

# Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik

Von Hieronymus Wilms O. P., Walberberg

Die deutsche Mystik bezeichnet jene Periode des Mittelalters, wo die Frömmigkeit in unserem Vaterlande eine Entfaltung erreichte, wie wohl nie zuvor und nie nachher, wo ein wirkliches Sehnen und ein ernstes Streben durch viele edle Herzen ging, Gott ganz nahe zu kommen und seiner Gegenwart in der Seele gewiß zu werden aus der beseligenden Liebeserfahrung in der geheimnisvollen mystischen Schau. Damals war ein Ausdruck, der heute selbst in Gelehrtenkreisen fast vergessen ist, der einsamsten Klausnerin, der einfältigsten Nonne, dem geringsten Klosterbruder, ja auch dem frommen Laien in der Welt geläufig: Seelenfünklein. Eine klare Vorstellung von dem, was er bezeichnete, werden die wenigsten gehabt haben; gingen doch die Ansichten der Gelehrten, die sich damit eingehend befaßten, die lange Vorträge darüber hielten und wissenschaftliche Abhandlungen darüber schrieben, bei dessen näherer Bestimmung weit auseinander; aber alle waren sich dessen bewußt: Das Seelenfünklein ist's, mit dessen Hilfe man Gott ganz nahe kommt, das den Menschen der beseligenden Gegenwart Gottes gewiß macht. Und weil sie überzeugt waren, daß sie diesen Funken in sich trügen, wußten sie schließlich, daß es ihre eigene Schuld sei, wenn sie seine Wirkung noch nicht erfahren hatten.

Der Ausdruck: Seelenfünklein ist urdeutsch. Wohl spricht schon der heilige Hieronymus, und er wohl als erster, im Ezechielkommentar vom Fünklein des Gewissens, *scintilla conscientiae*<sup>1</sup>. Wohl bot dies den Scholastikern Anlaß, die Lehre vom Gewissen systematisch zu entwickeln. Es kommt bei ihnen auch der Ausdruck: *scintilla rationis* vor; aber nicht *scintilla animae*, Seelenfünklein. Nicht als ob ihnen das, was mit Seelenfünklein bezeichnet wird, fremd gewesen sei. Nein. Das war ihnen bekannt, und sie schieden es klarer von der *scintilla rationis* und *conscientiae* als jene, die immer das Wort: Seelenfünklein im Munde führten. Sie gebrauchten nur zu seiner Bezeichnung ganz nüchtern, prosaisch klingende Ausdrücke. Aus der Reihe der deutschen Scholastiker ragt St. Albert einzigartig hervor. Obwohl er nach dem Stand der heutigen Forschung nicht der Verfasser des schönen mystischen Büchleins: *De adhaerendo Deo* ist, bleibt seine grundlegende Be-

---

<sup>1</sup> Migne P. L. 25. Hieronymus V, 22. Vgl. *De scintilla animae* (Angelicum 1937, p. 194 ss.).

