

Zum Text der Deutschen Theologie

Von Karl Müller, Tübingen

Die „Deutsche Theologie“ hat sich früher in besonderem Maß eine dilettantische Behandlung gefallen lassen müssen, und zum Teil geht das bis auf den heutigen Tag fort. Darum ist es sehr anzuerkennen, daß ein evangelischer Theologe, G. Siedel¹, es unternommen hat, den Sinn ihrer Hauptbegriffe von der dominikanischen Mystik aus zu erschließen. Zugleich hat er aber auch die Frage wieder aufgenommen, die ich früher² erörtert habe, welcher Text der Deutschen Theologie der ursprüngliche sei. Und da muß ich ihm nun entgegenzutreten. Ich habe die Frage abermals durchgearbeitet, bin zum Teil zu etwas anderen Ergebnissen gekommen, habe aber im Hauptpunkt, ob der ausführlichere Text eine willkürliche und von fremden Gesichtspunkten aus geführte Überarbeitung darstelle, meine Ansicht bestätigt bekommen.

Ich habe mich in meiner ersten Arbeit nur bemüht, die Ansicht Hermelinks an der Hand der von ihm selbst behandelten Stellen zu widerlegen. Siedel hat den Rahmen erheblich weiter gespannt und einen Teil der kleinen Verschiedenheiten des Textes herangezogen. Da läge es nahe, noch weiter auszugreifen und die Fragen des Textes überhaupt zu erledigen. Aber das wäre eine unabsehbare Sache, und ich habe schon bei meiner ersten Arbeit die Überzeugung gewonnen, daß man über die kleinen Einzelheiten des Textes zum großen Teil gar kein festes Ergebnis gewinnen könnte. Die verschiedenen Lesarten sind viel zu oft gleichwertig, und unser Material, zwei Drucke, von deren Vorlagen man nicht einmal das Alter kennt, und eine einzige Handschrift³, bieten nicht die Möglich-

1) G. Siedel, *Theologia Deutsch*. Mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik nach Luthers Druck von 1518 herausgegeben. Gotha 1929.

2) Karl Müller, *Kritische Beiträge II* (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1919, S. 631 ff.).

3) Ich hatte es für möglich gehalten, daß noch andere Handschriften nur mit anderen Titeln vorhanden wären, und habe mich deshalb an die Deutsche Kommission bei der Preußischen Akademie gewandt und um Auskunft aus ihrem Verzeichnis der deutschen Handschriften gebeten. Ihr Archivar und Bibliothekar, Herr Prof. Dr. Fritz Behrend hatte dann die Güte, mich auf Ms. theol. 1886 (4^o) der Hamburger Stadtbibliothek aufmerksam zu machen.

Die Hamburger Stadtbibliothek hat mir dann, wofür ich ihr auch hier verbindlich danke, die Handschrift zugesandt. Sie trägt die Inschrift:

„Libri aliquot vet. mystici, quos D J H Sudermannus e vet. codi. monasterii . . . [unleserlich: cujusdam?] Coloniensis descripsit et ab interitu vindicavit. In fine accedunt duo scripta recentiorum.“

Hier findet sich S. 437—445 eine Schrift, deren Titelblatt lautet:

„Theologia Teutsch. Etlich Hauptreden einem jeden Schüler Christi wol zu studieren. 1246.

keit, ihr Verhältnis zum ursprünglichen Text immer zu bestimmen. Ich beschränke mich daher wieder im allgemeinen auf die Punkte, die Siedel herausgehoben hat, hoffe aber doch damit die Untersuchung etwas weiter zu führen.

Wir haben also die Deutsche Theologie in drei Gestalten: einer unvollständigen (= A), die Luther 1516 herausgegeben hat¹, in der die Kapitel 1—6 und 27—56 nach der älteren Zählung fehlen, einer vollständigen, die Luther 1518 hat nachfolgen lassen (= B)², und einer dritten³, die im wesentlichen denselben Umfang hat wie die zweite, die aber dazu teils Erweiterungen teils Verkürzungen enthält (= U). Ich war für diese dritte Gestalt eingetreten; Siedel nimmt wieder Partei für B. Über A urteilt er wie ich, daß sie keinesfalls die ursprüngliche sei⁴.

Das Verhältnis von A und B in den Kapiteln 7—26 ist so, daß in A außer einigen unbedeutenden Satzteilchen eine Anzahl Abschnitte fehlen, die B hat⁵: ich habe in meiner früheren Abhandlung S. 649—653 für diejenigen von ihnen, die Hermelink hatte ausscheiden wollen, nachzuweisen versucht, daß sie unentbehrlich seien, daß also A einen auch darin verstümmelten Text biete. Andererseits hat A besonders in Kapitel 8 einige Worte mehr: M 18, 15 und 19, 2 einen Relativsatz, der den Leser kurz darüber unterrichtet, wer Sanctus Dionysius

Etlich Hauptreden, in denen sich ein jeder Schüler Christi prüfen und erkundigen mag, waß von rechter und gegründeter Vereinigung deß einigen und obersten Guts zu studieren wehre.

Appendix an die Theologia Teutsch.

Alle Ding probier, daß gut behalt,
So wirstu gewiß nicht irren baldt.

D. S.“

[Der Schreiber ist Daniel Sudermann.]

Inc. S. 439: „Gott ist einig, und Einigkeit entstehet und kombt allein auß Ihm, und doch nicht von Ihm.“

Expl. S. 445: „Sagt Jemand: daß ist Klugheit, der wisse, daß die größte Thorheit (also zu reden) deß heiligen Geist klüger ist weder die höchste Weißheit aller Welt. 1246.“

Schlußbemerkung: „Hier laufft aber menschliche Klugheit oder Philosophy mit under. Darum heißt es: Prüfet alle ding und daß gut behaltet. 1 Thess. 5. D. S.

¹) Vgl. Luthers Werke WA. 1, 152f.; bei Siedel = L 16.

²) Ebd. 1, 375 ff.; bei Siedel = L 18. Diesen Text hat H. Mandel seiner Ausgabe in den Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, hrsg. von J. Kunze und C. Stange, S. 7, 1908 zugrunde gelegt. Ich zitiere diese Ausgabe mit M.

³) Aus einer Handschrift des Klosters Brombach von 1497, jetzt in der Fürstlich Löwenstein-Wertheim-Rosenbergischen Bibliothek, zuerst von Frz. Pfeiffer herausgegeben und dabei in das ältere Mittelhochdeutsch umgesetzt (2. Aufl. 1851), dann aus derselben Hs. wörtlich abgedruckt in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 96 von W. Uhl (1912).

⁴) Über Paquiers Ansicht s. den Anhang 2.

⁵) M 21, 1—14; 33, 7—11; 34, 8—10. 18—21; 42, 8—11; 43, 4—6; 45, 7 bis 46, 24; 49, 30—50, 2; 51, 14—17.

sei, M 41, 4 und 49, 19 eine ganz kurze Begründung. Im einzelnen haben A und B eine Menge unwesentlich verschiedener Lesarten)¹.

Ganz anders ist das Verhältnis von A und B zu U: 1. U hat zahlreiche größere und kleinere Stücke, die in A und B fehlen². 2. Andererseits haben A und B auch Sätze oder Satztheile, die in U fehlen. Sie sind aber an Zahl und Umfang sehr viel geringer als in Nr. 1³. 3. Sind größere und kleinere Abschnitte, die in A, B und U vertreten sind, aber in ihrer Fassung stärker auseinandergehen und in U meist ausführlicher sind⁴. 4. Endlich haben alle drei, A, B und U, untereinander — abgesehen von den verschiedenen Wortformen oder der Schreibweise — zahlreiche kleine Varianten: verschiedene Wörter desselben Sinns, kleine Auslassungen, Verschreibungen usw.

Alles in allem kann keine Frage sein, daß A und B nah zusammengehören: sie weichen in den einzelnen Lesarten vielfach voneinander ab: oft geht sogar U mit B zusammen gegen A und umgekehrt⁵. Aber die Verkürzungen und Erweiterungen haben sie gemeinsam gegen U: mit Ausnahme eines klaren Versehens findet sich von dem, was A weniger hat als U, nichts in B, und umgekehrt; und von den Stellen andererseits, die B mehr hat als U, fehlt keine in A⁶. A, B stellen also eine Rezension dar, U die andere. Aber innerhalb dieser Gruppe sind A und B verschiedene Texte, und zwischen A und B müssen wohl schon bis zu ihrer gemeinsamen Stammhandschrift mehrere Glieder liegen⁷, ebenso wie auch U keinesfalls das Original ist, vielmehr sich schon durch manche Fehler als eine Abschrift erweist, deren Entfernung vom Original nicht festzustellen ist.

Nun stellt Siedel seiner Untersuchung S. 105 drei Grundsätze voran: 1. „Decken sich zwei Textüberlieferungen gegen eine dritte, so stützen sie sich einander, wenn nicht sehr schwerwiegende Gründe für die dritte Lesart vorgebracht werden können.“ 2. „Maßgebend ist die scholastische Untersuchung“, d. h., wie ich nach seinen Ausführungen hinzufüge: wenn ein Text mit der dominikanischen (thomistischen) Theologie und Mystik übereinstimmt, so ist das ein Zeugnis für seine Echtheit oder Ursprünglichkeit; wo er ihr widerspricht, dagegen. 3. „Die

¹) Sie sind in M teils unter dem Text teils S. 113 ff. gesammelt, aber nicht vollständig. Ich habe A mit B nochmals durchweg verglichen und zitiere A danach.

²) Natürlich hat auch Siedel nicht die ganze Menge kleinerer und wenig bedeutender Verschiedenheiten herangezogen.

³) Ich erwähne: M 35, 5: U 21, 29 | M 35, 10: U 21, 33 | M 36, 5. 6. 8. 17—19: U 21, 37. 38. 22, 71 | M 52, 3—5: U 31, 15 | M 73, 4—7: U 43, 40.

⁴) Beispiele: U 10, 17—28: M 13, 10—19 | U 16, 14—22. 24—36: M 25, 3 bis 11. 13 | U 17, 40—18, 12: M 28, 22—29, 10 | U 18, 26—41: M 30, 2—5 | U 19, 24—28: M 31, 6—10 | U 21, 37—40: M 36, 5—8 | U 22, 7—8: M 36, 17 bis 19 | U 27, 21—23: M 45, 15 | U 30, 16—18: M 50, 11 | U 32, 34: M 54, 12. 13 | U 34, 33—35: M 57, 8—10 | U 45, 19—32: M 75, 15—18 | U 51, 21. 22: M 84, 30 | U 63, 30—32: M 103, 2. 3 | U 64, 27—28: M 104, 4. 5.

⁵) Zum Beispiel bei den Stellen M 41, 4 und 49, 19, in denen, wie ich oben erwähnt habe, A im Verhältnis zu B kleine Zusätze hat, geht U das erstmal (24, 41) mit A, das zweitemal (29, 39) mit B.

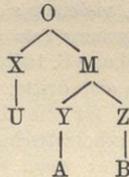
⁶) Ausgenommen die Kleinigkeiten der vorigen Anmerkung.

⁷) In vielen Fällen, besonders natürlich in der Schreibweise, ist bei A und B auch zu bedenken, daß es Drucke sind, die schwerlich sich immer an die Schreibweise der Handschrift gehalten haben, obwohl sie beide aus derselben Druckerei hervorgegangen sind.

Art des Verfassers ist aus den einhellig überlieferten Stellen zu erkennen.⁴ Man wird aber aus Siedels Verfahren noch weitere Grundsätze ableiten können: 4. Bessere Lesarten einer Gestalt entscheiden für die Echtheit des ganzen Textes¹. 5. Im Verhältnis von A B zu U ist meist der kürzere, unter Umständen auch der schwierigere Text der ursprüngliche.

Prüft man diese Grundsätze, so wird jeder, der mit Handschriften etwas bekannt ist, den ersten für verfehlt erklären. Einfache Abstimmung gibt es da doch nicht! Erst müssen die Handschriftengruppen, ihr Zusammenhang, ihre Abstammung, ihr innerer Wert usw. festgestellt sein; erst dann kann man daran denken, eine oder eine Anzahl von ihnen zu bevorzugen. Im vorliegenden Fall, bei dem Verhältnis, das zwischen A, B und U besteht, kann man gerade für die Hauptfrage — Erweiterungen oder Verkürzungen — aus dem Zusammengehen von A und B gegen U gar nichts entnehmen. Nur wenn A oder B mit U gegen B oder A denselben Text hat, mag man — nicht immer, aber doch wohl in den meisten Fällen — darin die ursprüngliche Fassung sehen². Alles also, was Siedel aus diesem Grundsatz ableitet, fällt dahin³.

Ebenso steht es mit dem vierten Grundsatz. Der Text, den eine Gruppe bietet, kann in den Stücken, die beiden Gruppen gemeinsam sind, ganz wohl verschieden sein, ohne daß daraus für die Frage, ob Kürzung oder Erweiterung, etwas zu schließen ist. Man darf sich nur etwa den Stammbaum denken:



Stellt O das Original dar, M die Stammhandschrift von A und B, XYZ die beliebig lange Reihe von Zwischenhandschriften, so können sowohl U wie M, A und B, ihre ursprünglichen Lesarten behalten oder Fehler aufgenommen haben, auch wenn U oder eine ihrer Vorgängerinnen Zusätze gemacht oder A und B oder ihre Zwischenglieder Y und Z Kürzungen vorgenommen haben.

Den fünften Grundsatz hat Siedel besonders lebhaft verwendet. Von vornherein steht ihm fest und wird nur in einzelnen Fällen einigermaßen begründet, daß alles, was U mehr hat, „Verwässerung“, „erklärender Einschub“, „unnötige Erklärung“, „Verbreiterung“, „bequeme Auseinanderziehung eines schwierigen Satzes“, „kirchlichere Gestaltung“ der Vorlage ist. Wo U mehr Schriftbeweise

¹) Vgl. z. B. bei Siedel S. 111 oben und unten, S. 112 ü. d. M. S. 113 Mitte (zu M 40, 1).

²) So in dem, den Siedel S. 106f. angeführt hat (Tauler und Dionysius).

