

Die mystische Theologie des Jakob von Paradies

VON JAROSŁAW STOŚ

Jakob von Paradies (1381–1465), auch unter den Namen Jakob von Jüterbog, Jakob der Kartäuser, Jakob von Krakau, Jakob von Erfurt, Jakob aus Polen, Jakob von Mogiła oder einfach als Jakob der Zisterzienser bekannt, ist eine besondere Erscheinung in der Geschichte des Mittelalters.¹ Seine überaus konsequente Lebensführung und seine ausgeprägten, von Kontrasten gekennzeichneten Ansichten gingen mit einer tiefgehenden Sorge um die Einheit der europäischen Christianitas einher, was dazu geführt hat, daß seine Person jahrelange Streitigkeiten und Kontroversen hervorgerufen hat. In der Tat war es vor allem heftige Kritik an den damaligen Verhältnissen in Gesellschaft, Religion und Wissenschaft, die sein Schaffen prägte.² Daneben steht seine Konzeption der mystischen Theologie als ein Weg der Erneuerung des geistigen und religiösen Lebens.³ Jakob ist also ein Theologe, dem die theologischen und philosophischen Werke der klassischen und späteren Scholastiker ebensowenig fremd waren (die Forschungsliteratur hat ihm thomistische Ansichten zugeschrieben und auch, daß er dem Einfluß J. Buridans erlegen sei) wie das kanonische Recht.⁴ Und dennoch hat er bewußt an eine andere Tradition angeknüpft: an die patristische, die mittelalterliche vor- und außerscholastische (deutlich sind beispielsweise die Einflüsse des Dionysius Areopagita und des Bernhard von Clairvaux), vor allem aber an die *devotio moderna* und an die von ihr inspirierten religiösen Erneuerer, allen voran J. Gerson.⁵ Daher finden sich in seinem Werk charakteri-

¹ Vgl. S. *Autore*, Jacques de Jüterbock, in: DThC VIII (1947) 297–298; E. *Barnikol*, Jakob von Jüterbog, in: RGG III (1959) 521; M. *Gerwing*, Jakob von Jüterbog, in: LM V (1991) 291; D. *Mertens*, Jakob von Paradies, in: DLM IV (1983) 478–487; M. *Rotb.*, Jakob von Jüterbog, in: DLL VIII (1981) 487; B. *Stasiewski*, Jakob von Jüterbog, in: LThK V (1986) 841–842; A. *Winiarczyk*, Jakob z Paradyża, in: Encyklopedia Katolicka VII (Lublin 1997) 723–725; A. *Franklin*, Dictionnaire des noms, surnoms et pseudonymes latins de l'histoire littéraire du moyen âge (1100–1530), Hildesheim 1966, 142.

² Vgl. P. *Assion*, Zur deutschen Überlieferung von Jacob von Jüterbogs „De animabus exutis“, Leuvene Bijdragen 55 (1966) 176–180; Ch. *Fasbender*, Von der Wiederkehr der Seelen Verstorbener. Untersuchungen zu Überlieferung und Rezeption eines Erfolgstextes Jakobs von Paradies, Heidelberg 2001; J. *Fijatek*, Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie soboru bazylejskiego, 2 Bde., Kraków 1900; L. *Meier*, Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung (BGPhMA 37/5), Münster 1955; D. *Mertens*, Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jacob von Paradies (1381–1465), Göttingen 1976; S. *Porębski*, Jakub z Paradyża – Poglądy i teksty, Warszawa 1994; J. *Stoś*, Mistrz Jakub z Paradyża i devotio moderna, Warszawa 1997.

³ Vgl. D. *Mertens*, Jakob von Paradies (1381–1465) über die mystische Theologie, in: Kartäusermystik und -mystiker, hg. v. J. *Hogg*, (AnCart 55/5), Salzburg 1982, 31–46; K. *Górski*, Teologia mistyczna Jakuba z Paradyża, Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL, Bd. XXVII/1, Lublin 1979, 219.

⁴ Vgl. J. *Domański*, 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku, Warszawa 1978, 262–263.

⁵ Die Bezüge zwischen Jakob und Gerson bezeugen nicht nur Ähnlichkeiten in der Auffassung mystischer Fragen, sondern auch in der Art, wie sie an Probleme wie das der *via activa* und *via contemplativa*, *ars moriendi* et *ars vivendi* herangehen sowie auch in ihrem Konziliarismus. Es treten sogar weitgehende Übereinstimmungen zwischen den Titeln einzelner Traktate auf, und in den Handschriften stehen sie oft nebeneinander. So z. B.: (*J. Gerson*, Iacobus de Paradiso) *De non esu carniū apud carthusiense* – De esu carniū; *De erroribus circa artem magicam* – De arte magica; *Introductio ad senem quomodo se ad mortem praeparat* – De praeparatione ad mortem; *Dialogus cordis, conscientiae, rationis et quinque sensum* – Colloquium hominis ad animam suam; *De statibus ecclesiasticis* – De septem statibus ecclesiae in Apocalypsi descriptis; *De remediis contra recidivum peccati* – De bono morali et remediis contra peccata; *De contractibus* – De contractibus; *De modo confessionem audiendi in religionibus* – De confessione audienda; *De visitatione*

stische Merkmale wie: Voluntarismus, Affektismus, Praktizismus, Utilitarismus sowie auch ein gewisser Antiintellektualismus. Den vollständigsten Ausdruck gab er seiner Haltung in dem 1451 verfaßten Traktat: *De theologia mystica*.⁶

