

neanderthaler aus. Vielleicht müssen wir an den Anfang eine Form mit sapienstümlichen Merkmalen stellen. Die Schädel von Steinheim und Swanscombe aus dem vorletzten Interglazial beweisen, daß Sapiensmerkmale ein sehr alter Besitz der Menschheit sind. So mag am Anfang eine Form gestanden haben, die uns viel menschentypischer erscheint mit nur wenigen tierhaften Zügen, während alle anderen Formen mit ihren tierhaften Spezialbildungen als Varianten, Seitenlinien dieses mittleren Urtyps zu gelten hätten, eine Deutung, die wir nach dem biblischen Befund erwarten müssen. Ich wiederhole die Feststellung Kälins, daß an die Stelle des brutal-tierhaften Urmenschen . . . heute ein Menschenbild getreten ist, aus dessen Antlitz seit Anbeginn der Hauch des Geistes weht.

Johannes von Franckfurt als der mutmaßliche Verfasser von „Eyn deutsch Theologia“

Von R. Haubst, Mainz

Über den Verfasser dieser Schrift ist schon viel gerätselt worden¹. Angesichts ihrer großen geistesgeschichtlichen Bedeutsamkeit ist das auch nicht zu verwundern. Martin Luther edierte sie erstmals, und zwar zunächst (1516) einen Auszug unter dem Titel „Eyn geistlich edles Buchleyenn“ usw., dann (im Jahre 1518) die ganze Schrift. Eine Augsburger Edition des gleichen Jahres gab dem Werke für die Zukunft den Namen „Eyn deutsch Theologia“ oder „Theologia deutsch“. Die junge Reformation fühlte sich von dessen Mystik und theologischer Denkweise sehr angesprochen. Inzwischen sind etwa siebzig weitere Ausgaben in deutscher, lateinischer, französischer und englischer Sprache erschienen².

Im Jahre 1843 wurde erstmals eine Handschrift bekannt, die älter ist als die Drucke und deren Textgestalt auch dem Original näher stehen dürfte als die von Luther veröffentlichte³. Im folgenden werden wir daher auch von dieser Handschrift ausgehen. Diese befand

¹ Vgl. besonders Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 19, 626—31; Erg.-Bd. 2 (1913) 561—63. — Wie groß in manchen Kreisen immer noch das Verlangen ist, Näheres über den Autor zu erfahren, bekundet zuletzt ein Beitrag von K. Wessendorf: Evangelische Theologie 16 (1956) 188 bis 192. Darin werden allerdings leider nur mysteriöse Andeutungen des 1955 verstorbenen Frankfurter Museums-Direktors H. Bingemer wiedergegeben, der, wenn er Näheres wußte, sein Geheimnis mit ins Grab nahm.

² Vgl. Theologia Deutsch, herausg. von H. Mandel, Leipzig 1908, V ff.; J. Bernhart, Eine deutsche Theologie, München 1957, 115—126.

³ Vgl. K. Müller, Zum Text der Deutschen Theologie: ZKirchGesch 49 (1930)

sich bis zum Jahre 1930 im Besitz des fürstlichen Hauses Löwenstein-Wertheim, seit 1933 ist sie leider bis zur Stunde spurlos verschollen⁴. Zum Glück wurde sie mehrmals abgedruckt, und zwar möglichst buchstabengetreu von Willo Uhl⁵.

Die Vorrede der Handschrift nennt einen, oder vielmehr „den Franckforter“ als Verfasser. Ist es möglich, über dessen Person noch Näheres auszumachen? Im folgenden soll einer bisher unentdeckten Fährte nachgegangen werden, die zunächst zwar auch noch recht fragwürdig anmutet, der nachzuspüren sich jedoch lohnen dürfte, wie der Verlauf unserer Untersuchung zeigen wird, und das selbst für den Fall, daß man dem Ergebnis keine über Mutmaßungen hinausgehende Gültigkeit zuerkennt.

I

In der Hs 190 der Mainzer Stadtbibliothek, die der früheren Mainzer Kartause entstammt, steht fol. 150^v, Z. 16—23, dieser Text:

Abgescheiden leben Anno 1442 feria 2^a post dominicam palmarum decem et septem assertionum iohannis de franckfordia in hallis in salina in quodam nemore commorari proponentis quondam magnus officialis ducis sigismundi de austria germani sui fratris iohannis de Geilnhusen professoris in Mulbrunn antiqui abbatis propugnandi.

Diese Worte sind so, wie sie dastehen, sehr dunkel. Schon ihr grammatischer Sinn, aber erst recht das Verständnis dessen, was irgendwie hintergründig darin steckt, ist nur aus dem Zusammenhang mit den beiden in der Mainzer Hs 190 vorangehenden und folgenden Schriftstücken zu erhoffen.

Was fol. 149^v—150^v, Z. 15, vorangeht, ist die Kopie eines Briefes, in dem Johannes von Gelnhausen (de Geilnhusen), Altabt von Maulbronn, kurz vor Ostern 1442, den bekannten Heidelberger Theologieprofessor und damaligen Dekan der dortigen Theologischen Fakultät Johannes Wenck als seinen „größeren Freund“ um Rat und Hilfe angeht⁶. Sein Anliegen ist dieses: Sein leiblicher Bruder, bisher Hofbeamter (magnus officialis et negotiator) des Herzoges Sigismund

306—335. M. wendet sich dort in eingehenden Untersuchungen gegen G. Siedel, (Theologia Deutsch... nach Luthers Druck von 1518, Gotha 1929), nach dem die Vorlage Luthers dem Original näher gestanden hätte.

⁴ Nach einer Mitteilung, für die ich Herrn Archivrat Dr. Friese danken möchte, ist am ehesten noch zu hoffen, daß sie sich eines Tages irgendwo im Ausland wiederfinden wird.

⁵ Unter dem Titel: Der Franckforter („Eyn Deutsch Theologia“) (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von Lietzmann, Nr. 96), Bonn 1912. Im folgenden zitieren wir diese Ausgabe: „Uhl“. Bei der Übersetzung halten wir uns im allgemeinen an J. Bernhart (a. a. O. 127—267), der „den sprachlichen Genius der Vorlage behutsam zu wahren sucht“ (270).

⁶ Zum folgenden vgl. R. Haubst, Studien zu Nikolaus v. Kues und Johannes Wenck (= BeitrGeschPhilTheolMA 38, 1), Münster 1955, 113 ff.

von Österreich und Grafen von Tirol, hat sich zum Einsiedlerleben entschlossen und sich in einem Waldtal im Gebiet von Hall bei Innsbruck eine Zelle gebaut, in der er fortan anscheinend als Rekluse leben will. Der Abt ist darüber sehr bekümmert. Denn nach seiner Ansicht trägt sein Bruder „noch zu sehr den Staub des Weltlebens an sich“, als daß er ihn den geistigen Gefahren einer solcher Vereinsamung für gewachsen hielte. Vor allem aber fürchtet er, daß der häretische Einfluß irgendeines Lollharden — so nannte man ursprünglich wiclifitische Wanderprediger — mit im Spiele sei und das höhere Streben seines Bruders irregeführt habe. Der Abt selbst hat bereits viel Tinte verschrieben, um diesen zum Eintritt in das Haus irgendeiner bewährten Ordensgenossenschaft zu bewegen und ihn von der „suspekten“ und für die meisten verderblichen Absonderung (*pestifera singularitas*), die er vorhat, abzubringen. Aber vergebens. Er wendet sich daher nun an Wenck, dem er „ein klares Verständnis der Heiligen Schrift“ und „geübte Sinne“ für die „Unterscheidung der Geister“ nachrühmt, und der bereits durch Volkspredigten (*praedicando publice*) wie auch durch seine Vorlesungen (*docendo*) als Vorkämpfer gegen „die Verwirrungen und den Unflat“ der Waldenser und betörter Begarden hervorgetreten sei. Der Abt legt einen Brief seines Bruders bei mit der Bitte, sich unmittelbar an diesen zu wenden und ihm „Rat und Weisung“ zu erteilen.

Das auf die oben zitierten Worte *folgende* Antwortschreiben (fol. 150^r, 24—155^r) mit den Anfangsworten „Pulsat vestra discretio circumspecta“ adressiert Wenck indes an Johannes von Gelnhausen zurück. Aus diesem erfahren wir zunächst einmal Näheres über den Inhalt des Eremiten-Briefes. Der Professor faßt diesen nämlich in 17 „Behauptungen“ zusammen (*cuius litterae subsequentes continent assertiones, ut advertere potui easdem legendo*). Da dies offensichtlich dieselben 17 Aussagen sind, die wir oben dem Johannes de Franckfordia zugeschrieben fanden, sei hier ihr ganzer Wortlaut angeführt:

Hs Mainz 190, fol. 151^r, Z. 5—151^r, Z. 19:

Quarum prima haec est: Ordinem approbatum et per regem Romanorum consulum respui.

2^a: Propositum meum est effici silvae frater, vulgariter „waltbruder“.

3^a: Ad hoc propositum perceptibiliter sentio me per deum attractum.

4^a: Christi imitorem sive sectatorem sua desideria oportet amplius quam a tristitia absolutare, vulgariter „legisten“, quamvis hoc difficulter, cum multis moribus, adipiscatur.

5^a: Exoro deum, et alios orare pro me rogo deum impertiri mihi gratiam perficiendi huius modi dilectissimum velle.

6^a: Ad huius modi propositum perficiendum necesse est mihi cottidie mori [perficere nequeo cum multitudo, cum mundo, etiam cum temporalibus rebus et negotiis] ⁷ et discere mori.

⁷ Dittographie infolge Homöoteleuton (siehe unter 7^{ma}).

7^{ma}: Talis modi mori perficere nequeo cum multitudine, cum mundo, etiam cum temporalibus rebus et negotiis.

Octava: Ut efficiar verus martyr et secutor christi, recommendari cupio precibus amicorum dei, ut redeam (Hs: redear) ad principium.

Nona: Credo in veritate et non sum dubius: „wage ich mich ante christum unsern herren, er waget sich an mich“.

Decima: Frater, huic proposito nolite adversari nec aliquam suscipiatis persuasionem periti vel imperiti resistendi.

