

1. Gruppe bilden die sacramenta Christi und sind Taufe und Eucharistie. Ihr Ursprung liegt bei Jesus Christus. Die 2. Gruppe sind die sacramenta Dei legislatoris. Es sind Ordo und Buße. Ihr Ursprung reicht bis in das Alte Testament hinein. Zur 3. Gruppe gehört nur die Ehe als sacramentum Dei creatoris. Ihr Ursprung ist schon im Paradies gegeben. Eine 4. Gruppe bilden die sacramenta apostolica. Ihr Ursprung wird auf die Apostel zurückgeführt. Es sind Firmung und Krankensalbung. Diese Zusammenfassung vermittelt nicht das wesentlich differenziertere Bild, das die gesamte Arbeit bietet. In minuziöser Kleinarbeit werden sehr viele Autoren dieser Epoche befragt. Folgende Werke werden in Auszügen erstmals ediert: Aus der Viktoriner Schule Cod. Vat. 1345, 121–123; Cod. Vat. Barb. lat. 484, 124–126; Cod. Vat. Palat. lat. 619, 126–130; Cod. Vat. lat. 5046, 130–133; Cod. Clm. 7972, 134–136; Cod. Clm. 17 101, 136 f.; Cod. Clm. 4600, 138 f. – Aus der Schule des Robert von Melun: Cod. Ottob. lat. 445, 220 f.; Cod. Borghes. lat. 287, 221. – Von Theologen im Strahlkreis des Petrus Lombardus: Der Magister Udo, Cod. Vat. Palat. lat. 328, 247–255. – Die Notule des Cod. Vat. Reg. lat. 411, 253–260. – Die Summe des Petrus von Capua nach Cod. Vat. lat. 4296, 286–288. Aus der Schule des Gilbert von Poitiers: die Institutiones ad sacram paginam des Simon von Tournai nach Cod. Paris Nat. lat. 14886, 298–303; das Speculum Universale des Radulfus Ardens nach Cod. Vat. lat. 1175, 319–325.

Die Fragestellung bleibt keineswegs auf die Einsetzung der Sakramente beschränkt. In verschiedener Ausführlichkeit wird die gesamte Sakramentenlehre der einzelnen Autoren mit immer wieder überraschenden und originellen Details dargelegt. Es erscheint eine fast nicht mehr übersehbare Fülle von Material, welches in den immer wiederkehrenden Zusammenfassungen nicht mehr recht gebündelt wird. Die Stärke der Arbeit liegt eher in der Breite des Materials als in der Stringenz der Fragestellung. Man kann sich auch fragen, ob die hier nicht zum erstenmal geübte Art, fröhlich-scholastische Autoren stückweise in dogmengeschichtlichen Arbeiten zu edieren, sinnvoll ist. Dadurch bleiben sie nur für Spezialkenner zugänglich. Vom Sprachlichen her ist die Arbeit nicht leicht nachzuvollziehen. – An vielen Einzelbemerkungen, besonders auch in den Anmerkungen wird sichtbar, daß K. ein vorzüglicher Kenner der Früh-scholastik ist. Immer wieder wird auch der heutige Forschungsstand über einzelne Autoren und deren Werk mitgeteilt. Gelegentliche Hinweise machen deutlich, daß Vf. sich auch in der derzeitigen systematischen Theologie gut auskennt. Die Arbeit, der es an manchen Stellen an Konsequenz der Durchführung (bis hin zum Schriftbild z. B. S. 198 zur Eucharistie unmotiviert kursiv geschrieben; manchmal heißt es die Taufe oder ähnlich manchmal Zur Taufe) fehlt, macht in der überreichen Materialfülle deutlich, daß sich die Fragestellung nach der Einsetzung der Sakramente nicht so einfach, wie es seit der Neuzeit geschieht, einengen läßt auf die Frage nach einzelnen Einsetzungsakten des historischen Jesus. B. WEISS

HERNÁNDEZ, JULIO A., *Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik.*

Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler (Philologische Studien und Quellen 105). Berlin: Schmidt 1984. 148 S.

