

Nr. 11

Sonderabdruck aus «Deutsche Vierteljahrsschrift  
für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte». Jahrgang XII, Heft 3

---

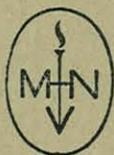
(1934)

# Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik

Von

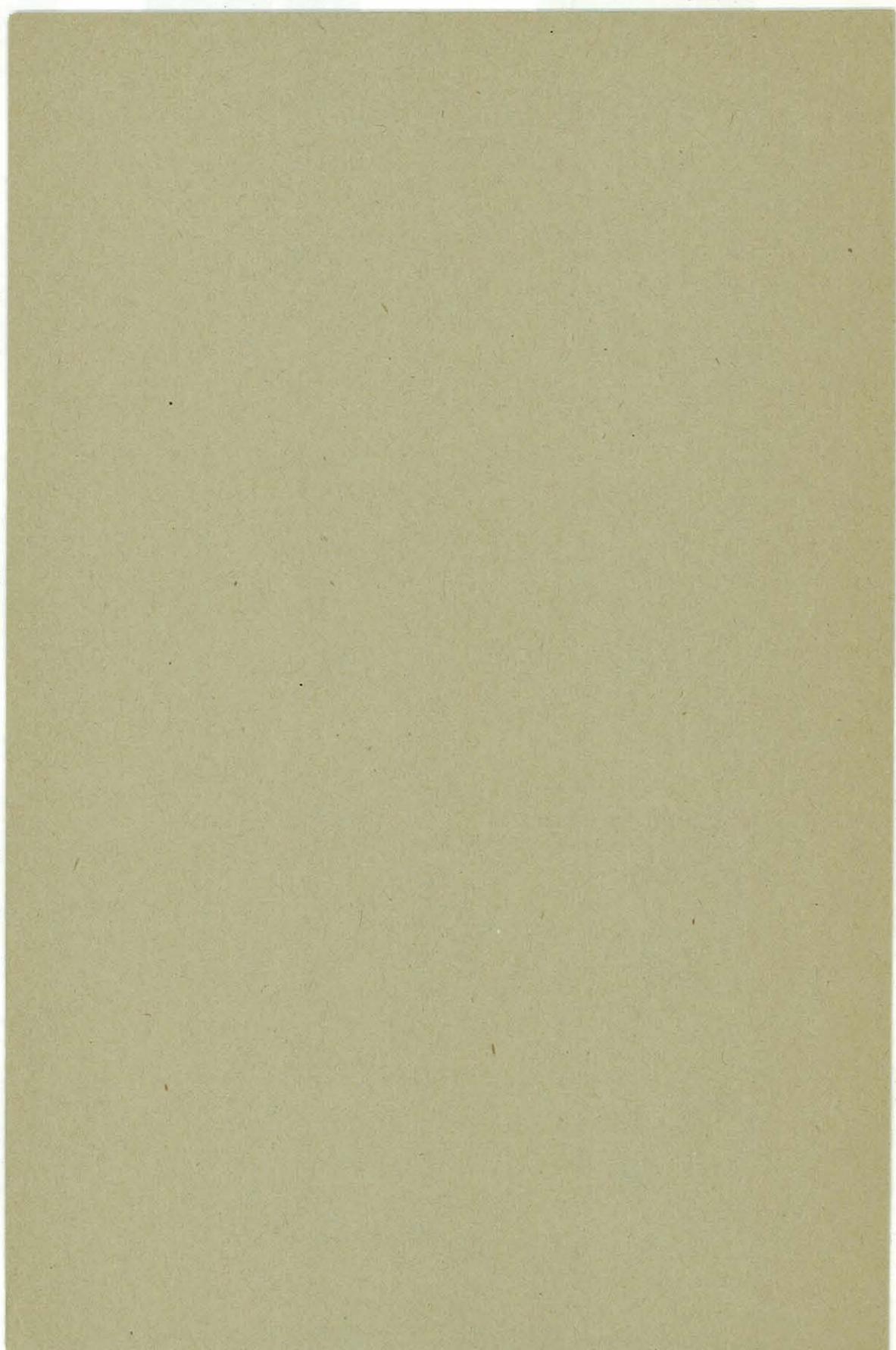
Herbert Grundmann

Zsh 2 a 016 945



---

MAX NIEMEYER VERLAG · HALLE / SAALE





## Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik.

Von Herbert Grundmann<sup>1)</sup>.

Das religiöse Schrifttum in deutscher Sprache aus dem 13. und 14. Jahrhundert, das man seit ungefähr hundert Jahren als Deutsche Mystik oder als Literatur der Deutschen Mystik bezeichnet, hat eine eigenartige Rolle gespielt im geschichtlichen Bewußtsein unseres Volkes und ein seltsames Schicksal gehabt. Es ist nur mit einem seiner spätesten Erzeugnisse, der sogenannten *Theologia Deutsch* aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, über das Mittelalter hinaus dauernd lebendig geblieben, weil erst Luther und dann Spener und noch die Theologen der Romantik dieses Buch geschätzt und empfohlen haben als religiöse Erbauungsschrift. Außerdem sind allenfalls noch die Predigten Taulers, die in mehreren frühen Drucken verbreitet waren, wenigstens dem Gedächtnis der theologisch Gebildeten erhalten geblieben. Alles andere aber, alles ältere Gut dieser Deutschen Mystik ist jahrhundertlang völlig vergessen gewesen, und es hat erst einer Wiederentdeckung bedurft, um es wieder ins geschichtliche Bewußtsein zu heben und unserem Bestand an geistigen Gütern wieder einzuverleiben. Diese Wiederentdeckung der Deutschen Mystik in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts erfolgte aber unter so besonderen geistigen Voraussetzungen, daß diese Mystik dadurch sofort eine ungewöhnliche Stellung und Bedeutung im Leben und in der Geschichte des deutschen Geistes gewann. Der Philosoph Franz von Baader, der selbst das meiste zu dieser Erneuerung der deutschen Mystik

---

<sup>1)</sup> Der Aufsatz gibt einen Vortrag wieder, den ich im Juli 1933 vor der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Hamburg gehalten und hier nur durch einige Hinweise auf Quellen und Literatur ergänzt habe. Zur Begründung der Hauptthesen muß ich auf meine bald erscheinenden Untersuchungen über die religiöse Armutsbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts verweisen (Eberings Historische Studien Bd. 255).

und vor allem ihres Inbegriffs, des Meister Eckhart, getan hat, hat kurz vor seinem Tode, im Frühjahr 1841, in einem Gespräch mit einem seiner Freunde und Schüler erzählt, daß er während seines Aufenthaltes in Berlin im Winter 1823/24 häufig mit Hegel zusammengewesen sei und ihm eines Tages auch aus dem Meister Eckhart vorgelesen habe, den Hegel damals noch nur dem Namen nach kannte. Hegel war davon so begeistert, erzählt Baader, daß er gleich am folgenden Tag eine ganze Vorlesung über Eckhart vor mir hielt und am Ende noch sagte: „Da haben wir es ja, was wir wollen!“ Und der beflissene Schüler, dem Baader das erzählte, gab seinerseits seiner Meinung dahin Ausdruck: nach dem, was er von Eckhart gelesen, habe Hegel fast alles von ihm entnommen, nur daß er ihn nicht nach seinem wahren Sinn aufgefaßt habe<sup>1</sup>). — Tatsächlich ist Hegels Begeisterung darüber, im Meister Eckhart die Grundzüge eigener Gedanken wiedergefunden zu haben, entscheidend geworden für die Geltung, die Eckhart und mit ihm die ganze Deutsche Mystik im 19. Jahrhundert gewonnen hat. Hegel selbst hat noch in den Vorlesungen über Religionsphilosophie auf Eckhart, den „Heros der Spekulation“, hingewiesen und ihn der protestantischen Theologie entgegengehalten, die nur Kritik und Geschichte habe<sup>2</sup>). Hegels Schüler Carl Rosenkranz hat dann 1831 zum erstenmal die Deutsche Mystik als ein Ganzes — zum erstenmal meines Wissen auch mit diesem Namen — in die Geschichte der spezifisch deutschen Philosophie eingeordnet als die erste, primitive Epoche deutscher Wissenschaft, auf die dann im Dreitakt der Entwicklung die Epoche des analysierenden und synthetisierenden Verstandes und schließlich die systematische, ihrer Methode bewußte Spekulation gefolgt sei<sup>3</sup>); er hat dabei Meister Eckhart nur beiläufig erwähnt als einen von denen, die sich, wie er sagt, dieser Schule der Weisheit angeschlossen haben, von dem wir aber weniger wissen als von Tauler, Seuse, Ruysbroeck. Aber bald danach setzt dann die eifrige Eckhart-Forschung ein,

<sup>1</sup>) Franz von Baader, *Sämtliche Werke*, hgg. von Franz Hoffmann, Bd. XV, 1857, S. 159; vgl. David Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, 1927, S. 34f.

<sup>2</sup>) Hegels *Werke*, hgg. von Lasson, Bd. XII, 1925, S. 257 (unter Berufung auf Baaders Mitteilungen aus Eckharts Predigten).