Undecima: Qui non „waget und suchet“, nunquam veniet ad id, ad quod deus eum libenter habere vult.

Duodecima: Intrare in se ipsum humiliat et „furderet (= fördert) dahin“, unde venistis.

Tredesima: Date omni temporalitati (Hs: omne temporalitate⁸) ex toto licentiam intrando interiorem hominem, forte dabit vobis deus unum opus, quod bene habetis agere.

XIV^a: Ad huius modi propositum homines me non induxerunt.

XV^a: In hoc proposito scientifici maxime fuerunt contra me, a quibus passus sum opprobriosa (Hs: obprobriosa) verba, et merito, quia haec ad haec subserviunt.

XVI^a: Desidero propter deum ad huius modi propositum laudabile per vos promoveri et vestros amicos „wol gelebten“, quibus me commendetis, ubi eos sciveritis.

XVII^a: Non veniant de cetero amici mei ad me. Facio sicut essem „von ziit“ nec poterunt habere (Hs.: haberi) a me consolationem temporalem.

Wer heute diese Sätze unbefangen liest, wird ihnen wohl kaum mehr entnehmen als ein tiefes Verlangen nach Zurückgezogenheit zu einem besonders innerlichen Christenleben. Die Terminologie, in der der Eremit das ausdrückt, zeigt indes auch unverkennbar, daß er auf irgendwelchen Wegen Eckhart'sches Gedankengut in sich aufgenommen hat. Denn „ledic sîn“, „tôt sîn“ oder „mori mundo“, die Einkehr in den „interior homo“ sowie „Christus nâch volgen“ oder „Christum sequi“; all das sind schon „von Eckhart gebrauchte Ausdrücke zur Bezeichnung der Abgeschiedenheit⁹. Das „wol gelebt“ erinnert an dessen Gegenüberstellung von Lebemeister und Lesemeister¹⁰. Der Gesamtton des Briefes entspricht durchaus dem, was M. Lückner als „Meister Eckharts Aszese“ dargestellt hat¹¹.

Einen solchen geschichtlichen Zusammenhang scheint denn auch schon Johannes Wenck durchschaut zu haben. Denn auch er faßt bereits — wie heutzutage M. Lückner die religiös-asketische Grundhaltung Eckharts — die Quintessenz des Eremiten-Briefes unter dem Motto „abgescheiden leben“ zusammen, und das, obwohl dieser Ausdruck in den siebzehn Sätzen nicht vorkommt. Nachdem er nämlich mit unerhörter Schärfe und mit einer befremdlichen Konsequenz-

⁸ Vielleicht soll das e zu i verbessert sein.

⁹ Siehe die Übersicht bei M. Lückner, Meister Eckhart und die devotio moderna (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte d. Mittelalters 1), Leiden 1950, 153 f.; vgl. 15 u. 23 ff.

¹⁰ A. a. O. 8.

¹¹ Ebd. 6—42.

macherei aus jeder einzelnen Äußerung dessen, der sich das nach Wencks spöttischer Formulierung vorgenommen hat, „in den Wald einzutreten“, eine Anklage gemacht ist, schließt er mit der sarkastischen Bemerkung: „Wie treffend läßt sich das Leben, das er sich vorgenommen hat, ‚abgescheiden leben‘, nennen, (abgescheiden) nämlich von Gott und von der Kirche und auch von der Natur!“ (fol. 154^v, Z. 20f.)

Mit einer ähnlichen Leidenschaftlichkeit attackiert Johannes Wenck dasselbe Leitmotiv der Eckhart'schen Mystik etwa ein Jahr später in seiner Kampfschrift „De ignota litteratura“ gegen Nikolaus von Kues. In dieser setzt er die cusanische „docta ignorantia“ damit gleich¹². Was ist's, das Wenck an diesem Motto oder vielmehr an der damit gekennzeichneten Geisteshaltung so sehr reizt und erregt? Eine genauere Untersuchung seiner Polemik gegen Cusanus wirft noch Licht darauf, wie sehr er das Eckhart'sche „abgescheiden leben“ mit naturalistisch-pantheistisch verstandenen begardischen Häresien identifiziert oder doch zumindest im Effekt in solche einmünden sieht¹³. Sowohl Wencks Eckhart-Feindschaft wie seine heftige Invektive gegen die nach seiner Ansicht in der cusanischen „docta ignorantia“ liegende philosophisch-theologisch verstiegene Erkenntnisauffassung und gleichermaßen sein ironisches und sarkastisches Urteil über das Schreiben des Eremiten entspringen somit ein und derselben Wurzel, nämlich dem Eifer des Kampfes, den er gegen die wirkliche oder vermeintliche begardische Ketzerei seiner Zeit führte¹⁴.

Kehren wir nunmehr zu dem eingangs zitierten Text zwischen dem Brief des Abtes und Wencks Antwortschreiben zurück. Was sollen diese Zeilen dort? Und was insbesondere der Name Johannes de Franckfordia? Wir sahen schon, daß erst Wenck den Inhalt des Einsiedler-Briefes in die siebzehn Sätze faßte und unter den Generalnennen „abgescheiden leben“ subsumierte. Die fraglichen Zeilen können also nicht etwa noch zu dem Briefe des Altabtes oder dem Schreiben des Eremiten gehören. Sie müssen vielmehr als Inhaltsangabe zu dem folgenden Gutachten Wencks gedacht sein; und das „abgescheiden leben“ soll hier offenbar als ein Stichwort figurieren, unter dem Wenck diesen „Fall“ rubriziert. Wir dürfen daher auch damit rechnen, daß der Professor selbst diese Worte seinem Briefe als eine Art Überschrift voranstellte oder wohl noch eher: am oberen Rande nachtrug.

In Mainz liegt nun aber nur eine Abschrift vor, und zwar eine solche

¹² E. Vansteenbergh, Le „De ignota litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse (= BeitrGeschPhilMA 8, 6), Münster 1910, 31: abstractissima illa intelligentia, nuncupata docta ignorantia, vulgariter „abgeschaiden (Hs: abgescheiden!) leben“ in qua sensuum est evanescentia. Vgl. R. Haubst, Studien 100 ff.

¹³ Vgl. R. Haubst, Studien . . . 123—130.

¹⁴ Vgl. ebd. 56—61 113—123.

von der Hand des Kartäusers Sixtus von Donauwörth (de werdea), auf den auch die voranstehende Niederschrift der cusanischen *Docta ignorantia* und die folgende von *De ignota litteratura* mit hoher Wahrscheinlichkeit zurückgeht. Sixtus de Werdea kopierte diese Stücke wie auch andere für seinen gelehrten Mitbruder Marcellus Geist, einen früheren Heidelberger Professor und Kollegen Wencks. Dementsprechend erklärt sich denn auch die Vorfindlichkeit der genannten drei, Wenck betreffenden Stücke in der Mainzer Kartäuserbibliothek am einfachsten so, daß diese zu dem Schrifttum gehörten, welches Marcellus Geist bei seinem Eintritt in die Kartause (1453) nach dort mitbrachte¹⁵.

Sixtus von Donauwörth war, wie schon die obige Textprobe zeigt, nur ein recht mäßiger Lateiner. Er kopierte seine Vorlage treu, wenn sie gut leserlich war, aber man muß bei ihm mit sinnentstellenden Fehlern rechnen. Deshalb dürfen wir auch zum Verständnis der Überschrift, mit der in dem vorliegenden Wortlaut nicht viel anzufangen ist, ein wenig vorsichtige Textkritik walten lassen. Zunächst ist es nämlich kein Problem, daß es statt „*professoris in Mulbrunn*“ ebenso wie acht Zeilen früher, in dem Kolophon des vorhergehenden Briefes „*professi in Mulbrunn*“ heißen sollte; zweitens nicht, daß statt des Nominativs *magnus officialis* ein Genitiv stehen müßte; und drittens auch nicht, daß das letzte Wort *propugnandi in oppugnandi* (oder *impugnandi*) zu verbessern ist.

Danach bleibt aber noch die Frage: Worauf bezieht sich der Genitiv „*decem et septem assertionum*“? Er kann grammatisch nur zu den Anfangsworten „abgescheiden leben“ gehören; und beides zusammen hat demnach den Sinn, daß das „abgescheiden leben“ die Quintessenz und zugleich der Grundirrtum der 17 Sätze und damit des gesamten Einsiedlerbriefes ausmache. Dann aber blockiert immer noch das zwischen beiden stehende Datum (*Anno 1442 feria 2^a post dominicam palmarum*) in einer bei Wenck selbst und der gewohnten didaktischen Klarheit seiner Diktion unwahrscheinlichen Weise den Zusammenhang. Man ist versucht zu der Annahme, daß dieses Datum noch zu dem vorangehenden Brief gehöre. Das zerschlägt sich jedoch daran, daß dasselbe Datum gegen Ende des folgenden Briefes wiederkehrt. Es muß also am Kopf des Antwortschreibens Wencks gestanden haben und wird somit von einem Abschreiber irrtümlich in die von Wenck nachgetragene Überschrift hineingenommen worden sein.

Nach diesen Berichtigungen kommt nun aber erst das eigentliche Rätsel der acht Zeilen zum Vorschein: Was mag Johannes Wenck ver-

¹⁵ Vgl. R. Haubst, *Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Cod. Mainz 372 und die von ihm benutzte ps.-albertinische „Litania de sanctis“*: *Röm-Qschr* 53 (1957) 215 f.

anlaßt haben, in einem Briefe an Johannes von Gelnhausen, den Altabt von Maulbronn, dessen leiblichen Bruder (germanus), der z. Zt. in Tirol lebte, „Johannes de Franckfordia“ zu nennen? Soll das etwa nur auf Zerstretheit oder Übereilung zurückzuführen sein? Man wird vielleicht auch daran denken, daß hier Gelnhausen durch das bekanntere Frankfurt ersetzt sei. Aber abgesehen davon, daß Gelnhausen (in der Wetterau) immerhin noch 40 Kilometer vom damaligen Frankfurt entfernt liegt — warum geschieht das nur hier und nur im Hinblick auf den Bruder des „Johannes von Gelnhausen“? Und soll dessen Bruder vielleicht auch Johannes geheißen haben? Beides zusammen ist recht unwahrscheinlich.

