

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Geschichte der deutschen Philosophie

Die deutsche Mystik

Bergmann, Ernst

Breslau, 1926

Dritter Abschnitt. Die Schule Eckarts.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7925

Die Schule Eckarts

Wir treten vor ein großartiges Trümmerfeld. Wie ein warmer Frühlingsregen ist die Predigt des Meisters niedergegangen auf die harrenden Seelengründe einer erwachenden Zeit. Keime, Knospen und Blüten ohne Zahl! Die Rheingegend, ganz Westdeutschland steht unter dem Einfluß des Meisters. Aber von dieser reichen Saat, von diesem hellen Frühling des deutschen Gedankens haben wir nur Bruchstücke geerntet, von dem uns erhaltenen Werk einiger Wenigen wie Tauler und Suso abgesehen. Die meisten Traktate sind namenlos wie der Gott der Mystik, und von vielen uns überlieferten Namen kennen wir nur Überschriften verschollener Urkunden, Sinnsprüche und „Blumen der Kontemplation“, kaum hinreichend, um aus dieser verworrenen Fülle von Resten die Geschichte der „Philosophie Deutsch“ herauszulösen.

Eine vielgestaltige, philosophisch-religiöse Geistesbewegung, die auf dem tönenden Boden einer fast krankhaft erregten Psyche ruht, ist es, „was in dem vagen Sammelnamen der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts mehr Gefühlswertung als Begriffsumgrenzung gefunden hat“ (A. Spamer). Die große Richtlinie dieser Bewegung scheint zu sein, daß die kühne, spekulative Gottesmystik allmählich in die weichere und gefühlsselige Jesusmystik übergeht, das Philosophische der Ursprungszeit also wieder dem Christlich-Religiösen näherrückt. Aus den Gottesfreunden werden die Jesusfreunde. Eine Analyse des mystischen Bewußtseins der, sagen wir „klassischen“, Anfangszeit ergibt aber reine Metaphysik und metaphysische Ethik, wobei es fast gleichgültig ist, daß die theologischen und religiösen Formeln der Zeitsprache benutzt werden. Es kommt eben darauf an, was mit „Gott“ bezeichnet werden soll. Das Mittelalter kennt keinen besseren und kürzeren Namen für das metaphysische Prinzip, und nirgends wie in der Mystik Eckarts und seiner Schule ist „Gott“ ein so exquisit philosophischer Begriff. Er deckt sich fast genau mit dem Plotinschen oder Schellingschen Absoluten. Gott ist das Übergeistige und Überkörperliche, ja das Überseiende, ein absolut Unbestimmtes, Öde, Leere, „Wüstenung“, ein Unerklärliches und Unergründliches, das sich noch nicht zur

Offenbarung und Entfaltung aufgeschlossen hat. Mit diesem namen- und „weiselosen Gott“ (Tauler) verschmilzt das mystische Bewußtsein in der heiligen Stille der Klosterzelle, wenn die Welt hinwegbewegt ist und das unkontrolliert dahindämmernde seelische Geschehen infolge einer geeigneten Pflege in den Zustand der „Überfahrt“ (Ekstase) gelangt. Der ethische Zweck ist also bei der Mystik wie bei jeder lebendigen Vollphilosophie das Obenaufliegende, um dessentwillen der theoretische Unterbau angelegt ist. Für diesen ist entscheidend die Absicht des prädikatlosen Denkens des Höchsten, d. h. die Ausschaltung der nüchternen theoretischen Funktion, die praktisch nicht durchführbar und auch nirgends voll durchgeführt ist. Mystik ist philosophia (theologia) ἀποφατικῆ, nicht καταφατικῆ (Dionysius), d. h. sie will Gott negativ, durch Nicht-Aussage seines Wesens bestimmen oder doch der seelischen Gefühls-glut nahebringen. Daher das „lûter niht“ des Eckart, der „weise-lose Gott“ des Tauler. Eckart sagt, man ehre Gott, wenn man ihn leugnet, und lobe ihn durch Stillschweigen mehr als durch Namen-geben. Das „artikulierte Denken“ (Martensen) vergeht dem mystischen Bewußtsein gleichermaßen wie die äußere Sinnestätigkeit. Es hat die unbestimmte Anschauung des Pleroma (Gnosis), eines unendlichen Lichtmeers über ihm. Aber reines Licht und reine Finsternis sind ihm eins, weil gleich viel in beiden gesehen wird. Ungenügen an dieser „via negationis“, Wille zum Inhalt, treibt das mystische Erleben dann zum farbigen, dreifaltigen Gott, dem logischen Weltfächer (Sohn), der prangenden Creatura idealis. Kaum aber ist es hier angelangt in der verwirrenden Fülle der Denkgestalten, so sehnt es sich zurück nach der „stillen Stillheit“ Gottes, dem „lûter niht“, einem süßen, dunklen Glanzerlebnis verklärten seelischen Seins. In diesem clair-obscur des Bewußtseins oscilliert die Seele her und hin. Der geistige Weltgrund, den man auch Gott nennen kann, macht seine Bewegungen. Und wir sind es, die von ihm strahlen.

Wie weit entfernt ist diese Lehre vom christlichen Dogma! Ebenso weit wie das Indertum, mit dem sie so viel gemeinsam hat. Denn das „lûter niht“ des Eckart und der Gottesfreunde ist fast genau (auch wörtlich) dasselbe wie das Nirvana des Buddhismus, selige, unendliche Öde, in die das Bewußtsein aufquillt und von der wir nicht wissen, ob sie Glanz ist oder Todesdunkelheit, Sein oder Nichtsein. In dieses dunkle Lichtmeer stürzt sich die Seele wie der Adler in den blauen Abgrund der Bergtäler. Die Gottesfreunde, deren Seelen grund hier und dort erglöh, im Ober- und Niederland, in den

