

Welcher „Frankfurter“ schrieb die „Theologia deutsch“?

Von Rudolf Haubst

I

Seit der aus Dieburg stammende Heidelberger Theologieprofessor Johannes Lagenator (= Lägeler) „de Francfordia“ († 13. 5. 1440) erstmals als „mutmaßlicher Verfasser von ‚Eyn deutsch Theologia‘“ ins Gespräch kam¹, ist die Handschriftenforschung der Entstehungszeit dieses Büchleins, das im reformatorischen Christentum nicht zuletzt aufgrund der von Martin Luther besorgten Erstdrucke (1516 u. 1518) eine außerordentlich starke Resonanz gefunden hat², ein beträchtliches Stück nähergekommen. Doch wie steht es mit dessen geistigem Ursprungsort?

Daß die „Theologia deutsch“ von Eckhart und Tauler inspiriert ist, läßt sich durch Textvergleich leicht erheben. Die durch Max Pahncke³ und Kurt Ruh⁴ in den letzten Jahren entdeckten ältesten Handschriften zeigen sie auch in einem „überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang“⁵ mit Heinrich Seuse und anderen Texten aus der deutschen Mystik. Die Beachtung der „Umgebung“ ist „bei mystischen Handschriften ganz besonders wichtig“⁶. Doch in den Kodizes, die die

¹ Schol 33 (1958) 375–398.

² G. Baring registriert in seiner „Bibliographie der Ausgaben der ‚Theologia deutsch‘“, Baden-Baden 1963, für die Zeit 1516–1961 nicht weniger als 190 Drucke. Die „Theologia deutsch“ bildete offenbar Jahrhunderte hindurch mindestens so etwas wie ein Pendant zur „Imitatio Christi“ auf katholischer Seite. Die „Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche“ zur „Theologia Germanica“ war lange allzu einseitig negativ. Vgl. Baring 6 f., im besonderen das dort faksimilierte Dekret der Indexkongregation vom 13. Nov. 1612. – Gegenüber der – hauptsächlich auf der Unkenntnis aller anderen Handschriften außer der vom Jahre 1497 (jetzt *Frankfurt a. M.*, Stadtbibl. Ms. germ. 8° 30) beruhenden – verfrühten Unterstellung, daß Martin Luther den von ihm edierten Text verfälscht habe, konstatiert nunmehr K. Ruh, Eine neue Handschrift des „Frankfurters“. Cod. 482 der *Münchener Univ.-Bibl.*: Zeitschrift f. dt. Altertum u. dt. Literatur (im folg.: ZDAL) 89 (1958/59) 280–87, daß Luther seine handschriftliche Druckvorlage (sowohl i. J. 1516 wie 1518) unberührt ließ. M. Pahncke ist bei der Untersuchung von Cod. 44, 4° der Landesbibliothek in *Dessau*, in: Zur hsl. Überlieferung des „Frankfurters“ („Theol. deutsch“): ZDAL 89 (1958/59) 275–280, zu demselben Ergebnis gelangt, daß die „Lutherischen Textüberlieferungen“ den „Wert von Handschriften“ haben, weil sie „zusatzlos, unveränderte, also von keiner theologischen Tendenz beeinträchtigte . . . philologisch zuverlässige Abschriften ihrer Vorlagen“ darstellen (276).

³ M. Pahncke, a. a. O., bes. 278.

⁴ K. Ruh, Der „Frankfurter“ („Theol. deutsch“) in Cod. 45/330 des Franziskanerklosters zu *Eger* (Cheb): ZDAL 98 (1969) 204–209, bes. 206–208.

⁵ So K. Ruh, Der „Frankfurter“ 205.

⁶ M. Pahncke 277.

„Theologia deutsch“ ohne Titel und eigentlichen Verfassernamen⁷ überliefern, sind auch von den zahlreichen anderen Texten, die sie enthalten, nur wenige genauer datierbar oder lokalisierbar.

Um so mehr steht bei einer Schrift von so großer Nachwirkung die Aufgabe an, durch genauere *text- und quellengeschichtliche Vergleiche* mit dem Schrifttum bekannter Autoren dem geschichtlichen Ursprungs-ort dieses Büchleins und der Persönlichkeit des Verfassers, wenn das auch nur mit Wahrscheinlichkeit möglich ist⁸, näherzukommen.

Wir gehen hier aus von der Frage: Ist der besagte „Johannes de Francfordia“ auch noch nach den neuesten Handschriftenfunden (oder vielleicht nun erst recht) als *der* „Frankfurter“ in Erwägung zu ziehen, dem auch schon die älteste bekannte Handschrift v. J. 1465⁹ und die Drucke v. J. 1518¹⁰ dieses Werk zuschreiben?

II

Seit der Entdeckung der jetzt in *Frankfurt* befindlichen „Bronnbacher Handschrift“ der „Theologia deutsch“ v. J. 1497 (i. J. 1843) fand sich in mehr als hundert Jahren kein weiterer Textzeuge. Das erklärt die Annahme, daß deren Textgestalt eher mit dem Original übereinstimme als die von Luther veröffentlichte¹¹. Max Pahncke fand dann aber in der *Dessauer* Hs. einen Text, „der zwanzig Jahre älter ist als die Frankfurter Handschrift“ und der (wie auch die Lutherdrucke) „keinen der etwas über zwanzig größeren und kleineren Zusätze“ in dieser enthält¹². Kurt Ruh konnte mittlerweile „der einzigen

⁷ Auch *M. Luther* fand das „geistlich edle Buchleynn“, wie er selbst in seiner „Vorrede“ v. J. 1516 erklärt (Baring 12; 11–25 bei Baring ist der ganze erste Druck faksimiliert), „an titell unnd namen“; er war sich anscheinend zunächst auch nicht bewußt, nur ein Fragment (Kap. 7–26), freilich das Kernstück des Ganzen (mit 56 Kapiteln), vor sich zu haben, dem er selbst bei der ersten vollständigen Ausgabe i. J. 1518 (Baring 28, Nr. 3) den Titel „Eyn deutsch Theologia“ gab. Von „Theologia deutsch“ sprechen erstmals drei Drucke aus den Jahren 1519/20 (Baring 55 f.).

⁸ In Schol 33 (1958) 375–398 suchte ich bewußt und konstant nur die „Vermutung“ oder „Möglichkeit“ der Autorschaft des Heidelberger Professors zu begründen. S. 283 sprach ich sogar von einer „noch sehr vorsichtig aufzunehmenden Vermutung“. Erst im Hinblick auf einige Textvergleiche (395–398) ist auch einmal von „solider Wahrscheinlichkeit“ die Rede. So ist die „Sicherheit“, mit der ich nach *H. Schiel*, Heinrich von Bergen oder Johannes de Francfordia als Verfasser der „Theologia deutsch“, in: *Archiv f. Mittelrh.* KG 22 (1970) 85–95 (Zitate: 85 f.), von meiner Entdeckung „überzeugt“ sein soll, nur von ihm unterstellt. Meine Äußerung, daß diese oder jene „Indizien... für den Heidelberger Theologieprofessor Joh. de Francfordia als Verfasser sprechen“ (LThK² X, 1965, 62), beansprucht ebensowenig apodiktische Gültigkeit. Andererseits haben aber auch Konjekturen und hypothetische Erwägungen bei wichtigen Fragen Sinn und Berechtigung.

⁹ Eger, *Bibl. des Franziskanerklosters* Cod. 45/330, fol. 59^r; siehe *K. Ruh*, *Der „Frankfurter“* 205 f.

¹⁰ *Baring* 30 u. 32 f. (zu den Drucken N. 3–5).

¹¹ Vgl. *K. Müller*, *Zum Text der „Deutschen Theologie“*, in: *Z. f. KG* 49 (1930) 307–335; *Haubst*, in: *Schol* 33 (1958) 375.

¹² *Pahncke* 282.

Bronnbacher Hs. . . . *sechs Zeugen* der Redaktion“ gegenüberstellen, „die Luther bei Grünenberger in Wittenberg drucken ließ“, darunter die bereits erwähnte Hs., die aus der Bibliothek des Franziskanerklosters zu Eger stammt und mit der Jahreszahl 1465 signiert ist¹³.

Das bedeutet nicht nur eine Rückdatierung des *Terminus post quem* für die Entstehungszeit um 32 Jahre, es spricht nun auch alles eher dafür, daß die besagten Plusstücke in der Frankfurter Hs. spätere „Interpolationen . . . eines geistvollen Überarbeiters von Rang“ sind¹⁴. Die weitere Forschung nach dem Verfasser kann sich demgemäß nicht mehr auf irgendwelche Besonderheiten der Frankfurter Hs. v. J. 1497 stützen, sie muß vielmehr (ebenso wie jede künftige kritische Edition) von der breiteren und älteren Überlieferungsbasis ausgehen.

Eine unübersehbare Prämisse für alle weiteren Überlegungen besteht zweifellos darin, daß dieselbe *Vorbemerkung* wie in der Hs. von 1497 und in dem Lutherdruck von 1518 unter anderem auch schon in der Egerer Hs. von 1465¹⁵ steht: „Dieses Büchlein hat der allmächtige ewige Gott ausgesprochen durch einen weisen einsichtigen wahrhaftigen gerechten Menschen, Seinen Freund, der da vorzeiten(!) gewesen ist ein Deutschherr (ein teütscher Herr), ein Priester und Custos (Cüster) in der Deutschherren Haus zu Frankfurt.“¹⁶ Doch was ist, historisch-kritisch gesehen, der Zeugniswert dieser *Vorbemerkung*?

Als völlig ausgeschlossen darf es gelten, daß sich schon der Autor des aszetisch-mystischen Traktates selbst die hohen Attribute der Vorrede zugelegt habe. Der diese niederschrieb, blickt vielmehr seinerseits schon auf „einen Gottesfreund“ zurück, der „*vorzeiten*“ lebte. Der Verfasser dieser Vorrede wußte mithin, daß die Entstehung des von ihm so warm empfohlenen Büchleins schon eine geraume Zeit, und nicht nur ein paar Jahre, zurücklag. Genauer wollte oder konnte er offenbar nicht mehr sagen. Und warum nennt er nicht den Titel „dieses Büchleins“¹⁷? Vermutlich hat er diesen selbst nicht (mehr) gekannt. Oder wollte er vielleicht das Werk (auch) durch dessen Verschweigen mystifizieren? Dieselbe Alternativfrage gilt von dem, was die Vorrede über den Verfasser sagt. Eine schlichte „Verfasserangabe“¹⁸ macht diese ja gerade nicht. Daß das Büchlein von Gott inspiriert und

¹³ *Rub*, Der „Frankfurter“ 205.

