

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 25 (1978)

Heft: 3

Artikel: Die "Theologia Deutsch"

Autor: Haas, Alois M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760483>

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: 04.02.2026

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

ALOIS M. HAAS

Die «Theologia Deutsch»

Konstitution eines mystologischen Texts *

Die TD ist in der Form eines Traktats im Umfang von 53 Kapiteln ¹ geschrieben, in einer literarischen Form also, die – gemäß der im Mittelalter üblichen Art – in lockerer Aneinanderreihung eine nicht streng gegliederte Abfolge von Themen präsentiert, deren Ordnung sich aus der je neuen Aufnahme von Leitmotiven ergibt ². Keine logische Glie-

* Vortrag im Rahmen des Forschungsseminars «Originalität religiöser Erfahrung» im Wintersemester 1977/78 an der Universität Freiburg i. Ue., gehalten am 24. Februar 1978. Für mancherlei theologiegeschichtliche Hinweise danke ich Herrn Dr. Hans Urs von Balthasar (Basel), Prof. Dr. Alois Grillmeier S. J. (Frankfurt a. M.) und vor allem Prof. Dr. Heinrich Stirnimann O.P. (Freiburg i. Ue.), der mir bei vielen Recherchen immer freundschaftlich beigestanden hat. Herrn PD Dr. W. Steer (Würzburg) und Dr. W. von Hinten (Würzburg) danke ich für die Vermittlung der neuen Ausgabe der TD.

¹ Die Anzahl der Kapitel ist in den verschiedenen Textzeugen unterschiedlich: die Dessauer Hs. hat 53, die ehemalige Bronnbacher Hs. 54, der Luther-Druck von 1518 56 Kapitel. Vgl. die Einleitung zur kritischen Ausgabe von WOLFGANG VON HINTEN, 'Der Franckforter' ('Theologia Deutsch'), Kritische Textausgabe, Diss. (masch.) Würzburg 1976, S. 7. Die 'Theologia Deutsch' wird im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert (Kapitel, Seiten- und Zeilenzahl). Die neue Ausgabe hat 53 Kapitel. Grundlage der neuen Ausgabe durch VON HINTEN ist die Dessauer Hs., die M. PAHNCKE entdeckt hatte (vgl. PAHNCKE, 1958/59). Die Bronnbacher Hs. von 1497 ist die Grundlage der Editionen von PFEIFFER und UHL, der Luther-Druck liegt der Edition von MANDEL zugrunde.

² Vgl. SIEDEL, 1929, S. 97–103; WINDSTOSSER, 1911, S. 30–60; PAQUIER, 1922, S. 19–25; MANDEL, 1908, S. XII–XXII; WENTZLAFF-EGGEBERT, 1969, S. 162–167; LISCO, 1857, S. 34–137; MAUFF, 1890, S. 10 ff. Diese der Systematik widersprechende 'Ordnung' ist eine des meditierenden Umgangs mit Gehalten des geistlichen Lebens, der geistlichen Psychologie und der Einübung in ein geistliches Leben. Der Linearität gedanklicher Abläufe entspricht hier die zyklische Form

derung also, auf Grund derer nacheinander von den Vorbedingungen, dem Ort und dem Ziel der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott gesprochen würde, sondern eine ausgebreitete Fülle von inhaltlich variierten Betrachtungen um letztlich ein und dasselbe Thema: die gnadenhafte Vergottung des Menschen im Lichte der vermittelnden Vorbildlichkeit des Lebens Christi ³.

I.

An sich ist mit der Traktatform die Insinuation der Objektivierbarkeit der Sprache und deren Inhalte gegeben. Die hier normalerweise herrschende «Abgeschiedenheit einer nur theoretisch-betrachtenden Einstellung zur Welt» ⁴ scheint eine bloß 'mitteilende Äußerung' zu ver-

des intensiven Zurückkommens auf immer wieder dieselben Leitgedanken und -motive. Es geht mithin nicht zunächst um gedankliche Erhellung von logischen Zusammenhängen, sondern vielmehr um die Erschließung für die Kontemplation relevanter Gegebenheiten, die existentiell bedeutsam sind. Dazu gehören sicher – insbesondere in der auf Albert den Großen zurückgehenden Dominikanerschule – die Daten der Heilsgeschichte, sei sie nun allgemein oder persönlich gefaßt. Vgl. F. A. YATES, *L'art de la mémoire*, Paris 1975, S. 72 ff. Die 'Kunst der Erinnerung', obwohl unausgesprochen, prägt nichtsdestoweniger dieses meditierende Eingehen auf die Gehalte des geistlichen Lebens. Eingübt war solcher Umgang mit den Daten eines spirituellen Lebens nicht erst seit der Einführung der «*mémoire artificielle*» in die Spiritualität, sondern schon in der monastischen Kunst des ruminierenden Umgehens mit dem heiligen Text der Schrift.

³ Die Vergottung des Menschen und die damit gegebene Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott – eine kaum mehr überbietbare 'Gleichzeitigkeit' zwischen Mensch und Gott – bewirken für die Christologie der TD allerdings die grundsätzliche Schwierigkeit einer Atemporalität, die dem geschichtlichen Sinn der christlich verstandenen Heilsgeschichte bis zu einem gewissen Grade widersteht. Die gehörige Vermittlung beider Aspekte – der Erfahrung der 'Überformung' durch Gott und der dazu geschichtlich hinführenden Tat Christi – ist in der TD nicht immer gelungen. Oft ist sie, weil die beiden Aspekte isoliert und plakativ vorgetragen werden, vom betrachtenden Leser zu leisten – eine Aufgabe allerdings, die dem in lebendigen Zusammenhängen einer christlich geprägten Lebensform engagierten Gläubigen nicht sehr schwer gefallen sein dürfte.

⁴ E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970, S. 267. Hier wird der Tatcharakter der religiösen Rede, – ohne Rekurs auf die neuere Pragmatik, aber nichtsdestoweniger zwingend – sinnvoll begründet. «Reden heißt ... 'aus sich herausgehen', und dies im Sinne einer aktiven Stellungnahme und nicht nur der mitteilenden Äußerung. Wer spricht, überläßt die bestehenden Verhältnisse nicht ihrem Stand und Gang; vielmehr hat er schon vor jeder Tat, allein durch die Tathaftigkeit seines Redens, in ihren Ablauf eingegriffen.» Vgl. L. SCHEFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes, Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, S. 89 ff.; O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort, Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt a. M. 1962, S. 135 ff. Für die neueren Richtungen der

bürgen, in der ein hoher Objektivitätsgehalt des Gesagten nicht nur behauptet, sondern auch begründet wird. Nun hat aber unser Traktat – ähnlich wie jene Eckharts und Seuses – starke Momente inzitativer Rede ⁵, die er der lateinisch-scholastischen Disputatio verdankt, wie sie in der Quaestio zur klassischen Form geronnen vorliegt ⁶ und die bei aller Formelhaftigkeit des Redens ihr Umgetriebensein durch das nicht immer leicht lösbare Vexierspiel von Frage und Antwort nicht verleugnet ⁷. Der hier allerdings nicht systematisch geordnete Wechsel von Frage, Antwortentwurf, Einwand und definitiver Antwort scheint al-

sprachanalytischen Philosophie und Theologie vgl. den reichen Überblick von J. SUDBRACK, *Beten ist menschlich, Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen*, Freiburg i. Br. 1973, S. 98 ff.; J. TRACK, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen 1977; M. SCHIRN (Hrsg.), *Sprachhandlung – Existenz – Wahrheit, Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie*, Stuttgart 1974. Vgl. auch unten Anm. 5.

⁵ Inzitative sprachliche Äußerungen – die auch als evokativ oder performativ bezeichnet werden können – sind solche Sätze, «die keine objektive Bedeutung intendieren, sondern vielmehr als Anreiz dienen, bestimmte Erfahrungen bei den Empfängern hervorzurufen» (A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie, Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1973, S. 187). Das religiöse Sprechen erschöpft sich gewiß nicht in solchen Sätzen, da auch objekt-sprachlich darin etwas mitgeteilt wird und mitgeteilt werden muß. Aber ebenso gewiß ist die mystische Sprache an deren inzitative Komponente gebunden, da sie sich vornehmlich auf das unaussprechliche Geheimnis Gottes und dessen Umgang mit dem Menschen bezieht. Der Glaube an sich – so sehr er objekt-sprachlich Wahrheit vermittelt – ist nichts anderes als eine Fülle von Erschließungssituationen im Sinne von IAN T. RAMSEY, wenn er lebendig sein soll. Diese Lebendigkeit des Glaubens aber beruht auf dem evokativ-inzitativen Moment des Sprechens. «Je größer der Glaube, desto reicher und reiner ist das Evokativfeld für Erschließungen» (W. A. PATER, *Theologische Sprachlogik*, München 1971, S. 63). Vgl. auch DERS., *Reden von Gott, Reflexionen zur analytischen Philosophie der religiösen Sprache*, Bonn 1974 (= *Forum Theologiae Linguisticae* 5), S. 36 ff. Die in der TD angewandte Sprache provoziert bewußt eine «theonome Erschließungssituation», an welcher Sprechender und Hörender gleicherweise engagiert sind. Vgl. W. WIELAND, *Offenbarung bei Augustinus*, Mainz 1978, S. 202 ff.

⁶ Vgl. U. GERBER, *Disputatio als Sprache des Glaubens, Eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der disputatio und ihres Sprachvollzuges*, Zürich 1970 (= *Basler Studien zur hist. und syst. Theologie* Bd. 15), S. 30 ff.; J. PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1967, S. 74 f. Vgl. auch H.-D. BASTIAN, *Theologie der Frage, Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart*, München 1970 (ohne nennbaren historischen Horizont).

⁷ Zur entwicklungsgeschichtlichen Abfolge von *lectio* – *quaestio* – *disputatio* vgl. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1954, S. 67–81; DERS., *Scholastik*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, München 1970, S. 48 f.

lenthalben als ein punktuell je neu angewandtes Verfahren der Wahrheitsfindung und Wahrheitsbegründung durch, gewissermaßen als verinnerlichte Aura quaestionalen Redens. Allerdings hat die deutsche Sprache, seit sie durch Eckhart, gerade was die Umformung des scholastisch-methodischen Vorgehens angeht, die spezifische Elastizität und Parteilichkeit einer «Gegensprache» mit je eigener «Einfall-Struktur» erlangt hat⁸, einen Prozeß hinter sich, der sie – in die Traktatform⁹ eingebunden – gleichzeitig zum Widerschein und zum Widerspruch der scholastischen Quaestio macht¹⁰. Faktisch heißt das, daß die ursprünglich

⁸ D. MIETH (Christus, das Soziale im Menschen, Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972 [= Topos-Taschenbücher 4], S. 59 f.) schreibt dazu: «Eckharts Predigten sind permanente Revolutionen der Sprache, nicht so sehr durch Neuschöpfung von Worten, wie man lange Zeit meinte, als durch Durchbrechen ihrer Bedeutungen. Eckharts Sprache ist immer eine Anti-, eine Gegensprache; zu erschließen daher nur aus der Negation des Sprachspiels, zu dem seine Gedanken kontrastieren. Solche Gegenbewegung gegen die Sprache in der Sprache zeichnet oft die Dichtung aus. Auf dem Felde der theologischen Unterweisung und Frömmigkeitslehre hat zwar auch die Dichtung Platz, aber so lange nicht in der Weise Eckharts, wie das System der Lehre über den 'Einfall' des Augenblicks entscheidet.» Die Einfall-Struktur dieses Denkens ist aber nur möglich, weil sie einem einheitlichen Bezugspunkt entspringt: «Kann aber und darf man, so möchte man bei solcher Predigtstruktur anfragen, Verkündigung so 'ad hoc' dem 'Einfall' folgend betreiben? Dazu muß deutlich sein, was hier mit dem Interpretationsbegriff 'Einfall' gemeint ist. Gemeint ist der Ausdruckszwang eines Denkens aus der Einheit aller verschiedenen Perspektiven ... Ein Einfall ist nicht in Gedankenschritte zerlegt; er leuchtet als Ganzes ein» (a. a. O., S. 61).

⁹ *Tractatus est unius rei multiplex expositio eo quod trahat sensum in multa ... Differt autem sermo, tractatus et verbum. Sermo enim altera eget personam; tractatus specialiter ad se ipsum est; verbum autem ad omnes* (Isidor von Sevilla, Etymologiae, l. VI, c. VIII, n. 4, ed. LINDSAY). «Danach behandelt der Traktat ein bestimmtes Thema religiöser Natur nach verschiedenen Seiten hin in schriftlicher Form, für den Leser bestimmt, während die Predigt sich an ein Auditorium wendet in mündlichem Vortrag» (J. QUINT, Meister Eckharts Traktate, DW 5, Stuttgart 1963, S. VII). Daß es Übergangsformen – zum Beispiel die Umwandlung einer Anzahl von *sermones* in einen Traktat – gibt, belegt anschaulich Eckharts Sammlung von 'Reden der Unterweisung'. Die *multiplicitas* der *expositio* datiert hier von der Implikation verschiedener Themen aus verschiedenen *sermones*. Sicher ist – und Eckharts Trostbuch beispielsweise wie die TD gleichermaßen belegen es – im mittelalterlichen Traktat geistlicher Provenienz die Freiheit einer so punktuellen wie kontextuell nicht immer gesicherten *expositio* eines einzigen Gegenstandes vor dessen systematischen Absicherung und Darlegung weithin dominierend.

¹⁰ Im Grunde spiegelt sich in diesem Befund ein für alles religiöse Sprechen und Argumentieren wesentlicher Sachverhalt, wonach – etwa im Bereich der mittelalterlich-theologischen Wissenschaftsproblematik – die 'mystische' Forderung nach einer gläubigen Annahme einer 'Wissenschaft von Gott' erst die sinnvolle, kontinuierliche Ausübung einer spezifisch theologischen Wissenschaft gestattet. Vgl. dazu M.-D. CHENU, La théologie comme science au XIII^e siècle, Paris³ 1957, S. 73 f.;

geordneten Momente dieser Form als *disiecta membra* unter einer neuen Sinngebung vorhanden und wirksam sind. Sie sind zu Vehikeln einer

A. DEMPFF, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa, München 1925, S. 3 ff. Der mystologische Text, in den die subalternierende Grundvoraussetzung erfahrenden Glaubens und Gehalte subalternierter theologischer Wissenschaft gewissermaßen ineins eingegangen sind, beharrt letztlich – und das markiert seine Widerständigkeit gegenüber der Rede von Gott *in statu scientiae* – auf der ‘mystischen’, alle Reflexion subalternierenden Primärintention erfahrungshaften Innewerdens Gottes. Das heißt nicht, daß die Form der Quaestio nicht real durchschlägt. Zum Beispiel in Cap. 8 (S.103):

1. *Man fraget, ob eß möglich sey* (1) = Quaeritur an
2. *Man spricht gemeyniglich: neyn* (4 f.) = Videtur quod non
3. *Abir sanctus Dyonisius, der wil eß muglichen* (15) = Sed contra

«Nun ist allerdings die scholastische Quaestio nicht in der ganzen Strenge der Form durchgeführt wie etwa bei Thomas von Aquino. Bei dem Videtur quod non hat U keine Autoritäten oder Gründe, sondern nur: *Man spricht gemeinlich nein*. Und erledigt wird dieses Videtur quod non nicht, wie bei Thomas, am Schluß der ganzen Quaestio, sondern sofort. Aber die Art der Erledigung ist ganz so, wie wir’s bei den klassischen Scholastikern gewöhnt sind: das verhältnismäßige Recht des Einwands wird anerkannt (*und das ist war in dem sinne* usw.), d. h. seine Geltung wird eingeschränkt auf einen Sinn, der die vom Verfasser verfochtene Wahrheit nicht mehr aufhebt: unmöglich ist der Blick in die Ewigkeit, solange die Seele auf die Außenwelt sieht und sich in deren Vielheit zerstreut. Will also die Seele jenen Blick erreichen, so muß sie von allen Kreaturen und zuerst von sich selbst ledig sein. Das halten zwar viele Menschen für unmöglich. Aber – und nun folgen der Areopagite und sein Erklärer. Darin und in der ganzen Anlage der Quaestio liegt also klar und deutlich, daß der Verfasser der D. Th. dem Areopagiten zustimmt, daß er den Blick in die Ewigkeit und den Vorschmack der Seligkeit schon in diesem Leben für möglich hält. Darum sind die folgenden Sätze ... – sowohl das, was HERMELINK anerkennt, als das, was er als Einschub ansieht – nähere Ausführungen über die Art, wie der Blick durch Übung möglich, ja leicht wird, und über seinen alles überbietenden Wert.» (MÜLLER, 1919, S. 639 f.). In der Schlußfolgerung, daß alles was bei UHL, 1926, S. 13, 32 ff., noch folgt, zur ursprünglichen Fassung des Textes gehöre und nicht Einschub sei, hat Müller sicher unrecht (siehe VON HINTEN, S. 104); er hat aber in der grundsätzlichen Feststellung, daß hier die Form der Quaestio gebraucht werde und daß der Einschub sinnvoll sich an diese Form anschließt, gewiß recht. Es ist ja durchaus anzunehmen, daß auch spätere Bearbeiter eine ähnliche Ausbildung besaßen wie der Autor.

Noch BIZET, 1948, S. 202, macht sich die Ansicht Müllers zu eigen und versichert, daß die von Hermelink als Zugaben und Einschübe betrachteten Stücke keineswegs Korrekturen des neuplatonischen Gehalts aus aristotelischem Geiste darstellen: «Nous ajouterons que plusieurs des passages suspectés, loin de se présenter comme des gloses tardives, sont dans le pur esprit de la mystique germanique médiévale.» Richtig ist, daß die ‘Zugaben’ sich einer mystischen Intention keineswegs widersetzen, Tatsache aber ist auch, daß es sich um spätere Zusätze handelt. Man muß bei diesen spätmittelalterlichen Texten immer damit rechnen, daß die einzelnen Fassungen – auch jene mit Zusätzen – ihre je eigene Authentizität besitzen. Bei Gebrauchstexten ist das meist so.

imperativ-inzitativen Überredungssprache geworden, zu deren Herkunft nicht nur die Quaestio sondern auch die eckhartisch-taulerischen, mystagogischen Predigten und Traktate gehören¹¹. Zwar haben wir Frage,

¹¹ Wenig ist bis heute getan worden zu einer Formbestimmung von mystischer Predigt und Traktat. Allzu punktuell wurden bloß die Mutationen des Begriffsvokabulars und des Inventars an Philosophemen und Theologumena erfaßt, ohne daß die gewiß ebenso entscheidende, vielleicht sogar – weil als literarisches Genre die Änderungen im Einzelnen gründend tragende und verantwortende – letztlich entscheidendere, umfassende *Struktur* dieser literarischen Gebrauchstexte genügend berücksichtigt worden wäre. Tatsächlich aber zeigt sich in der Abänderung der noch in der Scholastik regelhaften Form- und Aufbauvorschriften vor allem für die Predigt, aber auch für den Traktat, nichts weniger an als der Umbruch von der nichtmystischen zur spezifisch mystischen literarischen Gestaltung. Dem Neuansatz im Denken entsprach durchaus der Bruch mit der Verbindlichkeit der alten Form- und Aufbauvorschriften. Vgl. dazu M. HANSEN, Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler, Diss. Hamburg 1972, S. 1 ff. An der Nichtbeachtung dieser fundamentalen Tatsache, daß sich die Mystiker – in dem zu nennenden Fall: Meister Eckhart – der Scholastik, der sie durch unendlich viele Fäden verbunden bleiben, doch zu entziehen versuchen, lag es, daß DENIFLE (Meister Eckharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre, Archiv f. Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters 2 [1886] 519) letztlich bei Eckhart nur verärgert eine einzigartige «gräuliche Begriffsverwirrung» feststellen konnte und mußte. Andererseits aber bemerkte derselbe Forscher doch schon deutlich das Folgende: «Originalität bekunden die deutschen Mystiker eigentlich bloß in der Art und Weise die scholastischen Gedanken deutsch auszudrücken. Nicht als tiefe, klare Denker, sondern als Vermittler zwischen dem scholastischen Ideenkreis und dem Verständnis eines deutsch sprechenden Publicums verdienen sie große Beachtung» (a. a. O., S. 527). Daß die Anwendung der deutschen Sprache ihrerseits wieder ganz spezifische historische Voraussetzungen hat, darauf hat derselbe DENIFLE in seinem Aufsatz 'Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker' (a. a. O., 641–652) ausführlich hingewiesen. Bei aller Bedingtheit durch historische und geistesgeschichtliche Voraussetzungen bleibt doch oder zeigt sich erst richtig die neue inhaltliche und formale Gestaltungsweise aus dem Geiste der mystischen Intention zur möglichst unmittelbaren Erfahrung Gottes. Vgl. dazu MAUFF, 1890, S. 10.

Falsch wäre es, wenn man der mystagogischen Intention nun die relative Strukturlosigkeit des Textes allein zuschreiben möchte. Es muß reale, historisch namhaft zu machende Gründe gegeben haben, die zu solcher Form geführt haben. Man muß wohl zwei Dinge festhalten:

1. Die Entstehungsbedingungen sind – wohl ähnlich wie bei Eckharts 'Reden der Unterweisung' – zunächst in klösterlichen *Collationes* zu suchen: freie, zum Teil sogar auf Fragen antwortende, d. h. an bestimmte Gelegenheiten gebundene 'Gespräche' über geistliche Dinge, die dann nachträglich zu einem Traktat zusammengebunden und mit Vorwort und Register versehen wurden. Die Kapitelgliederung gibt dann in etwa bloß die ursprüngliche, *punktueller* Themengestaltung ab, muß aber nicht für die zeitliche Abfolge der Collazien verbindlich sein. Das ist das eine.

2. Zum andern war mit dieser Voraussetzung einer keineswegs zwanghaft sich aufdrängenden Textanordnung die Möglichkeit von Erweiterungen gegeben,

Einwand und Antwort; sie stehen aber nicht da als Glieder einer geordneten Abfolge, sondern als je neu einsetzbare Stilmittel, deren ursprünglicher systematischer Bezug auf die Ordnungsstruktur der Quaestio nicht mehr wirksam ist, so daß eine neue, gerade aus der Isolierung der Mittel resultierende Kraft der Überredung frei wird ¹².