Rheintälern, im Elsaß, der Schweiz und Bayern, bis hinunter nach dem grünen Wald von Groenendaal, wo Ruysbroek denkt und träumt, teilen sich ihre Erlebnisse mit und preisen den Namen des Kölner Meisters, der ihre Erkenntnis aufgeschlossen. Sagenhaft und legendenreich ist der Kranz dieser Gottesfreunde (Philotheisten), ihre Lehre früheste, echtdeutsche Philosophie und Ethik. In den Klöstern Adelhausen, Unterlinden und Töß, in Diessenhofen, Ötenbach, Basel, St. Katharinental, Straßburg und Wittichen sind ihre Zentren, Heinrich von Nördlingen, Nicolaus von Basel, Johann von Sterngassen, Tauler, Suso, auch Marcus von Lindau, Otto von Passau, Konrad von Weißenburg, Johannes von Dambach sind Namen, die immer wiederkehren. Einer der „zwölf heimlichen Gottesfreunde“ ist der sagenhafte „Gottesfreund vom Oberland“, der nach Straßburg kam, um Tauler zu bekehren, eine im 14. und 15. Jahrhundert viel erzählte und immer mehr ausgeschmückte Legende, die die wissenschaftliche Forschung, die den Duft der Geschichte zerstört, als romanhafte Erfindung erwiesen hat. Um 1350 blüht diese Gesellschaft der Gottesfreunde, in einer Zeit, wo die „Geißler“ (Flagellanten) mit Fahnen und Gesängen durchs Land ziehen und die Weltflucht predigen, die Waldenser und Quietisten, Begharden und Lotharden, und wie sie alle heißen, die „Brüder des freien Geistes“, Wiedertäufer und Irrlehrer in Städten und Dörfern ihr Wesen treiben, Buße und Einkehr predigen und um die Seelen werben. Eine heißbewegte Zeit, fast schwül, Vorreformation, gewitterschwanger! Die Gottesfreunde aber beteiligen sich nicht an diesem wilden und oft wüsten Treiben der Sekten und Sektierer. Sie sitzen in ihren kühlen Klöstern, eine ganz freie Vereinigung von Esoterikern, ohne geschriebene Gesetze. Sie sind dem Politischen feind, sie sind eben Philosophen, Gottes-, keine Weltfreunde. Sie erglühen am „lautern Nichts“ des Geistes und wollen wie Gott „nießen ihr Selbes“ in der stillen Ferne des Gedankens.

Da ist Der (Gottesfreund) von Etlingen, Der von Tannebach, Der von Regensburg, Bilderlin von Friburg, Der von Walthusen, ein Pfaffe groß, der „sich erzwungen in die wilden gotheit“, der Bruder Johannes von-der-Münz, Meister Dietrich, Der Ros von den Bayern, Der von Talhain usw. Die „Sprüche der zwölf Meister“, ein Gedicht, dessen Handschrift auf der Straßburger Landesbibliothek erhalten ist¹⁾, gibt eine kleine Geschichte der „Philosophie

¹⁾ Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrh., her. von A. Spamer, Jena 1912, S. 175 ff.

Deutsch“ jener Frühzeit, in der die neuentstandenen philosophischen Termini wie sinnekait, selbeshait, istichait, aigenart, vernünfftigart, ainichait, anderhait, ainvaltichait, wendichait, geschaffenhait, underschaid, freyhait, wesentlich, vernunfteclich, formloz, zegrund u. a. immer wiederkehren. Daß es sich hier um Theologie oder Religion handle, wird niemand behaupten wollen. Jeder der zwölf „Meister“ wird mit seiner „aigenart“ und Auffassung vom Wesen der Gottheit angeführt, die nichts ist als eine Nuancierung des Eckartschen Absolutismus. Eckart steht an der Spitze. Er „spricht von wesen bloz“. Der von Tannebach „secz das bilde der sele so rechte frey in sein aigen wesen, da es uf im selber stat“. Bilderlin von Friburg spricht: „ain liecht ist in der sele, das unberürlich ist von allen creaturen.“ Und der Tauler von Straßburg spricht: „der sich sein selbes und gotes enblöbet, der stat wükens frey. Da würet got sich selber.“ Belauschen des in der Seele sich selber wirkenden göttlichen Weltwesens und — ein seliges Belauschen, das ist das Thema der Philosophie der Gottesfreunde vom Oberland.

Es hat auch Gottesfreundinnen gegeben: Elsbeth Stagel, Elisabeth Scheppach, Christina Ebner, Äbtissin des Klosters Engental bei Nürnberg, und ihre Schwester Margarete Ebner im Kloster Midingen in Bayern, eine Korrespondentin des Heinrich von Nördlingen, die 1347 auch von Tauler besucht worden sein soll. Wie zu erwarten ist, schreitet die Frauenseele nicht auf der rationalen via negationis der areopagitischen Apophatike zum Gottesgeheimnis. Sie erlebt die mystische Union ungleich vollmenschlicher, das „lautere Nichts“ des Meisters kommt zu ihr in der Intellektualagonie des phantasiemäßig durchkosteten Aktes der Geschlechtervereinigung, in dem jedes Bewußtsein mystisch wird. So z. B. die Äbtissin Mechthildis von Magdeburg (†1301) mit ihrem von farbiger Sinnlichkeit erfüllten Bekenntnisbuch: „Das Fließende Licht der Gottheit.“ Daß dieses Buch, das sie einem Gottesfreund sandte, der Frühzeit der deutschen Mystik angehört, geht schon daraus hervor, daß nicht der sanfte Frauenfreund Jesus, sondern der massige und gewaltige Eckartsche Gott der hohe Geliebte ist, mit dem die weltflüchtige Klosterfrau geistliche Buhlschaft treibt. Namentlich das letzte Buch „Von der Seligkeit“ läßt den unspiritualistischen Einschlag in den Verschmelzungsgefühlen der Sponsa Dei erkennen. „O Du gießender Gott in Deiner Gabe! O Du brennender Gott in Deinem Verlangen! O Du schmelzender Gott, so Du Dich Deiner Lieben vereinst! O Du ruhender Gott an meinen Brüsten! O Du schöne

Sonne in Deinem Glanz! O Du voller Mond in Deinem Stande!“ Dabei schämt sich diese Braut der „wilden Gottheit“ ihrer Kreatürlichkeit. Die Ausübung der echt christlichen Tugend der Humilitas (Demut) wird ihr zum Genuß der „heiligen Verschmähung“. So empfängt sie die Schläge Gottes. Dann wieder, philosophisch und edel, am Ende eines gedanken- und bilderreichen Zwiegesprächs zwischen den Sinnen und der Frau Seele: „Da ziehet Frau Seele ein Hemd der sanften Demut an usw. Und nun geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die heimliche Kammer der makellosen Gottheit und findet der Liebe Lager. Spricht der Herr: Stehet still, Frau Seele! — Was gebietest Du? — Ihr sollt vollendet sein! — Herr, wie soll mir denn geschehen? — Frau Seele, Ihr seid also aus mir herausgeschaffen und in mich hineingemischt, daß nichts zwischen Euch und mir Raum hat. — Nun erfüllt sich ihrer Liebe Wille und es geschiehet da eine verzauberte Stille.“

In ihrem zwölften Lebensjahr hat die geistliche Hetäre Mechtildis zum erstenmal diese Eckartsche Art „Gott zu erleiden“ erfahren. Seitdem ist „das Fließende Licht der Gottheit“ bei ihr. „Die reif gewachsene Braut“ Gottes schreibt im 43. Lebensjahr, trunken und hingerissen „von der übergroßen Gottesgröße“, und schickt das merkwürdige Buch einem Gottesfreund. „Gott hat dieses Buch gemacht. Es ist ein Bild meiner selber und sagt mein Heimlichstes aus. Ich schrieb es, hilflos und unmächtig vor dem unfaßbar Grenzenlosen des ewigen Daseins.“

