

englischen Kontroverstheologen bestellt? Der Verf. macht von sich aus das Zugeständnis: „Ein umfassendes Urteil über die Rechtfertigungslehre des Thomas Stapleton würde auch eine detaillierte Untersuchung über seinen Standort innerhalb seiner katholischen Zeitgenossen und Kollegen voraussetzen. Insbesondere wäre das Verhältnis Baius–Stapleton noch näher zu untersuchen“ (366), und kann außerdem auf seine eigene Arbeit verweisen: „Zur theologischen Anthropologie bei Michael Baius und Thomas Stapleton“ (in: Wahrheit und Verkündigung, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag [Paderborn 1967] 799–818). Wenn endlich zu dem durch Stapleton behaupteten Ausschluß des Häretikers aus der Kirche vom Verf. erklärt wird: „Stapleton spricht natürlich nicht von einem Häretiker oder Schismatiker ‚bona fide‘“ (346, Anm. 181), so möchte man einwenden: Ist das so „natürlich“ für die Theologie des 16. Jahrhunderts?, und: Hat Stapleton wirklich diese Unterscheidung schon gekannt und im ekklesiologischen Bereich auch angewandt?

So stehen sich in dem vorliegenden Werk Vorteile und Nachteile einander gegenüber. Aber bei umsichtiger Benutzung, wenn die entscheidenden Texte herausgestellt und kleine Ergänzungen angebracht werden, gelangen die letzteren weniger zur Auswirkung, da die ersteren bedeutend überwiegen.

J. Beumer, S. J.

Sudbrack, Josef, *Zur geistlichen Theologie des Johannes von Kastl*. Teil I: Darstellung. – Teil II: *Texte und Untersuchungen* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 27, 1–2). Gr. 8° (XXXIV/467 u. VI/266 S.) Münster/Westf. 1966, Aschendorff. Zus. 98.– DM.

Über Johannes von Kastl und sein schriftstellerisches Wirken besitzen wir nur spärliche Nachrichten. Als Anhaltspunkte können etwa die Jahre 1400 und 1410 für die ungefähre Abfassungszeit einiger seiner Werke gelten. Unter seinen Schriften ist als Hauptwerk der umfangreiche Kommentar zur Benediktinerregel anzusehen. Durch die Kontroverse zwischen M. Grabmann und E. Raitz von Frentz wurde das Interesse wieder auf ein Büchlein gelenkt, das sich jahrhundertlang großer Beliebtheit erfreute. Unter dem Namen Alberts des Großen war es mit dem Titel ‚De adhaerendo deo‘ weit verbreitet, ‚De fine religiosae perfectionis‘ lautete sein neuer Titel. Auch S. kann nicht mit völliger Sicherheit (I 36) alle Fragen klären, die mit diesem Werk, seiner Entstehung, seinen verschiedenen Redaktionen verbunden sind. Und das gilt fast ebenso für andere „Kleinere Schriften“ des Mönches von Kastl, die in den Handschriften oft nur wenige Spalten oder Zeilen füllen. Zu diesen zählen, unter neuer Namensgebung, die z. T. abweichend von der handschriftlichen Überlieferung mehr dem Inhalt entsprechen: ‚De lumine creato‘, ‚De lumine increato‘, ‚De contemplatione‘, ‚Notulae‘, ‚Ars moriendi‘, ‚Ars praedicandi‘, ‚Formulae vitae religiosae‘. Im Textband veröffentlicht S.: ‚De lumine creato‘ (II 11–67), ‚De lumine increato‘ (II 68–122), eine Oration: ‚Eya, Jesu Christe‘ (II 123–130), ‚De contemplatione‘ (II 131–136), ‚Notulae‘ (II 137), ‚Ars moriendi‘ (II 138 f.) und ‚Ars praedicandi‘ (II 140). Aus einigen Hinweisen auf die Handschriftenverhältnisse (II 4–7), Quellen- und Abhängigkeitsfragen geht hervor, daß auch hier eine kritische Ausgabe noch nicht möglich ist. Sämtliche Werke des Benediktiners bilden jedenfalls eine Einheit, wenn auch im einzelnen Unterschiede zu machen sind, die sich aus der Anlage oder dem Thema ergeben, immer aber bleibt sich die Arbeitsweise gleich. Zeitlich betrachtet ist die schriftstellerische Tätigkeit des Kastler Priors eng mit der Kastler Reform verbunden, die nach neueren Forschungsergebnissen bereits unter Abt Hermann (1322–1356) begann und unter Abt Georg Kemnater (1399–1434) ihren glanzvollen Höhepunkt erreichte. Wahrscheinlich ist es Johannes, der 1388 an der philosophischen Fakultät zu Prag zur Prüfung als Bakkalar zugelassen wurde (I 78). Breiten Raum nehmen in den Untersuchungen die Inhaltsanalysen der verschiedenen Werke ein. „Monastische Tradition der geistlichen Lesung und akademisches Interesse am geschriebenen Wort“ verbinden sich zu einer Einheit (I 100); Grundlage ist die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift (I 106–119). Die Technik der Arbeitsweise bei der Abfassung seiner Schriften, insbesondere die Benutzung der antiken patristischen, scholastischen und monastischen Quellen, kann nur zu dem Schluß

