

1. Einführung

1.1 *Plan der vorliegenden Arbeit*

Diese Veröffentlichung stellt das Resultat einer langjährigen, oft unterbrochenen Arbeit vor. Sie rückt einen Zweig geistlicher Prosa in mittelhochdeutscher Sprache in den Fokus, der in der germanistischen Forschung wenig beachtet blieb. KURT RUH und GEORG STEER haben die Werke charakterisiert, die von der »mündig gewordene[n] Scholastik« hervorgebracht wurden.¹ Der Forschungsbereich »Deutsche Scholastik«, den WOLFGANG STAMMLER² eröffnete, umfasste anfangs die verschiedensten Textsorten der geistlichen Prosa. In seinem Forschungsbericht untersucht GEORG STEER³ das ganze Feld kirchlicher und theologischer Gebrauchsliteratur, angefangen von den mittelhochdeutschen Übersetzungen lateinischer Werke, einschließlich dazugehöriger Glossare, Schriften aus dem Bereich der Predigt, Katechese und Erbauungsliteratur sowie exegetische, liturgische und kanonistische Literatur.

Herauszuheben ist die Gruppe der im engeren Sinne theologischen Werke. Dieser Gruppe sind inzwischen schon mehrere Editionen und Untersuchungen gewidmet worden.⁴ In der vorliegenden Arbeit geht es um einen Ausschnitt aus dieser Gruppe theologischer Spekulation, nämlich um die Rolle der Augustinereremiten für die »scholastische Nachfolge Meister Eckharts im frühen 14. Jahrhundert«.⁵ Den ersten wegweisenden Beitrag zu dieser Forschungsrichtung legte GEORG STEER mit seiner Untersuchung mittelhochdeutscher scholastischer Texte über die Gnade vor.⁶ Darunter findet sich der theologisch differenzierte »Gratia-Dei-Traktat«, den STEER, entsprechend dem damaligen Forschungsstand, noch der »dominikanischen Geistigkeit« zuord-

1 RUH, Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik, S. 348 f.; RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 354–388; STEER, Geistliche Prosa, S. 365–370.

2 STAMMLER, Deutsche Prosa.

3 STEER, Germanistische Scholastikforschung.

4 Zum Beispiel Der Frankfurter, »Theologia deutsch«, ed. HINTEN 1982 (gehört vielleicht zur Theologie der Augustiner, siehe WEGENER, Der Frankfurter / »theologia deutsch«); »Das Buch von der geistigen Armut«, ed. LARGIER 1989; »Von der sel wirdichait vnd aigenschafft«, ed. LÖSER 1999; »Diu zeichen eines wârhaften grundes«, ed. MECKELNBORG 2000; »Der Spiegel der Seele«, ed. VOGL 2007; »Das Geistbuch«, ed. GOTTSCHALL 2012; »Von der wirkenden und möglichen Vernunft«, ed. WINKLER 2013. Hinzu kommen die deutschen Schriften Marquards von Lindau: »Eucharistietraktat«, ed. HOFMANN; »De Nabuchodonosor«, ed. HORWEGE; »Hiob-Traktat«, ed. GREIFENSTEIN; »Auslegung des Prologs zum Johannes-Evangelium«, ed. RUH; »De fide«, ed. RUH; »Deutsche Predigten«, ed. BLUMRICH.

5 RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 354.

6 STEER, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache.

nen konnte.⁷ In meiner Dissertation⁸ habe ich erstmals auf den Beitrag der Augustiner zur deutschsprachigen theologischen Diskussion im 14. Jahrhundert hingewiesen, da der ›In principio-Dialog‹ Lehrgut aus der dominikanischen, speziell eckhartschen Tradition aufwies, gleichzeitig aber auch Lehren vortrug, die nur zur franziskanischen Schule zu passen schienen. Diese Unstimmigkeit ließ sich durch die Hypothese auflösen, der Autor sei ein Augustiner gewesen. Die Theologen des Ordens der Augustinereremiten folgten in der Gotteslehre Thomas von Aquin, aber zum Beispiel in der Lehre vom Vorrang der Liebe vor der Vernunft standen sie den Franziskanern nahe.