Entsprechend den unter den Anhängern der *devotio moderna* weit verbreiteten Tendenzen macht er hierin zunächst darauf aufmerksam, daß alle Menschen, ohne Ansehen von Stand und Lebensalter, gleichermaßen dazu berufen sind, den Weg der mystischen Theologie zu beschreiten. Das mystische Erleben wird hier also zur Grunderfahrung, ja geradezu zur Pflichterfahrung im religiösen Bereich. Aszese oder intellektuelle Anstrengungen allein erscheinen demgegenüber in seiner Konzeption unzureichend und ergänzungsbedürftig. Diese Sichtweise unterscheidet sich extrem von jenen Tendenzen, die in der späteren Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts vorherrschend werden sollten. Diese betrachteten nämlich gerade die Aszese als grundlegende „Pflichtübung“ des religiösen Lebens, während man die Mystik als eine außergewöhnliche Begabung betrachtete, deren nur wenige Auserwählte teilhaftig werden könnten. In dieser Hinsicht steht Jakob von Paradies nicht nur dem Kreis der *devotio moderna*, sondern auch der rheinischen Mystik nahe.

In seiner Definition der mystischen Theologie hebt Jakob, ähnlich wie J. Gerson, die gefühlsmäßige Seite deutlich hervor, ohne jedoch dabei die intellektuelle Dimension gänzlich abzuwerten. Vielmehr weist er auf deren Unzulänglichkeit hin. „Diese mystische Theologie kann man also folgendermaßen beschreiben: Es ist die Hinwendung der Seele zu Gott durch das liebende Verlangen. Anders gesagt: Es ist eine entsprechende, das heißt durch reine und innige Liebe nach oben zu Gott hin führende Bewegung der Seele. Oder auch so: Es ist das Bekanntsein mit Gott, das sich auf die Erfahrung stützt, welche aus der umarmenden und einenden Liebe fließt.“⁷ Der Sinn der verschiedenen in dem Traktat *De theologia mystica* angeführten Beschreibungen der mystischen Theologie läßt sich also – und dies entspricht der nominalistischen Grundhaltung Jakobs – zusammenfassend als das erfahrbare Erkennen Gottes kraft der einenden Liebe definieren.

praelatorum et de cura curatorum – De dignitate pastorum et cura pastoralis; *De arte moriendi* – De arte bene moriendi; *De mystica theologia* – De theologia mystica (Vgl. Porebski, Jakob z Paradyża, 15; Mertens, Untersuchungen, 173–176; P. Glorieux, La vie et les œuvres de Gerson, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge, 18 (1950–1951) 149–192).

⁶ S. Porebski nimmt an, daß der Traktat „De theologia mystica“ ein eigenständiges Werk darstellt und argumentiert: „Grundsätzlich führt die Mehrzahl der bekannten Handschriften den Titel „De theologia mystica“ [...]. Die Breslauer Handschrift hingegen (Cod. I. F.280, f. 234–281v) hat für zwei Traktate einen gemeinsamen Titel „De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam et theologia mystica“. Die Abhandlung über die mystische Theologie macht in dieser Handschrift deren zweiten Teil aus (f. 259 v: *Sequitur secunda pars huius tractatus de theologia mystica*). F. Th. Petreius (Bibliotheca carthusiana sive illustrium sacri carthusiensis ordinis scriptorum catalogus, Coloniae 1609) führt ebenfalls beide Abhandlungen zusammen an. Unter Berücksichtigung des unterschiedlichen Charakters der Abhandlungen („De actionibus humanis“ ist eine spekulative Schrift, „Theologia mystica“ eine asketische), muß man sie jedoch getrennt betrachten, wie es übrigens auch J. Simlerus (Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesneri, Tiguri 1574) und A. Possevinus (Aparatus sacer, Coloniae Agrippinae 1608) tun“ (S. Porebski, Vorwort zur Edition „De theologia mystica“, in: *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, vol. V, Warszawa 1978, 249); in „De triplici genere hominum“ von 1453 verweist Jakob selbst auf seinen Traktat „De theologia mystica“: „Memini me latius in alio opusculo „De theologia mystica“ ex aliorum dictis conflavisse et ideo fastidio legentium consulens stilum studui in hoc loco moderare“ (*Jacobus de Paradiso*, De triplici genere hominum, hg. v. J. Stoś, in: *Mistrz Jakob z Paradyża*, 174, Z. 1468–1469); vgl. *Fijatek*, *Mistrz*, Bd. II, 279; *Mertens*, *Untersuchungen*, 40.

⁷ „Describi itaque potest haec theologia mystica: Est extensio animi in Deum per amoris desiderium. Aliter: Est motio anagogica, hoc est sursum ductiva in Deum per amorem fervidum et purum. Vel sic: Est cognitio experimentalis habita de Deo, per amoris unitivi amplexum. Vel aliter: Theologia mystica est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem coniungitur et unitur. Vel sic per Dionysium: Est irrationalis et amens et stulta sapientia excedens laudante“ (*Jacobus de Paradiso*, De theologia mystica, hg. v. S. Porebski, in: *Textus et studia*, 253, Z. 19–30).