¹⁴ *Pahncke* 279; vgl. *Rub*, Eine neue Handschrift 286.

¹⁵ Vgl. *Rub*, Der „Frankfurter“ 206. Auch die zweitälteste Hs. (v. J. 1477) in Cod. Georg. 44, 4^o der Stadtbibl. Dessau enthält fol. 4^r diesen Text. Im Wittenberger Druck v. J. 1518 (ich benutze eine Kopie des Exemplars Thl IV. I. b. m. der Univ.-Bibl. Erlangen) steht er zwischen der Vorrede Luthers und dem Kapitelverzeichnis.

¹⁶ Nhd. Übersetzung der Hs. v. J. 1497 von *J. Bernhart*, Eine deutsche Theologie, München 1957, 128.

¹⁷ Vgl. oben Anm. 7.

¹⁸ So *Baring* 30; vgl. 32.

durch einen „weisen einsichtigen wahrhaftigen gerechten Menschen, Seinen Freund“, niedergeschrieben sei usf., klingt sehr panegyrisch.

All das mahnt auch gegenüber der Bezeichnung des Autors als „ein-Deutschherr, ein Priester und Custos in der Deutschherren Haus zu Frankfurt“ zur Vorsicht. Andererseits wird namentlich die Erwähnung von Frankfurt schwerlich ganz aus der Luft gegriffen sein. Irgendein Hinweis auf einen „Frankfurter“ kann ja auch schon der Urschrift oder einer der ersten Kopien beigefügt gewesen sein¹⁹. So ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß einige Zeit nach der Entstehung des Büchleins eine Persönlichkeit (aus Frankfurt oder sonstwoher), die an dessen Verbreitung interessiert war, einen der üblichen kurzen Verfasserhinweise zu der enthusiastischen Vorbemerkung ausbaute. Wer mit der unübersehbaren Fülle von – leichtfertigen oder tendenziösen, jedenfalls irreführenden – Zuschreibungen, namentlich von Werken der Frömmigkeitsliteratur, in den mittelalterlichen Handschriften vertraut ist²⁰, muß mit Derartigem rechnen. Doch wie viele Jahrzehnte vor der älteren erhaltenen Hs. (1465) wird etwa das Entstehungsdatum anzusetzen sein? – Dazu seien zunächst einige Äußerungen *aus sprachgeschichtlicher Sicht* zitiert, die ich später durch theologie- und predigtgeschichtliche Vergleiche zu ergänzen suche.

Edward Schröder, dessen Untersuchung über „Die Überlieferung des ‚Frankfurters‘“²¹ Pahncke „die bisher erste und einzige philologisch-germanistische Abhandlung über dieses Werk“ nennt²², führte den Text des von ihm als die älteste Fassung betrachteten ersten Lutherdruckes in das erste Drittel des 15. Jh. zurück; gegen eine noch frühere Datierung schloß er sich dem Einspruch von K. Müller (gegen G. Siedel, der bis um 1350 zurückging) an²³. Nach H. Schiel fällt „vermutlich die letzte Redaktion in die Zeit um 1430“, während „die Urform, wie sie in dem Lutherdruck von 1516 vorliegt, wesentlich früher, nämlich

¹⁹ Als Prediger hat der Heidelberger Professor Johannes de Francfordia den Namen „Joh. Franckfort“ oder „Franckfurt“ oder auch „doctor Frankfurt“ geführt. Durch die Predigt-Hss. in Trier und Breslau (Näheres in Abschnitt V) ist das verbürgt. Gesetzt den Fall, dieser „Frankfurter“ sei der Verfasser der „Theologia deutsch“, so konnte näherhin auch bei dessen Bezeichnung als „Deutschherr“ eine Erinnerung an die Fahrt ins Heilige Land mitspielen, die dieser (in Begleitung des Pfalzgrafen Ludwig III.) 1426/27 unternahm. Über die Dankansprache, die er gegen Schluß dieser Reise im Dogenpalast zu Venedig hielt, s. *N. Adler*, in: *Das Heilige Land* 86 (1954) 1–10; 90 (1958) 68–73; *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 23 (1962–63) 319–322.

²⁰ Vgl. z. B. auch unten Anm. 106.

²¹ *E. Schröder*, in: *Nachrichten v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist.Kl. N. F. IV, 2, Göttingen 1939*, 41–65.

²² *Pahncke* 276.

²³ *Schröder* 65.

nahe an oder vor 1400, anzusetzen“ sein soll²⁴. Für das letzte teilt Schiel leider keinerlei Begründung mit²⁵.

III

Die Vermutung, daß der Heidelberger Professor Johannes de Francfordia der Verfasser der „Deutschen Theologie“ sei, bekämpft Schiel dagegen sehr energisch, und zwar zunächst mit der Begründung, dieser „Frankfurter“ sei erst um 1380 geboren und mithin „zu jung“, denn die Schrift sei „die Frucht eines gereiften Mannes, nicht eines Jünglings“²⁶. Das reizt natürlich zu der Erwiderung, daß dieser „Jüngling“ nach dem Kalkül von Schiel selbst „um 1430“ ca. fünfzig Jahre zählte und mithin sehr wohl als der „letzte Redaktor“ in Frage komme. Recht fragwürdig sind die weiteren Behauptungen Schiels, der Autor der Schrift habe „zeitlebens“ an dieser gearbeitet und sie ergänzt, „bis in der Textgestalt, wie sie die Hs. von 1497 überliefert, sozusagen die Ausgabe letzter Hand vorlag“²⁷. Der Sicherheit, mit der sich Schiel darauf beruft, daß der Autor nach der (beträchtlich späteren!) Vorbemerkung „ein Teutscher herr, ein Priester und ein Custos in der Deutschen herren hauß zu Frankfurt“ gewesen sei²⁸, vermag ich aus den dargelegten Gründen nur mit kritischer Vorsicht zu begegnen.

Darüber hinaus pocht Schiel kategorisch darauf, ein solcher „Inquisitor und Ketzerverbrenner“ und „geschäftiger Schreiber von Traktaten, Gutachten, Reden und dergleichen“ wie Johannes de Francfordia könne nicht der Verfasser einer Schrift sein, aus der eine solche „seelsorgliche Erfahrung . . . und persönlich-lebendige Gottesliebe“ sprechen wie aus der „Theologia deutsch“²⁹. Aus der Sicht dieses Werkes behauptet er ebenso entschieden, daß als dessen Autor „kein eigentlicher Theologe oder Dogmatiker“, „kein Theologieprofessor“ in Frage komme³⁰.

Dem, der mit Johannes von Frankfurt etwas näher bekannt ist, fällt hier auf, wie kraß und anachronistisch Schiel dessen Theologenpersönlichkeit, die mitten im geistigen und kirchlichen Leben ihrer Zeit stand, aber auch ein starkes eigenes Profil hat, schablonisiert und verzerrt, wie gründlich er andererseits aber auch die theologische Bedeutung der

²⁴ Schiel 91.

²⁵ Durchsichtig ist nur, daß sich Schiel 91 f. für die Jahreszahl 1430 auf *M. Pahncke* 280 stützt.

²⁶ Schiel 91.

²⁷ Schiel 91 f. Auf die wohlbegründete Ansicht von Pahncke und Ruh (s. oben Anm. 14), nach der es sich bei den Plusstücken dieser Hs. um Interpolationen eines späteren Bearbeiters handelt, geht Schiel gar nicht ein.

²⁸ Schiel 88 f.

²⁹ Schiel 90–92. ³⁰ Schiel 90 f.

nicht von ungefähr von M. Luther so außerordentlich hoch eingeschätzten „Deutschen Theologie“³¹ verkennt.

Es stimmt allerdings, daß dieser „Frankfurter“ dem Titel einiger Traktate nach „einen guten Teil seiner literarischen Tätigkeit“ der „theologischen Polemik“ gegen Juden, Hussiten sowie gegen den „landläufigen, törichten und gefährvollen Aberglauben seiner Zeit“³² widmete. Er war auch nachweislich zweimal (1425 und 1429) an Inquisitionsverfahren beteiligt, die zur Verbrennung wegen Häresie führten³³. Was er jedoch z. B. einen „Malleus Judaeorum“ nannte, war, wie Gerhard Ritter nach modernen Maßstäben urteilt, eher „ein rein erbauliches Traktätchen“ oder gar ein „Gewissenstrost“, den der Hofprediger und Beichtvater dem frommen Landgrafen „als seinem Beichtkind“ darbot³⁴. Auch daß Lägeler das eine oder andere Mal als Inquisitor fungierte, besagt, wie immer man heute darüber denken mag³⁵, für die persönliche Einstellung eines damaligen Theologen nicht mehr und nicht weniger als die Bereitschaft, der Kirche auch bei der Entlarvung und Bekämpfung von Häresien zu dienen.

Was andererseits die „Deutsche Theologie“ angeht, so hieße es deren Inhalt und Grundintention völlig mißverstehen, wenn man in dieser etwa nur einen zeit- und weltabgewandten, ins Mystische verstiegenen oder „nur erbaulichen“ Traktat sähe. Auch diese Schrift betreibt ja vielmehr eine intensive „theologische Polemik“ zur Entlarvung einer bestimmten begardischen Geisteshaltung als der von „falschen“ oder „bösen freien Geistern“. Vor allem der ganze II. Hauptteil, der freilich auch „positive Ausführungen“ enthält, dient diesem Ziel³⁶. In diesem wird nämlich thematisch der vom Teufel ausgesäten geistlichen Hybris und „ungeordneten falschen Freiheit“ (L. 23) die

³¹ Vgl. die beiden Vorreden zu den Drucken von 1516 und 1518.

³² So *Ad. Franz*, *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor*, Freiburg i. Br. 1898, 85 f.

