Dan. Sudermann (Frankfurt 1621) hat abdrucken lassen. In jenen Handschriften lautet nun der Titel des Buches theils auf die Armut, theils auf die geistliche Armut; zugleich ist in derselben das Buch durchaus nicht mit Tauler in Verbindung gesetzt. Vielmehr ist dessen Name dem Buche nur durch Sudermann angehängt worden, der dieselbe Willkür auch bei der Herausgabe anderer mystischer Schriften geübt hat (Denifle, Einleitung, S. I). Durch diese Tatsache wird das Gewicht der Gründe erheblich unterstützt, welche Denifle aus der Vergleichung dieses Buches mit den Predigten Tauler's schöpft, um die Annahme, dass er der Verfasser sei, zu widerlegen. Diese Beweisführung krönt nun aber der gelehrte Herausgeber durch eine positive Vermutung über die Herkunft des Buches. Nämlich aus der in dem Buche durchgehenden Betonung des Gedankens, dass die christliche Vollkommenheit die vollständige äussere Armut einschliesse, und daraus, dass Tauler in seinen Predigten nur auf den

Wert der inneren Armut oder Abgeschiedenheit von der Welt hinhält, folgert er, der Verfasser sei viel eher für einen Anhänger der Fraticellen, also einen Franciskaner-Spiritualen zu halten, als für einen Dominikaner. Allein dieser Gedanke Tauler's wird auch in dem Buche von der Armut nicht verleugnet. „Daz ist ein notdurft zu dem himelreiche, daz man der dinge von innan ledig sy; und daz sind gute leute“ (50, 16; 53, 30; 55, 20). Ferner verweist Denifle selbst auf Aussprüche Tauler's, welche dem Grundgedanken des vorliegenden Buches zustimmen, dass die höchste Armut zugleich äusserlich und innerlich sein müsse. Dieses ist ja auch die gemeinsame katholische Lehre. Es ist also nicht ersichtlich, warum eine Schrift, in welcher dieser Gedanke überwiegt, franciskanische und nicht dominikanische Art an sich tragen soll. Soweit eine Abweichung zwischen Tauler und dem Buch von der Armut auf diesem Punkte obwaltet, ist sie nur daraus zu erklären, dass Tauler's Predigten an die Laiengemeinde gerichtet sind, das vorliegende Buch aber auf die Mönchsgemeinde berechnet ist. Den Laien, die im weltlichen Berufe bleiben sollen, konnte Tauler von seinem Standpunkt aus nur die innere Armut einschärfen. Das Buch von der Armut aber brauchte sich nur beiläufig darauf einzulassen, dass man selig werden könne, auch wenn man die Dinge zu seiner Notdurft besitzt, weil es sich nur an Mönche richtet, welche eben nicht einmal ihre Notdurft zum Eigentum haben. Dieser Gesichtskreis wird im Eingang zum zweiten Teil eröffnet. Hier wird dem niederen Grade der Liebe zu Christus, nämlich der Erfüllung der zehn Gebote, der andere Grad gegenüber gestellt, das wir halten seine Räte, d. i. seine Lehre des heiligen Evangeliums, in der er uns geraten hat ihm „nachzufolgen in einem armen Leben“ (93, 14). Der Arme und Vollkommene, wie er in diesem Buche beschrieben ist, wird auf Almosen angewiesen (6, 28), er muss seine Lebensnotdurft heischen (111, 9). Denn die zugleich äussere und innere Armut (5, 19; 106, 19), auf die es ankommt, soweit sie möglich ist (6, 14), ist eben insofern eingeschränkt, als man die Notdurft des leiblichen Lebens zu erbetteln hat, wenn man auf ihren Besitz ver-

zichtet hat. Ausserdem wird hier erwogen, wie arme Menschen, die in „Sammenungen“ sich befinden und einer dem andern gehorsam sind, sich trotz ihrer Abkehr von allen Creaturen in Abhängigkeit von Menschen begeben dürfen. Dieses Verhältnis wird nämlich gutgeheissen unter Anderem, wenn man um Brot geht durch eigene Notdurft und die des Bruders (11, 36). Also das Buch ist eine Anleitung zur Frömmigkeit für Bettelmönche; und hienach ist es nicht ersichtlich, warum die Anweisung zur vollständigen Armut, welche ebenso gut für Dominikaner wie für Franciskaner zweckmässig war, mehr von einem Franciskaner als von einem Dominikaner herrühren sollte. Dieses gilt auch in Hinsicht des Umstandes, dass die Armen, d. h. Bettelmönche, vor Verbindungen mit reichen Leuten gewarnt werden, als vor einem Werke des bösen Geistes und einem Zuge zur Hölle (7, 14; 13, 28; 111, 28). Denn schon 17 Jahre nach dem Tode des heiligen Franz (also 1243) hatte der englische Benedictiner Matthäus Paris in seiner englischen Geschichte zu rügen, dass die Bettelmönche beider Orden sich an die Vornehmen hinandrängen, um sie für ihre Interessen auszubeuten¹⁾. Diese Umstände bieten also auch nichts dar, um über den dominikanischen oder franciskanischen Ursprung des Buches zu entscheiden. Tauler betont die Aufgabe der vollkommenen Armut nicht, nicht weil er Dominikaner war, sondern weil wir ihn nur aus seinen an Laien gerichteten Predigten kennen. Der Verfasser des Buches von der Armut, indem er die vollkommene Armut als die Aufgabe des Bettelmönches behandelt, könnte, bloss nach dieser Rücksicht beurteilt, ebenso gut Dominikaner als Franciskaner sein.

Deshalb ist die Vermutung von Denifle, das Buch sei franciskanischen Ursprunges, nicht durch genügende und überzeugungskräftige Gründe empfohlen. Liesse sich jedoch diese Vermutung durch andere Beweismittel sicher stellen, so würde seine Abstammung von Tauler in der bündigsten Weise widerlegt. Denn, wie sich mir ergeben hat²⁾, so

1) Gieseler, K.-G. II, 2. S. 331.

2) Geschichte des Pietismus I, 468—472.

trägt die Mystik in den beiden Bettelorden ein verschiedenes Gepräge; diese Verschiedenheit richtet sich nach den Begriffen von der Seligkeit, welche einerseits Thomas, andererseits Duns aufgestellt haben; endlich ist der im 17. Jahrhundert so genannte Quietismus nichts anderes als scotistische, d. h. franciskanische Mystik. Nun ist es mir aufgefallen, dass Denifle (S. xxv) von manchen Sätzen in dem Buche den Eindruck quietistischer Art empfangen hat. Er selbst hat wohl nicht geahnt, dass diese Beobachtung sich mit seiner Vermutung über den franciskanischen Ursprung des Buches berührt. Ich nehme jedoch davon den Anlass, zu prüfen, ob nicht das Buch die Merkmale an sich trägt, welche der scotistische Begriff von der Vereinigung der Seele mit Gott und der Seligkeit an sich trägt.