Im Mittelalter gab es viel mehr ledige Frauen als heute. Ein großer Teil des männlichen wie weiblichen Geschlechtes gehörte der Kirche an. Das gesunde und natürliche Beisammenleben der Geschlechter war durch die christliche Moral der Fleischesflucht beeinträchtigt. Hieraus erklären sich wohl viele psychische Störungserrscheinungen der Zeit. Es gab in Straßburg zehn geschlossene Frauenklöster, in denen Dr. Tauler ex officio predigte, außerdem das Kanonissenstift St. Stephan, in dem vornehme Patriziertöchter und Ritterfräuleins in freier Vereinigung lebten. Auch hier predigte der gefeierte Tauler, nicht dagegen in den zahlreichen Beguinenhäusern, in denen die ärmeren Mädchen wohnten. Dr. Tauler war ein ausgesprochener Frauenprediger. Fast alle seine Predigten sind vor geistlichen Frauen der besseren Stände gehalten. Dabei war er keineswegs immer populär. Oft zitiert er die Meister: Plato, Augustin, Gregor, Proclus, Dionysius, Bernhard, die Victoriner, Eckart. Seinen philosophischen Darlegungen über Gottes „Weiselosigkeit“

zu folgen, mag seinen Hörerinnen nicht immer leicht geworden sein. Er disponiert ziemlich planlos, indem er ein Schriftwort allegorisch auslegt. Bald ist er bei dem einen großen Thema, der Seele und ihrer „Überfahrt“. Da scheint sein Geist zu erklingen, seine Rede wird anschaulich und bilderreich, packend und aufrüttelnd. „Als er geendet hatte, blieben vierzig Menschen starr auf dem Kirchhof sitzen.“ Er predigt im Dom, in und vor den Kirchen der Frauenklöster. Geschrieben hat er so gut wie nichts. Die meisten seiner Traktate sind als unecht erwiesen. Auch von seinen 144 uns erhaltenen Predigten, die von seinen begeisterten Verehrern nachgeschrieben wurden, dürfte ein großer Teil unecht sein.

Das Leben des Dr. Tauler liegt in tiefem Dunkel. Johannes Tauler ist um 1300 in Straßburg geboren und daselbst auch am 16. Juni 1361 im Gartenhaus des Nonnenklosters St. Nicolaus in undis gestorben. Dem Dominikanerorden angehörend, absolvierte er sein vierjähriges Studium generale in Köln als Schüler Eckarts, den er schon in Straßburg kennengelernt hatte. Seuse, der mit ihm gleichaltrig ist, lernte er in Köln kennen. Seinen Lehrer Eckart verehrte er tief. Aber auch von Johann von Sterngassen, Prediger in Straßburg, sowie Nicolaus von Straßburg, wenig bekannten Gottesfreunden, soll er beeinflußt sein. In Paris war er nicht, die Magisterwürde hat er nicht erworben. Sein Leben verbrachte er zumeist in Straßburg. Doch soll er während der Zeit des Inderdikts (1329—53) zeitweise (1339) in Basel bei seinem Freund Heinrich von Nördlingen gewesen sein, daselbst den Mittelpunkt der Gottesfreunde bildend. Auch in Midingen in Bayern bei der Ebner soll er (1347) gewesen sein, auch bei Ruysbroek in Groenendaal. Seine angebliche Bekehrung durch den sagenhaften „Gottesfreund vom Oberland“ ist eine spätere Ausschmückung. Die Phantasie des Volkes, die in höherem, dichterischem Sinne Geschichte schreibt, hat dem von Tausenden geliebten und bewunderten Manne sein Damaskus nicht verweigert, gleich einem Paulus, Augustin und Luther. Und sicherlich hat auch Tauler, wie jeder große Mann, einmal in seinem Leben das Wort aus dem flammenden Busch vernommen.

Tauler war rein äußerlich genommen ein treuer Sohn der Kirche. Politik lag ihm unendlich fern, wie allen Gottesfreunden. Dennoch kann man von ihm wie von Eckart sagen, daß er innerlich ziemlich außerhalb der fides catholica stand. Anders der merkwürdige Seuse. Tauler aber ist Philosoph, ein fester, in sich ruhender Geist. Und ein fast völlig orthodoxer Eckartianer. Kommentare zu Eckart sind

alle Predigten Taulers. Es gibt bei ihm eigentlich nur eine einzige deutliche Abweichung von Eckart. Das „Etwas Gottes“ in der Kreatur will Tauler nicht worthaben. Den Weltpantheismus Eckarts macht er nicht mit, nur seinen Seelenpantheismus, diesen aber dafür um so tiefgründiger. „Alles das ist Welt, was Gott nicht ist.“ Tauler ist darin weniger (oder mehr) plotinisch als Eckart. Gott und Welt bedeuten ihm wie dem Christentum einen scharfen Gegensatz. Man vermute hierin jedoch keine Annäherung an die Kirchenlehre. Vielmehr erfüllt sich hierin nur der Grundsatz der Taulerschen Metaphysik von Gottes absoluter „Weiselosigkeit“ und „Einfaltigkeit“. Jede Vermannigfaltigung Gottes, auch rein logischer Art, wird als Ungott empfunden. Form, Gestalt, Erscheinung, Individualität hindern die Kreatur, Gott, der Weislose zu sein. Tauler ist aber auch nicht Theist, sein Gott nicht extra- und transmundan, sondern lediglich intrapsychisch. Seelenmonist ist Tauler, noch psychologischer als Eckart.

Tauler ist Strukturpsycholog, wenn er die drei Menschen in uns unterscheidet, den sinnlichen, vernünftigen und den „dritten Menschen“, den göttlichen oder „gottfarbenen“, „gottförmigen“. Dieser ist geradezu ein Teil Gottes, „weiselos“ und „einfaltig“ wie Gott. Er ist „das heimliche Reich“, „der wonnige Grund“ im Menschen, wohl auch „das Fünklein“, der Boden oder Wipfel der Seele. Ihn zu fühlen und darzustellen, mit ihm zu verschmelzen, das Kleid der Kreatur abzustreifen, „alles Gott wieder emporzutragen“, ist das Zentralthema Taulers, das in unzähligen Bildern wiederkehrt. Aus eigener, fast furchtbarer Erfahrung heraus schildert er die Qual der Entbehnung Gottes, andererseits die *fruitio dei* (Gottesgenuß), die sich in uns vollzieht und in die sich die sonst übliche „*visio dei*“ der Mystiker notwendig verwandeln muß, wenn Gott und Seele von Natur so unmittelbar eins sind, wie bei Tauler. Der Mensch lebt dann nicht mehr, sondern das „Weislose“ (Absolute) genießt seine Selbesheit im bewußten Menschengestalt, wenn er die „Überfahrt“ aus der Kreatur vollzogen hat. In einem hohen spiritualistischen Eudämonismus gipfelt die Taulersche Ethik der *fruitio dei* in homine.