³) Nur in einer Anmerkung sei auf einen der Fälle hingewiesen, in denen Siedel den Text von A mit dem von B vergleicht. S. 107 sagt er, in M 49, 3 lese A *in dinender weise*, B *in tunder weise*; U 32, 21 [vielmehr 29, 23] lese wie B, und das sei richtig: es handle sich um den bekannten Gegensatz von passivus und activus. Aber abgesehen davon, daß man diesen Gegensatz doch auch einmal etwas anders ausdrücken kann, sind die Lesarten falsch angegeben. A hat *in dinender weise*, B *in tunder weise*, U aber *in tonder weis und auch in diender weis*. A und B lassen also, jede eine andere der beiden Weisen aus. Spricht das nicht auch gegen Siedels Ansicht vom Verhältnis der Texte?

hat als A B, da sind die überschießenden Stellen immer Zutaten von U. Wo er in A B einen „etwas dunkeln Satz“ findet, der in U fehlt, ist es ein „Weglassen“, mit dem U „dem Leser einfach“ die Mühe des Nachdenkens „erspart“. Kurz: ob U kürzer oder ausführlicher ist, immer sieht Siedel bei ihm „Sudeleien“ (S. 117 u. d. M., 119 u. d. M.) u. ä. So bleibt B „der unbestreitbare Sieger“ (S. 120 u.), und fällt das Urteil über U „sehr schlimm“ (S. 118 u. d. M.) oder „vernichtend“ (S. 120 u.) aus. Der Korrektor ist allerdings trotz jener Sudeleien „gar nicht ungeschickt“, aber „offenbar zu temperamentvoll“, um bloß abzuschreiben, und verfolgt mit seinen Änderungen immer bestimmte Absichten.

Nun habe ich schon in der früheren Abhandlung (S. 633) betont, daß von vornherein gar kein Grund dafür vorliege, daß jene Unterschiede zwischen A B und U „unnötige Erweiterungen“ sein müßten: was der Verfasser einer Schrift für nötig oder unnötig hält, ist zunächst seine Sache. Ein anderer kann es für unnötig halten; aber der Verfasser hat es doch geschrieben. Knappheit und Gedrängtheit des Stils ist weder A B noch U eigentümlich. Breite Ausführungen und unendliche Wiederholungen sind auch in A B an der Tagesordnung. Wo Siedel „Erweiterungen“ durch U sucht, können also, wenn nicht ganz bestimmte Gründe vorgeführt werden, ebensogut Kürzungen von A und B vorliegen.

Ich will aber hier gleich einige Beispiele geben, wie wenig glücklich Siedel da ist, wo er seine These zu begründen sucht.

M 52, 3—5 : U 31, 15.

Hier hat M nach B¹: *Also spricht auch die warheit, allein es nit geschriben ist: „unselig und vermaledeit sind die geistreichen und hochmütigen, wan des teufels reich ist ir“. Sich, also vindet man in der warheit, wa got der mensch ist.* Die Worte *Also* — *Sich* läßt nun U aus, und Siedel S. 113 findet darin die Absicht, den „etwas dunkeln Satz“ dem Leser zu ersparen.

Aber in diesen Worten ist von Haus aus gar nichts dunkles. In unser Deutsch übertragen heißt es doch einfach: So spricht die Wahrheit — obwohl es nicht geschrieben ist [d. h. nicht in der Bibel steht] — 2: „Unselig“ usw. Die Dunkelheit hat lediglich Siedel hineingebracht, indem er die Worte umstellte und in seiner Erörterung S. 113 wie in seiner Wiedergabe im modernen Deutsch S. 158, 24 so übersetzte: „Also spricht auch die Wahrheit. Allein es ist nicht geschrieben: ‚unselig‘ usw.“ Da kommt dann freilich nicht nur ein „etwas dunkler Satz“, sondern „Unsinn“ heraus³.

In Wirklichkeit hat U den Satz aus einem ganz anderen Grund ausgelassen. Der Schreiber ist beim Abschreiben von einem *Also* sogleich zum anderen hin-

1) Ich vereinfache hier wie sonst die Schreibweise und sehe von den kleinen Unterschieden im Text von A und B ab.

2) *Allein* bedeutet ja doch auch „obgleich“. Und A hat in der Tat *ob es auch nicht geschriben ist*.

3) S. 117 u. wirft Siedel U vor, es suche den Text kirchlicher zu gestalten. Beweis soll sein U 19, 9 : M 30. Da ist in U die Reinigung erklärt als *rewe und leite umb di sunde mit ganzer beichte mit volkomer pusse*. Siedel erklärt: *ganze beichte* = Generalbeichte. Aber das ist nicht richtig: es ist nur gemeint, daß die einzelne Beichte jedesmal vollständig sein, nichts verschweigen solle. Es ist nichts als richtige contritio, confessio, satisfactio, also die regelmäßige kirchliche Forderung, wie auch M 48, 14. 15 verlangt, daß alle Weise, Ordnung, Gesetz und Gebot der heiligen Kirche und die Sakramente heilig gehalten, nicht wie bei den falschen freien Geistern verachtet werden dürfen.

übergeglitten und hat den dazwischenliegenden Satz überschlagen. Das ist ein Fall, der in den drei Formen der Deutschen Theologie öfters erscheint. Ich habe schon in meiner ersten Abhandlung S. 650 und 654 f. auf eine Anzahl Fälle derart hingewiesen: M 21, 1—14, wo A oder schon seine Handschrift oder deren Vorlage von einem *Auch* zum anderen hinüberspringt und alles, was dazwischen liegt, ausläßt. Ebenso ist es zwischen A und B M 34, 18—21: *Kommen* — *Kommen* und M 49, 26 von einem *werd* zum anderen, ferner: M 54, 11—13:

B und der ausser mensch muss und sol bewegt werden. Und hat der inner mensch in des aussern beweglichkeit ein warumb,

A und der ausser mensch in seiner beweglichkeit kein warumb;

Dagegen läßt B 31, 10. 11 die Worte in A *von im selber als wenig* aus, indem es von dem ersten *wenig* zum zweiten überspringt. — Für Auslassungen derselben Art in U habe ich schon früher (S. 654) auf U 27, 39 : M 46, 13. 14 sowie U 43, 40 : M 73, 4—7 hingewiesen: an erster Stelle läßt es die Zeile zwischen zwei *sein leiden* aus, an zweiter fast vier Zeilen zwischen zwei *selber*¹. Ebenso steht es M 50, 12—15, wo in U 30, 18 einige Worte zwischen *wissent* und *wissen* ausgefallen sind², und M 73, 35 f., wo U 44, 22 die Worte zwischen zwei *und spricht* überspringt³. Hierher gehört wohl auch M 81, 26 : U 49, 22. Da lautet der Text von B: Wo das wahre Licht in einem Menschen sei, liebe das wahre vollkommene Gut sich selbst, aber nicht so, daß es sich selber von sich selber und als sich selber, sondern als das wahre einfältige *gut liebe*. Und *daz volkumen vermag* und will nichts anderes lieb haben, als das *ein war gut*. Da hat der ursprüngliche Text statt der ersten kursiv gedruckten Worte vermutlich so gelautet: *gut liebe*. Und *daz volkumen gut vermag* usw. Und U ist dann von einem *gut* zum anderen gesprungen. Wie leicht etwas derartiges vorkommt, beweist u. a. die Ausgabe der Deutschen Theologie von Pfeiffer, der S. 68 aus der Handschrift U in ihrem Kapitel 36 (= U 39, 16) das Sätzchen *wann got ist dis alles wesentlich und ursprunklich* ausläßt, weil der nächste Satz auch wieder mit *wann got ist* beginnt. Wenn das einem Germanisten wie Pfeiffer begegnet, wie leicht mußte es bei einem Abschreiber des 14. oder 15. Jahrhunderts sein⁴! Warum aber hat nun Siedel nicht auch diese Stellen oder wenigstens die, die ich früher noch nicht herangezogen hatte, mit berücksichtigt und eine bestimmte Absicht von U nachgewiesen?

Ein anderes Beispiel für Siedels Mißgriffe auf diesem Gebiet ist in M Kapitel 38 : U Kapitel 40. Siedel S. 118 urteilt da über die Stelle U 45, 19—32 (gegen M 75, 15—18) kurz: „unnötige Erklärung“. Nun enthält das ganze Kapitel einige Schwierigkeiten, die ich nicht ganz umgehen kann. Es handelt von dem Gegen-

¹) Dabei ist dann das nachfolgende *ist* als nunmehr unbrauchbar mit ausgefallen, wenn es überhaupt ursprünglich war.

²) Hier ist der Text freilich auch sonst verschieden.

³) Also zweimal auf einer Seite von M. Beide Fälle hat M nicht notiert.

⁴) Noch einige andere Beispiele aus U siehe unten S. 317, Anm. 2. 3. — Die Rolle, die Auslassungen bei Homoioteleuta spielen, ist ja bekannt. Ich füge aber doch ein Beispiel an, das mir dieser Tage begegnet ist. In seiner Erörterung über die Hss. der Confessio des heiligen Patrick (Proceedings of the Royal Irish Academy 25, 212) sagt N. J. D. White, die Hs. C habe in der verhältnismäßig nur wenige Seiten umfassenden Confessio „five omissions by homoioteleuton“!

satz des wahren Lichts, das von Gott ist, und des falschen, das aus der Natur stammt. Das wahre sucht nur Gott — gut als gut —, das falsche dagegen *das sein und im voran das beste*¹. Aber es betrügt alles, was betrogen werden kann, und darum auch sich selbst².

Darauf folgt nun in M 73, 4—7 der Satz, von dem ich schon S. 312 (vor Anm. 1) angenommen habe, daß er in U durch ein Homoioteleuton ausgefallen sei. Dabei wird der Betrug des falschen Lichts geschildert. Sein Grundsatz ist (U 44, 21: M 73, 34), das Lustigste sei das Allerbeste, und das Allerbeste sei, daß jeder sich selbst das Beste suche³. Nun sei wahr (45, 16): wer sein Bestes⁴ bekommen könne, das sei das Beste. Aber das geschehe nicht da, wo der Mensch sein Bestes suche. Denn (45, 18) wenn er sein Bestes finden wolle, müsse er sein Bestes verlieren.

Dann gehen B und U wieder auseinander: U 45, 19—32 erläutert diese Paradoxie im Anschluß an Joh. 12, 25 dahin, daß der Mensch nicht seinem, sondern Gottes Willen und den Geboten der [kirchlichen] Oberen folgen solle. Das könne das falsche Licht nicht, weil es nur das Seine suche. Darum komme es nimmer auf den rechten Weg.

B dagegen fährt M 75, 15 fort⁵: *als vorgesagt ist. Und wil der mensch sein pestes lassen und verliesen, auf das er sein pestes finde, so ist es aber falsch, und darumb mügen wenig auf disen Weg komen.* Mit dem Hinweis auf früher Gesagtes ist wohl M 63, 21—64, 13 gemeint. Aber was sollen die Worte *so ist es aber falsch*? Ich könnte einen Sinn darin nur finden, wenn es bedeuten sollte: „man findet sein [wahres] Bestes nicht, indem man sein [vermeintlich]

1) So U 43, 18—20. B in M 72, 8 läßt *und im voran* aus. Die Worte sind aber unentbehrlich. Daher hat Siedel, der auch hier B folgt, S. 174, 18 willkürlich und falsch übersetzt: „und das sei ihm das Beste“. Mandel anderseits fügt vor *das peste* ein „als“ ein, gleichfalls willkürlich.

2) U 43, 36—40 hat: *Sider nu alles das betrogen wirt von disem falschen liecht, das betrogen werden mag, das ist alle creatur und natur und alles, das nicht got oder gotlich ist, mag betrogen werden, und so dis falsch liecht dann selber natur ist, so ist möglich dass es betrogen werde. Darumb wirt es und ist betrogen von im selber.* B (M 72, 29. 30) läßt nun die gesperrten Worte *falschen liecht* aus, setzt dann nach *betrogen werden mag* hinzu *betrogen wirt*, hat statt *daz ist* vielmehr *und* und läßt das so aus. So hat denn Siedel S. 174, 36 so übersetzt: „Seit nun alles das betrogen wird, (nämlich) von diesem, das betrogen werden kann, betrogen wird — und alle Kreatur und Natur und alles, das nicht Gott und göttlich ist, kann betrogen werden — und (insofern) dies Licht dann selber Natur ist, so ist es möglich, daß es betrogen werde“ usw.! — Diese Übersetzung allein spricht schon für den Text von U.

3) Da ist dann in U 44, 23 wieder ebenso ein Sätzchen ausgefallen (M 73, 35f.), vgl. ebenso oben S. 312 Z. 18.

4) B hat M 75, 11 hier eingefügt *gottes pestes*, wie ich nicht zweifle, mit Unrecht. Die ganze Stelle gebraucht mit deutlicher Absicht „das Beste“ in doppeltem Sinn, als das vermeintliche und das wahre Beste. Die ganze Paradoxie des Satzes U 45, 18 ginge verloren, wenn das Beste schon als „Gottes Bestes“ bezeichnet wäre.

5) Um das Verständnis zu erleichtern, setze ich den vorangehenden Satz wörtlich her: *das Überkommen des Besten geschieht nit, die weil der mensch sein pestes suchet und meinet: wan sol er sein pestes finden und überkomen, so muss er sein pestes verlieren.*

Bestes — das Irdische — sucht, sondern indem man es verläßt. Und ebenso falsch wäre es, sein [wahres] Bestes — Gott — zu verlieren, um das [vermeintlich] Beste zu finden.“ Aber wie gekünstelt und unverständlich wäre das! Ich kann daher nur annehmen, daß der Text von B hier verdorben ist¹. Gegenüber den Unklarheiten von M ist nun aber U ganz klar. Soll aber deshalb sein Text das Werk eines Sudlers sein?

Was nun das Mehr an Bibelstellen betrifft, so ist vor allem zu sagen: auch A B haben eine Menge davon. B beginnt sofort mit 1 Kor. 13, 10. Weitere Stellen sind bequem zu finden, da Mandel sie in seinen Anmerkungen nennt². Doch hat U allerdings noch weitere.