Die germanistische Sprachwissenschaft hat am Ende des 19. Jhs die „Deutsche Mystik des Mittelalters“ neu für sich entdeckt, und sie ist ihr (wenigstens als begleitendem Nebenthema) seitdem treu geblieben. Die vorgelegten Forschungsergebnisse waren immer wieder auch stimulierend für die Theologie. So kann auch die hier anzulegende Studie von H. der theologischen Reflexion wiederum zahlreiche Detail-Einsichten anbieten, die, wenn sie ernst genug genommen werden, zu einem Perspektivenwechsel führen könnten in einigen theoretischen (z. B. Rechtgläubigkeit einzelner Aussagen Meister Eckharts) und praktischen Fragen (z. B. Verhältnis von „innerer“ und „äußerer“ Armut).

Ziel der vorliegenden Arbeit (einer überarbeiteten Dissertation aus dem Jahre 1975 an der Universität Freiburg/Br.) ist es, „anhand repräsentativer Texte Eckharts und Taulers ... zu erschließen, welche Reaktionen die deutschen Mystiker durch das Medium *Sprache* bei den Adressaten auslösen wollten“ (7). In der Methode ist die Arbeit

der These H. Stengers verpflichtet, nach der jede Sprachgeschichte soziolinguistisch orientiert zu sein habe. H. hält demnach rein statistische, systemvergleichende Wortforschungen, die weitgehend die bisherige philologisch-sprachwissenschaftliche Methodik der „Lexik der deutschen Mystik des Mittelalters“ und deren Hauptforschungsgebiete bestimmen, für unzureichend. Die Verwendung der Eigentumsbezeichnungen in der Sondersprache der deutschen Mystik des Mittelalters zu klären, ist das Hauptanliegen H.s. Er wendet dabei das Verfahren einer kontrastiven Linguistik an, indem er eine „erweiterte Auffassung von Wortgeschichte als Stilgeschichte des Wortschatzes der historischen Gruppensprachen“ anzielt und aus methodologischen Gründen die zu behandelnden Lexeme (*besitzunge, eigen, eigenschaft, erbe, guot, habe*) in das *Bezeichnungsfeld des Eigentums* (als Noem) einordnet (vgl. 7 f.).

Nach der Einleitung (7–9) kommt H. im ersten Teil seiner Arbeit zu einer differenzierten Darstellung der „kirchlichen Eigentumsfrage zur Zeit der deutschen Mystik“ (10–24). Da nach der von H. gewählten Methode „den sprachlichen Textanalysen ... eine Untersuchung der außersprachlichen Verhaltensweisen der religiösen Gruppen auf kontrastiver Ebene vorangehen muß“ (7), folgt jetzt erst im 2. Teil (25–117) das Kernstück der Arbeit: „Das Bezeichnungsfeld des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler“, mit ausführlichen Textanalysen zu Meister Eckhart (= M. E.) und Johannes Tauler (= T.) und in Kontrastierung der Aussagen der Mystiker zu anderen mittelalterlichen Sondersprachen, besonders der „hochhöfischen Dichtung“ (Gotfrieds von Straßburg, Hartmanns von Aue, Walthers von der Vogelweide, Wolframs von Eschenbach u. a.) und der Urkundensprache (vgl. 26). Nach der vorausgegangenen „geschichtlichen Einführung“ und der „Untersuchung der außersprachlichen Verhaltensweisen der religiösen Gruppen“ (7) suchen die umfangreichen und subtilen Wortanalysen dieses 2. Teiles die Frage nach der *Umsetzung* dieser außersprachlichen Verhaltensweisen (im Kontext des spätmittelalterlichen Armutsstreites) *in Sprache* zu beantworten (7). Im dritten Teil (118–133): „Der Eigentumsbegriff Meister Eckharts im thematischen Zusammenhang der Lehre von der Armut im Geiste“, nimmt H. die „Hauptfragen der geschichtlichen Einführung“ wieder auf und bringt sie zusammen mit den sprachlichen Analysen des 2. Teiles „zu einem synthetischen Endergebnis“ (8). Daran schließen sich noch an: ein Verzeichnis der Abkürzungen (134), das Literaturverzeichnis (135–140), ein Verzeichnis der mittelhochdeutschen Wörter- und Wortverbindungen (141–145) und ein Verzeichnis der lateinischen Wörter und Wendungen (146–148).