<sup>3</sup>) *Berliner Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik* I, Januar 1831, S. 147ff. (in einer Besprechung von Diepenbrocks Seuse-Ausgabe von 1829); wieder abgedruckt: *Zur Geschichte der Deutschen Literatur*, 1836, S. 35—57.

die diesen Meister ganz als den „Zentralgeist der Mystik des Mittelalters“<sup>1)</sup> betrachtet und völlig unter dem Eindruck steht, nicht einen beliebigen mittelalterlichen Theologen oder Religionsphilosophen auszugraben, sondern den „Stammvater der deutschen Mystik und zugleich des deutschen Idealismus“<sup>2)</sup>, den „Patriarchen der deutschen Spekulation und der christlichen Philosophie überhaupt“<sup>3)</sup>, den Herold einer Theologie und Philosophie der Zukunft, der die neuere Spekulation antizipiert hat<sup>4)</sup>, den originellsten Denker des Mittelalters, einen der tiefsten Denker aller Zeiten<sup>5)</sup> — und wie die Epitheta dieser ersten Eckhart-Begeisterung sonst noch heißen. Der Ertrag dieser ersten Welle des neu erwachten Interesses für Eckhart und die Deutsche Mystik ist in zwei Werken aufgespeichert, die auch heute noch ihren Wert haben: in der Sammlung der Schriften deutscher Mystiker und Meister Eckharts durch Franz Pfeiffer, die noch immer unentbehrlich ist, obgleich darin ziemlich unbesehen alles unter Eckharts Namen vereinigt ist, was seiner philosophischen Bedeutung und Originalität, wie man sie damals verstand, irgend würdig zu sein schien. Und in der „Geschichte der deutschen Mystik“ von Wilhelm Preger, der sich bemühte, das philosophisch-theologische System der deutschen Mystiker darzustellen, dabei aber selbst noch so stark unter der Nachwirkung der Hegelschen Spekulation steht, daß uns seine Deutungen heute vielfach schwerer verständlich sind als die Texte der Deutschen Mystik selbst.

Dann ist dieser erste Strom von philosophischer Begeisterung für die Deutsche Mystik aber plötzlich gehemmt und unterbrochen worden, als 1886 der Pater Denifle seine Funde der lateinischen Schriften Meister Eckharts bekannt gab<sup>6)</sup> und zugleich mit großer Gelehrsamkeit den Nachweis führte, wie stark die philosophischen und theologischen Lehren der deutschen Mystiker, auch Eckharts,

<sup>1)</sup> Baader, *Sämtl. Werke* XV, S. 457.

<sup>2)</sup> Carl Schmidt, *Meister Eckart*; *Theol. Studien und Kritiken* XII, 2, 1839, S. 739.

<sup>3)</sup> H. Martensen, *Meister Eckart*, 1842, S. 2; auch Schopenhauer nennt Eckhart den „Vater der deutschen Mystik“ (*Ergänzungen zum 4. Buch von „Welt als Wille und Vorstellung“*, Cap. 48).

<sup>4)</sup> Baur, *Theolog. Jahrbücher* II, 1843, S. 149; Martensen S. 59.

<sup>5)</sup> Pfeiffer, *Deutsche Mystiker* II, 1857, Vorwort S. III.

<sup>6)</sup> Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre; *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* II, 1886 S. 417—615.

auf dem Boden der lateinischen Scholastik stehen; ja daß sie zu einem guten Teil nur Verdeutschung von scholastischem Gemeingut sind; daß also die Begeisterung für die spekulative Theologie der Mystiker von Rechts wegen der mittelalterlichen Scholastik gebühre und in erster Linie Thomas von Aquin, aus dessen Schule der Meister Eckhart wie alle Dominikaner-Mystiker hervorgegangen sind. Nur in ihrer Sprache und in ihrer Predigtweise, aber nicht in ihren Lehren und in ihrer Denkweise wollte Denifle den deutschen Mystikern einen Anspruch auf Originalität zugestehen; und er hat deshalb auch mit allem Nachdruck betont, daß niemand den Gedankengehalt der Deutschen Mystik verstehen könne, der nicht die Kenntnis der mittelalterlichen Scholastik völlig beherrscht. Diese Feststellungen und Forderungen haben die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Deutschen Mystik lange Zeit gelähmt oder doch völlig verschoben. Um so mehr, als gleichzeitig auch die Germanisten dagegen Einspruch erhoben, auf der ganz ungesicherten Grundlage der alten Mystiker-Ausgaben weiterzubauen. Die Deutsche Mystik wurde also von zwei Seiten her, von der Scholastik-Forschung und von der Textphilologie mit Beschlag belegt, und gewiß ist von diesen beiden Seiten inzwischen sehr viel wertvolle kritische Arbeit geleistet worden. Aber gerade die wichtigsten Aufgaben, die vollständige Veröffentlichung der lateinischen Eckhart-Schriften und die kritische Ausgabe seiner deutschen Predigten, sind bis heute noch nicht gelöst worden, sondern werden erst in allerjüngster Zeit in Angriff genommen<sup>1)</sup>. Es wird also auch erst künftig möglich sein, die von Denifle aufgeworfenen Fragen abschließend zu beantworten; inwieweit Meister Eckhart und andere Mystiker der Tradition der thomistischen Scholastik

<sup>1)</sup> Die endgültige Ausgabe der lateinischen Eckhart-Schriften wird jetzt von G. Théry und R. Klibansky vorbereitet. Vorläufige Ausgabe des Kommentars zur Sapiientia von G. Théry und J. Koch in den „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age III/IV, 1928/29. Über den Stand der kritischen Arbeit an Eckharts deutschen Predigten s. Joseph Quint, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts, 1932; s. auch Quints Aufsatz: Über die gegenwärtige Problemstellung der Eckhartforschung, Ztschr. f. deutsche Philologie 52, 1927, S. 271ff. Vorläufige Neuausgaben der Reden der Unterscheidung von E. Diederichs und des Buchs der göttlichen Tröstung von Ph. Strauch in Lietzmanns Kleinen Texten 117, 1913, und 52 (2. Aufl.) 1922; einige wichtige Predigten bei Joseph Quint, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I, 1929.

verpflichtet sind, wieweit sich ihre deutschen Predigten und Schriften im geistigen Gehalt und im Sprachgut mit ihren lateinischen theologischen Werken decken und ähnliche Fragen.

Während aber die fachwissenschaftlichen Kräfte von solchen Vorarbeiten und Kleinarbeiten in Anspruch genommen waren, hat sich der Deutschen Mystik längst von anderer Seite her ein neues Interesse zugewandt und abermals ein anderes Bild von ihr geschaffen — ein Interesse, das der Deutschen Mystik nicht als einer Epoche spezifisch deutscher Philosophie, auch nicht als einer Abart der mittelalterlichen Scholastik gilt wie bei Denifle, sondern das in ihr einen Fall von „Mystik überhaupt“ sieht, eine besondere Ausprägung des im Grunde einheitlichen Wesens aller Mystik, die zu verstehen sei als eine typische weltanschauliche oder religiöse Verhaltensweise, als eine typische Erscheinungsform des religiösen Bewußtseins, die bei allen Völkern, zu allen Zeiten, in allen Religionen vorhanden oder wenigstens möglich ist, von Rasse, Klima, Zeitalter fast unabhängig, auf letzte geheimnisvolle innere Einheiten und Übereinstimmungen des menschlichen Geistes, auf Urmotive des seelischen Erfahrens der Menschheit überhaupt hindeutend — wie es Rudolf Otto in seinem Buch über west-östliche Mystik gesagt hat. In diesem Sinn hat sich nicht nur die Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten immer eingehender auch mit der Deutschen Mystik befaßt, sondern dieser Auffassung verdankt die Deutsche Mystik auch vornehmlich die lebhafteste Anteilnahme weiterer Kreise außerhalb der Wissenschaft vor allem in der Nachkriegszeit.

Diese drei verschiedenen Bilder und Deutungen der Deutschen Mystik sind nicht nur nacheinander hervorgetreten, sie haben einander nicht abgelöst, sondern sie stehen noch heute schwer vereinbar nebeneinander und werden gegeneinander ausgespielt. Auch die Auffassung der Deutschen Mystik als einer ersten Gestaltwerdung spezifisch deutscher Philosophie ist ja trotz der Einwände Denifles und anderer noch durchaus lebendig; Heinz Heimsoeth hat sie vor einigen Jahren in seinem Buch über die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik auch wieder zu wissenschaftlichen Ehren gebracht, und gerade in jüngster Zeit ist sie ja wirksamer als je zuvor.