Davon nennt Siedel S. 114—118 drei aus U Kapitel 12, 26, 40. In Kapitel 12 bringt U nacheinander Jes. 48, 22; Joh. 14, 27^a; 16, 33; 14, 27^b. Dagegen fehlen davon in M S. 28 f. die Nr. 1 und 3 und sind 2 und 4 unmittelbar zusammengezogen: was dazwischen liegt, ist ausgefallen. — In Kapitel 26 (= M 24) hat U 30, 28 f. 1) Matth. 11, 29; 2) Matth. 5, 20; 3) Gal. 4, 4 (etwas verändert); 4) Matth. 20, 28; 5) Matth. 26, 38; 6) Matth. 5, 3. In M fehlen Nr. 2 und 3. — In Kapitel 40 (= M 38) hat U 45, 20 Joh. 12, 25 an der Spitze und in der Mitte eines Abschnitts, der in M 75, 15 überhaupt anders lautet und viel kürzer ist. Ich kann daher von ihm absehen. In bezug auf die beiden ersten Stellen aber möchte ich doch fragen: kann ein Abschreiber nicht ebensogut die große Anzahl von Bibelstellen für unnötig oder unbequem gehalten und darum verkürzt haben? Könnte man also nicht ebensogut von „charakteristischen verkürzten“ wie von „charakteristischen erweiterten Schriftbeweisen“ (S. 118) sprechen? Sachliche Gründe hat Siedel für seine Ansicht überhaupt nicht vorgeführt. Ich könnte noch weiter fragen: was ist wahrscheinlicher, daß der Abschreiber eines fremden Werks neue Bibelstellen hinzufügt, oder daß er die und jene wegläßt und sich damit die Arbeit erleichtert?

Die beiden Grundsätze 2 und 3 gehören zusammen. Man wird sie etwa so vereinigen können: Siedel entscheidet die Echtheit der Stücke von der theologischen Seite her danach, ob eines der beständigen Anschauung der Deutschen Theologie, d. h. der „dominikanischen Mystik“ entspricht. Einige Beispiele mögen zeigen, ob dabei Siedel den theologischen Gehalt der umstrittenen Stellen von U richtig bestimmt.

S. 111 stellt er fest, daß U eine Vorliebe für das Wort „Ding“ habe und es anwende, wo bei A und B viel bessere Wendungen, ein Neutrum o. ä., stehen. Diese „Marotte“ führe ihn zu „Unsinn“³. Als erstes Beispiel nennt er U 39, 3: M 65, 13. Hier heißt es: die Kreatur soll nach göttlicher Wahrheit Gott und allen Kreaturen untertan sein, und ihr soll nichts⁴ untertan sein, und Gott und

1) In U 45, 30—32 stehen die Worte: *aber an diesen dingen ist die falsch liecht betrogen und sucht newer das sein in allen dingen. Darum so komet es nimer auf den rechten weg.* Sollten die gesperrten Worte mit dem verderbten Text zusammenhängen?

2) Siehe 12, 9; 28, 3. 4; 33, 9. 18. 20; 34, 3; 38, 16; 39, 23; 42, 16. 19; 44, 24; 50, 24; 51, 3. 6. 13; 52, 1; 55, 1. 3; 56, 15; 62, 19; 63, 7; 64, 7 ff.; 65, 16; 66, 17; 78, 4; 83, 32; 85, 24; 87, 15; 90, 10; 91, 19; 95, 10. 11; 97, 7. 16; 98, 14. 18; 99, 1; 100, 3. 5. 8; 103, 16.

3) Gelegentlich ist freilich auch B dieser „Marotte“ verfallen: M 53, 4, wo A *alles*, B aber *alle ding* schreibt.

4) B *add. und niman.*

alle Kreatur haben Recht über sie und sie zu nichts. *Sie ist* [nach U] *allen dingen schuldig und ir nimant*. Das sei Unsinn; denn es sei nur von Personen, nicht von Dingen die Rede. Darum sei M im Recht, das nur *allen* habe. Allein „Kreatur“ umfaßt in der Deutschen Theologie nicht nur die Menschen. Sogleich ihr Anfang macht das klar. Der Unterschied zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen oder dem Geteilten und Ungeteilten fällt zusammen mit dem zwischen Gott und der Kreatur. Die Kreatur ist dasselbe wie „die Dinge“ (M 7, 6. 9)¹. Die Seele ist eine dieser Kreaturen (9, 2). Der Natur der Sache nach tritt im Verlauf die Seele des Menschen voran. Aber (M 102, 17f.): *Und ein jeglich creatur ist dasselb [Gehorsam!] von recht und in der warheit got schuldig, und besunder ein iechlich redlich [= vernünftige] creatur und allermeist der mensch*.

Ähnlich gliedert B (M 65, 26—29) die Kreatur (65, 21) in alles Seiende, alles Lebendige und alles „Weise“, d. h. Vernünftige, und alles zusammen sind „alle Dinge“². Und was A (M 61, 24) sagt: „*Und darumb muss alda selbst alle und alle ding geliebet werden und allem und allen dingen wol wöllen*“, so ist doch klar, daß hier in den *dingen* auch die Personen eingeschlossen sind, wie denn auch die nachfolgenden Beispiele nur auf sie zutreffen. Endlich erwähne ich noch M 88, 12—25. Auch da verlangt B von dem, der Gott ganz gehorsam ist, daß er auch *allem*³ tuend oder leidend gehorsam sei, und dieses *allem* wird sofort mit *allem und allen dingen* wiedergegeben, und nachher wird verlangt, *keinem ding oder creatur* zu widerstehen. Der Ausdruck „alle Dinge“ ist also auch B ganz geläufig⁴. — „Res“ in diesem Sinn = Welt ist ja auch häufig genug.

Besonders schlimm, ja „un glaublich“ ist für Siedel (S. 111 unten) die Formel, die U 27, 21 einführt mit einem „*also daß man in der wahrheit spricht*“, *got und der mensche sein ein ding*, während B (M 45, 15) hat: *das eines ist war volkumen got und war volkum mensch*⁵. Und ebenso fehlerhaft sei M 21, 21 *ein ding mit cristo* gegen M 34, 26 *eins mit Christo*. Die Formel „*Deus et homo sunt una res*“ habe man denn doch bei den Dominikanern nicht geschrieben. Das sei ein Latein, das mehr in die *Epistolae obscurorum virorum*, als in die Scholastik der Taulerischen Zeit gehöre⁶. Aber U hat doch natürlich

¹) Ich zitiere absichtlich nur nach M.

²) *Wan got ist aller wesenden wesen und aller lebentigen leben und aller wiesen weisheit, wan alle ding haben ir wesen warlicher in got dan in in selber*.

³) M hat *allein*. Aber das ist sicher Lesefehler für *allem*, das ja in den Handschriften vielfach von *allein* gar nicht zu unterscheiden ist. Siedel hat in seiner Übersetzung S. 187, 6 den Fehler mit übernommen.

⁴) Ich erinnere auch an die „Freiheit eines Christenmenschen“, wo Luther entgegenstellt: „ein Christenmensch ist ein ganz freier Herr aller Dinge und niemand untertan“ und er „ist ein ganz dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“.

⁵) Siedel setzt versehentlich M 45, 17: *das got alda selber ist der mensch*. An dieser Stelle ist in U 27, 24 *der mensch* ausgefallen.

⁶) Auch in anderen Fällen (S. 112 u. d. M und unten 113 oben und unten) prüft Siedel die Richtigkeit der Deutschen Theologie, indem er sie ins Lateinische übersetzt, aber freilich nur in sein Latein und ohne zu fragen, ob denn die Deutsche Theologie oder ihre Handschrift U immer einen lateinischen Ausdruck im Hintergrund gehabt hätten. So S. 113 oben. Da hat M 33, 13: Adams Kind

nicht an *una res* gedacht, sondern an *unum*. Und daß in Christus Gott und Mensch *unum* sind, ist ja der Scholastik vollkommen geläufig¹. Wenn aber die Scholastik keinen Anstand nahm, von Christus als der Einheit von Gottheit und Menschheit im Neutrum zu reden, so konnte doch auch die Deutsche Theologie das Neutrum in der gewöhnlichen Weise mit „ein Ding“ übersetzen.

Ebenso schlimm ist für Siedel (S. 112) die Art, wie U den areopagitischen Gottesgedanken behandelt. U 53, 30 schreibt: *Wann got ist ein und über ein und ist alle und über alle*, dagegen M 88, 5: *Wan got ist eins und über alles und ist all und ist über alles*. Siedel (S. 112) sieht nun in dem *über alles* „die bekannten Tutele gegen den Pantheismus“². Das *ein und über ein* aber sei „eine völlig sinnlose Wendung“. Denn ein *super unum* sei ein Unsinn, den kein Dominikaner des 14. Jahrhunderts geschrieben hätte. — Hier liegt nun ein einfaches Mißverständnis vor, von dem die Kenntnis der areopagitischen Theologie leicht hätte bewahren können. Für sie ist wie für den ganzen Neuplatonismus, seine Philosophie und seine Mystik, Gott über alle Gegensätze und alle Prädikate, über alle Fülle und Vielheit wie über alle Einheit und Einfachheit erhaben. Er ist ebenso das Nichts, wie das Überseiende, das Über-Eine, die Überfülle, über alles Nennbare hinaus. U 53, 30 ist also vollkommen richtig: ein Mißverständnis könnte nur bei M vorliegen³. Schon der Parallelismus verlangt den Text von U: *got ist ein und über ein und ist alle und über alle*. Vorangegangen war (U 53, 27 = M 88, 2): *Wann got ist ein und muss*

ist, wer nach dem alten Menschen lebt. *Er mag als verr und also wesentlich darin leben, er ist auch des teufels kind*. Die gesperrten Worte sollen die beiden bekannten Formeln *vere* und *essentialiter* sein, und wenn nun U 20, 34 dafür *fleisig* habe, so sei das ein Beweis, daß in U nicht der ursprüngliche Text sei. Aber *verre* ist doch nicht das lateinische *vere* — Siedel selbst übersetzt S. 145, 24 mit „sehr“ —, und was sollen denn die beiden lateinischen Wörter hier bedeuten? Ebenso seltsam ist, wenn Siedel sofort weiter über U 9, 8: Adams Essen sei Sünde gewesen nicht wegen des Essens an sich, sondern *umb sein annemen und umb sein* „*ich*“, *sein* „*mich*“, *sein* „*mein*“ und *sein* „*mir*“, sagt, das sei nicht Latein. Und doch besteht der ganze Unterschied von B (M 11, 5) darin, daß B das *sein* bloß einmal, nämlich vor *ich* setzt, während U es auch vor *mich*, *mein* und *mir* hat. — Ebenso unverständlich ist mir S. 112. U 12, 32 sagt: die zwei Augen der Seele können *nit gleich miteinander ir werk geüben*. Lateinisch könne man da nur entweder *simul* oder *aequaliter* setzen, aber nicht beides zusammen *aequaliter simul*. Darum sei A B (M 17, 23) richtig, wo das *gleich* fehle. Von allem anderen abgesehen, heißt *gleich* hier doch nicht *aequaliter*, sondern *simul*, also wie wir auch sagen „zugleich miteinander“. Und wenn Siedel diese „Verderbnis“ von U weiter damit begründet, daß das *gleich* U 12, 35 (gegen M 17, 26) wieder eingeschoben sei, so verstehe ich diesen Grund erst recht nicht. Außerdem aber hat das *gleich* dort einen ganz anderen Sinn: das linke Auge *muss sich gleich halden als ob es tot sei*. Da gehört doch zusammen *gleich als ob!*

¹) Ich erwähne nur Thomas Aq., den ja Siedel stets heranzieht, Summa theol. III, qu. 2, Art. 4: *Unde licet sit ibi [nämlich in persona Christi] unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.*

²) Er verweist auf seine S. 78, wo auf Thomas verwiesen wird, der sich wieder auf den Areopagiten beruft, nach dem Gott *omnia est ut omnium causa*. Der Ausdruck *super omnia* kommt also da so wenig vor, als in dem nachfolgenden Zitat aus Thomas selbst, wonach alles in Gott ist *ut in causa praeeistente*.

³) Vermutlich ist es aber nur ein Schreibfehler.

ein sein, und got ist alle und muss alle sein. Das genügt aber vom areopagitischen Standpunkt aus nicht. Darum wird die Steigerung zunächst für *alle* eingeführt — *und was nu ist und den nicht* [M: *und nit eins*] *ist, das ist nicht got, und was nu ist und nicht alle ist und über alle, das ist auch nicht got*¹ — und wird dann die Steigerung für beides — *ein* und *alle* — in den umstrittenen Worten hinzugefügt.

Als Beleg für diesen Gebrauch des *über* führe ich noch einige Stellen an. Zunächst B Kapitel 30 (M 59, 18 ff.) = U Kapitel 32 (S. 35, 30 ff.). Der Text lautet beidemale im wesentlichen gleich; ich gebe ihn nach U: *Was etwan hie ist und den do, das ist nit an allen enden und über alle ende und stete, und was etwan ist heut oder morgen, das ist nit allweg und allzeit und über alle zeit, und was etwas ist, dis oder das, das ist nicht alle und über alle. Sich, wer nu got ettwas, dis oder das, so wer er nicht alle und über alle, als er ist, und so wer er auch nit die war volkommenheit*². Sodann im selben Kapitel (M 60, 80 = U 36, 6): Gott als Licht und Erkenntnis lehrt das wahre, einfältige, vollkommene Gut erkennen, *das alles gut und über alles gut ist*. Dazu U 14, 35 = M 21, 7: das Vollkommene ist *alle* und *über alle*, und U 60, 42; 61, 2 = M 99, 3. 6 vom vollkommenen Gut: *das da alle ist und über alle und allein und über alle*. Endlich noch M 69, 15: *got ist über und on alle weise und mass und ordnung und gibt allen dingen weis, ordnung, mas und redlicheit*³, und U 49, 32 f.: *ein gut, das alle gut und über alle gut ist*.

Da sich aber Siedel gerne auf Tauler beruft, so verweise ich auch auf einige Stellen in dessen Predigten (Ausgabe von Fd. Vetter, 1910), S. 55, 2 ff.: Die höchste Stufe der Mystik, die Vereinigung, ist *eine unbegriffenliche wilde wüste, do nieman vindet weg noch wise, wan es ist über alle wise*. Dazu vergleiche man die *überweseliche gotheit, das überweseliche wesende* (S. 142, 18; 152, 8. 34; 257, 22; 369, 7 usw.) und die Berufung auf den Areopagiten, S. 420, 41: *sú vindent, daz sant Dyonisius schribet, das do ist übervernunftig, übergedenglich, überverstantlich*⁴.

¹) M wechselt zwischen *alle* und *alles* ab. Das ist natürlich einerlei.

²) Im übernächsten Satz (U 35, 37 = M 60, 2) hat B: *Und darumb, were got als er gut ist das gut oder dis gut, so were er nit alles gut und über alles gut* usw. U aber läßt die gesperrten Worte weg. Das gehört auch zu den Auslassungen, die ich S. 312 gekennzeichnet habe.