³³ Näheres: *Franz* 115 f. u. 86. – In beiden Fällen übte der „Frankfurter“ wohl im Auftrag des Speyerer Bischofs das Amt eines „inquisitor haereticae pravitatis“ aus. In der Inkunabel Hain 7352 (Univ-Bibl. Heidelberg Ink. 8463; Staatsbibl. München Ink. 473, 474 u. ö.) mit seinen *Sermones perbreves (dominicales)* wird er auch *heretice bravitatis (!) exquisitor (!) consilii basilienensis* genannt. Sofern dieser Titel zutrifft, ist bei einem Heidelberger Theologieprofessor damit zu rechnen, daß er in den dreißiger Jahren vom Konzil beauftragt war, das Treiben der „Begarden“ zu überwachen; vgl. *R. Haubst*, *Nik. v. Kues und Joh. Wenzl*, in: *BeitrGPhThMA* 38, 1 (1955) 113–123, bes. 119.

³⁴ *G. Ritter*, *Die Heidelberger Universität I*, Heidelberg 1936, 339.

³⁵ Vgl. z. B. *P. Mikat*, in: *LThK*² V 698–702.

³⁶ Vgl. die Untersuchung des Gedankengangs von *H. Mandel*, *Theologia deutsch* (Quellenschriften z. Gesch. d. Protestantismus H. 7), Leipzig 1908, XII–XVII, bes. XIII. In dem *Lutherdruck* von 1518 (im folg.: L.) zählt Mandel zum II. Hauptteil die Kapitel 23–38; das sind in der Hs. v. J. 1497 (zu deren Ausgabe v. *W. Uhl* s. Baring N. 161) die Kapitel 25–40. Auch in den darauffolgenden vier Kapiteln wird das Thema der freien Geister erörtert.

Demut und wahre Freiheit der „wahren Nachfolger Christi“ gegenübergestellt (L. 24), sowie umgekehrt: der Vereinigung mit dem Willen Gottes nach dem Vorbild Christi (L. 25 ff.) der Eigenwille der Menschen (L. 26 ff.)³⁷; so u. a. auch dem „wahren Licht“, der Gnade (L. 29 u. ö.) das „falsche Licht“ (L. 38 u. ö.) des sich selbst vergottenden Menschen (L. 31 u. ö.), nämlich der „bösen, falschen Geister, die wähnen, daß sie vollkommen seien“ (L. 37). Eben diese scharfe Konfrontation hat denn auch schon die oben kritisch analysierte alte Vorbemerkung treffend hervorgehoben mit der Ankündigung, das Büchlein lehre „gar manche köstliche Erkenntnis göttlicher Wahrheit und besonders, wie und woran man erkennen möge die wahren rechten Gottesfreunde und auch die unechten falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind“³⁸.

Die Ansicht Schiels, daß der Verfasser der „Theologia deutsch“ im Unterschied zu dem Theologieprofessor Johannes de Francfordia „kein eigentlicher“ oder „kein sattelfester Theologe“ gewesen sei, den die Kirche zum Inquisitor machen konnte³⁹, beruht ihrerseits auf der Herantragung späterer theologischer Maßstäbe, die mittlerweile wieder überholt sind. Wer würde z. B. heute noch, wie etwa im 19. Jh. Albert Stöckl, gegen Meister Eckhart und Cusanus, und so auch gegen die „deutsche Theologie“, die „Anklage auf Phantheismus“ erheben? Auch daß der Verfasser „kein eigentlicher . . . Dogmatiker“ war⁴⁰, impliziert einen Anachronismus. Ein eigenes Fach der Dogmatik gab es ja damals noch überhaupt nicht. In der Heidelberger Theologischen Fakultät war es vielmehr so, daß jeder der drei Ordinarien, noch ohne etwa die Aufgliederung in Biblische, Systematische und Praktische Theologie, im (zwölfjährigen) Hauptkurs die gesamte Theologie las⁴¹. Die inhaltliche Differenzierung lag demgemäß mehr oder minder in den Schwerpunkten, wie sie je den Neigungen und Fähigkeiten des einzelnen Ordinarius entsprachen. Ein Vergleich des stärker philosophisch engagierten Johannes Wenck und seines Schrifttums mit dem des „Frankfurters“ illustriert das. Der letztere wurde, wie die handschriftliche Überlieferung und die Frühdrucke mit einer Auswahl seiner Werke beweisen, vor allem durch seine Predigten in der Universitätskirche⁴² sowie durch seine Gutachten zu aktuellen Fragen der Theologie

³⁷ Mit dem Satz, es gebe nichts, das die Einung mit dem Willen Gottes „hindern oder beirren könne, als allein der Mensch selbst mit seinem Eigenwillen“, endet der 1. Lutherdruck (Baring 25).

³⁸ Hier und im folgenden wird auch für die Lutherdrucke, soweit diese mit der Hs. v. J. 1497 übereinstimmen, die Übersetzung nach Bernhart (s. Anm. 16) benutzt; hier: S. 128.

³⁹ Schiel 90.

⁴⁰ Ebd. ⁴¹ Vgl. Franz 101 ff.

⁴² Schon „vor seiner Promotion zum Magister der Theologie“ wurde er „1413 Canonicus und Prediger am Heiliggeiststifte“ (Franz 85).

und des religiösen Lebens über Heidelberg hinaus bekannt. Diese Schwerpunkte aber passen bestens zu dem Verfasser der „Deutschen Theologie“.

Die Vorstellung, daß ein Küster oder „Priesterbruder“⁴³ ohne eigentliche wissenschaftliche Bildung in der Theologia allein aufgrund „seelsorglicher Erfahrung“ und „religiösen Erlebens . . . ein einziges, eng begrenztes Thema behandle“⁴⁴, wird durch die oft profunde Gedankenführung und die im ganzen konsequent durchgehaltene christologische und christlich-anthropologische Gesamtperspektive gründlich widerlegt. Dieses Werk enthält ja z. B. Sätze wie diese (L. 30): „Siehe, wäre nun Gott ein Etwas, dies oder das, so wäre er nicht alles und über allem, wie er doch ist, und so wäre er auch nicht das wahrhaft Vollkommene . . . Siehe, ebenso wie Gott das Eine Gut, Erkenntnis und Licht ist, also ist Er auch Wille und Liebe und Gerechtigkeit und Wahrheit, kurz jede Vorzüglichkeit, und ist doch alles nur *ein* Sein in Gott“. Das Werk bietet alles in allem eine mit so viel Tradition gesättigte und doch zugleich eigenwüchsige Theologie (neuplatonischer Grundrichtung), daß sich wiederholt sogar der Vergleich mit den Leitideen eines Nicolaus Cusanus aufdrängt.

Besonders vorteilhaft sticht in der „Deutschen Theologie“ bei einem Vergleich mit dem Aufbau und dem Inhalt der (spätestens 1427 abgeschlossenen) „Imitatio Christi“⁴⁵ die das Ganze durchziehende Frage nach dem „vollkommenen Menschen“ hervor, deren Beantwortung sich durchgehend an der Inkarnation Gottes in Christus, an der Erlösung durch ihn sowie an dem Vorbild Christi orientiert. Es geht um ein konsequent christliches Menschenbild. Die hohe Wertschätzung, die M. Luther dem „geistlich edlen Büchlein“ entgegenbrachte, beruht demgemäß vor allem auf der „rechten Unterscheidung . . ., was der alte und der neue Mensch sei“⁴⁶. Im Hinblick auf diesen zentralen Gehalt könnte man den bisherigen, nur die Sprache berücksichtigenden Titel sowohl etwa durch „Büchlein vom edlen Menschen“ wie durch „Büchlein von Christus als dem vorbildlichen Menschen“ ersetzen.

So wenden sich die von Schiel gegen die Verfasserschaft des Theologieprofessors Johannes de Francordia vorgebrachten Einwände bei einer Überprüfung eher ins Gegenteil.

Eine positive Entscheidung der Verfasserfrage ist indes nach wie vor nur von eingehenden Textvergleichen zu erwarten⁴⁷.

⁴³ Schiel 89. ⁴⁴ Schiel 92.

⁴⁵ Vgl. E. Iserlob, in: LThK² VIII 763.

⁴⁶ Dies betont schon seine Überschrift zum 1. (Teil-)Druck (Baring 11 f.).

⁴⁷ Die mir unerklärliche Animosität, mit der Schiel meine Hypothese bekämpft, bekundet sich am seltsamsten darin, daß er den von mir (Schol 33 [1958] 395 bis 398) begonnenen Vergleich der lateinischen Predigten des Johannes de Francordia mit der „Theologia deutsch“ überhaupt nicht erwähnt.

IV

Ehe wir uns dieser Aufgabe etwas näher zuwenden, seien in unsere Überlegungen noch zwei weitere „Frankfurter“ einbezogen, deren Namen in den letzten Jahren aus den Handschriften auftauchten:

a) Meine erste Untersuchung⁴⁸ ging von dem scharf antibegardischen Gutachten des Heidelbergers Johannes Wenck zu „17 Behauptungen“ eines Briefes aus, den (nach der Überschrift Wencks) ein „Johannes de Francfordia“ dem Altabt von Maulbronn, „Johannes von Gelnhausen“, als seinem leiblichen Bruder (germanus) kurz vor Ostern 1442 zur Rechtfertigung seines zuvor begonnenen Einsiedlerlebens schrieb⁴⁹. Daß die beiden Letztgenannten, obwohl sie beide Johannes hießen, wirklich Brüder seien, schien mir damals so rätselhaft, daß ich vermutete, Wenck habe den Namen seines (kürzlich verstorbenen) Kollegen ironisch auf den Einsiedler übertragen⁵⁰. Doch wie dem auch sei⁵¹, nach einer Aufzeichnung (17. Jh.), die mittlerweile Hermann Hallauer aus dem Ordinariatsarchiv München veröffentlicht hat, hieß der besagte *Eremit*, ein früherer Salzmaier zu Hall (1436–40), tatsächlich *Hanns Franckhfurter*⁵²; „anno 1448“ soll sich dieser „mit seinem Mitbruder Heinrich in das Kloster Tegernsee begeben und dort sein Leben gottselig beschlossen haben“. Nach einer anderen Münchener Urkunde hat Nikolaus von Kues am 1. Mai 1452 als Päpstlicher Legat für Deutschland den beiden „Regel und Statuten“ für ihr Einsiedlerleben gegeben⁵³. Ob diese daraufhin in ihre Einsiedelei im Halltal zurückkehrten, bezweifelt der Schreiber der erstgenannten Notiz.

