

kens sei, weiter: das Problem der ganz eigentümlichen und einzigartigen (Denk-) Notwendigkeit des Absolut Notwendigen und schließlich ganz allgemein: die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein in diesem kritischsten Punkt, ist durch Ch. (und A.) wieder neu aufgegeben. Meistens entschuldigen sich Autoren, die über das Prologion schreiben, daß sie dieses uralte Thema wieder behandeln. Wenn es so anregend wie in diesem Buch geschieht, kann dies nicht oft genug geschehen.

Heinz Schulte, S. J.

Rudolf von Biberach, *Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278*. Hrsg. u. eingel. v. Margot Schmidt (Spicilegium Bonaventurianum, VI). Gr. 8° (VII u. 276\*/272 S. m. 1 Abb. u. 1 Karte) Florentiae-Quaracchi 1969, Typographia Collegii S. Bonaventurae. Br. 90.– DM; Ln. 96.– DM.

Der Weg, den vorliegende Arbeit einschlägt, ist schwierig, wird selten begangen, führt aber weiter als andere, breiter ausgetretene Pfade. Ein mittelhochdeutscher Text im hochalemannischen Dialekt wird – soweit ich beurteilen kann – in vorzüglicher Edition vorgelegt, auf seinen lateinischen Hintergrund befragt (W. von den Steinen sprach vom Latein als der *Vatersprache*) und in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung von verschiedenen Seiten her vorsichtig bestimmt. Methode und Ergebnis erinnern an große Namen der Theologie, wie H. S. Denifle oder M. Grabmann, und der der Germanistik, wie A. E. Schönbach und W. Stammer. Die Vorlage eignet sich auch vorzüglich zu dieser synthetischen Arbeitsmethode.

Das Leben des Franziskaner-Magisters (?) Rudolf von Biberach wird in einer trotz spärlicher Quellen überzeugenden Beweisführung für die Zeit von etwa 1270 bis 1326 angenommen (4\*–8\*, u. ö.). Die Bedeutung der Datierung, die sein Wirken gegenüber der tradierten, aber nicht bewiesenen Annahme um ein Menschenalter vorverlegt, ergibt sich schon daraus, daß er seine Werke schon im 13. Jahrhundert konzipiert hat; mit anderen Worten, gleichzeitig mit oder gar vor M. Eckhart. Das eben neu aufgelegte Werk von F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Berlin 1969), wird allein schon durch dieses Datum in seiner geistesgeschichtlichen Deutung als wertlos ausgewiesen. W. Stammer und K. Ruh haben auch schon längst und zur Genüge darauf hingewiesen, daß a) der lateinische Hintergrund unerlässlich ist zum Verständnis der mystischen, deutschen Tradition des Mittelalters und daß b) Meister Eckhart mit der Dominikaner-„Mystik“ kein einsamer Berggipfel, sondern eine Höhe neben vielen anderen in dieser Zeit war.

Drei größere Werke sind R. v. B. mit Sicherheit zuzuschreiben (9\*–24\*): ‚De septem itineribus aeternitatis‘; ‚De septem donis Spiritus Sancti‘; ‚Sermones super Cantica Cantorum‘. Zwei weitere harren der Untersuchung. Verf. hat das erste Hauptwerk in 91 lateinischen Hss gefunden und eine Anzahl weiterer verschwendener bibliothekarisch nachgewiesen. Die Aufschlüsselung des Leserkreises (24\*–26\*, mit Faltkarte) kommt zum „überraschenden“ Ergebnis, daß weniger Dominikaner und Franziskaner, sondern Kartäuser und Augustinerchorherren die Hss weitergaben: Ein wichtiger Hinweis für die spätmittelalterliche Geistes- und Bildungsgeschichte und zugleich ein Exempel für die weitausgreifende Arbeitsweise der Verf.

Der Datierungsversuch der Werke (27\*–33\*) mit dem vorsichtig formulierten Ergebnis, daß ‚De septem itineribus aeternitatis‘ wie das frühere ‚De septem donis Spiritus Sancti‘ vor 1300 liegen, läßt den Wunsch wach werden: die drei greifbaren, größeren Werke sollten auf ihr inhaltliches (formgeschichtliches) Verhältnis zueinander genauer überprüft werden. Meine persönliche Einsichtnahme in die Texte ergab – Sch. macht entsprechende Andeutungen – eine engste Verwandtschaft der drei Arbeiten.

