

Aus diesen knappen Andeutungen ist zugleich die Abgrenzung gegenüber Zen (13, 16, 18) ersichtlich (vgl. GuL 41, 396 f.; 48, 244; 49, 398 f.). Freilich bleibt ein drängendes Anliegen, das aus der Diskussion herauszuhören ist und schwierig zu behandeln bleibt. Literarisch-historische Einordnung ist notwendige Voraussetzung, die indes dem Autor der ‚Wolke‘ zu wenig gewesen wäre, wo er mehrfach auffordert, sein Werk zu lesen, sich über die eigene Berufung zu prüfen und den geschilderten Weg zu gehen. D. Knowles führt einen Schritt weiter, wenn er zum Vergleich von ‚Wolke‘ und ‚Nacht‘ bei Johannes v. Kreuz (26 nur gestreift) bemerkt, man könne meinen, es sei die Erfahrung einer Seele beschrieben, die durch die Nacht des Geistes gegangen sei. K. fährt aber fort, der Autor beschreibt nicht die Höhen mystischer Kontemplation. Weitere theologische und asketische Erklärungen über manche Andeutungen hinaus bleiben wünschenswert. Ob die eingangs genannten zwei Strömungen christlicher Mystik nicht zwei Aspekte des einen Weges sind? Das göttliche Licht bricht sich im Prisma menschlicher Unzulänglichkeit erkennbar an der Verschiedenheit mystischer Wege und tastender Versuche einer stets unzulänglichen sprachlichen Form.

Und ferner: Bedarf es im Sinne des Autors nicht der Erfahrenen, die die gewichtigen Anregungen deuten und leben helfen? Erst von hier aus dürfte es nach U. v. Balthasar (GuL 50, 267) und A. Cuttat (*Asiatische Gottheit . . .*) gewagt werden, für die offenkundige Not der Praxis Gleichheit und Ungleichheit von ‚Wolke‘ und Zen ins Auge zu fassen, um wie in der christlichen Vergangenheit Berechtigtes zu übernehmen. Einfach war solcher Vergleich nie.

Der Übersetzer wollte bei der Übertragung vom Original auf Genauigkeit achten und zugleich die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Stils durchscheinen lassen. Erste Vergleiche zeigen, daß ihm das gelungen ist. Geboten wird ein lesbarer Text, der zugleich in angenehmem Schriftsatz erschienen ist. – Mit anderen Texten der Reihe bietet der Verlag seltene und geistlich anregende Texte für alle, die unterwegs sind und sich aus dem Alltag auf den Weg zu Gott aufmachen. Eine besondere Empfehlung braucht dieser mustergültige Band, der einem echten Bedürfnis entgegenkommt, wohl kaum mehr.

C. Becker S. J.

*Theologia Deutsch*. Eine Grundschrift deutscher Mystik. Hrsg. und eingel. von Gerbard Wehr. Freiburg i. Br.: Auum 1980. 164 S.

Der Herausgeber bietet in seiner Ausgabe der ‚Theologia Deutsch‘ den frühneuhochdeutschen Text („Original“, 15) auf der Grundlage der Edition von Franz Pfeiffer (1. Aufl. Stuttgart 1851; 5. Auflage Gütersloh 1923). Um dem heutigen Leser Schwierigkeiten mit dem „frühneuhochdeutschen Original“ zu erleichtern, hat W. einen lesbaren Text „hergestellt, der sich jedoch weitgehend an die Vorlage hält“. Die Eingriffe des Herausgebers in den Text beziehen sich zum einen auf zusätzliche Sinn-Abschnitte, „um die Lektüre übersichtlicher zu gestalten“; zum anderen hat W. den Text durch in Klammern gesetzte Ergänzungen zu erhellen versucht; außerdem wollen die 173 Anmerkungen den Text der ‚Theologia Deutsch‘ sprachlich und inhaltlich erläutern.

Wie immer man zu den teilweise überflüssigen und fragwürdigen Text-Ergänzungen W.s stehen mag, das Anliegen dieser handlichen Textausgabe der ‚Theologia Deutsch‘ ist zu würdigen: Mit W.s eigenen Worten geht es darum, den „ausgesprochen ökumenisch-überkonfessionellen Charakter dieser Elementarschrift deutscher Mystik besonders hervorzuheben“ (Vorwort 5). W. führt in der kurzen Einleitung (7–15) den Leser ein in das Problemfeld „Mystik“ (vgl. auch das Vorwort 5), in die Verfasserfrage, die Wirkungsgeschichte, besonders bei Martin Luther und in der reformatorischen Bewegung, und in die „Kette der Neuausgaben und Übertragungen“. Daß die ‚Theologia Deutsch‘, gerade in reformatorischen Kreisen sehr beliebt, 1621 auf den römischen Index gesetzt wurde, muß nach W. „nicht zwangsläufig gegen sie“ sprechen.