³) U 41, 35 läßt die Worte *und gibt allen dingen weis, ordnung, mass* aus. Auch das gehört wohl zu den Homoioteleuta, S. 312. — U 33, 37 = M 55, 31 spricht von der Forderung der freien Geister, man solle kommen *über alle weis und ordnung, gebote, gesetzte und redligkeit*. Da, meint Siedel S. 162, Anm. 3 und ebenso in der verwandten Stelle S. 177, Anm. 2 könne *redligkeit* nicht den Sinn haben, den Bihlmeyer und Vetter in ihren Glossaren angeben: *redlicheit* = Angemessenheit, Vernunft. Man müsse es wohl auf die *consilia evangelica* beziehen und mit „Rätlichkeit“ übersetzen!

⁴) Aus dem Areopagiten will ich noch einige Stellen der Schrift *De mystica theologia* in der dem Abendland geläufigen Übersetzung von Johannes Scotus (Migne, Patrol. lat., t. 122) anführen: Sp. 1173 B: *In ipsa [causa omnibus superposita] oportet omnes existentium ponere et affirmare positiones veluti omnium causa, et omnes eas potentius negare tanquam super omnia superexistente. — C: Mihi videtur supernaturaliter intelligens, quia et multiloqua est optima om-*

Mit den Mitteln der dominikanischen Mystik will Siedel S. 116 unten Nr. 2 auch den Abschnitt U 10, 17—28 als Einschub erweisen. B (M 13, 10—13) verlangt von der wahren Erkenntnis, daß sie so vollkommen sei, *das da bekant werde, dass dasselb bekentnus des menschen adder doch der creatur nit ist, sunder es ist des ewigen [gotes]¹ bekentnusse, das das ewig wort ist*. Statt dessen hat U eine Ausführung desselben Inhalts, aber breiter und mit Bibelstellen versehen und an Stelle der gesperrten Worte: *sunder dass es alles ist des ewigen gotes, von dem es alles komet*. Das ist nach Siedel eine besonders schlimme Verwässerung. Denn wenn nicht vom ewigen Wort in der Seele, vom Logos im Intellekt die Rede wäre, so gehörte die Deutsche Theologie überhaupt nicht in die dominikanische Mystik. Der Abschreiber von 1497 habe also den guten Thomismus von B, der ihm nicht mehr gelegen habe, einfach umgangen wie so vieles andere.

Dieses „viele andere“ kann ich nun zwar nicht finden. Aber wie steht es sonst mit dem „ewigen Wort“ in der Deutschen Theologie? Siedel verweist S. 50 und 116 f. auf M 46, 24—27 = U 28, 5—7, wo derselbe Gedanke nur in anderer Form ausgedrückt sei. Aber dort ist gar nicht vom ewigen Wort die Rede, sondern nur allgemein vom Eingehen Gottes *„mit seinem Eigen, das ist mit seiner Selbheit“*. Die Selbheit Gottes ist aber doch nicht das ewige Wort²! Die Stellen M 58, 2—10; 61, 17—19; 82, 18—20; 83, 18, 19 = U 35, 2—9; 36, 32, 33; 49, 40—42; 50, 25 zeigen doch klar, daß Ichheit, Selbheit, Eigen Gottes nichts ist als Gott, sofern er nicht mehr nur Substanz, sondern auch Persönlichkeit ist. Oder vielmehr auch das ist noch zu viel. Die Stelle M 82, 18—20 zeigt, daß die vollkommene Liebe zu Gott von allem Einzelnen lassen und auch von seinem Eigen nur soviel nehmen dürfe, als zu seiner Persönlichkeit gehört. In dieser Persönlichkeit aber liegt nach M 58, 5—10 die ganze Trinität, nicht nur der Logos! So wird denn auch sonst überall einfach Gott, nicht der Logos, als Quelle der neuen Erkenntnis angegeben³. Vom Wort oder, was dasselbe ist,

nium causa, et breviloqua simul et sine verbo, quomodo neque verbum neque intelligentiam habet eo quod omnibus ipsa superessentialiter superposita est. — Sp. 1175 C: Omnium causa et super omnia ens. — 1176 C: super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa, super omnem ablationem excellentia omnium simpliciter perfectione et summitas omnium.

¹) Das muß eingesetzt werden, nicht nur weil es in U 10, 21 steht, sondern auch weil die Deutsche Theologie niemals Gott als den Ewigen oder das Ewige bezeichnet. „Ewig“ ist fast immer Eigenschaftswort in verschiedenen Verbindungen. Nur U 55, 33 = M 91, 8 steht „das Ewige“ = die Ewigkeit = Himmelreich. M 91, 29 ist *got und dez ewigen willen* nur Lesefehler des Herausgebers statt *dem ewigen willen* (s. meine Bemerkung in der früheren Abhandlung, S. 645, Anm. 1). Und M 101, 20 ist nach 23, 26; 102, 11, 14 ebenso wie nach U 62, 26 ff. zu verbessern in *das ewig gut ist ein vollkumen gut*.

²) Siedel, S. 50: „Hieß es darum ‚Gott geht ein mit seiner Selbstheit‘, so ist damit aber nicht die ‚Gottheit‘, sondern der Logos gemeint, denn Selbstheit findet sich nur in der Trinität.“

³) M 14, 8; 20, 8; 35, 7 (Gottes Ich); 57, 17; 60, 5—12; 64, 17—21; 65, 26—29; 71, 22—26; 76, 22, 27—77, 3; 93, 33. — Siedel S. 30 zieht drei Stellen aus Thomas von Aquin heran, um zu beweisen, daß auch bei ihm das Kommen Gottes in die Seele dadurch geschehe, daß „der Logos, das Verbum divinum“ die Form der Seele werde. Aber keine dieser Stellen (Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum c. 106, Summa contra gentiles III, 51 und

von dem eingeborenen Sohn ist außer der Stelle, auf die Siedel so großen Wert legt, überhaupt nur noch M 99, 16—18 (= U 61, 11—13) die Rede: *Sich, wan dis volkumen ungenant fleusst in ein geberende person, da in es gepirt seinen eingepornn sun und sich selber darin, so nennet man es vatter*. Aber hier soll es nur erklären, warum in dem Wort „niemand kommt zu mir, der Vater ziehe ihn denn,“ Gott „der Vater“ heißen kann. Lediglich der Vater zieht zu Christus und lehrt den Menschen, daß es zur mystischen Vereinigung mit dem ewigen Gut nur kommen könne durch Christi Leben hindurch (also auch nicht durch den Logos) U 61, 13—23 = M 99, 19—100, 18).

Damit will ich nicht behaupten, daß die Lesart von M *des ewigen gotes bekenntnisse, das das ewig wort ist*, falsch sein müsse, sondern nur, daß das Fehlen des ewigen Wortes in U nicht eine absichtliche und verständnislose Änderung des ursprünglichen Wortlauts beweise.

Scholastisch bedenklich und Sudelei soll nach Siedel S. 117 (zu Nr. 9) auch U in Kapitel 14 S. 19, 7—16 sein und sich darum als Einschub nach M 30, 10 verraten, 1. weil in der Darstellung der Erleuchtung nicht mit einem Wort von Licht und Erkenntnis die Rede sei, worüber die Deutsche Theologie doch sonst breit handle, 2. weil die Definition der Erleuchtung als Verschmähung der Sünde, Wirkung der Tugend und guter Werke und willigem Leiden für die Deutsche Theologie und die dominikanische Mystik völlig unmöglich sei.

Da möchte ich nun zunächst über den ersten Einwurf fragen: muß denn in einer kurzen Definition, wie sie die Stelle von der Erleuchtung gibt, alles enthalten sein, was der Verfasser sonst über sie bringt? Sodann aber vor allem zum zweiten Einwurf: von der Erleuchtung und dem erleuchteten Menschen spricht die Deutsche Theologie öfters, ohne daß man immer ihr Wesen fassen könnte. Aber einzelne Stellen sind doch deutlich. In Kapitel 10 (U S. 15f.; M S. 22—24) erscheint sie als die Stufe der Lösung von allem Kreatürlichen und der hitzigen Liebe zu Gott, in der man nur ihm gehorsam sein will und gar nicht mehr durch Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn geleitet wird. In U Kapitel 39 = M Kapitel 37 ist das Entscheidende wiederum der Ausschluß des Motivs von Lohn und Strafe (U 42, 13. 23 = M 70, 9—21) und die Erfüllung von Gottes Geboten, Räten und aller seiner Lehre als Mittel, um zur letzten Stufe, zur endlichen Vereinigung zu kommen (U 42, 30—36 = M 71, 3—10). Und ebenso sieht U Kapitel 41 (M Kapitel 39) den Zustand des vom ewigen Licht erleuchteten Menschen in der Liebe zu Gott, die alles läßt, was nicht zu ihm gehört, und der Feindschaft gegen alles, was er haßt.

Das ist nun doch eben das, was Siedel für ganz unmöglich erklärt: die Stufe der Erleuchtung schließt in sich die Heiligung in ihrem ganzen Umfang. An ihr ist sie als Wirklichkeit zu erkennen.

Und eben das läßt sich nun auch aus der von Siedel angefochtenen Stelle und ihrer Umgebung (U Kapitel 13—24 = M Kapitel 12^b—22) dartun. Im Anschluß an ein Wort Taulers warnt hier die Deutsche Theologie davor, den Bildern zu früh Urlaub zu geben, d. h. die höchste Stufe der Mystik, die Vereinigung, zu rasch erreichen zu wollen. Es seien vielmehr dabei erst zwei Vorstufen zu

Summa theol. I, 12, 3 [vielmehr I, 12, 5!] spricht auch in ihrem weiteren Zusammenhang vom „Wort“, sondern nur von *Deus ipse, divina essentia, divina gratia* u. ä.! Und dabei soll die Deutsche Theologie verpflichtet sein, gerade das „Wort“ zu erwähnen?

überschreiten. Von den drei Stufen nennt nun A B nur die technischen Namen des Neuplatonismus, Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Auch U Kapitel 14 hat diese Namen, führt aber zugleich ihren Inhalt etwas näher aus: es ist 1. der anfangende Mensch mit Reue, Beichte und vollkommener Buße, also den drei Stücken des Bußsakraments, *contritio*, *confessio*, *satisfactio*, 2. der zunehmende Mensch mit Verschmähung der Sünde, Wirkung der Tugend und guter Werke und willigem Leiden, also der fortschreitenden Heiligung; 3. der vollkommene Mensch, die Vereinigung mit [vollkommener] Lauterkeit des Herzens, göttlicher Liebe und Beschauung des Schöpfers.

Dagegen bezeichnet U in Kapitel 13 den Inhalt der drei Stufen etwas anders: 1. Selbstverleugnung, Verzicht auf den eigenen Willen, Reinigung von allen Sünden, 2. Übernahme des Kreuzes und Nachfolge Christi nach Lehre und Vorbild andächtiger Diener Gottes, nicht nach dem eigenen Kopf, 3. Vollkommenheit in beschaulichem Leben¹.

Ich habe nun schon in meiner früheren Abhandlung S. 644f. ausgeführt, daß die folgenden Kapitel (U 15—24; M 13—22) diese drei Stufen näher darlegen. Da Siedel das bestritten hat², gehe ich jetzt noch etwas genauer darauf ein.

Kapitel 15 (M 13) behandelt den Gegensatz von Adam und Christus, in denen die beiden Pole der Entwicklung vom Ungehorsam zum Gehorsam personifiziert sind. Das folgende Kapitel 16 setzt das zunächst fort in dem Gegensatz des alten und des neuen Menschen (U 20, 15—21, 5; M 32, 28—34, 7), behandelt dann aber das, worin die erste Stufe, die Reinigung, deutlich wird: Ungehorsam = Sünde (U 21, 5—13), Gehorsam und Rückkehr zu Gott als das einzige Mittel zur Buße, Besserung und Vergebung (7—17), den Versuch, die Schuld von sich abzuwälzen (22, 35—23, 3), die Unmöglichkeit, in diesem Leben die Sünde ganz zu überwinden (22, 10—12).

In Kapitel 18—22 (= M, Kapitel 16—20) tritt sodann die Beziehung zur zweiten Stufe, der Erleuchtung deutlich hervor: Erkenntnis (U 23, 13 bis 33, 39 usf.), Licht (23, 38; 24, 32, 33, 40), Wahrheit (23, 33; 24, 9—17); 25, 15), lernen und Lehrmeister (26, 14—18) und der Gegensatz dazu: das unnütze Lesen und Studieren (23, 39, 40).

Die dritte Stufe, die Vereinigung endlich kündigt sich an in Kapitel 23 und 24 (M 21 u. 22): Gott leiden, ihm gehorsam und gelassen sein (U 26, 31—34) als das letzte erreichbare Ziel, dem alles andere als Weg und Bereitung gilt (27, 2—11), dann der Eingang Gottes in den gelassenen Menschen und die gänzliche Vereinigung mit Gott, da der Mensch selbst Gott und Christus wird (27, 20—28, 7).

Sieht man nun die zweite Stufe näher an, so ist darin vor allem hingewiesen auf die Selbstverleugnung und das Verlassen aller Dinge, das bittere, für die Natur grauenvolle Sterben (24, 22, 24). Und dabei wird die Notwendigkeit betont, dem Leben Christi nachzufolgen (24, 5 u. a.). Das Leben Christi spielt auch auf der dritten Stufe, der der Vereinigung, eine Rolle (27, 4—13;

¹ Auf das Verhältnis von U Kapitel 13 u. 14 werde ich später (S. 327 ff.) zurückkommen.

² S. 117 wendet er ein: die Deutsche Theologie fange ja mit einer Auseinandersetzung über die Vereinigung an. Können denn dann aber nicht die Stufen, die zu ihr führen, später besprochen werden? So könnte man schließlich alles für unecht erklären, was nach Kapitel 1 noch weiter über die Vereinigung kommt.

19—27). Aber in anderem Sinn: da ist Christus das Vorbild der Vereinigung von Gott und Mensch, auf der Stufe der Erleuchtung dagegen das des bittersten Lebens, des Sterbens der Selbstheit, vor dem aller Natur graut (23, 9; 24, 22 bis 24). Dabei wird dann die Notwendigkeit betont, alle anderen Beweggründe des Handelns zu lassen (25, 7—14) und nur Gott und der Wahrheit zu folgen (25, 14, 15). Der Gegensatz gegen dieses Leben ist das ruchlose freie Leben, das nur sich selbst sucht, seinem eigenen Licht folgt und sich schließlich selbst für das ewige, wahre Licht hält (24, 29—35).