Geheime, oft auch offensichtliche Instanz dieser Rede ist ein Ich ¹³,

die – wie die Textzeugen (zum Beispiel die Bronnbacher Hs. von 1497 gegenüber der Dessauer Hs. von 1477) belegen – durchaus auch eingefügt worden sind. Ein solcher Traktat ist somit ein gewissermaßen 'beweglicher' Text, der gerade aufgrund seiner relativen Strukturlosigkeit je neu geordnet (Kapitelgliederung) oder mit neuen zusätzlichen Assoziationen versehen werden konnte. Das war HERMELINK, 1912, S. 16, schon recht deutlich, als er sich gegen die Einteilungsversuche anderer Forscher wandte: «Wie vieles ist schon über den Gedankengang der Theologia Deutsch versucht worden! Bewundernswert bleibt der Scharfsinn eines Reifenrath, der just im Pfeifferschen Text einen einheitlichen, ja kunstvollen Plan entdeckte. Doch hatte unter den obwaltenden Textverhältnissen die Vermutung Thudichums mehr für sich, daß wir es mit sorglos zusammengestellten Hauspredigten (collationes) zu tun hätten. Auch Mandel ist der 'scheinbaren Gliederkrankheit' nicht Herr geworden, die er selbst ändern gegenüber auf einen trefflichen Begriff gebracht hat. Was Maria Windstosser schließlich als 'Plan et Analyse de la Théologie Germanique' bietet, ist ein System des Neuplatonismus mit Zitaten aus dem Werk des Frankfurters. Man kommt auf solchem Wege nicht weiter. Die Büchlein der Mystik sind nach den Gesetzen der Ideenassoziation, und nicht der exakten Logik entstanden, ja sie sind, besonders wenn sie ohne Namen gehen, häufig überarbeitet und erweitert worden. Das gilt nach allem Bisherigen doch wohl auch in unserem Falle. Und dazu ist nicht zu vergessen, daß ein gewisser Schematismus der Begriffe in der mystischen Literatur durch die Jahrhunderte geschleppt worden ist.» Vgl. dazu REIFENRATH, 1863, S. 8–40; THUDICHUM, 1896, S. 48 f.; MANDEL, 1908, S. XIII; WINDSTOSSER (1911), S. 29–60. Vgl. auch oben Anm. 2.

¹² Das heißt, daß die Aufbauelemente scholastischer Art zu frei verfügbaren Stilelementen geworden sind, die – ihrer früheren Zielgerichtetheit entzogen – ad hoc mit neuer Zweckrichtung eingesetzt werden können. Über einen kurzen Hinweis auf die hinsichtlich der literarischen Gattungen schöpferische Tätigkeit der Mystiker ist man in der Forschung bisher kaum hinausgekommen. Vgl. etwa M. GRABMANN, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Darmstadt 1961, S. 128. Immerhin bestand schon früh eine Sensibilität für den Rang der mystischen Prosa des 14. Jahrhunderts. Vgl. TH. MUNDT, Die Kunst der deutschen Prosa, Ästhetisch, literargeschichtlich, gesellschaftlich, Faksimiledruck nach der 1. Auflage von 1837, mit einem Nachwort von H. DÜWEL, Göttingen 1969 (= Deutsche Neudrucke), S. 165: «Was die Minnesänger für die Poesie der Sprache gethan, geschah für die Prosa durch die Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts.» Neuerdings werden gattungstypologische Kriterien zu wichtigen Prinzipien einer Geschichte auch der deutschen Mystik. Vgl. K. RUH, Geistliche Prosa des Spätmittelalters, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 8: Europäisches Spätmittelalter, Berlin (Athenaion Verl.) 1978, S. 164 ff.

¹³ Die Ich-Rede drängt sich dem Verfasser der TD weniger aus Gründen höherer Authentizität auf als aus solchen der Exemplarität. Der Sprechende intendiert ein allgemein Menschliches, das sich in der Berufung aufs Ich nachhaltig

das apodiktisch aus einem Anspruch auf Wahrheit heraus spricht ¹⁴, den stellen zu können es weniger aus der Schlagkraft der Argumentation als aus der immanenten Macht der überredenden Behauptung sich anheischig macht.

Der Prolog der TD schon, der dieses Ich noch als ein Er kaschiert, präsentiert den Verfasser als einen Gottesfreund ¹⁵, dessen Weisheit,

ausdrücken soll. Hier folgt ein Beispiel, in dem zunächst in eckhartscher Manier die Aussage eines 'Man' zitiert wird, dem die Aussage eines Ich als die sachgemäßere entgegengestellt wird: danach wird Rekurs aufs Ich genommen, weil es intensiver die Allgemeinheit des Gesagten zu verantworten vermag: *Man spricht: Dar vmmb das Adam den appffel aß, were er vorlorn ader gefallen. Ich sprech: Eß was vmmb seyn annemen vnd vmme seyn ich, myne, mir, mich vnd vmmb des gleich. Hette er siben eppfel gesßen vnde were das annemen nicht geweßen, er were nicht gefallen. Aber do das annemen geschach, do was er gefallen, vnd hette er nye keyns appfels entpissen. – Nu dar, ich bin hundert mal tiffer gefallen vnd verrer ab gekeret dan Adam, vnnd Adams fal vnd seyn abkeren mochten alle menschen nicht gepessern ader wider brengen. Ader wie sol meyn fal gepessert werden? Er muß gebessert werde also Adams vnd von dem selbigen, do von Adams fal gebessert wart vnd yn der selben weiße* (3, S. 97, Z. 1–15). Der Bezug auf Adam und auf das ihn an Schlechtigkeit noch übertreffende Ich – das seinen Fall gerade in seiner Ichhaftigkeit zu begründen und zu erkennen hat! – macht hier die Ich-Rede zu einer unausweichlichen, aber gerade deshalb auch exemplarischen. Es ist natürlich nicht zu übersehen, daß gerade in der TD die Rede des 'Man' außerordentlich häufig und aufdringlich ist. Oft in negativer Schätzung des Ausgesagten. Ein Beispiel: *Man spricht auch, man solle vnd muge kommen vbir alle tugent vnd vbir alle wiße, ordenung vnd gebote, gesetzze vnd redlikeit, also das man diß alles hin legen sol vnd sol eß uff schiben vnd vornichten. Hie ynne ist etwas wares vnd etwas vnwares. Diß sal man mercken. Sich, Cristus was vbir Cristus leben vnde vber alle togende, wiße vnd ordenunge vnd was des ist* (30, S. 135 f., 1–7).

Die Reihenfolge der Subjekte – Man, zu belehrendes Man, Du (Imperativ) – ist eine pragmatische, die die Bewegung vom lokutionären zum illokutionären Sprechakt (deskriptive Sprache – Aufforderung) vollzieht. Vgl. dazu A. GRABNER-HAIDER, Glaubenssprache, Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie, Wien 1975, S. 84; DERS., Semiotik und Theologie, Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie, München 1973, S. 177 ff.

¹⁴ Der *Aufforderung* schließt sich die *Behauptung* auf gleicher pragmatischer Ebene an, auch wenn diese nicht immer durch ein Ich angemessen verantwortet wird.

¹⁵ Zum Ausdruck 'Gottesfreund', der schon vorchristlichen Ursprungs ist, vgl. E. BARNIKOL, Gottesfreund, RGG 2 (1958) 1789 f.; E. PETERSON, Der Gottesfreund, ZKG 42 (1923) 161–202; R. EGENTER, Gottesfreundschaft, Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Augsburg 1928; DERS., Die Idee der Gottesfreundschaft im 14. Jahrhundert, Grabmann-FS, 1935, S. 104–136. Für das 14. Jahrhundert vgl. noch: C. SCHMIDT, Die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert, Historische Nachrichten und Urkunden, Jena 1854; A. JUNDT, Les amis de Dieu au 14^e siècle, Paris 1879; M. RIEGER, Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter, Heidelberg 1879; PH. STRAUCH, Zur Gottesfreundfrage, ZfdPh 34 (1900/02) 235–311 (von STRAUCH stammen auch die wesentlichen Textausgaben!); K. RIEDER, Der Gottesfreund vom Oberland, Eine Erfindung des Straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen, Innsbruck 1905; R. M. JONES, The Flowering of Mysticism, The Friends of God in the

Einsicht, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ihn neben seiner Funktion als Priester und Custos eines Deutschordenshauses ertüchtige, Sprachrohr des allmächtigen, ewigen Gottes zu sein, so daß die köstliche Erkenntnis der göttlichen Wahrheit gelehrt und insbesondere daraus die wahrhaftigen, gerechten Gottesfreunde von den falschen freien Geistern ¹⁶,

Fourteenth Century, New York (1939) 1971; A. G. SEESHOLTZ, *Friends of God, Practical Mystics of the Fourteenth Century*, New York (1934) 1970; W. RATH, *Der Gottesfreund vom Oberland*, Stuttgart ³1955. DENIFLES Arbeiten zur Problematik der Gottesfreunde siehe bei M. GRABMANN, P. Heinrich S. Denifle O.P., *Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit*, Mainz 1905, S. 8 ff.; A. WALZ, *Analecta Denifleana*, Erinnerung an einen Bahnbrecher der Geschichtsforschung, Rom 1955, S. 8–13, 86 ff. Weitere Literatur bei E. KREBS, *Merswin*, VL 3, 355–368; HANNEMANN, VL 5, 682; zur älteren Forschung: W. PRÉGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt*, Teil 3, Aalen ²1962, S. 245–407.

¹⁶ Mit den freien Geistern befaßt sich die TD in mehreren Kapiteln ausführlich, auch wenn sie nicht immer mit ihrem geläufigen Titel erscheinen (sondern als 'falsches Licht der Natur' usf. bezeichnet werden); es sind dies die folgenden Kapitel: 20, 25, 31, 38, 40, 42. Vgl. dazu SIEDEL, 1929, S. 85–91. Insbesondere Kapitel 40 liefert eine ausführliche Analyse der Ideologie der freien Geister. Es wird dem *waren licht* ein *valsches licht* entgegengestellt, das es liebt zu *trigen* und *betrogen* zu werden. Das falsche Licht ist *natürlich*, während das wahre *gotlich*, ausschließlich gut, ohne Bezug auf *icheit* und *selbheit* ist. Dem natürlichen und daher falschen Licht gehören zu: *ich, mir, mich vnd deß glich, also das eß sich vnd das seyne mer sucht yn allen dingen den gut als gut* (S. 151, 25–27). Das natürliche Licht meint, sein zu können, was es nicht ist: Gott, ganz ähnlich wie der Teufel es auch versucht hat. Woher kommt es, daß von diesem falschen Licht betrogen wird, was sich betrügen läßt? Es rührt daher, daß es *gar clüg vnd subtil vnd behent in ym selber ist, das eß also hoch stiget vnd klymmet, das eß wenet, eß sey iber natur vnd eß sey natur ader creatur vnmüglich, also hoch czu kommen* (S. 152, 64–67). Es glaubt, Gott selber zu sein, *vnd besunder als got ist yn ewikeit vnd nicht als er mensch ist* (S. 152 f., 69 f.). Die Bezugnahme auf Christus nach seiner Auferstehung bezieht sich implizit auf Joh. 16,7 (vgl. das 'Lehrsystem der deutschen Mystik' nach D. GREITH, *Die deutsche Mystik im Prediger-Orden [von 1250–1350] nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen*, Freiburg i. Br. 1861, S. 138 f.: «Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Hierbei merkst du wohl, daß alle Mannigfaltigkeit davon muß ausgeschieden werden. Auch die Menschheit unseres Herrn wird nach besonderer Gegenwart ausgeschieden, wie Christus selber zu seinen Jüngern sprach: Es ist euch gut, daß ich von euch gehe; denn wenn ich nicht von euch gehe, kommt der Tröster, der heilige Geist, nicht zu euch, der Geist der Wahrheit, den der Vater in meinem Namen senden wird. Darin hindern sich gute geistliche Leute in rechter Vollkommenheit, daß sie mit ihres Geistes Gelüste auf dem Bilde der Menschheit unseres Herrn Jesu Christi bleiben und sich zu viel an Visionen lassen und bildliche Dinge in ihrem Geiste sehen, es seien dieß Menschen oder Engel oder unseres Herrn Jesu Christi Menschheit.»). – Vgl. zu dieser ganzen Thematik der mystischen Versuchbarkeit durch die Vorstellung eines gereinigten, geistigen Christus A. M. HAAS, *Transzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik*, in: G. OBERHAMMER (Hrsg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils*, Das

die der Kirche schaden, unterschieden werden können. Es wäre zwar mißverständlich und den Gegebenheiten des Traktats zuwider, wenn man in ihm eine bloße Streitschrift gegen die freien Geister sehen möch-

Problem in indischer und christlicher Tradition, Wien 1978, S. 197, Anm. 103; P. MICHEL, «Formosa deformitas», Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur, Bonn 1976 (= Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 57), S. 184–187. – Mitsamt dem *liplich leben Cristi* (S. 153, 72) gibt dieses falsche natürliche Licht alles Werk, alle Worte, Weisen und alle Ordnung preis. Sein mystischer Anarchismus begründet sich auf einem *ledig*-Sein von allem Kreatürlichen (77), ganz wie Gott frei ist von aller Kreatur in seiner Ewigkeit. So gehört, wie Gott alles gehört, auch ihm alles; alles Kreatürliche hat ihm zu dienen. Daß dieser Anarchismus insgeheim in eine neue Sklaverei sich umbiegt, zeigt sich daran, daß alles Leid von ihm vermieden, hingegen *allein eyn liplich vnd synnelich empfinden* (83 f.) Richtschnur der Erfahrung wird. Nochmals (85–90) folgt ein Hinweis auf die Option für einen *Cristus ... nach der erstendunge* (88). Unter Absehen von dem waren, *einfeldigen gut* (102) wird *das lustigste, beste vnd bequemste* (97) gesucht. Dieser Hedonismus beruht auf einer grundsätzlichen Verzichtleistung auf die Instanz des Gewissens (S. 154, 107 ff.). Exemplarisch wird aus einem Gerichtsprotokoll eine Aussage zitiert: *Ja, eß wart gesprochen von eyne falschen, freyen geiste, der yn disser irrung was, ertotet er czeihen menschen, eß were ym als klein gewissen, also ab er eynen hunt ertotet* (S. 154, 109–112). Ähnliche Aussagen von freien Geistern lassen sich auffinden, so im Inquisitionsprotokoll über die Vernehmung des Begarden Johannes Hartmann aus Ossmannstedt durch den Inquisitor Walter Kerlinger vom 26. Dez. 1367 (nach I. DÖLLINGER, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II, Darmstadt 1968, S. 385; neuerdings nach M. ERBSTÖSSER/E. WERNER, Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums, Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln, Berlin 1960, S. 141: «Ein derartig Freier sei König und Beherrscher aller Kreaturen. Ihm gehöre alles, er dürfte erlaubtermaßen alles zu seinem Gebrauche beanspruchen, was immer ihm gefalle. Wenn ihn daran jemand hindert, dann könne er den Betreffenden töten und dessen Besitzungen an sich reißen, denn durch seine Tötung bringe er ihn zu seinem ursprünglichen Anfang zurück. Überhaupt dürfe er alles tun und lassen, was ihm Spaß macht.»), aber auch – diesmal noch genauer – in einem Notariats-Instrument über das Verhör Konrad Kannlers in Eichstädt 1381 (nach H. GRUNDMANN, Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen, Stuttgart 1976, S. 404): *Item eciam respondit, quod, si aliquis inhibuisset eum facere, in quo delectabatur, talem hominem poterat interficere, eciam mille homines sine peccato, quia, si deo displicuisset, eum precavisset*. Es ist zu fragen, ob aus solchen Rückbezügen auf Verhörprotokolle nicht ein Hinweis auf die Datierung der TD gewonnen werden könnte. Mindestens könnte der Bezug auf das Verhör Kannlers von 1381 noch verstärkt werden durch eine weitere Koinzidenz. Auf die Frage, ob er an mehr als zwei Testamente glaube, antwortete Kannler ja, indem er sich selber so frei im Geist bezeichnete, daß er mit der göttlichen Vollmacht begabt zu predigen in die Welt gesandt werde und alles tue, was Christus getan habe, und: *quod ipse sit Antichristus nec Antichristus sit in malo recipiendus* (a. a. O., S. 406; vgl. Grundmanns Kommentar dazu a. a. O., S. 392), daß er also als *secundus Adam* das Erlösungswerk Christi zu Ende führe. Der Bezug der TD auf diese oder eine ähnliche Stelle (in einem andern Verhör?) bestünde darin, daß der Ausdruck *Antichristus*, den sich der Verhörte ausdrücklich nicht *in malo* zulegen will, ganz im Sinn der bisher angewandten Polemik

te¹⁷; er ist mehr. Er stellt darüber hinaus eine mystagogische Einführung in das Gnadengeschehen der Vergottung dar, wie es sich einem kirchlich gebundenen, die qualitativen Unterschiede zwischen Gott und Mensch

negativ auf die Freigeister angewendet wird. *Aber yn dem als eß Cristus leben vorwirfft vnd anders, das dem waren gute czu gehoret, das Cristus geleret vnd gelebet hat, ßo ist eß endecrist* (von mir gesperrt), *wan eß leret vnde lebet wider Cristum* (S. 154, 123–126). Eine andere, d. h. positive Auffassung von *endecrist* – dessen volksetymologische Umdeutung hinter der Aussage Kannlers aufscheint – läßt sich von der TD nicht wohl erwarten, insbesondere da das falsche Licht schon vorher und immer wieder mit dem Teufel und Luzifer identifiziert worden ist. Die rätselhafte Identifikation aber des Freigeists mit dem Antichrist bleibt hier wie dort bestehen (vgl. GRUNDMANN, a. a. O., S. 392). Selbst wenn man also die öfter sture Rückbezüglichkeit der Verhörprotokolle auf die Bulle Clemens' V. 'Ad nostrum' vom Jahre 1311 (DENZINGER 891–899) gebührend als stereotypes Befragungsmuster mit einem ebenso stereotypen Register von Antworten in Rechnung setzt (GRUNDMANN, a. a. O., S. 364–416), bleibt doch – alles in allem – die Rückbezüglichkeit von Kapitel 40 der TD auf das Verhör von 1381 deutlich. Mindestens läßt sich eine Datierung der TD ins Ende des 14. Jahrhunderts von daher stützen, da spätere Protokolle nicht mehr so genaue Rückschlüsse auf sie ziehen lassen (vgl. z. B. K. SCHMIDT, Nicolaus von Basel, Leben und ausgewählte Schriften, Wien 1866, S. 66 ff. [Martin von Mainz 1393], oder GRUNDMANN, a. a. O., S. 408 ff. [Henne Becker 1458]). – Der Rest des 40. Kapitels befaßt sich mit der Art, wie diejenigen, die dem *endecrist* nachfolgen, betrogen werden. Bedingung dafür, daß man zusammen mit *gotis czeichen* am Ende der Tage auch den richtigen Instinkt hat (S. 155, 146), nicht dem *endecrist* ins Verderben nachzufolgen, besteht darin, *seyn bestes* nicht zu suchen, sondern es bewußt zu verlieren, um *seyn bestes* (S. 155, 151 ff.; von mir gesperrt) zu finden. *ane consciencz seyn* (158 ff.) ist *torheit, grobheit* und entspricht dem Teufel, der auch kein Gewissen hat. Die Wahl ist klar zwischen den beiden, Christus und dem Teufel, die beide kein Gewissen haben. *war, gerecht leben* (171 f.) ist *noch gerichtet vnd gebildet* dem *Cristus leben* (174), *das redelicheit* (Vernunft), *ordenung vnd allen tugenden zugehoret* (175 f.). Dieser Verzicht auf mystischen Anarchismus beinhaltet Aufgabe der *selbheit vnd ich vnd meyn vnd des glich* (177). *falsch, ungeordent freyheit* (S. 156, 182 f.) macht gegen alles richtige Verhalten *vnachtsam vnd ruchlos* (183). – Das Bild der Freigeister, wie es die TD zeichnet, ist zu Unrecht von der auf die *liberi spiritus* ausgerichteten Forschung nur wenig zur Kenntnis genommen worden. Denn die Mentalität eines mystischen Anarchismus wird hier mit hoher Präzision von der Warte einer ihres Systemcharakters gewissen Orthodoxie beschrieben.

¹⁷ Zum Beispiel J. PAQUIER, 1922, S. 21, 25 f., 71. – Die TD ziehen aus der zahlreichen Literatur zu den Freigeistern des Mittelalters nur R. E. LERNER, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages, Berkeley 1972, S. 190, und W. LENK, 'Ketzer'lehren und Kampfprogramme, Ideologieentwicklung im Zeichen der frühbürgerlichen Revolution, Berlin 1976, S. 71, zur Analyse bei. Neben Lernalers Monographie sind für eine Phänomenologie der freigeistigen Häresie die folgenden Werke beizuziehen: A. JUNDT, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au 16^e siècle, Paris 1875, Neudruck: Frankfurt a. M. 1964, S. 42–56, 94–108; H. DELACROIX, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14^e siècle, Paris 1900, S. 52–134; L. OLIGER, De secta Spiritus libertatis in Umbria saec. XIV, Rom 1943; TH. BÜTTNER / E. WERNER, Circumcellionen und Adamiten, Zwei

währenden Verständnis darstellt¹⁸. Der kämpferische Aspekt erweist sich dem mystagogischen gegenüber letztlich als peripher, wenn auch

Formen ma. Häresie, Berlin 1959, S. 93–117; M. ERBSTÖSSER / E. WERNER, Ideologische Probleme des ma. Plebejertums a. a. O. (wie Anm. 16), S. 85–105; N. COHN, Das Ringen um das tausendjährige Reich, Revolutionärer Messianismus im MA und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, Bern, 1961, S. 135–174; H. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt 1961, S. 355–438, vor allem 524–538; R. GUARNIERI, Frères du Libre Esprit, DSp 5 (Paris 1964), Sp. 1241–1268 (TD Sp. 1257 kurz erwähnt); DIES., Il movimento del Libero Spirito, Testi e documenti, Archivio Italiano per la Storia della Pietà 4, Rom 1965, S. 459 f. (Erwähnung der TD); M. ERBSTÖSSER, Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter, Berlin 1970, S. 84–119; G. LEFF, Heresy in the Later Middle Ages, I, New York 1967, S. 308–407; R. MANSELLI, Studi sulle eresie del secolo XII, Roma 1975, S. 304 f.; G. LEFF, The Dissolution of the Medieval Outlook, An Essay on the Intellectual and Spiritual Change in the 14th Century, New York 1976, S. 121 f.; G. SCHOLEM, Der Nihilismus als religiöses Phänomen, in: Eranos 1974, Leiden 1977, S. 13–27; M. LAMBERT, Medieval Heresy, Popular Movements from Bogomil to Hus, London 1977, S. 173–181. Weitere Literatur siehe bei H. GRUNDMANN, Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900–1966), Rom 1967, S. 54–63. – Auch wenn die TD sich tatsächlich nicht in der Kontroverse gegen die Freigeister erschöpft, trägt sie doch Wesentliches zu deren orthodoxen Analyse bei. Sie muß daher sinnvollerweise durchaus im Kontext der Polemik Eckharts, Seuses ('Büchlein der Wahrheit'), Taulers und Ruusbroecs und anderer gegen die Freigeisterei gesehen werden (vgl. GUARNIERI, Il movimento, a. a. O.).