deutung für die deutsche Mystik unangefochten<sup>2</sup>. Man braucht nur zu beachten, wie oft etwa Tauler sich auf ihn beruft. Tatsächlich ist die Abhängigkeit der deutschen Mystik von Albert dem Großen viel ausgedehnter, als es die ausdrücklich angeführten Zitate zum Ausdruck bringen. Das gilt auch vom Seelenfünkeln. Er hat den *Terminus scintilla animae* nicht gebraucht, wohl spricht er von der *scintilla conscientiae* und *rationis*, und er versteht darunter den Verstand, insofern er durch die ersten praktischen Prinzipien aktuiert ist, insofern er also nicht irren kann und unabhängig ist von körperlichen Organen und von den bewegenden Kräften der Seele<sup>3</sup>. Darüber hinaus hat Albert die eigentlich deutsche *Scintilla*-Lehre, die Lehre vom Seelenfünkeln, grundgelegt in seiner Doktrin vom Bilde Gottes in der Seele und von der Selbsterkenntnis der Seele und der Erkenntnis Gottes. Daß die Auffassung Alberts von der *imago* viel gründlicher und ausführlicher ist als die seiner Vorgänger, hat Doms eingehend nachgewiesen<sup>4</sup>. Albert sieht nicht bloß das Bild Gottes darin, daß die eine Seele ihr Leben in ihren drei verschiedenen Kräften: Gedächtnis, Verstand und Wille entfaltet; er findet das Gottesbild noch deutlicher: 1. in der *mens*, dem obersten Teil der Seele, insofern sie sich selbst unmittelbar durch sich selbst erkennt und liebt; sodann 2. darin, daß die Seele in ihrer Selbsterkenntnis sich auch als Abbild Gottes schauen und somit indirekt zur Gotteserkenntnis kommen kann; endlich 3. — und das gilt ihm als die tiefste Auffassung des Gottesbildes — darin, daß die Seele unmittelbar in Gott hineingetragen werden kann und sich ihm so *actu* verähnliche und von der Dreifaltigkeit und Einheit geformt werde<sup>5</sup>. Zu dieser letzten Art fügt Albert, wie Doms bemerkt, gleich hinzu, daß dies nur durch die Gnade möglich werde<sup>6</sup>. Die beiden anderen Weisen kommen der Seele natürlich zu, sie werden jedoch durch die Gnade vervollkommenet, so daß dann auch eine neue Gotteserkenntnis sich ergibt. Die dritte Art des Gottesbildes und die ihr entsprechende unmittelbare Gotteserkenntnis realisiert sich abschließend in der *visio beata*, wie Albert prachtvoll schildert im Matthäus-Kommentar. Es kann daraus hier nur das kleine Stücklein angeführt werden: „Wenn aber der Schmutz der Sünde beseitigt ist . . . , dann wird der Name der Kind-

<sup>2</sup> Grabmann, Drei ungedruckte Teile der *Summa de creaturis* Alberts des Großen. 2.

<sup>3</sup> *Summa de creat.* II, q. 71 a. 1 (Borgnet 35, S. 591).

<sup>4</sup> H. Doms, Die Gnadenehre des sel. Albertus Magnus, 38.

<sup>5</sup> *Sent.* I, d. 3 a. 20 q. 1 (25, S. 119); a. 22 sol. (25, S. 122).

<sup>6</sup> A. a. O. (25, S. 123).

schaft in uns offenbar und dann erstrahlt über uns Gott, der Vater, in der Lichtfülle der schönen, wahren, ewigen Güter, so daß dann Gott, der Dreifaltige, unser Vater, der er wirklich ist, in uns ist das strahlende Geisteslicht unserer Seele . . . und die Substanz der Seele sei wie ein fester Thron, worauf ruhen alle Schönheiten der Betrachtung der göttlichen Wahrheit und Güte. Dann erstrahlt das unerschaffene göttliche Licht in uns, wovon in uns einfließt ein Geisteslicht, wie das Licht des Tages von der Sonne ausströmt in die Luft . . . dann ist unser Gemüt (mens) geworden zum Throne der ganzen göttlichen Schönheit<sup>7</sup>.“ Albert läßt jene unmittelbare Gotteserkenntnis auch zu für die Zeit dieses Lebens, wo er im Lukaskommentar die Stelle erklärt: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht.“ Nachdem er eine doppelte Seligkeit, eine der Tätigkeit und eine der Beschauung unterschieden und die erstere erklärt hat, fährt er fort: „Die Seligkeit der Beschauung besteht in dem vollkommenen Akt der Verstandeskraft, in der höchsten Schau, im Anschauen des Wunderbarsten (er gebraucht hier den Plural: mirabilissimorum), Reinsten und Sichersten, in einem Anschauen, das nicht beengt, nicht behindert, wohl aber ganz wonnevoll ist<sup>8</sup>.“ Er nennt diese Seligkeit göttlich auf dreifachem Grund hin, weil sie nämlich erstens nur geschieht mit Hilfe dessen, was bloß göttlich ist, und das ist das Bild Gottes im Menschen, der Verstand, sodann weil sie sich auf Göttliches erstreckt, und endlich weil Gott selbst sich dieser Beschauung bedient<sup>9</sup>. Man ist versucht, bei dieser Beschreibung der Beschauung, die in diesem Leben möglich sein soll, an die Verzückung des heiligen Paulus zu denken; doch hat Albert selbst näherhin erklärt: „Das Göttliche empfangen wir nicht durch die Vernunftprinzipien, sondern durch eine Erfahrung<sup>10</sup>“, oder, wie er an anderer Stelle sagt: „durch ein Erleiden, wie Dionysius sagt, daß man Göttliches lernt dadurch, daß man Göttliches erleidet<sup>11</sup>. Doms hebt die völlige dogmatische Korrektheit der Lehre Alberts vom Gottesbilde und der Gotteserkenntnis hervor<sup>12</sup>; wir können ihm darin nur beistimmen; allein es muß doch auch bemerkt werden, daß sie einige weniger klare und so zu

---

<sup>7</sup> Matthäuskommentar 6, 9 (20, S. 265).

