Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 15 (1968)

Heft: 1

Artikel: Regio dissimilitudinis

Autor: Schmidt, Margot

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760441

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MARGOT SCHMIDT

Regio dissimilitudinis

Ein Grundbegriff mittelhochdeutscher Prosa im Lichte seiner lateinischen Bedeutungsgeschichte

Es ist bekannt, daß die mhd. Prosa von einer Fülle von Topoi durchsetzt ist, die in wechselnder Umgebung verschiedenartige Auslegungen zulassen. Ihre Interpretation muß sich an der Analyse der Texte bewähren. Nicht zuletzt wird sie aber auch vom Ursprungsort des einzelnen Begriffes und seiner Tradition mitbestimmt, so daß wir nach E. R. Curtius «das Werden neuer Topoi» beobachten können und damit «unsere genetische Erkenntnis literarischer Formelemente» erweitern [1]. Ferner geben solche Topoi Aufschlüsse über geistesgeschichtliche Strömungen und tragen auf diese Weise dazu bei, den jeweiligen Standort eines Autors zu lokalisieren.

Aus der Vielzahl der Topoi soll einer der Grundbegriffe ausgewählt werden, der im Schrifttum des deutschen Mittelalters bei einer Reihe von Autoren keine geringe Rolle spielt, da er ein wesentlicher Begriff der Seinslehre ist: die *regio dissimilitudinis: wege der unglicheit,* wie es später bei Seuse heißt [2]. Der Topos erscheint in den Texten von Eckhart, Hermann von Fritslar, Tauler, Seuse, Rudolf von Biberach, einem Zeitgenossen Eckharts [3], Johannes von Kastl und Gerhard Zerbolt von

[1] E. R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern-München 1965⁵, S. 92.

[2] Horologium Sapientiae, hrsg. von C. RICHSTÄTTER SJ. Taurini 1929, S. 10; BdeW, hrsg. von K. BIHLMEIER, Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, S. 200,21.

[3] In Kürze gedenke ich eine kritische Textausgabe der «siben strassen zu got» des RUDOLF VON BIBERACH in hochalemannischer Übertragung vorlegen zu können.

Zutphen in oberdeutscher Fassung. Die Frage ist, woher stammt diese Formulierung, welche inhaltliche Spannweite zeigt sie in der lateinischen Tradition und was besagt sie in ihrer mittelhochdeutschen Fassung?

Seit den 40ger Jahren etwa ist vor allem die französische theologische Forschung mit besonderer Aufmerksamkeit den Fragen über Ursprung und Entfaltung dieses Begriffes nachgegangen, von dem sich zeigte, daß er sich durch eine bemerkenswerte Verbreitung und Bedeutungsfülle auszeichnet. Die bisherigen Forschungsergebnisse verbinden sich mit den Namen: A. E. Taylor, F. Châtillon, M. E. Gilson, I.-C. Didier, J.-M. Déchanet, G. Dumeige, J. Leclercq, D. van den Eynde, P. Courcelle und J. Châtillon [4].

Ausgangspunkt für die Begriffsgeschichte dieses Topos ist die platonische Formulierung τόπος ἀνομοιότητος aus Platons Politikos (273d) [5].

> In einer philosophischen Allegorie wird die Welt mit einem Schiff verglichen, das von seinem Steuermann (Gott) verlassen wird und so in Gefahr des Untergangs gerät. Damit es nicht gänzlich zerschmettert wird und in ἀνομοιότητος ... τόπον versinke, ergreift der Steuermann wie-

[4] A. E. Taylor, Regio dissimilitudinis, Arch. d'histoire doctr. et litt. du moyen âge 9, Paris (1934) 305–306. M. E. Gilson, La Théologie mystique de saint Bernard, Paris 1934, S. 63. A. E. Taylor, Regio dissimilitudinis, Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 20 (1945) 84–102. F. Châtillon, Regio dissimilitudinis, in: Mélanges E. Podechard, Lyon (1945) 85–102. J.-M. Déchanet, Guillaume et Plotin, Revue du moyen âge latin 2, Paris (1946) 241–260. E. Gilson, «Regio dissimilitudinis» de Platon à Saint Bernard, Mediaeval Studies 9, Toronto (1947) 108–130. F. Châtillon, La «région de la dissemblance» signalée dans Saint Athanase, Revue du moyen âge latin 3 (1947) 376. J. Leclercq, in: Analecta Monastica I, coll. Studia Anselmiana 20, Rom (1948) 101, 9; 145 und Anm. 8. J.-C. Didier, Pour la fiche Regio dissimilitudinis, in: Mélanges de science religieuse 8, Lille (1951) 205–210. D. van den Eynde OFM, Literary note on the earliest scholastic «Commentarii in Psalmos», Franciscan Studies 14, New York (1954) 121–154. Ders. Complementary note on the early scholastic «Commentarii in Psalmos», ibid. Bd. 17 (1957) 149–172. J. Leclercq, in: Analecta Monastica III, coll. Studia Anselmiana 37 (1955) 189–190 n. 115. G. Dumeige, art. Dissemblance (regio dissimilitudinis) in: Dictionnaire de Spiritualité, Paris (1956) 1330–1346 = Dumeige, DSp. P. Courcelle, Tradition néoplatonicienne et traditions chrétiennes de la «Région de dissemblance», Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 14 (1957) 5–33; ein Répertoire von Texten befindet sich S. 24–33 = Courcelle, répertoire. Ders. Témoins nouveaux de la région de dissemblance, Bibl. Ecol. Chart. 118 (1960) 20–36. J. Châtillon, Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor, Rech. Aug. 2, Paris (1962) 237–250. E. des Places, Rez. Guillaume de Saint-Thierry, Exposé sur le Cantique des Cantiques (Sources Chrétiennes 82) G.-M. Déchanet, Paris 1962, in: Biblica 44, Rom (1963) 116. P. Courcelle, Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition litteraire antécédante et postérieure, Paris 1963.

[5] A. E. Taylor, a. a. O. (1934) 305 f.

der selbst das Ruder und führt durch seine Lenkung das in Seenot geratene Schiff zu geordneter Fahrt, so daß sich eine bessere Welt erhebt, die unsterblich und unzerstörbar ist [6].

Bei Plato bedeutet τόπος ἀνομοιότητος Ort des kosmischen Chaos, das zum Untergang führt. Plato wird in der frühchristlichen griechischen Literatur wörtlich von Eusebius von Cäsaria [7] in der Zeit von 315–320 und von Athanasius von Alexandrien vor 323 exzerpiert [8]. Das Echo dieses platonischen Begriffes finden wir auch bei Plotin, Enneaden I, 8,13 [9]. In der 8. Enneade wird über Ursprung und Wesen des Bösen reflektiert. Der Begriff *regio dissimilitudinis* wird bei Plotin zum absoluten Bösen, zum Tod der Seele. Das platonische, kosmische Chaos wird bei Plotin radikalisiert zum totalen spirituellen Untergang. Damit verwandelt sich die Seele zum Übel schlechthin und zur *dissimilitudo* an sich. Diese muß man fliehen, muß die Augen vor ihr schließen und eine andere Art des Sehens lernen. Die plotinische Aufforderung, mit inneren Augen in sich sehen zu lernen, wird von Augustinus aufgenommen und ins Christliche verwandelt. Wie Plotin und mit ihm forscht er nach dem Ursprung des Übels. Aus dem Bewußtsein seiner kreatürlichen Situation erkannte Augustinus: «inveni longe me esse a te in *regione dissimilitudinis*, tamquam audirem vocem tuam in excelso» [10]. *Regio dissimilitudinis* wird bei Augustinus zum Zustand der Unwahrheit und Sünde, in dem die Seele ihre Ebenbildlichkeit verliert und sich von Gott entfernt. Sie weist aber auch auf die ontologische Ungleichheit hin, die zwischen Geschöpf und Gott besteht [11]. Die Entfernung bedeutet für Augustinus die Bedingung für solche Existenzen, die noch nicht wahrhaft sind, noch eine eigene Unbeständigkeit haben gegenüber dem univoken Sein. So zeigt dieser erste Beleg im Lateinischen bereits implizit die Verbindung von Platons τόπος ἀνομοιότητος mit der biblischen *regio longinqua* der Parabel aus Luk 15,13, die in mittelalterlichen Texten vom 12. Jahrhundert an viel

[6] Über die Kontroverse der Lesart: ob τόπος: *regio* oder ποντος *ocean* vgl. Dumeige, DSp 1330 f. V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris 1960 (Etudes de Philosophie Médiévale XLVIII) 175. Courcelle, a. a. O. (1960) 27 und Anm. 3. Ders., a. a. O. (1963) 624 f. n. 6.

[7] Eusebius, Praeparat. evang. XI, 34, 1–4 (GCS II [1956]) 73, 4–8.

[8] Athanasius, De incarnatione Verbi 43, 4 (PG 25, 173 A). Courcelle, répertoire n. 2, 3, S. 24.

[9] A. E. Taylor, a. a. O. (1934) 305 f. E. Gilson, a. a. O. (1947) 119.

[10] Augustinus, Confessiones VII c. 10 n. 16 (CSEL 33, 157, 21).

[11] Lossky, a. a. O. S. 175.

ausdrücklicher und häufiger wird. Augustinus aber ist der Urheber für die Vermischung der platonischen Formel mit einem biblischen Begriff [12].

Das griechische Wort τόπος bedeutet sowohl Ort, Gegend (regio), Raum wie auch übertragen Stand, Rang, Zustand (status essendi). Während im aristotelisch-thomistischen Denken Ungleichheit (dissimilitudo) im Sinne des Reichtums und der Vielfalt der Schöpfung positiv gewertet werden kann und nicht unbedingt etwas moralisch Schlechtes ist, hat sich im platonisch-augustinischen Denken Einheit, Vollkommenheit und Gleichheit dem Ureinen so stark genähert, daß eine logische Scheidung zwischen positivem Pluralismus und negativ bewertbarer Uneinheitlichkeit (dissimilitudo) oft nicht möglich ist. Im alten Mythos und in den alten Religionen des Orients hat sich meist das Reich des Lichtes, der Vollkommenheit mit der höchsten Höhe des Himmels und die Tiefe der Erde oder des Meeres mit dem Ort des Verderbens, der Zerstörung verbunden. Dabei nahm aber nur das, was unten ist, wirklich raumzeitliche Dimensionen an, während die höchste Sphäre trotz des Bildes eines Lichtmeeres stärker vergeistigt, wenn nicht gar hypostasiert wurde zur Person. Im dualistischen Manichäismus wird das Böse zum Fürsten der Finsternis hypostasiert, das Reich des Guten steht aber nicht nur in der Höhe unter dem Vater des Lichts, sondern bekommt einen typischen quantitativen Zug durch den Ausdruck «Vater der Größe» [13]. Ist dort Vollkommenheit soviel wie Angleichung an den «Vater der Größe», kommt man zu dem Paradox, daß dort die Erlösung von der finsteren Materie nicht eine Lösung von der raum-zeitlichen Dimension ins Geistige, sondern ein Hineinwachsen in eine «Gegend» (regio) des nördlichen oberen Himmels bedeutet. Zu diesem Sachverhalt bemerkt Adam [14], daß in den *Confessiones* hin und wieder bei der Beschreibung jenseitiger Dinge das Wort «regio» auftaucht, z. B. *Confessiones IX c. 10 n. 24* (*CSEL 33, 216, 19–20*): «attingeremus regionem ubertatis indeficientis, unde pascis Israel in aeternum veritate pabulo». Zugrunde hierfür liegt Ez 34,14, aber gerade der Begriff «regio» findet sich hier nicht, sondern ist von Augustinus zugefügt. Das Wort ist sinnbildlich gebraucht. Trotzdem finden wir in *Confessiones XIII c. 9 n. 10* (*CSEL 33, 351, 15*) eine Steigerung dieser Sinnbildlichkeit bis dahin, wo der bildliche Ausdruck in

[12] F. Châtillon, a. a. O. (1945). Didier, a. a. O. (1951) 208–10. Courcelle, a. a. O. (1957) 5 und Anm. 2. Luk 15,13: «Profectus est in regionem longinquam».

[13] H.-Ch. Puech, Manichäismus, in: LThK 6 (1961²) 1353.

[14] A. Adam, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus. Zeitschrift f. Kirchengeschichte 69 (1958) 1–25, bes. 10–11.

seine begriffliche Grundvorstellung übergeht, und Gott als «locus noster» angeredet wird. Adam fragt: «Woher stammt diese Anwendung des Raumbegriffes auf Gott?» Der Neuplatonismus dürfte hierfür wahrscheinlich keinen Ansatzpunkt bieten. «Wohl hat bei Platon und Aristoteles alles einen τόπος, seinen systematischen Ort, aber das bedeutet nur, daß eine geistige Ordnung für die Ideen in Anspruch genommen wird. Die unmittelbare Übertragung des Begriffes auf Gott dagegen setzt einen besonderen gedanklichen Antrieb voraus» [15], der sich wohl nur vom manichäischen Denken hat erheben können.

Bei Ephräm dem Syrer finden wir in seiner Auseinandersetzung mit dem Manichäismus die Formel ʿaṯrâ d-nafšeh [16]: locus sui ipsius, mit der er die Antinomie Gott und Raum zu lösen versuchte. Diese Formulierung entspricht dem τόπος ἑαυτοῦ des Theophilos, aus Philo 3, 218, 24 C.-W. [17]. Ephräm hat nach dem christlichen Glauben und wie später auch Augustinus die Räumlichkeit Gottes unmißverständlich abgelehnt. Der *regio longinqua* bei Augustinus verbindet sich die neuplatonische Vorstellung, daß die spirituelle Flucht und Abwesenheit kein physischer Vorgang und zwischen Gott und Seele nicht räumlich meßbar ist, sondern eine *dissimilitudo* auslöst: «Sed tanto a te longius, quanto dissimilius. Neque enim locis ...» [18]. Welche genaue Gleichung zwischen den Begriffen: Entfernung und Unähnlichkeit, Unähnlichkeit und Sünde und Ähnlichkeit mit Gott und Zugang zu Gott besteht, bezeugen weitere Textstellen bei Augustinus [19]. Im Manichäismus dagegen ist der Gottesbegriff von

[15] ADAM, a. a. O. S. 10.

[16] S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, hrsg. von C. W. Mitchell, A. A. Bevan und F. C. Burkitt, I, London (1912) 132, 3.

[17] E. BECK, Ephraem Syrus in: RAC, Stuttgart (1961) Sp. 525.

[18] AUGUSTINUS, Confessiones XII c. 7 n. 7 (CSEL 33, 314, 3–4). De Civ. Dei IX, 17 (CC XLVII, 216, 8–9): «nulla est ab illo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo. CARL ANDRESEN, Augustinusgespräch der Gegenwart, Darmstadt 1962, S. 170 Anm. 109.