¹⁸ Die alten Diskussionen um die Orthodoxie der TD haben merkwürdig wenig Gewicht auf die unüberhörbaren Ordnungsrufe zur Wahrung der kirchlichen *ordnung* im Rahmen des *Cristus leben* (vgl. oben Anm. 16) gelegt, obwohl sich hierin eine gegen die mystische «Reflexierung der Glaubensgewißheit» (N. LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, S. 42) gerichtete, mit ihr nicht völlig vermittelte Tendenz abzeichnet. Immerhin ist dem Verfasser der TD das Problem einer Vermittlung seiner quietistischen (völlig auf die unmittelbare Abhängigkeit von der göttlichen Einsprechung her zielenden) und orthodox aktivistischen Tendenzen bewußt gewesen. In Cap. 30 wird ein Einwurf behandelt, der hinsichtlich dieser Fragestellung entscheidend ist: *Man spricht auch, man solle vnd muge kommen vbir alle tugent vnd vbir alle wiße, ordenung vnd gebote, gesetze vnd redlikeit, also das man diß alles hin legen sol vnd sol eß uff schiben vnd vornichten. Hie ynne ist etwas wares vnd etwas vnwares* (S. 135, 1–136, 5). Das Wahre besteht darin, daß Christus selber tatsächlich über und jenseits von Tugend, Ordnung, Satzung und verständiger Zucht gestanden hat; fatalerweise läßt sich dasselbe auch vom Teufel sagen. Die Option für Christus muß also implizit allem Über-dem-System-Stehen vorausgehen. Alle Systeminhalte sind daher in Christus aufgehoben: *Sich, also was vnd ist auch vmmb alle togent, ordenung vnd redlikeit vnnd des glich, wanne was hir mit czu vberkumen ist vnd etwas hie mit zu vberkomen were, das ist yn Cristo alles vor vnd ist bereite da* (S. 136, 13–16). Unter dieser Voraussetzung gilt die nach Röm 8,14 ausgesprochene Exemption vom Gesetz für die «Kinder Gottes»: *Sich, yn dissem synne durffen sie keyner ee warten wider czu leren noch czu gebiten* (30–32).

nicht nebensächlich: Er ist der Anlaß, der erlaubt von der Sache, der *unio mystica*, zu reden¹⁹. Mit einem gewissen Recht hat man daher auch die Drei-Wege-Lehre, die in Kapitel 14 thematisch wird, dem ganzen Traktat als inneres Strukturschema einfügen wollen²⁰.

Daß aber von der Peripherie – der Polemik gegen die Freigeister – gleich ins Zentrum vorgestoßen werden kann, zeigt anschaulich das 51. Kapitel²¹, das die rechte Auffassung des Eigenwillens als Vorbedingung jedes mystischen Weges darbietet, eine Auffassung, die durchaus mit der Willensauffassung von Eckharts ‘Reden der Unterweisung’ korres-

Wenn man von Quietismus sprechen möchte, um diese Haltung zu kennzeichnen, dann müßte man von einem radikal christologischen oder christozentrischen Quietismus sprechen. Denn alles Vorweg-schon-Besitzen beruht in dieser Option für das *Cristus leben*: *wan was man mit dißem ader ioch mit aller creaturen hilff ader rede, wortten vnd wercken vbir kummen ader geschicken mag uff den ewigen wegk vnd czu ewigem leben, das han sie alles gereite* (von Christus her) (35–39). Ist die Entwertung weltimmanenter Tätigkeit damit von der grundsätzlichen Option für Christus her gerechtfertigt, so bleibt doch die Notwendigkeit menschlichen Existierens in all seinen Ausformungen ein Diktat, dem der Verfasser mit einer gewissen Nonchalance Ausdruck verleiht: *man muß diß alles laßen seyn* (d. h. alles Werk-, Wort- und Weisehaltige), *das eß ist, vnd gehen yn die eynung. Doch müssen die ding seyn vnd muß man thun vnd laßen, vnd besundern der mensch muß slaffen vnd wachen, ghen, stehen, reden vnd swigen vnd anders vil, das joch sey muß, die wile der mensche lebet* (Cap. 27, S. 133, 26–31). Die Nachlässigkeit, die hier weltlichem Tun erwiesen wird, legt jenseits der Bemühung, das Weltleben im *Cristus leben* als völlig unwichtiges aufgehen zu lassen, den Keim einer Selbstwerthaftigkeit der Welt, die, wenn heilsgeschichtlich irrelevant geworden, ihre in den ihr eigenen Verrichtungen ruhende Autonomie bekommen muß. In dieser, die Welt zur Irrelevanz verurteilenden Tendenz der TD zeichnet sich ein Quietismus ab, der sich nur zu leicht aktivistisch umdeuten läßt. – Zur Unterscheidung zwischen Gott und Geschöpf vgl. PAQUIER, 1922, S. 30–36; zum Quietismus: BIZET, 1948, S. 203.

¹⁹ Wie sich in andern Texten der Deutschen Mystik verschiedentlich auch ablesen läßt – zum Beispiel in Seuses ‘Vita’ – läuft auch die TD auf eine immer stärker akzentuierte Einweihung in die *Unio*-Vorstellung aus. Die TD beginnt mit neuplatonischen Vorstellungen – das Vollkommene / das Geteilte (Cap. 1), *das eyn. yn der sele* (Cap. 9, S. 105, 20; zu diesem proklischen Begriff siehe die Hinweise bei A. M. HAAS, Transzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik, a. a. O. (wie Anm. 16), S. 189 f., Anm. 62; dazu schon der Nachweis der Taulerischen Prokloszitate bei H. S. DENIFLE, Das Buch von geistlicher Armuth, München 1877, S. XL f.) usw. – und kommt sukzessive zu der für sie typischen Form einer voluntativen Einheitsmystik. Weil die TD diesen mystischen Begriff der *Unio* konsequent durchhält, dürfte sie auch jenes geistliche Fascinosum abgegeben haben, das die Gehalte der Deutschen Mystik am nachhaltigsten über das Mittelalter hinaus an die Neuzeit vermittelt hat. Vgl. dazu GRUNDMANN, a. a. O. (wie Anm. 16), S. 243.

²⁰ SIEDEL, 1929, S. 57 ff.

²¹ Dieses Kapitel wird für unsere Fragestellung nach einer Grundkonstellation für einen mystischen Text wegleitend sein.

pondiert. Hier wie dort fehlt die etwa für die Brautmystik bekannte direkte sprachliche Konfrontation zwischen göttlichem und menschlichem Gesprächspartner: ‚man muß also (neue) Konventionen *schaffen*, welche Gegebenheiten liefern, auf Grund derer man versteht und sich versteht‘²².

Der Traktat hat hier andere Voraussetzungen zu fordern als das aus dem Aug-in-Aug mit Gott erwachsene Gebet oder die autobiographische Aussage, die solche Bedingung schon hinter sich gelassen hat²³. Die Verumständung der Rede, die hier im Traktat intendiert ist, muß die sowohl psychologisch wie theologisch relevante Klammer angeben, innerhalb derer die *unio* ihren bedingten Ort hat. Dazu ist der polemische Anlaß, die Kontroverse gegen die Freigeister, der angemessene Bezugspunkt²⁴. Die Fehlhaltung des Willens bei diesen entlarvt sich durch

²² MICHEL DE CERTEAU, *L'énonciation mystique*, *Recherches de Science religieuse* 64 (1976) 200: «Le premier trait, c'est l'effort pour déterminer des choix qui rendent possibles à nouveau des 'contrats énonciatifs'. (Voraussetzung dafür ist, daß Gott nicht mehr problemlos aus der Schöpfung abgelesen werden kann.) Faute de pouvoir supposer le cosmos naguère vécu comme une rencontre (linguistique) du locuteur divin et des répondants croyants, il faut *produire* les conventions qui vont circonscrire des lieux où l'on 'entende' et où l'on 's'entende'. Une part essentielle de la mystique vise à expliciter et à obtenir les conditions dans lesquelles on peut 'parler à' ou 'se parler'. Il faut assurer un 'circonstanciel'. En cela comparables aux juristes, occupés à édifier la liste la plus complète possible des situations et des destinataires qui vaudront à une procédure un fonctionnement 'heureux', les mystiques s'engagent dans une politique de l'énonciation. Cette 'politique', à la manière de la rhétorique contemporaine, élabore des règles d'opérations qui déterminent l'usage relationnel d'une langue devenue incertaine du réel. Elle *recompose* ainsi des *places* de communication *sociale* là où se défait la stabilité *ontologique* des rapports entre les choses et les mots. Certes elle n'est pas commandée par un 'vouloir persuader' politique, mais par un 'vouloir entendre' spirituel (distinction qui n'est d'ailleurs pas si claire). Dans les deux cas, pourtant, une prolifération de 'méthodes' engendre et garantit des types d'échange, tels que le sont, pour Thérèse d'Avila, la communauté ou *compañía*, la relation avec l'autorité ou 'direction spirituelle', et l'oraison ou 'colloque' avec Dieu. Des pratiques construisent des lieux énonciatifs ('fondations' ou 'retraites').» Dieses ganze System von 'Orten' und damit gegebener Strategie der Aussageweisen ist nicht entstanden aus einer unvermittelten mystischen Erhebung, sondern aus einer mit Theorie immer schon kombinierten Praxis religiösen Lebens. Das dürfte im Durchschnitt wohl auch den Normalfall mystischer Existenz abgeben, da hier meist die Ebene der unmittelbaren Verlautbarung in irgendeiner Form gekoppelt ist mit der Meta-Ebene der Reflexion über das Gnadengeschehen. Insbesondere ein mystagogischer Text – und dieser dominiert in der christlichen Mystik des Mittelalters eindeutig vor dem rein mystisch-doxologischen – ist auf diese Kombination von Theorie und Praxis, Reflexion und Unmittelbarkeit angewiesen, weil er sonst inkommunikabel würde.

²³ Oder sie gar nie wahrgenommen hat.

²⁴ Die Unterscheidung von *gotis frundt* (Prolog, S. 89, 9) und *freyer geist*

das Moment der kreatürlich fixierten *eigenschaft*. Die Freigeister wollen nicht Raum lassen für den göttlichen Willen, sondern bloß für die schrankenlose Freiheit des eigenen Willens, der sich durch seine Widersprüchlichkeit gegen den ewigen Willen Gottes definiert: *anders wollen, den der einfeldig, ewig wille will*²⁵. Sinngemäß artikuliert sich dieser Eigen-

(a. a. O., S. 10) schafft eine agonale Situation, in der sich das 'Rechte' gegenüber dem 'Falschen' bewähren kann und muß. Kommen noch Begriffe der Entscheidung hinzu – wie es für eine agonal angelegte Situation ja nur typisch ist –, so ergibt sich eine verstärkte Motivation für eine wirksame Parteinahme für 'echte' mystische Erfahrung. Das Motiv der Orthodoxie, das in der TD eine Rolle spielt, hat so den wichtigen Nebeneffekt einer Verdeutlichung der Willenskomponente für die hier vorgetragene Mystik.

²⁵ Cap. 49, S. 171, 11. Verschiedentlich ist – aufgrund solcher und ähnlicher Stellen – der skotistische Einschlag in der starken Betonung der Willenseinigung gesehen worden. Vgl. H. SCHWARZ, 1913, S. 405 f.: «Der Frankfurter Ordensbruder weiß zu gleichem Zwecke (sc. zum 'Wege der Niedrigkeit') die Ideen des großen Kölner Meisters mit dem Gehorsamsgedanken des Duns Scotus zu durchdringen. Duns kam alles auf Gehorsamswillen an, der sich, unter Ausschaltung des eigenen Selbst, den Geboten eines transzendenten Gottes unterwarf. Der Frankfurter entwickelte den Gedanken eines Gehorsams, der dem in uns werdenden göttlichen Leben, dem 'Muß- und Sollsein, geordnet vom ewigen Willen', bereit steht.» Vgl. H. STROHL, *Luther jusqu'en 1520*, Paris 1962, S. 191: «Si Luther a vu dans la 'Théologie germanique' un résumé de la théologie de Tauler, il semble y avoir eu une certaine méprise. Tauler était dominicain. Sa piété mystique a donc un arrière-plan thomiste et aspire à se reposer en Dieu. La 'Théologie germanique' est vigoureusement volontariste, elle affirme si nettement que Dieu est Volonté, Energie suprême, que son auteur semble plutôt être sorti de l'Ecole scotiste. Comme Luther lui-même était volontariste, cela ferait supposer qu'il ait eu plus d'affinité encore avec son auteur qu'avec Tauler. Mais l'arrière-plan scolastique étant à peine mentionné par allusions dans la 'Théologie germanique' aussi bien que chez Tauler, Luther pouvait ne pas remarquer cette différence.» H. A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation*, Band 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, S. 315, unterscheidet dann – ohne nähere Bezugnahme auf die TD, aber im Anschluß an die apologetische Typologie der Mystik bei Johannes Gerson – zwischen einer Willens-Gefühls-Mystik und einer spekulativen Mystik vom Typ Eckharts und seiner Schule. Während die erste ihr Ziel in einer völligen Konformität des Mysten mit dem göttlichen Willen erblickt – wie es die TD mannigfach lehrt –, versucht die spekulative Variante *essentialistisch* eine Einigung des Menschen mit Gott herbeizuführen. Vgl. auch H. A. OBERMAN, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: I. ASHEIM (Hrsg.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen 1967, S. 37, Anm. 61.

Nun weiß man heute nach der Arbeit von E. GILSON, *Johannes Duns Scotus*, Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf 1959, S. 596 f. (vgl. auch B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Darmstadt 1960 [= F. ÜBERWEGS *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Zweiter Teil], S. 504 ff.; A. FOREST / F. VAN STEENBERGHEN / M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, Paris 1956, S. 370 ff.), was es mit dem «Voluntarismus» Scotus' für ein Bewenden hat. Sicher ist er nicht im Sinn einer göttlichen Willkür zu interpretieren. Tatsächlich aber ist die Priorität des Willens vor der Vernunft

wille – entsprechend den zahlreichen Angaben in chronikalischen Quellen, offiziellen synodalen Verurteilungen, Traktaten und Polemiken aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ²⁶ – in libertinistischen Bestrebungen, etwa in der in der TD wiedergegebenen Äußerung eines ‘falschen freien Geistes’ ²⁷ über die Ausschaltung des Gewissens: *ertotet er czeihen menschen, es were ym als klein gewissen, also ab er einen hunt ertotet* ²⁸. Das Bestreben, Gott selber wie Luzifer gleich sein zu wollen, charakterisiert diesen Zustand der Gewissenlosigkeit ²⁹, der mit Selbstbetrug, weil im Eigenwillen begründet, identisch ist ³⁰.

Das Schreckbild des freien Geistes ³¹ gibt die Negativfolie ab für die rechte Verfassung des Willens, die konstitutive Vorbedingung ist für die letztlich beabsichtigte Hinführung zur Vergottung.

Es kommt daher für den Verfasser der TD alles darauf an, daß der menschliche Wille in seiner reinen Abkünftigkeit von Gott erkannt werde. Als ein schwerwiegendes Problem ergibt sich dabei die Frage,

ein Gehalt dieser philosophischen Theologie, der mit der Anschauung der TD vom Range des Willens in Zusammenhang gebracht werden muß. Allerdings müßte der «Scotismus» der TD in einer detaillierten Analyse aufgearbeitet werden – wozu hier nicht der Ort ist. Eine scharfe Trennung zwischen spekulativer und voluntativer Mystik – wie sie Oberman vorschlägt – kann aber für Eckhart mindestens nicht gehalten werden. Oder aber Eckhart wäre in seiner Frühzeit, als er die RdU verfaßte, selber Scotist gewesen. Denn in den RdU steht beispielsweise ein so erstaunlicher Satz wie: *In der wârheit, mit dem willen vermac ich alliu dinc* (QUINT, DW 5, 217, 7). Darüber hinaus ist die mystische Einigung wie in der TD als eine Einigung des Willens beschrieben: *Daz waere aleine ein volkomener und ein wârer wille, daz man ganz waere getreten in gotes willen und waere âne eigenen willen; und wer des mêr hât, der ist mêr und waerlicher in got gesetzt* (QUINT, DW 5, 5–8). Der Zusammenhang der TD mit Eckharts RdU verlangt – genauso wie jener der TD mit dem Scotismus – einer genaueren Abklärung.

²⁶ Vgl. oben Anm. 17 und SIEDEL, 1929, S. 85–96; ORCIBAL, 1959, S. 66 ff.

²⁷ Der Ausdruck ‘freier Geist’ wäre hinsichtlich seiner aufklärerischen, säkularisierenden Tendenz, die an ihm im Lauf der Geschichte immer deutlicher wird, eigens zu untersuchen. Vgl. die kämpferische Benutzung des Ausdrucks bei Hegel und Nietzsche: G. EBELING, Luther und der Anbruch der Neuzeit, in: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, S. 31 (Hinweise auf Fundstellen bei Hegel und Nietzsche).

²⁸ Cap. 40, S. 154, 110 ff. Vgl. oben Anm. 16.

²⁹ Cap. 40, S. 152, 44 ff.

³⁰ Cap. 40, S. 153, 91 ff.

³¹ Vgl. auch MANDEL, 1908, S. XLIII f., der unter Bezugnahme auf E. HAUPT, Prot. RE ³III, S. 467 ff. und DÖLLINGER II, a. a. O. (wie Anm. 16), S. 378–416, und W. WATTENBACH, Über die Secte der Brüder vom freien Geiste, Sb. Berlin (1887) 517–544, zum Teil erstaunliche Parallelen der Aussage zwischen den freien Geistern und der TD aufweisen kann. Diese Gleichläufigkeit in der äußern Aussage korrespondiert mit einem deutlichen Gegensatz im Inhalt. Vgl. auch COGNET, 1968, S. 224.

wie denn Gott den menschlichen Eigenwillen, da er ihm so zuwider ist, erschaffen konnte. Die ausführliche Antwort (im 51. Kapitel) ist doppelt: Zunächst eine Antwort ad hominem; wer Gott hinterfragen will, verhält sich wie Adam oder der Teufel, die beide sich etwas angemaßt haben, das ihnen nicht zusteht: sie wollten, indem sie sich Gott gleich machten, hinter die Gedanken Gottes kommen. Wissensbegier³² an sich zielt auf Lust und Hoffart; ein demütiger Mensch versucht nicht, Gott seine Geheimnisse zu entlocken, sondern er begehrt, *wie er allein an ym selber czu nichte vnd willenlos werde, vnd der ewige wille yn ym lebe vnd gewaldigk sey vnd vndgehindert von andern willen, vnd wie dem ewigenn willen von vnd yn ym genug geschee*³³. Das ist eine aus asketischen und theologischen Überlegungen erwachsene Antwort, die dasselbe Ziel anvisiert wie die zweite, die ihrer Art nach spekulativer ist. Die Überlegung verläuft folgendermaßen: Gäbe es Vernunft und Wille nicht, könnte Gott nicht zu dem Seinen gelangen und seine Eigenschaften, was doch zu seiner Vollkommenheit gehört, nicht in wirksamer Weise einsetzen. Damit das ungehindert geschehen kann, muß der Wille, beraten durch die Erkenntnis und die Vernunft, einsehen, daß er mitsamt der Erkenntnis nicht aus sich selber stammt, sondern erschaffen, verliehen ist; von dem sie – Vernunft und Wille – herkommen, dem gehören sie auch. Daher sollen sie 'gelassen' wieder dahin zurückfließen, an sich selber (an ihrer *selbheit*) zunichte werden, damit der ewige göttliche Wille in der Kreatur wirke und wolle: *wan dem willen gehoret czu vnde ist seyn eygen, das er wollen sal*³⁴. Würde der ewige Wille nicht wirken, er wäre sinnlos. Der geschaffe-

³² Die Kombination der *curiositas* – unter die hier die *begerunge* und *begirde* nach unangemessenem Wissen um Gott fällt – mit Lust und Hoffart ist schon augustinisch: Augustinus verbindet die *curiositas* ganz ähnlich wie hier mit der *voluptas* und *libido*. Vgl. dazu H. LEUSCHNER, Zur Idee der deutschen Geschichte im späten Mittelalter, Diss. (masch.), Göttingen 1951, S. 134; H. A. OBERMAN, Contra vanam curiositatem, Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall, Zürich 1974, S. 19 ff. (hier auch die Verbindung von Neugier und Hochmut/Hoffart); H. BLUMENBERG, Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt a.M. 1973, S. 103 ff.

³³ Cap. 51, S. 173, 18 ff.

³⁴ Cap. 51, S. 174, 49 f. Die Mystik liebt Tautologien und damit die Aufhebung einer planen Kausalität. Auch in der TD wird die innere Freiheit Gottes und Christi mit einem mystischen *sunder warumbe* beantwortet: *alles, das gotlich ist vnd got czu gehoret, das wil vnd wircket vnd begert anders nicht den gut als gut vnd vmmb gut, vnd da ist anders keyn war vmmb* (Cap. 26, S. 132, 128 ff.). Zur Vorprägung dieses Gedankens bei Eckhart – bei dem er noch radikaler tautologisch ausgefaltet ist (ohne Rekurs auf das 'Gute') – vgl. R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Basel 1953, S. 685, Anm. 2,

ne Wille gehört nicht der Kreatur, sondern – wie der ewige Wille – Gott selber, der ohne Kreatur nicht wirkend und bewegend *wollen* kann und daher mit und in den Kreaturen wirken *will*. Letztlich ist *eygen wille* etwas, das es nicht gibt, wenn der menschliche Wille in Gott eingeflossen ist, so daß nichts anderes mehr gewollt wird, als was Gott will: *der wille were nicht eygen wille* ³⁵. Gott hat den Willen nicht als 'Eigenwillen' erschaffen, sondern dazu, daß *Er* (Gott) durch ihn erkannt, geliebt, gelobt und geehrt werde.

Nun ist nichts so frei wie der Wille; dessen Freiheit suchen einzig der Teufel und Adam zu beeinträchtigen. Christus und seine Nachfolger dagegen lassen dem Willen die Freiheit, die 'edle' Freiheit, die darin besteht, eben zu wollen. *In welchem menschen der wille seyner freiheit gebrucht, da hat er syne eygen werck, das ist wollen, vnnd do wil er, was er wil, vngehendert, ßo wil er auch das edelste vnd das beßte yn allen dingen* ³⁶. Diese Art des Wollens ist selbstverständlich nur dem Guten, wie es im 1. Kapitel als ein Transzendentele geschildert wird, verpflichtet.

