



# MEISTER-ECKHART-JAHRBUCH BEIHEFTE

---

Heft 8

Karl Heinz Witte

## Johannes von Basel: Der Meister des Lehrgesprächs

Eine augustinische Theologie der Beziehung  
Gottes zum Menschen in Auseinandersetzung  
mit Meister Eckhart

**Kohlhammer**

**Kohlhammer**



# Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte

---

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Heft 8

Karl Heinz Witte

# Johannes von Basel: Der Meister des Lehrgesprächs

Eine augustinische Theologie der Beziehung Gottes zum  
Menschen in Auseinandersetzung mit Meister Eckhart

Verlag W. Kohlhammer



Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte  
werden herausgegeben im Auftrag  
der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

Meister-Eckhart-Gesellschaft

Interdisziplinäre wissenschaftliche Gesellschaft  
zur Erforschung und Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts

---

1. Auflage 2024

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Reproduktionsvorlage: philypen, Dortmund

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-040044-3

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-040045-0

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

*Für Elfriede Witte  
Voll Anerkennung und Dank*



## Inhalt

Vorwort .....	XI
1. Einführung .....	1
1.1 Plan der vorliegenden Arbeit .....	1
1.2 Augustinische Theologie in mittelhochdeutscher Sprache .....	6
1.2.1 Die ›Blume der Schauung‹ .....	7
1.2.2 ›Von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹ .....	10
1.2.3 ›Vorsmak des ewigen lebennes‹ .....	12
1.2.4 ›Buch von dem Grunde aller Bosheit‹ .....	13
2. Johannes von Basel und der Meister des Lehrgesprächs .....	17
2.1 Leben und Werk .....	17
2.2 Die Theologie des Johannes von Basel .....	23
2.3 Die Schriften des Meisters des Lehrgesprächs: Mittelhochdeutsche Werke des Johannes von Basel .....	36
2.3.1 ›Traktat von der Minne‹ .....	36
2.3.2 ›In-principio-Dialog‹ .....	38
2.3.3 ›Gratia-Dei-Traktat‹ .....	39
2.3.4 ›Audi-filia-Dialog‹ .....	42
2.4. Textgestaltung in den Editionen .....	50
3. ›Traktat von der Minne‹ .....	53
3.1 Textkonstitution .....	53
3.2 Edition und Übersetzung .....	56
3.3 Kommentar .....	80
4. ›In-principio-Dialog‹ .....	137
4.1 Textkonstitution .....	137
4.2 Edition und Übersetzung .....	140
4.3 Kommentar .....	232
5. ›Gratia-Dei-Traktat‹ .....	251
5.1 Textkonstitution .....	251
5.2 Edition und Übersetzung .....	254
5.3 Kommentar .....	302
6. ›Audi-filia-Dialog – Des mōnschen adel, val vnd erlōsunge‹ .....	329
6.1 Textkonstitution .....	329
6.2 Edition und Übersetzung .....	332
Buch I, Einleitung .....	332
Buch I, Kapitel 1 .....	346
Buch I, Kapitel 2 .....	388
Buch I, Kapitel 3 .....	430

Buch I, Kapitel 4 .....	470
Buch I, Kapitel 5 .....	510
Buch I, Kapitel 6 .....	546
Buch I, Kapitel 7 .....	582
Buch II, Einleitung .....	616
Buch II, Kapitel 1 .....	620
Buch II, Kapitel 2 .....	626
Buch II, Kapitel 3 .....	638
Buch II, Kapitel 4 .....	662
Buch II, Kapitel 5 .....	682
Buch II, Kapitel 6 .....	712
Buch II, Kapitel 7 .....	728
Buch II, Kapitel 8 .....	744
Buch II, Kapitel 9 .....	756
Buch II, Kapitel 10 .....	770
Buch II, Kapitel 11 .....	778
Buch II, Kapitel 12 .....	792
Buch II, Kapitel 13 .....	802
6.3 Kommentar .....	834
6.3.1 Erstes Buch .....	834
Kapitel 1 .....	835
Kapitel 2 .....	847
Kapitel 3 .....	851
Kapitel 4 .....	857
Kapitel 5 .....	861
Kapitel 6 .....	869
Kapitel 7 .....	872
6.3.2 Zweites Buch .....	890
Kapitel 1 .....	890
Kapitel 2 .....	890
Kapitel 3 .....	892
Kapitel 4 .....	897
Kapitel 5 .....	898
Kapitel 6 .....	902
Kapitel 7 .....	905
Kapitel 8 .....	911
Kapitel 9 .....	911
Kapitel 10 .....	912
Kapitel 11 .....	912
Kapitel 12 .....	917
Kapitel 13 .....	918

Anhang	
Textvarianten im ›Lehrsystem der deutschen Mystik‹ mit Bezug auf den ›Audi-filia-Dialog‹ .....	921
Abkürzungsverzeichnis .....	955
Handschriftenverzeichnis .....	960
Literaturverzeichnis .....	961
Register	
Wörterverzeichnis .....	979
Verzeichnis der Bibelstellen .....	987
Verzeichnis der Autoren und Quellenzitate .....	988
Verzeichnis der Forscher und Orte .....	996
Sachregister .....	998



## Vorwort

Johannes Hiltalingen von Basel alias der Meister des Lehrgesprächs hat mir nach Ende meines Studiums 1962 in all den Jahren keine Ruhe gelassen, obwohl ich ihm immer wieder um anderer Projekte willen den Rücken zugekehrt habe. Die gemeinsame Autorschaft des ›In-principio-Dialogs‹ und des ›Gratia-Dei-Traktats‹ konnte erst sichergestellt werden, nachdem ich auf einer Reise in Colmar eher zufällig den ›Audi-filia-Dialog‹ entdeckt hatte, der sprachlich und kompositorisch zu den anderen Werken passte und mit seiner augustinischen Gnadenlehre den Weg in die Augustinertheologie wies. An diesem Punkt begannen die theologiegeschichtlichen Explorationen und – in Etappen – die Niederschrift der Ergebnisse, die in das vorliegende Werk mündeten.

Meine gesamte Arbeit wurde von zahlreichen Unterstützern begleitet, denen ich von Herzen dankbar bin. Nur wenige von ihnen kann ich hier nennen. Da ist zuerst mein Lehrer Kurt Ruh, der bis in seine letzten Lebensjahre hinein meine Ergebnisse mit großem Interesse verfolgt hat. Dann ist der gelehrte Historiker des Augustinerordens Pater Adolar Zumkeller hervorzuheben. Er hat mir den Zugang zum Werk des Johannes von Basel erschlossen, indem er mir Einblick in eine maschinenschriftliche Transkription der Münchner Handschrift clm 26711 gewährte, die in der Bibliotheca Augustiniana in Würzburg aufbewahrt wird. Seine Untersuchungen und Ratschläge vermittelten mir ein erstes Verständnis dieses Theologen. Weitere Hilfe beim Studium der Transkription verdanke ich der Leiterin der Bibliotheca Augustiniana, Frau Dr. Carolin Oser-Grote. Zuletzt genannt, aber unvergleichlich hilfreich für das Studium Johannes' von Basel war mir Dr. Venício Marcolino, der Herausgeber der ersten Edition der Lectura des Pariser Augustinermagisters. Er stellte mir die Druckvorlagen der ersten vier Bände seiner Edition in PDF-Dateien zur Verfügung. Das hat mir die Erschließung der Theologie des Hiltalingers sehr erleichtert.

Der erste Dank für die Hilfe bei der Erstellung des vorliegenden Werkes gebührt meiner verstorbenen Kollegin Studiendirektorin Irene Wagner. Sie hat die meisten Zitate aus dem Werk Anselms von Canterbury nachgewiesen und mir mit Ratschlägen zur Übersetzung aus dem Lateinischen geholfen. Die Fertigstellung des Manuskripts hat meine erste Ehefrau, Elfriede Witte, mit unverzichtbaren Korrekturen und Kommentaren unterstützt. Frau Dr. Regina Schiewer und Professor Freimut Löser danke ich für die Aufnahme meines Werkes in die Reihe Meister-Eckhart-Jahrbuch/Beihefte sowie für wertvolle inhaltliche und technische Ratschläge. Frau Schiewer danke ich für die unschätzbare Hilfe bei der Textkonstitution und für die Einrichtung der Variantenapparate. Bei Herrn Moritz Ahrens bedanke ich mich für den Drucksatz

und bei Herrn Florian Specker aus dem Verlag Kohlhammer für die verlegerische Begleitung.

Die gesamte Arbeit war eingebettet in die Ermutigung durch zahlreiche Freunde und Gesprächspartner, von denen ich nur einige nennen kann: zuvörderst meine Frau Gisela Eife, ferner Robert Antoch, Henning Dörr, Leo Dümpelmann, Christian Jung, Georg Steer, Markus Vinzent und viele andere. Ihnen allen danke ich für eine tragende Freundschaft.

München, im August 2023

Karl Heinz Witte

## 1. Einführung

### 1.1 *Plan der vorliegenden Arbeit*

Diese Veröffentlichung stellt das Resultat einer langjährigen, oft unterbrochenen Arbeit vor. Sie rückt einen Zweig geistlicher Prosa in mittelhochdeutscher Sprache in den Fokus, der in der germanistischen Forschung wenig beachtet blieb. KURT RUH und GEORG STEER haben die Werke charakterisiert, die von der »mündig gewordene[n] Scholastik« hervorgebracht wurden.<sup>1</sup> Der Forschungsbereich ›Deutsche Scholastik‹, den WOLFGANG STAMMLER<sup>2</sup> eröffnete, umfasste anfangs die verschiedensten Textsorten der geistlichen Prosa. In seinem Forschungsbericht untersucht GEORG STEER<sup>3</sup> das ganze Feld kirchlicher und theologischer Gebrauchsliteratur, angefangen von den mittelhochdeutschen Übersetzungen lateinischer Werke, einschließlich dazugehöriger Glossare, Schriften aus dem Bereich der Predigt, Katechese und Erbauungsliteratur sowie exegetische, liturgische und kanonistische Literatur.

Herauszuheben ist die Gruppe der im engeren Sinne theologischen Werke. Dieser Gruppe sind inzwischen schon mehrere Editionen und Untersuchungen gewidmet worden.<sup>4</sup> In der vorliegenden Arbeit geht es um einen Ausschnitt aus dieser Gruppe theologischer Spekulation, nämlich um die Rolle der Augustinereremiten für die »scholastische Nachfolge Meister Eckharts im frühen 14. Jahrhundert«.<sup>5</sup> Den ersten wegweisenden Beitrag zu dieser Forschungsrichtung legte GEORG STEER mit seiner Untersuchung mittelhochdeutscher scholastischer Texte über die Gnade vor.<sup>6</sup> Darunter findet sich der theologisch differenzierte ›Gratia-Dei-Traktat‹, den STEER, entsprechend dem damaligen Forschungsstand, noch der »dominikanischen Geistigkeit« zuord-

---

1 RUH, Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik, S. 348 f.; RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 354–388; STEER, Geistliche Prosa, S. 365–370.

2 STAMMLER, Deutsche Prosa.

3 STEER, Germanistische Scholastikforschung.

4 Zum Beispiel Der Frankfurter, ›Theologia deutsch‹, ed. HINTEN 1982 (gehört vielleicht zur Theologie der Augustiner, siehe WEGENER, Der Frankfurter / ›theologia deutsch‹); ›Das Buch von der geistigen Armut‹, ed. LARGIER 1989; ›Von der sel wirdichait vnd aigenschaft‹, ed. LÖSER 1999; ›Diu zeichen eines wärhaften grundes‹, ed. MECKELNBORG 2000; ›Der Spiegel der Seele‹, ed. VOGL 2007; ›Das Geistbuch‹, ed. GOTTSCHALL 2012; ›Von der wirkenden und möglichen Vernunft‹, ed. WINKLER 2013. Hinzu kommen die deutschen Schriften Marquards von Lindau: ›Eucharistietraktat‹, ed. HOFMANN; ›De Nabuchodonosor‹, ed. HORWEGE; ›Hiob-Traktat‹, ed. GREIFENSTEIN; ›Auslegung des Prologs zum Johannes-Evangelium‹, ed. RUH; ›De fide‹, ed. RUH; ›Deutsche Predigten‹, ed. BLUMRICH.

5 RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 354.

6 STEER, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache.

nen konnte.<sup>7</sup> In meiner Dissertation<sup>8</sup> habe ich erstmals auf den Beitrag der Augustiner zur deutschsprachigen theologischen Diskussion im 14. Jahrhundert hingewiesen, da der ›In principio-Dialog‹ Lehrgut aus der dominikanischen, speziell eckhartschen Tradition aufwies, gleichzeitig aber auch Lehren vortrug, die nur zur franziskanischen Schule zu passen schienen. Diese Unstimmigkeit ließ sich durch die Hypothese auflösen, der Autor sei ein Augustiner gewesen. Die Theologen des Ordens der Augustinereremiten folgten in der Gotteslehre Thomas von Aquin, aber zum Beispiel in der Lehre vom Vorrang der Liebe vor der Vernunft standen sie den Franziskanern nahe.

Ein Vergleich des Sprachstils und der Dialogformen des von STEER edierten ›Gratia-Dei-Traktats‹<sup>9</sup> und des ungedruckten ›Audi-filia-Dialogs‹ mit dem ›In-principio-Dialog‹ zeigte, dass diese drei Werke gemeinsam von einem Autor stammen mussten, dem ich den Namen »Meister des Lehrgesprächs« gab. Die Überzeugung, dass dieser Autor ein Augustiner war, wurde dadurch bekräftigt, dass der ›Gratia-Dei-Traktat‹ und der ›Audi-filia-Dialog‹ eine Gnadenlehre vortragen, die für den Augustinerorden charakteristisch ist. Schon für meine Dissertation machte mich P. Adolar Zumkeller OESA darauf aufmerksam, dass Johannes Hiltalingen von Basel als Autor infrage kommen könnte. Erst einige Jahre später hatte ich mich ein wenig in die lateinischen Schriften Johannes' von Basel eingesehen, sodass ich darstellen konnte,<sup>10</sup> wie dieser Augustinermagister anhand eines Gutachtens des späteren Papstes Benedikt XII. Meister Eckhart kritisiert, dass er ihn aber auch augustinish uminterpretiert und ihn so rechtfertigt. Ferner konnte ich zeigen, dass Johannes von Basel im ›Principium‹ seines Sentenzenkommentars als Grundlage seiner Theologie Themen vorstellte, die auch Meister Eckhart etwa 65 Jahre früher in seiner Transzendentalienlehre vertreten hatte. Als mir mit dieser Erfahrung KURT RUHS<sup>11</sup> Neuedition des ›Traktats von der Minne‹ begegnete, fielen mir die zahlreichen Übereinstimmungen dieses in Form einer Quaestio verfassten Traktats mit den Thesen des Johannes von Basel auf. In einer vergleichenden Studie<sup>12</sup> stellte ich die Hypothese auf, dass der ›Traktat von der Minne‹ ebenfalls vom Meister des Lehrgesprächs stamme und dass dieser der Augustinermagister Johannes Hiltalingen von Basel sei. Von 2016 an erschien erstmals eine Edition der ›Lectura super quattuor libros Sententiarum‹,<sup>13</sup> herausgegeben von VENÍCIO MARCO-

7 STEER, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache, S. 19.

8 WITTE, Der Meister des Lehrgesprächs und sein ›In-principio-Dialog‹.

9 STEER, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache.

10 WITTE, Die Rezeption der Lehre Meister Eckharts durch Johannes Hiltalingen von Basel.

11 RUH, Traktat von der Minne.

12 WITTE, Der ›Traktat von der Minne‹, der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel. Siehe dazu MCGINN, The ›Traktat von der Minne‹.

13 Iohannis de Basilea Lectura super quattuor libros Sententiarum, ed. MARCOLINO / BRINZEI.

LINO und MONICA BRÎNZEI unter Mitarbeit von CAROLIN OSER-GROTE, die mir ein vertieftes Studium des Johannes von Basel ermöglichte.

VENÍCIO MARCOLINO, der Herausgeber der ›Lectura‹, äußerte sich kritisch zu meiner These der Identität des Meisters des Lehrgesprächs mit Johannes von Basel:

»Sicher gibt es punktuell übereinstimmende Gedanken, aber diese reichen nicht aus, um die Identität des gemeinsamen Verfassers zu begründen. Denn es lassen sich auch erhebliche Unterschiede in der Lehre und in der Argumentationsweise, vor allem zwischen Johannes von Basel und dem Meister des Lehrgesprächs, feststellen, die eindeutig für verschiedene Verfasser sprechen. Für ein endgültiges Urteil über das Abhängigkeitsverhältnis bedürfte es einer näheren Untersuchung und eines umfassenden Textvergleichs.«<sup>14</sup>

Diese Untersuchung und der Textvergleich sollen in den nachfolgenden Untersuchungen geboten werden. Aufgrund der Ergebnisse, die im Folgenden vorgelegt werden, wage ich anzunehmen, dass der Nachweis der Identität gelungen ist.<sup>15</sup>

Da die Werke des Meisters des Lehrgesprächs verstreut veröffentlicht sind, stelle ich sie hier zu einem Gesamtwerk zusammen. Der Vergleich der mittelhochdeutschen Werke mit den scholastischen Schriften Johannes' von Basel muss sich, da das historische Material spärlich ist, auf die Inhaltsanalyse der Texte stützen. Diese werden nur theologiegeschichtlich ausgewertet. Sowohl zu den mittelhochdeutschen Werken wie zur Theologie des Johannes von Basel gibt es nur sehr wenige Arbeiten. Darum ist die folgende Studie auf einem neuen Arbeitsfeld unterwegs.

Daraus ergibt sich nach dieser Einführung ein Überblick über das Leben, das Werk und das theologische Programm des Johannes von Basel (Kap. 2). Ein Überblick über die mittelhochdeutschen Werke des Meisters des Lehrgesprächs schließt sich an. Er gibt Hinweise auf deren Bezüge auf das Werk des Johannes von Basel, die zugleich als eine vorgezogene Auswertung der Indizienbeweise für die Identität des Autors, die in den Kommentaren verstreut analysiert werden, dienen kann. Danach folgen Editionen mit Übersetzungen und theologiegeschichtlichen Kommentaren des ›Traktats von der Minne‹, des ›In-principio-Dialogs‹, des ›Gratia-Dei-Traktats‹ und des ›Audi-filia-Dialogs‹ (Kap. 3–5). Da ein Abschnitt des ›Audi-filia-Dialogs‹ in das ›Lehrsystem der deutschen Mystik‹<sup>16</sup> eingegangen ist, wird ein kritischer Text aus den Handschriften des ›Lehrsystems‹ erstellt, um Textbesserungen für die Vorlage der Handschrift des ›Audi-filia-Dialogs‹ zu gewinnen (Anhang).

14 MARCOLINO, Einleitung [zur Edition der Lectura], S. 39 f., Anm. 135.

15 Ich danke Herrn Marcolino für die briefliche Mitteilung, dass er meine Hinweise »stichhaltig« findet und »die Autorschaft des Johannes von Basel [...] jetzt aufgrund der neuen Erkenntnisse für möglich und wahrscheinlich« hält.

16 Lehrsystem der deutschen Mystik, ed. GREITH; *Compilatio mystica*, ed. CADIGAN.

Aus dem Schleier der Anonymität tritt ein neuer Autor hervor, der die Aufmerksamkeit der Germanisten und der Theologen verdient. Schon in meiner Dissertation habe ich gemeint, dieser Autor »stehe sicher – nach dem unvergleichlichen Meister Eckhart – in einer Reihe mit Seuse und Tauler, wenn nicht ihnen um eine Nasenlänge voraus«. <sup>17</sup> Das war damals eine Intuition und demgemäß eine gewagte Behauptung. Jetzt, da die literarische Leistung im Zusammenhang sichtbar ist und die theologischen Hintergründe entschlüsselt werden, lässt sich der Rang des Autors zuverlässiger bestimmen. Er ist mit Seuse und Tauler nicht gut vergleichbar, da er weder Erlebnismystik noch Pastoral bietet, sondern er bleibt, auch wenn er sich gelegentlich in hymnische und meditative Besinnung erhebt, immer theologisch gelehrsam. Seuses ›Buch der Wahrheit‹ <sup>18</sup> hat einen ähnlichen spekulativen Anspruch. Johannes von Basel aber entwirft als Hochschulschrift eine Theologie der ›Mystik‹, ohne sie so zu nennen, und stellt sich damit selbst neben Meister Eckhart. Er kritisiert Eckhart nicht nur beiläufig, sondern systematisch und konfrontiert sein Konzept von der ›mystischen‹ Einheit Gottes und des Menschen mit demjenigen Eckharts, indem er die Gotteserfahrung von Eckharts ontologischem Fundament zu lösen versucht. Man könnte das Fundament der Gotteserfahrung, das dem Augustinermagister biblisch-augustinisch vorgegeben erscheint, in prägnantem Sinne ›spirituell‹ nennen, da er es im Wirken des Heiligen Geistes begründet sieht. Das soll im Kapitel über die Theologie des Johannes von Basel und in den Kommentaren zu den Lehrthesen deutlich werden. Ich benütze häufig den Begriff ›mystisch‹, den ich in Anführungszeichen setze, um anzudeuten, dass damit ein bestimmter Sinn verbunden wird. Das Wort soll die Gotteserfahrung des Menschen in diesem Leben bezeichnen und damit etwa der klassischen Definition »erfahrungsgegründete Erkenntnis Gottes« (*cognitio Dei experimentalis*) des Thomas von Aquin entsprechen. <sup>19</sup> Auch Bonaventura umschreibt, was unter ›Mystik‹ verstanden werden kann:

»Die Gabe der Weisheit gehört zur Erkenntnis des Ewigen gemäß den ewigen Gründen; und zwar sofern jene ewigen Gründe ein Weg zum Schmecken und erfahrungsgegründeten Erkennen der Köstlichkeit Gottes sind. Die Gabe des Verstehens aber handelt

17 WITTE, Der Meister des Lehrgesprächs und sein ›In-principio-Dialog‹, S. 5.

18 Seuse, Buch der Wahrheit, ed. STURLESE/BLUMRICH.

19 Für diese Definition kann folgender Beleg stehen: Thomas de Aquino, In Sent. I, d. 15, q. 2, a. 1, ad 5: *Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio appropriatur filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur filio, sed quandoque Spiritui Sancto, sicut amor.* (Eigene Übers.: »Zum fünften Punkt ist zu sagen: Obwohl die Erkenntnis dem Sohn zugeeignet wird, wird dennoch jene Gabe, aus der eine erfahrungsgegründete Erkenntnis empfangen wird, die notwendig zur Sendung gehört, nicht notwendig dem Sohn zugeeignet, sondern manchmal dem Heiligen Geist, insofern er Liebe ist.«) Im Folgenden stammen alle Übersetzungen aus dem Lateinischen oder Mittelhochdeutschen vom Verfasser. Andernfalls wird die Fundstelle angegeben. Ich danke Maurice Mauriège für Hinweise auf die Quellen.

vom Ewigen gemäß den ewigen Gründen, die ein Weg zur Erkenntnis der Wahrheit sind.«<sup>20</sup>

Die Werke Eckharts und des Johannes von Basel teilen eine Herabsetzung in ihrer frühen Rezeption. Meister Eckhart wurde durch üble Schmähungen in den Einleitungsworten der Verurteilungsbulle ›In agro dominico‹ beschimpft, siebzehn von 26 Sätzen wurden als häretisch verurteilt, und seine Schriften wurden verboten.<sup>21</sup> Sein Name fehlt im Schriftstellerkatalog des Dominikanerordens.<sup>22</sup> Freilich wurden seine Schriften von seinen Anhängern weiterhin gepflegt und sein Andenken durch offene oder verdeckte Zitate bewahrt.<sup>23</sup> Die Geschichte seiner Wiederentdeckung ist facettenreich<sup>24</sup> und noch nicht abgeschlossen.

Johannes von Basel blieb nach dem Ende des abendländischen Schismas weitgehend vergessen.<sup>25</sup> Seine lateinischen Werke sind nur in wenigen Handschriften überliefert und wurden in der frühen Neuzeit nie gedruckt. Die deutschen Schriften, die ihm durch diese Studie zugeschrieben werden, sind Unikate.<sup>26</sup> Die Wiederentdeckung des Johannes von Basel ist den beiden großen Historikern des Augustinerordens P. DAMASUS TRAPP (1907–1996) und P. ADOLAR ZUMKELLER (1915–2011) zu verdanken und zuletzt VENÍCIO MARCOLINO mit seiner großen Studie zu Leben und Werk des Hiltalingers<sup>27</sup> und der Einleitung zur Edition des ›Sentenzenkommentars‹<sup>28</sup>. Das vorliegende Werk möge der Anfang einer breiteren Rezeption sein. Die vertiefte Erforschung des Denkens des Johannes von Basel lässt noch auf sich warten.

---

20 Bonaventura, In Sent. III, d. 35, a. unicus, q. 3, concl.; ed. Qu., Bd. III, S. 778b: <...> *donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes. Secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et experimentalem cognitionem divinae suavitatis <...>; donum vero intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, quae sunt via ad cognitionem veritatis.* Bonaventura, In Sent. III, d. 35, a. unicus, q. 1, concl.; ed. Qu., Bd. III, S. 774a: *Quarto modo dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.* (»In der vierten Weise wird Weisheit eigentlicher bezeichnet, und so benennt sie die erfahrungsgegründete Erkenntnis Gottes, und in dieser Weise ist sie eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes, dessen Tätigkeit im Verkosten der Süße Gottes besteht.«)

21 Bulle ›In agro dominico‹, in: Acta n. 65, LW V, S. 596–600.

22 RUH, Meister Eckhart, S. 171.

23 STURLESE, Meister Eckharts Weiterwirken.

24 DEGENHART, Studien zum Wandel des Eckhartbildes.

25 Siehe dazu MARCOLINO, Einleitung, S. 53, Anm. 185.

26 Auch die beiden Handschriften des ›Traktats von der Minne‹ sind einander so ähnlich, dass sie für die Überlieferung praktisch ein Unikat bilden.

27 MARCOLINO, Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel.

28 MARCOLINO, Iohannis de Basilea Lectura super quattuor libros Sententiarum.

## 1.2 Augustinische Theologie in mittelhochdeutscher Sprache

In dieser Untersuchung werden vier mittelhochdeutsche Werke besprochen, die möglicherweise Johannes von Basel zum Autor haben. Da echte historische Zeugnisse für diese Zuschreibung fehlen, steht der Name des Augustinermagisters in Wirklichkeit für ein ideelles Gebilde. Es handelt sich um einen Denkstil und um eine Anzahl theologischer Thesen, die zusammengehören und miteinander ein geistiges Profil bilden. Der Kern dieses Profils ist die klar umschriebene historische und literarische Gestalt des Scholastikers Johannes von Basel. Aber die Grenze seiner virtuellen Identität ist fließend. Die vier hier analysierten Texte sind ziemlich klar konturiert. Darum ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, dass sie Johannes von Basel gehören; aber die biografische Identität des Autors kann historisch nicht gesichert werden. Trotzdem will ich Johannes von Basel den Autor der besprochenen Werke nennen. Dabei ist zu beachten, dass das Mittelalter kein Urheberrecht kannte. Es sind viele Texte unter dem Namen des Thomas von Aquin oder Albertus Magnus überliefert, und manche Meister Eckhart zugeschriebene Predigten stammen wohl von Redaktoren oder Nachahmern.<sup>29</sup> Mit Blick auf Johannes von Basel möchte ich die Zuschreibung der Autorschaft ähnlich verstehen, wie man zum Beispiel zahlreiche Werke Rembrandts dem Meister selbst zugeschrieben hat, bis herausgefunden wurde, dass sie ganz oder in Teilen von Schülern seiner Werkstatt geschaffen wurden. MARCOLINO weist nach, dass ein vollständiges Manuskript der Pariser Sentenzenvorlesungen von 1368–1369 des Johannes von Basel dem Zisterzienser Jakobus von Eltville bei dessen Sentenzenlesung im Jahr 1369–1370 vorgelegen haben muss, und er listet zahlreiche, umfangreiche, meist wörtliche Zitate aus dem Werk des Vorgängers auf.<sup>30</sup> Vielleicht ist das ein Beispiel für eine Zusammenarbeit.

Die hier zu analysierenden Werke zeigen insgesamt so zahlreiche und teilweise so individuelle Übereinstimmungen mit der Theologie des Magisters, dass sie, bis genauere Differenzierungen möglich sein werden, unter der Überschrift ›Mittelhochdeutsche Werke des Johannes von Basel‹ stehen dürfen.

Es gibt auch andere mittelhochdeutsche Texte aus derselben Gruppe eigenständiger Scholastik mit deutlichen augustiniischen Kennzeichen. Sie weisen ebenfalls Übereinstimmungen mit Johannes von Basel auf, aber die Merkmale sind meistens so vage oder vereinzelt, dass die positiven Gründe für eine Zu-

29 LÖSER, Unser Eckhart, bringt instruktive Beispiele für die Redaktionsarbeit an Eckhart-Texten. Das auffallendste Beispiel der Nachahmung Eckharts ist der Traktat ›Vom Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹, ed. WINKLER. Der philologische Aufwand, die Echtheit oder Unechtheit der Eckhart-Texte zu begründen, zeigt, wie geschickt die Nachahmer Eckhart imitieren konnten, falls die folgenden Predigten unecht sein sollten: Pr. 86, DW III, S. 472–503; Pr. 112, DW IV, 2, S. 827–862; Pr. 113, DW IV, 2, S. 863–908 sowie der Traktat ›Von abegescheidenheit‹, DW V, S. 377–468.

30 MARCOLINO, Einleitung, S. 72–75.

ordnung nicht ausreichen. Es kann nur gesagt werden, dass sie zu dem Umfeld gehören, in dem auch Johannes von Basel wirkte.

Da hier das Augenmerk vor allem auf theologisch-spekulative Texte gerichtet werden soll, bleiben pastoraltheologische Texte, zum Beispiel Predigten und Erbauungsliteratur, außer Acht.<sup>31</sup>

Die Texte, die WILHELM PREGER in seiner ›Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter‹ abgedruckt hat, stammen aus der Handschrift Nürnberg Cent. VI 46<sup>h</sup>. Sie enthält drei Beiträge zur spekulativen ›deutschen Scholastik‹, die spezifisch augustinische Theologie vermitteln: den ›Traktat von der Minne‹, (fol. 48<sup>v</sup>–56<sup>v</sup>), die ›Blume der Schauung‹, (fol. 67<sup>v</sup>–75<sup>v</sup>) und den Traktat ›Von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹, (fol. 78<sup>r</sup>–83<sup>v</sup>).

Darüber hinaus finden sich dort noch verwandte Werke und nicht identifizierte ›Traktatstücke‹ und ›Sammlungen von Fragen‹. Dieser Befund besagt, dass die Handschrift noch eigens auf den Inhalt und das mutmaßliche Auswahlprinzip hin untersucht werden müsste. KURT RUH hat aus dieser Handschrift den Quaestionen-Traktat ›Traktat von der Minne‹<sup>32</sup> sowie den Komposit-Traktat ›Blume der Schauung‹<sup>33</sup> untersucht und neu herausgegeben.

Den ›Traktat von der Minne‹ werde ich mit einer Übersetzung unten neu herausgeben und ausführlich kommentieren, da ich ihn – im Sinne der vorausgesetzten virtuellen Identität – für ein Werk des Johannes von Basel halte, an dem besonders deutlich gezeigt werden kann, dass dessen Theologie mit derjenigen des Meisters des Lehrgesprächs übereinstimmt. Einige andere auffallend augustinische Werke sollen hier kurz besprochen werden.

### 1.2.1 Die ›Blume der Schauung‹

Auch die ›Blume der Schauung‹ wurde von RUH neu ediert und theologiegeschichtlich untersucht.<sup>34</sup> Die Erschließung der Theologie der deutschen Augustiner des 14. Jahrhunderts ermöglicht nun einige Ergänzungen und Korrekturen seiner Ergebnisse. Der Traktat enthält typisch augustinisches Lehrgut.<sup>35</sup> Das Nähere müsste eine gründliche Untersuchung ermitteln.

Hier soll nur eine wichtige Quelle der ›Blume der Schauung‹ aufgedeckt werden, die der Autor namentlich nennt, das ist der Augustinermagister Tho-

31 DIETRICH SCHMIDTKE hat eine Liste augustinischer Predigten, Erbauungs- und Kurztex-te zusammengestellt: SCHMIDTKE, Die ›Feigenbaumpredigt‹ eines Straßburger Augustinereremiten; SCHMIDTKE, Straßburger Augustinereremit, in: <sup>2</sup>VL Bd. IX (1995), Sp. 373–376.

32 ›Tractat von der Minne‹, ed. PREGER; ›Traktat von der Minne‹, ed. RUH.

33 Die ›Blume der Schauung‹, ed. PREGER; Die ›Blume der Schauung‹, ed. RUH.

34 Die ›Blume der Schauung‹, ed. RUH; auch RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 366–370.

35 Vgl. WITTE, Rezension zu Kurt RUH, Die ›Blume der Schauung‹.

mas von Straßburg (vor 1300–1357). Im Text und in den Handschriften der ›Blume der Schauung‹ heißt es *Nv vregit Sant Thomas vir vrage* (BdSch Z. 186). Als einzige Ausnahme korrigiert die Handschrift aus Gent, Univ. Bibl. Cod. 2433, fol. 49<sup>v</sup>–57<sup>v</sup>, aus dem späten 16. Jahrhundert<sup>36</sup> *Sant Thomas zu Meester Thomas*.<sup>37</sup> Der Schreiber spricht also, offenbar aus eigener Kenntnis, dem heiligen Thomas von Aquin die betreffenden Beiträge ausdrücklich ab. Tatsächlich finden sich bei dem Augustinermagister Thomas von Straßburg wichtige Übereinstimmungen mit der ›Blume der Schauung‹ in der *Distinctio* (In Sent. IV, d. 49) über die selige Gottesschau. Auch in den Handschriften des ›Traktats von der Minne‹ wird Thomas von Straßburg fälschlich als Sankt Thomas von Aquin eingeführt.

Zur Frage, ob die Seligkeit mehr in Erkenntnis oder in Liebe bestünde, findet sich in der ›Blume der Schauung‹ die abschließende Begründung, dass die Seligkeit in dem vollkommeneren Vermögen liegt. »Mit dem Akt des Intellekts berühren wir freilich Gott selbst, da wir ihn sehen, wie er ist« (gemäß I Io 1,1). Die Berührung durch den Akt des Willens ist aber vollkommener: »Durch den Akt des Willens, und zwar durch dessen Berührung, ruhen wir letztlich in Gott selbst und werden im Innersten in ihn verwandelt.«<sup>38</sup> Diese Worte des Thomas von Straßburg sind im Kern die Position der ›Blume der Schauung‹ (Z. 140–154) und zugleich exakt die Stellungnahme im ›Vorsmak des ewigen lebennes‹,<sup>39</sup> aber auch des ›Traktats von der Minne‹, wie unten erläutert wird.

