

in die Vollendung. Hier wird die gläubige Gemeinde mit hineingenommen in die Heilskraft des Opfers und vorbereitet für die Vollendung, „bis (der Herr) kommt“ (1 Kor 11, 26). Hier hat Christus selber in der Gestalt seiner Niedrigkeit beim letzten Mahle dem Vater Dank gesagt (Mt 26, 26—28 und Parallelen). Hier stimmt auch die Kirche ihr Danklied an, die Eucharistia schlechthin: In Wahrheit ist es würdig und recht, billig und heilsam, Dir immer und überall Dank zu sagen, Herr, Heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott: durch Christus unseren Herrn!

Auf der Suche nach der Einheit von Theologie und geistlichem Leben

Zum Werk des spätmittelalterlichen Benediktiners Johannes von Kastl*

Von Josef Sudbrack SJ, München

Das Stigma der Spaltung

Nicht erst in unsern Tagen ist das Wort „Einheit“ zu einem Leitmotiv des kirchlichen Bemühens geworden. Man möchte es fast für ein Stigma der Kirche halten, immer auf der Suche nach der Einheit zu sein, sehnsuchtsvoll Ausschau zu halten nach der letzten, eschatologischen Erfüllung der Bitte des Herrn: „... daß sie alle eins seien; wie Du Vater in Mir bist und Ich in Dir bin, so laß auch sie in Uns eins sein“ (Joh 17, 21). Gewiß, in der Gnade unseres Glaubens sind wir immer schon „auf dem Grund der Apostel und der Propheten aufgebaut ... zu dem einen Tempel im Herrn“ (Eph 2, 20), sind wir schon die eine Herde des einen Hirten (Joh 10, 3 ff.), sind wir in der Verschiedenheit unserer Gnaden ein einziger Leib (1 Kor 12, 4—27; Eph 1, 22 f.), der sich von einem einzigen Brot nährt (1 Kor 10, 16 f.). Aber wer wüßte nicht, daß er immer schon hinter dem Imperativ, der sich aus dieser Glaubensaussage ergibt, zurückgeblieben ist. Wer wird zu behaupten wagen, daß er in seinem Leben zu dieser Einheit, zur Erfüllung des einzigen Gebotes des Herrn — „ein neues Gebot gebe Ich euch, daß ihr einander liebt; wie Ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13, 34) —, schon genügend beigetragen habe? In wessen Leben hat diese Einheit schon so sieghaft Gestalt gewonnen, daß an ihr, wie der Herr es verhiess, „die Welt glauben kann, daß Du (der Vater) Mich gesandt hast“? (Joh 17, 21).

Was vom einzelnen Christen gilt, ist in ähnlicher Weise von der ganzen Kirche zu sagen. Ihre Geschichte lehrt es. Schon die eben angeführten Worte Jesu, die Johannes

* Der vorliegende Aufsatz verwertet einige Ergebnisse meiner 1962 in Bonn eingereichten Dissertation. Da diese in Kürze bei Aschendorff, Münster, mit einem Ergänzungsband „Texte und Untersuchungen“ erscheinen wird, glaubte ich an dieser Stelle von genaueren Zitationen absehen zu dürfen.

nach langer Meditation uns aufschrieb, lassen die Sorge des Lieblingsjüngers erahnen, daß „die Gesamtheit der zum Glauben Gekommenen ein Herz und eine Seele“ (Apg 4, 32) sei. Noch deutlicher wird die Angst um die Einheit der Kirche in den Paulusbriefen: „Ich ermahne euch aber, liebe Brüder, unter Hinweis auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus: Führt allesamt einerlei Rede und laßt keine Spaltungen unter euch herrschen, sondern steht in gleicher Gesinnung und in derselben Überzeugung festgeschlossen da!“ (1 Kor 1, 10). Das stete Ringen um diese Einheit zeigt sich in den inneren Kämpfen der Kirche um die Reinheit der Lehre und in ihren Bemühungen nach außen, alle trennenden Mauern niederzureißen und alle Menschen zum Herrn zu führen, „der unser Friede ist . . ., der in seinem Fleisch das Gesetz . . . weggeräumt hat, um so als der Friede die beiden (Juden und Heiden) in seiner Person zu einem einzigen neuen Menschen umzugestalten und die beiden mit Gott in einem Leib durch das Kreuz zu versöhnen“ (Eph 2, 15—16).

Vielleicht war die Sehnsucht nach dieser Einheit bis herauf zu unseren Tagen niemals bewußter als im Ausgang des Mittelalters, vor der Reformation, der endgültigen Spaltung des abendländischen Christentums. Nicht nur Kaiser und Papst, Fürsten und Könige lagen im Kampf miteinander, das Papsttum selbst schien zu zerfallen. Zwei oder gar noch mehr nannten sich gleichzeitig einzige Nachfolger des hl. Petrus, Statthalter Christi und schleuderten auf den Gegner und dessen Partei den Bannstrahl der Verfluchung. In den großen Orden und an den Universitäten, den Trägern des geistigen Lebens, rivalisierten Parteien und Gruppen um die Vorherrschaft; fast jeder der großen Orden spaltete sich in Observanten und Konventualen (oder wie immer sie sich nannten), die sich gegenseitig bekämpften. Man braucht nur die Schriften der Großen dieser Zeit, vom Kanzler der Pariser Universität, Gerson, bis zum Kardinal Nikolaus von Cues aufzuschlagen, um zu wissen, wie schwer die Sorge um die Einheit auf der Kirche lastete.

Doch gerade bei den eben genannten, den wohl größten Theologen des 15. Jahrhunderts, zeigt sich auch die vertiefte Einsicht, daß Einheit nicht zuerst eine diplomatische oder kirchenpolitische Aufgabe, nicht einmal eine dogmatische Forderung ist, sondern aus der Einheit der Glaubensüberzeugung des einzelnen wie der Gemeinschaft, aus dem christlichen Leben und Tun erwachsen muß. Schon Meister Eckhart wollte „Lebe“-meister und nicht nur „Lese“-meister sein. Bei dem Cusaner hat es das verfllossene fünfhundertste Gedächtnisjahr seines Todes wieder herausgestellt, wie sehr er bei allen politischen Bemühungen immer der Theologe geblieben ist, der den christlichen Glauben aus der Einheitssicht des „Zusammenfalls der Gegensätze“ (*coincidentia oppositorum*) neu zu überdenken suchte, der Theologe, dessen vielleicht wichtigste, wenn auch der Nachwelt am wenigsten faßbare Tätigkeit die des Seelsorgers war, im Mühen um die kleinsten Angelegenheiten der Pfarreien und zu visitierenden Klöster wie in einer unermüdlichen Predigtstätigkeit.

Noch deutlicher ist dieses Bemühen, vom Wesentlichen des Christentums, von der Spiritualität her, eine neue Einheit der Christenheit aufzubauen, bei Gerson. Combes schreibt von dessen Tätigkeit auf dem „Einheits“-Konzil zu Konstanz: „Gerson ist zwar, so weit wir feststellen können, noch kein Mystiker im vollen Sinn des Wortes. Aber er ist ein Theologe, der nicht nur überzeugt ist vom Primat der Theologie, sondern, zentraler noch, von der Vorzugsstellung der Spiritualität“ (*La Théologie*

mystique de Gerson I, Paris 1963, 234 f.). Er zeigt, daß schon die „Bekehrung“ Gersons ausgelöst wurde durch die Einsicht in den Vorrang des „Geistlichen“, der „Theologia mystica“ und „practica“, vor der „Theologia speculativa“ und „theoretica“. Aus dieser Einsicht heraus suchte der Pariser Professor dem Vorlesungsbetrieb einen neuen Geist einzuhauchen. Und Combes macht glaubhaft, daß von hier her und nur von hier her der große Einfluß des Kanzlers in Konstanz zu verstehen ist.

„Le divorce entre la théologie et la mystique“

Schon viele Theologen — besonders solche, die einen Sinn für geschichtliche Realität und zugleich für ideelle Zusammenhänge haben wie de Lubac oder Chenu — sind der Auflösung der Einheit von Spiritualität und Theologie, von gelebtem Leben und gelehrter Doktrin, die Gerson zu heilen versuchte, nachgegangen. Vandenbroucke nennt diesen Zerfall, der einer der tiefsten Gründe für den Zerfall der äußeren Einheit der Kirche war, „le divorce“, den Ehebruch zwischen Theologie und Mystik. Bei den Kirchenlehrern und Theologen des ersten christlichen Jahrtausends gab es noch keine Trennung von Lehre und „Erbauung“, gab es noch keinen „theologischen Systementwurf“, der in glasklarer Objektivität niedergeschrieben wurde und literarisch wie inhaltlich scharf getrennt war von der Frömmigkeitsliteratur, die dem affektiven Leben des Christen dienen sollte. Bei Augustinus z. B. steht ungefähr alles, was er schreibt, Predigt oder Apologetik, im unmittelbaren Dienst der Seelsorge; und wenn er einmal in einem höheren Grad der Reflexion über die Glaubenswahrheiten nachsinnt, dann ist dies untrennbar eins mit dem Dialog mit Gott und mit den Gebetsstufen: es ist selbst schon Gebet. Noch bei Anselm von Canterbury, den man den ersten Scholastiker genannt hat, erlebt man voll Erstaunen, wie seine abstrakten, heute fast rationalistisch anmutenden kleinen Traktate in tiefempfundene Gebete ausmünden. In dieser Zeit ist es eigentlich selbstverständlich, daß der „Theologe“ ein „Heiliger“ ist, daß der Kirchenlehrer auf die Altäre erhoben wird. Vielleicht (oder sicherlich!) war man gelegentlich vorschnell mit dem Prädikat der Heiligkeit, und der Vorwurf der falschen Lehre galt fast als identisch mit dem eines schlechten Lebens. Aber all das ist aus dem Ideal der Einheit von Leben und Lehre zu verstehen.