Denifle hat bei seiner Vergleichung des Buchs von der Armut mit den Taulerschen Predigten die Voraussetzung befolgt, dass jenes das Werk Einer Hand sei. Hingegen stelle ich zunächst fest, dass es ein Conglomerat verschiedener Abhandlungen ist. Eine Andeutung davon bietet schon das Inhaltsverzeichnis dar. Im ersten Teil des Buches reicht das Thema der Armut direct nur bis S. 22. Dasselbe wird auch erschöpft durch die Ausführung der drei Sätze: Armut ist erstens von allen Creaturen abgeschiedenes Wesen, zweitens: freies Vermögen, drittens: lauterer Wirken. Ausserdem umfasst die Grundschrift im zweiten Teil in S. 93—119 die Darstellung der vier Gründe, die zu einem armen Leben antreiben, erstens: die Lehre und das Leben unseres Herrn Jesu Christi, zweitens: die Vollkommenheit der Tugend, drittens: dass man sich und allen Creaturen sterben müsse, viertens: die Vollkommenheit eines schauenden Lebens. Gegen diese Grundschrift, welche wohlgeordnet, ohne Wiederholungen verläuft, und sich durch grosse Bündigkeit des Stils auszeichnet, heben sich die anderen Abschnitte des Buches schon durch die Ueberschriften ab. Indirect beziehen auch diese Abschnitte sich auf die Armut im Sinne der Grundschrift, und das Subject des äusserlich und innerlich Armen ist auch in den secundären Abschnitten der Gegenstand, um den sich alles dreht. Indessen im ersten Teil lautet der Titel des

nachträglichen Tractates: Im Menschen ist ein natürlich, ein gnädlich, ein göttlich Werk (S. 22—90). Dieser Einteilung entsprechen die Abschnitte S. 22—27, 27—54, 55—90. Die Ungleichheit ihres Umfanges ist dadurch begründet, dass die Wichtigkeit ihres Inhaltes sich steigert. Dieser Tractat (S. 22—90) ist im allgemeinen dadurch als ein Zusatz zu der Grundschrift erkennbar, dass er eine Menge von dem Stoff vorträgt, welcher in der Grundschrift erst im zweiten Teil als Anleitung zum armen Leben vorkommt. Der nachträgliche Tractat im zweiten Teil (S. 119—194) schildert vier Wege, welche den Menschen in ein schauendes Leben führen, ist also dem vierten Motiv zur Armut in der Grundschrift untergeordnet. Dieser Abschnitt ist aber voller Wiederholungen dessen, was in der Grundschrift vorkommt, und ist auch durch die breite, redselige Darstellung nicht bloss von ihr, sondern auch von dem nachträglichen Tractat im ersten Teile verschieden.

Die Grundschrift stellt, wie die oben bezeichnete Einteilung ausweist, ein sehr geordnetes und übersichtliches Gefüge dar (S. 3—22, 93—119). Die Armut innerlich und äusserlich, als die Ledigkeit von allen Dingen hat den höchsten religiösen Wert durch ihre Gleichheit mit Gott. Gott ist von den Creaturen abgeschiedenes Wesen, ist freies Vermögen, ist lauterer Wirken. Die Armut ist dieses alles auch; sie ist aller Creaturen ledig, indem sie nur an Gott haftet; sie ist recht edel und frei und verleiht der Seele ein Vermögen über alle Dinge, indem sie die Vereinigung des Geistes mit dem göttlichen Geiste in sich schliesst; sofern die Armut endlich in Gott verflossen und vereint ist, ist sie ein stillstehendes und unbewegliches Wesen und bewegt doch mit Gott alle Dinge (3, 9; 9, 29; 22, 1). Im einzelnen werden diese drei Gesichtspunkte durchgeführt wie folgt. Ist einmal der neuplatonische Gedanke gültig, dass Gott (I) von allen Creaturen abgeschiedenes Wesen ist, so ist die Bestimmung des Menschen, wegen seiner Seligkeit Gott zu erkennen und zu lieben, nur zu erfüllen, wenn er mit Gott dieses leistet. „Er soll Gott mit Gott erkennen und Gott mit Gott minnen; anders vermag er ihn nicht zu erkennen und zu minnen,

davon er selig sei, und soll seines Erkennens arm sein“ (3, 31). Zwar ist das Erkennen aus der vernünftigen Unterscheidung in Bildern und Formen für den natürlichen Menschen nützlich und gewährt ihm Lust (94, 3); aber in dem Stande der Armut, wo der Mensch durch den Anschluss an Gott geeinfältigt und für die Mannigfaltigkeit nicht mehr da ist, hat er auf jene Erkenntnisweise zu verzichten (4, 3). In gleicher Art überschreitet die Armut auch die Linie der Gnaden und der Tugenden. Die Gnade, nämlich das Licht, das Gott aus sich selbst in die Seele giesst, um sie von Leiblichkeit in Geistlichkeit, von Zeit in Ewigkeit, von Mannigfaltigkeit in Einigkeit zu ziehen, diese Gnade wird im Moment der Einigung mit Gott selbst in Gott verwandelt. Auf diesem Punkte ist die Seele auch an Gnaden arm (4, 27). An der Tugend ferner sind die Werke creatürlich, die Meinung oder Absicht göttlich. Sofern nun Gott der Grund und das Ziel der Tugend ist, verträgt sie sich mit der Armut. Aber ein lauter armer Mensch begreift alle Tugend in dem einfachen Act der Liebe, nachdem er sich in den creatürlichen Tugendwerken ausgewirkt und die Bilder aller einzelnen Tugenden verloren hat (5, 1). Im zweiten Teil (104, 28 — 105, 26) wird dieser Umstand so erläutert, dass der arme Mensch, nachdem er sich in allen Tugenden geübt, eben durch die Verzichtleistung auf den Besitz sich auch der Möglichkeit, äussere Tugend, z. B. Barmherzigkeit zu erweisen, begeben, dass er so in ein Unvermögen komme, worin er die Tugend nicht mehr nach dem äusseren Werke oder dem Zufall, sondern nur noch im Wesen, d. h. nach der allgemeinen Liebesabsicht besitzt. Des Zufalles also ist der Arme ledig, wenn ihm göttliche Minne, d. h. Liebe zu Gott abgezogen hat alle zeitlichen Dinge und er kein Vermögen mehr hat, Tugend zu wirken mit der Materie, sondern wenn er allein mit einem einfachen Willen sich Gott überlässt in alle Tugend. Er wirkt nicht mehr Tugend hie und da, oder einmal und einmal nicht, sondern in der einfachen Ueberlassung seines Willens an Gott wirkt er alle Tugend im Wesen, in der Liebesabsicht, und diese ist unzerstörlich (5, 26). Mit dieser Abgeschlossenheit von den