Um so mehr aber drängt sich der Verdacht auf, daß sich Johannes Wenck hier einer Travestie bedient und aus einer ganz bestimmten ironisch-polemischen Absicht seinen vor noch nicht ganz zwei Jahren (am 13. 5. 1440) verstorbenen Heidelberger Kollegen Johannes de Franckfordia nun als „Waldbruder“ in irgendeiner Schlucht in Tirol hausen läßt . . .

II

Über den Heidelberger Theologieprofessor Johannes de Franckfordia lassen sich bereits aus einer immer noch wertvollen Untersuchung von Ad. Franz¹⁶ die folgenden Angaben entnehmen: Sein Familienname ist Lagenator (= Lägeler, Flaschner). Mitunter nennt man ihn Johannes de Dyppurg; der weitaus bekanntere Name ist jedoch Johannes de Franckfordia. Dieser kam bereits 1401 als Pariser Magister artium nach Heidelberg. Im Jahre 1416 erscheint er dort als Professor der Theologie. Dreimal (1406, 1416 und 1428—29) war er Rektor der Universität. „Noch vor seiner Promotion zum Magister der Theologie wurde er 1413 Canonicus und Prediger am Heiliggeiststifte.“ Mit dem Magister Nikolaus Jauer († 1435) gehörte er „zu den Männern, welche sich dem törichten und gefahrvollen Aberglauben ihrer Zeit entgegenstellten. Eine Quästio, die er in Heidelberg als Quodlibetarius im Jahre 1412 vorgetragen hat, legt dafür Zeugnis ab. Er greift den Aberglauben mit theologischen Gründen an und macht ihn mit verdientem Spott lächerlich.“ Dabei wendet er sich unter anderem auch gegen das einfältige Treiben mancher Eremiten. Er folgt dabei anscheinend der Schrift des Nikolaus Jauer gegen den Aberglauben (*De superstitionibus*)¹⁷.

¹⁶ Ad. Franz, *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor*, Freiburg i. Br. 1898, 84 bis 87.

¹⁷ Ebd. 168 f. — Nach Hs 60 der Trierer Stadtbibliothek, fol. 49^r, Z. 15 ff., seien die folgenden Sätze hier angeführt: *Octavo sequitur, quod multum periculosum est hominem inexpertum in diaboli tentationibus solitariam eligere vitam propter varias tentationes et apparitiones quae alicui possunt evenire, et ipse per tales, cum*

Besonders scharfe Polemik entfaltet Johannes in den beiden Schriften *Contra Hussitas* und *Contra Hieronymum Pragensem*¹⁸. Er selbst berichtet auch von einer Rede, die er am 4. Juli 1429 in dem fränkischen Städtchen Lauda als *inquisitor haereticae bravitatis* gegen einen Irrlehrer namens Johannes Fuyger hielt, der am selben Tage verbrannt wurde¹⁹.

Noch etwas Drittes ist im Hinblick auf das folgende hervorzuheben: Der Franckfurter gehörte zu den Heidelberger Professoren, die auch nach außen stark in Erscheinung traten. Er genoß das besondere Vertrauen des Kurfürsten Ludwig II. von der Pfalz und war dessen „*capellanus et secretarius*“, „Hofprediger und kurfürstlicher Rat“, oder „Hoftheologe“ und begleitete ihn als solcher auf Reisen²⁰. Mit anderen zusammen vertrat er auch die Universität auf den Konzilien von Konstanz, Pavia und Basel²¹.

Alles das läßt es uns vorerst wohl als recht zweifelhaft erscheinen, wenn nicht sogar als ausgeschlossen, daß der gefeierte und weltgewandte Heidelberger Professor und Hofrat irgend etwas mit dem weltflüchtigen Einsiedler in Tirol zu tun haben sollte; und vielleicht wären wir viel eher geneigt, anzunehmen, daß die beiden Heidelberger Kollegen Wenck und Lägeler gegenüber den durch den Einsiedlerbrief aufgeworfenen Fragen untereinander ebenso einig waren, wie mit dem älteren Nikolaus Magni de Jawor, als daß wir hier irgendeinen Grund für Gegnerschaft oder spöttische Bemerkungen erkennen können.

Doch wenn die besagte Überschrift überhaupt einen Sinn haben soll, dann nur den, daß Wenck seinen früheren Kollegen, den „Hofrat“, nun ironisch mit jenem Großoffizial des Herzogs Sigismund von Österreich gleichsetzt, der jetzt als „Waldbruder“ in dem Salinengebiet von Hall „abgescheiden lebt“. Stimmt das aber, so bildet auch

solitarius est, facilliter potest illudi. Unde scribitur Ecclesiastes 4° [10]: ‚Vae homini soli, quoniam cum ceciderit, non habet sublevantem.‘ — Insoweit stimmt später Johannes Wenck mit seinem älteren Kollegen offensichtlich und sogar auffallend bei der Kritik des Eremitenbriefes überein. Er stützt sich auf einen ähnlichen Schriftvers (vgl. Studien 116). Johannes de Frankfordia verwirft jedoch das Einsiedlerleben nicht so radikal wie Wenck. Denn er erklärt anschließend (Z. 19—21): *Et hoc est contra grossos et grossas eremitas, idiotas et nihil scientes qui volunt futura praedicere et animalia vel homines benedicere et sic temporis (temporalis?) lucri gratia victum quaerere.*

¹⁸ Der „*Malleus Judaeorum*“ ist entgegen seinem Titel unpolemisch. Von Gerh. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, Heidelberg 1936, 339, wird er sogar „ein rein erbauliches Traktätchen“ genannt.

¹⁹ Ad. Franz, a. a. O. In der Überschrift zu der Ausgabe seiner Predigten in Incunabel Hain 7352 wird Johannes von Frankfurt ebenfalls als *haereticae bravitatis exquisitor* (!) bezeichnet, u. z. dort mit dem Zusatz: *consilii (!) basiliensis.*

²⁰ A. a. O. 87; Ritter 339 338.

²¹ A. a. O. 81.

das „abgescheiden leben“ irgendwie das Tertium comparationis und den Grund für die Travestie Wencks.

Wodurch kann ihn der Franckfurter dazu gereizt haben? Dieser selbst ist offensichtlich nicht als Einsiedler „in den Wald eingetreten.“ Aber sollte er nicht doch irgendwo in Wort oder Schrift eben das „abgescheiden leben“ gelehrt oder „gepredigt“ haben, dessen Konsequenzen Wenck nun an dem Beispiel des Tiroler Hofoffizials sich auswirken sieht? Nehmen wir hinzu, was uns bereits bekannt ist, daß Johannes Wenck das Eckhartsche Ideal der Weltabgeschiedenheit schon ohne weiteres als begardische Ketzerei deutet, so präzisiert sich die Frage so: Sollte vielleicht zwischen Wenck und Lagenator bei aller sonstigen geistigen Verwandtschaft und prinzipiellen Begardenfeindschaft eine Meinungsverschiedenheit derart bestanden haben, daß Johannes von Franckfurt ein durchaus rechtgläubiges und unbedenkliches „abgescheiden leben“ gelten ließ und verteidigte, während ein solches für Wenck a priori ketzerisch oder zumindest abwegig war?

Verfolgen wir diese Möglichkeit weiter. Der Abt sagt von seinem Bruder, er sei „ungelehrt“, und damit begründet er seine Bitte an den Professor, den Brief an den Eremiten womöglich in Deutsch (in vulgari) zu schreiben. Der frühere Hofoffizial war also des Lateins unkundig. Das aber legt die weitere hypothetische Folgerung nahe: Soll von Johannes von Franckfurt auf den nunmehrigen Eremiten ein geistiger Einfluß gegangen oder überhaupt möglich gewesen sein, der diesen zur Flucht in eine nach dem Abt und nach Wenck falsche und gefährliche Innerlichkeit verleitete, so müßte das wohl über eine in Deutsch verfaßte Schrift geschehen sein, in der das „abgescheiden leben“ das Leitmotiv bildete.

Bis zu dieser — noch sehr vorsichtig aufzunehmenden — Vermutung führt uns der Briefwechsel zwischen dem Altabt und dem Professor. Diese Vermutung aber ist gleichbedeutend mit der Frage, ob nicht vielleicht der Heidelberger Universitätslehrer Johannes de Franckfordia „der Franckforter“ sei, dem die genannte Handschrift von „Eyn deutsch Theologia“ als den Verfasser ausgibt. In dieser Schrift spielt nämlich das von Wenck seinem Kollegen zugeschriebene Motiv des „abgescheiden leben“ in der Tat eine, und zwar sogar eine sehr bedeutende Rolle.

Das zeigt Kapitel 8 besonders deutlich.

Es behandelt die Frage: „Wie die Seele des Menschen, dieweil sie noch im Leibe ist, einen Vorgeschmack ewiger Seligkeit empfangen kann.“ Die Erörterung beginnt, wie in der scholastischen Quästio, mit dem Gegengrund (dem ‚Videtur quod non‘): „Man sagt gewöhnlich ‚nein‘ dazu, und das ist wahr in dem Sinne: Alldieweil die Seele den Blick hat auf den Leib und auf die Dinge, die dem Leibe dienlich und bezüglich sind, und auf die Zeit und auf die Kreatur und sich damit trübt, beschäftigt und zerstreut, so lange kann's nicht sein. Denn soll die Seele dahin kom-

men, so muß sie ganz lauter, ledig und bloß sein von allen Bildern und muß auch gänzlich abgeschieden [die Hs hat noch: abgescheiden] sein von allen Kreaturen und zuallererst von sich selber. Und davon meinen viele, es sei nicht zu machen und sei unmöglich in dieser Zeit.“

Wer gehört zu diesen „vielen“? Vor allem einmal Thomas von Aquin und mit ihm der gesamte Thomismus und darüber hinaus der gesamte eigentliche Aristotelismus. Aristoteles lehrt nämlich nicht nur, daß das geistige Erkennen, aus Sinneneindrücken gewonnen, abstrahiert werde. Nach ihm kann sich auch die Denktätigkeit nie ganz von inneren Anschauungsbildern lösen: Nunquam sine phantasmate intelligit anima²². Für die darauf fußende Erkenntnislehre des Thomas von Aquin bedeutet die untrennbare Verhaftung der irdisch-menschlichen Erkenntnis, auch der geistigen, ans innere Vorstellungsbild (phantasma) eine Grundthese²³.