Ein Vergleich des Sprachstils und der Dialogformen des von STEER edierten ›Gratia-Dei-Traktats‹⁹ und des ungedruckten ›Audi-filia-Dialogs‹ mit dem ›In-principio-Dialog‹ zeigte, dass diese drei Werke gemeinsam von einem Autor stammen mussten, dem ich den Namen »Meister des Lehrgesprächs« gab. Die Überzeugung, dass dieser Autor ein Augustiner war, wurde dadurch bekräftigt, dass der ›Gratia-Dei-Traktat‹ und der ›Audi-filia-Dialog‹ eine Gnadenlehre vortragen, die für den Augustinerorden charakteristisch ist. Schon für meine Dissertation machte mich P. Adolar Zumkeller OESA darauf aufmerksam, dass Johannes Hiltalingen von Basel als Autor infrage kommen könnte. Erst einige Jahre später hatte ich mich ein wenig in die lateinischen Schriften Johannes' von Basel eingelesen, sodass ich darstellen konnte,¹⁰ wie dieser Augustinermagister anhand eines Gutachtens des späteren Papstes Benedikt XII. Meister Eckhart kritisiert, dass er ihn aber auch augustinish uminterpretiert und ihn so rechtfertigt. Ferner konnte ich zeigen, dass Johannes von Basel im ›Principium‹ seines Sentenzenkommentars als Grundlage seiner Theologie Themen vorstellte, die auch Meister Eckhart etwa 65 Jahre früher in seiner Transzendentalienlehre vertreten hatte. Als mir mit dieser Erfahrung KURT RUHS¹¹ Neuedition des ›Traktats von der Minne‹ begegnete, fielen mir die zahlreichen Übereinstimmungen dieses in Form einer Quaestio verfassten Traktats mit den Thesen des Johannes von Basel auf. In einer vergleichenden Studie¹² stellte ich die Hypothese auf, dass der ›Traktat von der Minne‹ ebenfalls vom Meister des Lehrgesprächs stamme und dass dieser der Augustinermagister Johannes Hiltalingen von Basel sei. Von 2016 an erschien erstmals eine Edition der ›Lectura super quattuor libros Sententiarum‹,¹³ herausgegeben von VENÍCIO MARCO-

7 STEER, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache, S. 19.

8 WITTE, Der Meister des Lehrgesprächs und sein ›In-principio-Dialog‹.

9 STEER, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache.

10 WITTE, Die Rezeption der Lehre Meister Eckharts durch Johannes Hiltalingen von Basel.

11 RUH, Traktat von der Minne.

12 WITTE, Der ›Traktat von der Minne‹, der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel. Siehe dazu MCGINN, The ›Traktat von der Minne‹.

13 Iohannis de Basilea Lectura super quattuor libros Sententiarum, ed. MARCOLINO / BRINZEI.

LINO und MONICA BRÎNZEI unter Mitarbeit von CAROLIN OSER-GROTE, die mir ein vertieftes Studium des Johannes von Basel ermöglichte.

VENÍCIO MARCOLINO, der Herausgeber der ›Lectura‹, äußerte sich kritisch zu meiner These der Identität des Meisters des Lehrgesprächs mit Johannes von Basel:

»Sicher gibt es punktuell übereinstimmende Gedanken, aber diese reichen nicht aus, um die Identität des gemeinsamen Verfassers zu begründen. Denn es lassen sich auch erhebliche Unterschiede in der Lehre und in der Argumentationsweise, vor allem zwischen Johannes von Basel und dem Meister des Lehrgesprächs, feststellen, die eindeutig für verschiedene Verfasser sprechen. Für ein endgültiges Urteil über das Abhängigkeitsverhältnis bedürfte es einer näheren Untersuchung und eines umfassenden Textvergleichs.«¹⁴

Diese Untersuchung und der Textvergleich sollen in den nachfolgenden Untersuchungen geboten werden. Aufgrund der Ergebnisse, die im Folgenden vorgelegt werden, wage ich anzunehmen, dass der Nachweis der Identität gelungen ist.¹⁵

Da die Werke des Meisters des Lehrgesprächs verstreut veröffentlicht sind, stelle ich sie hier zu einem Gesamtwerk zusammen. Der Vergleich der mittelhochdeutschen Werke mit den scholastischen Schriften Johannes' von Basel muss sich, da das historische Material spärlich ist, auf die Inhaltsanalyse der Texte stützen. Diese werden nur theologiegeschichtlich ausgewertet. Sowohl zu den mittelhochdeutschen Werken wie zur Theologie des Johannes von Basel gibt es nur sehr wenige Arbeiten. Darum ist die folgende Studie auf einem neuen Arbeitsfeld unterwegs.

Daraus ergibt sich nach dieser Einführung ein Überblick über das Leben, das Werk und das theologische Programm des Johannes von Basel (Kap. 2). Ein Überblick über die mittelhochdeutschen Werke des Meisters des Lehrgesprächs schließt sich an. Er gibt Hinweise auf deren Bezüge auf das Werk des Johannes von Basel, die zugleich als eine vorgezogene Auswertung der Indizienbeweise für die Identität des Autors, die in den Kommentaren verstreut analysiert werden, dienen kann. Danach folgen Editionen mit Übersetzungen und theologiegeschichtlichen Kommentaren des ›Traktats von der Minne‹, des ›In-principio-Dialogs‹, des ›Gratia-Dei-Traktats‹ und des ›Audi-filia-Dialogs‹ (Kap. 3–5). Da ein Abschnitt des ›Audi-filia-Dialogs‹ in das ›Lehrsystem der deutschen Mystik‹¹⁶ eingegangen ist, wird ein kritischer Text aus den Handschriften des ›Lehrsystems‹ erstellt, um Textbesserungen für die Vorlage der Handschrift des ›Audi-filia-Dialogs‹ zu gewinnen (Anhang).