Quellgrund dieser Einheit aber war das Leben und Denken aus und in der Heiligen Schrift, mit ihren Worten, ihren Bildern, ihren Sätzen und ihren Gedankengängen. Theologie war einfachhin „Heilige Schrift“. Noch bis über das Mittelalter hinaus war der Doktor „Sacrae Paginae“, der Schrift, austauschbar mit dem der Theologie, und seine wichtigste Vorlesung blieb die Kommentierung der Bibel. Ebenso war frommes Leben einfachhin „Heilige Schrift“. Johannes von Kastl wandelt den schönen alten Mönchsspruch (Vita Antonii, verbreitet über das Decretum Gratiani) von den Mönchen, die in der Zelle wie die Fische im Wasser leben, um zu dem von den Mönchen, die „im Wasser der Heiligen Schriften“ ihr Lebenselement haben. Die Lectio Divina, das meditierende Lesen der Heiligen Schrift, das in der gemeinsamen Liturgie den Höhepunkt hat, ist identisch mit Beten.

Doch zu Beginn des zweiten Jahrtausends zeigen sich immer deutlicher Risse, die diese Einheit von Schrift und Theologie gefährden. (In der östlichen Kirche findet man ähnliche Anzeichen schon früher; doch bei der großen konservativen — andere sagen stagnierenden — Kraft des Ostens wirkten sie sich nie zu der radikalen Kluft

aus wie im Westen.) Es muß ein großes Erstaunen ausgebrochen sein, als Männer und Lehrer auftraten, die Theologen, aber keine Heiligen sein wollten. Bernhard, der in seinem Hoheliedkommentar die Einheit von Schrift und Theologie zu unvergleichlicher Innerlichkeit geführt hat, sieht sich Abälard oder Gilbert von Poitiers gegenüber, die nur Dialektiker, nur — wie Bernhard glaubte — Denker sein wollten. Die theologische Arbeit verlagert sich von den Klöstern, Kanzeln, Kathedralschulen und Bischofsstühlen zur Universität, wo sie auf eine Linie (wenn auch noch als Höhepunkt) neben das Recht, die Mathematik, die Medizin oder die Grammatik gestellt wird; und das heilsgeschichtliche, biblische Denken, das z. B. noch bei Hugo von St. Viktor dessen Hauptwerk „De Sacramentis“ durchzieht, muß den philosophisch aufgebauten „Summen“ weichen. Die Theologie trennt sich von der Frömmigkeit, ebenso wie das wissenschaftliche Leben den Händen der Klöster entgleitet und sich abseits von ihnen an den Universitäten ansiedelt. Und beide, Theologie wie Frömmigkeit, verlieren ihr lebendiges Verhältnis zur Schrift. Die Theologie sieht in ihr immer deutlicher ein Lehrsystem, vergleichbar mit dem des Aristoteles, und bemüht sich durch „Glossen“ (sie entsprangen dem antiken Bemühen um die Lexikographie und drangen über die Juristerei in die Theologie ein), „Konkordanzen“ und „Distinktionen“ (eine Art Systematik der Schriftsinne) ihren dogmatischen Gehalt auszuschöpfen. Die Frömmigkeit aber zieht sich immer weltferner in ihre eigene Subjektivität zurück. Das Lesen der Heiligen Schrift wird zur Vorstufe für das betende Verweilen bei Gott, für die Kontemplation; ja, es setzt sich immer mehr die Meinung durch, daß eine vollkommene Frömmigkeit ohne Schrift und ohne liturgische Gemeinschaft bei Gott zu weilen habe.

Unüberbrückbar scheint der Riß im Spätmittelalter zu klaffen. Wer sich einmal in die Sentenzen-Kommentare oder die akademischen Schriftinterpretationen dieser Zeit mit all ihren Subtilitäten und Verstiegheiten vertieft hat, weiß, daß sich von hier aus keine echte Frömmigkeit mehr entfalten konnte. Und umgekehrt zeigt die gleichzeitige Frömmigkeitsliteratur mit ihrem Moralisieren und ihren gemütvollen Erhebungen, daß damals schon der Typ einer Erbauungsliteratur im Entstehen ist, der uns Heutigen wegen seiner dogmatischen Blässe und seinem Gefühlsüberschwang abstoßend geworden ist.

Natürlich kann diese Entwicklung hier nur überaus grob und einseitig skizziert werden. Man müßte z. B. den für unser Anliegen der Einheit von Theologie und geistlichem Leben verhängnisvollen Einfluß der aristotelischen und pseudo-dionysischen Schriften berücksichtigen; man müßte zeigen, daß vielleicht eine innere, geschichtliche Notwendigkeit in dieser Bewegung zur Spezialisierung obwaltet, die die schärfer erfaßten Elemente für eine neue, reichere Synthese bereitstellen sollte; man müßte deshalb auch die positiven Aspekte dieser Entwicklung herausarbeiten, nicht nur die ausdrücklicher werdende Wissenschaftlichkeit, sondern mehr noch das (bis heute noch nicht zur Ruhe gekommene) Ringen um die Erfassung des Einzelmenschen in seiner unaufhebbaren Würde und Verantwortung vor Gott. Aber an dieser Stelle muß es genügen, die negative Seite des Bruches von Theologie und Spiritualität aufgezeigt zu haben.

Denn worum es uns geht, ist dies: Von einer modernen Sicht der Problematik kommend, vermögen wir manches in der Vergangenheit zu sehen, was dieser selbst

noch gar nicht bewußt sein konnte. Erst eine solche Sicht ermöglicht es uns, Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen. Wir können untersuchen, warum es zu diesem Zerfall der Einheit gekommen ist, und ebenso gut zeigen, wo damals schon Ansatzstellen aufscheinen, von denen aus eine Überbrückung der Kluft möglich gewesen wäre. Als moderne Menschen, deren Sehnsucht so stark auf die Einheit von Glaube und Leben, von gewußter Lehre und existentielltem Vollzug gerichtet ist, finden wir gerade im Spätmittelalter, das Jedin als Zeitalter der Reformen bis ins 17. Jahrhundert ausdehnen will, viele unserer Probleme schon vorbereitet, wenn nicht gar in aller Ausdrücklichkeit gestellt. Man könnte diese Fragen gewiß an einem der großen Männer studieren, wie es oft schon geschehen ist. Aber auch ein Mann der zweiten Garnitur, wie der Benediktiner Johannes von Kastl, dem wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zuwenden, kann uns belehren. In ihm findet sich zwar nicht die Genialität eines die Jahrhunderte überragenden Geistes, spiegelt sich aber die Zeit, die Durchschnittstheologie und die gemeinhin geübte Frömmigkeit viel unverfälschter ab. Und man muß sich immer wieder fragen, ob es nicht vielleicht gerade diese Durchschnittstheologie war, die mit den Anstoß zur Glaubenspaltung gab und vielleicht auch heute ein größeres Hindernis für das Werk der Einheit bedeutet, als man allgemein glaubt.

Der Benediktinermönch aus der Oberpfalz

Johannes von Kastl war sicher ein solcher Durchschnittstheologe. Soweit wir heute sein Leben rekonstruieren können, war er es, der nach den Matrikeln der Prager Universität 1388 zur Prüfung des Bakkalaureats an der artistischen Fakultät zugelassen wurde. Der Abt und Humanist Johannes von Trittenheim, wie auch die gelehrten Mönche von Tegernsee stellen seine theologische Bildung heraus; die überlieferten Schriften und die Kastler Notizen überliefern den Titel des Doktors oder Bakkalaureus; besonders eindeutig zeigen aber Form und Inhalt seiner Schriften, daß wir es mit einem theologisch ausgebildeten Mann zu tun haben. Möglicherweise hängt sein Studium mit der „Benedictina“ zusammen, einer Reformkonstitution des Papstes Benedikt XII. von 1336 für die schwarzen Mönche; dort heißt es, daß von je 20 Mönchen eines Klosters einer zur Universität zu schicken sei.

Der wohl bedeutendste Kastler Abt, Georg Kemnater, findet bei seiner Wahl 1399 den Prior und Magister Johannes vor: es wird unser Mönch sein, der dann bis 1415 öfters in Kastler Urkunden erwähnt wird. Mit dem Benediktiner Johannes von Kastl, dem man 1418 bei der Reform von Weihenstephan begegnet, kann wiederum nur unser Mönch gemeint sein; denn 1426, bei einer Visitation von Weihenstephan gilt ein Johannes von Kastl als gelehrter Patriarch, den der nachmals berühmte Johannes, Propst von Indersdorf (er verfaßte wichtige deutsche Schriften und vermittelte nach dem Tod der Agnes Bernauer zwischen dem Herzog und seinem Sohn), einer der drei Visitatoren, um eine Schrift für seine Augustinerchorherren bittet.

Auch die Schriften Johannes' geben nicht mehr an biographischen Daten her, als die von Wöhrmüller, Grabmann, Sturm, Weigl, Bosl und Weißenberger durchgearbeiteten Archivalien. Ja, man könnte vom Literarischen her den Verdacht hegen, daß der überdimensionierte Regelkommentar (allein die Kommentierung des 7. Kapitels umfaßt in meiner Abschrift über 160 engbeschriebene Schreibmaschinenseiten) und die „kleinen Schriften“, wie man fünf größere und einige kleine bis kleinste, auch stilistisch zusammengehörende Traktate nennen darf, verschiedene Verfasser hätten. Wiederum außerhalb dieser Schriften steht der Brieftraktat, den Johannes dem Propst von Indersdorf widmete, das „Clenodium“, ein „Kleinod“, wie Johannes den Titel erklärt, aus den Perlen der Autoritäten — Schrift und Tradition — im Gold der Liebe zusammengeschmiedet.