Dingen erreicht es der Arme, dass er, was ohne das eigene Zutun ihm zufällt, als Gabe Gottes zu seinem Besten aufnimmt, es sei lieb oder leid, sauer oder süß, es sei an Almosen zu viel oder zu wenig für seine Notdurft (6, 19; 95, 30). Unter diesen Bedingungen ist die rechte Minne der Ausgang von sich selbst und von allen Dingen (7, 34). — Ist Gott (II) freies Vermögen, so ist auch Armut freies Vermögen, da ihr Adel Freiheit ist. „Armut ist aller Dinge ledig, davon ist Armut frei und edel.“ Denn indem die Seele nur Gott anhängt, so giebt sie allen Gebrechen und allen geschaffenen Dingen Urlaub, und dringet in das ungeschaffene Gut, und gewinnt Gott mit Gewalt. Gott nämlich muss sich der Seele geben, welche alle Dinge lässt; denn es ist seine Natur, dass er sich der Seele gemeinsame, die sein empfänglich ist. Und wie es vorher hiess, dass der Arme in seiner Abgeschiedenheit alles als Gabe Gottes zu seinem Besten aufnimmt, so sind einer armen Seele in ihrer Freiheit alle Dinge gleich, lieb also leid, schelten als loben, Armut als Reichtum, Weh als Wohl, Feind als Freund. Ebenso ist Freiheit der Gewinn der wesentlichen Tugend, wie sie oben erklärt ist. Endlich die Freiheit giebt niemand als Gott der Vater, denn sie ist eine Kraft, die sonder Mittel aus Gott in die Seele fliesst, und der Seele alles Vermögen verleiht (8, 8 — 9, 7). Wenn nämlich die Seele in der Reue und in der Erleuchtung durch den heiligen Geist die Frucht der Wahrheit schmecket, so giebt sie die natürliche Freiheit ihres Willens zu den Dingen auf; dann nimmt Gott ihren Willen und kleidet ihn mit seinem Willen, macht ihn frei und allvermögend mit ihm nach dem Spruch: „Wer an Gott haftet, wird Ein Geist mit ihm“ (9, 20). An diese Erörterung über die Armut als Freiheit werden zwei Excursus angeknüpft. Zuerst fragt es sich, inwieweit dazu der Verkehr mit anderen Menschen passt, der die Abhängigkeit von denselben mit sich bringt. Der Verfasser scheut sich nicht, hier die Folgerungen aus der einsiedlerischen Stellung zu ziehen, welche der Armut zukommt. Der Arme soll nichts Directes zur Besserung eines andern tun, und soll keinem besonderes Vertrauen schenken; auch das Sittengesetz der Christenheit verpflichtet ihn

nicht zu äusseren Diensten gegen den Nächsten, da er in seiner Gottesminne als der wesentlichen Tugend alles wirkt, was die Christenheit in äusserlicher Weise vollbringt. Indessen wird für die klösterliche Gemeinschaft zugelassen, dass auch der in Gott freie Arme für sich und die Brüder Speise heischt, für sich und die Brüder der Tugend obliegt und sich übrigens gegen sie zu äusserlichem Liebeswerk herbeilässt, wenn er von Gott dazu gemahnt wird (9, 36 — 16, 11). Der zweite Excurs beschäftigt sich mit der ungeordneten Freiheit, welche der Freiheit in Gott gleich zu sein behauptet, aber in Wahrheit ihr entgegengesetzt ist (16, 12 — 20, 11). Es handelt sich hier um mehrere fehlerhafte Formen von Frömmigkeit, unter denen neben den äusserlich Devoten ohne Selbsterkenntnis die antinomistischen „freien Geiste“ hervorragen. Für die Charakteristik der rechten Freiheit ergibt sich in diesem Zusammenhange noch, dass dieselbe mit Demut und Geduld und mit Furchtlosigkeit ausgestattet ist (16, 16; 17, 3), während es neben Hochfahrt, Ungeduld und Angst im Leben ein Merkmal beider Formen ungeordneter Freiheit ist, dass sie „urteilen über andere Leute“ (18, 26; 19, 14). — Ist Gott (III) lauterer Wirken, so ist auch Armut lauterer Wirken. Dies ist zunächst nur ein anderer Ausdruck für die Freiheit in Gott. Deshalb wird der Gedanke wiederholt, dass, wenn der Mensch die Dinge verlassen hat und Gott allein anhanget, dann Gott sich ihm geben muss. Aber zugleich heisst es, dass Gott ihm auch alle Dinge wiedergeben muss. Und so nimmt der Arme an den vier Formen des göttlichen Schaffens teil. Er macht aus nichts etwas, d. h. es werden, indem Gott in ihm wirkt, alle guten Werke, die Christus und die Heiligen je gewirkt haben, ihm eigen. Er macht aus etwas anderes, d. h. indem er dem eigenen Wirken entsagt, das in der Zeit verläuft, und sich in Gott kehrt, so macht er aus Zeit Ewigkeit. Er macht etwas besser als es zuvor war, d. h. die guten Werke, die er zur Vollkommenheit der Liebe erhebt. Er macht etwas zunichte und macht anderes, d. h. er überwindet seine Untugend mit Tugend (20, 12 — 21, 40). Diese etwas formalistische Darstellung empfängt aus dem

zweiten Teil der Grundschrift noch einige Ergänzung. Des Menschen Bestes, heisst es hier, ist, dass er aller eigenen Werke ledig sei; denn dann ist er ein blosses Werkzeug Gottes. Und alles, was Gott von uns haben will, ist, dass wir müssig sind und ihn Werkmeister sein lassen. Wären wir zumal müssig, so wären wir vollkommene Menschen. Darum ist alles Gute von Gott, und was nicht von Gott ist, ist nicht gut; ja, wenn ein Mensch betet, und es ist nicht von Gott, so ist es nicht gut. Man erkennt aber diese Stufe der Gelassenheit an Gott an den drei übernatürlichen Tugenden, Glaube, Zuversicht, Liebe, und was diese mehrt, giebt sich als Zeichen göttlicher Wirkung kund (101, 19 — 102, 13). In der leitenden Darstellung des ersten Teils folgt noch eine theoretische Erörterung darüber, wie die Armut zugleich als lauter, einfach, unbeweglich und doch als Wirken vorzustellen sei. Dieses wird nach Analogie mit der bekannten aristotelischen Definition von Gott beantwortet, der selbst unbeweglich alles bewegt (22, 1). Hier begegnet ferner der Satz, dass der Mensch zusammengelegt ist aus Zeit und Ewigkeit. Denifle hat an dieser in dem Buche noch sonst vorkommenden Vorstellung Anstoss genommen. Er nennt sie eine absurde Lehre (S. xxxix), indem er sie von dem Ursprunge der Seele versteht, und sie mit der „einzig richtigen“, nämlich der aristotelischen Lehre von Tauler und Thomas vergleicht, dass die Seele zwischen Ewigkeit und Zeit geschaffen sei. Aber über die Erschaffung des Menschen urteilt der Verfasser der Grundschrift hier gar nicht. Der Mensch kommt für die Ewigkeit in Betracht einmal nach seiner Bestimmung, dann aber so, wie er in dem Stande der Armut als lauterem Wirken „erhoben wird mit den obersten Kräften aus Zeit in Ewigkeit“. — Aus dem zweiten Teile der Grundschrift ist noch folgendes Charakteristische hinzuzufügen. Der Arme erscheint wegen seiner Stellung zu Gott als Mittelpunkt der moralischen Welt. So wie er schon prädicirt ist als der, welchem alle guten Werke von Christus und allen Heiligen eigen sind (20, 28), so heisst es nun, dass alles sein Geben und Nehmen lohnbar, d. h. verdienstlich ist; nämlich alle Liebe, welche ihm Men-

