

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 7 (1893)

Artikel: Die Mystik des Angelus Silesius

Autor: Mahn, Paul

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761695>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ohne Grenze sein, und das kann offenbar ebensowohl von Stunden wie von Monaten und Jahren ausgesagt werden, und es ist unbegreiflich — wenigstens wenn man mit dem Verstande und nicht mit der Einbildungskraft philosophiert — wie man hier die Begriffe gröfser und kleiner anwenden kann. Allerdings kann man auf den Begriff der Zeit diese Ausdrücke anwenden, wenn man sie nach der Seite fasst, auf welcher sie endlich ist, nicht aber, wenn man von ihr redet, insofern sie als unendlich d. h. als anfangslos gesetzt wird.

Eine letzte Bemerkung möchten wir noch hinzufügen bezüglich der Spielerei mit den Begriffen Ganzes und Teil. Auch zugegeben, daß diese Begriffe hier angewendet werden könnten, so wäre doch die von ihnen gemachte Anwendung eine unzulässige. Was wir sagen sollen, drückt der hl. Thomas folgendermaßen aus: „Quod dicitur, quod quantum additum quanto facit majus, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eandem rationem; sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet: sicut si lignum est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno“ (Quaest. Disp. De malo q. 2. a. 2 ad 8). Das letztverflossene Jahr als ein Teil der anfangslos fliessenden Zeit kann also nicht, addiert mit dieser Zeit, etwas Gröfseres ausmachen.

DIE MYSTIK DES ANGELUS SILESIUS.

VON DR. PAUL MAHN.

(Schluß.)

Als Einleitung zu Schefflers Weltanschauung mag der Spruch VI, 251 dienen:

Die Meinungen sind Sand, ein Narr der bauet drein;
Du baust auf Meinungen, wie kannst du weise sein?
Wahre Philosophie muß ins Wesen der Dinge zu dringen suchen
und sich nicht durch den Augenschein, auf den die gemeine
Meinung baut, trügen lassen.

1. Die Welt ist meine Vorstellung.

Die gemeine Auffassung redet viel von Zeit und Raum,¹ ohne zu wissen, was diese eigentlich sind.

I, 177 Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit:

Was ist denn Zeit und Ort, und Nun und Ewigkeit?

Man gebraucht oft die Wendung: „wie schnell doch die Zeit vergeht,“ als ob diese etwas außer uns Stehendes wäre, das davoneilt, während wir ihm als ruhige Beobachter gegenüberständen. Umgekehrt ist es: das außer unserer Vorstellung ist etwas, das dem Wesen nach [„im Weltbegriffe“] bleibt, und nur wir sind es, die aus unserer Anschauungsform der Zeit heraus den Dingen das Attribut: „schnell“ beilegen. — So ist nach unserer Ansicht der schwierige Spruch V, 23 zu verstehen: V, 23 Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?

Sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen!

Hat Angelus sonach die gewöhnliche Vorstellung verworfen, so spricht er seine eigene Überzeugung mit klaren Worten dahin aus, dass Zeit und Raum nicht etwas außer uns seien, in dem wir uns etwa bewegten, sondern lediglich Anschauungsformen unseres Verstandes.

I, 185 Nicht du bist in dem Ort, der Ort der ist in dir;

I, 189 Du selber machst die Zeit, das Uhrwerk sind die Sinnen;

Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinten.

Gibt es keine Sinne mehr, so gibt es auch keine Zeit (2. Zeile von I, 189); gibt es keine Zeit, so fällt auch die Welt der Erscheinungen („die Figur der Welt“) dahin.

IV, 96 Mensch, die Figur der Welt vergehet mit der Zeit²:

Was trotzt du denn so viel auf ihre Herrlichkeit?

Daraus nun, dass die Welt nur in uns ist, scheint Ang. darauf geschlossen zu haben, dass sie eitel Trug und Nichtigkeit sei. Diesen Schluss selbst macht er nirgends; seine Ansicht aber, dass die Welt nicht so sei, wie sie uns erscheine, folglich nur Schein, findet sich häufig genug.³

II, 156 Die Sonn' ist nur ein Glas⁴ und alles Licht ein Schein.

IV, 92 . . . Hier ist die Dämmerung.

¹ A. S. sagt: „Ort.“ — Einige Stellen, wo er unter Ort etwas anderes versteht, s. unten p. 84, Anm. 1.

² d. h. unā cum tempore.

³ Wir erörtern hier nur die Nichtigkeit der Welt in Bezug auf unser Erkennen. Die Stellen, wo Sch. sie in Beziehung zum Willen setzt, gehören in den Bereich seiner pessimistischen Anschauungen und finden daher unten in der Ethik ihren Platz.

⁴ Vielleicht: „Glast“?

VI, 20 Alls Zeitlich' ist ein Rauch.

II, 21 Die Welt ist eitel Nichts.

Direkt an den „Schleier der Maja“ bei den Indern erinnert es, wenn Ang. VI, 50 von dem „Spinneweb“ der Welt spricht.

Weil nun aber die Welt gänzlich unsere Vorstellung ist, so hat alles, was wir über sie aussagen, keine absolute Wahrheit, sondern ist wahr nur für uns. All unser Erkennen ist ein relatives. Ich rede so oder so über die Dinge, nicht weil diese wirklich so wären, sondern weil ich der oder der bin.

VI, 213 Kind, wachs und werde groß. So lange du noch klein,
So lange dünkt dich alls, was klein ist, groß zu sein.

, 217 Die Erde scheint dir breit, ein Klümplein groß, mein Christ,
Ein Maulwurfshauf ein Berg, weil du ein Ameis bist.

Vereinzelt findet sich ein Spruch, der, mit Kant zu reden, von der „synthetischen Einheit der Apperzeption“ handelt. Die Mannigfaltigkeit der Einwirkungen, welche die Sinne von den Aufsendingen erfahren, werden „im Geist“ zur Einheit zusammengefaßt.

V, 350 Die Sinnen sind im Geist all ein Sinn und Gebrauch;
Wer Gott beschaut, der schmeckt, fühlt, reucht und hört
ihn auch.

2. Gott.

Der Welt in Zeit und Raum steht die Ewigkeit gegenüber, auf welche jene Anschauungsformen unseres Verstandes keine Anwendung finden. In der Ewigkeit gibt es keine Jahre noch Tage noch Stunden, keine Vergangenheit noch Zukunft, sondern zugleich geschieht in ihr alles.

II, 153 Was ist die Ewigkeit? Sie ist nicht dies, nicht das,
Nicht Nun, nicht Ichs, nicht Nichts, sie ist, ich weiß
nicht was.

II, 65 Die Ewigkeit weiß nichts von Jahren, Tagen, Stunden
, 71 die Ewigkeit,
Die unverändert bleibt von aller Äußerheit.

, 33 Wer in der Ewigkeit mehr lebt als einen Tag,
Derselbe wird so alt, als Gott nicht werden mag.

V, 148 Dort in der Ewigkeit geschiehet alls zugleich,
Es ist kein Vor noch Nach, wie hier im Zeitenreich.

Die Ewigkeit ist da, wo Gott ist. Gott ist frei von Zeit und Raum, „ihn röhrt kein Nun noch Hier“ (I, 25) cfr. I, 133, 171, III, 216, IV, 129.

V, 63 Für Gott sind tausend Jahr wie ein vergangner Tag:
Darum ist gar kein Jahr bei ihm, wer's fassen mag. cf. III, 179.

V, 90

Nichts Zeitlichs ist in Gott.

Ein Augenblick ist kurz, noch kann ich kühnlich sagen,
Dass Gott so lange nicht gewest vor Zeit und Tagen.

, 91 Da Gott die Welt erschuf, was schrieb man für ein Jahr?
Kein anders nicht, als das seins¹ Urstands erstes war.

Daher gibt es auch bei Gott keine Vergangenheit oder Zukunft, als welche erst mit der Anschauungsform der Zeit möglich sind. Der ganze unendliche Lauf der Zeiten ist für ihn Eine Gegenwart.

II, 182 Es ist kein Vor noch Nach. Was morgen soll geschehn,
Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich gesehn. cf. IV, 165.

V, 92 Gott siehet nichts zuvor, drum leugst du, wenn du ihn
Mit der Vorsehung misfst nach deinem blöden Sinn.*

*In Gott ist kein vor oder darnach sehen: sondern
Er siehet von Ewigkeit alles gegenwärtig für ihm,
wie es geschiehet, nicht wie es geschehen wird oder
geschehen ist.

Auch die „Vielheit“, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen fällt vor Gott dahin. „Der Vielheit ist Gott feind“ (V, 149).

Bei Gott ist nur Einheit. „Gott ist ein einges Ein“ (I, 83)
cf. I, 285.

„In Gott ist alles eins“ (V, 147). Oft wird Gott schlechthin „das Eins“, „der Ein“ genannt. II, 14, IV, 162, V, 1—4, 6, 8.

Besonders fruchtbar aber beweist sich bei Angelus eine andere Art der Betrachtung: die sog. „verneinende Beschawung.“ I, 7 macht er zu dem Verse: „Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn“ die Anmerkung: „über alles, das man an Gott erkennt oder von ihm gedenken kann, nach der verneinenden Beschawung, von welcher suche bei den Mysticis“. Scheffler hat hier die *θεολογία ἀποφατική* des Dionysius Areopagita, die theologia negativa des Scotus Erigena im Sinn, welche Gott über alle positiven und negativen Prädikate (*ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν* de theolog. myst. c. V) erhaben glaubt und allein mit Absprechen dem göttlichen Wesen meint nahe kommen zu können.² Alle Bezeichnungen Gottes sind ihm inadäquat.

¹ scil. des Jahres; damals schrieb man das Jahr: eins. Erst mit der Erschaffung der Welt hob die Zeit an, konnte man beginnen nach Jahren zu zählen. Das Schaffen selbst, als von Gott ausgehend, war noch „aufser Zeit“ (V, 146).

² Eine allen Mystikern geläufige Anschauung, aus dem Areopagiten geschöpft. An sich ist dieselbe bekanntlich weit älter. Sie findet sich bei den Neuplatonikern (Plotin), bei Philo, vor allem aber in den orientalischen Religionen, besonders im System des Vedanta.

V, 124 Was du von Gott verjahst, dasselb' ist mehr erlogen,
Als wahr, weil du ihn nur nach dem Geschöpf erwogen.

I, 240 Gott ist so über alls, daß man nichts sprechen kann.

Der Grund dafür liegt darin, daß, wie wir unten sehen werden, das gewöhnliche Erkennen nicht vermögend ist, Gott zu begreifen, vielmehr ein ganz verschiedenes: das intuitive, das „Schaun“, dazu gehört.

Diese verneinende Beschauung spricht sich auch aus in den häufig vorkommenden Zusammensetzungen mit „über“, die wie „Über-Gottheit“ (I, 15), „Überwesenheit“ (II, 145), „das überlichte Licht“ (IV, 23) etc. sämtlich einen negativen Sinn haben.¹

Auch von der „Vergöttung“ des Menschen (s. unten) gebraucht er ähnliche Bezeichnungen. Der Mensch soll „mehr als göttlich“ werden (I, 4), „über Gott in eine Wüste ziehn“ (I, 7), „über die Heiligkeit“ kommen (I, 273) u. s. w.

Besonders aber wird die verneinende Beschauung, wie bemerkt, auf Gott angewandt. So spricht er von dem „farbenlosen Meer der ganzen Gottheit“ (I, 115), „Gott ist das ärmste Ding, er steht ganz bloß und frei“ (I, 65), „Gottes Wesen“ „steht aller Eigenschaft bloß“ (II, 70). Gedanken und Sprache sind Gott fremd.

V, 173 Mensch, Gott gedenket nichts. Ja, wärn in ihm Gedanken,
So könnt' er hin und her, welchs ihm nicht zusteht,
wanken.

IV, 129 Niemand redt weniger als Gott ohn' Zeit und Ort:
Er spricht von Ewigkeit nur bloß ein einzigs Wort.²

Gott ist gleicherweise über alle Affekte erhaben. „Er lebt und liebet nicht, wie man von mir und dir und andern Dingen spricht“ (II, 55). „Gott zürnet nie mit uns, wir dichten's ihm nur an“ (V, 93).

V, 327 Gott thut die Sünde weh in dir als seinem Sohn;
In seiner Gottheit selbst, da fühlt er nichts davon.³
cf. V, 16, 44, 56.

¹ Sie entsprechen den Zusammensetzungen mit *ὑπέρ* bei Dion. Areop. passim.

² D. h. nemo loquitur minus quam Deus verborum, eademque sine tempore et loco. Der Sinn des Ganzen: Gott spricht überhaupt nicht nach unserer Weise. — Zugleich ein Beispiel für die Wortspielerei des Angelus, da mit dem „einzigen Wort“ der *λόγος* des Joh.evang. gemeint ist. cf. S. 84, A. 1.

³ Sch. scheint hier zwischen „Gott“ und „Gottheit“ ähnlich unterscheiden zu wollen, wie Meister Eckhart, und schon vorher Gilbertus Porretanus zwischen Deus und Divinitas. Doch ist die Unterscheidung sonst nicht durchgeführt.

Nicht einmal „tugendhaft“ ist Gott (V, 50).

IV, 21 er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht was man Tugend heifst;
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding, auch kein Wesen, kein Gemüthe.

Ja, wie Gott „ungeworden“ ist (IV, 1), so ist auch selbst das allgemeinste Prädikat, das des Seins, von Gott auszusprechen unzulässig. „Gott ist nur eigentlich“ (II, 55).

III, 180 Gott ist noch nie gewest und wird auch niemals sein.
Mit einem Worte: „Gott ist ein lauter Nichts“ (I, 25),
„ein dunkles Nicht“ (II, 146), „die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts“ (I, 111) cf. I, 200, VI, 130, II, 6.

Weil aber Gott ein Nichts ist, deshalb eignet ihm besonders die Einsamkeit und Stille.

II, 248 Die Stille gleicht dem ewigen Nicht.¹

Nichts ist dem Nichts so gleich, als Einsamkeit und Stille.
Gott ist „Ruhe.“

I, 49 Ruh ist das höchste Gut und wäre Gott nicht Ruh,
Ich schlösse für ihm selbst mein' beide Augen zu.