Weder, daß Jakob die Empfindung der Liebe stark herausstellt, noch, daß er sie den intellektuellen Kräften grundsätzlich gegenüberstellt, kann als extremer Antiintellektualismus gedeutet werden. Beides dient vielmehr dazu, die Erhabenheit der mystischen Theologie zu verdeutlichen, für die die intellektuelle Sphäre lediglich ein vorbereitendes Durchgangsstadium sein kann. Die Richtigkeit dieser Bestimmung bestätigt Jakob in seiner Analyse der zu Gott führenden Wege der mystischen Theologie: „Wie man nämlich beim Brückenbau zuerst Holz zugrunde legt, um die Festigkeit der darauf gebauten Mauer zu gewährleisten, danach aber dieses Holz, wenn der Bau erst fertiggestellt ist, gänzlich entfernt, so erhebt sich auch der Verstand, mag er auch anfangs in unvollkommener Liebe verhaftet sein, durch Meditation zu vollkommener Liebe. Und wenn infolge glühender Anstrengung und inbrünstigen Verlangens oder Inspiration der Verstand in der einenden Liebe gefestigt wird, so wird er schneller, als er sich denken könnte, von der Hand seines Schöpfers über sich selbst hinaus erhoben.“⁸ Auch an anderer Stelle beschreibt er im Sinne Bonaventuras die drei Wege, „auf denen man zur Erkenntnis Gottes und zur Gottesliebe gelangt“ und weist bei einem Weg auf die tragende Bedeutung des Intellekts hin:

„Der erste (Weg) kann gleichsam aus dem Abbild jener Geschöpfe erstehen, die mit Sinnen begabt sind [...] Der zweite, der die Vervollkommnung des Verstandes ist, lehrt, indem er geistiges Licht eingießt, den ersten Grund und die Folge zu erkennen. Und so gelangt er, indem er das Vorbild erkennt in allem, was nachgebildet ist, zur Wahrheit und zur Quelle. Es gibt aber noch einen weiteren Weg, der weit erhabener und zugänglicher ist und dieser führt durch die brennende, wahrhaft einende Liebe.“ Dies ist der Weg der mystischen Theologie.⁹

Der zwingende Grund dafür, daß der Intellekt gemessen an der mystischen Theologie so wenig hinlänglich zu sein scheint, ergibt sich aus der Tatsache, daß Gott allein die theologische Mystik erschaffen hat und dieses Wissen immer denjenigen offenbart, die bereit sind, ihn aufzunehmen.¹⁰ Vor allem aus diesem Grund muß, wie Jakob meint, der Mensch den gesamten Bereich der sinnlichen Dinge und der intellektuellen Begriffe aufgeben. Die Fähigkeit nämlich, sich die theologische Mystik anzueignen, ist ein Prozeß, der nicht „von irgendwo unten ausgeht, sondern ganz allein von oben“¹¹. „Denn wir haben es hier mit der Göttlichen Rede zu tun, mit Hilfe deren der Verstand, der bereits durch die Inbrunst gerüstet und durch die Sprachen der Affekte vorbereitet wurde, zu Christus spricht, zu seinem Geliebten. Und dies geschieht nicht, indem er Laute artikuliert, sondern mit Hilfe eines Klanges, der sich nicht in Ausdrücke übersetzen läßt und der das übersteigt, was zu begreifen möglich ist.“¹²

⁸ „Nam sicut in pontibus construendis prius ligna supponuntur, ut firmitas muri super aedificetur, deinde perfecto aedificio iam ligna penitus amovuntur, sic et mens, cum primo sit in amore imperfecto, ad amoris perfectionem meditando consurgit et cum per multum exercitium in amore unitivo fuerit confirmata et per multos flammigeras inflammationes, sive aspirationes supra seipsam creatoris sui dextera sublevata citius quam cogitari possit“ (*Iacobus de Paradiso*, De theologia, 258 Z. 26–34).

⁹ „Potest quidem triplex via inveniri, per quam ad Dei cognitionem et amorem pervenitur. Prima, quae quasi per speculum creaturarum sensibilibus habet fieri [...]. Alia, quae intelligentiae exercitio per immisionem spiritualium radorum decet primam causam et effectum cognoscere. Et in omne exemplatum per considerationem exemplaris ad veritatem et imitabilitatem pervenire [...]. Alia est multum excellentior et facilius, per amorem ardentissimum unitum actualiter [...].“ (ebd. 257–258, Z. 35–15).

¹⁰ „Est autem huius divinissimae scientiae auctor solus Deus, qui est semper capacibus et se disponentibus dedit, tam in veteri quam in nova lege“ (ebd. 254, Z. 5–7).

¹¹ Dieses Verständnis deckt sich zweifelsohne mit den klassischen Vorbildern der negativen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita (vgl. *Dionysius Areopagita*, De divinis nominibus, c. VII).

¹² „Est enim hic sermo divinis, quo mens ardore disposita linguis affectionum Christum suum dilectum alloquitur sine strepitu linguae et sonitu inexpressibili et intellegibili [...]“ (*Iacobus de Paradiso*, De triplici, 164, Z. 1206–1210).

Angesichts der stark beschränkten Kräfte des Intellekts kommt der affektiven Seite des Menschen, und hier insbesondere dem Gefühl der Liebe, eine entscheidende Rolle bei der mystischen Erfahrung zu: „Diese mystischen Wirklichkeiten erfährt man in Form einer inneren Erkenntnis, wobei Gott selbst führt und lehrt. Die menschliche Sprache kann es nämlich nicht ausdrücken, was weder Aristoteles noch Platon noch irgend ein anderer Mensch mittels irgendeiner Philosophie, oder irgendeiner Wissenschaft erfassen konnte, denn niemand kann es erfassen und auch zukünftig wird es niemand erfassen können. Denn die Liebe allein lehrt es, und zwar innerlich, daß jede vernunftbegabte Seele vom Allerhöchsten Lehrer gelernt hat, jene Weisheit zu suchen, angesichts deren Vernunft und Intellekt zurückstehen müssen. Das Gefühl aber übersteigt alles, denn es ist mit Liebe begabt und steht somit über aller menschlichen Begriffsfähigkeit, und es erhebt sich kraft der einenden Liebe zu Demjenigen, der die Quelle alles Guten ist.“¹³ Die herausgehobene Stellung des Gefühls wird besonders deutlich bei der Beschreibung der drei Wege der theologischen Mystik, wie sie Jakob vorgenommen hat: Es sind dies der reinigende, der erleuchtende und der einende Weg. „Der erste bereitet den Menschen vor, der zweite entfacht in ihm die Flamme der Liebe, dank des dritten wird sein Sinn durch Gott selbst über alle Vernunft und über alle Begriffsfähigkeit hinaus in die Höhe gezogen.“¹⁴