führen, daß Johannes, ein großer Bücherfreund, ausgiebig die verschiedensten Autoren exzerpierte, kompilierte und zitierte (I 119–167). Er benutzte und wertete die gesamte Tradition, und es ist deshalb schwer, außer seinem Eklektizismus prägnante Züge aus seinem Werk zu gewinnen, die das Profil seiner Persönlichkeit deutlicher heraustreten ließen.

Nach der Sichtung der Quellen geht S. an seine eigentliche Aufgabe heran: „den wenig originellen und schöpferischen Theologen J. v. K.“ (I, V) einzuordnen in die spirituelle Tradition, also die geschichtlichen, überpersönlichen Zusammenhänge auszuwerten für eine Epoche der Frömmigkeitsgeschichte oder, wie es formuliert ist, „eine Aussage für die heutige Zeit“ zu gewinnen.

In der Gnadenlehre ist das Anliegen, das hier gemeint ist, am ehesten zu fassen. J. v. K. will Theologie bieten, die zugleich dem Leben dienen soll. Dabei gleitet er aber in die Sphäre subjektiver Innerlichkeit ab (I 173); es gelingt ihm nicht, „eine einheitliche, abgerundete Theologie des geistlichen Lebens zu erarbeiten“, „die große Synthese ist ihm nicht gelungen“ (I 195). Die Vorstellung von Gott: Gott ist der allgegenwärtige, unveränderliche Herr (I 196 ff.), verrät zwar ein Ausweichen vor jeglicher Art von Anthropomorphismus, aber ein neuer Ansatz zu theologischer Vertiefung auch der Frömmigkeitslehre läßt sich nicht finden (I 228). Zentral für jede Besinnung auf die religiösen Grundlagen des geistlichen Lebens ist die Herausarbeitung des Bildes vom Menschen mit allen Möglichkeiten einer verschiedenartigen Akzentuierung im einzelnen. Im Regelkommentar jedenfalls findet sich kein einheitliches Schema hierfür, es ist vielmehr der Gedanke des ‚ordo‘, der maßgebend ist für die Einordnung von Freiheit, Natur und Gnade, von Äußerem und Innerem; zerstört wird die Ordnung durch die Konkupiszenz, Sünde und Anfechtung (I 232–249). Naturgemäß nimmt in solchen Kreisen die Lehre von den Tugenden einen breiten Raum der aszetischen Werke ein.