W. sieht vor allem in der ‚Theologia Deutsch‘ eine „konzentrierte Anleitung zur Übung in der Gottverbundenheit, und zwar auf dem klassischen Drei-Stufen-Weg der spirituellen Reinigung, der Erleuchtung und der Einung in der *unio mystica*“ (Vorwort 5). Hier läßt dann auch die anfängliche „Begeisterung Luthers für die Mystik“ nach (Einl. 11). W. bemerkt, daß bei Luther die Distanzierung von seinen mystischen Gewährleuten im Laufe der Jahre zugenommen habe; und darin sei „das Luthertum . . . aufs ganze gesehen dem späten Luther gefolgt, das heißt, es hat mystische Erfahrung,

vor allem den mystischen Stufenweg zugunsten der ‚Gerechtigkeit allein aus Gnaden‘ preisgegeben, ja geradezu als Selbsterlösungsstreben und Rückfall in allzu menschliches Leistungsdenken in Verruf gebracht“ (11). Daß W. selbst diese Interpretation nicht teilt, wird deutlich aus den Schlußworten seiner Einleitung (14), wenn er auf die Frage, wie sich die Botschaft der ‚Theologia Deutsch‘ auf einen schlichten Nenner bringen lasse, antwortet mit einem Wort aus dem Schlußkapitel (54. Kapitel): „Habe Gott lieb in allen Dingen, von deinem ganzen Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst . . .“ und dazu bemerkt: „Das ist urenangelisch!“, womit sicher ein weiteres Verständnis von „evangelisch“ gemeint sein soll. – W. hat der Textausgabe „Literaturhinweise“ (155–157) beigefügt, die neben den Hinweisen zum Text (I.) und den Übersetzungen (II.) auch Sekundärliteratur (III.) zum Thema „Mystik“ (allgemein), zur sog. Deutschen Mystik (des Mittelalters) und zur ‚Theologia Deutsch‘ enthalten; letztere soll damit wohl auch in einem größeren, nicht bloß historischen Zusammenhang gesehen werden.

H. J. Repplinger S. J.

„Der Franckforter“. Theologia Deutsch. In neuhochdeutscher Übersetzung hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Alois M. Haas (Christliche Meister 7). Einsiedeln: Johannesverlag 1980. 145 S.

Der durch seine hervorragenden Studien zur Deutschen Mystik bekannte Züricher Literaturwissenschaftler Alois M. Haas geht in seiner Übersetzung aus von der demnächst in den „Münchener Texten und Untersuchungen“ erscheinenden neuen Ausgabe von Wolfgang von Hinten, Der Franckforter (Theologia Deutsch), Kritische Textausgabe, Diss. (masch.). Würzburg 1976, die den Text der ‚Theologia Deutsch‘ „wohl in der authentischsten Form aufgrund aller bisher bekannten Handschriften und Erstdrucke“ biete. Das der Übersetzung vorangestellte Inhaltsverzeichnis (7–12) enthält u. a. die vollständigen Überschriften zu jedem Kapitel der ‚Theologia Deutsch‘. Die Einleitung (13–25) betont nach den Ausführungen zu Text- und Überlieferungsgeschichte sowie zum Autoren-Problem der ‚Theologia Deutsch‘ noch einmal ausdrücklich, daß mit dieser Übersetzung (durch A. M. Haas) die ‚Theologia Deutsch‘ nun neuhochdeutsch in jener Form vorliege, „wie sie aufgrund der vorhandenen Textzeugen als dem Original am nächsten kommend beurteilt werden muß“ (14). H. bietet in den Anmerkungen zur Übersetzung des Textes der Dessauer Hs. (von 1477) noch – „so weit sie von inhaltlichem Interesse sind“ (13) – interpretierende und paraphrasierende Abschnitte aus dem Text der Bronnbacher Hs. (von 1497), die eine Ausweitung des wahrscheinlichen Urtextes darstelle, um in „frommer Verharmlosung . . . die Orthodxie des Autors zu sichern“ (13).

Nach diesem I. Kap. der informativen Einleitung verdeutlicht H. im II. Kap. die Aussageabsicht der ‚Theologia Deutsch‘ als Gegenposition gegen die ‚Freigeister‘, „welche offensichtlich einer kritischen Unterscheidung der Geister unterzogen werden sollen und so zum immer wieder zitierten Gegenstand des Traktates werden“ (15). Gegen diese häretische religiöse Bewegung, die seit dem 13. Jh. an Attraktivität gewann und gegen die sich schon Albert der Große, Heinrich Seuse und Johannes Tauler kritisch abzugrenzen hatten, d. h. gegen die mehr lebenspraktisch verwickelte Lehre von der „alle kirchlichen Vermittlungen ausschließenden“ konkret-naturhaften Göttlichkeit des Menschen, stellt die ‚Theologia Deutsch‘ als kategorische Gegenposition, daß „eine Vergöttlichung nur aus reiner Gnade – trotz der *sündhaften* menschlichen Natur! –“ (15; Kursivierung vom Rez.) erreichbar sei. Von diesem Kontext her ist dann – so H. – „nach dem geistigen Ort und der positiven Spiritualität dieser Schrift zu fragen“, ohne weitere Rücksicht auf das Schicksal der ‚Theologia Deutsch‘ selbst, die ja im 17. Jh. ihrerseits in Kreuzfeuer ketzerischer Verdächtigungen geraten sei (16). – Dem Aufweis der „positiven Spiritualität dieser Schrift“ (16) dienen dann die Kap. III–V der Einleitung.

Auch wenn der Verf. der ‚Theologia Deutsch‘ das klassische Aufstiegsschema „der christlichen Mystik – etwa die Dreiteilung des mystischen Weges in *purgatio*, *illuminatio* und *unio* oder der Mystiker in Anfangende, Fortschreitende und Vollkommene –“ verwende im Rückgriff auf Tauler bis hin zu Pseudo-Dionysius Areopagita, so bilde doch der „innerste und positive Kern dieser Betrachtungen . . . eine Lehre von der möglichen Vergottung des Menschen“ zum einen aufgrund „eines *radikal christologi-*