Der letztere Hinweis, den uns der auf dem Höhepunkt seines Ruhmes stehende Magister aus Prag auf seine Arbeitsmethode gibt, öffnet uns einen Zugang zu der verwirrenden Vielfalt,

die uns aus seinen Schriften anblickt. Heute würde man diese Art zu schreiben einfachhin „kompilieren“, abschreiben, nennen. Der Regelkommentar ist z. B. so aufgebaut, daß Exzerpte aus dem ungedruckten juristischen Regelkommentar des Petrus Boerius das Gerüst bilden; es sind die Kurzkomentierungen der einzelnen Verse, nicht mehr als eine Paraphrase der Regelworte oder eine mit „d. h.“ eingeleitete Sinnerklärung. Zwischen diesen kommentierten Versen oder Versbruchstücken sind große Erörterungen eingeschoben, von denen nur ein Bruchteil aus der Hand unseres Mönches stammen wird. Es sind z. B. Schriftworte oder Väterzitate oder auch antike Verse und Sprüche, die um ein bestimmtes Stichwort gereicht werden: Stolz, Eitelkeit, Demut, auch Essen, Erholung, Baden usw. Es sind längere Abschnitte aus den Schriften des hl. Bernhard oder des hl. Thomas, die oft, aber nicht immer mit Namen genannt werden. Meist fehlt der Name der Quelle, aus der diese Erörterung stammt, aber der Leser spürt sofort, daß hier irgend jemand zu Wort kommt, der nicht Johannes von Kastl heißt. Den Löwenanteil an diesen oft seitenlangen anonymen Zitaten hat der Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, dessen Einfluß auf die spätmittelalterliche Spiritualität nicht groß genug angesetzt werden kann, obwohl seine Bedeutung nicht untersucht und noch kaum beachtet worden ist. Sein Name taucht glücklicherweise auch gelegentlich im Text auf. Aber andere, wie Robert Holkot OP mit seinem für den praktischen Gebrauch bestimmten Sapientialkommentar, Rudolf von Biberach OFM und sein Werk „Die Sieben Wege zur Ewigkeit“, das ebenfalls zu den wichtigsten Schriften des deutschen Spätmittelalters gehört, oder der Wiener Rektor Heinrich Heinbuche von Langenstein mit mehreren kleineren Traktaten werden als „Zeitgenossen“, die noch nicht den Rang von unbestrittenen Autoritäten erlangt haben, nach der damaligen Gewohnheit ohne Namensnennung einfachhin ausgeschrieben.

Eine Unzahl anderer Autoren ist in diesem Regelkommentar, der eine Art von Lebensbuch darstellt, in dem der Mönch über alles und jedes, was sein Leben betrifft, orientiert wird, noch mitverwertet worden. Je mehr man sich in ihn hineinversteigt, um so stärker wird der Verdacht, daß er vollständig in seine Quellenschriften auflösbar ist und daß für Johannes von Kastl nicht mehr übrig bleibt als die verbindenden Worte zu diesen Zitierungen. Diese Quellen aber repräsentieren die gesamte Weite der Tradition: Predigt und Wissenschaft, Lehre und Ermahnung, Gebet und Exempel, angefangen von der Antike und der Väterzeit hinauf bis zu den Zeitgenossen, und alles das durchwirkt mit immer neuen Schriftzitaten. Eine vollkommene Quellenanalyse ist praktisch unmöglich, zumal Johannes gern mit Exzerpten arbeitet. Bisweilen nämlich zitiert er eine Schrift — eine Predigt des hl. Bernhard oder ein Buch des Rudolf von Biberach — nur in der Art einer knappen Inhaltsangabe. Fünf, sechs, sieben Punkte werden angegeben, oft sehr willkürlich und für unsere Begriffe unlogisch zusammengestellt, aber sie stehen für eine Vielzahl von Seiten irgendeiner der Autoritäten.

Doch es wäre völlig falsch, unseren Mönch und Magister der Unselbständigkeit zu zeihen. Damals hatte man noch einen anderen Begriff von schriftstellerischer Originalität als heute. Warum sollte das einmal von irgend jemand — auch von einem selbst — Gut-Gesagte nicht mit den gleichen Worten wiederholt werden? Mancher mittelalterliche Autor rühmt sich sogar dessen, daß er keine eigenmächtigen Gedanken in die Welt gesetzt, sondern nur das Erbe der Väter weitergegeben habe. Die Individualität war noch kein eifersüchtig gehütetes Gut wie heute; man wußte, daß geistliche Güter, wie Johannes schreibt, durch Verschenken und Sich-Ausbreiten nicht nur Eigenbesitz des ursprünglichen Autors bleiben, sondern für ihn vermehrt und bereichert werden. Geistiger Besitz ist, in dieser platonisch ausgeformten Auffassung, von seinem Wesen her schon Allgemeinbesitz. Der eigentümliche Reiz, der im Nachgehen solcher Überlieferungsströme besteht, wo über Jahrhunderte hinweg Worte, Formulierungen, Sätze und Gedankengänge fast gleichlautend weitergegeben werden, liegt in der Entdeckung des Unterschieds, der langsam, bei aller buchstäblichen Gleichheit, von einem neuerwachenden oder auch sterbenden Geist zeugt. So trägt z. B. ein langer Bonaventuralextext im Zusammenhang, in dem er bei Johannes von Kastl steht, deutlich ein thomistisches Gepräge, und bei den vielen Thomastexten ist man immer wieder versucht, nominalistische Akzentuierungen zu entdecken.

Die „Kompilations“-Technik dieser Zeit ist kein seelenloses Abschreiben und unpersönliches Tradieren; sie ist ein Zeugnis für das lebendige Weiterwirken der Tradition; für das Arbeiten und die theologische Neubearbeitung innerhalb des Reichtums der Überlieferung. Erst mit

dem Zeitpunkt, da der Strom der Tradition gefriert, wird die „Kompilations“-Technik ein Zeichen der Unselbständigkeit; für Johannes von Kastl aber ist sie ein lebendiges, bewußtes Stehen im geistigen Leben der Kirche, das über Jahrhunderte reicht und nicht auf diese oder jene Zeit festgelegt werden darf.

Die Einheit von Theologie und Spiritualität

Von hier aus muß man, meiner Meinung nach, auch die auf den ersten Blick verwirrenden Unterschiede der verschiedenen Schaffensperioden des Johannes von Kastl verstehen. Wenn er, wofür alle Wahrscheinlichkeit spricht, seinen Regelkommentar noch ganz unter dem Einfluß des Universitätsstudiums geschrieben hat, dann ist es selbstverständlich, daß die akademische Luft auch die Atmosphäre seines schriftstellerischen Wirkens bildet. Doch im Lauf der Jahre, von den Nöten und Sorgen seiner Mitbrüder wachgehalten, durch stetes Studieren und Forschen angeregt und weitergeführt, konnte er sich vielleicht stetig und kaum bemerkbar umorientieren; nicht so, wie man es als moderner Mensch erwarten möchte, daß eine neue Erkenntnis plötzlich neue Horizonte eröffnet hätte, sondern so, daß er in dem einen, breiten Flußbett der Tradition langsam von anderen Strömungen erfaßt und von neuen Möglichkeiten einer geistlichen Theologie angezogen wurde; daß ihm neues Schrifttum begegnete, daß er hieraus neue und tiefere Einsichten für eine „spirituelle Theologie“ schöpfte, daß auch er selbst sich unter diesen neuen Sichten langsam wandelte. Und so schaut uns aus den „kleinen Traktaten“, die den Niederschlag dieser Wandlung bilden, ein in irgendwelcher Hinsicht neuer „Johannes von Kastl“ an.

Der Katalysator dieser Umwandlung, die wir annehmen müssen, wenn wir an der bezeugten Einheit des Verfassers festhalten wollen, kann aber nach Ausweis der Schriften nur die praktische, auf Seelsorge oder Seelenführung ausgerichtete Haltung des Johannes von Kastl gewesen sein. Wenn auch aus all seinen Schriften die akademisch grundgelegte, umfassende theologische Bildung spricht, so zeigt sich ebenso deutlich die unbedingte Hinordnung dieser Bildung auf das gelebte Christentum. Unfruchtbare gelehrte Erörterungen werden kategorisch abgewiesen. „Quantum ad praesens“ — „soweit es hierhin gehört“ ist eine stehende Formel, mit der er in den kleinen Schriften auf ein umfangreicheres Wissen zurückweist, aus dem nur das für diese Stelle Erhebliche angeführt wird. Im Regelkommentar entschuldigt sich Johannes sogar bei seinen weniger gebildeten Lesern für eine gelegentliche, wissenschaftliche Abschweifung. Wenn man versuchen wollte, sein Publikum zu kennzeichnen, so wendet sich der Regelkommentar natürlich an eine Mönchsgemeinde. Vielleicht könnte man an Novizenunterricht des gelehrten Priors Johannes denken, doch dazu scheint mir das Niveau zu hoch und der Katalog der behandelten Fragen zu reich zu sein. Überdies ist es auffällig, wie oft und wie breit die Pflichten (viel mehr als die Rechte!) des Abtes untersucht werden. Es ist wohl die ganze Mönchsgemeinde angesprochen gewesen — manchmal geht der Kommentar auch in direkte Rede über; doch wird dies das Relikt irgendeiner der Quellschriften sein —, und eine benediktinische Mönchsgemeinde hat ein wesentliches Zentrum in der hierarchischen Institution des Abtes. Die kleinen Traktate hingegen — abgesehen vom Psalmenkommentar, der eine praktische Hilfe für das Brevierbeten sein will — sind nicht so sehr ermahrend und belehrend an ein bestimmtes Publikum gerichtet, sondern stehen in sich selbst, als Reflexion über das geistliche Leben — auch ein Zug, der die innere Entwicklung ihres Autors anzeigt. Sie sind zwar für ein bestimmtes Publikum geschrieben, und manche Passagen leben aus den konkreten Schwierigkeiten der Leser — darum heißt es z. B.: „Wenn aber einer sagt . . ., dann antworten wir . . .“ —, aber der Ton ist gegenüber dem Regelkommentar ein neuer. Hier stehen wir nicht mehr, um ein modernes Bild zu gebrauchen, vor einer Schaufensteranlage mit Reklame, Anpreisungen und Ermahnungen, sondern in einem Innen-Raum, der nach einer eigenständigen architektonischen Gesetzmäßigkeit eingerichtet und nicht auf Publikumswirkung aus ist. Mit einer Terminologie, die aus der Umwelt des Johannes genommen ist, möchte man sagen, hier spricht nicht mehr der Volksprediger oder der reformeifrige Mönch, sondern ein weise gewordener Lehrer, der in Traktaten, die auch formal manche Anklänge an die Traktatliteratur der sogenannten deutschen Mystik besitzen (vgl. die Untersuchungen von Schäfer und Quint), seine eigene, theologisch-spirituelle Innenwelt darstellt

und weiß, daß von diesem „splendor veritatis“, „Glanz der Wahrheit“ (wie Thomas das Schöne definiert) eine größere Wirkung ausgeht, als von direkten Aufrufen zu Reform und Buße.