Was für unsere Frage nach der Vorbedingung des mystischen Wegs wichtig ist, ist die Exklusivität des Wollens ³⁷. Der Verfasser spricht nur

und L. GNÄDINGER, Die spekulative Mystik im *Cherubinischen Wandersmann* des Johannes Angelus Silesius, II, Studi Germanici 4 (1966) 170–185. Zur Rolle der Tautologie in der TD vgl. UHL, 1912, S. 89 f., der ihre mystologische Qualität allerdings nicht richtig einzuschätzen vermag.

³⁵ Cap. 51, S. 175, 89.

³⁶ Cap. 51, S. 176, 139–143.

³⁷ Eine solche Exklusivität hat schon Eckhart in seinen RdU vorgestellt. Der Wille, mit dem ich will, muß ein ganzer sein, so daß darin sich keinerlei Implikationen vorgestellter Zukünftigkeit des Zu-Tuenden mehr finden. *Dir enmac nihtes gebrechen, ob dū einen wāren, rehten willen hāst, weder minne noch dēmeticheit noch dehein tugent. Aber, daz dū krefticlīche und mit allem willen wilt, daz hāst dū, und daz enmac dir got und alle créatūren niht benemen, ob der wille anders ganz und ein rehte götlich wille ist und gegenwertic ist. Niht alsó: 'ich wolte mēr', daz waere noch zuokünftic, sunder: 'ich wil, daz ez iezunt alsó sî' (von mir gesperrt). Nū merke! Waere ein dinc über tūsent mīle und wil ich ez haben, ich hān ez eigenlīcher, dan daz ich in mīner schōz hān und daz ich niht wil haben (QUINT, DW 5, 216, 2–10). Ein solcher Willensakt, der hier die Bedingung der Möglichkeit der mystischen Einigung des Menschen mit Gott abgibt, besteht in der Exklusivität, in der Auswahl des Einen auf Seiten des ein für allemal gewählten Objekts, in der Restriktion auf den Wählenden auf Seiten des Subjekts. Mystologie – in ihrem grundsätzlichsten Sinn – macht zur Gestaltung ihrer «espaces dialogaux» also die Einhaltung einer Regel zur Voraussetzung, die ausschließlich und einzig auf diese Exklusivität des Subjekts und dessen Objekts abzieht: «Elle (diese Regel) a forme de restriction exclusive (*ne ... que ...*): la relation *ne* tolère *que* des personnes entièrement résolues. Tout se joue sur un *volo*, barre sans laquelle il n'y a pas de parole. Cette présupposition désigne le destinataire requis: 'je *ne* m'adresse *qu'*à ceux qui ...', dit le mystique*

zu solchen, die gewillt sind, nicht zu wollen, um dem Willen schlechthin, der ein göttlicher ist, Raum zu geben. Diese Exklusivität des menschlichen Wollens ist selbst wiederum ein (nur göttliches) Wollen. Dieses *volo*, das im Moment, da es gesprochen wird, Wollen überhaupt und die Wirksamkeit des göttlichen Willens selber intendiert, spart einen Raum in der Sprache aus, der exklusiv für Subjekte bereitet wird, die in der paradoxen Form 'ich' sagen, daß sie 'nicht-ich' sagen. Die Bedingung, unter der hier von jemandem zu anderen gesprochen wird, ist dieses *volo*, das erst so etwas wie einen Raum, in dem gesprochen werden kann, erschafft. Michel de Certeau umschreibt das aus diesem Akt erwachsene Ich folgendermaßen: «Durch diesen Grundakt erhebt sich das Subjekt im Abseits und in Abwesenheit von den Objekten der Welt. Es wird aus einem Exil und einem Verschwinden heraus geboren. Das Ich formt sich vom Nichts-Wollen und immer schon Nicht-Können dessen, was es will, als 'Wunsch' gebunden einzig an das unterstellte Verlangen nach einem Gott.

ou: 'Dieu *ne* parle *qu'*à celui qui ...' De Jean de la Croix à Surin, partout cette 'convention' est exigée. Elle fait clôture: elle découpe une circulation et une circonscription dans le langage. Ce postulat inverse donc celui du discours apologétique ou prédicateur, soutenue par la convention ... accordant aux énoncés une valeur autonome qui leur permette de passer les frontières entre groupes. Le seuil qu'il crée est spécifié par un verbe performatif: *volo*.» (DE CERTEAU, a. a. O. [wie Anm. 22], S. 201). Dieses *volo* gehört nach de Certeau zu den «préalables du discours (mystique)» (a. a. O., S. 200), die zusammen mit dem «statut» des mystischen Textes – «une place de locution» – und dessen «figuration dans le contenu (une image du 'je')» – «une représentation» – die drei wesentlichen Elemente eines «langage traditionnel» der Mystik abgeben (a. a. O.). Modell solcher *modi loquendi* sind historisch die Werke der französischen Mystik des 17. Jahrhunderts. Es ist aber gerade der Reiz mystischer Sprachgestaltung, daß sie auf *einen* Kultur- und Zeitraum nicht beschränkt zu sein braucht, sondern – mindestens im Christentum, vermutlich aber weit darüber hinaus – immer wieder gleiche oder ähnliche sprachliche Modelle entwickelt. Jedenfalls ließe sich die Exklusivität des *volo*, die gewissermaßen kontraktlich einen Sprachraum erschafft, noch an vielerlei christlicher Mystik aufzeigen, ohne daß die Deutlichkeit des spezifisch Willentlichen immer gleich offensichtlich zu sein braucht. Auch eine die Spiritualität philosophisch begründende Intelligenz wie jene Blondels setzt mit dem ersten Eintrag ins Tagebuch ein solches *volo*: «Ich will. Mein ganzes Leben antworte und künde: Ich will. Ich will mit Gott wollen, was Gott will, wie Gott es von mir will; ich weiß nicht, was das ist, aber mit Ihm kann ich alles, was ich aus mir nicht kann. Vor Gott will ich ein Werkzeug sein, damit ich überdies vor menschlichen Augen jemand sei. Ich will, heute will ich, um morgen zu sagen: Wir wollen, um sterbend zu sagen: Er will.» (M. BLONDEL, Tagebuch vor Gott, Einsiedeln 1964, S. 33; zitiert bei A. RAFFELT, Opfer und Selbstbejahung, Implikationen der 'Immanenzapologetik' M. Blondels, Internationale kath. Zs. 7 [1978] 324). Vgl. auch A. RAFFELT, Spiritualität und Philosophie, Zur Vermittlung geistig-rel. Erfahrung in M. Blondels 'Action' (1893), Freiburg i. Br. 1978 (= Freiburger theol. Studien 110).

Es erschafft sich daraus, nichts anderes zu sein als Bestätigung eines Wollens»³⁸. Allerdings ist zu zweifeln, ob man diese Gegebenheit in einen entwicklungsgeschichtlichen Rahmen stellen darf, wie de Certeau es zu tun versucht. Er meint nämlich: Hinsichtlich der in dieser Willensmystik ausgedrückten Intention ist festzuhalten, «daß das *volo* ausfaltet und begründet, was nicht mehr von selber geht – eine sprachliche Abmachung, die mangels Angepaßtheit der Gesprächspartner die Form des Entbehrens und des Verlangens nach dem Anderen annimmt»³⁹. Ich würde meinen, diese Unangepaßtheit ist neben andern Momenten der mystischen Erfahrung eine grundsätzliche Möglichkeit und Gegebenheit der christlichen Spiritualität, in der die trotz aller Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf vorherrschende Unähnlichkeit zur existentiellen und intellektuellen Aporie werden kann⁴⁰. Historische Beispiele dafür gibt es schon in der Patristik genug⁴¹; im Gegenteil, bei

³⁸ DE CERTEAU, a. a. O., S. 202: «Par cet acte fondateur, le sujet surgit dans un retrait ou absence des objets du monde. Il naît d'un exil et d'un évanouissement. Le 'je' se 'forme' de ne *rien* vouloir ou de *ne pas pouvoir* (déjà et toujours) ce qu'il veut, comme 'désir' lié seulement au désir supposé d'un Dieu. Il se crée de n'être rien que l'affirmation d'un vouloir.»

³⁹ DE CERTEAU, a. a. O., S. 202: «Mis hors de tout ce qu'il peut faire ou être, il fonctionne aussi comme convention linguistique puisqu'en s'articulant sur 'Dieu', il adhère à un langage religieux en son point focal. Il scelle avec l'interlocuteur un contrat qui, débordant la teneur incertaine d'énoncés particuliers, affirme généralement: 'je joue mon va-tout dans mon langage', ou encore: 'tu es sûr que mon désir t'attend dans mes mots'. C'est la garantie qu'appelle chaque destinataire et que le vocabulaire du temps nomme 'l'intention' ou, Surin, le 'formel' de la communication. A cet égard, le *volo* explicite et fonde ce qui ne va plus de soi – un contrat de langage, mais un contrat qui, privé d'appropriation, prend la forme du manque et du désir de l'autre.»

⁴⁰ Das braucht dann nicht zu einem Modell zu führen, das – etwa im Sinne Feuerbachs oder Nietzsches – die menschliche Bemühung um Gott zum Resultat einer reinen Projektion macht, bis dahin, daß die Vorstellung von Gott selbst nichts weiter als ein Datum des menschlichen Projektionsvermögens ist. Die christliche Mystik hat – bei aller Kühnheit ihrer aus dem radikal erfahrenen Gottesentzug heraus projizierenden Vorstellungskraft – immer schon die Transzendenz nicht nur als Nötigung in die Schwäche der Gottesferne empfunden, sondern mehr noch als ein gnadenhaft göttliches Sich-selber-Überschreiten auf den Menschen hin: Noch vor aller Entbehrung ist der Mystiker ein reich Beschenkter. Sein *volo* ist mehr als ein bloßes Arrangement des Diskurses, es ist performativ auch darin, daß es von-seiten Gottes verliehene Gnade ist. Für Feuerbach vgl. seine 'Gedanken über Tod und Unsterblichkeit' von 1830 in: L. FEUERBACH, Werke I, Frankfurt a. M. 1975, S. 77 ff.

⁴¹ Zu erinnern ist nur an die Topik der Hoheliedmystik, in welcher die Gottesferne schon früh thematisch wurde. Diese Gottesferne blieb aber – wie in aller christlichen Mystik – nie der einzige Gehalt, sondern verband sich immer schon mit dem gegenteiligen Ereignis der Gottesfülle. Insofern läßt sich für die sprach-

näherem Zusehen sind die Fälle, wo die sprachliche Konvention nicht mystagogisch durch Einbezug des Gesprächspartners in die Exklusivität eines beide, den Verfasser und den Leser, tragenden Willens vermittelt, sondern vielmehr durch die einsame Spontaneität des direkten Gottesbezugs überhaupt ausgeschaltet ist, eher selten, schon deshalb, weil das Gebet und das direkte Lob Gottes gefühlsmäßig weniger Öffentlichkeitscharakter haben als die um den rechten Gottesbezug des Gesprächspartners besorgte mystagogische Rede ⁴².

Wie immer es sich damit verhalten mag, Tatsache ist, daß nun ein Ich vor uns steht, das durch seine Aufgabe jeden Eigenwillens und seine Durchlässigkeit für den ewigen Willen Gottes einbezogen ist in den exklusiven Gesamtzusammenhang jener Subjekte, die Gott 'erfahren' ⁴³

liche Konstitution eines mystischen Diskurses nicht einseitig eine Situation der Entbehrung konstruieren, aus der dann im Sinn einer Projektion eine Vorstellung von Gott 'entstehen' könnte. Die Erfahrung der Gottferne mündet christlich in die Erfahrung des *Geheimnisses* Gottes. Zu Gregor von Nyssa kann daher H. U. von BALTHASAR schreiben: «Die Menschwerdung hat uns die Augen aufgetan dafür, was Gott in sich ist. Und es fand sich, daß Er nicht die Starre der Ewigkeit ist, ewiger Fels für die Welle des Werdens, sondern daß Er als innergöttlicher Liebestrom ebenso Über-Werden wie Über-Sein ist. Nicht als ob wir nun Gottes Wesen besser 'begriffen', aber wir sehen lebendiger hinein in Seine Unbegreiflichkeit, die uns kein Fremdes mehr, sondern das uns unendlich angehende Geheimnis ist. Die ewige Sehnsucht zum Unbekannten ist verwandelt in ein immer bebenderes, ergriffeneres Erwarten des immer sich schenkenden, aber im Schenken immer größeren, unfäßbaren Gottes. Die Hoheliedauslegung ist voll von Gleichnissen für dieses Paradox über Wissen und Nichtwissen, über Strömen und Ruhe, über Suchen und Finden, über Abstand und Umarmung hinaus. Nun erst vollendet sich das Geheimnis des versiegelten Quells. Gott ist größer als der faustische Drang der Seele ins Unendliche: 'Eine Seligkeit ist uns verheißen, die unsere Sehnsucht übersteigt, ein Geschenk, das unsere Hoffnung übersteigt, eine Gnade, die unsere Natur übersteigt'» (Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell*, Einsiedeln ²1954, S. 22.)

⁴² Das heißt mit andern Worten nur, daß mystagogische Texte häufiger sind als doxologische. Das liegt weniger daran, daß die im Anschluß an De Certeau geschilderte Konstitution der mystischen Rede aus einer Entbehrungssituation heraus häufiger zu finden ist als die Erfahrung der göttlichen Fülle, sondern vielmehr daran, daß das literarische Genre des mystagogischen Textes sich ganz selbstverständlich aus seelsorglichen und didaktisch-pädagogischen Gründen aufdrängt. Man muß also immer unterscheiden zwischen der inneren und äußeren Konstitution eines Textes. Werden die äußeren historischen Konstituentien eines Textes vernachlässigt, kann es leicht zu einer absoluten, psychologisch fixierten Projektionstheorie führen, die nur mehr die Hälfte der Sache sieht.

⁴³ Cap. 9, S. 104, 10 ff.: *Doch were eß hundertfeldigk besser, das der mensche erfure vnd erkennet wurde, was vnd wie seyn eygen leben were, vnd auch was got yn ym were vnd wolde vnd wirckte, vnd wo czu yn got nuczen wulde ader nicht.* Cap. 51, S. 173, 5 f.: *Welcher mensch ader wilche creatur begeret czu erfahren vnd czu wissen den heymlichen rat vnd willen gotis ..., der begeret nicht anders den als Adam ader der*

(das Wort erscheint meines Wissens zum ersten Mal bei Mechthild von Magdeburg in spirituellem Kontext). Noch ist aber der Ort, von dem her der Verfasser redet, nicht situiert.

II.

Dieser Ort ist der Mensch *in czit, in statu viae*; der Status hienieden ist keineswegs bloß als Vorbereitung auf das Jenseits anzusehen, sondern als gegenwärtiges *paradiß* ⁴⁴, *eyn vorstat des hymmelrichs* ⁴⁵. *Alles, das da ist* ⁴⁶, gehört zu diesem 'Paradies', das so viele Wegmarken zu Gott enthält, als da Dinge sind ⁴⁷. Der Mensch, ausgezeichnet durch Vernunft und Willen, ist der sonderliche Ort, da Gottes Wirken einfallen kann, da die vernunftlose Kreatur ⁴⁸ dazu untauglich ist.

Die Preisgabe des eigenen Willens zugunsten der Überformung durch den ewigen Willen ist keineswegs reine Entbehrung, sondern 'das Beste' und 'Edelste' ⁴⁹. Nur schon deshalb, weil diese Drangabe des

teufel. Auch wenn die Semantik noch stark auf *audire* und *cognoscere* bezogen bleibt, ist das *experiri* schon hörbar miteinbezogen.

⁴⁴ Cap. 50, S. 172, 1 ff.

⁴⁵ A. a. O., 5.

⁴⁶ A. a. O., 1.

⁴⁷ A. a. O., 10 f.

⁴⁸ Cap. 51, S. 173, 24–29.

⁴⁹ A. a. O., S. 176, 142. Hier dürfte der Scotismus des Verfassers der TD durchscheinen. Johannes Duns Scotus hat nach Ausweis Gilscons einen (relativen) Primat des Willens über die Erkenntnis vertreten: «Nicht allein der willentliche Entscheid hängt letztlich nur vom Willen ab, sondern in welchen Komplex man ihn auch verwickelt, immer ist es der Wille, der herrscht. Mit einer gewissen spekulativen Zärtlichkeit nennt Duns Scotus ihn: *tam nobilis causa*. Ist er vorhanden, beformt er alles, führt alles, qualifiziert alles. In der Ordnung der Vornehmheit, das ist richtig, hat Duns Scotus einen Primat des Willens anerkannt» (E. GILSON, Johannes Duns Scotus, a. a. O. [wie Anm. 25], S. 615.) Vgl. auch SEEBERG, a. a. O. (wie Anm. 34), S. 643 ff.; M. DE GANDILLAC, a. a. O. (wie Anm. 25), S. 364 f. Die Bevorzugung des Willens als des eigentlichen Vermögens in der *fruitio Dei* ist franziskanisch. Vgl. ST. GRÜNEWALD, Franziskanische Mystik, Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura, München 1932, S. 122 f. Wenn die TD ein zentrales Thema – trotz sonstiger Inkohärenz der verschiedenen, aus diversen theologischen und philosophischen Traditionen bezogenen Motiven – auf originäre, d. h. eindringliche und kompromißlose Weise ausfaltet, dann ist es diese Suprematie des Willens in der mystischen Erfahrung. Das im Ganzen ungünstige Urteil, das COGNET (1968, S. 230) über den Verfasser der TD ausspricht: er sei «un amateur, incapable de s'aventurer vers les cimes qu'avaient abordées ses devanciers» –, ist, soweit es das 51. Cap. einschließen möchte, sicherlich zu revidieren. Hier herrscht eine mystische Intransigenz, die keinerlei Digression ins Unverbindliche mehr gestattet. Man darf also ruhig für die TD eine authen-

Eigenwillens die *unio mystica* bedingt. Wenn der Mensch Gott ist, was ihm die eigene Hand ist ⁵⁰, dann ist ihm die Einung möglich, *also dicke er wil* ⁵¹.

tische Mystik reklamieren, auch wenn sie durch eine bisweilen seltsam anmutende Mischung klassischer mystischer Formulierungen aus verschiedensten Traditionen überrascht. Trotz dieser Irritation birgt sie Partien von absolut zwingender Kohärenz, welche die sprachliche Höhe der älteren deutschen Mystik durchaus erreichen.

⁵⁰ Cap. 10, S. 106, 13 f.; Cap. 52, S. 182, 128: *Mag der mensch dar czu werden, das er gotte sey, als dem menschen seyne hant ist, so laß er ym genügen; vnd das sal werlich seyn.* Hiemit soll ein besonders intensives Einigungsverhältnis des Menschen mit Gott ausgedrückt sein. «Dieses eine Wort umfaßt in seiner Erhabenheit die ganze Frömmigkeit der deutschen Mystik» (J. BERNHART, o. J., S. 278). «... diese Vorstellung: Hand des höchsten Gutes zu sein, bringt die Eigentümlichkeit und Neuheit der deutschen Denkweise treffend zum Ausdruck» (MANDEL, 1908, S. 23). SIEDEL, 1929, S. 62, verweist auf Thomas von Aquin, S. th. I, II, 21, 4 ad 2: *homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium.* Dazu wäre noch hinzuweisen auf S. th. I, II, 10, 6 ad 3: *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.* Von diesen Vergleichsstellen her wäre eine «Werkzeuglichkeit» des Menschen zu Gott hin – «so wie die Glieder eines Leibes über sich hinaus dem Haupte dienstbar sind (1 Kor 12,27)» (H. U. VON BALTHASAR, Christlicher Stand, Einsiedeln 1977, S. 174) – im traditionellen Sinne eines ekklesiologischen Konzepts des *Corpus Christi Mysticum* gemeint, das immer schon physische Vorstellungen heranzieht, um das Gott-Mensch-Verhältnis in Christus zu beschreiben. Dabei ist festzustellen, daß in unserem Zusammenhang (mit der Bildlichkeit: Hand-Körper) die organische Einheitsvorstellung vor der mechanistischen (mit der Bildlichkeit: Mensch-Instrument) dominiert. Dennoch – trotz der organisch abgestützten Bildlichkeit – ist eine gewisse Instrumentalität des von der TD angewandten Bildes – der Mensch soll für Gott wie ein instrumentales, d. h. willenlos agierendes Werkzeug sein! – offensichtlich. Damit ist ein von der TD wohl durchaus erwünschter Monenergismus oder Monotheismus gegeben, der in eine Geschichtslosigkeit und Atemporalität mündet, bei der man sich fragen kann, wie hier eine genuine geistliche Erfahrung Gottes überhaupt noch möglich und denkbar ist. Im Grunde macht sich hier ein altes Problem mystischen Sprechens bemerkbar: Es werden Bilder der Einung, die an sich dem mystischen Nu vorbehalten bleiben müßten, ontologisch und psychologisch ausgeweitet. Damit ergibt sich eine bedenkliche Verschiebung der Perspektive von einer spezifischen Mystologie zu einer totalitären Ontologie und Psychologie, in denen die mystischen Aussagen ihres Erfahrungsgehalts entkleidet zu starren, den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf aus grundsätzlichen Absichten heraus verwischenden Thesen werden. Die TD ist dieser Gefahr – aus der Intention lehrmäßiger Darstellung heraus – nicht ganz entgangen. Mindestens droht bei einer derartig starken Einebnung des Geschöpfs zum rein objektiv handhabbaren Instrument in der Verfügung eines übergroßen Subjekts – Gottes – die Gefahr einer Aufhebung der Geschichte Gottes mit dem Menschen als eines Geschehens zwischen zwei Subjekt-Partnern.