schen beweisen, hat ihr Motiv nicht in natürlichen Verhältnissen, sondern nur in Gnade. Davon ist sein Leben so fruchtbar; denn alle die ihm Liebe beweisen, die verdienen Lohn an ihm, und er bringt nicht allein sich ins Himmelreich, sondern manchen Menschen mit sich (96, 1). Was bisher aus dem Buch von der Armut mitgeteilt ist, bezieht sich mehr auf das Ziel und weniger auf den Weg, auf dem das Ziel zu erreichen ist. Hierüber giebt nun der zweite Teil die Auskunft, dass unter Voraussetzung der Heiligung, d. h. der Nachfolge Christi, der Uebung in den Tugenden und der Mortification, die Schauung, die Contemplation, der Weg ist, auf welchem die Vereinigung mit Gott erfolgt. „Hat sich der Mensch gekehrt zu dem besten Teil, das ist Gott, der ist dann allein sein Gegenwurf, und da drucket er sich in und verbirget sich vor allen Creaturen; und die heissen die verborgenen Gottesfreunde“ (112, 25). Allerdings ist dieses Schauen ebenso lauterer Leiden Gottes, wie die Armut selbst (119, 3). Das heisst, in dem Masse als die Schauung Gottes erfolgreich ist, ist sie von dem Ziele, nämlich der Aufgebung des Willens in Gott, nicht zu unterscheiden. Man kann sich davon überzeugen, wie die contemplative Haltung der Maria Magdalena nach dem Hohenliede „Der minnenden Seele Buche“ gedeutet wird: „Unser herr kan nur mit müssigen lüten gesponsieren, wan sponsieren ist nit andres wan ein biwonunge des minnenden mit dem geminten, und die biwonunge mit got mag nit gesin, danne vor abgescheiden sin von allen creaturen . . . Und danne wurt die sele geküset von got, so ihr begierde erhaben wurt über alle zitliche ding und alleine hanget vor dem antlitz gottes: so bütet ir got sin antlitz und küset sie. Und küssen ist nit anders wann vereinunge liebes mit liebe, und da gaffet eins daz ander an und eins ist also vergleffet uf daz ander, daz eins ane daz ander nit enmag, also gar sint sie mit minnen zusamen gebunden.“ (113, 17.) In dieser Darstellung geht Schauung und Gelassenheit des Willens in Gott in einander. Den Beginn der Schauung oder Selbstverleugnung ferner knüpft der Verfasser, nach dem Vorgange des heiligen Bernhard an die „stete innerliche Betrachtung des

Leidens unseres Herren“, durch welche die leibliche Lust überwunden wird. Denn indem der Mensch sich senkt in das Leiden des Herrn, so wird er geläutert, und in der Lauterkeit entspringt ein Licht, und dasselbe brennt und verschmilzt an ihm alle leibliche Lust . . . Und wer davon allerwege göttliche Lust will haben, der halte seinen Mund an die Wunden unseres Herrn und sauge daraus. In der Wahrheit, ist er stets an dem Saugen, so fließt er über von göttlicher Lust. Die Wunden unseres Herrn stecken also voll Süßigkeit, in Wahrheit, der es recht wüsste, alle Menschen kehrten sich zu dem Leiden des Herrn (96, 15). Indessen dieses Lustmotiv, welches dem natürlichen Streben der Menschen nach Trost gleichgesetzt wird, gilt bloss für den Anfang des Weges zur Armut. Für die Höhe der Vollkommenheit ergiebt sich die umgekehrte Regel. Die Armen nämlich sind fortwährend im Sterben, davon aber werden sie reich an Gnade, was sie selber nicht wissen. „Und es geschieht wohl, dass es einem Menschen dünkt, dass er von Gott und von allen Creaturen verlassen sei, und keine Gnade habe; aber der Mangel und die Verlassenheit tödtet die Natur zu Grunde, und der Grund wird erfüllt mit unaussprechlicher Gnade; denn wie das Sterben ist, darnach ist auch die Gnade“ (111, 11).

Der Gedankenkreis, welchen ich vorgelegt habe, ist scotistisch. Ich brauche nicht die Grundsätze des Duns über die Seligkeit zu wiederholen, welche in der Geschichte des Pietismus I, S. 470 angegeben sind. Entscheidend für die Uebereinstimmung des mystischen Schriftstellers mit dem franciskanischen Schultheologen ist einmal, dass er den Willen des Menschen als die Function der Vereinigung mit Gott darstellt, und die Schauung Gottes nur sofern sie den Willen zur Willenlosigkeit in Gott führt, ferner, dass er die Wahrnehmung des Gnadenstandes in der Lust nicht als wesentliches Merkmal der wirklichen Seligkeit rechnet, sondern das Gefühl der Verlassenheit durch Gott als mögliche Begleitung derselben zulässt. Durch diese Uebereinstimmung mit Duns Scotus ist die Abfassung der Grundschrift im Buche von der Armut durch den Dominikaner Tauler definitiv ausge-

geschlossen, welcher wie Eckhart die theoretische Erkenntnis als die Function der Vereinigung mit Gott setzt. Der Eindruck quietistischer Art, welchen Denifle von manchen Zügen des Buches empfangen hat, ist durch die Analyse des Buches vollständig erklärt. Denn was man späterhin Quietismus genannt hat, ist die Mystik des Franciskanerordens. Und schon in diesem Document des 14. Jahrhunderts begegnet ein Zug, welcher im 17. Jahrhundert mit zur Verurteilung des Quietisten Molinos Anlass gegeben hat, nämlich der Grundsatz, dass man die Communion so häufig wie möglich zu suchen habe. „Wer Ernst hat, das Leiden unseres Herrn zu betrachten, der gehe fröhlich zu Gottes Frohnleichnam, denn es ist ihm gar nütze, und er wird gar reich an Gnaden. Ach, wer alle Menschen könnte dazu bringen! In Wahrheit sie würden alle selig und vollkommene Menschen.“ (97, 36 — 98, 23.)