Daneben hat der Erlöser keinen Raum. Tauler glaubt nicht, mag er auch noch so oft rein konventionell von unserm Herrn und Heiland sprechen. Nimmt man alles spezifisch Christliche aus seinen Predigten heraus, Tauler bleibt Tauler. Das Abendmahl deutet er symbolisch im Sinne seiner „Überfahrt.“ Er polemisiert gegen die äußere Werkheiligkeit, etwa der Geißler, weshalb ihn Luther liebte und

mancher spätere ihn als Lutheraner pries (Preger). Tauler ist weder evangelisch noch katholisch denkend. Luthers Grundgedanken, die Rechtfertigung aus Gnade, der Sühnetod Christi, fehlen bei ihm so gut als die katholischen Dogmen. Tauler ist Philosoph, Ethiker und praktischer Seelsorger, als solcher harte Selbstzucht unter Aufgabe des Ich predigend, fast Rigorist, wäre nicht der Eudämonismus der seligen Gottesverzückung immer das Endziel seines Denkens. Besonders charakteristisch für Tauler ist die Predigt „Vom eigenen Nichts“ (Nr. 45), „Duc in altum“ (Nr. 41), „Vom göttlichen Licht“ (Nr. 4), „Vom ewigen Fest des Lebens“ (Nr. 12), „Vom Brautlauf Gottes“ (Nr. 48), „Vom Beten aus dem Grunde“ (Nr. 60a), „Vom geistigen Genießen Gottes“ (Nr. 60f), „Auf den Fittichen Gottes“ (Nr. 69), „Wie man Gott fängt“ (Nr. 63). Tauler zeigt sich hier als gestaltender Dichter, dessen Geist, in einem unerhörten Reichtum von Bildern, Gleichnissen und Allegorien wühlend, auf immer neue Weise sagt, was in seinem Herzen brennt, das mystische Wissen vom höchsten, seligsten Weltsein, der Seele, die „auf die Höhe gefahren ist und ihr Schiffelein warf in den Sturm der Gottheit“.

„Gelassenheit“ muß als die mystische Kardinaltugend bezeichnet werden. Dies bedeutet nicht etwa Unerschütterlichkeit des Gemüts im Sinne der Stoa oder gar fatalistische Gleichgültigkeit und Abgestumpftheit, was ja mit dem gesteigerten seelischen Erleben der Mystik nicht zu vereinen wäre, sondern nichts als das „Lassen“, einerseits Gelassenhaben der Welt und des eigenen Ich (Entsagung), andererseits das Sich-gelassen-haben in Gott, von dem schon Meister Eckart oft genug spricht. Es ist jene erste Stufe der mystischen Klimax, die Reinigung, auf die dann als zweite und dritte Stufe die Erleuchtung und Einigung folgt. Noch bei den Mystikern des 16. Jahrhunderts (Valentin Weigel) finden wir die „Gelassenheit“ als Voraussetzung zur mystischen Unifizierung der Seele mit Gott, und diese Tugend deckt sich auch mit der Haupttugend der indischen Erlösungslehren, sowie mit dem Begriff der Willensverneinung bei Schopenhauer. Bei Tauler, dem praktischen Ethiker und Bußprediger, spielt dieser kategorische Imperativ eine noch viel größere Rolle als schon bei Eckart, bei dem das Schwergewicht des Systems in der Metaphysik liegt. Der Nachdruck liegt dabei auf dem Lassen, vorwiegend des theoretischen Menschen (geistige Armut). Auslöschung der Intellektualfunktionen mit ihrem harten, scharfen Erkenntnislicht ist Vorbedingung für das mystische Glitzern der Seele

in Gott, für jenen goldbraunen Dämmerchein in unserem Innern, in dem die Seele „gottfarben“ wird.

Tief hängt die „Wolke Gottes“ auf die Christenheit hernieder. Ums Jahr 1350 spürt die sündige Menschheit „die schlagende Hand Gottes“ (Heinrich von Nördlingen). Der schwarze Tod, die Pest geht umher, Grund genug, die Welt zu „lassen“. Unter den Gottesfreunden des Taulerschen Kreises ragen zwei Gestalten hervor, die durch ihr Schicksal typisch sind für jene durch Eckarts und Taulers Predigten geschaffene, im übrigen natürlich auch kulturell bedingte seelische Lage der Angst vor der Welt. Heinrich von Nördlingen ist vor allem zu nennen, ein bayrischer Priester, Seelenfreund der Margarete Ebner, mit der er einen uns erhaltenen Briefwechsel gepflogen¹⁾, eine ruhelose, zerrissene Gestalt. Kräftiges Wirken ist ihm versagt. Von dem tapferen, gefestigten Tauler unterscheidet sich dieser „besondere Freund Gottes“, wie er genannt wird, durch einen weichen und hilflosen Zug, der ihn für die heilige Jungfrau erglühen läßt, ähnlich wie Seuse. Existenzlos infolge des Interdikts, irrt er jahrelang in Bayern umher, predigt in Konstanz, Königsfelden, Basel (1339), wo er mit Tauler zusammentraf und sehr beliebt war, und endet schließlich im Dunkel, nachdem Margarete Ebner, an die er sich in der ihm anscheinend unheimlichen Welt angeklammert hatte, 1351 gestorben war. Seine Briefe an die Ebner, eine hochgebildete, schwärmerische Gottesfreundin, lassen die Grundgedanken der Eckartschen Spekulation in oft sinnlich-kräftigen Bildern wiedererkennen, ohne doch etwas wesentlich Neues zu bringen.

Eine weitere interessante Gestalt aus dem Kreis derer um Tauler ist Rulmann Merswin, ein reicher, aber kinderloser Straßburger Kaufmann und Patrizier, der mit 40 Jahren den Entschluß zur Weltentsagung faßte, seinen Besitz an Klöster und Stiftungen verschenkte und sich „in Übungen übte“, bis sein Geist visionär wurde, und Tauler, mit dem er befreundet war, ihm die Fortsetzung seiner asketischen Übungen verbot, da er um sein Leben fürchtete. Rulmann Merswin schrieb 1353 den Traktat „Von den vier Jahren seines anfangenden Lebens“, sowie ein merkwürdiges Buch: „Von den neun Felsen“. Die sündige Menschheit wohnt in der Ebene, aber der Gottesfreund hat den ersten „Felsen“ der Gottesannäherung erklimmen. In einer großartigen Vision schildert Merswin seinen Kampf um Gott und die gewaltige Geistesanstrengung der Bezwin-

¹⁾ Joh. Heumann, Opuscula 1747.

gung der übrigen steilen und unzugänglichen „Felsen“. Auf dem neunten, der bis in den Himmel ragt, läßt ihn Gott „in den Ursprung blicken“, aber nur einen Augenblick. Rulmann erklärt aber, er könne in der menschlichen Sprache nicht ausdrücken, was er da gesehen habe. Dann schweigt Gott, die Gesichte verschwinden und Rulmann versinkt in tiefe Traurigkeit. — Auf den Rat des geheimnisvollen „Gottesfreundes aus dem Oberland“ erwirbt Rulmann Merswin 1367 die „grüne Wörth“ in der Ill bei Straßburg, läßt das dort befindliche verfallene Kloster wieder herrichten und schenkt es dem Johanniterorden. Fern der Welt, im Gottesfrieden der grünen Insel verbringt Rulmann seinen Lebensabend und stirbt am 13. Juli 1382 im Kloster auf der „grünen Wörth“.