Wer nun nicht als Philosoph, nicht als Theologe und auch nicht als Vertreter der Religionswissenschaft, sondern als Historiker über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik sprechen

will, wird sich zwar keine dieser Auffassungen von vornherein zu eigen machen und davon ausgehen können, er darf aber auch nicht den Ehrgeiz haben, ihnen abermals eine völlig abweichende Gesamtdeutung entgegenzusetzen. Es scheint jedoch, daß sie alle einer Ergänzung und Überprüfung bedürftig sind durch die Betrachtung der geschichtlichen Erscheinung und Wirklichkeit dieser Deutschen Mystik, deren Wesen und Bedeutung so verschieden verstanden worden ist. Auf diesem Wege muß sich auch am ehesten ein Verständnis der Deutschen Mystik anbahnen lassen, bei dem sich die unvereinbaren Widersprüche jener verschiedenen Auffassungen ausgleichen und auflösen lassen. Die folgende Betrachtung geht deshalb nicht von der Frage nach dem „Wesen“ der Deutschen Mystik oder der Mystik überhaupt aus, sondern von ihrer Erscheinung in der Wirklichkeit, von ihren Formen, von ihrer Bedeutung im geschichtlichen Leben. Sie wird sich nicht zuerst mit dem geistigen und religiösen Gehalt und Sinn der Deutschen Mystik befassen, sondern mit ihrer geschichtlichen Gestalt; mit der Frage, wer die Mystiker waren, für wen sie ihre Schriften schrieben und ihre Predigten hielten und in welchen Verhältnissen sie wirkten. Es muß sich zeigen, ob nicht der Einblick in diese geschichtlichen Verhältnisse und Vorgänge auch zu einem besseren Verständnis für den Gehalt und das Wesen dieses mystischen Schrifttums dienen kann.

Gelegentlich ist man natürlich auch früher schon auf solche Fragen gestoßen. Besonders Denifle hat darauf hingewiesen, und zwar durchaus in der richtigen Richtung<sup>1)</sup>; aber auch er ist diesen Dingen nicht weiter nachgegangen. In den Anfängen der spekulativen Begeisterung für die Mystik hat man es allerdings nicht als Mangel, sondern geradezu als wesenseigentümliches Merkmal der Mystik empfunden, daß man von der äußeren Geschichte der Mystiker nichts oder wenig weiß, daß „ihr wirkliches Leben in der Geschichte in Dunkelheit gehüllt“ blieb. Ihr Leben war verborgen in Gott, heißt es da, wir kennen nur ihr inneres Leben in der Idee<sup>2)</sup>. So konnte Joseph Görres den Meister Eckhart als „eine wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich-

<sup>1)</sup> Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker; Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 1886, S. 641ff.

<sup>2)</sup> Martensen, Meister Eckart S. 5.

mythische Gestalt“ schildern<sup>1)</sup>); und die Schwärmerei für die Mystik verzichtet ja bis heute geflissentlich auf jede konkrete Vorstellung der geschichtlichen Wirklichkeit, in der die Mystik sich entfaltet hat, und stellt sich die Mystiker mit Vorliebe ganz losgelöst von jeder Umwelt vor, einsam und nur mit ihrem religiösen Innenleben beschäftigt. Aber gegen diese Vorstellung mußten von Anfang an die Formen, in denen diese Mystik sich ausgeprägt hat und auf uns gekommen ist, Bedenken wachrufen. Denn was man als Deutsche Mystik zunächst kannte, waren doch zum allergrößten Teil Predigten, also weder Herzensergießungen noch einsame Grübeleien von Menschen, die sich in sich abgeschlossen hatten, sondern Äußerungen, die sich unmittelbar an andere Menschen wenden und eine bestimmte Aufgabe im öffentlichen Leben der Kirche zu erfüllen hatten. Dieser Tatbestand war mit der spekulativen Auffassung der Mystik nicht leicht vereinbar, und immer wieder hat man sich gefragt, ob das wirklich öffentliche Predigten „für das Volk“ gewesen sein könnten, ob es nicht wenigstens zum Teil Lehrvorträge für engere Kreise waren, die im theologischen Denken geschult und auf das Verständnis dieser religiösen Philosophie irgendwie vorbereitet waren<sup>2)</sup>. Auch darüber, wer diese Predigten oder Vorträge eigentlich aufgezeichnet hatte, konnte man sich nicht klar werden — kurz, die Frage nach der geschichtlichen Funktion der Deutschen Mystik drängte sich aus der Betrachtung ihrer Formen geradezu auf; aber eine Antwort darauf hat vor Denifle niemand ernsthaft gesucht.

Inzwischen waren dann aber auch andere Äußerungsformen des mystischen Lebens wieder aufgefunden worden. Vor allem hat das Buch des Bischofs Greith über die Deutsche Mystik im Dominikanerorden (1861) eine ganze Gattung mystischer Literatur wieder bekannt gemacht, nämlich jene deutschen Nonnenbücher, die alle in Dominikanerinnen-Klöstern entstanden sind und von den religiösen Erlebnissen, Visionen, Ekstasen und Verzückungen einzelner Schwestern dieser Klöster erzählen: das Büchlein von der Gnaden Überlast aus dem Kloster Engelthal; das Leben der Schwestern in Töß bei Winterthur und viele andere. Sie stammen alle erst aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, aber die Klosterüberlieferung, die in ihnen aufgezeichnet ist, reicht oft weit

<sup>1)</sup> Joseph Görres in der Einleitung zu M. Diepenbrocks *Seuse-Ausgabe* (3. Aufl., 1854, S. XXXI).

<sup>2)</sup> Carl Schmidt a. a. O. S. 683, 685; Martensen S. 13.

ins 13. Jahrhundert zurück. Was sie enthalten, ist seither oft etwas abschätzig als bloße Frauenmystik bezeichnet worden; man hat es nicht so recht in Beziehung zu setzen gewußt zu der spekulativen Mystik eines Eckhart, Tauler und Seuse und hat überhaupt bezweifelt, ob solche Erlebnisberichte etwas mit „echter“ Mystik zu tun haben oder besser nur als Mystizismus zu bezeichnen sind. Aber gerade aus einigen dieser Nonnenbücher erfahren wir nun, daß hier, in diesen Dominikanerinnen-Klöstern der „heilige hohe meister bruder Eckardus“<sup>1)</sup> gewirkt hat als Beichtiger und Prediger; gerade eines dieser Nonnenbücher (aus dem Kloster Töß bei Winterthur) ist von Seuses geistlicher Freundin Elsbeth Stigel geschrieben, der wir auch die Erhaltung von Seuses deutschen Schriften verdanken. Und endlich ist in diesen Frauenklöstern<sup>2)</sup> auch ein Dokument der Deutschen Mystik vor der Vergessenheit bewahrt worden, auf das gleichfalls Greith in dem genannten Buch zuerst wieder hingewiesen hat: das Fließende Licht der Gottheit von Mechthild von Magdeburg. In diesem Werk, ebenso in den eng damit verwandten Visionen, Briefen und Gedichten der Schwester Hadewich, die wahrscheinlich noch vor Mechthild (in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts) in niederdeutscher Sprache geschrieben sind<sup>3)</sup>, und in manchen ähnlichen

<sup>1)</sup> Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbeth Stigel, hgg. von F. Vetter; Deutsche Texte des Mittelalters VI, 1906, S. 4; vgl. auch das Nonnenbuch von Diessenhofen-Katharinental, hgg. von A. Birlinger, Alemannia XV, 1887, S. 177 und das Stiftungsbuch des Klosters Oetenbach bei Zürich, hgg. von H. Zeller-Werdmüller und J. Bächtold; Zürcher Taschenbuch N. F. XII, 1889, S. 263. — Die bei O. Karrer, Meister Eckehart, 1926, S. 19 noch weiter als Wirkungsstätten der mystischen Prediger genannten „Konvente“ Innenheim, Offenburg und Zum Thurm sind vielmehr die drei der dominikanischen Seelsorge unterstehenden Beginenhäuser in Straßburg.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Ph. Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, 1882, S. 246ff.; J. Ancelet-Hustache, Mechtilde de Magdebourg, 1926, S. 3ff. und 353ff.

<sup>3)</sup> De Visioenen van Hadewych ed. J. van Mierlo, Leuvense Studien en Tekstuitgaven X/XI, 1924/25. Die Briefe und Visionen und ein Teil der Gedichte verdeutscht von J. O. Plassmann, Die Werke der Hadewych, 1923. Dazu zahlreiche Untersuchungen über Hadewich von J. van Mierlo, meist in der Zeitschrift „Dietsche Warande en Belfort“; zusammenfassend in der Revue d'ascétique et de mystique V, 1924, S. 269ff. und in den Verslagen en mededeelingen der kon. vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde, Gent 1927 und 1931.