I, 76 Gott ist die ewge Ruh, weil er nichts sucht noch will.
cf. I, 169.

IV, 166 Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk:
Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk.

III, 141 Gott ist in starken Winden,
In Erdbewegungen, im Feuer nicht zu finden.

Aus dieser Ruhe, diesem Freisein von allem Wollen und Begehren (I, 76), ja von Liebe (s. oben II, 55 V, 327) scheint es auch hervorzufließen, daß Ang. Gott die Barmherzigkeit abspricht, als welche eben aus Liebe hervorgehn mußt, und nur Gerechtigkeit ihm zuerkennen will.

V, 118 Gott der wird nicht für Gott vom weisen Mann erkiest,
Wo er barmherziger mehr als gerechter ist. cf. V, 43.

Aus demselben Grunde auch legt er Gott die „Jungfrauschaft“ (II, 12, 13) und „Einfalt“ (I, 219) bei.

Aber diese Ruhe, das Freisein von allem Willen spricht Sch. Gott nur insofern zu, als er unter Willen etwas dem menschlichen Wollen und Begehren Analoges versteht. Er hat

¹ Alle Ausgaben haben hier: „die Stille gleicht dem Ewigen nicht,“ welches sinnlos ist und dem Inhalt des Spruches widerstreitet (Kern S. 104 Anm.). Es ist zu schreiben: „dem ewigen Nicht“ (= Gott). — „Nicht“ in „Nichts“ zu ändern, wie Kern will, liegt kein Grund vor, da Sch. auch sonst „das Nicht“ substantivisch hat, wie II, 146, IV, 163, VI, 130.

andere Sprüche, in welchen er Gott gerade Willen zuerkennt, ja ihn als identisch mit demselben hinstellt, diesen Willen aber, welcher Gott „wesentlich“ sei, in zwei Anmerkungen als durchaus verschieden von einem „accidentellen“, „zufälligen“ bezeichnet, worunter wir ohne Zweifel den in den Geschöpfen in die Erscheinung tretenden Willen zu verstehen haben. „Gott ist, was er will.“

Ein weiterer Unterschied dieses göttlichen Willens kommt dadurch hinzu, daß er ihm das wesentlichste Merkmal des kreatürlichen Willens, daß er nämlich stets ein Ziel hat, auf welches er sich richtet, abspricht. Er ist objektlos, „unformlich und ohn Ziel,“ „ohn alle Maß und Ziel.“

I, 294 Wir beten: es gescheh, mein Herr und Gott, dein Wille;
Und sieh, er hat nicht Will^{*}: er ist ein ewge Stille.

*Verstehe einen zufälligen Willen: denn was Gott will, das will er wesentlich.

II, 132 Was ist Gottes Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergießen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen.*

*Verstehe accidencialiter oder zufälligerweise; dann was Gott will und weiß, das will und weiß er wesentlich. Also hat er auch nichts (mit Eigenschaft).

I, 40 Gott ist was er will.

Gott ist ein Wunderding: er ist das, was er will,
Und will das, was er ist, ohn' alle Maß und Ziel.

V, 357 Gott ist ein ewger Geist, der alls wird, was er will,
Und bleibt doch, wie er ist, unformlich und ohn Ziel.

Es scheint uns unzweifelhaft, daß Sch. bei diesen Sprüchen dunkel dasselbe vorschwebte, was Schopenhauer später mit seinem Begriff des Willens in die Philosophie einführte. Auch die übrigen Bestimmungen Gottes: seine Erhabenheit über Zeit und Raum, die Intellektlosigkeit, die Stille und Ruhe, die Ziellosigkeit passen sehr gut zu Schopenhauers „blindem Drang.“¹

¹ Wir sind weit entfernt davon, Sch.s Gottesvorstellung mit Schopenhauers Begriff vom Willen gleichsetzen zu wollen; in diesem Punkte aber, glauben wir, berührt sich beider Denker Spekulation. Schopenh. selbst bezog sich, wie bekannt, mit Vorliebe auf die Mystiker. Speciell Sch. citiert er an fünf Stellen: W. a. W. u. V. § 25 u. 68 (letzteres führt Kern S. 64 an), P. u. P. (Sämtl. W. ed. Frauenstädt) V, 454 (hier 2 mal) u. VI, 237. — Jonas hat übrigens denselben Vergleich zwischen Meister Eckhart und Schopenh. gezogen (Phils. Monatshefte II). — Selbstverständlich kann es sich bei diesen Mystikern immer nur um Ahnungen handeln; strenge Begriffsentwicklung wird man billigerweise nicht erwarten.

Mit der Ruhe Gottes hängt seine Selbstgenügsamkeit zusammen. Er „ist ihm selber alls, sein Himmel, seine Lust“ (IV, 126), er „liebt und lobt sich selbst“ (I, 236), ja er kann nur sich lieben, er geht nie aus seiner Gottheit heraus.

II, 190 Gott der geneusst sich selbst, wird seiner auch nicht satt,
Weil er an sich allein die höchste Gnüge hat.

IV, 127 Gott wohnet in sich selbst, sein Wesen ist sein Haus,
Drum gehet er auch nie aus seiner Gottheit aus.

V, 34 Gott hat sich selbst so lieb, bleibt ihm so zugethan,
Dafs er auch nimmermehr was anders lieben kann.

cf. V, 42, 75, 257. —

Es wird dem Leser nicht entgangen sein, daß Ang. sich mit dieser verneinenden Beschauung in Widersprüche zu verwickeln scheint. IV, 21 z. B. spricht er Gott die Einheit ab, die er oben I, 285 und sonst behauptet hat. Hier stellt er Gott als gänzlich in sich ruhend, nur sich selbst liebend, nie aus sich herausgehend hin, während wir unten sehen werden (S. 87 f.), daß er Gott den wirkenden, liebenden u. s. w. nennt. Ja, er stellt, wie gleich zu ersehen, solche widersprechenden Behauptungen oft in demselben Spruche einander gegenüber. Angelus muß also beides mit einander vereinigen zu können geglaubt haben. Und in der That scheint uns für jedes eine wohl begründete Ansicht zu Grunde zu liegen, wenn man nur dem Sinne nachgeht, in dem jedes jedesmal gesagt ist. Sch.s Anschauung ist ohne Zweifel folgende: Mit jenem Absprechen aller Eigenschaften reden wir am meisten Gottes Wesen gemäfs, da die Sprache nur unserem gewöhnlichen, dem diskursiven Denken Worte zu verleihen vermag, diesem aber eben jenes Wesen Gottes für immer unfassbar bleibt.

Es gibt jedoch noch ein anderes, als das diskursive Erkennen: das intuitive. Für dieses ist die Sprache eigentlich nicht da; denn diese operiert nur mit Worten d. h. mit Begriffen, die ihrerseits zuletzt immer auf den sinnlichen Einzelanschauungen in Zeit und Raum beruhen. Das intuitive Erkennen ist aber ohne Zeit und Raum, kann also in Begriffen und demnach in der Sprache nie seinen adäquaten Ausdruck finden. Dennoch ringt das vom Menschen intuitiv Geschaute nach begrifflicher Gestaltung, und eben dieses Streben, das in Worten zu sagen, für welches doch alle Worte nicht ausreichen, bringt jene unzulänglichen, uneigentlichen Bezeichnungen Gottes hervor, wie: Gott ist ein Geist, Wesen, Licht, Gott ist alles, ist überall u. s. w., bei denen wir zwar genau wissen, was wir meinen, die aber, so allgemein sie immer lauten, das Wesen

Gottes nie decken.¹ — Wir geben jetzt einige Sprüche, die offenbar aus dieser Anschauung heraus gedichtet sind.

- V, 195 Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen,
Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen.
, 196 Gott der ist nichts und alls ohn' alle Deutelei,
Denn nenn' was, das er ist, auch was, das er nicht sei.
IV, 38 Gott ist ein Geist, ein Feur, ein Wesen und ein Licht,
Und ist doch wiederum auch dieses alles nicht.
III, 216 Denkt, überall ist Gott, der grosse Jehova,
Und ist doch weder hier, noch anderswo, noch da.
cf. III, 180, V, 260.

3. Gott und Welt.

Angelus verwirft die Frage nach dem Zweck der Welt.
Wir wissen nicht, wozu sie da ist, warum wir geschaffen sind.
Ein Spiel sind wir der Gottheit.

- IV, 126 Gott ist ihm selber alls, sein Himmel, seine Lust:
Warum schuf er denn uns? Es ist uns nicht bewusst.
I, 289 Die Ros' ist ohn warum, sie blühet, weil sie blühet.
II, 198 Gott spielt mit dem Geschöpfe.
Dies alles ist ein Spiel, das ihr die Gottheit macht:
Sie hat die Creatur um ihretwilln erdacht.

¹ Im Cler. W. kann sich natürlich eine ähnliche Ausführung nicht finden. Wohl aber kommt in der Ecclesiol. eine Stelle vor, welche implicite unsere Darlegung schon enthält. Sie steht in dem auch sonst interessanten „Abgott der Vernunft.“ Tract. XXXIV, S. CDXLIV: „Es ist der Weisen übereinstimmender Ausspruch, daß der Mensch nichts könne gedenken noch fassen ohne Bilder. Weil dann Gott ein unbildliches Wesen ist, so folgt gar leichte daraus, daß wir ihn nicht anders als bildlicher Weise fassen oder gedenken können. Derowegen hat er sich auch unserer Schwachheit bequemt und in der Schrift bald wie ein Feuer, bald wie drei Männer, bald wie einen alten Mann, bald anderst gezeigt und offenbart. Ob ihn nun gleich die Gelehrten und Gottschauenden auf eine höhere Weise betrachten; so gestehen sie doch alle, daß man ihn in dieser Sterblichkeit nicht anschauen könne ohne ein Bild, es sei dann, daß er sich selbst überwesentlich im Gemüte zeige wie er ist: welches wenigen, und wer weiß ob einem widerfahrt.“ — Vgl. hierzu Dion. Ar. de div. nom. I, § 5 u. 6 über Gott, der zugleich ἀνώνυμος und πολυώνυμος sei; besonders aber ibid. c. XIII, wo er von der κρυφιότης τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερονοσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος redet. Καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθῳ τοῦ ἐννοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀδόξιον φύσεως ἔκείνης, τὸ τῶν ὄνομάτων σεπτότατον αὐτῇ πρώτως ἀφιεροῦμεν, καὶ συμφρωνησούμεν ἀν καὶ τούτῳ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθῆσόμεθα. — Im übrigen s. Kap. 4.

Also nur die Frage nach dem Wie der Schöpfung bleibt übrig. Wie haben wir uns die Entstehung der Welt zu denken? An vielen Stellen, wo es sich ihm um anderes handelt, sagt Ang. einfach: „Gott schuf die Welt“ (V, 278 u. ö.). Aber er bleibt dabei nicht stehen. Zunächst haben wir uns das Schaffen nicht nach menschlicher Weise als einmaligen Akt zu denken, sondern gemäß der Zeitlosigkeit Gottes ist die Schöpfung eine ewige: „Gott schafft die Welt annoch“ (IV, 165 cf. V, 146).

Sch.s Ansichten über die Entstehung der Welt laufen meist auf Emanation hinaus.

Es ist ein Drang in Gott, Geschöpf zu werden, sich zu objektivieren.

II, 132 Was ist Gottes Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergießen.

V, 357 Gott ist ein ewger Geist, der alls wird, was er will.

Gott ist daher einem „Brunn“ (= Quell) zu vergleichen, der stetig fließt.

V, 215 Gott gleicht sich einem Brunn; er fleußt ganz mildiglich Heraus in sein Geschöpf. cf. III, 167, I, 107.

„Gott ist die ewge Sonn, ich bin ein Strahl von ihme“ (IV, 201). „Die Seel ist eine Flamm, aus Gott dem Blitz gegangen“ (II, 158), die Kreaturen sind die „Entwerfung“ Gottes (II, 48). „Mein Leib . . . ist Gottes Leibgedinge“ (I, 241). cf. II, 159, 245.

„Gott ist in allem, wie die Einheit in'n Zahlen“ (V, 3). cf. V, 1, 2.

Gott ist das „Muster“ aller Dinge (V, 51.) Wir sind ein „Gleichniß“ Gottes (I, 272), sein „Bildniß“ (I, 105 III, 75, 108), sein „Conterfey“ (IV, 164).

Aber die Dinge existieren nicht erst seit der Schöpfung. Schon vor dieser waren sie in Gott vorgebildet. Die Rose hat „idealiter“ „von Ewigkeit in Gott“ geblüht. (I, 108). Wir alle waren vor diesem Leben in Gott.

V, 178 Gott macht kein neues Ding, ob's uns zwar neue scheint,
Für ihm ist ewiglich, was man erst werden meint.

IV, 185 Wie du das Feur im Kiefs, den Baum im Kern siehst sein,
So bild' dir das Geschöpf in Gott dem Schöpfer ein.

I, 73 Eh ich noch etwas ward, da war ich Gottes Leben.

, 203 Ich ward das, was ich war und bin, was ich gewesen.

V, 232 Eh als ich Ich noch war, da war ich Gott in Gott.
cf. IV, 134, V, 331.

Unser Leben auf dieser Erde betrachtet Sch. daher auch oft als einen Abfall von unserm bessern Ich, als einen Zustand, der immer wieder die Sehnsucht nach jenem vor ihm liegenden

Sein wachruft. S. besonders VI, 3: „Ich war ein englisch Bild, nun bin ich gleich den Thieren“ etc. Ohne unsere „Wiederkehr“ sind wir „ein Fünklein aufserm Feur, ein Tropfen aufserm Meer“ (V, 368). Die Welt ist dem Weisen eine Fremde („Elend“), „sein Vaterland der Himmel“ (IV, 109). Wir alle, „Greis und Kind“, sind „auf dieser Welt nur Fremd‘ und Pilgersleute“ (Trostgedicht an Burgk, Rosenth. I, S. 18). cf. IV, 135.

I, 67 Wie ein entmilchtes Kind nach seiner Mutter weint,

So schreit die Seel‘ nach Gott, die ihn alleine meint.

Von Natur also, dem Wesen nach, sind wir, weil aus Gott hervorgegangen, ewig.¹ „Die Ewigkeit ist uns angeboren,“ „wir müssen ewig sein“ (V, 234).