<sup>8</sup> Lukaskommentar (23, S. 46).

<sup>9</sup> A. a. O. 47.

<sup>10</sup> De mystica Theologia c. 1, § 3 (14, S. 824).

<sup>11</sup> Liber de muliere forti 9, § 1 (18, S. 67).

<sup>12</sup> Doms 121.

Entgleisungen Anlaß bietende Punkte enthält, und zwar gerade in der Frage: Was ist eigentlich das Seelenfünklein?

Meister Eckhart hat diese Frage gestellt und ihre Lösung zum Grundgedanken seiner ganzen Lehre gemacht. Er kommt nach seinem eigenen Geständnis in all seinen Predigten darauf zurück<sup>13</sup>; wer ihn in diesem Punkte verstanden habe, der habe den Sinn und Grund alles dessen erfaßt, was er je gesagt und gepredigt habe<sup>14</sup>. Freilich, daß er selbst den Seelenfunken stets in demselben Sinn eindeutig und klar dargelegt habe, wird auch der begeistertste Eckhartanhänger nicht zu behaupten wagen. Man muß im Gegenteil zugestehen, daß Eckhart in seiner Auffassung gewechselt hat und daß der Begriff: Seelenfünklein bei ihm oft zum mindesten einen ganz verächtlichen Schein annimmt und mit Anlaß wurde, daß 28 Sätze des Meisters nach dessen Tode verurteilt wurden.

St. Albert lehrte, die Seele könne in ihrer Selbsterkenntnis auch Gott erkennen, weil sie nach dem Bilde Gottes geschaffen und Gott unmittelbar in ihr gegenwärtig sei. Eckhart scheint das Sein der Seele mit dem göttlichen Sein zu identifizieren<sup>15</sup>, wodurch dann freilich die Selbsterkenntnis zur Gottesekenntnis werden muß. St. Albert nannte den Verstand, insofern er zur Gottesschau befähigt ist, göttlich, erklärt dies aber so, daß der reale Unterschied gewahrt bleibt. Eckhart weiß sich in der Beschreibung und Erhebung des Seelenfünkleins nicht genug zu tun. Es ist ihm das Eine, das Einzig-Eine. Es ist nicht bloß rein-geistig, es wird ihm zur absoluten Geistigkeit. Er rückt es ganz nahe an Gott heran. Da ist kein Name mehr hoch genug, sein Wesen gebührend zu bezeichnen. Keine Kraft fähig, es auch nur annähernd zu ergründen. Nur Gott kommt da hinein, und auch er nicht als Einzelperson der Dreifaltigkeit, sondern insofern er die eine unergründliche Gottheit ist. Das Seelenfünklein oder, wie er an der Stelle sagt, der Seelengrund, ist dem Grunde Gottes gleich. Ja, er geht noch weiter. Der Seelenfunke ist wesenhaft eins mit der Gottheit, dem überwesenden Wesen, der stillen Wüste, dem geheimnisvollen „Nichts“<sup>16</sup>. Der zweitletzte der verurteilten Sätze des Meisters lautet: „Es ist etwas in der Seele, das unerschaffen und unschaffbar ist; wäre die ganze Seele so, dann wäre sie un-

<sup>13</sup> Pfeiffer, Meister Eckhart, LX, S. 193.

<sup>14</sup> W. Lehmann, Meister Eckhart, 259.

<sup>15</sup> Denifle im Archiv II, 510. F. Meerpohl, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, 41.