die tiefgreifende Umgestaltung auf allen Gebieten des kirchlichen und religiösen Lebens im 13. Jahrhundert erst dann richtig, wenn man darin die Auswirkungen der religiösen Bewegungen erkennt, die in den Jahrzehnten um 1200 die Kirche von außen und von innen bedrängt und ihre alten Ordnungen, ihr altes Gefüge durchbrochen und zersetzt haben. Diese religiösen Bewegungen sind in den verschiedenen europäischen Ländern fast gleichzeitig oder kurz nacheinander hervorgetreten, ohne daß sich überall ein äußerer Zusammenhang zwischen ihnen feststellen läßt. Sie haben auch sehr verschiedene Wege eingeschlagen, je nachdem ob sie sich innerhalb der Kirche Geltung verschaffen und sich auswirken konnten, wie die Bettelorden, oder in Gegensatz zur Kirche und ihren Glaubenslehren geblieben oder geraten sind, wie die Sekten. Im weiteren Verlauf haben sie sich soweit auseinander entwickelt, daß die ursprüngliche Gleichartigkeit und Verwandtschaft ihrer Ziele und Motive kaum mehr sichtbar blieb; daß man sie auch nicht mehr wahr haben wollte; daß sie infolgedessen aus unserer Überlieferung auch nicht leicht zu erkennen ist. Denn die anfänglichen Motive und Tendenzen dieser religiösen Bewegungen spiegeln sich natürlich in der Legendenliteratur der Bettelorden sehr anders wieder als in der polemischen Literatur gegen die Ketzerbewegungen und wieder anders in den hagiographischen Berichten, in denen gleichzeitige ähnliche Bewegungen in Westdeutschland von außenstehenden Beobachtern geschildert worden sind. Beurteilt man aber alle diese Bewegungen nicht vom Standpunkt dessen, was später aus ihnen geworden ist, sondern aus der Perspektive ihrer eigenen Anfänge, sucht man die bewegenden Kräfte, die ursprünglichen Forderungen und Leitgedanken dieser Bewegungen zu erkennen, dann stellen sie sich dar wie lauter gleichgerichtete Wellen einer großen einheitlichen Flut, die in die alten Ordnungen der Kirche einbrach, und gegen deren Ansturm sich die Kirche schließlich nur dadurch halten konnte, daß sie den neuartigen Frömmigkeitsformen dieser Bewegungen im Rahmen der Kirche selbst Raum gab und Wirkungsmöglichkeiten eröffnete. Am eindringlichsten spricht sich diese ursprüngliche Gemeinsamkeit der verschiedenen religiösen Bewegungen und ihrer Frömmigkeitsformen gegenüber den alten Ordnungen der Kirche darin aus, daß in ihnen allen der Begriff und das Wesen der Religion selbst seine Bedeutung gewandelt, eine andere Geltung und einen neuen Gehalt gewonnen hat.

„Religion“ ist in den Vorstellungen der mittelalterlichen Kirche bis ins 12. Jahrhundert schlechthin gleichbedeutend mit Mönchtum. „Religio“ heißt Mönchtum, „religiosus“ heißt Mönch, und sich zum „religiösen Leben“ bekehren heißt: die Welt verlassen und ins Kloster gehen. Denn das Mönchtum, das in dieser Weise als Inbegriff der Religion gilt, ist das Klostermönchtum nach der Regel Benedikts, oder allenfalls, als dessen Steigerung, das Einzelmönchtum der Eremiten — ein anderes Mönchtum gibt es noch nicht. Wer nicht im Kloster und nicht in der Einsamkeit, sondern irgendwie „in der Welt“ lebt und wirkt, sei es als Priester und Kleriker, sei es als Laie, gehört eben dadurch nicht zum eigentlichen „Stand der Religion“, er führt nicht im prägnanten Sinn ein religiöses Leben. Wenn er fromm und gläubig ist, die Gebote der Kirche erfüllt oder für ihre Erfüllung wirkt, an der Heilsvermittlung der Kirche teil hat oder selbst sie vermittelt, so kann ein Abglanz und eine Verheißung aus der Sphäre des Religiösen auf seinem Leben ruhen, aber immer bleibt es ein Leben „in dieser Welt“, im „saeculum“, und eben deshalb nicht im Vollsinn ein religiöses Leben, eine Verwirklichung der Religion. Es ist nun allen den religiösen Bewegungen um 1200 gemeinsam, daß sie gegen diese ständisch gestufte Ordnung der religiösen Welt sich zu einem ganz anderen Begriff von Religion, zu einem ganz anderen Ideal christlicher Verwirklichung der Religion bekennen, daß ihnen Religion und religiöses Leben ganz etwas anderes bedeutet als Mönchtum und Klosterleben. Sie alle verlangen nach einer Verwirklichung des religiösen Lebens außerhalb der Klostermauern, im tätigen Leben. Sie alle berufen sich dafür auf das Evangelium und die Apostelschriften, und es wird ihnen zum Inbegriff der christlichen Religion, so zu leben und so zu wirken wie die Jünger und Apostel gelebt und gewirkt haben: In alle Welt zu gehen und das Evangelium zu predigen, wie die Apostel keine bleibende Stätte zu haben, keinen Besitz, an dem sie haften, keine Sorge um den nächsten Tag; alles, was sie haben, zu verkaufen, den Armen zu geben und Christus nachzufolgen — das heißt nun im eigentlichen Sinne ein religiöses Leben führen, bei Waldes und seinen „Armen von Lyon“, bei den Humiliaten in Oberitalien, auch bei den Sekten in Südfrankreich und ebenso dann bei Franz von Assisi und seinen Gefährten. Die Kirche hat sich diesen neuen Formen des religiösen Lebens, so heftig sie sie anfangs bekämpft hat, auf die Dauer nicht verschließen können.

Sie hat die franziskanische Bewegung im Rahmen der Kirche erst geduldet und dann gefördert; und Dominikus und sein Predigerorden haben sogar ganz bewußt die neuen Formen und Gedanken, die Forderung der evangelischen Armut und der apostolischen Wanderpredigt sich zu eigen gemacht, aus der Überzeugung, daß sich nur so die Gefahren dieser Bewegungen für den Bestand der Kirche und ihres Glaubens abwenden ließen. Aber gerade die neuen Orden und das neue Mönchtum, das so entstanden ist, verraten aufs deutlichste die tiefgreifende Umschichtung, die sich in der Kirche unter der Einwirkung dieser religiösen Bewegungen vollzogen hatte. Neben das alte benediktinische Mönchtum und seine klösterlichen Formen der „religio“ tritt mit den Bettelorden ein ganz anderes Mönchtum, das nicht mehr im Kloster außerhalb des „saeculum“ lebt, sondern — wie früher der Klerus — in der Welt und auf die Welt wirkt, in ihr lehrt und für den Glauben kämpft; das aber auch nicht wie das alte Mönchtum und wie der Weltklerus vom Besitz der Kirche oder des Klosters lebt, sondern — wie die Laien — von dem, was es selbst erwirbt, sei es durch Handarbeit, sei es durch Almosen; das „vom Evangelium lebt“ genau wie die Ketzerprediger, denen das noch Bernhard von Clairvaux als schwere Sünde und Mißbrauch vorgeworfen hatte. So vollständig hat sich die Ordnung und Gliederung der christlichen Welt gegenüber der alten ständischen Schichtung unter der Einwirkung der neuen religiösen Bewegungen umgewandelt.

Man weiß nun, wie ungeheuer rasch sich dieses neue Mönchtum über die europäischen Länder ausgebreitet hat. Schon um 1220 ziehen auch durch Deutschland vom Süden her die Franziskaner, vom Westen her die Dominikaner, gründen überall ihre Niederlassungen, durchdringen das ganze Land und vor allem die Städte mit ihrer Predigt und finden auch hier sofort außerordentlich starken Zulauf. Man weiß dagegen meist weniger oder garnicht, daß auch nach Deutschland diese neuen Formen und Gedanken des religiösen Lebens nicht erst von den romanischen Ländern aus hineingetragen wurden, sondern daß die Bettelorden auch hier schon eine ganz verwandte Bewegung vorfanden, die ihnen gleichsam entgegenflutete und sich mit der Bettelordensbewegung überschneidet und durchdrang. Von Niederdeutschland her, vor allen von Flandern und Brabant und den Gebieten um Lüttich aus und von da rheinaufwärts breiten sich schon seit der

Wende des 12. Jahrhunderts religiöse Bewegungen aus, die in einzelnen Zügen eine geradezu verblüffende Verwandtschaft mit der gleichzeitigen oder wenig späteren franziskanischen Bewegung zeigen, obgleich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen ihnen gar nicht bestehen kann<sup>1)</sup>. An beiden Stellen erhält diese neue Frömmigkeit ihr Gepräge vor allem durch den Gedanken der freiwilligen Armut, des freiwilligen, aus den Evangelien begründeten Verzichts auf Besitz, Glück und Ansehen in der Welt, aber ebenso auf die Versorgung im Kloster. Und hier wie dort führt dieser Gedanke zunächst zu auffallend gleichartigen Lebensformen: freiwilliger Dienst an Kranken und Aussätzigen, Erwerb der Lebensnotdurft durch niedrige Arbeit und durch Bettel, und Zusammenschluß von Gleichgesinnten zu frommen Gemeinschaften, aber ohne Bindung an eine der alten Klosterregeln. In einer Beziehung aber sind die beiden Bewegungen sehr verschieden: In Flandern und Niederdeutschland sind von dieser religiösen Armutsbewegung ganz überwiegend, fast ausschließlich die Frauen ergriffen worden, die in der franziskanischen Bewegung in Italien und ebenso in den häretischen Armutsbewegungen in Südfrankreich zwar auch beteiligt sind, aber doch durchaus keine überwiegende Bedeutung haben. Daraus erklärt es sich wahrscheinlich auch, daß diese Armutsbewegung in Deutschland niemals eine einheitliche Führung gefunden hat, die sie gesammelt, geformt und geschlossen der Kirche zugeführt hätte wie es in den Bettelorden geschah — oder gegen die Kirche wie in den Sekten. Vereinzelt haben sich zwar Kleriker oder Mönche dieser Bewegung, dieser Frauengemeinschaften angenommen, sie gegen häretische Verdächtigungen verteidigt und sich bei kirchlichen Kreisen, auch an der Kurie für sie eingesetzt. Aber das waren immer nur Freunde und Gönner; ein eigentlicher Führer hat sich nicht gefunden. Infolgedessen hat dieser nördliche Zweig der Armutsbewegung keine einheitliche Gestalt gewonnen. Sie ist nicht zu einem selbständigen Orden geworden, sondern hat sich zersplittert, nach verschiedenen Richtungen Anschluß gesucht und ist während des ganzen 13. Jahrhunderts ein Sorgenkind der Kirche geblieben, weil man sie bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse

<sup>1)</sup> Vgl. darüber vorläufig Joseph Greven, *Die Anfänge der Beginen*, 1912; *Der Ursprung des Beginenwesens*, *Histor. Jahrbuch* 35, 1914; und meinen Aufsatz: *Zur Geschichte der Beginen im 13. Jahrhundert*, *Archiv für Kulturgesch.* 21, 1931.

nirgends so recht unterzubringen wußte. Aus diesem Grunde ist auch nicht leicht ein deutliches und einheitliches Bild von dieser Bewegung zu gewinnen. Erst wenn man die Geschichte vieler einzelner religiöser Frauengemeinschaften, die damals entstanden sind, bis in ihre Anfänge am Beginn des 13. Jahrhunderts zurückverfolgt, entdeckt man den großen Zusammenhang dieser überall gleichartig wirksamen Bewegung. Anfangs schlossen sich viele von ihnen notgedrungen dem Zisterzienserorden an, um dort einen Rückhalt zu finden; aber dieser Orden hat sich dagegen sehr bald gesträubt und verschlossen, ebenso die Prämonstratenser; und dem Geist dieser älteren Orden waren solche neue Gemeinschaften auch innerlich fremd. Wo der Anschluß an sie nicht gelang, entstanden zunächst jene Zwischenformen religiöser Gemeinschaften, die keinem Orden angehörten, also nicht eigentlich mönchisch waren, aber klösterliche Lebensgemeinschaften bildeten, also auch nicht eigentlich Laien waren; für sie hat sich damals der Name Beginen eingebürgert. Der größte Teil dieser religiösen Frauengemeinschaften war aber noch ganz „in Bewegung“, noch gar nicht zu bestimmten Gebilden ausgeformt — als die Bettelorden nach Deutschland kamen. Und da setzt nun sofort ein unaufhaltsamer Andrang solcher Gemeinschaften zu den neuen Orden ein, wie in keinem anderen Land, der sich eben nur daraus erklärt, daß hier in Deutschland unter den Frauen bereits eine religiöse Bewegung im Gange war, die nun Anschluß und Führung, Seelsorge und Predigt, Leitung und Organisation durch die Bettelmönche suchte. Die Bettelorden haben sich dieser Bewegung, die sie nicht erst ausgelöst hatten, sogar mit allen Mitteln zu entziehen versucht. Sie wollten durchaus nicht mit der Leitung und Seelsorge so zahlreicher Frauenklöster belastet sein. Sie haben es ihren Mitgliedern geradezu verboten, Beziehungen zu diesen religiösen Frauengemeinschaften in Deutschland aufzunehmen und aufrechtzuerhalten und haben alle organisatorische Verbindung mit ihnen immer wieder grundsätzlich abgelehnt. Aber die Bewegung in Deutschland war nachdrücklich und mächtig genug, um trotz alledem auf dem Umweg über die päpstliche Kurie ihre Wünsche nach Anschluß an die Bettelorden schließlich durchzusetzen, und nach langwierigen Verhandlungen haben sich Dominikaner und Franziskaner fügen müssen. Was das schon äußerlich bedeutet, veranschaulichen am besten einige Zahlen. Am Ende des 13. Jahrhunderts sind dem Domini-

kanerorden in Deutschland mehr als 80 Frauenklöster inkorporiert und damit seiner Seelsorge unterstellt worden — das sind mehr, als es damals in den übrigen 17 Ordensprovinzen zusammen gab, und bei weitem mehr, als es damals in Deutschland dominikanische Männerkonvente gab. Dazu kommen dann noch etwa 40 Clarissenklöster unter franziskanischer Seelsorge, allerdings meist kleinere und unbedeutende Gemeinschaften, während die Dominikanerinnenklöster mit durchschnittlich 80—100 Schwestern ungewöhnlich stark waren. Damit haben die Bettelorden, vor allem aber die Dominikaner in Deutschland Aufgaben übernommen, wie sie nie vorher und in diesem Ausmaße nirgends sonst einem Orden gestellt waren. Sie mußten die religiöse Führung und Bildung einer ganz neuartigen Schicht, gleichsam eines neuen religiösen Standes in die Hand nehmen, bei dem die Voraussetzung aller bisherigen theologischen und religiösen Bildung, vor allem die Beherrschung der lateinischen Kirchensprache nicht gegeben war, der aber andererseits in einem Maße aufgeschlossen, empfänglich und geradezu empfindlich war für religiöse Lehre und Weisung wie kirchliche Kreise kaum je zuvor im Mittelalter. Um diesen Aufgaben gerecht zu werden, ist damals in der deutschen Dominikanerprovinz die Verfügung erlassen worden: es solle den Schwestern der inkorporierten Klöster öfters durch gelehrte Ordensbrüder gepredigt werden, wie es der Bildung (*eruditio*) dieser Schwestern entspreche. Schon Denifle hat darauf hingewiesen, daß damit die Grundlage geschaffen wurde für die Dominikanerpredigt in Frauenklöstern, für die Predigtweise der deutschen Mystiker, für die Predigt in deutscher Sprache vor einer Hörerschaft, die weit höheren Ansprüchen an das Verständnis für die Tiefen des religiösen Denkens gewachsen war als das Laienpublikum der öffentlichen Volkspredigt.

Es würde sich nun aber doch kaum lohnen, diesen Tatbestand im Zusammenhang mit der Geschichte der Deutschen Mystik so ausführlich zu erörtern, wenn sich daraus nichts anderes ergäbe als eine Kenntnis der äußeren Voraussetzungen und Anlässe für die Predigten der Dominikaner-Mystiker. Es ist noch neuerdings gesagt worden: Die „zufällige Verbindung“ des einen Moments einer zahlenmäßig sehr starken Nonnenschülerinnen-schar mit dem anderen, dem „Nebenberuf“ der dominikanischen Magister und Lektoren als Seelsorger in Frauenklöstern „brauchte noch keine Mystik, gewiß keine spekulative Mystik zu er-

geben“<sup>1)</sup>). Diese Behauptung wäre gewiß zutreffend — wenn sie nicht auf einer falschen Fragestellung beruhte. Denn die Deutsche Mystik hat sich allerdings gar nicht erst aus dieser („zufälligen“?) Verbindung ergeben, so wenig wie sich die religiöse Frauenbewegung in Deutschland erst aus der Wirkung der Bettelordenspredigt ergeben hat; sie hat dadurch nur ein bestimmtes Gepräge erhalten und ist dadurch zur Reife gebracht worden. Die Dominikaner, denen die Seelsorge und die geistliche Betreuung dieser Schwesterngemeinschaften anvertraut wurde, haben in diesen Kreisen mystisches Leben, Empfänglichkeit für mystische Erlebnisse und den Drang nach mystischer Versenkung in die christlichen Glaubenslehren und Symbole genau so schon vorgefunden, wie sie von Anfang an das Bekenntnis zu freiwilliger Armut und evangelischer Nachfolge in der religiösen Bewegung Deutschlands vorgefunden hatten. Denn dieses Beides, die Wendung zu neuen religiösen Lebensformen und der Durchbruch neuer religiöser Gefühls- und Ausdrucksformen, ist von Anfang an, schon seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts, in der religiösen Frauenbewegung aufs engste miteinander verbunden. Und gerade hier hat sich die Innenseite der religiösen Bewegung so stetig entfalten und auswirken können wie nirgends sonst, weil sie hier nicht abgelenkt und gleichsam aufgesogen wurde durch die großen Aufgaben kirchlicher Organisation wie in den neuen Orden oder durch die Kampfstellung gegen die Kirche wie bei den Sekten. Anfangs hat sich überall in den religiösen Bewegungen der christliche Armutsgedanke verwirklicht als freiwillige Entäußerung von alledem, was das Leben in der Welt an Gütern, Freuden und Ehren bieten konnte, was gerade die Welt um 1200 mit ihrem Aufschwung von Wirtschaft und Verkehr, ritterlichem und städtischem Leben in so reichem und steigendem Maße bot, um durch diese Entäußerung und diesen Verzicht frei zu werden für die Verwirklichung des religiösen Lebens nach dem Vorbild der Apostel und den Weisungen der Evangelien. In dem Maße aber, wie diese neuen Frömmigkeitsformen Wurzel faßten in der Kirche und neue Bildungen des religiösen Lebens entstanden, mußte sich der Sinn der religiösen Armutsidee verändern und verschieden ausgestalten. In den Bettelorden ist der Armutsgedanke sehr bald zu einer Organisationsfrage geworden, zu einer juristischen Frage nach dem Ordensbesitz und schließlich zu einem theoretisch-dogmatischen

<sup>1)</sup> Joseph Quint, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte IV, S. 66f.