[19] De Trinitate VII, c. 6 n. 12 (PL 42, 946): «... non aequatur parilitate, sed quadam similitudinem accedit. Non enim locorum intervallis, sed similitudinis acceditur ad Deum, et dissimilitudine receditur ab eo ... sicut in distantibus significatur quaedam vicinitas, non loci, sed cujusdam imitationis». Ennarr. in Ps 43,2,6 (CC 38, 316, 17–29): «Et nonnumquam in uno homine utrumque contigit, ut aliquando propinquet, et aliquando fiat: propinquat luce veritatis, longe fit nubilo carnis. Neque enim, fratres, Dei qui ubique est, et nullo continetur loco, aut per loca propinquamus, aut ab illo per loca removemur. Propinquare illi, est similem illi fieri, recedere ab illo, dissimilem illi fieri ... Longe est haec res ab illa: non utique loco, sed dissimilitudine». Ep. 187, V, 17 (CSEL 57, 95, 12–14): «Hique ab eo longe esse dicuntur, qui peccando dissimillime facti sunt; et hi ei propinquare, qui ejus

vorneherein aufs engste mit der Raumvorstellung verknüpft. Die Lichtgottheit heißt: «Vater der Größe», und ihr «Ort» ist der nördliche obere Himmel, der nach einer Seite, nämlich nach unten, durch das Reich des Regenten der Finsternis begrenzt, sonst aber nach allen Seiten ausgedehnt ist» [20]. Nach Adam ist daher Augustinus in der Übertragung von Raumbegriffen auf Gott von manichäischen Denkformen beeinflußt, während er die Begrifflichkeit der Gottesvorstellung weithin aus dem Neuplatonismus übernommen hat, dagegen seine inhaltlichen Aussagen vom christlichen Glauben her bestimmt sind.

Die augustinische Formulierung der *regio dissimilitudinis* fand vom 12. Jahrhundert an im lateinischen Schrifttum eine erstaunliche Verbreitung und Entfaltung. Im 12. Jahrhundert führen Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienser. Bemerkenswert hingegen ist, daß für die Zeit vom 5. bis 12. Jahrhundert noch keine Textzeugen vorliegen, die Filiation des Begriffes somit noch etliche Probleme in sich birgt.

12. Jahrhundert

Das älteste Zeugnis aus dem 12. Jahrhundert ist die wörtliche Übernahme aus Augustinus, *Confessiones VII c. 10 n. 16* (*CSEL 33, 157, 21*) bei Ivo von Chartres in dessen *Exceptiones de Confessionibus et de vita s. Augustini* [21]. Derselbe verquickt ferner den platonischen Begriff aufs engste mit dem biblischen in der Formulierung *de longinqua regione dissimilitudinis* in einem Brief an den Abt von Jumiège, Ours von Rouen aus dem Jahre 1107 [22].

Ein sehr früher Beleg über die ontologische Deutung der *regio dissimilitudinis* stammt aus dem Jahre 1112 von Hugo Farsitus, *Ocium I, 48* (*Troyes, ms. 433 f. 64ra*) [23].

similitudinem pie vivendo recipiunt ...». F. Châtillon, a. a. O. (1945) 95. Civ. Dei IX, 17, 7 (CC XLVII, 265, «Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior, nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo» (nach Plotin, Enn. I, 6, 8, 16); cf. Ambrosius, In Ps 118, Sermo XV, 31, 3 (CSEL LXII, 347, 8): «Non ergo intervallo locorum Deus relinquitur, sed pravitate morum et deformitate gestorum». Courcelle, a. a. O. (1963) 278 Anm. 3.

[20] Adam, a. a. O. S. 11. Vgl. M. Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophen-Schulen, übers. von Th. Haarbrücker 2 Bd. Halle 1850/1851, 2, S. 286 und 294.

[21] Courcelle, répertoire n. 6, S. 25. Zur quellengeschichtlichen Frage: van den Eynde, a. a. O. (1954) 139 f. und 140–147. J. Châtillon, a. a. O. (1962) 243, Anm. 15.

[22] PL 162, 165; Courcelle, a. a. O. (1960) 24 f. Ders. a. a. O. (1963) 625 n. 7.

[23] Courcelle, a. a. O. (1963) 625 n. 9.

I. Monastische Vertreter

1. *Bernhard von Clairvaux und die Zisterziensertradition*

Gilson nimmt für den bei Bernhard vorkommenden Begriff der *regio dissimilitudinis* als vermutliche Quelle die wörtliche Übernahme dieses Augustinus-Zitates aus einem Officium zum Fest des Hl. Augustinus am 28. August an [24]. Courcelle widerspricht dieser Annahme, da das Datum dieses Beleges zu unsicher wäre, das Eigen-Offizium zum Fest des Hl. Augustinus bei den Benediktinern und Zisterziensern nicht verrichtet wurde und vermutet neben Augustinus auch Plotin als Quelle [25].

Die 10 Textzeugen der *regio dissimilitudinis* bei Bernhard stehen fast immer im Zusammenhang mit der gefallenen Natur [26]. Die platonische Idee der kosmischen Katastrophe oder der plotinischen geistigen Zerstörung fehlt. Bernhards Denken ist von der theologischen Auffassung bestimmt, daß der Mensch ursprünglich Bürger des Himmels war und nur dort seine volle Herrlichkeit besitzt. Infolge der Erbsünde ist der irdische Aufenthalt eine Verbannung vom Paradies, seiner Heimat, und ein Sturz vom Zustand der Engel zu dem der Tiere. Auf Erden ist er daher nur ein Fremder. Die *regio dissimilitudinis* wird bei Bernhard zum irdischen Aufenthalt des seiner ursprünglichen Integrität beraubten Menschen, der zwar noch immer gottebenbildlich, aber auf vielfältige Weise gefangen ist [27]. Dieser theologische Ausgangspunkt stellt die Belege der *regio dissimilitudinis* meist in das Oppositionsschema: Erde-Himmel, Hölle-Paradies. Die wesentlichen Bedeutungen der *regio dissimilitudinis* bei Bernhard lassen sich folgendermaßen umschreiben:

1. Die Ursache der *regio dissimilitudinis* ist die Erbsünde, die den Menschen aus dem Lande der Ähnlichkeit und des ewigen Glücks ver-

[24] E. Gilson, a. a. O. (1934) 63. Ders. Sur l'office de Saint Augustin, Mediaeval Studies 13 (1951) 233. Dumeige, DSp 1338. Courcelle, répertoire n. 61, S. 32. Ders. a. a. O. (1963) 280 und Anm. 3. J. Châtillon, a. a. O. (1962) 242 Anm. 15.

[25] Courcelle, a. a. O. (1957) 16 f. Dumeige, DSp 1338.

[26] Z. B. in: De gratia et libero arbitrio c. 10 n. 32 (LTR III, 188, 27–28). De diversis, Sermo 40 (PL 183, 649 A); ibid. Sermo 42, 661 D. In Cant. Cant. Sermo 36, 5 (LTR II, 7, 9). Gilson, a. a. O. (1934) 63. Die Bernhardtexte finden sich abgedruckt bei Didier, a. a. O. (1951) 206, Anm. 1; bei van den Eynde, a. a. O. (1954) 151; bei Courcelle, répertoire n. 11–20, S. 26 ff.

[27] De diversis 42, 2–3. Vgl. J.-M. Déchanet, Aux sources de la pensée philosophique de S. Bernard, in: Analecta Sacris Ordinis Cist. IX, Rom (1953) 70–72.

trieben und in den Zustand der animalischen Unähnlichkeit gestürzt hat [28].

2. Die aktuelle Sünde führt noch tiefer in die *regio dissimilitudinis* als in das Böse schlechthin hinein [29].
3. Der Gedanke der Verunreinigung durch die Sünde, die den Menschen seines ursprünglichen Adels beraubt, und die *regio dissimilitudinis* als eitle verachtenswürdige Tätigkeit in der Welt, die geflohen werden muß, zeigen Anklänge an Plotin [30].

Weitere Aspekte zu diesen Grundbedeutungen der *regio dissimilitudinis* bringen die Paraphrase zu Ps. 18 als Verletzung der ursprünglichen Gutheit durch die verderbten «affectiones» [31]; *De gratia et libero arbitrio X, 32* (*LTR III, 188, 27–28*), ein Beleg, der älter ist als 1128 [32], enthält die Idee der Entfernung von der ursprünglichen Unversehrtheit in vertiefter und verwandelter Form als Versehrtheit der ursprünglichen Schönheit; *Sermo 40* (*PL 183, 649 A*) verbindet die *regio dissimilitudinis* mit der Selbsterkenntnis der aktuellen Sünde und Reue und bringt sie in Zusammenhang mit der Parabel des Verlorenen Sohnes. Einmal ist hier bei Bernhard die direkte Anspielung auf das biblische Gleichnis, die sich in der Folgezeit bei anderen Autoren vermehren und von der Zisterziensertradition begünstigt wird. Courcelle zählt 17 Texte, die ausdrücklich diese Parabel erwähnen und sechs weitere, die indirekt auf das Gleichnis Bezug nehmen [33]. *Regio dissimilitudinis* und *regio longinqua* werden im Laufe der Zeit identifiziert, wir sehen also, wie sich zwei verschiedene Einflüsse, nämlich ein Sachverhalt philosophischen Ursprungs und ein biblischer Gehalt, vermischen [34]. Eine allgemeinere aber auch positivere Bedeutung bringt der Beleg in *De moribus et officio episcoporum III, 8* (*PL 182, 817 A*). Die Privatio der vollen Herrlichkeit und die geschöpfliche Gefangenheit werden von einem Leben in Keuschheit weniger scharf gesehen, da es ein spezifisches Maß an Freiheit dokumentiert. Zu den

[28] De Diversis, Sermo 40 (PL 183, 649 A); ibid. 661 D; Cant. Cant. Sermo 27, 6 (LTR I, 185, 22–24.

[29] De Diversis, Sermo 40 ibid.; Cant. Cant. Sermo 36, 5 (LTR II, 7, 9).

[30] Cant. Cant. Sermo 35, 6 ibid.; Epist. ad Brunonem VIII, 2 (PL 182, 106, A); De diversis, Sermo 42, 2–3 ibid.

[31] Leclercq, Analecta Monastica I, coll. Studia Anselmiana 20 (1948) 145. Courcelle, répertoire n. 18, S. 27.

[32] LTR III (1963) XI und 157.

[33] Courcelle, a. a. O. (1963) 282 und Anm. 3, 4.

[34] F. Châtillon, a. a. O. (1945) 98. Courcelle, a. a. O. (1960) 8 Anm. 2.

vornehmsten menschlichen Auszeichnungen gehört neben der Liebe und Demut die Keuschheit, da in ihr nicht mehr die Begrenzungen von Mann und Frau herrschen. Es bedeutet vielmehr eine Vorwegnahme der künftigen Herrlichkeit. Diese Zierde macht ähnlich einem Heiligen im Jenseits, während das Leben noch in der *regio dissimilitudinis* verläuft. Damit wird diese indirekt als durch die Erbsünde bedingte ontologische Seinsverschiedenheit anerkannt, die selbst durch höchste Tugenden nicht aufgehoben werden kann.

Wilhelm von St. Thierry macht neben Bernhard von Clairvaux einen besonders selbständigen Gebrauch in der Anwendung des Begriffes *regio dissimilitudinis*. Die fünf verschiedenartigen Textzeugen aus der Zeit von 1120–1135 zeigen neben dem augustinischen Einfluß auf Denken und Terminologie den der platonischen Allegorie und Plotins Enneaden.

1. In *De natura et dignitate amoris c. 11 n. 34* [35] von 1120 meint *regio dissimilitudinis* den ungeordneten, zerstörten Zustand, aus dem sich der Mensch nicht aus eigener Kraft befreien kann, sondern nur mit Hilfe Christi. Die Auffassung des Chaos erinnert mehr an Platos Beschreibung, *Politikos* (*273d*), als an Plotin [36].
2. In *De natura corporis et animae* um 1229 [37] beinhaltet *regio dissimilitudinis* den Zustand der seelischen Zerrissenheit durch die Leidenschaften. Die plotinischen Kategorien verlieren ihren philosophischen Gehalt, und die moralische Verunreinigung wird in biblischer Sprache ausgedrückt (sicut Caïn, in terra Naïm, etc.) [38].
3. In *Meditativae orationes* von 1138 [39] bedeutet *regio dissimilitudinis* die Verbannung in ein fremdes Land als Folge der Vertreibung aus dem

[35] PL 184, 401 A; DUMEIGE, DSp 1336. COURCELLE, répertoire n. 6, S. 25: «... Videbat quippe Dominus quantum ad hominum omnia confusa, omnia turbata; nihil stare in loco suo, nihil procedere ordine suo. Videbat hominem abiisse in *regionem dissimilitudine* tam longe, ut per se nec sciret, nec posset redire». Zur quellengeschichtlichen Frage: J. CHÂTILLON, a. a. O. (1962) 243 Anm. 15.

[36] DÉCHANET, a. a. O. (1946) 246 f. Anm. 1.

[37] PL 180, 726 C; COURCELLE, répertoire n. 8, S. 25: «Nam ad imaginem et visionem Dei creata, ubi incipere debuit Deum sapere, ibi incipit desipere; egressaque a facie domini sicut Cain (cf. Gen 4,16) habitabat in *regione dissimilitudinis*, in terra Naim, id est commotionis ...».

[38] DÉCHANET, a. a. O. S. 245 verweist auf Plotin Enneaden I, 8, 13 und Origenes, Hom. 21 in Jerem. 10 (PG 13, 540*b*). COURCELLE, a. a. O. (1957) 14 und Anm. 4 denkt sich für die plotinische Beeinflussung als Zwischenglied auch einen der griechischen Väter, der nach Art des Athanasius Platos Politikos interpretierte.

[39] PL 180, 216 B; COURCELLE, répertoire n. 9, S. 26: «Serpens irrepsit, Evam

Paradies des guten Gewissens, eine Stelle, die mit Plotins Enneaden verwandt ist.

Zwei Belege unterschiedlicher Bedeutung aus *expositio altera in Cantica Canticorum* um 1138 [40] zeigen plotinische Anklänge in christlicher Einkleidung.

4. Die Entfernung der Seele zu sich selbst infolge von «concupiscentia» und «curiositas» und damit von Gottes Ebenbildlichkeit führt in *locum dissimilitudinis*.
5. Die zweite Stelle spricht von *tantum profundum dissimilitudinis* als einem Zustand, in den die Erbsünde den Menschen unterhalb seiner selbst, aus dem es keine Hoffnung mehr gibt, hineinstieß.

Nach Déchanet hat Wilhelm von St. Thierry die neuplatonischen Reminiszenzen mit biblischem Denken entwickelt und vertieft.

Andere Textzeugen für die *regio dissimilitudinis* aus der Zisterzienser-tradition sind: Nikolaus von Clairvaux, Adam von Perseigne, Gilbertus Universalis (= v. Auxerre), Isaak von Stella, Aelred von Rievaulx, Abt Hugo von Troisfontaines [41] und Pseudo-Bernhard [42].

Die Belege zeigen [43], daß der Begriff *regio dissimilitudinis* im weitesten Sinne des Wortes den irdischen Aufenthalt als Verbannung durch die Sünde meint. Bei Nikolaus von Clairvaux ist *regio dissimilitudinis* diese Welt; bei Gilbertus Universalis der durch die Erbsünde verursachte Zustand; bei Hugo von Troisfontaines das Tal der Tränen. Drei anonyme Belege aus der Schule Bernhards von Clairvaux kennzeichnen die *regio dissimilitudinis* in Verbindung mit Luk 15,13 als *terra aliena*. Ein

meam seduxit et per eam me praevaricatorem constituit. Propter quod expulsus de paradiso bonae conscientiae exsul factus sum in terra aliena, *in regione dissimilitudinis*». DÉCHANET, a. a. O. S. 242.