14 MARCOLINO, Einleitung [zur Edition der Lectura], S. 39 f., Anm. 135.

15 Ich danke Herrn Marcolino für die briefliche Mitteilung, dass er meine Hinweise »stichhaltig« findet und »die Autorschaft des Johannes von Basel [...] jetzt aufgrund der neuen Erkenntnisse für möglich und wahrscheinlich« hält.

16 Lehrsystem der deutschen Mystik, ed. GREITH; *Compilatio mystica*, ed. CADIGAN.

Aus dem Schleier der Anonymität tritt ein neuer Autor hervor, der die Aufmerksamkeit der Germanisten und der Theologen verdient. Schon in meiner Dissertation habe ich gemeint, dieser Autor »stehe sicher – nach dem unvergleichlichen Meister Eckhart – in einer Reihe mit Seuse und Tauler, wenn nicht ihnen um eine Nasenlänge voraus«. ¹⁷ Das war damals eine Intuition und demgemäß eine gewagte Behauptung. Jetzt, da die literarische Leistung im Zusammenhang sichtbar ist und die theologischen Hintergründe entschlüsselt werden, lässt sich der Rang des Autors zuverlässiger bestimmen. Er ist mit Seuse und Tauler nicht gut vergleichbar, da er weder Erlebnismystik noch Pastoral bietet, sondern er bleibt, auch wenn er sich gelegentlich in hymnische und meditative Besinnung erhebt, immer theologisch gelehrsam. Seuses ›Buch der Wahrheit‹ ¹⁸ hat einen ähnlichen spekulativen Anspruch. Johannes von Basel aber entwirft als Hochschulschrift eine Theologie der ›Mystik‹, ohne sie so zu nennen, und stellt sich damit selbst neben Meister Eckhart. Er kritisiert Eckhart nicht nur beiläufig, sondern systematisch und konfrontiert sein Konzept von der ›mystischen‹ Einheit Gottes und des Menschen mit demjenigen Eckharts, indem er die Gotteserfahrung von Eckharts ontologischem Fundament zu lösen versucht. Man könnte das Fundament der Gotteserfahrung, das dem Augustinermagister biblisch-augustinisch vorgegeben erscheint, in prägnantem Sinne ›spirituell‹ nennen, da er es im Wirken des Heiligen Geistes begründet sieht. Das soll im Kapitel über die Theologie des Johannes von Basel und in den Kommentaren zu den Lehrthesen deutlich werden. Ich benütze häufig den Begriff ›mystisch‹, den ich in Anführungszeichen setze, um anzudeuten, dass damit ein bestimmter Sinn verbunden wird. Das Wort soll die Gotteserfahrung des Menschen in diesem Leben bezeichnen und damit etwa der klassischen Definition »erfahrungsgegründete Erkenntnis Gottes« (*cognitio Dei experimentalis*) des Thomas von Aquin entsprechen. ¹⁹ Auch Bonaventura umschreibt, was unter ›Mystik‹ verstanden werden kann:

»Die Gabe der Weisheit gehört zur Erkenntnis des Ewigen gemäß den ewigen Gründen; und zwar sofern jene ewigen Gründe ein Weg zum Schmecken und erfahrungsgegründeten Erkennen der Köstlichkeit Gottes sind. Die Gabe des Verstehens aber handelt

17 WITTE, Der Meister des Lehrgesprächs und sein ›In-principio-Dialog‹, S. 5.

18 Seuse, Buch der Wahrheit, ed. STURLESE/BLUMRICH.

19 Für diese Definition kann folgender Beleg stehen: Thomas de Aquino, In Sent. I, d. 15, q. 2, a. 1, ad 5: *Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio approprietur filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur filio, sed quandoque Spiritui Sancto, sicut amor.* (Eigene Übers.: »Zum fünften Punkt ist zu sagen: Obwohl die Erkenntnis dem Sohn zugeeignet wird, wird dennoch jene Gabe, aus der eine erfahrungsgegründete Erkenntnis empfangen wird, die notwendig zur Sendung gehört, nicht notwendig dem Sohn zugeeignet, sondern manchmal dem Heiligen Geist, insofern er Liebe ist.«) Im Folgenden stammen alle Übersetzungen aus dem Lateinischen oder Mittelhochdeutschen vom Verfasser. Andernfalls wird die Fundstelle angegeben. Ich danke Maurice Mauriège für Hinweise auf die Quellen.

vom Ewigen gemäß den ewigen Gründen, die ein Weg zur Erkenntnis der Wahrheit sind.«²⁰

Die Werke Eckharts und des Johannes von Basel teilen eine Herabsetzung in ihrer frühen Rezeption. Meister Eckhart wurde durch üble Schmähungen in den Einleitungsworten der Verurteilungsbulle ›In agro dominico‹ beschimpft, siebzehn von 26 Sätzen wurden als häretisch verurteilt, und seine Schriften wurden verboten.²¹ Sein Name fehlt im Schriftstellerkatalog des Dominikanerordens.²² Freilich wurden seine Schriften von seinen Anhängern weiterhin gepflegt und sein Andenken durch offene oder verdeckte Zitate bewahrt.²³ Die Geschichte seiner Wiederentdeckung ist facettenreich²⁴ und noch nicht abgeschlossen.