Der scotistische Typus beherrscht auch die Abhandlung, welche den noch übrigen, umfangreicheren Abschnitt des zweiten Teiles ausfüllt (S. 119—194). Sie bezieht sich auf die vier Wege, welche den Menschen leiten in ein arm, vollkommen, schauendes Leben, 1) dass er allem dem abgeht, was wider Gott, dessen Ursache Gott nicht ist (Ursachen der Sünden, zeitliches Gut, Ehe, Amt) und was nicht Gott bloss (an sich) ist; 2) dass er tritt in die Fusstapfen Christi; 3) dass er sich in den geistlichen Tod begiebt; 4) dass er sich hütet, durch Gefallen an leiblichem oder geistlichem Gut aus der einfältigen Lauterkeit gesetzt zu werden. Die Darstellung lässt, wie oben gesagt ist, eine andere Hand erkennen, als von welcher die Grundschrift des Buches herrührt. Indessen kehren alle Gesichtspunkte des ursprünglichen Verfassers wieder: die Armut als Abwendung von den Creaturen und ausschliessliche Zuwendung zu Gott (185, 33 — 187, 13), die Freiheit in Gott (129, 28), welche aber eigentlich das lautere Wirken Gottes in demjenigen ist, welcher seinen Willen an Gott aufgegeben hat (131, 15; 137, 6; 167, 36; 193, 25). Durch diese Betrachtung, namentlich an der letzteren Stelle, wird die Anleitung dazu überschritten, dass man durch die äusserliche Uebung in dem Bilde Christi, dessen Leben und Lehre eben die

Armut innerlich und äusserlich darstellt (190, 16), und durch die fleissige Betrachtung seiner Leiden das Minnefeuer in sich erweckt, welches alles der Wahrheit Ungleiche verbrennt (123, 21; 155, 17; 156, 30). Es ist jedoch nur der Anfang des vorgeschriebenen Weges, dass man aus den Wunden Jesu die sein Leiden vergeltende Gegenliebe saugt (128, 5; 134, 23) und die Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Gott und sich selbst erfährt (183, 13). Denn wenn „dannach die wirkende Minne alle Ungleichheit abwirkt, so steht dann eine süsse Minne in dem Menschen auf, und das heisst die leidende Minne, die dann in einer stillen Ruhe Gott leidet. Und sie wirkt nicht mehr, vielmehr Gott wirkt und sie leidet. Und dann ist die Seele in einem ewigen Eindringen in Gott, und Gott zieht sie mit ihm selber in sich selber und macht die Seele eine Minne mit ihm. Und dann wird der Mensch zumal Minne mit Gott, und der ihm einen Namen geben sollte, so wäre das sein allereigenster Name: Minne, denn es ist nichts anderes an ihm als Minne“ (193, 24). Die eben geschilderten Erfahrungen sollen auf beiden Stufen mit Lust verbunden sein. In der laueren Liebe gebiert sich göttliche Freude (150, 39). Und die vorher angeführte Stelle kurz vor dem Schluss des Buches geht dahin fort, dass in der einfachen göttlichen Minne zugleich die allergrösste Lust obwaltet, die man in der Zeit haben mag (193, 36). Nichtsdestoweniger bewährt sich in den Schlussworten dieses Tractates der Gesichtspunkt des Duns, dass die Lust keine notwendige Begleitung der Seligkeit in der Vereinigung mit Gott bildet. „Der Mensch soll nicht mit Minnen auf der Lust bleiben, also dass er Gott minne um Lust; vielmehr soll er Gott minnen um Gott, und soll auf alle Lust verzichten, und soll Gott allein anhangen ohne alles Warum. Und also ist seine Minne vollkommen; denn minnete er Gott um Lust, so minnete er ihn creatürlicher Weise“ (194, 1—5). Dieser Gedanke ist nur noch nicht so in den Vordergrund gerückt, wie es im späteren Verlauf des Quietismus geschah. Der scotistische Gedanke, dass der Wille die Function der Vereinigung mit Gott ist, zieht auch das Misstrauen gegen Visionen nach sich. Denn wer

sich der Visionen annimmt, geht noch mit bildlichem Vorstellen um, und dies ist ein Zeichen davon, dass der Grund des Menschen nicht einfältig und gottförmig ist (192, 19; 193, 33). Damit stimmt überein, dass im ersten Teil der Grundschrift eine Form der ungeordneten Freiheit aus der Wertschätzung der Visionen abgeleitet wird (19, 39). Dieselbe Uebereinstimmung findet sich in der Beziehung, dass der vollkommene arme Mensch, indem er sich nicht den Liebeswerken gegen Andere zuwendet, darum doch die Gesetze der Kirche hält, weil er in dem wesentlichen Liebeswerk in Gott begriffen ist (126, 17—37; vgl. 11, 18). Ebenso wird auch in diesem Tractat das Recht der „in rechter, abgeschiedener Gleichheit mit Gott“ Stehenden auf den häufigen und ungehinderten Genuss des Abendmahls aufrecht erhalten. Denn da sie als solche dessen würdig sind, so mögen sie es empfangen, wann sie wollen. Den Anderen freilich darf das Sacrament entzogen werden so lange, bis auch sie erwählet werden zu rechten Kindern (145, 9—35). Diese Bestimmung geht über die Grundschrift hinaus. Sie verstösst zwar nicht gegen die Bedingung der wahren Frömmigkeit, über niemand zu urteilen, da sie nicht gegen gewisse Einzelne sich richtet, sondern nur eine Gruppe bezeichnet. Allein diese Fürsorge für die kirchliche Disciplin ist bei einem Vertreter quietistischer Mystik befremdend.

Der nachträgliche Abschnitt im ersten Teil (S. 22—90) unterscheidet sich von der Grundschrift durch die Hervorhebung der Erkenntnis in dem Vorgang der Einigung mit Gott. Wenn nämlich der Mensch mit seiner natürlichen Erkenntnis einen wahren Unterschied aller Wahrheit in sich hat, so soll er allen Unterschied aufgeben, und sich eintragen mit Ein in Ein, und in dem Ein soll er verbleiben, und soll es anschauen in einem einfältigen Anblicke. Und wenn es zu dieser Anschauung Gottes in seiner Einfachheit kommt, so fällt ab alles natürliche Gewerke, und ist müssig und sitzet und ruhet in einer lauterer Stille und da ist der Geist gekommen in seinen ersten Ursprung, daraus er geflossen ist (25, 34 — 26, 7). Diese lautere Erkenntnis wird als der Ursprung des wahren Lebens bezeichnet (26, 23),