Die Stufe der Erleuchtung ist also auch hier die der positiven Heiligung und ihrer Steigerung, die zu immer tieferem Eindringen in die Wahrheit und Erkenntnis führt (U 23, 38—24, 16). Sie folgt der Buße und gründet sich auf die Eingießung (26, 10), und 26, 10—25 gibt die Mittel an, durch die man auf diesem Weg vorwärts kommen kann.

Die drei Stufen sind also kurz gesagt die der Buße, des auf die gratia infusa gebauten fortschreitenden neuen Lebens, und seiner Vollendung, des Höhepunkts der vollkommenen Einigung mit Gott und Christus.

Wenn nun die Deutsche Theologie in diesen Kapiteln im einzelnen keinen straffen Zusammenhang und strengen Fortschritt bietet, sondern auch anderes mit hineinpackt, so verfährt sie dabei nur wie sonst auch. Geschlossenheit und Knappheit ist wahrlich nicht ihre Stärke¹. Wenn insbesondere der Gehorsam der ersten und die Selbstverleugnung der zweiten Stufe an sich schwer zu unterscheiden sind, so ist zu bedenken, daß die Buße eben die Abwendung vom Ungehorsam, der Anfang des Gehorsams und damit auch der Selbstverleugnung ist (besonders 21, 5—14), die zweite Stufe also nur den Fortgang davon darstellt.

Ich glaube also nicht, daß jene „Definition der Erleuchtung“ = Verschmähung der Sünde usf. für die Deutsche Theologie „völlig unmöglich“ ist, sondern daß sie gerade ihre Anschauung wiedergibt.

Aus dem allem wird sich schon ergeben haben, wie wenig Siedels Verurteilung des Textes von U und die durchgängige Zuversicht zu dem von AB begründet ist. Ich möchte aber doch noch einige Beispiele dafür vorführen.

U 50, 41 : B in M 84, 9.

In der warheit alles, das götlicher lieb zugehört in einem waren vorgotten menschen, das ist also gar einfeldig, recht und schlecht, dass es mit rechtem unterscheide ni ganz ausgesprochen oder gescriben ward, denn allein dass es ist. Wann do es nicht ist, do kan man sein nit glauben: wie sollt man es dann wissen? Hier hat M statt der gesperrten Worte *und das es nit ist*. Da tritt nun Siedel, S. 183 Anm. 2 wieder für B ein und bemerkt: „In H [d. h. U] geglättet und entstellt. Es ist nicht zu lesen ‚daß es ist‘, sondern ‚das es ist‘.“ Das ist für den Text von B ganz richtig; es müßte in unserer Schreibweise heißen: ‚denn allein was es ist und was es nicht ist‘. Der von U dagegen ergibt: ‚denn allein daß es ist. Denn wenn es nicht ist‘ usw. Der Sinn von B wäre also: Von allem, was in einem vergotteten Menschen Gott zugehört, kann man nur sagen, was es ist und was es nicht ist; darum kann man das nicht einmal glauben, geschweige denn wissen.

¹) Die Abschweifungen im zweiten und dritten Abschnitt sind übrigens gar nicht so schlimm. Sie betreffen vor allem die Irrtümer der freien Geister, die den Gegensatz gegen den rechten Weg im Anschluß an das Leben und die Person Christi bilden.

Sonst ist man nun geneigt anzunehmen, daß es das höchste Maß von Wissen wäre, wenn man von etwas sagen könnte, was es ist und was nicht. Hier aber soll gerade damit das Wissen, ja auch das bloße Glauben ausgeschlossen sein? Und warum soll man es denn nicht glauben, geschweige denn glauben können? Wie einfach und klar ist dagegen U! Das Kapitel hat dargetan, was die Liebe eines vergotteten Menschen ist: es ist die Liebe, die auf Gott als die absolute Einfachheit, die Einheit alles Guten und das Übergute geht und darum auch nur das Eine will, seinen guten Willen hinnehmen oder erfüllen. Ihr Inhalt ist also so vollständig einfach, daß man ihn gar nicht ins einzelne ausmalen¹, sondern nur sagen kann, daß er da ist. Das allerdings muß man sagen können. Denn sonst wären Wissen und Glauben an ihm verloren. — Sodann

U 7, 32—8, 10: M 8, 15.

Ich hatte in meiner früheren Abhandlung S. 634 für die Echtheit des Stückes in U geltend gemacht, daß das ganze erste Kapitel in vier Abschnitte zerfalle, die alle mit *Nu* anfangen und vier Fragen über das vorangestellte Thema 1 Kor. 13, 10 vorführen, alle ungefähr gleich lang und in engem Zusammenhang untereinander. Wäre das umstrittene Stück eingeschoben, so stände der zweite Abschnitt in gar keinem Verhältnis zu den andern: er gäbe nur eine ganz kurze Antwort, nicht wie sie eine längere Ausführung. Dagegen meint Siedel, S. 119, diese Komposition des Kapitels hätte ich nur „nach Mandels unglücklicher Ausgabe“ aufstellen können: die mache Abschnitte, wo B gar keine habe². In Wirklichkeit sei das Kapitel nur geschieden durch die Worte *Ein frag* (M 8, 15), die U 7, 32 vor *Wan der gebrechen* verdrängt habe. Dann sei die Komposition so: nach der These [M 7, 1f.] folge das Notandum [d. h. nach S. 53 das *Nun merk*] bis M 8, 15, und dann komme der Quästionsteil mit doppelter Frage und doppelter Antwort (M 9, 3 und 18). Da nun auch U das doppelte *Respondeo dicendum* habe (U 8, 12 und 25), so könne bei ihm das wichtige *ein frag* nur fehlen, weil es „das wunderbar knappe Kapitel der Grundschrift versudet“ habe. — Das Notandum würde also zunächst nach Siedel die Ausführung über das Wesen des Vollkommenen und das Gebrechen umfassen, dazu aber auch die Frage, wann das Vollkommene komme, und die kurze Antwort darauf (M 8, 13—15). Dann enthielte dieses Notandum schon zwei Fragen (7, 3 und 8, 13) und die Antworten darauf! Der „Quästionsteil“ begänne also schon 7, 3. Aber die Fragen, in denen Siedel den Quästionsteil sieht, sind gar keine „Quästionen“ im Sinn der Scholastik, und die Antworten entsprechen nicht dem *Respondeo dicendum*. Ein solches tritt zumal bei Thomas von Aquin ein, wenn auf ein *Quaeritur an* das *Videtur quod non* und das *Sed contra* erfolgt ist und der Verfasser nun seine Entscheidung geben will. Hier aber werden einfach Fragen gestellt und einfach beantwortet.

¹) Das ist doch der Sinn von *mit rechtem unterscheide* (= Mannigfaltigkeit).

²) Das ist hier richtig: der Urdruck von B, den ich aus der Berliner Öffentlichen Bibliothek benutzen durfte, hat in Kapitel I nur einen Absatz bei M 8, 15. Der erste schließt mit den Worten *Ein frag*. Aber ist der Absatz, den eine Ausgabe macht, für den Zusammenhang des ganzen Textes maßgebend? Im übrigen hat Mandels Ausgabe auch da nicht auf mich gewirkt. Ich habe mich bei meiner Arbeit in erster Linie immer an die von Uhl gehalten. Die Striche und Bemerkungen, die ich zu ihrem Text auch bei diesem Kapitel gemacht habe, die dagegen in M ganz fehlen, beweisen mir, daß ich es auch hier so gemacht habe

Wie diese Fragen äußerlich und innerlich zusammenhängen, habe ich nun schon in meiner ersten Abhandlung gezeigt. Da Siedel aber keine Rücksicht darauf nimmt, führe ich es jetzt noch genauer aus. Sie beginnen sofort nach der vorangestellten These 1 Kor. 13, 10: *Wen das vollkommen kumpt, so vernichtet man das unvollkommen und das geteilte*. Die erste Frage lautet dann U 7, 6: Was ist das Vollkommene und das Geteilte? Die Antwort erfolgt unmittelbar ohne Einführung. Die zweite Frage folgt 7, 30: Wann kommt das Vollkommene? Die Antwort wird eingeleitet „*Ich sprich*“. Die Dritte kommt 8, 10: „Wie mag es in der Seele erkannt werden?“ Darauf *Antwort: dar umb spricht man* usw. Die vierte Frage 8, 22: „Wie kann aus dem Vollkommenen, außer dem doch nichts sein soll, etwas ausfließen?“ und wiederum *Antwort: dar umb spricht man* usw.

Die vier Fragen hängen also schon äußerlich aufs engste zusammen mit dem Hauptsatz am Anfang. Sie sind aber auch innerlich mit ihm und untereinander verbunden. An das paulinische Wort schloß sich im ersten Abschnitt die Frage: Was ist das Vollkommene und das Geteilte? Die Antwort war: a) Das Vollkommene umschließt alles Sein, und außer ihm ist kein wahres Sein. Das Geteilte dagegen, die Kreatur, fließt aus ihm und ist unvollkommen. b) Das Geteilte ist erkennbar, das Vollkommene aber aller Kreatur als Kreatur unbegreiflich. Der zweite Abschnitt fährt in der Erklärung des paulinischen Worts fort: „das Vollkommene kommt“ und fragt: wann kommt es? Antwort: a) wenn es in der Seele so weit als möglich erkannt wird. Und U fügt nun in einem Abschnitt b), den B nicht hat, weiteres zur Erklärung hinzu. Der dritte Abschnitt greift zurück auf den zweiten Punkt des ersten (1^b): steht er nicht im Widerspruch mit 2^a? Dort erscheint das Vollkommene unerkennbar, hier erkennbar. Antwort: in 1^b ist die Schranke seiner Geltung schon angegeben: das Vollkommene ist der Kreatur als Kreatur unerkennbar. Die Unerkennbarkeit verschwindet, wenn die Kreatur sich über ihre Kreativität erhebt und alles Hangen am Geteilten aufgibt. Der vierte Abschnitt endlich greift zurück auf 1^a und findet in dessen Frage wieder einen Widerspruch: außerhalb des Vollkommenen soll nichts sein, und doch soll etwas aus ihm ausfließen? Die Antwort weist auch hier wieder auf ein einschränkendes Wort in 1^a: außerhalb des Vollkommenen ist kein wahres Sein.

Die Erörterung schreitet also über die nach Siedel entscheidenden Worte von B *Ein frag* vollkommen hinweg. Gerade der zweite und dritte Abschnitt, zwischen denen das *Ein frag* steht, und wiederum der erste und vierte hängen aufs engste zusammen: die Frage des dritten weist ausdrücklich auf den ersten und zweiten zurück, und die des vierten auf den ersten. Siedel hat also den Aufbau des ersten Kapitels verkannt.

Nun ist richtig: der Abschnitt 2^b sieht aus wie eine Vorwegnahme des dritten; beide betonen, daß für das Kommen des Vollkommenen oder die Möglichkeit seiner Erkenntnis Reinigung der Seele notwendig sei. Allein in 2^a steht der Gesichtspunkt voran: Gott will wie die Sonne für jedermann scheinen. Dann folgt das andere: es liegt also an der Kreatur, wenn sie ihn nicht sieht. In 3 aber ist das Entscheidende: die Seele muß über ihren kreatürlichen Zustand hinauskommen; sie muß ihre Ichheit usw. verschmähen. Hierbei kommen Wiederholungen zwischen 2^a und 3 vor. Aber solche finden sich über die ganze Schrift zerstreut. Und dabei bitte ich dann den Abschnitt 2^a einmal darauf anzusehen, ob man ihn wirklich als „Versudelung“ bezeichnen kann!

Es fragt sich also nur, wie man dieses dazwischen geschobene *Ein frag* erklären soll. Fragen gehen in B wie in U voran und folgen ebenso in beiden nach. So gut es vor der dritten steht, konnte es jeder der drei anderen vorangehen. Ich weiß also nicht, wie es gerade hierher gekommen ist. Aber irgendwelche Bedeutung kann ich ihm nicht zuschreiben¹. —

In alle weiteren kleinen Einzelheiten von Siedels Kritik kann ich nicht eingehen. Ich habe schon bisher dessen eher zu viel getan. Aber es bleibt noch eine Gruppe von Stellen übrig, in denen es sich nicht einfach um die Frage: „Einschub oder Kürzung?“ handelt und bei denen die Entscheidung schwieriger ist. Ich greife auch da nur einige besonders bezeichnende Beispiele heraus. Zunächst

1. U 16, 13 ff. : M 25, 1 ff.

Der Gehalt des Stücks ist auf beiden Seiten ganz gleich: Wie Christi Seele, so muß auch die des Menschen erst in die Hölle, ehe sie in den Himmel kommen kann. Der Mensch ist in der Hölle, indem er seine Sünde erkennt und sich darum aller zeitlichen und ewigen Pein würdig dünkt, ja fühlt, daß auch das noch zu wenig sei. Aber in einem Abschnitt (U 16, 17—19 und M 25, 6—9) gehen die Texte einigermaßen auseinander:

U.: *so kompt er also in ein gar diefe demutigkeit und vorschmehung sein selber, dass er sich unwirdig dunket, dass in das ertrich sol tragen und meint auch, dass es billig sei usw.*

M.: *sunder nit anders², den ein ewig verdamnen und verloren sein und dunkt sich auch desselben unwirdig sein. Ja, er dunkt sich unwirdig alles leidens, das in der zeit geschehen kan und das billig und recht sei usw.*

Wer wollte entscheiden, wo hier der „richtige“ Text ist? — Sodann

2. U 17, 40—18, 20 : M 28, 21—29, 10.

Beide Texte wollen nachweisen, daß der wahre Friede, nach dem man zu streben habe, nicht der äußere, die Freiheit von Leiden, sondern der des Herzens sei. Beide berufen sich dabei auf Joh. 14, 27. Aber U führt zunächst nur V. 27^a an: „Meinen Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“, und beweist dann aus der Leidenserfahrung aller Jünger und Nachfolger Christi, daß das nicht jener äußere Friede sein könne. Das sage auch Christus ausdrücklich in V. 27^b: „nicht, als ihn die Welt gibt“. Denn sie sei falsch und betrüge in ihren Gaben, und die allgemeine Erfahrung beweise, daß jedermann Trübsal durchmachen müsse. Darauf folgt die Ermahnung, den wahren Frieden zu suchen³, die kurze Beschreibung seines Inhalts sowie die Verheißung, die auf das Ziel hinweist. A B dagegen bringt sofort den ganzen V. 27 und schließt daran das Wort von der trügerischen Art der Welt so eng, daß Mandel und Siedel es noch in die Anführungszeichen setzen, die das Wort Jesu umschließen. Dann folgt ohne nähere

¹) Wenn man es wie an anderer Stelle (etwa S. 313, Anm. 4) als Randbemerkung fassen wollte, die in den Text gekommen wäre, so wäre wiederum die Frage: Warum steht es gerade am Schluß von Nr. 2?