1. „Der reinigende Weg führt durch die Reinigung der Sinneskräfte, [...] durch heißes Bedauern und Reue, [...] durch Buße und Gebet. [...] Es fällt aber den Frommen wie auch denjenigen, die, am Körperlichen, Irdischen und Sinnlichen hängen, und deshalb Schaden an ihren innerlichen und äußerlichen Sinnen genommen haben, überaus schwer, Reue zu empfinden. Gleichwie nämlich das Holz zunächst feucht und grün ist, kaum die Sonnenwärme aufnimmt und sich angesichts des Vorbildes der Sonne kaum erwärmt, später aber deren warmen Hauch um ein Vielfaches übertrifft und Feuers Gestalt annimmt, nachdem es sich der Feuchtigkeit und anderer schädlicher Mängel entledigt hat, ganz so muß auch der Geist auf dem Weg der Reinigung zunächst von unreinen Affekten und Begierlichkeiten befreit werden, auf daß nicht in einer Seele einander widersprechende, da irdische und himmlische Dinge betreffende Gefühle nebeneinander bestehen.“¹⁵

2. Die Neuordnung des Gefühlslebens und die „Gesundung der beschädigten Sinne“ ermöglichen es dem Menschen, den Weg der Erhellung des Verstandes zu beschreiten. „Die Strahlen, die von Wolken befreit wurden, zeigen die Sonne nun leichter. Ebenso wendet sich auch die Seele des Menschen williger zu Gott hin, so sie erst von irdischen Neigungen und irdischem Verlangen gereinigt wurde. [...] Ist er nämlich erst aus der finsternen Höhle des irdischen Verlangens herausgetreten, findet er alsbald ein von Hellig-

¹³ „Et haec cognoscuntur interius solo Deo dirigente et docente, quod non potest mortalis lingua reserare, quod nec Aristoteles, nec Plato, nec aliquis mortalis aliqua philosophia vel scientia nec potest, nec potuit intelligere, nec poterit in futurum, quod solus amor edocet interius, ut discat omnis rationalis anima a summo doctore acquirere sapientiam, in qua omnis ratio et intellectus deficit et affectus per amorem dispositus omnia transcendit omnem humanam intelligentiam supernatans, solum unitivi amoris regula ad ipsum, qui est fons totius bonitatis“ (*Jacobus de Paradiso*, De theologia, 257, Z. 16–29).

¹⁴ „De triplici via huius theologiae, per quas fit ascensus in Deum. Prima est purgativa; secunda – illuminativa; tertia – unitiva. Per prima homo disponitur. Per secundam ad amoris inflammationem accenditur. Per tertiam mens super omnem rationem intellectum et intelligentiam a solo Deo sursum trahitur“ (ebd. 258, Z. 20–24).

¹⁵ „Haec via purgativa incedit per depurgationem et per purgationem potentiae affectivae, per fervorem poenitentiae in compunctione, confessiones, contatione et oratione, quae rugire scit a gemitu cordis. Cuius autem compunctionis difficultas magna valde est apud in exercitatos et apud eos, qui adhuc corruptos habent sensus interiores et exteriores per carnalem, terrenam et sensualem inhaesionem. Quemadmodum ligna aquosa et viridia vix recipiunt calorem solis et in similitudinem eius accendantur, sed praecedunt exsufflationes multiplices et postea expulsus humiditibus et noxiis contrariis qualitibus, et sic suscipiunt formam ignis, sic in hac via purgativa oportet prius animum a sordidis affectionibus et cupiditatibus exspoliari, neque se compatiuntur in eadem anima contrarii amores, scilicet terrenorum et caelestium“ (ebd. 261, Z. 14–25).

keit überflutetes Feld vor, das seinen Blick befähigt, das höhere Wissen zu erlangen.“¹⁶ Diese Erleuchtung stützt sich aber nicht auf eine Theologie des Verstandes (*theologia intellectus*), sondern auf eine Theologie des Gefühls (*theologia affectus*).¹⁷ Jakob ist also weniger daran interessiert, verschiedene Tugenden zu erwerben, als vielmehr daran, jenes Verlangen und jene Gefühle auszubilden, deren Aufgabe es sein soll, die mystische Erfahrung nicht nur nicht zu stören, sondern sie nachgerade zu fördern.¹⁸ Nach der Reinigung, welche im Gefühlsleben als eine eigentümliche „Zerstreuung der Dunkelheit“ vor sich geht, wird die Seele in der Phase der Erleuchtung darauf vorbereitet, den „Göttlichen Strahl“ aufzunehmen: „Gleichwie in einem reinen und schönen Spiegel das Antlitz dessen, der vor ihm steht, deutlich erscheint, so schickt auch jene Geistessonne einen Strahl der Gnade an den vernünftigen Geist aus, und nachdem er erst vom Sündenrost gesäubert wurde und die fleischlichen Leidenschaften entfernt wurden, gießt sie in alle etwas von sich hinein. Sie ist nämlich ein Abglanz der ewig währenden Helligkeit und ein makelloser Spiegel.“¹⁹