IV, 201 Gott ist die ewge Sonn‘, ich bin ein Strahl von ihme.

Drum ist mir’s von Natur, daß ich mich ewig² rühme,

Wie kurz auch mein Leben auf dieser Welt sein mag:
dennoch ist die ganze Ewigkeit mein.

II, 168 Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,

Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt.

Unsere irdische Hülle zwar vergeht (V, 233), „nichts wird, was zuvor ist“ (VI, 130),³ die „Grobheit“ des Leibes „wird im Feuer untergehn“ (II, 110), und eine individuelle Unsterblichkeit⁴ gibt es so wenig, wie das Gold Eisen werden kann (I, 247). „Ein ander Leben . . . wird durch den Tod gegeben“ (I, 36).

III, 217 Im Himmel ist kein Mann noch Weib . . . zu schauen.

Aber ihrem Wesen nach ist die Welt ewig. Was wir an ihr dahinschwinden sehen, ist nur „Finsterniss“ (II, 109), „Zufall“.⁵ „Wenn die Welt vergeht, So fällt der Zufall weg, das Wesen das besteht“ (II, 30). Die Geschöpfe können nicht „zerwerden“ noch „vergehen“ (I, 109). „Ich glaube keinen Tod“ (I, 30 cf. I, 36).

II, 109 Schau, diese Welt vergeht. Was? sie vergeht auch nicht:

Es ist nur Finsterniss⁶, was Gott an ihr zerbricht.

¹ Wir handeln hier nur von der Unsterblichkeit überhaupt. Das Wie derselben d. h. ob sie „Vergöttung“ oder Verdammnis sein wird, gehört, als durch das sittliche Verhalten des Menschen bedingt, zur Ethik.

² d. h. me aeternum esse.

³ d. h. quod existit, fit nihil.

⁴ Kahlert S. 78 bemerkt zu der „Sinnl. Beschrbg.“: „Charakteristisch ist der Zug, daß den Bewohnern der Hölle ihre menschliche Individualität als Strafe anhaftet, während im Paradiese die Seligkeit eben in das Aufheben aller Individualität gesetzt wird.“

⁵ cf. oben S. 73, unten S. 102.

⁶ Kahlert S. 40: „Unter der Finsternis scheint er die gesetzliche Notwendigkeit, wonach alles Materielle sich bewegt, entfaltet und vergeht, zu verstehen, da deren unablässige Wahrnehmung uns das Licht der

I, 193 Die Creatur ist mehr in Gotte, dann in ihr;
 Zerwird sie, bleibt sie doch in ihme für und für.
 cf. III, 51, 167.

Existieren werden wir nach dem Tode auf alle Fälle. Freilich auf welche Weise, ob es „ein besser Leben“ (I, 30), oder ein „peinliches“ (I, 36) sein wird, das hängt von unserem sittlichen Verhalten hier auf der Erde ab. cf. I, 36, II, 160. —

Dafs nun jenes Herausfliessen Gottes in die Natur in gewissen Stufenfolgen geschehe, scheint V, 213 zu besagen:

V, 213 In Christo ist Gott Gott, in Engeln englisch Bild,
 Im Menschen Mensch und alls in allem, was du wilt.
 cf. II, 129.

Nicht als ob jedes Geschöpf etwa einen Teil Gottes in sich hätte, gleichsam einen Ausschnitt seines Wesens darstellte; sondern „ganz“, seiner vollen Virtualität nach, ist Gott in jedem Ding der Natur.

IV, 154 Gott ist allenthalben ganz.

O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz aufser mir,
 Und inner mir auch ganz, ganz dort und ganz auch hier.
 cf. IV, 153.

Gott tritt also auch mit diesem Ergießen in die Natur nicht aus seinem Wesen heraus. Er stellt nicht etwas aufser ihm Seiendes hin. Gott „bleibt“ vielmehr, „wie er ist“ (V, 357.) „Er bleibt doch in sich“ (V, 215). Gott in den Geschöpfen, die Geschöpfe in Gott.

I, 107 Ist's, dass die Creatur aus Gott ist ausgeflossen,
 Wie hält er sie dennoch in seiner Schoos beschlossen?

Gott und Welt sind vollkommen eins. Nur unsre Hirngespinste können Gott den verborgenen nennen (V, 65.) Der Weise sieht Gott in der ganzen Schöpfung (V, 86 II, 48 IV, 158), in jedem kleinsten Ding so gut, wie in dem größten (II, 40). „In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Creatur“ (IV, 71). Wie die Eins in den andern Zahlen und diese nicht ohne jene

darüber waltenden Freiheit verhülle.“ Vgl. übrigens IV, 163: „Aus Finsternis kommt's Licht.“ In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck bei den mittelalterlichen Mystikern nicht. Er stammt wohl zweifellos aus Jakob Böhme, dem die Natur die Finsternis heißt, die sich nach dem Lichte sehnt (z. B. Aurora, Kap. 19, 110—122), vielleicht beeinflusst von Joh. Ev. I, 5. — Vgl. Plotin, der die Materie die Tiefe, das Finstere nennt. Enn. II, 4, 5: *τὸ δὲ βάθος ἐκάστον η̄ ὑλη̄. διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα.* — Verschieden von diesen Stellen ist II, 146, wo Gott die Finsternis genannt wird, weil er der Unerkennbare ist (s. unten S. 80 f.), wie auch bei Eckhart (z. B. ed. Pfeiffer II, 288) und dem Areopagiten (z. B. de myst. theol. 1; 2).

bestehn, so Gott in den Dingen und diese nicht ohne ihn (V, 3, 4). Alles ist in Allem. „In einem Senfkörnlein . . . Ist aller oberern und untrern Dinge Bild“ (IV, 161). Jedes Stäubchen, jedes Würmchen enthält Gott; ja, auch in den Teufeln muß er dem Wesen nach sein.

IV, 159 Wie sah St. Benedict die Welt in einem Strahl?

Es ist (weifst du's noch nicht) in allem alls zumal.

, 160 Kein Stäubchen ist so schlecht, kein Stüpfchen ist so klein:

Der Weise siehet Gott ganz herrlich drinne sein.

, 162 Das Ei ist in der Henn, die Henn ist in dem Ei:

Die Zwei im Eins und auch das Eines in der Zwei.

cf. IV, 158, I, 264, 270.

II, 143 In Gott ist alles Gott: ein einzigs Würmelein

Das ist in Gott so viel als tausend Gotte sein.

V, 260 Das Wesen Gottes macht sich keinem Ding gemein,

Und muß nothwendig doch auch in den Teufeln sein.

Darum auch ist kein Ding geringe: denn Gott ist ja ihr aller Muster (V, 51). Die Fliege gilt so viel als du, der Frosch ist so schön als Seraphim.

I, 269 Gott giebet so genau auf das Koaxen acht,

Als auf das Direlirn, das ihm die Lerche macht.

, 127 Gott hat nicht Unterscheid, es ist ihm alles ein:

Er machet sich so viel der Flieg' als dir gemein.

V, 61 Mensch, nichts ist unvollkommn, der Kies gleicht dem Rubin,

Der Frosch ist ja so schön, als Engel Seraphim.

Aus dieser Gleichschätzung aller Dinge dem Wesen nach geht es auch hervor, wie wir schon hier andeuten wollen, ausführlicher aber erst unten in der Ethik erörtern werden, daß nicht nur der Mensch, sondern auch die Tiere, ja alle Dinge zu Gott zurückgebracht werden.

Kann sich somit unser Dichter kaum genug thun, die Immanenz Gottes im All einzuschärfen, so ist er fast noch unerschöpflicher, dasselbe speciell vom Menschen zu behaupten. Mehr bildlich drückt er sich noch aus in IV, 155—157 u. ö.

In den folgenden Sprüchen aber ist Gott und Mensch ihm völlig eins.

I, 10 Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein;
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

, 14 Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäubchen sein,
Das ich, Mensch, glaube mir, mit ihm nicht hab' gemein.

I, 106 Ich bin nicht außer Gott, und Gott nicht außer mir;
Ich bin sein Glanz und Licht, und er ist meine Zier.

cf. I, 11, 17, 216, 278, II, 121.¹

Daher ist alles Thun der Menschen im letzten Grunde Gottes Thun. „Gott selber stirbt in mir, Und was ich leben soll, lebt er auch für und für“ (I, 32).

V, 103 Gott ist nicht 's erste Mal am Kreuz getötet worden,
Denn schau, er ließ sich ja in Abel schon ermorden.

Es ist aber nicht so, daß Gott zwar das Wesen des Menschen ausmachte, desselben aber zu seiner Existenz nicht weiter benötigte, vielmehr:

I, 100 Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen.

cf. I, 9, 18, 224.

Daher kann man ebensowohl vom Menschen, als von Gott sagen, daß er alle Dinge ist: der Mensch ist Mikrokosmos. „Der Mensch ist alle Ding“ (I, 140) cf. I, 88, II, 149, VI, 166.

Ja, wäre es möglich, daß ich meinem ganzen Wesen nach vernichtet werden könnte, so wäre damit der Weltzusammenhang zerrissen: auch Gott könnte nicht mehr sein.

I, 8 Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.
cf. I, 96, 259, II, 178.

4. Diskursives und intuitives Erkennen.

Schon bei der Gottesvorstellung mußten wir darauf hinweisen, daß Ang. zwei Erkenntnisweisen unterscheidet: die diskursive und intuitive, von ihm selbst zwar nicht, aber, wie die folgende Darstellung zeigen wird, von uns mit Recht so genannt.

III, 227 Zwei Augen hat die Seel': eins schauet in die Zeit,
Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit.

V, 266 In Schulen dieser Welt wird Gott uns nur beschrieben;
In's heilgen Geistes Schul' lernt man ihn schaun und lieben.

Die „verneinende Beschauung“, da sie über alles hinausgehen soll, „das man an Gott erkennt oder von ihm gedenken kann“ (I, 7 Anm.), ist schon aus der Einsicht entsprungen, daß wir mit unserem gewöhnlichen Erkennen Gott nicht zu begreifen vermögen. Das spricht Sch. aber auch häufig direkt aus. „In Gott wird nichts erkannt“ (I, 285) IV, 21. „Gott wohnt in

¹ Diese Sprüche sind es wohl, auf welche sich Krugs Ausdruck: „pantheistischer Autotheismus“ bezieht (philos. Lex., s. v. Ang. Sil.).

einem Licht, zu dem die Bahn gebracht“ (I, 72), „Gott ist Finsterniß“, „ein dunkles Nicht, das keine Creatur beschaut mit ihrem Licht“ (II, 146).

IV, 22 Halt an, mein Augustin, eh du wirst Gott ergründen,

Wird man das ganze Meer in einem Grüblein finden.¹

cf. II, 51, 150, V, 337.

Einmal scheint er, eine Begründung der Unbegreiflichkeit Gottes versuchend, sagen zu wollen, daß, weil Gott über Zeit und Raum erhaben, unser Erkenntnisvermögen aber daran gebunden sei, wir ihn nicht erkennen könnten.

I, 25 Gott ist ein lauter Nichts, ihn röhrt kein Nun noch Hier;*

Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir.

*i. e. Zeit und Ort.

Wissen und Wissenschaft, welche völlig auf diesem diskursiven Denken beruhen, werden daher trotz all seiner Gelehrsamkeit oder gerade deshalb von Sch. sehr gering geachtet. „Der Weg der Wissenschaft bringt dich gar langsam für“ (V, 319). „Viel Wissen blähet auf“ (V, 84). „Viel Bücher, viel Beschwer“ (V, 87). Alles Wissen vermag uns eben nicht Gott schauen zu lassen.

Gerade aber diese Erkenntnis Gottes müssen wir vor allem erstreben.

VI, 248 Du reisest vielerlei zu sehn und auszuspähn,

Hast du nicht Gott erblickt, so hast du nichts gesehn.

Deshalb auch genügt mir nicht, „was Cherubim erkennt“, „Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen“ (I, 284) cf. I, 68. Diese Erkenntnis Gottes oder der Ewigkeit ist aber die intuitive. Es ist das „Kennen ohn' Erkennen“ (II, 59) d. h. ohne das diskursive Erkennen, es ist das „Schauen“, die „Beschaulichkeit“, das „Sich in Gott versammeln“ (III, 126),

¹ Treblin bemerkt zu diesem Spruch, er sei bisher immer falsch erklärt worden. Er gehe auf die Erzählung Augustins, „daß, als er einst über Gott nachgedacht, er gesehen, wie ein Kind am Meeresstrande das Wasser in eine kleine Grube geschöpft habe, in der Meinung, es könne das Meer ausschöpfen; da sei ihm eingefallen, so kindisch sei das Spiel der Menschen, den unbegreiflichen Gott in menschliche Begriffe fassen und erschöpfen zu wollen.“ Dagegen ist zu sagen: 1. leistet diese Erzählung für die Erklärung des Spruches gar nichts. Denn sie zeigt nur, daß eine Anspielung auf sie in demselben enthalten ist, die zu wissen zwar interessant ist, deren Kenntnis aber zum Verständnis des Spruches nichts hinzuthut. Dieser ist vielmehr an und für sich klar und daher 2. von keinem Ausleger jemals falsch verstanden noch falsch erklärt worden, da er, als durchaus klar, überhaupt nicht erklärt ist. 3. Hat schon vor Treblin Lindemann auf die genannte Stelle des Augustin verwiesen (S. 96 Anm.).

das „Wandeln über Zeit und Ort“ (II, 119). Wer es hat, ist ein „Schauer Gottes“ (IV, 25), ein „Himmelsthähender“ (IV, 120), der wahre „Weise“ (VI, 257, III, 195); denn „im Himmel ist der Tag“, „hier ist die Dämmerung“ (IV, 92). —

Für dieses Schauen gibt es keine Worte.

II, 68 Mit Schweigen wird's gesprochen.

Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen,
So mußt du dich zuvor des Redens ganz entbrechen.

cf. V, 41. Auch das unten über das Gebet Gesagte (S. 106).

Ein Erkennen aber, welches Gott zum Gegenstande hat, kann sich nicht derselben Formen, wie das auf die empirische Welt gerichtete bedienen: es hat die Formen der Zeit und des Raums abgestreift.