Eigentliches Thema wäre es, die besondere Art der Spiritualität des monastischen Autors zu bestimmen; daß sie von keinem persönlichen Erleben geprägt ist und auch keine eigene Sonderlehre, etwa aus einer bestimmten Schule erwachsen, weiter entwickelt, dürfte nach dem Gesagten klar geworden sein. Immerhin muß auch hier die gerechte Würdigung aus einer theologischen Fragestellung heraus vollzogen werden (I 269). Die Formel ‚totus intra, totus extra‘, von Gott ausgesagt, ließe sich auch auf die Relation von Mensch und Gott anwenden und so das Spannungsverhältnis, die Dialektik und das Paradoxon in unauflösbarer Verbundenheit sichtbar machen. J. kann also nicht so sehr als ein Meister einer „Theologie des geistlichen Lebens“ verstanden werden, er beschreibt vielmehr eine „Geistliche Theologie“, die das religiöse Leben auf seinen verschiedenen Stufen von der christlichen, monastischen Tradition her, aus Bibel und Dogma aufgebaut sein läßt. Breit sind die Ausführungen S.s über die Elemente des religiösen innerlichen Lebens in den Schriften des Kastler Benediktiners, aus denen eine gewaltige Menge von Belegen beigebracht werden kann (I 266–370). Sammlung, Innerlichkeit, geistliche Lesung, Meditation, liturgisches Leben, Trost, das sind unter vielen andern hier kennzeichnende Begriffe.

In seiner Beurteilung und Einschätzung ist S. sichtbar beeinflusst von seiner Vorliebe für die „große Mystik“; seinem Autor muß er eine „bemerkenswerte Nüchternheit“ gegenüber Begleiterscheinungen des mystischen Lebens zuschreiben (I 387), jedoch läßt sich gerade hier nicht nur ein „reiner Kompilator“, sondern auch eine religiöse „konkrete Persönlichkeit“ noch erfassen (I 391). Nicht überall ist religiöse Tradition geistig verarbeitet, es verbleibt nach allem eine wirklichkeitsfremde Abstraktheit, die vielleicht „eine bisher noch nicht erforschte Frömmigkeitsform des späten Mittelalters“ (I 399) darstellt. Gemessen an der weiteren Entwicklung der Lehre vom geistlichen Leben treten Mängel und einseitige Überbetonungen hervor, so z. B. das Zurücktreten einer objektiven, sakramentalen Frömmigkeit, ein durchgehender Individualismus, der die subjektive Heilsgewißheit überschätzt, das Fehlen der Wirklichkeit „Kirche“: Abstraktheit als Gefahr eines neuplatonischen Spiritualismus, wobei immer auch die Sprache der Bilder nicht gerade als anregendes Moment für den Leser anzusehen ist; dazu ist auch gerade bei J., wie schon die Titel der beiden Schriften anzeigen, eine ausgedehnte Lichtsymbolik zu zählen (I 401 ff.).

Den Abschluß der breit angelegten Ausführungen soll nach Absicht des Verf.s eine Darstellung der „Theologie des geistlichen Lebens“ bilden: „Als krönender Abschluß, der sowohl die theologische Tiefe und existentielle Dringlichkeit der Theologie unseres Mönches bekräftigen müßte, als auch die Einheit seiner spirituellen Konzeption vom Zentrum her aufzeigen könnte, wäre zuletzt in der gleichen Ausführlichkeit wie bisher über die Liebe, das Ziel der christlichen Vollkommenheit zu sprechen.“ Leider bleibt dieser letzte Teil nur Skizze (I 454–464).

Der zweite Band enthält nach einleitenden Bemerkungen über bisherige Ausgaben nähere Angaben über die Editionstechnik, sodann die aus den Handschriften erarbeiteten Texte sowie einige Beispiele aus dem Regelkommentar (II 141–152). In einem Anhang werden einzelne Untersuchungen über das Archivmaterial, die Bibliothek des Klosters Kastl sowie die handschriftliche Überlieferung mitgeteilt.