Es scheint, als verstehe Jakob in seiner Beschreibung des Weges der Erleuchtung im vierten Kapitel seiner „Mystischen Theologie“ diesen als eine ganz und gar von Gott kommende Gabe, als eine Gnadeneingebung, wenn er auch selbst diesen Begriff natürlich nicht kannte: „So man mich fragen wollte, wie dies vor sich gehe, so will ich antworten, indem ich mich auf die Verkündigungsszene des Neuen Testaments beziehe, die hierzu paßt. Maria fragt den Engel, der ihr verkündigt, sie werde Gottes Sohn empfangen und gebären: ‚Wie soll das zugehen, wo ich doch keinen Mann kenne?‘ Der Engel antwortet – und ich benutze seine Worte, um recht und angemessen zu antworten: ‚Der heilige Geist wird über dich kommen.‘ Es war dies nämlich und ist eine Gabe. Die Gnade allein ist der Grund, zu dem man keine weiteren Gründe suchen soll, denn man würde auf der Suche nach diesen ins Endlose kommen [...] Suche nicht nach einem Verfahren für die Erleuchtung, sondern bete dafür, daß du sie erreichen mögest.“²⁰ Andererseits unterstreicht er im zweiten Kapitel desselben Traktates mehrfach, daß Ekstase und Kontemplation nicht von Gott abhängen, sondern allein vom menschlichen Willen: „Unter dem Segel der Liebe allein begibt sich die Seele über sich selbst hinaus, sooft sie nur will, um das zu erfangen, was weder die Vernunft erfassen noch der Intellekt einsehen oder begreifen kann, so wie Paulus bei seiner Umkehr ergriffen wurde. So es nun aber jemandem allzu vorwitzig erscheint, wenn die vom Schatten verschiedener Sünden verdeckte Seele es wagt, von ihrem Bräutigam die Erwidering der Liebe einzufordern,

¹⁶ „Depurgatio aere radii solares facilliter ipsum illuminant. Sic anima humana ab affectionibus et desiderijs terrenis purgata verus sol se libenter illi accomodat, secundum illud David: ‚Accedite ad eum, et illuminamini‘ [...] Egresso ergo tenebroso latibulo desiderium terrenorum, mox invenit liquidum campum, ut iam illuminentur oculi eius ad altiore scientiam [...]“ (ebd. 263, Z. 16–20; 28–30).

¹⁷ „Ecce haec est theologia non intellectus, sed affectus“ (ebd. 264, Z. 14).

¹⁸ Genaue Anweisungen hinsichtlich der Beherrschung von Begierden und Gefühlen sowie deren Kultivierung und zur Erkenntnis ihrer Quellen gibt Jakob im neunten Kapitel bei der Beschreibung des neunten Mittels, das den Menschen zur Vereinigung mit Gott führt. An der Stelle unterstreicht er nochmals, daß er dem Erwerb von Tugenden kein Gewicht beimißt, sehr wohl aber dem Hegen der Gefühle (vgl. ebd. 296–299).

¹⁹ „Sicut in speculo terso et politio, scilicet effigies obiecti lucide demonstratur, sic ille sol spiritualis gratiae suos radios immitit rationali spiritui eliminatio rubigine peccati et affectionibus carnalibus defaecatis, qui, quantum est de se, omnibus infudit. Est enim candor lucis aeternae et speculum sine macula“ (ebd. 264, Z. 31–36).

²⁰ „Sed quomodo illud fieri habet quaeretur, assumam aliquid ex Evangelio Mariae praesenti conformae. Requirit Maria ab angelo ei nuntiante conceptum et patrum Filii Dei dicens: ‚Quomodo fiet istud, quia virum non cognosco?‘ Et angelus respondet, et eo idipsum mihi assumo in responso iuste et idonee dicens: ‚Spiritus Sanctus superveniet in te‘ etc. Nam donum gratuitum fuit illud et est illud. Unde sola benignitas est in causa, cuius causa ulteris non est requirenda, ne in causis procedatur in infinitum [...]. Ne requiras modum illuminationis, sed ora, ut illuminaris [...]“ (ebd. 265, Z. 1–11; 19–22).

so soll er darin keineswegs eine Gefahr sehen.²¹ Alles weist darauf hin, daß Jakob diese Begriffe ungenau und nicht konsequent verwendet hat.²²