Natürlich haben wir in dieser kurzen Skizzierung den Unterschied der Entwicklungsstufen des Johannes zu extrem betont. Er bleibt immer eine einzige Persönlichkeit, die sich in beiden Schaffensperioden äußert — auch hierfür gibt es bei genauerm Hinschen literarische Belege —; und es ist, was wohl noch mehr wiegt, immer der eine, große Strom der Tradition, von dessen verschiedenen Strömungen sich Johannes tragen läßt. Aber die Unterschiede, die wir auch im weiteren betont herausarbeiten wollen, sind für unser Thema der Einheit von Theologie und Spiritualität das Interessante. Auch der ahnungslose Leser wird sie sofort herausspüren. Die eine Klasse der Schriften wird ihn verhältnismäßig kalt lassen; es ist zur Hauptsache der Regelkommentar. Er wird über dies oder jenes verwundert sein, vielleicht Freude an interessanten Ausführungen haben, aber nur selten wird er so beeindruckt werden, wie es z. B. Martin Grabmann von den „kleinen Schriften“ schildert: „Fülle und Erhabenheit des Inhalts . . . spekulative Gedankentiefe und mystische Innigkeit . . . Ideengehalt und mystische Wirkkraft“. Diese etwas überschwengliche Begeisterung kann man dem großen Forscher leicht nachfühlen, wenn man sich selbst in die „kleinen Schriften“ vertieft. Der Grund aber, oder vorsichtiger gesagt, einer der Gründe für diesen neuen Geist besteht darin, daß Johannes in den „kleinen Traktaten“ seiner Lebensaufgabe, dem Ideal der Einheit von Theologie und Spiritualität, näher gekommen ist als im Regelkommentar.

Auch der Regelkommentar will diese Einheit. Aber Johannes stand noch zu sehr unter dem einseitigen Einfluß des Wissenschaftsideals der Universität. Praktische Erfahrung vielleicht, sicherlich aber neues Schrifttum sind die Ursache dafür, daß in den „kleinen Traktaten“ die Synthese vollkommener gelungen ist. Johannes von Kastl ist damit ein Stück des Weges geschritten, auf dem auch heute die Spiritualität und die Theologie sich entgegengehen müssen. Keine von beiden darf etwas von dem aufgeben, das sie sich im Laufe der Jahrhunderte in oft mühsamem Alleingang gültig erarbeitet hat, aber das Ideal der Einheit von Lehre und Leben bleibt das unaufgebbare Ziel. Einige Wegweiser zu diesem Ziel kann uns der wissenschaftliche Lebensweg des Johannes von Kastl setzen.

1. Der theologische Neuansatz

Schon in seinem Regelkommentar will Johannes nicht irgendwelche frommen Anmutungen sammeln, sondern möchte dem Leser eine echte Theologie des geistlichen Lebens vorlegen. Das kunstvoll angelegte „Prothema“ — nach der Art der spätmittelalterlichen, akademischen Predigten — stellt den Kommentar in den Raum zwischen dem Erst-Autor der Regel, Gott, und dem Ziel der Regel, dem ewigen Heil des Menschen. Deshalb erhebe sich die Regel des hl. Benedikt über ihre Voraussetzungen, Moralphilosophie und Recht, hinaus und möchte den, der sie auf sich nimmt, „zur Erkenntnis der Wahrheit . . . zum Erlangen der wahren Ehre . . . zum Besitz des ewigen Lebens“ führen. Dieses Programm meint ganz deutlich: Theologie des geistlichen Lebens. Im Kommentar tauchen dann Namen wie Thomas, Durandus de S. Porciano, Wilhelm von Auvergne usw. auf, er selbst ist an vielen Stellen nach den Regeln der scholastischen „Quaestio“ aufgebaut, ja er spricht sogar ausdrücklich

und immer wieder vom Studium; alles das zeigt die theologische Ausrichtung des Autors. Seine Theologie selbst aber muß enttäuschen. Schon das Stichwortverzeichnis, wohl von Johannes selbst angefertigt, bezeugt die Einseitigkeit: Die Themen von Gott und den Letzten Dingen, mehr noch von Christus, den Sakramenten und der Kirche fehlen oder stehen ganz am Rande, um Platz zu machen für das fast einzige Thema der Gnade. Etwa sechzigmal kommt Johannes auf die Gnade zu sprechen, oftmals ist es ein ganzer Traktat von mehreren Seiten, und immer wieder geht die Erörterung auf schwierige, subtile Probleme der Gnadentheologie ein.

Wenn man nun weiterhin die Aussagen über die Gnade analysiert, so meint Gnade für Johannes zuerst: „eine von Gott geschenkte Hilfe, um verdienstlich zu handeln“. Also nicht die seinshafte Wirklichkeit der Gnade, in der uns neues, göttliches Leben geschenkt wird, steht im Zentrum der Vorstellung, sondern — um es pointiert auszudrücken — die moralische Wirkung, die es uns ermöglicht, so zu handeln, wie es zum Heil notwendig ist. Im frühen Mittelalter, als die heiligmachende, erhebende Gnade noch nicht reflex von der helfenden Gnade unterschieden wurde, stand hinter einem solchen dynamischen, auf das Tun ausgerichteten Gnadenbegriff eine „theologische Existenzerhellung des Menschen“ (J. Auer); aber bei einem Theologen des 14./15. Jahrhunderts kann eine solche Orientierung an der moralisch-meritorischen Seite der Gnade nur bedeuten, daß sein Interesse einseitig auf die Frage von Schuld und Verdienst, auf das Tun des Menschen und dessen Lohn gelenkt ist. An vielen Stellen verbessert Johannes z. B. ein Zitat des hl. Thomas durch das Wörtchen „meritorie“, „verdienstlich“, als ob er damit das Wesenselement der Gnade ausdrücklich hervorheben wolle.

Hinter dieser einseitigen Betrachtung der Gnade steht eine Daseinshaltung des späten Mittelalters, steht die angstvolle Beklemmung, die sich in den Totentänzen, in der „Weltverachtungs“-Literatur usw. Ausdruck verschafft, steht die Frage nach der Heilssicherheit des Menschen, die Frage nach dem „gnädigen Gott“, die später Luther stellte. Auch dies sind Probleme, die man immer wieder im Regelkommentar findet. Und dahinter wieder steht der Gottesbegriff eines absoluten, mächtigen Herrn und Richters, das dogmatische Thema, das nach der Gnade am häufigsten, wenn auch viel seltener, von Johannes behandelt wird.

Dieses nicht unbedingt falsche aber sehr einseitige Bild von Gott und seinem Heilshandeln wird in den kleinen Traktaten neu konzipiert. Schon der Titel der zwei Traktate, die wiederum die Gnade zum Thema haben, deutet die Änderung an: „Traktat vom Licht der Gnade und der Glorie“ (in der vermutlichen Letztfassung) oder anderswo „Traktat vom geschaffenen Gnadenlicht“ und als Gegengewicht dazu der „Traktat vom ungeschaffenen Licht“. Sogar die Zitation des hl. Thomas zeigt die Verschiebung an. Im Regelkommentar wurden die moralischen Teile seiner Summa herangezogen, während in Gnadenfragen viel lieber Wilhelm von Auvergne oder Nominalisten zur Sprache kamen; jetzt aber ist Thomas (wahrscheinlich über eine Bearbeitung aus zweiter Hand) die unbestrittene Autorität in Gnadenfragen.

Das Einheitsband der Gnadenlehre ist jetzt das Bild oder besser das „Symbol“ des Lichtes: „Es gibt (nur) ein Licht, Gott, das völlig durchlichtet ist; und die göttliche Gnade ist eine Erleuchtung; und die Gnadengaben selbst erleuchten die, die an ihnen teilhaben; und die Gnade steigt von einer Quelle und Wurzel herab; und alle

Erleuchtung kommt von einem Licht; und es gibt (zwar) viele Lichtstrahlen und (nur) ein Licht“. Die beiden oben genannten Schriften sind nichts anderes als eine theologisch-spirituelle Entfaltung dieser Gedankengänge Hugos von St. Viktor. Der Mensch und die Schöpfung in ihrer Ganzheit sind Lichtstrahlen oder Bilder des einen und einzigen Lichtes; die Aufgabe des Menschen ist nur, diese Strahlen zu ihrer Quelle zurückzuverfolgen.

„Nun aber ist nichts unserer Vernunft (nach Bonaventura ‚mens‘, Seelenfünklein) näher als Gott unser Herr, der eben dieses Licht ist, . . . das alles umfaßt und erfüllt, besonders aber das Wesen der Seele wesenhaft heimsucht; und dennoch wird es nur von den wenigsten in dieser Nähe und Innigkeit erfaßt“, wie es dem Licht entsprechen müßte. Schuld daran trägt die Fleischlichkeit des Menschen, die in der Sünde ihre pervertierende Überspitzung erfährt. Man darf sich nicht an solchen manichäischen Überbleibseln stoßen. Sie sind ein nur selten verlassener Untergrund der gesamten christlichen spirituellen Tradition. Aber auch hier sucht, wie wir noch sehen werden, eine Offenbarungswahrheit ihren genuinen worthaften Ausdruck, auch dann, wenn die Begrifflichkeit nicht ganz dem entspricht, was eigentlich von der Offenbarung her gesagt werden sollte.

Da nun weiter der gefallene Mensch, „obgleich mit so reichem Glanz überschüttet, dennoch aus eigener Kraft nicht zur Schau jenes Lichtes der ewigen Weisheit geführt werden kann“, beglückte ihn Gott mit dem Licht der Menschwerdung, „damit wir so durch das geschaffene Licht (der Menschheit Christi) zu ebendemselben (Christus) gelangen, der das ungeschaffene Licht ist“. „Das war das gesamte Gut des Menschen, daß er beim Eingehen oder beim Ausgehen in seinem Schöpfer Jesus Christus die Weide finde und so durch die Weide der Menschheit eintrete zur Weide der Gottheit, durch die Pforte des gekreuzigten und verwundeten Menschen zur Leidlosigkeit seiner inneren Gottheit, durch den Weg, sage ich, und das Licht seines menschlichen Lebens zum Licht der Wahrheit und des Lebens seiner göttlichen Würde und Unendlichkeit und Ewigkeit, die sich in ihm verbirgt.“ Diese Christologie scheint das Persönlichste zu sein, das Johannes zu den kleinen Traktaten beige-steuert hat; nirgendwo in der Literatur fand ich sie in dieser Präzision und konsequenten Durchführung. Sie ist aber auch der eigentliche Kern seiner spirituellen Theologie.