Die beiden Bände S.s sind aus seiner Dissertation entstanden, die nach weiteren Handschriftenstudien umgearbeitet und erweitert wurde. Es steckt eine Unsumme von mühevoller Kleinarbeit und ein gewaltiger Fleiß in den ausgedehnten Darlegungen und Untersuchungen. Mit einer oft erstaunlichen Kühnheit werden die Probleme des religiösen Lebens angegangen, wird ihre Geschichte verfolgt und mit den Aussagen und Erfordernissen der heutigen Zeit und Forschung konfrontiert. Die weitere Forschung auf dem Gebiet der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte wird an diesem Werk nicht vorübergehen können. Dabei ist sich der Verf. der Ergänzungsmöglichkeit und -bedürftigkeit durchaus bewußt (I, V). Dem aufmerksamen Leser wird jedenfalls ein selbständiges Urteil über Johannes von Kastl und sein Werk wohl erstmals möglich gemacht.

Mißlich bleibt es allerdings, daß gerade für ‚De adhaerendo deo‘, also für ‚De fine religiosae perfectionis‘, der Text hier nicht geboten, sondern auf die etwas entlegene und korrekturbedürftige Ausgabe *J. Huijbens* in den ‚Scripti Monastici‘ 1926 verwiesen wird (I, XI), und für die ‚Spiritualis philosophia‘ auf die Ausgabe von *C. Stroick* (Ottawa 1964). Der Kommentar zur Regel des heiligen Benedikt (der lateinische genaue Titel nach den Handschriften läßt sich nirgendwo entdecken) ist so umfangreich (1424 doppelspaltige – nicht „doppelseitige“ Seiten, wie es I 84 heißt), daß eine Durcharbeit wohl so bald nicht geleistet werden wird; die Auszüge und Beispiele hieraus (II 141–152) hätten darum auch wegfallen können. Zum Traktat ‚De lumine creato‘ ließen sich außer den angegebenen Belegen noch weitaus mehr Stellen, oft wörtliche Zitate, aus dem ‚Compendium theologiae veritatis‘ des Hugo Ripelin von Straßburg nachweisen, so z. B. zu II 18, 46; 20, 40–45; 21, 4 f.; 21, 18; 31, 102.105; 33, 5; 37, 21; 42, 20; 43, 40; 58, 82–90. Die Anmerkung zu II 73, 118 müßte eher bei 53, 93 stehen und genauer lauten: Prol. gener. n. 3 LW I p. 149, 8 seq. et not. 6. Das ‚citra‘ – unklassisch, häufig bei Eckhart (I 61 f.; II 107, 3) – findet sich, und zwar im gleichen Sinn, bei Boetius u. Dacia, Tractatus de aeternitate mundi, ed. *Géza Sajó* (Berlin ²1964 [Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie, IV]) 571: omne ens citra primum; 590: omnia entia quae sunt citra primum principium, sunt ex ipso; 643.644: ens quod est citra primum principium.

Naturgemäß müssen Ergänzungen und Berichtigungen immer dort angebracht werden, wo in der Fülle des literarischen Stoffes einzelne Topoi auf ihre Herkunft und Geschichte befragt werden. So ist für die „knieende Theologie“ der Ausdruck ‚genua cordis‘ (I 61) schon von *E. R. Curtius*, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern 1948) 145, erwähnt; die Hauptstelle aber findet sich in der ‚Oratio Manassae‘. ‚Lumen in testa‘ (II 74, 128) ließe sich viel eindringlicher bei Alanus ab Insulis in den ‚Distinctiones dictionum theologicalium‘ (PL 210, 841AC; 878C; 970BC) verifizieren, von „Urne“ (I 416) kann dabei keine Rede sein. Weniger entschuldigbar dagegen ist es, wenn (I 355) ‚flamma devotionis accensa verborum follibus non indiget‘ vom „Laub der Worte“ gesprochen wird: es handelt sich um einen „Blasebalg“. Überraschen und stören zugleich muß die übergroße Zahl der Druckfehler. *A. Pummerer* handelt in seinem Aufsatz nicht über das „Fünklein“ (I 228), sondern über Seuses „Büchlein der Wahrheit“.