Streit über die Besitzlosigkeit Christi und der Apostel. Bei den Sekten hat er immer mehr einen polemisch-kritischen Charakter angenommen und ist zur Waffe gegen die Kirche und ihren Besitz, gegen den Klerus und seinen Reichtum geworden. Nur in der Bewegung der Frauenfrömmigkeit in Deutschland hat sich der Armutsgedanke weiter entfaltet in der Richtung seiner ursprünglichen religiösen Bedeutung, nicht ins Organisatorische oder Dogmatische und nicht ins Polemische, sondern — ins Mystische: zum Streben nach der geistlichen, der inwendigen Armut. Auch die Beginengemeinschaften und Frauenklöster, die aus der religiösen Frauenbewegung entstanden waren, sind zwar im Laufe des 13. Jahrhunderts größtenteils aus den notdürftigen Verhältnissen herausgewachsen, die sie sich anfangs aus freiwilliger Hingabe an die wirkliche harte Armut selbst geschaffen hatten. Aber der Gedanke der religiösen Armut ist trotzdem in diesen Kreisen lebendig geblieben wie nirgends sonst, ist immer tiefer in den Bereich des religiösen Lebens selbst eingedrungen und hat immer mehr das Verhalten des Menschen nicht nur zu den äußeren Gütern und Bindungen der Welt, sondern auch zu den religiösen Werten und zu Gott selbst ergriffen und bestimmt. Der Sinn der religiösen Armut schien sich dann nicht mehr darin zu erschöpfen, nicht teilzuhaben am irdischen Reichtum, am Wohlergehen und Glück des weltlichen Daseins, auf Ehe, Familie und gesellschaftliche Stellung zu verzichten. Sondern das Verlangen nach jener „Armut im Geiste“, die in der Bergpredigt selig gepriesen wird, hat immer weiter gedrängt in der Scheidung des „Äußerlichen“, auf das man verzichten soll, vom „Innerlichen“, des „Zufälligen“ vom „Wesentlichen“ — alle diese Worte sind erst in dieser mystischen Bewegung geprägt worden — und hat damit immer tiefer ins Gedankliche und Spekulative geführt. Von Stufe zu Stufe wie in einem dialektischen Prozeß hat dieser Drang zur „Entäußerung“, die Suche nach der wahren geistlichen Armut bis zu jener letzten Steigerung geführt, in der der vollkommen arme religiöse Mensch an nichts mehr haftet, was er auch nicht-haben und was er verlieren könnte, weil alles das ein „Äußerliches“ und „Zufälliges“ ist; in der sein Verhalten und Tun durch nichts mehr bedingt ist, was außerhalb des eigenen Seins und Wesens liegt, durch äußere Dinge und Ziele, die seinen Willen und seine Wünsche bestimmen, ebensowenig wie durch äußere Formen und Normen.

In den Zeugnissen und Äußerungen der Frömmigkeit des 13. Jahrhunderts läßt sich dieser Weg vom Armutsgedanken zur mystischen Gelassenheit geschichtlich verfolgen; aber alle Schichten des religiösen Erlebens und Erfahrens, die dabei durchschritten wurden, finden sich dann auch abgespiegelt und gleichsam aufgehoben — in dem doppelten Sinn, den wir seit Hegel mit diesem Wort verbinden: aufgehoben in den reifsten Werken der Deutschen Mystik. Wenn da so oft die Stufen und Grade der geistigen Armut und Freiheit, der Abgeschiedenheit und Gelassenheit dargestellt werden, so ist das nicht nur eine ersonnene mystische Theorie oder nur eine homiletische Anweisung zu mystischer Übung, sondern immer wieder werden dabei die verschiedenen Schichten des religiösen Weges vergegenwärtigt, der durchmessen worden ist und durchmessen werden mußte, um zur letzten Tiefe der mystischen Selbstaufgabe durchzustoßen.

Die frühesten Zeugnisse, aus denen wir etwas über diese Wendung der religiösen Armutsbewegung ins Innerliche und Geistige, ins religiöse Erlebnis erfahren, verraten allerdings noch nichts von mystischer Spekulation; es sind vor allem größtenteils selbst keine mystischen Äußerungen, sondern meistens Schilderungen von Zeitgenossen oder Späteren, die teils mit Bewunderung oder Andacht, teils aber auch mit Besorgnis oder mit Spott über die seelische Erregtheit berichten, die in den Kreisen der religiösen Frauen um sich griff, über die Empfänglichkeit für Visionen, das ungestüme Verlangen, man kann geradezu sagen: die Sucht nach Ekstasen, Entrückungen, Begnadungen und Tröstungen. Die Gotteserkenntnis und ihre Probleme spielen dabei noch viel weniger eine Rolle als die Gottesminne und ihre Erlebnisse. Unverkennbar hat sich in die innere Anschauung solcher Erlebnisse sehr vieles von den Erfahrungen, Wünschen und Vorstellungen aus der Sinnenwelt geflüchtet, von denen das Leben in religiöser Armut sich loslösen wollte. In den Schilderungen dieser Erlebnisse von dritter Seite wird außerdem fast immer nur der Inhalt und Gegenstand solcher Visionen und der äußere Hergang der Ekstasen beschrieben. Man hat daraus vielfach den Eindruck gewonnen, als könne dabei überhaupt nicht eigentlich von Mystik die Rede sein, als handle es sich nur um sonderbare, oft auch um krankhafte seelische Zustände und Vorgänge. Aber damit wird man, wie ich glaube, diesen Erscheinungen nicht gerecht. Die mitteilbaren Gegenstände solcher ekstatischer Visionen verraten immer nur sehr wenig von der Art

dieser Erlebnisse; und auch das ist nicht entscheidend, daß man gewisse Nachwirkungen der Minnemystik Bernhards von Clairvaux und der Viktoriner darin vorfindet. Weitaus bezeichnender scheint mir das Wort zu sein, mit dem im 13. Jahrhundert selbst diese Zustände religiöser Entrückung bezeichnet wurden: der „Jubilus“, das „Jubilieren“. Man nennt es im Volk Jubilus — heißt es in einem lateinischen Gedicht aus dieser Zeit<sup>1)</sup> — wenn unter den Beginen, wie es bisweilen vorkommt, eine außer sich geführt, außer sich gerissen wird, um Christus zu schauen. In manchen Nonnenbüchern wird immer wieder von den Schwestern erzählt: sie kam zum Jubilus, sie brach in einen Jubilus aus<sup>2)</sup>. Aber schon von Frauen der religiösen Bewegung am Anfang des 13. Jahrhunderts erfahren wir, daß sie belauscht wurden, wenn sie in der Einsamkeit mit übermenschlich schöner Stimme, aber nicht mit verständlichen Worten sangen<sup>3)</sup>. Denn der Jubilus ist ein Zustand der Verzückung, in dem die Seele weder schweigen kann „noch envollen sprechen mag“, wie es einmal heißt, eine Freude, daß es die Zunge nicht sagen kann; ein Zustand, den keiner wortbar machen kann und wovon keiner wissen kann, er habe es denn gefühlt; zu dem der Mensch nur kommt, wenn sein Herz und Gemüt gänzlich frei ist von aller Anhaftung vergänglicher Dinge; „ein Ausbrechen und Ausdringen der Innerkeit“, wie es anderswo heißt; ein „Ausbruch der Minne“, wie es später Meister Eckhart nennt<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Nikolaus von Bibra, *Carmen satiricum* v. 1625ff., ed. Th. Fischer in *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen I*, 2, 1870, S. 93: *Quamvis sit rarum, tamen accidit, quod earum quedam ducuntur extra se vel rapiuntur, ut videant Christum; vulgus jubulum vocat istum.*

<sup>2)</sup> Nonnenbuch von Kirchberg ed. Roth, *Alemannia XXI*, S. 105, 107, 110, 111, 113, 119 usw.; Nonnenbuch von Weil ed. Bihlmeyer, *Württemberg. Vierteljahrshefte N. F. XXV*, 1916, S. 75; Engelthaler Bächlein *Von der Gnaden Überlast*, hgg. von K. Schröder, 1871, S. 32 und das Lied S. 29.

<sup>3)</sup> Über Christine von Stommeln s. *Petrus de Dacia, Vita Christinae Stumblensis* ed. J. Paulson (*Script. lat. medii aevi Suecani I*) 1896, S. 38f., S. 249; über Christine von St. Troude s. *Acta Sanct.* 24. Juli Bd. V, 1868, S. 657 C.