Da H. bewußt nicht bei den linguistischen Analysen stehenbleiben will, sondern eine „wichtige Aufgabe“ seiner Arbeit auch darin sieht, „den Ideengehalt der ethischen Lehre der deutschen Mystik geschichtlich zu ergründen“ (9), seien zum Abschluß noch einige wichtige systematische Ergebnisse aus H.s Untersuchungen zusammengestellt: Grund- und Ausgangsthese, die in der Arbeit durch die erreichten Analyse-Ergebnisse fortlaufend präzisiert wird und sich bestätigen läßt, ist, daß M. E. und T. „die christliche Armut nicht so sehr als äußere, sondern vielmehr als innere ‚Armut im Geiste‘ betrachten“ (25). Dabei wird nicht übersehen, daß M. E. und T. (wie auch M. E.s anderer Schüler H. Seuse) die Armutsgedanken ihrer Zeitgenossen nicht nur aufgenommen und in Richtung eines ausdrücklich geistlichen Armutverständnisses hin verdeutlicht haben, sondern den zeitgenössischen (geistlichen) Armutsbegriff auch von gefährlichen „Mißdeutungen“ freizumachen versuchten (20; 24). Weder M. E. noch T. haben dabei einer totalen Ablehnung des materiellen Besitzes das Wort geredet, wie es bei den Franziskaner-Spiritualen der Fall war. M. E. betont in seiner „entkonkretisierten“ Armutstheorie – wie schon vorher Bonaventura – „den Vorrang der inneren, geistigen Armut und empfiehlt im Hinblick auf die materielle Armut den sparsamen Gebrauch der irdischen Güter“ (21): Damit stimmt M. E. mit der papst-kurientreuen, das Eigentum nicht ablehnenden Dominikanerordens-Auffassung der Armut überein (24). H. legt großen Wert darauf, die „abstrakt-subjektiven Elemente“ hervorzuheben, die in der Armutstheorie M. E.s „prädominieren“ gegenüber den „konkret-objektiven“, die äußere, materielle Armut ausmachenden Elementen; Anliegen M. E.s sei es vor allem gewesen, „daß seine Zuhörer sich der feineren, psychischen Besitzbindungen bewußt würden“ (118). Auch wenn wir nach H.

nur wenig wissen „von den metaphysischen und theologischen Grundlagen der Eckhartschen Armutslehre“ (121), so versucht H. doch, die philosophischen und ideengeschichtlichen Prämissen der M. E.schen Armutslehre herauszustellen (24; 121 ff.) und anhand der Predigt *Beati pauperes spiritu* (DW 2, 478 ff.) die „metaphysisch-theologischen Hauptmerkmale festzustellen, die bei Eckhart die wahre ‚geistige‘ Armut kennzeichnen“ (123) in ihrem dreifachen Aspekt der Armut des Willens, des Wissens und des Habens (124 ff.). Bei T., der mit Seuse M. E.s „Lehre von der Armut im Geiste aufgenommen und seinen Armutsgedanken gegen ‚Verfälschungen‘ und Mißverständnisse zu verteidigen suchte, wird die umstrittene Armuts- und Eigentumsfrage im Sinne M. E.s weiterinterpretiert. Dabei hat T. sicher den „kühnen Ton der Formulierungen seines ‚Lehrers‘“ gemäßigt, ohne dadurch die inhaltliche Bestimmung dieser (geistlichen) Armutsauffassung zu verlassen. Nach H. hat T. schließlich auch auf die „umstrittene Armutsfrage . . . eine für die damaligen Verhältnisse durchaus ‚akzeptable‘ Antwort“ gegeben, „als er sagte, jeder Mensch sei nicht zur materiellen Armut verpflichtet, indessen seien alle Menschen zur geistigen Armut aufgerufen“ (132). Wie M. E. ist T. (mit seinen scholastischen Begriffs-Differenzierungen) darauf bedacht, den relativen Wert der äußeren Armut gelten zu lassen und die Bedeutung der inneren, substanzialen („wesentliche“) Armut zu betonen, um zu vermeiden, daß ihre Armutslehre „materiell“ (133) mißverstanden würde.