[40] PL 180, 493 C - 494 D; COURCELLE, répertoire n. 10, S. 26: «... Abi a me, a similitudine mea, *in locum dissimilitudinis*, a te vero in devia concupiscentiae vel curiositatis ...» DÉCHANET, a. a. O. S. 246. Ibid. 502 A: «Conditi sane ad imaginem et similitudinem Creatoris cecideramus a Deo in nos per peccatum, et a nobis infra nos, *in tantum profundum dissimilitudinis*, ut nulla esset spes». DÉCHANET, a. a. O. S. 247 Anm. 2. E. des PLACES, a. a. O. S. 116.

[41] DIDIER, a. a. O. (1951) 202. VAN DEN EYNDE, a. a. O. (1954) 151.

[42] PSEUDO-BERNHARD, De fuga et reductione filii prodigi 2 (PL 183, 758 D); COURCELLE, répertoire n. 21, S. 28. Ms. de Tagragone 54, saec. XII, f. 54 (gedr. J. LECLERCQ, Studia Anselmiana 37 [1955] 190 n. 115); COURCELLE, répertoire n. 22, S. 28. Sermo, Paris B. N. ms. lat. 2547, fol. 37r (gedr.: J. LECLERCQ, Rev. bénéd. 63 [1953] 302, n. 1); COURCELLE, répertoire n. 19, S. 27 f.

[43] COURCELLE, répertoire n. 21, 22, 23, 25, 27, 30 S. 28 f. DIDIER, a. a. O. S. 207.

Vergleich der beiden Texte Aelreds von Rievaulx [44], die zeitlich etwas auseinander liegen, – der erste etwa zwischen 1153–1157, der letzte etwa zwischen 1158–1163 – zeigt, daß der ältere Text noch die platonische Auffassung vom Fall der Seele in den Körper bewahrt, der spätere hingegen eine topologische Allegorese ist. Die *regio dissimilitudinis*, die in Antithese zur *regio dissimilitudinis* steht, ist der Ort der Seligkeit als Preis der Tugend, während die *regio dissimilitudinis* ein unteres Niveau darstellt, das entsprechend dem Maße der Laster noch in sich gegliedert ist [45]. Ein schematisierender und pädagogischer Aspekt ist hier nicht zu übersehen.

II. Nichtmonastische Autoren

1. Prämonstratenser

Die Belege der Prämonstratenser bringen keine neuen Gesichtspunkte. Der Prämonstratenserabt Philipp von Harvengt in *Vita s. Augustini 7* (*PL 203, 1210 C*) [46] und Adam der Schotte in *Sermo 4, 15* (*PL 198, 118 B*) [47] stützen sich auf Augustinus und Vivianus in *Harmonia 8* (*PL 166, 1331 C*) [48] schreibt Bernhard von Clairvaux aus.

2. Weltliche Theologen

Anselm von Laon spricht von der *regio dissimilitudinis* in der *Glossa in Psalmos I, 1* (*Biblia sacra t. III, Venetiis 1588, p. 87*) als einer Entfernung, die durch das Denken geschieht [49]. Dieser Beleg bildet wahrscheinlich den Ausgangspunkt für das Eindringen des Topos in die scho-

[44] Tractatus de Jesu puero duodenni I, 3 (PL 184, 852 A) und éd. A. Hoste, Paris 1958 (Sources chrétiennes, 60) 52–54. COURCELLE, répertoire n. 57, S. 32. Sermo de oneribus 7 (PL 195, 391 A-C); COURCELLE, a. a. O. (1960) 21 ff.

[45] «... Virtus itaque et virtutis praemium beatitudo; *regio similitudinis* est; vitium et miseria, *dissimilitudinis* ... Quotquot autem et vitia, tota et regiones, quae ad eam, in qua omnia vitia sunt, pertinent *regionem dissimilitudinem*». COURCELLE, a. a. O. (1960) 22.

[46] Vgl. F. CHÂTILLON, a. a. O. (1945) 95 n. 2. DUMEIGE DSp 1343. COURCELLE, répertoire n. 60, S. 32.

[47] COURCELLE, répertoire n. 59, S. 32.

[48] COURCELLE, répertoire, n. 56, S. 32.

[49] COURCELLE, répertoire, n. 29, S. 29: «Beatus vir qui non abiit in *regionem dissimilitudinis* cogitatione, quamvis impii hoc molirentur».

lastische Literatur, vor allem für die später folgenden zeitgenössischen Psalmenkommentare [50].

Petrus Lombardus mit 16 Belegen steht in der bernhardinischen Deutung der *regio dissimilitudinis* [51]. Er unterscheidet vier Arten, die zur *regio dissimilitudinis* führen: «mundalis laetitiae, immoderata tristitia, hypocrisis» und «superbia» (Courcelle n. 41); oder entsprechend einem dreifachen Weg, der von Gott abzieht, kennzeichnet er drei Weisen, die zur *regio dissimilitudinis* hinleiten: «scilicet cogitatu, verbo et opere malo» (Courcelle n. 42); oder daß die Dreiheit: «concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitae» die *regio dissimilitudinis* sind, wo die drei menschlichen Vermögen «memoria, intellectus, voluntas» geschwächt und verletzt werden (Courcelle n. 46). Der Teufel wird als Fürst der *regio dissimilitudinis* bezeichnet (Courcelle n. 46, 47). Im Sermo communis, vor 1160, wird mit *regio dissimilitudinis* der ungeordnete und zerstreute geistige Zustand des Sünders in besonders reicher allegorischer Ausmalung definiert, wie wir sie auch bei Ps.-Bernhard antreffen, sich aber von dieser unterscheidet [52]. Ferner bedeutet *regio dissimilitudinis* die babylonische Verwirrung und ägyptische Finsternis als *terra aliena* (Courcelle n. 40).

3. Schule von St. Viktor

Eine weitere Entfaltung der Bedeutungsgeschichte von *regio dissimilitudinis* bringt die Viktorinerschule. Die Forschung hat bisher für Hugo von St. Viktor keine Belege nachgewiesen [53]. Ich darf an dieser Stelle auf ein Zeugnis bei Hugo von St. Viktor, *Miscellanea V, tit. 72, De negotiatione claustralium* hinweisen [54]. Der Text bietet nichts anderes als eine straffere und kürzere Darstellung in terminologischem und sachlichem Anschluß an Bernhard von Clairvaux [55]. Ebenso bewegen sich

[50] Van den Eynde, a. a. O. (1954) 151 f. und 154: «... and there can be no doubt that this Glossa in psalmos was one of the main channels, if not the only one, through which is spread in the spiritual literature of the time».

[51] Van den Eynde, a. a. O. S. 153 f. Courcelle, répertoire n. 38, 40–48. Die Belege unter n. 42, 45, 47, 48 zeigen Vermischung der platonischen mit der biblischen Formulierung.

[52] Didier, a. a. O. S. 209 f. Dumeige, DSp 1342. Courcelle, répertoire n. 48, S. 31.

[53] Dumeige, DSp 1342.

[54] PL 177, 795 sq.

[55] Bernhard, De divers. Sermo 42, 2 (PL 183, 661): «De quinque negotia-

die Formulierungen von Jonas [56], Godefroy [57] und Richard von St. Viktor mehr oder weniger innerhalb der bekannten Tradition. Der Topos ist schon zu einem Klischee erstarrt. Bemerkenswert bei Godefroy von St. Viktor ist, daß dieses schon geläufige Begriffschema in vertiefter theologischer Sicht den Rahmen für eine Psychologie der Tugenden abgibt [58].

Bei Richard von St. Viktor, der mit vier Belegen vertreten ist [59], bleibt die *regio dissimilitudinis* das Land der Finsternis, der Versklavung an die «concupiscentia» und an die innere Zerstreuung, das verlassen werden muß. Im *Liber exceptionum* ist die *regio dissimilitudinis* das fremde Land, wohin das Volk Israel verbannt wurde. Die gleiche Identifikation war bei Petrus Lombardus [60]. Châtillon wies auf die interessante Tatsache hin, daß Richard an dieser Stelle die Glossa ausschreibt, die Hrabanus Maurus folgt, aber weder Glossa noch Hrabanus Maurus kennen die *regio dissimilitudinis*, so daß dieser Begriff hier auf Initiative Richards eingeführt worden ist [61].

Neue Gesichtspunkte bringt Achard von St. Viktor, bei dem die *regio dissimilitudinis* ausdrückliches Predigtthema wird. Seine Belege aus zwei *Sermones* zählen zu den ältesten Zeugen der Viktoriner, da sie wahrscheinlich vor 1155 verfaßt worden sind [62]. Es handelt sich um eine längere exhortatio *In quadragesima* mit dem Titel: *De septem desertis*. Die *regio dissimilitudinis* umreißt in knapper Form Fall und Erlösung des Menschen, also eine traditionelle Anwendung des platonischen Begriffes, der implicit mit der biblischen Formulierung «longius ... abiens»

tionibus et quinque regionibus» gliedert: «*regio dissimilitudinis*, regio paradisus claustralis, regio expiationis, regio gehennalis, regio paradisus supercoelestis». Hugo: «*regio dissimilitudinis*, regio australis claustrum vel eremus, regio expiationis, regio gehennalis, regio supercoelestis».

[56] Epist. ad Eruisium (PL 196, 1388 C); Courcelle, répertoire n. 49, S. 31. Didier, a. a. O. S. 207. Für die Datierung vgl. F. Châtillon, a. a. O. (1945) 97 f.; Van den Eynde, a. a. O. (1954) 151.

[57] Microcosmos 45, éd. Ph. Delhaye, Mémoires et travaux des Facultés catholiques de Lille, LVI (1951) 65, 3. Courcelle, répertoire n. 53, S. 31. Didier, a. a. O. S. 205 ff. Van den Eynde, a. a. O. (1954) 151 Anm. 94.

[58] Didier, a. a. O. S. 207 f.

[59] De exterminatione mali et promotione boni I, 1 (PL 196, 1073 D). Adnotationes in Ps. 28 und 84, ibid. 313 C, 328 D; Courcelle, répertoire n. 50–52, S. 31. Liber exceptionum II, 7, c. 33, éd. J. Châtillon, Paris 1959, S. 338. J. Châtillon, a. a. O. (1962) 238 Anm. 4. Courcelle, a. a. O. (1963) n. 61, S. 635.

[60] Sermo 9 (PL 171, 847 C). Courcelle, répertoire, n. 40, S. 30.

[61] J. Châtillon, a. a. O. (1962) 238 Anm. 4.

[62] Hs. Paris B. N. lat. 14590; Châtillon, a. a. O. (1962) 239.

in Verbindung steht [63]. Anders im *Sermo* zum Feste des heiligen Augustinus, dessen Thema die Erklärung des Satzes: «In *regione*, inquam *dissimilitudinis*, in quam invenit se Augustinus longe esse a Deo» [64] ist, der aus der ersten Nokturn der Matutin am Feste des heiligen Augustinus nach dem Brauche der Viktoriner stammt. Die im Gedächtnis verankerte Formulierung legt Achard von St. Viktor in scholastischen Distinktionen auseinander. Die dreifach gegliederte *regio dissimilitudinis* wird in Opposition zur *regio dissimilitudinis* erläutert [65]. Anders wie bei den übrigen mittelalterlichen Autoren, die bei dieser Formulierung immer von der Situation des gefallenen Menschen ausgehen, die bei Achard der zweiten *regio dissimilitudinis* entspricht, kennzeichnet die erste *regio dissimilitudinis* die allgemeine metaphysische Situation der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, d. h., der Mensch als Bild und Spur Gottes, wahrscheinlich nach Augustinus, *De Trinitate VI c. 10 n. 12* (*PL 42, 932*) [66]. Aber bei aller Ähnlichkeit und Ebenbildlichkeit der ersten *regio dissimilitudinis*, steht ihr dialektisch die erste *regio dissimilitudinis* gegenüber, die sich von der radikalen Unähnlichkeit, die das Geschaffene vom Ungeschaffenen trennt, herleitet [67]. Der ontologischen Ähnlichkeit steht eine noch größere ontologische Unähnlichkeit gegenüber. Die zweite *regio dissimilitudinis* ist die Unähnlichkeit und Gottesferne an sich als aktueller sündiger Zustand. Sie ist Finsternis, in dieser regio «pascuntur porci, que est lutuosa et fece plena» [68], eine Beschreibung, die Anklänge an Wilhelm von

[63] Ibid. 239 Anm. 10: «Cumque longius a Deo homo discessisset, in *regionem* abiens *dissimilitudinis* spiritu vadens et non rediens, tunc non continens in ira sua misericordias suas, copiosus vere in misericordia, propius ad hominem accessit Deus» (Paris, B. N. lat. 14 590 f. 120[a]).

[64] Ibid. 239 f.

[65] Ibid. 244: «Tres *regiones* sunt *dissimilitudinis:* una nature, secunda culpe, tertia pene. Sunt et tres *regiones similitudinis:* prima nature, secunda justitie, tertia vite beate» (f. 83[d]).

[66] Ibid. 243 f. Anm. 16.

[67] Ibid. 245: «Huic *regione similitudinis* opposita est *regio dissimilitudinis* ejusdem generis, id est naturalis. Omne quippe quod est multo dissimilius est ei a quo est quam sit simile; nec aliquid, quantumcumque ei accedat per similitudinem, potest ei per omnia adequari».

[68] Ibid. 246: «Cui opposita est *regio dissimilitudinis* que est culpe, que multo longior est a Deo quam illa que est nature vel pene, cum omne quod est, preter peccatum, aliquid similitudinis habet cum Deo. Pena etiam aliquid simile habet cum Deo, vel quia justa est, vel saltem justo judicio Dei fit, vel ideo quia talis natura est a Deo quod talis res tali rei non potest applicari quin patiatur, ut digitus igni. Hec est *regio* illa *longinqua* in qua filius prodigus, luxuriose vivendo, cum meretricibus dissipaverat substantiam suam (cf. Luk 15,13). In hac regione pascuntur porci,

St. Thierry zeigt, ohne jedoch in direkter literarischer Abhängigkeit zu stehen [69]. Ferner identifiziert Achard die biblische *regio longinqua* mit der zweiten *regio dissimilitudinis*. Die dritte *regio dissimilitudinis* im Hinblick auf die Sündenstrafen, die in größerer Nähe und Ähnlichkeit Gottes steht, – «aliquid simili habet cum Deo» – wird nur als Gegensatz zur dritten *regio similitudinis*, der ewigen Seligkeit, formuliert. Oberhalb dieser erhebt sich als höchste die der ungeschaffenen Dreifaltigkeit, der gegenüber es keine *regio dissimilitudinis* mehr gibt [70]. Zu den drei *regiones similitudinis* bringt Achard die Unterscheidung, daß das Universum an der jeweiligen *regio* teil hat, die *similitudo* aber sich jeweils im Einzelnen realisiert [71].

Bei Achards Ausführungen sehen wir den Abstand zwischen einer platonischen Vorstellung und scholastischem Denken, das in aristotelisch abstrahierender Weise Distinktionen trifft. Die bereits bei Augustinus angelegte ontologische Ungleichheit wird hier ausdrückliches Thema.

Die Unterscheidungen der drei verschiedenen *regiones dissimilitudinis* finden ein Echo in einem anderen *Sermo* zum Feste des heiligen Augustinus, der ebenfalls in *Paris B. N. lat. 14 590*, aber anonym, überliefert wird [72]. Nach Châtillon stammt er auch aus der Viktorinerschule, aber gegen Ende des 12. Jahrhunderts. In der Einteilung der drei verschiedenen *regiones* beschränkt sich der Verfasser darauf, Achard zu resümieren [73]. Die etwas andere Sehweise zeigt sich darin, daß hier die *regio dissimilitudinis* als Totalität der Sünden (universitas peccatorum) präzisiert wird, und die Interpretation über die Entfernung (longe esse a Deo) sich vertieft [74]. Als Folge davon erscheint die Finsternis als totale Fin-

que est lutosa et fece plena. Hec est illa regio tenebrarum in qua invenit Augustinus, cum in his tenebris lux orta est ei» (f. 83c).