ferner als der Grund der vollen Welterkenntnis; ein göttlicher Mensch versteht in einem lauterem Innebleiben in Gott alle Dinge, denn wer Gott versteht, der versteht alle Dinge (38, 23). Specieller wird folgende Auskunft gegeben: das Sprechen des göttlichen Geistes in den Menschen ist ein blosser Vorwurf göttlicher Wahrheit, in die der menschliche Geist gerückt wird ohne Sinnlichkeit, so dass der Geist einigt wird mit dem göttlichen Geist. Der Geist des Menschen geht aus sich selbst nach seiner Geschaffenheit und wirft sich in ein lauterer Nicht. Und das Nicht ist das göttliche Bild, das in den Geist gedrückt ist und bleibt da, und mag nicht zu Nicht werden, und das nimmt Gott und einigt es mit ihm (44, 27). Diese Beschreibung des höchsten Vorganges ist verschieden von der in der Grundschrift massgebenden Vorstellung, dass der Wille des Menschen mit Gottes Willen bekleidet und in ihn aufgesogen wird (9, 23). Demgemäss habe ich von den eben mitgetheilten Sätzen zuerst den Eindruck empfangen, dass sie thomistisch gemeint seien. Indessen ist das doch nicht der Fall. Die Einigung mit Gott in der einfachen erkennenden Anschauung, welche die mitgetheilten Sätze bezeichnen, wird unmittelbar darnach umgesetzt in die Beziehungen des Willens. Des Menschen Geist ist auch darin ein Geist mit Gott, dass er alles geistigt, was Gott geistigt. Das heisst, Gott hat alle Dinge geschaffen aus Liebe, und als Gott alle Dinge schuf, waren sie gut. So soll (in der Einigung mit Gott) der menschliche Geist alle Dinge wirken aus Liebe, und alles was er dann tut, ist gut und ein Werk Gottes. Der Geist des Menschen spricht hiemit alle Dinge wieder in Gott, so er in allen seinen Werken die Ehre Gottes meint, und in dem, was ihm begegnet und zufällt, allerwege in einer lauterer Empfänglichkeit Gottes steht, dass er höre, wenn Gott sprechen will. In diesem gelassenen Wiedergeben aller Dinge in Gott macht er sich zu einem Freund Gottes (45, 1—34). Schon hieraus ergibt sich, dass die in diesem Tractate hervorgehobene intuitive Erkenntnis Gottes nicht als die Hauptsache, sondern als das Mittel für die Vereinigung des Willens mit Gott gemeint ist. Das wird demnächst durch eine spe-

cielle Ausführung der Gottesfreundschaft ¹⁾ bestätigt, in welcher das Resultat ganz scotistisch so lautet: Wer ein Freund will sein darin, dass er ein Geist mit Gott will sein, der muss alle Dinge lassen von Minnen, und seine Minne allein mit Gott vereinigen (53, 10). Endlich kommt der scotistische Gesichtspunkt unter dem dritten Thema des Tractates „von dem göttlichen Werk im Menschen“ zu voller und entscheidender Geltung, in der prächtigen Schilderung der Vollkommenen, welche der Grundschrift am nächsten tritt, und die ich mich nicht enthalten kann, in der Anmerkung anzuführen ²⁾. Uebereinstimmend mit der Grundschrift wird

¹⁾ Dieser Titel ist der gemeinsame Anspruch aller rechtgläubigen und ketzerischen Vertreter der mystischen Frömmigkeit.

²⁾ S. 56, 6 — 57, 2. Aber die menschen die allen dingen uz gant usserlich und innerlich, und dar zu einen flissigen inker habent in sich selber, und lugent waz got welle von in haben, dem sint sie gnug in alle wise, und sich bekümbere mit guten innerlichen betrachtungen in dem liden unsers herren, und waz sie dar an hindert, dem gant sie abe und nement nu war der rechten warheit, die got ist, und der gebent sie stat in in zu würeckende. Und dar zu übert sie sich usserlichen in allen tugenden die sie vermügent, und waz sie nit vermügent mit den wercken, daz vollenbringent sie mit dem willen, und got nimet ihren willen für die werck, wan sie tunt alles daz sie vermügent, und daz sie nit vermügent daz vordert got nit an sie. Und die menschen sint uf dem wege der vollekomenheit, und sie kriegen mit nieman noch urteilent nieman, mer: sie bevelhent alle ding gotte, wan sie sint recht verzigen ir selbs und aller dinge. Und davon nement sie sich keines dinges an, und in dem uzgange ir selbes und aller dinge so kummet der geist in sie und zühet sie zu male an sich und vereiniget sie mit ime, daz sie ein geist mit ime werdent. Und daz sprichet der götliche geist in den menschen, daz er aller dinge ledig werde. Und in der ledikeit und blossheit so mag got würecken ane alle hindernisse. Und daz werck, daz got danne würeckt in einer lutern selen daz ist edeler, dann alle die werck die got ie gewüreckete in zit oder in ewikeit, und daz ist dar umb: do got alle ding geschuf, do hat er kein hindernisse an sinem werck; aber daz werck daz got in der selen würeckt, da mag er an gehindert werden von friheite des willen. Und von dem daz sie iren willen vereiniget mit gottes willen, so ist daz werck also edel. Nu möchte man sprechen, waz daz werck sy. Es ist nit anders denne ein offenbarunge gottes in der selen, daz sich got der selen züuget. Und got ist der wücker und das werck, und daz er würeckt daz

ferner auch die Unbeweglichkeit des mit Gott vereinigten Willens gelehrt (80, 25).

Es kommen in diesem Tractat einige Unebenheiten vor. Neben der Formel der Grundschrift, dass der Mensch aus Zeit und Ewigkeit zusammengelegt ist (22, 12), welche in dem nachträglichen Abschnitt zweimal (48, 29; 83, 6) wiederkehrt, findet sich dazwischen (51, 32) die zwar ähnlich lautende, aber sachlich ganz verschiedene Aussage, dass der Mensch geschaffen ist von Zeit und von Ewigkeit; jenes gilt für den Leib, dieses für den Geist, der aus Gott geflossen ist (51, 38), wie es auch schon oben aus dem Beginne des Tractates (26, 6) angeführt worden ist. Ferner gehören diesem Tractate die oben (S. 338) angeführten Aeusserungen darüber an, dass man auch bei nur innerer Armut gut und andächtig sei und selig werde. Kurz vor diesen Stellen (50, 16; 53, 30; 55, 20) wird jedoch gegen die Meinung, die volle Armut sei nicht für Alle bestimmt, für gewisse Leute sei anzunehmen, dass Gott sie zur Ehe und zu zeitlichem Besitz bestimmt habe, geantwortet, das beste, nämlich die volle Armut, gehöre allen Menschen zu, und Gott wolle es geben, wenn wir es nehmen wollen (46, 30 — 47, 4). Es ist eine wunderliche Uebertreibung, dass eigentlich alle Christen Bettelmönche sein sollen! Indessen hat man diese Aeusserung als ein unwillkürliches Zugeständnis des Gedankens zu betrachten, dass das Christentum auf eine einzige Regel des Lebens gestellt, und dass die katholische Abstufung des vollkommenen gegen das unvollkommene Leben bedenklich ist. Uebrigens wird dieser nachträgliche Tractat im ersten Teil trotz mancher Abschweifungen und Wiederholungen ein Continuum sein. Sein Verfasser unterscheidet sich aber endlich noch durch einen Umstand von dem der

ist er. Und dar umbe zühet got die sele von allen dingen, daz sie sins werckes enpfenglich sy, und die enpfenglicheit und daz werck gottes machet die sele ein geist mit gotte, und daz ist daz aller liebste daz got von dem menschen wil haben, daz er also stande daz got alle zit möge in in würecken ane alle hindernisse; uf daz er ein geist mit ime werde.