<sup>4)</sup> Vgl. die Rede von den 15 Graden, *Germania VI*, S. 155; Tochter Syon oder die minnende Seele hgg. von Graff, *Diutiska III*, 1829 S. 3ff.; David von Augsburg, *De VII processibus religiosorum* c. 64 (*De exterioris et interioris hominis compositione*, ed. Quaracchi 1899) S. 347; benutzt in einer deutschen Predigt in einer Predigtsammlung des Minoriten-Konvents in Freiburg/Schweiz Cod. 95 fol. 1r und 52v. Predigten

In dem jüngsten zusammenfassenden Überblick über die Deutsche Mystik hat Joseph Quint<sup>1)</sup> gesagt: „Nicht die Theoreme des scharf sezierenden Verstandes, sondern der jubelnde Hymnus ist der adäquate Ausdruck mystischen Geistes.“ Es ist um so verwunderlicher, daß trotzdem auch er wie so viele Mystik-Forscher vor ihm die Erlebnisformen der Frauenfrömmigkeit des 13. Jahrhunderts aus dem Bereich der „echten“ Mystik ausschließen will. Denn gerade da ist noch wirklich der „Jubilus“ als höchster Ausdruck religiöser Entrückung empfunden worden, ein Zustand, in dem der Mensch ganz aufgeht in seinem Erlebnis und in dem ihm die verständigen Worte versagen. Eben deshalb wissen wir darüber so wenig aus Selbstzeugnissen, und die Beschreibungen von anderen geben immer nur ein Zerrbild davon. Wenn uns trotzdem das Verständnis dieser Erlebnisformen nicht ganz verschlossen bleibt, so ist das der Tatsache zu verdanken, daß wenigstens einige dieser Frauen den Abglanz und Nachklang solcher Erlebnisse und Begnadungen in Wort und Dichtung gestaltet haben, allen voran Mechthild von Magdeburg in ihrem Fließenden Licht der Gottheit. Auch sie spricht vom „himmlischen Jubilus“<sup>2)</sup>, und das Wort Jubel, das aus dieser Erlebniswelt in die deutsche Sprache eingegangen ist, ist auch die treffendste Bezeichnung für das, was Mechthild aufgezeichnet hat: es sind Gesänge und Hymnen vom Erlebnis der Gottesminne, deren Inhalt man kaum mitteilen kann, ohne ihn zu vergrößern. Daß Mechthild unter den religiösen Frauen ihrer Zeit so unvergleichlich hervorragt, verdankt sie der Gabe, Worte zu finden für das, was anderen unsagbar blieb. In der mystischen Literatur ist sie dadurch einzigartig. Aber die mystische Literatur ist eben nur ein Niederschlag erlebter Mystik, sie ist schon nicht mehr selbst Mystik, sondern Dichtung oder Lehre, die sich aus den Quellen der Mystik speist, und es geht nicht an, nur dort von „echter Mystik“ zu sprechen, wo sie zu Dichtung oder zu theologischer Lehre geworden ist. Wir verstehen gewiß erst aus Mechthilds Werk, welche seelische Welt sich den Frauen der

Taulers, hgg. von F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters XI), 1910, S. 53, 159f., 171, 185f. Seuse, Deutsche Schriften hgg. von Bihlmeyer, S. 173; Eckhart, Reden der Unterscheidung hgg. von Diederichs, S. 16; vgl. auch Otto Zirker, Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik (Jenaer germanist. Forsch. III) 1923, S. 70.

<sup>1)</sup> Reallexikon der deutschen Literaturgesch. IV, 1931, S. 66.

<sup>2)</sup> Fließ. Licht I, 22 ed. Gall Morell, 1869, S. 11; vgl. IV, 23, S. 118.

religiösen Bewegung in ihren ekstatischen Erlebnissen erschließen konnte. Dieses Werk aber konnte nur entstehen und wird auch erst verständlich als sprachliche und dichterische Ausformung von religiösen Erfahrungen, die wie in Mechthild so auch in anderen Frauen dieser zur Mystik hinführenden religiösen Bewegung lebendig waren.

Ganz ähnliches gilt nun aber auch dort, wo das mystische Erlebnis nicht in Dichtung und Bekenntnis wie bei Mechthild, sondern in theologische Lehre und philosophische Spekulation mündet. Solange man die theologischen Lehren der Deutschen Mystik nur im Zusammenhang einer Geschichte der philosophischen Mystik betrachtet, ihren Gedankengehalt auf seine philosophisch-theologischen Quellen zurückführt und in seinem Verhältnis zur gleichzeitigen Scholastik untersucht, hat man es nicht eigentlich mit der Mystik als einer Wirklichkeit des religiösen Lebens zu tun, und es wird von da aus niemals verständlich werden, wie es dazu kam, daß die Traditionen mystischer Lehre in der Deutschen Mystik noch einmal lebendig und wirksam geworden sind, sich gleichsam noch einmal geschichtlich inkarniert haben. Erst wenn man die religiösen Kräfte erkennt, von denen diese Verwirklichung der Mystik ausgeht und getragen wird, tritt die Deutsche Mystik aus den Abstraktionen der Philosophiegeschichte heraus als eine konkrete Gestalt in der Geschichte der mittelalterlichen Religion und Frömmigkeit. Auch die mystische Spekulation ist aber den Kreisen der religiösen Bewegung nicht erst von den Theologen, die sich ihrer als Seelsorger anzunehmen hatten, von außen her dargereicht und von ihnen als bloße Belehrung und Anweisung entgegengenommen worden. Sondern die religiöse Bewegung hat aus eigener Triebkraft auch den Weg durch das mystische Erlebnis zum mystischen Denken gesucht und beschritten. Schon lange bevor Eckhart und andere Theologen in diesen Kreisen zu wirken begannen, noch zu Lebzeiten Mechthilds von Magdeburg, werden in der Kirche Klagen darüber laut, daß unter den frommen Frauen und Beginen die Neigung zur Beschäftigung mit den Geheimnissen der christlichen Glaubenslehre um sich greift<sup>1)</sup>; es muß ihnen dann geradezu verboten werden, untereinander über die Trinität und

<sup>1)</sup> Vgl. die *Collectio de scandalis ecclesiae*, das franziskanische Reformgutachten zum Lyoner Konzil 1274, ed. A. Stroick, Arch. Francisc. Hist. XXIV, 1931, S. 61f. Vgl. die Bulle Clemens VII. von 1311, Clement. III tit. 11 c. 1.

das Wesen Gottes, über den Sinn der Dogmen und Sakramente zu disputieren, weil die Schranken der Kirchenlehre und der Tradition dadurch gefährdet sind; und schon bald nach 1270<sup>1)</sup> ist es sogar zu einem Ketzerprozeß gegen solche religiöse Kreise in Süddeutschland gekommen, deren mystische Spekulation alle dogmatischen Grenzen durchbrochen hatte. In dem Ketzerverhör, das in einem Gutachten Alberts des Großen überliefert ist<sup>2)</sup>, sind die Gedanken dieser Ketzer im Schwäbischen Ries allerdings so zusammenhanglos und oft in paradoxen Formeln aufgezehlt, daß es nicht leicht ist, ihren Sinn zu begreifen, die geistige Haltung zu verstehen, die sich in ihnen ausspricht, und den geschichtlichen Zusammenhang zu erkennen, in dem sie stehen. Trotzdem sind sie für die Geschichte der Deutschen Mystik sehr wichtig. Denn sie geben einen Einblick in die spekulative Gedankenwelt der religiösen Bewegung, noch ehe sie in die Obhut der Bettelordens-theologen kam. Und dabei zeigt sich, daß das religiöse Denken schon damals zu denselben kühnen Lehren durchgestoßen ist, die dann später Meister Eckhart als letzte Weisheit der mystischen Theologie verkündet hat und um derentwillen auch er mit der Orthodoxie in Konflikt geraten ist. Schon die religiösen Lehren dieser Ketzer gipfeln nämlich in dem Gedanken, daß der vollkommene Mensch, dessen Wille einförmig geworden ist mit Gottes Willen, Gutes wie Böses, Tugend wie Sünde in gleichmütiger Gelassenheit hinnimmt und geschehen läßt, weil er in allem, was geschieht, das Wirken Gottes erkennt, dem er sich nicht mit dem Maßstabe seiner menschlichen Unterscheidungen entgegenstellen darf; daß ferner der Mensch den höchsten Grad religiöser Vollkommenheit erst dann erreicht, wenn er Gott um Gottes willen „läßt“, um über ihn hinaus auf den Gipfel der Gottheit zu gelangen<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Gründe, diese Ketzerei im Schwäbischen Ries „vor 1260“ anzusetzen, sind hinfällig; die Zeit ergibt sich aus zwei Notizen der Kolmarer Annalen zu 1270 und 1273, M. G. Script. XVII, S. 194/5. Die Zusammenhänge zwischen dieser Ketzerei und den religiösen Bewegungen des 13. Jahrhunderts werde ich in den bereits genannten Untersuchungen aufzeigen.

<sup>2)</sup> Gedruckt bei W. Preger, *Gesch. der Deutschen Mystik I*, S. 461ff., wichtige Verbesserungen und Ergänzungen bei H. Haupt, *Ztschr. f. Kirchengesch.* VII, S. 556.