Johannes von Basel blieb nach dem Ende des abendländischen Schismas weitgehend vergessen.²⁵ Seine lateinischen Werke sind nur in wenigen Handschriften überliefert und wurden in der frühen Neuzeit nie gedruckt. Die deutschen Schriften, die ihm durch diese Studie zugeschrieben werden, sind Unikate.²⁶ Die Wiederentdeckung des Johannes von Basel ist den beiden großen Historikern des Augustinerordens P. DAMASUS TRAPP (1907–1996) und P. ADOLAR ZUMKELLER (1915–2011) zu verdanken und zuletzt VENÍCIO MARCOLINO mit seiner großen Studie zu Leben und Werk des Hiltalingers²⁷ und der Einleitung zur Edition des ›Sentenzenkommentars‹²⁸. Das vorliegende Werk möge der Anfang einer breiteren Rezeption sein. Die vertiefte Erforschung des Denkens des Johannes von Basel lässt noch auf sich warten.

20 Bonaventura, In Sent. III, d. 35, a. unicus, q. 3, concl.; ed. Qu., Bd. III, S. 778b: <...> *donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes. Secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et experimentalem cognitionem divinae suavitatis <...>; donum vero intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, quae sunt via ad cognitionem veritatis.* Bonaventura, In Sent. III, d. 35, a. unicus, q. 1, concl.; ed. Qu., Bd. III, S. 774a: *Quarto modo dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.* (»In der vierten Weise wird Weisheit eigentlicher bezeichnet, und so benennt sie die erfahrungsgegründete Erkenntnis Gottes, und in dieser Weise ist sie eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes, dessen Tätigkeit im Verkosten der Süße Gottes besteht.«)

21 Bulle ›In agro dominico‹, in: Acta n. 65, LW V, S. 596–600.

22 RUH, Meister Eckhart, S. 171.

23 STURLESE, Meister Eckharts Weiterwirken.

24 DEGENHART, Studien zum Wandel des Eckhartbildes.

25 Siehe dazu MARCOLINO, Einleitung, S. 53, Anm. 185.

26 Auch die beiden Handschriften des ›Traktats von der Minne‹ sind einander so ähnlich, dass sie für die Überlieferung praktisch ein Unikat bilden.

27 MARCOLINO, Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel.

28 MARCOLINO, Iohannis de Basilea Lectura super quattuor libros Sententiarum.

1.2 Augustinische Theologie in mittelhochdeutscher Sprache

In dieser Untersuchung werden vier mittelhochdeutsche Werke besprochen, die möglicherweise Johannes von Basel zum Autor haben. Da echte historische Zeugnisse für diese Zuschreibung fehlen, steht der Name des Augustinermagisters in Wirklichkeit für ein ideelles Gebilde. Es handelt sich um einen Denkstil und um eine Anzahl theologischer Thesen, die zusammengehören und miteinander ein geistiges Profil bilden. Der Kern dieses Profils ist die klar umschriebene historische und literarische Gestalt des Scholastikers Johannes von Basel. Aber die Grenze seiner virtuellen Identität ist fließend. Die vier hier analysierten Texte sind ziemlich klar konturiert. Darum ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, dass sie Johannes von Basel gehören; aber die biografische Identität des Autors kann historisch nicht gesichert werden. Trotzdem will ich Johannes von Basel den Autor der besprochenen Werke nennen. Dabei ist zu beachten, dass das Mittelalter kein Urheberrecht kannte. Es sind viele Texte unter dem Namen des Thomas von Aquin oder Albertus Magnus überliefert, und manche Meister Eckhart zugeschriebene Predigten stammen wohl von Redaktoren oder Nachahmern.²⁹ Mit Blick auf Johannes von Basel möchte ich die Zuschreibung der Autorschaft ähnlich verstehen, wie man zum Beispiel zahlreiche Werke Rembrandts dem Meister selbst zugeschrieben hat, bis herausgefunden wurde, dass sie ganz oder in Teilen von Schülern seiner Werkstatt geschaffen wurden. MARCOLINO weist nach, dass ein vollständiges Manuskript der Pariser Sentenzenvorlesungen von 1368–1369 des Johannes von Basel dem Zisterzienser Jakobus von Eltville bei dessen Sentenzenlesung im Jahr 1369–1370 vorgelegen haben muss, und er listet zahlreiche, umfangreiche, meist wörtliche Zitate aus dem Werk des Vorgängers auf.³⁰ Vielleicht ist das ein Beispiel für eine Zusammenarbeit.