Imponierend ist die Auskunft über das Fortleben des Hauptwerkes (33\*–49\*). Mitunter gehen dabei sichere Belege und allgemeine Andeutungen ungeschieden nebeneinander. Das Bild von den zwei Tischen der Bibel und der Eucharistie in der ‚Imitatio Christi‘ ist wohl zu geläufig, um Abhängigkeit zu belegen; bei der ‚Theologia Deutsch‘ macht Sch. selbst auf die Unsicherheit aufmerksam. Rudolfs Hauptwerk gewann aber unter dem Namen Bonaventuras einen noch größeren Einfluß, als Verf. zu erkennen gibt (36\*); es wirkte weiter, als die vorgelegten Namen durchblicken lassen: Johannes von Kastl, Vinzenz von Aggsbach, Gerson, Jan von Schoonhoven,

Hendrik Mandé, von dem nicht erst *K. Rub*, sondern schon 1935 (OGE IX, 145) *J. Huijben* die weitgehende Abhängigkeit von Rudolf erkannte, usw. bis Sandäus. Auch Abt García Jiménez de Cisneros wäre zu erwähnen (Obras completas II [Montserrat 1965] 52). In der karmelitanischen Tradition spielten die „Sieben Straßen“ eine große Rolle; Hieronymus Gracian (1545–1614), der Schüler der großen Therese, scheint sie in seinem *Dilucidario* (Ausgabe Burgos 1932) zu erwähnen; der Kapuziner Laurentius von Paris (etwa 1563–1631) schätzte sie hoch (vgl. *Cognet*, La spiritualité moderne [Paris 1966] 262); in der „*Enucleatio mysticae theologiae*“ des Karmeliten Joseph vom Heiligen Geist (1609–1674), die 1927 in Rom neu aufgelegt wurde, wird der echte Bonaventura ein- oder zweimal zitiert, R. v. B. aber unter falschen Namen sieben- oder achtmal. Die nicht unbegründete Hypothese eines Einflusses auf die große Therese selbst (42\*–44\*) wird zwar damit nicht bewiesen, aber in ihrer frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutsamkeit ausgewiesen.

Auch die verschiedenen Übersetzungen ins Mittelhochdeutsche (49\*–53\*) dokumentieren die Bedeutung. Der umfanglichsten und daher wichtigsten in der Eisdler-Hs 278 ist vorliegende Arbeit gewidmet. Mittels detaillierter Hs-Beschreibung (54\*–62\*), dem Nachzeichnen ihrer Geschichte (62\*–66\*), der Rekonstruktion der lateinischen Vorlage (66\*–77\*); mittels sprachlicher Untersuchungen und Vergleiche (77\*–99\*) und einer Parallelisierung zur Sprache des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg (101\*–103\*; 138\*–169\*) sowie mittels Wortfelduntersuchungen verschiedenster Schattierungen (103\*–171\*) wird das Baseler Dominikanerkloster mit einiger Sicherheit als Übersetzerschule für den Zeitraum 1345 bis 1360 (173\* f.) ausgemacht.

Zu bedauern ist, daß das reiche theologie-, kultur- und geistesgeschichtliche Material dieser und anderer Untersuchungen nicht durch Register aufgeschlüsselt ist. Die Materialfülle verbirgt ihren Stoff eher, als daß sie ihn der wissenschaftlichen Öffentlichkeit anbietet. Die Erkenntnis z. B., „daß der objektive theologische Lehrgehalt, den eine Metapher in der älteren Exegese versinnbildet, in der zeitgenössischen lateinischen geistlichen Literatur zurücktrat zugunsten einer mehr subjektiven Aussage“ (169\*), geht unter. Entsprechend der Forschungslage und des Forschungsgegenstandes, der mit Sachverstand von verschiedenen Seiten her angegangen wird, bietet die Untersuchung mehr ein Arbeitsbuch, das zu studieren, zu vergleichen und in seinen Ausführungen durch ergänzende Detailstudien auszubauen ist, als die runde These, die auch nicht möglich ist. Nicht das geringste Verdienst vorliegender Untersuchung ist es, darauf hinzuweisen, daß die Arbeit erst zu beginnen hat.