Johannes Wenck greift spätestens im Sommer 1443 von genau dieser thomistischen Basis aus die *Docta ignorantia* des Nikolaus von Kues an mit der kategorischen Behauptung: „Es ist ein Widerspruch, daß es im irdischen Leben für den Menschen ein Erkennen ohne Bild und Phantasma gebe; denn das ist ebenso unmöglich, wie daß das Auge ohne Licht und Farbe sähe.“²⁴ Doch das soll uns nicht etwa gleich schon die Unterstellung suggerieren, als habe der Verfasser unserer Schrift mit der Zurückweisung dieser Auffassung auch bereits Johannes Wenck im Auge. Aber immerhin sehen wir nunmehr schon klar, daß sich Wenck und die *Theologia deutsch* in dieser Frage konträr gegenüberstehen.

Wie begründet „der Frankfurter“ seine gegenteilige Ansicht, nach der dem Menschen in der Welt auch schon eine „ganz lautere“ und „von allen Bildern bloße“, rein geistige und in diesem Sinne „mystische“ Anschauung des Göttlichen möglich sein soll? Er erwidert auf den obigen Einwand:

„Aber Sankt Dionysius will es möglich wissen; das vernimmt man aus seinen Worten, die er an Timotheus schreibt, da er sagt: ‚Um göttliche Heimlichkeit zu schauen, mußt du lassen Sinne und Sinnlichkeit und alles, was Sinnlichkeit begreifen und Vernunft vernünftig wirken mag, und alles das, was der Verstand begreifen und erkennen kann, Geschaffen und Ungeschaffen, und trachte allein auf ein Ausgehen aus Dir selbst, vergessend all der vorgenannten Dinge, und geh ein in die Einung mit dem, das da ist über alles Wesen und Erkenntnis²⁵. Hielte er nun dieses nicht für möglich in der Zeit, warum lehrte er's und sagte es einem Men-

²² Aristoteles, *De anima* III, 7; ed. Bekker 431 a 17; Übersetzung nach Wilhelm von Moerbeke.

²³ Vgl. R. Haubst, *Studien* 87, Anm. 20, und die dort angegebenen Stellen aus dem Kommentar zu *De anima* sowie *Summa theologiae* I q. 84 a. 7 und den ausführlichen Kommentar Karl Rahners dazu: *Geist in Welt*, Innsbruck 1939.

²⁴ *De ignota litteratura*, ed. Vansteenberghe, 21.

²⁵ Dieser Text besteht in der teilweise wörtlichen, teilweise freieren Wiedergabe eines Abschnittes aus dem Anfang der „*Mystischen Theologie*“ (PG 3, 997 B).

schen in dieser Zeitlichkeit? Wisset auch, daß ein Meister über Sankt Dionysius' Wort aussagt, es sei wohl möglich und könne gar dem Menschen so oft geschehen, daß er darein also gewöhnt werde, bis er hineinschauet, sooft er will. Denn wenn ihm ein Ding anfangs schwer und fremd ist und ganz unmöglich dünkt und er tut dann all seinen Fleiß und Ernst dazu und verharret darin, so wird es ihm danach gar leicht und gering, was ihn zuvor unmöglich deuchte.“²⁶

Es ist noch zu untersuchen, ob mit dem zitierten „Meister“ irgend ein Dionysius-Kommentator gemeint ist. Jedenfalls erinnert dieser ganze Abschnitt sehr an den Meister Eckhart. Denn auch nach diesem ist die Abgeschlossenheit, über das schon Gesagte hinaus, ein „Vergessen“ aller Dinge und ein „Ausgehen“ der Dinge aus der Seele sowie der Seele aus sich selbst mit dem Ziel, „in Gott einzugehen“²⁷. Die folgenden Worte aber, nach der die Gottesschau sozusagen nur als eine Frage der Gewöhnung erscheint, die man „mit Fleiß und Ernst“ erreichen könne, und zwar bis zu dem Grade, daß man „darin beharre“, gehen zumindest über die Grundauffassung Eckharts hinaus. Es erinnert schon sehr an die auf dem Konzil von Vienne (1311—12) verurteilte begardische Ansicht, daß „die Seele nicht des lumen gloriae bedürfe, das sie erheben müsse, um Gott zu schauen und Seiner in Seligkeit zu genießen“²⁸. An eine derart naturalistische Mystik denkt jedoch der Verfasser der Theologia deutsch nicht; das macht der folgende, diesen Eindruck geflissentlich abschwächende Satz deutlich:

„Und solch ein edler Blick²⁹ ist ohnegleichen besser, würdiger und höher und Gott lieber denn alles, was eine Kreatur vermag (Hs.: geleisten muegen) als Kreatur.“ Das Kapitel schließt: „Denn wer es dahin bringt, der fragt nach nichts weiter: er hat gefunden das Himmelreich und das ewige Leben auf Erden.“³⁰

Außer diesen grundsätzlichen Ausführungen in Kapitel 8 und dem vorbereitenden Vergleich mit „zwei geistigen Augen des Menschen“ in Kapitel 7, auf den wir noch zurückkommen werden, enthält die Theologia deutsch vereinzelt noch andere Äußerungen, die in die gleiche Richtung weisen³¹.

Dieser Tenor der Schrift gibt unserer Vermutung, daß Johannes Wenck bei seiner Polemik gegen das „abgescheiden leben . . . des Jo-

²⁶ Uhl 13, 14—29; Bernhart 144 f. ²⁷ Vgl. Lücker 24 f.

²⁸ H. Denzinger — C. Rahner, *Enchiridion Symbolorum* ed. 28^a Freiburg i. Br. 1952, Nr. 475.

²⁹ Nach Bernhart 277, Anm. 24, ist hier die augustinische „cognitio matutina“, und zwar als „Erkenntnis der Welt in ihrem idealen Bestande in Gott“, gemeint. Sicher ist, daß dieser Ausdruck hier auf ein mystisches Schauen von „göttlicher Heimlichkeit“ geht.

³⁰ Uhl 13, 30—32 38—40. Über das in der Hs. dazwischenliegende, vielleicht später vom Verfasser am Rande nachgetragene, implizite Tauler-Zitat siehe Müller (vgl. Anm. 3) 329—33.

³¹ Vgl. bes. Kap. 9 (Uhl 14 42 ff.): „Dar umb solt ich alleyn gotes und seyneys werckes warten und lassen alle creatur mit yren wercken und deß aller ersten mich selber“; ferner Kap. 17 (Uhl 22 29 f.).

hannes de Franckfordia“ die Theologia deutsch als ein Werk seines Heidelberger Kollegen „aus Franckfurt“ im Auge hatte, immerhin schon eine greifbare Gestalt. Wir werden noch weitere innere Kriterien dafür finden. Doch schlagen wir nun zunächst einmal den umgekehrten Weg ein, um zu sehen, ob vielleicht auch noch von der Handschrift her Spuren oder Schlußfolgerungen zu dem Heidelberger Professor Johannes de Franckfordia zurückführen.

III

Der Kodex, in dem Prof. Dr. Reuss i. J. 1843 die unter dem Namen „des Franckforters“ gehende Handschrift der Theologia deutsch entdeckte, befand sich nach den Vorbemerkungen von Willo Uhl (S. 5) „früher in der Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserklosters Bronnbach im Taubertal“. Er enthält (oder enthielt) samt den Deckblättern 154 Folien und ist durchgehend von ein und derselben Hand geschrieben (kopiert) und korrigiert.

Die Theologia deutsch füllt die Blätter 84^b—153^a. Sie trägt die Überschrift: „Hie hebet sich an der franckforter und setzt gar hohe und schön dingk von eynem volkomen leben.“ Darunter folgen die Anrufungen: „Jesus. Maria. Johannes.“ Dem Frankfurter voran gehen andere Texte in deutscher Sprache. Blatt 10^a heißt es z. B.: „hye hebet sich an gar eyn schone rede von dem leyden cristi iesu“; Blatt 21^a: „hye hebet sich an der cremer“; Blatt 35^b: „Alhie hebet sich gar eyn historien von eynem prediger“. Im Kolophon unseres Traktates findet sich das Jahresdatum der Kopie: 1497.

Diese Angaben bieten uns einige nicht zu verachtende Indizien. Zunächst dürfte nämlich unter „dem Cremer“ der (wie Johannes de Franckfordia) i. J. 1440 verstorbene Buxheimer Kartäuser Johannes Krämer (= Institor) gemeint sein³². Sollte also der Redaktor der Vorlage, auf welche die Kopie des Jahres 1497 zurückgeht, nicht „den Frankfurter“ ebensowohl wie „den Krämer“ als Zeitgenossen gekannt haben? Zweitens ist die Zusammenstellung der drei Namen „Jesus, Maria — Johannes“ auffallend. Weshalb hier gerade der Name Johannes? Leider ist es wegen der Unauffindlichkeit der Handschrift nicht möglich, festzustellen, ob auch den übrigen Stücken des Kodex die gleiche Anrufung vorausging. Jedenfalls besteht guter Grund zu der Vermutung, daß „Johannes“ der Name des Verfassers der Schrift ist, also näherhin „Johannes der Frankfurter“. Dazu kommt drittens diese Überlegung: In Heidelberg studierte in den Jahren 1415 bis 1443, also seit 1426 gleichzeitig mit Johannes Wenc,

³² Näheres zu dessen Schrifttum siehe J. Huijben-Debongnie, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain 1957, 29.

ein „Johannes professus in Brumbach ord. Cist.“, der 1452 Abt seines Profestklosters Bronnbach bei Wertheim wurde und als solcher dort i. J. 1459 starb³³. Das alles läßt sich zumindest sehr leicht mit der Herkunft der Theologia deutsch aus Heidelberg und mit der Verfasserschaft des Johannes von Frankfort vereinbaren.