Für uns ergibt sich nun jedenfalls die Frage, ob nicht vielleicht dieser (Hanns) „Frankfurter“ zur „Theologia deutsch“ in irgendeinem Ursprungsverhältnis steht. Zwei Ausdrücke lassen fürs erste daran denken. Das ist erstens das Motto „abgeschieden leben“, mit dem Wenck seine Stellungnahme zum Brief des Einsiedlers überschreibt; im 8. Kapitel der „Theologia“ gipfeln ja die in Richtung der mystischen Theologie gehenden Aussagen in eben der Devise: Um schon in diesem Le-

⁴⁸ Schol 33 (1958) 376 ff.

⁴⁹ Den Text der von Wenck zusammengestellten „decem et septem assertiones“ dieses Briefes hat nunmehr *Nik. Grass*, in: Cusanus-Gedächtnisschrift, hrsg. im Auftrag der Rechts- u. Staatswissenschaftl. Fakultät der Univ. Innsbruck, Innsbruck – München 1870, 342 f. u. 368 f. von mir übernommen, leider auch den Druckfehler „legisten“ für „ledigsten“ (ledig stehen); Schol 33 (1958) 398 steht dies richtig.

⁵⁰ Schol 33 (1958), 380 f.

⁵¹ Bestehen bleibt, daß nur Joh. Wenck (der selbst immer nur diesen seinen *Familiennamen* führt) „Hanns Franckhfurter“ mit „Johannes de Francfordia“ übersetzt, und damit die Frage, ob Wenck diesen Einsiedler Hans Frankfurter sozusagen als einen geistigen Redivivus seines „gleichnamigen“ Kollegen betrachtete.

⁵² Cusanus-Gedächtnisschrift 376. – Durch die ebd. 372 f. von *N. Grass* veröffentlichte Urkunde von Juni 1447 und durch weitere Daten (351 f.) wird das erhärtet. 352 f. sucht Grass auch das Rätsel der beiden Namen zu lösen.

⁵³ *H. Hallauer* hat auch diese (Cusanus-Gedächtnisschrift 377–379) veröffentlicht.

ben zu einem Vorgeschmack ewiger Seligkeit zu kommen, muß die Seele „abgeschieden sein von allen Kreaturen und zuallererst von sich selbst“. Der zweite Ausdruck „ledigsten“ (ledig stehen), den Wenck bei der inhaltlichen Wiedergabe des Einsiedlerbriefes in deutscher Sprache übernimmt⁵⁴, findet sich fast leitmotivisch in der „Theologia deutsch“ mehr als ein dutzendmal⁵⁵. Ein Abhängigkeitsbeweis ist damit jedoch noch nicht nachgewiesen. Diese Wortübernahmen können ja leicht auch von einer weiteren Tradition als gemeinsamer Quelle herrühren⁵⁶.

So gut wie undenkbar ist es, daß derselbe Hanns Frankhfurter, von dem der Abt ausdrücklich sagt, er sei „kein Gelehrter“ (indoc-tus)⁵⁷, und dem auch Nikolaus von Kues in den erwähnten Statuten als tägliches Gebet nichts anderes als die häufige Wiederholung des Pater noster und des Ave Maria sowie des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorschrieb⁵⁸, etwa in Tegernsee, an der Abfassung der „Theologia“ mitbeteiligt gewesen sei. Umgekehrt ist eher damit zu rechnen, daß dieser selbst schon im Jahre 1442 unter deren Einfluß stand.

b) Außer dem Heidelberger Professor mit dem Familiennamen Lagenator (= Lägeler) trug auch *Johannes Strehler*, der dem Dominikanerorden angehörte und in Köln (1440) sowie in Wien (1445) dozierte († 1459), den Beinamen „de Francfordia“⁵⁹. Dessen literarischer Nachlaß reicht von Quästionen zur aristotelischen Metaphysik⁶⁰ bis zu einer in deutscher Sprache überlieferten volkstümlichen Predigt⁶¹.

⁵⁴ Vgl. die folg. Anm.

⁵⁵ So in den Kapiteln L. 13, 16, 17, 22, in Kap. 24 sogar zwei- bzw. dreimal usf. In der „4. Assertio“ heißt es: Christi imitatore[m] seu sectatore[m] . . . oportet ledigsten, quamvis hoc difficulter cum multis mortibus adipiscatur (Stadtbibl. Mainz, Hs. 190, fol. 51^r, Z. 12f.). In der „Theologia“ (bes. in Kap. 13–14) sind die drei Motive der Christusnachfolge, des „ledig stehen“ und des „Sterbens“ ähnlich miteinander verbunden; vgl. bes. die Formulierungen „cum multis mortibus“ und „hundert Tode erleiden“ (L. 14 u. 41; L. 36: „tausend Tode sterben“). – Außerdem kann die 12. Assertio, nach der die demütige Einkehr in sich selbst „dahin fördert, woher man kam“, aus Kap. 32 geschöpft sein. Dem „Facio, sicut essem ‚von ziiit‘“ in der 17. Assertio sind die Ausführungen in Kap. 8 (auch ohne die Zusätze in der Hs. v. 1497: Uhl 13) verwandt.

⁵⁶ Das Motiv der „Abgeschiedenheit“ ist schon genuin eckhartisch; vgl. den Wortindex in Bd. 5 der Deutschen Werke, Stuttgart 1963, 568, sowie den Eckhart zugeschriebenen Traktat „Von abgescheidenheit“ (ebd. 377 ff.). – Über die sprachlichen Abweichungen von „ledig sten“ oder „-steen“ bis „-stehen“ in den Hss. und Drucken s. *K. Rub*, Eine neue Handschrift 255; *Ed. Schröder* 57–6.

⁵⁷ Stadtbibl. Mainz, Hs. 190, fol. 149^r, Z. 19.

⁵⁸ Cusanus-Gedächtnisschrift 377.

⁵⁹ Vgl. *Cb. H. Lohr*, in: *Traditio* 27, New York 1971, 284.

⁶⁰ Näheres: *G. Powitz*, Die Hss. des Dominikanerklosters u. des Leonhardstiftes in Frankfurt a. M. (= Kataloge d. Stadt- u. Univ.-Bibl. Frankfurt a. M., Bd. II/1), Frankf. 1968, 43–46 (zu Ms. Praed. 20).

⁶¹ Stadtbibl. Nürnberg, Hs. Cent. VI, 52, fol. 205^r–218^r. Unter dem Motto

Als Autor der „Theologia deutsch“ scheidet dieser „Frankfurter“ jedoch schon darum aus, weil er als Philosoph stärker aristotelisch-scholastisch orientiert ist, in der Predigt aber im Gegensatz zu diesem „Büchlein“⁶² einseitig den von Natur guten „eigenen freien Willen“ des Menschen betont⁶³.

Von der Nachwelt wurden diese beiden „Frankfurter“, Lägeler und Strehler, jedoch weithin so sehr miteinander verwechselt oder identifiziert⁶⁴, daß ich mich zeitweilig ernstlich fragte, von welchem von beiden denn nun in Wirklichkeit die in der Inkunabel Hain 7352⁶⁵ gedruckten „Sermones dominicales“ stammen⁶⁶. Die folgenden Einblicke in das Schrifttum Lägelers sollen auch diese Prämisse mitklären.

V

Ad. Franz gibt in seiner Monographie über den Heidelberger „Magister Nikolaus Magni de Jawor“ auch wertvolle Hinweise auf das *Schrifttum des Johannes Lagenator de Francfordia*⁶⁷. Gerhard Ritter hat diese anhand weiterer Manuskripte ergänzt⁶⁸. Den eigentlichen theologischen Inhalt berührt er jedoch nur recht oberflächlich. Von dem Opusculum *De providentia et praescientia Dei* sagt er sogar nur, diese Schrift sei ihm „unbekannt“⁶⁹. So ist auch die Theologie dieses „Frankfurters“ im ganzen noch ein fast unerforschtes Gebiet.

Auch hier kann nur einiges angesprochen werden, das die Thematik und Eigenart der „Theologia deutsch“ tangiert und die Grundlage für unseren Vergleich mit dieser bietet. Solches findet sich nebst den Predigten vor allem in der *Quaestio disputata* über die Teufelsbeschwö-

„Seind nit zechn gereinigt, wo sind die neun?“ werden im Kernstück (fol. 20^r ff.) zehn Ursachen der menschlichen Sünde dargelegt und die acht Seligkeiten erklärt.

⁶² Vgl. u. B. die Kap. 2–4 und L. 32.

⁶³ Fol. 207^r ff., bes. 210^v: „Gott hat dein willen frey gemacht und wil den nit noten (= nötigen) weder zu dem guten noch zu dem posen.“ Eine dialektkritische Untersuchung dieser Predigt im Vergleich zu den ältesten Hss. der „Theologia deutsch“ wäre zu wünschen.

⁶⁴ In *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, ed. Quéatif-Échard, Paris 1719, 795, gilt das zumindest davon, daß der Dominikaner am Konzil zu Konstanz teilgenommen haben soll (auf den Heidelberger trifft das zu; vgl. *Franz* 87), sowie von der Zuschreibung der „Propositio contra Hieronymum Pragensem“ an diesen (vgl. *Gerh. Ritter* 353 f.).

⁶⁵ Vgl. Anm. 33.

⁶⁶ In der Inkunabel 474 der Münchener Staatsbibl. sind diese tatsächlich (von einer späteren Hand) auf fol. 1^r „Joannis de Franckfordia *Ord. Praed. Sermones de Tempore*“ überschrieben.

⁶⁷ *Franz*, a. a. O. 84–87, 144–147, 249–254. Die frühere Buxheimer Hs 445 (mit Predigten) besaß Franz sogar (vgl. S. 146 f.); er hat diese der Dombibliothek zu Breslau (jetzt dort: Hs. 40) vermacht. Den Herren Prof. W. Dürig, München, und Weihbischof N. Urban, Wrocław, danke ich für diesbezügliche Mitteilungen. Einen Film dieser Hs. besitzt das Cusanus-Institut, Mainz.

⁶⁸ *Ritter* 339–347 u. ö.

⁶⁹ *Ritter* 340. Die in der folg. Anm. 71 genannte *Quaestio disp.* über die Heiligenverehrung wird weder von Franz noch von Ritter erwähnt.

rung⁷⁰ sowie im *Opusculum De providentia et praescientia Dei*⁷¹, in zweiter Linie auch in der *Quaestio disputanda* über die Anrufung der Heiligen⁷² und im Gutachten „*Contra Hussitas*“⁷³.