Ein weiterer Beleg betrifft die Frage, ob die beseligende Schau Gottes im Jenseits unmittelbar ist oder ein gnadenhaftes Licht der Glorie braucht. Das entspricht der Frage des Thomas von Straßburg: »Ist zur unverhüllten Schau der göttlichen Wesenheit im Schauenden ein Habitus des Lichtes der Herrlichkeit notwendig erforderlich, der diesen zu einer solchen Schau disponiert?«<sup>40</sup> Die Antwort wird in zwei Thesen gegeben: »Die erste Conclusio ist, dass es nicht unmöglich ist, dass in der menschlichen Vernunft eine solche Schau ohne das Licht der Glorie geschieht.«<sup>41</sup> Aber dagegen wird eine zweite Conclusio gesetzt: »Die zweite These ist, dass jeder Christ gehalten ist, anzunehmen und zu bekennen, dass der geschaffene Intellekt, der die göttliche Wesenheit

36 RUH, Die ›Blume der Schauung‹, S. 14.

37 RUH, Die ›Blume der Schauung‹, S. 88 (Varianten).

38 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 3, a. 2, concl. 4; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 201<sup>vb</sup>: *Ergo licet actu intellectus attingimus ipsum Deum, quia videbimus ipsum sicuti est, ut patet in epistola Iohannis <1,1> <...> per actum voluntatis, secundum quam attinctionem in ipso Deo ultimate quiescimus et in ipsum intime transformamur.*

39 Vgl. ›Vorsmak des ewigen lebennes‹, ed. PFEIFFER, S. 446–448.

40 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 1, concl. 1; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 197<sup>rb</sup>: *Utrum ad visionem nudam divinae essentiae necessario requiratur in vidente habitus luminis gloriae disponens ipsum ad huiusmodi visionem.*

41 Ebd.: *Quantum ad primum pono duas conclusiones. Prima est, quod non est impossibile in humano intellectu huiusmodi visionem fieri sine lumine gloriae.*

unverhüllt und beseligend schaut, de facto durch das Licht der Glorie geprägt ist, obwohl das Gegenteil aufgrund der ermöglichenden göttlichen Kraft geschehen kann, und zwar in der Weise, wie es in der vorausgehenden Conclusio gesagt wurde.«<sup>42</sup> Diese Einschränkung ist notwendig, weil die Prägung der Vernunft der Seligen durch das Licht der Glorie im Konzil von Vienne (1311–1312) beschlossen und in den Constitutionen des Papstes Clemens V. veröffentlicht wurde, wie Thomas von Straßburg an derselben Stelle erklärt.<sup>43</sup> Die Formulierung entspricht dem Schwanken in der ›Blume der Schauung‹, einerseits die Differenz zwischen der Vernunft des seligen Menschen und dem Wesen Gottes aufrechtzuerhalten. Diese Rolle erfüllt das Lumen gloriae, das aber andererseits auch die unmittelbare Schau Gottes ermöglichen soll. Es kann als Kompromiss erscheinen, wenn bei Thomas von Straßburg vorsichtig argumentiert wird, dass das göttliche Wesen nicht durch ein Medium von der Art der geschaffenen Vernunft geschaut wird, ein *medium quod*, sondern durch ein Medium, das von der Art des Erkennens ist, ein *medium quo*, sodass die These folgt: Das göttliche Wesen ist insofern ein Mittel, das zugleich die Unmittelbarkeit wahrt, »weil in der seligen Schau das göttliche Wesen selbst mit der menschlichen Vernunft so vereint wird, dass in einer solchen Schau das göttliche Wesen die Form ist, die schaut, und zugleich die Form, durch die sie schaut.«<sup>44</sup> Diese vorsichtigen Formulierungen, die auch denen der ›Blume der Schauung‹ entsprechen, enthalten schon andeutungsweise die Position der Lehre von der ewigen Seligkeit, die Johannes von Basel vertritt und die auch in einigen mittelhochdeutschen Texten vertreten wird. Auch der ›Traktat von der Minne‹ spricht deutlich aus, dass die Wesenheit Gottes selbst das »Erkenntnisbild« oder das »Licht der Herrlichkeit« für die Schauenden ist bzw. sein wird. Das ist hier nicht mehr auszuführen, sondern wird unten im Kommentar zum ›Traktat von der Minne‹ erörtert.

42 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 1, concl. 2; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 198<sup>rb</sup>: *Conclusio secunda est, quod quilibet Christianus tenetur ponere et fateri, quod intellectus creatus, nude et beatificans videns divinam essentiam, de facto sit informatus lumine gloriae, quamvis de possibili divina virtute possit oppositum fieri modo, quo dictum est in conclusione praecedenti.*

43 Vgl. die Verurteilung des häretischen Satzes der Beginen und Begarden, DENZINGER, Konzil von Vienne, Konstitution ›Ad nostrum qui‹, Nr. 895, 5: *Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.* (Übers. ebd.: »Jede vernünftige Natur ist in sich selbst von Natur aus selig, und die Seele bedarf nicht des Lichtes der Herrlichkeit, das sie dazu erhebt, Gott zu schauen und ihn selig zu genießen.«)

44 Thomas de Argentina, In Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 2, in op. 2; ed. Genua 1589, p. 2, fol. 198<sup>vb</sup>: *Quod in visione beata ipsa essentia divina unitur intellectui humano ut forma, ita, quod in huiusmodi visione essentia divina est forma, quae videtur, et est forma, qua videtur.*

## 1.2.2 ›Von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹

Aus derselben Handschrift hat PREGER einen scholastischen Text unter dem Titel ›Tractat Eckhart's von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft‹ abgedruckt.<sup>45</sup> Dieser Text hat bislang vorwiegend kritische Erwähnung gefunden.<sup>46</sup> Übereinstimmend ist man der Meinung, dass der Traktat nicht von Meister Eckhart stammt.

Es handelt sich jedoch um einen schlüssig durchkomponierten Text, der eine eigenständige und ungewöhnliche Theologie bietet. Er gehört der augustinischen Spekulation an und hat Ähnlichkeiten mit Johannes von Basel, besonders mit dem ›Traktat von der Minne‹. GEORG STEER beobachtet ein Abhängigkeitsverhältnis<sup>47</sup> mit der sogenannten ›Reich-Gottes-Predigt‹, jetzt in STEERS Ausgabe der Eckhart-Predigten Nr. 117 ›Zuo dem êrsten suochet daz rîche gotes‹.<sup>48</sup> Eine genauere Untersuchung könnte ergeben, dass der Traktat ›Von dem Schauen Gottes‹ eine Vorlage der ›Reich-Gottes-Predigt‹ ist.

Am Anfang steht die These des Traktats: Die beseligende Schau Gottes brauche kein Licht der Herrlichkeit; sie geschieht durch die wirkende Vernunft. Das ist auch die These des Johannes von Basel und des ›Traktats von der Minne‹. »Die Lehrer sagen allgemein, dass es im Licht der Glorie sein wird. Diese Position finde ich nicht stark und nicht zu halten.« *Die gemeinen lerer sprechen, das es soll sein in dem liecht der glorien. Diser synn duncket mich nicht vest noch zu halten* (V SchG, ed. WINKLER, S. 331,1–4; eigene Übers.). Dieser Anfang lässt aufhorchen, denn das Abweichen von der *gemein ler* ist die erklärte Absicht des Meisters des Lehrgesprächs: »Ich wollte das auslegen, was tiefen Sinn hat und nicht allgemein gesprochen wird.« *Ich wolt daz betuten, daz tieffe synne hat vnd nicht gemeinleichen gesprochen wirt* (IPD Z. 1342 f.).

Der Autor folgt Meister Eckharts Denkfiguren und übernimmt manchmal wörtlich dessen Formulierungen, sodass KURT RUH urteilt, »krass formuliert«: »Der Autor tarnt sich als Meister Eckhart.«<sup>49</sup>

Das Ziel des Ablösungsprozesses der Seele, den der Autor entfaltet, klingt aber nicht mehr nach Eckhart, sondern entstammt einer Tradition, die auf Heinrich von Gent zurückgeht und von Thomas von Straßburg sowie von Johannes von Basel vertreten wird und die in den hier vorgelegten mittelhochdeutschen Texten auch im ›Traktat von der Minne‹ entfaltet wird:

45 PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Bd. I, S. 484–488. Neuer Druck des Textes von PREGER und Übersetzung mit Kommentar in: WINKLER, *Von der wirkenden und möglichen Vernunft*, Anhang, S. 331–350.

46 LARGIER, »Intellectus in deum ascensus«, S. 447; RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, S. 207.

47 STEER, *Einleitung zu Eckhart*, Pr. 117, DW IV, 2, S. 1065.

48 Eckhart, Pr. 117, DW IV, 2, S. 1067–1139.

49 RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, S. 207.

»Herr, in deinem Licht werden wir das Licht sehen (Ps 36[35],10), das heißt: Mit dem Licht der Einfachheit des göttlichen Wesens werden wir das göttliche Wesen sehen und alle Vollkommenheiten, die sich im Unterschied der Personen und in der Einheit des Wesens offenbaren.« *Herr, in deinem liecht sullen wir sehen das liecht, das ist: mit dem liecht der einfeltigkeit gotlichs wesens sullen wir sehen das gotlich wesen und alle die volkumenheit des gotlichen wesens, die sich da offenwarent sind in unterscheid der personen und in einikeit des wesens* (VSchG, ed. WINKLER, S. 334,3–6).

Das ist der Höhepunkt des kleinen Traktats. Nicht ein gnadenhaftes Licht der Glorie ermöglicht die Seligkeit, sondern das Wesen der Gottheit selbst ist seine Seligkeit und die der Seligen.

Der letzte Abschnitt bespricht die Seinsweise der wirkenden Vernunft und damit der Seligkeit im Erdenpilger. Dieser Abschnitt beginnt wieder mit einer außergewöhnlichen These:

»Ich habe gelegentlich gesagt, dass ein Mensch Gott ebenso vollkommen in diesem Leben anschaut und in ganz vollkommener Weise selig ist wie nach diesem Leben.« – *Ich han etwan gesprochen, das ein mensch got als volkumenlich beschawet in disem leben und selig ist in aller volkumener weise, als nach disem leben* (VSchG, ed. WINKLER, S. 335,22–24).

Das ist eine zugespitzte Formulierung. Sie ist brisant, weil sie den Lehren der Beginnen und Begarden nahekommt, die im Konzil von Vienne verurteilt wurden, wie oben bereits bemerkt wurde.<sup>50</sup> Denselben Gedanken findet man auch im ›Traktat von der Minne‹ und bei Johannes von Basel. Der ›Traktat von dem Schauen Gottes‹ formuliert es so:

»Darum begreift die edle Gottheit, das ist die wirkende Vernunft, sich in sich selbst in der Weise Gottes in ihrem Ausfließen und im Begriff ihres Wesens. Da ist sie in reiner Weise Gott; aber Geschöpf ist sie in ihrer eigentümlichen Bewegung. Diese Vernunft ist nun in uns in jeder Weise ebenso edel, wie sie nach diesem Leben ist.« – *Her umb die edel gotheit, das ist die wurkend vernunft, die begreift sich in ir selber nach der weisse gotes in irem ausflissen und in irem wesenlichen begriffe, da ist sie lautter got; aber creature ist si nach der bewegung ir eigenschaft. Dise vernunft ist nu in uns in aller weisse als edel, als sie ist nach disem leben* (VSchG, ed. WINKLER, S. 335,26–30).

Der Unterschied zwischen diesem und jenem Leben besteht also nicht im Wesen der Seligkeit. Darum wird die Seligkeit im Jenseits auch nicht vollkommener als auf Erden (ebd., S. 336,3). Vielmehr ist sie jetzt »verborgen« und *nach möglich weisse* (ebd., S. 335,34 f.). Diese *möglichkeit* wird im Jenseits *transfigurirt* werden. Diese Transfigurierung wird darin bestehen, dass die Vernunft *kein möglichkeit mer zu empfahen* hat (ebd., S. 336,2–5): Diese Erläuterung deutet an, dass die *möglichkeit* (Potentialität) als Empfänglichkeit zu verstehen ist, die in aktive Vernunft umgewandelt wird.

<sup>50</sup> Siehe oben S. 9, Anm. 43.

## 1.2.3 ›Vorsmak des ewigen lebennes‹

Dieser umfangreiche scholastische Traktat ist noch weitgehend unerschlossen.<sup>51</sup> Er ist in zwei Handschriften überliefert. Von der Handschrift Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 641, fol. 1<sup>r</sup>–63<sup>r</sup><sup>52</sup> liegen drei Teildrucke des Traktats vor.<sup>53</sup> Die Handschrift Berlin, mgq 1132, fol. 122<sup>r</sup>–164<sup>r</sup><sup>54</sup> bietet einen zusätzlichen unveröffentlichten Teil und bestätigt die Zusammengehörigkeit mit der Heidelberger Überlieferung durch gleiche Textabschnitte und eine übereinstimmende Zielformulierung:

»Darum ist in diesem Buch kurz zu sprechen:

1. Von der ewigen Geburt dieses Wortes und von der Dreifaltigkeit,
2. zugleich danach, wie alle Dinge in diesem Wort Sein empfangen,
3. danach von der zeitlichen Geburt des Wortes und von den Dingen, die von Christus zu sagen sind,
4. zuletzt von der Seligkeit, worin diese besteht und wer die sind, die sie genießen sollen. Das soll alles kurz gesagt werden. Gott sei meine Hilfe. Amen.«<sup>55</sup>

Das ist der Gegenstand zahlreicher scholastischer Traktate, die eine Theologie der mystischen Erfahrung und Lebensweise vermitteln. In diesem Text handelt es sich um eine Vorlesungsreihe, die auf Hochschulniveau spezielle Themen der Gotteslehre und kontroverse Positionen über die *Visio beatifica* mitteilt, und zwar durchaus diskursiv, indem die differierenden Ansichten referiert und mit einer eigenen Stellungnahme des Autors abgeschlossen werden.

In der Gotteslehre werden Thesen des Thomas von Aquin übernommen und in der Seligkeitslehre werden Thesen vertreten, die aus der Theologie der Augustiner bekannt sind. Der Autor referiert die Argumente und Gegenargumente für den Vorrang der Liebe oder der Erkenntnis in der Seligkeit, die *ein*

51 WITTE, ›Vorsmak des ewigen lebennes‹. Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat; WITTE, ›Vorsmak des ewigen lebennes‹, in: <sup>2</sup>VL Bd. X (1997), S. 533–537.

52 Beschreibung: KALNING/MILLER/ZIMMERMANN, Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg (Cod. Pal. germ. 496–670), S. 395. Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/10436>, 20. 07. 2021.

53 PFEIFFER, Predigten u. Traktate dt. Mystiker II, ZfdA 8 (1851), S. 442–452; MONE, Philosophischer Beweis der Dreieinigkeit, Anzeiger für die Kunde der Vorzeit 8 (1839), S. 85–92; HILLENBRAND, Nikolaus v. Straßburg, S. 135–167.

54 Beschreibung: DEGERING, Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek Bd. II, S. 193–195. Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/11947>, 20. 07. 2021. Projekt ›Predigt im Kontext‹, <http://pik.ku-eichstaett.de/6030/>, 20. 07. 2021.

55 ›Vorsmaks‹, Hs. B, fol. 108<sup>r</sup>f.: *Darumbe ist kurzlich in disem büch ze sagene: <1.> von dis wortes ewiger geburt [Hs. gebruch] vnd von der driualtikait, <2.> ze mâle darnach, wie allü ding wesen enpfangen het in disem wort, <3.> daranach von des wortes [Hs. wortes wegen] zitlicher geburt vnd von den dingen die von Christo ze sagene sint, <4.> ze jüngst von sâlikait, wor [Hs. wer] an die [Hs. der] bestande vnd wer die sint die der gebruchen [Hs. gebruchung] silent. Das ist alles kurtzlich ze sagend. Got sy min hilfe. Amen.*

*alter krieg <...> under den meistern* anzuführen pflegt.<sup>56</sup> Er scheint dabei aus dem ›Paradisus anime intelligentis‹ Argumente aus einer Predigt Giselhers von Slatheim gegen die franziskanische Position aufzunehmen.<sup>57</sup> Aber während es Giselher darum geht, die Argumente (*bendelin*) der Franziskaner zu brechen, sagt der ›Vorsmak‹-Autor:

»Welche dieser Argumente zwingender sind, das kümmert mich nicht weiter. Dies ist wahr: Das Letzte meiner Seligkeit liegt im Lieben. Denn Liebe folgt, wie ihr selbst sicher wisst, der Erkenntnis nach, und bei jedem Werk, das nicht abnimmt, ist das Letzte das Vollkommenste. Ferner: Zum Willen gehört, dass er Gott in der Weise eines letzten Zieles nimmt; denn das Ziel verhält sich in der Weise eines höchsten Gutes, und das Objekt des Willens ist das Gute. Und dies gehört nicht zum Verstehen.« – *Wele argument under disen mê twingen, des enruoche ich nû niht mê. Dis ist wâr, das das jungeste miner sêligkeit lit an minnende. Wand minne, als ir selber wol wissent, gât nach dem bekentnisse, und an eime ieglichen werke, das niht abnemende ist, das jungeste ist das vollekomenste. Mê, dem willen hæret zuo, das er got neme in einer wise eines jungesten endes, wand das ende hât sich in der wise eines obersten guotes unde des willen gegenwurf ist guot, unde dis hæret nit zu dem verstentnisse.*<sup>58</sup>

Dies ist die eigenständige Position eines Augustiners, der Elemente der dominikanischen und der franziskanischen Theorien einbezieht.

#### 1.2.4 ›Buch von dem Grunde aller Bosheit‹

Um den Beitrag der Augustiner zur scholastischen Ethik des 14. Jahrhunderts zu erforschen, ist das ›Buch von dem Grunde aller Bosheit‹<sup>59</sup> ein vielversprechendes Werk. Eine ausführliche Fassung ist von FRANZ PFEIFFER aus Handschrift Stuttgart, Landesbibl., cod. theol. et phil. 2° 283, fol. 308<sup>rb</sup>–316<sup>ra</sup> abgedruckt worden. Meine Sichtung der handschriftlichen Überlieferung<sup>60</sup> hat ergeben, dass neben der erweiterten Fassung, die durch die Veröffentlichung repräsentiert wird (Fassung B), eine weitere Langfassung (C) besteht. Beide weiten die Thematik aus zu einer moraltheologischen Lasterbeschreibung eines selbststüchtigen, heuchlerischen Menschen. Ein ursprünglicher Text, der nur etwa ein Drittel des Umfangs der Langfassungen enthält, zeigt deutlicher den augustiniischen Kerngedanken, dass kein Mensch aus eigenen Kräften Gott und den Nächsten um ihrer selbst willen lieben kann, sodass der Sünder, der

56 ›Vorsmak des ewigen lebennes‹, ed. PFEIFFER, S. 446.

57 Giselher von Slatheim, in: STRAUCH, *Paradisus anime intelligentis*, Pr. 41, S. 90–92. Im Vorspann am Anfang des ›Paradisus‹ (S. 5, 1–5) heißt es zu Pr. 41: *In disir predigade disputir bruder Gisilher von Slatheim, der lesimeister was zu Kölne und zu Erforte, widir di barfuzin.*

58 ›Vorsmak des ewigen lebennes‹, ed. PFEIFFER, S. 448.

59 RUH, *Vom Grunde aller Bosheit*, in: <sup>2</sup>VL Bd. III (1981), Sp. 286.

60 Die handschriftliche Überlieferung, geordnet nach den drei Fassungen, ist zusammengestellt in: WITTE, ›Fundus omnis iniquitatis‹, in: <sup>2</sup>VL Bd. XI (2004), Sp. 471 f.

doch gut sein will, sich in den Grund der Bosheit verstrickt. Diese Ursprungsfassung (A) wird in vier Handschriften überliefert: Berlin, mgq 149, fol. 71<sup>r</sup>–75<sup>r</sup> (B)<sup>61</sup>; Karlsruhe, Lichenthal, Ms. 87, 198<sup>r</sup>–203<sup>v</sup> (Ka)<sup>62</sup>; Beuron, Stiftsbibl., cod. 8° 42, fol. 51<sup>vb</sup>–56<sup>va</sup> (Beu)<sup>63</sup>; Köln, Stadtarchiv, GB 4° 32, fol. 89<sup>r</sup>–94 (K)<sup>64</sup>. Auch die Handschriften der Fassung A sind bemüht, den Text durch Erklärungen auszuweiten, am stärksten die Kölner, gemäßigt die Beuroner Handschrift. Die zuverlässigsten Handschriften haben den Titel: *Dis heisset der valsche grunt* (B fol. 71<sup>r</sup>; Ka fol. 198<sup>r</sup>).

Auch die Kurzfassung hat eine deutliche Zweiteilung. Im ersten Teil wird dargelegt, wie notwendig, aber auch schwierig es ist, das Haften an sich selbst und dem Seinen abzulegen. Dazu wäre es notwendig, den Grund aller Bosheit wahrzunehmen, wenn Gott dem Menschen diesen Grund offenbaren will. Dazu soll der Mensch die äußeren Sinne zügeln, sich von den Geschöpfen zurückziehen, das Leben und Leiden des Herrn betrachten, sich in Tugend, Gerechtigkeit und Wahrheit halten, und wo er sich dem unangemessen findet, in Demut Gott um Hilfe bitten.

Dann fängt die praktische Lehre an: *Ein grunt ist in der selen, der ist grundelos böse vnd aller bosheit übel wurt durch in volbroht* (B fol. 72<sup>r</sup>). Das Wirken dieses Grundes der Bosheit wird entsprechend der Sündenlehre des strengen Augustinismus gefasst: Wer von diesem Grund beeinflusst ist, kann weder Gott noch die Geschöpfe lieben außer aus Selbstliebe. Ein Ausweg aus dieser Fehlhaltung kann nur darin liegen, dass ein solcher Mensch alles Gott überlässt und dass er gelassen seine Kleinheit in Demut anerkennt, wenn er sich allen Trostes beraubt fühlt, »so sollte dich Gott rasch dazu gebracht haben, dass du lernst, ihn zu lieben und ihn in allem im Sinn zu haben und dich von allem Selbstbezug loszusagen.«<sup>65</sup>

Diese kurz skizzierten Traktate sowie die im Folgenden zu besprechenden Werke sind selbstbewusst spekulativ. Sie betonen ihre eigene Meinung oft im Gegensatz zu anderen Lehrmeinungen. Sie argumentieren mithilfe von Thesen, die in der scholastischen Diskussion einen festen Platz haben. Die Autoren verstehen sich als Diskussionspartner unter Fachleuten. Das setzt gediegene

61 Beschreibung: DEGERING, Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek II. Die Handschriften in Quartformat, S. 24–26. Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/11815>, 20. 07. 2021. Projekt ›Predigt im Kontext‹, <http://pik.ku-eichstaett.de/9718/>, 20. 07. 2021.

62 Beschreibung: Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/9492>, 20. 07. 2021.

63 Beschreibung: SCHMIDTKE, Eine Beuroner Mystikerhandschrift, S. 278–287. Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/16811>, 20. 07. 2021.

64 Beschreibung: Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/12976>, 20. 07. 2021. Projekt ›Predigt im Kontext‹, <http://pik.ku-eichstaett.de/1818/>, 20. 07. 2021.

65 B fol. 71<sup>v</sup>: *So solte dich got schiere dar zû han broht das du in lerest minnen vnd meinen in allen dingen vnd dich dins selbes verzihen.*

Schulung und Kenntnis voraus. Es ist darum anzunehmen, dass sie Lektoren oder Magister sein müssen. Daraus ist ferner zu schließen, dass sie auch lateinisch denken und höchstwahrscheinlich auch lateinisch geschrieben haben. Das eröffnet einen Rahmen für die Erforschung des Diskursfeldes auch über Johannes von Basel hinaus.

Es sind gerade diese akademischen Themen, die erkennen lassen, dass diese Werke aus der Augustinerschule stammen. Daraus entspringt eine Frage für die weitere Forschung. Vorläufig kann hier nur eine Mutmaßung die sachlich richtige Antwort vorbereiten. Warum ist in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Zahl der hochspekulativen Texte aus der Augustinertheologie so hoch? Und speziell: Warum befassen sich gerade augustinische Texte mit Themen, die Meister Eckharts ›mystische‹ Theologie und Philosophie aufgeworfen haben? Die Antwort steht unter dem Vorbehalt, dass die weitere Forschung weitere Werke aus der scholastischen Nachfolge Eckharts den Dominikanern oder Franziskanern zuweisen mag. Es könnte aber sein, dass die Theologie dieses Ordens im späteren 14. Jahrhundert von anderen Themen gefesselt war. Für die Dominikaner dürfte die Verurteilung Eckharts und vor allem die Vorherrschaft des Thomas von Aquin das Interesse an eckhartschen Themen eingeschränkt haben. Und bei den Franziskanern gaben in der Nachfolge von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham die Moderni den Ton an.

Die weitere Erforschung der Theologie Johannes' von Basel könnte auch in dieser Frage weiterhelfen. Wie besonders DAMASUS TRAPP dargestellt hat,<sup>66</sup> zitiert Johannes von Basel besonders zahlreich und mit genauen Namens- und Fundstellenangaben zeitgenössische Autoren. Es ließe sich dadurch ein Weg finden, zu erforschen, wie die Eckhart nahestehenden Themen im Umfeld Hiltalingens diskutiert wurden.

---

66 TRAPP, Hiltalinger's Augustinian quotations; TRAPP, Augustinian theology of the 14<sup>th</sup> century, zu Johannes von Basel S. 242–250.



## 2. Johannes von Basel und der Meister des Lehrgesprächs

### 2.1 *Leben und Werk*

#### Lebensstationen

Johannes von Basel wurde wahrscheinlich 1333 als Sohn der wohlhabenden Bürgerfamilie derer von Hiltalingen in Kleinbasel geboren.<sup>1</sup> Für das Jahr 1358 ist er als Student in Avignon bezeugt.<sup>2</sup> Das setzt voraus, dass er inzwischen Priester war und dort ein fünfjähriges Theologiestudium absolvierte. 1362 war er Lektor im Generalstudium in Straßburg, wo er die vier Bücher der ›Sentenzen‹ des Petrus Lombardus las und Verpflichtungen zu Disputationen und Predigten nachkommen musste. Mit dieser Datierung schließt MARCOLINO die früher vertretene Ansicht aus, Jordanus von Quedlinburg habe sein Werk ›Vitasfratrum‹ Johannes von Basel gewidmet. Er nimmt vielmehr an, dass Johannes von Schaftholzheim, der 1356 als Lektor in Straßburg bezeugt ist, der Widmungsempfänger war.<sup>3</sup> 1365–1367 dürfte Johannes von Basel als Bibellakalaureus in Paris gewesen sein. Auch ein Aufenthalt an der Universität in Toulouse ist bezeugt, wo er ebenso wie in Paris an Disputationen teilnahm. Seine Sentenzenvorlesungen fanden in Paris in den Schuljahren 1368–1369 statt. Seither war er Anwärter auf die Magisterwürde. MARCOLINO setzt die Veranstaltungen der Promotion im Dezember 1371 und Januar 1372 an.<sup>4</sup> Nach der offenbar kurzen Zeit als Magister regens in Paris war die wissenschaftliche Karriere beendet, und es begann 1372 eine ordenspolitische Laufbahn, als er auf dem Provinzkapitel zu Friedberg in das Amt des Provinzoberen der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz gewählt wurde. Dieses Amt muss zahlreiche Kontakte und Kommunikationsgelegenheiten im Gebiet des Oberrheins mit sich gebracht haben. Es ist undenkbar, dass er in dieser Zeit an den spirituellen und mystischen Bewegungen keinen Anteil genommen haben sollte. Namentlich ist dabei das Nachwirken des Johannes Tauler sowie das Wirken der Gottesfreunde zu nennen. Sein eigenes literarisches Werk, das ich postuliere, muss in dieser Zeit begonnen worden sein. Das Provinzamt behielt er bis 1377, als er zum Prokurator des Gesamtordens gewählt wurde und seinen Wohnsitz nach Rom verlegen musste. Bekannt ist, dass er von dort aus als Gesandter an einer Friedensmission des Papstes Gregor XI. in Florenz teilnahm. Außerdem entwarf er Schriftstücke zur Vorbereitung des Prozesses für die Heiligsprechung

---

1 Die biografischen und bibliografischen Informationen entnehme ich aus MARCOLINO, *Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel*; auch MARCOLINO, *Einleitung*.

2 Gregorius Ariminensis, *Registrum Generalatus*, ed. A. DE MEIJER, Romae 1976, n. 539, 293, zit. MARCOLINO, *Einleitung*, S. 19.

3 MARCOLINO, *Einleitung*, S. 22.

4 Ebd., S. 28 f.

der Birgitta von Schweden, die allerdings erst 1391 abgeschlossen wurde. Bei der Wahl Urbans VI. zum neuen römischen Papst 1378 stand er an dessen Seite, schloss sich aber bald dem abtrünnigen Clemens VII. an, dem er nach Avignon folgte.

Im September 1379 ernannte der Gegenpapst Johannes von Basel zum Generalprior der Augustinereremiten. Schon im November 1379 legte er bei einem Generalkonsistorium in Avignon Thesen über die Häresie Urbans VI. dar. Von dem unermüdlichen Wirken zur Festigung und Erweiterung der Avignoner Oboedienz berichten die Quellen vor allem zahlreiche diplomatische Missionen, die hier nicht aufgezählt werden müssen. Zur Belohnung seiner kirchenpolitischen Tätigkeit setzte Clemens VII. ihn im März 1389 zum Bischof von Lombez in Südfrankreich ein. Bis zu seinem Lebensende im September 1392 blieben ihm vier Jahre, die er meistens am Oberrhein verbrachte. Sein Hauptwohnsitz scheint in den letzten Lebensjahren das Augustinerkloster in Freiburg gewesen zu sein. Dort wurde Johannes von Basel im Chor der Klosterkirche begraben.

### Deutschsprachige literarische Tätigkeit

Kann, historisch betrachtet, Johannes von Basel der Meister des Lehrgesprächs sein? Das ist zunächst die Frage nach den biografischen und überlieferungsgeschichtlichen Fixpunkten. Der Zeitpunkt, nach dem er deutsche Werke schreiben konnte, ist das Jahr 1372, das Ende seiner Universitätslaufbahn. In den infrage kommenden deutschen Werken gibt es nur im ›Traktat von der Minne‹ einen zeitlichen Anhalt, das ist die Bezugnahme auf »zwei Stellen« des ›Sentenzenkommentars‹ von Thomas von Straßburg. Dieser war 1341 Magister in Paris. Dieser Zeitpunkt hat also für das ohnehin spätere Wirken Johannes' von Basel keine Relevanz. Daneben gibt es aber einen Fixpunkt in der Münchner Handschrift des ›In-principio-Dialogs‹, sofern Johannes von Basel der Autor ist. Die Abschrift wurde im Herbst 1383 fertiggestellt, also noch zu Lebzeiten des Johannes von Basel (†1392), in der Zeit seines aktiven Einsatzes für Clemens VII. Diese Datierung und die west-bairische Schreibersprache können die Vermutung wachrufen, dass die Herstellung dieser Handschrift im Augustinerkloster in Pappenheim veranlasst wurde, das zur rheinisch-schwäbischen Provinz gehörte und seit den 70-er Jahren des 14. Jahrhunderts bis ins 15. Jahrhundert aufblühte. Der Lektor Wolfgang Strölin, 1380 und 1389 als Prior von Pappenheim bezeugt, hatte beurkundete Kontakte ins Elsass.<sup>5</sup> Die Datierung der Handschriften des ›Audi-filia-Dialogs‹ (1442) und des ›Traktats von der Minne‹ (1462, Hs. N) ist hingegen wenig aussagekräftig, abgesehen von dem

5 KUNZELMANN, Die rheinisch-schwäbische Provinz, S. 13.

Umstand, dass die Handschriften in beachtlichem Abstand nach dem Ende des abendländischen Schismas (1417) geschrieben wurden.

Geografisch passen die Werke des Meisters des Lehrgesprächs eindeutig zu Johannes von Basel, da nach Auskunft der Dialektspuren alle vier Texte im alemannischen Sprachraum abgefasst worden sein müssen.

Aber ließen ihm seine ordens- und kirchenpolitischen Verpflichtungen überhaupt noch Zeit für Werke in mittelhochdeutscher Sprache?

»Das Amt eines Provinzials der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz bedeutete das Ende der Lehrtätigkeit in Paris und eine entscheidende Zäsur im Leben des neuen Magisters. Von da an war Johannes ohne Unterbrechung mit Leitungsämtern im Orden und in der Kirche betraut, sodass ihm für wissenschaftliche und literarische Unternehmungen kaum Zeit blieb«,

urteilt VENÍCIO MARCOLINO in der Einleitung zu seiner Edition.<sup>6</sup> Hingegen müsste mit dem Ende der wissenschaftlichen Laufbahn gemäß der Grundhypothese dieser Arbeit die schriftstellerische deutschsprachige Tätigkeit erst beginnen. Er müsste demnach auch in seinem Ordensamt noch genügend Zeit gefunden haben, seine theologischen Ideen in Dialoge und kurze Traktate zu gießen. Dazu gibt es trotz der zitierten Einschränkung Hinweise. MARCOLINO schreibt an anderer Stelle:

»Über seine Handlungen als Provinzial sind die Nachrichten spärlich.«<sup>7</sup> Ferner: »In den Geschichtsquellen der rheinisch-schwäbischen Provinz und ihrer einzelnen Klöster werden wenige Ereignisse für die Jahre 1372–1377 erwähnt, die auch das Mitwirken oder zumindest die Billigung der Provinzleitung voraussetzen.«<sup>8</sup>

Es gab also wohl doch Muße zum Schreiben. Im Jahr 1377 wurde Johannes von Basel zum Generalprokurator seines Ordens gewählt. Bis zur Wahl des Papstes Urban VI. im April 1378 diente er demnach in Rom in verschiedenen Funktionen. Trotzdem fand er offenbar Zeit zum Schreiben; denn: »In dieser Zeit befasste sich der Hiltalinger mit der Kanonisation der heiligen Birgitta von Schweden und verteidigte die Gesichte der nordischen Seherin, wie verschiedene Schriften bezeugen.«<sup>9</sup> Also auch in einer Zeit, in der Johannes von Basel mit einem kirchenpolitischen Amt und entsprechenden Aufträgen betraut war, hat er geschrieben, und zwar an einer Beurteilung von Umständen, die man in

6 MARCOLINO, Einleitung, S. 29.

7 MARCOLINO, Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel, S. 348.

8 MARCOLINO, Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel, S. 349.

9 MARCOLINO, Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel, S. 351. Die Kopien dieser Gutachten liegen in der Universitätsbibliothek Uppsala, siehe ZUMKELLER, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens, S. 599–601.

einem weiten Sinn zum ›mystischen‹ Phänomen zählen kann. Es wäre interessant zu sehen, welche theologischen Kriterien er hierbei anwendet.

Etwa ein halbes Jahr nach der Wahl des römischen Papstes Urban VI., die er zunächst akzeptiert hatte, schloss sich Johannes von Basel der Fraktion des Gegenpapstes Clemens VII. an und übersiedelte etwa ein weiteres halbes Jahr später nach Avignon. Im September 1379 ernannte Clemens VII. den ehemaligen Generaloberen des Augustinerordens nunmehr zum Generalprior der Augustiner in der Avignoner Oboedienz. In der nun beginnenden Zeitspanne bis zu seinem Tode 1392 war der Augustinermagister in zahlreichen diplomatischen und kirchenpolitischen Aufgaben unterwegs.

Im Jahr 1380 wird eine intensive seelsorgliche Tätigkeit in Straßburg berichtet, wo er den Beinamen »der Engel« trug. Eine Straßburger Urkunde vom 6. Dezember 1380 gibt einen knappen Einblick, der zeigt, dass Johannes von Basel als der »Engel« beim Volk offenbar Sympathien fand, während die Behörden ihn im Zuge des Streits um das Avignoner Schisma ächteten.

Dieser Beiname »Engel« findet mehrfach im ›Audi-filia-Dialog‹ Erwähnung und könnte damit einen Hinweis auf den Autor geben, wie später noch ausgeführt wird.