Die vielfältigen Einzelbeobachtungen in den erwähnten Kapiteln provozieren auch fast Stück für Stück Stellungnahmen – nicht um zu kritisieren, sondern um weiterzuführen. Die Verf. erörtert z. B. (105\* f.) die Metapher *ingsigel / sigel*. Es geht um den Menschen als Bild Gottes. Symptomatisch für die Forschungslage ist, daß eine umfangreiche Aufsatzsammlung (Der Mensch als Bild Gottes [Darmstadt 1969]), worin ein theologischer Fachmann, Prof. L. Scheffczyk, eine moderne Problemgeschichte (IX–LIV) und ein Literaturverzeichnis anbietet (526–538), die spirituelle Seite ausfallen läßt. Die umfassende Monographie von R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle, de saint Anselme à Alain de Lille* (I, XXIII/467; II, XXX/383), aus dem Jahre 1697 ist der auf Übersicht und Vollständigkeit ausgerichteten Forschung Scheffczyk entgangen: *Spiritualia non leguntur!* Was Sch. der Germanistik einschärft, muß auch der Theologie gesagt werden: es wird „für die Wortbedeutungsgeschichte (die Theologiegeschichte) immer dringlicher, die spirituelle lateinische Literatur des MA . . . zu Rate zu ziehen“ (111\*).

Es ist also nicht verwunderlich, wenn es dem Besprecher überall und ständig in den Fingern juckt, seine Bemerkungen anzubringen. Einige Marginalien: wie verhält sich ‚per fidem radicatur‘ (110\*, 182, 13) zu Eph 3, 17: ‚in caritate radicati? Die „Beispiele für falsche Übersetzungen“ (117\*) könnten fast alle zu Lasten der lateinischen Vorlage gehen. Man ist der Verf. dankbar für die Unbekümmertheit, mit der sie große Linien zieht – gelegentlich über die griechische Patristik ins Judentum und in den syrischen Sprachraum hinein. I. Hausberr hat oft genug aufmerksam gemacht auf «des antiques relations entre l'Italie et la Syrie» (*Études de spiritualité* [Rom 1964] 138).

Man ist erstaunt, daß es bei der Behandlung der „metaphorischen Ausdrücke aus der deutschen Dominikanermystik“ (133\*–138\*) und dem nach einzelnen Wörtern

aufgegliederten „Vergleich mit dem Fließenden Licht“ (138\*–169\*) immer wieder heißt: „in der deutschen Mystik bisher nicht belegt“; so z. B. auch für „adamas als Vorstellung für die magnetische Anziehungskraft der göttlichen Minne“ (136\*). Als Nichtfachmann kann man dazu nur fragen, wie es um den Hinweis steht, den A. Salzer schon vor der Jahrhundertwende auf Heinrichs von Mügeln Marienlied gab. In seinem neuaufgelegten und zusammengefaßten Buch über „Die Sinnbilder und Beiworte Mariens . . .“ (Darmstadt 1967) wird überdies ein unvergleichlicher Verständnishintergrund für die Metapher aufgebaut.

In der „geschichtlichen Einordnung“ (174\*–271\*) wagt sich Sch. noch weiter auf das schwankende Eis einer unerforschten Arktis. Man sollte ihr dankbar sein, aber nicht auf kleinliche Spezialistenkritik pochen, wie es z. B. in der Besprechung meiner ähnlich gelagerten Arbeit über Johannes von Kastl (Münster i. W. 1966/67) geschah; die „weitaus mehr Stellen“ aus dem *Comp. theol. verit.*, die man ihr als nicht verifiziert vorgeworfen hat (vgl. *ThPh* 43 [1968] 607–610), werden z. T. ausdrücklich erwähnt (die „fehlenden“ II, 21, 4 f. und 21, 18 stehen im Apparat zu 21, 4–28); solche sprachlichen Formulierungen waren in der entsprechenden Literatur sowieso Allgemeingut und wurden wahrscheinlicher anderswoher von Zwischenträgern übernommen; diese zu identifizieren (*Pratum animae*; *De dilectione Dei et proximi*; *De humanitate Christi*, usw.) hätte genützt, nicht aber das Ausschütten von totem Detailwissen. Es wäre kindisch, das Material ergänzen zu wollen, das Sch. über die „Lehre vom stufenweisen Aufstieg in der Tradition“ (184\*–194\*) vorlegt; und dann weiter über die einzelnen Wege: ‚*recta intentio*‘, ‚*studiosa meditatio*‘, ‚*limpida contemplatio*‘, ‚*affectio caritativa*‘, ‚*revelatio secreta*‘, ‚*experimentalis praegustatio*‘, ‚*deiformis operatio*‘ (199\*–228\*). Jeder Terminus verdiente eine umfangreiche Monographie. Sch. hat sie von den „Sieben Straßen“ her aufgeschlossen. Eine vielschichtige Väter- und Theologen-Tradition obiger Begriffe ist nämlich dort eingegangen und geordnet; man hält praktisch ein Nachschlagewerk und ein Vokabularium für Askese und Mystik und für die traditionellen Lehren darüber in der Hand. Die Auswahl ist eindeutig im ps.-dionysischen Geist geschehen.