IV, 215 So lange dir, mein Freund, im Sinn liegt Ort und Zeit,
So fasst du nicht, was Gott ist und die Ewigkeit.

Schwingt sich mein Geist über Zeit und Ort, ist Vergangenheit und Zukunft für mich ausgelöscht und alles nur Eine Gegenwart (III, 47), so bin ich in der Ewigkeit, ja die Ewigkeit selbst.

I, 12, 13, 185, III, .111, auch Christl. Ehrengedächtnis, letzter Vers (Ros. I, S. 23).

Es gilt, die Sinne von der Außenwelt abzuziehen (V, 24), denn sie hindert am Schauen, wie das Sandkörnlein das Auge kränkt (VI, 262) cf. V, 317; wir müssen uns „verlieren“ (V, 219), von Sehen und Hören uns gänzlich entbrechen.

I, 199 Geh hin, wo du nicht kannst, sieh, wo du siehest nicht,
Hör', wo nichts schallt und klingt, so bist du, wo Gott spricht.

Nicht besser schaut man Gott, „als wann man ins Dunkle sich begeben“ (IV, 23) cf. IV, 36. Mit einem Wort: „Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's“ (I, 111).

Haben wir uns somit von der sinnenfälligen Außenwelt abzukehren, so werden wir anderseits dadurch, daß wir den Blick in uns selbst zurückwenden, zum „Schauen“ gelangen. „Das Schauen wird inner uns, nicht außerhalb uns sein“ (V, 24). Der Mensch ist der Mikrokosmos¹ (s. oben S. 80). Deshalb muß er „in sich selbst sitzen“, so „hört er Gottes Wort . . . auch ohne Zeit und Ort“ (I, 93), „meines Geistes Geist, meines Wesens Wesen“ muß meine Wohnung sein (II, 161). In mir höre ich Gott, deshalb muß ich ihm schweigen und stille sein. (V, 329.)

¹ S. auch Eccl. VII, 408 f., wo das Herz des Menschen eine „unsichtbare kleine Welt“, „geheime Welt“ genannt wird.

V, 129 Wer seine Sinnen hat ins Innere gebracht,
Der hört, was man nicht redt und siehet in der Nacht.

I, 300 Wie thöricht thut der Mann, der aus der Pfütze trinkt,
Und die Fontaine läfst, die ihm im Haus entspringt.

I, 299, II, 63, 157, 187, III, 117. Vgl. auch I, 119, II, 43, 113.

Wer nun dergestalt zum „Schauen“ durchgedrungen ist, für den besteht zwischen Zeit und Ewigkeit, Ort und Unort, Tag und Nacht kein Unterschied mehr (I, 47, 188, 190). Er „lebt auch in der Welt schon in der Ewigkeit“ (V, 127) cf. II, 72, III, 126, IV, 25, VI, 247.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge fällt für ihn dahin. Er erkennt nicht mehr nach einander und einzelnes, sondern zugleich durchschaut er alle Dinge.

V, 216 Freund, wenn man Gott beschaut, schaut man auf einmal an,
Was man sonst ewig nicht ohn' ihn durchschauen kann.

II, 183 Setz' dich in Mittelpunkt,¹ so siehst du als zugleich,
Was jetzt und dann geschieht, hier und im Himmelreich.

Man sieht leicht: Schon das bisher Vorgebrachte geht weit über eine bloße Funktion des Intellekts hinaus. In der That denkt Sch. den Begriff des intuitiven Erkennens viel umfassender. Die Beschaulichkeit in höchster Potenz fällt ihm, wenn sie auch der Form nach immer noch ein Erkennen bleibt, vollkommen zusammen mit dem, was wir unten als das Höchste seiner Ethik kennen lernen werden: Sie ist ihm identisch mit der gänzlichen Willenslosigkeit und infolgedessen mit der Vergöttung. Daher heisst es bei ihm bald: wer Gott schaut, der steht im Stande der Willenslosigkeit, der ist vergöttert, bald umgekehrt: wer zur völligen Verneinung des Willens, wer zur Vergöttung durchgedrungen ist, der schaut Gott.²

Den Zusammenhang des Schauens mit dem Sittlichen deutet schon an:

V, 362 Des Weisen ganzes Thun . . . ist Lieben, Schauen, Ruhn.
Der Gottschauende ist zugleich in der Liebe.

V, 264 Die Seel', die nichts gedenkt als Gott zu allen Stunden,
Die ist von seiner Lieb' bestricket und gebunden.

cf. II, 78, V, 256, 319.

Ein solcher ist zur gänzlichen Verneinung des Willens gelangt: „Ein Himmelsthähnchen ist dem Geschöpfe todt“ (IV, 120).

¹ D. i. Gott, wie III, 147 (cf. II, 65, V, 211) beweist. Angelus ist, wie wir sogleich sehen werden, Vergöttung und Beschaulichkeit in ihrem höchsten Stadium identisch.

² Diese und die folgende Erörterung kann ganz erst verstanden werden, wenn man Sch.s Ethik kennt.

Umgekehrt ist aber Sittlichkeit überhaupt und deren höchster Grad, die Verneinung des Willens, die Vorbedingung zum Schauen. „Ein reines Herz schaut Gott“ (V, 372) cf. III, 98, IV, 36. Wer es „heiliglich betrachtet“, schaut das Licht der Ewigkeit (VI, 34). cf. III, 213. Mit „Gelassenheit“ schaut man Gott (I, 164), mit „Gleichheit“, wenn uns „nichts wie alles ist und alles wie ein Nichts“ (II, 169) cf. V, 268.

VI, 258 Mensch, willst du weise sein, willst Gott und dich erkennen,

So mußt du vor in dir die Welt-Begier verbrennen.

Es muß also auch der durch die Verneinung des Willens erlangte Zustand, die Vergöttung, dem Schauenden zu teil werden.

II, 59 Wer ohn' Empfinden liebt und ohn' Erkennen kennt,
Der wird mit gutem Recht mehr Gott als Mensch genannt.

I, 89 Weil meine Seel' in Gott steht außer Zeit und Ort,
So muß sie gleiche sein dem Ort und ewgen Wort.¹
cf. II, 163, III, 187.

¹ Dieser Spruch ist Kern (S. 57) „unverständlich geblieben.“ Kein Wunder, da er nicht sieht, daß mit „Wort“ der *λόγος* des Johannesevang. gemeint ist (welches auch sonst häufig: z. B. I, 139, 192, 270, IV, 9), vielmehr (S. 53) Wort = Begriff setzt und nun Scheffler in dem gleich zu citierenden Spruche I, 205 die Ungeheuerlichkeit zuschreibt, er habe Räumlichkeit und Begriff identifiziert. Auch Treblin (S. 21 f.) tüftelt an dieser Stelle umher, ohne das Richtige zu treffen. — Der „Ort“ bedeutet Gott. Ohne Zweifel, weil Gott der alles Umfassende, an keinem bestimmten Orte, sondern an jedem zugleich Seiende ist. So: V, 278 Eh Gott die Welt erschuf, was war an diesem Ort?

Es war der Ort selb selbst, Gott und sein ewges Wort.

I, 205 Der Ort und's Wort ist eins, und wäre nicht der Ort,

Bei ewger Ewigkeit, es wäre nicht das Wort. cf. I, 168.

Der letzte Spruch, von Kern auf die angegebene Weise missdeutet, heißtt also einfach: Gott-Vater und Gott-Sohn sind wesenseins. Und unser oben im Text citiertes Epigramm besagt: Erhebt sich die Seele über Zeit und Ort, zu Gott, so ist sie damit Gott und seinem Sohne gleich geworden. Stellen der Mystiker, in denen Gott in ebenso unzweideutiger Weise schlechthin der „Ort“ genannt wird, finde ich nur bei Weigel in seiner Schrift: „Vom Ort der Welt“ und bei Philo, dessen Stelle, weil sie uns einen guten Kommentar zu Angelus zu liefern scheint, hier mitgeteilt werden mag. Quod a Deo mittantur somnia, ed. Mangey I, 630, 17 ff.: αὐτὸς δὲ θεος καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὄλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς, καὶ τῷ καταφυγῆν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδὴπερ αὐτὸς ἐστι χώρα ἔαντος, κεχωρηκὼς ἔαντος καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἔαντρῳ. Ἐγὼ μὲν οὐκ εἰμὶ τόπος, ἀλλ᾽ ἐν τόπῳ, καὶ ἔκαστον τῶν ὄντων ὁμοίως· τὸ γὰρ περιέχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ θεῖον υπὸ οὐδενὸς περιέχόμενον, ἀναγκαῖος ἐστὶν αὐτὸν τόπος ἔαντος. cf. legis allegoriarum lib. I, ed. Mang. I, 52, 12 ff.

Die Seligkeit ist „ein stetes Anschaun Gottes“ (III, 67) cf. IV, 27. Daher eignet auch den Engeln das Schauen (I, 164, III, 164). Ja, ich vermag nur gerade so viel von Gott zu erkennen, als ich selbst Gott bin. „Was man an ihm erkennt, das muß man selber sein.“ (I, 285) cf. I, 72, II, 46, 142, IV, 21.¹

5. Ethik.

A. Freiheit des Willens.

Über die Freiheit des Willens ist Angelus zu keiner durchgebildeten Anschauung gelangt.

Wir finden einerseits Sprüche bei ihm, die mit aller Entschiedenheit für die freie Selbstentscheidung des Menschen eintreten.² Nur auf uns kommt es an, wenn wir zu Gott gelangen wollen; in uns selbst ist der Himmel, in uns auch die Hölle (I, 82, 145, 298, IV, 70). Jeder, der nur will, kann zu Gott gelangen (IV, 40). Nicht Gott wendet sich vom Sünder, sondern der Sünder von Gott (V, 94 Anm.). Ja, selbst der Teufel könnte zu Gott gelangen, wenn er nur wollte (I, 143, V, 72, 205, VI, 40).

I, 20, Mensch, deine Seligkeit kannst du dir selber nehmen,
So du dich nur dazu wilt schicken und bequemen.

VI, 82 Der Will' macht dich verlorn, der Will' macht dich gefunden,
Der Will' der macht dich frei, gefesselt und gebunden.
cf. I, 21, 22, 55, 181, 211, 242, 295, II, 155, III, 140, 145, 207, IV, 183, 203, V, 26, 57, 348, 349, VI, 35, 36, 38, 152, 158, 175.

¹ Auch in der Eccles. spielt das Schauen eine große Rolle. Einige wichtige Stellen will ich hersetzen. Tract. XVIII, 853: Wir erkennen „confuse und unvollkommen“, die Heiligen „distincte und vollkommen“. „Ihr Verstand mit dem Lichte der Herrlichkeit erleuchtet, hört schon geistlicher Weise auch unsere innigste Hertzens-Seuftzer“ und zwar „in tausend Orten auf einmal.“ Idem XVII, 828; XXVI, 1088; XXXIV, S. CDXXXIII. — Tract. XXVII.: „unsern intellectum activum sollen wir zuthun und mit dem einfältigen Auge des intellectus passivi das Licht des Glaubens anschauen.“ — Und im „Abgott der Vernunft“: „Der Grund, auf dem ich stehe, ist Gott selbst. Ich glaube nichts, als was mir sein heiliger Geist d. i. er selber sagt“; nichts will er annehmen „ob's gleich klar in der Schrift steht“, „keinem einzigen aus den Vätern oder alten Kirchenlehrern oder Päpsten“ glauben, „wenn mir nicht der heilige Geist itzo gegenwärtig selbst sagt, daß es recht ist, was siegeschrieben.“

² Über die Freiheit, welche in der Verneinung des Willens hervortritt, s. unt. S. 98.

Andrerseits stehen diesen nicht weniger Epigramme gegenüber, die mit gleicher Bestimmtheit zum Determinismus neigen. Der Mensch kann nichts aus eigenem Vermögen. „Gott thut in allen alles“ (V, 214) cf. V, 174. Er ist der Arzt, wir die Kranken (IV, 85, V, 163). Ja nicht einmal nach Gott verlangen können wir von uns selber, sondern selbst dies hat uns Gott schon vorher eingegeben (V, 283).

II, 197 Herr, nimm die Krone hin; ich weiß ja nichts von Mein:
Wie kann sie denn mit Recht mein und nicht deine sein?
III, 215 Gott ist nur alles gar, er stimmt die Saiten an,
Er singt und spielt in uns: wie hast denn du's gethan?
II, 37, 198, 199, IV, 58, 59, 61, 175, V, 38, 228, 269, 295,
296, 310, 334, VI, 154.

Ja, er neigt sich einige Male sehr bestimmt zur Prädestinationslehre.

IV, 204 Wen Gott zu seinem Sohn geboren hat auf Erden,
Der Mensch kann nimmermehr von Gott geschieden
werden. cf. V, 53.

Aber er scheut sich, die letzte Konsequenz zu ziehen: daß nämlich auch das Böse aus Gott hervorgehe. Nur das Gute wirkt Gott, das Böse entsteht aus uns. Auch die Verdammnis ist daher nicht eine von Gott gewollte, sondern lediglich durch unsere Schuld herbeigeführte.

V, 229 Das Gute kommt aus Gott, drum ist's auch sein allein:
Das Bös' entsteht aus dir, das läßt du deine sein.

I, 137 Was klagst du über Gott? Du selbst verdammest dich;
Er möcht' es ja nicht thun, das glaube sicherlich.

cf. I, 129, V, 217.

An einigen Stellen scheint er sagen zu wollen, daß das Böse keine Substanz habe, nichts Seiendes sei. „Die Bosheit hat kein Wesen“ (II, 166) cf. VI, 43, 44.¹ Insofern der Teufel also ist, ist auch er gut. „Der Teufel ist so gut dem Wesen nach als du“ (V, 30).² —

¹ Diese und die folgenden Anschauungen des Ang. Sil. scheinen, weil sie vereinzelt und nicht im Zusammenhang mit seinen übrigen Theoremen auftreten, sich mehr wie anderes als Lesefrüchte zu kennzeichnen. Deshalb hier einige Verweise. Augustin, de civ. D. XI, 22: cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni. cf. XII, 3 naturae . . . vitiatae . . . , in quantum naturae sunt, bonae sunt. — Dion. Ar. in der langen Auseinandersetzung de div. nom. IV, 19—35: οὐχ ἄρα ὅν τὸ κακὸν (§ 20 zltzt.). — S. übrigens auch unt. S. 102 über „Zufall.“

² Dion. Ar. I. c. § 23: Άλλ' οὐτε οἱ δαιμονες φύσει κακοι.