3. Die letzte Stufe der Erhebung zu Gott auf dem Weg der mystischen Theologie ist bereits mit der Liebesvereinigung der menschlichen Seele mit Gott verbunden. Bei dieser Gelegenheit unterscheidet Jakob drei Arten der Liebe. Die erste Art betrifft diejenigen, die sich in der Anfangsstufe der Reinigung befinden und ist mit dem Begriff „verwundende Liebe“ (*amor vulnerantis*) umrissen. Die zweite Art bezieht sich auf diejenigen, die bereits auf der Etappe der Erleuchtung voranschreiten, und wird die „durch Krankheit schwächende Liebe“ (*amor languentis*) genannt. Die dritte Art, die den Vollkommenen zugeschrieben wird, entsteht während der Vereinigung und trägt den Namen „tötende Liebe“ (*amor deficientis*).²³ Eben diese Unterscheidung der Liebesarten führt Jakob auch in seinem Traktat *De triplici genere hominum* an, wenn er schreibt: „So bekommt die Seele also zunächst Wunden durch die Verwundungs- und Beibringung [...] Danach wird sie schwächer ... zum dritten aber wird sie schon ganz einer toten (Seele) ähnlich [...]“²⁴ Die „Terminologie der Verwundung“ scheint hier deutlich auf Einflüsse der sogenannten *Frauenmystik* Mechthilds von Magdeburg, Gertruds der Großen und der niederländischen Beginen hinzuweisen.²⁵ Die dritte Art der Liebe schafft, daß „der Mensch Gott ähnlich und gleichsam durchgottet und vom Geist überwältigt wird, dank dem Funken sprühenden Gefühl des ungestillten und in menschlicher Sprache nicht auszudrückenden Verlangens“²⁶. Die den Menschen durchgottende Vereinigung mit Gott beeinträchtigt – ganz nach dem klassischen mystischen Glaubensgrundsatz Bernhards von Clairvaux, Bonaventuras oder Gersons – die substantielle Unterschiedenheit nicht, sondern besteht im Einklang der Willensakte, der sich auf die Liebesempfindung stützt. „O mit welcher Demut, mit welcher Furcht, mit welcher Hochachtung, mit welcher Angst, mit welcher bereitwilliger Hingabe und mit welcher überaus dankbarem Willen zu gefallen diese irdische Braut, die dem Herrscher angetraut ist, sich mit dem allerschönsten Empfinden opfert, indem sie ihren Willen dem Willen des Bräutigams unterwirft.“²⁷ Dieser Zustand erlaubt es dem Menschen in gewisser

²¹ „Solo enim amoris vehiculo anima supra seipsam, quotiens voluerit, sublevatur, ut ad illud rapiatur, quod nec ratio capit, nec intellectus speculatur, seu intelligere potest, secundum raptum Pauli. Quod si praesumptuosum alicui videtur, quod anima involata peccatis multiplicibus audeat a seipso petere amoris unionem in seipso, cogitet nihil esse periculi“ (ebd. 257, Z. 2–10).

²² Vgl. *Górski*, Teologia, 220.

²³ „Primus tamen est inchoantium in hac theologia mystica. Secundus – proficientium. Tertius – iam complacentium. Primus afficit mentem devotam incitans ad amandum superum gradum, et iam sensualitatis motus refruens ac debilitans, quia vulnerat cor, ne ad inferiora recurat. Secundus iam perficit in tantum, quod etiam inferiores quasi in defectu sint poenae et se desperantes, ne in carnalitate ulterius proficiant, sed rursus traducantur, quasi iam linguens, qui de vita carnali desperat. Tertius amor iam hominem totus deiformem facit, et velut deifactum et in spiritu absorptum per scintillantes affectiones desideriorum insatiabilium humana lingua ineffabilem, nec ulli cognitorum, nisi ei, qui in thalamo sponsi commoratur [...]“ (*Iacobus de Paradiso*, De theologia, 267, Z. 6–8).

²⁴ „Sicque, anima innixa super dilectum suum, deliciis spiritualibus affluens, de deserto huius saeculi ascendens primo quidem vulneratur vulnerata caritate dicens: ‚Ego sum‘. Deinde languet dicens: ‚Filiae Ierusalem, nuntiate dilecto meo, quia amore languet‘. Tertio, totaliter morti similis est quoad omnia [...]“ (*Iacobus de Paradiso*, De triplici, 175–176, Z. 1498–1501).

²⁵ Vgl. *B. Weiss*, Mechthild von Magdeburg, ThPh 70 (1995) 9–40.

²⁶ „Tertius amor iam hominem totus deiformem facit, et velut deificatum et in spiritu absorptum per scintillantes affectiones desideriorum insatiabilium humana lingua ineffabilem, nec ulli cognitorum, nisi ei, qui in thalamo sponsi commoratur [...]“ (*Iacobus de Paradiso*, De theologia, 267, Z. 18–23).

²⁷ „O, quanta humilitate, timore, reverentia, tremore, obsequendi promptitudine gratissimaeque complacendi voluntate atque plenissimo affectu se totam offeret, suam voluntatem sepelinet in sponsi voluntate sponsa mortalis principi copulanda“ (*Iacobus de Paradiso*, Colloquium hominis ad animam suam, hg. v. *J. Stoś*, in: *Studia Paradyskie* 6/7, Paradyż 1997, 230).

Weise, „über seine Natur hinauszuschreiten“²⁸. Daher legt Jakob kein besonderes Gewicht auf den Erwerb von Tugenden. Denn im mystischen Erleben, welches „die (menschliche) Natur“ überschreitet, werden die schlechten Neigungen und die Laster von alleine schwächer und die Kräfte der Seele untergeben sich, indem sie ihre eigene Natur vergessen, selbst dem Verstand.²⁹ Unter den Seelenkräften schreibt Jakob von Paradises der *Synderesis* eine besondere Rolle zu. Sie bildet den Gipfelpunkt der Seele, der unmittelbar durch den Heiligen Geist angerührt wird und so das mystische Erleben ermöglicht.³⁰ Auch Gerson hat der *Synderesis* eine ähnliche Rolle zugeschrieben. Für ihn war sie die höchste verlangende Kraft, die von Gott unmittelbar ihren natürlichen Hang zum Guten empfängt und die in die Bereiche der tiefgehendsten religiösen Erfahrungen führt.³¹