Letztere Standortbestimmung wird im Kapitel über die „Thematik von amor – intellectus“ (228\*–248\*) noch klarer. K. Rubs Einordnung des R. v. B. in die frankiskanische und viktorianische Geistigkeit (vgl. *Bonaventura deutsch* [Bern 1956] 32) muß zumindest stark differenziert werden. Auf dem Hintergrund dieser Kapitel sollte man z. B. auch die theologische These von D. Mieth, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* (Regensburg 1969) beurteilen. Ihre Behauptung, daß es bis zu Eckhart und Tauler seit Augustinus keine Spiritualität gab, „die einerseits ihre vornehmliche Aufgabe in der Wirksamkeit sieht und andererseits gerade inmitten dieser Wirksamkeit ihre eigene ‚Kontemplation‘ findet“ (117; vgl. bei Sch. 269\*), müßte von der ‚*deiformis operatio*‘, dem Höhepunkt der Mystik bei R. v. B., korrigiert werden. Mieths Überblick der Tradition kennt dieses Werk übrigens ebenso wenig wie die ähnlich gelagerte Schrift Richards von St. Viktor „Über die Gewalt der Liebe – ihre vier Stufen“ aus dem 12. Jahrhundert. Aber: *Spiritualia non leguntur!* Mit dem Zurücktreten des ‚*intelligere*‘ und dem Hervortreten der Liebe, des affektiven Momentes, und unter dem Einfluß der ps.-dionysischen Dunkelheitsspekulationen trat fast notwendigerweise die ‚*vita activa*‘, die ‚*operatio*‘ hervor (was blieb noch übrig für die *vita contemplativa*?). Der von Mieth betonte und bei Augustinus ausgearbeitete „Fruchtbarkeitsgedanke“ (110: *qui credit intelligat et qui intellexerit bene agat*) wird in der Tendenz dieser Entwicklung grundsätzlich überschritten. Der Nominalismus ist auf spirituellem Gebiet sicher schon durch die Ps.-Dionysius-Rezeption bei Thomas Gallus angekündigt (und vielleicht auch schon spirituell verarbeitet!) und mit ihm eine Neueinschätzung des menschlichen Tuns. H. Blumberg hat in seinem Buch „Die Legitimität der Neuzeit“ (Frankfurt a. M. 1966) den Zusammenhang zwischen dem Rückgang der intellektuellen Ordnungssicht und dem Hervortreten der aktiven Selbstbehauptung beschrieben. „The marriage of mysticism and nominalism“, die H. A. Oberman (*The Harvest of Medieval Theology* [Cambridge, Massachusetts 1963] 331–360) erst mit Gerson und Gabriel datiert, ist schon früher geschlossen, sicher aber schon früher angebahnt worden.

Auch die letzten Kapitel über die „Formprinzipien“ bleiben theologisch aufschlußreich. Über die „Siebenzahl“ (248\*–257\*) wird eine gute Materialübersicht angeboten. Auf die „Schrift“ als Formprinzip wird leider nur knapp hingewiesen (257\* bis

263\*). Aber das Ringen des Mittelalters um die theologische Methode tritt deutlich hervor: dogmatisch-logisches Vorgehen oder organisches Anschmiegen an den Gang der Schrift.

Zu dem, was zur „Absicht des Verfassers und Übersetzers“ und zur „Bedeutung Rudolfs von Biberach“ (263\*-271\*) ausgeführt wird, ist wenig hinzuzufügen. Manchmal wird eine Linie zu stark ausgezogen; ein Satz wie ‚haec propter brevitatem sufficient‘ (263\*) ist eine Formel, kein Hinweis auf den Zeitdruck R.s. Die Figur R.s wird auch gelegentlich vielleicht zu leuchtend ausgemalt; nicht er war es, der gegen „den zeitgenössischen intellektuellen Optimismus im Hinblick auf die Gotteserkenntnis“ (265\*) stand, sondern dieser Optimismus war schon erschüttert, wie der von R. viel zitierte Thomas Gallus beweist. Seine beiden anderen großen Traktate lassen vermuten, daß R. sich in einem gleichbleibenden Überlieferungsgut ps.-dionysischer Provenienz bewegte, das ihm vielleicht schon als geprägte Neuorientierung der Frömmigkeitshaltung vorlag. Doch das sind Forschungsausblicke, die von der Arbeit angeregt werden, und weniger Kritik an ihr.