²) Diese drei Worte sind schwierig zu konstruieren. Soll das *sunder* den Gegensatz zu dem vorangehenden *unwirdig* bilden? Vielleicht ist doch der Text verderben.

³) U 18, 12 fehlen nach *Dar umb* einige Worte. Uhl ergänzt nach M 29, 2: „meinte er [Christus] den innerlichen friede“. Das ist möglich. Es kann aber in dem *Dar umb* auch irgendein Schreibfehler stecken o. ä.

Verbindung die Frage, welchen Frieden Christus meine, und die Antwort: den innerlichen Frieden, worauf sich dann ohne Ermahnung die Beschreibung dieses Friedens und die Verheißung schließt.

Die einzelnen Bestandteile des Stücks sind also zum Teil verschoben, und AB ist erheblich kürzer. Aber in dem, was gemeinsam ist, stimmt dann doch der Wortlaut wieder im wesentlichen überein, und auf beiden Seiten ist der Zusammenhang geschlossen. Welcher Text wird nun also der ursprüngliche sein¹?

3. Besonders stark sind die Verschiedenheiten im

Schlußabschnitt der ganzen Deutschen Theologie.

Die Haupterweiterungen auf seiten von U² sind hier a) Kapitel 53 Schluß, S. 63, 5—10 : M 102, 14; b) Kapitel 54 S. 63, 16—28 (anschließend an M 102, 17); c) S. 64, 3—23 (nach M 103, 18). Siedel ist auch hier rasch fertig: „a) ist ein Kapitelschwanz; b) führt sich schon U 63, 16 als Ermahnung ein mit dem emphatischen: ‚Das rate ich mit Treuen‘; und c) ist deutlich an ‚ein Dieb‘ angehängen.“

Inwiefern die beiden letzten Gründe etwas beweisen sollen, ist mir dunkel geblieben. Und was Siedel S. 114 gegen die „Kapitelschwänze“ einwendet, will mir auch nicht einleuchten. Warum sollen denn gerade die Kapitelschlüsse für einen erklärenden Abschreiber „natürlich“ zu allerlei Hinzufügungen besonders verlocken? Wenn Siedel als Beispiele die Schlüsse von U Kapitel 7. 10. 12. 15. 16. 19. 22 [vielmehr 21], 23. 28. 34. 37. 38. 39 nennt, so haben davon die fünf ersten sowie 21. 23 und 34 in ihrem ganzen Verlauf, 28 und 37 wenigstens an einzelnen Stellen kleine Erweiterungen: warum also nicht auch am Schluß? In 34 ist eine solche nicht ganz am Schluß, in 39 überhaupt keine³. So bleiben nur 19 und 38 als spezifische „Schlußschwänze“. Was aber will das bedeuten!

Nun aber das Verhältnis der Erweiterungen zum Ganzen! Ich stelle zunächst den Zusammenhang des gemeinsamen Textes fest. Von U Kapitel 52 (= M Kapitel 52^b S. 97, 16) an beschreibt der Verfasser den Weg zur Vollkommenheit im Gegensatz gegen die freien Geister an der Hand von Joh. 14, 6 und 6, 44: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich“, und „Niemand kommt zu mir, der Vater ziehe ihn denn.“

Der erste Spruch bedeutet, daß man vollkommen werden kann nur in der Nachfolge des Lebens Christi. Der zweite wird (U 60, 40—63, 5 [10] = M 99, 1 bis 102, 14) dahin erläutert, daß die Offenbarung des „Vollkommenen“, wie sie in einem Blick oder Zuck erfolgt, ein Verlangen nach Vereinigung mit ihm wecke, vor dem das nach dem geteilten Gut ganz zurücktrete: so entstehe das inwendige Leben. Der Schluß des Kapitels faßt kurz zusammen: alles, was der Mensch weiter begehrt als Gott, ist zu viel, „großes Gebrechen“.

Daran schließt sich dann die Ermahnung: über diesen Zustand, da der Mensch sich zu Gott verhält wie seine Hand zum Menschen (U 63, 15. 16 = M 102, 15

¹) Der Haupteinwand Siedels gegen diesen Abschnitt von U ist der „Satztorso“, den ich in der vorigen Anmerkung erwähnt habe. Er sei so nicht als Schreibfehler anzusehen, sondern als Verfehlung eines Mannes, der beim Abschreiben produziert habe! Woran ist das zu erkennen?

²) Über die von U 63, 30—32, von der Siedel absieht, s. u. S. 326.

³) Wenn statt „man“ „der mensch“ und statt „als hunde oder als vihe“ „als hunde oder als ander vihe“ steht, so kann man doch nicht von „Erweiterungen“ sprechen.

bis 103, 2), soll man nicht hinauskommen wollen, sich vielmehr (U 63, 28 — 64, 3) vor dem Weg der freien Geister hüten, die nicht durch die Tür eingehen wollen und darum Diebe und Mörder heißen. Das Kapitel und damit die ganze Deutsche Theologie schließt mit der Bitte um die Hilfe Christi, daß wir dem eigenen Willen sterben und nur dem seinigen leben.

So der gemeinsame Gang von B und U. Aber nun hat U jene Erweiterungen. Die erste (a) erläutert 63, 5—10, was vorher nur kurz als *zu vil* und *grosser gebrechen* bezeichnet war, u. a. durch Matth. 6, 24: „Niemand kann zwei Herren dienen.“ Einen Ersatz dafür hat B nicht. — Die zweite (b) 63, 16—28) führt das Bild von der Hand weiter aus und schildert den Zustand als den des vollkommenen Gehorsams, den Liebe, nicht Furcht bewegt. An Stelle dieses Stücks hat B (102, 17) nur *Und das sol werlich sein*. — Die dritte Erweiterung (c) 64, 3—23) führt aus, warum die Menschen, die nicht durch Christus eingehen wollen, Diebe und Mörder genannt werden, und weist im Gegensatz zu diesem falschen Weg auf den rechten, die Nachfolge Christi. Ein Ersatz dafür fehlt wieder bei B.

Zum Schluß (d) gehen beide Texte noch in der Doxologie auseinander: U 64, 27 *Jesus Cristus unser lieber herr, der do gebenedeiet ist uber alle dingk ewiglich*, M 104, 4 „*der da lebt und herrscht mit got dem vater in einigkeit des heiligen geistes in volkunner drivalentigkeit ewicklich*“.

Dazwischen hinein ist nach b) ein Satz beiden Textformen gemeinsam (U 63, 28—30; M 102, 17 — 103, 2), wonach jede Kreatur, besonders der Mensch „*daselbe*“ Gott schuldig ist. Hier schiebt B zwischen *jegliche Kreatur* und *der mensch* noch *besunder ein iedlich redlich creatur* ein. U 63, 30—32 dagegen begründet (e) die Forderung an den Menschen noch besonders durch die Ordnung Gottes, die dem Menschen alle Kreatur unterwirft, damit er Gott allein diene. Am Schluß dieses Abschnittens fügt M (103, 2) einen Satz ein, der nicht ganz verständlich ist: *Das merkent bei ein, das ir vorgeschriben habt*¹.

Bei alledem handelt es sich also wieder nicht bloß um „Einschübe“ bei U, sondern auch um andere Verschiedenheiten des Textes. Aber nirgends tritt eine solche auch nur im geringsten Maß in den sachlichen Anschauungen zutage. Im Gegenteil: überall sind die Grundgedanken der Schrift deutlich. Oder sind jene Zusätze etwa so unbegründet oder trivial? Ich meine das Gegenteil: a ist eine ganz gute Begründung für das, was vorher kurz hingestellt war, daß alles, was außer Gott im Menschen wäre, zuviel und ein großer Schaden sein müßte. Und ebenso steht es mit b: das Bild von der Hand hat zwar der Verfasser schon früher (U 15, 20 f. = M 23, 5)² gebraucht. Aber derartige Wiederholungen finden sich ja durchweg in der Schrift, und gerade das Bild war dort nicht so ausgeführt wie hier (63, 21—23). Auch der Zusatz c hat seinen guten Grund: warum nennt Jesus solche Menschen Diebe und Mörder, eine Bezeichnung, die

¹) Siedel, S. 10f. meint, der Verfasser habe hier als Kustos des Sachsenhäuser Deutschordenshauses den jüngeren Brüdern, die er zu lehren gehabt habe, diktiert. Das scheint mir nicht gerade wahrscheinlich. Und was soll das *bei ein* heißen? Ähnliche Aufforderungen finden sich auch sonst, nur meist in der Einzahl, z. B. *sich, nu merk* (U 60, 32: M 98, 27). Aber gleich darauf *als ir wol merkt*. U 60, 41 hat *Nu merk!*, dagegen M 99, 2 an derselben Stelle: *Nu merkent!*

²) Da steht bei U durch Druck- oder Lesefehler *haut* statt *hant*.

doch sonst auffallen müßte¹⁾? Wenn dann für die Änderung der Doxologie schwerlich ein Beweggrund der Sache, sondern höchstens ein solcher der Form — größere Einfachheit — zu finden ist und schon darum nur geraten werden kann, so ist in e der Zusatz wieder ganz wohl am Platz: er zeigt, warum der Mensch hier mit anderen Kreaturen eine besondere Verpflichtung hat. Die Art aber, wie sich nun U 63, 28 an b anschließt, ist mindestens ebensogut, wie in B die Verbindung von M 102, 17. Das sind nun freilich Geschmacksurteile: die Zusätze erscheinen mir nur als ganz natürlich, nicht als unentbehrlich. Aber ich will damit auch nicht die Notwendigkeit meiner Annahme begründen, sondern nur Einwürfe ablehnen, die bloß darum erhoben werden, weil jedes Mehr ein Zeugnis sein soll, daß da eine andere Hand eingegriffen habe.

Bei diesen Stücken ist also schwer zu entscheiden. Man kann bei einem oder dem anderen versuchen, aus gewissen Eigenheiten Schlüsse zu ziehen. Aber ob sie durchschlagen? Ich kann z. B. nicht leugnen, daß mir der Verdacht gekommen ist, daß in Nr. 2 (oben S. 324) der Schreiber geradeso wie Mandel und Siedel die Worte *nit als in die werlt gibt; wan die werlt betruget in iren gaben* zusammengenommen habe als ein Wort Jesu, was dem wirklichen Verfasser schwerlich begegnet wäre. Oder wäre A B bei seiner Kürzung unmittelbar von U 17, 40 zu 18, 4 übergegangen und hätte so wenigstens den Schein erregt, daß er das Wort Jesu erweitert habe. Denn in U sind die Worte *wan die werlt* deutlich dadurch von dem Wort Jesu geschieden, daß sie mit der weiteren Begründung zusammengehören, die in A B fehlt. Für sicher halte ich nur, daß der ganze Zusammenhang in U so geschlossen ist, daß in ihm eine fremde Hand nicht eingegriffen haben kann.

Viel weiter führt auch eine andere Beobachtung nicht. Man hat längst hervorgehoben, daß U stets schreibt „der böse Geist“, A B meist „der Teufel“. Den Grund für diese Verschiedenheit wird man schwerlich erraten können. Aber es ist zu beachten, daß sich in A B Ausnahmen davon finden, bei B nur einmal: M 42, 6, bei A dreimal: 42, 3. 6. 21, also im selben Zusammenhang. Ferner: bei M 42, 3 hat U 25, 20 *der böse geist und sein geist*, B *der teufel und sein geist*, also beide gemäß ihrer sonstigen Schreibweise. Dagegen hat A nur *der böse geist*, läßt also das *und sein geist* aus: es klang ihm wohl zu schlecht. Fragt man, warum A und B nur hier den bösen Geist einsetzen, so darf man vielleicht antworten: weil das Kapitel den Gegensatz zu Gottes Geist verfolgt, obwohl sie freilich auch da mehrfach wieder vom „Teufel“ sprechen. Die Tatsache aber, daß U durchweg den ungewöhnlicheren Ausdruck „böser Geist“ gebraucht, während A und B den geläufigen wählen und doch einigemal davon abgehen, könnte dafür sprechen, daß in U die ursprüngliche Fassung vorläge.

Indessen auch darauf ist nicht viel Wert zu legen. Mehr Hoffnung möchte ich auf eine Zergliederung von

U Kapitel 13 S. 18 und Kapitel 14 S. 19: M Kapitel 12^b S. 29f.

setzen. Ich habe die Stelle schon S. 319f. berührt im Zusammenhang mit der Frage, was die Deutsche Theologie unter der Erleuchtung verstehe. Jetzt fragt es sich, ob es sich da, wo U und A B auseinandergehen, um Zusätze oder Kürzungen handelt.

¹⁾ Sie ist schon 60, 31 gebraucht, aber nicht begründet worden.

Mit der Mahnung Taulers (s. o. S. 319), den Bildern nicht zu früh Urlaub zu geben, verbinden beide Texte eine kurze Warnung vor den Gefahren solcher Voreiligkeit (U 18, 25. 26; M 30, 2). Dann mahnt U nur kurz, daß man auf das Wirken und Weisen Gottes, nicht des Menschen achten solle. U dagegen begründet in längerer Ausführung (18, 26—41) jenen Satz Taulers: man kann nicht fliegen, ehe man Federn hat, auch nicht an einem Tag vollkommen werden, muß vielmehr erst durch zwei Stufen aufsteigen, ehe man die letzte erreicht¹. Beide Texte sind in sich verständlich und haben guten Zusammenhang.

Nun aber liegt bei U eine Schwierigkeit vor: sein Kapitel 14 ist eine Art Dublette zu Kapitel 13. Beide schildern die drei Stufen des Aufstiegs; aber ihre Bezeichnung ist verschieden. Das macht geneigt, in dem Mehr von U, mindestens in dem von Kapitel 13 einen Einschub zu sehen. Aber so einfach liegt es doch nicht.