In der Inkunabel Hain 7352⁷⁴ sind 56 *Sermones dominicales* unter dem Namen „doctor Johannes de Franckford“ überliefert. Doch von welchem der beiden Professoren stammen diese? Zum Glück sind in der Trierer Hs. 60/1022, „der reichhaltigsten Sammlung“ von Heidelberger Universitätspredigten⁷⁵, schon (um) 1426 sechs (darunter zwei Sonntags- und drei Fest-) Predigten kopiert⁷⁶, und zwar jeweils mit dem Vermerk: M(agister) Joh. Franckfurt⁷⁷. Dazu kommen vier weitere Predigtkopien v. J. 1433⁷⁸ in der jetzigen Hs. 40 der Breslauer

⁷⁰ *Utrum potestas coercendi daemones fieri possit per characteres, figuras aut verborum prolationes?* Über deren Datum (1412 od. 1406) und die Hss. s. Franz 85; Ritter 344. Gedr.: J. Hansen, Quellen und Untersuchungen z. Gesch. d. Hexenwahns, Bonn 1901, 71–82.

⁷¹ Stadtbibl. Trier, Hs. 698/260, fol. 249^v–262^r. Incipit: Gloria in excelsis Deo Postskript: Et sic est finis tractatus pulcherrimi De providentia et praescientia Dei editi a venerabili viro magistro Johanne de Franckfordia doctore theologiae eximio finitus anno Domini 1469 (usw.). Das „1469“ kann, wenn es kein Schreibfehler ist, nur das Datum der Kopie sein. Danach könnte also auch der jüngere Johannes Strehler der Verfasser sein. Doch für Lagenator sprechen u. a. diese formalen und inhaltlichen Übereinstimmungen mit dessen *Quaestio disputata* über die Teufelsbeschwörung: Der Kern der Darlegung ist beide Male in zwei „Artikel“ gegliedert, von denen der erste in „notabilia“ bzw. in „suppositiones“, der zweite in „conclusiones“ besteht. Der wiederholten Zitation von Thomas (als „doctor excellens et magnus“) und von Holcot in der *Quaestio* entspricht in diesem *Opusculum*, wie mir scheint, eine sogar noch intensivere, aber nur implizite Thomas- und Holcot-Benutzung in der subtilen Problematik der „*futura contingentia*“; zu dieser vgl. Fritz Hoffmann, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (BeitrGPhThMA, N. F. Bd. 5, 1971) 297–379. Nicht minder stark stützt sich die *Quaestio* über die Heiligenverehrung (1421) auf Thomas. Auch in dem Gutachten zu den „vier Artikeln“ der Hussiten vom selben Jahre (Stadtbibl. Trier, Hs. 743/1424, fol. 81^v–84^r) rangiert Thomas an der ersten Stelle vor einer Reihe anderer „doctores“. Beachtet man ferner, wie sehr sich das *Opusculum* gegen die Prädestinationslehre von Wiclif (und Hus) richtet (Näheres im letzten Abschnitt) und daß der langjährige Kampf gegen den Wiclifitismus in der Verbrennung des Johannes Drändorf i. J. 1425 einen neuen Höhepunkt erreichte (Franz 115 f.), so wird es immer schwerer, die Entstehungszeit des *Opusculum* näher als etwa zwischen 1410 und 1430 einzugrenzen.

⁷² Stadtbibl. Trier, Hs. 743/1424, fol. 120^v–124^r: *Quaestio disputanda per magistrum Johannem Franckfort professorem sacrae theologiae anno 1421: Utrum sancti, qui a nobis licite possunt adorari, possunt etiam in necessitatibus invocari?* Die damalige Aktualität dieser Frage erhellt daraus, daß i. J. 1429 ein Johann Fuyger nicht zuletzt deshalb verbrannt wurde, weil er die Anrufung der Heiligen verwarf (Franz 86).

⁷³ Siehe in Anm. 71.

⁷⁴ Vgl. oben Anm. 33 u. 66.

⁷⁵ Vgl. Franz 144 f.

⁷⁶ Fol. 66^v–68^r, 113^v, 149^v–150^r, 155^v–156^r, 175^v–176^r u. 206^v–207.

⁷⁷ Die fünfte hat: *Franckfordiensis*.

⁷⁸ Vgl. Franz 146 f. Mit den Daten der Abschrift (nicht Mitschrift!) ist keineswegs gesagt, daß die Predigten erst 1433 (bzw. 1426) gehalten wurden.

Dombibliothek⁷⁹ mit ähnlichen Verfasserhinweisen, die nur dem älteren „Frankfurter“ gelten können.

Von diesen Predigten ist zwar keine mit einer in der Inkunabel identisch. Das erklärt sich jedoch leicht aus der verschiedenen Entstehungszeit. Im Vergleich zu der gedruckten Sammlung der *Sermones dominicales* variiert auch der Aufbau der Einzelpredigten stärker. Das ist vor allem darin greifbar, daß keine der Einzelpredigten einleitend zwei, drei oder mehr Gesichtspunkte angibt, die alsdann das Gerüst des Folgenden bilden⁸⁰. In den gedruckten *Sermones* sind aufgliedernde Merksätze (*notanda*)⁸¹, Leitsätze⁸² oder die Aufzählung anderer Punkte⁸³ zu Anfang die Regel. Der Grund dafür liegt in der strafferen Fassung der Predigten in der Sammlung und in deren harmonischer Abstimmung zu einem ausgereiften Predigtwerk⁸⁴.

Bei einem genauen Vergleich des Predigtwerkes mit den vorgenannten Traktaten und Einzelpredigten des „Frankfurters“ Johannes Lägeler bestätigen – trotz der freien Beweglichkeit und Fortentwicklung der Gedankenführung, die keine starren Textpartien mitschleppen – doch mancherlei Indizien, vor allem die Wiederkehr derselben Lieblingsideen und ungewöhnlicher Predigtformulierungen, hinreichend deutlich die Identität des Verfassers.

Zunächst springt dies in die Augen: Die Gesamtperspektive hält sich durch, daß der Mensch in dieser Welt in die Entscheidung zwischen Gott und Teufel gestellt ist⁸⁵. Dabei liegt für einen spätmittelalterlichen Theologen das Besondere weniger in dem, was Lägeler über das Gottdienen, die Gott geschuldete Verehrung sowie den Gehorsam ge-

⁷⁹ Fol. 156^v–158^v, 175^v–176^v, 189^v–190^v, 190^v–192^r. Vgl. oben Anm. 67.

⁸⁰ In der 1. und 2. Predigt der Trierer Hs. 60/1022 findet sich allerdings auch ein wiederholtes „nota“ oder „notandum“; aber die Predigten sind nicht formell dadurch gegliedert. Die übrigen Einzelpredigten „folgen“ zumeist dem Text von biblischen Perikopen.

⁸¹ So die Predigten 4, 6, 9, 14, 15 usw. Die Inkunabel selbst hat leider weder eine Predigtzählung noch eine Paginierung.

⁸² Die Terminologie variiert: *Tria consideranda* (Pred. 1), *Paulus monet ad tria* (Pred. 2), (*duo hic*) *notantur* (Pred. 8, 12, 13 usw.).

⁸³ Zum Beispiel von „*quattuor defectus*“ (Pred. 3).

⁸⁴ In dessen 2. Teil finden sich auch Rückverweise; so in Pred. 33, fol. 89^r: *Quaere in sermone „Caecus quidam sedebat“ (= Pred. 15); ähnlich fol. 91^r, 105^r u. ö.* Diese Hinweise können vielleicht für den Druck von einem Redaktor beigefügt sein. Für die Disposition der Predigten gilt das nicht.

⁸⁵ Schon in der 1. Predigt der Trierer Hs. 60/1022 wird dabei das Gottdienen fol. 67^r, Z. 29 f. so motiviert: *Servitium Dei est leve . . . , quia naturaliter inclinati sumus ad hoc . . .* Fol. 67^r, Z. 13 ff.: *Diabolus totum onus supponit servis suis, sed Deus iuvat suos sicut mater portans onus cum puero credente se portare idem onus . . . Ipse enim Christus servivit nobis praedicando (et) tribulationes pro nobis sustinendo.* In Pred. 45 des *Predigtwerkes* heißt es z. B. fol. 120^v: *Praeparate corda vestra Deo et servite illi soli*, fol. 119^v: *Fidelis Deus . . . Mundus vero infidelis est totus et falsus in promissis suis.*

gen ihn sagt, wie in dem tiefen Ernst, mit dem er – ohne bewußten Widerspruch zu der resoluten Bekämpfung von Dämonenbeschwörung und Hexenwahn in seiner ersten Quaestio disputata⁸⁶ – überall in „der Welt“ Dämonen am Werk sieht⁸⁷ und bestimmte Menschen zwar nicht als körperlich besessen, aber doch als dämonisch, als Werkzeuge des Teufels, betrachtet⁸⁸.

Die in den ersten Predigten noch schwache Christozentrik⁸⁹ ist im Predigtwerk zweifellos weit intensiver entfaltet⁹⁰; die Nachfolge Christi wird hier zu einem bewußten Leitprinzip des christlichen Lebens⁹¹.

Hier ist auch das aparte Bemühen zu erwähnen, die „fünf Brote“ und die „sieben Brote“, von denen bei der ersten und zweiten Brotvermehrung (Mk 6, 37 parr.; 8, 16 par.) die Rede ist, symbolisch auf ebenso viele Gnadengaben Gottes zu deuten. Dieses beginnt schon in der 1. Predigt der Trierer Hs.⁹²; im Predigtwerk setzt es sich in immer neuen Anläufen⁹³, nun freilich stärker auf Christus bezogen, im übrigen aber unter Beibehaltung derselben Besonderheiten⁹⁴, fort.

Die Kontinuität in der Weiterentwicklung ist bei der im folgenden zu analysierenden Symbolik der „zwei Augen“ des Menschen nicht minder eindeutig. Im Unterschied zu der soeben skizzierten „Fünf-“ bzw. „Sieben-Brote“-Symbolik spielt diese aber auch über das Predigtwerk hinaus in der „Theologia deutsch“ eine bedeutende Rolle.

⁸⁶ Vgl. G. Ritter 343–345.