Dann aber scheint die „Vorrede über den franckforter“, die in der Hs des Jahres 1497 dem Text vorausgeht, uns vor eine unüberwindliche Schwierigkeit zu stellen. In dieser heißt es nämlich, „der allmächtige, ewige Gott“ habe „dieses Büchlein ausgesprochen durch einen weisen, einsichtigen, wahrhaftigen, gerechten Menschen, seinen Freund, der da vorzeiten gewesen ist ein Deutschherr, ein Priester und Custos in der Deutschherrn Haus zu Frankfort“. Daß der Heidelberger Professor Johannes de Franckfordia in Frankfurt-Sachsenhausen ein Amt der angegebenen Art bekleidet habe, ist schlecht denkbar; denn seine bekannten Lebensdaten lassen dafür kaum Raum.

Aber schon das Wort „Custos“ ist hier rätselhaft³⁴. Inwieweit wird man diesen Titel und erst recht die übrigen enthusiastischen Aussagen über „den Frankfurter“ als bare Münze zu nehmen haben? Das „vorzeiten“ der Vorrede macht uns darauf aufmerksam, daß diese erst beträchtlich später zum übrigen Text hinzugefügt wurde. Vielleicht war das sogar erst im Jahre 1497. Das schließt keineswegs aus, sondern setzt vielmehr voraus, daß schon die Vorlage irgendeinen — besser fundierten — Verfasser-Hinweis auf einen „Frankfurter“ enthielt.

Bei der Formulierung des übrigen mögen nicht nur Begeisterung, sondern auch Kombination mitgespielt haben. Aber wie kam der Schreiber oder Redaktor insbesondere darauf, daß der Verfasser „ein Deutschherr“ gewesen sei? Tatsächlich findet sich ein Johannes de Franckfordia betreffender Anhaltspunkt, der geeignet ist, dieses Dunkel aufzuhellen. L. Hain bietet uns diesen in seinem Repertorium bibliographicum. Denn er fügt bei der Beschreibung der Incunabel 7352 der gewöhnlichen Überschrift des bei Zainer in Ulm (ohne Jahresangabe) gedruckten Predigtwerkes „Sermones perbreves sed multum notabiles et formales de tempore eximii sacrae theologiae doctoris Johannis de franckford (!) haereticae bravitatis exquisitoris (!) consilii (!) basiliensis“ auch noch diese Angabe hinzu, die er vermutlich dem Umschlag aufgedruckt fand: *Johannis de Franckfordia Ordin. Praeced. Sermones dominicales.*

³³ Vgl. R. Haubst, Studien 70—73. Ergänzend stütze ich mich hier auf Mitteilungen, für die ich Herrn Pfarrer L. Weiß, Höchberg über Würzburg, danke.

³⁴ So J. Bernhart, a. a. O. 116. Er vermutet, daß ein Priesterbruder der Deutschen gemeint sei, der „im Sinne der weiblichen Dominikanerseeleorge“ Ordensschwwestern „geistlich betreut hat“, die dem Deutschherrnhaus zu Frankfort angegliedert waren.

Was besagt diese Abkürzung „Ordin. Praeced.“? Eine Münchener Incunabel³⁵ hat am oberen Rande von Blatt 1^a den zusätzlichen Vermerk: *Johannis de Franckfordia Ord. Praed. (= Ordinis Praedicatorum) Sermones de tempore*. Doch die Typen verraten schon eine spätere Zeit, und am unteren Rande steht in denselben Typen: *Sine anno et typographo, typis vero Johannis Zainer*. Beides ist also offensichtlich ein späterer Zusatz. Und in diesem ist die Ausdeutung der fraglichen Abkürzung zweifelsohne falsch. Denn der Heidelberger Professor Johannes de Franckfordia, seit 1413 Kanonikus am Heiliggeiststift zu Heidelberg und hernach auch an der Stiftskirche zum hl. Germanus vor Speier³⁶ und kurfürstlicher „Hofrat“, war sicher kein Dominikaner.

Aber wenn wir eine, nämlich die letzte Drucktype der von Hain angegebenen Abkürzung umstellen (p statt d), so ergibt sich „Ordinis praeceptor“. Und das ist sowohl bei den Templern wie bei den Deutschherrn ein gebräuchlicher Titel, dessen Bedeutungsspanne allerdings recht weit ist. Denn er kann soviel wie Ordenskomtur besagen³⁷. Sein Sinn kann auch dem von administrator oder procurator gleichkommen und sich auf die Betreuung eines dem Deutschherrnorden angegliederten Schwesternhauses beziehen³⁸. Das letzte ist dieselbe Wortbedeutung, die man, von der Theologia deutsch her gesehen, gewöhnlich dem „rätselhaften“ Titel „Custos“ unterlegt. Da für Heidelberg z. B. für die Jahre 1380 und 1445 ein „dütscherhus“ urkundlich bezeugt ist³⁹ und der Kurfürst Ludwig mit dem Hochmeister der Deutschherrn in einem regen Briefwechsel stand⁴⁰, der den Schluß erlaubt, daß er sich in seinem Lande des Ordens wohlwollend annahm, läßt sich auch daran denken, daß der am Hofe angesehene Professor und Kanonikus vom Kurfürsten mit irgendwelchen auf den Deutschorden bezüglichen Aufgaben betraut wurde.

Trug auch die Handschrift, die dem Verfasser der „Vorrede“ vorlag, den von Hain abgedruckten Vermerk, nach dem Johannes von Franckfort Ordinis Praeceptor (= „Custos“) gewesen sei, so war es ein im Jahre 1497 schon leicht mögliches Mißverständnis, daß der „Frankfurter“ im Deutschherrenhaus zu Frankfurt gelebt habe.

³⁵ Es ist die Incunabel 473 oder 474 der Bayrischen Staatsbibliothek, München (Ich erhielt die Mikrofilme ohne unterscheidende Beschriftung).

³⁶ Franz, a. a. O. 85.

³⁷ E. Haberkern - J. Fr. Wallach, Wörterbuch für Historiker, Mittelalter und Neuzeit, Berlin 1935.

³⁸ Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis VI, 1886, 451 a—c.

³⁹ Vgl. K. Krieger, Topographisches Lexikon für das Großherzogtum Baden, 1903 ff. Für den Hinweis darauf danke ich Herrn Prof. E. Vierneisel.

⁴⁰ Vgl. Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198 ad 1525, herausg. von W. Hubatsch, Pars I, Bd. 1 Göttingen 1948, z. B. Nr. 6327 f. 7631 7783.

IV

Nun zu der Frage: Bildet das Heidelberger „Klima“ der Jahre 1401—1440, in denen Johannes von Frankfurt dort studierte und lehrte, eine für die Entstehung einer Schrift wie der „Theologia deutsch“ günstige Voraussetzung? Im einzelnen sind hier diese drei Teilfragen zu erörtern: a) Wie stand es zu dieser Zeit in Heidelberg mit dem Gebrauch der deutschen Sprache in der Theologie? b) Welche Rolle spielte dort die Frage der „Begarden“ oder der „freien Geister“? c) Was spricht besonders für den besagten Zeitraum?

a) Johannes Lagenator war seit d. J. 1413 zum Prediger an der Stiftskirche bestellt. Als solcher hatte er die besondere Aufgabe, „das Volk über den christlichen Glauben zu belehren“ und zum christlichen Leben zu ermahnen⁴¹. Dabei wird er auch in der Sprache des Volkes (in vulgari) gepredigt haben. Auch seine in lateinischer Sprache gedruckten Sermones de tempore sind dem Inhalt und ihrer schlichten Form nach zumeist Volkspredigten. Konnte das auch einen Heidelberger Theologen auf den Gedanken bringen, eine „deutsche Theologie“ zu schreiben?

Der Vergleich mit Johannes Wenck ist dafür in mehrfacher Hinsicht lehrreich. Denn auch dieser predigte mitunter „zum Volke“; und er verfaßte in der Tat auch zu Beginn der Fastenzeit 1436 für den kurfürstlichen Hofmeister Graf Michael von Wertheim ein „Büchlein von der Seele“ in Deutsch. Inhaltlich spricht Wenck darin, wie es Gerh. Ritter⁴² ausdrückt, als ein „Prediger, der ganz unbefangenen einzelnte Motive der aristotelischen Psychologie und Ethik und der augustinisch-thomistischen Gotteslehre mit mystischen Gedanken verknüpft, um erbaulich zu wirken“. Daß er damals schon nicht mehr „Albertist“ ist, sondern bereits seine Schwenkung zur thomistischen Erkenntnisauffassung vollzogen hat⁴³, zeigt seine Lehre, daß der Ursprung aller Erkenntnis in sinnlichen Anschauungsbildern (in „sehentlicher vorbildung“) liege. Dies und anderes bestätigt das Urteil Ritters⁴⁴: „Man sieht: dieser Reformator denkt nicht daran, vor dem Anspruch mystischer Frömmigkeit auf intuitive Wahrheitserkenntnis zurückzuweichen und irgendetwas von dem Monopolbesitz des scholastischen Handwerks zu opfern.“

Das aber trifft genau das, was, wie wir sahen, der Verfasser der Theologia deutsch tat. Sollte Johannes Wenck also mit seinem „Büchlein von der Seele“ sozusagen ein thomistisches Gegenstück zu einer, vielleicht kurz zuvor, von seinem älteren Kollegen Johannes von

⁴¹ Franz a. a. O. 144.

⁴² A. a. O. 429; vgl. 427—30.

⁴³ Vgl. R. Haubst, Studien 86—88.

⁴⁴ A. a. O. 429.

Frankfurt — in der Theologia deutsch entworfenen Mystik des „abgescheiden leben“ intendiert haben? Und das, um zu zeigen, daß eine gesunde Theologie und Frömmigkeit auch ohne jede Beimischung von, wie er die Dinge sah, eckhartisch-begardischer Ps.-Mystik auskommen könne, welche die natürliche, von Gott dem Schöpfer grundgelegte Erkenntnisordnung verachte? Der Gedanke liegt nahe genug. Damit rühren wir auch schon an den 2. Punkt:

b) Welche Rolle spielt zur Zeit des Johannes Lagenator in Heidelberg die Begardenfrage, und welche spielt sie in der „Theologia deutsch“? Diese Schrift bekämpft ebenso entschieden die Begarden, oder, wie sie sagt: die „freien Geister“, wie sie die mystische Grundhaltung des „abgescheiden seyn“ vertritt. Schon die (später hinzugekommene) „Vorrede“ wendet sich gegen „die unrecchten falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind“. Wie das Buch selbst zeigt, ist diese Polemik auch nicht nur eine „captatio benevolentiae“, um den Verfasser als einen „der kirchlichen Ordnung treu ergebenen Gottesfreund“ erscheinen zu lassen⁴⁵, sondern ein durchaus ernst gemeintes Anliegen.