<sup>16</sup> Texte, zusammengestellt bei Meerpohl, S. 73 f.

geschaffen und unschaffbar; und das ist der Verstand.“ Daß Eckhart den Satz gelehrt hat, steht fest. Er findet sich in dieser und ähnlicher Fassung oft genug in den als echt anerkannten Eckhartschriften. Daß der Satz die Verurteilung verdient, unterliegt auch keinem Zweifel, denn in sich und aus dem näheren Zusammenhang deutet alles auf den falschen Sinn. Eckhart hat sich gegen die Anschuldigung des Pantheismus verteidigt, er will das Seelenfünklein nicht als Teil der Seele, auch nicht als die höchste Seelenkraft mit der höchsten Wirkweise genommen wissen<sup>17</sup>. Der göttliche Funke sei wohl in der Seele. Ob damit der Pantheismus auch in der verfeinerten Form von Eckharts System ausgeschlossen ist, bleibt zweifelhaft. Heute noch sind die Ansichten auch der katholischen Forscher darüber geteilt. Denifle, Théry, Meerpohl und Krebs glauben den Vorwurf des Pantheismus gegen das System des Meisters aufrecht halten zu müssen, nicht gegen seine Person, denn seine persönliche Rechtgläubigkeit steht außer Frage. Seine Irrtümer kämen auf Rechnung seiner unklaren Denkweise und seiner überschwenglichen Ausdrücke. Karrer, Piesch und Dempf hingegen möchten auch das System Eckharts als ganzes von dem Vorwurf freisprechen, weil sie glauben, die in sich mit Recht zu beanstandenden Sätze aus der Gesamtschau in richtigem Sinne deuten zu können. Wie dem auch sei, der Meister hat gewiß selbst nicht immer klar über den wichtigsten Punkt seiner Lehre gedacht, sonst hätte er nicht gesagt: „Interdum dixi de illo castello, quod ipsum sit una virtus in anima, quae sola sit libera. Interdum vocavi ipsum custodiam animae vel spiritus. Interdum dixi ipsum esse lumen animae vel spiritus; interdum dixi ipsum esse scintillam quandam. Sed modo dico quod ipsum est nec illud nec illud . . . ipsum est liberum ab omni nomine et nudum absque omni forma et est sibi ipsi; ipsum est valde simplex, sicut Deus et unus et simplex quod cum nullo modo ad hoc respici potest<sup>18</sup>.“ Nur darin blieb Eckhart sich treu, daß es die scintilla sei, in der Gott und Seele sich treffen.

Tauler, der sich mehr mit praktischer Anleitung zu echtem Tugendstreben abmühte als mit hoher Spekulation, hat uns nichtsdestoweniger eine sehr schöne Darstellung des Seelenfünkleins geboten in der Predigt über Lukas 10, 23: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht<sup>19</sup>“, die Lehmann in seiner

---

<sup>17</sup> Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, 37. Karrer-Piesch, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift, 159, n. 61.

<sup>18</sup> Quint, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts, 164.

<sup>19</sup> Vetter, Die Predigten Taulers, 346.

Übersetzung überschrieben hat: Von der Seele tiefinnerstem Grunde <sup>20</sup>. Von diesem Grunde, der bei Tauler mit dem Seelenfünklein zusammenfällt, sagt er: „Es gibt hier zwei Auffassungen der seligen Augen und warum sie selig sind. Die erste Auffassung geht auf das inwendige geistige Ansehen des großen, wunderbaren Adels, der in der besonderen Verwandtschaft liegt, die Gott in den Grund der Seele gelegt hat. Das, wohl und recht verstanden, bringt dem liebenden Herzen große Seligkeit. Von diesem innerlichen Adel, der in dem Grunde verborgen liegt, haben viele Meister gesprochen, alte und neue: Bischof Albrecht, Meister Dietrich, Meister Eckhart. Der eine heißt es einen Funken in der Seele, der andere einen Grund oder Gipfel eines einzigen Seins, und Bischof Albrecht nennt es ein Bild, in dem die heilige Dreifaltigkeit gebildet ist und liegt.“ Vom Wesen des Funkens, den er auch Gemüt nennt, erklärt er weiter: „Nun müssen wir hier bedenken, was das Gemüt ist. Es ist weit höher und innerlicher als die Kräfte; denn die Kräfte nehmen all ihr Vermögen aus ihm, sind in ihm und sind ihm entflohen; und doch steht es unermesslich hoch über allen. Es ist gar einfältig, wesentlich und förmlich. Ein Meister spricht noch mehr hierüber als der andere . . . und dennoch ist es geschaffen.“ Es ist nach Tauler nicht bloß im Menschen, es gehört zu ihm als Teil. So sagt er: „Der Mensch ist recht, als ob er drei Menschen sei, und er ist doch ein Mensch. Der erste ist der auswendige, tierische, sinnliche Mensch; der zweite ist der vernünftige Mensch mit seinen vernünftigen Kräften. Der dritte Mensch ist das Gemüt, der oberste Teil der Seele. Das alles zusammen ist ein Mensch.“ Damit ist ein Punkt, der bei Eckhart zum mindesten dunkel blieb, klargestellt: Der Seelenfunke ist ein reeller Teil der Seele, und zwar der oberste, in dem das Bild Gottes eingeprägt ist; er ist geschaffen, wenn auch wunderbar erhaben. Auf diesem Grunde muß das Tugendgebäude errichtet werden <sup>21</sup>. „Wenn der Heilige Geist findet, daß der Mensch das Seine tut, so kommt er mit seinem Lichte und überleuchtet das natürliche Licht und gießt dahinein übernatürliche Tugenden: Glaube, Hoffnung, göttliche Minne und Gnade <sup>22</sup>.“ Damit hat Tauler das Seelenfünklein, das dem Menschen von Natur zukommt, durch die übernatürlichen Tugenden und die Gnade überhöhen lassen. Er führt dies mit Bezug auf die *scintilla rationis* weiter aus, wo er sagt: „Der Grund, das Gemüt hat ein ewiges Neigen, ein Grundneigen zu-