H. J. REPLINGER S. J.

JOHANNES TAULER. GOTTESERFAHRUNG UND WEG IN DIE WELT. Hrsg., eingel. und übersetzt von *Louise Gnädinger*. Olten/Freiburg/Br.: Walter 1983. 183 S.

„Wenn es Dir Freude bereitet, eine reine, gediegene, der altehrwürdigen sehr ähnliche Theologie zu lesen, die in deutsche Sprache gegossen ist, dann kannst Du Dir die Predigten des Tauler Johannes, eines Dominikaners, beschaffen“, mit diesem Ratsschlag („consilium“) beschließt Martin Luther (= L.) einen Brief an seinen Freund G. Spalatin vom 14. Dez. 1516 (WA, Br. 1; 79, 58 ff., übers. v. Rez.). Um so bemerkenswerter erscheint es nun, daß unter der deutschsprachigen Bücherschwemme zum Martin-Luther-Gedenkjahr 1983 kaum ein Werk zu finden war, das T., diesen von L. für die Entfaltung seiner Theologie so geschätzten Gewährsmann, ausdrücklicher Würdigung wert fand. Die Vernachlässigung dieses Themas im Zusammenhang mit dem L.-Jubiläum 1983 macht indes das vorliegende Buch der Schweizer Germanistin L. Gnädinger (= G.n.) wieder voll wett.

„Gotteserfahrung und Weg in die Welt“ heißt die Buchreihe, in der Tauler den Menschen unserer Zeit erneut nahegebracht und vermittelt wird; und Tauler ist sicher einer der würdigsten Vertreter dieses (Buch-)Programms, das über alle theologischen Kontroversen und Berührungspunkte hinausführt zur Person und zur Sache, d. h. wieder zu T.s Predigten, seiner Lebenslehre und darin zu ihm selbst, dem Prediger, Mystiker und unentwegt-gottsuchenden Menschen in seiner Zeit. Auf knapp 50 S. führt Gn. ein in „Taulers Leben und Umwelt“ (9–21), „Taulers Predigtwerk“ (22–34) und „Taulers Thematik“ (35–59). Besondere Beachtung findet dabei wieder die „Legende um Tauler“: das sogenannte ‚Meisterbuch‘ (17–21), das die kritische Forschung des 19. Jh.s (besonders H. S. Denifle) bereits als eine pseudomystische Fiktion aus dem Kreise und vermutlich auch aus der Feder des Straßburger „Gottesfreundes“ Rulman Merswin ausgewiesen hatte. Gn.s Interesse gilt – unbeschadet der bisherigen Ergebnisse kritischer Forschung – dem ‚Körnchen Wahrheit‘, das über Tauler und seinen religiösen Umkreis im ‚Meisterbuch‘ zu finden sei (vgl. 21). – Gn. versucht sodann, „Taulers Predigtwerk“ (22 ff.) den Ergebnissen und dem Stand kritischer Forschung entsprechend zu würdigen in seiner „spannenden und abwechslungsreichen Überlieferungsgeschichte“. Aufschlußreich ist wiederum dabei, was Gn. sagt über „Taulers Hörer und Leser“ (das sind vorrangig ja gebildete ‚Klosterfrauen‘ gewesen; nach K. Ruh bildeten sie „ein starkes Ferment“ innerhalb der mystischen Bewegung des 14. Jh.s, wenn auch „mehr im rezeptiven als produktiven Sinn“). Gn.s Ausführungen über „die Form von Taulers Predigten“ (Anredeformel; Aufbau der Predigt: exordium, tractatio, conclusio) sowie über die „Behandlung des Bibeltextes durch Tauler“, fassen die bisherige Forschung knapp und prägnant zusammen und bieten damit eine