Einmal findet sich der Satz, daß die Sünde den Frommen zum Nutzen gereiche.

V, 167 Die Sünd' bringt doch was Guts, sie muß den Frommen dienen,

Daß sie viel edeler für Gott dem Herren grünen.¹

Eine dritte Reihe von Sprüchen macht den Versuch, jene Ansicht, die sich ihm aufgedrängt hatte: von der Necessitation der Willensakte mit der anderen im Bewußtsein liegenden That-sache der Verantwortlichkeit für unser Handeln, welche als notwendiges Korrelat die Freiheit involviert, in Einklang zu bringen. Doch hat er diese Vereinigung nur im engsten Anschluß an das Dogma von der Gnadenwirkung herzustellen gewußt. Mensch und Gott wirken zusammen zur Seligkeit des Menschen. Der Mensch muß sich bereiten, muß „guten Willen“ haben, dann thut Gott durch seine Gnade das übrige. Wir sind der Zunder, in welchen Gott den Funken schlägt (V, 47), wir das Orgelwerk, Gott der Organist (V, 342). Nahst du dich Gott, so schenkt er dir seine Gnade. (V, 360).

V, 48 Zwei müssen es vollziehn: ich kann's nicht ohne Gott,

Und Gott nicht ohne mich, daß ich entgeh dem Tod.

cf. IV, 209, V, 73, 98, 204, 354, VI, 129.

Denn Gott liebt uns. Er sucht uns beständig an sich zu ziehen. Er ist ein Magnet (V, 130, 271). Er kann ohne uns nicht existieren. Er „buhlt“ um uns (V, 139). „Er biebt sich selber an“ (V, 203).

III, 37 Gott liebet mich allein, nach mir ist ihm so bange,

Daß er auch stirbt für Angst, weil ich ihm nicht anhange.²

cf. I, 277, II, 115, 252, III, 122, 201, IV, 53, 88, 179, 194, 195, 225, V, 33, 94, 99, 159, 192, 315.

Aus dieser Anschauung heraus wird Gott auch oft die Liebe genannt. I, 70, 71, III, 59, V, 242—246, 290.

Die menschliche Seele muß wegen dieser Liebe Gottes zu ihr von grossem Adel sein. Sie ist das Edelste nach Gott (III, 91). Ja, aus demselben Grunde steht sie über den Engeln (II, 44, III, 106, 120).

¹ Aug. ibid. XI, 17 [Deus] fecit . . . ut prosint tentationes eius [diaboli] sanctis. — Dion. Ar. ibid. § 31: πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀοχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἐνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθά, καὶ ὅσα ἐναρτία διὸ οὐτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρηγόρτασιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἐνεκα καὶ οὐκ ἔαντον γινόμενον.

² Anspielung auf Christi Tod. Wie auch in den folgend citierten Sprüchen die Menschwerdung Jesu häufig als aus Gottes Liebe herfließend bezeichnet wird. (Auch sonst, z. B. II, 2, IV, 52.)

V, 139 Bin ich nicht adelig! Die Engel dienen mir,
 Der Schöpfer buhlt um mich und wartt für meiner Thür.
 cf. I, 204, III, 110, 233, V, 121, 231, 300.

Weil aber Gott uns liebt, so kann er nur unser Bestes wollen. Wir sollten daher davon ablassen nach unserm Willen zu handeln, sondern geschehen lassen, was Gott mit uns will.

I, 279 Mit Ichheit suchest du bald die bald jene Sachen,
 Ach, liefsest du's doch Gott nach seinem Willen machen.
 cf. I, 59, II, 133, IV, 173, V, 133, 136, 140.¹

B. Tugendlehre.

Das Ziel der Ethik ist die Rückkehr zu Gott, die „Ver-göttung“; das, wodurch es erreicht wird, die Verneinung des Willens, die „Gelassenheit“, „Ruhe“. —

Ein ausgebildetes System der Ethik mit festen Begriffen ist naturgemäß bei Sch. nicht zu finden. Dieselbe Sache wird mit den verschiedensten Ausdrücken bezeichnet, und andererseits bedeuten dieselben Worte an verschiedenen Stellen oft ganz Verschiedenes. Daher heißtt es gerade hier äußerst vorsichtig vorzugehen: sowohl im Zusammenfassen wie im Scheiden.

Meistens bezeichnet Angelus die Quintessenz aller Tugend als Verneinung des Willens (s. unten). Oft aber auch als Liebe.

III, 146 Die Lieb' ist alle Tugenden.

Die Lieb' ist nie allein; wer sich mit ihr beweibt,
 Dem wird das ganze Chor der Jungfern² einverleibt.
 cf. II, 234, V, 241, 288, 311, 316. Und mit leiser Polemik gegen den Protestantismus III, 163, V, 108. Doch auch jede der andern Tugenden wird zuweilen als Inbegriff aller übrigen genannt. So die Demut (I, 94, II, 203, III, 93), die „Bescheidenheit“ als „Richtscheit des Gemüts“ (IV, 37), die Keuschheit (I, 147, III, 92), Gerechtigkeit (V, 172), Armut (IV, 212).

Der Sache nach sagen alle diese Sprüche dasselbe. Immer tritt, wenn auch unter den verschiedensten Bezeichnungen, der Zustand des völligen Nichtwollens, der Ruhe, der Gelassenheit, als dasjenige hervor, welches er mit der höchsten dem Menschen erreichbaren Stufe eigentlich meint. Ohne Zweifel denkt sich

¹ Wir wollen nicht unterlassen, hier darauf hinzuweisen, daß die zuletzt entwickelten Anschauungen vom Wirken Gottes im Menschen, von seiner Liebe zu ihm u. s. w. denjenigen Punkt bezeichnen, auf welchem die theistischen und daraus abgeleitet überhaupt die theologischen Vorstellungen in die Mystik des Ang. Sil. hineinkommen. — Im übrigen s. das S. 74 f. Gesagte.

² II, 234: „Lieb' ist die Königin, die Tugenden Jungfrauen.“

Sch. jede dieser einzelnen Tugenden, wenn aufs höchste potenziert, als gleichbedeutend mit dem *summum bonum* (I, 49) seiner Ethik: der Verneinung des Willens.

Übrigens aber kann auch gar nicht jemand einige Tugenden haben, andere aber nicht; vielmehr ist derjenige, welcher auch nur Eine hat, notwendig im Besitze aller übrigen.

V, 171 Die Tugenden sind so verknüpft und verbunden:

Wer ein alleine hat, der hat sie alle funden.

Freilich identifiziert Sch. keineswegs immer die einzelnen Tugenden mit jener höchsten; oft genug sieht er sie nur als Wege, als Vorstufen zu jenem obersten Gipfel an (z. B. III, 125), so dass also immer zwischen einem weiteren und einem engeren Sinne zu unterscheiden ist. Und hier ist nicht zu verkennen, dass er in diesem eingeschränkteren Sinne der Liebe, welcher auch weitaus die Mehrzahl der einschlägigen Epigramme gewidmet ist, den Vorrang zuspricht.

V, 316 Die Demuth die erhebt, die Armuth machet reich,
Die Keuschheit engelisch, die Liebe Gotte gleich.

Nirgends findet sich ein Spruch, in dem er etwa eine andere Tugend über die Liebe stellte.

Noch in einer anderen Hinsicht nimmt die Liebe bei Ang. Sil. eine besondere Stellung ein. Die übrigen Tugenden in der letzteren engeren Bedeutung fallen sämtlich unter den Begriff der Verneinung des Willens. Sie sind Einzeläußerungen, gewissermassen Akte derselben. Sie wollen das Wollen selbst nicht und folglich auch nicht den Ausdruck desselben, das Handeln. Die Liebe hingegen beruht gerade auf dem Princip des Handelns, des Wirkens für andere; und sie ist daher nicht als eine Bethätigung der Verneinung des Willens aufzufassen, sondern als etwas durchaus und dem Princip nach von ihr Verschiedenes, gleichsam als der Vorhof derselben, in dem sich diejenigen befinden, welche noch nicht zu der Einsicht durchgedrungen sind, dass allein im Nichthandeln die höchste Weisheit liegt (s. S. 92). — Das begründet ihre Stellung hier vor der eigentlichen Willenslosigkeit, während die übrigen Tugenden bei dieser selbst abgehandelt werden.

a) Liebe.

Angelus' unausgesprochene, aber in den folgenden Sätzen implicite enthaltene Voraussetzung ist folgende: Moralischen Wert hat eine Handlung nur dann, wenn sie nicht aus Eigennutz, nicht eines Zweckes wegen, der mich selbst angeht, vollführt ist —

welches der Egoismus wäre — sondern ganz und ausschließlich auf das Wohl eines anderen abzielt.

Der Egoismus will alles für sich allein. Er sucht sein eigenes Ich auf Kosten aller anderen zu bejahren. Es ist der Standpunkt, den Ang. mit „Ichheit“, „Eigenheit“, mit „Liebe dieser Welt“ im Gegensatz zur „Liebe Gottes“, mit „falscher Liebe“ bezeichnet.

IV, 87 Die Liebe dieser Welt will alls für sich allein,

[Sie] soll man Neid und keine Liebe nennen.

V, 302 Willst du die falsche Lieb' von wahrer unterscheiden,
So schau, sie sucht sich selbst und fällt ab im Leiden.
Aus diesem Egoismus entsteht alles Weh und Übel der Welt.

V, 185 blos aus der Eigenheit

Entstehet alles Weh, Verfolgung, Krieg und Streit.

Gott ist dieser „Ichheit“ (V, 31) oder, was dasselbe heißt, der „Vielheit“ feind (V, 149), d. i. feind demjenigen Standpunkte, der nur immer die Mannigfaltigkeit, die Unterschiede der Dinge sieht und nicht in allem das Gemeinsame, im Nächsten nicht auch sich erkennt.

Darum auch straft Gott sie mit Verdammnis.

III, 178 Die Liebe dieser Welt die endt sich mit Betrüben.

V, 237 Nichts anders stürzet dich in Höllenschlund hinein,
Als das verhaftste Wort: — merk's wol! — das Mein
und Dein.

cf. III, 161, IV, 149, VI, 164, 204.

Der dem Egoismus entgegengesetzte Standpunkt ist die „Liebe Gottes“. Sie will nichts für sich allein, sondern alles mit dem Nächsten gemein haben (IV, 87). Sie „brennt um's Nächsten Heil“ (VI, 228). Das ist die „wahre Liebe“ (V, 302 IV, 87), welche „Verleugnung“ ihrer selbst übt (V, 31). Alles lebt durch Liebe (I, 70, V, 240, 243). Wenn alles vergeht: „die Liebe bleibt allein“ (III, 159). In zahlreichen Sprüchen verherrlicht er sie und den durch sie erlangten Frieden. Auf sie sollen wir beflissen sein und Liebeswerke üben. Denn nicht nur für uns: auch für andere sind wir da.

IV, 186 Nichts ist ihm selber.

Der Regen fällt nicht ihm, die Sonne scheint nicht ihr,
Du auch bist anderen geschaffen und nicht dir.

Nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist es, wenn Sch., wie er die Nächstenliebe die „Liebe Gottes“ nannte, so auch oft „Gott zu lieben“ fordert (III, 190, 192, IV, 34, 80, 138, V, 198, 293). Denn gemäß seiner Ansicht von der Identität

Gottes und des Menschen dem Wesen nach lieben wir in Gott auch alles andere (V, 211). —

Der Grund nun dieser Handlungsweise, daß ich nämlich im Interesse des anderen so handle, wie ich dem natürlichen Triebe nach nur gegen mich selbst thun würde, liegt in einer veränderten Denkweise: in der Erkenntnis nämlich, daß der andere kein mir Fremder, kein toto genere von mir Verschiedener ist, sondern dem Wesen nach derselbe wie ich. Ich selbst bin in allen. Tat twam asi.

V, 183 Ein jeder Heiliger wird sich in allen sehn,
Wenn nicht all' Einer wärn, so könnt' es nicht geschehn.

Und mit derselben Metonymie wie oben:

I, 218 Das göttliche Sehen.

Wer in dem Nächsten nichts als Gott und Christum sieht,
Der siehet mit dem Licht, das aus der Gottheit blüht.

Es ist das intuitive Erkennen, das „Schaun“, welches wir hier als den Grund der Liebe, unseres Wohlthuns für andere erblicken. Wir sahen oben, daß für dieses Schauen die Mannigfaltigkeit der Dinge dahingefallen ist, daß Vielheit, Zeit und Raum für es nicht existieren. Dieses Schauen nun, speciell auf den Menschen angewendet, ist die Wurzel der Liebe. Es darf für uns keine Vielheit von Menschen geben, sondern „alle Menschen solln in Christo Einer sein“ (V, 149).

V, 7 Die Heilgen alle sind ein Heiliger allein,
Weil sie ein Herz, Geist, Sinn in einem Leibe sein.

Im Himmel gibt es daher keine Sonderung der Interessen: die Seligen haben alles gemeinsam (V, 150). Auch wir müssen deshalb die Dinge „ohn allen Unterscheid“ nehmen (I, 38), sie alle müssen uns „Ein Ding“ sein (IV, 206), oder, was dasselbe ist, wir selbst müssen alle Dinge werden (I, 191, 192, 251) cf. II, 141, IV, 12. Daher auch die Anschauung des Angelus, daß ein Ding, je edler es sei, auch desto allgemeiner sein müsse und Gott daher das Allgemeinste sei.

III, 171 Je edeler ein Ding, je mehr ist es gemein,
Das spüret man an Gott und seiner Sonnen Schein. —

Die Liebe, wie wir sie bisher kennen lernten, ist notwendig mit Handeln verbunden. Es ist die Liebe im engeren Sinne: die werkthätige Nächstenliebe. Wie wir sogleich sehen werden, steht sie dem Ang. hinter der gänzlichen Willenslosigkeit zurück.