[69] Ibid. 246 Anm. 17 und COURCELLE, n. 8, S. 26: «... animalitatis vel sensuum illecebris turpiter se immergens luxuriatur efficiturque *sicut equus et mulus*, quibus non est intellectus.

[70] Ibid. 247.

[71] Ibid. 244, 245, 247: «*similitudo* ... est in singulis, *regio* vero in universis».

[72] J. CHÂTILLON, a. a. O. (1962) 247 und Anm. 18. COURCELLE, a. a. O. (1963) 634 n. 56.

[73] Ibid. 248 f.

[74] Ibid. 248: «... Sed cum Deus sit ubique, quomodo invenit se longe a Deo? Non locorum distantia, sed dissimilitudine. Unde sequitur, quasi expositio: In *regione dissimilitudinis*. Hic autem dissimilitudo dicitur quodlibet peccatum quod nos dissimiles Deo reddit. *Regio dissimilitudinis* universitas peccatorum. Invenit se ergo Augustinus in *regione dissimilitudinis*, id est in quadam universitate peccatorum, ut universitas intelligatur secundum genera singulorum, non singula generum» (f. 155 ac).

sternis, und der Verfasser ergeht sich in Ausmalungen, die wieder an die plotinische Verunreinigung erinnern [75]. Die selbständige Weiterentwicklung zeigt der Verfasser durch Beispiele, die er für den Übergang der *regio dissimilitudinis* in die *regio similitudinis* anführt. Maria Magdalena befand sich in der *regio dissimilitudinis:* «quando septem demonia in se habuit»; durch die Gnade des Erlösers kam sie in die *regione similitudinis*, de turpitudine ad pudicitiam» [76]. Ebenso war Paulus in der *regio dissimilitudinis* «quando fuit persecutor contumeliosus et blasphemus»; aber er gelangte in die *regio similitudinis* «dum iret Damascum» [77].

Zur Viktorinerschule gehört wahrscheinlich auch der Beleg von Mauritius (von St. Viktor?) aus dem *Sermo de ascensione, Paris, B. N. lat. 14 590 f. 58*^{d} [78]. Auch wird die *regio dissimilitudinis* als ontologische Distanz aufgefaßt. Sie steht im Gegensatz zur *regio longinqua*, dem Jenseits, von dem der Mensch während seines irdischen Aufenthaltes seinsmäßig weit entfernt ist. Die sonst übliche Verbindung oder Identifizierung von *regio longinqua* und *regio dissimilitudinis* hat sich in ein oppositionelles Verhältnis gewandelt.

> «... Dominus Jesus iuit in longinquam regionem, id est ascendit in celum, cuius regio ab homine commorante in *regione dissimilitudinis* ualde erat longinqua ...».

Wir sehen hier die ersten Ansätze für die spätere spekulative Durchdringung dieses Topos bei Meister Eckhart. Aus der Opposition wird bei ihm ein Paradox.

4. Pseudonyme

Die nicht wenigen Belege der Pseudonyme stehen alle im Zusammenhang mit dem menschlichen Sündenfall. Es handelt sich fast ausschließlich um Psalmenkommentare wie Pseudo-Beda, *In Psalmorum librum exegesis* (*PL 93, 477–1098*) mit sechs Belegen [79]; Pseudo-Bruno von Würz-

[75] Ibid. 249: «... Illa *regio dissimilitudinis* in qua se invenit Augustinus proprie dicitur dissimilitudinis, quia nihil habet similitudinis, sicut prima vel etiam tertia penarum, sed tota tenebrosa, lubrica, feda, sordibus et fetoribus plena» ... (f. 155 c).

[76] Ibid. 249.

[77] Ibid. 249.

[78] Courcelle, a. a. O. (1963) 635, n. 62.

[79] Van den Eynde, a. a. O. (1954) 139–147. Courcelle, répertoire n. 31–36, S. 29 f.

burg, *Expositio Psalmorum I, 1* (*PL 142, 49 B*) [80]; Pseudo-Remigius mit zwei Belegen *In Ps. 94 und 134* (*PL 131, 641 C, 794 C*) [81]; ferner Pseudo-Hildebert, *Sermo 7* (*PL 171, 404 D*) und Pseudo-Rhabanus, *Vita sanctae Mariae Magdalenae 3* (*PL 112, 1434 C*) [82]: «... abusa est carnis oblectamentis et rediit in *regionem dissimilitudinis*», wo *regio dissimilitudinis* auch die Entfernung des Ichs zu sich selbst meint, wieder in Anlehnung an platonisches Denken [83].

Der anonyme Text *Oratio caritatis divinae*, den Leclercq dem Stil nach dem Benediktiner Johannes Fécamp zuspricht [84], beleuchtet die *regio dissimilitudinis* als eine ungeeignete Entfaltungsmöglichkeit für die geistigen Kräfte der Seele, da sie hier von den körperlichen Sinnen beherrscht wird, sie infolgedessen überschritten werden muß.

Bei der immer größer werdenden Zahl der Textzeugen aus dem 12. Jahrhundert zum Begriff *regio dissimilitudinis* verschärfte sich die Frage, welches sind die Zwischenglieder, die die Lücke vom 5.–12. Jahrhundert schließen, vor allem, da auch deutlich wurde, daß sich nicht alle Belege von Augustinus herleiten lassen. Wilhelm von St. Thierry übersetzt z. B. τόπος ἀνομοιότητος mit *locus dissimilitudinis* und zeigt auch sonst eigenständige neuplatonische Anklänge [85]. Auch Bernhard und seine Schüler stehen nicht ganz außerhalb des plotinischen Einflusses. Courcelle verweist in diesem Zusammenhang auf Proklus und seinen Kommentar zur Odyssee, speziell zur Erklärung des Circe-Mythos [86]. In der wahrscheinlich von Porphyrius herstammenden Exegese versteht Proklus unter dem Liebeszauber der Circe den Irrtum, das Vergessen, die Unkenntnis, die die Seelen zu Fall bringen, d. h. zum *locus* (*regio*) *dissimilitudinis* ἐπὶ τὸν τῆς ἀνομοιότητος τόπον. Proklus setzt die *regio dissimilitudinis* in Beziehung zur animalischen Metamorphose, die Circe bewirkt, so daß für ihn der Sturz in die *regio dissimilitudinis* der Fall des Menschen in die Animalität bedeutet. In analoger Weise besteht diese Auffassung auch schon bei Plotin und bei verschiedenen Texten aus dem 12. Jahrhundert. Bei Wilhelm von St. Thierry bedeutet der Sturz in die *regio dissimilitudinis* gleich wie ein Pferd oder ein Esel zu werden bar

[80] Courcelle, répertoire, n. 37, S. 30.
[81] Ibid. n. 54–55, S. 32.
[82] Ibid. n. 24, S. 28.
[83] Courcelle, a. a. O. (1960) 6 Anm. 4.
[84] J. Leclercq, Analecta monastica I, Studia Anselmiana 20 (1948) 101, 9. Dumeige, DSp 1342. Courcelle, répertoire n. 26, S. 28.
[85] Vgl. oben Anm. 35.
[86] Courcelle, a. a. O. (1960) 25–36.

jeder Vernunft [87]. Die Belege Bernhards von Clairvaux, Nikolaus von Clairvaux, Aelred von Rievaulx erklären die *regio dissimilitudinis* als Verlust einer engelhaften Natur, um hier ähnlich und vergleichbar einem wilden Tier ohne Vernunft zu werden [88]. Bei Achard von St. Viktor verbindet sich für die zweite *regio dissimilitudinis*, die die Unähnlichkeit an sich ist, die Vorstellung: «pascuntur porci, que est lutosa et fece plena». Die Verwandlung von einem Engel in ein Tier durch den Sturz der Seele kennt auch Origenes in *Peri Archon* in der Überlieferung des Hieronymus in *Epist. ad Avitum 124, 4, 3* (*CSEL 56, 19*) [89]. Ebenfalls sprechen Ambrosius und Augustinus beim Abfall in das Böse vom Verlust einer göttlichen, engelhaften Natur und von einer Verwandlung in ein wildes Tier [90]. Die porphyrische Tradition wird besonders bei Augustinus, *Confessiones X c. 7 n. 11* (*CSEL 33, 234, 8–14*), deutlich, der den gefallenen, in der Animalität sich befindlichen Menschen in der *regio gemendi* wohnen läßt [91]. Courcelle sieht hier eine bewußte oder unbewußte Wiederaufnahme der porphyrischen Exegese, nach der die Insel der Circe den Namen Ἀΐαιη = Insel der Weinenden trägt. Der Beleg von Isaak von Stella spricht von der *regio dissimilitudinis* als einem Ort der Tränen [92], eine Formulierung, die in keinem direkten Zusammenhang mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn steht, das hier mit dem platonischen Begriff vermischt ist [93]. Der porphyrische Kommentar zu dieser homerischen Episode, daß Ratio und Logos das Gegengift zum Zauber der Circe sind, war aber auch dem lateinischen Mittelalter bekannt, so daß Courcelle einen unübersehbaren Zusammenhang der porphyrischen Erklärung bei Proklus und den spirituellen Autoren des 12. Jahrhunderts sieht, die über die *regio dissimilitudinis* sprechen [94]. Nun geschah aber die lateinische Übersetzung des Proklus erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts durch Wilhelm von Moerbecke. Courcelle vermutet daher eher eine Adaption durch griechische oder lateinische Väter und denkt hierfür an Gregor von Nyssa oder an die verloren gegangene Schrift *De Philosophia* des Ambrosius, der an-

[87] Ibid. 29 Anm. 3.

[88] Ibid. 30 Anm. 1. Vgl. ebenso Pseudo-Hildebert und Petrus Lombardus, Courcelle, répertoire n. 39, 42, S. 30.

[89] Courcelle, a. a. O. (1960) 30 Anm. 1.

[90] Ibid. 31 f. und Anm. 1, 2, 3.

[91] Ibid. 33.

[92] Courcelle, répertoire n. 58, S. 32: «in *regione dissimilitudinis*, in terra aliena, ubi sedeat et fleat ...».

[93] Courcelle, a. a. O. (1960) 33 und Anm. 4.

[94] Ibid. 34 und Anm. 1–3.

gesichts des Circe-Mythos gegen die Lehren der Metamorphose und Metensomatose gekämpft hat [95].

Zu diesen quellengeschichtlichen Erhellungen von Courcelle darf auf eine weitere Tradition hingewiesen werden. Ephräm der Syrer spricht in seinen Hymnen «De Paradiso» davon, daß der erbsündliche Sturz den Menschen zum Wohnort (ʿumrâ) der Tiere hinabstieß [96]:

Hymn. 13, 5 «David weinte über Adam, wie (tief) er gefallen sei von jener – seiner königlichen Wohnung zum Wohnort (ʿumrâ) [97] der Tiere». «Weil er durch ein Tier sich verführen ließ, machte (Gott) ihn den Tieren gleich».

13, 6 Weil Nabuchodonosor «Gott erzürnt hatte, nahm er ihm die Königswürde. – Der Gerechte verstieß ihn zürnend zum Wohnort (ʿumrâ) [98] der Tiere ... Doch da er Buße tat, kehrte er zurück in sein Haus (l-ʿumreh) [99] und in seine Würde ... [100].

13, 8 «Es geziemt sich, daß, wie jener König kein Gefallen fand – am Wohnort (ʿumrâ) [101] der Tiere, so daß er dort hätte bleiben (wollen), (auch wir handeln). Trotz seines Irr- und Wahnsinns hatte er nicht vergessen, ein Mensch zu sein und er betete um die Rückkehr in seine Wohnung (l-maʿmreh) [102].

14, 5 «Wie ziemt es sich da für uns, zu entsagen – dieses Wohnortes (men maʿmrâ hânâ) – des Portes aller Übel (lmênâ ḏ-ḵul bîšân) [103]!»

[95] Ibid. 35 f. und 36 Anm. 2.

[96] Ephräm des Syrers Hymnen «De Paradiso», syr. Text und deutsche Übersetzung von E. Beck im C(orpus) S(criptorum) C(hristianorum) O(rientalium) vol. 174/5, scriptores syri t. 78/79, Louvain (1957). Vol. geht auf die durchlaufende Zählung des ganzen Corpus, t. gibt die Nr. der syr. Sektion, dabei ist die erste Nr. die des Textbandes, die zweite die der (deutschen) Übersetzung.

[97] CSCO vol. 174/t. 78, 55, 25.

[98] CSCO ibid. 56, 6.

[99] CSCO ibid. 56, 8.

[100] CSCO 175 / t. 79, S. 51. Die gleiche Stelle findet sich bei Barlaam und Josaphat des Rudolf v. Ems, hrsg. von Franz Pfeiffer, versehen mit Anhang, Nachwort und Register von Heinz Rupp, Berlin 1965, 60, 22–27:

dô wart der über müete man (Nabuchodonosor)
von gotes gebote schiere
verwandelt zeinem tiere.
siben mânôde er daz was.
in rou sîn sünde: dô genas
er wider in die menscheit.

[101] CSCO 174/t. 78, 56, 17.

[102] CSCO ibid. 56, 19; 175/t. 79, S. 52.

[103] CSCO 174/t. 78, 59, 23. 175/t. 79, S. 55.

14, 7 «Laßt uns zum Hause (l-ḇêṯ) [104] des Vaters zurückkehren, und wollen wir uns nicht fesseln lassen ... von der Liebe zur vergänglichen Welt, denn siehe, Eure (Heimat)stadt ist Eden» [105]!

Das syrische Wort ʿumrâ bedeutet: Leben, Lebensart, aber auch Wohnung, Platz, Haus, Familie [106]. Der Wechsel mit maʿmrâ (habitatio) und die Gegenüberstellung zu Paradies (pardaysâ = aṯrâ ḇrîḵâ w-ḵul d-ḇeh brîḵâ: locus benedictus et quod in eius est benedictus [107]) weisen deutlich auf die Raumvorstellung hin. Für Ephräm ist der Wohnort der Tiere, unser Wohnort, verglichen mit dem Wohnort Adams, dem Paradies, ein Kerker und Gefängnis, eine «regio longinqua» (l-ruḥqâ) [108], in welcher Gott «fecit eum (Adam) similem bestiis» (dammyeh l-haywâṯâ) [109]. Doch staunend stellte er fest, wie trotzdem die Menschen am Leben dieser Erde hängen, wie sie nur weinend den Kerker verlassen und mit Tränen von der Erde für das Paradies geboren werden [110]. Sachlich und terminologisch ist die Parallele vor allem mit Bernhard von Clairvaux auffallend. Wie Bernhard lehrte bereits Ephräm, daß die Integrität der menschlichen Natur nur im Paradies, dem Ort des Friedens und der Schönheit, möglich ist. Das Thema der unvernünftigen Liebe zum Diesseits, die Ephräm in der theologischen Gegenüberstellung von Paradies: Erde wie Bernhard sieht, behandelt er im 13. Hymnus «De Paradiso» ausführlicher. Bei Bernhard bricht somit eine frühchristlich-orientalisch-theologische Richtung wieder durch. Ephräm war nach Sozomenos [111] nicht nur im byzantinischen Raume außerordentlich verbreitet und hochverehrt, sondern wurde auch in der lateinischen Kirche bis zum 13. Jahrhundert gelesen. Vor allem waren seine asketischen Werke bekannt und geschätzt [112]. Ein besonders guter Zeuge für die lateinische Ephräm-

[104] CSCO vol. 174/t. 78, S. 60, 6.