In dem Text kommt das Wort von den „bösen falschen Geistern“ oder „falschen freien Geistern“ noch mehrmals vor⁴⁶. Was aber mehr bedeutet: das Buch legt von Kapitel 17 an größtes Gewicht auf die Abgrenzung der wahren Gottesfreundschaft oder der „Erleuchtung mit dem wahren Licht“ von dem „falschen Licht“ des Teufels oder der „freien falschen Natur“, die „wohl wähnt, sie habe alle Dinge gelassen“, aber „das Kreuz nicht will“⁴⁷.

Was des näheren mit „freien Geistern“ gemeint ist, sei noch etwas ausführlicher erläutert. Nachdem zu Ende von Kapitel 16 gesagt wurde, die wahre „Vergöttlichung“ oder „Vergottung“ sei daran abzulesen, wie weit man dem Vorbild und besonders dem Gehorsam Christi nahekomme, wird zunächst in Kapitel 17 der quietistische „Gleichmut“ derer zurückgewiesen, „die wähnen und sagen, sie seien schon so erstorben und aus sich selbst gegangen, daß sie in einer Leidlosigkeit leben und von nichts berührt werden“⁴⁸. In Kapitel 25 folgt ein Seitenhieb gegen die „ungeordnete falsche Freiheit“ und die „üppige geistliche Hoffart“, die „sich bedünken läßt, sie bedürfe nicht Schrift noch Lehre“, und von der „alle weise Ordnung, Gesetze und Gebot der heiligen christlichen Kirche und die Sakramente für nichts geachtet, ja zu einem Spott werden“⁴⁹. Das Bild von dem „falschen Licht der Natur“ gilt demselben geistlichen Hochmut; denn dieses

⁴⁵ Bernhart 272, Anm. 1.

⁴⁶ Kap. 39 (Uhl 42, 11); Kap. 40 (Uhl 44, 30), Kap. 43, Überschrift.

⁴⁷ Das letzte Zitat: c. 51 (Uhl 59, 28).

⁴⁸ Kap. 17 (Uhl 22, 21—23).

⁴⁹ Kap. 25 (Uhl 28, 10, 29, 2—5).

„Licht“ „steigt so hoch und klimmt, bis es wähnt, es stehe über der Natur . . . Darum wähnt es (auch), es sei Gott, und daher maßt es sich alles an, was zu Gott gehört und besonders, was Gott ist in der Ewigkeit und nicht, sofern er (in Christus) Mensch ist“⁵⁰.

Das alles soll offenbar einen kräftigen Gegenpol bilden zu einer naturalistischen Auslegung des „abgescheiden seyn“. Die hier zurückgewiesenen Ansichten entsprechen auch genau dem, was das Konzil von Vienne (1311—1312) als begardische Irrlehren verurteilte⁵¹, und im besonderen dem Bild, das der Straßburger Bischof Johann von Duerbheim schon i. J. 1317 von dem Pantheismus der Begarden zeichnete⁵². Es wäre jedoch irrig, anzunehmen, das Feuer dieser Häresien sei bis Ende des 14. Jahrhunderts erloschen. Wie nämlich schon die reichhaltige Dokumentensammlung Döllingers zeigt⁵³, zog sich der Kampf gegen die Sekten vom freien oder neuen Geist noch bis tief ins 15. Jahrhundert hinein. Diese flackerten auch im 16. Jahrhundert noch auf. Es besteht also von daher kein Grund, die Entstehung der Theologia deutsch schon „gegen Ende des 14. Jahrhunderts“⁵⁴ anzusetzen.

Was insbesondere Südwestdeutschland angeht, so gab es gerade zu Anfang des 15. Jahrhunderts „kaum eine Diözese, die nicht mehr oder minder von Sektiererei beunruhigt gewesen wäre“. Die Universität Heidelberg bat daher am 17. Sept. 1405 Papst Innozenz VII., dem Dominikaner-Lektor Johannes v. Mühlberg, der sich zuvor schon in der Diözese Basel durch den Eifer seiner Begardenbekämpfung einen Namen gemacht hatte, für weitere Diözesen Vollmachten zu erteilen. Darauf stützt denn auch Ad. Franz die Vermutung, daß zu dieser Zeit bereits eine Quästio des Heidelberger Magisters Nikolaus Magni entstanden sei, welche die höhere Vollkommenheit und Christusgemäßheit des Standes derer bestreitet, „welche auf all ihr Eigentum verzichten und fremdes erbetteln“⁵⁵. In demselben Jahre 1405 ist auch die berühmte, gegen den Aberglauben der Zeit gerichtete Schrift *De superstitionibus* von demselben Magister verfaßt⁵⁶. Wahrscheinlich im Jahre 1425 ließ dieser noch eine weitere uns hier interessierende Quästio folgen, welche zu dem Resultat führt, daß die rückfälligen Häretiker keineswegs von der Todesstrafe zu befreien seien⁵⁷.

Johannes Wenck sowie Johannes von Frankfurt waren nicht nur Kollegen des Magisters Magni, sondern auch geistige Erben seiner

⁵⁰ Kap. 40 (Uhl 43, 39 ff.).

⁵¹ Denzinger-Rahner 471—78.

⁵² Vgl. Ign. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II. Teil, München 1890, 389—91.

⁵³ A. a. O. 625 ff.

⁵⁴ So Hauck, Realenzyklopädie 19, 628.

⁵⁵ Franz 107 f. Die Quästio ist ebd. 206—216 gedruckt.

⁵⁶ Franz 161; zum Inhalt dieser Schrift siehe ebd. 151—196.

⁵⁷ Franz 116 f. Die Quästio ist ebd. S. 217—23 gedruckt.

Ketzerpolemik. Was Wenck angeht, so läßt sich das sowohl mit seinen Anklagen gegen die *Docta ignorantia* des Nikolaus von Kues wie durch seinen vorangehenden Briefwechsel mit dem Abt Johannes von Maulbronn und zudem mit drei weiteren Vorgängen aus der Zeit um 1441 belegen⁵⁸. Dazu kommen noch drei auf Folio 226^r des heutigen Cod. Vat. Pal. lat. 600 erhaltene Notizen von dessen Hand. Die erste (Z. 1—18) beginnt mit den Worten: *Quam plurimum haereses emergentes prosint fidei professoribus*. Die zweite (Z. 19—38) steht unter der Überschrift: *Hae sunt haereses de novo spiritu*, die dritte (Z. 39—48) mit dem *Incipit*: *Recipienda ad Iohardicam vitam*, hat den Aufnahme-ritus der Beginen und deren Verhältnis zur Oberin („Martha“) zum Thema⁵⁹.

Das zweite Stück verdient unsere besondere Beachtung. Wie ein Vergleich mit zwei schon von Döllinger veröffentlichten Dokumenten⁶⁰ zeigt, die beträchtlich umfangreicher sind, stellt es ein Exzerpt dar. Der Wortlaut stimmt jedoch mit keinem der beiden anderen Texte genau überein. Es sei deshalb hier abgedruckt.

Cod. Vat. Pal. lat. 600, fol. 226^r, Z. 19—38:

Hae (Hs: Hee) sunt haereses de novo spiritu:

- (1)⁶¹ Quilibet homo, quantumcumque peccaverit, potest praecellere dignitatem et meritum beati Pauli et cuiuslibet sancti.
- (2) Homo ita potest uniri Deo, quod de cetero, quidquid facit, non peccat.
- (3) Omnis creatura plene est deus.
- (4) Homo unitus deo non debet exhibere reverentiam sanctis.
- (5) Unitus deo potest explere libidinem carnis per quemcumque modum licite.
- (6) Bonum hominem non oportet confiteri peccata quantumcumque magna nisi alteri bono homini, sed dicat⁶²: Ego peccavi.
- (7) Cum elevatur corpus domini in missa, non surgunt neque flectunt genua nisi propter homines.
- (8) Homines impediunt bonitatem suam per orationes, ieiunia, flagella et alia bona opera.
- (9) Orationes non valent quae fiunt infra opera hominum.
- (10) Quod non debent revelare litteratis bonitatem suam et gratiam quam habent, quia nesciunt quid sit, nisi per pellem vitulinam; boni vero sunt ex deitate.
- (11) Volentes adipisci bonitatem non debent cogitare de passione domini.
- (12) Peccata commissa cum dolore non recogitentur, quia per hoc gratia retardatur.
- (13) Libertas et com(m)odum faciunt locum spiritui sancto.
- (14) Perfecti verbo dei non indigent.
- (15) Non sit orandum pro serenitate et aliis, quia deus sic praeordinaverit.
- (16) Non est assurgendum corpori christi, quia deus ubique est.

⁵⁸ Vgl. R. Haubst, Studien 56—61.

⁵⁹ Vgl. Döllinger a. a. O. Nr. 41, besonders S. 411—15.

⁶⁰ Döllinger 391—93 393—94.

⁶¹ In der Hs sind die einzelnen Sätze nicht gezählt, aber durch ein Paragraphen-Zeichen voneinander unterschieden.

⁶² Döllinger 392, 13^o: sed dicat in corde.

(17) Non reputant ecclesias, quia deus ubique est; et sic⁶³ de multis aliis haeresibus eorum hic non conscriptis detestabilitatis earum causa manifesta.