Das Schicksal der übrigen Gottesfreunde, z. B. des Nicolaus von Basel, der in Frankreich von der Inquisition verbrannt wurde, gehört der Kirchengeschichte an. Die philosophischen Elemente treten bei den nicht akademisch gebildeten Laien, z. B. den Waldenser Gottesfreunden, mehr und mehr in den Hintergrund.

Der Weg der deutschen Mystik geht von Köln über Straßburg nach Konstanz am Bodensee. Hier ist ums Jahr 1295 Heinrich Seuse geboren, neben Tauler der bedeutendste Schüler Eckarts. Sein Vater, dem alten Rittergeschlecht derer von Berg entstammend, war ein Weltkind, die Mutter, ein Fräulein von Seusen aus Überlingen am Bodensee, eine Gottesfreundin von sehr weicher und inniger Seelenhaftigkeit. Der Sohn hat die Natur der Mutter geerbt und sich daher auch nach ihr, nicht nach dem Vater benannt. Mit dreizehn Jahren tritt er, noch völlig unerwacht, als Novize ins Dominikanerkloster ein, mit seinem 18. Lebensjahr beginnt seine „Vita nuova“, und er erfährt unter unsäglichen Schmerzen und Wonnen die psychischen Intervalle der Gottesnähe und Gottesferne. In Köln, wohin er zum Generalstudium geschickt wird, sitzt er zu Füßen Eckarts und erlebt aus nächster Nähe den Prozeß und den Tod des Meisters. Das „Buch der Wahrheit“, das um 1326 in Köln entstand, das am meisten philosophische Werk Seuses, spiegelt die Einflüsse der Eckartschen Spekulation deutlich wider, läßt aber zugleich erkennen, daß die Kraft des Seuseschen Geistes nicht im abstrakten Denken liegt. In Paris war Seuse nicht. Nach Konstanz zurückgekehrt, wirkt er in der Stille als Studienleiter seines Klosters, asketisch und einsiedlerisch lebend, bis er im 40. Lebensjahr den sittlichen Unwert der Methode des selbstgeschaffenen Leides erkennt und hinaustritt in die Welt, um als tätiger Seelsorger, wie Tauler

„die arme Nachfolge Christi“ vor Augen, der Rettung verlorener Seelen zu leben. Im Jahr 1346 ging er nach Ulm, wo er am 25. Januar 1366 starb.

Wenn Eckart hauptsächlich Philosoph und Denker, Tauler praktischer Ethiker ist, so muß Seuse, beurteilt man ihn nach seinen Schriften, in erster Linie als Künstler, Dichter und Erotiker erscheinen. Das Büchlein der Wahrheit, das „schwierigste Büchlein der deutschen Mystik“ (Denifle), ist ein Dialog über Gottes Wesen, die Welterschöpfung und die Seele, in dem die Eckartsche Spekulation von einer Individualität vorgetragen wird, die der Eckartschen Geistesgröße nicht entfernt gewachsen ist. Seuse ist kein kühner Umstürzler und Ketzer, überhaupt kein harter, durchdringender Verstandesmensch, sondern eine stille, weiche, oft verfließende, stark erotische Gemüts- und Gefühlsnatur. Im „Buch der ewigen Weisheit“, das ums Jahr 1330 entstand, gewinnt sein Wesen endgültig Gestalt. Seuse betrachtet die Leiden Christi in einem Dialog zwischen Seele und Gott. Dabei schwingt sein Gefühl, während die theoretische Durchfaserung des philosophischen Leitbegriffes der „ewigen Weisheit“ (Gott, das Absolute) fast ganz ausfällt. So entsteht ein dichterisches, im übrigen friedevolles und stillbewegtes Werk, „die schönste Frucht der deutschen Mystik“ (Denifle), ein Seitenstück zur „Nachfolge Christi“ des Thomas a Kempis und eins der meistgelesenen Andachtsbücher des 14. und 15. Jahrhunderts, das in zahllosen Abschriften verbreitet war. Seuses persönlichstes Werk ist aber seine Lebensbeschreibung, die keine äußeren Ereignisse, sondern lediglich die Seelengeschichte seines „anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen schildert und im übrigen den ganzen zauberhaften Schmelz der Seuseschen Sprachmelodie entfaltet. Elsbeth Stigel im Kloster Töb bei Winterthur ist die intellektuelle Urheberin des Buches, eine jener produktiven Frauengestalten, ohne die die deutsche Mystik kaum zu denken ist. Auch sie ist eine Trägerin jener weichen Welle inneren Erlebens, die von den Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts ausging und allmählich die strenge, spekulative Grundstruktur der Eckartschen Mystik mit dem üppigen Flor süßduftender seelischer Schattengewächse umrankte und überwucherte. Einem Züricher Patriziergeschlecht entstammend, ist Elsbeth Stigel durch ihre Sammlung mystischer Lebensbilder aus dem Kloster Töb (Vetter, 1906) berühmt geworden. Mit Seuse in inniger Seelenfreundschaft stehend, bewog sie ihn zur Abfassung seiner Lebensbeschreibung, an der sie sich durch tätige

Mitarbeit beteiligte. In diesem Seelenbund war Seuse der stärkere Teil, wie er denn durch seine verzückte, dem Liebesleben zumeist entnommene Gleichnissprache eine wunderbare Macht über die Seelen der Frauen hatte, während andererseits sein frauenhaft empfindendes Gemüt sich durch die Intuitionen des Ewigbräutlichen der Weibespsyche bereichert und befruchtet hat. Sein stets zum himmlischen Kusse gespitzter Mund, sein hochzeitliches Verhältnis zur „Ewigen Weisheit“, wobei Subjekt und Objekt des Liebesaktes sich ununterbrochen vertauschen, das Umklungensein von lieblichen Stimmen und Rhythmen, in dem sein immer zartes und keusches Empfinden einerschwebt, macht diesen genialen Psycho-Erotiker der deutschen Mystik besonders anziehend für Frauen. Man weiß niemals genau, ob er sich Gott oder der Jungfrau Maria „zu Grunde gelassen“ hat und ob die mystische „Vergangenheit“ seiner Seele in Gott und die Ewige Weisheit männlichen oder weiblichen Geschlechtscharakter verrät. Fein, leise und unmerklich geht sein Geist, in prangender Sinnlichkeit und Bildkraft seine Sprache. So auch im sog. „kleinen Briefbüchlein“, das von Elsbeth gesammelt wurde und das er in „Seuses Exemplar“ aufnahm, eine Ausgabe letzter Hand, in der er alle obengenannten, in fehlerhaften Abschriften verbreiteten Werke authentisch vereinigte.