[105] CSCO vol. 175/t. 79, S. 55.

[106] J. Payne Smith, A compendious syriac dictionary, Oxford 1957, S. 405.

[107] So im Kommentar zu Genesis in: CSCO 152/Syr. t. 71, S. 24, 4.

[108] CSCO 174/Syr. t. 78, Hymn. XIII, 4: «in regionem longinquam proiecit eos»: l-ruḥqâ. S. 55, 20. Vgl. E. Beck, Ephräms Hymnen über das Paradies, lat. Übersetzung und Kommentar, Studia Anselmiana 26, Romae (1951) 143.

[109] CSCO 174/Syr. t. 78, S. 55, 26.

[110] CSCO 175/Syr. t. 79, S. 52 und 55.

[111] Sozomenos, Historia Ecclesiastica 3, 16 (PG 67, 1085–1094) und GCS 60, Berlin (1960) 127, 17–131, 9. Nach Sozomenos wurde Ephräm schon zu seinen Lebzeiten ins Griechische übersetzt; er habe an Schönheit und Glanz der Rede und an Tiefe und Reichtum der Gedanken die griechischen Schriftsteller bei weitem übertroffen.

[112] Ich darf mich hier mit dem Hinweis auf den instruktiven art. «Ephrem» in DSp IV (1961) 788–822, bes. 815–819 beschränken und gedenke, an anderer Stelle

Tradition ist der *Liber-Scintillarum*, ein Florilegium um 700 [113]. Da er in seinen Ephräm-Zitaten den Quellen treuer gegenüber steht als ältere griechische Handschriften ist dieser Text sowie durch sein Alter ein Zeugnis erster Ordnung für den lateinischen Ephräm. Eine Beeinflussung von Ephräm dem Syrer, dessen zahlreiche Schriften eine so erstaunliche Verbreitung im Griechischen, Arabischen, Armenischen, Georgischen, Koptischen, Slawischen und Lateinischen gefunden hat, dürfte in unserem Zusammenhang über die lateinische Patristik nicht ausgeschlossen sein. Dunkel ist vorerst noch die Frage, wie die lateinische Ephräm-Überlieferung, die in Handschriften vom 7. Jahrhundert an, in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen, Inkunabeln und Autorenzitaten greifbar wird, vor sich gegangen ist [114], ob direkt aus dem Syrischen oder über das Griechische und Arabische. Zur Erhellung dieser Frage bleibt noch alles zu tun.

13. Jahrhundert

Die Mehrzahl der Textzeugen aus dem 13. Jahrhundert stammen von Dominikanern und bewegen sich innerhalb der bisher bekannten Tradition. Jakob von Voragine bringt in der *Legenda aurea 124 (119)1* den Text aus Augustinus, *Confessiones VII c. 10 n. 16 (CSEL 33, 157 21)* [115]. Hugo von St. Chèr bezeichnet in seiner *Postilla* zu Luk 15,14 die

präzisere Belege über die lateinische Version Ephräms und deren Einfluß auf die deutsche Literatur geben zu können.

[113] Ausgaben: D. H. M. Rochais, Defensoris Locogiancensis Monachi Liber Scintillarum, Turnholti 1957 (CC Ser. lat. t. 117). Ders. Defensor de Ligugé. Livre d'étincelle, I–II Paris 1961–1962 (Sources Chrétiennes 77, 86). Literatur: G. Bardy, Le souvenir de saint Ephrem dans le haut-moyen âge latin, Revue du moyen âge latin 2 (1946) 297–300. H. M. Rochais, Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin, Revue bénéd. 63, Maredsous (1953) 286–287. J. Leclercq, L'Amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957, S. 90 f. D. Hemmerdinger-Iliadou und J. Kirchmeyer, Saint Ephrem et le «Liber scintillarum», Recherches de science religieuse 46, Paris (1958) 545–550. B. de Vregille, art.: Écriture Sainte et vie spirituelle in: DSp (1960) 177. G. Maiolo di S. Theresa, Ephraemiana «Dicta» e il Liber Scintillarum, Ephemerides Carmeliticae 14, Roma (1963) 432–453.

[114] A. Siegmund, Die Überlieferung der griechisch-christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert. München 1949, S. 67–71. Ergänzend hierzu: D. Hemmerdinger-Iliadou und J. Kirchmeyer in DSp IV (1961) 818. Für Inkunabeln: Catalogue of Books printed in the XVth Century now in the British Museum 3, London 1913, S. 693–694. E. Dekker, Clavis Patrum Latinorum, Sacris Erudiri 3, Steenbrugis (1961) 253–256, n. 1143–1152.

[115] Courcelle, répertoire n. 64, S. 33.

regio dissimilitudinis als Ort der Verbannung [116]. Bei Albert dem Großen, *De natura boni* (*Clm 26831, f. 113*r) [117] meint *regio dissimilitudinis* die Sünde als Gefängnis.

Ein vereinzelter Textzeuge der Zisterzienser ist John Godard von Newenhem († 1250), der in der *Epistola ad sororem Margaretam* [118] in knapperer Form als Godefroy von St. Viktor die *regio dissimilitudinis* als Zustand des Irrtums beschreibt, in den die fünf Sinne so tief hineinführen, daß keine Rückkehr mehr möglich ist. Die Ausführungen stehen in Verbindung mit der biblischen Parabel, Luk 15,13 [119].

14. Jahrhundert

Ein ausgeführterer Aspekt zur *regio dissimilitudinis* in Weiterführung zur Idee des Anselm von Laon findet sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts bei Gertrud d. Großen (1256–1302) in den aus ihrem Nachlaß stammenden *Insinuationes divinae pietatis*. In der Lebensbeschreibung wird die Nichtigkeit der profanen Studien dahin gekennzeichnet, daß die Beschäftigung mit ihnen nicht zu Gott hinführt, sondern den Menschen von ihm fernhält in der *regio dissimilitudinis* [120]. Die Entsprechung von Entfernung und Unähnlichkeit ist geläufig geworden, wir sehen dagegen, daß sich die Begründungen für diesen Zustand differenzieren, die in dieser Ausführung an Plotin, *Enneaden VI 9, 24 ff.* erinnern [121].

[116] Dumeige, DSp 1343 f. Courcelle, répertoire n. 62, S. 32.

[117] Courcelle, a. a. O. (1960) 36 und Anm. 5.

[118] Ed. C. H. Talbot, Analecta sacri ordinis Cisterciensis 10 (1954) 237, 26. Dumeige, DSp 1344.

[119] Courcelle, répertoire n. 63, S. 32.

[120] Ed. Köln, 1588, S. 12, zitiert nach Dumeige, DSp 1344, wo sich auch Belege für die *regio dissimilitudinis* finden, die über das 14. Jh. hinausgehen.

[121] Plotin Enn. VI 9, 24 ff.: «Es beruht aber die Schwierigkeit hauptsächlich darauf, daß man des Einen gar nicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens, des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit, welche von höherer Art ist als Wissenschaft. Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt; denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles; so verfehlt sie das Einssein, da sie in Zahl und Vielheit gerät. So muß sie also über die Wissenschaft hinauseilen, darf in keiner Weise aus dem Einssein hinaustreten, sondern muß ablassen von der Wissenschaft und dem Wißbaren, ja von jedem andern Gegenstand der Schau, wenn er auch schön sein mag; denn alles Schöne ist später als das Eine und kommt von ihm so wie alles Tageslicht von der Sonne. Darum läßt sich von ihm «weder reden noch schreiben», wie es heißt: sondern wir reden und schreiben nur davon, um zu ihm

Der bisherige Überblick zeigte, daß der Begriff *regio dissimilitudinis* nach der einzigen Formulierung aus Augustinus' *Confessiones* als beherrschender Topos in die lateinische Literatur vom 12. Jahrhundert an eingedrungen ist. Wie dies genauer vor sich ging, ist noch nicht erhellt. Etliche Belege beweisen aber auch, daß außer den *Confessiones* noch andere Überlieferungen wirksam gewesen waren, wie der Neuplatonismus, Einflüsse aus der griechischen Mythologie und der frühchristlichen orientalischen Tradition.

Vor diesem bedeutungsgeschichtlichen Hintergrund sollen die Belege aus den mittelhochdeutschen Texten im Hinblick auf ihre inhaltliche Aussagekraft betrachtet werden.

Eckhart

Neben seiner traditionellen Bedeutung entfaltet sich der bereits zu einem Topos erstarrte Begriff bei Meister Eckhart zu einer Fundgrube neuer Gedanken. Zunächst führt Eckhart die augustinische Entsprechung von Entfernung und Unähnlichkeit und Unähnlichkeit und Sünde weiter:

LW II, Expositio libri Sapientiae n. 166, p. 500, 9–11:
«Peccatum vere nihil est, Psalmus: 'longe a peccatoribus salus'. Et Augustinus *invenit se longe esse a Deo.*
Quid enim tam longe quam esse et nihil, simile et dissimile?»

In Verbindung mit plotinischem Denken finden wir bei Eckhart die augustinische Gleichung: Entfernung-Unähnlichkeit = Unreinheit und damit Abfall von Gott:

LW IV, Sermo XXIV. 2 n. 246, p. 225, 7–8:
«Omnis exitus dissimilitudo quaedam et consequenter displicentia quaedam et impuritas.»

Neben der Gleichung: Sünde = Entfernung und Unähnlichkeit umschreibt das volle Augustinuszitat die Schwäche und Ohnmacht der menschlichen Erkenntnisschärfe, die von sich aus ohne das Licht des

hinzuleiten, aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu weisen dem, der etwas erschauen will; denn nur bis zum Wege, bis zum Aufbruch reicht die Belehrung, die Schau muß dann selbst vollbringen, wer etwas zu sehen gewillt ist».

Glaubens, nicht fähig ist, Übernatürliches zu erkennen, sondern von Natur aus in der *regio dissimilitudinis* ist:

LW V, Sermo die b. Augustinis Parisius habitus n. 5, p. 94, 2–10:
«Mentis enim humanae acies invalida in tam excellenti lumine non figitur, nisi per iustitiam fidei prius purius emundetur ... Ecce qualiter dicit, quod assumptus fuerit, ut viderit esse quod viderat, et nudum me esse qui videram; et reverberasti infirmitatem meam radians in me vehementer, et contremui amore et horrore et inveni me longe esse a te in *regione dissimilitudinis*.»

In modifizierter Weise spricht Eckhart den gleichen Gedanken in einer mhd. Predigt aus. Der Akzent liegt hier weniger auf der seinsmäßigen Beschaffenheit als auf dem eigenen Versagen, Gott nicht genügend erkannt zu haben, so daß die mhd. Übersetzung *lande des unglichnisses* die traditionelle Umschreibung für den sündhaften Zustand ist.

par. an. Pr. 37, 85, 29–32:
«sente Augustinus: 'ich suchte dich und vant mich verre fon dir in eime *lande des unglichnisses*, nicht also verre, wan du allinthalben bist, und nicht daz ich dir forborgin were, wan du alle dinc weist, sunder ich hatte mich forborgin in deme unglichnisse, daz ich dich nicht bekente'».

Die gleiche Bedeutung zeigt eine andere mhd. Stelle, nur daß sich hier die augustinische *regio dissimilitudinis* wie bereits bei älteren Autoren mit der biblischen Formulierung *terra aliena* verbindet:

par. an. Pr. 1, 7, 23–24:
«sente Augustinus sprichit fon yme selbir, du her noch unbekart was, daz her sich *verre* vant von Gode in eime *fremedin lande der unglicheit*».

Ferner meint *regio dissimilitudinis* die Schwäche des inneren Hörens. Nicht das äußere Hören, rein verbaliter, wie es den Zustand der *regio dissimilitudinis* kennzeichnet, führt den Menschen zu sich selbst, es muß etwas innerlich aufgenommen werden. Drei verschiedene Schriftstellen sind mit dem Topos verknüpft, um gleichsam den sakralen Charakter dieses aus der griechischen Philosophie stammenden Begriffes zu unterstreichen:

LW III, in Joh. n. 48, p. 39, 9–13:
«audito quod justitia sit quaedam rectitudo qua redditur unicuique quod suum est, nonnulli foris stantes et *longe in regione dissimilitudinis* 'audientes non audiunt neque intelligunt' (Matth 13,13). Isti sunt simulacra, de quibus in Psalmos dicitur: 'aures habent, et non audient' (113b, 6). Propter quod Matthaei (13, 9), ubi supra, dicitur: 'qui habet aures audiendi, audiat'».

Die *regio dissimilitudinis* bildet den Gegensatz zur geforderten Sammlung und Innerlichkeit als neue Umschreibung für den noch nicht zu sich gekommenen Menschen. Zur Fülle des Seins gehört Verinnerlichung.

Prononcierter spricht Eckhart an anderer Stelle von einer geschaffenen *regio dissimilitudinis* und formuliert damit in weitaus schärferer Weise als Augustinus, wohl aber in Nachfolge von Achard von St. Viktor die ontologische Distanz zwischen Gott und Mensch. Dieser als Teil des Schöpfungswerkes befindet sich von Natur aus in der *regio dissimilitudinis*, d. h., er ist noch nicht vollends bei sich selbst. Aus dieser mangelnden Identität kann ihn nur die Gnade herausführen [122]:

LW IV, Sermo IX n. 96, p. 92, 7–10.

> «Nota primo quod Deus, cum sit innominabilis pro immensitate sui, ex operibus suis solet nobis innotescere. Quae tamen opera exteriora quam sint longe in *regione dissimilitudinis*, patet primo ex operatione omnis creaturae, quae distat ut accidens a substantia».

Den Gedanken der ontologischen Unähnlichkeit weiter ausführend lehrt Eckhart, daß die *regio dissimilitudinis* dem Menschen entspricht, da er als geschaffenes Wesen der Veränderlichkeit unterliegt und somit der Entfremdung vom Ursprung, dessen Wesen darin besteht, immer neu zu sein.

LW IV, Sermo XV n. 155, p. 147, 10–12:

> «sed ea, quae sunt 'sub sole', sunt '*longe*' a principio rerum, scilicet Deo, '*in regione dissimilitudinis*', utpote corruptibilia.» ... 148, 3: «ex parte verbi stat, et 'factum est' ex parte creatura».

Entsprechend lautet eine mhd. Predigt:

Pf. II, Pr. 20, S. 85, 15–17:

> «Dâvon sprichet Augustînus: herre, dô ich mich verre von dir vant, daz kam nicht von der verri der stat, mêr: ez kam von der unglîcheit, dâ ich mich inne vant».

Die Ausführung Eckharts, daß die ontologische Distanz und Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht mit der Kategorie des Ortes gemessen werden kann, geht auf andere Textstellen bei Augustinus zurück, die weiter oben aufgeführt worden sind [123].

[122] Vgl. V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris 1960 (Etudes de Philosophie Médiévale XLVIII) 176, 182.

[123] Siehe oben Anm. 16. Als Widerhall der geschaffenen *regio dissimilitudinis*, die die Seinsungleichheit zwischen Gott und Mensch umschreibt, heißt es bei einem Barfüßer-Lesemeister, par. an., 132, 4–5: «wan ni nicht unglicher wart dan schepher und geschepnisse ...».