Eine Reihe von Stellen zeigt aber, daß ihm die Liebe, aufs höchste gebracht, in jene Verneinung des Willens, die von Handeln nichts mehr weiß und einzige die Sinne zu ertöten sucht, übergegangen ist. Einmal nennt er diese Liebe „seraphisch.“

IV, 29 Die Lieb' ist wie der Tod, sie tödtet meine Sinnen,
Sie bricht mir das Herz und führt den Geist von hinnen.

V, 210 Die Liebe, welche man seraphisch pflegt zu nennen,
Kann man kaum äußerlich, weil sie so still ist, kennen.

„Der Heiligkeit¹ Natur ist lauter Lieb“ (V, 225) cf. III, 204.
Auch Gott sitzt nur deshalb in Ruhe¹, weil er die Liebe hat
(V, 243).

In diesem weiteren Sinne spricht Sch. der Liebe denn auch die „Vergöttung“ zu, welche er nur dem höchsten, sittlichen Stande, der Willenslosigkeit, für erreichbar hält. I, 244: „Lieb . . . wandelt mich in Gott“; „wo du Gott wilt sein, lieb auch in jedem Nun“ (V, 242). cf. II, 2, III, 236, V, 198, 242, 300, 301, 306, 316, 319, VI, 151.

b) Verneinung des Willens.

Höher als die werkthätige Nächstenliebe steht Sch. die Willenslosigkeit, gleichbedeutend mit dem völligen Verlorensein in Gott.

II, 1 Gott fürchten ist sehr gut, doch ist es besser lieben,
Noch besser über Lieb' in ihn sein aufgetrieben.

II, 70 Vollkommne Lauterkeit ist bild-, form-, liebelos.

I, 293 Mensch, wenn dich weder Lieb' berührt, noch Leid verletzt,
So bist du recht in Gott und Gott in dich versetzt.

cf. III, 152, 229, IV, 144, V, 209.

Alles Handeln und Wirken wird verachtet. „Die Tugend sitzt in Ruh“ (I, 53); „thu nichts, so g'schicht's Gebot (II, 136).

IV, 133 Merk's, Polypragmon, wohl,
Dafs man mit vielerlei sich nicht zerrüttten soll.

V, 194 Gott wird viel eher dem, der gänzlich müssig sitzt,
Als dem, der nach ihm lauft, dass Leib und Seele schwitzt.

, 206 Das allergrößte Werk, das du für Gott kannst thun,
Ist ohn' ein einzigs Wort Gott leiden und Gott ruhn.
cf. II, 19, 193, III, 169, 170, IV, 67, 196, V, 277, 362, 363,
VI, 65.²

¹ Heiligkeit und Ruhe sind bei Sch. Namen für die Willenslosigkeit.

² Mit diesen Sprüchen steht auch I, 217 nicht im Widerspruch:
Fragst du, was Gott mehr liebt, ihm wirken oder ruhn?
Ich sage, dass der Mensch wie Gott soll beides thun.

Der Spruch ist als Oxymoron aufzufassen nach IV, 166, wo es von Gott heißt: „Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk.“ Ahnliche Wendungen auch IV, 196, V, 363 u. ö. — Paradoxen und Wortspielereien begegnen überall bei Sch.

Die völlige Willenslosigkeit nun geht bei Angelus hervor aus der Erkenntnis der Nichtigkeit dieser Welt, der Eitelkeit all unseres Strebens, des steten Unbefriedigtbleibens unserer Begierden.

Wie oben die Durchschauung des principium individuationis, die Erkenntnis der Dasselbigkeit des Ich und Du das Motiv zur Liebe, zur Aufhebung des Egoismus war, so ist hier die Einsicht, dass die ganze Welt und daher auch unser Streben nach Weltlichem nichts sei, der Grund, eben dieses Streben, unser Wollen und Begehrten zu verneinen.

Der „Verstand“ rettet die Seele aus der Welt in die Einsamkeit (III, 240); „kluger Sinn“ ist das „Mittel“ der „Weisheit“ (III, 184) cf. V, 285. Offenbar versteht er unter „Seele“ auch das intellektuelle Vermögen, wenn er sagt, die Seele sei der Priester, welcher den Willen als Opfergut darbringe (III, 115). Auf das Erkennen wird die Verneinung des Willens auch in folgenden Sprüchen deutlich zurückgeführt.

VI, 226 Christ, wer die Dinge weiss nach ihrem Werth zu schätzen,
Wird um kein Zeitliches sich in Betrübniss setzen. cf. 225.

, 223 Die Welt muss belacht und beweint werden.

Fürwahr, wer diese Welt recht nimmt in Augenschein,
Muß bald Demokritus, bald Heraklitus sein.

Ja, man soll die Welt betrachten. Wer sie recht ansieht, bei dem kann die Erkenntnis ihrer Nichtigkeit nicht ausbleiben. Zwar verleitet sie leicht den, der sie beschaut; aber sich von ihr abwenden, ohne sie doch innerlich überwunden zu haben, ist nutzlos: man liegt gleichwohl noch in ihren Banden. Das ist der Sinn von VI, 222 und IV, 130.

Diese Erkenntnis von der Nichtigkeit der Welt durchzieht als ausgesprochener Pessimismus den ganzen Cherub. Wandermann und ist auch in der heiligen Seelenlust sehr häufig zu finden.

Die Belege dafür sind so zahlreich, dass wir uns auf eine Auswahl beschränken müssen.

Der Leib ist ihm eine Höhle (III, 237 Rosenth. hat: „Höll“, Hl. Seel. 119, 1), ein Maden-Aas (H. S. 199), Madensack (I, 2 H. S. 200). „Du steckst in einem Thier“ (V, 227). „Mein bester Freund, mein Leib, der ist mein ärgster Feind“ (IV, 79), der Heilige hat den Leib der Sterblichkeit ungern (III, 68). Daher ist der Tod, weil er allein mich von ihm befreit, das beste Ding, (I, 35, IV, 79, 81). Nur insofern weiss er das Leben auf dieser Erde zu schätzen, als es dem Menschen eine Vorbereitungsfrist auf das Jenseits ist (IV, 97, 132, V, 89, 125).

„Die Welt ist eitel nichts“ (II, 21, VI, 191 und oft); sie ist eine „Hure“ (IV, 94), „Babel“ (II, 213), „Wüste“ (V, 284), „Stall“ (V, 10), „Stock“ (VI, 123). Die irdischen Dinge sind „Tocken“ (VI, 224, 225) u. s. w.

VI, 218 Zum Himmel ist die Erd' ein einzigs Stäubelein,
O Narr, wie kann in ihr denn etwas Grosses sein?
cf. VI, 220, 214, I, 117.

I, 77 Wie klein ist doch der Mensch, der etwas gross thut schätzen!
Auf die sittliche Beschaffenheit eingehend ist ihm die Welt schlecht. Der Mensch taugt von Natur nichts (I, 226, 228 u. o.). Die Gerechtigkeit hat keine Statt auf Erden.

IV, 131 Gerechtigkeit ist weg! Wohin? Sie ist in'n Himmel.
Warum? Sie traute sich nicht mehr bei dem Getümmel.
Was könnt' ihr denn geschehn? Sie wäre von der Welt
Schon längst an ihren Ehrn geschwächet und gefällt.

Der Welt Thun ist ein Trauerspiel (V, 141). Wir kommen auf die Welt mit Thränen (III, 242), wir gleichen den Tieren, wir sitzen in lauter Angst und Leid, ich schmelz' für Hitz und erfriere für Frost und fühle tausend Weh, Furcht und Unglück umgeben mich, Tod und Teufel stehen mir nach dem Leben (VI, 3). „Heilge Traurigkeit“ ist daher hier das Los des sich Gottes getrostenden Menschen (VI, 147).

Wie nichtig nun aber auch die Welt ist, so könnte sie uns doch nie etwas anhaben, wenn nicht zugleich unser Wille ein Wille nach eben dieser so sehr verächtlichen Welt wäre. Nicht die Dinge außer uns sind es, welche uns all die Qual verursachen, sondern diese erwächst nur daraus, dass die Begierde in uns nach jenen Dingen steht.

II, 25 Noch Creatur, noch Gott kann dich in Unruh bringen,
Du selbst verunruhst dich, o Thorheit, mit den Dingen.

III, 176 Wir werden fort und fort die ganze Lebenszeit
Gemartert. Und von wem? Von der Begierlichkeit.

II, 85 Die Welt die hält dich nicht: du selber bist die Welt,
Die dich in dir mit dir so stark gefangen hält.

I, 37 Die Unruh kommt von dir.

Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad,
Das aus sich selbsten lauft und keine Ruhe hat.

Die Begierde aber ist unendlich, stets unbefriedigt (V, 180); ja schon ihrer Natur nach ein Mangelleiden.

V, 156 Wer viel begehrt und will,
Der giebet zu verstehn, dass ihm noch mangelt viel.
So lange daher der Wille in uns ist, können wir nicht hoffen, zur Ruhe zu kommen.

V, 32 Auch Christus, wär' in ihm ein kleiner eigner Wille,
Wie selig er auch ist, Mensch, glaube mir, er fiele.

Deshalb aber, weil der Wille seinem Wesen nach auf die Welt geht, doch aber die verhoffte Befriedigung durchaus nicht von ihr erlangen kann, so gilt es, eben diesen Willen, diese Begierde selbst zu vernichten.

VI, 101 Mensch, nimm dir nur die Lieb' und die Begier der Dinge,
So sind die Dinge selbst benommen und geringe.

Wie all die Unruh nur dem eigenen Ich entstammt, so kann auch Ruh und Frieden nur in uns selbst gewirkt werden. In sich selbst trägt der Mensch einen unverlierbaren Schatz.

II, 149 Wie magst du was begehrn? Du selber kannst allein
Der Himmel und die Erd' und tausend Engel sein.

cf. VI, 24, 166, 185, 208, 210.

Demnach gilt es, alles Begehrn und Wollen völlig aufzuhören (I, 19, 76, II, 59, 60, III, 139, VI, 183), „den eignen Durst ausschwitzen“ (I, 158). Zähmen sollen wir unsren Willen (V, 142) und überwinden (VI, 75). Christus bringt nicht Fried und Einigkeit, sondern Hass und Streit (V, 145). Es heißt gegen uns selbst kämpfen und streiten und Gewalt üben, nur mit Feuer und Schwert kommen wir vorwärts, es gilt die Drachen und Schlangen in uns zu ermorden (II, 204), Händ und Füsse und Leib und Seele binden zu lassen (I, 171), Hass gegen sich selbst zu tragen (III, 228). cf. I, 132, III, 57, 181, V, 254, VI, 54, 55, 62, 74.

Wie ein Kind sollen wir werden (I, 153, 253, 254, III, 25). Die Weisheit selbst ist ja ein Kind (I, 165). Angelus meint damit dasselbe, was er anderswo als „Einfalt“ bezeichnet, d. i. die Simplizität des Charakters, die nichts von „Schalkheit“ weiß und das Böse in sich unterdrückt hat (V, 286). cf. I, 219.

Mein Ich muß verschmachten und abnehmen (V, 126), wie ein Phönix muß ich mich in Gott verbrennen (II, 174), aus mir mich „austhun und entgießen“ (I, 138). S. auch I, 130, II, 15, 54 („entbilde dich“), 61, 213, 237, 255 (Anm.: a se ipso diffuit) V, 33, 181, 227, 270, 299.

Wir müssen uns selbst sterben (II, 136, V, 232), auch allem außer uns abgestorben sein.

IV, 77 Das geistliche Sterben.

Stirb ehe du noch stirbst, damit du nicht darfst sterben,
Wenn du nun sterben sollst; sonst möchtest du verderben.
cf. I, 26, 27, 281, III, 107, V, 220, VI, 194, 121, 241.

Man muß „nichts“ werden, den Geist aufgeben (mystice i. e. resignare I, 31 Anm.), „verwerden“ (II, 255). Der Mensch

muss „nirgends geborn“ sein (II, 134), „als wär’ er nicht und wär’ er nie geworden“ (I, 92).

VI, 130 Nichts werden ist Gott werden.

Nichts wird, was zuvor ist; wirst du nicht vor zu nicht,
So wirst du nimmermehr geborn vom ewgen Licht.

cf. II, 136, 140, 248.

Wir müssen von allen Affekten frei sein, „ein Täublein“ sein und „keine Galle“ haben (II, 97). „Sanftmuth“ muss uns eingenommen haben (I, 214, II, 243, 246, III, 99, 141, 243). Keine Freude darf uns erheben, kein Leid uns bekümmern. „Will Gott mir Leiden machen, so will ich ihm sowohl als ob den Freuden lachen“ (I, 99). „Spott und Hohn“, „Verworfenseit“ und „Verachtung“ will ich geduldig ertragen und „grundgelassen“ (II, 141) sein.

I, 51 Wer unbeweglich bleibt in Freud', in Leid, in Pein,

Der kann nunmehr nicht weit von Gottes Gleichheit sein.

I, 125, 131, 134, II, 95, 123, 152, 242, 243, 253, III, 85, 150, V, 70, 79, 83, 133, 135, 143, 230, 267, 344.

Selbst die Qual der Hölle könnte einen wahrhaft Gelassenen nicht aus seiner Ruhe bringen.

II, 134 Die Gleichheit.

Wer nirgends ist geborn und niemand wird bekannt,
Der hat auch in der Höll' sein liebes Vaterland.

cf. I, 39, 125, V, 96.

Ja, das Leiden ist sogar besonders geeignet, uns zur Vollkommenheit, zu Gott zu führen. Der hat Christum am liebsten, der ihm in Kreuz und Pein, Marter, Angst und Tod der Nächste ist (III, 41).

V, 274 Mensch, wüstest du, wie gut und nützlich 's Leiden ist,
Du hättest's dir vorlängst für aller Lust erkiest.

V, 353 Christ, flieh doch nicht das Kreuz, du musst gekreuzigt sein,
Du kommst sonst nimmermehr in's Himmelreich hinein.

cf. II, 139, 217, 244, III, 87, 88, 107, 132, 133, 150, 209, V, 100, 206, 221, 273, 371, VI, 147.