Die hier zu analysierenden Werke zeigen insgesamt so zahlreiche und teilweise so individuelle Übereinstimmungen mit der Theologie des Magisters, dass sie, bis genauere Differenzierungen möglich sein werden, unter der Überschrift ›Mittelhochdeutsche Werke des Johannes von Basel‹ stehen dürfen.

Es gibt auch andere mittelhochdeutsche Texte aus derselben Gruppe eigenständiger Scholastik mit deutlichen augustiniischen Kennzeichen. Sie weisen ebenfalls Übereinstimmungen mit Johannes von Basel auf, aber die Merkmale sind meistens so vage oder vereinzelt, dass die positiven Gründe für eine Zu-

29 LÖSER, Unser Eckhart, bringt instruktive Beispiele für die Redaktionsarbeit an Eckhart-Texten. Das auffallendste Beispiel der Nachahmung Eckharts ist der Traktat ›Vom Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹, ed. WINKLER. Der philologische Aufwand, die Echtheit oder Unechtheit der Eckhart-Texte zu begründen, zeigt, wie geschickt die Nachahmer Eckhart imitieren konnten, falls die folgenden Predigten unecht sein sollten: Pr. 86, DW III, S. 472–503; Pr. 112, DW IV, 2, S. 827–862; Pr. 113, DW IV, 2, S. 863–908 sowie der Traktat ›Von abegescheidenheit‹, DW V, S. 377–468.

30 MARCOLINO, Einleitung, S. 72–75.

ordnung nicht ausreichen. Es kann nur gesagt werden, dass sie zu dem Umfeld gehören, in dem auch Johannes von Basel wirkte.

Da hier das Augenmerk vor allem auf theologisch-spekulative Texte gerichtet werden soll, bleiben pastoraltheologische Texte, zum Beispiel Predigten und Erbauungsliteratur, außer Acht.³¹

Die Texte, die WILHELM PREGER in seiner ›Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter‹ abgedruckt hat, stammen aus der Handschrift Nürnberg Cent. VI 46^h. Sie enthält drei Beiträge zur spekulativen ›deutschen Scholastik‹, die spezifisch augustinische Theologie vermitteln: den ›Traktat von der Minne‹, (fol. 48^v–56^v), die ›Blume der Schauung‹, (fol. 67^v–75^v) und den Traktat ›Von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹, (fol. 78^r–83^v).

Darüber hinaus finden sich dort noch verwandte Werke und nicht identifizierte ›Traktatstücke‹ und ›Sammlungen von Fragen‹. Dieser Befund besagt, dass die Handschrift noch eigens auf den Inhalt und das mutmaßliche Auswahlprinzip hin untersucht werden müsste. KURT RUH hat aus dieser Handschrift den Quaestionen-Traktat ›Traktat von der Minne‹³² sowie den Komposit-Traktat ›Blume der Schauung‹³³ untersucht und neu herausgegeben.

Den ›Traktat von der Minne‹ werde ich mit einer Übersetzung unten neu herausgeben und ausführlich kommentieren, da ich ihn – im Sinne der vorausgesetzten virtuellen Identität – für ein Werk des Johannes von Basel halte, an dem besonders deutlich gezeigt werden kann, dass dessen Theologie mit derjenigen des Meisters des Lehrgesprächs übereinstimmt. Einige andere auffallend augustinische Werke sollen hier kurz besprochen werden.

1.2.1 Die ›Blume der Schauung‹

Auch die ›Blume der Schauung‹ wurde von RUH neu ediert und theologiegeschichtlich untersucht.³⁴ Die Erschließung der Theologie der deutschen Augustiner des 14. Jahrhunderts ermöglicht nun einige Ergänzungen und Korrekturen seiner Ergebnisse. Der Traktat enthält typisch augustinisches Lehrgut.³⁵ Das Nähere müsste eine gründliche Untersuchung ermitteln.

Hier soll nur eine wichtige Quelle der ›Blume der Schauung‹ aufgedeckt werden, die der Autor namentlich nennt, das ist der Augustinermagister Tho-

31 DIETRICH SCHMIDTKE hat eine Liste augustinischer Predigten, Erbauungs- und Kurztex-te zusammengestellt: SCHMIDTKE, Die ›Feigenbaumpredigt‹ eines Straßburger Augustinereremiten; SCHMIDTKE, Straßburger Augustinereremit, in: ²VL Bd. IX (1995), Sp. 373–376.

32 ›Tractat von der Minne‹, ed. PREGER; ›Traktat von der Minne‹, ed. RUH.