MARCOLINO erwähnt in den 13 Jahren der Tätigkeit für Clemens VII. etwa 20 kirchenpolitische Aufträge an Johannes von Basel. Das wären durchschnittlich zwei Reisen pro Jahr.<sup>10</sup> In der Zusammenstellung der urkundlich bezeugten Tätigkeiten erscheint Johannes von Basel als Diplomat und kirchenpolitischer Propagandist. Doch ist nicht zu übersehen, dass viele der Aufträge, die ihm Clemens VII. erteilte, auch seelsorglichen und wissenschaftlichen Charakter hatten, was nicht ausschließt, dass auch diese Maßnahmen der Verbreitung der Macht des Gegenpapstes dienen sollten. Zum Beispiel dokumentiert die Sammlung der Bullen des Gegenpapstes Clemens VII.<sup>11</sup> für die Jahre 1378–1394 22 Verfügungen, die Johannes von Basel betreffen, davon sind zehn Aufträge zur Ernennung von Bakkalare und Lektoren zu Magistern der Theologie. Darunter enthalten mehrere die Anweisung, sich zusammen mit zwei oder drei anderen Gelehrten zu vergewissern, dass die Auserwählten geeignet seien. Damit kann nur ein Prüfungsverfahren gemeint sein. Am 26. Oktober 1379 beauftragt Clemens VII. Johannes von Basel, den Franziskaner Marquard von Lindau zum Magister zu promovieren. Es scheint aber ungewiss zu sein, ob die Ernennung tatsächlich stattfand und ob Marquard den Magistertitel überhaupt getragen hat. Von den 22 Verordnungen an Johannes von Basel sind acht seelsorglichen Charakters, zum Beispiel die Verleihung von rechtlichen Vollmachten zur Gestaltung eines Provinzkapitels sowie zur Aufhebung von kirchlichen Zensuren und die Gewährung von Privilegien und Ablässen.

10 MARCOLINO, *Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel*, S. 351–357.

11 *Bullarium ordinis Sancti Augustini*, Bd. II, S. 228–254.

Diese Anweisungen geben von wissenschaftlicher und seelsorglicher Tätigkeit Zeugnis. Johannes von Basel dürfte als Vertreter der Avignoner Sektion nicht nur Politiker gewesen sein. Sein Bekenntnis zur kirchenrechtlich unterlegenen Partei dürfte aber schuld daran sein, dass seine Schriften so spärlich überliefert wurden und dass er selbst verschwiegen und vergessen wurde.

### Die Verschiedenheit der Gattungen

Es werden vier mittelhochdeutsche Werke vorgelegt, die anonym überliefert sind. Die drei Meister-Jünger-Dialoge sind aufgrund der gattungstypischen und stilistischen Merkmale leicht als Werke eines Autors zu erkennen, des ›Meisters des Lehrgesprächs‹. Der ›Traktat von der Minne‹ weicht davon ab. Dessen Problemlage entfaltet sich im scholastischen Diskurs. Die Sprache ist funktional und häufig schimmert die dahinterliegende lateinische Terminologie im deutschen Wortgebrauch noch durch. Es liegt nahe, die Abfassung dieses Werkes noch in der Nähe seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zu vermuten. Dass auch dieses Werk dem Meister des Lehrgesprächs zuzuordnen ist, überzeugt erst, wenn ein Vergleich der mittelhochdeutschen Dialoge mit den Universitätschriften des Johannes von Basel hinreichende Indizien erbracht hat, dass Johannes von Basel wahrscheinlich der Meister des Lehrgesprächs ist. Auch im ›Traktat von der Minne‹ finden sich sehr differenzierte Übereinstimmungen mit charakteristischen theologischen Positionen des Johannes von Basel. Diese scholastischen Thesen enthalten und explizieren aber auch Gedanken, die im ›In-principio-Dialog‹ in meditativ-emphatischer Spekulation gepriesen werden. Es mag auf den ersten Blick kaum glaubhaft erscheinen, dass diese zwei verschiedenen literarischen Gattungen von demselben Autor bearbeitet worden sind. Die höchste Differenzierung mit Blick auf die Schuldiskussion und in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik Meister Eckharts ist das Qualitätsmerkmal des scholastischen ›Traktats von der Minne‹. Aber auch die literarisch-didaktischen Dialoge beweisen ihre Kenntnis der Differenzen der theologischen Schulen und beziehen eine spezifische doxographische Position, ohne in die scholastische Sprache und Methode überzuwechseln. Vielmehr bleibt der Duktus immer in der meditativ und zugleich theologisch reflektierenden Haltung der Suche nach der Wahrheit, die jedoch nicht nur den Kopf, sondern auch das Herz ansprechen soll. Auch der Autor der Dialoge kann denken, aber er kann auch literarisch begeistert für den gebildeten Laien schreiben.

Es scheint verwunderlich, dass ein und derselbe Autor von der Welt der scholastischen Schreibweise in diejenige der literarischen Produktion wechseln kann. Aber selbst wenn wir die Einheit der Werke nicht in einer Person festmachen wollten, so besteht die Einheit doch in der Lehre, im thesenhaften scholastischen Inhalt. Dieser Inhalt ist niedergelegt in der diskursiven Fachdiskussion, die sich zugleich in der dialogisch fortschreitenden Wahrheitssuche entfaltet.

Wenn alle vier Werke aus der Feder des Johannes von Basel stammen, liegt der Schluss nahe: Der Augustinermagister Johannes von Basel konnte nicht nur lateinisch, sondern auch mittelhochdeutsch (westalemannisch) schreiben und dazu noch fachlich zu Meister Eckhart Stellung nehmen.

### Die lateinischen Schriften Johannes' von Basel

Ich gebe an dieser Stelle nur einen Überblick über die als echt erwiesenen lateinischen Schriften des Johannes von Basel. Die mittelhochdeutschen Werke, die in dieser Studie dem Hiltalinger zugeschrieben werden sollen, werden im übernächsten Hauptabschnitt (2.3) ›Die Schriften des Meisters des Lehrgesprächs‹ charakterisiert.

Das lateinische Schrifttum ist durch Handschriften und Wechselbezüge im zeitgenössischen Diskurs gut bezeugt.<sup>12</sup> Die beiden lateinischen Hauptwerke sind die vier Bücher des ›Sentenzenkommentars‹ und die zehn Disputationen, die ›Responsiones‹.

1. *Iohannis de Basilea Lectura super quattuor libros Sententiarum*. [Bisher vier Bände: Buch 1–3], hg. von VENÍCIO MARCOLINO und MONICA BRÎNZEI, Würzburg 2016–2020 (Cassiciacum Supplementband 20,1; 20,2; 21; 22).
  - Das vierte Buch ist noch unveröffentlicht und muss hier zitiert werden aus den Handschriften:
  - T Toulouse, Bibliothèque Municipale, Ms. 248 (I 158), (fol. 1<sup>ra</sup>–69<sup>ra</sup>: 1. Buch; fol. 70<sup>ra</sup>–114<sup>rb</sup>: 4. Buch).<sup>13</sup>
  - M München, Bayerische Staatsbibliothek, cdm 26711 (fol. 2<sup>ra</sup>–153<sup>va</sup>: 1. Buch; fol. 154<sup>ra</sup>–213<sup>vb</sup>: 2. Buch; fol. 310<sup>ra</sup>–327<sup>vb</sup>: 3. Buch; fol. 328<sup>ra</sup>–386<sup>rb</sup>: 4. Buch).<sup>14</sup>
2. Die ›Responsiones‹ sind in folgenden Handschriften überliefert:<sup>15</sup>
  - Fribourg, Bibliothèque des Cordeliers, Ms. 26, fol. 34<sup>r</sup>–79<sup>v</sup>.
  - München, Bayerische Staatsbibliothek, cdm 26711, fol. 214<sup>ra</sup>–301<sup>ra</sup>.
  - Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. 4319, fol. 1<sup>r</sup>–136<sup>v</sup>.<sup>16</sup>

Es handelt sich um ›Quaestiones disputatae‹ zu aktuellen Themen, die insgesamt kontrovers diskutiert wurden. Das zeigt sich schon allein darin, dass in drei dieser Quaestionen zu Meister Eckhart Stellung genommen wird. Ferner gibt es eine Quaestio, in der ebenfalls aus einem Gutachten von Kardinal Four-

<sup>12</sup> Siehe MARCOLINO, Einleitung, S. 39–52.

<sup>13</sup> Siehe MARCOLINO, Einleitung, S. 63–65.

<sup>14</sup> Siehe MARCOLINO, Einleitung, S. 58–63.

<sup>15</sup> Siehe MARCOLINO, Einleitung, S. 41–43.

<sup>16</sup> Siehe MARCOLINO, Einleitung, S. 65 f.

nier zitiert wird und die dem Armutsstreit der Franziskaner gilt. Eine weitere Quaestio vergleicht den Modus der Produktion des Wortes in der Trinität mit dem Modus der Produktion der Geschöpfe. Das ist ebenfalls ein reichlich brisantes Problem, das zugleich in seinen ›Principia‹ diskutiert wird. Johannes von Basel befasst sich damit in Auseinandersetzung mit den Lehren Meister Eckharts.<sup>17</sup>

Die Auseinandersetzung des Johannes von Basel mit Meister Eckhart wird in folgenden Veröffentlichungen diskutiert:

- KOCH, JOSEF, Der Kardinal Fournier (Benedikt XII.) als Gutachter in theologischen Prozessen, in: KOCH, JOSEF, Kleine Schriften, Rom 1973 (Storia e letteratura), Bd. II, S. 367–386.
- WITTE, KARL HEINZ, Die Rezeption der Lehre Meister Eckharts durch Johannes Hiltalingen von Basel. Untersuchung und Textausgabe, in: Recherches de théologie et philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters 71 (2004), 305–371.
- [Meister Eckhart,] ›Votum domini Benedicti‹, in: Acta Ehardiana, n. 58, hg. von LORIS STURLESE, in: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke [LW] Bd. V, hg. von LORIS STURLESE, Stuttgart 2007, S. 560–568.

## 2.2 Die Theologie des Johannes von Basel

Wie es in Sentenzenkommentaren üblich ist, gibt schon das ›Principium‹ des ersten Buches, das gewöhnlich öffentlich vorgetragen wurde,<sup>18</sup> einen Einblick in die Grundanliegen der Theologie des Meisters; denn das ›Principium‹ stellt das theologische Programm der gesamten Lectura vor.

Im Folgenden gilt es zu zeigen, dass Johannes von Basel als Theologe ein Lehrer von außergewöhnlicher Kraft und Tiefe ist. Wie bei Meister Eckhart sind auch die deutschen Werke, die ich dem Augustiner zuschreibe, aus dem lateinischen Denkgefüge des Magisters heraus zu verstehen. Die Themen seiner Theologie entfaltet Johannes von Basel in seinen Universitätschriften. Die deutschen Werke, die ich ihm zuschreibe, greifen diese Themen auf, und der Autor legt sie dem Leser, jeweils dem Charakter und der Intention des Traktats entsprechend, verschieden dar, sei es diskursiv argumentierend wie in einer Quaestio, sei es besinnlich-meditativ im dialogischen Ergriffensein von der Wahrheit oder als Einführung in die Grundpositionen der augustianischen Gnaden- und Erlösungslehre.

17 WITTE, Die Rezeption der Lehre Meister Eckharts durch Johannes Hiltalingen von Basel.

18 MARCOLINO, Leben und Schrifttum des Augustinereremiten Johannes von Basel, S. 343.

Johannes von Basel legt in seinen scholastischen Werken ein theologisches Fundament für eine exzeptionelle Gotteserfahrung, die in ganz anderer Prägung erscheint als Eckharts ›Mystik‹. Beide stehen entfernt voneinander wie zwei schroffe Gipfel, die aus einem gemeinsamen Grund aufragen, einer Einheit, die Johannes von Basel in seiner Schlüsselquaestio »die wurzelhafte umfassende Fülle aller Vollkommenheit« (*omnis perfectionis radicalis contentiva plenitudo*) nennt.

### Unmittelbare Mitwirkung Gottes als der Erstsache

Die Frage des ›Principiums‹ lautet: »Ist die höchste und vollständige Schönheit des Ersten Antlitzes diejenige Fülle, die alle Vollkommenheit wurzelhaft <in sich> enthält?«<sup>19</sup> Diese Fragestellung ist in Wirklichkeit die These des ›Principiums‹ und damit ein Grundgedanke der Theologie des Augustinermagisters. Also, etwas umgeformt: »Die vollkommene Schönheit der göttlichen Intuition enthält in sich wurzelhaft jedwede <göttliche oder geschöpfliche> Vollkommenheit.« Diese These erfährt Differenzierungen und Explikationen. Zum Beispiel wird die folgende Konsequenz als Einwand gegen die These formuliert: »Wenn das Antlitz Gottes jedwedes Gute in sich enthält, erzeugt es auch (*est fecundus*) jedes Gute.«<sup>20</sup> Dieser Einwand ist aus dem Gesichtspunkt einer relativen Selbstständigkeit des Geschöpflichen verständlich. Demnach gäbe es ein innerweltliches Gutes, und der Mensch könnte dementsprechend aus seinen natürlichen Kräften heraus ohne Gottes Gnade Gutes tun. So lehren es die meisten Theologen des 13. Jahrhunderts. In philosophiegeschichtlicher Zuordnung wäre das die Position einer aristotelisch orientierten Theologie. Unter diesem Aspekt wäre es nicht denkbar, dass jedes innerweltlich Gute in der göttlichen Güte wurzelt und aus deren Fruchtbarkeit entspringt. Hier aber wird, was als Einwand gegen die Grundthese sprechen soll, bejaht und zu einer These des Autors: »Zum vierten Anfangseinwand, wo argumentiert wird: ›Wenn das Erste Antlitz <alles Gute in sich enthält>, ist es hinsichtlich jedes solchen <Guten> fruchtbar‹ –, diese Konsequenz wird in einem gesunden Verständnis eingeräumt.«<sup>21</sup> Damit ist gesagt, dass Gott zwar nicht jedes Gute bewirkt, aber dass jegliches Gute des guten Menschen in Gott seine Wurzel und seinen Ursprung hat. Das erinnert an Meister Eckharts Bestimmung der transzendentalen Seinsweise der Gerechtigkeit im Gerechten. Die Metapher der Fruchtbarkeit (*fecundus est*) könnte auch einen Anklang an Meister Eck-

19 Iohannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica; Bd. I, S. 128: *Utrum vultus primi summa et totalis pulchritudo sit omnis perfectionis radicalis contentiva plenitudo.*

20 Iohannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 1, arg. princ. 4; Bd. I, S. 131, 30 f.: *Si primus vultus universi boni esset contentivus, ergo respectu omnis talis boni est fecundus.*

21 Iohannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 2, ad 4; Bd. I, S. 157, 14–16: *Ad quartum principale, cum arguitur: ›Si primus vultus <etc>, igitur respectu omnis talis est fecundus, ad intellectum sanum conceditur consequentia.*

harts Theologie der »Geburt« andeuten; es ist aber bezeichnend, dass Johannes von Basel diesen Begriff nicht benützt. Er geht jedoch wie Eckhart von einer Präsenz Gottes im Menschen aus. Dieses In-Sein Gottes im Menschen entspricht nicht nur der Weise der Kausalität, die Thomas von Aquin gelten lässt,<sup>22</sup> sondern es ist eine direkte Mitwirkung.

Darum bekräftigt Johannes von Basel eine weitere Folgerung aus der Hauptthese: »Wenn also argumentiert wird: ›Wenn die These wahr wäre, folgt, dass bei jedem Handeln einer Zweitursache die einfließende Mitwirkung des ersten Antlitzes <Gottes> notwendig erforderlich wäre‹, so räume ich diese Konsequenz in einem gesunden Verständnis ein.«<sup>23</sup> Auf einen konkreten Fall angewendet, heißt das: Das spontane Handeln oder der Willensakt eines Menschen wird von dem Einfluss der Erstursache, also Gottes, angestoßen. Das erinnert wiederum an Meister Eckhart, der allerdings nicht vom Handeln, sondern vom Sein des Seienden spricht. Aber was Eckhart hier vom Sein sagt, könnte Johannes von Basel vom Willensimpuls sagen:

»Denn das Sein selbst empfängt sein Sein nicht an etwas noch von etwas noch durch etwas, noch kommt es (von außen) herbei noch zu etwas hinzu, sondern es geht voraus und ist früher als alles. Deshalb ist das Sein aller Dinge unmittelbar von der ersten Ursache und von der allumfassenden Ursache aller Dinge.«<sup>24</sup>

Die Aussagen zeigen die systembedingte Differenz: Eckhart spricht vom Sein, Johannes von Basel hingegen vom Wollen. Trotzdem sind die Positionen strukturell vergleichbar. Wenn Eckhart vom Sein hier als der *Perfectio generalis* spricht, die mit den anderen ursprünglichen Seinsweisen, mit dem Wahren, Guten und der Gerechtigkeit, vertauschbar ist, spricht er eine ontologische Beziehung Gottes zum Menschen an. Die Verschiebung vom Sein auf das Wollen und Handeln bei Johannes von Basel entspricht der augustinischen Konzentration auf die Gnade, das heißt auf die Liebe, das Zentrum der Gott-Mensch-

22 Thomas de Aquino, Scg. I, c. 26, n. 13: *Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus Deum in omnibus rebus esse: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.* (»Ein vierter Grund, der sie dazu anstiften kann, <zu meinen, Gott sei das Sein der Dinge>, ist eine Redeweise, in der wir sagen, Gott sei in allen Dingen, indem wir nicht beachten, dass er nicht so in den Dingen ist wie irgendeine Sache, sondern wie die Ursache einer Sache, die in keiner Weise ohne Wirkung ist. Wir sagen ja auch nicht, die Form sei im Körper wie der Seemann im Schiff.«)

23 Johannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 2, ad 5; Bd. I, S. 161, 27–162, 1: *Cum igitur sic arguitur: ›Si quaestio foret vera, sequitur, quod in omni actione causae secundae influivus concursus vultus primi necessario requiretur‹, ad sanum intellectum concedo consequens.*

24 Eckhart, Prol. gen. n. 8, LW I, 1, S. 153, 2–5 (Übers. ebd.): *Ipsum enim esse non accipit quod sit in aliquo nec ab aliquo nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium.*

Beziehung, die aber gleichfalls eine wesentliche Präsenz Gottes im Menschen begründet. Die theologische Radikalität, der ›mystische‹ Wurzelgrund dieser Grundlegung kommt in einer ungewöhnlichen Folgerung zur Sprache: »Gott handelt notwendig nach außen, also handelt auch das Geschöpf notwendig mit der Erstursache.«<sup>25</sup>

Die zitierten Thesen sind Folgerungen aus der Grundthese des ›Principiums‹. Diese präsentiert sich in der dritten zusammenfassenden Conclusio in einer Abwandlung: »Es ist unmöglich, dass irgendetwas ist und dass das Erste Antlitz dieses im Spiegel seiner Natur nicht anschaut und auch dass es nicht in diesem <Antlitz> formbestimmend oder über alles herausragend oder wurzelhaft enthalten ist.«<sup>26</sup> Dieser Satz versammelt die Grundlinien der ›mystischen‹ Theologie des Johannes von Basel. Er spricht von allem, was ist. Gott erscheint als Antlitz, blickend erblickt. Er ist sich selbst in seiner Natur Spiegel, aber auch Spiegel für alles Seiende, das in diesem Spiegel geschaut und schauend ist, keimhaft gehalten und in seinem Sein geprägt. Wie sich zeigen wird, kann man den ›In-principio-Dialog‹ als hymnisch-meditative Entfaltung dieses Kernsatzes in Dialogform verstehen.

### Ein Riss zwischen ›Prinzipium‹ und Distinktionen? Die Prädestination als Beispiel

Diese Grundideen werden in den Sachkapiteln der ›Lectura‹ heruntergebrochen auf die obligatorischen Themen der katholischen Dogmatik. Dabei kann scheinbar die grundsätzliche Linie der Gesamtsicht verloren gehen, insbesondere, wenn in manchen spezifisch augustinischen Besonderheiten die Wahlfreiheit Gottes bei Prädestination und Reprobation in den Vordergrund tritt.

Allgemein kann man festhalten, dass es dem Hiltalinger grundsätzlich darum geht, die (aristotelische) Spaltung zwischen Gott und Welt aufzuheben oder zu relativieren. Mit anderen Worten: Er besteht in vielfältigen Positionen darauf, dass Gott unmittelbar in die menschliche Sphäre einwirkt. Das bringt einen scheinbaren Gegensatz mit sich. Denn einerseits hält er aufseiten des Menschen an einem streng hierarchischen Ordnungsgefüge fest. Ein Beispiel dafür ist die Ableitung aus der zitierten dritten Conclusio des ›Principiums‹, die festlegt, dass alles, was ist, im Spiegel des Ersten Antlitzes formbestimmend enthalten sei. Daraus folgt: »Es gibt ein einziges Gesetz für alle Naturen; wer von

25 Iohannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 2, ad 5, n. 3; Bd. I, S. 162, 13 f.: *Deus necessario agit ad extra, igitur et creatura necessario agit cum causa prima.*

26 Iohannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, concl. 3; Bd. I, S. 141, 14–16: *Impossibile est aliquam rem esse et hanc primum vultum in speculo suae naturae non intueri ac etiam in ipso formaliter vel supereminenter vel radicaliter non contineri.*

diesem abweicht, kann sich keinem Naturgesetz vernunftgemäß angleichen.«<sup>27</sup> Daraus folgt wiederum die Verpflichtung zum Gehorsam diesem Gesetz und Gott als dem höchsten König gegenüber, da sich auf diesen Gehorsam die bürgerliche Ordnung gründet.<sup>28</sup> Die Wege der regelrechten Heilungsvermittlung nach dem Sündenfall werden in den lateinischen Gnaden- und Erlösungstraktaten ausführlich behandelt, ebenso im ›Gratia-Dei-Traktat‹ und im ›Audi-filia-Dialog‹. Diese bestehen darauf, dass allem heilsrelevanten Wollen und Handeln des Menschen die Gnade vorausgeht, auch wenn nicht alles Handeln ohne Gnade Sünde ist.

Das eröffnet eine Diskrepanz; denn aus der durchgehenden Ordnung des göttlichen Gesetzes folgt, dass nur der Gläubige in der Kirche Hoffnung auf Heil hegen kann, da nur dort der rechtfertigende Glaube und die Liebe gegeben sind.<sup>29</sup> Andererseits impliziert die uneingeschränkte Gehorsamsforderung gerade nicht eine zwingende Notwendigkeit, sondern sie lässt Freiheit für die Gnadenwahl. Darum heißt es im ersten ›Principium‹:

»Es ist möglich, dass jemand ein sehr guter Erdenpilger ist und trotzdem keinen Glauben an die Dreifaltigkeit hat und keine Prägung durch die Gnade. Das ist offenkundig, weil Gott mit seiner absoluten Möglichkeit jemandem ohne irgendeinen geschaffenen Habitus eine klare Anschauung Gottes und eine Rechtfertigung hier in diesem Leben schenken kann.«<sup>30</sup>

Das Problem der freien Gnadenwahl Gottes erhebt sich, wenn man der Freiheit Gottes die Freiheit der Selbstbestimmung des Menschen konfrontativ gegenüberstellt. Dann fragt sich, ob die absolute Möglichkeit (*potentia*) zur freien Willensentscheidung Gottes im modernen Sinne Willkür<sup>31</sup> impliziert. Die absolute Möglichkeit kann sich bald in der absoluten Macht (*potestas*) konkretisieren. Vorläufer dieser Sichtweise kann man in den Bestrebungen des Papstes sehen, seine absolute Macht in geistlichen wie weltlichen Dingen theologisch

27 Johannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 1, concl. 3, p. 1, cor. 1; Bd. I, S. 142, 6 f.: *Unica est lex omnium naturarum, a qua devians nulli naturae legi rationabiliter se potest conformare.*

28 Johannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 1, concl. 3, p. 1, cor. 2; Bd. I, S. 142, 24 f.: *Quilibet homo ad hanc legem obligatur et qui non servat hanc legem, negat Deum summum esse regem.* (»Jeder Mensch ist auf dieses Gesetz verpflichtet, und wer diesem Gesetz nicht dient, verneint, dass Gott der höchste König sei.«) Ebd., cor. 3; Bd. I, S. 142, 28–143, 1: *Sine huius legis observantia non potest esse civilis politia.* (»Ohne Befolgung dieses Gesetzes kann es keine bürgerliche Staatsverfassung geben.«)

29 Johannes de Basilea, In Sent. III, d. 26, q. 12, concl. 3, cor. 3; Bd. IV, S. 146, 3 f.: *Solum in unione ecclesiae et fide catholica est salus aeterna speranda.*

30 Johannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 2, ad 3; Bd. I, S. 147, 11–14: *Possibile est aliquem esse optimum viatorem, et tamen nullam de Trinitate habentem fidem nec gratiae informationem. Patet, quia de potentia absoluta Deus sine habitu quocumque creato potest alicui dare claram sui visionem et iustificationem hic in via.*

31 Willkür, in: HWPh Bd. XII, S. 809–811.

zu begründen. Eine Analogie findet sich in Aegidius' Romanus ›De ecclesiastica potestate‹.

»Zum besseren Verständnis des Gesagten und noch zu Sagenden werden wir in zeitlichen Dingen eine doppelte Macht des Höchsten Pontifex unterscheiden sowie eine doppelte Rechtsprechung durch ihn: eine absolute und eine zweite, die reguliert ist. Denn, wie die verständigen Philosophen es überliefert haben: Wer das Gesetz gibt, soll das Gesetz befolgen.«<sup>32</sup>

Die absolute Macht wendet der Papst an, wenn er aus eigener spiritueller Einsicht ohne Gesetzesgrundlage eingreift. In den regulierten Rechtsprechungsfällen soll er die örtlichen Regularien und die Rechtsgewohnheiten der weltlichen Richter einbeziehen, wie im Anschluss erklärt wird. Diese Vermischung des Diskurses der absoluten politischen Herrschaft und der theologischen Allmacht Gottes mag einem Verdacht der Willkür in der freien Willensentscheidung Gottes Vorschub geleistet haben.

Mit der allgemeinen Tendenz, Gottes Unmittelbarkeit zu betonen, folgt Johannes von Basel einem »Zeitgeist«. <sup>33</sup> Eine gewisse Zurückdrängung der kirchlichen und sozialen Heilsvermittler zugunsten der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung findet LEPPIN auch bei Meister Eckhart und in anderer Weise bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Die beiden Franziskaner sehen die Freiheit des göttlichen Handelns auch in der *potentia Dei absoluta* verwirklicht, die losgelöst von der Heilsordnung (*potentia ordinata*) freie Entscheidungen fällen kann. Doch beide sehen diese Freiheit nicht als Willkür an, da Gottes Handeln notwendig vernunftgemäß, gut und widerspruchsfrei sein muss.<sup>34</sup>

Der Verdacht der Willkür drängt sich angesichts der strikten oder doppelten Prädestination auf, das heißt, dass sowohl die Erwählung (Prädestination im engen Sinn) wie auch die Verdammnis (Reprobation) aus Gottes freiem Willensentschluss entspringt. Das aber bedeutet, dass Gott seine Entscheidung über Heil und Unheil nicht von zeitlichen, kontingenten Bedingungen, das ist ja das Verhalten des Menschen, abhängig machen kann, wie Johannes von Basel ausführlich begründet.<sup>35</sup>

32 Aegidius Romanus, De eccl. pot. III, c. 7; ed. DYSON, S. 344 (eigene Übers.): *Ad maiorem tamen intelligenciam dictorum et dicendorum, distinguemus duplicem potestatem Summi Pontificis et duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam. Quia, ut tradiderunt sapientes philosophi, legis positivus debet esse legis observativus.*

33 LEPPIN, Theologie im Mittelalter, S. 144.

34 LEPPIN, Theologie im Mittelalter, S. 135 u. 140 f.

35 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 1, cor. 2; Bd. II, S. 364, 2 f.: *Nulli merito viatoris correspondet ratio electiva vel distinctiva praedestinationis.* (»Keinem Verdienst des Erdenpilgers entspricht ein Grund, der zur Wahl oder zur Unterscheidung der Prädestination dient.«) Ebd., cor. 3; Bd. II, S. 364, 18 f.: *Sine personarum acceptione potest Deus, quem vult, eligere et elective praedestinare sine extrinseca causali ratione.* (»Ohne Annahme der Personen kann Gott ohne einen äußeren ursächlichen Beweggrund, wen er will, er-

Grundsätzlich ist das auch die allgemeine Lehre der Scholastiker, und doch ist des Hiltalingers Ablehnung zeitlicher Ursachen für die Prädestination gegen Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Thomas von Straßburg und Richard Kilvington gerichtet.<sup>36</sup> Ihnen allen, die wahrscheinlich eine gemeinsame Tendenz der zeitgenössischen Scholastik repräsentieren sollen, unterstellt Johannes von Basel, dass sie auf Umwegen doch eine Rücksicht Gottes auf die eigenständige moralische Heilswürdigkeit des Menschen voraussetzen.

Die individuelle Position des Johannes von Basel kann hier nur aus den Texten erschlossen werden. Da sie neuzeitlichem Denken fremd ist, bedürfte es einer eindringlichen Interpretation, um ihre Konsistenz und ›mystisches‹ Relevanz zu erweisen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist, dass Johannes von Basel und die meisten Augustiner keine autonome Selbstbestimmung des Menschen kennen. Darum kann die Freiheit des Menschen nicht mit der Freiheit Gottes konfrontiert werden. Das kommt in der Festlegung zum Ausdruck, dass Sündigenkönnen keine Freiheit ist und keine Kraft voraussetzt, sondern aus Unkraft folgt und in die Versklavung führt. Diese Sichtweise ist von Augustinus begründet und über Petrus Lombardus und Anselm von Canterbury an die Scholastik übermittelt worden.<sup>37</sup> Die positive Fassung dieses Lehrstücks, die auch der Gnadenlehre Johannes' von Basel zugrundeliegt, besagt: Alles wirklich Gute im Menschen ist Gnade.

Wenn es bei Johannes von Basel heißt, es gebe für die Erwählung des Petrus wie für die Verdammung des Judas keinen zeitlichen Grund, ist nach dem ewigen Beweggrund des göttlichen Willens zu fragen: »Wie es keinen Grund gibt außer einen ewigen, warum Petrus eher erlöst oder prädestiniert wird als Judas, so gibt es auch keinen allgemeinen Grund, warum einige verdammt und verworfen werden und andere <zur Seligkeit> prädestiniert werden.«<sup>38</sup>

---

wählen und durch seine Wahl prädestinieren.«) Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 3; Bd. II, S. 368, 20 f.: *Praedestinationis vel reprobationis aeternalis nulla est omnino causalis ratio temporalis.* (»Für die Prädestination oder Reprobation gibt es keinen zeitlichen ursächlichen Grund.«) – Dasselbe lehrt der ›Audi-filia-Dialog‹: AFD II, c. 5; fol. 94<sup>va</sup>, Z. 461–463: *Warumb aber Judas von der gerechtigkeit würde verlassen nâch sinen sünden vnd sant Peter nach sinen sünden getzogen in die gnâde, des ist kein ander sache dâñ der wille gottes.* (»Warum aber Judas nach seinen Sünden von der Gerechtigkeit verlassen wurde und Sankt Peter nach seinen Sünden in die Gnade gezogen wurde, dafür gibt es keinen anderen Grund als den Willen Gottes.«)

36 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 3, cor. 1–3; Bd. II, S. 369 f. Siehe dazu im Einzelnen den Kommentar zum zweiten Buch, c. 5 des ›Audi-filia-Dialogs‹, unten S. 900 f.