Wie ich S. 319—321 nachzuweisen versucht habe, entsprechen U Kapitel 16 und 17 (M 14 und 15) der ersten Stufe, 18—22 (16—20) der zweiten, 23 und 24 (21 und 22) der dritten. So entsteht die Frage, wie sich Kapitel 13 und 14 zu diesen späteren ausführlicheren Darlegungen verhalten. Und da ist nun festzustellen, daß sie sich viel mehr an Kapitel 13 als an Kapitel 14 anschließen. Allerdings finden sich das Verlassen aller Dinge und die Selbstverleugnung von Kapitel 13 nicht bei der Reinigung, sondern bei der Erleuchtung (U 24, 4—8; 23, 14—22, bes. 20. 21 = M 39, 23—27; 38, 14—25, bes. 23—25). Allein sie fehlen dann doch nicht. Und ebenso begegnen, diesmal auf derselben Stufe wie in Kapitel 13 die Nachfolge Christi, der Gegensatz des eigenen Kopfs und des Sinnes Christi oder der Wahrheit sowie die Notwendigkeit des Gehorsams gegen einen Seelenleiter in U 24, 5; 25, 7—14; 26, 14—18 (= M 39, 23; 41, 10—16; 43, 20²). Dagegen bringen Kapitel 23 und 24 von den drei Bestandteilen des Bußsakraments (in Kapitel 14) nichts, unterscheiden auch nicht die drei „Weisen“ der dritten Stufe, wie das doch Kapitel 14 tut. Darauf habe ich schon in einer früheren Arbeit S. 644 kürzer hingewiesen und dabei zugleich bemerkt, daß sowohl in dem Einschub von U Kapitel 13 wie in der späteren breiten Ausführung der Verfasser die Stufen nicht scharf genug auseinanderhalte. Die Schwierigkeit liegt für ihn offenbar darin, daß er den Gehorsam als das Wesen des Christenstands mit der Buße beginnen, sich in der Erleuchtung fortsetzen, in der Vollkommenheit vollenden läßt. Darum führt er die Grenzen der beiden ersten Stufen nicht scharf durch, sondern bringt sie durcheinander.

So weist also der „Einschub“ in Kapitel 13 m. M. n. auf denselben Verfasser, der die späteren, A B und U gemeinsamen Ausführungen geschrieben hat. Denn welcher Abschreiber hätte sich wohl die Mühe genommen, aus ihnen einen kurzen Auszug zu machen, um ihn als Wegweiser voranzustellen? Ich kann deshalb in Kapitel 14 auch heute nichts anderes sehen, als einst, da ich von einer „gelehrten Extratour“ sprach; d. h. das Kapitel bringt die nachträgliche technische Bezeichnung der drei Stufen, die in Kapitel 13 gefehlt hatte. Daß sie von demselben Verfasser sein kann, beweist schon, daß der Anfang des

¹ Ich weiß nicht, wie Siedel S. 117 sagen kann, daß nur die ersten Worte des Einschubs (26—30) Taulers These begründen: das folgende zeigt doch klar, was im Sinn Taulers geschehen muß, ehe man vollkommen werden kann.

² Die letzte Stelle in A kürzer als in B.

Kapitels, der sie nennt, auch in A B vorliegt. Der neue „Einschub“ in U Kapitel 14 führt sie dann nur genauer aus.

Das Verhältnis von Kapitel 13 und 14 ist mir bei dieser Beschäftigung mit dem ganzen Problem als der Punkt erschienen, der am ehesten meine frühere Ansicht umwerfen könnte. Aber die neue Prüfung des Verhältnisses von Kapitel 13 zu den späteren Kapiteln hat sie mir aufs neue bestätigt, obwohl ich inzwischen das, was ich früher darüber geschrieben hatte, völlig vergessen hatte und mich erst nach der neuen Prüfung danach umgesehen habe. Und wenn ich nun dazu nehme, was mir ein Hauptanliegen war, daß der Gehalt der Einschübe nirgends anders ist, als der des Stammes, so kann ich nur zu dem Ergebnis kommen, daß das ganze U die Arbeit des Verfassers ist.

Eine Frage erhebt sich freilich dabei: hat nicht der Verfasser selbst vielleicht seine Schrift nach der ersten Vollendung noch einmal leicht überarbeitet? Das ist ja nichts seltenes¹. Es müßte dann nur nachgewiesen werden, welches die ursprüngliche, welches die überarbeitete Gestalt wäre. Ein irgendwie sicheres Ergebnis käme dabei schwerlich heraus, wenn ich auch schließlich dächte, daß die letzte Redaktion in U vorliege². Es scheint mir sehr viel leichter, da und dort Zusätze zu machen, die den Sinn einer Stelle noch erläutern, als zu streichen, ohne den Zusammenhang da und dort zu stören.

Indessen darüber mögen andere entscheiden³; mir genügt, was mir schon das erstemal die Hauptsache war und was ich jetzt wieder vor allem erweisen wollte, daß U keine Verfälschung des Originals sei, die ein Sudler oder sonst verständnisloser oder anders denkender Abschreiber vorgenommen hätte, sondern daß die Abweichungen in U wirklich — so oder so — auf den Verfasser selbst zurückgehen. Wer das Gegenteil beweisen wollte, müßte es jedenfalls ganz anders anfassen, als es bisher geschehen ist.

Anhang

1. Die „Deutsche Theologie“ und Tauler.

Die Entstehungszeit der Deutschen Theologie ist nur sehr im allgemeinen zu bestimmen. Man setzt sie gewöhnlich in das 14. Jahrhundert und schwankt dann in der näheren Datierung: alle Versuche, ein genaueres Datum zu finden, sind viel zu wenig begründet, als daß sie zu einem annehmbaren Ergebnis führten. Aber auch das 14. Jahrhundert erscheint mir nichts weniger als sicher. Die Sprache der drei Texte führt jedenfalls nicht mehr in die Zeit Meister Eckhards, Taulers und Senses⁴. Und die Annahme, daß sie im 15. Jahrhundert

¹ Ich selbst habe diese Frage für Hugos von St. Viktor Schrift *De vanitate mundi* wahrscheinlich zu machen versucht (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 123, S. 50f.).

² Man könnte z. B. darauf aufmerksam machen, daß U dreimal in Stellen, die in A B fehlen, das Sprichwort anführt: „Wer eines haben will, der muß das andere lassen fahren“, zweimal mit dem Zusatz: „niemand mag zwei Herren dienen“ (U 12, 38; 18, 40; 63, 9. — Paquier, der in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung S. 196 Nr. 41 auf diese Stelle aufmerksam macht, übersieht nur, daß auch an der mittleren Stelle B das Wort nicht hat.) So etwas läßt sich eher dreimal einfügen als dreimal streichen.

³ Vgl. auch den Anhang 1 am Schluß.

⁴ Da ich nicht Germanist bin, kann ich hier natürlich nur ganz wenig sagen. Eins mag bemerkt werden: die doppelte Negation *en-niht* usw., die bei Eckhard

modernisiert wäre, will mir nicht wahrscheinlich erscheinen. A B und U haben in allem wesentlich dieselbe Sprache. Man müßte also eine gemeinsame, schon modernisierte Grundlage der beiden Rezensionen annehmen und damit die Dinge noch mehr verwickeln. Ich halte die Möglichkeit, daß die Deutsche Theologie erst im 15. Jahrhundert entstanden wäre, für durchaus nicht ausgeschlossen.

Von anderem Gewicht wäre es, wenn man aus dem Verhältnis der Deutschen Theologie zu Tauler etwas schließen könnte. Zweimal spielt er herein, das einmal in U Kapitel 13 = M Kapitel 12^b. Das anderemal nur in U, Kapitel 8. An der ersten Stelle heißt es in U S. 18, 23: *Es spricht der Tauler*. Ebenso hat B (M 29, 11: *der Taulerus*). Dagegen hat A: *es spricht ein lerer*. Auf diesen Unterschied wird nichts ankommen. Die Stelle in Taulers Predigten, die genannt ist, steht in Vettters Ausgabe, S. 167, 16.

Das anderemal liegt es nicht so einfach: In einem „Zusatz“ von U (S. 13, 32 ff.) hat Siedel S. 120 entdeckt, daß der Text eine Strecke weit mit Tauler (ed. Vetter, S. 263, 1 ff.) übereinstimmt¹. Das ist sehr verdienstlich. Aber was er dann daran anknüpft, scheint mir wieder ganz verfehlt. Er stimmt mir zunächst darin zu, daß Kapitel 8 eine richtige scholastische Quaestio sei und das „sed contra“ durch ein wörtlich angeführtes Zitat aus dem Areopagiten belegt werde, nach dem dann noch S. 13, 23 ein zweiter „Meister“ genannt werde. Aber das Zitat aus diesem Meister, fügt er hinzu, fehle zunächst. Er findet es dann weiter unten in dem Satz, den er bei Tauler entdeckt hat, und folgert daraus, daß hier einmal der Einschub ächt sei².

und Tauler, nicht aber bei Seuse, noch regelmäßig erscheint, ist in U nur einmal, 16, 42: *dass der mensche nichts enrücht*; aber schon wieder nicht 17, 3: *wen dan der mensche nichts anders achtet*. Dagegen hat sie B gerade an diesen zwei Stellen allein (M 27, 1. 4), A aber außerdem M 23, 20; 25, 14; 26, 8; 32, 16. 17; 38, 20; 39, 12; 44, 7; 54, 24 (41, 7 ist sein Text *was en mus oder sol sein* verdorben aus *was sein mus* usw., wie B hat). Daß hier einmal wieder U und B zusammen stehen gegen A, mag bemerkenswert sein. Aber etwas daraus zu schließen, wage ich nicht. Und ebensowenig wird man aus diesen Resten der doppelten Negation viel entnehmen können.

1) U 13, 32

[1] *Als bald dan der mensche wider einkeret mit seinem gemüte und mit ganzem willen und seinen geist einkeret in gotes geiste uber di zeit, so wirt das alles wider bracht in einem augenblicke, das ie verloren warde.*
 [2] *Und mocht das der mensche zu thausent malen in den tag gethün, so würde do allezeit ein neue ware voreinunge, und in disem lieblichen und gottlichen werk do ist die wareste und leuterste voreinunge, di in diser zeit immer gesein mag.* [3] *Wan wer darzu komet, der fragt nit vorbass; wan er hat gefunden das himelreich und das ewig leben auf erden.*

Tauler 263, 1 ff.

[1] *Aber ein gros edel meiste sprach: also schiere als sich der mensche wider kert mit sinem gemüte und mit ganzem willen und sinem geist in treit in gotz geiste uber die zit, so wirt alles das wider bracht in dem ogenblicke, das ie verlorn wart.* [2] *Und möcht der mensche das getün tusent werbe an dem tage, so wurde alle zit ein wore vernüwunge do, und in disem innerlichen werke do ist die woreste luterste vernüwunge, die gesin mag.*

²) Siedel gibt in seiner Übersetzung S. 138, 14 ff. den Text so wieder: „Der große Meister spricht: ‚Sobald sich dann der Mensch — das je verloren ward‘. (Dazu

Allein das Zitat fehlt ja gar nicht. Es steht in seinem ganzen Umfang da, nur in indirekter Rede 13, 23: *ein meister spricht über sant Dionisius wort, dass es müglich sei und dass es auch einem menschen als dick geschee, dass er darinne also gewonet werde, also dass er dar lueget als oft er wil.* Das ist doch eben das Zitat aus einem Erklärer, nicht wie Siedel annimmt, noch ein Wort des Areopagiten selbst¹! Wie sollte denn auch ein angekündigtes Zitat nach einem Zwischenraum von sechs eng gedruckten Zeilen ohne jede Einführung folgen können! Das „sed contra“ ist ja schon Z. 26 mit dem Schluß des Zitats aus dem Meister abgeschlossen. Die bejahende Antwort, die auf die Frage am Anfang des Kapitels durch die beiden Zitate gesichert ist, wird nur weiter erörtert, und dazu gehört nun auch das Stück, das mit Tauler übereinstimmt.

Nun führt die Deutsche Theologie die Sätze nicht wie in anderen Fällen (bei Pseudodionysius, seinem Erklärer, Boëthius, Tauler) als Zitat ein; bei Tauler aber stehen sie als Worte eines „großen edlen Meisters“. Da wäre an sich der gegebene Schluß, daß Tauler die Deutsche Theologie zitierte! Aber nun hat sie ja selbst wieder Tauler zitiert. So entsteht die Frage: kann etwa Tauler die Deutsche Theologie gelesen und die Stelle aus ihr benutzt haben, während andererseits die Deutsche Theologie eine schon zu Taulers Lebzeiten veranstaltete Sammlung seiner Predigten benutzt und angezogen hätte? Es scheint mehrere solche Sammlungen in der Tat gegeben zu haben. Die Engelberger Handschrift stammt von 1359, und Tauler ist erst 1361 gestorben; aber sie enthält beide Predigten, mit denen sich die Deutsche Theologie berührt². Und in der Freiburger, die nach Vetter S. IV mindestens ebenso alt ist, fehlen beide. Da ist also vorläufig gar nichts zu machen³.

Auch aus der Sprache der beiden Texte läßt sich, wie bei einem so kleinen Stück begreiflich ist, schwerlich etwas entnehmen. In [1]⁴ tritt als bezeichnender Ausdruck in der Deutschen Theologie hervor *wider einkeren und seinen geist einkeren in gotes geiste*, bei Tauler dagegen *wider keren und sinen geist intragen. Eintragen und einkeren* habe ich in der Deutschen Theologie nicht gefunden, nur U 14, 10 das verwandte *in sich selber keret* und, der Sache nach verwandt, 14, 29: *ein inbliben [in sich selbst] wer vil besser*, und 26, 38 *in einem schweigenden inbleiben in dem inwendigen grund seiner sele*. Dazu 21, 9 *widerkeren in got* (= Buße). — Für *sich intragen* weiß ich in der Deutschen Theologie kein Beispiel.

spricht Tauler): „Und könnte das der Mensch — je sein mag.“ — Was der „Meister“ sprach, soll also nach der Numerierung S. 330, Anm. 1 nur den Satz 1 umfassen; Satz 2 soll eine „Nutzanwendung“ Taulers sein. Warum das? Die beiden Sätze gehören doch zusammen.

1) Obwohl diese Annahme von vornherein so unwahrscheinlich als möglich ist, habe ich doch den Areopagiten in der Übersetzung des Johannes Scotus überall nachgesehen, wo irgendeine Aussicht war, die Stelle zu finden, aber nichts gefunden. Auch nimmt Tauler dort gar nicht Bezug auf den Areopagiten. Ich verweise auch auf das, was ich nachher über die ganze Stelle in U zu sagen habe.