33 Die ›Blume der Schauung‹, ed. PREGER; Die ›Blume der Schauung‹, ed. RUH.

34 Die ›Blume der Schauung‹, ed. RUH; auch RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 366–370.

35 Vgl. WITTE, Rezension zu Kurt RUH, Die ›Blume der Schauung‹.

mas von Straßburg (vor 1300–1357). Im Text und in den Handschriften der ›Blume der Schauung‹ heißt es *Nv vregit Sant Thomas vir vrage* (BdSch Z. 186). Als einzige Ausnahme korrigiert die Handschrift aus Gent, Univ. Bibl. Cod. 2433, fol. 49^v–57^v, aus dem späten 16. Jahrhundert³⁶ *Sant Thomas zu Meester Thomas*.³⁷ Der Schreiber spricht also, offenbar aus eigener Kenntnis, dem heiligen Thomas von Aquin die betreffenden Beiträge ausdrücklich ab. Tatsächlich finden sich bei dem Augustinermagister Thomas von Straßburg wichtige Übereinstimmungen mit der ›Blume der Schauung‹ in der *Distinctio* (In Sent. IV, d. 49) über die selige Gottesschau. Auch in den Handschriften des ›Traktats von der Minne‹ wird Thomas von Straßburg fälschlich als Sankt Thomas von Aquin eingeführt.

Zur Frage, ob die Seligkeit mehr in Erkenntnis oder in Liebe bestünde, findet sich in der ›Blume der Schauung‹ die abschließende Begründung, dass die Seligkeit in dem vollkommeneren Vermögen liegt. »Mit dem Akt des Intellekts berühren wir freilich Gott selbst, da wir ihn sehen, wie er ist« (gemäß I Io 1,1). Die Berührung durch den Akt des Willens ist aber vollkommener: »Durch den Akt des Willens, und zwar durch dessen Berührung, ruhen wir letztlich in Gott selbst und werden im Innersten in ihn verwandelt.«³⁸ Diese Worte des Thomas von Straßburg sind im Kern die Position der ›Blume der Schauung‹ (Z. 140–154) und zugleich exakt die Stellungnahme im ›Vorsmak des ewigen lebennes‹,³⁹ aber auch des ›Traktats von der Minne‹, wie unten erläutert wird.

Ein weiterer Beleg betrifft die Frage, ob die beseligende Schau Gottes im Jenseits unmittelbar ist oder ein gnadenhaftes Licht der Glorie braucht. Das entspricht der Frage des Thomas von Straßburg: »Ist zur unverhüllten Schau der göttlichen Wesenheit im Schauenden ein Habitus des Lichtes der Herrlichkeit notwendig erforderlich, der diesen zu einer solchen Schau disponiert?«⁴⁰ Die Antwort wird in zwei Thesen gegeben: »Die erste Conclusio ist, dass es nicht unmöglich ist, dass in der menschlichen Vernunft eine solche Schau ohne das Licht der Glorie geschieht.«⁴¹ Aber dagegen wird eine zweite Conclusio gesetzt: »Die zweite These ist, dass jeder Christ gehalten ist, anzunehmen und zu bekennen, dass der geschaffene Intellekt, der die göttliche Wesenheit

36 RUH, Die ›Blume der Schauung‹, S. 14.

37 RUH, Die ›Blume der Schauung‹, S. 88 (Varianten).

38 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 3, a. 2, concl. 4; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 201^{vb}: *Ergo licet actu intellectus attingimus ipsum Deum, quia videbimus ipsum sicuti est, ut patet in epistola Iohannis <1,1> <...> per actum voluntatis, secundum quam attinctionem in ipso Deo ultimate quiescimus et in ipsum intime transformamur.*

39 Vgl. ›Vorsmak des ewigen lebennes‹, ed. PFEIFFER, S. 446–448.

40 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 1, concl. 1; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 197^{rb}: *Utrum ad visionem nudam divinae essentiae necessario requiratur in vidente habitus luminis gloriae disponens ipsum ad huiusmodi visionem.*

41 Ebd.: *Quantum ad primum pono duas conclusiones. Prima est, quod non est impossibile in humano intellectu huiusmodi visionem fieri sine lumine gloriae.*