Ein weiterer interessanter Zug der Mystikkonzeption Jakobs erscheint darin, daß er die Bedeutung von Übungen und Anstrengungen des eigenen „Scharfsinns“, der ihn vor Quietismus und extremem Antiintellektualismus bewahrt, unterstreicht.³² Während er den *excessus mentalis* für eine von Gott kommende Gabe hält, fordert er doch zugleich die eigene Anstrengung, an der auch der Intellekt beteiligt ist. Dieses aktive Streben drückt er in seiner Beschreibung des dreizehnten der zu Kontemplation und Vereinigung führenden Mittel aus, die sich im zehnten Kapitel findet. Es ist dies das zielstrebige Nachsinnen (*meditatio*). Die Meditation stützt sich nämlich auf die erkennenden Kräfte der Seele. Sie entsteht aus der Reflexion (*cogitatio*) und geht in die Kontemplation (*contemplatio*) über.³³ Sein Verständnis von Reflexion, Meditation und Kontemplation hat Jakob von der mystischen Tradition des St.-Viktor-Klosters übernommen. Ähnlich wie bei J. Gerson stellen sie als Arten der Erkenntnis je einen Abschnitt dar, der das mystische Erleben und die Vereinigung mit Gott vorbereitet, mit dem Unterschied allerdings, daß Jakob bereits für die Stufe der Kontemplation der göttlichen Gnade eine größere Bedeutung zuschreibt als seine Vorgänger.³⁴ Die Nähe Jakobs von Paradises zu Gerson

²⁸ Jakob benutzt das Bild der „Gefühlsfunken“, um die besondere Rolle der Liebe beim Vorgang der Einswerdung auszudrücken. Das Bild ist aller Wahrscheinlichkeit nach der rheinischen Mystik entlehnt und scheint dem „Seelenfünkchen“ des Meister Eckhart zu entsprechen. Es ist hier zu erwähnen, daß auch Gerson sich – wenn auch selten – dieses Bildes bedient, so z. B. bei seiner Beschreibung der ekstatischen Liebe oder der Verzückung des Geistes: „Raptus mentis supra potentias se inferiores fit affectionis per scintillam menti cognitam vel appropriatam, quae amor extaticus vel excessus mentis nominatur“ (*J. Gerson, Tertia pars operum, mysticam theologiam, et meditantium rationem demonstrat, Parisiis 1606, 285 e*).

²⁹ Vgl. *Górski, Teologia, 222*.

³⁰ „Et ipsa est scintilla, synderesis, quae sola est unibilis Spiritui Sancto. Nam per ipsam mens ignita erigitur ad profundiorum sapientiam ratione ardoris ipsam supererigentis, quae est affectiva, quae super omnes habitus gratuitos et infusos ratione suae importune extensionis et dignitatis in rationali spiritu obtinet principatum; ... Spiritu Sancto movente virtutes in superna apice [...]. Spiritus Sanctus movet apicem [...]“ (*Iacobus de Paradiso, De theologia, 273, Z. 10–16; 276, Z. 30–33*).

³¹ „Siquidem appropriate loquendo sicut contemplatio est in vi intelligentiae cognitiva, ita in vi synderesis affectiva reponitur mystica theologia“ (*Gerson, 269 b*).

³² „Licet excessus mentalis in Deo causaliter procedat ab eo, unde omne datum optimum descendit, cum sit donum gratis datum, non tamen ideo propriae industriae exercitium est negligendum“ (ebd. 283, Z. 4–7).

³³ „Cogitatio transit in meditationem et haec in contemplationem“ (ebd. 307, Z. 30–31).

³⁴ Es ist hier zu erwähnen, daß Jakob bei der Definition verschiedener Begriffe ganz genau dieselben Formulierungen benutzt wie J. Gerson: „Cogitatio est improvidus animae obtutus ad evagationem pronus. Meditatio est providus animae obtutus in veritatis cognitionem seu inquisitionem vehementer occupatus. Contemplatio est perspicax et liber, id est expeditus animi contuitus in res spirituales perspicandas usquequaque diffusas et in divina specula suspensus. In cogitatione est evaginatio; in meditatione inquisitio; in contemplatione – admiratio“ (*Iacobus de Paradiso, De theologia, 307, Z. 9–17*); „Cogitatio est improvidus animae obtutus, circa sensibilia ad evagationem pronus. Meditatio est providus animae obtutus in veritatis cognitione sive inquisitione vehementer occupatus. Contemplatio est perspicax et liber, id est expeditus animi contuitus, in res spirituales perspicandas usquequaque diffusus et in divina specula suspensus [...]. In cogitatione est evagatio, in meditatione inquisitio, in contemplatione admiratio“ (*Gerson, 269 e*).

wie zur gesamten *devotio moderna* überhaupt zeigt sich überdies in den Versuchen, die Meditation methodisch anzugehen. „Das Wort *methodus* erscheint mehrfach im Werk Jakobs, was es hier hervorzuheben gilt, da sich die Suche nach einer Methode in allen seinen Überlegungen bemerkbar macht. [...] Dies beweist, daß die Suche nach einer Methode für das Gebet ein im 16. Jahrhundert weit verbreitetes Phänomen war, was im darauf folgenden Jahrhundert einige Formen des methodischen Gebets (Betrachtungen) hervorbrachte. Jakob war zwar ebenfalls in dieser Richtung interessiert, entwickelte jedoch keine vollständige Methode für seine nachsinnenden Betrachtungen.“³⁵ Ebenfalls an Gerson scheinen jene Warnungen anzuklingen, die Jakob hinsichtlich der im mystischen Erleben auftauchenden außergewöhnlichen Visionen und Phantasien vorbringt, die nichts als Gebilde der Erinnerung und der Vorstellungskraft sind. Die mystische Theologie nämlich ist mit der ekstatischen Liebe verbunden und bewegt sich auf der Ebene des reinen Verstandes (*intelligentia pura*), wo es keinen Platz für das Blendwerk der Vorstellungskraft gibt.³⁶ Er illustriert dies mit einem von Pseudo-Dionysius Areopagita entlehnten Bild: Der Bildhauer entfernt, wenn er eine Statue aus Holz oder Stein arbeitet, die überflüssigen Elemente.³⁷