Grundschrift. Dieser behauptet die sehr wertvolle Einsicht, dass die lautere Wirkung Gottes in dem vollkommen gelassenen Willen erprobt werde an dem activen Verhalten des Menschen in Demut, Geduld und Furchtlosigkeit, wie in Glaube, Zuversicht und Minne (S. 344. 345). Dieser Mann ist in seinem Quietismus noch nicht so weit vorgerückt, um auf die bloss passive Form der religiösen Erfahrung zu rechnen. Aber der Verfasser des nachträglichen Tractates im ersten Teile des Buches weiss schon von anderen Merkmalen, dass der Mensch von Gott berührt sei. Dieselben bestehen darin: Wenn Gott in die Seele kommt, so offenbart er sich mit einem neuen, noch nie erfahrenen Lichte, welches mit Hitze in den Leib ausbricht, dass der Mensch mit leiblichen Gefühlen des göttlichen Lichtes gewahr wird; denn das natürliche Licht ist kalt, aber das göttliche Licht ist heiss. Zweitens bewährt sich die göttliche Offenbarung darin, dass sie allen Zweifel ausschliesst. Denn natürliches Licht ist zweifelhaft und ist ein Wahn, aber dies Licht und diese Befindung (Erfahrung) ist ohne allen Zweifel und ohne allen Wahn in einem ganzen Wissen (89, 30 — 90, 4).

Eine Idee kehrt in dem Buche von der Armut häufig wieder, welche ich in einer Darstellung scotistischer Mystik nicht erwartet hatte, nämlich der Satz von der Geburt des Sohnes Gottes in der zur vollen Gelassenheit gelangenden Seele. In den späteren Urkunden des Quietismus war dieselbe mir nicht entgegengetreten. Hingegen ist es bekannt, dass die Dominikaner und Thomisten Eckhart und Tauler einen sehr eigentümlichen Gebrauch von dieser Idee machen. Eckhart (in der Ausgabe von Pfeiffer S. 205) sagt: Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit ihm selber gleich. Das Wort war bei Gott und Gott war das Wort, dasselbe in derselben Natur. Noch spreche ich mehr: er hat ihn geboren in meiner Seele. Der Vater gebiert seinen Sohn in derselben Weise, wie er ihn in Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich spreche mehr: er gebiert mich nicht allein seinen Sohn; mehr: er gebiert mich sich und sich mich und mich sein Wesen und

seine Natur. Tauler (bei C. Schmidt, S. 127) sagt: In dem Grunde der Seele gebiert der himmlische Vater seinen eingeborenen Sohn hunderttausendmal schneller, denn ein Augenblick nach unserem Verstande, und in dem Blicke der Ewigkeit allezeit neu in dem Adel, in der unaussprechlichen Klarheit seiner selbst . . . Dann kommt die väterliche Kraft und ruft den Menschen in sich durch seinen eingeborenen Sohn; und wie der Sohn wird geboren aus dem Vater, also wird dieser Mensch in dem Sohne von dem Vater geboren und fliesset wieder in den Vater mit dem Sohne und wird eins mit ihm. — Diese Aussprüche bezeichnen nicht bloss den Wert der mystischen Schauung, sondern eine Wirklichkeit, in welche die schauende Seele versetzt wird. Ich habe sie, gemäss der Bedeutung, welche der Sohn Gottes bei Thomas behauptet, so verstanden, dass die mystische Einigung, in welcher die Seele auf ihre Creatürlichkeit verzichtet, ihr die ewig vorgesehene Stellung in der intelligibeln Welt sichert ¹⁾. In einer mystischen Theologie, welche sich auf Duns Scotus gründet, ist für diesen Gedanken kein Raum, weil der Franciskaner lehrt, dass Gott die Dinge nur erkennt demnach, dass er sie will. Die Combination einer a priori für Gott in dem Sohne vorhandenen intelligibeln Welt ist für Duns nicht gültig, und eine mystische Theorie aus seiner Schule wird, wenn sie von der Geburt des Sohnes Gottes in der Seele Gebrauch macht, damit notwendig etwas anderes meinen, als die Dominikaner ausdrücken.

In der Grundschrift des Buches von der Armut begegnet die Formel im ersten Teile nicht. Sie gehört demnach wohl nicht zu den constitutiven Ideen der scotistischen Deutung der christlichen Vollkommenheit. Hingegen kommt die Formel im zweiten Teil der Grundschrift vor, sowie in den nachträglichen Tractaten. Im zweiten Teil der Grundschrift kommen fünf Stellen in Betracht. Zuerst wird die Geburt des Sohnes Gottes mit dem Eintritt der Seele in den Stand der wesentlichen Tugend combinirt. Hierüber heisst es 94, 32: Wer weiss, ob er alle Tugend

1) Geschichte des Pietismus I, 471.

habe? Hierauf antworte ich, wie St. Johannes spricht: wer in Gott geboren ist, der mag nicht sündigen. Denn in demselben Augenblick, wo Gott der Vater seinen Sohn in die Seele gebiert, vergehen alle Sünden und alle Ungleichheit, und werden in ihm geboren alle Tugenden in eine Gleichheit Gottes. Deutlicher heisst es 102, 28: Wenn der Mensch durch das Werk, welches Gott wesentlich in der Seele wirkt, dazu kommt, dass er alle zufällige Tugend kriegt, dass er kommt in das Wesen der Tugend, dass Gott in ihm nach wesentlicher Weise alle Tugend wirkt, das ist, wenn der himmlische Vater seinen Sohn gebiert in die Seele. Andererseits heisst es 100, 31: Wenn der Mensch also bereitet wird mit allen Tugenden und mit einem armen Leben und mit dem Leiden unseres Herrn, so kommt er auf den vierten Grad der Vollkommenheit; in dem hört er in einem stillen, heimlichen Sprechen das ewige Wort, das Gott der Vater spricht in den Grund der Seele Und davon sprach unser Herr: wer mich minnet, der hört meine Worte, das ist das Gott in ihm wirket und er es leidet. Schon diese Sätze weisen darauf hin, dass die Geburt des Sohnes Gottes nur eine Wertbezeichnung der in dem Willen vor sich gehenden Vereinigung der Seele mit Gott ist. Für den Verfasser der Grundschrift des Buches von der Armut ist also die Formel nur eine hochgreifende Darstellung der Wiedergeburt des Einzelnen. Dieses bezeugt auch 110, 12. In der Blossheit, wenn die Seele entblösset steht von aller Anderheit, so ist sie empfänglich zu gebären den Sohn in der Gottheit, dass sie dann eine Mutter Gottes wird. Nach der Weise wie Gott der Vater gebiert seinen Sohn in der Gottheit, also wird der Sohn geboren in der blossen (gelassenen) Seele und die Seele wieder in Gott. Und davon sprach Gott unser Herr: es sei denn, dass wir wiedergeboren werden, so mögen wir nicht kommen in das Reich Gottes. Die Meinung von Eckhart und Tauler ist die, den zeitlichen Act der Wiedergeburt in die Stetigkeit der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater umzudeuten, und in die einfache Identität mit dem ewigen Vorgang aufzunehmen. Die Gegenseitigkeit zwischen der Seele und Gott in dem