Christus ist Licht, und zwar „in seiner Gottheit, die ein und dieselbe in drei Personen und das eine ungeschaffene Licht ist“, und in seiner Menschheit als das geschaffene Licht. Durch die Menschheit Jesu, durch seine Wunden ist uns der Weg geöffnet zu dem ungeschaffenen Licht „Deiner innerlichen und in Dir verborgenen Gottheit“, die ebenderselbe Herr ist, der uns in seiner Menschheit begegnet (Johannes braucht das Verb „personare“). „Das vorzüglichste und letzte Objekt ist somit das ungeschaffene Licht, die erste Wahrheit, der Herr und Gott, die heilige Dreifaltigkeit; das Mittel aber und die Bereitung dazu ist die Menschheit Christi, das geschaffene Licht, sei es das der Natur, der Gnade oder der Glorie.“ Damit setzt Johannes in einer fast modernen Kühnheit die Menschheit des Herrn in eine irgendwie geartete ontologische Identität mit dem natürlichen Licht des Verstandes, das uns Weg zu Gott sein sollte, mit der Gnade, unserer neugeschaffenen Möglichkeit Gott zu erkennen, und mit dem Glorienlicht. Was nämlich „hier auf dem Wege in unvollkommener Weise beginnt durch das Gnadenlicht, vollendet sich in der ewigen Heimat im Glorien-

licht, in dem jeder der Seligen erkennt, daß der Herr und Gott ihn selbst und die anderen mit ihm mehr liebt, als einer sich selbst liebt.“

Es ist ein großer Gedanke, der den Leser schnell gefangen nimmt: Licht! In seinem Ursprung ist es das ungeschaffene göttliche Sein; in seiner Ausbreitung aber der Glanz (splendor), durch den die geschaffene Welt durchsichtig wird zu Gott. Dieser Glanz besitzt seinen Ausgangs- und Kristallisationspunkt in der geschaffenen Menschheit Jesu Christi; er realisiert sich in den Menschen durch das Licht der Gnade, das schon den Anbruch des Glorienlichtes bedeutet. Unsere Aufgabe ist es, durch das Medium des geschaffenen Lichtes, in dem die Menschheit Christi, die Gnade und die Glorie eine Einheit bilden, hinzustreben zu dem „Herrn und Gott, der das wesenhafte, ungeschaffene, unendliche Licht ist, das ganze Gute, der alles umfaßt und erfüllt, die Gesamtheit unbeweglich in strahlender Kraft bleibend schaut, aber nur von wenigen oder gar niemandem gesehen wird“.

Die vielen Präzisierungen, aber auch Ungenauigkeiten und Unbeholfenheiten bei Johannes von Kastl, auch die Gefahrenzonen seiner Lehre dürfen hier unbeachtet bleiben. Eines aber ist deutlich: dieser genuin theologische Mittelpunkt seiner Spiritualität, von dem aus zu jeder anderen dogmatischen Aussage ein Zugang möglich ist, macht die Anziehungskraft der „kleinen Traktate“ aus. Es ist ein Bild von fast ästhetischer Schönheit, das vor uns ersteht, und nicht mehr nur eine abstrakte Begriffspyramide. In dieses Bild paßt die ganze Spiritualität des Menschen hinein, ja sie gehört zur Vollständigkeit des Bildes, denn das Licht ist doch dazu da, um uns Menschen zu erleuchten, um „mich“ existentiell zu erhellen.

2. Der existentielle Neuansatz

Die eben angedeutete Großartigkeit des Denkens, die die Gesamtheit der Wirklichkeit von einem Einheitspunkt her zu erfassen sucht, provoziert fast einen Vergleich mit modernen Denkern, die ebenfalls gerade dadurch spirituell anziehend wirken, daß sich in ihnen die Einheitssehnsucht des Menschen bestätigt findet. Aber bei Teilhard de Chardin z. B. sieht die Einheit ganz anders aus; er möchte die Welt in ihrer Eigenständigkeit für das Christentum zurückerobern und läßt deshalb die Entwicklung dieser Welt auf das „höchste Personale, den Universellen-Christus“ hinstreben. Bei Johannes aber wird die Eigenständigkeit des Geschaffenen fast aufgelöst in den Strahlengang des einen wahren Lichtes, das Gott ist. Aufgabe der Welt bleibt eigentlich nur noch, den Pol zu bilden, von dem aus ich zurückblicken kann auf Gott hin, nur noch eine Pforte zu sein, durch die ich zum Ausgang meines Seins zurückkehre. V. Lossky hat dies von Meister Eckhart beschrieben, dessen Theologie „einem Grundanspruch seiner spirituellen Lehre entspricht: Um sich in der göttlichen Einheit zu finden, muß der Mensch sich in seiner Geschöpflichkeit zu einem Nichts entleeren“.

Auch im Regelkommentar begegnet man den traditionellen Anweisungen von der Selbstpreisgebung, von der Abtötung, auch von der „Vernichtung“ des eigenen Ichs, um dadurch das „Alles“, das Gott ist, zu finden. Aber das Menschenbild ist nicht auf dieser Spannung von Alles und Nichts aufgebaut, sondern auf einem Ordnungssystem. Man steigt von den geringen weltlichen Dingen zur eigenen Körperlichkeit, von dem eigenen materiellen weiter zum geistigen Ich, vom geistigen Ich zum per-

sonal-geistlichen, dann zum krönenden Prinzip der Ordnung, zu Gott. Aufgabe des Menschen ist es, diese Ordnung zu bewahren und, weil sie durch die Sünde zerstört wurde, wiederherzustellen. Spirituelles Leben ist dabei von dieser Wiederherstellung der Ordnung her konzipiert. Andere Auffassungen klingen ebenfalls an, kommen aber nicht zum tragen.

In den kleinen Traktaten aber ist ein anderes Leitbild herrschend. Hier ist Gott nicht mehr nur der über seine gnadenhaft erhobenen Geschöpfe regierende Herr und Meister, sondern hier versinkt das Geschöpf ins Nichts und Gott ist der, der „alle Vollkommenheit ist, alle Kraft, der allein alles aus dem Nichts hebt . . . ; er ist das Gut, ohne das nichts Gutes und in dem alles Gute ist“. Aufgabe des Menschen ist damit auch nicht mehr so sehr, sein Leben zu ordnen (diese Aufgabe bleibt, aber der Akzent liegt anderswo), sondern „dorthin mit Fleiß zu eilen, wo den Meister einmal gesehen zu haben bedeutet: alles gelernt, ergriffen und sich angeeignet zu haben“ (nach Heinrich Heimbucher von Langenstein).

Durch diese Konzentration auf das „Jetzt der Ewigkeit und jenes Eine, das der Herr im Evangelium notwendig nennt“, gewinnen die kleinen Traktate eine mitreißende Spannung. Über den einen Pol dieser Spannung, über Gott und Jesus Christus, kann sich Johannes von Kastl fast nicht genug tun, alles Große und Wirkliche auszusagen. „Dieses ungeschaffene Licht, Jesus Christus, ist selbst seine göttliche Natur, Macht, Weisheit, Gutheit, Leben, Glorie, ungeschaffene Seligkeit, alle Kraft, alles Gute, Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit, alles umfassend, das Gesamte und das Einzelne erfüllend, Sinngrund und Regel von allem, usw.“ (das „usw.“ gehört mit zu der sich überschlagenden Preisung Gottes). Vom Menschen aber kann es dann nur noch mit dem hl. Anselm heißen: „Warum also schweifst du Menschlein umher und suchst das Gut deiner Seele und deines Körpers? Liebe das eine Gute, das alles Gute ist, und es ist genug; ersenne das einfache Gute, das das höchste Gut ist, und es genügt.“

Für den Menschen und seine Welt bleibt also nichts Eigenes mehr übrig außer dieser Anspannung auf Gott hin. Und durch die Sünde, „meine“ persönliche und die Adams, wird die Spannung zur Unerträglichkeit noch weiter verstärkt. Schon ohne Sünde kann man von allem „Sinnlichen und Gegenwärtigen“ (wie Johannes die Welt zu nennen liebt) nur sagen: „Verachtung oder Geringschätzung oder Verlassen der Dinge, die diesseits (dies „citra“ stammt vielleicht von Meister Eckhart) von Gott sind, ist die gebührende Atmosphäre für diese Dinge; denn sie sind aus Nichts von Gott geschaffen, mit Nichtigkeiten umgeben und aus sich selbst ins Nichts zurückstrebend, das menschliche Verlangen nur aufreizend aber nicht erfüllend.“ „Sie verhalten sich zum Wirken Gottes wie das Nichts zum Etwas, wie das Endliche zum Unendlichen.“ Durch seine Sünde aber ist der Mensch noch unter die Nichtigkeit der andern Geschöpfe gesunken, ist „mehr als Nichts“ geworden. „Ich bin ganz und gar noch schlimmer als zum Laster geworden“; „alles was ich bin, nach innen wie nach außen ist umgewandelt zu Schlacken des Lasters“ (Is 1, 22).