37 Siehe die Belege unten im ›Audi-filia-Dialog‹ I, c. 3, S. 456 und im Kommentar dazu S. 855 f.

38 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 3, cor. 1; Bd. II, S. 369, 9–11: *Sicut non datur causa, quare Petrus potius salvatur quam Iudas vel praedestinator, nisi aeternalis, sic non datur causa, quare aliqui damnantur vel reprobantur et alii praedestinantur, generalis.*

Nun ist Johannes von Basel auch nicht frei von spekulativen Betrachtungen über die mögliche Kausalität der Prädestination. Vielmehr argumentiert er ziemlich diffizil gegen seine strengen Vorgänger, Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto. Der erste Teil der zutreffenden These besagt: »Die Reprobation wird nicht gut erfasst durch den Ausdruck: ›Vorsatz, sich nicht zu erbarmen‹, oder ›sich nicht erbarmen wollen‹.« Diese Abgrenzung richtet sich gegen Gregor von Rimini,<sup>39</sup> der formuliert hatte: »Die Reprobation ist aber: sich nicht erbarmen wollen, oder, was dasselbe ist: der Vorsatz, das ewige Leben nicht zu geben. Aber nicht erbarmen oder das ewige Leben nicht geben ist die Wirkung der Reprobation.«<sup>40</sup> Dagegen wendet Johannes von Basel ein: »Sowohl ein Vorsatz wie das Nicht-Wollen verhalten sich positiv, aber Gott verhält sich mit Blick auf die Reprobation nicht positiv; also ist der erste Teil <des Corollariums> wahr.«<sup>41</sup> Ein Vorsatz zur Verdammnis, den Gregor mit seiner Definition angesprochen hatte, ist also nach Johannes von Basel ausgeschlossen. Der zweite Teil lautet: »Die Reprobation ist unzureichend beschrieben durch den Ausdruck: Nicht-Vorsatz, <sich zu erbarmen,> oder sich nicht erbarmen wollen«. Dies ist eine Ausdruckweise Hugolins von Orvieto.<sup>42</sup> Dessen Definition lautet: »Die Reprobation ist der Vorsatz, nicht die größte Gunst zu geben, das ist, <die Gunst> zum ewigen Leben nicht zu geben, oder sich nicht endgültig erbarmen wollen.«<sup>43</sup> Gegen diesen zweiten Teil bringt Johannes von Basel vor: »Allein durch den Ausdruck ›Nicht-Vorsatz‹ wird nicht unterschieden zwischen dem Verworfenen und dem bloß möglicherweise <Verworfenen>; also wird <die Reprobation> durch diese <Definitionen> unzureichend beschrieben.«<sup>44</sup>

Diese Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern zeigt also, dass Johannes von Basel in Gott keinen tatsächlichen, »positiven« Vorsatz, den Menschen

39 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 2, cor. 1; Bd. II, S. 366, 5–9: *Sicut reprobatio [1] non bene per propositum non miserendi vel nolle misereri exprimitur, sic [2] insufficienter describitur per solum non propositum vel non velle misereri. [Ad 1] Primum est contra modum loquendi magistri Gregorii, [ad 2] secundum contra modum loquendi magistri Hugolini.*

40 Gregorius Ariminensis, In Sent. I, d. 40 et 41, q. 1, a. 2; ed. TRAPP / MARCOLINO, Bd. III, S. 323, 29–331: *Reprobatio vero est velle non misereri seu, quod idem est, propositum non dandi vitam aeternam; non misereri autem seu non dare vitam aeternam est effectus reprobationis iuxta modum loquendi Magistri.*

41 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 2, post cor. 1; Bd. II, S. 366, 10–12: *Probatur corollarium, quia tam propositum quam nolle habent se positive, sed Deus respectu reprobationis non habet se positive, igitur prima pars vera.*

42 Siehe Anm. 39 [ad 2].

43 Hugolinus de Urbe Vetere, In Sent. I, d. 41, q. 2, a. 2; ed. ECKERMANN / MARCOLINO, Bd. II, S. 395, 5–396, 1: *Reprobatio vero est propositum non dandi maximum beneficium, id est ad vitam aeternam, seu nolle finaliter misereri.*

44 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 2, post cor. 1; Bd. II, S. 366, 12–14: *Secunda pars probatur, quia per solum non propositum non distinguitur reprobatus a mere possibili, igitur insufficienter describitur sic per eos.*

auf ewig zu verdammen, kennt. Ihm genügt aber auch nicht, diesen Vorsatz schlechthin auszuschließen. Das Letzte wäre ihm zu ungenau; denn obwohl Gott der »positive« Wille zu verdammen fehlt, muss es doch einen Willen geben, das Endgültige geschehen zu lassen. Diese Klärung wird so ausgedrückt:

»Bei der Verwerfung müssen zwei <Gesichtspunkte> bedacht werden, nämlich, <1> das Zukünftige der Sache, und <2> die Abweisung durch Gott. Nur die erste Alternative ist positiv und unterscheidet den Verworfenen vom nur möglicherweise <Verworfenen>, und in diesem Aspekt verhält sich Gott positiv. Die zweite Alternative ist negativ; in ihr verhält sich Gott nicht positiv, und darin liegt der abschließende Grund, auch wenn er an sich noch nicht ausreichend sein sollte, zu formulieren, diese <Abweisung> sei vorhergesehen.«<sup>45</sup>

Andererseits besteht er aber darauf, dass der Verwerfung eine Sünde vorausliegen müsse: »Unter dem gegenwärtigen Heilsgesetz (*stante lege*) ist die folgende Konsequenz gültig: A wird verworfen, also wird er durch irgendeine Sünde verdorben sein.«<sup>46</sup>

Festzuhalten ist demnach, dass keine zeitliche Ursache, also keine Sünde, den ewigen Willen Gottes bewegt, dass aber auch ein tatsächlicher, »positiver« Wille Gottes zu verdammen ausgeschlossen wird. Es gibt also keine Willkür. Andererseits wird aber daran festgehalten, dass eine Verderbnis durch die Sünde gegeben ist. Diese Sünde ist aber nicht die zeitliche Ursache des ewigen Ratschlusses. Es gibt einen positiven Willen, den Menschen zum Heil zu führen, jedoch keinen »positiven« Vorsatz zu verdammen. Was aber die Abweisung (*repudium*) zur Folge hat – wenn nicht als Wirkung, so doch als Umstand –, wird an der angestammten Stelle (In Sent. I, d. 40–44) nicht gesagt. Aber vielleicht kann man eine parallele Äußerung aus der Gnaden- und Willenslehre auch hier einsetzen. Grundsatz ist, dass bei jedem verdienstlichen Werk die Gnade mitwirkt. Was aber geschieht beim strafwürdigen (»unverdienstlichen«) Werk? Dies ist die Antwort:

»Obwohl der Wille des Erdenpilgers die unmittelbare wirksame Ursache für jedes verdienstliche und unverdienstliche Handeln ist, rechtfertigt dennoch Gott in einer Weise den Geist und hilft mittels der Gnade wirksam so mit, dass er sich im Blick auf das Strafwürdige nur zulassend verhält.«<sup>47</sup>

45 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 2, post cor. 1; Bd. II, S. 366, 20–25: *In reprobatione sunt duo consideranda, scilicet esse futurum rei et repudium Dei. Modo prima differentia est positiva distinguens reprobatum a mere possibili, et in illa Deus se habet positive. Secunda est negativa, et in illa Deus non habet se positive, et in illa est ratio completiva, licet per se non esset sufficiens ad denominandum illum fore praescitum.*

46 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 2, cor. 2; Bd. II, S. 366, 26 f.: *Stante lege haec consequentia est bona: A est reprobatus, igitur ab aliquo peccato erit vitiatus.*

47 Iohannes de Basilea, In Sent. II, d. 37–38, q. 24, concl. 2; Bd. III, S. 339, 9–12: *Quamvis voluntas viatoris omnis meritoriae vel demeritoriae operationis sit immediata causa effective, tamen Deus sic mentem iustificat et mediante gratia effective coadiuvat, quod respectu demeriti solus se habet permissive.*

Gott will also aktiv die Erwählung des Menschen, aber er will nicht aktiv die Verdammnis des Sünders; er lässt nur zu, dass sich der Sünder, der der Liebe nicht entsprechen kann, in gewisser Weise selbst verurteilt. Aufseiten des Menschen ist Sündigenkönnen, wie gesagt, weder Freiheit noch Kraft. Dem entspricht aufseiten Gottes, dass die Verdammnis nicht aus einem aktiven Willen Gottes entspringt. Dieser negativen Position korrespondiert die positive Bestimmung: Gott will aktiv die Beseligung des Menschen, und der gute Wille des Menschen ist Gnade. Dazu führt Johannes von Basel aber ausdrücklich aus: Die Gnade ist die Liebe als unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes, wie im nächsten Schritt gezeigt werden soll.

### Gottes unmittelbare Präsenz als Gnade, Liebe und Inspiration

Die im ›Principium‹ entfaltete metaphysische Grundposition erlaubt einen überraschenden interpretierenden Blick auf Gnaden- und Prädestinationslehre. Hiltalinger selbst zieht schon im ›Principium‹ des ersten Buchs diese Linien, die auf spätere Quaestiones zielen: Gnade und Prädestination. Zum Beispiel stellt er in der Diskussion über die notwendige Mitwirkung des Ersten Antlitzes bei verdienstvollen Werken vier Thesen (*propositiones*) auf:

1. »Die Gnade der Prädestination ist nicht der Liebeshabitus des Erdenpilgers.«
2. »Es ist früher, dass jemand prädestiniert ist, als dass Gott von ihm gnadenweise geliebt wird.«
3. »Ohne Gnade der Prädestination ist kein Werk des Menschen schlechthin des ewigen Lebens würdig, und jene genügt, dass er den ewigen Lohn verdient.«
4. »Die folgende Schlussfolgerung gilt nicht: ›Dieses Werk ist nicht im geschaffenen Liebeshabitus erbracht, also verdient es nicht das ewige Leben.‹«<sup>48</sup>

Hier wird die ungeschaffene »Prädestinationsgnade« mit der geschaffenen heiligmachenden Gnade, die der eingegossene Habitus der Liebe ist, konfrontiert. Das ist, soviel ich sehe, ein Alleinstellungsmerkmal des Johannes von Basel. Gegen die allgemeine Überzeugung der Scholastiker werden für ihn sowohl die heilsrelevante Kraft, mit welcher der Mensch Gott über alles liebt, als auch das Verdienst des ewigen Lebens nicht mehr von der geschaffenen Tugend der

---

48 Iohannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, a. 2, ad 5, n. 3; Bd. I: 1. *Gratia praedestinationis non est caritas habitualis viatoris* (S. 170, 20 f.). 2. *Prius est quemlibet esse praedestinatum quam Deum ab ipso gratuite fore dilectum* (S. 170, 23 f.). 3. *Sine gratia praedestinationis nullum opus hominis simpliciter est vita aeterna dignum et ipsa sufficit ipsum reddere praemii aeterni meritorium* (S. 170, 27–171, 1). 4. *Haec consequentia non valet: ›Hoc opus non est in caritate creata habituali factum, igitur non est vitae aeternae meritorium‹* (S. 171, 3–5).

Liebe erworben, wie zum Beispiel Thomas von Aquin lehrt und mit ihm die Mehrzahl der Scholastiker. Vielmehr wird die ungeschaffene Liebe, die der Heilige Geist selbst ist, dem Menschen als »Prädestinationsgnade« geschenkt. In diesen Sätzen des »Principiums« nimmt der Hiltalinger die Grundzüge des Gnadenkapitels (In Sent. I, d. 17) vorweg. Diese Lehre des Johannes von Basel findet sich auch angedeutet im »Gratia-Dei-Traktat« und ausdrücklich im »Traktat von der Minne« wieder. Die unmittelbare Präsenz Gottes im Geist des Menschen wird mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden, der die Erlösung ebenfalls unmittelbar bewirkt.

Die theologischen Konzepte, die Johannes von Basel einsetzt, um die unmittelbare Verbindung des Menschen mit Gott zu begründen, sind offenkundig andere als diejenigen Meister Eckharts, aber die Quintessenz ist dieselbe: die »mystische« Einheit Gottes und des Menschen im Seelengrund. Während bei Meister Eckhart die »mystische« Transformation von der Metapher der Geburt getragen wird, schreibt Johannes von Basel diese Einwohnung Gottes im Herzen des Menschen der Hauchung (*spiratio*) oder Sendung (*missio*) und Gewährwerdung (*perceptio*) des Heiligen Geistes zu. Prägnant gefasst: Der »mystisch«-theologische Kerngedanke Eckharts ist die Geburt des Sohnes in der Seele; der »mystisch«-theologische Kerngedanke Johannes' von Basel ist die Hauchung des Heiligen Geistes in der Seele, Inspiration im eigentlichen Sinne.

Meister Eckharts Zentralthema der Geburt des Wortes bzw. des Sohnes in der Seele bringt zahlreiche Aussagen mit sich, die eine freilich differenzierte Identität dieser Geburt mit der Geburt des Sohnes in der Trinität andeuten. Dasselbe Problem wirft Johannes von Basel in seiner Frage auf: »Ist die Ausbreitung des Heiligen Geistes im Geiste des vernünftigen Erdenpilgers der zeitliche Hervorgang, verschieden von seiner ewigen Hauchung?«<sup>49</sup> Die Antwort auf diese Frage ist ebenso kühn wie die vergleichbaren Aussagen Eckharts: »Obwohl die Ausbreitung des Heiligen Geistes im Geiste des Menschen von seinem ewigen Hervorgang nicht real unterscheidbar ist, heißt sie nur uneigentlich und von außen betrachtet zeitlich.«<sup>50</sup> Ebenso überraschend ist die nachfolgende These, die eine Diskussion über die zeitliche Sendung des Sohnes einleitet: »Die zeitliche Sendung der göttlichen Person ist <zugleich> die Wahrnehmung dieser Sendung im vernünftigen Geist.«<sup>51</sup> Aus diesem Ansatz ergeben sich bedeutsame Folgerungen:

49 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 14, q. 13; Bd. II, S. 142, 21–23: *Utrum Spiritus Sancti diffusio in mente viatoris rationalis sit temporalis processio distincta a sua spiratione aeternali.*

50 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 14, q. 13, concl. 3; Bd. II, S. 151, 9–11: *Quamvis diffusio Spiritus Sancti in mente hominis a sua aeterna processione non sit realiter distinguibilis, improprie tamen et extrinsece dicitur temporalis.*

51 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 15, q. 14; Bd. II, S. 154, 19 f.: *Utrum personae divinae temporalis missio sit eiusdem in mente rationali vitalis perceptio.* (In der Übersetzung als These formuliert.)

- »Gott ist ohne Beeinträchtigung der Form nach durch sich selbst hinreichend, das Geschöpf zu begnadigen, und kein einfaches Geschaffenes ist hinreichend, den Geist formprägend und innerlich zu erheben.«<sup>52</sup>
- »Nichts gnadenweise Gewährtes kann innerlich formbestimmend aus der Gnade ursächlich in den Geist fließen.«<sup>53</sup>
- »Ebenso perfekt bringt der Vater den Heiligen Geist im Geist jedwedes Gerechten hervor wie in sich, dem ewigen und ursprünglichen Brunnen.«<sup>54</sup>
- »Die ewige Hauchung des Heiligen Geistes ist die zeitliche Gratifikation für den Geist.«<sup>55</sup>

Es ist wohl offenkundig, dass diese Stellungnahmen für die gängige, zum Beispiel von Thomas von Aquin geprägte Scholastik, unerhört sind; denn mehrfach wird hier – aus ›aristotelischer‹ Sicht – die Transzendenz Gottes dem Geschöpf gegenüber aufgehoben. Die Hauchung des Heiligen Geistes in der Seele hat für Johannes von Basel das ausschlaggebende Gewicht, während er Eckharts Theologie der Geburt des Sohnes oder Wortes in der Seele infrage stellt. Das ist an der Weise erkennbar, in der sich der ›Traktat von der Minne‹ auf Eckharts »Ungeschaffenes in der Seele« bezieht. Das wird nämlich mit Erkennen und Lieben identifiziert und nicht auf das formbestimmende Sein begründet wie angeblich bei Meister Eckhart.<sup>56</sup> Diese Abgrenzung von Eckhart ist auch in einer Bemerkung Johannes' von Basel zu finden, wenn er sagt, auch die zur Anschauung Gottes erhobene Memoria des Menschen könne nicht wirklich »das ungeschaffene Wort sprechen«.<sup>57</sup> Es ist allerdings zu erwähnen, dass

---

52 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 14, q. 13, concl. 1; Bd. II, S. 144, 7–9: *Prima conclusio: Deus se solo sine sui imperfectione formaliter sufficit creaturam gratificare et nihil creatum incomplexum sufficit mentem formaliter et intrinsece gratuïte elevare.*

53 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 14, q. 13, concl. 1, cor. 3; Bd. II, S. 145, 6 f.: *Tertium corollarium: Nullum bonum gratuitum intrinsece formaliter a gratia creata potest fluere in mentem causaliter.*

54 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 14, q. 13, concl. 3, cor. 1; Bd. II, S. 151, 22 f.: *Primum corollarium: Tam perfecte Pater producit Spiritum Sanctum in cuiuslibet iusti mente, sicut in se aeterno et originali fonte.*

55 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 14, q. 13, concl. 3, cor. 2; Bd. II, S. 151, 28 f.: *Secundum corollarium: Quod aeternalis Spiritus Sancti spiratio est mentis temporalis gratificatio.*

56 Siehe dazu die Ausführungen im Kommentar zum ›Traktat von der Minne‹ unten, S. 103–107.

57 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 15, q. 14, concl. 3, cor. 3; Bd. II, S. 162, 19–22: *Etsi memoria creata essentia divina ut specie possit respectu visionis Dei fore elevata, non tamen realiter nec intentionaliter potest ipsa per tale posse activum vere dicere Verbum increatum.* (»Auch wenn die geschaffene Memoria durch das göttliche Wesen im Hinblick auf die Schau Gottes erhoben werden kann, kann sie doch nicht wirklich oder intentional durch ein solches aktives Können wahrhaft das ungeschaffene Wort sprechen.«) Eine Parallele in AFD II, c. 1; fol. 10<sup>va</sup>, Z. 374–379.

auch für Eckhart nicht eine »geschaffene« Seelenkraft das ewige Wort spricht, sondern Gott selbst in der Seele des Menschen.<sup>58</sup>

### Die Lehre von der Seligkeit

Die Liebe ist zweifellos das Herzstück der ›mystischen‹ Theologie des Johannes von Basel; aber nach dem Grundsatz, dass man nur lieben kann, was man zuvor erkannt hat, ist auch die Erkenntnis tragend in der unmittelbaren Gott-Mensch-Beziehung. Die grundlegende Aussage über die Gotteserkenntnis ist, dass wir Gott nur mit der Erkenntnis erkennen können, mit der er sich selbst erkennt (TvdM Z. 50 f.). Traditionell reiht sich die Grundidee der Erkenntnislehre in die Illuminationslehre Augustins ein, die besagt, dass wir jede Wahrheit nur im Lichte der ewigen Wahrheit erkennen können. Die ewige Wahrheit aber ist Gott selbst. Darum heißt ein zentraler Satz: »Ohne Schmälerung seiner Vollkommenheit ist Gott für den Geist des Pilgers das erleuchtende Licht, das Veränderungsprinzip und das bestimmende Merkmal in der vollkommenen Vernunftserkenntnis.«<sup>59</sup> Das ist hier für die Erkenntniskraft des Erdenpilgers gesagt. Aber wenn Gott schon für den Menschen in der Zeit das Prinzip und der Garant der Wahrheitserkenntnis ist, dann gilt das umso mehr für die beseligende Schau Gottes. Denn allgemein gilt: »Allein das göttliche Wesen ist ein hinreichender und vollkommener Grund, alles zu erkennen.«<sup>60</sup> Wenn also Gott selbst der Grund jedes Erkennens ist, der sich auch dem Menschen schenkt, ist die obligatorische Frage nach dem *lumen gloriae* überflüssig; denn Gott selbst erfüllt ja die ›Funktion‹, die aus geschöpflichem Aspekt das »Licht der Glorie« übernehmen sollte. Darum heißt es:

»Wie die Wesensform des Lichts der Glorie und des beseligenden Erkenntnisbildes eigentlicher der göttlichen Wesenheit zukommt als sonst einem Licht oder einem anderen geschaffenen Seienden, so kann er selbst das Licht der Glorie und das beseligende Erkenntnisbild der Vernunft und des geschaffenen seligen Gedächtnisses sein.«<sup>61</sup>

58 Zum Beispiel: Eckhart, Pr. 101, DW IV, 1, S. 350, 87–351, 88 u. S. 352, 90 f.: *Sehet, got der vater hât ein volkomen insehen in sich selber <...>. Sehet, in der selben wise und in keiner andern gebirt got der vater sinen sun in der sêle grunde und in irm wesene und einiget sich alsô mit ir.* (Übers. DW IV, 2, S. 1182: »Seht, Gott der Vater hat ein vollkommenes Hineinsehen in sich selber <...>. Seht, in derselben Weise und in keiner anderen gebiert Gott Vater seinen Sohn im Grund der Seele und in ihrem Sein und vereinigt sich so mit ihr«). Vgl. Pr. 4, DW I, S. 72, 9; Pr. 75, DW III, S. 299, 4.

59 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 23–25, q. 22, concl. 1; Bd. II, S. 254, 3–5: *Sine sui imperfectione Deus menti viatoris est lux illuminans, ratio immutans, character determinans in intellectuali perfecta cognitione.*

60 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 23–25, q. 22, concl. 1, cor. 1; Bd. II, S. 255, 13–15: *Primum corollarium responsivum primae rationi primi principalis: Sola essentia divina est sufficiens ratio et perfecta intelligendi omnia.*

61 Iohannes de Basilea, In Sent. IV, d. 49, q. 41, concl. 2; T fol. 111<sup>va/b</sup>, M fol. 383<sup>ra</sup>: *Sicut ratio luminis gloriae et speciei beatificae proprius competit divinae essentiae quam alicui luci vel*

Das, was der *Intellectus agens* in aristotelischer und thomasischer Sicht für die menschliche Erkenntnis leistet, der ja nach dem *Topos*, den Aristoteles begründet hat, ein Licht ist,<sup>62</sup> das ist in dieser metaphysischen oder spirituellen, ›mystischen‹ Wirklichkeit Gott selbst. Das ist der Wurzelgrund dafür, dass im ›Traktat von der Minne‹ der *Intellectus agens* Gott genannt wird. Das wird am Ende des Kommentars zu diesem Werk eine kritische Rolle spielen.<sup>63</sup>

### Johannes von Basel als Interpret Meister Eckharts

Die These des ›Traktats von der Minne‹ ist, dass eine Vereinigung Gottes mit dem Menschen nur geschehen kann, indem der Mensch an Gottes Erkennen und Lieben teilhat. Es gebe aber keine Vereinigung mit dem Sein Gottes, sonst würde der Mensch Gott. Meister Eckhart habe aber gelehrt, dass Gott sich dem Menschen als formgebendes Sein (*formlich wesen*) vereine.

Es wird eine diffizile Interpretation entfaltet, was formgebendes Sein (*esse formale*) überhaupt sein kann und in welchem Sinne Eckhart diese Seinsmitteilung verstanden haben könnte. Der Abschnitt ist von großem Wert für das Verständnis der Eckhart-Rezeption; denn hier wird eine sachkundige philosophisch-theologische Diskussion mit Meister Eckhart im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts greifbar. Die Gründlichkeit der Auseinandersetzung übertrifft bei weitem diejenige von Marquard von Lindau und Jordanus von Quedlinburg.<sup>64</sup> Es stellt sich damit aber auch ein Forschungsproblem für die Eckhart-Interpretation heute, nämlich die Frage, inwiefern die Eckhart-Deutung des Johannes von Basel – aufgrund seiner philosophisch-theologischen Voraussetzungen – richtig oder folgerichtig ist oder ob der Augustiner Eckhart missverstanden hat.

## 2.3 *Die Schriften des Meisters des Lehrgesprächs: Mittelhochdeutsche Werke des Johannes von Basel*

### 2.3.1 ›Traktat von der Minne‹

Zunächst gebe ich einen Überblick über die Argumentation des ›Traktats von der Minne‹ und die übereinstimmenden Thesen des Johannes von Basel, gleichsam als im Voraus mitgeteiltes Ergebnis der vergleichenden Untersuchung, die im Kommentar unten dokumentiert wird.

---

*alteri entitati creatae, sic potest ipse esse lumen gloriae et species beatifica intellectus et memoriae creatae beatae.*

62 Vgl. Aristoteles, *De anima* III, c. 4, n. 5 (430a), übers. THEILER / SEIDL, S. 76.

63 Siehe unten S. 125–136.

64 Vgl. STURLESE, *Meister Eckharts Weiterwirken*, S. 107–112.

Der ›Traktat von der Minne‹ vertritt die These: »Gott ist die Liebe«. Das wäre nicht verwunderlich, denn es handelt sich um ein Bibelzitat, I Io 4,16. Aber in der Erläuterung der These wird deren Brisanz deutlich; denn sie wird im ›Traktat von der Minne‹ gegen die allgemeine Lehre der Scholastiker, die Liebe des Menschen sei ein eingegossener geschaffener Habitus, so bestimmt: Dieser Habitus der Minne sei »ungeschaffen«, darüber hinaus sei »der Akt der Liebe der Heilige Geist selbst« (TvdM Z. 28 f.). Demnach sei Gott »dem Wesen nach Liebe«, was die Umkehrung der Formulierung begründet: »Die Liebe ist Gott selbst« (Z. 156). Daraus folgt die Zielbestimmung der Abhandlung: »Aber dass Gott selbst die Liebe ist, mit der das vernünftige Geschöpf liebt, das ist nicht offenkundig. Darum will ich es begründen« (TvdM Z. 45 f.).

Das Lehrstück über die Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben, ist nicht nur eine beiläufige Meinung des Johannes von Basel (In Sent. I, d. 17, q. 16). Sie hat vielmehr Gewicht, weil sie der *Sententia communis* der Scholastik und teilweise der Theologie des eigenen Ordens entgegensteht. Der ›Traktat von der Minne‹ trägt dieselbe Auseinandersetzung mit den Gegenargumenten vor wie Johannes von Basel und bringt auch inhaltlich differenzierte Bemerkungen, die auch der Augustinermagister anführt, um den Verdacht zu widerlegen, er vertrete in dieser Sache ohne Vorbehalt die problematische Lehre des Petrus Lombardus, nämlich die Liebe sei der Heilige Geist selbst, was tatsächlich Johannes von Basel und der ›Traktat von der Minne‹ vertreten. Diese detailreiche und sachlich identische Argumentation ist schon ein starker Hinweis auf einen gemeinsamen Ursprung. Die Zentralstellung dieses Lehrstücks für Johannes von Basel besteht darin, dass die direkte Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Haltungen und Handlungen des Menschen grundsätzlich die Gottesbeziehung prägt. Unter dem Stichwort der »Sendung« (*missio*) der göttlichen Personen, des Sohnes und des Heiligen Geistes, wird nämlich die lebendige Gotteserfahrung im menschlichen Geist bejaht (In Sent. I, d. 15, q. 14) und die sichtbaren Elemente der Sendung des Heiligen Geistes können Verstand und Sinne des Menschen beeinflussen (In Sent. I, d. 16, q. 15). Auch ist Gott selbst für die Vernunft das erleuchtende Licht der Erkenntnis (In Sent. I, d. 23–25, q. 22), was im ›Traktat von der Minne‹ durch die These aufgegriffen wird, dass wir Gott mit der Erkenntnis erkennen, mit der er sich selbst erkennt, und dass wir ihn desgleichen nur mit der Liebe lieben können, mit der er sich selbst liebt. Das ist der zentrale Argumentationskomplex der mittelhochdeutschen *Quaestio* (TvdM Z. 47–67, 90–127).

Dass diese Themen zentrale Bestandteile des theologischen Programms des Johannes von Basel sind, zeigt sich auch daran, dass die Themen in den Einleitungskapiteln des Sentenzenkommentars schon prinzipiell diskutiert werden, aber auch daran, dass sie im letzten Buch des Sentenzenkommentars in der *Distinctio* 49 über die selige Gottesschau eine tragende Rolle spielen. Darin wird eine ›mystische‹ Grundthese begründet, nämlich dass Gottes Wesen in der Gotteserkenntnis und -liebe unmittelbar präsent ist, und zwar in der ewigen

Seligkeit in reiner Weise, in diesem Leben aber »unvollkommen und mittels eines geschaffenen Bildes«. Dieser Traktat diskutiert also, wie viele Werke der deutschen Scholastik in der Nachfolge Meister Eckharts, theologische Grundlagen der ›mystischen‹ Gotteserfahrung. Das Besondere ist aber hier, dass die theologischen Themen direkten Bezug zur Hochschuldiskussion haben, und zwar nachweislich aufgrund von zahlreichen Parallelen aus den Schriften des Johannes von Basel. Außerdem bezieht sich der ›Traktat von der Minne‹ namentlich auf Meister Eckharts Lehre vom »Ungeschaffenen in der Seele«. Dieses sei mit der unmittelbaren Gotteserkenntnis und Gottesliebe identisch, die der Seele in der Einheit mit Gott geschenkt werden. Der Autor setzt sich damit auseinander, dass Eckhart das »Ungeschaffene in der Seele« mit Gott als dem formbestimmenden Sein des Menschen identifiziere, während er selbst die Vereinigung in Erkenntnis und Liebe gegeben sieht. Er interpretiert das vermeintliche *esse formale* Eckharts mithilfe verschiedener theologischer Konzepte und stimmt darin wiederum mit Johannes von Basel überein.

Dieses Werk des Meisters des Lehrgesprächs steht auch deshalb am Anfang dieser Untersuchung, weil sich hier die Übereinstimmungen mit dem theologischen Grundansatz des Johannes von Basel besonders zahlreich und deutlich nachweisen lassen. Es spiegelt im Ganzen das Grundkonzept der Theologie des Augustiners und ist in allen seinen Aussagen bei Johannes von Basel wiederzufinden. Das ist deshalb bemerkenswert, weil es sich nicht um den allgemein akzeptierten Grundbestand der scholastischen Lehre handelt, sondern um eine individuelle und für die Schultradition um eine außergewöhnliche Position.

Die hier summarisch angezeigten Übereinstimmungen werden im Kommentar unten im Einzelnen ausführlich nachgewiesen. Die Fülle und die Differenziertheit der Übereinstimmungen weisen am deutlichsten auf Johannes von Basel als Autor des ›Traktats von der Minne‹ hin.

### 2.3.2 ›In-principio-Dialog‹

Dieses Werk kreist inhaltlich um ähnliche Fragen wie der ›Traktat von der Minne‹. Es behandelt in der Sache das reine Sein im Unterschied zum Dies-oder-das-Sein, die Dreifaltigkeit und die Urbilder der Schöpfung. Alles steht unter dem Gesichtspunkt der Gotteserfahrung mittels der Seinsweisen des Absoluten. Der Traktat stellt demnach die theologischen Grundlagen zusammen, die für die Gotteserfahrung in diesem Leben maßgeblich sind. Es handelt sich aber nicht um eine thesenhafte Mitteilung der ›Lehre‹, sondern um eine gemeinsame Besinnung und Vorbereitung von Meister und Schüler, damit die Wahrheit denen erscheinen kann, die »gereinigte Augen« haben. Dieses Werk bildet den Höhepunkt der literarischen Kunst seines Autors. Der Dialog ist ein gemeinsames Ringen um die rechte Haltung und Fragestellung, die die Gesprächspartner der Wahrheit, die sie suchen, würdig macht. Die Einsich-

ten in die Wahrheit werden mit meditativ-hymnischen Passagen gepriesen, die Glanzstücke mittelhochdeutscher Prosa sind.

Da dieses Werk nicht thesenhaft angelegt ist, ist hier die Übereinstimmung mit Johannes von Basel im Gesamttenor der Ausführungen zu sehen. Vor allem finden sich Verweise auf das Enthaltensein der geschöpflichen Wirklichkeit in der ursprünglichen Weisheit, dem Antlitz Gottes, im reinen Sein sowie im Ausströmen der reinen Güte in die Liebe der drei göttlichen Personen sowie in die Urbilder der Geschöpfe, die ein Spiegel für die Betrachtung sind. Diese Gedanken sind alle in der Grundsatzzerklärung des Sentenzenkommentars von Johannes von Basel, in seinen ›Principia‹ zu Sent. I und Sent. II, in einer Diskussion mit zeitgenössischen Hochschuldozenten ausgeführt.

Eine exakte inhaltliche Parallele zur Lehre des Johannes von Basel (In Sent. I, d. 6, q. 7), die wiederum eine theologische Besonderheit ist, liegt im Hervorgang des göttlichen Sohnes aus der Liebe des Vaters (IPD Z. 511–609) und dem Entspringen des Heiligen Geistes aus der Liebe des Vaters zum Sohn und der Gegenliebe des Sohnes zum Vater (IPD Z. 610–661, 676–698). Das ist ein Lehrstück, das auf die Trinitätstheologie Richards von St. Viktor zurückgeht und das wiederum nicht zur Sententia communis der Scholastik gehört, das auch von den maßgeblichen Augustinermagistern des 14. Jahrhunderts in dieser expliziten Weise nicht vertreten wurde. Diese Sonderstellung der Begründung der Dreifaltigkeit Gottes aus der Liebe im ›In-principio-Dialog‹ und bei Johannes von Basel ist ein starkes Indiz für die gemeinsame Autorschaft.

### 2.3.3 ›Gratia-Dei-Traktat‹

Während die skizzierten mittelhochdeutschen Werke des Meisters des Lehrgesprächs sich grundsätzlich und spekulativ mit der Beziehung Gottes zum Menschen befassen, haben die zwei im Folgenden zu besprechenden Werke konkrete und schulspezifische Themen der Dogmatik und insbesondere der Theologie des Augustinerordens zum Inhalt. Insofern spiegelt sich der scheinbare Riss in der Theologie des Johannes von Basel zwischen der spekulativen Weitherzigkeit und der Enge der Prädestinations- und Erlösungslehre auch in den ihm hier zugeschriebenen mittelhochdeutschen Werken wieder.

Der Gnadendialog führt mitten in ein Zentralthema des Augustinismus, das zugleich ein wesentliches und problematisches Erbe des Kirchenvaters ist, das unter dem Stichwort ›Antipelagianismus‹ auch in die theologische Grundlegung der Reformation Luthers hineinwirkte. Gnade wird hier definiert als »Bild der Wahrheit und Siegel der Gerechtigkeit«, *ain bild der warheit vnd ain jnsigel der gerechtikait* (GDT Z. 52). So gründet sich die Gnadenlehre auf die Grundannahme Anselms von Canterbury von der Rechtheit (*rectitudo*) des Menschen, die durch die Ursünde Adams verlorengegangen ist und durch die Erlösungstat Jesu Christi wiedergewonnen wird. Das Wesen der Gnade

ist demnach der gerechte Wille, der will, was der Mensch, dem Willen des Schöpfers entsprechend, wollen soll. Da die Sünde die Natur des Menschen verdorben oder geschwächt hat, muss ihm der Impuls des rechten Strebens durch die Gnade zurückerstattet werden. Das heißt, sein natürliches Glückstreben (*begirde der sãlikeit*) muss durch die Ausrichtung seines Willens auf Wahrheit und Liebe Gottes und der Geschöpfe um ihrer selbst willen (*begirde der gerechtikeit*) ergänzt werden. Das ist der Grundbestand der christlichen Gnadenlehre. Die Differenzen liegen in den Detailfragen. Darin finden sich auch die Besonderheiten des ›Gratia-Dei-Traktats‹ und die Übereinstimmungen mit Johannes von Basel. Dass zwei Grundformen der Gnade unterschieden werden, die »wirkende« bzw. »zuvorkommende Gnade« und die »mitwirkende« bzw. »nachfolgende«, auch »helfende Gnade« (*gratia operans* bzw. *praeueniens* und *gratia cooperans* bzw. *subsequens* auch *adiuvans*) geht auf Petrus Lombardus zurück und ist Allgemeingut der Scholastik. Dass aber der ›Gratia-Dei-Traktat‹ eine *volbringe<n>t gnad* benennt, ist zunächst irreführend, weil man darunter die *gratia perficiens* verstehen kann, die dasselbe meint wie die »mitwirkende« Gnade. Durch die Definition im ›Gratia-Dei-Traktat‹ ist aber eindeutig ersichtlich, dass damit eine dritte Grundform<sup>65</sup> gemeint ist, nämlich die Gnade der Prädestination. Das zeigt ihre Definition:

»Wenn nun das Werk in der Tat zu Ende kommt, so ist es dennoch nicht am Ende der göttlichen Aufnahmebereitschaft angekommen, und das darum, weil du nicht weißt, ob es für Gott willkommen und lobenswert ist oder nicht. Darum steht die vollendende Gnade in Gott allein, denn wenn Gott das Werk in Dankbarkeit annimmt, sodass er selbst der Lohn dafür sein will, vollendet er das Werk mit der vollendenden Gnade.« – *So nun das werke vff sin ende komet nah wercklichait, democht so ist es nit vff dem ende götlicher empfanglichait, vnd ist das sach, won du waist nit, ob es got dankber vnd loblich si oder nit. Dar vmb so stãt die volbringent gnãd in got allain, won so got enpfabt daz werke in dankberkait, das er lõn dar vmb wil sin, volbringet er das werke mit volbringereder gnãd* (GDT Z. 42–47).

In der Lebenswirklichkeit kommt das Werk des Menschen durch die »mitwirkende Gnade« zu seinem Ende (*gratia perficiens*); aber hier heißt es, dass es damit noch nicht vollendet ist. Es muss erst durch die *volbringent gnad* bestätigt werden, indem es durch den ewigen Lohn, der Gott selbst ist, anerkannt und angenommen wird. Diese Form der Gnade ist also das Geschenk, das den Ausgewählten zufließt, wenn sie beseligt werden. Der Sache nach ist es dasselbe, was Johannes von Basel unter dem Namen *gratia praedestinationis* versteht. Es fehlt allerdings hier im ›Gratia-Dei-Traktat‹ eine Erläuterung des Wesens und Inhalts dieser Gnade. Das aber wird im ›Traktat von der Minne‹ ausgeführt.

Die zweite theologiegeschichtliche Besonderheit findet sich in der Antwort auf die Frage, was der Mensch aus rein natürlichen Kräften vermag. Die Gerallinie der strengen Augustinertheologie war, die sündhafte Natur sei nicht

65 So wird sie auch gezählt: *Nun sag mir uon der dritten gnãd. / Der Maister: Das ist die volbringe<n>t gnãd* (GDT Z. 37f.).

nur geschwächt, sondern verdorben, sodass der Mensch ohne Gnade nichts Gutes tun könne, in der strengsten Auslegung dieser Position galt sogar, dass jede Handlung ohne die heiligmachende Gnade Sünde sei. In diesem Punkt entscheiden sich jedoch der ›Gratia-Dei-Traktat‹ wie Johannes von Basel gegen die Haltung der Meinungsführer des Ordens für die mildere Position, die zugleich die gemeinsame Lehre der Scholastik ist: Aus natürlichen Kräften kann der Mensch, also auch Sünder, Juden und Heiden, ohne Gnade Gutes tun und Wahrheit erkennen, aber nicht in sittlichem und heilsrelevantem Sinn. Diese Entscheidung hat für die Frage der Identität des Autors kein entscheidendes Gewicht. Nur im Blick auf die vorausgegangene Position der Augustinertheologie ist es beachtlich, dass sowohl der ›Gratia-Dei-Traktat‹ wie Johannes von Basel von der Generallinie abweichen. Wie es scheint, ist Johannes von Basel der erste Magister, der in diesem Punkt der strengen Linie seiner Vorgänger widerspricht.