unverhüllt und beseligend schaut, de facto durch das Licht der Glorie geprägt ist, obwohl das Gegenteil aufgrund der ermöglichenden göttlichen Kraft geschehen kann, und zwar in der Weise, wie es in der vorausgehenden Conclusio gesagt wurde.«⁴² Diese Einschränkung ist notwendig, weil die Prägung der Vernunft der Seligen durch das Licht der Glorie im Konzil von Vienne (1311–1312) beschlossen und in den Constitutionen des Papstes Clemens V. veröffentlicht wurde, wie Thomas von Straßburg an derselben Stelle erklärt.⁴³ Die Formulierung entspricht dem Schwanken in der ›Blume der Schauung‹, einerseits die Differenz zwischen der Vernunft des seligen Menschen und dem Wesen Gottes aufrechtzuerhalten. Diese Rolle erfüllt das Lumen gloriae, das aber andererseits auch die unmittelbare Schau Gottes ermöglichen soll. Es kann als Kompromiss erscheinen, wenn bei Thomas von Straßburg vorsichtig argumentiert wird, dass das göttliche Wesen nicht durch ein Medium von der Art der geschaffenen Vernunft geschaut wird, ein *medium quod*, sondern durch ein Medium, das von der Art des Erkennens ist, ein *medium quo*, sodass die These folgt: Das göttliche Wesen ist insofern ein Mittel, das zugleich die Unmittelbarkeit wahrt, »weil in der seligen Schau das göttliche Wesen selbst mit der menschlichen Vernunft so vereint wird, dass in einer solchen Schau das göttliche Wesen die Form ist, die schaut, und zugleich die Form, durch die sie schaut«.⁴⁴ Diese vorsichtigen Formulierungen, die auch denen der ›Blume der Schauung‹ entsprechen, enthalten schon andeutungsweise die Position der Lehre von der ewigen Seligkeit, die Johannes von Basel vertritt und die auch in einigen mittelhochdeutschen Texten vertreten wird. Auch der ›Traktat von der Minne‹ spricht deutlich aus, dass die Wesenheit Gottes selbst das »Erkenntnisbild« oder das »Licht der Herrlichkeit« für die Schauenden ist bzw. sein wird. Das ist hier nicht mehr auszuführen, sondern wird unten im Kommentar zum ›Traktat von der Minne‹ erörtert.

42 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 1, concl. 2; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 198^{rb}: *Conclusio secunda est, quod quilibet Christianus tenetur ponere et fateri, quod intellectus creatus, nude et beatificans videns divinam essentiam, de facto sit informatus lumine gloriae, quamvis de possibili divina virtute possit oppositum fieri modo, quo dictum est in conclusione praecedenti.*

43 Vgl. die Verurteilung des häretischen Satzes der Beginen und Begarden, DENZINGER, Konzil von Vienne, Konstitution ›Ad nostrum qui‹, Nr. 895, 5: *Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.* (Übers. ebd.: »Jede vernünftige Natur ist in sich selbst von Natur aus selig, und die Seele bedarf nicht des Lichtes der Herrlichkeit, das sie dazu erhebt, Gott zu schauen und ihn selig zu genießen.«)

44 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 2, in op. 2; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 198^{vb}: *Quod in visione beata ipsa essentia divina unitur intellectui humano ut forma, ita, quod in huiusmodi visione essentia divina est forma, quae videtur, et est forma, qua videtur.*

1.2.2 ›Von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹

Aus derselben Handschrift hat PREGER einen scholastischen Text unter dem Titel ›Tractat Eckhart's von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹ abgedruckt.⁴⁵ Dieser Text hat bislang vorwiegend kritische Erwähnung gefunden.⁴⁶ Übereinstimmend ist man der Meinung, dass der Traktat nicht von Meister Eckhart stammt.

Es handelt sich jedoch um einen schlüssig durchkomponierten Text, der eine eigenständige und ungewöhnliche Theologie bietet. Er gehört der augustinischen Spekulation an und hat Ähnlichkeiten mit Johannes von Basel, besonders mit dem ›Traktat von der Minne‹. GEORG STEER beobachtet ein Abhängigkeitsverhältnis⁴⁷ mit der sogenannten ›Reich-Gottes-Predigt‹, jetzt in STEERS Ausgabe der Eckhart-Predigten Nr. 117 ›Zuo dem êrsten suochet daz rîche gotes‹.⁴⁸ Eine genauere Untersuchung könnte ergeben, dass der Traktat ›Von dem Schauen Gottes‹ eine Vorlage der ›Reich-Gottes-Predigt‹ ist.

Am Anfang steht die These des Traktats: Die beseligende Schau Gottes brauche kein Licht der Herrlichkeit; sie geschieht durch die wirkende Vernunft. Das ist auch die These des Johannes von Basel und des ›Traktats von der Minne‹. »Die Lehrer sagen allgemein, dass es im Licht der Glorie sein wird. Diese Position finde ich nicht stark und nicht zu halten.« *Die gemeinen lerer sprechen, das es soll sein in dem liecht der glorien. Diser synn duncket mich nicht vest noch zu halten* (V SchG, ed. WINKLER, S. 331,1–4; eigene Übers.). Dieser Anfang lässt aufhorchen, denn das Abweichen von der *gemein ler* ist die erklärte Absicht des Meisters des Lehrgesprächs: »Ich wollte das auslegen, was tiefen Sinn hat und nicht allgemein gesprochen wird.« *Ich wolt daz betuten, daz tieffe synne hat vnd nicht gemeinleichen gesprochen wirt* (IPD Z. 1342 f.).