<sup>20</sup> W. Lehmann, Johannes Tauler, Predigten, 2. Band, 152.

<sup>21</sup> Vetter 322.

<sup>22</sup> A. a. O. 93.

rück in den Ursprung. Dieses Neigen erlöscht nimmer, auch in der Hölle nicht, und das ist solcher Menschen ärgste Pein, daß ihnen das ewiglich bleiben muß<sup>23</sup>.“ „Wenn dem Fünklein aber recht geschieht, dann fliegt es so hoch, daß ihm der Verstand nicht folgen kann; denn es ruht nicht eher, als bis es wieder in den Grund gekommen ist, woraus es geflossen ist und wo es in seiner Unerschaffenheit war<sup>24</sup>.“ Das: „Wenn dem Funken recht geschieht“, erläutert Tauler in jeder Predigt in klugen Unterweisungen über Demut und reine Liebe, so auch in der über den Seelenfunken. Dann geht er zur mystischen Erkenntnis über: „Die Meister sagen, es sei unausgesetzt tätig, der Mensch schlafe oder wache, er wisse es oder nicht. Es hat ein gottförmiges, endloses, ewiges Zurückstarren in Gott. Andere sagen, es schaue Gott beständig und liebe ihn und genieße ihn ohne Unterlaß. Wie dem sei, das lassen wir hier nun beiseite. Wahr ist: Es erkennt sich: Gott in Gott, und dennoch ist es geschaffen.“ Natürliche Vorgänge dieser Art scheint Tauler nicht auszuschließen, doch sind sie ihm wegen der Möglichkeit teuflischen Einflusses verdächtig<sup>25</sup>. Zum wahren mystischen Erlebnis verlangt er die Gnade: „Wenn der Mensch sich vorher recht geübt hat und sich geläutert hat in der Natur und im Geiste nach seinem Vermögen, dann wird ihm ein minnigliches Versinken; und wenn also die Natur das ihre tut und nicht mehr weiter kann, weil sie auf das Höchste gekommen ist, dann kommt der göttliche Abgrund und läßt da seine Funken stieben in den Geist, und von der Kraft der übernatürlichen Hilfe wird der verklärte, geläuterte Geist aus sich selbst gezogen in ein besonders lauterer unaussprechliches Gottminnen<sup>26</sup>.“ In der Pfingstpredigt: *Repleti sunt omnes* hat er die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes für das mystische Erlebnis aufzuzeigen gesucht. Es ist ihm aber nicht gelungen, bei der oft versuchten näheren Darstellung der mystischen Beschauung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem genau zu scheiden. G. Siedel, der die entsprechenden Texte zusammengestellt hat, urteilt: „Nach Tauler ist das Bild der Entrückung etwa so: Über den mit heißer Begehr und innerster Konzentration betenden Menschen kommt eine höhere Gewalt, unwissentlich, ihn in tiefste Bewegung versetzend. Manchmal knüpft dann die hereinbrechende Vision doch an Bilder an, in der Jesus- und Sakramentsvision. Gestanden hat sich Tauler diesen niederen Grad wohl nicht. Das Höchste aber ist, in diesen Augen-

<sup>23</sup> A. a. O. 350.