Wie all das zusammen uns mehr als hinreichend verbürgt, war — besonders in den Augen Wencks — in den Jahren 1441—42 in Heidelberg das Thema der begardischen Sektiererei oder der „freien Geister“ noch höchst aktuell. Wenck schlug den radikalen Weg ein, daß er auch schon alles, was ihm verdächtig schien, scharf als Häresie brandmarkte. Dazu gehörte das „abgescheiden leben“. In diesem sah er die Wurzel des Übels und in jedem Falle etwas, was dem Christentum seine Welt und Leben formende Kraft nehme. Wenn es stimmt, daß Johannes de Franckfordia der Verfasser der Theologia deutsch ist, ist es hingegen angesichts derselben Heidelberger Situation nicht minder leicht verständlich, daß er, vermutlich in seinen letzten Lebensjahren, sich die Aufgabe stellte, den Grundgedanken der Innerlichkeit und Gotthingegenheit unter dem Motto des „abgescheiden seyn“ von der freigeistigen Kirchen- und Sakramentfeindlichkeit zu trennen und mit dem religiösen Ideal einer wahren, mit dem Glauben und Leben der Kirche übereinstimmenden Gottesfreundschaft zu versöhnen. Ob ihm eine solche Aussöhnung innerlich geglückt ist oder ob Wenck recht hatte, der jedes derartige Unternehmen als zum Scheitern verurteilt und als widerspruchsvollen Kompromiß betrachtete, wollen wir hier nicht untersuchen⁶⁴.

c) Für eine Datierung der Theologia deutsch ins 15. Jahrhundert und näherhin etwa in die Jahre 1420—40 seien noch die folgenden Gesichtspunkte angeführt:

1. Müller kommt gegen Schluß seiner Untersuchung „Zum Text der Deutschen Theologie“ (S. 329 f.) zu dem Ergebnis: „Die Sprache . . . führt jedenfalls nicht mehr in die Zeit Meister Eckharts, Taulers oder Seuses. Und die Annahme, daß sie im 15. Jahrhundert modernisiert wäre, will mir nicht wahrscheinlich erscheinen . . . Ich halte die Möglichkeit, daß die Deutsche Theologie erst im 15. Jahrhundert entstanden wäre, für durchaus nicht ausgeschlossen.“⁶⁵

⁶³ Diese Schlußbemerkung findet sich nicht in den zwei Parallelen; sie dürfte von Wenck hinzugefügt sein. — Ob es Zufall ist, daß Wenck auch den Inhalt des Eremiten-Briefes in 17 Sätze gliedert? Vielleicht wollte er damit sagen, daß auch dieser Brief das gleiche Vollmaß begardischer Ketzerei enthalte wie die hier abgedruckte Zusammenstellung.

⁶⁴ Vgl. z. B. die harten Urteile, die Bernhart 48 ff. über die seiner Ansicht nach nur der Etikette nach christliche Mystik des Ps.-Dionysius fällt, in deren Boden insbesondere „Meister Eckhart wie die Theologia deutsch“ gründen.

⁶⁵ J. Bernhart begründete (115) seine Annahme, der Autor der Theologia deutsch habe „seine Gedankengänge in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts niedergeschrieben“, damit, daß dessen literarischer Genius mehr als der eines anderen deutschen Mystikers „taulerisch“ sei. Doch Johannes Tauler starb erst 1381 und sein Genius konnte auch noch länger literarisch nachwirken.

2. Die in Eckharts Lehre von der Abgeschlossenheit eingeschlagene Richtung pflanzte sich nicht nur durch dessen Schüler Tauler und Suso, sondern auch in bestimmten Strömungen innerhalb der *devotio moderna fort*⁶⁶, und zwar besonders deutlich in der *Imitatio Christi*. In einer niederdeutschen Übersetzung (die allerdings erst nach 1450 entstand) zeigt die „Nachfolge Christi“ auch unbestreitbare sprachliche Anklänge an Meister Eckhart: „affgheschert“ (= abgeschieden), „Vergessen der Welt“, „leersein“ und „bloßsein“⁶⁷. Dazu kommt beiderseits die zentrale Idee der Christus-Nachfolge. Alle diese Züge treten auch in der *Theologia deutsch* stark hervor. Die *Imitatio Christi*, oder vielmehr die vier nachträglich zu dieser zusammengefaßten Traktate sind in den zwanziger Jahren des 15. Saeculums entstanden. Sollte die *Theologia deutsch* schon aus der *Devotio moderna* oder gar aus der *Imitatio* geschöpft haben? Das Verhältnis beider Schriften zueinander würde einmal eine genaue sprachliche wie inhaltliche Untersuchung verdienen. Ihre Entstehungszeit dürfte jedenfalls nicht weit auseinanderliegen.

3. In denselben zwanziger Jahren verbreitete sich von Köln aus in den deutschen Landen auch eine starke „albertistische“ Strömung, die in lebhafter Auseinandersetzung mit verschiedenen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prinzipien des Thomismus insbesondere auch die These verfocht, daß es bereits im irdischen Leben eine nicht mehr ans Phantasma gebundene, rein-geistige Erkenntnis geben könne⁶⁸. Ps.-Dionysius bildete dabei nebst Albert d. Gr. und Augustinus eine der Autoritäten, auf die man sich gegen Thomas berief. In der *Theologia deutsch* fanden wir hinsichtlich des ins Aszetisch-Mystische gewendeten „abgescheiden seyn“ denselben Dionysius als Kronzeugen. Hinzu kommt, daß besonders gegen das Jahr 1440 (in dem z. B. auch Nikolaus von Kues die *Niederschrift der Docta ignorantia* abschloß) von dem Ps.-Areopagiten kräftige spiritualisierende Einwirkungen in das Frömmigkeitsleben der Zeit ausgingen⁶⁹.

⁶⁶ Nicht nur Ruusbroec und Jan von Leeuwen, auch Gerard Zerbolt und sogar Geert Groote bekämpfen die Forderung der Abgeschlossenheit; vgl. M. Lücker 51 bis 58 80; diese Tatsache spricht gegen die Annahme, daß Groote der Verfasser der *Imitatio Christi* sei.

⁶⁷ Siehe Lücker 117—20. Vgl. ferner z. B. *Imit.* I, 20: *Qui enim intendit ad interna et spiritualia pervenire, oportet eum cum Domino Jesu a turba declinare*, sowie III, 43: *Plus profecit relinquendo omnia quam in studendo omnia*.

⁶⁸ Vgl. G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus II* (Die ersten Kölner Kontroversen), Rom 1935, 46—51.

⁶⁹ Vgl. R. Haubst, *Das christologische Schrifttum* (siehe oben Anm. 15) 224—27.

V

Was ist das Fazit unserer bisherigen Untersuchung? Wir fanden nichts, was gegen Johannes de Franckfordia als den Verfasser von „Eyn deutsch Theologia“ spricht. Aber wir stießen bereits auf beachtliche Indizien, die auf ihn hin konvergieren. Die Möglichkeiten der Forschung sind jedoch bei weitem noch nicht erschöpft. Denn nunmehr eröffnet sich erst die Aufgabe eines eingehenden Textvergleiches der Theologia deutsch einerseits und des umfangreichen Nachlasses des Heidelberger Professors andererseits. Am ehesten dürfte in dessen zahlreich erhaltenen Predigten mit überzeugenden Übereinstimmungen oder Abweichungen zu rechnen sein. Man darf dabei freilich auch den naturgegebenen Unterschied zwischen Volkspredigten und einer so sehr wie die Theologia deutsch auf religiös-theologische Vertiefung und höhere Vollkommenheit hinielenden Schrift nicht übersehen.

Mit einem solchen Textvergleich wird hier nur ein bescheidener Anfang gemacht. An Hand der Incunabel Hain 7352 mit den „Sermones perbreves“ usw. kann aber doch schon auf zwei besonders in die Augen springende Predigtstellen hingewiesen werden, zu denen die Theologia sehr auffallende, wenn nicht sogar für die Identität des Verfassers überzeugende Parallelen enthält.

1. In dem Sermo „Caecus quidam sedebat secus viam mendicans“ (Lc 18, 35) finden sich fol. 39^v—40^f breitere symbolhafte Ausführungen über „zwei Augen“ des Menschen. Die für uns ausschlaggebenden Sätze (39^v) seien hier angeführt:

Advertendum pro primo, quia per istum caecum quivis mortalis peccator intelligitur. Nam sicut quilibet homo habet duos oculos, scilicet dextrum et sinistrum: dextro debet respicere gaudium paradisi, ut illud assequatur, sinistro debet videre huius vitae praesentis exilium et miseriam atque poenas inferni ac cetera quo (!) terrorem incutiunt, ut sic ad poenitentiam ducatur qua huius modi metuenda effugiat. Verum diabolus . . . utrumque oculum eruit, ne consideret gaudia aeterna neque poenas inferni, quae si attente perpenderet, peccato mortali nunquam assentiret . . .⁷⁰ Caecus igitur iste significat quemlibet peccatorem quem diabolus exaecat, ut non videat ante se mortem suam nec iudicium finale nec post se peccata sua praeterita nec a dextris beneficia dei nec a sinistris laqueos et insidias diaboli nec supra se gaudia paradisi nec infra se poenas inferni. Septem vero sunt quae excaecant corporis oculos, ita et septem excaecant oculos mentis . . .

Diese Stelle erinnert an eine von Proklos und Augustinus an über Avicenna und Eckhart bis zu Nikolaus von Kues feststellbare Tradition, die von einem „zweifachen Antlitz (facies) der Seele“ spricht⁷¹, von denen das eine den Ideen oder Gott, das andere der Welt zu-

⁷⁰ Es folgen allegorische Auslegungen von Richter 16, 21 (Samsons Blendung) und Könige 25, 7 (Blendung des Sedekias).

⁷¹ Näheres s. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg i. Br. 1956, 164 f.

gewandt ist. Aber Johannes verbindet hier damit einige darüber hinausgehende Besonderheiten. Er spricht von „zwei Augen“, und zwar von „einem rechten und einem linken“, von denen das eine das Glück des Himmels, das andere das Elend des Erdenlebens und die Strafen der Hölle schauen soll. Genau dieses Bild erkennen wir in Kapitel 7 der *Theologia deutsch*, wenn auch mit inhaltlich veränderter Auslegung, wieder.