Dieses gesagt, wird man gewisse Aussagen mystologischer Texte mit häretischem Gefälle gleichzeitig mit gebotener Sorgfalt und Gleichmut aufnehmen können. – Die Problematik des oben zitierten Thomas-Worts über das instrumentale Verhältnis zwischen Mensch und Gott hat seinen bestimmten Hintergrund in

der Christologie, wo einerseits das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, andererseits das in Christus selbst bestehende Verhältnis zwischen Logos und Sarx öfter in der Patristik unter dem Bild des Instrumentums (= Organon) abgehandelt wurde. Die Schwierigkeit bestand darin, Christus nicht als 'organon apsychon' des Vaters monotheletisch zu mißdeuten, sondern ihm die mit der Menschwerdung verbundene Lebendigkeit und Freiheit eigenen Handelns zuzugestehen. Vgl. dazu W. METZGER, Der Organongedanke bei den griechischen Kirchenvätern, Münsterschwarzach 1969; CH. VON SCHÖNBORN, L'icône du Christ, Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787), Fribourg 1976 (= Paradosis XXIV), S. 52, 64, 66, 72, 101. Dem Gedanken einer Instrumentalität Christi in der oder jener Form (oder in Kontroverse dagegen) haben die folgenden Autoren zugeneigt: Origenes († 253/54), Tertullian († nach 220), Eusebius († 339), Athanasius († 373, vgl. dazu Sur l'Incarnation, ed. CH. KANNENGIESSER, Paris 1973 [= SC 199], S. 293, Anm. 3), Basilius († 379), Gregor von Nyssa († 394) und Cyrill von Alexandrien († 444). Thomas von Aquin ist auf diese Kontroverse eingetreten in S. th. III, 7, 1; 19, 1. Im Rahmen dieser Zusammenhänge ist der Logos verschiedentlich als die 'Hand Gottes' bezeichnet worden: vgl. die Stellen bei G. W. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1968, S. 1521: εἶρ, 11 i. (Der Ausdruck *manus domini* / *Dei* ist biblisch: Num 11, 23; 1 Esdr 8, 22; 1 Chr 21, 13 etc.). – Der Traditionsbereich christologisch geprägter Ekklesiologie dürfte letztlich unserer Stelle vielleicht noch näher gestanden haben als die Instrumentum-(Organon-) Problematik der Christologie. Das *Corpus Christi Mysticum* wird gerne aufgrund von 1 Kor 12, 12–31, in konkreter Anwendung der physischen Metapher vom menschlichen Körper und seinen Gliedern näherhin ausgestaltet. Im übrigen gibt es die Möglichkeit von Beziehungen zwischen dem patristischen Organon-Gedanken und der ekklesiologischen Auffassung: Wenn die Menschheit Christi das *Organon Divinitatis* ist, dann kann diese Werkzeuglichkeit leicht auf die ganze Menschheit übertragen werden, insbesondere weil Christus nach vielen Versicherungen ja eine *allgemeine* Menschennatur angenommen hat. Zu dieser ekklesiologischen Metaphorik vgl. J. A. MÖHLER, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Mainz 1925, S. 304 f.; F. JÜRGENSMEIER, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum, Paderborn 1938; E. MERSCH, Le corps mystique du Christ, Etudes de théologie historique, 2 Bände, Paris 1951, öfters; H. MÜHLEN, Una Mystica Persona, Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, München 1968; H. DE LUBAC, Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969, öfter; DERS., Glauben aus der Liebe, «Catholicisme», Einsiedeln 1970, öfter; DERS., Die Kirche, Eine Betrachtung, Einsiedeln 1968, S. 111 ff.; DERS., Geheimnis aus dem wir leben, Einsiedeln 1967; Handbuch der Dogmengeschichte, Band III, Fasc. 3a–3d, Freiburg i. Br. 1970–74 (ohne wichtige Hinweise); viele interessante Stellen über das Verhältnis von Haupt und Gliedern (etwa Thomas von Aquin, Lect. 8 in Eph 1, 23) bei H. HURTER, Theologiae Dogmaticae Compendium, T. I, Oeniponte 1885, S. 208 ff.; vgl. auch M. J. SCHEEBEN, Handbuch der kath. Dogmatik IV, Freiburg i. Br. 1903, S. 310 ff.; A. TANQUEREY, Synopsis Theologiae Dogmaticae, Tournai 1943, S. 571 ff.; M. SCHMAUS, Kath. Dogmatik III/1: Die Lehre von der Kirche, München 1958, S. 239–314 (mit vielen wertvollen Väterstellen); L. BOUYER, Die Kirche II, Einsiedeln 1977, S. 119–149.

Die Verbundenheit des *Corpus mysticum* hat vor allem Augustinus immer wieder nachhaltig hervorgehoben. Zum Beispiel: «Was immer mein Bruder hat, wenn ich's nicht neide, sondern ihn liebe, ist mein. In mir hab ich's nicht, aber

in ihm besitz ich's: es wäre nicht mein, wären wir nicht in *einem* Leibe und unter demselben Haupt. Es trägt zum Beispiel die linke Hand im Leib einen Ring, die rechte nicht: ist diese damit ohne Schmuck verblieben? Betrachte die Hände für sich: du siehst, was die eine hat, die andere nicht. Betrachte den Zusammenhang des Leibes, dem beide Hände verhaftet sind, und sieh, wie die eine Hand, die nicht hat, in der andern, besitzenden, hat. Die Augen sehen, wohin man geht, die Füße gehen dorthin, wohin es die Augen voraussahen: aber die Füße können nicht sehen und die Augen nicht gehen ... So nämlich, Brüder, sehen wir die einzelnen Glieder in ihren Ämtern jedes das eigene Werk vollführen: daß das Auge sieht, aber nicht schafft: die Hand hingegen schafft, und dafür nicht sieht: das Ohr hört, aber nicht sieht und nicht schafft; die Zunge spricht, aber nicht hört und nicht sieht; und obwohl sie alle in ihren Ämtern verschieden und getrennt sind, so haben sie doch, vom einen Gefüge des Leibes zusammengebunden, etwas Gemeinsames in allen. Die Ämter sind unterschieden, das Wohlbefinden ist eines.» (AUGUSTINUS, Das Antlitz der Kirche, Auswahl und Übertragung von H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln o. J., S. 104; Übersetzung nach G. MORIN, Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, Rom 1930 [= Misc. Agostiniana I], Sermo 19, S. 101 ff. [nach der Ausgabe von M. DENIS]). Augustinus hat wie keiner vor und nach ihm die Metaphorik des 'physischen' Leibes Christi im Sinne einer *Unus-Homo*-Theologie der Kirche durchgeführt. Vgl. MERSCH, a. a. O., II, S. 52 ff.; M.-F. BERROUARD, L'Eglise communauté d'amour et de vie selon Saint Augustin, Lumière et Vie 83, S. 46–48; Oeuvres de Saint Augustin 71: Homélie sur L'Evangile de Saint Jean, Paris 1969, S. 927 f. (mit vielen Stellenangaben); a. a. O. 72, Paris 1977, S. 817–819, 829; S. Augustin, Commentaire de la première épître de S. Jean, ed. P. AGAËSSE, Paris 1961 (= SC 75), S. 92–97. Oder ein anderes Beispiel: «Seht zu, was ihr vermeiden, was ihr tun, was ihr befürchten sollt! Es kommt vor, daß im menschlichen Leibe, oder vielmehr vom Leibe, ein Glied abgetrennt wird, eine Hand, ein Finger, ein Fuß. Folgt die Seele auch dem abgeschnittenen Gliede? Als es noch im Körper war, lebte es; nun verliert es das Leben. So ist auch der Christ noch katholisch, wenn er im Leibe (der Kirche) lebt; trennt er sich ab, wird er ein Häretiker. Der Geist folgt nicht dem abgeschnittenen Gliede» (Augustinus, Sermo 267, n. 4; PL 38, 1231). – Insbesondere ist aus späterer Zeit Nikolaos Kabasilas († zwischen 1363 und 1391) zu nennen: «Von ihm werden christliche Heilsgeschichte und christliches Heilsgeschehen in einer Weise bestimmend für die Mystik, wie seit Maximos kaum mehr ... Sein System ist getragen vom Gedanken an ein umfassendes Corpus Christi mysticum, dessen Haupt, der Herr, eben als Haupt seines Leibes allen Gliedern Anteil an seinem eigenen Besitz gibt. Der Besitz ist durch die Taufe vorweg garantiert, aber man dringt immer tiefer in ihn ein in Richtung auf totale 'Verchristung' durch die intensive Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche.» (H.-G. BECK, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 203; vgl. von DEMS., Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1977, S. 780–783). Ein paar Stellen mögen dieses Urteil aus dem 'Buch vom Leben in Christus' (hrsg. von E. VON IVÁNKA, Wien 1966) aufs schönste belegen: «Und noch immer ist das Größte nicht gesagt. Denn nicht nur insoweit ist der Herrscher bei den Sklaven, nicht nur gibt er Anteil an dem Seinen, und nicht nur reicht er die Hand, sondern *sich selbst* gibt er ganz an uns hin, weshalb wir auch Tempel des lebendigen Gottes sind. *Christi* Glieder sind diese Glieder. Und diese Glieder gehören zu dem Haupte, das die Cherubim anbeten. Diese Füße, diese Hände, sie hängen an seinem Herzen» (S. 164). «... indem er derart zugleich mit den Leibern und den Seelen eingeworden ist, ist er Herrscher nicht bloß über die Leiber, sondern auch über die Seelen und über ihren Willen. Und wie die Seele den Leib und das Haupt die Glieder, so führt er durch sich selbst und durchherrscht

das wahrhaft unabhängige (autarke) und vollkommene Reich.» (S. 139.) «Und das (das Leben nach dem Tode) betrifft nicht nur die Seele, sondern auch den Leib. Denn auch der wird himmlisch sein, so wie beide zusammen (Leib und Seele) in ihrer Vereinigung hier erdhafte waren. Die Seele (des Erlösten) nämlich wohnt in den Händen des Himmlischen, und der Leib ist dessen Glied.» (S. 140.) «Dergestalt herrscht er (Christus) über das reine und wahre Reich, sich selbst im Königtum genügend; und so führt er die herbei, die er unterworfen hat: heiterer als ein Freund, strenger als ein Tyrann, zärtlicher liebend als ein Vater, enger (mit ihnen) verwachsen als die Leibesglieder, unentbehrlicher als das Herz; nicht mit Furcht sie beugend noch knechtend durch Lohn; sondern indem er selbst die Macht der Herrschaft ist und selber die Beherrschten mit sich selbst verbindet.» (S. 138.) Vgl. zu Nikolaos Kabasilas noch M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle*: Nicolas Cabasilas, Paris 1958; zu seiner Auffassung von der Kirche: S. SALAVILLE, in: N. C., *Explication de la divine liturgie*, Paris 1967 (= SC 4bis), S. 28 ff. Zum geistes- und frömmigkeits-geschichtlichen Kontext V. LOSSKY, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961 (= Geist und Leben der Ostkirche 1), S. 221 ff. – Die Unterscheidung Haupt-Glieder ist auch in die Exegese der Schrift eingegangen: Eine Grundregel des Donatisten Tichonius lautet, man müsse die Schrift *ratione capitis* und *ratione membrorum* je verschieden interpretieren (nach Ulrich de Strasbourg, *La 'Summa de bono'*, Livre I, Paris 1930 [= Bibl. Thomiste XII], S. 60; L. I, Tract. II, Cap. XI). – Als später, aber intensiver Reflex der Corpus mysticum-Lehre stellt sich Pascals Anweisung vor: «Qu'on s' imagine un corps plein de membres pensants» (*Pensées* 704; *Oeuvres complètes*, Paris 1954, S. 1304): «Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier. Hors de là, ils sont dans le désordre et dans le malheur; mais, en ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien» (a. a. O.).

⁵¹ Cap. 8, S. 104, 30 f. Es wird hier auf einen Kommentar zur dionysischen *'Theologia mystica'* verwiesen, in dem etwas über die Häufigkeit der Unio-Erfahrung gesagt ist: *Auch sal man wissen, das eyn meister spricht vbir sant Dionysius worte, das eß möglich sey vnd das eß joch eyne menschen alsßo dicke geschee, das er dar ynne wirt forwenet, das er dor luget, also dicke er wil* (27 ff.). Das Zitat aus Dionysius betrifft Kap. 1, § 1, aus der *'Theol. Myst.'* (siehe MANDEL, 1908, S. 18, Anm. 6; UHL, 1912, S. 93; SIEDEL, 1929, S. 120); trotz Bemühungen konnte ich den Hinweis auf den Dionysius-Kommentar nicht verifizieren. Es wäre wichtig, den genauen Hintergrund zu wissen, da in diesem Hinweis der mystologische Skopus unseres Textes aufs schärfste begründet ist. Ganz deutlich ist hier die Rolle des grundsätzlichen *volo*, das den Aufblick in die Ewigkeit – der, weil er Gott *liber vnnd edeler vnd würdiger dan alles* ist (Cap. 8, S. 104, 32), implizit mit Gottes Gnade rechnen darf! – als einen *vorsmack ewiges lebens vnnd ewiger selikeit* (a. a. O., S. 103, 4) möglich macht. Vgl. dazu SIEDEL, 1929, S. 31 f., 74 f. Ähnlich absolut wie diese voluntaristische Aussage, welche die *visio Dei* – durchaus konform mit der Überlieferung, was deren prinzipielle Möglichkeit *in statu viae* betrifft (vgl. N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1954, S. 173) – ins Vermögen des Willens verlegt (hierin den Ansichten Alberts des Großen und Bonaventuras folgend, vgl. WICKI, a. a. O., S. 199 ff.), nehmen sich auf der andern Seite die ontologischen Ansichten des Frankfurters über die Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott aus. Für ihn ist das *volkommende ... eyn weßen, das aller dinck weßen* ist (Cap. 1, S. 95, 4, 7 f.), wogegen das Geschaffene *recht als eyn glantz ader eyn scheyne* sich ausnimmt (Cap. 1, S. 95, 12). Daß dieses *'scheynen'* nicht bloß im Sinne bloßer

Die Einung selber ist in mehreren Kapiteln beschrieben, vor allem in den Kapiteln 24, 27 und 28. Im Folgenden wird eine ganz entscheidende Bedingung, das 'Leben Christi' und dessen Nachfolge, noch ausgespart, weil dieses nicht nur den Weg zur Einung, sondern auch zu dessen Ziel darstellt. Die *unio mystica* ist folgendermaßen beschrieben: Vorausgesetzt, daß *befulen vnd entpfinden, wol vnd we, lib vnd leid vnd alles das, das befolet vnd besoben werden mag von außen und von ynnen* ⁵² Kriterien auch der menschlichen Existenz Christi waren, weil – ganz nach eckhartischer Vorlage – *got menschlich natur ader menscheit an sich (nam) vnd wart vormenscht vnd der mensch wart vergotet* ⁵³, die Gottheit im Menschen also als eine *menschliche* Natur, d. h. menschlich erfahrende, Natur gegenwärtig ist, das menschliche Ich also seiner selber auch in der Vereinigung mit Gott seine Erfahrungskompetenz nicht aufgibt, – vermag der Mensch seinerseits im Maße der Drangabe des Eigenwillens den aktuellen Willen Gottes als die ihm spezifische, d. h. durch die Inkarnation Christi geadelte, Überformung zu empfangen. Es ist also festzuhalten, *das das eyn, da got vnd mensch voreyniget seyn, an sich selber vnd an alle vnnd alles ledig steet vnd ist icht, das ist gotis halben vnd nicht des menschen ader der creatur halben. Wan gotis eygen ist an diß und daß vnd an selbheit vnd icheit vnd dem eß glich stee vnd sey. Aber creaturen vnd naturen eigen ist, das sie sich selber vnd das yr und diß vnd das hie vnd da suchet vnnd wil yn allem dem,*

Scheinbarkeit, sondern im Sinn von *lucere* zu deuten ist, erhellt aus Cap. 6, S. 101, 14 ff.: *In welchem nu das ewige gute aller meist scheint vnd lucht vnd wirckt vnd bekant vnd gelibet wirt, das ist auch das beßte vnder den creaturen, vnnd yn welchem aller mynst, das ist auch das mynste gut.* Schon diese Aussage verweist auf einen mystischen Exemplarismus, wie er schon von Eckhart her bekannt ist und wie er sich aus andern Stellen erhärten läßt: *got ist aller wesenden weßen vnd aller lebendigen leben vnd aller wißen wißheit, wan alle ding haben yr weßen werlicher yn got den yn en selber vnnd auch yr vormugen, leben vnd was des ist* (Cap. 36, S. 145, 9 ff.). BIZET, 1948, S. 206, hat mit aller wünschenswerten Klarheit die in dieser mystischen Ontologie implizierten orthodoxen Gehalte, aber auch ihre Gefahr herausgestellt. Die Gefahr ist die einer intransigenten, allzu kompromißlosen Aussage, die entweder den geschöpflichen Willen in seinem Vermögen überfordert oder die geschöpfliche Seinsweise allzusehr zum bloßen Schein nivelliert. Vgl. auch ORCIBAL, 1959, S. 74 f.; COGNET, 1968, S. 222 ff. Auch in der TD – wie bei Eckhart – geht es um eine Definition und Bestimmung des Menschen vom Absoluten her: Der Mensch soll von einem Besseren zu noch Besserem vorangehen, bis er *bekennet vnd smecket, das das ewig, eyn, vollkommen an maß vnd an czal vber alles geschaffen gut ist* (Cap. 53, S. 182, 97 ff.).

⁵² Cap. 24, S. 125, 12–14.

⁵³ Cap. 3, S. 98, 17 f. Vgl. dazu A. M. HAAS, *Nim din selbes war*, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei M. Eckhart, J. Tauler und H. Seuse, Freiburg/Schweiz 1971, S. 52 ff.

das sie thut ader lesset. Wo nu die creatur ader der mensch seyn eygen vnnd seyne selbheit vnd sich vorluþet vnd auß gehet, da gehet got yn mit seyme eygen, das ist mit seyner selbheit ⁵⁴. Ich vermute, daß es eine Verdeutlichung eckhartschen Gedankenguts darstellt, wenn gesagt wird, daß der so vergottete Mensch seine Erfahrungskompetenz in der Vereinigung nicht verliert, da *doch got der mensch ist* ⁵⁵. Ganz deutlich wird das im 27. Kapitel gesagt. 'Alle Dinge verlassen und aufgeben' darf nicht verstanden werden, *das der mensch nichts czu thun ader vorhanden solle haben, wan der mensch muß ioch etwas thun vnd czu schicken han, die viele er lebet* ⁵⁶, wenn auch die *voreynung* nicht in der Aktivität des Menschen statthat, sondern in der Vereinigung des Willens. Das hindert ihn aber eben nicht an menschlichen Verrichtungen: *Doch müssen die ding seyn vnd muß man thun vnd laßen, vnd besondern der mensch muß slaffen vnd wachen, ghen, stehen, reden vnd swigen vnd anders vil, das joch seyn muß, die wile der mensche lebet* ⁵⁷.

Skopus für diese die äußere Tätigkeit nicht aufhebende Indifferenz ist die Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen, wie sie in Kapitel 28 formuliert wird: *Wo die eynunge geschiet vnd wesentlich wirt, do steet vorbaß meher der jnnere mensche yn der eynunge unbeweglich vnd gott let den außer menschen her vnnd dar beweget werden jn dem vnd czu dem, da muss ader sal seyn ader gescheen, als das der vßer mensche spricht vnd eß yn der warheit also ist: Ich wil wider seyn noch nicht seyn, leben ader sterben, wissen ader nicht wissen, thun ader laßen vnnd alles, das dissem gleich ist. Sunder alles, das do muß vnd sal seyn vnd gescheen, do bin ich gehorsam czu, eß sie yn lidender wiße ader yn thunder wiße. Vnnd hat der außer mensch kein war vmmb ader gesuch, sunder allein dem ewigen willen genug czu seyn. Wan das wirt bekant yn der warheit, das der ynnere mensch steen sal unbeweglich vnd der vßer mensch muß vnd sal beweget werden. Vnd hat der jnnere mensch yn seyner beweglikeit eyn war vmmb, das ist anders nicht den eyn muß vnde sal seyn, geordent von dem ewigen willen. Vnnd wo got selber der mensch were ader ist, da ist ym also. Das merckt man yn Cristo* ⁵⁸.

⁵⁴ Cap. 24, S. 126, 29–40.

⁵⁵ A. a. O., S. 125, 20.

⁵⁶ Cap. 27, S. 132, 4–6. Man sieht, daß der quietistische Zug der TD leicht – aufgrund eines die Bereiche wenig vermittelnden Denkens – in einen mehr oder weniger aktivistischen umfallen kann.

⁵⁷ A. a. O., S. 133, 27–31.

⁵⁸ Cap. 28, S. 133 f., 1–20. Die Gefahr bei diesem Modell vom inneren und äußeren Menschen besteht in der Möglichkeit eines völligen Divergierens der beiden, so daß schließlich belanglos würde, worin im Einzelnen die *actio* des Menschen

Stichwort für die *unio mystica* ist also Gehorsam ⁵⁹, ein Begriff, der weit über die isolierte Tugend, die er bezeichnet, hinaus eine Grundbefindlichkeit des vergotteten Menschen anzeigt. Die Einheit des menschlichen mit dem ewigen Willen Gottes kumuliert in dieser Gehorsamshaltung, die auf alles *annemen* ⁶⁰, auf alle Anmaßung, endgültig Ver-

konkret besteht. Das Bewegt-Sein des äußeren Menschen bekäme so den Charakter der Beliebigkeit, der dem der Zufälligkeit, der nach der TD der *actio* ohnehin eignet, eine gefährliche zusätzliche Note verleiht: Wenn die Unbeweglichkeit des inneren Menschen vollkommen wäre, dann ist der Schritt zur weiteren Überlegung, daß dann die Beweglichkeit des äußeren Menschen weder inhaltlich noch formal, weder ethisch noch ästhetisch von Belang ist, rasch getan. Dann aber wäre man exakt bei der Lehre der freien Geister angelangt. Die TD vermeidet die völlige Digression des inneren und des äußeren Menschen durch die radikale Einbindung des Willens auch des äußeren Menschen in den göttlichen. Das damit angesprochene Verhältnis zwischen Quietismus und Aktivismus, zwischen Mystik und Politik, gäbe eine interessante Fragestellung für eine ideologiekritische Untersuchung ab. Vgl. dazu J. B. METZ, *Zeit der Orden?*, *Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i. Br. 1977, S. 45–47; H. R. SCHLETTE, *Christentum in der Welt von Morgen*, Orientierung 42 (1978) 138–142.