Vorgange der Geburt des Sohnes Gottes, welche der Verfasser des Buches von der Armut denkt, lässt den ewigen Vorgang nur als den Typus der immer von neuem sich wiederholenden Wiedergeburt erkennen, bei welcher die Mittätigkeit des Menschen nicht auszuschliessen ist. Unter dieser Bedingung wird der Abstand zwischen dem Sohn Gottes von Natur und dem Sohn Gottes aus Gnaden ganz unumwunden anerkannt 118, 15: Indem Gott durch den Propheten David die Kinder Gottes Götter nennt, da beweiset er, dass wir nicht Gott sind von Natur, vielmehr dass wir göttlich sind von Gnaden. Denn nach dem [dass der Vater gaffet auf seine Natur, so gebiert er den Sohn von Natur, — also ist es auch, so Gott die Sele angaffet und sein Wort in ihr spricht, so gebiert er einen Sohn von Gnaden und also sind wir Götter und Kinder Gottes.

Ebenso ist es in dem nachträglichen Tractat des zweiten Theiles. Zunächst 137, 25: Wenn die niederen Kräfte hinaufgeführt werden in die obersten Kräfte und die obersten Kräfte in das Wesen der Sele, worin Gott ist, wie in seinem eigenen Hause, da gabet er in (theilet seine Gaben mit), das ist dass er sich gebiert in dem Wesen der Sele, da das Wesen der Sele allein empfänglich ist der ewigen väterlichen Geburt (vgl. 170, 3. 20). Der Vorgang ist aber ein wechselseitiger 118, 1: In dem einigen Werke, das Gott in der Sele wirket, ist sie schwanger geworden des ewigen Wortes, so sie bloss steht von aller Anderheit. Und dann gebiert sie Gott, wenn sie hinaufgezogen wird mit hitziger Minne in das bloss göttliche Wesen, und da liegt sie im Kindbett und gebiert den Sohn in der Gottheit. In dem nachträglichen Tractat des ersten Theiles begegnen die beiden Formeln von der Geburt des ewigen Sohnes (30, 20) und von dem ewigen Wort, das Gott in die Sele spricht (65, 36; 69, 2. 19) in gleicher Bedeutung mit dem lautern Wirken Gottes in derselben. Diese Linie der Vorstellung scheint überboten zu sein 60, 20: Wie Gott seinen Sohn gebiert in ihm selber und in alle Dinge, mit derselben Geburt führt Gott den Menschen durch sein Leiden (dessen Betrachtung) und durch alle Tugend in ihn (Gott). Und wie Gott ewig

ist an seiner Geburt, also ist auch das Einführen ewig. Und niemand mag den Menschen hindern; denn so wenig Gott gehindert werden mag an seiner Geburt, er gebäre ewiglich sein Wort, also will Gott den Menschen nicht irren lassen, der sich mit ganzer Minne in sein Leiden giebt. Diese Stelle hat ein Gepräge, welches an Eckhart nahe herantritt. Aber sie steht isolirt in dem ganzen Buche, und erscheint deshalb als Nachbildung eines fremden Musters. Umsomehr ist dieses anzunehmen, als derselbe Tractat noch die Deutung der Formel darbietet, welche deren eigentlichen Sinn verrät 70, 21: Wenn die Seele dazu kommt, dass sich das ewige Wort in ihr gebiert, und sie sich mit demselben Wort wieder in Gott gebiert, so ist sie ein Sohn Gottes, nicht ein natürlicher Sohn, wie das Wort in der Gottheit, vielmehr ein gnädlicher Sohn, so spricht sie: Vater, verkläre deinen Sohn mit deiner Klarheit. So spricht eine Stimme, das ist, das ewige Wort spricht in ihr: ich habe dich verklärt und ich soll dich noch mehr klar machen. Das ist ganz im Einklang mit der Grundschrift. Es kommt darauf an, die Geburt des Sohnes Gottes in der Seele als Wertbestimmung der Vereinigung des Willens mit Gott zu gebrauchen, so dass die Nachbildung des innergöttlichen Zustandes ausdrücklich gegen denselben specifisch abgestuft wird. Diese Abstufung nun wird von Eckhart und Tauler grade abgelehnt, indem sie die Wiederholung der Geburt des Sohnes in der Seele mit dem ewigen, innergöttlichen Vorgang absichtlich identificiren und in denselben einschliessen. Hierin bewährt sich der Grundunterschied der Tendenzen beider Formen der Mystik. Unter der Voraussetzung, dass das innergöttliche Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohne auf die Selbsterkenntnis Gottes zu deuten ist, leitet die thomistische Methode der Mystik die Function der speculativen Vernunft zu einer Einigung mit Gott an, welche der innergöttlichen Urform von Gottes Wirklichkeit gleich ist, also mit ihr identificirt werden darf. Unter der gleichen Voraussetzung über die Herkunft des ewigen Sohnes aus dem Vater führt die scotistische Methode der Mystik, welche der Function des sich an Gott lassenden Willens die Einigung mit Gott

zuweist, eben nicht zu einer Identificirung mit der auf die Selbsterkenntnis Gottes gegründeten Zeugung des ewigen Sohnes. Die scotistischen Mystiker erreichen also mit der vorliegenden Formel nicht die gleiche Höhe, wie die Thomisten; sie haben dieselbe vielleicht auch nur auf Anlass ihres Gebrauchs durch diese Schule adoptirt. So wird am leichtesten die Stelle 60, 20 zu erklären sein. Die Idee, in welcher die scotistische Mystik nach ihrer Art die gleiche Höhe mit der thomistischen Idee von der Geburt des ewigen Sohnes in der Seele erreicht, ist darin zu finden, dass die Armut „in ime selber ein stillestande wesen unbewegenlich ist und beweget doch mit gott alle ding, wan armut ist verflossen in got und vereinet; was danne ein ist, daz hat ein würcken“ (22, 7). Das ist das höchste mögliche Prädicat der menschlichen Seele, wenn deren Wille die Function ist, um mit Gott vereinigt zu werden. Die Vorstellungen, welche in diesen beiden Formen der Mystik die höchsten Prädicate der Vereinigung mit Gott bilden, sind eben nicht gleichnamig.

[17. Mai 1880.]