Man darf diese Aussagen der menschlichen Nichtigkeit, die sich besonders in dem „Gebet“ ständig überbieten, nicht ohne weiteres als Manichäismus (Lehre von der Leiblichkeit als dem bösen Prinzip) abwerten; ebenso sollte man vorsichtig sein, dahinter nichts- oder wenig-sagende, zeitgemäße literarische Formen oder irgend-

eine psychologische Verdrängung zu suchen. Das alles mag bei Johannes von Kastl oder wenigstens in seiner Zeit auch vorhanden gewesen sein, aber es ist nicht das Wesentliche. Wenn wir die christliche Haltung aufspüren, die hinter diesen Aussagen steht, dann ist es einfachhin das existentielle Sich-Bewußtwerden des Menschen, daß er vor Gott steht, und daß Gottes Größe und Macht nicht mit statischen oder gar quantitativen Vorstellungen gemessen werden kann, nicht einmal mit den Begriffen der Ordnung, die im Regelkommentar noch vorherrschen, sondern daß jedes Maß und jede Aussage, die wir von Gott machen, immer von neuem überboten werden muß durch ihre Verneinung und eine noch größere Aussage über Ihn. Das moderne „je“ des Existentialismus (je-größer, je-mächtiger), das sich in einer ähnlichen Bedeutung schon bei Eckhart findet, hat hier seinen Platz. Bei Johannes findet es sich ausgedrückt durch eine Vielzahl von Komperativen (größer, mehr, demütiger, armseliger). Diesen Prozeß der immer neuen Gott-Begegnung, die immer neu nach Ausdruck ringt und jedes Wort durch ein noch tieferes, noch absoluteres und umgreifenderes ersetzen will, finden wir z. B. in den gewaltigen Berufungsszenen des Alten Testaments, in der negativen Theologie der Griechen oder in der „via eminentiae“, dem Weg des „Nochmals-Übersteigens“ (nach der via positiva und der via negativa) des hl. Thomas. Bei Johannes von Kastl spiegelt sich dieses Ergriffenwerden von der Größe Gottes in einem immer Kleiner-werden des Menschen, einem immer tiefer-ins-Nichts-Zurücktreten. Die aristotelische Nüchternheit, die den Menschen aufgliedert in Substanz und Akzidenz, in die akzidentiellen Seelenkräfte und deren Tätigkeit, und dann eigentlich nur in dieser Tätigkeit den Prozeß der Gotteserkenntnis sich abspielen läßt, wird durch die Macht dieses Gotteserlebnisses völlig überflutet. Bis ins Wesen trifft jetzt den Menschen Gottes Blick, denn er ist „durch seine Wesenheit jedem Ding näher und gegenwärtiger als dieses sich selbst“. Das Stehen vor dem je-größeren Gott heißt ein je-geringer-Werden.

Ganz von diesem Geist beherrscht ist die „geistliche Philosophie“, derjenige der kleinen Traktate, mit dem Johannes von Kastl seine Zeitgenossen am meisten ansprach. In diesen 19 oder 23 Kapiteln, in denen Johannes irgendwie das anthropologisch-moralische Gegenbild der Dunkelheit zur Gnadenlehre vom Licht Gottes aufbaut, systematisiert er die Nichtigkeit des Menschen. Angefangen von einer „theoretischen“ Einleitung über den Nutzen und die Schwierigkeit der Selbsterkenntnis, über die äußeren und inneren Schwächen und das Versagen des Menschen, bis dahin, daß „der Mensch selbst sich im Vergleich zu allem anderen als den Schlechtesten und den Elendsten weiß“. Wiederum, eine Aussage, die nach statistisch-quantitativen Begriffen schlechthin falsch und verlogen wäre, die aber im existentiellen Erleben des je-größer-Werden-Gottes und des je-mehr-Verswinden der eigenen, existentiell sich gewärtigen Person ihre ontologische Wahrheit besitzt. Es ist nicht nur „die Demut, die die Erkenntnis der Wahrheit gebiert, aber keine Wärme hat“, auch nicht nur „die Demut, die das Glühen der Gotteserfahrung und der Liebe gebiert, und die den Menschen entflammt“; sondern über diese mehr „aristotelisch“ oder mehr „erbaulich“ aufgefaßte Haltung hinaus ist es „die Demut, die aus der Schau der Gottheit hervorbricht; und sie erleuchtet, entflammt und schenkt nährenden Kraft“, wie Johannes in einer Erweiterung eines Bernhardzitats schreibt. Er zeigt darin deutlich, daß er aus dem personalen Gegenüber zu Gott, der Schau Got-

tes, die Berechtigung ableitet, von der Nichtigkeit, der Demut des Menschen zu schreiben. Es sind nicht nur fromme Übertreibungen, die z. B. aus den Antithesen des „Gebets“ sprechen: „Du, Gut alles Guten und Vollkommenheit aller Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit . . . ich hingegen, von Dir abgewandt, bin wahrhaft schlecht, schlechter, am schlechtesten, am schändlichsten, am verworfensten.“ Es ist der existentiell wahre Ausdruck der durch die Sünde pervertierten totalen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott: „Die menschliche Natur ist, wenn man sie für sich betrachtet, Dunkelheit; denn aus sich hat sie kein Licht, nicht das der Gnade, noch das der Glorie, nicht einmal das der Natur.“ Deshalb gilt für den Menschen einfachhin die von Johannes Kassian überlieferte Mönchsweisheit: „Je reiner einer im Herzen ist, desto unreiner sieht er sich und erkennt mehr Gründe für Demut als für Selbstschätzung.“

Aus dieser, gewiß einseitigen, aber genuines christliches Gut wiedergebenden Haltung heraus sind auch die Mahnungen zu verstehen, die sich besonders in dem Büchlein von der religiösen Vollkommenheit finden, das bisher fälschlich unter dem Namen des Albertus Magnus laufend mit dem Titel „Wie man Gott anhängen soll“ bekannt war. „Fürwahr, jenes Eine ist dir dann am nächsten, wenn du dich entblößt hast von Sinnenvorstellungen und — was für welche es auch seien — anderen Verstrickungen; bald wirst du spüren, daß es so ist, daß du mit freiem und bereitem Herzen Gott offenstehst und anhängst.“ Johannes geht so weit, daß er, ähnlich wie sein Zeitgenosse Heinrich Egger von Kalkar, die alte Lehre vom „engelgleichen Leben“ aufnimmt und in scholastisch durchgeformter Begrifflichkeit verlangt, daß der Mönch sich so verhalten soll, „wie die vom Körper getrennte Seele“; „so verhalte auch du dich zu deinem Leib, als seiest du schon nicht mehr in deinem Leib; und denke immer an die Ewigkeit deiner Seele in Gott und richte deine Gedanken mit Fleiß auf jenes Eine“, das Gott ist.

Hier kommt es nur darauf an, die bleibende Wahrheit zu erkennen, die sich in den inadäquaten philosophischen Vorstellungen Ausdruck gesucht hat. Diese aber lautet: Gott ist die Wirklichkeit, von der alles andere erst Dasein und Namen erhalten hat und ständig erhält. Die existentielle Realisierung dieser Wahrheit aber ist die Grundlage des christlichen Lebens; nichts anderes will das Wort des Evangeliums besagen: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit“.

Es ist trotz des unbeholfenen Lateins und trotz der veralteten metaphysischen Vorstellung noch heute zu verspüren, wie die Darstellung dieser und ähnlicher Gedankengänge bei Johannes den Leser immer dringlicher beansprucht; nicht weil es Predigt oder Aufruf ist, sondern einfachhin weil der Gedankengang gar nicht durchgedacht werden kann, ohne daß der Leser persönliche Stellung bezieht.

Noch deutlicher wird das Einswerden von spiritueller Haltung und dogmatischem Wissen in einem andern Zug, der dem Leser der kleinen Traktate wohl zuerst auffallen muß. Das bekannte Dreierschema, Reinigung — Läuterung — Vereinigung hat in der existentiellen Haltung, die wir eben beschrieben, keine rechte Daseinsmöglichkeit. Wenn überhaupt etwas, dann hat der augustinische Ternar hier seinen Platz: Abkehr (von den Dingen), Einkehr (in sich selbst), Überkehr (über sich hinaus zu Gott). Bei Johannes lautet dies etwa folgendermaßen: „Vollkommene Loslösung seiner selbst von allem andern, Sammlung seiner selbst in sich hinein in Jesus, wahr-

hafte Selbsterkenntnis und Demütigung, Verachtung aller Gegenwärtigkeiten und Weltlichkeiten; Liebe aber und Sehnsucht nach dem Göttlichen und dem Geistlichen.“ Mindestens zwölfmal taucht in den kleinen Traktaten eine terminologisch gleich geprägte, durch ihre sprachliche wie inhaltliche Überladenheit auffallende andere Wendung auf: „Wenn der Mensch aller anderen Beschäftigungen los und ledig, sich ganz in sich selbst zurückzieht, wenn er alles und jedes ausschließt und vergißt, wenn der Geist allein vor Jesus Christus, schweigenden Mundes, seine Sehnsüchte erhörungssicher und vertrauensvoll dem Herrn und Gott vorlegt, und damit, in der Glut des Herzens und der Liebe mit dem innersten Wesen aller seiner Kräfte ganz rein und ganz vollkommen sich in Ihn ergießt und versenkt, in Ihm aufgeht, sich weitet und sich entflammt und sich auflöst . . .“ Hier wird eine Innerlichkeit deutlich (das „intra se“, „in se“ kommt auf jeder Seite der kleinen Schriften ein paarmal vor), die in dieser metaphysisch begründeten Intensität eines der Charakteristika des Johannes von Kastl und der spirituellen Literatur des 14. Jahrhunderts ist. Es ist Innerlichkeit, wir würden heute sagen, existentielles Angeschorensein, aber es ist zugleich Metaphysik, denn dort in meinem Innern, in meinem Wesen, finde ich ja Gott und Jesus Christus, die mir näher sind als ich mir selbst.

Auch hier braucht die Einseitigkeit, die die Konsequenz der oben beschriebenen metaphysisch-religiösen Voraussetzung ist, nicht betont zu werden. Großartig kommt aber zum Ausdruck, daß eine fast ideale Einheit von Dogma und Existenz, Lehre und Leben erreicht ist. Das theologische Weltbild dieser Auffassung weiß, daß ein sich Frei-machen von allem, was nicht Gott ist, ein Eintreten in die letzte Ungeschützttheit der eigenen Innerlichkeit, zugleich das Realisieren der Heilsordnung ist. Umgekehrt ist die denkerische Bewältigung dieses theologischen Weltbildes gar nicht möglich, ohne den geistlichen Vollzug des Sich-Freimachens von allem, was nicht Gott ist. Nur wenn der Mensch sich existentiell abkehrt von den hindernden Sinnesvorstellungen, gelangt er zur „geistlichen Philosophie“, zur Selbsterkenntnis, und nur wenn er in immer tiefergehender Selbsterkenntnis alles eigene hinter sich läßt, findet er liebend und erkennend Gott, der das Innerste seines eigenen Wesens ist.