⁸⁷ Vgl. Predigtwerk, fol. 10^v: *Mihi totus enim mundus diabolicis laqueis plenus; fol. 27^v: Plenus est mundus reptilibus diabolicis.*

⁸⁸ In der 1. Quaestio disputata heißt es (Stadtbibl. Trier, Hs. 60/1022, fol. 49^v, Z. 36 f.): *Videmus, quod communiter coniuratores daemonum sunt homines bestiales et . . . saepe raptores, concubinarii et bibuli.* Im Predigtwerk werden die Dämonen selbst „animalia venenosa“ (fol. 104^v), die Wahrsager „praedicatores diaboli, non Dei“ (38^v) genannt. Von gewissen Predigern wird (fol. 51^v) die drastische Ausdrucksweise gebraucht, der Teufel habe ihnen „einen Frosch in den Mund gesetzt, der sie nicht reden (freimütig den Glauben verkünden) lasse“.

⁸⁹ Vgl. oben Anm. 85 sowie z. B. in der 5. Pred. der Trierer Hs. die Formulierung: *Christus est ille specialis homo, cui omnia subiecta sunt* (fol. 175^v, Z. 16).

⁹⁰ Vgl. z. B. die Ausführungen in Pred. 30: *Propter septem diligendus est Christus* (fol. 78^{v-v}); *Christus amicus noster* (fol. 79^v).

⁹¹ Pred. 34 u. 35 handeln als ganze (fol. 91^v–98^r) von der Christusnachfolge in Werken der Barmherzigkeit sowie im „Verlassen“ der Welt und seiner selbst.

⁹² Fol. 66^v, Z. 40–67^v, Z. 22. Dort werden jedoch im Anschluß an 1 Kor 14, 19 nur die fünf Gnadengaben im einzelnen aufgezählt.

⁹³ Pred. 19 (fol. 53^v–54^r); Pred. 37 (fol. 101^v–102^r) sowie Pred. 55 (fol. 143^{v-v}); vgl. Pred. 25 „*Ego sum pastor bonus*“ (fol. 68^{v-v}).

⁹⁴ Zu diesen gehört vor allem die Hervorhebung des Wortes Gottes als „Brot“. Die 1. Predigt der Trierer Hs. zählt bei dieser Brotsymbolik nämlich fünf Funktionen des Wortes Gottes auf und sagt zusammenfassend: „(Deus) cottidie verbo suo pascit animas nostras; das Wort Gottes (oder das „Brot der Weisheit“) rangiert auch in den Entwürfen im Predigtbuch fol. 53^r, 101^v, 143^r an erster Stelle.“

VI

Das 7. Kapitel der „*Theologia deutsch*“⁹⁵ trägt die Überschrift: „Von den zwei geistigen Augen, mit denen der Mensch in die Ewigkeit und in die Zeit schaut“. Diese allgemein-anthropologische Bildrede wird aber auch gleich schon im Hinblick auf die besondere Erkenntnisweise des Menschen Jesu so konkretisiert: „Wisset: Man liest und spricht, die Seele Christi habe zwei Augen: ein rechtes und ein linkes. Im Anbeginn, da sie erschaffen ward⁹⁶, da kehrte sie das *rechte Auge* in die Ewigkeit und in die Gottheit und stund da in vollkommenem Genuß und Anschauung göttlichen Wesens. Mit dem *linken Auge* aber sah sie in die Kreatur und erkannte da alle Dinge.“ – Was aber geschah dann beim Leiden Jesu? Da „stand der *äußere Mensch* und das *linke Auge* der Seele Christi in vollkommenem Leiden in aller Trübsal, Jammer und Mühsal“; doch auch dabei blieb „das *inwendige und rechte Auge* unbewegt, frei und unberührt von all den Mühsalen, Leiden, Schmerzen und Martern; (auch) als Christus an der Säule geißelt ward und als er am heiligen Kreuz hing nach seinem äußeren Menschen, da stund die Seele oder der innere Mensch nach dem rechten Auge in so vollkommenem Genuß göttlicher Freude und Wonne wie nach der Himmelfahrt oder wie jetzund“.

In heutiger Diktion bedeutet das: Der innere, geistige Lebensvortrag Jesu war und blieb auch am Kreuz aller Geschichtlichkeit enthoben. Leib-seelisch wurden von ihm jedoch zugleich Geschichtlichkeit und Leiden erfahren. Wie es im 7. Kapitel weiter heißt, wurde bei Jesus nämlich auch „der äußere Mensch, die Seele nach dem linken Auge, in ihren Werken, in all dem, was sie nach außen zu vollbringen hatte, nie gehindert oder getrübt und beirrt von dem inwendigen Auge“. Auch das war sicher keine „Häresie“⁹⁷. Eine substantiale Aufspaltung der menschlichen Seele ist ja nicht intendiert. Das Bild der „zwei Augen“ bedeutet indes eine dualistische Akzentuierung der Pole in der Spannweite des Erkennens Jesu, wie sie der modernen Christopsychologie nicht mehr haltbar erscheint⁹⁸.

Im letzten Teil des Kapitels wird dann aber im Unterschied zu der Harmonie in dieser Spannungseinheit bei dem „specialis homo“ Christus⁹⁹ bei jedem anderen irdischen Menschen so etwas wie ein perma-

⁹⁵ Mit diesem beginnt der 1. Lutherdruck. — Aus Schol. 33 (1958), 395–398 wird im folgenden nur das hier Unerläßliche wiederholt.

⁹⁶ Also schon bei der Inkarnation! Vgl. in der Pred. 3 d. Trierer Hs. 60/1022, fol. 150^r, Z. 5: In instanti suae conceptionis fuit plenus sapientia.

⁹⁷ Dann wäre eine solche z. B. auch Thomas von Aquin zuzuschreiben; vgl. S. theol. III q. 46 a. 8: Superior pars animae perfecte fruebatur Christo patiente.

⁹⁸ Vgl. z. B. E. Gutwenger, Bewußtsein und Wissen Christi, Innsbruck 1960, 149–155.

⁹⁹ Vgl. oben Anm. 89.

nenter Störkontakt der beiden Augen derart gelehrt, daß diese ihre Funktion, „ihr Werk *nicht zugleich* ausüben können“. Denn hier bestehe diese Alternative: „Soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß das linke Auge sich all seines Tuns enthalten und begeben und sich (so ver-)halten, als ob es tot sei. Soll dann das linke Auge seine Werke nach außen üben, nämlich wirken mit der Zeit und Kreatur, so muß auch das rechte an seinem Werk behindert werden, das ist an seiner Beschauung.“¹⁰⁰

Das 8. Kapitel zieht daraus die Konsequenz: „Soll die Seele“ zu einem „Blick in die Ewigkeit“, der „ein Vorgeschmack des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit“ ist, kommen, „so muß sie ganz lauter¹⁰¹ und bloß sein von allen Bildern und auch gänzlich abgeschieden sein von allen Kreaturen“. So dient der Dualismus der „zwei Augen“ zur Begründung einer mystischen Theologie mit dem Motto „abgeschieden leben“. Daß dies eine Direktive Eckharts und der von ihm inspirierten Strömung in der „deutschen Mystik“ ist, steht außer Frage¹⁰². Schon Meister Eckhart ist auch die Bildrede von den „zwei Augen“ oder „Antlitzen“ der Seele¹⁰³ nicht minder vertraut als die Auffassung, daß die „obersten Kräfte“ der Seele Jesu ohne Unterbrechung Gott und der „ewigen Seligkeit“ zugewandt gewesen seien, während er in den „niedersten“ litt, ohne daß das eine das andere „hinderte“¹⁰⁴.

Von einem „rechten“ und einem (auch der Hölle zugewandten) „linken Auge“ ist indes, soweit ich sehe, in diesem Quellenbereich und Zusammenhang nicht die Rede, obwohl diese Bildausdrücke schon der Patristik entstammen¹⁰⁵. Im Mittelalter finden sich diese z. B. im Einflußbereich des Bernhard von Clairvaux, aber auf amor und intellec-

¹⁰⁰ Die Hs. v. J. 1497 fügt verdeutlichend hinzu: „Darum, wer das eine haben will, der muß das andere lassen fahren. Denn es kann niemand zwei Herren dienen.“

¹⁰¹ Die Hs. v. J. 1497 fügt hier „ledig“ ein.

¹⁰² Vgl. oben Abschnitt IVa. Wie *Bardo Weiss*, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, S. 181, konstatiert, drohen bei Eckhart überdies „allzu leicht die Fakten der Heilsgeschichte Symbole für das zu werden, was immer, was über aller Zeit geschieht“. Die „Theologia deutsch“ entgeht dem durch die Verschärfung der Antithese des Überzeitlich-Inneren und dessen zeitlicher Äußerung in den für alle Menschen exemplarischen und heilsbedeutsamen einmaligen Ereignissen von Tod und Auferstehung Jesu.

¹⁰³ Vgl. die von K. Weiß im 2. Bd. der Lat. Werke Eckharts, Stuttgart 1954, 18, Anm. 3, angeführten Eckhart-, Augustinus- und Avicennastellen.

¹⁰⁴ Vgl. Die Rede der Unterscheidung, Kap. 20: 5. Bd. der Deutschen Werke, Stuttgart 1962, 270 f., sowie die Anmerkungen 336 f. dazu von J. Quint, der die besagte Unterscheidung auch bei Tauler u. Ruusbroec nachweist.

¹⁰⁵ *Gregorius Magnus* gebraucht sie *Moralia* VI, 57 (PL 75, 762 A–C) für *vita contemplativa* und *activa*. Nach M. J. Scheeben, Hb. d. kath. Dogmatik V, n. 1694, wird „das etwas kühne Bild der beiden Augen“ von *Ephräm* heilsgeschichtlich so angewandt: *Eva fuit oculus sinister, plane caecus, dexter . . . nitidissimus Maria*.

tus angewandt¹⁰⁶, sowie mit wieder anderer Sinngebung (fides – ratio) bei Wilh. von Lanicia, aus dessen „Diaeta salutis“ sie der junge Cusanus übernahm¹⁰⁷.

Genau dem hier vermißten Symbolsinn vom „rechten“ und „linken Auge“ nähert sich jedoch *Johannes Lägerler in seinen Predigten* schrittweise so sehr, daß es sich lohnt, die Entwicklung dieses Motivs bei ihm näher ins Auge zu fassen.