Am Ende des gleichen Sermo, Deus omnis gratiae, ändert Eckhart plötzlich die Perspektive der *regio dissimilitudinis*. Sie wird zur Aussageformel für die ewige unfaßliche Transzendenz Gottes, die jenseits aller Kategorien ist:

LW IV, Sermo IX n. 102, p. 96, 10–97, 2:

> «ubi iam gratia non gratia formaliter, sed virtualiter sicut calor in coelo, ubi iam nec bonum nec suave nec esse, sed supra in regione et *regno dissimilitudinis infinitae*».

Lossky hat darauf hingewiesen, daß Eckhart mit der Formulierung: *in regione dissimilitudinis infinitae* unbewußt wieder zum Ausgangspunkt des Begriffes *regio dissimilitudinis* zurückkommt, indem er für Gott anwendet, was Plato für die Indetermination der Welt sagt [124], mit dem Unterschied allerdings, daß bei Plato diese Indetermination als kosmisches Chaos negativ ist, bei Eckhart sie die für den menschlichen Geist unerforschliche Größe Gottes beinhaltet [125]. Zur Verstärkung dieses Gedankens verbindet Eckhart mit der *regio dissimilitudinis infinitae* Formulierungen der negativen Theologie, die auf pseudo-dionysischen Einfluß zurückgehen, so daß wir hier eine Vermischung von platonisch-augustinischem und pseudo-dionysischem Denken sehen. Nach dieser Formulierung ist für Eckhart der Mensch in seiner Gotteserkenntnis durch einen unendlichen Aufstieg gekennzeichnet und damit ein ewig Gottsuchender und Gottfindender [126].

[124] Vgl. Lossky, a. a. O. S. 195 ff.

[125] Mit der Auffassung über die Unerforschlichkeit Gottes und der damit verbundenen ontologischen Verschiedenheit, die sich mit dem Topos verbindet, bricht bei Eckhart eine frühchristlich-orientalische Denkweise durch. Ephräm der Syrer lehrt in seinen Hymnen «De fide», hrsg. von E. Beck, CSCO vol. 155/t. 74 (1955)

Hymn. 5, 15 S. 14, 30	«Das Geschöpf selber kann nicht auf gleicher Stufe stehen mit seinem Schöpfer» ...
Hymn. 9, 14 S. 32, 24–26	«Weil er nicht erforscht werden konnte, wird kund getan, daß er Gott ist, – denn siehe, die Menschen verirrten sich in ihm und konnten ihn nicht fassen».
15, 5 S. 48, 20–22	«Ein gewaltiger Abgrund, ein unermeßlicher, liegt zwischen dem Menschen und dem Sohne in Beziehung auf die Erforschung» ...
37, 24 S. 102, 14–17	«Deine Grenze, o Herr, hat keiner überschritten, deine Höhe, o Gewaltiger, hat keiner bezwungen. – Die Natur des Wesens – der Schoß des Vaters, sie sind die Mauern des Sohnes, die Unbezwinglichen».
37, 26 S. 102, 21–24	«Wer wollte es wagen, den Schoß erforschen zu wollen, jener allerfurchtbarsten Wesenheit. – Im Meere finden ihr Ende die Ströme».

[126] Vgl. Lossky, a. a. O. S. 196.

Entsprechend der Eckhartschen Erkenntnis, daß Gott nur durch die *regio dissimilitudinis infinitae* erfaßt werden kann, spricht er in einer mhd. Predigt von dem Ähnlichwerden des Menschen mit Gott. Dies kann nur erreicht werden, wenn der Mensch «entglîchet», sich und keiner Kreatur mehr «glîch» ist [127].

Pf. II, Pr. 74, 235, 6–9:

> «Dar umbe muoz der mensche getoetet sîn unde gar tôt sin und an im selber niht sîn unde gar entglîchet sîn, sô ist er gote eigentliche gelîch. Wan daz ist gotes eigenschaft unde sîn nâtûre, daz er ungelîch sî unde niemanne gelîch sî».

Die Gleichheit steht also im Gegensatz zum reinsten Wesen Gottes in der *regio dissimilitudinis infinitae,* dem der Mensch sich allein durch Auslöschung aller Gleichheit nähert [128].

Pf. II, Pr. 7, 40, 40–41, 3:

> «... so muoz in mir kein gelîch sîn offen noch kein bilde, wan kein bilde ist uns offenende die gotheit noch sîn wesen. Blibe kein bilde in dir oder kein gelîch, dû enwürdest niemer ein mit gote».

Daraus ergibt sich für Eckhart ein paradox gedachtes Seinsverhältnis zwischen Gott und Mensch. Für ihn ist «die Ähnlichkeit des endlichen und ewigen Seins die Unähnlichkeit selbst, die umso ähnlicher ist, je unähnlicher sie ist und umgekehrt» [129]. Dieses Paradox liegt für Eckhart nicht nur als logische, sondern als ontologische Kategorie vor, von der er die Interpretation des Seins aufbaut [130].

Im Zusammenhang mit dem Topos: *regio dissimilitudinis* müßte der gesamte Wortschatz von glîch/unglîch, glîcheit/unglîcheit etc. auf seine Bedeutung hin untersucht werden, was den Rahmen dieser Darlegung wegen der sehr zahlreichen Belege bei Eckhart überschreiten würde [131].

[127] Siehe auch Quint V, 406, 4–7: «... si enwil weder under noch obe sîn, si wil alsô stân von ir selber, niemanne ze liebe noch ze leide, und enwil weder glîcheit noch unglîcheit mit keiner crêatûre haben noch diz noch daz: si enwil niht anders wan sîn». Lossky, a. a. O. S. 207.

[128] Vgl. Josef Zapf, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart, Köln 1966, S. 320.

[129] Zapf, a. a. O. S. 376.

[130] Zapf, a. a. O. S. 377.

[131] Die Untersuchungen von Benno Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts, Heidelberg 1954, S. 45–49 und von Lauri Seppänen, Studien zur Terminologie des Paradisus Animae Intelligentis, Helsinki 1964, S. 234–236 bringen nur Teilergebnisse. Vgl. Courcelle, a. a. O. (1963) 638 n. 78–84.

Ich beschränke mich hier, darauf hinzuweisen, in welch stereotyper Form die augustinische Gleichung: Entfernung-Ungleichheit als Verquickung von biblischer *regio longinqua* und platonischer *regio dissimilitudinis* bei Eckhart nicht selten vorkommt:

«und ie ez *verrer* kumet von im selben ... und ie *unglîcher* (ez wirt) (Quint V, 32, 15–17)

Daz kumet alles und aleine dâ von, daz er *verre* von gote ist und nicht ledic der crêatûre, gote *unglîch* und kalt an gotlîcher minne.» (Quint V, 35, 9–11)

«Wan geliten-hân ist *verrer* und *unglîcher* lîdenne» (Quint V, 40, 4 f.)

«wan der mensche muoz aller bilde und sîn selbes ûzgân und dem allem gar *verre* und gar *unglîch* werden.» (Quint V, 114, 18–19)

«Hitze des viures und wesen des viures sint gar *unglîch* und wunderlîche *verre* von einander in der natûre, aleine si gar nâhe sint nâch der zît und nâch der stat.» (Quint V, 118, 16–18)

«... swenne dich die liute hier ane als *unglîch* vindent, sô ahtent sie sich dicke *verre* von gote.» (Quint V, 249, 7–9)

«... daz im missevalle, waz gote *unglîch* ist. Wan an dem selben sol auch der mensche prüeven, wie *verre* und wie nâhe er gote sî.» (Quint V, 263, 8–9)

«Die wîle ich kneht bin, sô bin ich dem eingebornen sune gar *verre* und *unglîch*.» (Quint I, 169, 5–6)

Aus dem Umkreis von Eckhart:

«dit sprechin dise meistere und sezin glich daz *verre unglich* ist (Giselher v. Slatheim par. an. 60, 36)

«doch ist naturlich minne also *unglich* und also *verre* von gotlicher minne alse der himil ist fon der erdin.» (Johannes Franco par. an. 65, 13–15)

Daneben findet sich auch die Vermischung mit biblischem *terra aliena:*

«... daz gote *vremde* und *unglîch* ist ...» (Quint V, 18, 6)

«... daz allez und dem *glîch* und ouch glîchnisse selbe gote *verre* und *vremde* sint.» (Quint V, 41, 6–7)

«... in süezicheit und sælicheit, dâ im unmære ist allez daz, daz dem *unglîch* ist und *vremde*.» (Quint V, 112, 11–12)

«... und vliuhet allez, daz gote *unglîch* und *vremde* ist.» (Quint V, 200, 7–8)

«... swaz wir sehen oder hoeren, swie *vremde* daz sî oder swie *unglîch*.» (Quint V, 209, 12 f.)

Was lehrt uns diese Registrierung? Das von Augustinus eingeführte und verbundene Begriffspaar: Unähnlichkeit-Entfernung als Vermischung eines griechischen und biblischen Begriffes, letzterer in sukzessiver Verschmelzung von *regio longinqua* und *terra aliena*, ist im mhd. zu einer fixierten Formel zur Umschreibung verschiedener Sachverhalte geworden.

Wir haben gesehen, daß die *regio dissimilitudinis* bei Eckhart in ihrer Funktionsmöglichkeit erweitert wurde. Diente sie bisher zur Erhellung des menschlichen Seinszustandes, vorwiegend zur Beleuchtung der gefallenen Natur, aber auch zur Kennzeichnung des geschaffenen Seins im Abstand zum ungeschaffenen, so wird die letzte Bedeutung in Fortführung zu Achard von St. Viktor verinnerlichter. In Erweiterung des Topos zur *regio dissimilitudinis infinitae* erhält er die neue Funktion der Seinsaussage für Gott, die in ihrer Indeterminiertheit zur positiven Umkehrung des ursprünglich negativen platonischen Begriffes geworden ist. Kraft dieser inhaltlichen Bedeutung hat sich Eckhart ein Hilfsmittel geschaffen, um als Paradox das Seinsverhältnis zwischen Gott und Mensch kategorial zu erfassen. Mit diesem Schritt hat Eckhart, wohl in Anlehnung an die Überlieferung, einen traditionellen Begriff in auffallender Weise selbständig weiterentwickelt.

In etwas abgewandelter Form erscheint der Topos *regio dissimilitudinis* bei Hermann von Fritslar. Er kennzeichnet die unvernünftige Liebe zu allem Geschöpflichen, die Gottesferne auslöst:

Pf. I, 23, 20–22:

> «di wîle di sêle klebet an den krêatûren, und die krêatûren kleben an ir, di wîle ist si verre von gote und ist in eime *verren lande.*»

Rudolf von Biberach

Der Begriff *regio dissimilitudinis* kommt in den «siben strassen zu got» des Rudolf von Biberach nicht vor, wohl aber ein Augustinuszitat, das der *regio dissimilitudinis* sehr nahe steht und das bereits oben erwähnt wurde [132]. Im Prolog d. 6 zitiert der Verfasser *De Trinitate VII c. 6 n. 12 (PL 42, 946)*:

> «Augustinus sprichet, 'daz der mensche mit glicheit zů got gat, vnd mit vngelicheit von gotte gat'» (f. 11 a).

[132] Vgl. oben Anm. 19. «Die siben strassen zu got» werden nach der einzigen Einsiedler Hs. 278 zitiert, die eine hochalemannische Übertragung von Rudolfs von Biberach «De septem itineribus aeternitatis» ist.

Durch den folgenden Satz wird die «vngelicheit» näher erläutert:

> Vnd dar vmbe so sol der mensche tvgend minnen vnd in leben vnd nach in kriegen als armůt vnd diemůt, nút alleine want si irtom des geistes vnde gebresten ablegent, want (11b) sol si dar vmbe svnderlich lieb han, want si krist formlich sint, vnd dúr gelicheit, daz si zv̊ Cristo hant wurchten vns, nút daz wir von der lustlich selikeit vertriben werden.»

Ganz anders als bei Eckhart und früheren Autoren wird hier «gelicheit und vngelicheit» in Verbindung zur Christusnachfolge gebracht. Armut und Demut sind die bevorzugten Tugenden, die aus der seinsmäßigen Unähnlichkeit herausführen, weil sie in besonderer Weise christusförmig sind. Nicht die Überwindung erkenntnismäßiger Irrtümer und Schwächen ist das einzige und höchste Ziel, sondern die Nachfolge Christi, die in «der inren inwanung Christi», «in siner aller tiefsten inwendikeit» (f. 11a) zu wohnen besteht. Unähnlichkeit meint also, außerhalb des innersten Seins Christi zu stehen.

Die gleichen Begriffe, die Eckhart für seine Seinsspekulation einsetzt, um etwas über die Beziehung zwischen Gott und Mensch auszusagen, verwendet sein franziskanischer Zeitgenosse Rudolf von Biberach, um von der Nachfolge Christi zu sprechen.

Das nämliche Augustinuszitat findet sich an späterer Stelle in anderer Umgebung und besagt etwas ganz anderes. In VI, d. 6 wird über die fünf geistlichen Sinne gehandelt. Zum «tactus spiritualis»:

«geistlichv́ berúrde» erläutert Rudolf von Biberach: Man berührt Gott:

> «nút mit eim geistlichen zv gange, noch mit liplicher berůrde, want me, 'der mensche gat zv̊ gotte mit *geistlicher glicheit* vnd gat von got mit *geistlicher vnglicheit*', als sant Augustinus spricht» (f. 122b).

Entsprechend der plotinisch-augustinischen Tradition trifft für das Verhältnis zwischen Gott und Seele die Kategorie des Ortes nicht zu. Im Vergleich aller drei Fassungen, der von Augustinus, von Rudolf von Biberach und der alemannischen Übertragung läßt sich eine stufenweise Zuspitzung für die Gewichtigkeit dieser Aussage ablesen.
Bei Augustinus heißt es:

> «non locorum intervallis, sed *similitudine* acceditur ad Deum, et *dissimilitudine* disceditur ab eo [133]».

[133] De Trinitate VII c. 6 n. 12 (PL 42, 946). Ferner: De immort. animae 10, 17 (PL 32, 1081). Die Berührung mit Gott geschieht: «miro quodam eodemque incorporali modi, scilicet non localiter».

Rudolf von Biberach präzisiert:

> «non accessu locali, nec tactu corporali, sed *similitudine spirituali* acceditur ad Deum, et *dissimilitudine* a Deo receditur, ut dicit Augustinus ...» [134].