Eine dritte Frage, die eine Lehrdifferenz berührt, ist diffizil. Sie fragt nach dem Wesen der Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Jesu Christi. Das ist die Frage nach der Vereinigungsgnade (*gratia unionis*). Die Frage kann in zwei gegensätzlichen Hinsichten diskutiert werden. Im Blick auf die Seele des Menschen Jesus müsste diese Gnade geschöpflich, das heißt begrenzt sein. Im Blick auf Christus, das Wort Gottes, müsste die Gnade ungeschaffen, das heißt unermesslich sein. Da sich die zwei Naturen in einer Person vereinigen, stellt sich die Frage, wie die beiden Aspekte vereint werden können oder ob sie in ihren Unterschieden bestehen bleiben. In den Lehrbüchern werden die beiden Aspekte diskutiert.<sup>66</sup> Auch im ›Gratia-Dei-Traktat‹ wird die Frage in aller Klarheit aufgeworfen:

»Der Schüler: Ich frage mich, ob die Gnade der Vereinigung ein Geschöpf ist; denn, wenn sie ein Geschöpf ist, macht ein Geschöpf den Menschen zu Gott. Wenn aber die Gnade kein Geschöpf ist, wundere mich, dass du gesagt hast, die Gnade sei ein geschaffenes Mittel der Vereinigung Gottes und des Menschen.« – *Der Junger: So wundret mich, ob die gnâd der verainunge si ture. Won ist si ture, so machet creatur den menschen got. Ist aber die gnade nit ture, so wundret mich, das du gesprochen hast, das gnade ain creaturlich mittel ist der verainunge gottes vnd des menschen* (GDT Z. 318–321).

Im ›Gratia-Dei-Traktat‹ wird die Antinomie nicht begrifflich gelöst, sondern in einem Gleichnis veranschaulicht: Ein Schloss kann Dinge verschiedener Natur verbinden, und dabei ist es gleichgültig, welcher Natur das Schloss ist; wenn das Schloss goldene und silberne Dinge verbindet, muss es nicht selbst golden oder silbern sein. In Analogie muss man schließen, dass auch die Person zwei Naturen vereinen kann, ohne dass dadurch festgelegt ist, welche Natur die *gratia unionis* hat, das Medium der Vereinigung.

---

<sup>66</sup> Belege im Kommentar unten, S. 324 f.

Johannes von Basel vertritt ebenfalls die These, dass die menschliche Natur durch die Vereinigung nicht vergöttlicht wird, sondern menschlich bleibt.<sup>67</sup> Und noch ähnlicher dem Vergleich der Vereinigungsgnade mit einem Schloss sagt er: »Obwohl Aufnahme und Vereinigung nicht eigentlich dasselbe sind, ist diese Vereinigung nicht eine einzige geschaffene bzw. ungeschaffene Sache.«<sup>68</sup> In einer anderen Formulierung heißt es, dass die Vereinigungsgnade zwei Wesenheiten vereinigt, dass aber die beiden Vereinigten nicht schlechthin ein Geschaffenes bilden, als wäre die gott-menschliche Person Jesus Christus als das Wort Gottes einfach eine bloß menschliche oder bloß göttliche Person.<sup>69</sup>

Auch hier ist die Übereinstimmung zwischen ›Gratia-Dei-Traktat‹ und Johannes von Basel klar durch gleichlautende Thesen zu fassen. Die differenzierten Interpretationen zeigen eine große Ähnlichkeit der Gedankengänge. Im Zusammenhang mit den Übereinstimmungen im Gesamtwerk können sie als eine Verstärkung der These der gemeinsamen Identität gelten.

#### 2.3.4 ›Audi-filia-Dialog‹

Dieser Dialog ist das umfangreichste Werk des Meisters des Lehrgesprächs. Es umfasst zwei Bücher, von denen das erste ein Incipit hat, das für beide Bücher gelten kann:

*Audi filia et vide et inclina aurem tuam quia concupiuit rex speciem tuam, et cetera. Der gottes heilige geist der ruffet siner gemynnten tochter durch des propheten mund vnd spricht: ›Höre, min tochter, vnd vernim, neige din ore; wân der kûng hât begert diner getzierde.‹<sup>70</sup>*

67 Johannes de Basilea, In Sent. III, d. 5–6, q. 3; Bd. IV, S. 39, 3–7: *Utrum natura divina in supposito verbi naturae humanae unito sic sit incarnata, quod nulla ratio essentialis vel suppositalis eius naturae assumptae realiter et intrinsece et formaliter sit communicata.* (»Ist die göttliche Natur in der mit der menschlichen Natur vereinigten Hypostase <d. i. die Person> des Wortes so inkarniert, dass kein seinshaftes oder hypostatisches Prinzip [ratio] dieser <göttlichen Natur> an jene aufgenommene <menschliche> Natur wirklich, innerlich und formbestimmend weitergegeben wurde?«) Der als Frage formulierte Titel der Quaestio ist als die These der Diskussion zu lesen.

68 Johannes de Basilea, In Sent. III, d. 5–6, q. 3, concl. 1, cor. 1; Bd. IV, S. 43, 3–4: *Quamvis non sit idem formaliter assumptio et unio hypostatica, haec tamen unio non est res una creata vel increata.*

69 Johannes de Basilea, In Sent. III, d. 13–14, q. 6, concl. 2, post cor. 2; Bd. IV, S. 79, 12–13: *Secunda pars probatur, quia talis gratia est ipsa unita, sed unita non sunt creatum (sic !), igitur sequitur corollarium verum.* (»Der zweite Teil <des Corollariums> versteht sich, weil eine solche Gnade selbst vereinigt ist; aber <zwei> Vereinigte [unita] sind nicht <ein> Geschaffenes [creatum].«)

70 Vgl. Ps 45(44), 11: »Höre, Tochter, sieh und neige dein Ohr, denn der König verlangt nach deiner Schönheit. Der Heilige Geist Gottes ruft seine geliebte Tochter durch den Mund des Propheten und spricht: ›Höre, meine Tochter, und vernimm, neige dein Ohr; denn der König verlangt nach deiner Schönheit.«

Der Autor selbst gibt keinen Titel an; aber aus seinen Zielformulierungen kann man einen Untertitel gewinnen, der den Inhalt benennt: *Des mōnschen adel, val vnd erlōsunge* (vgl. AFD II, [Einl.]; fol. 2<sup>vb</sup>, Z. 115 u. fol. 4<sup>rb</sup>, Z. 189).

Das zweite Buch trägt in der Handschrift eine eigene Überschrift: *Dis ist uon der hymelschen Iherusalem*, gefolgt von dem Incipit:

*Vidi ciuitatem sanctam Iherusalem nouam descendentem de celo a deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo. / B. Dis wort sprichet sanctus Johannes in dem bûche der tōgeny vnd zōiget vnß die rûwe vnd daz leben der ewigkeit, wie daz lit in der hymelschen Iherusalem beslossen. Dauon sprichet er: ›Ich han gesehen die heilige statt Iherusalem, die nuw ist vnd ist herab von himel komen vnd ist von gotte bereit als ein gemahel gegen iren elichen liebe‹ (AFD II, [Einl.]; fol. 69<sup>va</sup>, Z. 2–8).<sup>71</sup>*

Am Schluss des Buches fragt der Schüler nochmals nach dem Namen des Buches. Zur Antwort wird der Name Jerusalem übersetzt und dementsprechend das Buch benannt: *So heisset dis bûchelin billich ›Iherusalem als ein gesiht des fryden‹* (AFD II, c. 13; fol. 129<sup>va</sup>, Z. 578 f.).

Unter den üblichen Anweisungen, wie das Buch zu bewahren und zu beurteilen sei, bittet der Meister seine Leser, mögliche Irrtümer stillschweigend zu korrigieren, aber auch zu prüfen, ob seine Ausführungen etwa denen seiner Gewährsmänner widersprechen, das seien *Sant Anshelmuß' bûch vnd sant Augustinus' bûch ›Von dem fryen willen‹*. In der Tat werden in beiden Teilen Gedanken aus Augustins *›De libero arbitrio‹* angeführt. Wenn der Meister aber hier auf ein Buch Anselms von Canterbury verweist, kann er nur *›Cur deus homo‹* meinen, das im zweiten Buch, *›Vom himmlischen Jerusalem‹*, in aller Ausführlichkeit verarbeitet ist. Aber Anselms Lehren sind im Gesamtwerk, dem *›Audi-filia-Dialog‹*, die gedankliche Grundlage. Es finden sich Parallelen aus dem *›Monologium‹*, aus *›De veritate‹*, *›De libertate arbitrii‹*, *›De casu diaboli‹*, *›Cur deus homo‹*, *›De conceptu virginali et de originali peccato‹* und *›De concordia praesentiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio‹*. Dabei handelt es sich nicht um wörtliche Zitate, sondern um Übernahmen der Gedanken, die aber so nahe an Anselms Text sind, dass man von indirekten Zitaten sprechen kann. Es könnte die Aufgabe einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung sein, wie der Autor die Gedanken Anselms umformt und sich aneignet und wie er die Dialogstruktur übernimmt, erweitert und vollendet.

Theologiegeschichtlich interessieren in dieser Studie nicht die Lehren Anselms und deren Kontext oder Rezeption, sondern gerade die Ideen, die von

71 Apc 21,2: »Und ich sah die Heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen, bereitet wie eine geschmückte Braut für ihren Mann«. (Lutherbibel 2017). / B. <Der Meister> Dieses Wort spricht Sankt Johannes im Buch der Geheimen Offenbarung und zeigt uns die Ruhe und das Leben der Ewigkeit, wie es im himmlischen Jerusalem beschlossen liegt. Darum sagt er: ›Ich habe die Heilige Stadt Jerusalem gesehen, die neu ist und vom Himmel herabgekommen ist, und sie ist von Gott wie eine Gemahlin für ihren ehelichen Liebsten bereitet.‹

Anselm abweichen, und vor allem die Elemente, die mit den Konzepten des Johannes von Basel übereinstimmen. Der Autor gibt den Inhalt des Werkes an mit den Stichworten: *Des mōnschen adel, val vnd erlōsungē*. Der Adel des Menschen ist seine Urgerechtigkeit und seine Bestimmung zur Wahrheit und Liebe. Unter dem Fall werden die Ursünde Adams, die aktuelle Sünde des Menschen und die Erbsünde verstanden, denen die Gnade Jesu Christi aufhilft. Das ist der Gegenstand des ersten Buchs. Das zweite Buch entfaltet dann, ganz im Sinne des ›Cur deus homo‹ Anselms, die Schuld des Menschen, dessen Unfähigkeit zur Sühne, die Stellvertretung des Menschen durch den Gott-Menschen und die Erlösung durch dessen Tod.

Der Darlegung der Gedanken Anselms werden die Themen aus der zeitgenössischen Theologie des Johannes von Basel eingegliedert:

Der Schöpfungsplan, die leibliche und geistige Beseligung des Menschen, erforderte die Menschwerdung Gottes, damit entsprechend der patristischen Formel »Gott Mensch und der Mensch Gott« würde (AFD I, c. 1; fol. 5<sup>va</sup>, Z. 61f.). Dieser Plan war so unabdingbar, dass Gott auch Mensch werden musste, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Denn für den Heilswillen Gottes kann kein zeitliches Ereignis, wie der Sündenfall Adams, ursächlich sein. Diese Lehre des ›Audi-filia-Dialogs‹ (AFD I, c. 1; fol. 5<sup>rb</sup>–6<sup>rb</sup>, Z. 67–69) ist zugleich die Lehre Johannes' von Basel (In Sent. III, d. 7–9, q. 4; Bd. IV, S. 52–62).

Dass die Vernunft die Dienerin der Liebe ist (AFD I, c. 3; fol. 24<sup>rb</sup> u. fol. 26<sup>ra</sup>–26<sup>va</sup>, Z. 81–87 u. 179–204), also die Liebe Vorrang vor der Vernunft hat, ist, wie allgemein bekannt, die Position der Franziskaner, aber auch der Augustiner.<sup>72</sup> Insofern ist dieses Lehrstück ein Anzeichen dafür, dass der Autor des ›Audi-filia-Dialogs‹ ein Augustiner ist, aber nicht, dass es sich speziell um Johannes von Basel handelt.

Ähnlich steht es bei der Frage, ob die Urstandsgerechtigkeit Adams ein Geschenk der heiligmachenden Gnade ist. Das lehrt Johannes von Basel (In Sent. II, d. 29–30, q. 20, concl. 1; Bd. III, S. 283, 2–5). Das wird vom Meister des Lehrgesprächs nicht in dieser Terminologie ausgesprochen, man kann es aber aus seinen Darlegungen erschließen, denn wenn er vom Stand der Gerechtigkeit spricht, ist die Gnade gemeint.<sup>73</sup>

Signifikant ist hingegen die Stellungnahme des ›Audi-filia-Dialogs‹ gegen die Meinung, die Erbsünde liege in der Konkupiszenz. Eine sexuelle Konnotation der Erbsündenthematik wird dort entschieden bestritten (AFD I, c. 7; fol. 60<sup>rb</sup>–60<sup>va</sup>, Z. 53–62). Vielmehr bestehe die Erbsünde allein im Mangel der Gerechtigkeit, wie es auch Anselm lehrt. Johannes von Basel vertritt denselben Standpunkt, und zwar ausdrücklich gegen den Begründer der Augusti-

72 ZUMKELLER, Die Augustinerschule des Mittelalters, S. 187.

73 Siehe dazu die Diskussion unten im Kommentar zum AFD I, c. 4., S. 857–860.

nerschule des 14. Jahrhunderts, Gregor von Rimini (In Sent. II, d. 31–32, q. 21, concl. 1, cor. 1; Bd. III, S. 306,3–6).

Aufmerksamkeit verdient die Behandlung der Prädestination. Auch hier ist ein Hinweis auf die Identität des Autors wieder nur aus dem Zusammenhang zu erschließen. Sowohl der ›Audi-filia-Dialog‹ wie auch Johannes von Basel sprechen sich für die strenge Prädestinationslehre aus, nach der es keinerlei zeitlichen Grund für die Erwählung wie für die Verwerfung gibt. Es ist allein in Gottes Ratschluss, dass Petrus trotz seiner Sünde angenommen wurde, Judas aber verdammt ist. Johannes von Basel wendet sich ausdrücklich gegen Versuche, das gute oder böse Leben oder den Gebrauch des freien Willens als Grund der Prädestination anzusetzen (In Sent. I, d. 41, q. 31, concl. 3, cor. 1–3; Bd. II, S. 369,8–371,2).

Eine genaue Übereinstimmung findet sich auch bei der Frage, ob Maria ohne Erbsünde geboren worden sei. Diese Lehre von der unbefleckten Empfängnis wurde zur Zeit des Johannes von Basel im Augustinerorden erstmals diskutiert, und zwar von Thomas von Straßburg und Hermann von Schildesche.<sup>74</sup> Zuvor hielten die Augustiner an der klassischen Lehre fest, die auch Anselm von Canterbury vertritt, Maria sei zwar mit der Erbsünde geboren, aber ihr sei die Sündenschuld gleich nach ihrer Geburt abgenommen worden.<sup>75</sup> Sowohl der ›Audi-filia-Dialog‹ wie Johannes von Basel betonen mit Anselm, dass in jedem Fall die Befreiung Marias von der Erbschuld durch die vorauswirkende Erlösungsgnade ihres Sohnes gewährt worden ist. Beide halten die unbefleckte Empfängnis für möglich, stellen aber fest, dass die Lehrer in dieser Frage uneins sind und dass darüber keine Sicherheit gewonnen werden kann. Angesichts des Diskussionsstands unter den Zeitgenossen ist diese Übereinstimmung zwischen dem ›Audi-filia-Dialog‹ und Johannes von Basel erstaunlich.

Erwähnt werden soll, dass der ›Audi-filia-Dialog‹ an zwei Stellen ohne Namensnennung einer These Meister Eckharts widerspricht, nämlich der Ansicht, man solle bei guten Werken keinerlei Lohn erwarten. »Darum glaube ich, dass manche erleuchtete Menschen sagen, sie begehren für ihre Werke keinen Lohn weder in der Zeit noch in Ewigkeit.« *Dauon wêne ich, das etliche erluchte mōnschen sprechen, sù gerent iren werken keynen lon in zijt noch in ewigkeit* (AFD II, c. 3; fol. 79<sup>vb</sup>, Z. 289 f.). Diese Haltung wird zurückgewiesen, »denn die Wahrheit ist nicht recht verstanden«, *wân die wârheit nûr reht ist verstanden* (ebd., Z. 292 f.). Die Kritik könnte gegen Meister Eckhart gerichtet sein, wenn dieser zum Beispiel sagt:

»Darum, willst du hineingebildet und überbildet werden in die Gerechtigkeit, so beabsichtige nichts mit deinen Werken und ziele auf kein Warum ab, weder in Zeit noch in

74 ZUMKELLER, Die Augustinerschule des Mittelalters, S. 191.

75 ZUMKELLER, ebd.

Ewigkeit, weder auf Lohn noch auf Seligkeit noch auf dies oder das; denn solche Werke sind wahrlich alle tot.«<sup>76</sup>

Richtig ist es für den Meister des ›Audi-filia-Dialogs‹, den Lohn nicht für die Werke als Entgelt zu erwarten:

Man »soll aber den Lohn für die Werke im Sinne der Dankbarkeit wünschen, das heißt, dass die Werke den Menschen der göttlichen Gaben in Zeit und Ewigkeit würdig machen«. – *Er sol aber begeren des lones der werke nâch danckbêrkeit, das ist, das die werk den mônschen werdt machent göttlicher gaben in zijt vnd in ewigkeit* (AFD II, c. 3; fol. 79<sup>vb</sup>, Z. 300 f.).

Eckharts Idee der Absichtslosigkeit wird hier abgeschwächt oder vielleicht gar nicht verstanden. Der Augustiner ordnet den Verzicht auf die Lohnerwartung vielmehr in die Ablehnung der Werkgerechtigkeit ein. In seiner Gnadenlehre gibt es keine angemessene Würdigkeit des Verdienstes (*meritum ex condigno*), sondern nur ein Verdienst, das der Dankbarkeit für den Gnadenempfang entspricht (*meritum ex congruo*).

Ein anderes Thema, bei dem sich der ›Audi-filia-Dialog‹ von Meister Eckhart absetzt, ist die Frage nach der ›mystischen‹ Vereinigung mit Gott. Wenn mit Anselm auseinandergesetzt wird, dass nur ein Gott-Mensch die Erlösung bewirken konnte, stellt sich die Frage nach dem Wesen dieser Vereinigung. Wenn man sagt, der Mensch werde ein Geist mit Gott, handelt es sich um eine Vereinigung in der Liebe, nicht in der Natur. Der Mensch wird also nicht von Natur, was Gott ist; *nût das er an der nature werde das, das gott ist* (AFD II, c. 7; fol. 100<sup>vb</sup>–101<sup>ra</sup>, Z. 66–72, hier 101<sup>ra</sup>, Z. 66). Diese Feststellung wird mit einem Satz bekräftigt, der sich direkt gegen Meister Eckhart zu wenden scheint:

»Das habe ich gerne gehört, denn es scheint mir eine nützliche Lehre für einen ungelehrten Menschen. Denn man sagt oft, der Mensch werde in Gott gebildet und werde eins mit Gott. In diesen Worten könnte man in eine falsche Vorstellung verfallen, dass man meinte, die Einigung geschähe in der Natur und nicht allein in Gleichheit des Wollens.« – *Dis han ich gerne gehôret, wân es duncket mich ein nütze lere einem vngelernten mônschen. Wân man spricht dicke, der mônsche werde gebildet in gott vnd werde eins mit gotte. In den worten môhte man vallen in einen gar valschen wân, daz man gedâhte, das die eyrunge geschebe nâch der nature vnd nût alleyne nach glichnisse des willen* (AFD II, c. 7; fol. 101<sup>rb</sup>, Z. 76–80).

Es ist also ausgeschlossen, dass der Mensch Gott wird, wie der Autor des ›Audi-filia-Dialogs‹ hier der Lehre Eckharts unterstellt; vielmehr wird der Gottvereinte in Wollen und Denken mit ihm eins. Andererseits ist Christus in derselben Weise Mensch wie wir alle Menschen sind. Das heißt, er teilt die

76 Eckhart, Pr. 39, DW II, S. 253,5–254,3; Übersetzung, S. 684: *Dar umbe, wilt dû in- und übergebildet werden in die gerechtheit, sô enmeine niht in dinen werken und enbilde kein warumbe in dich, noch in zit noch in êwicheit, noch lôn noch selicheit, noch diz noch daz; wan disiu werk sint alliu warliche tôt*. Ebenso Pr. 6, DW I, S. 100,1–7.

menschliche Natur mit uns. Allerdings ist in Christus die menschliche Natur und die göttliche Natur in der Person vereint. Also ist in Christus auch eine Einheit der Natur zwischen Gott und Menschheit gegeben:

»So merke es nun weiterhin, dass die Menschheit Gottes mit Gott in Natur und in Liebe vereinigt ist, und sie ist auch mit dem Menschen in Natur und in Liebe vereint. Darum wird er ein wahrer Weg und ein Tor und der Mittler genannt.« – *So merk es nu fürbas, das die mōnscheit gottes mit gotte ist vereynet in nature vnd in mynnen vnd ist ouch vereynet mit dem mōnschen in nature vnd in mynnen. Dauon ist er worer weg vnd tor vnd der mitteler genant* (AFD II, c. 7; fol. 101<sup>vb</sup>, Z. 114–116).

Die im ›Audi-filia-Dialog‹ nur beiläufig besprochene Frage der Einheit des Menschen mit Gott ist Johannes von Basel sehr wichtig und wird auch in allen mittelhochdeutschen Werken des Meisters des Lehrgesprächs diskutiert. Die Einzelheiten werden in den Kommentaren ausführlich dargestellt.

Im ›Audi-filia-Dialog‹ begegnet uns ein Indiz für die Identität des Autors, das für sich genommen sehr unscheinbar wirkt. Im Zusammenhang der zahlreichen Hinweise, die belegen sollen, dass Johannes von Basel der Meister des Lehrgesprächs ist, gewinnt dieses Indiz aber eine überragende Bedeutung. Ja, wenn die Gültigkeit der These als höchstwahrscheinlich erwiesen ist, wird die folgende Spur sogar zu einem Selbsterweis des Autors. Kurz vor dem Ende des ersten Buches des ›Audi-filia-Dialogs‹ rückt der Meister, wie erwähnt, die Erbsündenlehre energisch von der Linie der Augustiner und des Augustinus selbst ab, indem er eine Verbindung der Erbsünde mit der Begierlichkeit und speziell der Sexualität strikt ablehnt. Das ist allerdings eine fundamentale Kritik an Augustin und am Augustinismus. Vielmehr deutet der Meister des Lehrgesprächs an, dass das Sündhafte nicht den Leib, sondern die Person betreffe. Diese Erklärung wird vom Autor durch die Worte des Schülers stark hervorgehoben, ja sie wird vom Schüler als außergewöhnlich bewertet. Der Autor rückt also versteckt mithilfe des Schülers sich selbst in den Blick, und zwar lässt er den Schüler zum Preis des Lehrers viermal metaphorisch von einem »Engel« sprechen:

- »Gäbe mir ein Engel diese Lehre und Unterscheidung in dieser Wahrheit, würde ich mir's genug sein lassen; denn in diesem Lichte ist es mir geschehen, dass jeder Zweifel und jede Frage in mir gestillt und zum Schweigen gebracht sind.« – *Gebe ein engel mir dise lere vnd vnderscheit in dirre worheit, ich solte mich lassen benügen; wān in disem lichte ist mir daz geschehen, daz aller zwifel vnd alles wunder in mir ist gestillet vnd gesweiget* (AFD I, c. 7; fol. 64<sup>ra</sup>, Z. 274–276).
- »Du tust gerade so, als wäre ich in der Engelschule gewesen, wo man aller Weisheit Wunder schaut und trinkt.« – *Du tūst reht, als were ich in der engel schūle gewesen, do man aller wißheit wunder schōuwet vnd trinket* (ebd., fol. 64<sup>rb</sup>, Z. 294 f.).
- »Wo du zur Schule gegangen bist, was kümmert mich das, da mir doch diese Lehre nach der Weisheit der Engel schmeckt.« – *Wā du zū schūle*

*siest gewesen, waz rüchet mich des; ðht mir die lere nach der engel wißheit smäcket* (ebd., fol. 64<sup>va</sup>, Z. 297f.).

- »Denn ich glaube deinen Worten, die Gott durch dich spricht, als ob sie mir ein Engel sagte.« *Wån ich gloube dinen worten, die gott durch dich sprichet, alz ob mir es seite ein gottes engel* (AFD I, c. 7; fol. 69<sup>rb</sup>, Z. 564f.).<sup>77</sup>

Zu dieser Liste, die am Ende des ersten Buches des ›Audi-filia-Dialogs‹ steht, gesellt sich eine ähnliche Anspielung auf den Autor gegen Ende des zweiten Buches:

»Du hast in mir das große Rätsel gelöst, indem du in so kurzen Worten ein so tiefes Problem ergründet hast; denn ich dachte: Wäre ein Engel von Gott gekommen, er hätte mich schwerlich in so kurzen Worten so klar über dieses Wunder unterweisen können.« – *Du hæst gestillet in mir das grosse wunder, daz du in so kurtzen worten hæst ergründet ein so tieffes wunder; wån ich gedächte, were ein engel kommen von gotte, das er mich kume in so kurtzen worten möhte dis wonders als luterlichen han vnderwiset* (AFD II, c. 5; fol. 94<sup>ra</sup>, Z. 429–432).

Wenn der Autor am Schluss des Buches bittet, die Schwächen oder Fehler seines Buches richtigzustellen und zu verzeihen, impliziert er in einer Verneinung, dass er »Engel« genannt werden könnte:

»Ich bin ein Mensch und nicht ein Engel; darum halte es niemand für unrecht, wenn ein Mensch geringen Wissens und schwachen Verstandes menschlich handelt.« – *Ich bin ein mōnsche vnd nüt ein engel; daou so hab es nyemann vnbillich, ob ein mōnsche kleyner kunst vnd kranker synne tūt mōnschlich* (AFD II, c. 13; fol. 129<sup>rb</sup>, Z. 562–564).

Diese Demutsgeste, rhetorisch betrachtet, die übliche Figur einer Captatio benevolentiae, verdient im Rahmen der Diskussion um die Identität besondere Aufmerksamkeit, weil sich der Autor hier wiederum, diesmal in bescheidener Abgrenzung, auf den »Engel« bezieht. Könnte es sein, dass der Autor sich hier

---

77 Im ›Audi-filia-Dialog‹ wird zuvor schon der Meister vom Schüler metaphorisch als »Engel« bezeichnet: »Noch habe ich ein Wunder, nicht einen Zweifel; denn diese Erklärung glaube ich, als hätte sie mir ein Engel verkündet.« *Nåch han ich ein wunder, nüt einen zwifel; wån dise rede gloub ich, als hette mir es gekündet ein engel* (AFD I, c. 4; fol. 39<sup>va</sup>, Z. 422 f.). Eine weitere Stelle, die die Lehre mit den »Engeln« in Verbindung bringt, ist nicht direkt auf den Autor zurückbezogen, sondern bezieht sich auf alle Lehrer: »Die Streiter und Kämpfer sind aller Ehren wert. Passender heißen sie Engel statt Menschen. Das sind die heiligen Lehrer, deren Fleiß und Streben ist Tag und Nacht, wie sie sich mit der Stätte göttlicher Wahrheit zu schaffen machen, damit sie die Herzen der Bürger, die in der Stadt [dem himmlischen Jerusalem] leben, in Liebe entzünden und in Wahrheit erleuchten und eben diese Stadt behüten und beschützen vor dem Hinterhalt der Falschheit.« – *Die strjter vnd die vebter die sint aller eren wert. Sù sint billicher engel geheissen dån mōnschen. Daz sint die heiligen lèrer, der fliß vnd ernest ist naht vnd tag, wie sù vmbgangen die statt göttlicher worheit, also das sù der burger hertze, die in der statt gesessen sint, entzündent in mynne vnd erlühntent in worheit vnd dieselbe statt behüten vnd beschirment vor der låge der valscheit* (AFD II, c. 13; fol. 124<sup>rb</sup>, Z. 284–288).

versteckt zu erkennen gibt? Wenn Johannes Hiltalingen von Basel der Autor des ›Audi-filia-Dialogs‹ und damit der Meister des Lehrgesprächs ist, so ist er auch dieser »Engel«. Und dafür gibt es einen historischen Beleg. Es ist immerhin auffällig, dass angesichts der schmalen biografischen Beurkundung persönlicher Umstände des Johannes von Basel sein Beinamen »der Engel« an prominenter Stelle erwähnt wird. Eine Straßburger Urkunde gibt einen knappen Einblick, dass Johannes von Basel als der »Engel« beim Volk offenbar Sympathien fand, während die Behörden ihn im Zuge des Streits um das Avignoner Schisma ächteten:

»Von uns, Herzog Ruprecht <von der Pfalz> dem Älteren: Uns ist zugetragen worden, dass der Augustiner, den man den Engel nennt, öffentlich <in eurer Stadt> ist und auch gegen den Glauben und unsern geistlichen Vater Papst Urban in eurer Stadt öffentlich aufträte und da predige. Ferner: Als der Augustinerprovinzial ihm als einem Angehörigen der Augustiner <den Aufenthalt> verboten habe: – Sie sollten ihn nicht bei sich dulden und ihn als einen Verbannten und mit dem Interdikt Belegten behandeln –, da haben eure Bürger den Augustinern ausrichten lassen, dass sie wollten, dass derselbe Engel in der Stadt bleibe. Das wollten wir nicht glauben [...].«<sup>78</sup>

Die Umstände, in denen der »Engel« uns hier begegnet, legen es nahe, dass Johannes von Basel beim Kirchenvolk hohes Ansehen gewonnen hatte. Es ist unwahrscheinlich, dass das auf seine intensive diplomatische Tätigkeit und seinen unermüdlichen Einsatz für den Gegenpapst Clemens VII. zurückzuführen ist.<sup>79</sup> Den Beinamen »Engel« muss er sich durch sein Auftreten und durch Handlungen erworben haben, die dem Volk zugutegekommen sind. Das können Akte der persönlichen Frömmigkeit oder der Seelsorge oder der Caritas gewesen sein, vielleicht auch kirchenrechtlich relevante Seelsorgehandlungen. Dass der Name »Engel« für Johannes von Basel einen beinahe offiziellen Rang hatte, zeigt sich auch daran, dass er sogar in einem Haftbefehl der römischen Kurie »Engel« genannt wird. »Johannes von Hiltalingen, der Engel genannt wird, ist nicht der geringste Verteidiger und Beschützer der Schismatiker, ein

78 Urkundenbuch der Stadt Straßburg V, S. 1021, Nr. 1398, zit. KUNZELMANN, Die rheinisch-schwäbische Provinz, S. 210, Anm. 716: *Von uns herzog Ruprecht dem eltern. [...] Uns ist fur kommen, daz der Augustiner, den man den Engel nennet, der offenlich ist und auch predigit wider den glauben und unsern geistlichen vatter babst Urban, in uwer stad offenlichen sii und da predige, und dar zu als der Augustiner provincial verbotden habe einen undertan den Augustinern bii uch zu Straszburg, daz sie yn nit bii yn halden sollen und als fur eynen bennigen und ungleubigen ungesongen sollen sin, so haben uwir burger den Augustinern lassen sagen, sie wellen, daz derselbe Engel in der stad sii. Des wollten wir nit glauben [...].*

79 MARCOLINO, Einleitung, S. 29–35 schildert Johannes von Basel vor allem in diesen Funktionen; siehe ferner MARCOLINO, Einleitung, S. 35, Anm. 120; ROTT, Le Grand Schisme d'Occident et le diocèse de Strasbourg, S. 374: »Le plus actif des adhérents du pape d'Avignon – on a vu qu'il le fut dès la première heure – était sans conteste Jean Hiltalinger dit Engel de Bâle. C'était un esprit distingué et fort savant qui, ayant été longtemps moine du couvent augustin de Strasbourg, s'était créé de nombreuses relations dans la ville.«

Bruder des Ordens des heiligen Augustin, der vorgibt, Bischof von Lombez zu sein; aber der Name hat in Wahrheit keinen Sachgrund.«<sup>80</sup>

#### 2.4 Textgestaltung in den Editionen

Die Editionen des ›Traktats von der Minne‹, des ›In-principio-Dialogs‹ und des ›Gratia-Dei-Traktats‹ sowie des ›Audi-filia-Dialogs‹ sind der tragende Grund des Werks. Sie werden jeweils mit neuhochdeutschen Übersetzungen auf der gegenüberliegenden Seite gedruckt. Jeder Edition schließt sich jeweils der theologiegeschichtliche Kommentar an. Die Kommentare verfolgen ein doppeltes Ziel: 1. den Nachweis, dass Johannes von Basel der Meister des Lehrgesprächs ist; 2. eine grundlegende Einführung in dessen Theologie anhand der lateinischen Universitätschriften.

Die Handschriften werden im Wortlaut dargestellt. Dabei werden Abkürzungen aufgelöst. Die Zeichensetzung der Handschriften selbst wird nicht eigens markiert, sondern durch die moderne grammatikalische Zeichensetzung überdeckt. Das soll als Interpretationshilfe verstanden werden. Korrekturen der Schreiber in der Handschrift werden nur im Variantenapparat angezeigt, wenn sie über die Verdeutlichung des Textes hinaus ein Verständnis des Schreibprozesses ermöglichen.

Neben dem Variantenapparat wird ein kommentierender Fußnotenapparat geführt. Dessen Anmerkungen bestehen meistens aus Verweisen auf inhaltliche Parallelen in den anderen mittelhochdeutschen Werken des Meisters des Lehrgesprächs sowie vor allem in den lateinischen Schriften des Johannes von Basel oder in nahestehenden Werken anderer Theologen. Den mittelhochdeutschen und lateinischen Zitaten wird eine Übersetzung beigegeben. Wenn eine Standard-Übersetzung verfügbar ist, wird diese übernommen. Dabei werden die heute gültigen Rechtschreibregeln angewendet. Die Namen der Übersetzenden sowie die Fundorte werden genannt. Übersetzungen ohne diese Angaben stammen vom Verfasser. Konjekturen werden kursiv gesetzt.

Zur Texterstellung: Alle Texte sind aufgrund der Handschriften neu ediert. Die Zeilenzählung der vorausgegangenen kritischen Editionen (von RUH, STEER und WITTE) ist zur Orientierung zwischen zwei Schrägstrichen /###/ in den laufenden Text eingefügt. Die Ziffern in kursiven eckigen Klammern geben die Seitenzählung der Leithandschrift an.

<sup>80</sup> Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 311, fol. 288<sup>v</sup>–289<sup>r</sup>: Bulle ›Ad audientiam nostrum‹ vom 7. März 1389, zitiert in: MARCOLINO, Einleitung, S. 33: [...] *schismaticorum non minimus defensor et protector est Johannes de Hiltelingen, qui vocatur angelus, frater ordinis sancti Augustini, praetendens se Episcopum Lumbariensem, sed vere nomen est sine re*. Die Bestreitung der sachlichen Richtigkeit des Namens bezieht sich auf das in den Augen der Römer illegale Bischofsamt und vielleicht auch auf den Beinamen.