Schon in der 1. Predigt der Trierer Hs. erklärt dieser „Frankfurter“: Wie der Ammoniterkönig Naas (nach 1 Sam 11, 2) mit den Israeliten einen Bund schließen und ihre Dienste annehmen wollte unter der Bedingung, daß er „einem jeden von ihnen das rechte Auge ausreißt, so reißt der Teufel den Menschen das rechte Auge aus, mit dem sie das ihnen Schädliche und das Himmlische erkennen könnten, indem er ihnen das linke Auge, mit dem sie nur das Irdische sehen, so daß sie bei diesem haltmachen und das Himmlische nicht beachten, läßt“¹⁰⁸.

Im Predigtwerk kehrt die drastische Formulierung, daß der Teufel dem Menschen das rechte Auge ausreißt, zweimal wörtlich wieder¹⁰⁹. Dieses Motiv wird aber auch mehrmals frei variiert¹¹⁰. So auch bei seiner ausführlichsten Entfaltung in der Predigt „Caecus quidam sedebat secus viam mendicans“¹¹¹: „Unter diesem Blinden ist jeder Todsünder zu verstehen. Wie nämlich jeder Mensch zwei Augen hat, ein rechtes und ein linkes, so muß er mit dem ‚rechten‘ auf die Freude des Paradieses hinblicken, um diese zu erlangen; mit dem linken muß er die Verfremdung (exsilium) und das Elend des gegenwärtigen Lebens sehen sowie die Strafen der Hölle.“

Am stärksten ändert sich in diesem Text die dem „linken Auge“ zugeschriebene Funktion. Denn nach dem ersten Zitat ist diese, als solche isoliert, heilswidrig; nach dem zweiten hat auch das „linke

¹⁰⁶ So in der früher *Richard von St. Viktor* (PL 196, 1195 ff.), jetzt von ihrem Editor G. Dumeige einem Mönch *Ivo* zugeschriebenen *Epistola ad Severinum De caritate*, ed. in: *Textes Philosophiques du Moyen Age* 3 (Paris 1955) N. 23–25 (S. 71–73). Im übrigen besteht vielleicht eine Abhängigkeit der im folgenden zitierten Texte Lägerlers von diesem Briefabschnitt. Im Hinblick auf *cognitio et dilectio* spricht auch z. B. *Johannes Strehler* (de Francf.) von *duo oculi*: Univ.-Bibl. Basel, Hs. A. X. 127, fol. 130^r.

¹⁰⁷ *Nic. de Cusa*, *Opera omnia*, *Sermones I* (Ausg. d. Heidelb. Akademie, Bd. XVI), *Sermo IV*, N. 23.

¹⁰⁸ Stadtbibl. Trier, Hs. 60/1022, fol. 67^r, Z. 25–30. In der dort folgenden Predigt wird (fol. 113^v, Z. 25) unter Anklang an Mt 25, 33–41 auch dieser eschatologische Ausblick eröffnet: *Iusti erunt a dextris, iniusti a sinistris*.

¹⁰⁹ *Sermones dominicales*, 119^{r–v}; vgl. fol. 50^r.

¹¹⁰ Ebd. fol. 51^r heißt es z. B.: *Diabolus, quando aliquem capit peccatorem, excaecat eum oculis cordis, ne videat et vadat viam iustitiae*. Vgl. fol. 24^r: *Manus Domini est duplex: Una est iustitiae... Secunda... est misericordiae*; fol. 3^v ist auch vom *oculus misericordiae Dei* die Rede.

¹¹¹ Ebd. fol. 39^v–40^r.

Auge“ eine positiv-soteriologische Aufgabe, weshalb der Teufel auch dieses ausreißt.

Vergleichen wir nun damit, was die *Theologia deutsch* dazu sagt, so liegen diese beiden Unterschiede auf der Hand: Erstens wird das „Zwei-Augen“-Motiv dort zunächst auf Jesus angewandt und von ihm her dessen allgemeinanthropologisches Verständnis näher bestimmt; das entspricht der intensiveren Christozentrik dieser Schrift. Zweitens wird dort innerhalb des gleichen Dualismus „Der Mensch steht in dieser Zeitlichkeit zwischen dem Himmelreich und der Hölle“¹¹² näherhin der Aspekt Ewigkeit-Zeit schärfer akzentuiert. Darin kommt wohl eckhartische Tradition stärker zum Zuge. Wie das *Opusculum De providentia et praescientia*¹¹³ zeigt, war diese Zeit-Ewigkeit-Dialektik indes Lägeler auch schon von Boëthius und Thomas her vertraut. Gegen die Identität des Autors besagt es auch nichts, daß hier vom dämonologischen „Augenausreißen“ keine Rede ist. Das war bei Christus ja ausgeschlossen dadurch, daß sein „rechtes Auge“ auch im Leiden von allem Widrigen „frei und unberührt“ in der vollkommenen Anschauung Gottes „stand“¹¹⁴. Im Hinblick auf das „linke Auge“ Christi aber heißt es auch in der „Theologia“ (nun in eschatologischer Sicht): „Christi Seele mußte in die Hölle, ehe denn sie zum Himmel kam“; und anschließend von jedem Menschen: „Diese Hölle und dieses Himmelreich (deren Betrachtung ist gemeint) sind zwei gute sichere Wege¹¹⁵ für den Menschen in dieser Zeit.“¹¹⁶

Alles in allem liegt hier nichts näher als die Annahme: In der „Theologia deutsch“ hat Johannes Lagenator de Francfordia seine „Zwei-Augen“-Symbolik christozentrisch weiterentwickelt. – Bei dem wenigen, was aus den Jahren 1430–40 unter seinem Namen literarisch

¹¹² Kap. L. 51 (Bernhart 254).

¹¹³ Vgl. oben Anm. 71.

¹¹⁴ Kap. 7. In Kap. 26 (Ende des 1. Lutherdrucks) wird das „unbewegliche“ Stehen in der „Vereinigung mit dem göttlichen Willen“ auch jedem anderen „inneren Menschen“ als Norm gegeben.

¹¹⁵ Vgl. oben Anm. 110 und den dort anschließend zitierten Text.

¹¹⁶ Kap. 11. Dem näheren Verständnis des „Höllenaufstiegs“ Christi dienen in der *Theologia* die folgenden Sätze in Kap. L. 48 (Bernhart 253): „Je freier und ungehinderter der Wille ist, um so weher tut ihm . . . alle Bösheit und alles, was Sünde heißt . . . Das sieht man an Christus . . . Christi Menschheit war die allerfreieste und ledigste Kreatur, und trug doch größte Klage, Jammer und Leid um die Sünde . . ., die in einer Kreatur nur möglich sind.“ Vor allem ist hier jedoch die Überschrift von Kap. 11 zu berücksichtigen, in der das von Jesus exemplarisch Geltende, auf jeden Menschen angewandt, so formuliert wird: „Der gerechte Mensch wird in der Zeit in die Hölle gesetzt“, in der er „nicht getrost werden kann“, dann aber „aus der Hölle genommen und in das Himmelreich gesetzt“. Die Frage, ob die „Theologia deutsch“ in die von einigen mittelalterlichen Aussagen zu Martin Luther führende Tradition einzuordnen ist, nach der Jesus in seinem Leiden „Höllensqual stellvertretend für die Sünder erlitten“ habe (vgl. *H. Urs v. Balthasar: Mysterium Salutis III 2*, Zürich–Köln 1969, 195 f., 243–245), ist danach wohl zu bejahen. Auch das obige Zitat aus dem Predigtwerk des „Frankfurters“ ist so verstehbar.

überliefert ist, läßt vor allem dessen letztes Lebensjahrzehnt sowohl für die Entstehung des Predigtwerks wie für die Ausreifung „dieses Büchleins“ hinreichend Zeit.

VII

Auf dessen Autorschaft hin konvergieren beim Vergleich der „Theologia deutsch“ mit dem unter seinem Namen bekannten Schrifttum auch manche weiteren inhaltlichen Übereinstimmungen, von denen hier einige zusammengestellt seien¹¹⁷.

Die *Adam-Christus-Antithese* tritt in der „Theologia“ (bes. in den Kapiteln L. 13 und 14) so stark hervor, daß M. Luther schon in den Titel seines 1. Druckes „die rechte Unterscheidung und das Verständnis“ aufnahm, „was der alte und neue Mensch sei, was Adam und was Gottes Kind sei, und wie Adam in uns sterben, Christus in uns erstehen soll“¹¹⁸. Näherhin ist es vor allem der wahre, demütige Gehorsam Christi, in dem doch „Gott Mensch wurde (oder ist)“¹¹⁹, der jedem Christen vor Augen gestellt wird. Das Predigtwerk setzt dieselben Akzente¹²⁰. Das seltsam quietistische Motiv „Wer Gott gehorsam sein will, muß auch allen Kreaturen gehorsam sein leidender Weise“¹²¹ ist in Predigt 21 (fol. 57^v) sogar noch seltsamer dahin gesteigert, Christus sei „dem Teufel gehorsam gewesen, indem er sich von Ort zu Ort habe führen lassen“.

Das Prinzip der *Nachfolge Christi*, die schon im Predigtwerk Länglers eine Leitidee des christlichen Lebens ist¹²², kommt, wie wir bereits sahen¹²³, in der „Theologia“ zu stärkerer und durchgreifender Entfaltung. Die radikalste Forderung der Christus-Nachfolge ist aber auch schon in Sermo 34¹²⁴ so formuliert: „Fünftens müssen wir *jeden Eigenwillen verlassen*. Denn, wie Bernhard sagt, brennt allein der Eigenwille (*sola propria voluntas*) in der Hölle; wir müssen wirklich (*vere*) den Eigenwillen verlassen . . . Und Gregor (sagt): . . . Es genügt

¹¹⁷ Ein Vergleich der beiderseits benutzten Quellen würde vor allem bei der Theologia eine Analyse der ungenannten Quellen voraussetzen und führte deshalb zu weit. Vgl. beispielshalber Anm. 103 f. und die im folgenden nachgewiesene Gregor- und Bernhard-Auswertung.

¹¹⁸ *Baring* 12.

¹¹⁹ Vgl. bes. Kap. L. 24, 26, 29, 52 u. 54.

¹²⁰ Zum Beispiel in Pred. 21: *Primo videamus eius (Christi) humilitatem in eius incarnatione! Nulla enim unquam maior fuit humilitas, quam quod Deus factus est homo (fol. 56^v). Secundo principaliter sentire debemus obedientiam, quae erat in Christo (fol. 57^v). – Das Wort von dem Mann, der unter die Räuber fiel (Lk. 10, 30), wird in Pred. 53 (fol. 114^r–116^r) „1. von Adam, 2. von Christus“, 3. von jedem Christen ausgelegt.*

¹²¹ Theol. deutsch, Kap. L. 32.