In ein seltsames Zwielficht des Empfindens geraten wir, wenn der Seuse „seuselt“, ein Ausdruck, den er selbst einmal von sich gebraucht. Das Wissen vom metaphysischen Gegensatz zwischen dem Jenseitigen, Göttlichen, Reinen und der „Krankheit“ der kreatürlichen Erscheinungswelt zieht sich schmerzhaft durch sein mystisches Dämmerungsleben (Denken kann man kaum sagen) hindurch. Seine Seele sucht den Aufstieg in die Eckartsche „Bloßheit“, in Taulers „Weiseloses“, ins Bild-, Gestalt-, Dasein- und Namenlose eines unendlich stillen, transmentalen Absoluten und Objektiven, um sich ihm ganz hinzugeben und dem „Mittel“, dem „Hindernden“ der sinnlichen Welt zu entfliehen. Aber je undarstellbarer das Absolute theoretisch konzipiert ist, um so strotzender ist die Bilderfülle, mit der das Verständnis vom Wesen des Bildlosen sprachlich angebahnt wird. Schon der stereotype Gebrauch des spiritualistischen Bildes der „Ewigen Weisheit“ macht den Absolutismus illusorisch. Bald wird das „Einige Ein“ des Plotin zum „Morgenstern“, zur „Sonne“, zum „lichten Schlaf“ oder „stillen Ruhelein“. Jene „wüste Gottheit“, die der Gründer der deutschen Mystik weit hinter Gott in eine unausdenkliche Ferne seines Welthorizontes rückte,

steigt herab aus ihrer „stillen Stillheit“ und wird in Seuses sinnlich-farbigem Erleben zur „Jungfrau, Mutter, Königin, Göttin“ (Goethe), zum Ewig-Weiblichen, zur „Kaiserin seines Herzens“, zu „seines Herzens Sommerwonne“. Diese Gottheit „letzt den Diener mit köstlichen Erdbeeren“, er trinkt sie „aus Marias Brust“. Er besteigt mit ihr das Hochzeitsbett, und in der Umarmung des angeblich Weiselosen erlebt seine Seele ihre „Entsinking“, „Entweisung“ und ekstatische „Vergangenheit“. Sie fließt ihm auch zusammen mit Christus oder Maria, er nennt sie wohl auch etwas süßlich, „Herzensbraut“ usw. Dabei bleibt er im Prinzip beim Dogma des Areopagiten stehen, das „Unsaybare“ könne nicht „gewortet“ werden. Durch das Sagen machen wir das Unsägliche „krank“, meint er, das bedeutet irdisch-gebrechlich oder auch nur endlich-seiend. So befindet sich Seuse dauernd in einem seltsamen Konflikt. Er sucht das „mittellose Schauen“ des Absoluten und glaubt vielleicht, gerade durch die Vielzahl der Bilder, die sich gegenseitig extingieren, die Plastik der mystischen „Entsinking“ zu erreichen. Alles, was er sage, sei „ausgelegtes Gleichnis“. Wir geraten schließlich, wenn „der Seuse seuselt“, in einen visionären Rausch, in einen Zustand seliger Trunkenheit. Wir schwimmen in einer weichen flockigen Masse holdverwehender seelischer Süßigkeiten, in deren Grund wir ein Dunkles, Unendliches haben, vielleicht die ersehnte Bloßheit und Farblosigkeit des Absoluten. Sehen wir aber genauer zu, so erweist sich unser Besitz nur als dumpfes Weh. „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr“ (Goethe). Vielleicht ist dies das Geheimnis der Seuseschen Dialektik. Höher als bis zur Sehnsucht steigt die Seele nicht.

Auch hierin liegt eine Abkehr von Eckart, dessen Pantheismus Gott unmittelbar in die Seele herabtrug und alles Visionäre überflüssig erscheinen ließ. Die klassische Mystik geht in romantische Mystik über. Das Bild überwuchert den Begriff, die Kunst den Gedanken. Der stille, logische Glanz des Eckartschen „Seelengrundes“ zergeht in Musik, Bilderpracht und Abenteuer, in Weihrauch und Erotik. Ein pessimistischer Zug kommt hinzu. Das Seiende ist „krank“. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis, in dem das „Etwas Gottes“ des Meisters mehr gesucht als gefunden wird. Seuse rückt damit dem Geist des Christentums wieder näher, der so grausame Kampfmethoden gegen das natürliche Menschsein erfand, in der Askese, im „Begehren der Verschmähung“, in der Wollust raffinierter Selbstkasteiung — pathologische Züge, die Seuse in der zweiten

Hälfte seines Lebens abschüttelt. Denn in Wahrheit ist Seuse weder erdenunfroh noch orthodox, ein so frommer Katholik er zu sein scheint. Das ganze Christentum ist ihm farbiges Gerät und klingendes Vehikel, romantischer Apparat, nicht ernster, unantastbarer Glaubensboden. Nichts Düstres ist in seiner Seele, wenn er seiner hohen Geliebten, der Ewigen Weisheit, fast bubenhaft kindisch die ersten Frühlingsblumen pflückt und dann mit ihr wie selbstverständlich das Brautbett besteigt, wozu der Erlöser nicht gebraucht wird. Auch der ritterliche Zug in seinem Frauendienst gehört zu dieser Romantik. Seuse fühlt sich als der Lehnsmann seiner himmlischen Herrin. Dabei scheint er sich inmitten einer geschlechtlich verderbten Zeit seine Reinheit lebenslänglich bewahrt zu haben. So gewagt seine Bilder mitunter auch sind, sein Grundgefühl bleibt immer keusch und edel. Eher besteht im Sentimentalen eine Gefahr für das süße Flöten seiner Seele. So bietet der „Minnereiche“ Tausenden, die in Klostermauern zur Vollkommenheit reiften, mystischen Ersatz für die fleischliche Liebe. Daher seine ungeheure Popularität.

