

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 urevangelisch!“, 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-*

schen Prinzips“ (16 f.), das die ‚Theologia Deutsch‘ im Anschluß an die Soteriologie der frühen Kirchenväter, „wonach Gott menschliche Natur annahm, damit der Mensch Gott werde“ (17) entwickelt; H. weist auch auf die Gefahren hin, die im Anschluß an eine derart radikale Christologisierung im Sinne einer „enhypostatischen Auffassung der Christologie“ sich ergeben (vgl. 18): „Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrung und der Vereinigung mit ihm ist . . . die Nachfolge Christi im Sinne einer völligen Selbstaufgabe des menschlichen Willens“ (19) und „Die Aufhebung des göttlichen und menschlichen Willens in den einen, ewigen Willen Gottes tilgt jede Möglichkeit eines personalen Gegenübers zwischen Gott und Mensch“ (21). Nach H. resultiert diese einseitige Tendenz auch aus „einem reichen Aufgebot neuplatonischer, letztlich plotinischer Gehalte und Formeln“, die zum anderen der Verf. der ‚Theologia Deutsch‘ seinem „mystagogischen Text“ als ein „zweites . . . Grundprinzip“ neben dem o. g. christologischen integriert habe (19). Aus dieser unentwerrbar ineinandervermittelten Verbindung der christologischen und neuplatonischen Motive ergibt sich nach H. die Tendenz zu einer einseitigen Anthropologie: „Der Mensch ist sich nicht geschenkt – das wäre die volle christliche Aussage –, sondern bloß geliehen und damit letzten Endes ohne freien Willensentscheid Gott, dem Einen, überlassen“ (20 f.); in der Folge davon ergibt sich ein einseitiger Begriff von „Natur“ zugunsten eines ebenso einseitig-radikalen Begriffs von „Gnade“. H. weist hier darauf hin, daß diese Gedanken als Angelpunkte für Luthers Interesse an der ‚Theologia Deutsch‘, dem sie ja indirekt ihren Namen verdankt, „auf der Hand“ liegen (22). Die „genannten Engführungen einer extremen Christologie“ versteht H. relativierend als „Ergebnis einer seelsorgerlichen Intention“, die sich aus der o. g. Gegenposition gegenüber der Häresie der „Freigeister“ erklären läßt. H. positives Bemühen um eine angemessene Würdigung der ‚Theologia Deutsch‘ findet ihren Ausdruck in dem Wort: „Das eigentlich Evangelische an diesem Werk ist der kompromißlose Einsatz für das ‚Vollkommene‘ (nach 1 Kor 13,10), das in Jesus Christus – im irdischen ‚Christusleben‘ – konkret anschauliche Gestalt geworden ist. Dieser Tenor hält sich durch alle neuplatonische Redeweise als tragende Grundstimmung durch“ (24). – Im Anschluß an die Einleitung findet der Leser dann (27–29) Luthers Vorreden zu den Ausgaben der ‚Theologia Deutsch‘ von 1516 (nach WA 1,153) und 1518 (nach WA 1,378 f.); in der Einleitung hatte H. darauf hingewiesen, daß diesen „Erstdruck“ Luthers der Rang von Handschriften (!) zukomme (13). SS. 31–36 bieten eine umfangliche Bibliographie zur ‚Theologia Deutsch‘. Der sich anschließende Text (37–145) ist so hervorragend übersetzt, daß sich darin der „kräftige Seelsorgergeist“ (J. Bernhart), der sich immer wieder gerade in den pointiertesten Stellungnahmen in erfrischender Unmittelbarkeit bezeugt“, noch lebendig finden läßt. Hingewiesen sei hier noch auf A. M. Haas’ Studie: „Die ‚Theologia Deutsch‘. Konstitution eines mystologischen Texts“, in: A. M. Haas/H. Stürnimann, Hrsg., Das ‚einig Ein‘. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik (Dokimion 6). Freiburg/CH: Universitätsverlag 1980, 369–415, in der – neben der o. g. Bibliographie – eine ausführlichere Darstellung der „Gleichläufigkeit in der äußeren Aussage korrespondierend mit einem deutlichen Gegensatz im Inhalt“ (l.c. 384, Anm. 31) zwischen ‚Theologia Deutsch‘ und der häretischen Bewegung der „Freigeister“ zu finden ist (bes. 381–389, l.c.).

H. J. Repplinger S. J.

Ruiz Jurado, Manuel, *Orígenes del Noviciado de la Compañía de Jesús* (Biblioteca Instituti Historici S. J. 42). Rom: Institutum Historicum S. J. 1980. XIII/240 S.

Der Orden der Gesellschaft Jesu (= G. J.) hat, wenigstens in seinen Anfängen, eine außerordentlich erfolgreiche apostolische Aktivität entfaltet. Deshalb ist die Frage naheliegend: Wie wurden die angehenden Jesuiten für ihre zukünftige Tätigkeit ausgebildet? Dabei geht es hier nicht um die intellektuelle Ausbildung in den Studien, sondern grundlegender um die religiöse Formung zum Ordensmann im Noviziat. Die vorliegende Arbeit untersucht Entstehung und Entwicklung des Noviziates der G. J. zu Lebzeiten ihres Gründers Ignatius von Loyola. Sie gliedert sich in drei Kapitel. Das 1. Kap. (4–34) behandelt die Zeit von 1538 bis 1547, also vom Zeitpunkt, an dem Ignatius sich zum ersten Mal mit dem Gedanken der Ausbildung von möglichen Novizen befaßte, bis zur ersten Fassung des sog. Examen Generale, das eigens zur Information und Prüfung der Kandidaten bestimmt war. Das 2. Kap. (35–83) umfaßt die Jahre 1547 bis 1550, d. h. von der Ernennung Polancos zum Sekretär der G. J., womit Ignatius den