¹²² Vgl. oben Anm. 91.

¹²³ Oben S. 225; vgl. die Kapitel L. 13 f., 16, 18 f. usf.

¹²⁴ Motto: „*Relictis omnibus secuti sunt eum*“, fol. 96^{r-v}.

nicht, das Seine zu verlassen, wenn wir nicht auch uns, d. h. unseren Eigenwillen, verlassen.“ – In der „Theologia“ sucht man die Namen Gregor d. Gr. und Bernhard von Clairvaux freilich vergebens. Doch der zitierte Predigtabschnitt bietet geradezu die Quellenanalyse für zwei der kernigsten Motive, mit denen dieses Büchlein jeder „falschen“, gottwidrig-egozentrischen „Freiheit“ oder Selbstsucht zu Leibe rückt. „Man sagt, es sei nichts so viel in der Hölle vertreten wie der Eigenwille.“¹²⁵ Das gibt unbestreitbar den Bernhardtext wieder. Das Gregorzitat wird öfter frei variiert, am deutlichsten schon in Kap. 9: „Darum sollte ich fahren lassen alle Kreatur . . . und zuallererst mich selber“, sowie in dem abschließenden Gebet, „daß wir . . . alle Dinge durch Gott verlassen, unserem Eigenwillen absterben und Gott allein und seinem Willen leben“. – Daß in der „Theologia“ die Motive „ledig stehen“ und „abgeschieden leben“ als weitere Radikalisierung hinzukommen¹²⁶, bestärkt die Vermutung, daß die Lieblingsideen Lägeler in dieser unter dem Einfluß der deutschen Mystik ihre letzte und reifste Formulierung fanden.

Bei einem oberflächlichen Lesen könnte es allerdings scheinen, daß die „Theologia“ die menschliche Freiheit radikal leugne, während Lägeler diese in De providentia et praescientia ebenso einseitig gegen den philosophisch-theologischen Nezesitarismus Wiclifs (und mancher Hussiten) verteidige. Wahr daran ist jedoch nur, daß diese beiden Schriften diametral gegensätzliche häretische Tendenzen bekämpfen. Das Opusculum verteidigt ja näherhin gegen wiclistische Sätze wie: „Alles geschieht mit absoluter Notwendigkeit“¹²⁷ und „Das Gebet des (als verworfen) Vorhergewußten nützt niemandem“¹²⁸, die Freiheit Gottes und des Menschen¹²⁹, um die letztere mit dem „Vorherwissen“ und der Erstursächlichkeit Gottes in Einklang zu bringen, „damit niemand verzweifle“ (Einleitung). Dabei kommt aber keinerlei Pathos der menschlichen Freiheit auf; vielmehr wird durchgehend deren kreatürliche Kontingenz unterstrichen.

¹²⁵ L. 47. Die Hs. v. J. 1487 fügt dieses Zitat wörtlicher auch in Kap. 34 (L. 32) ein: „In der Hölle brennt nichts als der Eigenwille.“ J. Bernhart macht nur auf diese Dublette aufmerksam, ohne die Quelle zu nennen.

¹²⁶ Vgl. oben S. 237.

¹²⁷ Dieser Satz gehört zu den zu Konstanz verurteilten „Errores Johannis Wyclif“: Enchir. Symb., ³²1963, Nr. 1177. Dagegen die Suppositio 4 des Opusculums (fol. 250^v): Non omnia futura de necessitate evenient.

¹²⁸ Enchir. Symbol. N. 1176. Oratio praesiti nulli valet. Darauf gibt die Conclusio 3 (fol. 255^v) im Rahmen der Contingentia-futura-Spekulation Antwort.

¹²⁹ Schon die 1. Suppos. (fol. 250^v) besagt, „quod Deus gloriosissimus sit summe liber“; die 13. (fol. 251^v) formuliert vorsichtig: Aliquo modo in potestate creaturae rationalis et liberae est facere vel non facere. Vgl. Suppos. 14 (fol. 252^{r-v}): Quamvis prioritare causalitatis divina voluntas prius concurrat ad actus ab humana creatura libere elicitos, tamen nullo modo ex hoc creaturae voluntas respectu suorum actuum in productione necessitatur.

In umgekehrter Frontstellung bekämpft die „Theologia“ die naturalistisch vorgestellte „ungeordnete falsche Freiheit“ (Kap. L. 23 f.) des „vergotteten Menschen“ bei den „falschen freien Geistern“¹³⁰ bis zu Formulierungen wie „Gott wirkt allein“¹³¹. Genauer gesehen, betont jedoch auch diese Schrift nur das Wirken Gottes „mit diesem Willen, der im Menschen ist“, weil Gott nichts ohne diesen „Willen in der Kreatur“ wirken will, sowie eben die Grundforderung, daß „des Menschen Wille nicht Eigenwille“ sei¹³², wobei nur das menschliche Wollen ohne oder gegen Gott „Eigenwille“ genannt wird¹³³.

Dieser Unterscheidung entspricht die des „wahren Lichtes in der wahren Liebe“ und des „falschen Lichtes“ der vom Teufel betrogenen „spitzfindigen Natur“¹³⁴, die „sich einbildet, sie wisse oder vermöge (Gott gegenüber) etwas aus sich selber“¹³⁵. Dagegen erklärt die „Theologia“ kategorisch: „Der Teufel ist dies Licht... Der Teufel und die(se) Natur sind eins.“¹³⁶ Demgemäß wird auch derselbe Ausdruck „böser Geist“ bald für den Teufel¹³⁷, bald für den sich selbst vergottenden Menschen¹³⁸ gebraucht. Auf ähnliche Dämonisierung von Menschen sind wir auch bereits wiederholt bei *Lägeler* gestoßen¹³⁹. Ähnlich hart erklärt dieser auch in seinem Opusculum bei der Konfrontation „gewisser sehr subtiler Philosophen“ mit dem christlichen Glauben, deren Intellekt sei „verfinstert“¹⁴⁰: „Indem sie mehr wissen wollten, als in der Ordnung ist, fielen sie in die tiefsten Irrtümer.“¹⁴¹ „Wir müssen an den vorgegebenen Grenzen stehenbleiben“, konstatiert er demgegenüber¹⁴².

Als *Ergebnis* dieser Vergleiche – die sich fortsetzen ließen – glaube ich festhalten zu dürfen:

Der unter dem Namen des Johannes Lagenator de Francfordia bekannte literarische Nachlaß, besonders sein Predigtwerk, gehört zur nächsten Vorgeschichte der „Theologia deutsch“. Bedenkt man die je verschiedene Situation und Intention, in der dessen Hauptveröffentlichungen entstanden, läßt man zugleich auch der gedanklichen und sprachlichen Weiterentfaltung dieser dynamischen Persönlichkeit hinreichend Raum, so findet man immer weitere Indizien dafür, keine

¹³⁰ Bes. Kap. L. 33, 35, 37 ff. Vgl. Schol 33 (1958) 390 f. sowie oben S. 227 f.

¹³¹ Kap. L. 49; vgl. Kap. 55.

¹³² Kap. L. 49. ¹³³ Kap. L. 42.

¹³⁴ Kap. L. 41 (Bernhart 234–236). ¹³⁵ Kap. L. 42.

¹³⁶ Kap. L. 41 (Bernhart 236).

¹³⁷ Kap. L. 14 u. 20.

¹³⁸ Kap. L. 37.

¹³⁹ Vgl. oben Anm. 87 f.

¹⁴⁰ Stadtbibl. Trier, Hs. 698/260, fol. 250^v, Z. 8.

¹⁴¹ Fol. 253^v, Z. 14.

¹⁴² Fol. 253^v, Z. 5. — Ähnlich „einfältig, recht und schlicht“ denkt nach der „Theologia“, Kap. L. 41 (Bernhart 235), der „wahre vergottete Mensch“.

dagegen, daß dieser in seinem letzten Lebensjahrzehnt¹⁴³ auch dieses Büchlein verfaßte. Bis auf weiteres kommt jedenfalls kein anderer Autor als deren Verfasser so sehr in Frage wie er.

Nachtrag: In einer noch nicht veröffentlichten Untersuchung des Traktates *De providentia et praescientia Dei* durch Fritz Hoffmann (Erfurt) hat sich meine Vermutung (s. Anm. 71), daß Johann von Frankfurt dort Holcot benutzt, bestätigt. Aus fol. 257^r der Trierer Hs. ergibt sich auch das Jahr 1414 als Entstehungsdatum.

¹⁴³ Zur Aktualität des mit der Bewegung vom „freien Geist“ identischen Begardismus um diese Zeit vgl. neuerdings R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* IV (Roma 1965) 365, 463, 468–476. Wie aktuell damals in Heidelberg ein solches Büchlein war, zeigt u. a. die Verwandtschaft und zugleich Gegensätzlichkeit der Auffassungen der „Theologia“ im Vergleich zu der Begardenpolemik des Johannes Wenck und dessen (konsequent thomistisch orientiertem) „Büchlein von der Seele“ aus d. J. 1436 (hrsg. v. G. Steer, in: *Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters* 3, München 1967). Vgl. Studien zu Nik. v. Kues u. Joh. Wenck (*BeitrGPhThMA* 38, 1, 1955) 56–58, 86–89, 89–123; Schol 33 (1958) 389–394. – Die oben S. 230 f. zusammengestellten Übereinstimmungen mit dem Referat Wencks über den Brief des Eremiten Hanns Franckfurter v. J. 1442 lassen sich am leichtesten schon als ein Echo der „Theologia“ erklären. – Erwähnt sei auch folgendes: In einer Aufzeichnung für die Karfreitagspredigt 1444 (Cod. Cus. 220, fol. 89^r, Z. 31; demnächst *Sermo XXXIV*, N. 3) schrieb *Nikolaus von Kues* zunächst: *Primo est transitus (de hoc mundo), ubi deseritur vita et ponitur voluntas in obedientia usque ad mortem*. Das „deseritur vita“ verbesserte er aber sogleich zu: *deseritur haec propria voluntas, und das „obedientia usque ad mortem“ zu: obedientia Dei amati*. Die so entstandene Antithese: *propria voluntas – voluntas Dei amati* entspricht genau dem Grundtenor der „Theologia deutsch“.