Der alemannische Übersetzer kommentiert «accessu locali» mit «eim geistlichen zv gange» und erweitert «dissimilitudine» in Analogie zur geistlichen Gleichheit zu *geistlicher vnglicheit*. Was besagt dies? Abgesehen von der interessanten Tatsache, in welcher Weise sich ein Zitat wandelt und von daher Rückschlüsse gezogen werden könnten, ob der Autor seine Quelle aus erster Hand benutzt hat oder nur sekundär – eine Frage, die in unserem Zusammenhang nicht zur Diskussion steht – scheint hier eine Absicht vorzuliegen, um einen Sachverhalt immer besser zu verdeutlichen. Welchen Sachverhalt? Mit Hilfe eines Augustinuszitates wird das Phänomen der religiösen Erfahrung über jede physiologische und psychologische Kategorie gestellt und hierfür nicht für zuständig erklärt. Die Ergänzung zu «geistlicher Gleichheit» kann nur als eine erhöhte Gleichheit im Sinne einer speziellen Formung für den Zugang zu Gott, in unserem Zusammenhang für den «tactus spiritualis» verstanden werden, der umso unmöglicher wird, je weniger die inneren Sinne geweckt sind. Vom Hintergrund der *regio dissimilitudinis*, die im Zusammenhang dieses Augustinuszitates zu sehen ist, bedeutet geistliche Ungleichheit die unerweckten geistlichen Sinne. Dies besagt eine außerordentliche Verinnerlichung des Begriffes, der in oppositioneller Stellung zur Verdeutlichung eines subtilen theologischen Sachverhaltes, den der Erfahrbarkeit der Gnade, aufgegriffen wurde. Diese vollzieht sich ohne die Mitwirkung irgend eines menschlichen Organes, vielmehr durch deren seinsmäßige Überformung, die mit «geistlicher Gleichheit» umschrieben wird. Durch die «geistliche Gleichheit» gehört der Mensch einer außerweltlichen, übernatürlichen Ordnung an und ist wie bei Eckhart ontologisch in zwei Welten verwurzelt. Eckhart verdeutlicht das Ausgespanntsein zwischen zwei Zonen von der erkenntnistheoretischen Seite her, Rudolf von Biberach von der Erfahrung durch die geistlichen Sinne. Beide bedienen sich über Augustinus einer platonisch-neuplatonischen Terminologie, deren verschiedene Ansatzpunkte für das gleiche Problem, der Erfahrbarkeit der Gnade, sich dahin formulieren lassen: «sciendum est» und «experiendum est».

[134] A. C. Peltier, S. Bonaventurae Opera omnia VIII, Paris 1866, p. 400b.

Seuse

Zu dem einzigen Beleg der *regio dissimilitudinis* bei Heinrich Seuse aus dem Horologium Sapientiae [135] registrierte bereits Bihlmeier in einer kurzen Fußnote seiner Ausgabe, daß die lateinische Formulierung eine Nachbildung von Augustinus, *Confessiones VII c. 10 n. 16* (*CSEL 33, 157, 21*) ist [136]. In kritischer Selbstanalyse schildert Seuse im Prolog seinen sündigen Zustand in der *regio dissimilitudinis*, bis ihn die göttliche Weisheit erleuchtet und auf den rechten Weg gebracht hat. Nicht nur die Terminologie, sondern auch die innere Bewegung der Seelengeschichte verbindet Seuse mit der Autobiographie Augustinus'. Die *regio dissimilitudinis* wird bei ihm zum Abfall «a statu propriae salutis» durch die flüchtigen Freuden der Welt. Die beachtenswerte entsprechende mhd. Übersetzung: «... vergangen in *die wege der ungelicheit*» im BdeW [137] ist wohl vom Hintergrund dieses traditionsreichen Begriffes zu verstehen. Die Autoren des 12. Jahrhunderts sprachen vom Verlassen und überschreiten der *regio dissimilitudinis* und zeigten die verschiedenen Arten auf, die in die *regio dissimilitudinis* hineinführen. Insbesondere sprach Anselm von Laon in Verbindung eines dreifachen Weges, der von Gott abzieht, von drei Arten, die zur *regio dissimilitudinis* hinleiten [138]. Aelred von Rievaulx sprach von einer nach Lastern gegliederten *regio dissimilitudinis*. Mit der Formulierung: *die wege der ungelicheit* betont Seuse die Deutung der *regio dissimilitudinis* in ihrem Zusammenhang mit dem sündigen Zustand des Menschen und in anderer Weise implizit den Gedanken der Entfernung von Gott, und zwar nicht als Zustand, sondern als Bewegung.

Die selbständige Handlung, die der menschlichen Verantwortung unterliegt, wird ans Licht gerückt. Der Aktion nach außen in die Gottferne entspricht eine auf stärkste Innerlichkeit ausgerichtete innere Bewegung:

[135] Horologium Sapientiae, a. a. O. S. 10.

[136] Bihlmeier, a. a. O. S. 88, 22 (App.) und 200, 21 (App.).

[137] Bihlmeier, a. a. O. S. 200, 21.

[138] Sermo XIV (CXII), PL 171, 856 A: «Via enim trium dierum triplex deficiendi via ac triplex proficiendi forma intelligitur. Sicut enim tribus modis a Deo receditur in *regionem dissimilitudinem*, scilicet cogitatu, verbo et opere malo, ita tribus modis in contrarium versis proficitur et ad Dei similitudinem revertitur ...». Courcelle, répertoire n. 42, S. 30.

«Und welle alsus ein mit ein in einikeit worden sint, der hertze und geist wirt ernúwert mit dem infliessen sins selbes geistes mit nuwer warheit, mit verborgen liehte, mit ungewonlicher sůssikeit, mit *eime ablegen aller unglicheit*, mit eime waren inblick der gôtlichen clarheit. Alle ir sinne koment in sogtan ingezogenheit und ir verstantnisse in ein schowen der blossen warheit, daz kein schôner blům in disem wunneklichen zit sich nie so schone naturlich gefårwet noch geziert, als ir hertze und můt in dem hohen ursprunge alles gůtes úbernaturlich wirt mit gnaden und mit tugenden geziert» [139].

Seuse spricht hier von einem Seinswandel und einer Seinserfahrung von innen her, die von Gnade und Tugenden begleitet sind. Im Augenblick einer gnadenhaften religiösen Erfahrung fällt die trennende Wand zwischen Gott und Mensch «mit eime ablegen aller unglicheit». Die Seele wird in ein anderes Sein hineingezogen, in dem die natürlichen Sinne schweigen, das innere Leben dafür umso reicher wird. Eine neue Wahrheit, eine ungewöhnliche Süße und eine nie gekannte Schönheit verbindet die Seele mit ihrem Ursprung. Nicht nur die durch die Sünde bedingte Ungleichheit, sondern auch die ontologische wird im Augenblick der Einigung übernatürlich aufgehoben.

Von ontologischer Ungleichheit zwischen Gott und Mensch sprechen auch folgende Textstellen:

«Nu lůg, wel *unglicheit* ist zwúschen miner und dis zites vrúntschaft» [140].
«Wie ist din minne und der kreatur so *ungelich*» [141].
«... wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz úber alle sinne und úber menschlich vernunft ist? Wan waz man glichnust dem git, so ist es noh tusentvalt *ungelicher*, denn es glich si» [142].
«Fro tohter, nu merk eben, daz disu ellú entworfnú bild und disú usgeleiten verbildetú wort sind der bildlosen warheit als *verr* und als *ungelich*, als ein swarzer mor der schônen sunnen, und kunt daz von der selben warheit formlosen, unbekanten einvaltekeit» [143].

Im letzten Beispiel steht Seuse auch in der augustinischen Tradition, die Entfernung und Ungleichheit identifiziert, hier auf den ontologischen Abstand bezogen, die die ewige Wahrheit von der menschlichen Wahrheit abhebt. Nicht die Sprache ist hier also die primäre Ursache einer mangelnden Leistungsfähigkeit in der Aussage – aus ihr wurde ja bereits das

[139] Großes Briefbuch, 25. Br., Bihlmeier, a. a. O. S. 478, 3–12.
[140] BdeW, Kap. 12, Bihlmeier, a. a. O. S. 247, 5–7.
[141] BdeW, Kap. 7, Bihlmeier, a. a. O. S. 228, 5–6.
[142] Vita, Kap. 23, Bihlmeier, a. a. O. S. 191, 6–9.
[143] Bihlmeier, a. a. O. S. 199, 14–19.

Möglichste herausgeholt – sondern der fundamentale seinsmäßige Unterschied. Gerade weil Seuse die deutsche Sprache so gut zu handhaben versteht, und sich der Macht des Wortes, im besonderen wohl seines dichterischen Wortes bewußt ist, setzt er diese Mächtigkeit als Ohnmacht gegenüber dem aus der Gnade stammenden göttlichen Wort. Von hier fällt ein erneutes Licht auf die schon mehrmals kommentierte Stelle im Prolog zum BdeW:

> «Ein ding sol man wissen: als unglich ist, der ein sůzes seitenspil selber horti sůzklich erklingen gegen den, daz man da von allein hört sprechen, als ungelich sint dú wort, dú in der lutren gnade werdent empfangen und usser einem lebenden herzen dur einen lebenden munt us fliezent gegen den selben worten, so sú an daz tŏt bermit koment, und sunderliche in tútscher zungen; ...» [143].

Erst jüngst haben Maria Bindschedler und Claire Champollion gegenüber früheren Auslegungen zu Recht darauf hingewiesen, daß diese Aussage nichts mit einer Geringschätzung Seuses gegenüber der deutschen Sprache zu tun habe oder den Gegensatz Deutsch-Latein meine [144]. Im Zusammenhang mit dem Topos *regio dissimilitudinis* betont diese Stelle vielmehr die seinsmäßige Andersartigkeit des aus der Gnade stammenden Wortes, das nur von der Lebendigkeit des Herzens und durch nichts anderes eingeholt werden kann. Dem unerhörten Einbruch des göttlichen Wortes steht selbst die von Seuse so meisterlich beherrschte deutsche Sprache hilflos gegenüber. Er ist sich bewußt, daß dem Absoluten nicht mit Worten beizukommen ist. Wenn im Zusammenhang dieses Vergleiches Champollion als eine wichtige Aussage Seuses den Verlust der «communicatio» betont [145], Bindschedler die Macht des Herzens gegenüber dem toten Buchstaben [146], so sind das wesentliche Aspekte im Hinblick auf die Wirkungen des unterschiedlichen göttlichen und menschlichen Wortes, die je einer anderen Seinsordnung entspringen. Das Herz als Organ des Empfangens und Verstehens wird durch das göttliche Wort mit besonderer Fähigkeit, Fülle und Mächtigkeit der Erfahrung ausgezeichnet und zu einer Lebendigkeit gebracht, die das geschriebene Wort niemals wiederzugeben im Stande ist, «sunderliche in tútscher zungen». Denn das

[144] Maria Bindschedler, Seuses Auffassung von der deutschen Sprache, in: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, hrsg. von E. Filthaut, Köln 1966, S. 71 ff. Claire Champollion, Zum intellektuellen Wortschatz Heinrich Seuses, daselbst, S. 77 f.

[145] Champollion, a. a. O. S. 77.

[146] Bindschedler, a. a. O. S. 73.

dichterische deutsche Wort ist eingängiger als die Fremdsprache Latein. Aber man täusche sich nicht: Poesie und Gotterfahrung sind zweierlei. Angesichts dieser Gewichtigkeit eröffnet Seuse mit klaren, bestimmten und eindringlichen Worten seinen Vergleich: «Ein ding sol man wissen ...» und beschreibt in der ihm eigenen poetischen Ausmalung als das wissenswerte Gut die unüberbrückbare seinsmäßige Kluft zwischen göttlichem und menschlichem Wort. Mit dieser Aussage über klar voneinander geschiedene, ontologische Grundlagen vom Hintergrund des Topos *regio dissimilitudinis* steht Seuse in der Nähe zu Thomas von Aquin, den er «das klare licht» nennt [147]. Wie seinem Lehrer geht es Seuse um Vermittlung wesentlicher und grundsätzlicher Erkenntnisse auf Grund einer unbestechlichen «discretio».

Die gedächtnismäßige Verankerung des einzigen Augustinuszitates aus den *Confessiones* beweist *Horologium c. 8:* «Dum haec audio, altius ingemisco ... tam *longe me esse* cognosco» [148], ein Beleg, der in verkürzter Form den Topos in seiner Funktion als Entfernung von Gott widerspiegelt.

Tauler

In den Predigten Taulers erscheint die Formulierung *regio dissimilitudinis* nicht ausdrücklich, dagegen steht die Predigt Nr. 28 unter der Thematik des Wortpaares *glich-unglich* [149], die diese wie ein Leitmotiv durchzieht und vom Hintergrund des Todos *regio dissimilitudinis* einsichtiger wird. Die folgende Interpretation der genannten Wortgleichung soll die Bedeutung der *regio dissimilitudinis* für das Verständnis dieser Dreifaltigkeitspredigt aufzeigen.

Einleitend beginnt die Predigt damit: Zur Erfassung dieses hohen Geheimnisses muß sich der Mensch seiner doppelten Seinsordnung bewußt werden, nämlich als Ebenbild (in der *regio similitudinis* = *glich*) und als seinsmäßige Ungleichheit (in der *regio dissimilitudinis* = *ungelich*), um die richtigen Relationen zu gewinnen. Die seinsmäßige Ungleichheit erlegt dem Menschen immer wieder Grenzen auf. Um diese zu über-

[147] Vita, c. 51, Bihlmeier, a. a. O. S. 180, 16 f.

[148] Richstätter, a. a. O. S. 91, 4–6.

[149] Ferdinand Vetter, Die Predigten Taulers, Berlin 1910 (Deutsche Texte des Mittelalters XI) 114–118. Die Übersetzung von G. Hoffmann, Johannes Tauler Predigten, Freiburg, Basel, Wien 1961, S. 192–197 bringt an den fraglichen Stellen nicht immer eine befriedigende Lösung.

schreiten und die volle Ebenbildlichkeit zu erreichen – denn die seinsmäßige Ungleichheit ist größer als die Ebenbildlichkeit [150] – muß er «vil tȯde» erleiden.

> «Die erste uslegung von der trivaltikeit seit, das ein iegelich mensche mȯs haben zwene gezȯgen, *glich* und *ungelich*, sol er zȯ dem edelen ende kummen, und dozȯ gehȯrent vil tȯde, das man neme in leide liep und in sure sȯsse [151].

Auch Christus gehörte diesen beiden Seinsordnungen an, «*glich* und *unglich*», gemäß seiner göttlichen und geschaffenen Natur. Erst beide Seinsordnungen kennzeichnen das volle Leben, die wie zwei Schwestern zusammen gehören und alles gemeinsam tun. Es kann und soll keine Seinsordnung für sich allein bestehen und handeln, vielmehr: «daz man sich in dem *gelichen* bereit vinde gegen dem *ungelichen*», nämlich in Zeiten der Gottesnähe, die durch Glück und Harmonie gekennzeichnet sind, muß man eingedenk und willens sein, die Belastungen, die sich notwendigerweise aus der ontologischen Ungleichheit ergeben einerseits zu verkraften und andererseits in Nöten und Bedrängnissen des kreatürlichen Lebens die Ebenbildlichkeit Gottes nicht verletzen («in dem *ungelichen gelich* gehalten») [152]. Aber mit einer rein äußeren Orientierung und nur mit natürlichen Kräften kann man die angelegte Ebenbildlichkeit nicht erlangen, aber man kann sehr wohl diese Formung erhalten, da die Gnade aus der *regio dissimilitudinis* herauszuführen vermag:

> «Dise *glicheit* enmag nȯt sin in dem ussern menschen noch in der nature, aber man mag wole werden *glich* [153].»

Auch im folgenden Satz bedeutet «*unglicheme*» die geschaffene *regio dissimilitudinis*:

> «Kinder, es mȯs manig bitter tot uf die nature vallen ussewendig in diseme *unglicheme*» [154].

«Der verklerte geist der minnet und meinet *gelich* und *ungelich* in eime *gelicheme* gemȯte [155]», besagt, nur der durch die Gnade überformte Geist ist fähig, Gottesnähe und Ferne mit unveränderlichem Sinn zu lieben und zu erstreben.