2) Die beiden Predigten, aus denen sie stammen (bei Vetter Nr. 40 und 56), stehen nach Vetter S. II und III auf den Blättern XLff. und CXVIff.

3) Weiter ist zu vergleichen A. L. Corin, Zur Filiation der Taulerischen Handschriften (Revue Belge de philosophie et d'histoire 3, 223 ff. 1924).

4) Diese Ziffern entsprechen wieder denen, die ich in dem Text von S. 330, Anm. 1 angebracht habe.

Tauler andererseits hat nach Veters Register (S. 470 unter *in-*) *inkeren* in diesem Sinne öfters gebraucht. Das verwandte *inwert keren* findet sich 57, 26¹. Für *inragen* kommt von den Stellen in Veters Register nur 68, 26 *inragen in den minnenlichen grunt* in Betracht. Aber Vetter fügt hinzu „u. ö.“ Und z. B. 262, 33, kurz vor der Stelle, die mit der Deutschen Theologie übereinstimmt, steht *sich wider intragen* [in Gott]. *Widerkeren* im Sinn der Buße kommt bei Tauler öfters vor (Register, S. 512 unter *wider-*, wo indes nicht alle Stellen verwertbar sind). *Sich keren* oder *abkeren* ist der Deutschen Theologie so geläufig wie Tauler.

Man wird also aus diesem Tatbestand kaum etwas schließen können: der geringe Unterschied in den Ausdrücken bedeutet um so weniger, als keiner der beiden Verfasser seine Zitate ganz wörtlich übernommen haben muß, sondern sie auch nach dem ihm geläufigen Sprachgebrauch da und dort verändert haben kann.

In dem Satz [2] fällt vor allem die Wendung auf: „wenn das der Mensch 1000 mal an einem Tag täte“ usw. Aber diese zahlenmäßige Steigerung ist sowohl der Deutschen Theologie wie Tauler ganz geläufig². Dabei gebraucht die Deutsche Theologie auch sonst immer den Ausdruck *mal*, Tauler dagegen fast immer *werbe*.

Wie verhalten sich nun die beiden Stücke sachlich zueinander? Wie fügt sich jedes in den Zusammenhang seiner Umgebung ein?

Tauler predigt über den Text „Erneuert euch in dem Geist eures Gemüts.“ Gemüt ist (261, 29) der Sammelpunkt aller Kräfte, der Vernunft, des Willens und des Gedächtnisses³, aber ein eigenes Gebiet über ihnen, ihre treibende Kraft. Erneuert wird es (262, 24 ff.) durch die immer neue, unmittelbare, liebende Verbindung mit Gott, die nur bei ihm, nicht bei den Kräften (Vernunft usw.) beständig werden kann. Die Frage aber ist nun, ob, wenn der Mensch sich mit seinem Willen auf die zerfließenden (vergänglichen) Dinge kehre, der Geist mit verfließe. Tauler bejaht das im Widerspruch mit der gewöhnlichen Anschauung, aber in Übereinstimmung mit dem „großen, edeln Meister“ — und nun folgt die Stelle, die er mit U gemein hat: mit jedem neuen Eintragen in Gottes Geist kehrt das Verlorene, das Einwohnen Gottes, wieder. Man muß sich nur (263, 26 ff.), zumal der Anfänger (264, 25), in dieser Einsenkung recht üben, dann kann man (264, 9 ff.) darin alle [äußeren] Werke der Liebe tun.

Hier ist geschlossener Zusammenhang: dem Gemüt ist beständige Vereinigung mit Gott möglich, den anderen Kräften nicht. Aber sie kann auch einmal durch die Schuld des Menschen oder durch die Notwendigkeiten des Alltags oder der Tätigkeit im Dienst der Liebe zerrissen werden. Kann sie dann wieder neu zustande kommen? Antwort: ja, sogar zu unbeschränkten Malen.

¹) S. 135, 7 hat anderen Sinn.

²) Für die Deutsche Theologie s. meine frühere Arbeit S. 640. Für Tauler nenne ich nur eine Anzahl Stellen aus den ersten 100 Seiten: 15, 11; 18, 26; 33, 31; 49, 19; 61, 20; 66, 4; 68, 5; 69, 32; 71, 6; 94, 27. — Übrigens findet sich bei Tauler zu dieser Stelle eine vollständige Parallele S. 66, 19 ff.: *und also dicke also diser ker geschicht des tages, obe daz müglich wer, das diser ker tusent werbe geschehe des tages, also dicke wurt eine vernuwnunge do, und werdent allewegent geborn mit diseme kere nuwe luterkeit* usw.

³) Das fügt die Ausgabe der Predigten Taulers von Frankfurt 1826 Bd. 2, 419 nach den ältesten Drucken mit Recht hinzu.

Dagegen liegt es in der Deutschen Theologie anders. Sie fragt, ob die Seele im irdischen Leben einen Blick in die Ewigkeit tun und einen Schmach ewiger Seligkeit gewinnen könne. Sie bejaht die Frage im Anschluß an den Areopagiten und entnimmt dessen Erklärer weiter, daß solcher Blick durch Übung immer leichter werden könne. Dann wird (in A, B und U) dieser Blick als das Beste, Höchste, Gott Liebste bezeichnet, das alle Kreatur leisten möge als Kreatur. Hierauf folgt, nur in U, der Abschnitt, den auch Tauler hat, und endlich noch der Satz, den ich S. 330 mit 3 bezeichnet habe. Allein der Taulerische Satz ist nun nach seiner eigentlichen Richtung dem Zusammenhang des ganzen Kapitels fremd. Er bringt ohne alle Anknüpfung an das Vorangegangene eine ganz andere Frage: kann die verlorene Vereinigung mit Gott wieder gewonnen werden? Und der Satz 3 kehrt, wie mir scheint, eher wieder zu der Ausführung über die Herrlichkeit des Blicks zurück: wenn man ihn auch schließlich mit dem Schluß des Taulerischen Satzes verbinden kann, der auch eine „neue Vereinigung“ nach der verlorenen als wahrste und lauterste Vereinigung anerkennt, so ist es doch natürlicher, ihn dahin zu beziehen, wo das Lob der Vereinigung überhaupt gesungen wird. Hier schließt sich dann ganz eng an, daß der, der einmal zur Vereinigung gekommen ist, das Himmelreich und ewiges Leben auf Erden gefunden hat.

So ist denn dieses Stück die einzige unter den „Erweiterungen“ in U, die mir als ein Fremdkörper, als eine Unterbrechung des Zusammenhangs erscheint. An meiner Ansicht über U als Ganzes kann es mich trotzdem nicht irre machen. Nimmt man an, daß in U der Verfasser der Deutschen Theologie seine Arbeit noch einmal überarbeitet hätte, so könnte er dabei die Stelle aus Tauler eingefügt haben, weil sie ihm das, was der Erklärer des Areopagiten ausgesprochen hatte, bestätigte, daß man den Blick in die Ewigkeit schließlich so oft gewinnen könne als man wolle. Oder aber man kann die Stelle im selben Sinn als Eintrag eines Lesers fassen, der dann später vom Rand in den Text gekommen wäre.

Wer dann der „groß edel Meister“ ist, von dem Tauler das Wort entlehnt hat, habe ich bisher nicht feststellen können.

2. Luther als Verfälscher des Textes der „Deutschen Theologie“.

Das Verhältnis von AB zu U ist neuerdings auch von J. Paquier, dem Übersetzer von Denifles Werk „Luther und Luthertum“, untersucht worden¹. Er hatte schon in einer früheren Arbeit² die Möglichkeit ausgesprochen, daß Luther den Text der Handschriften, die ihm vorgelegen hatten, im Interesse seiner Rechtfertigungslehre verfälscht hätte: eine wissenschaftliche und „uninteressirte“ Ausgabe werde ihm für 1518 kein Kenner zutrauen.

In der Einleitung zu seiner Übersetzung S. 10—13 stellt nun Paquier die Stücke, die U mehr hat als AB, freilich unvollständig, zusammen und begründet einzeln ihr Fehlen in AB durch die Annahme einer lutherischen Fälschung. 1. U 13, 26—30 gehöre zum kräftigsten, was gegen Luthers Lehre von der „Wertlosigkeit der Werke“ geschrieben sei. In Wahrheit ist aber dort davon gar nicht die Rede: es ist nicht von einem *oeuvre* im Sinn der guten Werke die Rede, son-

¹ Le livre de la vie parfaite (La théologie germanique). Traduction française. Paris 1928. Ich verdanke die Kenntnis der Schrift K. Bihlmeyer.

² Un mystique allemand du XIV. siècle. L'orthodoxie de la théologie germanique. Paris 1922. S. 19 Anm.

dern von einem „ding“, und das ist die Übung in der Beschauung, wobei „Werke“ gar nicht in Betracht kommen. Auch handelt es sich nicht um den „Wert“ dieses Dings, sondern um die Möglichkeit oder Leichtigkeit, es zu vollbringen. — 2. U 18, 26 — 41 insbesondere die Worte: *Es mag nimant in einem tag vollkommen werden*, widersprüchen Luthers Psalmenvorlesung aus der Zeit seiner ersten Ausgabe der Deutschen Theologie, in der er *avait horreur de toute cette ascèse des „justitiards“*. Ich weiß nun nicht, ob die katholische Kirche lehrt, daß man in einem Tag vollkommen werden könne. Wohl aber weiß ich, daß Luther auch damals unermüdlich die Heiligung als den Zweck der Rechtfertigung bezeichnet¹, auf die Notwendigkeit der Übung in ihr hingewiesen und nur das Vertrauen auf die Werke abgelehnt hat. Und ich sehe außerdem die Deutsche Theologie auch in A B diese Übung unaufhörlich predigen, ohne daß Luther sie dann gestrichen hätte. Vgl. zuerst Kapitel 18—22, die eben den Satz in Kapitel 13 weiter ausführen. Ähnlich steht es in demselben Stück und S. 35—38. Luther habe, sagt Paquier, dafür in A B (M 30, 2) ungefähr das Gegenteil eingesetzt: statt der Mahnung, Rat und Lehre der Diener Gottes anzunehmen und nicht auf seinem Kopf zu bestehen, vielmehr: auf Gottes Wirken, seine Antriebe und Ermahnungen zu sehen, *non aux avertissements des hommes*. Aber auch hier hätte Luther vergessen, die Stelle desselben Gehalts in U 26, 15—18 (= M 43, 21) ebenfalls zu streichen. Und außerdem heißt es in A und B nicht „der Menschen“, sondern *des menschen*, und das kann dem Zusammenhang nach nur der „man“ sein, an den sich die Ermahnung richtet. Es ist dasselbe, was A B in U 41, 10—15 sagt. — 3. U 19, 9 empfehle *„une confession sincère et autres exercices“*. Auch das hat also Luther schon 1516 gestrichen, obwohl er damals m. W. sonst nirgends gegen Buße und Beichte polemisiert, vielmehr noch z. B. 1517 darüber klagt, daß die Leute es mit der Sünde leicht nehmen, aber schwer zur Beichte zu bringen sind, weil sie sich fürchten, durch sie als Sünder erfunden zu werden². Außerdem vgl. A B in U 48, 14—17, wo den freien Geistern vorgeworfen wird, daß sie alle Ordnungen und Gesetze der heiligen Kirche verachten und andere davon abhalten wollen. — 4. U 30, 16 steht: „Die Vollkommenen sind unter keinem Gesetz; deshalb sind Ordnungen, Gesetze, Gebote und dergleichen nur Unterweisung“ für verständnislose Menschen. Die Stelle habe, das gibt Paquier zu, große Ähnlichkeit mit Luthers vagen Gedanken über die Freiheit eines Christenmenschen (und ich füge hinzu, vor allem mit Röm. 6, 14 und Gal. 5, 18). Er tröstet sich dann damit, daß die beiden Texte verderbt schienen. Das halte auch ich für möglich in M 50, 11: *und ist ein begird*, wiewohl auch das nicht völlig unverständlich ist. Aber in U ist nicht das mindeste, was dazu Anlaß gäbe. Ja, P. muß zugeben, der Text von U sei „vielleicht“ noch günstiger für Luthers Meinung. Und doch hat er ihn gestrichen? Wie merkwürdig! — 5. U 30, 33: Matth. 5, 17 und 44, die in A B fehlen, sagen zwar nach P. nichts anderes über Jesu Stellung zum Gesetz und zu den Werken, als die andern Bibelstellen, die Luther hat stehen lassen. Aber es sei doch sehr begreiflich, daß sie ihm bei seiner Anschauung vom Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium unbequem gewesen seien! — 6. U 63, 16—28 und 64, 3—23 fehlen in A B: sie dringen auf Gehorsam gegen die Gebote Gottes. Ist das nach Paquier der Grund dafür, daß sie gestrichen sind? Dann hat Luther

¹) Wie oft finden sich damals und allezeit Wendungen, die ausdrücken: wir werden nicht gerechtfertigt, weil, sondern damit wir gute Werke tun!

²) W. A. I, 120, 17—27. Ähnliche Stellen wären genaug aufzubringen.

wieder nicht bemerkt, wie die ganze Deutsche Theologie voll ist von der Forderung des Gehorsams!

Trotzdem: Luther sind diese Fälschungen wohl zuzutrauen. Die Handschriften, die er benutzt hat, sind nicht mehr zu finden. Paquier S. 14 weiß freilich, daß es damals Sitte war, sie einfach in die Druckerei zu geben, wobei sie dann zugrunde gingen. Aber vielleicht ist es diesmal doch anders gewesen. Und könnte er nicht vorher gestrichen haben? Paßt solche Verfälschung nicht auch zu seinem Charakter? Gerade damals hat er freche Fälschungen vollzogen: statt Augustins „Erbsünde“ schreibt er 1515 „Konkupiszenz“, um zu zeigen, daß beides dasselbe sei. Das Wort vom verlorenen Leben, das der heilige Bernhard 16 oder 17 Jahre vor seinem Tod aus Demut gesprochen hatte, läßt er ihn 1521 unmittelbar vor seinem Tod sprechen als Zeugnis dafür, daß er bedauert habe, Mönch gewesen zu sein. Das sind nicht unbewußte Entstellungen, sondern jene „mensonges nécessaires“, von denen er in dem Ehehandel des Landgrafen spricht.

Leichtfertiger ist eine Fälschung selten begründet worden.