In Teil B folgt die kritische Ausgabe der hochalemannischen Übersetzung (1–190). Leider können im ersten kritischen Apparat nicht alle Plusstücke aus dem lateinischen Text abgedruckt werden (vgl. 66\*-77\* und 276\*). Die Konzentration auf den mhd. Text ließ wohl die Konfrontation mit den beiden Baseler Hss (B<sub>1</sub>,<sub>2</sub>) gegenüber dem bequemer zu handhabenden gedruckten lateinischen Text (Peltier) zurücktreten. Ein zweiter Apparat verzeichnet die Schriftstellen, ein dritter die Traditionsverweise. Hier bewährt sich wiederum der Rückgang auf das Latein. Durch eine von mir aufgefundene lateinische Entsprechung zu dem Ps.-Tauler-Traktat „Das Buch von geistlicher Armut“ konnte ich einige Zitat-Verifizierungen richtigstellen, die selbst Denifle falsch angegeben hatte. Ohne den lateinischen Wortklang im Ohr hätte auch Sch. die vielen Zitate nicht erkannt. Vom Latein her ließe sich auch das geistesgeschichtliche Verständnis noch weiter vorantreiben. 11, 13–27; 166, 16–20 wird z. B. auf die unaussprechbare Gottesschau des Moses verwiesen und damit die Mahnung verknüpft, das Geschaute wenigstens im Zeichen (wie Moses den Israeliten) den Gläubigen vorzuführen; dies ist ein uralter Topos der geistlichen Literatur, der aus der allegorischen Exegese von Ex 34, 29–35 stammt (vgl. Johannes von Kastl, II 86 f.). Auch der mystische Aufstieg von 139, 17–19 scheint vom lateinischen Text her auf eine vorgeprägte Terminologie hinzuweisen, die sich an Ex 20, 21 (nicht 19, 9) anschließt.

Ein ausgewähltes, umfangreiches Glossar (Lateinisch–Mittelhochdeutsch; Mittelhochdeutsch–Lateinisch: 191–244), eine Übersicht über die Bibelzitate (245–248) und ein aufschlußreiches Verzeichnis der Quellen und Parallelen (249–252), dem sich ein Abkürzungs-, Handschriften-, Quellen- und Literaturverzeichnis anschließt (253 bis 267) runden die Ausgabe ab. Das Personenregister am Schluß (268–271) kann nur ein kärglicher Ersatz für ein Sachregister sein, das den Reichtum des Untersuchungsteiles aufschließen könnte. Diesen Mangel möchte ich auch als die einzige echte Kritik anmelden; andere Hinweise, wie z. B. darauf, daß man die Glossa ordinaria nicht nach der dünnen Migne-Ausgabe benutzen sollte, daß die beste kritische Ausgabe der Confessiones Augustins nicht in CSEL, sondern bei Teubner (Skutella, von Solignac neu abgedruckt; vgl. C. M. J. Verbeijen, Contribution à une édition critique améliorée de Confessions de A. Augustin, in: Augustiniana 20 [1970] 35–53) zu finden ist, sind Weiterführungen, die sich bei einem so weitausgreifenden Buch von selbst ergeben.

Das ist auch der Eindruck, der sich beim Studium der Arbeit immer mehr verstärkt: Ein wichtiger, meist übersehener oder als zu steil erkannter Weg ist beschritten worden. Fragen sind gestellt worden – sehr ausdrücklich und mit eindeutigem Hinweis auf die Schwierigkeit der Antwort. Viele Möglichkeiten der Antwort werden aufgezeigt. Zu wünschen ist nur, daß die Linien weiter ausgezogen, verstärkt und ergänzt werden. Für die Germanistik heißt dies: Aufmerken auf den lateinischen, geistlichen, theologiegeschichtlichen Hintergrund für die Erschließung der mittelalterlichen deutschen Sprache; für den Theologen aber ist die Aufmerksamkeit erneut auf die so schwierig zu fassende und so wichtige geistliche Literatur des Mittelalters gelenkt worden.

J. Sudbrack, S. J.