K. Górski weist darauf hin, daß „die Rolle des Gefühls gegen Ende des Mittelalters mehr und mehr an Bedeutung gewinnt“³⁸. Dieser Prozeß zeigt sich in dem Schwerpunkt, den die ins 14. Jahrhundert zurückreichende Bewegung der *via moderna* und das mit ihr verbundene Umfeld der *devotio moderna* auf den Bereich der Affekte legen, und zwar nicht nur auf die Dimension des Innenlebens, sondern auch auf das Betreiben theologischer Studien bezogen. Zweifelsohne hat auch Jakob von Paradies seinen Anteil an der Ausbreitung dieses Phänomens. Entsprechend seiner nominalistischen Grundhaltung hielt er den erfahrbaren Kontakt mit Gott für etwas Normales und Grundlegendes. In der Nachfolge der *devotio moderna* aber sah er die Mystik als einen Weg, der zur umfassenden Erneuerung des christlichen Lebens führt. Jakob von Paradies scheint jedoch kein Vertreter der extrem affektiven und antiintellektuellen Richtung der mystischen Theologie zu sein. Die klassischen Vertreter dieser Richtung (Hugo de Palma, Vinzenz von Aggsbach und Nikolaus Kempf) fanden sich vor allem unter den Kartäusern. Sie „vertraten mit äußerster Heftigkeit den Grundsatz, daß die mystische Erfahrung entschiedenermaßen nicht intellektuell, sondern rein affektiv sei, und daß intellektuelle Vorgänge sie weder begleiteten noch ihr vorausgingen, der Intellekt vielmehr sich allenfalls nach dem Zustandekommen dieser mystischen Erfahrung eventuell einschalte.“³⁹ Im Vergleich zu diesen Vertretern nimmt Jakob von Paradies einen gemäßigeren Standpunkt ein. Er ist ein Anhänger der Mystik, die sich auf Affekte, vor allem aber auf das Gefühl der Liebe stützt. Gleichzeitig räumt er aber – wenn auch in begrenztem Maße – das Vorhandensein intellektueller Erkenntnisvorgänge im Rahmen der Vorbereitung auf das mystische Erleben ein. Dieses selbst ist aber seinem Wesen nach affektiv. Seine Auffassung rückt Jakob von Paradies in die Nähe Johann Gersons und dessen Ansichten. Gleichsetzen kann man die Auffassungen allerdings nicht. Gerson nämlich ging zwar von dem grundsätzlich affektiven Charakter der mystischen Erfahrung aus,

³⁵ Górski, *Teologia*, 223.

³⁶ „Decima industria ex praecedenti sequitur: speciem a phantasmatis avertere. Nam mystica nostra theologia, quae consistit in exstatica amore, consequitur intelligentiam puram ipsius spiritus, quae intelligentia caret nubibus phantasmatum“ (*Iacobus de Paradiso*, *De theologia*, 299, Z. 3–7); vgl. Gerson, 260f.

³⁷ „Item sanctus Dionysius huius theologiae mysticae praeceptor tradit modum avertendi se a phantasmatis corporeis, ut abnegatis omnibus, quae vel sentiri, vel imaginari possunt, vel intelligi, ferat se spiritus per amorem in divinam caliginem, ubi ineffabiliter et supermentaliter cognoscitur Deus. Dat exemplum de statuifica vel sculptore, qui ex ligno vel lapide partes grossiores abradens format agalma pulcherrima, id est imaginem et simulacrum per solam ablationem“ (*Iacobus de Paradiso*, *De theologia*, 299, Z. 20–28).

³⁸ K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, in: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Bd. I, Lublin 1969, 328.

³⁹ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, Człowiek, Bd. IV, Warszawa 1983, 225.

war aber vor allem gegen Ende seines Lebens der Meinung, daß die intellektuelle Erkenntnis die mystische Erfahrung nicht nur in der Eingangsphase stütze, sondern diese auch noch auf ihrer höchsten Stufe begleite. Die mystische Theologie, so wie sie Jakob von Paradies vorstellt, bewegt sich demnach zwischen den Vertretern der extrem affektiven Richtung der theologischen Mystik und der gemäßigten Position, wie sie Gerson vertritt. Sie vereint in sich die klassischen Vorbilder der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagiten, Hugos von St. Viktor, Bernhards von Clairvaux und Bonaventuras mit der rheinischen und niederländischen Mystik.⁴⁰

⁴⁰ In seiner Doktrin am nächsten war Jakob vielleicht sein Zeitgenosse, der Kartäuser Dionysius von Rijkel (Rickel), auch als Dionysius der Kartäuser (1402–1471) bekannt. Zu seinen geistigen Vätern gehörten die Viktoriner, Bonaventura und Gerson, und er sah den affektiven Bereich als dominant in der mystischen Erfahrung an, allerdings in einer gewissermaßen „ergänzten“ Form, das heißt unter Anteilnahme der intellektuellen Erkenntniskräfte. Er nahm beispielsweise die Unterscheidung zwischen der affirmativ-spekulativen Kontemplation und der mystischen Kontemplation vor. Die erste ist die angeeignete Kontemplation, die auch für den Verstand alleine zugänglich ist. Für die mystische Kontemplation dagegen ist das Wirken der Gnade erforderlich. Außerdem betonte er, daß die systematische Meditation unabdingbar sei, sie kann normalerweise zur Kontemplation führen (vgl. *J. Aumann*, *Zarys historii duchowości*, übers. von *J. Machniak*, Kielce 1993, 207–209).