Schon dies weist deutlich auf die Askese hin. Sie wird aber zuweilen ausdrücklich empfohlen. So das „Kasteien“ (VI, 16, 53), „Wachen, fasten, beten“ (II, 220, VI, 69, 201, 207), wenngleich diese an anderen Stellen mit sonstigen kirchlichen Übungen gering angeschlagen werden (s. unt. S. 105).

Für diese Verneinung des Willens ist natürlich „Abgeschiedenheit“, „Einsamkeit“ eine günstige Bedingung. Der Weise flieht das Weltgetriebe. Aber doch ist er nie allein: denn Gott lebt in ihm (VI, 242, 243, III, 225, VI, 177).

II, 202 Wer stets alleine lebt und niemand wird gemein,
Der mußt, ist er nicht Gott, gewiß vergöttert sein.

cf. II, 67, 117, 248, III, 240, IV, 91, 109, V, 158.

Sehr hoch schätzt Sch. die Keuschheit, von ihm meist „Jungfrauschaft“ genannt. Sie liebt die Abgeschiedenheit (II, 67, V, 22). Sie ist von Gott geliebt und führt uns zu ihm (II, 49, 186, 223, III, 52, 157, 217, 237, IV, 4, V, 179).

Auch die Demut wird sehr häufig gefordert. Schon im Erkennen heißt es sie zu üben: wir können nicht in den Blitz der Ewigkeit schauen (II, 150). Die schönste Weisheit ist, nicht allzu weise sein (V, 49). Und doch: wenn ich wahrhaft ein Hirt werde, vermag ich Gott zu schauen (III, 6). — Verkleinere dich selbst (V, 314, VI, 144). Die Demut schätzt sich schnöder als alle Teufel (V, 261).

V, 312 Kein edleres Gemüth ist auf der ganzen Welt,

Als welches mit Gott vereint für einen Wurm sich hält.

cf. II, 138, 196, III, 3, 23, 60, 124, V, 117, 277, VI, 16.

Eine große Anzahl von Sprüchen ist der Armut gewidmet. Unter dieser versteht Sch. nicht nur das bloße Entäussertsein von irdischem Besitze, sondern er faßt sie in viel weiterem Sinne als völlige Willenslosigkeit, als das Freisein von jeglicher Begierde. Er drückt diese erweiterte Bedeutung oft durch einen Zusatz aus, wie „die geheime Armuth“ (II, 15), der „Arme im Geist“ (II, 148, IV, 211 cf. V, 80, IV, 210, 214), „ein wahrer armer Mann“ (II, 148, IV, 213).

IV, 210 Die Armuth unsers Geists besteht in Innigkeit,

Da man sich aller Ding' und seiner selbst verzeiht.

II, 148 Der Arme im Geist.

Ein wahrer armer Mensch steht ganz auf nichts gericht:

Giebt Gott ihm gleich sich selbst, ich weiß, er nimmt ihn nicht.

Es ist gut, sich der weltlichen Güter zu entschlagen, der Welt Ehre zu verschmähen und ganz „ledig“ zu sein (I, 159, 297, IV, 187, V, 114, VI, 67, 68). Der ärmste Mensch im Geist ist in Wahrheit der Reichste (V, 80); denn er kann nichts verlieren (V, 84), während der Reiche in Wahrheit arm ist (V, 113, 157).

Aber die Armut ist ein geistiger Zustand. Es kommt also nur darauf an, daß der Geist, das „Gemüth“, nicht an den Gütern dieser Welt hängt: dann mag man ihrer noch so viel besitzen, man ist doch arm.

V, 343 Die Armuth steht im Geist; ich kann ein Kaiser werden
Und doch so arm sein als ein Heiliger auf Erden.

VI, 99 Der Weis' ist klüglich reich, er hat das Geld im Kasten,
Der Geizhals im Gemüth, drum läfst's ihn niemals rasten.

II, 56 Der, was er hat, nicht hat, und alles schätzet gleich,
Der ist im Reichthum arm, in Armuth ist er reich.

Vgl. zur Armut überhaupt: II, 15, III, 68, 73, 138, 177,
IV, 213, 214, V, 132, 154, VI, 86, 93—95, 100, 167, 168, 179.

Ja, so weit müssen wir alle Wünsche, alle Regungen des Willens abgestreift haben, daß wir auch nach Gott nicht mehr Verlangen tragen.

II, 92 Die geheimste Gelassenheit.

Gelassenheit fährt Gott; Gott aber selbst zu lassen,
Ist ein Gelassenheit, die wenig Menschen fassen.

cf. I, 126, 130, 164, 271, II, 15, 208, 235, V, 268, 366.

Nicht einmal „wissen“ dürfen wir von den Dingen (I, 19, 24, 45, II, 14, V, 85 u. ö.). Völlig „still“ muß es in der Seele sein und „Nacht“ (III, 8).

Der zu solcher Willenslosigkeit Durchgedrungene hat damit auch die Freiheit erlangt. Wer noch im Drange dieser Welt steht, ist noch von ihr gefesselt und gebunden (II, 76, VI, 50, 114), er ist ein „Sklave“ (VI, 109, 110, III, 95, IV, 175 cf. VI, 112, 123). Nur wer „alles von sich löst“, wer „grundgelassen“ ist, hat die Freiheit (II, 27, 141).

IV, 211 Der Armuth Eigenthum ist Freiheit allermeist,

Drum ist kein Mensch so frei, als der recht arm im Geist.
cf. IV, 212, auch I, 98.

Sehr begreiflich! Denn geht der Wille nicht mehr auf die Dinge außer ihm, so können hinwiederum auch diese nicht mehr auf ihn einwirken. Er bietet ihnen gleichsam keine Stelle mehr dar, an der sie ihn affizieren könnten. Sie können ihn nicht mehr behindern, weil er nichts mehr erreichen will.¹

C. Vergöttung.

Wir haben bisher die Verneinung des Willens ohne Rücksicht auf ihre Folgen für den Menschen d. i. die Vergöttung

¹ Auch hier liegt eine überraschende Übereinstimmung mit Schopenhauer vor. Freilich nur insofern, als auch dieser die Freiheit in der Verneinung des Willens in die Erscheinung treten läfst, während die andere von Kant übernommene, bei Schopenhauer hiermit eng verbundene Anschauung, daß die Freiheit im übrigen eine transzendentale, dem intelligibeln, nicht dem empirischen Charakter anhaftende sei, bei Scheffler sich nicht mit Deutlichkeit nachweisen läfst. — S. Meister Eckhart ed. Pfeiffer 34, 38; 67, 12; 393, 3 u. ö.; auch Theologia deutsch, Kap. XXVI (ed. Pfeiffer).

betrachtet, welches wir müsten, um jedes für sich desto deutlicher darzustellen. Bei Angelus selbst ist diese Scheidung nicht zu finden. Fast immer knüpft sich bei ihm an die Forderung der Willenslosigkeit in irgend einer Form die Verheissung eines Lohnes derselben, welcher die Vereinigung mit Gott, die „Vergöttung“ ist.

Wer dahin gelangt ist, jegliches Wollen, Begehrten, Streben in sich unterdrückt zu haben, der ist zu jener „Ruhe“ gekommen, welche das „höchste Gut“ und eine Eigenschaft der Gottheit ist (I, 49). Er ist der „Weise“. Zahlreiche Ausdrücke hat Angelus für diesen Zustand. Es ist die Gelassenheit, Gleichheit, Seligkeit, Friede, Heiligkeit, Ledigkeit, Abgeschiedenheit (II, 67), Abgestorbenheit (V, 158), Vernichtigkeit (II, 140) u. s. w.

Dieser Zustand nun ist völlig identisch mit dem der Vergöttung. Diese ist nicht ein Neues, von Gott etwa Hinzugebrachtes, sondern etwas, das sich mit Notwendigkeit einstellt, sobald der Mensch die gänzliche Verneinung des Willens an sich vollzogen hat. Letztere ist deshalb die Norm, nach welcher der Stand des Menschen mit Gott und demnach sein sittlicher Stand überhaupt gemessen werden kann. Je mehr wir uns ihr genähert haben, desto näher stehen wir auch der Vergöttung. „Wer mehr vernichtet ist, der hat mehr Göttlichkeit“ (II, 140) cf. I, 22, 142, 167, 210, VI, 38. Wer diese Vernichtung nicht erstrebt, ist böse.

VI, 194 Durch Tötung deiner selbst wirst du Gottes Lamm darstellen,

Mit Leben bleibest du ein todter Hund der Höllen.
cf. III, 220.

Der Teufel selbst ist nur dadurch schlechter als du, daß ihm „gestorbener Will und Ruh“ abgeht (V, 30).

Je nach dem Grade der Vernichtung unterscheidet Sch. auch verschiedene Stufen im Verhältnis des Menschen zu Gott, ohne sich jedoch an bestimmte Bezeichnungen oder eine gewisse Anzahl zu binden. Bald unterscheidet er „Knechte, Freunde, Kinder“ (III, 152) cf. V, 259, bald „Büßser, Freie, Bräute“ (IV, 13), bald noch andere. Stets aber nehmen ihm die oberste Stufe diejenigen ein, welche im Stande der gänzlichen Willenslosigkeit stehen.

II, 255 Fünf Staffeln sind in Gott: Knecht, Freund, Sohn, Braut, Gemahl;

Wer weiter kommt, verwird* und weiß nichts mehr von Zahl.

*Annihilatur, à se ipso diffilit, deficit etc. sc.: moraliter.

Die Vergöttung entspricht demnach auch der gänzlichen Verneinung, sie ist der Zustand selbst, in dem sich der völlig Willenslose befindet. Z. B.

II, 57 Entwächstest du dir selbst und aller Creatur,
So wird dir eingeimpft die göttliche Natur.

Die Ruhe, wie Angelus die Willenslosigkeit am häufigsten nennt, ist gar nichts anderes als die Vereinigung mit Gott.

V, 320 Die Ruhe des Gemüths besteht in dem allein,
Dafs es vollkömmlich ist mit Gott ein einges Ein.

Auch für die Vergöttung hat Sch. fast zahllose Bezeichnungen. Z. B. Überformung (III, 113), die geheime Überschattung (II, 101), einge-Jeset-sein (III, 19), in Gott eingetaucht stehn (I, 74), in Gott aufgetrieben sein (II, 1), innig eingetraut werden (III, 50). „Wann seelst du dich mir ein?“ (H. S. CLXV, 3.)

Schwächer nun und mehr bildlich ausgedrückt findet sich der Gedanke, daß durch die Verneinung des Willens die Vergöttung herbeigeführt wird, schon in folgenden Sprüchen: der Willenslose ist selig¹ (I, 19, IV, 39, V, 70, VI, 186—188), schon auf der Welt mehr als englisch (V, 143), Gottes Lautenspiel (V, 365), geborn vom ewgen Licht (VI, 130), er hat das wahre Leben (I, 26, 27, 31, VI, 121), ist selbst das Paradies (IV, 33), beim Brunn des ewgen Lebens (I, 158, 159), Braut des ewgen Bräutigams (II, 14, IV, 172), Gottes Sohn (IV, 207). — Zahlreiche Stellen aber sprechen es direkt aus, daß der „grundgelassene Mensch“ Gott völlig gleich sei.²

II, 141 Ein grundgelassner Mensch ist ewig frei und ein:
Kann auch ein Unterschied an ihm und Gotte sein?

I, 92 Wer ist, als wär' er nicht, und wär' er nie geworden,
Der ist, o Seligkeit, zu lauter Gotte worden.

VI, 173 Im Meer ist alles Meer, auch's kleinste Tröpflein,
Sag', Welch heilge Seel' in Gott nicht Gott wird sein?
cf. 171, 172, 174.

¹ V, 257 Die Seligkeit ist Gott und Gott die Seligkeit,
Wär' eins das andre nicht, ich lebte stets in Leid.

² Wie gründlich Kern diesen Punkt missverstanden hat, ist schon oben in der Einleitung ausgeführt worden. So stehen denn bei ihm unter der Anzahl angeführter Sprüche auch verschiedene, die gar nicht zur Vergöttung gehören, sondern allein für den Pantheismus des Angelus Sil. beweisend sind (z. B. I, 8, 10, IV, 156).

IV, 181 Die selge Seele weiß nichts mehr von Anderheit,¹

Sie ist ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit.

cf. I, 76, 84, 95, 136, 206, 250, 292, II, 41, 57, 59, 83, 104, 136, 152, 162, 174, III, 8, 33, 112, 146, 175, 188, IV, 184, V, 14, 126, 142, VI, 183.

Ist somit die Vergöttung das Ziel, zu welchem die Verneinung des Willens führt, so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn statt der Ertötung alles Begehrens das Vergöttetwerden als sittliche Forderung aufgestellt wird, wie oft geschieht. Wir sollen uns gänzlich Gott ergeben, alles andere lassen und an ihm allein alles zu haben meinen (VI, 186—188, 190), III, 146, ihm ruhen (IV, 172, 197) und still sein (V, 365), uns ihm stets lassen (IV, 39), mit ihm eins zu sein streben (VI, 176).

I, 6 Soll ich mein letztes End' und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen
Und werden das, was Er: Ich muß ein Schein im
Schein,

Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein.

VI, 128 Werd' Gott, willst du zu Gott; Gott macht sich nicht
gemein,

Wer nicht mit ihm will Gott und das, was er ist, sein.
cf. I, 83, 182, 249 II, 14, 74, 101, 215, III, 17, 143, IV, 24,
207, V, 208, 239, 265, 361.

Die Unterscheidung, daß die Welt der Erscheinungen

¹ Ähnlich IV, 10. Vgl. I, 278: „Ich bin Gottes ander Er“ und
II, 201 Der Mensch der andre Gott.

Sag' zwischen mir und Gott den eingen Unterscheid?
Es ist mit einem Wort nichts als die Anderheit.

Kern (S. 122) meint, dem Dichter müsse an dieser Stelle etwas wie räumliche Trennung vorgeschwobt haben, welches eine sehr äußerliche, wenig besagende Erklärung ist. Ohne Zweifel meinte der Dichter hier auf seine Weise dasselbe, was Hegel mit seiner Auffassung der Natur als der Idee in ihrem Anderssein. Gott und Mensch waren ursprünglich eins; das Eins aber hat sich in dieser Welt der Erscheinungen seiner selbst entäußert und lebt in ihr als in seiner Anderheit: durch die Vergöttung schließt sich die gezweite Gottheit wieder zur Einheit zusammen (IV, 10). Hierher gehört auch V, 6, wo das Geschöpf die „Zwei“ genannt wird.