Wenn Seuse schreibt, steigen die Dome empor von Köln, Straßburg und Ulm. Das zarte Silberfiligran der Seuseschen Seelengemälde kehrt wieder in der steinernen Sehnsucht der schlanken Türme, die ins Unendliche streben, in der Durchgeistigung der architektonischen Formen, in den lebendigeren, schmiegsameren und ausdrucksvolleren Gestalten der gotischen Bildnerei. Entsinkung ins Weiselose, Vergangenheit in das einige Sein der wüsten Gottheit sucht diese Kunst der grauen, gewaltigen, zum Himmel aufgelockerten Masse, die aus derselben psychischen Knospe entsprang wie die „Philosophie Deutsch“ der Kölner Schule. Der Wert dieser Philosophie, die sich unter der Decke des Religiösen entwickelt, besteht in ihrer Tiefsinnigkeit und weihevollen Zartheit, in ihrer fast völligen Originalität und Entkeimung unmittelbar aus dem tönenden Herzen der Zeit, nicht aus Schulmeinung und Bücherstaub. Ferner wird hier zum erstenmal die spekulative Beschaffenheit der deutschen Sprache entdeckt, die durch die Fremdländerei späterer Jahrhunderte wieder verschüttet wurde. Es zeigt sich, daß Geist und Bau der deutschen Sprache ganz vorzüglich geeignet sind, um die tiefsten Abstraktionen und begrifflichen Feinheiten der Philosophie zum Ausdruck zu bringen. Nur in Zeitaltern hoher philosophischer Kultur, wie sie die Scholastik des 11., 12. und 13. Jahrhunderts hinterlassen hatte, war eine so rasche und sichere Neuschöpfung in einer bisher nur von Dichtergeist kultivierten Volkssprache möglich. Es

ist deshalb ganz unlogisch, die deutsche Philosophie, wie bisher üblich, erst mit dem lateinisch schreibenden Cusa (15. Jahrhundert) beginnen zu lassen. Sie beginnt dort, wo zum erstenmal auf Deutsch gedacht wurde. Und das geschieht bei Eckart, Tauler, Suso, deren hochspekulative Ideen sich zusammen mit ihrer Begriffssprache bis zu Angelus Silesius (17. Jahrhundert) verfolgen lassen. Die Wirkung der Cusanischen Philosophie war international (Bruno, Leibniz), Cusa und Leibniz wuchsen aus Deutschland heraus in den europäischen Geist hinein. Der Gedankenstrom aber, der im 14. Jahrhundert am deutschen Rhein entsprang, floß im mystischen Herzen der Deutschen durch Jahrhunderte fort und bildet den Grundstock der bis heute noch ungeschriebenen Geschichte der deutschen Philosophie im Mittelalter.

Aus der unmittelbar nacheckartischen Zeit besitzen wir allerdings nur Trümmer dieser Philosophie. Der Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts und die beginnende Renaissance hat mit ihrer Pflege der antiken Literaturdenkmale und mit ihrer Feindschaft gegen die angeblich barbarische Gotik die eben entstandene nationalphilosophische Tradition an der freien Entfaltung und vor allem an ihrer rechtzeitigen Kodifizierung gehindert. Als um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Buchdruckerkunst entstand, waren es zumeist die griechischen und römischen Klassiker, die in Deutschland wie in allen Ländern gedruckt und immer wieder gedruckt wurden, während die Traktate der Kölner Schule, soweit sie sich erhalten hatten, erst viele Jahrhunderte später aus dem Staub der Klosterbibliotheken hervorgezogen wurden, als man den Geist der Gotik in Deutschland wiederentdeckte (Goethe bis Görres). Die rheinischen Dome haben mit ihren mächtigen Fassaden dem Zeitensturm und der Überfremdungsgefahr des 15. und 17. Jahrhunderts besser getrotzt, als die auf brüchigem Papier errichteten Baudenkmäler des deutschen Geistes, von denen viele Tausende verlorengegangen sind in einer Zeit, als man nach Aristoteles, Cicero und Quintilian griff, um gebildet zu sein. Nach dem Satz von der Einheit der geistigen Wurzel aller Äußerungen eines Zeitalters, den uns die Psychologie der Geschichte lehrt, müssen wir aber auf die Größe und Wucht einer Spekulation schließen, die zu gleicher Zeit mit den Säulen und Wölbungen des Kölner Doms und des Straßburger Münsters aus der deutschen Erde emporwuchs.

Bruder Franke in Köln schrieb in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts einen hochspekulativen Traktat über den Unterschied des

trinitarischen Lebens in Gott und in der Welt¹⁾. Gott erscheint hier ganz im Sinne Eckarts und Hegels als das logische Weltsystem. Die Dinge sind „geursprunget in der Ewigkeit“ aus dem Vater durch den Sohn. Der „Bildenere aller Dinge“ (Sohn, Logos) hat im Vater (das Absolute) „ewiglich geschwebt“. Von der „Vermögenheit des Vaters“ sind die Dinge (Ideen des Plato) „gesprochen“ (logiziert). „In dem ewigen Fluß, in dem sie geflossen sind sonder sich selber, da sind sie Gott nach Gott.“ — „Die erste Ursache sachtet (kausaliert) alle Dinge nach dem Gleichnisse ihrer selbst“ usw. Dies sei „schwer und unbekannt manchen Leuten“, dennoch aber die höchste Weisheit.

Johann von Sterngassen (um 1390) schreibt lateinisch und predigt deutsch. Im „Sprechen“ des „ewigen Worts“ wirkt Gott. „Alle Kreaturen fragen mich, wer Gott sei. Da ging ich in mich selber und nahm wahr, daß das Licht des göttlichen Antlitzes in mir selber geformt war. Da kam in mich ein Mich-in-Dir-vergessen und meine Vernunft war in Dich gegeistet, und von dem heiligen Geist ward ich geführt in den Grund, da der Sohn innen gebildet ist. Und da erkannte ich Gott in Gott.“

Kraft von Boyberg handelt von der „Ingießung“ und „Ingegessenheit“ Gottes in alle Dinge und von der Wiedereinbringung der Dinge ins Herz des Vaters (Apokatastasis). Der Gieseler fragt, ob die Seligkeit im „Verständnis“ (intellectus) oder im Willen liege, und kommt zu der Einsicht von der Beschränktheit und Mangelhaftigkeit der irdischen Verstandesform. „Kranke Bänder binden kranke Sinne.“ Das kreatürliche Denken ist „krank“ (Seuse), nur das göttliche Denken in uns führt zur Erkenntnis. Bei Heinrich von Egwint lesen wir den Satz: „Das Schauen der Seele wird vollbracht in einem unaussprechlichen übernatürlichen Berühren.“ Hierzu kommen viele andere Namen, von denen uns nur Sinnsprüche zur theoretischen und praktischen Mystik überliefert sind, wie Bruder Heinrich von Köln, Bruder Arnold, Der von Kronenburg, Meister Dietrich von Apolda, der als selbständiger Denker gerühmt wird.

Die „Theologie Deutsch“, die Luther 1516 zum erstenmal herausgab, stellt ein Summarium der spekulativen deutschen Mystik dar, das von einem unbekanntem Gottesfreund des 14. Jahrhunderts, der wahrscheinlich in Frankfurt gelebt hat, verfaßt wurde. Alle Züge der klassischen, hochhätetischen Kölner Mystik, ihre theoretische wie ihre praktische Seite, kehren in dem planvoll angelegten

¹⁾ Her. v. Fr. Pfeiffer, Haupts Zeitschr. VIII. Vergl. hierzu und zum folgenden Jos. Bach, M. Eckart, der Vater der deutschen Speculation. 1862.