<sup>25</sup> A. a. O. 167.

<sup>24</sup> A. a. O. 347.

<sup>26</sup> A. a. O. 117.

blicken Gott in sich zu fühlen und sich in ihn hineingezogen zu wissen. Weiter will der Mystiker nichts als dies Namenlose <sup>27</sup>.“

Auch bei Tauler bleiben, wohl zum Teil in der rhetorischen Darstellung begründet, dann aber auch durch den von Albert und Eckhart übernommenen platonisch-augustinischen Einfluß veranlaßt, manche Unklarheiten. Zuerst ist nicht genügend unterschieden zwischen dem, was der *scintilla animae*, dem Seelengrund als solchem, und was der heiligmachenden Gnade zukommt. Sodann ist die *scintilla rationis*, die als natürliche Kraft durch das göttliche Licht erhoben wird, nicht näher in ihrem Verhalten und Wirken bei dieser Überhöhung bestimmt. Dann ist endlich das mystische Erlebnis in seinem Wesen nicht von akzidentellen Begleiterscheinungen unterschieden. Das alles wurde klargestellt durch den hl. Thomas, der insofern eine besondere Beziehung zur deutschen Mystik hat, als er durch den Altmeister St. Albert selbst zu Köln in die Theologie eingeführt wurde, dann auch, weil eine Anzahl deutscher Mystiker auf seine Autorität hin die platonisch-augustinische Richtung aufgaben und trotzdem nicht weniger erfolgreich als Prediger und Seelsorger wirkten als die anderen.

Thomas versteht unter *scintilla animae* die Seele in ihrer reinen Geistigkeit, insofern sie die Materie überragt und als solche in ihrem Wesen eine Erhöhung erfahren kann <sup>28</sup>. Es ist die Seele in ihrer einzigartigen Beziehung zum Schöpfer, der allein diese Anlage zu aktuierten vermag <sup>29</sup>. Es ist also etwas rein Passives, ein Erhoben-werden-können. Die Erhabenheit, der Akt, die heiligmachende Gnade fließt daher nicht aus dem Wesen der Seele, sondern sie wird in ihm von Gott hervorgebracht, nicht durch einen Schöpferakt, sondern im Anschluß an die Anlage der Seele durch *eductio ex subiecto*. Der Seelenfunke, so aufgefaßt, bezeichnet das Tiefste in der Seele, weil er bloß passive Anlage; er wird *potentia oboedientialis* genannt, weil ihm nur die Allmacht Gottes als Wirkursache entspricht. Und er ist doch das Höchste in der Seele, weil hier in der Ordnung des Seins die Gottverähnlichung am vollkommensten sich auswirkt.

Von der *scintilla rationis* lehrt Thomas, daß sie den Verstand bezeichne in seiner engelartigen Erkenntnis <sup>30</sup>. Darunter ist das intuitive, allen Diskurs ausschließende Erfassen einiger Wahrheiten zu verstehen. So werden in der

---

<sup>27</sup> G. Siedel, *Die Mystik Taulers*, 115.

<sup>28</sup> I q. 75 a. 2; q. 76 a. 3 ad 4.

<sup>29</sup> I, II q. 110 a. 4; q. 112 a. 1; III q. 1 a. 3 ad 3.

<sup>30</sup> *De veritate* 16 a. 1.