V, 6 Im Eins ist alles Eins. Kehrt Zwei zurück hinein,
So ist es wesentlich mit ihm ein einges Ein. cf. V, 1. —

Vgl. Weigels unitas und alteritas (bei Pertz l. c. 1859, S. 107). Die „Theol. deutsch“ nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Gegensatz des volkommen und geteilten. S. auch M. Eckhart 162, 36: got mac âne diu sâle kein eigenschaft hân oder anderheit wizzen. — Vgl. Plotins $\epsilon\tau\epsilon\varrho\sigma\tau\eta\varsigma$.

eine „zufällige“, das „Wesen“ aber Gott sei (s. oben S. 73) überträgt Sch. auch auf das Sittliche, wenn er vom Menschen fordert, wesentlich zu werden und den Zufall¹ abzustreifen.

I, 274 Der Zufall muß hinweg und aller falscher Schein;

Du mußt ganz wesentlich und ungefärbet sein.

cf. I, 54, 71, 102, II, 30, 71, 103, 107, 125, V, 25, 304.
S. auch Christl. Ehrengedächtn. b. Rosenth. I, S. 21 Z. 3 v. o.

Die Vergöttung ist jedoch nur als eine Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprunge, als eine Wiedereinbildung in Gott aufzufassen. Wir sahen oben (S. 76 f.), daß der Mensch schon vor seinem Leben auf der Erde, wie alle Dinge, in Gott existierte, und dieses Dasein nur ein Abfall von seiner Idee sei. Die Vergöttung nun ist es, die ihn wieder in seine eigentliche Heimat zurückbringt, die das Sehnen seiner Seele stillt, welche eben nichts anderes als die Ruhe in Gott sucht (I, 110). Sie ist eine Wiedervereinigung mit Gott. Daher heißt es, daß der Mensch zu Gott „wiederbracht“ wird (V, 239 cf. III, 8), daß die Seele „in ihn zurückgelange“ (II, 158 cf. IV, 134), daß die Zwei ins Eins „hinein zurückkehre“ (V, 6). Gott ist „mein letztes End‘ und erster Anfang“ (I, 6).

V, 331 Wenn ich in Gott vergeh, so komm ich wieder hin,
Wo ich in Ewigkeit vor mir gewesen bin.

IV, 134 Wann du dich, meine Seel‘, zurück hineinbegiebst,
So wirst du, was du warst, und was du ehrst und liebst.
cf. I, 74, 203, V, 1, 233.

Aber nicht nur der Mensch, sondern auch alle Kreaturen, ja alle andern Dinge, werden zu Gott zurückgebracht. Sch. denkt sich dabei, ganz wie Meister Eckhart,² den Menschen als den Vermittler zwischen dem All und Gott. Die „andern Dinge“ „schwingen“ sich in mich, und ich mich in Gott (II, 66).

¹ Unter „Zufall“ scheint Sch. an diesen Stellen das Handeln gemäß den natürlichen aus der materiellen Welt heraus beeinflußten Instinkten zu verstehen (cf. I, 54), welches noch kein prinzipielles, auf Einsicht beruhendes Thun kennt. — Für den Ausdruck ist zu vergleichen: Vor allem die Theol. deutsch, Kap. 1: „Was nu üs geflossen ist, das ist nicht wär wesen und hât kein wesen anders dan in dem volkommen, sunder es ist ein züfal oder ein glast und ein schîn.“ Auch Meister Eckhart 117, 29; 20, 23, 404, 33 u. ö. und Weigel bei Pertz l. c. 1859, 108 f. u. 114. cf. Dionys. Areop. de div. nomin. IV, 32: *τῷ κακῷ τὸ εἴναι θετέον κατὰ συμβεβηκός.*

² S. 152 ff., 530 des 2. Bds. der Pfeifferschen Ausg. der deutsch. Myst. Vgl. auch 459, 16. 473, 39. 351, 18. 180, 23. 199, 12 (... sô ist er mit gote fürbringende alle créatûre und er ist sêlikeit allen créatûren bringende, nâch dem und er mit im ein ist.) cf. Röm. 8, 21.

III, 113

Die Überformung.

Dann wird das Thier ein Mensch, der Mensch ein
englisch Wesen,

Und dieses Gott, wann wir vollkommenlich sind genesen.

I, 275

Der Mensch bringt alles in Gott.

Mensch, alles liebet dich; um dich ist's sehr gedrange,
Es laufet als zu dir, daß es zu Gott gelange.

cf. V, 110, IV, 121.¹ —

Ist nun jene ewige Ruhe und Vergöttung dasjenige, zu welchem uns die Verneinung des Willens führt, so kann diese nicht etwas sein, was das Leben finster und freudlos gestaltet, vielmehr ein solches, das die wahre Freude und Seligkeit erst in dasselbe hineinbringt. Das ist schon genugsam aus oben citierten Sprüchen hervorgegangen, wird aber auch oft ausdrücklich hervorgehoben. Der Heilige „kann nie im Geiste betrübt sein“ (III, 150), er ist „dreifach englisch“ (IV, 108).

V, 236 Das Kreuze bringet Pein, das Kreuze bringet Freud',
Pein einen Augenblick und Freud' in Ewigkeit.

cf. II, 28, 238, IV, 19, V, 83, VI, 26, 30, 58, 137.

Gerade das Leben des Bösen, welcher als solcher die Verneinung des Willens nicht an sich vollzieht (s. S. 99), ist elend. Er hat „Spott und Hohn“ (III, 181). Mit dem Streben nach Ehre rennt man in Todesgefahr (VI, 122). Die Sünde ist das Übel *κατ' ἐξοχήν* (V, 11, 97).

V, 54 die Laster stehn im Streit,
Sie haben Pein in sich.

IV, 189 Die Sünder, ob sie gleich in lauter Freude leben,
So muß doch ihre Seel' in größten Furchten schwelen.

cf. IV, 65, 94, V, 199, 262, 369, VI, 27—29, 170, 193.

Seligkeit und Verdammnis, jene als Lohn der Verneinung des Willens, diese als Strafe der Weltliebe werden als schon in dem sittlichen Verhalten des Menschen selbst liegend gedacht, sind also nicht eine von außen herangetragene Vergeltung, sondern rein geistige, innerliche Zustände.²

IV, 90 Die Tugend, spricht der Weis', ist selbst ihr schönster Lohn;

Meint er nur zeitlichen, so halt ich nichts davon.

V, 55 Gott straft die Sünder nicht: die Sünd' ist selbst ihr Hohn,
Ihr Angst, Pein, Marter, Tod; wie Tugend selbst ihr Lohn.
Aber: Die Belohnung, welche der Verneinung des Willens

¹ Spielt auf die 4 Tiere der Evangelisten an.

² S. auch Schrader S. 15.

in Gestalt des Friedens und der Ruhe folgt, darf nie das Motiv unseres Handelns werden. Wird sie das, so hat unser Thun, als egoistisch, keinen sittlichen Wert.

I, 58 Mensch, suchst du Gott um Ruh, so ist dir noch nicht recht;
Du suchest dich, nicht ihn, bist noch nicht Kind, nur Knecht.

I, 182 Mensch, dienst du Gott um Gut, um Seligkeit und Lohn,
So dienst du ihm noch nicht aus Liebe wie ein Sohn.

idem II, 47.

Gott allein ist das Ziel der Tugend und auch all ihr Lohn.
Ihn liebt sie, ohne sich nach Geboten zu richten. (IV, 18,
V, 292, 275).

V, 276 Für Bös' ist das Gesetz: wär' kein Gebot geschrieben,
Die Frommen würden doch Gott und den Nächsten lieben.

Doch hat sich Angelus keineswegs immer von allem Eudämonismus frei gehalten. Öfters zeigt sich eine Tendenz, durch den Hinweis auf ewige Freude anzuspornen, wie durch den auf ewige Pein abzuschrecken. Dieselbe Art, die ihn in seiner Sinnlichen Beschreibung zu solchen Absurditäten führte.

III, 218 Laß alles, was du hast, auf daß du alles nimmst,
Verschmäh' die Welt, daß du sie tausendfach bekömmst.

VI, 83 O Narr, was rennst du so nach Reichthum in der Welt
Und weißt doch, daß man wird dadurch in Pfuhl gefällt.
cf. III, 54, 178, IV, 20, V, 142, 221, 254, VI, 21, 22, 62—64 u. ö.

6. Kirchliches.

Es kann nicht fehlen, daß die in den vorhergehenden Kapiteln entwickelten Anschauungen des Ang. Sil. einen Widerhall auch in seinen theologischen Ansichten gefunden haben, auf welche wir im Folgenden mit wenigen Worten eingehen wollen. In der That wird sich an mehreren Punkten eine gewisse Verflüchtigung und Umdeutung kirchlicher Dogmen ergeben. —

Dass sich im Cherub. Wdrsm. Sprüche mit ausgesprochen protestantischer Färbung finden, wie Schrader behauptet, ist unzutreffend.¹

Wohl aber finden sich auch außer VI, 253, welcher Spruch nur einem „katholischen Christen“ Weisheit zuerkennen will, Epigramme, die eine bestimmt antiprotestantische Tendenz zeigen. So heißt es III, 163 und V, 108: der Glaube allein sei tot, die Liebe müsse hinzukommen.² Zuweilen spricht er

¹ Darüber sehr richtig Schuster l. c., S. 452.

² cf. die Konversionsschrift: „Gründliche Ursachen und Motiven“ etc., art. 10.

geringschätzig von der Schrift (II, 137, III, 5). Für den Bilderdienst tritt ein II, 229. Auch das richtet sich gegen die Protestanten, wenn er behauptet, der Mensch könne den Zustand der Vollkommenheit schon hier erreichen. Es setze einen Zweifel an Gottes Allmacht voraus, das in Bedenken zu ziehen. (I, 197, 79, II, 210.)¹

Bei der Trinität ergeht sich Scheffler fast nur in Spielereien. Er sucht die Dreieinigkeit durch Vergleiche aus Natur und Leben anschaulich zu machen. Z. B.

I, 257 Dafs Gott dreieinig sei, zeigt dir ein jedes Kraut,

Da Schwefel, Salz, Mercur in einem wird geschaut.²

Überall dringt er auf Verinnerlichung. Die guten Werke helfen nichts, wenn sie nicht der adäquate Ausdruck meiner Sittlichkeit sind.

V, 37 Gott schätzt nicht, was du Guts, nur wie du es gethan:

Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an.

„Wie die Person, so das Verdienst“ (V, 298) cf. V, 161, 162, 168, 170, 333, VI, 157. Die Taufe (II, 226, 227), „Fasten, Beten, Wachen“ an sich sind wertlos.

In der Christologie finden sich zwar genug Sprüche, welche den Tod Jesu als Satisfaktion für unsere Sünden hinstellen (z. B. III, 40), aber in der Mehrzahl tritt die eigentliche Erlösungslehre zurück, um hingegen dem Werke des Menschen selbst, der Verneinung des Willens, dem Streben nach Vergöttung Platz zu machen.

II, 257 Des Herren Christi Tod hilft dich nicht eh, mein Christ,
Bis auch du selbst für ihn in ihm gestorben bist.

I, 124 Gott ist dir worden Mensch, wirst du nicht wieder Gott,
So schmähst du die Geburt und höhnest seinen Tod.

cf. I, 61—63, 152, III, 16, V, 160, 359 u. ö. In mir selbst muß ich Christum gebären V, 248 cf. I, 101, 102. — Auch mit der Präexistenz bringt er die Menschwerdung Jesu zusammen.

V, 258 Gott wird, was ich itzt bin, nimmt meine Menschheit an,
Weil ich vor Er gewest, drum hat er es gethan.

Eine Verflüchtigung des Dogmas zeigt sich auch darin, daß er das Abendmahl öfters als eine *Ἐνωσις* mit Gott auffaßst.

¹ ibid., art. 7: „Die verkehrte und höchst verwerfliche Lehre, daß einem Christenmenschen unmöglich sei, die Gebote Gottes zu halten, welches eine schreckliche Lästerung wider Gott und seinen Gesalbten ist.“ Auch in den Streitschriften passim. z. B. tract. XXXII, S. CLXVI.

² Vgl. zu diesen Spielereien aus der Eccles. z. B. tract. VII, 417.

II, 165 Wer nur ein Tröpflein Bluts aus Christo kann genießen,
Der muß ganz seliglich mit ihm in Gott zerfließen.

Wenigstens möchte ich diesen Spruch, sowie II, 120 und III, 17 auf das Abendmahl beziehen (III, 17 zugleich auf die Taufe). Sicher geht darauf V, 119. Vgl. auch H. S. XCI, 4, XCV.

Gegen eine Überschätzung der Predigt scheint mir zu gehen:

I, 299 Das Wort schallt mehr in dir, als in des andern Munde:
So du ihm schweigen kannst, so hörst du es zur Stunde.

Besonders deutlich offenbart sich die ganze Anschauungsweise des Angelus in seiner Stellung zum Gebete. Er verwirft das Bitten um Gaben. Man betet damit „das Geschöpf und nicht den Schöpfer“ an (I, 174, 75). Gott will überhaupt keine Worte, „heilges Stilleschweigen“ (IV, 11) ist vor ihm die bedeckteste Sprache. Das ist die Oratio silentii (I, 19).

I, 240 Das stillschweigende Gebet.

Gott ist so über alls, daß man nichts sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an.

II, 19 Geschäftig sein ist gut; viel besser aber beten;
Noch besser stumm und still für Gott den Herren treten.

cf. I, 19, 239, II, 8, 32, 77, III, 15, V, 137.

Er fasst das Gebet als bloße Andacht, als ein Sich verlieren in Gott, identisch mit dem Zustand des höchsten Schauns, der gleichfalls wortlosen Verzückung (s. oben S. 82).

IV, 140 Das edelste Gebet ist, wenn der Beter sich
In das, für dem er kniet, verwandelt inniglich.

II, 39 Wer in sich über sich in Gott verreisen kann,
Der betet Gott im Geist und in der Wahrheit an.

cf. I, 235, 237.