Buche systematisch wieder. Gott gehört nicht zu, was man nennen, sprechen oder denken kann, dies oder das (Areopagita). Durchs Denken ist Gott unerfaßbar. Daher gibt es keine Gottesbeweise. Aber im Grunde der Seele ist Gott unmittelbar da. Und so in allen Menschen. „Daß der böse Geist oder der Mensch ist, das ist alles gut und Gottes.“ Denn Gott ist „aller Wesenden Wesen“. Darum ist alle Kreatur gut; denn Gott ist in ihr, wobei Gott indes seine Überweltlichkeit behält. Der komplizierte Eckartsche Pantheismus mit seinem Widerstreit des Immanenz- und Transzendenzgedankens ist also voll erhalten. Sünde ist lediglich dies, „daß die Kreatur anders will als Gott und wider Gott will“. Tat des Teufels und Abfall des Menschen ist „sein Annehmen und sein Ich und sein Mich, sein Mir und sein Mein“. Zur Wiedergutmachung vermenschte sich Gott und der Mensch vergottete sich. „Daß Gott an sich nehme alles das, was in mir ist, von innen und von außen.“ Folgen die drei mystischen Stufen des anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen, die wir aus Seuse kennen.

Wir dürfen statt „Theologie Deutsch“ getrost „Philosophie Deutsch“ schreiben.

Und wieder Namen und Überschriften in großer Zahl, Schriften, deren Verfasser, und Verfasser, deren Schriften wir nicht kennen. „Von der geistlichen Spur“, „Von der Liebhabung Gottes“, „Von den acht Seligkeiten“, „Von der geistlichen Armut“, handschriftlich überlieferte Traktate, in denen bald der Absolutismus und Pantheismus Eckarts, bald die Lehre vom Ledigsein und der Gelassenheit in Gott stärker hervortritt. In dem tiefphilosophischen Traktat „Vom Sakrament der Messe“ steht der Logismus Eckarts im Vordergrund. Warum kehren die Rosen wieder in jedem Jahr? „Wann die erste Vernünftigkeit Gottes Wesens wirkt in ihnen nach den unwandelbaren Bildern in immer gleicher Weise.“ Fest und sicher ist die Kreatur von Gott „gesprochen“. Das Logische (der Sohn) und die Liebe (der heilige Geist) haben das starre System der Formen in die Welt eingebaut. „Davon irret sich keine Lerche an ihrem Sang oder eine Nachtigall, sie singe denn gleiche nach ihrer Art, wann die erste Meisterschaft der göttlichen Vernunft rühret den Fluß der Zunge nach den ewigen Bildern.“ Diese Hauptfrage der Metamystik, die logische Weltkreatur, behandelt auch der Traktat „Von verstandlich Beschauung“, eine der bedeutendsten und wissenschaftlichsten Schriften der Kölner Schule. „In dieser Stille (des Übergöttlichen) gebiert der himmlische Vater seinen ein-

geborenen Sohn und die grundlose Weisheit ordnet alle Dinge auf ihr höchstes.“ Ähnlich der Traktat „Von der Abgeschiedenheit“, d. h. „dem Inneschweben (der Seele) in dem ewigen Bilde der göttlichen Idee, da aller Dinge Bilder in einer Einfaltigkeit leuchten“. In diese Abgeschiedenheit des schauenden Versunkenseins in Gott zu gelangen, erfordert einen langen Weg mühevoller Disziplin. In bilderreicher Sprache schildert der Verfasser, wie die Seele kämpft mit Gott, bis sie hat gefangen „das wilde Einhorn der Gottheit“. In der vierten Woche ist die Seele „geflohen in die Wüste, da sich die lauterer Geister erschwingen, und da ist sie versunken in die grundlose Tiefe Gottes“.

Diese Proben mögen genügen. Die Zahl der Traktate und Autoren, die in Eckarts Geist geschrieben, ist aber damit bei weitem nicht erschöpft. Marquardt von Lindau mit seiner „Auslegung des Johannesevangeliums“, Heinrich von Hessen, Professor an der Universität Wien (1397), Nicolaus von Dinkelsbühl, Heinrich von Nürnberg, Johann Coch, Gerhard Groot, Heinrich von Schwaben mit seinem Traktat „Von den vier Arten der Kontemplation“ seien noch genannt. Bei Thomas a Kempis (1380—1471), Johann Ruysbroek (1293—1381) in Holland und Johannes Gerson (1363—1429) in Frankreich begegnet uns Eckartsches Gedankengut wieder. Namentlich die flämischen Mystiker sind stark von dem Kölner Meister beeinflusst und haben bei Lebzeiten enge Beziehungen zu dessen Schülern und dem Kreis der Gottesfreunde den Rhein hinauf unterhalten. Die Praeexistenz der Welt im Logos ist ein Hauptthema des Chorherren von Groenendal (Ruysbroek), der schon gegen Entartungserscheinungen der Mystik, gegen Überschwänglichkeiten und die „falsche Ledigkeit“ ankämpft. Neben Groenendal bei Brüssel sind es namentlich die Chorherrn zu Deventer gewesen, die den Geist der Kölner Mystik noch lange gepflegt haben. Auf der berühmten Fraterherrnschule zu Deventer ist Nicolaus von Cues gebildet und hat dort (um 1410) den Keim zu einer Anschauungsweise empfangen, die der Mystik nahe verwandt ist und die in seiner Wissenschaft vom Nichtwissen (*De docta ignorantia*, 1440) zur Grundlage seiner Gotteslehre wurde.

Hinblickend auf die Ideen formte der Demiurgos die Welt. So lesen wir im Timaios des Plato. In der Sprache der Kölner Mystik ist der Demiurgos des Plato der heilige Geist, seine Ideenwelt der „Sohn“. Darüber wölbt sich die dunkle Bläue des „Vaters“, und alle drei steigen hernieder aus dem Schoße des Absoluten, der „stillen Still-

heit“ des Eckartschen Übergottes. Den höchsten und letzten Geheimnissen des Seienden ist die erste „Philosophie Deutsch“ zugewendet, und sie löst die großen Rätselfragen der Welt mit einem Tiefsinn und einer Kraft, die uns Ehrfurcht und Staunen abnötigt. Die christliche Lehre von der Ohnmacht des sündigen Menschen ist überwunden. An ihre Stelle tritt zum erstenmal der Hegelsche Hauptgedanke vom Bewußtwerden des Absoluten im Menschengest. Denn in der Tiefe des Eckartschen „Seelengrundes“, wo sich die „Sohnesgeburt“ vollendet, entdeckt und erkennt sich der göttliche Geistsinn der Welt unmittelbar selbst und betrachtet entzückt die Architektonik der unwandelbaren Formen, auf denen die Welt ruht, und den prangenden Fächer der Denkgestalten, den die „wüste Gottheit“ im Unendlichen aufschlug. „Davon irret sich keine Lerche an ihrem Sange, oder eine Nachtigall, sie singe denn gleich nach ihrer Art, wann die erste Meisterschaft der göttlichen Vernunft rühret den Fluß der Zunge nach den ewigen Bildern.“

Bücherei
der Pädagogischen Institute
Brandenburgische Landeshochschule