⁵⁹ Daß Gehorsam für den Verfasser der TD weit mehr ist als eine isolierbare moralische Tugend, ist klar. Gehorsam ist für ihn eine Kategorie heilsgeschichtlich richtigen Verhaltens: *Alles, das yn Adam vnder ging vnd starb, das stunt yn Cristo wider auff vnnd wart lebendig. Alles, das yn Adam auff stunt vnd lebendig wart, das ging yn Cristo vnder vnd starb. Was was vnd ist aber daß? Ich sprech: war gehorsam vnd ungehorsam.* (Cap. 15, S. 112, 1–5). Durch Einbezug von Gehorsam und Ungehorsam in die Adam-Christus-Typologie werden diese Begriffe zu Kategorien des Heils oder Unheils. Im Grunde ist Gehorsam nicht ein Gehorchen in punktueller guter Absicht, sondern die Grundhaltung, welche die absolute und radikale Offenheit für den Willen Gottes und damit erst Gehorchen im Einzelfall möglich macht. Ignatianisch ist Gehorsam, wie er hier gemeint ist, «Indifferenz». «Man müßte vielleicht sehr viel mehr (das hat man, glaube ich, überhaupt noch nicht getan), die Indifferenz nicht als eine rein moralische Aufgabe auffassen und auch erst recht nicht als einen, hic et nunc rational begrifflich gefaßten, moralischen Entschluß, all den Dingen auf dem Angesicht der Erde gegenüber indifferent zu sein. Das ist natürlich ein guter Wille, indifferent zu sein, aber keine Indifferenz. Dort, wo einem Menschen wirklich, und zwar durch die verschiedenen Stockwerke seiner Physis und seiner Person hindurch, die Einzelwirklichkeiten seines Daseins gleichsam wegrücken, dort beginnt die Indifferenz, die Ignatius im Fundament nur so als Zielpunkt anpeilt, die aber erst, wenn es hochreicht, durch alle Wochen der Exerzitien hindurch einigermaßen erreicht wird ... Das Fernrücken, das existentielle Wegrücken der einzelnen Wirklichkeit meiner Existenz, das ist nicht etwas, was ich kommandieren kann, und dann ist es geschehen, sondern das ist eine schwierige, langsam zu vollziehende mystische Entwicklung.» K. RAHNER, *Mystik – Weg des Glaubens zu Gott*, *Entschluß*, Zs. f. Praxis und Theologie 32 (1978) H. 6, S. 9. Vgl. auch VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, a. a. O. (wie Anm. 51), S. 324 ff. (eine heilsgeschichtliche Grundlegung der Haltung der Indifferenz und des Gehorsams).

⁶⁰ *annemen* hat in der TD eine reiche pejorative Semantik und reicht von

nicht geleistet hat. Das heißt, Gehorsam ist ein völliges Abstandnehmen von sich selber, von *selbheit vnd icheit* ⁶¹, ein *an (ohne) sich selber steen vnd seyn* ⁶², eine geringe Einschätzung seiner selbst, *also er nicht were* ⁶³. Grund dafür ist *alleyn eynes, das man got nennet* ⁶⁴. Und dieses 'Eine' ist in der Seele des Menschen – *unum in anima*, wie Eckhart im Anschluß an Proklos sagt ⁶⁵ – als Garant der Seligkeit; deshalb ist zu wissen, *das ewige selikeit an eyne allein leit vnd an nicht ander* ⁶⁶; *das eyne alleyn yn der sele* ⁶⁷.

Die Instanz, der Ort der *unio mystica*, von dem her gesprochen wird, definiert sich damit als ein in sich widersprüchlicher: Voraussetzung ist ein Nicht-Wollen, das identisch ist mit Alles-Wollen (was Gott will), verantwortet von einem Ich, das im Moment seiner höchsten Selbstpreisgabe, alles, Gott und die eigene Seele gewinnt ⁶⁸. Die Erfahrung der

'zustimmen', 'an sich reißen', 'sich überheben', 'ichbestimmt handeln' bis zur Identifikation mit dem *ruchlos, falsch leben* (Cap. 20; vgl. die Cap. 2, 3, 4, 17, 20). Das Wort markiert eine radikale Gesinnungsethik: *Man spricht: Dar vmb das Adam den appfel aß, were er vorlorn ader gefallen. Ich sprech: Eß was vmb seyn annemen vnd vmb seyn ich, myne, mir, mich vnd vmb des gleich. Hette er sibene appfel gesßen vnde were das annemen nicht geweßen, er were nicht gefallen. Aber do das annemen geschach, do was er gefallen, vnd hette er nye keyns appfels entpissen.* (Cap. 3, S. 97, 1–8). Dieser negativen Belastung des Worts entspricht die positive, die allerdings recht selten angewandt wird; Cap. 38 hat die Überschrift: *Wie man das leben Cristi ane sich nemen sal von liebe vnd nicht vmb lon, vnd sal yß nymmer hyn legen adder auß schutten* (S. 147).

⁶¹ Cap. 15, S. 112, 8.

⁶² A. a. O., 7.

⁶³ A. a. O., 12.

⁶⁴ A. a. O., 15.

⁶⁵ Vgl. oben Anm. 19.

⁶⁶ Cap. 9, S. 105, 17 f.

⁶⁷ A. a. O., 20.

⁶⁸ «Ce *volo* n'implique pas d'objet précis; il est à la fois *nihil volo* ('je ne veux rien') et 'je ne veux que Dieu' (à savoir 'que Dieu veuille pour moi'). En d'autres termes, 'il faut former le désir', un désir 'lié à rien'.» (DE CERTEAU, a. a. O. [wie Anm. 22], S. 202). Der mystische Text als ganzes «peut être envisagé d'abord comme un ensemble structuré qui vise à *manifester un absent* nécessaire et pourtant impossible à placer comme tel dans l'énoncé. Un référent est à la fois la condition de possibilité de ce discours-là et sa 'production' sémantique (ce qu'il dit), mais non pas son contenu. Surin (auf den sich diese Aussagen beziehen) le nomme dans son texte: Dieu, ou Jésus Christ. Mais il le pose également comme 'caché'. Aussi faut-il examiner la nature de ce 'discours mystique' qui articule le *dit* sur le *non dit*, ou qui peut-être, vacillant de l'un à l'autre, ne fait rien d'autre que de juxtaposer des propositions contradictoires.» (DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris 1973, S. 161 f.). Dieser Aspekt der sprachlichen Strategie ist bei den hier besprochenen Texten der TD nicht vordringlich, ließe sich aber gleichwohl darin nachweisen.

unio ist eben paradoxerweise eine geheimnisvolle Kombination von Elimination und Neukonstituierung des erfahrenen Ich. Alles lassen, *czu vorderst mich selber* ⁶⁹, das ist die Forderung, der sich aber eine zweite nicht weniger gewichtige anschließt: Ertragreich für die Seligkeit sind weder die Kreaturen und ihre Werke, noch Gott *selber mit aller seyner gute, als ferre eß vßwendig mir ist vnd geschit* ⁷⁰, sondern beseligend ist alles nur, *als eß yn mir ist vnd geschit vnd bekennet vnd lib gehabt wirt vnd entpfunden vnd geschmact wirt* ⁷¹.

Der offensichtliche Widerspruch von Innen und Außen, der durch die mystische Überschreitung des empirischen Ich zustande kommt, ist denen, die davon sprechen, immer schon gegenwärtig gewesen ⁷². Unser Verfasser sucht ihn ganz im Sinne Meister Eckharts, dessen Mystik nicht nur eine der Verinnerlichung, sondern ebenso sehr der Ent-äußerung ⁷³ ist, durch das Bild von den zwei Augen, deren eines in die Ewigkeit und deren anderes in die Zeit blickt ⁷⁴, durch die Konzeption einer

⁶⁹ Cap. 9, S. 105, 37.

⁷⁰ A. a. O., 40–42.

⁷¹ A. a. O., 42–45. Vgl. dazu HAAS, Nim din selbes war, a. a. O. (wie Anm. 53), öfter; es ist hierin der «extreme Pendelschlag zwischen Entrückung des Menschen zu Gott und Einverleibung Gottes im Menschen» spürbar, ein Zug, der für die deutsche Mystik an sich typisch ist: «Die deutsche Mystik seit Eckhart scheint zunächst ganz im Zeichen der Ent-bildung (zum bildlosen Gott hin) zu stehen, aber von ihr ging nicht minder der Impuls der Verkörperung des Göttlichen aus» (H. U. VON BALTHASAR, Theodramatik, I: Die Personen des Spiels, 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, S. 182, Anm. 14).

⁷² Man wird sagen dürfen, daß dieser Widerspruch in der TD nicht ebenso geschickt überwunden wird, wie bei Tauler beispielsweise, der im Konzept von *grunt|gemüete* eine den inneren und äußeren Menschen vereinheitlichende Personmitte statuiert. Es ist, wie wenn die Willenseinheit (die nach der TD ja durch den inneren und äußeren Menschen hindurchgehen sollte) kaum eine Einheit der Person zu tragen vermag. Daher bei der TD die spürbare Gefahr eines Auseinandertretens von Aktivismus und Quietismus.

⁷³ Die Ent-äußerung des Menschen an die Dinge und Erfordernisse der Welt – die *vita activa* – ist bei Eckhart noch bis ins Innerste mystisch geprägt: Erst der mit Gott Abgeschiedene kann wieder rechtens sich der Welt zuwenden. Gerade deshalb ist es falsch und einseitig, bei Eckhart von reiner 'Introversionsmystik' zu reden. Vgl. dazu D. MIETH, Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, Regensburg 1969 (= Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 15); DERS., Christus, das Soziale im Menschen, Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972, S. 75 ff. Bis zu seinem Tod ist es dem Menschen nach der TD grundsätzlich verwehrt, *das er von außen vnleidlich vnd unbeweglich werde* (Cap. 29, S. 134, Titelüberschrift). Damit ist aller Quietismus grundsätzlich desavouiert.

⁷⁴ Vgl. dazu HAUBST, 1958, S. 395–397; DERS., 1973, S. 232 ff. Das Motiv

Aufgliederung von Ewigkeits- und Zeitschau, wie immer diese auseinanderstrebende Blickweisen psychologisch verkraftet werden mögen, zu schwächen ⁷⁵. Beim Verfasser der TD hat der Gedanke einen christologischen Hintergrund, den er bei Eckhart nicht hat: Die beiden Augen werden auf Christus, auf seine Gottheit (auf die das rechte Auge gerichtet ist) und Menschheit (auf die das linke Auge gerichtet ist) bezogen ⁷⁶. Hier herrscht Gleichzeitigkeit der Schau, hingegen nicht beim Menschen: *diße czwei augen der sele des menschen mugen nicht gleich mitenander yre werck geuben. Sunder sal die sele mit dem rechten auge yn die ewikeit sehen, ßo muß sich das lincke aller seyner werck vorziehen vnd sich halden, als ab eß tod sey. Vnnnd sal das lincke aug seyner werck vbin noch der vßwendikeit, das ist die czite vnd die creature handeln, ßo muß das recht auge gehindert werde an seynen werck, das ist an seyner beschaubunge* ⁷⁷. Ob diese Wider-

von den zwei Augen ist für HAUBST ein entscheidendes Kriterium, die Verfasserschaft der TD Johannes Lagenator (= Lägeler) «de Francfordia» († 13.5.1440) zuzuschreiben (Entstehungszeit: zwischen 1330–1340). Bis jetzt hat diese Ansicht noch keine Gnade gefunden, insbesondere «verliert» diese Zuweisung «bei der Häufigkeit der Deutung des rechten und linken Auges an Wahrscheinlichkeit» (G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Die Bedeutung des Auges bei Jacob Böhme, Frühmittelalterliche Studien 6 [1972] 478, Anm. 127; hier auch die einschlägigen Stellen, S. 476 ff.). Zum Motiv der zwei Augen vgl. jetzt von DERS., Das Auge im Mittelalter, 2 Bände, Münster 1978 (= Münstersche Mittelalter-Schriften 35). Vgl. auch SIEDEL, 1929, S. 26.

⁷⁵ Auch bei Eckhart begegnet ein ähnliches psychologisches Paradox, das wohl für den Mystiker insgesamt konstitutiv sein dürfte: *diu sêle ist geschaffen als uf ein ort zwischen zît und êwicheit. Mit den nidersten sinnen nâch der zît ûebet si zîtlichiu dinc; nâch der obersten kraft begrîfet und enpfîndet si âne zît êwigiu dinc* (QUINT, DW 1, 405, 1–3). Das alles aber in Gleichzeitigkeit! Vgl. unten Anm. 77, 78.

⁷⁶ Es gibt eine auf den 'Physiologus' sich zurückbeziehende Tradition, die vor allem ikonographisch bedeutsam wurde, die, um an Christus die niemals schlafende, sondern immer wachende Gottheit zu markieren, ihm auch am Kreuze die Augen offenstehen ließ: Die offenen Augen wurden so zum Signal der – gegenüber der toten Menschheit – wachenden Gottheit. Daß sich hier in der TD die Problematik eines Auseinanderhaltens der beiden Naturen Christi an die Augen als ein Symbolträger hält, ist von daher ohne weiteres verständlich. Vgl. A. GRILLMEIER, Der Logos am Kreuz, Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung, München 1956, S. 81 ff.

⁷⁷ Cap. 7, S. 102 f., 38–47. Diese Stelle verrät, daß die TD genau eines der zentralen Anliegen der deutschen Mystik nicht mehr zu vertreten wagt: die konsequente Integration der *Vita activa* in die *Vita contemplativa*. Insofern ist die Stelle, die nurmehr deren Isolierung aus psychologischen Gründen kennt, verräterisch. So ist zum Beispiel nicht leicht erklärbar, wie der Gotteswille in den Werken der *vßwendikeit* noch durch den Eigenwillen durchschlagen soll, wenn das Auge der *beschaubunge* schläft. Es stellt sich der Verdacht ein, das sei nur möglich, wenn der Mensch gewissermaßen als Marionette im Sinne einer prästabilierten Harmonie – als Organon apsychon! – handelt.

sprüchlichkeit von Innerem und Äußerem, die bei Eckhart durch das Bild von den zwei Augen (auch Antlitzen) der Seele hätte überwunden werden sollen ⁷⁸, durch einen geschärften psychologischen Blick oder durch eine theologische Motivierung der Unterschiedenheit von Christus und Menschen zustande kommen konnte, muß ich offen lassen. Sicher ist jedenfalls die mystagogisch höchst bedeutsame Rolle, die Christus zugesprochen wird ⁷⁹. Er ist gewissermaßen Anlaß und Ziel des vergotteten Menschen in seinem irdischen Dasein ⁸⁰.

III.

Der stark herausgestellte christologische Aspekt der TD mag Luther ⁸¹ zusammen mit der darin enthaltenen Rechtfertigungslehre ⁸² be-

⁷⁸ Eckhart kennt noch keinerlei Arbeitsteilung zwischen den beiden Augen; deren Werk ist durch Gleichzeitigkeit gekennzeichnet: *Diu sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz ûzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sîn wesen von gote âne allez mittel nimet: daz ist sîn eigen werk. Daz ûzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen créatûren und die merket nâch bildelîcher wîse und nâch kreftlîcher wîse* (QUINT, DW 1, 165, 4 ff.).

⁷⁹ Es ist festzustellen, daß durch diesen Unterschied im (gleichzeitigen oder ungleichzeitigen) Gebrauch der zwei Augen Christus ein Vorrang zugeschrieben wird, der ihn von durchschnittlichen Menschen und vom Mystiker radikal abhebt. Der Mensch wird nie dazu kommen, die Fähigkeit Christi, die Ewigkeits- und Zeitschau miteinander zu harmonisieren, einzuholen. Der Nachfolge ist damit ein Moment genommen, das für das *Cristus leben* immerhin konstitutiv ist.

⁸⁰ Mit den oben angetönten Abstrichen am Ideal Christi!

⁸¹ Es ist hier nicht der Ort, auf Luthers Verständnis der deutschen, geschweige denn der altkatholischen Mystik insgesamt einzutreten. Sicher darf heute nicht mehr optimistisch versichert werden, daß Luther über die TD der «Schüler» Meister Eckharts gewesen sei (so F. HEER in seiner forcierten Einleitung zu: Meister Eckhart, Predigten und Schriften, ausgewählt und eingeleitet von F. H., Frankfurt a. M. 1956, S. 50). Was Luthers Verhältnis zur TD betrifft, so ist das folgende kurz festzuhalten: Luther hat die TD am 4. Dezember 1516 in Wittenberg in bruchstückhafter Form (Kap. 7–24 in der Fassung von MANDEL, 1908) unter dem folgenden Titel herausgegeben: *Eyn geystlich edles Buchleyynn. von rechter vnder-scheyd vnd vorstand. was der alt vnd new mensche sey. Was Adams vnd was gottis kind sey. vnd wie Adam ynn vns sterben vnnd Christus ersteen sall* (nach BARING, 1963, S. 27). Diese Ausgabe ist mit einer *Vor Rede*. (Faksimile in BARING, 1963, S. 12; WA 1, 153) versehen, in der eine *captatio benevolentiae* insbesondere des klugen und versierten, theologisch gebildeten Lesers vorgetragen wird, die die unzulängliche Form des Textes zu entschuldigen versucht: *dan es ynn etlichen worten scheynet untüchtig ader auß der weyße gewonlicher prediger vnnd lerer reden. ja es schwebt nit oben, wie schawm auff dem wasser, Sunder es ist auß dem grund des Jordans von einem warhafftigen Jsraeliten erleßen, wilchs namen gott weyß vnnd wen er eß wissen wil. dan diß mall ist das buchleyn an titell vnnd namen funden. Aber nach möglichez gedencken zu schetzen ist die matery, faßt nach der art, des erleuchten doctors*

Tauerli, prediger ordens. Nü wie dem allen. das ist war gruntlich lere, der heiligen schrift. muß narren machen, adder narre werden. Als der apostel Paulus berurt 1. Co. 1. Wir predigen Christum eyne torheyt den heyden, aber eyne weyßheit gottis den Heylgen. Zweierlei ist an dieser Vorrede interessant: 1. die inhaltliche Zuweisung der Schrift in den Einflußbereich Taulers, 2. die Entschuldigung von deren ungenügenden literarischen Form durch den Hinweis auf den christlichen *sermo humilis*, der für die 'Torheit in Christo' Zeugnis ablegt (zur Tradition des *sermo humilis* vgl. E. AUERBACH, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, S. 25–53; H. DE LUBAC, Credo, Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses, Einsiedeln 1975 [Theologia Romanica VI], S. 211 ff.). 1518 konnte Luther das Büchlein in erweiterter Fassung in Wittenberg unter dem Titel 'Eyn deutsch Theologia' erscheinen lassen. In demselben Jahr wurde es in derselben Fassung in Wittenberg, Leipzig und Augsburg nachgedruckt. In der Augsburger Ausgabe von 1518 (bei Silvan Otmar am 23. Sept.) heißt es zum erstenmal 'Theologia Teütsch' (vgl. dazu BARING, 1953, S. 3; BARING, 1963, S. 28 ff.; MANDEL, 1908, S. II; der Text der Vorrede in WA 1, 378 f.). (Luthers Ausgabe der TD ist nicht zu verwechseln mit der 'Thewtschen Theology' Bertholds von Chiemsee, die am 31. 8. 1528 in München erschien. Vgl. dazu G. STEER, Germanistische Scholastikforschung I, ThuPh 45 [1970] 222, und WA 1, 375). Wiederum wird in der Vorrede im Rückbezug auf die paulinische Verteidigung des christlichen Solözismus der Leser gebeten, *das er seynen schaden nit vorwircke und sich ergere yn dem schlechten deutsch adder ungefrenßeten ungekrentzten worten, dann diß edle Buchleyn, alß arm und ungesmuckt es ist yn worten und menschlicher weißheit, alßo und vill mehr reycher und ubirkostlich ist es in kunst und gotlicher weißheit* (WA 1, S. 378, 17 ff.). Sein Lob noch steigernd versichert er: *Und das ich nach meynem alten narren rueme, ist myr nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkommen eyn buch, dar auß ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle ding seyn* (a. a. O., 21 ff.). Und er schließt: *Leß diß Buchlein wer do will, unnd sag dann, ab die Theology bey unß new adder alt sey, dann dißes Buch ist yhe nit new, Werden aber villeicht wie vormals sagen, Wyr seyen deutsch Theologen, das laßen wyr ßo seyn. Jch danck Gott, das ich yn deutscher zungen meynen gott alßo höre und finde, als ich und sie mit myr alher nit funden haben, Widder in lateynischer, krichscher noch hebreischer zungen. Gott gebe, das dißer puchleyn mehr an tag kumen, ßo werden wyr finden, das die Deutschen Theologen an zweyffel die beßten Theologen seyn, Amen* (a. a. O., 379, 5 ff.). (Verschiedentlich – mit immer stärkerer Gewißheit – ist die Authentizität der Lutherschen Textwiedergaben versichert worden: VON SCHRÖDER, 1937, S. 58; BARING, 1953, S. 3; RUH, 1958/59, S. 286; RUH, 1969, S. 205 f.; VON HINTEN, 1976, S. 78). Inhaltlich neu gegenüber der ersten Einleitung von 1516 kommt das Lob der *deutschen* (= deutschsprachigen) Theologie hinzu, während der Hinweis auf Tauler entfällt. Man wird beachten müssen, daß hier die deutsche Sprache stolz gegenüber dem bisher mehr oder weniger unbezweifelten Rang der drei heiligen Sprachen als die spezifische Sprache einer neuen und durchschlagenden Theologie abgehoben wird (zum Traditionsbereich einer theologischen Rechtfertigung der deutschen Sprache im Sinne eines *sermo humilis* vgl. R. GASSER, Propter lamentabilem vocem hominis, FZfPhTh 17 [1970] 3–83 [= Zürcher Diss. 1970]). – Das Verhältnis Luthers zur TD scheint mir noch nicht genügend erforscht (immer noch beachtenswert ist die Arbeit von W. KÖHLER, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521, I. (untersuchender) Teil, 1. Abt.: Die Ablassinstruktion, die Bullen, Symbole, Concilien und die Mystiker, Erlangen 1900, S. 236–289 viele Materialien über Tauler und die TD; vgl. auch MANDEL, 1908, S. I–V, MOELLER, 1963, 157–168), es müßte eigens neu erforscht werden. Unbezweifelt ist, daß Luther die TD zunächst als eine Schrift Taulers oder mindestens als eine Zusammenfassung

von dessen Lehre angesehen hat. Am 14. Dez. 1516 schreibt er an Spalatin: *si te delectat puram, solidam, antique simillimam theologiam legere in germanica lingua effusam, Sermones Taulerii Iohannis praedicatorie professionis tibi comparare potes. Cuius totius velut Epitomen* (von mir gesperrt) *Ecce hic tibi mitto. Neque enim ego vel in latina vel nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorum. Gusta ergo et vide, quam suavis est dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarum est, quicquid nos sumus.* (WA Briefwechsel 1, 79, 58 ff.). Am 31. März 1518 an Staupitz: *Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli ..., ne homines in aliud quicquam confidant quam in solum Ihesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua* (a. a. O., 160, 8 ff.). In einem Brief vom 6. Mai 1517 an Spalatin nennt Luther die TD ein *opus theologicissimum* (a. a. O., 96; vgl. auch die Erwähnung der TD a. a. O., 180, 15 ff. und 181, 11 ff.). Zum Verhältnis Luthers zur deutschen Mystik vgl. neben der Spezialbibliographie zur TD (siehe unten S. 347; im Folgenden wie immer mit Autornamen, Jahr und Seitenzahl zitiert) die folgenden Werke: P. ALTHAUS, Theologische Aufsätze I, Gütersloh 1929, S. 74–118; I. ASHEIM (Hrsg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen 1967; H. BEINTKER, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Eine Studie zu seiner Theologie nach den *Operationes in psalmos* 1519–1521, Berlin 1954, S. 158–162; G. EDEL, 1962; W. ELERT, Morphologie des Luthertums I, München 1931, Neudr. 1958, S. 145–154; M. ELZE, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62 (1965) 381–402; DERS., Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation, FG H. RÜCKERT zum 65. Geb., Berlin 1966, S. 127–151; R. GARCIA-VILLOSLADA, Martin Lutero I, Madrid 1973, S. 212–214; H. GRISAR, Luther I, Freiburg i. Br. 1911, S. 64–72, 132–146; B. HÄGGLUND, Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie, LR 11 (1961) 28–55; DERS., Luther und die Mystik, in: ASHEIM, a. a. O., S. 84–94; H. HERING, Die Mystik Luthers, Leipzig 1879; R. HERRMANN, Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, S. 422; B. R. HOFFMANN, Luther and the Mystics, A Re-examination of Luther's Spiritual Experience and his Relationship to the Mystics, Minneapolis 1976; A. W. HUNZINGER, Luther und die deutsche Mystik, Neue kirchl. Zs. 19 (1908) 972 ff.; E. ISELOH, Luther und die Mystik, in: ASHEIM, a. a. O., S. 60–83, wieder abgedruckt in: E. I., Luther und die Reformation, Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis, Aschaffenburg 1974, S. 60–87; F. W. KANTZENBACH, Christusgemeinschaft und Rechtfertigung, Luthers Gedanke vom fröhlichen Wechsel als Frage an unsere Rechtfertigungsbotschaft, Luther 35 (1964) 34–45; O. KATANN, M. Luther und die Mystik, in: Religion, Wissenschaft, Kultur (Viertelsjahresschrift der Wiener kath. Akademie) 15 (1964) Folge I–II, 71–83; W. KÖHLER, Luther und die Kirchengeschichte, a. a. O. (wie oben), S. 236–289; J. KÖSTLIN / G. KAWERAU, M. Luther, sein Leben und seine Schriften, Bd. 1, Berlin 1903, S. 110–115; J. KÖSTLIN, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt I, Darmstadt 1968, S. 105 ff.; M. LIENHARD, Christologie et humilité dans la Theologia crucis du commentaire de l'épître aux Romains de Luther, RHPH (1962) 304–315; DERS., Luther témoin de Jésus Christ, Paris 1973, S. 35–40; W. LINK, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, hrsg. von E. WOLF / M. MEZGER, München 1955, S. 315–350; W. VON LOEWENICH, Luthers Theologia Crucis, Witten 1967, S. 169–193; W. MAURER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Göttingen 1949, S. 48–60, 116–121; K. A. MEISSINGER, Der kath. Luther, München-Bern 1952, S. 125–127; B. MOELLER, Tauler und Luther, a. a. O. (wie oben); K.-H. ZUR MÜHLEN, Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik,