Der Autor folgt Meister Eckharts Denkfiguren und übernimmt manchmal wörtlich dessen Formulierungen, sodass KURT RUH urteilt, »krass formuliert«: »Der Autor tarnt sich als Meister Eckhart.«⁴⁹

Das Ziel des Ablösungsprozesses der Seele, den der Autor entfaltet, klingt aber nicht mehr nach Eckhart, sondern entstammt einer Tradition, die auf Heinrich von Gent zurückgeht und von Thomas von Straßburg sowie von Johannes von Basel vertreten wird und die in den hier vorgelegten mittelhochdeutschen Texten auch im ›Traktat von der Minne‹ entfaltet wird:

45 PREGER, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Bd. I, S. 484–488. Neuer Druck des Textes von PREGER und Übersetzung mit Kommentar in: WINKLER, Von der wirkenden und möglichen Vernunft, Anhang, S. 331–350.

46 LARGIER, »Intellectus in deum ascensus«, S. 447; RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 207.

47 STEER, Einleitung zu Eckhart, Pr. 117, DW IV, 2, S. 1065.

48 Eckhart, Pr. 117, DW IV, 2, S. 1067–1139.

49 RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 207.

»Herr, in deinem Licht werden wir das Licht sehen (Ps 36[35],10)«, das heißt: Mit dem Licht der Einfachheit des göttlichen Wesens werden wir das göttliche Wesen sehen und alle Vollkommenheiten, die sich im Unterschied der Personen und in der Einheit des Wesens offenbaren.« *Herr, in deinem liecht sullen wir sehen das liecht, das ist: mit dem liecht der einfeltigkeit gotlichs wesens sullen wir sehen das gotlich wesen und alle die volkumenheit des gotlichen wesens, die sich da offenwarent sind in unterscheid der personen und in einikeit des wesens* (VSchG, ed. WINKLER, S. 334,3–6).

Das ist der Höhepunkt des kleinen Traktats. Nicht ein gnadenhaftes Licht der Glorie ermöglicht die Seligkeit, sondern das Wesen der Gottheit selbst ist seine Seligkeit und die der Seligen.

Der letzte Abschnitt bespricht die Seinsweise der wirkenden Vernunft und damit der Seligkeit im Erdenpilger. Dieser Abschnitt beginnt wieder mit einer außergewöhnlichen These:

»Ich habe gelegentlich gesagt, dass ein Mensch Gott ebenso vollkommen in diesem Leben anschaut und in ganz vollkommener Weise selig ist wie nach diesem Leben.« – *Ich han etwan gesprochen, das ein mensch got als volkumenlich beschawet in disem leben und selig ist in aller volkumener weise, als nach disem leben* (VSchG, ed. WINKLER, S. 335,22–24).

Das ist eine zugespitzte Formulierung. Sie ist brisant, weil sie den Lehren der Beginen und Begarden nahekommmt, die im Konzil von Vienne verurteilt wurden, wie oben bereits bemerkt wurde.⁵⁰ Denselben Gedanken findet man auch im ›Traktat von der Minne‹ und bei Johannes von Basel. Der ›Traktat von dem Schauen Gottes‹ formuliert es so:

»Darum begreift die edle Gottheit, das ist die wirkende Vernunft, sich in sich selbst in der Weise Gottes in ihrem Ausfließen und im Begriff ihres Wesens. Da ist sie in reiner Weise Gott; aber Geschöpf ist sie in ihrer eigentümlichen Bewegung. Diese Vernunft ist nun in uns in jeder Weise ebenso edel, wie sie nach diesem Leben ist.« – *Her umb die edel gotheit, das ist die wurkend vernuft, die begreift sich in ir selber nach der weisse gotes in irem ausflissen und in irem wesenlichen begriffe, da ist sie lautter got; aber creature ist si nach der bewegung ir eigenschaft. Dise vernuft ist nu in uns in aller weisse als edel, als sie ist nach disem leben* (VSchG, ed. WINKLER, S. 335,26–30).

Der Unterschied zwischen diesem und jenem Leben besteht also nicht im Wesen der Seligkeit. Darum wird die Seligkeit im Jenseits auch nicht vollkommener als auf Erden (ebd., S. 336,3). Vielmehr ist sie jetzt »verborgen« und *nach möglich weisse* (ebd., S. 335,34 f.). Diese *möglichkeit* wird im Jenseits *transfiguriert* werden. Diese Transfigurierung wird darin bestehen, dass die Vernunft *kein möglichkeit mer zu empfangen* hat (ebd., S. 336,2–5): Diese Erläuterung deutet an, dass die *möglichkeit* (Potentialität) als Empfänglichkeit zu verstehen ist, die in aktive Vernunft umgewandelt wird.

⁵⁰ Siehe oben S. 9, Anm. 43.