<sup>3)</sup> Es mögen hier die bemerkenswertesten Sätze genügen: *Homo non est bonus nisi dimittat deum propter deum. — Homo super deum potest ascendere. — Homo potest fieri deus et deo non indigere. — Quod*

Verständlich werden aber diese Gedanken erst aus dem Zusammenhang, in dem sie später bei Meister Eckhart und anderen Mystikern wieder erscheinen; man wird aber andererseits Meister Eckharts Bedeutung für die Deutsche Mystik erst dann wirklich begreifen können, wenn man bedenkt, daß ihn seine Spekulationen zu denselben letzten Weisheiten hingeführt hat, zu denen der spekulative Drang in der religiösen Bewegung schon lange vor ihm einmal vorgestoßen ist.

Von allen diesen Kräften religiöser Erlebnisse, mystischer Erfahrungen, geistigen Suchens waren also die Kreise der religiösen Frauengemeinschaften erfüllt und bewegt, als ihre geistige Betreuung den Predigern und Seelsorgern aus den Bettelorden übertragen wurde. Dadurch erst wird es begreiflich, was diesen Kreisen die Predigt und Lehre zu sagen hatte und bedeuten mußte, die ihnen nun geboten wurde; aber ebenso versteht man erst von hier aus richtig, welche Aufgaben und welche Kräfte diesen Theologen aus der Berührung mit der Welt dieser Frömmigkeit zugewachsen sind. Als den religiösen Gemeinschaften in dieser Begegnung mit der Theologie die ganze Überlieferung der philosophischen Mystik und die Schätze der christlichen Theologie erschlossen wurden, empfingen sie darin gleichsam die tiefste geistige Bestätigung aus dem Reichtum geheiligter Weisheit und Gotteslehre für alles das, was ihr religiöses Dasein seit langem bewegt und bestimmt hatte. Die Prediger der Deutschen Mystik aber

---

sunt in apice divinitatis. — Ei, qui admittitur ad amplexum divinitatis, datur potestas faciendi quod vult. — Quod homo de malo tantum gaudeat quantum de bono et de omni quod acciderit ei, quia deus ita preordinavit. — Boni homines non timent nec dolent, si incidunt in peccata qualiacumque, quia deus sic preordinavit, nec talis preordinatio decebat impediri. — Es ist jedem Eckhart-Kenner leicht, aus dessen Predigten entsprechende Sätze über den „guten Menschen“ beizubringen, der „ein und einwillig mit Gott“ ist. Man vergleiche z. B. Buch der göttl. Tröstung ed. Strauch S. 14, Reden der Unterscheidung ed. Diederichs S. 16 und 20. Daß in den Sätzen der Ketzer im Ries vieles steht, was Eckhart nie hätte sagen können, bedarf keines Beweises. Aber erstens muß man die Formeln eines Inquisitions-Protokolls mit anderen Augen lesen als die eigenen Worte eines Dominikaner-Predigers; und zweitens kommt es hier nur darauf an, schon bei ihnen religiöse Tendenzen festzustellen — wenn auch getrübt, entstellt, vergrößert durch andere Regungen aus weniger lauterem Bereichen — die dann auch in Eckharts Mystik wieder lebendig geworden sind.

immer einen Willen, mit dem er neben das all-eine Wirken und Sein Gottes tritt, also aus ihm heraustritt und sich von ihm scheidet<sup>1)</sup>. Meister Eckhart hat in einem Bild anschaulich gemacht, wie der Mensch leben und wirken soll, ohne darin von seinem Eigenwillen bestimmt zu sein: ich sollte tun, sagt er, wie der Stein, „der lit in dem wazzer unde daz wazzer fliuzeit dar über unde kumet niht in den stein. Also ze gelicher wise, were ich ein arm mensche, so solte ich miniu werc wûrken, daz sie also wenic kemen in minen willen als daz wazzer in den stein“<sup>2)</sup>. In der Predigt über die geistliche Armut endlich, die wahrscheinlich aus seiner letzten Zeit stammt, hat Eckhart diesen Gedanken bis zu jener letzten paradoxen Zuspitzung durchgeführt, die ihn der Ketzerei im Schwäbischen Ries so nahestellt: Ein armer Mensch, sagt er da, ist der, der nicht will, nicht weiß und nicht hat; auch wenn er nur den Willen hat, Gottes Willen zu erfüllen, auch wenn er nur nach Gott und der Ewigkeit verlangt, ist er noch nicht wahrhaft arm, denn es ist noch immer ein Wille und ein Verlangen in ihm; auch wenn er nur weiß und erkennt und empfindet, daß Gott in ihm lebt und seine Werke in ihm wirkt, so ist es noch ein Wissen und nicht die letzte Armut; und wenn er nichts mehr hat, wenn er alle Kreaturen und sich selbst gelassen hat und nur noch eine Stätte in sich hat, in der Gott wirken kann, so hat er doch noch und haftet noch an einem kreatürlichen Etwas, das nicht selbst Gott ist, sondern sich von ihm unterscheidet, und so ist er noch nicht auf der höchsten Stufe der Armut. Erst wenn in ihm sein Wirken und sein Wesen, sein Wissen und sein Wille so völlig eins und ohne Unterscheidung sind wie in Gott selbst, wenn er wie Gott nur noch durch Negationen bestimmbar ist, wenn er zurückgekehrt ist in den ewigen Abgrund des göttlichen Wesens, d. h. in die Einheit alles Seins, in der noch nicht Gott und die Schöpfung geschieden, entzweit und auseinandergetreten sind — erst dann sieht Eckharts mystische Spekulation den Menschen angelangt am Ziele jenes Weges, den er auf der Suche nach der religiösen, geistlichen Armut beschritten hat<sup>3)</sup>.

1) Ebd. S. 34.

2) Pfeiffer II, S. 418.

3) Gleichsam als Gegengewicht gegen die philosophie-geschichtliche und die philologische Mystikforschung scheint es mir dringend nötig, die Untersuchung der religiösen Motive der Deutschen Mystik eindringlicher als bisher zu betreiben. Wer etwa das Thema der „geist-

Diese Gedanken, in denen Meister Eckhart die Idee der religiösen Armut bis an die Grenzen des Denkbaren und Sagbaren fortgeführt hat, sind aber zugleich das letzte Wort seiner eigenen Philosophie und Metaphysik, die entscheidende ethische und religiöse Ausformung seiner Lehre vom Sein; und gerade in diesem „zugleich“ liegt die Bedeutung Meister Eckharts für die Deutsche Mystik beschlossen. Die mystische Frömmigkeit hat sich hier zur theologischen Weisheit und zur Philosophie gefunden, zugleich aber hat sich die christliche Philosophie wieder ins religiöse Leben zurückgefunden, und von hier aus muß man Eckharts philosophische Mystik, seine mystische Philosophie zu begreifen suchen. Man kann das Ganze seiner Lehre gewiß nicht nur aus der Richtung und Entwicklung jener religiösen Motive und Tendenzen verstehen, die in der religiösen Bewegung des 13. Jahrhunderts lebendig und wirksam geworden sind; man kann es aber ebensowenig nur aus der Entwicklung der scholastischen Theologie und Philosophie verstehen, wie es erst Denifle gewollt hat und wie es neuerdings wieder die französischen Dominikaner und Neu-Thomisten versuchen (vor allem G. Théry), die im Anschluß an die Veröffentlichung der lateinischen Schriften Eckharts, die sie in Angriff genommen haben, eine neue Auffassung Eckharts vertreten. Sie

lichen Armut“, dessen Bedeutung für die Mystik ich hier angedeutet habe, oder der „geistlichen Freiheit“ durch die Literatur der Deutschen Mystik hindurch verfolgen würde, dem würde sich die Deutsche Mystik viel deutlicher in der lebendigen Vielfalt einer geistigen Bewegung darstellen, als wenn man immer wieder mit der Frage nach dem Wesen der Mystik und ihrem philosophisch-theologischen System an dieses schwer zu ordnende Schrifttum herantritt. Dem würden sich zugleich auch neue Mittel zur Lösung der Echtheits- und Abhängigkeitsfragen an die Hand geben. Und vor allem würde er dabei auch die Zusammenhänge zwischen der „Deutschen Mystik“ und den ketzerischen religiösen Bewegungen verstehen lernen. Aus lauter Sorge, die dogmatischen Grenzen nicht zu verwischen, die „rechtgläubige“ Mystik anerkennen und die „häretische“ verwerfen zu dürfen, schenkt man hier den dogmatischen Unterschieden noch immer mehr Beachtung als den geschichtlichen Zusammenhängen. Aber geistesgeschichtliches Verständnis kann man für die Deutsche Mystik erst gewinnen, wenn man ihre Herkunft aus den religiösen Bewegungen dieser Zeit erkennt und ihren eigenen Abwehrkampf gegen die „freien Geister“ begreifen lernt als eine Entscheidung und Stellungnahme gegen eine der Kirche und dem Glauben gefährliche Ausgeburt derselben religiösen Triebkräfte, die auch die „Deutsche Mystik“ belebt haben, und die durch sie dem katholischen Glauben und Denken zugeführt und eingefügt werden sollten.