Tübingen 1972; A. V. MÜLLER, Luthers theologische Quellen, Gießen 1962; V. A. MÜLLER, Luther und Tauler, Bern 1918; H. A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation, Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, S. 301–334; DERS., *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: ASHEIM, a. a. O. (wie oben), S. 20–59; R. OTTO, West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, München 1971, S. 224 ff., 273 f.; St. E. OZMENT, *Homo Spiritualis, A Comparative Study of the Anthropology of J. Tauler, J. Gerson and M. Luther (1509–1516) in the Context of Their Theological Thought*, Leiden 1969; DERS., *Homo Viator: Luther and Late Medieval Theology*, in: DERS. (Hrsg.) *The Reformation in Medieval Perspective*, Chicago 1971, S. 142–154; DERS., *Mysticism and Dissent*, 1973; DERS., *Mysticism, Nominalism and Dissent*, in: CH. TRINKAUS/H. A. OBERMAN, *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, S. 67–92; O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, S. 3 f., 203 f., 216, 241 f., 300, 649, 936; R. PRENTER, *Spiritus Creator*, München 1954, S. 21–172; H. QUIRING, *Luther und die Mystik*, ZSTh 13 (1936) 150–240; RÜHL, 1960; F. RUHLAND, *Luther und die Brautmystik*, Diss. Gießen 1948; E. SEEBERG, *Luthers Theologie II*, Stuttgart 1937, S. 4–47, 91–93; O. SCHEEL, *Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung*, FG für J. KAFTAN, Tübingen 1920, S. 305 ff.; H. STROHL, 1962, S. 187–210; O. TARVAINEN, *Der Gedanke der conformitas Christi in Luthers Theologie*, ZSTh 22 (1953) 26–43; E. VOGELSANG, *Luther und die Mystik*, LuJb 19 (1937) 32–54; DERS., *Die Unio mystica bei Luther*, AfRG 35 (1938) 63–80; J. von WALTHER, *Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther*, Gütersloh 1937; E. WOLF, *Luther und Staupitz*, Leipzig 1927; DERS., *J. von Staupitz und die theol. Anfänge Luthers*, LuJb 11 (1929) 43–86.

⁸² Zur 'Rechtfertigungslehre' der TD vgl. MAUFF, 1890, S. 36 f. Wenn von einer Rechtfertigungslehre in der TD überhaupt gesprochen werden kann, dann sind vor allem die traditionellen Aspekte der kirchlichen Rechtfertigungslehre zu beachten: 1. die Einflößung der Gnade, 2. die Rolle der Kirche, «da außerhalb der Kirche keine Vergebung der Sünde möglich ist», 3. «die Teilnahme an der *communio sanctorum*, hier verstanden als die Gemeinschaft der Sakramente und die Gemeinschaft der Heiligen» (nach OBERMAN, Spätscholastik, a. a. O. [wie Anm. 81], S. 116). 1. Scheinbar ist in der TD wenig vom Hl. Geist die Rede: Vielleicht müßte man aber das 'wahre Licht' als «innere Beratenheit» (BERNHART, o. J., S. 278) durch den Geist Gottes interpretieren; der Verfasser der TD spricht vom schon begnadeten Menschen her! Tatsächlich aber enthält die TD – das hat schon SIEDEL, 1929, S. 26 f., energisch gegen die protestantischen Ausleger der TD festgehalten – eine doch recht ausführliche Geistlehre in den Kapiteln 22, 24, 25, 26: Ausführlich wird hier über die notwendige *bereitunge* für die Aufnahme des Geistes gesprochen (Cap. 22), über die tatsächliche Erfahrung des Geistes (*befulen vnd entpfinden*, Cap. 24, S. 125, 12) und die neue Empfindlichkeit für das Göttliche in der *Unio* (a. a. O.); verurteilt werden die «bösen Früchte», die aus dem «Samen des bösen Geistes» erwachsen: *geistlich richtum vnd hoffart – vngeordnete, falsche freiheit* (Cap. 25), die beide meinen, auf *schrift* und *lere* und die *gebote der heiligen kirchen vnd die sacrament* verzichten zu können (a. a. O., S. 128, 45 ff.); *geistlich armut vnd ware, geistlich demutigkeit* (Cap. 26, S. 128, 1 f.) und die damit verbundene «Hölle der Selbsterkenntnis» (J. G. Hamann) – Haltungen, die Christus bis in den *liplichen tod* (a. a. O., S. 131, 91) vorbildlich vorgelebt hat – müssen den Menschen bis zum Tode prägen. Kaum ist von der Gnade die Rede (immerhin aber ausführlich in Cap. 22, wo der Entscheid des Menschen zum *geist gotis* zur Grundlage eines gottgefälligen Lebens wird: *Vnd got hat also großen fleiß vnd libe vnd ernst czu der bereitunge, also czu dem yngießen, wen er bereitet were!* S. 123, 41 ff.), die der Geist dem

sonders beeindruckt haben. Christus ⁸³ gehört in den Zusammenhang der

Menschen eingibt. Cap. 31, S. 137, 15–18, wird das *ware licht* als Gnadenlicht gedeutet: *Das ware licht ist das ewige licht, das ist got, ader eß ist eyn geschaffen licht vnnd ist doch gotlich, vnd das heißet man gnade* (von mir gesperrt) *vnd diß ist alles ware licht.* 2. Die Kirche mit ihren Heilmitteln (*ordenung* mit Sakramenten etc.) wird als Mittlerin des Heils hingegen durchaus nachhaltig verteidigt, wenn auch eher schematisch und in Verteidigungsposition gegenüber den freien Geistern. 3. Die *communio sanctorum* wird als solche bloß implizit thematisch im Konzept der Gottesfreunde, der Dienerschaft Christi und des alle Vollkommenen umfassenden Gehorsams zu Christus. – Die Rechtfertigung von der Sünde geschieht nach der TD nicht speziell im Glauben, hingegen – wie in Cap. 3 ausführlich versichert wird – durch die Menschwerdung Christi, die – antitypisch zum Fall Adams – *widerbrenunge vnd besserunge* in einem absoluten Sinne bringt, vonseiten des Menschen aber nichts anderes erforderlich macht *sundern eyn bloß, luter leiden, also das got alleyn thu vnd wircke vnd ich leide yn vnd seyne werck vnd seynen willen* (S. 98, 32 ff.). Das Geschehen-Lassen der Erlösung von der Sünde in Christus, das hier so stark betont wird, dürfte Luther neben der Typologie Adam-Christus besonders angesprochen haben. Zur Rechtfertigungslehre vor Luther vgl. GH. P. CARLSON, *Justification in Earlier Medieval Theology*, The Hague 1975, und U. KÜHN/O. H. PESCH, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther*, Berlin 1967. OZMENT, *Mysticism and Dissent*, 1973, S. 21, faßt die folgenden Punkte zusammen, die Luther interessiert haben dürften: «Apparently he (Luther) simply found much in it (in der TD) with which he agreed. Of the themes in the *German Theology* which, it could be argued persuasively, conform to Luther's own theological predilections in the formative years 1513–17, the following can be mentioned. There is the emphasis on the 'bitterness' of the true Christian life for a selfish human nature and for reason, which shun the way of suffering. There is criticism of that 'spiritual pride' which would dispense with Scripture and doctrine altogether. The *German Theology* elaborates this point against the Free Spirits, who think that man can be 'like God', i. e. live self-sufficiently above suffering and conscience, and hence beyond ethical rules and institutional regulations. There is the description of the perfect man as one who is free from the fear of hell and the selfish desire for an eternal reward; and an effort to bring the whole man into the religious life is made by emphasizing the importance of both love and knowledge. Finally, there are the various motifs which stress humility and self-denial, such as the description of the perfect man as always groaning over the persistence of sin, willing to suffer even eternal damnation if that be God's will, and always striving to suppress his selfishness by the hard way of the cross.» Also sind es weniger die ontologischen und anthropologischen Lehren und die eigentlich mystischen Ausführungen über die *Unio* des Menschen mit Gott gewesen, die Luther an der TD interessierten, als vielmehr deren Ansichten über die «steps to salvation» (a. a. O., S. 24).

⁸³ Die Rolle Christi in der Ökonomie des Heils in der TD ist nicht einfach zu bestimmen, da einerseits das *Cristus leben* von einer gewissen Abstraktheit ist, womit die Gefahr besteht, daß es nur als Illustration neuplatonischer Gedankengänge dient – zum Beispiel die Ausdeutung des *Cristus leben* als ein absolutes *vorczeyen* (Verzicht) *seyns selbst vnnd aller dingh* (Überschrift Cap. 19) –, auf der andern Seite dasselbe *Cristus leben* ganz konkret an die Gestalt Christi gebunden bleibt. Dies ist zum Beispiel ganz deutlich der Fall in den letzten Kapiteln der TD, denen ohnehin ein entscheidendes argumentatorisches Gewicht zukommt und die auch die intimste Einweihung mystagogischer Art bieten. Cap. 45 unterstreicht, daß das

Cristus leben streng an die Gestalt Christi gebunden ist, so daß erst, wer sich Pauli Aussage 1 Gal 2,20 «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» eigen machen kann, die Geburt Gottes in der Seele erfahren hat. Vermittlung dieses Vorgangs ist das Sakrament der Eucharistie. Cap. 52 – dem zusammen mit dem letzten ein einzigartiger Rang zukommt – stellt dann ausführlich Christus als den Vermittler zum Vater dar (nach Joh 14,6; 12,26; 17,24, Stellen, die dann wieder – in Cap. 53 – mit der im 1. Cap. neuplatonisch ausgedeuteten Paulus-Stelle 1 Kor 13,10 verbunden werden). Natürlich sind auch hier die Aussagen, welche die Mittlerschaft Christi betonen, plakativ und ohne die Inständigkeit, wie etwa die Hinweise Seuses auf die Mittlerschaft Christi sie besitzen. Sie sind aber da, auch wenn spürbar das authentischste Interesse des Verfassers der TD eher der in die Einheit mit Gott aufzuhebenden Dialektik von Einzelem und Ganzem, Unvollkommenem und Vollkommenem gilt. Die Christologie der TD gehört damit in jenen nicht einfach aufzurechnenden Zusammenhang christlicher Mystik und katholischer Theologie, denen von lutherischer Sicht her eine Reihe von kritischen Bemerkungen gelten, die neuerdings zur Inkarnationslehre der altkatholischen Überlieferung geäußert worden sind: «Was hat (Thomas), und was hat nicht nur ihn, sondern den Hauptstrom der Christologie überhaupt, daran gehindert, die dogmatische Tradition der Christologie soteriologisch zu entfalten, die altkirchliche Koinzidenz von Soteriologie mit Christologie also gegen die Auflösungserscheinungen gerade zu verteidigen? Offenbar ein der Christologie selbst noch überlagertes Verständnis des Christus als eines schlechthin exceptionellen Denkgegenstandes, was dazu führte, daß man die im christologischen Dogma niedergeschlagene Erfahrung übersah. In der Christologie ist ja die Rechtfertigungserfahrung reflektiert worden, und nur durch sie ist die Christologie zu erschließen. Vergißt man diesen Bezug, so müssen die christologischen Formeln zu absonderlichen Denkgegenständen werden, für die es dann in der Erfahrung keine Deutung mehr gibt. So hatte man selbst zwar ein mystisch tiefes Verhältnis zu Christus, ja die Christologie im engeren Sinne erweist sich von erstaunlicher Hellsichtigkeit, aber die *wissenschaftlich*-theologische Applikation in der Theologie wurde zum Fiasko. Gewiß lag Thomas in der *Summa moralis* alles an der Konkretion der Gnade. Aber deren Zusammenhang mit Christus war höchst problematisch. Daher rührte das Grundproblem der Mystik, – deren Heimat das Mönchtum ist –, daß der Mystiker im existentiellen Verhältnis einmal der sakramentalen Gnade nicht mehr bedarf; umgekehrt verliert die kirchliche Gnadenökonomie einmal den lebendigen Bezug zu Christus. Denn in der Gnadenlehre ging verloren, was in der Christologie die Spitze war: die alles dominierende Rolle des Personbegriffs, der Hypostase, der Individualität des Gottmenschen. Sie war in der christologischen Tradition überliefert. Daß man sie christologisch beschränkte, war ganz richtig, solange man keinen Weg fand, die Personalität Christi als das Wesen der Versöhnung fruchtbar zu machen, solange man also nicht sah, daß einzig die Sprache die Präsenz Christi ist, weil er selbst der Logos ist. Aber warum fand man den Weg nicht, bzw. warum fand man nur einen unzulänglichen? Man fand den Weg der symbolischen Interpretation, ein generisches Verständnis der angenommenen menschlichen Natur, mit der man die christologische Restriktion heimlich auflöste; man verstand die Vereinigung nicht mehr als *unio personalis*. Oder man ergänzte die Christologie durch eine Ekklesiologie als erweiterte Christologie, in welcher Christus mystisch oder institutionell oder sakral wirkte.» (W. MOSTERT, *Menschwerdung, Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin*, Tübingen 1978, S. 166 f.). Daß mit solcher dogmatischer Deutung selber wieder ein Christus-Apriori und eine «christologische Engführung» (H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln 1951, S. 253 ff.) geliefert wird – die absolute Einschränkung Christi auf seine Er-

heilsgeschichtlichen Typologie⁸⁴, die sich vom Abfall des Teufels über den des Adam zu ihm als auf ihren heilsgeschichtlichen Bezugspunkt hin erstreckt. Christus macht lebendig, was mit Adam unterging und starb (c. 15), es stirbt mit ihm, was mit Adam zum Leben erwachte. Es geht auch hier um den Gehorsam: Mit Christus ist der wahre Gehorsam, der in Adam unterging, wiederauferstanden. Christi Gehorsam, darin eine letzte Indifferenz selbst gegenüber der Gottheit sich anzeigte, ist ein Geheimnis Gottes, das *vnaußsprechlich* ist auch für den, *der es ist vnd weyß*⁸⁵. Christi Menschheit verwirklicht so, was auch für den Mystiker gilt: *yn der menscheit was wider annemen noch gesuch ader begirde, sundern alleyne eyn gesuche vnnd begirde, wie der gottheit genug geschee, vnd des selben nam sie sich nicht an*⁸⁶. Die Menschwerdung selber hat den Sinn, der schon erwähnt wurde: Es sollte für den Menschen die Möglichkeit der Vergottung gegeben werden: *Dar vmmbe nam got menschlich natur ader menscheit an sich vnd wart vormenschet vnd der mensch wart vergotet. Alda geschach die besserunge*⁸⁷. Näher möchte ich hier auf die Problematik von Sünde⁸⁸ und Rechtfertigung nicht eingehen.

Hingegen ist die Relevanz des irdischen Lebens⁸⁹ Christi für den

löserfunktion – dürfte die grundsätzlichen Vorbehalte gegenüber einer im Sinn der TD mystischen Auffassung Christi nicht völlig gegenstandslos machen. Immerhin wird man aber doch darauf hinweisen dürfen, daß – in anderer als üblicher (z. B. passionsbezogener) Symbolik – auch die TD die Mittlerschaft Christi zum Vater, in der die Soteriologie ein Moment, und zwar das wesentliche ist –, kennt und durchaus heilsgeschichtlich begründet, z. B. in der Typologie von Adam und Christus. Vorschnelle Kritik über die christologischen Entwürfe anderer und früherer Autoren ist – beim grundsätzlich ängstlichen Stand unserer Gottes- und Christuserkenntnis nur cum grano salis zu üben. Vgl. R. HAUBST, Vom Sinn der Menschwerdung, Cur Deus homo, München 1969, S. 111. Gegenüber der von Mostert vorgetragenen Mystik-Auffassung gelten immer noch die Vorbehalte von E. PETERSON, Zur Theorie der Mystik, ZSTh 2 (1924) 146–166.

⁸⁴ Die heilsgeschichtliche Typologie von Adam und Christus, altem und neuem Menschen, dürfte das Entscheidende gewesen sein, das Luther so sehr angesprochen hat. Vgl. die Überschrift der Erstausgabe von 1516 oben Anm. 81. Vgl. auch W. KÖHLER, Luther und die Kirchengeschichte, a. a. O. (wie Anm. 81), S. 243.

⁸⁵ Cap. 15, S. 113, 48 f.

⁸⁶ A. a. O., 40–43.

⁸⁷ Cap. 3, S. 98, 17–20. Dieser Gedanke ist in der Patristik der Griechen immer schon als Grund der Menschwerdung vorgestellt worden. Vgl. M. LOT-BORODINE, La déification de l'homme, Paris 1970, S. 52 ff.; Y. M.-J. CONGAR, Chrétiens en dialogue, Contributions catholique à l'Oecuménisme, Paris 1964, S. 262 ff.

⁸⁸ Zur Auffassung der (Erb-)Sünde in der TD vgl. REIFENRATH, 1863, S. 60; PAQUIER, 1922, S. 58; WINDSTOSSER, 1911, S. 47; MAUFF, 1890, S. 30 ff.

⁸⁹ Das «irdische» Leben Christi meint hier nichts weiter als die *historische*,

mystischen Weg nach der TD in einigen Punkten noch festzuhalten. Christus ist der zentrale, einzige Vermittler zum Vater, wie es das 52./53. Kapitel ausführlich darstellen. Der Vater, das vollkommene Gut, wie es schon im 1. Kapitel in neuplatonischer Manier vorgestellt wird, ist nur erreichbar über Christus: *Also wirt der mensch geczogen vnde gereicht czu der voreynigung des ewigen gutis, vnd diß ist des vaters czihen. Vnd also wirt der mensch geleret von dem selben, das yn czuhet, das er czu der eynikeit nicht kommen mag, er kumme dan durch Cristus leben*⁹⁰. Dieses *Cristus leben* meint nun tatsächlich nicht irgendeinen geistigen Christus, der die große Versuchung der Kontemplationsmystik darstellt⁹¹, sondern im Gegenteil den irdischen Christus. Ausdrücklich wird vor der freigeistigen Anmaßung eines *Cristus* ... *noch der erstendung*⁹² gewarnt; das subtile⁹³ (c. 40, 64, S. 152) Denken der Freigeister, wird höhnisch gesagt, vermißt sich zu Unerhörtem: *eß ... wenet, eß sey vbir alle werck, wort, wiße, ordenung vnd vber das liplich leben Cristi, das er yn der menscheit hatte*⁹⁴. Der Versuchung, das *Cristus leben* 'hinzulegen', *wan der mensch mit Cristus leben nicht mer vberkommen mochte ader keynen nutz da mit geschicken*⁹⁵, wird mit der Antwort widerstanden, daß man damit nicht Nutzen oder Erfolg erwarten dürfe, sondern es bewahren müsse, *von libe vmmb seynen adel, vnd das eß got also lib vnd werd ist*⁹⁶. Wer das *Cristus leben* um des Erfolges willen lebt, der verhält sich als ein *loner*⁹⁷, der in diesem Mißverständnis um den erhofften Lohn betrogen bleibt. Liebe ist der Sinn dieses Lebens⁹⁸; wer es nicht verfehlen will, übt seine Nachfolge in derselben nicht auf Lohn bedachten Liebe. Das falsche und das wahre Licht, so wird in

noch nicht durch die Auferstehung ins Geheimnis entzogene Existenz Christi. Auch wenn die historische Existenz Christi nicht weiter – etwa im Sinne einer narrativen, auf die Passion bezogenen Ausgestaltung – thematisch wird, so ist sie doch der zentrale Bezugspunkt. Die Konnotationen der modernen Leben-Jesu-Forschung, die sich um die Problematik der Historizität Christi gelegt haben, sind hier natürlich nicht mitzuhören.

⁹⁰ Cap. 53, S. 180 a, 30–35.

⁹¹ Siehe oben Anm. 16.

⁹² Cap. 51, S. 177, 158 f. Vgl. dazu SIEDEL, 1929, S. 67 f.

⁹³ Cap. 40, S. 152, 64.