Der Verf. ist für sich selbst kritisch und einsichtig genug, um nicht Schwächen seines Autors zu bemerken; einiges sucht er zu entschuldigen, anderes läßt er

unentschieden. Im ganzen zeichnen sich drei Problemkreise ab, die zunächst für die Beurteilung des Schrifttums des Benediktinermönchs, sodann aber auch für das Verständnis der Geschichte der Frömmigkeit insbesondere des Spätmittelalters von Bedeutung sind, die zugleich aber auch ein Urteil über die hier versuchte Darstellung einer geistlichen Theologie sowohl im systematischen Sinn als auch als Beitrag zu ihrer geschichtlichen Entwicklung nahelegen. Denn gerade das war die Absicht, „eine Aussage für die heutige Zeit“ zu gewinnen, und zugleich den Gegensatz von historischer und dogmatischer Darstellungsweise in einer neuen Interpretationsweise zu überbrücken, zu vereinigen und miteinander in Einklang zu bringen (I, V).

Das erste, worauf der Verf. viel Mühe verwendet, ist das Bestreben, die Nähe des Benediktiners zur „großen Mystik“ in irgendwelcher Form zu erfassen. Diesem Versuch sind z. B. die langen Ausführungen über den Begriff der Mystik, über den heutigen Stand der Forschung auf diesem Gebiet, besonders der „deutschen Mystik“, das Suchen nach Entlehnungen oder Zitate gewidmet; so z. B. ein eigener Abschnitt „Auf dem Weg zur großen Mystik“ (I 370 ff.). J. „steigt bis in mystische Höhen“ (I 253), „an die Schwelle der großen Mystik“ (I 185 Anm. 111), wo „leise Töne eines mystischen Verstehens anklingen“ (I 364). Trotz aller Einschränkungen und Unterscheidungen, einschließlich der unglücklichen Formulierung *I. Behns*: „Mystik, Mystagogie, Mystologie“ (I 320 f.; 391; 449; 464), kann diese Auffassung, die wohl ein Wunschbild wäre, nur auf Ablehnung stoßen.

Im Zusammenhang damit steht das zweite, was sich durch die Untersuchungen hindurchzieht und durch viele der gebotenen Belege deutlich in den Vordergrund rückt. Man kann es als einen Versuch bezeichnen, das Schrifttum des J. v. K. vom Vorwurf des „Nominalismus“ – im weitesten Sinn – zu befreien. Die Kompilationstechnik bringt es mit sich, daß bei Johannes fremdes Gedankengut aneinandergereiht wird, wobei die Durchdringung der Lehre und deren Erhellung zu kurz kommen oder ganz ausfallen müssen. Ein Ausweichen auf eine vielleicht vertretene, aber „bisher noch nicht erforschte Frömmigkeitsform“ (I 399), nämlich die dürre und abstrakte Buch- oder Foliantengelehrsamkeit oder -frömmigkeit, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es mit einem nicht gerade eigenständigen Verfasser zu tun haben, der sehr deutlich das Auseinanderfallen von Spiritualität und Theologie offenkundig werden läßt: hinter allen Namen fehlt das Wichtigste, das Lebendige.

Und damit stellt sich auch die entscheidende Frage, ob es hier gelungen ist, oder wenigstens bis zu welchem Grade, eine „geistliche Theologie“ des J. v. K. zur Darstellung zu bringen. Es liegt in der besonderen Zielsetzung der vorliegenden Untersuchungen, daß eine Gegenüberstellung der einseitigen Lehre eines spätmittelalterlichen Autors mit dem noch keineswegs eindeutig geklärten Grundzügen einer modernen Spiritualität gesucht wird. S. hat seine Gedanken hierüber in einem Aufsatz: „Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt“, in: *GuL* 39 (1966) 24–44, niedergelegt. Es ist sehr erfreulich und verdienstlich, diese Problematik aufgegriffen zu haben und, wenn auch von einer im wesentlichen an der französischen Gegenwartsdiskussion orientierten Fragestellung aus, an der Gestalt des Kastler Benediktiners und seinen Schriften, selbst wenn dieser nicht gerade zu den schöpferischen Vertretern in der Geschichte der monastischen Spiritualität zu zählen ist, aufgewiesen zu haben. H. Fischer, S. J.