natürlichen Ordnung die ersten Prinzipien erkannt. Der Verstand bewegt sich nicht zu ihnen hin, sondern wird unmittelbar von ihrer Evidenz überwältigt. In der Mystik wird der durch die eingegossenen Tugenden und Gaben erhöhte Verstand in ähnlicher Weise der Gegenwart Gottes in der Seele inne<sup>31</sup>. Dazu besitzt der Verstand von Natur wiederum bloß die rein passive Anlage. Wenn Gott diese Anlage ausgefüllt hat, dann ist deshalb noch nicht jede dieser Erhebung entsprechende Erkenntnis oder Willensbewegung mystisch, denn der Mensch kann die eingegossenen Tugenden in menschlicher Weise benutzen<sup>32</sup>. Nur wenn die Tugendhandlung über die Gaben infolge eines besonders göttlichen Antriebs erfolgt, kann von Mystik gesprochen werden. Dabei verhält sich der Mensch mehr leidend als handelnd, denn in der Erkenntnisordnung bewegt sich dann der Verstand nicht suchend von einer Wahrheit zur andern, er wird vielmehr von der Wahrheit erfaßt, nicht wegen ihrer spekulativen Evidenz, sondern auf Grund der der göttlichen Liebe entstammenden Konnaturalität<sup>33</sup>. Der Wille wird bewegt durch eine ihn unmittelbar überwältigende Güte. Beides geschieht zuweilen mit einer solchen Intensität, daß der Mensch nicht weiß, wie ihm geschieht, daß ihm die Sinne schwinden und er doch glaubt, den Himmel auf Erden zu haben. Für dieses Innewerden Gottes in der Seele kommen Visionen, ja selbst die vorübergehende Anschauung Gottes nicht in Betracht. In dieser Lehre des hl. Thomas ist auch der leiseste Schein des Pantheismus ausgeschlossen. Natur und Übernatur sind scharf geschieden, wenngleich letztere eine Vollendung der ersteren besagt. Es ist auch genau unterschieden zwischen Natur, Fähigkeiten und Betätigung einerseits und zwischen der heiligmachenden Gnade, den Tugenden-Gaben und dem eigentlichen mystischen Ereignis andererseits. Letzteres ist noch abgegrenzt gegen die gewöhnliche übernatürliche Betätigung durch die Passivität und den *modus divinus*. Gegen diese Auffassung könnte wohl eingewendet werden, Sankt Thomas habe zuviel Blüten vom Baume der Mystik abgeschüttelt, er habe zu weit hineinleuchten wollen in das mystische Dunkel. Allein bei näherer Betrachtung bleibt auch hier die *docta ignorantia* bestehen.

Daß in Deutschland auch auf dem Boden der streng thomistischen Theologie ein Zweig der Mystik erblühte, hat Prof. Grabmann nachgewiesen<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> II, II q. 8 a. 1 ad 2.

<sup>32</sup> I, II q. 68, a. 1.

<sup>33</sup> II, II q. 9 a. 3 ad 2.

<sup>34</sup> Grabmann, Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker.

Johannes von Sterngassen, wahrscheinlich ein geborener Kölner, der aber als Lektor von Straßburg bekannt wurde, ist ihr Hauptvertreter. Er lebte zur Zeit Eckharts, ist aber nicht dessen Schüler gewesen, wenigstens nicht in dem Sinne, daß er dessen Lehre übernommen hätte. Grabmann entdeckte einen von Johannes v. Sterngassen verfaßten Sentenzenkommentar, worin ganz im Geiste des hl. Thomas die großen Fragen der Mystik behandelt werden<sup>35</sup>. Das hinderte Johannes v. Sterngassen nicht, ähnlich wie Eckhart, Tauler und Seuse von der Mystik zu predigen, ja nach den spärlichen Resten seiner Predigten, die uns erhalten blieben und die Wackernagel veröffentlichte<sup>36</sup>, zu urteilen, war bei ihm wie bei den andern die Mystik „ein ungestüm wallender und wogender Drang des Gemütes, der sich nur im kühnsten und steilsten Fluge der Spekulation befriedigt fühlt.“ Er versteht es besser als Eckhart, mit den Zuhörern in Wechselwirkung zu treten. Als Redner steht er neben Tauler, mit dem er teilt „eine vorgeschrittene Kunst, ein freieres Schalten der Subjektivität und eine reichere, blühendere Ausführung des Gedankens, also eine eigentümliche Weiterentwicklung der mystischen Predigt<sup>37</sup>.“

---

<sup>35</sup> „In inhaltlicher Hinsicht trägt dieses Werk ganz das Gepräge der Thomistenschule an sich, ist in der Tat *ex summa et scriptis et quaestionibus fratris Thomae* in ausgiebigstem Maße geschöpft.“ S. 22.

<sup>36</sup> Wackernagel, *Altdeutsche Predigten und Gebete*, 163.

<sup>37</sup> A. a. O. 435.