⁹⁴ A. a. O., S. 153, 71–73. Es ist ein auffälliger nominalistischer Zug der TD, daß sie an den von Gott *de potentia ordinata* verliehenen Gegebenheiten festzuhalten gewillt ist, auch wenn sie auf der andern Seite aufgrund ihrer mystischen Intentionen sehr wohl um die *potentia absoluta* Gottes weiß.

⁹⁵ Cap. 38, S. 148, 17 f.

⁹⁶ A. a. O., 21 f.

⁹⁷ A. a. O., 28.

⁹⁸ A. a. O., 31 f.

Kapitel 31 gesagt, unterscheidet sich dadurch, daß das wahre Licht fordert: *man (sal) Cristus leben nicht ... auß schutzen, sunder man sal eß an treyben vnd do methe vmmb gen biß an den tod* ⁹⁹. Wer das nicht tun würde, steht in Gefahr, die göttliche Emanation der Gottheit zu Gott (in seiner Trinität) zur Kreatur – rein nach neuplatonischem Schema – in eine Remanation zu verkehren ¹⁰⁰. Gott aber hat sich entschieden, *formelich ader wircklich* ¹⁰¹ werden zu lassen, *das seyne eigen ist* ¹⁰².

Das kann er aber nur in der Kreatur verwirklichen. Was nützte die müßige Einheit Gottes? Besser wäre dann, sie würde nicht existieren. Gäbe es keine Schöpfung, *was were ader sold got ioch selber? Ader was were eß? Ader weß got were er?* ¹⁰³. Der Autor möchte allerdings aus diesem wagemutigen Gedankengang keinen Zwang Gottes zur Schöpfung ableiten; er bescheidet sich mit der Auskunft: *Nu ... got wil das geubet vnd gewircket han, vnd das mag an creatur nicht gescheen, das eß also seyn*

⁹⁹ Titel, Cap. 31, S. 137.

¹⁰⁰ Und damit wären Ausfluß und Rückfluß notwendig. Der Verfasser der TD ist versucht, eine solche Notwendigkeit zu hypostasieren, ruft sich aber immer wieder – im Rekurs auf den göttlichen Willen, der solches wolle – zur Ordnung: *Aber got, als got mensch ist ader do got lebet yn eyne gotlichen ader yn eyne vorgotten menschen, gehoret got etwas czu, das seyne eigen ist vnnd ym allein czu gehoret vnd nicht creaturen, vnd ist yn ym selber an creatur orspruncklich vnd weßenlich, ader nicht formelich ader wircklich, vnnd got wil (von mir gesperrt) das selbe gewirckt vnd geubet han, wan eß ist dar vmmb, das eß gewirckt vnd geubet werden sal. Vnd was solde eß anders? Solde eß mußig seyn, was were eß danne nutze? Szo were eß also gut, eß were nicht vnd besser. Wann was nyrgen czu nutze ist, das ist vmmb sust vnd das wil got vnd die natur nicht. – Nu dar got wil das geubet vnd gewircket han, vnd das mag an creatur nicht gescheen, das eß also seyn solle. Ja, solle wider diß noch das seyn, ader were diß noch das, ader were keyn werck ader wircklikeit ader des gleich, was were ader sold got ioch selber? Ader was were eß? Ader weß got were er?* (Cap. 31, S. 137 f., 31–49). Man sieht, wie haarscharf der Wille Gottes immer wieder tendenziell in eine vernünftig erklärbare Notwendigkeit umgebogen werden könnte, wenn sich der Verfasser schließlich nicht selber zur Ordnung rief und das *nach krichen* einer undurchschaubaren Wahrheit – die letztlich ein Geheimnis ist – als die Schwierigkeit, *wie man wider vß krichen sold* (a. a. O., 50 ff.), enthüllt. Auffällig ist, daß die Eingangsfrage, ob man das *Cristus leben* weiterhin betreiben solle, obwohl ja Christus und auch andere Menschen mit dem *Cristus leben* nur erreichten, was sie schon besäßen, im Grund gar nicht beantwortet wird, es sei denn implizit. Der göttliche Wille zum Gnadenwirken (d. h. sein Erwirken des geschaffenen göttlichen 'Lichts') im Menschen, Gottes Wille, dieses Licht gnadenhaft im Menschen hervorzubringen, begründet implizit, daß das *Cristus leben* wirklich und verwirklicht werden muß.

¹⁰¹ Cap. 31, S. 138, 37.

¹⁰² A. a. O., 34.

¹⁰³ A. a. O., 48–52. Diese utilitaristische Begründung des göttlichen Heilshandelns *ad extra* widerspricht einigermaßen dem mystischen *sunder warumbe*, das die TD sich ja auch zu eigen gemacht hat. Siehe oben Anm. 34.

solle¹⁰⁴. Im übrigen ruft er sich zur Ordnung: *Man muß hie wenden vnd bliben. Man mochte disem also verre nach volgen vnd krichen, man wisset nicht, wo man were aber wie man wieder vß krichen sold*¹⁰⁵. Tatsächlich aber hat er das Schöpfungsproblem durch Rekurs auf den von Gott *de potentia ordinata* geäußerten Willen christlich korrekt gelöst, auch wenn ihn die Versuchung einer neuplatonischen Lösung im Sinn eines zwanghaften göttlichen Selbstausfließens stark angekommen ist¹⁰⁶. Bewahrendes Motiv ist auch hier wiederum der starke Akzent auf der historisch-irdischen Persönlichkeit Christi, die auch im Leben des Christen – bis zu seinem Tod – einziger verlässlicher Bezugspunkt des Glaubens¹⁰⁷ und dessen Erfahrung ist. Sie ist darüber hinaus die nicht symbolische, sondern konkrete Repräsentation des 'Vollkommenen', 'Ganzen', 'Einen', wie es in Kapitel 1 und 18 nach 1 Kor 10 gefeiert und als Versöhnung aller Teilung und Unterschiedenheit auf Erden gefordert wird. So wird der neuplatonisch-spekulative Gedankengang immer wieder in spezifischer Engführung auf das *Cristus leben* hin entschärft und relativiert¹⁰⁸. So in Kapitel 18. Zunächst wird das Erkennen des wahren, einfachen Guten als ein Mechanismus des Denkens selber abgehandelt. Was weder dies noch das ist, das wird erkenntnistmäßig überholt, wenn die Vernunft des Ganzen ansichtig wird. Dessen Attraktion aber geht noch weiter: Auch der Wille und die Liebeskraft werden in den Dienst des Ganzen und Vollkommenen gestellt, so daß des Menschen Liebe zu den Dingen und zu sich selber, als zu Einzellnem, vergeht. Wegen des vollkommenen

¹⁰⁴ A. a. O., 44–46.

¹⁰⁵ A. a. O., 49–52.

¹⁰⁶ Ein nominalistischer Zug der TD besteht darin, daß verschiedentlich die Handlungsweisen Gottes einmal *de potentia ordinata*, ein anderes Mal *de potentia absoluta* betrachtet werden. Den Einflüssen des Nominalismus auf die TD wäre bis in gewisse Stilprinzipien nachzugehen. Zur nominalistischen Mystik vgl. H. A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation, a. a. O. (wie Anm. 81), S. 31 ff.; P. VIGNAUX, Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriose, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini, Paris 1934, S. 127 ff.; OZMENT, Mysticism, Nominalism and Dissent, a. a. O. (wie Anm. 81), S. 77 ff.

¹⁰⁷ Im Rückbezug auf Mk 16,16 wird im 48. Cap. der Glaube weit über eine Einschränkung auf ein Für-wahr-Halten der Glaubensartikel – das ist selbstverständlich: *wan der glaubt* (den Artikeln des Glaubens) *yderman vnd eyn itlich cristenmensch gemeyniglich* (S. 171, 8 f.) – auf ein erkenntnistheoretisches und erfahrungsbedingendes Grundprinzip ausgeweitet: *das muglich ist czu wissen vnd czu befinden, des muß man glaube, ee den man eß wisse ader befinde, anders eß kumpt nymmer czu warem wissen. Vnde den glauben meynet Cristus* (a. a. O., 12 ff.).

¹⁰⁸ Was nicht heißt, daß der Gedankengang immer eine strenge Gedankenführung darstellt. Oft herrscht im Gegenteil eine Punktualität der Aussage, deren – relativer – Sinn erst durch eine Aussage andern Orts geklärt wird.

Guten wird dem einzelnen Seienden gewissermaßen nur das 'Beste' und 'Edelste' entnommen und wird es nur dessentwegen geliebt. Damit hat der Gedankengang jenen Punkt erreicht, da er sich konkretisieren muß: *Sich, wo die bekentniß ist, do wirt bekant, das Cristus leben das beste vnd das edelste ist, vnd do von ist eß auch das aller libste vnd wirt gerne gehabt vnd getragenn vnd wirt nicht gefraget ader gerucht, ab eß der nature ader joch ymant wol ader we thu, lib ader leid sey*¹⁰⁹. Man muß auch den ganzen Eingang des 38. Kapitels auf diese Konkretion im Leben Christi hin beziehen: *Sich, wo eyn solcher vorgotter mensch were ader ist, da wirt ader ist das aller beßte vnd edelste leben vnd got das würdigste, das ye gewart ader ymmer gewirt. Vnnd von der ewigenn libe, die do libet gut als gut vnd vmb gut vnd das beste vnd das edelste yn allen dingen libet vmb gut, da von wirt das ware, edele, leben also ßere gelibet, das eß nymmer mere gelassen wirt ader uß geschutt, wo eß yn eym menschen ist. Sold der mensch leben biß an den jungsten tag, vnd eß ist ynmüglich czu lassen, vnd solde der selbige mensch thusent tode sterben vnd alles das leiden uff yn fallen, das uff alle creaturen gefallen mag, das wolde man alles liber liden, den man das edel leben lassen sold, vnnd ab man eyns engels leben da vor haben mocht*¹¹⁰.

Ein Problem besteht darin, wie jene Stellen, da die *unio* ohne näheren Rückbezug auf Christus geschildert wird, sich verhalten zu denen, wo Christus offensichtlich als einziger Vermittler der Vereinigung des Menschen mit Gott gesehen wird. Es läßt sich dadurch lösen, daß man sich den immer wieder vorgetragenen Gedanken gegenwärtig hält, daß Christus Prototyp der Vereinigung des Menschen mit Gott und der konstitutiven Gehorsamshaltung ist. In ihm ist ja auch der Gegensatz von rechtem und linkem Auge wenigstens soweit abgeschwächt, daß beide Augen gleichzeitig ihre spezifische Funktion ausüben, was dem Menschen nicht gegeben ist. Christus ist in jeder Hinsicht der Einzige, der dem Menschen auch die Überformung des Eigenwillens durch den ewigen ermöglicht. Es ließe sich für jeden philosophischen Gedanken und für jedes in der TD vorgetragene Theologumenon diesen archetypischen Bezug auf Christus eigens ausweisen, wenn auch auf der andern Seite – allerdings in bloßen Ansätzen – sich eine selbständige philosophisch-neuplatonische Denkfigur abzeichnet, die allerdings immer wieder christologisch aufgefangen wird¹¹¹.

¹⁰⁹ Cap. 18, S. 118, 26–31.

¹¹⁰ Cap. 38, S. 147 f., 1–15.

¹¹¹ Diese Christuszentriertheit, die rangmäßig durchaus über die neuplatonischen Denkgehalte der TD inhaltlich und formal hinausreicht, muß Luther

IV.

Wenn ich zusammenfassen soll, dann ist Folgendes festzuhalten: die innere kommunikative Situation ergibt sich aus der Klarlegung des voluntativen Problems: Das fundamentale 'ich will' (und dessen Implikation 'ich will nicht, damit Gott wolle') schafft eine parteiliche Redesituation, in der in allem Freimut zwischen Heterodoxie und Orthodoxie unterschieden werden kann. Unter der Voraussetzung, daß die Rede von allen Gutmeinenden gehört und verstanden werden kann, darf so dann auch gesprochen werden von dem mystischen Weg des Ichs, das 'vergottet' doch in einer Weise in der Welt zu leben hat, durch die seine geschöpfliche Konstitution nicht aufgehoben, aber doch in ihrer Begnadung sichtbar werden kann. Die mystische Unio im innern Menschen erweist sich dabei als inkompatibel mit der erforderlichen tätigen Haltung des äußern Menschen. Beide aber sind hienieden notwendig. Die Vereinigung beider Haltungen in einer Person bietet dem Gläubigen das *Christus leben*, das wegen seiner Einzigartigkeit *in statu viae* – und wohl auch darüber hinaus – unüberholbar ist. Es ist das 'edelste', 'wahrhaftigste' gott-menschliche Leben, auf das hin der Gläubige als auf sein Ziel immer zugeht.

Bibliographie zur 'Theologia Deutsch'

Die hier genannten Titel
werden im Aufsatz nur mit Autornamen, Jahr und Seitenzahl zitiert.

- G. BARING, Neues von der 'Theologia Deutsch' und ihrer weltweiten Bedeutung, ARG 48 (1957) 1–10.
 – – Ludwig Hätzers Bearbeitung der Theologia Deutsch, Worms 1528, Zs. f. Kirchengeschichte 70 (1959) 218–230.
 – – Die französischen Ausgaben der 'Theologia Deutsch', Theol. Zs. der Theol. Fak. d. Univ. Basel 16 (1960) 176–194.
 – – Eine italienische Übersetzung der 'Theologia Deutsch', Theol. Zs. der Theol. Fak. d. Univ. Basel 71 (1961) 282–286.

fasziniert haben, auch wenn eine *theologia crucis* in der TD gewissermaßen nur in Spurenelementen vorhanden ist. Zu Luthers Christologie vgl. Y. M.-J. CONGAR, *Chrétien en dialogue*, Paris 1964, S. 453–489. CONGAR stellt bei Luther eine gewisse Abstraktion vom Menschen Christus fest, damit das Wirken Gottes in ihm um so deutlicher werde (a. a. O., S. 487). Ähnliches ließe sich von der Christologie der TD sagen.

- – Bibliographie der Ausgaben der 'Theologia Deutsch' (1516–1961), Baden-Baden 1963.
- – Valentin Weigel und die 'Deutsche Theologie', ARG 55 (1964) 5–17.
- B. BECKER, De 'Theologia Deutsch' in de Nederlanden der 16e eeuw, Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 21 (1928) 161–190.
- J. BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922, S. 206 f.
- – (Hrsg.), Eine Deutsche Theologie, Übertragen und eingeleitet von J. B., München o. J. (1946).
- J.-A. BIZET, La querelle de l'anonyme de Francfort, Etudes germ. 3 (1948) 201–207.
- H. BUTTNER (Hrsg.), Das Büchlein vom vollkommenen Leben, Eine deutsche Theologie, Jena 1920.
- J. CHUZEVILLE, Les mystiques allemands du 13e au 19e siècle, Paris 1935, S. 188–205.
- L. COGNET, Introduction aux mystiques rhéno-flamands, Paris 1968, S. 219–230.
- CH. GERLINGER, 'Théologie Germanique, Exposé des doctrines du livre anonyme, intitulé La 'Théologie Germanique', Thèse, Strasbourg 1851.
- A. VON GROLMAN, Das Wissen um das Verhältnismäßige in der Paradoxie des Seins, Studien zur deutschen theologie des Sebastian Franck, Blätter für Deutsche Philosophie 2 (1928) 57–72.
- R. HAUBST, Johannes von Frankfurt als der mutmaßliche Verfasser von 'Eyn deutsch Theologia', Scholastik 33 (1958) 375–398.
- – Welcher 'Frankfurter' schrieb die 'Theologia deutsch'?, Theol. u. Phil. 48 (1973) 218–239.
- A. HEGLER, Seb. Francks Lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie, Tübingen 1901.
- H. HERMELINK, Text und Gedankengang der 'Theologia Deutsch', in: Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit, FS zum 70. Geburtstage von TH. BRIEGER, Leipzig 1912, S. 1–19.
- W. VON HINTEN (Hrsg.), Der Franckforter (Theologia Deutsch), Kritische Textausgabe, Diss. (masch.) Würzburg 1976.
- Dr. HOLLENBERG, Val. Weigels Kurzer Bericht und Anleitung zur teutschen Theology, Deutsche Zs. f. christl. Wiss. u. christl. Leben, Berlin 1855, Heft 44/45.
- R. M. JONES, The Following of Mysticism, The Friends of God in the 14th Century, New York 1971, S. 177–184.
- A. JUNDT, Das Büchlein des Frankfurter Deutschherren und Gottesfreundes: Eyn deutsche Theologie, neu untersucht, Straßburg 1881 (nach MANDEL, S. xxx, nicht nachweisbar).
- L. KELLER, Die Gottesfreunde, die 'Deutsche Theologie' und die Rosenkreuzer, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 11 (1902) 145–157.
- J. J. KIWIET, Die *Theologia Deutsch* und ihre Bedeutung während der Zeit der Reformation, Mennonitische Geschichtsblätter 15 (1958) 29–35.

- E. KREBS, 'Theologia Deutsch' ('Der Franckforter'), Verfasserlexikon 4, Berlin 1953, Sp. 426–430, Verfasserlexikon 5, Berlin 1955, Sp. 1086.
- F. G. LISCO, Die Heilslehre der Theologia deutsch, nebst einem auf sie bezüglichen Abriß der christlichen Mystik bis auf Luther, Stuttgart 1857.
- H. MANDEL (Hrsg.), Theologia Deutsch, Leipzig 1908.
- B. M. MAUFF, Der religionsphilosophische Standpunkt der sog. Deutschen Theologie dargestellt unter vornehmlicher Berücksichtigung von Meister Eckhart, Diss. Jena 1890.
- P. MEHLHORN, Die Blütezeit der deutschen Mystik, Tübingen 1907, S. 55–61.
- K. MULLER, Kritische Beiträge, II: Zur 'Deutschen Theologie', Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1919, S. 631–658.
- – Zum Text der Deutschen Theologie, Zs. f. KG 49 (1930) 307–335.
- H. ONCKEN, Aus den letzten Jahren Seb. Francks, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 11 (1902) 86–101.
- J. ORCIBAL, La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord, Paris 1959, S. 63–125.
- ST. E. OZMENT, Mysticism and Dissent, Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century, New Haven 1973, S. 14–60.
- M. PAHNCKE, Zur handschriftlichen Überlieferung des 'Frankfurters' ('Theologia deutsch'), ZfdA 89 (1958/59) 275–280.
- J. PAQUIER, Un mystique allemand du XIV^e siècle, L'orthodoxie de la Théologie Germanique, Paris 1922.
- – Le Livre de la Vie parfaite (La Théologie Germanique), Traduction française, Paris 1928.
- L. PERTZ, Beiträge zur Geschichte der myst. und ascet. Literatur, Niederns Zs. f. d. hist. Theol. (1875) 3–94.
- F. PFEIFFER (Hrsg.), Theologia deutsch, Gütersloh 1923.
- G. L. PLITT, Einige Bemerkungen über die 'Deutsche Theologie', Zs. f. die luther. Theol. u. Kirche 26 (1865) 49–62.
- F. REIFENRATH, Die deutsche Theologie des Franckfurter Gottesfreundes aufs Neue betrachtet und empfohlen, Halle 1863.
- K. F. RIEDLER (Hrsg.), Das Buch vom vollkommenen Leben, Die Theologia Deutsch des Frankfurter Deutschherren, Thalwil-Zürich 1947.
- K. RUH, Altdeutsche Mystik, WW 7 (1956/57) 225.
- – Eine neue Handschrift des 'Frankfurters', Cod. 482 der Münchener Universitätsbibliothek, ZfdA 89 (1958/59) 280–287.
- – Handschriftenfunde zur Literatur des Mittelalters, 1. Der 'Frankfurter' ('Theologia Deutsch') in Cod. 45/330 des Franziskanerklosters zu Eger, ZfdA 98 (1969) 204–209.
- A. RÜHL, Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther, Diss. Marburg L. 1960, S. 96–102.
- A. G. SEESHOLTZ, Friends of God, Practical Mystics of the 14th Century, New York 1970, S. 155–163.
- G. SIEDEL (Hrsg.), Theologia Deutsch, Mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik, Gotha 1929 (Bespr. von B. BECKER, Hist. Zs. 146 [1932] 400–402).

- – Nochmals zum Text der 'Theologia Deutsch', Zs. f. KG 55 (1936) 305–312.
- H. SCHIEL, Heinrich von Bergen oder Johannes de Francfordia als Verfasser der 'Theologia Deutsch', Archiv f. Mittelrhein. KG 22 (1970) 85–95.
- W. SCHLEUSSNER, Katholik 89 (1909) 173 f.
- E. SCHRÖDER, Die Überlieferung des 'Frankfurters', Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., Fachgr. IV, Bd. 2, Göttingen 1937, S. 49–65.
- H. SCHWARZ, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Erster Teil: Von Heraklit bis Böhme, Heidelberg 1913, S. 404–412.
- H. STROHL, Luther jusqu'en 1520, Paris 1962, S. 188–193.
- E. TEUFEL, Die 'deutsche Theologie' und Seb. Franck im Lichte der neueren Forschung, Theol. Rs. 11 (1939) 304–315, 12 (1940) 99–129.
- W. THIMME, Die 'Deutsche Theologie' und Luthers 'Freiheit eines Christenmenschen', Ein Vergleich, ZThK 3 (1932) 193 ff.
- F. THUDICHUM, Die 'deutsche Theologie', Ein religiöses Glaubensbekenntnis aus dem 15. Jahrhundert, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 5 (1896) 44 ff.
- W. UHL, Beiträge zur stilistischen Kunst der 'Theologia Deutsch', Diss. Greifswald 1912.
- – (Hrsg.), Der Franckforter ('Eyn Deutsch Theologia'), Bonn ²1926.
- G. E. WALDAU, De libro antiquo Deutsche Theologia, Chemnitz 1792.
- F.-W. WENTZLAFF-EGGEBERT, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, Berlin ³1969, S. 160–171, 324 f., 383.
- K. WESSENDORFT, Ist der Verfasser der 'Theologia Deutsch' gefunden?, Evang. Theol. NF 11 (1956) 188–192.
- G. H. WILLIAMS, Popularized German Mysticism as a Factor in the Rise of Anabaptist Communism, in: Glaube, Geist, Geschichte, FS für E. BENZ, Leiden 1967, S. 290–312, bes. S. 294 f.
- M. WINDSTOSSER, Etude sur la 'Théologie Germanique', suivie d'une traduction française sur l'édition originale, 1516 et 1518, Paris o. J. (1911).
- W. ZELLER, Eckhartiana V: Meister Eckhart bei Val. Weigel, Eine Untersuchung zur Frage der Bedeutung M. Eckharts für die mystische Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts, Zs. f. KG 62 (1938) 309–355.