Die Überschrift dieses Kapitels lautet: „Von den zwei geistigen Augen, mit denen der Mensch in die Ewigkeit und in die Zeit schaut, und wie eines vom andern gehindert wird.“ Die Ausführungen dazu gehen in einer sehr interessanten Weise von der Christologie aus:

„Wisset: man liest und spricht, die Seele Christi habe zwei Augen, ein rechtes und ein linkes⁷². Im Anbeginn, da sie geschaffen ward, da kehrte sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit und stund da in vollkommenem Genuß und Anschauung göttlichen Wesens⁷³ und ewiger Vollkommenheit, unbeweglich; und blieb da unbewegt und frei von allem Geschehnis und Mühseligen, Leiden, Marter und Pein, die dem äußeren Menschen je widerfuhren. Mit dem linken Auge aber sah sie in die Kreatur und erkannte da alle Dinge und unterschied in den Kreaturen, was da besser oder un besser, edler oder un edler wäre, und danach ward der äußere Mensch Christi gerichtet. Also stand der innere Mensch Christi nach dem rechten Auge der Seele in vollkommenem Genuße göttlicher Natur, in vollkommener Wonne, Freude und in ewigem Frieden. Aber der äußere Mensch und das linke Auge der Seele Christi stand in vollkommenem Leiden in aller Trübsal, Jammer und Mühsal. Und dies geschah solcher Weise, daß das inwendige und rechte Auge unbewegt, frei und unberührt blieb von all den Mühsalen, Leiden, Schmerzen und Marter, die dem äußeren Menschen je geschehen. Man sagt, als Christus an der Säule gegeißelt ward und als er am heiligen Kreuze hing, nach seinem äußeren Menschen, da stund die Seele oder der innere Mensch nach dem rechten Auge in so vollkommenem Genuß göttlicher Freude und Wonne wie nach der Himmelfahrt oder wie jetzund. So ward der äußere Mensch, oder die Seele nach dem linken Auge, in ihren Werken, in all dem, was sie nach außen zu vollbringen hatte, nie gehindert oder getrübt und beirrt von dem inwendigen Auge.“⁷⁴

⁷² Auch J. Bernhart weiß hier nur eine nicht auf Christus bezügliche Eckhart-Stelle anzuführen.

⁷³ In der Frage der Gottanschauung Christi ist sich die scholastische und auch hinwiederum die heutige katholische Christologie nahezu einig; vgl. R. Haubst, *Die Gottesanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi: ThQschr* 1957, 385—412.

⁷⁴ Uhl 12, 1—27. — Dogmengeschichtlich verdienen hier zwei Gesichtspunkte hervorgehoben zu werden: 1) die dualistisch trennende Gegenüberstellung von Gottanschauung und Welterfahrung in der Seele Jesu; die hochscholastische Christologie hat diese (an Hand der augustinischen Unterscheidung von homo interior und exterior) bereits inauguriert, um auch für die Zeit des Leidens an der Gottanschauung Jesu festhalten zu können. Hier wird die erkenntnispsychologische Trennung von beidem bis ins Extrem getrieben. — 2) Hier wird auch schon die später von Luther und Calvin vertretene Auffassung nahegelegt, die Seele Jesu habe bei der Gottverlassenheit am Kreuze Höllequalen erduldet. Ausdrücklich wird in Kap. 11 (Uhl 16, 13) im Hinblick auf das *Descendit ad inferos* gesagt: „Christi Seele mußte in die Hölle, ehe denn sie zum Himmel kam.“ — Um die Verwandtschaft dieser Gedanken mit dem zitierten Predigttext mit voller Deutlichkeit zu sehen, ist zu beachten, daß auch nach diesem „das linke Auge“ auf „die Strafen der Hölle und das, was Schrecken einjagt“, hinschauen soll.

Der zweite Teil des Kapitels 7 zieht sodann von dieser Christologie her Folgerungen für die Theorie und Praxis der Mystik:

„Nun hat auch die (= jede) geschaffene Seele des Menschen zwei Augen. Das eine ist das Vermögen zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und in die Kreaturen, darin Unterschiede zu erkennen, wie vorhin gesagt, und dem Leibe Leben und Notdurft zu geben und den zu richten und zu regieren nach dem Allerbesten. Aber diese beiden Augen der Seele des Menschen vermögen nicht zugleich miteinander ihr Werk zu üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß das linke Auge sich all seines Tuns enthalten und begeben und muß sich halten, als ob es tot sei. Soll dann das linke Auge seine Werke nach außen üben, nämlich wirken mit der Zeit und Kreatur, so muß auch das rechte Auge an seinem Werk behindert werden, das ist an seiner Beschauung. Darum, wer das eine haben will, der muß das andere lassen fahren. Denn es kann niemand zwei Herren dienen.“⁷⁵

Die Grundvorstellung von zwei Augen der Menschenseele ist in dem zitierten Predigttext und in der *Theologia deutsch* offensichtlich dieselbe. Ihre Anwendung ist hier wie dort gleich apart. Von demselben einfachen und fast simplen Bilde her wird jeweils sozusagen die letzte und tiefste Klärung so verschiedener und subtiler geistiger Zusammenhänge erwartet. Dabei wird die Annahme fast unausweichlich, daß es sich beidemal um eine Lieblingsidee ein und desselben Verfassers handelt, der dasselbe Motiv als Volksprediger zur Warnung vor sündiger Verblendung ausmünzt und es literarisch zur Veranschaulichung und christologisch-erkenntnistheoretischen Begründung seines mystischen Leitgedankens des „abgescheiden seyn von allen creaturen“ ausbaut.

2. In der Predigt „Relictis omnibus secuti sunt eum“ (Lk 5, 11) zum 5. Sonntag nach Pfingsten (fol. 98 ff.) zählt der Frankfurter Fünferlei auf, was zu verlassen sei: erstens jede Todsünde und alle Bosheit, zweitens die sündige Gewohnheit und das willentliche Hangen an der Sünde usw. Die Klimax gipfelt (fol. 99^{r-v}) darin:

Quinto debemus relinquere omnem propriam voluntatem, quia sicut dicit Bernardus, sola propria voluntas ardebit in inferno, vere propriam voluntatem debemus relinquere . . . Et Gregorius: Fortasse labor hominum est relinquere se ipsum, sed tamen non sufficit relinquere sua, nisi relinquamus et nos, id est nostram propriam voluntatem. Istud ultimum proprie pertinet ad religiosos. Ista quinque debemus relinquere, si volumus Christum sequi.

Gegen den Eigenwillen führt auch die *Theologia deutsch* einen unerbittlichen Kampf. Dabei kehren die hier angeführten Sätze z. T. verbotenus wieder. In dem Kapitel 34 mit der Überschrift: „Soll der Mensch zum Besten gelangen, so muß er seinen Eigenwillen lassen . . .“ heißt es ebenfalls: „In der Hölle brennt nichts als der Eigenwille.“⁷⁶

⁷⁵ Uhl 12, 27—40.

⁷⁶ Kap. 54 (Uhl 37, 42 f.). Vgl. Kap. 49 (Uhl 55, 17): „Man sagt, es sei nichts in der Hölle so viel vertreten wie der Eigenwille.“ Wie der Predigttext zeigt, ist bei diesem „man“ besonders an Bernhard von Clairvaux gedacht.

Das Gregor-Zitat klingt in Kapitel 9⁷⁷ inhaltlich an: „Darum sollte ich . . . fahren lassen alle Kreatur . . . und zu allererst mich selber.“ Der Gedanke des letzten Sätzchens, daß die Christus-Nachfolge sozusagen Sinn und Ziel der Welt-Abgeschiedenheit sei, durchzieht ganze Abschnitte der *Theologia deutsch*.

Was Johannes von Frankfurt im fünften Punkt dieser Volks- oder vielleicht Universitäts-Predigt nur andeutet, weil es „im eigentlichen Sinne die Ordensleute angehe“, bildet eines der Hauptthemen „des Franckforters“. Das bestärkt die Vermutung, daß die *Theologia deutsch* (ebenso wie die *Imitatio Christi*) für Ordensleute verfaßt sei; es macht auch die starke Betonung der Welt-Abgeschiedenheit und Selbstverleugnung um der Christus-Nachfolge willen um so besser verständlich.

Kehren wir abschließend zu dem zurück, was uns Johannes Wenck aus dem Briefe des Einsiedlers mitteilt. Finden sich darin vielleicht noch Spuren, die nicht nur allgemein auf die Eckhart-Tradition des 14. oder 15. Jahrhunderts, sondern auch noch näherhin auf die *Theologia deutsch* zurückweisen? In einem Fall scheint das zuzutreffen.

Denn Wenck gebraucht hier nicht das Eckhartsche Wort „*ledic sîn*“, sondern „*ledigsten*“. Darin vermutete ich z. Zt. einen Fehler des Abschreibers, da es nach Eckhart „*ledigsein*“ heißen müsse⁷⁸. Die *Theologie deutsch* belehrt uns eines Besseren. Denn in Kapitel 17 (Uhl 22, Z. 29 f.) ist zu lesen: „nu sol doch der mensche gantz *ledig stehen* von allen dingen . . .“

Dazu kommt dies: Nach dem letzten der siebzehn dem Johannes de Franckfordia zugeschriebenen Sätze erklärt der Eremit: „*Facio sicut essem von ziit.*“ Er will damit sagen, daß er schon alle irdische Zeitlichkeit auf Gott hin übersteigen wolle. Auch die *Theologia deutsch* will, diesmal an Hand eines Tauler-Textes⁷⁹, dazu anleiten, daß „der Mensch . . . seinen Geist über die Zeit hineinkehre in Gottes Geist“⁸⁰.

Abschließend dürfen wir dies wohl als das Hauptergebnis unserer Untersuchung buchen: Mancherlei Anhaltspunkte und Überlegungen bestätigen übereinstimmend unsere Vermutung und erbringen insgesamt eine solide Wahrscheinlichkeit dafür, daß Johannes Wenck seinen Heidelberger Kollegen Johannes von Frankfurt als den Verfasser der seit 1518 unter dem Namen „*Eyn deutsch Theologia*“ gehenden Schrift kannte.

⁷⁷ Uhl 14, 42 ff.

⁷⁸ Studien 115, Anm. 5.

⁷⁹ Vgl. Müller 329—33.

⁸⁰ Kap. 8 (Uhl 13, 33 f.).