3. Der Neuansatz des Symboldenkens

An den letzten Zitaten, in denen der Rückgang in die eigene Innerlichkeit betont wurde, konnte man schon eine Korrektur ablesen, die die Gefahren des neuplatonisch beeinflußten Weltbildes abwehrte. In ähnlicher Weise wird immer wieder das „in sich eingehen“ mit dem „in Jesus eingehen“ gleichgesetzt. „Um es kurz auf einen Nenner zu bringen, nachdem alles und jedes ausgeschlossen und, was dich anbelangt, für Nichts erachtet ist, schaue angespannt im Schweigen der äußeren und in der Ruhe der inneren Dinge, die über alles andere zu achten sind, völlig frei auf den Grund des ganzen Lebens und deines Heils, du, als ganzer, mit Anspannung deines ganzen Wesens, innerhalb deiner selbst, vor dem Licht und im Licht der Wahrheit, im Glanz Seiner Wunden . . .“.

Die reine Innerlichkeitsreligiosität war eine der großen Gefahren des späten Mittelalters. Nicht umsonst gilt auch für Johannes von Kastl die Denkart der „Sekte vom freien Geist“ als eine wesenhafte Verkehrung des geistlichen Lebens. Sie setzt die Innerlichkeit so absolut, daß alles Äußere, jedes Gesetz, jedes Sakrament und

letztlich auch Gott, insofern er vor dem Menschen steht, aufgelöst wird in die eigene Innerlichkeit. Nicht umsonst stand Meister Eckhart, der ähnliche Gedanken wie Johannes von Kastl in letzter Konsequenz durchzudenken versuchte, unter dem Verdacht der Häresie; für manche Gläubige war der Unterschied von ihm zur Sekte vom freien Geist kaum bemerkbar. Was fehlt, ist die Hinwendung zur in Jesus Christus erlösten Welt, zu Jesus Christus, oder in moderner Philosophie ausgedrückt, das dialogische Element; der Mensch kann nämlich nur zu sich selbst, zu seiner eigenen Innerlichkeit kommen, in der Begegnung mit dem anderen; und dieser andere ist zuerst und unaufhebbar der Mitmensch, der in der Gnade mein Bruder in Christus geworden ist.

a. Diese Korrektur an der Einheits- und Innerlichkeits-Metaphysik ist das A und O ihrer Christlichkeit. Bei Johannes wird sie in etwas naiver Weise angebracht, indem das „in sich“ ergänzt wird durch ein „in Jesus“. Dahinter aber steht wiederum das Theologumenon, in dem wir schon die Einheit von Theologie und Spiritualität fanden, Jesus Christus als unser Licht; nur in diesem Licht, das Jesus Christus ist, kann für Johannes der Mensch sein eigenes Innere finden, und nur in diesem Licht kann er weiter zurückschreitend im eigenen Inneren (und zugleich in der Menschheit des Herrn) Gott finden. „Und so soll man eifrig und beharrlich durch Christus zu Christus streben, das heißt, durch den Menschen Christus zum Gott Christus, durch die Wunden seiner Menschheit zum Innersten seiner Gottheit.“ Solche Sätze sind nur vereinbar mit dem Innerlichkeitsstreben, in dem der Mensch „alle Dinge als unpassend, schädlich und verderblich gründlich von sich abschüttelt, sich dann ganz in sich selbst hinein zurückzieht“, wenn man sich bewußt bleibt, daß Jesus Christus Licht ist, und daß er der Weg ist, durch den wir „durch die Scherbe zum Licht durch die Vermittlung . . . seiner Menschheit zu ebendemselben gelangen, der eben dies Licht der Wahrheit ist“.

Dieses Licht-Symbol vermittelt also die theologische Vertiefung, die in der Konzentration auf die wesentlichen, objektiven Tatsachen der Offenbarung bestand, mit der existentiellen Vertiefung, die den Wesenskern des Menschen in das Stehen vor der Schöpferallmacht Gottes hineinzog, so wie es schon Johannes der Evangelist lehrte, daß Jesus Christus das Licht ist (objektiv-theologische Aussage), das in die Finsternis leuchtet (in die Existenz des Menschen hinein, nach einer Auslegung Johannes' von Kastl). Auch in diesem Symboldenken kann man einen deutlichen Fortschritt vom Regelkommentar zu den kleinen Traktaten feststellen.

Im Regelkommentar findet man die fast kindliche Freude der damaligen Moralpredigten und Mönchsspiegel, alles, was vorkommt, allegorisch auszudeuten. Das Kloster mit der Pforte, seinen Räumen und seinen Bewohnern wird nach einer weitverbreiteten Allegorese auf die Seele, mit ihren Seelenkräften, ihren Tugenden und Lasten usw. angewandt; ähnliches gilt vom Schlaf, vom Brot, vom Dorn, vom Essen, aber auch von den Hosen, vom Bett, vom Wirtshaus, und immer wieder von der Leiter, die zu Gott führt, oder von der Klosterzelle. Schon die Fülle zeigt, daß hier keine seinsbezogenen Aussagen gemacht werden, sondern daß es mehr oder weniger geistreiche Spiele sind, die im fabulierenden Geist geboren, keinerlei Stütze in der Wirklichkeit haben. Wenn der Regelkommentar von Gott, Christus, dem Geist, Maria oder der Gnade das Licht prädiert, dann trägt dieses Reden den Stempel

der rhetorisch-erbaulichen Ausschmückung, mit der das Wort „Licht“ des Regeltextes kommentiert wird. Einmal wird sogar rein des Wortklanges halber das Gesetz (lex) mit dem Licht (lux) und das Licht mit dem Führer (dux) kombiniert. Und wo man eine etwas tiefere Verwurzelung des Bildes vom Licht in der Wirklichkeit vermuten könnte, wie z. B. bei der schönen Stelle über den hl. Benedikt als „amator lucis“, Liebhaber des Lichts, dann steht im Hintergrund eine literarische Quelle, in diesem Falle der kaum erforschte, ungedruckte Kommentar des Stephan von Paris.

Eine ganz andere Bedeutung gewinnt das „Licht“ in den kleinen Traktaten. Schon der (vielleicht in der zweiten Redaktion hinzugekommene) Eingang zum Traktat vom geschaffenen Licht doziert mit scholastischer Genauigkeit: „Ein Doppeltes ist es, das uns selig macht: nämlich das Licht der Gnade — und das (beseligt) informierend —, (und) das andere, das als Objekt, als Ursache beseligt. Das erste heißt und ist ‚geschaffenes Licht‘, das zweite ist das ungeschaffene Licht; das erste disponiert zum zweiten, das zweite verursacht und vollendet das erste; das erste ist ein Akzidenz oder ein ‚habitus‘ und eine geschaffene Qualität, das zweite ist die schaffende, göttliche Wesenheit; ohne das erste gelangt man nicht zum zweiten, aber ohne das erste beseligt das zweite auch nicht.“ Hier in den kleinen Traktaten findet man nicht die Licht-Metaphysik, die Baeumker in seinem „Witelo“ bearbeitet hat. Metaphysik hieße, daß man das Licht als eine Wirklichkeit ansähe, die in ihrer ontologischen Struktur, wenn auch vertieft oder entleert, ohne Übersetzung von der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade ausgesagt werden müßte. Für Johannes von Kastl ist das Licht ein „Realsymbol“, eine sinnliche Erscheinung, die als der ontologisch entsprechende Ausdruck einer geistigen Wirklichkeit angesehen wird und auch aus irgendeiner Einheit mit dieser geistigen Wirklichkeit erwachsen ist, ähnlich wie ja auch die körperliche Erscheinung des Menschen der seinsgerechte Ausdruck, das Realsymbol, seiner geistig-seelischen Wirklichkeit ist.

Mit dieser Lichtsymbolik gelingt es Johannes von Kastl, eine weitere Einheit im geistlichen Leben zu stiften. Das späte Mittelalter war eine Zeit, in der sich der sinnhafte Ausdruck und die geistige Durchdringung des Religiösen auf zwei auseinanderlaufenden Bahnen bewegte. Religion fiel auf der einen Seite fast mit Brauchtum zusammen: Hostienwunder, Messe als „Schau“-spiel, Visionen und wunderbare Begebenheiten, Wallfahrten, Geißlerzüge, und damit Hand in Hand gehend eine sinnlich-materialistische Auffassung von der Wirkung der Sakramente, des Ablasses usw. Auf der andern Seite aber bewegte sich die Theologie in solch sinnfernen Weiten, daß das Volk fast notwendig in eine sinnhafte Religion getrieben wurde. Selbst die Heilige Schrift, die man mit Fug und Recht eine „Real“-Symbolik des göttlichen Heilshandelns nennen kann, wurde zu einem akademischen Lehrbuch mit Thesen, Sätzen, Untersätzen und weiteren subtilen Distinktionen „entsinnlicht“. Chenu schreibt darüber: „Diese Rationalisierung des Textes hemmt nicht nur alle fromme Ursprünglichkeit, sondern erliegt auch einer künstlichen Subtilität, die die literarische und psychologische Lebendigkeit jedes Textes, besonders der historischen Berichte oder der Briefe verkennt.“

Durch die Lichtsymbolik des Johannes von Kastl wird aber eine Einheit von bildhafter Ausdruckskräftigkeit und geistigem Aussagegehalt gewonnen. Schon sprachlich wird die Kluft zwischen Materie und Geist überwunden. Das sinnliche Element

des Religiösen ist auf seine eigentliche Bedeutung zurückgedrängt worden, einen geistigen Inhalt auszusagen; und der geistige Inhalt ist in die Macht einer bildkräftigen Sprache hinein entbunden. Man braucht den dogmatischen Erörterungen, die sich in abstrakten Lehrsätzen bewegten, nun keine moralische Anwendung für die konkrete Welt anzuhängen, sondern die Symbolkraft der dogmatischen Aussage spricht für sich selbst, sie rüttelt auf und berührt den Menschen in seiner Existenz. Es ist etwas Ähnliches geschehen, wie das, was Gott selbst als formgebenden Mittelpunkt des Glaubens durch die Menschwerdung seines Sohnes in die Welt hineingestiftet hat: der geistigste und personalste Inhalt ist in die letzte sinnlich-geschichtliche Gestalt eingegangen: Gott wurde Mensch aus Maria der Jungfrau, „und sie wickelte ihn in Windeln ein und legte ihn in eine Krippe“.

b. Damit ist schon eine weitere Eigentümlichkeit der kleinen Traktate erwähnt: sie sprechen an, berühren und ergreifen, ohne daß sie predigen und moralisieren. Einer der Gründe ist das Symbol-denken, das eben nicht ohne den Mitvollzug des Lesers zu erfassen ist. Grund ist auch das demütige Zurücktreten des Autors vor der dargestellten Heilswirklichkeit Gottes. Wir wiesen schon öfter auf diese Eigentümlichkeit hin.