Das erste Kapitel des ›Audi-filia-Dialogs‹ enthält einen Abschnitt über ›Bild und Gleichnis‹. Dieser ist in den Mosaiktraktat ›Lehrsystem der deutschen Mystik‹ aufgenommen worden. Dessen Textzeugen bieten Lesarten, die für die Konstitution des Textes des ›Audi-filia-Dialogs‹ maßgeblich sind. Diese Textvarianten, die auf den ›Audi-filia-Dialog‹ Bezug haben, werden vollständig in den Variantenapparat aufgenommen, nicht aber die Textveränderungen, die der Kompilator zur Übernahme des Textes in sein Werk angebracht hat. Sie wären nur für die Konstitution eines kritischen Textes des ›Lehrsystems‹ zu berücksichtigen.

Eine Analyse der Textvarianten des Abschnitts ›Bild und Gleichnis‹ im ›Lehrsystem der deutschen Mystik‹ sowie ein ausführlicher Vergleich der übereinstimmenden Passagen des ›Audi-filia-Dialogs‹ und des ›Lehrsystems‹ werden im Anhang dieses Werks mitgeteilt.



### 3. ›Traktat von der Minne‹

#### 3.1 *Textkonstitution*

#### **A Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III 1 4° 41**

fol. 215<sup>r</sup>–220<sup>r</sup> · 15. Jahrhundert, 3. Viertel

Papier · 258 Blätter · 20,5 × 15 mm · nordbairisch, mit alemannischen Spuren.

#### Handschriftenbeschreibung

STEER, GEORG, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache, zur Handschrift S. 71–74; Sprache: nördliches Mittelbayern.

RUH, KURT, Traktat von der Minne, S. 208–229, zur Handschrift S. 208–210; Sprache: ostschwäbisch.

SCHNEIDER, KARIN, Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I.3 und Cod. III.1, zur Handschrift S. 358–363, zum ›Traktat von der Minne‹ fol. 215<sup>r</sup>–220<sup>r</sup>, Nr. 8, S. 362; Sprache nordbairisch. [Die Angabe ›ostschwäbisch‹ bezieht sich auf andere Textteile.]

GOTTSCHALL, DAGMAR, Das Geistbuch, zur Handschrift S. XXII–XXIX, nördl. Mittelbairisch.

Handschriftencensus: <http://www.handschriftencensus.de/8447>, 07. 11. 2022.

#### **N Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. VI 46<sup>h</sup>**

fol. 48<sup>v</sup>–56<sup>v</sup> · datiert 1461

Papier · 177 Blätter · 21,5 × 14 mm · nürnbergisch.

#### Handschriftenbeschreibung

PREGER, WILHELM, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Teil II, S. 149–152, Text im Anhang Nr. II, S. 419–426.

SCHNEIDER, KARIN, Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg I), zur Handschrift S. 158–162, Mundart: nürnbergisch; zum Text S. 159 [ohne Kommentar].

SCHNEIDER, KARIN, Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 70–82, hier S. 75–78.

RUH, KURT, Traktat von der Minne. [Siehe oben zur Hs. A.]

GOTTSCHALL, DAGMAR, Das Geistbuch, zur Handschrift S. XX–XXII und XXIV f., nordbairisch (nürnbergisch).

Handschriftencensus: <http://www.handschriftencensus.de/10917>, 21. 04. 2020.

## Vorbemerkung zur Abhängigkeit der Handschriften

Die beiden Handschriften sind einander sehr ähnlich. RUH lässt die Möglichkeit einer gemeinsamen Vorlage offen. Die mit A gemeinsamen Fehler in N erklären sich jedoch (wenigstens für diesen Text) durch die Übernahme der Fehler aus A. Auch RUHs Überlegungen zum *closner* als dem fiktiven Schreiber in A mit Ergänzungen in N bleiben gültig,<sup>1</sup> wenn A die direkte Vorlage von N ist. N ist also kein selbstständiger Textzeuge, sondern von A abhängig. Das ist besonders deutlich, wenn N die Irrtümer der Hs. A verbessert, nachdem die Schreiberin oder der Schreiber zunächst den falschen Text abgeschrieben hat, zum Beispiel, wenn N die Abwärtsbewegung des Steins zunächst zusammen mit der Hs. A der *warheit* zuschreibt, was N dann am Rand zu *swerheit* korrigiert (Z. 18); oder wenn N die Doppelschreibung eines Satzes aus A übernimmt, diese dann nachträglich ausstreicht (Z. 41), oder wenn N die Schreibung *pey* erst nachträglich zu *peyde* richtigstellt (Z. 99), schließlich wenn N den Fehler *den einunge stan in der einunge* aus A übernimmt, ohne ihn zu korrigieren (Z. 207).

Daraus ergibt sich, dass die Augsburger Hs. den Leittext bietet, der durch plausible Korrekturen aus N verbessert wird. Es handelt sich aber nicht um zwei selbstständige Textzeugen, die einander aufgrund der Überlieferungssituation korrigieren. Aufgrund des Inhalts müssen noch weitere wesentliche Konjekturen über N hinaus vorgenommen werden.

Um den Variantenapparat zu entlasten, gebe ich im Voraus einen Überblick über typische Verbesserungen der Schreibweisen in N. Es handelt sich durchwegs um Normalisierungen, die für die Textkonstituierung nicht maßgeblich sind. Die Korrekturen aus Hs. N werden nur in den Variantenapparat übernommen, wenn sie den Sinn des Textes betreffen. In diesen Fällen werden die Besserungen in N mit der Sigle N\* bezeichnet. Bei Charakteristika der Schreibsprache wird im Editionstext stets die Schreibung aus A beibehalten, da sie dem Lautstand der Vorlage näher sein dürfte.

Folgende iterierende Varianten finden im Apparat nur in begründeten Ausnahmefällen Berücksichtigung:

*Tilgung der Verneinungspartikel en-*: enmag: mag (Z. 47, 52, 71, 86, 92, 93, 100, 116, 190, 228, 253, 254); enmugen: mugen (Z. 82, 112); enwer: wer (Z. 129); enhat: hat (Z. 171); enhabe: hab (Z. 184); enist: ist (Z. 60); ensey: sey (Z. 254); enwas: was (Z. 217).

*Korrektur des Umlauts*: bewaren: e über a (Z. 4, 31); geschachen: e über a (Z. 15); wahrheit: swerheit (Z. 18); moge: múg (Z. 74); anschawlichen: anshewlichen (Z. 80); gute: güte (Z. 125); gefurt: gefüret (Z. 151); mocht: möchte (Z. 201).

1 RUH, Traktat von der Minne, S. 209 f.

*Anpassung an den üblichen Sprachgebrauch:* lobleich: loblich (Z. 21); enmach: enmag (Z. 50); nu: nun (Z. 60); geminnen: minnen (Z. 112); sunder ende: an ende (Z. 122).

*Unsicherheiten beim bairischen b/w-Wechsel:* bewegunge: webegunge (Z. 18), offenbar: offenwar (Z. 46); bewere: webere (Z. 47); antwurt: antburt (Z. 74); furwurff: fûrburff (Z. 125); weste: beste (zu bestân, Z. 187).

RUH übernimmt für A vermutlich aus Versehen von KARIN SCHNEIDER die Sprachbestimmung: ostschwäbisch. SCHNEIDER und STEER ist zuzustimmen, wenn sie die Schreibsprache als nordbairisch bestimmen.

Die neuhochdeutsche Diphthongierung von î, iu, û sowie die Monophthongierung von uo, sind durchgeführt. Der Diphthong ie (in *liecht*) bleibt gelegentlich erhalten. Umlaute fehlen. Deutlich ist die bairische Behandlung von b, w und p (*wegunge, pild*). Unregelmäßig ist die Schreibung des germanischen k: *bekennnuß, neben bechentnuß, chein* u. ä. Das könnte der Rest einer hochalemannischen Vorlage sein. Bemerkenswert ist die Bildung der 3. Person Plural auf -ent (z. B. *sprechent*, Z. 2, neben *sprechen*, Z. 5 u. ö.), was ebenfalls ein Relikt der Vorlage sein könnte. Eine auffällige Spur der Vorlage findet sich bei der Form *het* in der 3. Person Singular Präteritum von *haben*. Zum Beispiel: *Cristus sele bestund in einunge des gotlichen wortes vnd het doch got mugen sechen anscheulichen* (Z. 211f.). Die Schreiberin oder der Schreiber der Hs. N übernimmt zunächst diese Schreibweise und korrigiert das e nachträglich zu a, was dem Gebrauch im Bairischen entspricht. Die Form *het* statt *hat* deutet ebenfalls auf alemannische Herkunft hin. Ähnlich bedenkenswert ist ein Fehler der Hs. A, den die Hs. N übernimmt. Der Autor gibt an, dass das Wort *minne* entweder *das minne werk* oder den Habitus (hier *habitum*) der Liebe bedeuten kann. Zu erwarten wäre also ein Wort für *oder*, das in der Vorlage gestanden haben dürfte. Beide Handschriften schreiben an dieser Stelle *auf*, was keinen Sinn ergibt. Sie dürften also das Wort der Vorlage, vielleicht *ald, alder* nicht gekannt haben. Das ist möglicherweise ebenfalls ein Hinweis auf alemannischen Ursprung. Eine alemannische Vorlage wäre ein willkommenes Indiz, da auch die drei anderen Traktate, ›Audi-filia-Dialog‹ (aus dem Elsass), ›Gratia-Dei-Traktat‹ und ›In-principio-Dialog‹ aus dem west- oder hochalemannischen Sprachbereich stammen.

## 3.2 Edition

<These der Quaestio: Gott ist die Liebe.>

[215<sup>r</sup>] »Got ist die mynne«, also schreibt Johannes in seiner episteln.

<Prinzipielle Argumente gegen die Hauptthese>

Die meister sprechent gemeinlichen, das mynne sey ein geschaffen forme oder *ingegossen*<sup>2</sup> tugent, die des menschen willen neiget, got zu minnen loblich.

Das bewaren si mit czwein reden.

- 5 <1.> /5/ Zu dem ersten mal sprechen sie: Enwer minne nicht ein geschafften tugent, so enwer die mynne nicht redlich vnd gnuglich zu uben die werk der mynne. Wan darumb seint tugenthafte werck ze wurcken, wan sie entspringent von einer forme, die da heisset in dem latein ein habitum, das dem menschen gibt ein naturlich neygunge in *den* werken. Nu sint /10/ werk der  
10 minne. Der mensch, der in der mynne ist, der ist leicht vnd gnuglich; darumb muß [215<sup>v</sup>] mynne, die ein vrsprung ist vnser werk, sein ein *ingegossen* tugent, wan sie mag sich geben den menschen vmb naturlich neygunge, ze vben werk der minne.<sup>3</sup>

- 15 <2.> Die ander rede ist: Enwer die minne nicht ein geschaffen forme, so /15/ geschachen die werk, die wir wurcken in der mynne, nicht von freyheit vnser willen. Das bebeysen sy vnd sprechen, das das naturlich sey dem menschen, das er wurcke von freyheit seines willen. Nu entspringent alle naturlich werk von mynnen, als bewegunge des steines zu der erden entspringet von *swerheit*, die in dem stein ist. Vnd wen nu mynne ist eyn /20/ vrsprung des werkes vnser  
20 willen, darumb muß ein geschaffen forme an vnserm willen sein, sullen wir von minnen vreilich lobleich werk wurcken.<sup>4</sup>

1 Got N] Ot A    3 ingegossen] ingezogen AN    die] dez N, daz N\*    6 enwer] wer N  
9 den N] dem A    11 ingegossen] ingezogen AN    18 swerheit N\*] warheit AN

2 Beide Hss. haben hier und Z. 11 ingezogen tugent (für »eingezogene Tugend«). Das ist ungewöhnlich und vermutlich ein Lesefehler in A, den N übernimmt. Die Scholastik spricht von *virtus infusa* (»eingegossene Tugend«); so auch im Text unten Z. 129 und 145: ingegossen tugent.

3 Dieser erste Einwand gegen die Hauptthese des Autors entspricht dem Argument des Thomas von Aquin, *Sth. II-II, q. 23, a. 2 co*: *Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. <...>, unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturalis, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter.* (»Aber kein Akt wird vollkommen von einem aktiven Vermögen hervorgebracht, wenn er nicht aus einer Form ihm gleicher Natur stammt, die der Ursprung der Handlung ist. <...>; darum ist es höchst notwendig, dass für einen Akt der Liebe in uns eine habituelle Form besteht, die dem natürlichen Vermögen hinzugefügt ist und die dieses zum Akt der Liebe geneigt sowie handlungsbereit und angenehm macht.«)

4 Auch der zweite Einwand entstammt der Argumentation des Thomas von Aquin zur Stelle, *Sth. II-II, q. 23, a. 2 co*: *Non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente*

*Übersetzung*

<These der Quaestio: Gott ist die Liebe.>

»Gott ist die Liebe«, schreibt Johannes in seinem Brief (I Io 4,16).

<Prinzipielle Argumente gegen die Hauptthese>

Die Meister sagen gemeinsam, dass Liebe eine geschaffene Form oder eine eingegossene Tugend sei, die den Willen des Menschen dazu geneigt macht, Gott lobenswert <das heißt verdienstlich> zu lieben.

Das begründen sie mit zwei Argumenten:

<1.> Zum ersten sagen sie: Wäre die Liebe nicht eine geschaffene Tugend, so wäre die Liebe kein vernünftiger und angenehmer Grund, Werke der Liebe zu üben. Denn darum können Tugendakte getan werden, weil sie einer Formkraft entspringen, die lateinisch *habitus* heißt, der dem Menschen eine natürliche Neigung zum Handeln gibt. Nun gibt es <unter den Tugendakten> Werke der Liebe. Ein Mensch, der in der Liebe ist, dem ist es leicht und angenehm; darum muss die Liebe, die ein Ursprung unserer Handlungen ist, eine eingegossene Tugend sein; denn sie kann sich den Menschen als Anstoß seiner natürlichen Neigung schenken, Werke der Liebe zu üben.

<2.> Das zweite Argument ist: Wäre die Liebe nicht eine geschaffene Formkraft, geschähen die Werke, die wir in der Liebe wirken, nicht aus der Freiheit unseres Willens. Das beweisen sie so: Dass der Mensch aus der Freiheit des Willens wirkt, sei dem Menschen natürlich. Nun entspringen alle natürlichen Werke aus der Liebe. Zum Beispiel entspringt die Bewegung des Steines zur Erde aus der Schwerkraft, die in dem Stein ist. Und da nun die Liebe der Ursprung unseres Willensaktes ist, darum muss es an unserem Willen eine geschaffene Formkraft geben, damit wir aus Liebe frei und lobenswert handeln.

## &lt;Gliederung der Diskussion&gt;

Disen sin spricht sant Johannes in dem ersten wort, als er spricht: »Got ist die minne.« Diß hat czwen synne: Wen man mag die minne nemen das minne werk *ald*<sup>5</sup> den habitum, von dem dicz minne werk entspringet, /25/ vnd von diesem habitum haben die meister vil gesprochen, das er nicht ensey ein geschaffen form, mer der heylig geist selber. Das enhat chein meister offenwar gesprochen. Aber nach sant Augustinus worten, vnd ich sprich mit sant Augustin,<sup>6</sup> das nicht allein ein habitus der mynne ist vngeschaffen, mer auch das werk der minne ist der heylig geist selber.<sup>7</sup> /30/ Darumb spricht Sant Johans: »Got ist die minne.«

30 Warheit des sins will ich

<I.> zu dem ersten bewaren mit zwein reden.

<II.> Dar nach wil ich die red außlegen, die disen sin wider sprechent.

<III.> Zu dem dritten mall wil ich sprechen, wie got mit dem menschen *wirt* vereint als minne, nicht als wesen.

<I. Gott ist die Liebe, mit der das vernünftige Geschöpf liebt.>

35 /35/ Zu dem ersten sprich ich mit sant Johannes: »Got ist die minne.«

Diß wort ist offenwar von der minne, do gott sich selber *in* minnet vnd auch die creaturen; wan was in got ist, das ist got. Darumb mag man uon got sprechen: »Got ist die myn«, vnd [216<sup>r</sup>] also enmag man nicht sprechen von vil andern dingen, als von dem fewr. Dauon mag man nicht sprechen: »Das fewr ist die hitz«, mer: »Das fewr ist heiß«, mag man sprechen. Das ist darumb, wan

40

24 *ald*] auf AN 32 *disen*] *disz* N 34 *wirt* N\*] *wort* AN 36 *in* N] *im* A

humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum et nullo modo principium huius motus <...>. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis. (»Denn die Bewegung der Liebe geht nicht so vom Heiligen Geist aus, der den Geist des Menschen bewegt, als werde der Geist des Menschen nur bewegt und wäre in keiner Weise Ursprung dieser Bewegung <...>. Daraus würde folgen, dass Liebe nicht freiwillig wäre. Das impliziert einen Widerspruch, da die Liebe aufgrund ihres Begriffs mit sich bringt, dass sie ein Akt des Willens ist.«)

5 RUH übernimmt von beiden Hss. auf. Ich konjiziere *ald* (»oder«). Da zuvor von zwei Bedeutungen gesprochen wird, liegt in den Hss. ein Schreiberirrtum vor. Die Alternative heißt: Die Minne ist der Akt der Minne selbst oder der Habitus. So auch wenige Zeilen später (Z. 28 f.): Nicht allein ein Habitus ist ungeschaffen, mer auch das werk der minne ist der heylig geist selber.

6 Das heißt hier wohl: »als Augustiner«.

7 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 2; Bd. II, S. 183, 2–4: Spiritus increati natura est dilectio mentis interna, sine imperfectione vitalis eius forma, qua non actuante non elevatur creatura rationalis sufficienter ad Deo carum et gratuitum esse. (»Die Natur des ungeschaffenen Geistes ist die innere Liebe des Geistes <und> ohne Einbuße der Vollkommenheit dessen lebendige Form; wenn diese <den Habitus> nicht aktuiert, wird das vernünftige Geschöpf nicht hinreichend dazu erhoben, Gott lieb und der Gnade wert zu sein.«) Siehe auch ZUMKELLER, Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel, S. 121.

## &lt;Gliederung der Diskussion&gt;

In diesem Sinn spricht St. Johannes in dem zitierten Wort, wenn er sagt: »Gott ist die Liebe.« Das aber lässt sich in doppeltem Sinn verstehen: Denn man kann mit »Liebe« das Liebeswerk benennen oder den Habitus, aus dem dies Werk der Liebe entspringt. Und über diesen Habitus haben die Meister oft gesprochen, er sei nicht eine geschaffene Form, sondern der Heilige Geist selbst. Das hat <jedoch> kein Meister offen gelehrt. Aber nach den Worten St. Augustins – und ich spreche mit St. Augustin – ist nicht allein der Habitus der Liebe ungeschaffen, sondern auch der <einzelne> Akt der Liebe ist der Heilige Geist selbst. Darum sagt St. Johannes: »Gott ist die Liebe.«

Dass diese Auslegung wahr ist, will ich

<I.> zuerst mit zwei Argumenten begründen.

<II.> Danach werde ich Gründe erörtern, welche die oben genannten Einwände widerlegen.

<III.> Drittens werde ich darlegen, wie Gott mit dem Menschen als Liebe vereinigt wird und nicht als Sein.

## &lt;I. Gott ist die Liebe, mit der das vernünftige Geschöpf liebt.&gt;

Erstens sage ich mit St. Johannes: »Gott ist die Liebe.«

Dieser Satz ist offenkundig für die Liebe, in der Gott sich selbst und auch die Geschöpfe liebt; denn was in Gott ist, das ist Gott. Darum kann man von Gott sagen: »Gott ist die Liebe.« In gleicher Weise kann man aber von vielen anderen Dingen nicht sprechen; zum Beispiel vom Feuer. Von ihm kann man nicht sagen: »Das Feuer ist die Hitze«, sondern es muss heißen: »Das Feuer ist heiß.« Das ist darum so, weil die Hitze nicht dem Wesen nach mit dem

die hitz ist nicht weselich mit dem fewr *eins*. Wan nu die minne, mit der got sich selber minnet vnd alle creaturen, ist weselich ein mit ime, *darumb* mag man den werlich sprechen nicht alleine: »Got ist die minne«, mer: »Got ist die minne *wessenlich*.«

45 Aber das got selber /45/ sey die mynne, da mit die<sup>8</sup> vernunftig creature minnet,<sup>9</sup> das enist nicht offenbar. Darumb wil ich es beweisen.

<Argument 1>

Zu dem ersten bewere ich es also: Der got nicht bechennen enmag den mit dem bekenntnisse, das got ist, der enmag auch got nicht geminnen den mit der minne, *die* got ist. Wan mynne ist ein neygunng des willen, /50/ der entspringet von  
50 bechentnisse der vernuft. Nu enmach der mensch got nit bechennen den mit dem bechentnisse, das got ist, noch in disem leben noch in dem ewigem leben. Darumb enmag niemand got geminnen den mit der minne, die got ist. »Got ist die mynne.«

<Begründung>

Aber das der mensch got nicht moge bechennen den mit dem be/55/chentnuß. das got ist, das bewere ich zu dem ersten also: In dem ewigen leben, wan da  
55 begreiffet die vernuft der beschewlichen ein vngemessen vernuft, die nicht *be-griffen* mag werden den allein mit dem bechentnisse, das got ist; wan sein bechantnuß daz ist vngemessen. Auch das bechentnuß, do der mensch got mit bechennet in dem ewigen leben, muß /60/ sein alle ding vernunftiklichen<sup>10</sup>,

41 weselich] *wessenlich* N eins N\*] eins so spricht man nicht Das fewr ist heis vñ man mag auch sprechñ das fewr ist die hitz AN 42 darumb N\*] warumb AN 44 *wessenlich* N\* fehlt AN 45 mit] mit er N\* 49 die N\*] der AN 56 begreiffet] begreifen N begriffen N\*] begreifen AN

8 In Hs. N wird zwischen mit und die ein hochgestelltes er eingefügt. Das ist ein irrtümlicher Verbesserungsversuch der Schreiberin oder des Schreibers, die oder der Gott als den Handelnden sieht und damit unwillkürlich die Aussage des Satzes bestätigt, dass für die allgemeine scholastische Lehre nicht offenbar ist, dass die Liebe, mit der die Kreatur liebt, Gott ist.

9 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 2, cor. 2; Bd. II, S. 183, 21–23: [gegen Gregor von Rimini]: Spiritus Sanctus est dilectio, non solum propter quam, sed qua, per quam et propter quam diligimus fratrem. (»Der Heilige Geist ist die Liebe, nicht nur derentwegen, sondern mithilfe derer, durch die und wegen der wir den Bruder lieben.«)

10 vernunstliclich, vernunfticlich adj. »wahrnehmbar, vernünftig«, *rationabilis* (LEXER). Ich vermute hier als lateinische Entsprechung *intelligibilis*. Zum Beleg: Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 23–35, q. 22, concl. 1, cor. 3; Bd. II, S. 256, 17f.: Deus, secundum quod infinitus et infinite perfectus, est intelligibilis et intelligibile obiectum omnis intellectus. (»Gott, sofern er unbegrenzt und unendlich vollkommen ist, ist erkennbar und ein erkennbarer Gegenstand jeder Vernunft.«)

Feuer eins ist. Da nun die Liebe, mit der Gott sich selbst und alle Geschöpfe liebt, dem Wesen nach eins mit ihm ist, darum kann man in Wahrheit nicht nur sagen: »Gott ist die Liebe«, sondern: »Gott ist seinem Wesen nach die Liebe.«

Aber dass <darüber hinaus> Gott selbst die Liebe ist, mit der das vernünftige Geschöpf liebt, das ist nicht offenkundig. Darum will ich es beweisen.

<Argument 1>

Zum ersten begründe ich es wie folgt: Wie man Gott nur mit der Erkenntnis erkennen kann, die Gott selbst ist, so kann man Gott auch nur mit der Liebe lieben, die Gott ist. Denn Liebe ist eine Neigung des Willens, der aus der Erkenntnis der Vernunft entspringt. Nun kann der Mensch in diesem wie in jenem Leben Gott nur mit der Erkenntnis erkennen, die Gott ist; darum kann auch Gott nur mit der Liebe geliebt werden, die Gott ist. »Gott ist die Liebe.«

<Begründung>

Dass der Mensch Gott nur mit der Erkenntnis erkennen kann, die Gott ist, das begründe ich erstens so: Im ewigen Leben umgreift die Vernunft der Schauenden eine unendliche Vernunft, die nur mit der Erkenntnis begriffen werden kann, die Gott ist; denn seine Erkenntnis ist unermesslich. Ebenso muss die Erkenntnis, mit welcher der Mensch Gott im ewigen Leben erkennt, fähig sein, alle Dinge zu erfassen; denn ihr Erkenntnisgegenstand ist

60 wan ir vorwurf ist das gotlich wesen alle ding sprechenlich.<sup>11</sup> Nu enist chein  
 bechentnusse alle dinck vernuftklich an gottes bechentnuß allein. Darumb ist  
 das bechentnuß, *da* got mit bechant wirt in dem ewigen leben, [216<sup>v</sup>] gotliche  
 bechentnuß.

<Einwand gegen das Argument>

Aber nu mocht yemant sprechen: Nicht allein gotlich bechentnuß ist vernuf-  
 65 tiklich /65/ alle ding, mer auch bechentnusse der intelligencien, der wesen  
 sprechenlichen offenwart alle dinck. Wan nu der mensch vernuftklich mag got  
 bechennen mit dem bechentnusse, dem vernuftig ist alle ding, darumb, wurde  
 bechantnuß der intelligencien alle ding vereint mit des menschen muglich ver-  
 nuft; mit dem bechentnusse mag der mensch bechennen an/70/schawlichen<sup>12</sup>.  
 70 Darumb enist das nicht war, das der mensch nit enmuge got bechennen, als ich  
 erst sprach, das der mensch in dem ewigen leben enmag nicht got bechennen  
 anschewlich mit eynem geschaffen bechentnusse.

<Widerlegung des Einwands>

<1.> Aber wen du sprichest, das mit dem bechentnusse, die vernuftig ist alle  
 dinck, der mensch moge got bechennen beschewlichen, herczu /75/ antwurt  
 75 ich also:<sup>13</sup> Das das war ist von dem bechentnusse, das in diser weis ist alle ding,  
 als gotlich wesen ist alle dingk, das da ist ein furwurf diser bechentnusse. Nu ist  
 gotlich wesen alle dingk in einer vngemessen weise, vnd darumb mag es allein  
 bekennen mit einem bechentnusse, das da alle dinck ist in einer vngemessen  
 weise, vnd darumb mag man allein /80/ mit gotlichem bechentnusse got be-  
 80 chennen anschewlichen in dem ewigen leben.

61 alle] aller N    62 da] vnd da AN    66 offenwart] offenware N    78 das da] das das N

11 Ebenso im nächsten Abschnitt, Z. 66. Die fürs Mittelhochdeutsche ungewöhnliche Konstruktion muss auf ein lateinisches Partizip oder Gerundium (z. B. *dicens* oder *dicendo*) zurückgehen: Das Erkennen der Intelligenzen wie Gottes geschieht im Wort.

12 »Anschaulich« ist die direkte Übersetzung von *intuitive*, das Johannes von Basel benützt. Dies ist die Erkenntnisform der Engel (und Intelligenzen), die ohne Erkenntnisbild (*species*) dadurch erkennen, dass die Erkenntnis vom Erkenntnisobjekt unmittelbar erzeugt wird. Iohannes de Basilea, *In Sent. II, d. 9, q. 7, post concl. 2, ad 3; Bd. III, S. 141, 1–3*: *Non solum ex hoc habetur, quod obiectum est causa, quod talis species vel habitus erit notitia intuitiva, et tamen numquam causat illam speciem nec habitum illum.* (»Nicht allein geht daraus hervor, dass das Objekt die Ursache <dafür> ist, dass ein solches Erkenntnisbild oder ein Habitus eine intuitive Kenntnis <bei den Engeln> ist, und dennoch verursacht diese niemals jenes Erkenntnisbild oder jenen Habitus.«) Siehe dazu den Kommentar unten S. 95 f.

13 *Du/ich*: Der Autor argumentiert durchwegs in der Ichform. Hier legt er einen Einwand einem Dialogpartner in den Mund.

das göttliche Wesen, das alle Dinge spricht. Nun ist keine Erkenntnis fähig, alle Dinge zu erfassen, als Gottes Erkenntnis allein. Darum ist die Erkenntnis, mit der Gott im ewigen Leben erkannt wird, die göttliche Erkenntnis selbst.

<Einwand gegen das Argument>

Aber nun könnte jemand sagen: Nicht nur die göttliche Erkenntnis ist fähig, alle Dinge zu erfassen, sondern auch die Erkenntnis der Intelligenzen, deren Wesen im Wort alle Dinge offenbart. Da nun der Mensch in seiner Vernunft Gott erkennen kann mit der Erkenntnis, für die alle Dinge erkennbar sind, darum – wenn der Intelligenzen Erkenntnis aller Dinge mit des Menschen passiver Erkenntnisfähigkeit<sup>1</sup> vereint wird –, kann der Mensch mit dieser Erkenntnis intuitiv erkennen. Darum ist es nicht wahr, dass der Mensch Gott nicht <in der Weise> erkennen kann, wie ich zuvor gesagt habe, <nämlich> dass der Mensch im ewigen Leben Gott nicht mit Hilfe einer geschaffenen Erkenntnis intuitiv erkennen kann.

<Widerlegung des Einwands>

<1.> Aber wenn du sagst, mit der Erkenntnis <der Intelligenzen>, die fähig ist, alle Dinge zu erkennen, könne der Mensch Gott intuitiv erkennen, dazu antworte ich: Das ist wahr und gilt von der Erkenntnis, die alle Dinge in derselben Weise ist, wie das göttliche Wesen jedes Ding ist, welches das Objekt seiner Erkenntnis ist. Nun ist das göttliche Wesen alle Dinge in einer unermesslichen Weise, und darum kann es nur mit einer Erkenntnis erkennen, die alle Dinge in einer unermesslichen Weise ist, und darum kann man im ewigen Leben nur mit göttlicher Erkenntnis Gott intuitiv erkennen.

---

1 Diese erläuternde Übersetzung steht für den Terminus »mögliche Vernunft« (*intellectus possibilis*).

<2.> Mer auch, das wir got mugen bechennen in disem leben nicht den mit dem bechentuß das got ist, das weber ich also: Wir enmugen got nicht bechennen den mit einem bechentnusse das vnser vernuft sey mer *inne*, den sie ir selber *sey*. Wan bechentnusse muß sein ein mittel zwischen der /85/ vernuft vnd sein selbs. Nu ist chein bechentuß der vernuft mer *inne* den *sie* ir selber an  
 85 gotlicher bechentuß allein. Darumb enmag der mensch got nicht bechennen, er bechen in den mitt der [217<sup>r</sup>] bechentuß, da mit sich gott selber bechennet, wan alles ander bechentuß ist ein zuuall vnd entordent die vernuft auß ir selber auf ein ander, nicht den auf /90/ gott, der in ir ist.

<Argument 2>

90 Die ander red ist, das ich han gesprochen, das die wurkend vernuft, die got ist, werd vereint mit der muglichen vernuft in allem bechentnusse vernuftiglich. Nu ist die wurkent vernuft *wesenlichen* ein bechantnusse, darumb enmag sie nicht werden vereint den als ein bechentuß. In /95/ hitz enmag nicht vereint werden es ensey als hitz. *Darumb* bechennet der mensch in allem vernuftigen  
 95 bechentnusse mit gotlichem bechentnusse, nicht allein wan er got bechennet, mer auch in bechentnusse einer iglichen warheit, als St. Augustinus spricht, das die vernuft die schawe alle warheit in der ersten warheit. Nu sag mir, waran bechennen wir sy? /100/ Ich bechenne nicht an dir noch du an mir, aber wir bechennen *peyde* in der vnwandelwaren warheit, die da uber *triffet* vnser vernuft.  
 100 Des haben wir ein gleichnuß in leiplichen creaturen: Das auge enmag nicht gesehen, *es* ensey vbergossen mit dem licht, vnd *wer* das licht ein gesicht, so were es *den* augen vereint als ein gesicht. Also enmag /105/ die vernuft chein warheit verstan, si verste *si* den in dem vngeschaffen licht das got ist, in dem alle warheit erscheinet als in dem licht der sunnen alle varbe. Nu ist das vngeschaffen liecht  
 105 weißlich ein *vernunftiglich* bekentnuß<sup>14</sup>, darumb wem es vereint wirt, dem wirt es vereint als ein bechentuß. Wie nu gotlich bechentuß einem iglichem /110/ bechentuß vereint *wird* menschlicher vernuft, als die philosophi sprechent, so muß es werden vereint als ein bechentnusse. Vnd darumb ist das war, das der mensch got nicht bechennen *mag* noch in disem leben, noch in iem leben dan  
 110 mit dem bechentuß, do mit got sich selber vnd alle creaturen bekent.

82 dem *fehlt N* 83 inne] ime AN 84 sey N] sein A 85 inne] ime AN sie *fehlt AN* an] an N, dan N\* 92 *wesenlichen N]* *weislichen A* Darumb] der vns AN, her aus N\* 99 *peyde N\*]* *pey AN* *triffet N\*]* *trittet AN* 101 es N\*] ob AN wer N\*] war AN 102 den N] dem A 103 *si<sub>2</sub> N\* fehlt AN* 105 *vernunftiglich]* *vernunftig licht AN* 107 *wird]* *fehlt AN*, werden N\* 109 *mag N\*]* *fehlt AN*

14 RUH, S. 215, A. 26: »vernunftig licht bekentnuß (A, N) ist schwerlich die richtige Lesart. Ich vermute vernunftiglich bekentnuß.«

<2.> Auch in diesem Leben können wir Gott nur mit der Erkenntnis erkennen, die Gott ist. Das begründe ich so: Wir können Gott nur mit einer Erkenntnis erkennen, die unserer Vernunft innerlicher ist, als diese <Erkenntnis> ihr selbst <inne> ist. Denn die Erkenntnis muss ein Mittleres sein zwischen der Vernunft und ihm selbst <dem Erkenntnisgegenstand>. Nun ist keine Erkenntnis der Vernunft innerlicher als die Vernunft sich selbst außer allein die göttliche Erkenntnis. Darum kann der Mensch Gott nicht erkennen außer mit der Erkenntnis, mit der sich Gott selbst erkennt; denn alle andere Erkenntnis ist ein Akzidens und lenkt die Vernunft von ihr selbst fort auf ein anderes und nicht auf Gott, der in ihr ist.