4. Der sprachliche Neuansatz

Eng verbunden mit diesem Symboldenken, das in einer untrennbaren Einheit mit der Symbolsprache steht, gibt es noch andere sprachliche Eigentümlichkeiten, die in den kleinen Traktaten den Unterschied zum Regelkommentar kennzeichnen.

a. Einen solchen sprachlichen Zug könnte man im Anschluß an den von G. Müller und H. Brinkmann in die Germanistik eingeführten Terminus „Gradualismus“ der Sprache nennen. Was sich in einer vergangenen Zeit noch im Weltbild verdichtete, ist hier sprachlich niedergeschlagen: die Worte werden durchsichtig, werden innerlich gestuft. Z. B. hat das von Johannes immer wieder gebrauchte Wort „nudus“, nackt, das durch den hl. Hieronymus zum Terminus technicus der spirituellen Literatur geworden ist, eine fast unausschöpfliche Bedeutungsfülle. Grundlage ist die emotionell empfundene personale Scham; aber gerade sein Innerstes muß der Mensch Gott eröffnen und deshalb von allem andern sich entblößen: hier liegt ein Grundansatz der Aszese verborgen. Außerdem ist der Mensch vor Gott in metaphysischer Wirklichkeit nackt, bloß, hilflos; die Gnadentheologie, durch die wir wissen, daß wir nur in Gott etwas sind, verbindet sich mit der Aszese, die auf die eigene Anstrengung verweist. In diesem letzten, bloßen, „nackten“ Kern seiner Selbst aber trifft der Mensch das Innerste Gottes, das ebenso rein und bloß, fast möchte man sagen intim-ungeschützt, vor ihm steht. Das eine Wörtchen „nudus“ verbindet alle diese Bereiche. An manchem anderen Begriff könnte man ähnliches aufzeigen; und gerade die „kleinen Traktate“, im Unterschied zum Regelkommentar, leben aus diesem „Gradualismus“ der Sprache.

b. Ich glaube, daß auch die vielfachen sprachlichen Wiederholungen, die wiederum ein Kennzeichen der kleinen Traktate sind, auf einer ähnlichen Ebene liegen. Sie können ermüden, besonders wenn sie in ungeschicktem Latein niedergeschrieben sind. Sie können aber auch zu einer intensiven Erfassung des im Wort eigentlich Ausgesagten führen. Die kleine schon erwähnte Präposition „in“, „intra“ wird durch

die ständige Wiederholung, durch das ständige Umspielen mit ähnlichen oder auch gleichen Ideen bei Johannes fast zu einer Weltanschauung. Oder das immer wieder auftauchende „alles und jedes“ öffnet sich immer mehr zu der radikalen Haltung des Christen, der weiß: Gott durchdringt „alles und jedes“, der Mensch aber hat Gott „alles und jedes“ darzubringen.

c. Durchbrochen aber wird die „Licht“-Theologie, die in ihrem Entwurf ein geschlossenes System bildet, in das sich die oben angedeuteten sprachlichen Erscheinungen lückenlos eingliedern, durch die Sprachform der vielen Attribute, die Johannes ohne irgendeine erläuternde Verbindung aneinanderzureihen liebt. Wir haben schon einige solcher Stellen zitiert: „Gott der Herr ist drei und einer, ewig, unendlich, unveränderlich, unzusammengesetzt, einfach, unvermischt, unteilbar, alles aus Nichts urständig hervorbringend, leitend, bewahrend und regierend, alles umfassend und erfüllend, und so weiter mit allen Aussagen, die eine Vollkommenheit beinhalten.“ Hier, wie an all den andern ähnlichen Stellen mit ihrem typischen „usw.“, kommt zum Ausdruck, daß die menschliche Sprache im letzten doch nicht geeignet ist, das göttliche Geheimnis adaequat auszusprechen, so daß das menschliche Bemühen um Gott zuletzt doch scheitern muß. Auch die „Licht“-Symbolik ist keine Denkform, die Verfügung über Gott gewährt. In diesen Attributen kommt sprachlich zum Ausdruck, was in der Theologiegeschichte „negative“ Theologie heißt (Johannes zitiert einen langen Abschnitt aus Thomas über diese Problematik); hier hat das Platz, was sich bei Johannes in der Aufnahme der ps.-dionysischen Überlieferung ausdrückt: der letzte Grad der Gottesbegegnung ist „das Eintreten in die Dunkelheit . . . denn es gibt eine Erkenntnis, die nicht intellektuell, sondern affektiv und in der kostenden Erfahrung angesiedelt ist“. Damit aber ist die „Licht“-symbolik als ungenügend für die letzten Aussagen verworfen.

Das erste und letzte Thema: die Liebe

Diese Auflösung der Lichtsymbolik kann man in dem Traktat vom ungeschaffenen Licht Kapitel für Kapitel verfolgen. Zuerst wird die Liebe, ähnlich wie bei Hugo von St. Viktor, in die Strahlkraft des Lichtes einbezogen; aber langsam löst sie sich aus dieser intellektuellen Umklammerung, Liebe und Erkennen stehen nebeneinander. Und zuletzt spricht Johannes fast nur noch von der Liebe als Gottes-begegnung, „denn wo der Verstand erkaltet, dringt die Liebe ein, wo jener zurückgestoßen wird, wird diese zugelassen“. Solche Zitate haben in dem Zusammenhang bei Johannes von Kastl ganz deutlich einen anti-intellektuellen Zug, eben den Zug, der sich auch bei den großen, von Johannes benutzten Dionysiuskommentatoren findet, bei Robert Grosseteste oder Thomas Gallus.

Damit aber spannt sich der Bogen über das gesamte Schrifttum des Johannes von Kastl. Was im Regelkommentar oft ungeschickt und in moralischen Ermahnungen sich äußernd wichtigstes Thema aller 1500 handgeschriebenen Folioseiten war, was in den kleinen Traktaten ausgesprochen oder unausgesprochen behandelt wurde — „denn das Ziel der ganzen christlichen Vollkommenheit ist die Liebe, worin wir Gott dem Herrn anhangen“ —, wird in der letzten Schrift, dem „Clenodium“, zum einzigen Gegenstand.

„Denn für alles, was wir Gott verdanken und wofür wir ihm schuldig sind, wird er nichts als Gegengabe annehmen, denn Liebe. Es könnte einer aber sagen: Was nützt also die Kärglichkeit in unserer Speise, die Ärmlichkeit in unserer Kleidung, die Strenge in unserer Regelbeobachtung? . . . Die Antwort: Die Liebe enthält alles Gute in sich, so sehr, daß alles, was außerhalb ihrer geschieht, den Wert des Guten verliert.“ Und dann entwickelt Johannes in drei Merkmalen der Liebe eine Theologie des geistlichen Lebens. Die drei Merkmale aber heißen: *Nuditas* (Nacktheit, also ein von allem losgelöstes Ausgeliefertsein an Gott), *Totalitas* (Ganzheit), *Integritas* (Vollständigkeit, die alles umfaßt).

Vielleicht kann diese Theologie der Liebe, in die uns die Dynamik der Werke des Johannes von Kastl ebenso stößt, wie sie wohl auch ihren Autor selbst gestoßen hat, eine Antwort auf die Frage geben, die uns bei den obigen Ausführungen öfters bedrängen mußte; Johannes von Kastl konnte damals noch, vor 500 Jahren, in der Licht-Symbolik ein einigendes Band zwischen Theologie und Spiritualität finden. Doch wo können wir heute, in unserer symbolfeindlichen Welt, den Einheitspunkt entdecken? Man darf wohl sagen, daß tatsächlich alle echte Symbolik aus unserem Leben entschwunden ist oder doch entschwindet, außer aber an einer Stelle, dem Menschen selbst. Hier, wo die „Realsymbolik“ ihre letzte Dichte erreicht, begegnet jeder von uns auch heute noch immer dem „Zeichen“ der Körperlichkeit, das den geistigen „Inhalt“ der Person offenbart. Hier stehen wir auch heute noch vor dieser Spannweite des Symbols, das Geist und Materie in die ursprüngliche Einheit zurückbindet. Hier stehen wir auch heute noch am Ursprungsort der Sprache, die in geheimnisvoller Identität die Präzision der Aussage mit dem nie ganz zu erfassenden Hintergrund des nicht Mitgesagten aber Mitgemeinten zusammenbindet. Hier im Menschen, in seinem je-persönlichen existentiellen Einsatz, ist für uns heute, wie die moderne Philosophie lehrt, der Zugang zur Objektivität gegeben. Und hier, in dem Menschen Jesus Christus, findet sich auch der Einheitspunkt jeder christlichen Theologie.

An dieser Stelle soll nur ein Ausblick auf die moderne Problematik gegeben sein. Aber jeder, der die echte spirituelle Literatur unserer Tage kennt, wird wissen, daß die, wie wir sie nannten, „Real-symbolik“ des Menschen tatsächlich die gründende Form ist, die uns hinführt zum Zentrum des Christentums, zu Jesus Christus; und hier ist auch die Gestalt, die es dem Theologen ermöglicht, seine Fachsprache zur echten spirituellen Aussage zu vertiefen; er spricht ja von dem einen Menschen Jesus Christus, „in dem alles einheitlich zusammengefaßt ist, was in den Himmeln und was auf der Erde ist“, in dem „auch wir des Heilsbesitzes teilhaftig geworden sind“ (Eph 1, 10. 11), er spricht von dem einen Namen, in dem „sich jedes Knie aller derer beugt, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“ (Phil 2, 10).