<Argument 2>

Das zweite Argument ist: Ich habe gesagt: Die wirkende Vernunft, die Gott ist, wird in jeder Erkenntnis in vernünftiger Weise mit der möglichen Vernunft vereint. Nun ist die wirkende Vernunft ihrem Wesen nach Erkenntnis und kann darum nur als Erkenntnis vereint werden. In der Hitze kann nichts Vereinigung finden außer als Hitze. Darum erkennt der Mensch in aller vernünftigen Erkenntnis mit der göttlichen Erkenntnis, und zwar nicht nur, wenn er Gott erkennt, sondern auch in der Erkenntnis einer jeglichen Wahrheit. So spricht St. Augustinus, dass die Vernunft jede Wahrheit in der ersten Wahrheit schaut. Nun sage mir, woran erkennen wir die Wahrheit? Ich erkenne sie nicht an dir noch du sie an mir, aber wir erkennen sie beide in der unwandelbaren Wahrheit, die unsere <geschaffene> Vernunft übertrifft. Dafür gibt es ein Gleichnis beim leiblichen Geschöpf: Das Auge kann nur sehen, wenn es mit Licht übergossen ist, und wäre das Licht ein Gesicht <das sieht>, so würde es mit den Augen als ein Sehendes vereinigt. So kann die Vernunft keine Wahrheit verstehen, außer sie versteht sie in dem ungeschaffenen Licht, das Gott ist, in dem alle Wahrheit aufscheint wie in dem Licht der Sonne alle Farben. Nun ist das ungeschaffene Licht dem Wesen nach eine vernünftige Erkenntnis. Darum wird es als eine Erkenntnis vereint, wenn es mit jemandem vereinigt wird. Wie nun die göttliche Erkenntnis mit jeder Erkenntnis der menschlichen Vernunft vereint wird, wie die Philosophen sagen, so muss sie als Erkenntnis vereint werden. Und darum ist es wahr, dass der Mensch Gott in diesem Leben wie in jenem Leben nur mit der Erkenntnis erkennen kann, mit der Gott sich selbst und alle Geschöpfe erkennt.

## &lt;Begründung&gt;

/115/ Nu sprich ich zu dem ersten, das wir got nicht mu[217<sup>v</sup>]gen bechennen den mit gotlichem bechentnuß: so enmugen wir in auch nicht geminnen den mit gotlicher mynne, wan *mynne* ist ein neygunge des willen, der von dem bechentnusse der vernunft entspringet. Wan nu in got ist ein formlich bekentnusse  
 115 vnd mynne, darumb wer got wirt vereint als /120/ ein mynne, der mag in nicht bechennen den mit gotlichem bechentnusse: So enmag *er in* auch nicht geminnen den mit gotlicher mynne, als ich han bewert, darumb: »Got ist die mynne.«  
 Diß ist die erste rede.

Die ander rede ist: Wer die mynne ein geschaffen tugent, so *mocht* sie nicht  
 120 wachsen an ende vnd zu nemen vnd gemert werden an maß; wan alles, /125/ das geschaffen ist, das ist alles gemessen vnd hat ende wesens vnd volkommenheit. Nu mag gotlich mynne wachsen sunder ende vnd zu nemen vnd gemert werden an maß, als alle meister sprechent.

Ich sprich mer, das gotlicher mynne enwirt nymmer volkumen, sy ensey  
 125 vngemessen, wan ir furwurff ist die gotlich gute, die vngemessen ist. Darumb ist die mynne, /130/ do der mensch got mit minnet, ein vngeschaffen mynne, vnd chein dingk ist vngeschaffen den got allein. Darumb ist got die mynne.

## &lt;II. Widerlegung der prinzipiellen Gegenargumente&gt;

<1.> Nu wil ich antburten wider die ersten reden<sup>15</sup>, die ditz wider sprechent  
 130 So man zu dem ersten spricht: Enwer mynne nicht ein geschaffen in gegossen tugent, so wer der mensch, der in der mynne ist, nicht redlich /135/ leichtlich vnd gnugleich ze vben werk der mynne. Ich sprich nein, vnd das bewert ich also: Wan darumb sint *tugent* werkleich<sup>16</sup> vnd gnugleich, wan sie *entspringent* von einer formen, die den menschen gibt ein naturlich neygunge, sie zu uben. Herczu sprech ich, das des nicht enist, das die forme, die den menschen neyget,  
 135 got zu mynnen, sey geschaffen, /140/ wan der heylyg geist ist die forme selb.

111 sprich] sprach N\* 113 mynne N\*] wil AN 116 er in N\*] in er AN 119 mocht N\*]  
 enmag A, mag N 122 sunder] an N 128 reden] rede N 132 tugent] tugentleich AN  
 entspringent] entspringent AN

15 Erste rede könnte hier die Übersetzung sein für *argumenta principalia*, das ist im 14. Jh. das Wort (statt *obiectioes*) für die anfänglichen Einwände, mit denen am Anfang der These der *Quaestio* grundsätzlich widersprochen wird.

16 werkleich: Vermutlich hier eine Übersetzung von *actualis, actualiter*. Das entspricht der These des Johannes von Basel, dass der Heilige Geist den geschaffenen *Habitus* der Liebe »aktuiert«: *Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 3; Bd. II, S. 187,2–5: Caritas creata est habitus supernaturaliter infusus a Deo actuante specialiter mentem, eam Deo actualiter et Deum menti actualiter vel habitualiter ex acceptatione divina charismans, quodlibet meliorativum operari partialiter concausans.* (»Die geschaffene Liebe ist ein übernatürlich von Gott, der den Geist speziell aktuiert, eingegossener *Habitus*, der den Geist für Gott aktuell und Gott für den Geist aktuell oder *habituell* aufgrund der göttlichen Annahme willkommen macht und jedwede Verbesserungshandlung mitverursacht.«)

## &lt;Begründung&gt;

Nun sage ich erstens: Wie wir Gott nicht anders als mit göttlicher Erkenntnis erkennen können, so können wir ihn auch nicht lieben außer mit göttlicher Liebe; denn Liebe ist eine Neigung des Willens, der aus dem entspringt, was die Vernunft erkennt. Da Gott ein förmliches <das heißt ein das Wesen bestimmendes> Erkennen und Lieben ist, darum kann, wer mit Gott als eine Liebe vereint wird, ihn nur mit göttlicher Erkenntnis erkennen. So kann er ihn auch nur mit der göttlichen Liebe selbst <als der Formkraft dieser Vereinigung> lieben, wie ich gezeigt habe. Darum: »Gott ist die Liebe«. So weit das erste Argument.

Das zweite Argument ist: Wäre die Liebe eine geschaffene Tugend, könnte sie nicht ohne Ende wachsen, zunehmen und ohne Maß vermehrt werden; denn alles, was geschaffen ist, das ist gemessen, hat ein Ende des Seins und seine Vollendung. Nun kann aber die göttliche Liebe ohne Ende zunehmen und ohne Maß vermehrt werden, wie alle Meister sagen.

Ich sage weiter: Die Gottesliebe erreicht nie ihre Vollkommenheit, wenn sie nicht ungemessen ist; denn ihr Gegenstand ist die Güte Gottes, die unermesslich ist. Darum ist die Liebe, mit welcher der Mensch Gott liebt, eine ungeschaffene Liebe, und nichts ist ungeschaffen als Gott allein. Darum ist Gott die Liebe.

## &lt;II. Widerlegung der prinzipiellen Gegenargumente&gt;

<1.> Nun will ich gegen die Anfangseinwände argumentieren, die meiner These widersprechen. Wenn man zum ersten sagt: Wäre die Liebe nicht eine geschaffene eingegossene Tugend, so wäre es dem Menschen, der in der Liebe ist, nicht auf vernünftige Weise leicht und angenehm, aus Liebe zu handeln. Dazu sage ich nein, und das begründe ich folgendermaßen: Denn die Tugenden sind darum aktiv und angenehm, weil sie aus einer Formkraft entspringen, die den Menschen eine natürliche Neigung zu ihrer Übung gibt. Dazu sage ich: Es ist nicht der Fall, dass die Formkraft, die den Menschen geneigt macht, Gott zu lieben, geschaffen ist; denn der Heilige Geist selbst ist die Form.

Vnd darumb sint die werk der [218<sup>r</sup>] mynne dem menschen, der in der mynne ist, vill leichter zu wurcken vnd zu *gnuglichen*<sup>17</sup> den *ander* werk die tugentlich sein, da den menschen zu neyget ein geschaffen habitus, wan es mag kein creaturlich wille als swintlich leiden vnd bewegt werden als von dem heyligen geist selber.

140 <2.> /145/ Zu der anderen rede, so man spricht: Wer mynne nicht ein geschaffen tugent, so geschechen nymer die werck, die wir uben in der mynne, von freyheit des willen. Ich sprich nein. Si beweren es vnd sprechent, das mynne entspringet von enbinnen. Das ist war; aber die forme an vns, von der *gotliche*  
 145 myn entspringet in vns, *ist* nicht die ingegossen tu/150/gent, mer der heylig geist selber, der des menschen wille mer inne ist den kein geschaffen forme. Vnd noch mynner benimet bewegunge des heyligen geistes dem willen sein naturlich freyheit den kein geschaffen forme. Ich sprich nicht, das die mynne allein sey von dem heyligen geist, mer sie ist auch von freyheit des willen, doch  
 150 also das der mensch /155/ in minnen mer wirt geworcht, den er wurcket, als sant Paulus spricht: »Die von dem geist gottes gefurt werden, die sint gottes kinder«. <sup>18</sup> Von disem wurken des heyligen geistes beleibet vnserm willen ein bereitten vnd ein neygunge ze wurken werk der mynne, wan sy enmag nicht neygen got ze mynnen loblich an sunderlich bewegunge des heiligen geistes.<sup>19</sup>

<Bekräftigung der Hauptthese: Die Liebe ist Gott selbst.>

155 /160/ Darumb ist der heylig geist die mynne vnd nicht die bereittunge oder die neygunge des willen in got, mer: Die myn ist got selber.

Ditz ist das vngeschaffen in der seln, da meister Eckhart auf spricht, das da wirt vereint einer iglichen creaturen in allen vernuftigen werken<sup>20</sup>, vnd darumb

137 *gnuglichen*] *gnuglichem* AN    *ander* N] *anderer* A    144 *enbinnen*] *oben her* ab N\*  
 145 *gotliche*] *gotlichen* AN    145 *ist fehlt* AN

17 Konjektur *RUHS* aus *gnuglichem*; er postuliert offenbar eine Verbbildung *gnuglichen* *swv. parallel* zu *genüegen*, *genuogen* *swv. »befriedigen, zufriedenstellen, erfreuen«.*

18 Diese Stelle führt auch Johannes von Basel an zur Stützung seiner oben (S. 58, Anm. 7) zitierten *Conclusio* (In *Sent.* I, d. 17, q. 16 nach *concl.* 2; Bd. II, S. 183, 9f., siehe unten S. 309, Anm. 51) d. h. zugleich der Hauptthese des ›Traktats von der Minne‹.

19 *Iohannes de Basilea*, In *Sent.* I, d. 17, q. 16, *concl.* 3, *cor.* 1; Bd. II, S. 187, 18–21: (*gegen Hugolin von Orvieto*) *Caritas creata mentem rationabilem, quam informat, non semper actualiter inclinatur. <...> Et confirmatur, quia caritas creata non inclinatur nisi a Spiritu Sancto mota. (»Die geschaffene Liebe macht den vernünftigen Geist, den sie formt, nicht immer aktuell geneigt <...>. Und das wird bestätigt, weil die geschaffene Liebe nicht geneigt macht, wenn sie nicht vom Heiligen Geist bewegt wird.«)* ZUMKELLER, *Der Augustinertheologe Johannes Hiltalinger von Basel*, S. 68f. u. 104–107. Die Lehre vom *adiutorium speciale* ist charakteristisch für die Augustinerschule, insbesondere für Gregor von Rimini. Sie ist ferner eine Speziallehre des Meisters des *Lehrgesprächs*, siehe den Kommentar zum GDT, S. 316–322 und AFD I, c. 6.

20 Diese Gleichsetzung legt also Meister Eckharts Lehre vom Ungeschaffenen in der Seele mit Hilfe des spezifischen Theologumenons der Augustinerschule des 14. Jh.s aus: Die begleitende

Und darum sind die Werke der Liebe dem Menschen, der in der Liebe ist, viel leichter zu wirken und angenehm zu machen als andere Handlungen, die <auch> tugendvoll sind, zu denen ein geschaffener Habitus den Menschen geneigt macht; denn es kann kein geschöpflcher Wille so geschwind angestoßen und bewegt werden wie vom Heiligen Geist selbst.

<2.> Zum zweiten Einwand, in dem man anführt: Wäre die Liebe nicht eine geschaffene Tugend, so geschähen die Werke, die wir in der Liebe üben, niemals aus Willensfreiheit. Dazu sage ich nein. Sie begründen es mit dem Hinweis, dass Liebe von innen entspringe. Das ist wahr; aber die Formkraft bei uns, aus der die göttliche Liebe in uns entspringt, ist nicht die eingegossene Tugend, sondern der Heilige Geist selbst, der dem Willen des Menschen innerlicher ist als irgendeine geschaffene Form. Und noch weniger raubt der Bewegungsanstoß des Heiligen Geistes dem Willen seine natürliche Freiheit als eine geschaffene Formkraft. Ich sage nicht, dass die Liebe allein vom Heiligen Geist sei, sondern sie entspringt auch aus der Freiheit des Willens, doch so, dass der Mensch in der Liebe mehr gewirkt wird, als er wirkt, wie St. Paulus sagt: »Die von dem Geist Gottes geführt werden, die sind Gottes Kinder« (Rm 8,14). Von diesem Wirken des Heiligen Geistes kommt unserm Willen eine Bereitschaft und eine Neigung zu, Werke der Liebe zu wirken; denn sie <die Liebe> kann nicht geneigt sein, Gott lobenswert zu lieben ohne einen besonderen Bewegungsanstoß des Heiligen Geistes.

<Bekräftigung der Hauptthese: Die Liebe ist Gott selbst.>

Darum ist der Heilige Geist die Liebe und nicht <nur> die Vorbereitung oder die Neigung des Willens zu Gott, vielmehr: Die Liebe ist Gott selbst.

Dies ist das Ungeschaffene in der Seele, von dem Meister Eckhart spricht, welches einem jeden Geschöpf in jedem vernünftigen Handeln vereint wird,

160 bekennen alle vernuft, sie sein geschaffen oder vngeschaffen, warheit /165/ mit  
 einem bekentnusse, do got sich selber mit bekennet, vnd ein iglich<sup>21</sup> in allen  
 vernüfftigen bekentnusse gebirt *ein* ewig wort vnd ein vrsprung des heyligen  
 geistes vnd ein außfliessen, [218<sup>v</sup>] vnd das ist die groste volkumenheit die got  
 vernüfftigen creaturen gegeben mag.

<III. Formale Vereinigung mit Gott in Erkenntnis und Liebe, nicht im Sein>  
 Zu dem dritten mall wil ich sagen,

- 165 – wie got muge vereint werden form/170/lich mit vns als ein vernuft oder  
 als mynne  
 – vnd nicht als ein wesen,  
 – vnd wie man es versten sulle nach des meisters synne, das got sey form-  
 lich wesen der creaturen.
- 170 Das mag man verstan in zweirhant weise.

<Begriffsbestimmung: formgebendes Sein>

<1.> Zu dem ersten mall also, das die creatur kein formlich wesen enhat, vnd  
 das ist vnmüglich;<sup>22</sup> wan die creature sint geschaffen von got. Darumb haben  
 /175/ sie empfangen wesen nach nicht sein ir selbs. Gotlich wesen mag nicht  
 wesen enfachen, darumb muß die creatur ir sunderlich geschaffen wesen han,  
 175 das nicht gotlich wesen sey den ein furwurff gotlicher wurkung.

<2.> Zu dem andern mall so mag man versten, das got sey formlich wesen  
 der creaturen also: nicht das er sey ir geschaffen wesen, da ich yeczunt /180/  
 abgesprochen hab, mer das er hie sey wesen, auf dem bestet vnd enthalten wirt  
 wesen aller creaturen, nicht wirklich, sunder formlich gibt ein istikeit,<sup>23</sup> das sie  
 180 von ir selber nicht mocht haben formlich.

161 ein] er ein A, er N, das N\* 165 muge in N\* gestrichen werden] wirt N\* 168 got]  
 es N 173 nach] noch N ir] sie ir N

---

*Gnade wird gleichgesetzt mit der ungeschaffenen Liebe, das ist der Heilige Geist, und diese mit dem (angeblich bei Eckhart als formaliter inhaerens interpretierten) Ungeschaffenen, das Gott und Mensch vereinigt.*

21 Zu ergänzen »Vernunft«.

22 Das heißt: Die Formkraft, die das seiende Geschöpf dies oder das seiend macht, wäre so keine geschaffene Form, sondern das Sein Gottes. Das ist jedoch unmöglich.

23 Dieser Begriff kommt im ›Traktat von der Minne‹ häufig vor. Als lateinische Grundbedeutung kann existentia angenommen werden. Ich übersetze »Istheit«. BECCARISI, Isticheit nach Meister Eckhart, postuliert bei Meister Eckhart (!) eine andere Bedeutung des Terminus. Das trifft hier nicht zu.

und darum erkennt jede Vernunft, sie sei geschaffen oder ungeschaffen, die Wahrheit mit der Erkenntnis, mit der Gott sich selbst erkennt, und jede <Vernunft> gebiert in jeder vernünftigen Erkenntnis das ewige Wort und ist ein Ursprung des Heiligen Geistes und ein Ausfließen, und das ist die größte Vollkommenheit, die Gott vernünftigen Geschöpfen geben kann.

<III. Formale Vereinigung mit Gott in Erkenntnis und Liebe, nicht im Sein>  
Im dritten <Teil> will ich ausführen,

- wie Gott mit uns in formprägender Weise vereint werden kann als Vernunft oder als Liebe
- und nicht als Sein
- und wie man Meister Eckharts Satz verstehen soll, Gott sei das formgebende Sein <esse formale> der Geschöpfe.

Das kann man in zweifacher Weise verstehen.

<Begriffsbestimmung: formgebendes Sein>

<1.> Erstens so, dass das Geschöpf kein <eigenes> formgebendes Sein hat. Das ist unmöglich; denn die Geschöpfe sind von Gott geschaffen. Darum haben sie Sein empfangen, nachdem sie selbst nichts waren. Das göttliche Sein kann kein Sein empfangen; darum muss das Geschöpf sein ihm eigenes geschaffenes Sein haben, das nicht göttliches Sein ist, sondern ein Objekt göttlichen Wirkens.

<2.> Zum zweiten kann man den Satz, Gott sei das formgebende Sein der Geschöpfe, so verstehen: Nicht, dass er deren geschaffenes Sein sei, was ich gerade verneint habe, sondern dass er hier <in diesem Verständnis> dasjenige Sein ist, auf dem das Sein aller Geschöpfe beruht und worin es enthalten ist; nicht real, sondern formbegründend verleiht er <Gott als formbestimmendes Sein> eine Istheit, die das Geschöpf aus sich selbst formbegründend nicht haben kann.

<Auseinandersetzung mit Meister Eckharts Verständnis des formgebenden Seins>

Aber ich will es beweren, das der meister nicht enmeint noch nicht enmag meynen,

- das got in diser weise sey formlich wesen der creaturen, als das die creatur /185/ von ir selber kein istigkeit enhave.
- 185 – mer das gotlich wesen sey ir formlich istikeit.

<Hypostatische Union>

Die erst rede ist, wan alle lerer geben das der menscheit Cristi allein, das sie weste<sup>24</sup> in diser weyse in gotlichem wesen. Wolt man nu das geben allen creaturen, so weren alle creaturen als werlich gott als Cristus. Mer /190/ das wer vngelaub.

- 190 Aber so secz ich, das alle creaturen also bestent in gotlichem wesen, so enmag man noch dan nicht gesprechen, das got sey formlich wesen der creaturen. Wan das ist sicher, wan Cristus<sup>25</sup> menscheit also bestet in gotlichem wesen, also das sie kein ysticheit enhat von ir selber, vnd ist auch got *nit formlich* wesen<sup>26</sup> der [219<sup>r</sup>] menscheit /195/ Cristi. Wan das gotlich wesen ist gemein den dreyen
- 195 person. Wer es nu vereint formlich der menscheit Cristi, so weren die drey personen all menschen worden, vnd das ist vngelaub. Auch wie das die varbe bestet in dem stein, doch so sprechen wir nicht, das der stein sey formlich wesen der farbe. Aber wie bestet dy menscheit Cristi in personlichem /200/ wesen des sunes vnd wie sie im werd vereint als in einer istigkeit in einer formen, das ist
- 200 gar vnsprechlich, vnd darumb ensage ich nicht mer darab zu disem mall.

- Nu mocht yemant sprechen, ob in gotlichem wesen beste vnd werde enthalten wesen aller creaturen, darumb sey got formlich istigkeit. Herczu antburt ich, das got enthellet wesen aller creaturen /205/ als ein wurckend sache, nicht als ein forme, als wir sechen, das die sunne enthellet iren schein in der luft wesenlich vnd nicht formlichen.
- 205

183 das] da N 187 weste] beste N 193 auch] noch N nit formlich] mit formlichem AN 196 vngelaub] vngelaulb N das die] das das die N

24 weste: *Bairische Schreibereigentümlichkeit für beste (aus bestân, bestên stv.: »bestehen«, subsistere), so auch N, vgl. auch Z. 201; anders RUH, TvdM, S. 217, A. 43: »weste seltene Form des Prät. von wesen, »existieren.«*

25 Die Genitiv-Konstruktion wird öfter so gebildet, im TvdM Z. 211, 215, 223, 227, 228, im IPD Z. 19.

26 Meine Konjektur. RUH liest: Vnd ist noch (Konj. aus auch A, N) got mit (so A, N) formlichem wesen. Den Grund für meine Konjektur gibt der Text in den folgenden Sätzen.

<Auseinandersetzung mit Meister Eckharts Verständnis des formgebenden Seins>

Aber ich will begründen, dass der Meister nicht meint noch meinen kann,

- dass Gott in dieser Weise das formgebende Sein der Geschöpfe sei, so dass das Geschöpf für sich selbst keine eigene Istheit habe,
- sondern dass das göttliche Sein des Geschöpfes formgebende Istheit sei.

<Hypostatische Union>

Das erste Argument ist: Alle Lehrer sprechen allein der Menschheit Christi zu, dass sie in dieser <einzigartigen> Weise in göttlichem Sein bestehe. Wollte man das allen Geschöpfen zusprechen, so wären alle Geschöpfe ebenso wahrer Gott wie Christus. Aber das wäre Unglaube.

Aber auch wenn ich behaupte, dass alle Geschöpfe in dieser Weise in göttlichem Sein bestehen, so kann man doch nicht sagen, dass Gott das formgebende Sein der Geschöpfe sei. Denn das steht fest: Da die Menschheit Christi so in göttlichem Sein besteht, dass sie keine eigene Istheit aus sich selbst hat, so ist gleichwohl Gott nicht das formgebende Sein der Menschheit Christi. Denn das göttliche Sein ist den drei Personen gemeinsam. Wäre es nun formgebend mit der Menschheit Christi vereinigt, so wären alle drei Personen Menschen geworden. Und das ist Unglaube. Wenn auch – vergleichsweise – die Farbe im Stein besteht, so sagen wir doch nicht, der Stein sei das formgebende Sein der Farbe. Aber wie die Menschheit Christi im Person-Sein des Sohnes besteht und wie sie mit ihm vereinigt wird als in einer Istheit, in einer Form, das ist ganz unsagbar, und darum sage ich darüber für dieses Mal nicht mehr.

Nun könnte man einwenden: Wenn in göttlichem Sein das Sein aller Geschöpfe besteht und enthalten ist, dann sei Gott <deren> formgebende Istheit. Darauf antworte ich, dass Gott das Sein aller Geschöpfe enthält als eine Wirkursache, aber nicht als deren Formkraft, wie wir <zum Beispiel> sehen, dass der Sonnenschein in der Luft enthalten ist, und zwar mit <seinem eigenen> Sein und nicht als formgebendes <Sein der Luft>.

## &lt;Licht der Glorie&gt;

Dy ander red ist: Wer got der creature als ein formlich istigkeit vereint – wan kein einunge inwendiger enist *den* stan in der einunge der isticheit –, so wer er auch vereint vernuftigen creaturen als ein bekentnuß /210/ oder ein bekant furwurff, und also weren alle vernuftig creaturen als ein formlich wesen, mer  
210 als ein isticheit.

Nu *moht* ymant sprechen, Cristus sele bestund in einunge des gotlichen wortes vnd het<sup>27</sup> doch got mugen sechen anscheulichen von craft der einunge ire vernuft, vnd waren *ir creft* uber gesezset oder erleuchtet mit dem licht der eren.

215 Herczu sprich ich, das /215/ Cristus sele empfencklich was des gotlichen gesichtes, darumb das sie ward vereint dem gotlichem wort. Des sach sie got weslichen, wan got *enmoht* ir nicht mynner vereint werden, und darumb enwas das kein not, das dise einunge gescheche *ubermicz* ain geschaffen forme, die die  
220 meister heissent ein licht der eren. Wan got macht sein antlutz offen/220/bar schewlichen menschlich vernuft *on*<sup>28</sup> licht der eren. Also spricht der *meister* bruder Thomas<sup>29</sup> in [219<sup>v</sup>] czwein steten, vnd ist dicz redlich, wan licht der eren *ware ein* zuuall vnd verstunt des menschen vernuft vnvernunftiglich auß  
225 ir selber, nicht *aus* got, der in ir ist *vnsonderlich*. Wan Cristus sele die ist *redlich*, wan das gotlich liecht /225/ was ir vereint als ir istickeit, vnd darumb *moht* das licht der eren in ir nicht mere einunge gemachen. Ich sprich mer, das die vernuft  
230 Cristi got als edelich vereint was vnd merr, dan sie sich *mocht vereinen* mit dem licht der eren. Wan Cristus vernuft was edler den das licht der eren; *mer* /230/ es *wer* ein plint zuuall. Cristus vernuft ist ein bekenlich licht, darumb enmag kein geschaffen zuuall darczu gehelfen, das got were vereint mit Cristus sele  
230 gegenwurtiklich, wan er ir was vereint als ir isticheit.

207 den N\*] den einunge A, fehlt N 211 moht N\*] mag AN 212 het] hat N\* 213 ir creft N\* fehlt AN 216 vereint] vereint mit N 217 enmoht N\*] enmaht AN 218 ubermicz] ubernucz AN 220 on] oder AN 221 meister] heilig meister AN 222 ware] ist ware AN ein N] einig A 223 aus] auf AN vnsonderlich] vnd sundelich AN redlich N] redlichen A 224 moht N\*] mag AN 226 mocht N] mocht A vereinen] verein AN 227 mer N\*] were AN 228 wer N] war A 230 ir<sub>2</sub> fehlt N

27 Die Vorlage schreibt alemannisch *het*. Das übernehmen A und zunächst N. Diese Hand korrigiert jedoch durch übergeschriebenes a.

28 »Ohne« ist aus oder konjiziert. Argumentiert wird, die Seele Christi, als kreatürliche, brauche nicht das lumen gloriae. Das wird hier ausgeweitet auf die menschliche Vernunft im visionären Akt (schewelichen) schlechthin, entsprechend der Grundthese des Traktats, dass der Mensch Gott mit derselben Minne bzw. Erkenntnis liebe bzw. erkenne, mit der sich Gott selbst erkennt bzw. liebt (TvdM Z. 47–67, 90–127).

29 Das heilig vor *meister* in A und N ist als Schreiberirrtum getilgt; gemeint ist Thomas von Straßburg. Im Kommentar werden die Belege ausführlich besprochen.

<Licht der Glorie>

Das zweite Argument lautet: Wäre Gott mit dem Geschöpf als eine formgebende Istheit vereint – da keine Vereinigung inständiger ist als das Stehen in der Vereinigung der Istheit –, wäre er auch mit den vernünftigen Geschöpfen vereint als ein Erkennen oder als erkanntes Objekt, und so existierten alle vernünftigen Geschöpfe <durch die Vereinigung mit Gott> als ein formgebendes Sein oder vielmehr als eine <formbestimmte> Istheit.

Nun kann jemand sagen: Christi Seele bestand in der Einung mit dem göttlichen Wort und konnte doch Gott intuitiv schauen aus der Kraft der Einung ihrer Vernunft, und darüber hinaus waren ihre Kräfte erhoben und erleuchtet durch das Licht der Glorie.

Dazu antworte ich: Die Seele Christi konnte die Schau Gottes empfangen, weil sie mit dem göttlichen Wort vereint war. Darum sah sie Gott wesensgemäß, denn Gott konnte ihr nicht in geringerer Weise vereint werden; und darum war es nicht nötig, dass diese Einung mit Hilfe einer geschaffenen Form geschähe, welche die Meister das Licht der Glorie nennen. Denn Gott macht sein Antlitz intuitiv der menschlichen Vernunft ohne das Licht der Glorie offenbar. So sagt mein Ordensbruder Meister Thomas <von Straßburg> an zwei Stellen <seines Sentenzenkommentars>. Und das ist sinnvoll, denn das Licht der Glorie wäre ein Akzidens, und <so> verstünde die Vernunft des Menschen in unvernünftiger Weise aus ihr selbst, nicht aus Gott, der <doch> unzertrennlich in ihr ist. Denn die Seele Christi ist vernünftig, da das göttliche Licht mit ihr als ihre Istheit vereint war; und darum kann das Licht der Glorie in ihr keine größere Vereinigung schaffen. Ich sage darüber hinaus, dass die Vernunft Christi mit Gott in so edler Weise vereint war, und mehr, als sie sich mit Hilfe des Lichtes der Glorie hätte vereinigen können. Denn Christi Vernunft war edler als das Licht der Glorie; dies wäre vielmehr ein blindes Akzidens. Christi Vernunft ist ein Erkenntnislicht; darum kann kein geschaffenes Akzidens dazu beitragen, dass Gott mit der Seele Christi gegenwärtig vereint würde, da er mit ihr als seine Istheit vereinigt war.

<Gott das formgebende Sein der Geschöpfe? – Deutungsmöglichkeiten>

Die dritte rede ist: Wer got formlich wesen der creaturen, so wer er ir forme vnd auch ir wurkende sache, mer das haben alle meister widersprochen.

<Idee, doppelte Seinsweise>

Zu dem *ersten* mall mag man verstan, das got sey formlich /235/ wesen aller creaturen also, daz die creatur hab ir eygen wesen, nicht allein wesen der weißlichkeit, mer auch wesen der isticheit. Also doch das ditz wesen, das die creature ist, enist nicht ein anders wesen von dem wesen, das sie in got hat. *Mer* es ist dasselb wesen in einer andern weise, als das selb haus, das da ist in des zymermannes vernuft gegenwurflich, ist /240/ in dem stein vnd in dem holcz materlich. Vnd darumb *mocht* man werlich sprechen, das haus ist in des zymermannes bekentnusße vnd formlich wesen des außwendigen hauses in der materien. Darumb ensint hie nicht zwey heuser, mer eines, vnd das in einer anderen weise in dem bekentnisse vnd in einer anderen weise in der materien. Vnd darumb ist *got* ein /245/ formlich wesen.

<Unorthodoxe Deutung>

Das ander. Nu sint alle creaturen in got bekentlichen als das haus in dem zimerman, also das das selb weslich ist in got vnd in seiner eygen naturen; und die anderheit, die zwischen got ist vnd der creaturen, mach[220<sup>r</sup>]et allein anderheit der wesen. Vnd darumb mag man werlich sprechen: Got ist formlich wesen der creaturen vnd got ist /250/ der creaturen *istigkeit*. Vnd mag man auch wol sprechen: Die creature ist formlich wesen gotes, der ist got. Vnd mag nach *disem* synne heissen ein iglich vernuftig creature »sich selber geschaffen von nicht«, vnd mag sich selber furwurflichen in dem ewigen leben *bekennen*.

Also verstan ich den meister, das er spricht, Got sey formlich wesen.

<Ergebnis>

Herczu sprich /255/ ich, das chein dinck enmag enpfachen, das es an ime hat oder das es ist. Warumb nu kein dinck sein enmag, es ensey ein wesen, darumb enmag kein dinck enpfachen ein anders dan sein wesen.<sup>30</sup> Mer: ein dinck mag

233 ersten] dritten AN 236 sie fehlt N 239 mocht N\*] macht AN 243 got fehlt  
248 istigkeit N\* fehlt AN 249 disem N] disem A 250 vernuftig] vernuft der N  
251 bekennen N\* fehlt AN

30 Vgl. Eckhart, *In Gen. II n. 68*, LW I,1, S. 534,4–6: Avicenna etiam ponit quod quid est sive quiditatem, quae et ratio est, non esse ab alio. Haec enim ›Homo est animal‹ vera est quocumque alio circumscripto. (Übers. ebd.: »Auch Avicenna lehrt, dass das, was etwas ist, oder seine Washeit, die auch seine Idee ist, nicht von einem andern ist. Denn der Satz ›Der Mensch ist ein Sinneswesen‹ ist wahr, auch wenn man von allem andern absieht.«) Vgl. auch *In Sap. n. 20*, LW II, S. 341,6–9; dort als Fundstelle Avicenna, *Met. I, c. 7* (73<sup>ra</sup> 24–32) und *Met. V, c. 1* (87<sup>ra</sup> 18–24).

<Gott das formgebende Sein der Geschöpfe? – Deutungsmöglichkeiten>

Das dritte Argument lautet: Wäre Gott das formgebende Sein der Geschöpfe, so wäre er zugleich ihre Form und auch ihre Wirkursache. Das aber haben alle Meister verneint.

<Idee, doppelte Seinsweise>

Erstens kann man es so verstehen, dass Gott das formgebende Sein aller Geschöpfe sei, sodass das Geschöpf sein eigenes Sein hat, und zwar nicht nur das Sein der Wesenheit, sondern auch das Sein der Istheit. Das heißt gleichwohl, dass dieses Sein, welches das Geschöpf ist, kein anderes Sein ist als das Sein, welches das Geschöpf in Gott hat. Es ist vielmehr dasselbe Sein in einer anderen Weise, wie dasselbe Haus, das in der Vernunft des Zimmermanns als Erkenntnisgegenstand ist, auch materiell in Stein und Holz existiert. Und darum kann man in Wahrheit sagen: Das Haus ist in der Erkenntnis des Zimmermanns und <ist zugleich> formgebendes Sein des äußeren materiellen Hauses. Darum gibt es da nicht zwei Häuser, sondern nur eins, und zwar in der einen Weise in der Erkenntnis und in der anderen Weise in der Materie. Und darum ist Gott ein formgebendes Sein.

<Unorthodoxe Deutung>

Zweitens: Nun sind alle Geschöpfe in Gottes Erkennen wie das Haus im <Geiste des> Zimmermanns. Also ist dasselbe dem Sein nach in Gott und in seiner eigenen Natur; und die Verschiedenheit, die zwischen Gott und dem Geschöpf besteht, stiftet allein die Verschiedenheit der Seinsweisen. Und darum kann man in Wahrheit sagen: Gott ist formgebendes Sein der Geschöpfe und Gott ist der Geschöpfe Istheit. Und man kann auch mit Recht sagen: Das Geschöpf ist das formgebende Sein Gottes, der Gott ist. Und es kann in diesem Sinne ein jedes Geschöpf »selbst geschaffen aus nichts« heißen, und es kann sich selbst als Erkenntnisgegenstand im ewigen Leben erkennen.

So verstehe ich es, wenn der Meister sagt, Gott sei formgebendes Sein.

<Ergebnis>

Dazu sage ich, dass kein Ding empfangen kann, was es an ihm selbst hat oder was es ist. Da nun kein Ding sein kann, es sei denn ein Sein, darum kann kein Ding etwas anderes als sein <eigenes> Sein empfangen. Aber: Ein Ding kann

dem anderen wol vereint werden als ein istikeit, als das ewig wort ist vereint der menscheit Cristi als ir istikeit; mer doch *enist* das wort /260/ nicht ir formlich wesen eygentlich zu sprechen, mer es ist ir formlich istikeit. Aber das vns got vereint *wirt* formlich als ein bekentnusse oder ein mynne –, darumb ist gnug,  
 260 das wir dem bekantnusse oder der minne uolgen. Darumb, allein daz in got sey formlich bekentnusse, minne vnd wesen, doch wirt vns got vereint als bekentnusse vnd als myn vnd nicht /265/ als wesen. Aber disß aynung ist in disem leben vnuolkumen, wan sie geschicht *ubermicz* geschaffen bild biß in dem ewigen leben. Da ist es volkumen, wan da wirt er vns vereint als bekentnusse vnd als  
 265 myn, und also das wir in bekennen vnd mynnen mit dem bekentnuß vnd myn, mit dem er sich selber bekennet vnd mynnet vnd alle creaturen.  
 /270/ Amen.

mit dem anderen wohl vereinigt werden als eine Istheit, wie das ewige Wort mit der Menschheit Christi als ihre Istheit vereinigt ist; aber dennoch ist das Wort nicht ihr formgebendes Sein im eigentlichen Sinne, sondern es ist ihre formbestimmte Istheit. Aber da Gott mit uns formgebend vereint wird als ein Erkennen oder ein Lieben –, darum genügt es, dass wir dem Erkennen oder der Liebe folgen; denn, obwohl in Gott formgebendes Erkennen, Liebe und Sein ist, wird dennoch Gott mit uns als Erkenntnis und als Liebe vereint und nicht als Sein. Aber diese Einung ist in diesem Leben unvollkommen, da sie mit Hilfe eines geschaffenen Bildes geschieht bis zum ewigen Leben. Dort ist es vollkommen, denn dort wird er mit uns vereinigt als Erkenntnis und als Liebe, sodass wir ihn erkennen und lieben mit der Erkenntnis und der Liebe, mit der er sich selbst erkennt und liebt und alle Geschöpfe.

Amen.

### 3.3 Kommentar

Der ›Traktat von der Minne‹ ist erstmals von KURT RUH kritisch herausgegeben und kommentiert worden.<sup>31</sup> Nachdem meine Studie über den ›Traktat von der Minne‹ erste Einblicke in die augustinische Grundposition des Werkes geben konnte,<sup>32</sup> legt dieser Kommentar differenzierte Übereinstimmungen mit der Lehre des Johannes von Basel vor, um Indizien für die These zu sammeln, dass dieser Magister der Meister des Lehrgesprächs ist. Dieser Traktat steht deshalb am Anfang, weil die Übereinstimmungen hier am offensichtlichsten sind. Er ist auch im Gedankengang und Sprachstil den Universitätsschriften am engsten verwandt; vielleicht ist er deshalb auch als das erste deutschsprachige Werk des Autors anzusehen.

Wie KURT RUH bemerkt hat, enthält die literarische Form des Textes Elemente einer Quaestio und einer Abhandlung. Wenn RUH die Strukturelemente der Quaestio des Thomas von Aquin zum Vergleich heranzieht, lässt er außer Acht, dass die formale Gliederung der wichtigsten akademischen Schriften (Sentenzenkommentar, Summa, Quaestio disputata) sich im 14. Jahrhundert erweitert und den jeweiligen Zielsetzungen angepasst hatte, ohne das Grundprinzip der Quaestio aufzugeben, das ist die Begründung einer Folge von Thesen durch Gegenargumente und Argumente.

Entsprechend dem methodischen Ansatz dieser Untersuchung ziehe ich zum Vergleich wiederum die Aufbauformen der Werke des Johannes von Basel heran. Das Grundschema seiner Quaestionen bringt nach der Formulierung der Frage (*Utrum ...*), die zugleich die These des Magisters darstellt, zunächst einige Gegenargumente (*Quod non* oder *Argumenta principalia*), danach eine kurze formelle Entgegnung auf die Haupteinwände (*In oppositum*) und die erste These (*Conclusio*), die die Position des Magisters definiert. Sie wird begründet (*Patet, quia* oder *Probat, quia*) und dann durch drei Unterthesen (*Corollaria*)<sup>33</sup> aufgeschlüsselt, die wiederum schematisch begründet werden. Je nach Bedarf werden weitere Gegenargumente und deren Widerlegung zur *Conclusio* eingefügt. Dieses Schema der *Conclusio* und *Corollaria* wird in jeder Quaestio zweimal wiederholt. Grundsätzlich wird dieses Schema in den vier Büchern des Sentenzenkommentars des Johannes von Basel beibehalten. Für das erste und zweite Buch ist je ein ›Principium‹ erhalten, das jeweils aus einer *Collatio*, das heißt hier einer auf das Thema des Buches bezogenen Schriftbetrachtung, und einer Quaestio besteht. In diesen theologischen Grundsatzenerklärungen passt

31 RUH, Traktat von der Minne. Zusätzlich findet sich eine Würdigung des ›Traktats von der Minne‹ bei RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, S. 362–366 und MCGINN, The ›Traktat von der Minne‹.

32 WITTE, Der ›Traktat von der Minne‹, der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltaltingen von Basel.

33 In den ›Responsiones‹ werden auch vier oder mehr *Corollaria* gebracht.

der Autor das Aufbauschema seiner Quaestio dem Umfang und seiner Zielsetzung an, das ist hier die Rechtfertigung seiner theologischen Grundthese in einer Diskussion mit den Positionen einiger Universitätskollegen.

Nach diesem Schema kann man auch die ersten beiden Teile des ›Traktats von der Minne‹ lesen. Die Grundthese der Quaestio lautet mit dem Zitat aus dem Johannesbrief: »Gott ist die Liebe« (I Io 4,16). Die prinzipiellen Einwände folgen mit zwei Argumenten der *Sententia communis*: Liebe ist eine geschaffene Form oder eine eingegossene Tugend. Nach dieser Entgegensetzung folgt die Disposition:

»Dass diese Auslegung wahr ist, will ich

<I.> zuerst mit zwei Argumenten begründen.

<II.> Danach werde ich Gründe anführen, welche die Eingangseinwände widerlegen.

<III.> Drittens werde ich darlegen, wie Gott mit dem Menschen als Liebe vereint wird und nicht als Sein.<sup>34</sup>

Diese Gliederung, die im ›Traktat‹ genau eingehalten wird, bestimmt die Durchführung der Quaestio, indem in einer ersten *Conclusio* (I.) die theoretische Grundlage der These bestimmt und anhand von *Corollarien* entfaltet wird: Gott ist dem Wesen nach die Liebe, das heißt die Liebe ist Gott. Anschließend (II.) werden die prinzipiellen Einwände widerlegt. Und schließlich präzisiert eine zweite *Conclusio* (III.) die Grundthese: Gott ist mit dem Menschen in Erkenntnis und Liebe vereint. Diese These bringt eine Erweiterung mit sich: Es handelt sich nicht um eine Vereinigung des Menschen mit Gott im Sein. Das zielt auf eine Auseinandersetzung mit Meister Eckhart.

#### I. These der Quaestio: Gott ist die Liebe.

Die These dieser Quaestio, die in akademischen Texten in Frageform (*Utrum ...*) vorgetragen wird, stellt sich hier als Zitat aus dem ersten Johannesbrief vor: »Gott ist die Liebe« (I Io 4,16). In der Durchführung erhält diese Formulierung Präzisierungen: »Gott ist seinem Wesen nach Liebe« und »Die Liebe ist Gott«. Diese Zielgestalt der Quaestio, die der Hauptthese Meister Eckharts, »Das Sein ist Gott«, parallel gestaltet ist, wird als der wahre Sinn der Lehre Eckharts vom »Ungeschaffenen in der Seele« vorgestellt. Es schließt sich in der Quaestio folgerichtig eine abschließende Auseinandersetzung mit Meister Eckhart an, die als Quintessenz feststellt: Nicht durch das Sein, sondern durch Erkennen und Lieben durchformt Gott das Innerste des Menschen.

34 TvdM Z. 30–34: *Warheit des sins will ich zu dem ersten bewaren mit zweim reden. Dar nach wil ich die red außlegen, die disen sin wider sprechent. Zu dem dritten mall wil ich sprechen, wie got mit dem menschen wirt vereint als minne, nicht als wesen.*

Es ist außergewöhnlich, dass als Titel der Quaestio hier ein Bibelzitat auftritt. Dessen Aussage wird in der Durchführung der Quaestio allerdings in scholastischer Argumentation entfaltet.

Dass die Liebe Gottes Gott ist, wird mit der Formel begründet: »Denn was in Gott ist, das ist Gott.« *Wan was in got ist, das ist got* (TvdM Z. 37). Diese These ist auch ein Hauptargument in einer Diskussion mit einem Bakkalareus aus dem Karmeliterorden, die im ersten und zweiten ›Principium‹ des Sentenzenkommentars referiert wird.

»Das göttliche Handeln ist nichts anderes als sein Sein. <...> Das göttliche Handeln ist entweder sein Wollen oder sein Erkennen oder beides zusammen. <...> Die Weise des Handelns Gottes ist Gott. Begründung: Jedes Wirken Gottes ist Gott.«<sup>35</sup>

Das ist die metaphysische Fassung der biblischen These »Gott ist die Liebe« und deren Weiterführung: »Die Liebe ist Gott«. Diese Diskussion in den beiden ›Principia‹ des Johannes von Basel schlägt einen Bogen zur ›Responsio‹ Nr. 4: »Bringt die erste Erkenntnis- und Willenskraft in ihrer angestammten ersten Freiheit die Vielfalt der Dinge nach außen in derselben Weise hervor, in der sie sein einziges Wort nach innen prinzipiiert?«<sup>36</sup> Diese Quaestio diskutiert in aller Ausführlichkeit mit dem Franziskaner Richard Brinkley das Handeln Gottes nach innen (Zeugung des Wortes) und nach außen (Vielfalt der Dinge). Dabei weist der Autor auch darauf hin, dass er zu genau demselben Thema in den ›Principia‹ des ›Sentenzenkommentars‹ gegen den Bakkalareus der Karmeliter Stellung genommen hat.<sup>37</sup> Allein schon dieser Rückverweis zeigt an, dass es sich um ein Herzstück der Theologie des Augustinermagisters handelt. Das Thema wird in der Auseinandersetzung mit Meister Eckhart eine zentrale Rolle spielen.

35 Iohannes de Basilea, In Sent. I, princ. 1, q. unica, ad 3, prop. 1 et 3; Bd. I, S. 152,11–20: *Non est aliud divinum agere et eius esse. <...> divinum agere vel est eius velle, vel intelligere. <...> Modus agendi Dei est Deus. Probat, quia divinum agere vel est eius velle, vel intelligere, vel utrumque simul. <...> Modus agendi Dei est Deus. Probat: Omnis actio Dei est Deus.* Dieselbe Diskussion siehe Iohannes de Basilea, In Sent. II, princ. 2, q. unica, concl. 4, cor. 3; Bd. III, S. 41–44.

36 Iohannes de Basilea, Resp. q. 4; F fol. 51<sup>ra</sup>; W fol. 42<sup>v</sup>, M fol. 239<sup>va</sup>: *Utrum summae libertatis ingenua prima intellectiva ac volitiva eodem modo, quo unicum verbum suum principiat ad intra, pluralitatem rerum producat ad extra.*

37 Iohannes de Basilea, Resp. q. 4, concl. 3, cor. 3 contra Brinkil und ebd., post cor. 3; ed. WITTE, S. 353,332–336. (Übers. ebd.): *Ex his tamen nolo dicere, quod deus principiet aliquatiter ad extra, qualiter non principiet; quia oppositum huius in ›Principiis Sententiarum‹ sustinui contra Bachallarium Carmelitarum, et latius apparet ex eisdem.* (»Damit will ich aber nicht sagen, dass Gott irgendwie nach außen prinzipiiert, wie er nicht prinzipiiert; denn ich habe das Gegenteil dieser Behauptung in den ›Principia‹ meines ›Sentenzenkommentars‹ gegen einen Bacchalaureus der Karmeliter vertreten, und dort ist es des Weiteren ersichtlich.«)

Diese Quaestio Nr. 4 der ›Responsiones‹ kann man als ein Verbindungsstück zwischen den ›Principia‹ des ›Sentenzenkommentars‹ des Johannes von Basel und dem ›Traktat von der Minne‹ und, wie sich zeigen wird, auch dem ›In-principio-Dialog‹ betrachten. Deutlich ist im Titel der Quaestio bereits zu erkennen, dass Erkenntnis und Wille hier wie im ›Traktat von der Minne‹ in den Vordergrund gerückt werden. Dagegen wird Eckharts angebliche Lehre vom *formlich wesen (esse formale)* als Grund der Vereinigung mit Gott zurückgewiesen.

Auseinandersetzung mit der These des Lombarden: Die Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben, ist der Heilige Geist.

Der prinzipielle Widerspruch gegen die Hauptthese der Quaestio bedient sich der gemeinscholastischen Zurückweisung der Position des Petrus Lombardus:

»Der Heilige Geist selbst ist die Liebe (*amor*) des Vaters und des Sohnes, mit der sie sich gegenseitig und uns lieben (*amant*). Doch dem ist hinzuzufügen, dass eben derselbe Heilige Geist die Liebe (*amor*) oder die Caritas ist, mit der wir Gott und den Nächsten lieben (*diligimus*).«<sup>38</sup>

In diesem Satz sind alle geläufigen Bezeichnungen der Liebe versammelt. Mit der These des Lombarden, die sich in seinen ›Sentenzen‹ I, d. 17 findet und an derselben Stelle in allen scholastischen Lehrbüchern diskutiert wird, würde man akzeptieren, dass die Liebe und die Gnade nicht geschöpfliche, modern würden wir sagen ›psychologische‹ Kräfte sind, sondern unmittelbare Einwirkungen des Heiligen Geistes. Doch eine mächtige Front richtet sich gegen ein solches direktes Hereinwirken Gottes in das Geistes- und Seelenleben des Menschen. Darum sagt der Autor des ›Traktats von der Minne‹:

»Die Meister sagen gemeinsam, dass die Liebe eine geschaffene Form oder eine eingegossene Tugend sei, die den Willen des Menschen dazu geneigt macht, Gott lobenswert <das heißt verdienstlich> zu lieben.« *Die meister sprechent gemeinlichen, das mynne sey ein geschaffen forme oder ingegossen tugent, die des menschen willen neiget, got zu minnen loblich* (TvdM Z. 2 f.).

Auch Dionysius der Karthäuser, dessen Sentenzenkommentar aus dem 15. Jahrhundert durch seine ausführlichen Zitate der scholastischen Tradition uns immer noch einen brauchbaren Einblick in die Meinungsvielfalt der Meister gibt, bestätigt die einhellige Opposition der Schule gegen die These des Lombarden und damit indirekt auch gegen Johannes von Basel und den ›Traktat von der

38 Petrus Lombardus, Sent. I, d. 17, c. 1, n. 2; Bd I, 1, S. 142, 8–11: *Spiritus Sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum.*

Minne: »Dagegen steht die allgemeine Lehre der Gelehrten.«<sup>39</sup> Das belegt er mit Zitaten von Thomas von Aquin, Petrus von Tarentasia, Richard von Mediaville, Bonaventura, Albertus Magnus und Johannes Duns Scotus. Er führt aber auch an, dass der Augustinereremit Aegidius Romanus eine leicht abweichende Meinung vertritt.<sup>40</sup> Dazu später mehr.

Der Einwand der Meister tritt im ›Traktat von der Minne‹ als Gegenthese auf. Sie besagt, jede Tugend, demnach insbesondere die Liebe, gewinne ihre Leichtigkeit und Annehmlichkeit dadurch, dass die notwendigen Handlungen und Entschlüsse eingeübt, habituell, also Gewohnheiten und Einstellungen geworden sind; ferner, dass sie Manifestationen der menschlichen Freiheit sind. Das wäre nicht gegeben, wenn der Heilige Geist sie als äußerer Urheber bewirkte. Dieses Argument findet sich bei Thomas von Aquin: Eine habituelle Formkraft müsse die natürliche Fähigkeit zur Liebe geneigt, leicht und angenehm machen.<sup>41</sup> Auch sagt er, wenn der Heilige Geist die Liebe bewirke, sei der menschliche Geist nicht selbst das Bewegungsprinzip des Handelns, und daraus folge, dass das Lieben nicht freiwillig geschehe.<sup>42</sup>

## II. Widerlegung der prinzipiellen Gegenargumente

Die Widerlegung dieser Anfangsargumente folgt im Text erst nach der ersten Hauptthese. In dieser Stellungnahme des ›Traktats von der Minne‹ wird die Brisanz der These des Lombarden, die auch unser Autor hier vertritt, deutlich.

»Dazu sage ich: Es ist nicht der Fall, dass die Formkraft, die den Menschen geneigt macht, Gott zu lieben, geschaffen ist; denn der Heilige Geist selbst ist die Form.« – *Herczu sprech ich, das des nicht enist, das die forme, die den menschen neyget, got zu mynnen, sey geschaffen, wan der heylig geist ist die forme selb* (TvdM Z. 134 f.).

39 Dionysius Cartusianus, In Sent. I, d. 17, q. 1; Op. omn., Bd. XX, S. 9b: *In contrarium est communis doctrina doctorum.*

40 Ebd., Bd. XX, S. 13b–14b.

41 Thomas de Aquino, Sth. II-II, q. 23, a. 2 co: *Unde maxime necesse est, quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturalis, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter.* (»Darum ist es höchst notwendig, dass zum Akt der Liebe in uns eine habituelle Form besteht, die dem natürlichen Vermögen hinzugefügt ist, welche dieses zum Akt der Liebe geneigt und sie handlungsbereit und angenehm macht.«)

42 Thomas de Aquino, ebd.: *Non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse <...>. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium.* (»Der Bewegungsanstoß der Liebe geht nicht so vom Heiligen Geist aus, dass er den menschlichen Geist bewegt und dass der menschliche Geist nur bewegt wird und in keiner Weise der Anfangsimpuls [*principium*] dieser Bewegung ist, wie wenn ein Körper von einem äußeren Beweger bewegt wird. Das wäre nämlich gegen das Wesensmerkmal des Freiwilligen, dessen Anfangsimpuls in ihm selbst liegen muss <...>. Daraus würde nämlich folgen, dass die Liebe nicht freiwillig wäre.«)

Damit bejaht der Autor gerade das, was für die meisten Scholastiker die These des Lombarden so anstößig macht. Sie meinen, Gott könne nicht selbst die Formkraft sein, die den Menschen oder eine seiner Eigenschaften konstituiert. Eine geschaffene Bereitschaft, die Fähigkeit zur Liebe, könne nur durch eine geschaffene (natürliche) Kraft geformt werden. Wiederum wird hier das Thema berührt, das in der Auseinandersetzung des Johannes von Basel mit Meister Eckhart eine Rolle spielen wird, die Frage, ob Gott das formgebende Sein des Geschöpfs sein könne. Diese Frage wird auch im ›Traktat von der Minne‹ in der Widerlegung des Standardarguments aufgegriffen, das besagte, wenn der Heilige Geist die Seele zur Liebe bewegte, wäre die Liebe nicht frei. Dagegen sagt der Autor der Minne-Quaestio:

»Ich sage nicht, dass die Liebe allein vom Heiligen Geist sei, sondern sie entspringt auch aus der Freiheit des Willens, doch so, dass der Mensch in der Liebe mehr gewirkt wird, als er wirkt.« – *Ich sprich nicht, das die mynne allein sey von dem heyligen geist, mer sie ist auch von freyheit des willen, doch also das der mensch in minnen mer wirt geworcht, den er wurcket* (TvdM Z. 148–150).

Demnach ist der Heilige Geist nicht die einzige und wirkmächtige Formkraft in der Liebe, sondern es wird ein spezifisches Zusammenwirken des Heiligen Geistes, das heißt der Gnade und des freien Willens, angenommen. Das ist ein Schulkennzeichen der Augustinertheologie, und es enthält zugleich einen Hinweis darauf, dass hier nicht angenommen wird, Gott sei das formgebende Sein des Menschen, anders als vermeintlich bei Meister Eckhart.

#### Johannes von Basel: Rechtfertigung der These des Lombarden

Mit diesen Gedanken treten wir in das Argumentationsfeld des Johannes von Basel ein. In seiner Quaestio 16, die zu der problematischen Distinctio 17 des ersten Buches gehört, bildet dieser die Conclusio: »Die Natur des ungeschaffenen Geistes ist die innere Liebe des Geistes <und> ohne Beeinträchtigung der Vollkommenheit dessen lebendige Formkraft; wenn diese nicht die Handlung anstößt, wird das vernünftige Geschöpf nicht hinreichend erhoben, Gott lieb und gnadenwert zu sein.«<sup>43</sup> Dass damit eine diskussionswürdige Aussage gemacht wurde, wird im erläuternden Corollarium klar: »Nicht jede Formkraft, die jemandem beisteht oder ihn verlockend unterstützt, ist in ihm konstitutiv, innewohnend oder im eigentlichen Sinne formgebend.«<sup>44</sup> Damit wird verneint, die Liebe bzw. der Heilige Geist sei ontologisch ein Strukturelement des Lie-

43 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 2; Bd. II, S. 183, 2–4: *Spiritus increati natura est dilectio mentis interna, sine imperfectione vitalis eius forma, qua non actuante non elevatur creatura rationalis sufficienter ad Deo carum et gratuitum esse.*

44 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 2, cor. 1; Bd. II, S. 183, 13–16: *Non omnis forma alicui insistens vel assistens elicitive eidem inest constitutive, inhaesive vel proprie informative.*

benden. In der nachgeschobenen Erläuterung werden einige Weisen benannt, wie man sich die Einwirkung dieser Formkraft, die der Heilige Geist ist, vorstellen kann: »stellvertretend, beispielhaft, als hervorbringende Kraft, ursächlich, auszeichnend, übernatürlich.«<sup>45</sup>

Mit diesen Argumenten versucht Johannes von Basel seine These zu stützen, die Gnade bzw. die Liebe sei nicht eine geschaffene Formkraft, das heißt, die gnadenhafte Liebe sei nicht der geschöpfliche eingegossene Habitus. Darin stimmt Johannes von Basel also mit dem ›Traktat von der Minne‹ überein, und zwar auch in der zitierten Unterscheidung, der Heilige Geist sei nicht allein die Formkraft der Liebe.

Um diese Einschränkung zu begründen, lässt Johannes von Basel einen Abschnitt mit Argumenten gegen seine These folgen. Kurzgefasst wird eingewandt, die These sei wörtlich die Position des Petrus Lombardus, gegen die folgende Unverträglichkeiten sprächen: Der Akt der Liebe sei nicht verdienstlich, nicht freiwillig und nicht angenehm.<sup>46</sup> Diese drei angeblichen Unverträglichkeiten widerlegt Johannes von Basel hier nicht, sondern verweist darauf, dass Aegidius sie zurückgewiesen habe. In der Tat argumentiert dieser wie der ›Traktat von der Minne‹, dass auch die Einwirkung des Heiligen Geistes die Liebe verdienstlich, angenehm und freiwillig mache. Dabei rekurriert er ebenfalls auf den Vorrang der Gnade bei der Mitwirkung des freien Willens, wie es ja auch der Meister des Lehrgesprächs sowie Johannes von Basel sehen. Darüber hinaus nimmt er zur Frage der einwohnenden Form in einer Weise Stellung, der Johannes von Basel und der ›Traktat von der Minne‹ folgen könnten:

»Und dass gesagt wird, dass der Heilige Geist nicht die einwohnende Form ist, ist nichtig. Denn wie offenkundig ist: Auch wenn Gott nicht die einwohnende Form ist, wird er doch irgendwie durch einen erhebenden Habitus der Glorie unserer Vernunft vereint, er bewirkt quasi als dessen Form, dass dieser zu jenem Akt fortschreiten kann, der die Erkenntnis Gottes durch ihn selbst ohne ein vermittelndes Erkenntnisbild ist. Ebenso wird irgendwie der Heilige Geist dem Willen verbunden und er bewirkt quasi als dessen

45 Ebd., post cor. 1; Bd. II, S. 183, 16f.: *Patet, quia potest sibi intrinsece communicari repraesentative, exemplariter, immutative, causaliter, elevative, supernaturaliter.* (»Das leuchtet ein, denn die Formkraft kann sich ihm innerlich stellvertretend, beispielhaft, als hervorbringende Kraft, ursächlich, auszeichnend, übernatürlich mitteilen.«)

46 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 2, post cor. 3, contra ista; Bd. II, S. 184, 13–16: *Contra ista dicta potest argui, et primo contra conclusionem: Nam ista videtur esse in forma positio Magistri, ad quam inconvenientia sequuntur: Primo, quod actus caritatis non erit meritorius. Secundo, quod non voluntarius. Tertio, quod non delectabilis.* (»Gegen diese Ausführungen kann argumentiert werden, und zwar erstens gegen die Conclusio: Denn diese scheint wörtlich die Position des Magisters <Petrus Lombardus> zu sein, gegen die die folgenden Unverträglichkeiten sprechen: Erstens, dass der Akt der Liebe nicht verdienstlich, zweitens, dass er nicht freiwillig, drittens, dass er nicht angenehm wäre.«)

Form, dass durch den mit ihm verbundenen Willen der verdienstliche Akt der Liebe ohne einen anderen Habitus der Liebe fortschreiten kann.«<sup>47</sup>

### Abgrenzung vom Lombarden

Dass Johannes von Basel als generellen Einwand auch anführt, seine These sei inhaltlich die Position des Petrus Lombardus, bringt eine weitere Parallele zum ›Traktat von der Minne‹ mit sich. Seine erste Entgegnung darauf stellt nämlich fest: »Wenn gesagt wird, diese <These> sei wörtlich die Position des Magisters, antworte ich darauf, dass die Erklärung, der gemäß die Position des Magisters gemeinhin ausgelegt wird, falsch ist.«<sup>48</sup> Zum inhaltlichen Erweis dieser Antwort wurde, wie gezeigt, die Argumentation des Aegidius bemüht. Daneben führt der Hiltalinger zwei weitere Gründe an, die hier zutreffend sind: »Erstens, weil ich nicht behaupte, der Heilige Geist sei auf formbestimmende Weise die Liebe des <menschlichen> Geistes, obschon <er> innerlich <einwirkt>.«<sup>49</sup> Diese Rechtfertigung des Johannes von Basel spiegelt sich in dem bereits zitierten Zugeständnis des ›Traktats von der Minne‹:

»Ich sage nicht, dass die Liebe allein vom Heiligen Geist sei, sondern sie entspringt auch aus der Freiheit des Willens, doch so, dass der Mensch in der Liebe mehr gewirkt wird, als er wirkt.« – *Ich sprich nicht, das die mynne allein sey von dem heyligen geist, mer sie ist auch von freyheit des willen, doch also das der mensch in minnen mer wirt geworcht, den er wurcket* (TvdM Z. 148–150).

Das Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens war seit jeher ein vieldiskutiertes Problem, das in der frühen Neuzeit zum sogenannten »Gnadenstreit« führte. Im ›Audi-filia-Dialog‹ und im ›Gratia-Dei-Traktat‹<sup>50</sup> wird das Zusammenwirken konstatiert, ohne das Problem zu vertiefen. Es ist im gemeinscholastischen Konzept der zuvorkommenden Gnade gefasst. Der ›Audi-

47 Aegidius Romanus, In Sent. I, d. 17, p. 1, q. 1, a. 1; ed. Corduba 1699, fol. 323<sup>rb</sup>: *Et quod dicitur, quod Spiritus Sanctus non est forma inhaerens, frivolum est. Nam sicut patuit, licet Deus non sit forma inhaerens, tamen secundum quod unitur intellectui nostro per habitum gloriae elevantem, efficitur quasi forma eius, ut possit progredi in illum actum, qui est intelligere Deum per se ipsum absque specie media: sic secundum quod Spiritus Sanctus coniungitur voluntati, prout est nostra voluntas per gratiam elevata, efficitur quasi forma eius, ut possit a voluntate sic ei coniuncta progredi actus dilectionis meritorius absque alio habitu caritatis.*

48 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 1, post cor. 3, ad ista; Bd. II, S. 185, 10–12: *Ad ista respondeo, <...>, quando dicitur, quod haec sit in forma positio Magistri, dico, quod secundum expositionem, secundum quam positio Magistri communiter exponitur, quod hoc est falsum.*

49 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 1, post cor. 3, ad ista; Bd. II, S. 185, 13 f.: *Primo, quia ego non pono Spiritum Sanctum esse caritatem mentis informative, licet intrinsece.*

50 Im AFD I, c. 6; fol. 55<sup>vb</sup>, Z. 269–273 (hier wenige Zeilen später zitiert), im GDT Z. 22–36.

filia-Dialog‹ beschreibt anschaulich, was der ›Traktat von der Minne‹ in dem zitierten Satz zusammenfasst:

»Sie <die zuvorkommende Gnade> tut zwei Dinge: Sie weckt den Willen mit guten Gedanken und gibt dann dem Willen ein Wohlgefallen an den Gedanken, wie die Menschen es oft empfinden, die in Sünden gewesen sind. Denn sie wurden von den Sünden bekehrt; das geschah so, dass ihnen zuerst gute Gedanken kamen, einem in dieser Weise, einem anderen in einer anderen Weise. Wenn das geschehen ist, so gab der Wille seine Gunst zu den Gedanken hinzu, dass er auch denken wollte, wie er selbst von den Sünden loskäme. Das alles wirkt die zuvorkommende Gnade, denn sie weckt den schlafenden Willen und den gefangenen Willen auf.« – *Sû <die fürkomende gnåde> tût zwey ding. Sû wecket den willen mit gûten gedencken vnd git denn dem willen ein wolgefallen der gedencke, alz die mônschen dick empfindent, die in sünden gewesen sint. Wân sû wurdent bekert von den sünden, daz geschach also, daz in an dem ersten koment gûte gedencke, einem in der wise, dem andern in einer andern wise. So daz geschach, so gab denn der wille sinen gunst zû den gedencken, daz er ioch wolte gedencken, wie er kâme von den sünden. Daz wûrket alles die fürkomende gnåde; wân sû wegket den slâffenden willen vnd den gefangenen willen* (AFD I, c. 6; fol. 55<sup>vb</sup>, Z. 274–281).

Das entspricht genau der Gnadenlehre des Johannes von Basel. Er behandelt das Zusammenwirken der Gnade mit dem freien Willen ausführlich und differenziert, wie ADOLAR ZUMKELLER darstellt.<sup>51</sup> Zum Beleg der angeführten Stelle genügt der Hinweis auf folgende Ausführungen:

»Obwohl der Wille des Erdenpilgers die unmittelbare Wirkursache jeder verdienstlichen oder unverdienstlichen <strafwürdigen> Handlung ist, rechtfertigt dennoch Gott so den <menschlichen> Geist und unterstützt ihn mithilfe der Gnade wirksam, sodass er sich im Hinblick auf das Unverdienst <die Strafwürdigkeit> allein zulassend verhält.«<sup>52</sup>

Dazu gehört die Erklärung:

»Den zweiten Teil <der Conclusio> erweise ich so: Weil niemand schlechthin die erste Gnade verdienen kann. Zweitens: Niemand ist sich selbst genug, den Anfang zu machen, sondern der Herr kommt dem Willen zuvor.«<sup>53</sup>

Hatte Johannes von Basel zuerst angeführt, dass er die Gnade bzw. Liebe nicht ausschließlich mit dem Heiligen Geist gleichsetze, bekräftigt er zweitens: »Ich leugne nicht den geschaffenen Habitus der Liebe, sondern setze ihn voraus.«<sup>54</sup>

51 ZUMKELLER, Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel, S. 108–120.

52 Iohannes de Basilea, In Sent. II, d. 37–38, q. 24, concl. 2; Bd. III, S. 339,9–12: *Quamvis voluntas viatoris omnis meritoriae vel demeritoriae operationis sit immediata causa effective, tamen Deus sic mentem iustificat et mediante gratia effective coadiuvat, quod respectu demeriti solus se habet permissive.*

53 Ebd., post concl. 2; Bd. II, S. 339,17–19: *Secundam partem probò: Quia nullus meretur primam gratiam simpliciter. Secundo nemo sibi sufficit ad incipiendum, sed praevenitur a Domino voluntas.*

54 Iohannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 2, post cor. 3, ad ista; Bd. II, S. 185,14 f.: *Secundo, quia ego non nego habitum creatum caritatis, sed eum pono.*

Diesen Satz begründet er nicht eigens; die Begründung ist vielmehr im vorausgehenden Argument enthalten. Denn wenn der Heilige Geist als Gnade den Willen zu Werken der Liebe anstößt, sind in diesem Zusammenwirken irgendwie ein göttlicher und ein menschlicher Impuls impliziert.

Dieses Stichwort kann die Aufmerksamkeit auf einen übergeordneten Aspekt der Theologie des Hiltalingers lenken. Es geht hier nämlich nicht nur um ein Stück Gnaden- oder Tugendlehre, sondern um einen Teilaspekt der grundsätzlichen Gott-Mensch-Beziehung. Hier bietet sich ein Absprungspunkt: Die Quaestio des Johannes von Basel über das Wesen der Gnade, das heißt hier der Liebe, wird nämlich eingeleitet mit einer These über die Prädestination: »Allein die Gnade der Prädestination ist der hinreichend verdienstliche Wesenskern jedweder geschaffenen Liebe.«<sup>55</sup> Das ist eine ungewöhnliche Aussage, nämlich, dass die Liebe mit der Prädestination gleichgesetzt wird. Hier wird programmatisch erklärt, die Gnade oder die eingegossene Tugend der Liebe, die in Wahrheit der Heilige Geist selbst ist, sei zugleich die Gnade der Prädestination. Wir lesen das radikal augustinische Lehrstück der Prädestination meistens als das unheimliche Rätsel des willkürlichen göttlichen Ratschlusses, mit dem Gott ohne Grund den einen zur ewigen Seligkeit annimmt, den anderen, ja die Masse der Verdammten, aber in die Hölle verurteilt. KURT FLASCH hat dieses Kapitel der Gnadenlehre Augustins mit dem Schmähwort »Logik des Schreckens« belegt.<sup>56</sup> Es ist keine Frage, dass es Schrecken verbreitet, wenn man die Lehre der Prädestination als Exekution einer rätselhaften Willensentscheidung Gottes liest.

Bei Johannes von Basel deutet sich aber eine andere Verstehens-Dimension an, wenn die »Gnade der Prädestination« allein der hinreichende ›verdienstliche‹ Grund (*ratio*) der geschaffenen (menschlichen) Liebe sein soll.<sup>57</sup> Als Kern der sich anschließenden Corollaria stellt Johannes von Basel heraus, dass der Mensch in keiner Weise die Macht (*potestas, potentia*) hat, die Aufnahme durch Gott zu erwirken. Vielmehr ist die Liebe reines Geschenk. In der Liebe gibt es deshalb keine zwingenden Gründe. In diesen Zusammenhang können wir die Eröffnung der Diskussion im ›Traktat von der Minne‹ setzen, die auf dem aufgewiesenen Hintergrund wie eine Konfrontation klingt:

»Über diesen Habitus haben die Meister oft gesprochen, er sei nicht eine geschaffene Form, sondern der Heilige Geist selbst. Das hat <jedoch> kein Meister offen gelehrt. Aber nach den Worten St. Augustins – und ich spreche mit St. Augustin<sup>58</sup> – ist nicht allein der Habitus der Liebe ungeschaffen, sondern auch der <einzelne> Akt der Liebe ist der Heilige Geist selbst.« – *Von disem habitum haben die meister vil gesprochen, das er nicht ensey ein geschaffen form, mer der beylig geist selber. Das enbat chein meister offenwar ge-*

55 Johannes de Basilea, In Sent. I, d. 17, q. 16, concl. 1; Bd. II, S. 180, 2 f.: *Sola gratia praedestinationis est ratio sufficienter meritoria cuiuscumque creatae dilectionis.*

56 FLASCH, (Hg.), Logik des Schreckens.

57 Die Begründung dieser Interpretation wurde in der Einleitung, oben S. 27–32, entfaltet.

58 Das heißt hier wohl »als Augustiner«.