[150] Vgl. Achard von St. Viktor, S. 15 f. Courcelle, a. a. O. (1963) 639 n. 85.
[151] Vetter, a. a. O. 114, 14–17.
[152] Vetter, a. a. O. S. 115, 9–16.
[153] Vetter, a. a. O. S. 115, 16–17.
[154] Vetter, a. a. O. S. 115, 18–19.
[155] Vetter, a. a. O. S. 115, 23–24.

Im Sinne von Eckhart bekommt im Folgenden *ungeliche* einen anderen Aspekt und wird zur *regio dissimilitudinis infinitae*, der unendlich unerkannten Gottheit. Solange die Verbundenheit und Nähe Gottes sich realisiert, würden viele Menschen ihm gerne folgen, aber sobald er sich in seiner Unverständlichkeit zeigt, wenden sie sich sofort ab. Und doch kommt diese Unerkanntheit Gottes, die sich in dieser Unähnlichkeit zeigt, seinem Wesen viel näher als alle Erfahrung der Ähnlichkeit, denn nach dem Paradox von Eckhart führt die Relation der Unähnlichkeit zwischen Mensch und Gott zu größerer Ähnlichkeit als die Ähnlichkeit selbst, da das Sein Gottes sich in der *regio dissimilitudinis infinitae* als letzte Aussage und wesentliche Wahrheit offenbart. Das Wissen der Ähnlichkeit ist wie eine Blume in ihrem Duft, ihrer Lieblichkeit und Schönheit als ein Zugang zur Frucht, die sich in der größeren Ähnlichkeit der unendlichen Unähnlichkeit des unerkannten Gottes bildet. Die Erfahrung der Ähnlichkeit, die immer vorausgeht, ist ein Anreiz für die Last der *regio dissimilitudinis infinitae*, die die je größer werdende Indeterminiertheit Gottes mit sich bringt. Diese Erkenntnis übersteigt die natürlichen Kräfte des Menschen, zu der er auch nie vordringen würde, wüßte er nicht von der Erfahrung der Ähnlichkeit, die Hilfe und Stütze ist, die größere Ähnlichkeit in der unendlichen Unähnlichkeit als eigentliche Relation zwischen Gott und Mensch zu gewinnen. Denn erst in ihr wird der Mensch in der Wahrheit geboren, da er alle anderen Stützen abgelegt hat. Zusammenfassend wiederholt Tauler nochmals: Die Erfahrung der Ähnlichkeit bringt die Frucht über die tiefste Erkenntnis Gottes nicht hervor, sosehr diese auch den Zugang hierfür eröffnet.

> «Vil mensche woltent Gotte gerne volgen, also es in dem *gelichen* stůnde, mere also es in das *ungeliche* vellet, so kerent sú zůhant wider. Nu ist doch dis *ungeliche* vil fruchtberer, nútzer und besser wan daz *geliche*, dis bringet die wesenden worheit; das *geliche* ist der blůmen und das *ungeliche* ist die fruht; das *geliche* ist ein dienst dem *ungelichen* und get ime vor, es hilffet und stercket zů der búrden des *ungelichen*. Aber hie inne wurt der mensche in der worheit geboren. Dis bringet die fruht nút, dis *geliche*, also vil alse es herzů dienet» [156];

Zur Verdeutlichung dieser abstrakten Gedankengänge führt Tauler das Bild der Wüste ein:

> «Daz enist nút das gezúge Jhesu Cristi, wanne er ist der slange den Moyses ufhieng in der wůstenunge, den alle die an můstent sehen die

[156] VETTER, a. a. O. S. 115, 24–31.

gesunt woltent werden; disen súllent wir ansehen und nemen sin gezúg und volgen deme mit warem armůte unsers geistes ...» [157].

Dem ungelichen als *regio dissimilitudinis infinitae* entspricht die Metapher Wüste zur Verdeutlichung der geistigen Armut, die mit der unendlichen Unerforschlichkeit Gottes verbindet und in die Freiheit führt, die allein das Heil des Menschen ist. Wie stark Tauler der Spekulation Eckharts verbunden ist, zeigt die Fortsetzung der Predigt, in der später die Begriffe *glich-unglich* mit der Auslegung des Evangeliums verknüpft werden:

«Danvon sprach ouch Cristus in disem ewangelio: 'es si denne daz ir anderwerbe geboren werdet in dem geiste und in dem wasser, so enmúgent ir nút gan in daz riche der himele'. By dem geiste nimmet man dis *geliche* und bi dem wasser das *ungeliche*. Noch diseme ussewendigen groben *ungelichen* so ist ein indewendiger edelre luter *ungelich*, und daz *ungeliche* wurt geboren us dem ersten *unglichen*. Der sich in diseme gewerlich hielte, in dem wurde endecket und geoffenbaret eine erkentnisse des unsprechenlichen *ungelichen*, daz alle creaturen nút ervolgen múgent mit enkeinre wise; denne ein gelútert geist in dem ussewendigen *ungelichen* der minnet und meinet me das *ungeliche* und smacket ime bas und vůilet und bevindet me do inne denne in allem dem *gelichen* do man zů komen mag oder verstan mag. Ie dis *ungeliche* ie klerlicher und blůslicher und offenlicher bekant wurt, ie noherre und innerlicher die *glicheit* geboren und drinne ervolget wurt» [158].

Im Geist ist die Ebenbildlichkeit (= *regio similitudinis*) verankert, das Wasser bezeichnet die seinsmäßige Ungleichheit. Dieser äußeren, groben Unähnlichkeit entspricht eine viel innerlichere, edlere und lautere Unähnlichkeit. Es sind also zweierlei Arten von Unähnlichkeit gemeint. Die Letzte, viel innerlichere stammt aus der ersten Unähnlichkeit, nämlich von Gott als *regio dissimilitudinis infinitae*. Wer diese aufmerksam betrachtet, dem würde sich eine Erkenntnis über die unsagbare Unähnlichkeit (= *regio dissimilitudinis infinitae*) erschließen und offenbaren. Diese Erkenntnis entspricht nicht mehr natürlicher Ordnung, sondern gnadenhafter Einsicht. Deshalb liebt nur der begnadete Geist in der geschaffenen Ungleichheit Gottes Unähnlichkeit (= *das ungeliche*) mehr, in der er mehr von der Größe Gottes empfindet als in allem, was ihm durch die Ähnlichkeit zufließt oder er von ihr her verstehen kann. Je deutlicher diese seinsmäßige Ungleichheit zwischen Gott und Mensch

[157] VETTER, a. a. O. S. 115, 32–36.
[158] VETTER, a. a. O. S. 116, 27–117, 5.

erkannt wird, umso näher und innerlicher wächst die Ähnlichkeit. Wir sehen wieder die traditionelle Verbindung von Ähnlichkeit und Nähe in Umkehrung zu Unähnlichkeit und Ferne.

Diese Seinsungleichheit zu Gott erkannte Luzifer nicht, als er nach Gottähnlichkeit verlangte.

> «Dis *ungeliche* daz ensach nút an der Lucifer do er sich wolte in daz *geliche* setzen» [159].

Deshalb verlor er auch die geschaffene Ähnlichkeit und stürzte in eine unaussprechliche Unähnlichkeit der Gottesferne.

> «und danvon kam er in ein unsprechenliches *ungelich* und verlor alle *gelicheit*» [160] ...

Die Engel aber erkannten ihre seinsmäßige Ungleichheit und versanken daher in eine unaussprechliche Ähnlichkeit.

Das Beispiel der Engel auf den Menschen übertragend folgert Tauler: Welch unaussprechliche Frucht würde sich «uz diseme grunde» = aus der unaussprechlichen Unähnlichkeit Gottes entfalten, wenn der begnadete Geist mit der unendlichen Unähnlichkeit Gottes (*mit disem ungelichen* = *regio dissimilitudinis infinitae*) in Liebe versinken und verschmelzen könnte in der wahren Erkenntnis seiner geschaffenen Ungleichheit [161]. Zu diesem Schritt kann niemand verhelfen als Gott allein, der durch seine Gnade in die göttliche Finsternis der Indetermination führt, in der eine unaussprechliche Vereinigung geschieht, wo jede Unterscheidung von gleich und ungleich sich aufhebt [162].

Neben den von Augustinus her sich entwickelnden Topos der *regio similitudinis* und *regio dissimilitudinis*, der von Eckhart zur *regio dissimilitudinis infinitae* weiter entwickelt wurde, bedient sich Tauler in dieser Predigt der Metaphern Wüste und Finsternis, die von Pseudo-Dionysius stammen, um das Seinsverhältnis zwischen Gott und Mensch zu umschreiben, das sich am intensivsten realisiert im Zurücklassen aller Determinationen.

Wie bekannt Tauler die Formulierung der *regio dissimilitudinis* zur Erklärung der seinsmäßigen Verschiedenheit und für die durch die Sünde verursachte Ungleichheit waren, bezeugen zwei andere Stellen:

[159] VETTER, a. a. O. S. 117, 6–7.
[160] VETTER, a. a. O. S. 117, 7–8.
[161] VETTER, a. a. O. S. 117, 11–13.
[162] VETTER, a. a. O. S. 117, 26–36.

In der Predigt Nr. 39 spricht Tauler von einem Seinswandel in der Vereinigung. *ungelicheit* meint dann die geschaffene Unähnlichkeit.

> «Und so wirt er von unserm herren mit grosser sůssikeit begobet, und wirt im ein innerlich umbevang in bevintlicher vereinunge. Alsus locket und zůhet und reisset Got den menschen usser im selben zů dem ersten und usser aller *ungelicheit* zů im selber».

In der Predigt Nr. 52 ist *ungelicheit* der sündige Zustand des Menschen:

> «Als nu dise uswendigen groben gebresten ab geschorn sint, so blibent doch in dem grunde der neiglicheit die bilde der vorgegangener gewonheit, die sol der mensche vertriben mit dem minneklichen bilden unsers herren Jhesu Christi und sol recht einen val mit dem anderen us slahen und sol die als innerlichen mit grosser andacht in sich ze grunde trucken und ziehen, das alle *ungelicheit* in im verwerde und verlůsche».

Diese Beispiele bei Tauler zeigen deutlich seine Abhängigkeit von Eckhart und werfen auch ein Licht auf seinen Zuhörerkreis, dem er eine so geistig anspruchsvolle Diktion wie in der Dreifaltigkeitspredigt zumuten konnte. Indirekt offenbart dieses Predigtniveau auch, daß in Lehre und Verkündigung der Topos *regio dissimilitudinis* und *regio similitudinis* ins allgemeine Bewußtsein eingegangen war.

Johannes von Kastl

Der Benediktiner Johannes von Kastl, dessen Schriften gegen Ende des 14. / Anfang des 15. Jahrhunderts anzusetzen sind, spricht in einem Gebet von der *regio dissimilitudinis* in Vermischung mit der *regio longinqua:*

> «miser ego, abstractus a te, in *longinquam dissimilitudinis regionem* exulans ...» [163].

Neben dem moralischen Unterschied ist stärker der ontologische Abstand ausgesprochen, der schon durch die Nähe zum Bibelzitat, Sap. 11, 21:

[163] Josef Sudbrack, Die geistige Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters, I Darstellung, II Texte und Untersuchungen, Münster 1967 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchstums und des Benediktinerordens H. 27, 1.2) II, 124, 30–37: «rursus an totius rectitudinis et aequitatis norma ac verae disciplinae forma, ego econtra impudenter abste alienatus factus sum, totus curvus, distortus, stolidus et indisciplinatus; tu insuper omnia in numero, pondere et mensura faciens, cuique rei speciem, modum ac ordinem tribuens,sicut et substantiam, virtutem et operationem largiens, ediverso miser ego ...».

«tu insuper 'omnia in numero, pondere et mensura' faciens» deutlich wird. Da Johannes von Kastl für seine Schriften «De adhaerendo Deo», «De lumine increato» und «Expositio» zur Benediktinerregel vielfach Rudolfs von Biberach «De septem itineribus aeternitatis» benutzte [164], findet sich bei ihm auch das von Rudolf von Biberach zweimal verwendete Augustinuszitat aus *De Trinitate VII c. 6 n. 12* (*PL 42, 946*). Die *regio dissimilitudinis* als Zustand des gefallenen Menschen wird bei Johannes von Kastl zur *regio tenebrarum*, und die Vorstellung, daß die Entfernung von Gott nicht der Kategorie des Ortes unterliegt, sondern durch geistige Unähnlichkeit bestimmt wird, verschärft sich entsprechend der *regio tenebrarum* zur Entfernung durch geistige «dissonantia» und «contrarietas» [165].

Als *regio tenebrarum* bezeichnete schon Achard von St. Viktor die zweite *regio dissimilitudinis* «que est culpe ... Hec est illa *regio tenebrarum*, in qua invenit se Augustinus, cum in his tenebris lux orta est ei» [166]. Die augustinische Illuminationslehre ist in der Formulierung *regio dissimilitudinis* miteingefangen.

Wie selbstverständlich der Topos *regio dissimilitudinis* dem zeitgenössischen Denken assimiliert war, zeigt die Einleitung des Traktates «De adhaerendo Deo». Das religiöse Ziel des Verfassers ist die Niederschrift als solche und zwar «etwas endgültig zu beschreiben, soweit das in dem Lande dieser Verbannung und Wanderschaft möglich ist» [167]. Der Sache nach ist der Topos *regio dissimilitudinis* gemeint, der als Seinsaussage jedes natürliche Menschenwerk nur als Stückwerk kennzeichnen kann, das stets der Fülle und Vollkommenheit entbehrt. Die Einschränkung der menschlichen Aussage aus der Vorstellung des Topos *regio dissimilitudinis* machte auch Seuse. Der Diktion nach findet sich bei

[164] J. Huijben, Le de adhaerendo Deo, Vie spirituelle, Suppl. (1922) 22–37; (1923) 80–101. Sudbrack, a. a. O. II, S. 246.

[165] J. v. Kastl, De lumine increato c. 4 (Sudbrack, a. a. O. II, 90, 62–67): «alioquin ut sic in omnibus opera tenebrarum ex nobis facimus, atque in hac tenebrarum regione et umbra mortis a vera luce Deo et lucis via plus et plus nos elongemus, non per *loci distantiam*, sed per virium animae et voluntatis nostrae ad divinae voluntatis et beneplaciti *dissimilitudinem* et dissonantiam et contrarietatem, ac per hoc nobis semper ipsis peiores fiamus et impeius proficiamus».

[166] Courcelle, a. a. O. (1963) 633 n. 54.

[167] De adhaerendo Deo c. I, 16–13, éd. Huijben: «Cogitanti mihi aliquid ultimate, in quantum possibile est in huius exilii et peregrinationis immoratione depingere, scriptando de et super ab omnibus plena et possibili abstractione, et cum solo Domino Deo expedita, secura et nuda formaque adhaesione, praesertim cum ipsius christianae perfectionis finis sit caritas, qua Domino Deo adhaeretur» (Sudbrack a. a. O. II, 219).

Johannes von Kastl eine synonyme Formulierung: «... in huius exilii et peregrinationis immoratione». Da dieses Werk sehr bald ins Deutsche übersetzt worden ist [168], wäre ein Vergleich mit der deutschen Übersetzung sehr interessant.

Gerhard Zerbolt von Zutphen

In den beiden Hauptwerken von Gerhard Zerbolt von Zutphen *De reformatione virium animae* und *De spiritualibus ascensionibus* zeigen die Belege der *regio dissimilitudinis* einen betont moralischen Charakter. Das Thema in *De reformatione virium animae* ist der Fall des Menschen aus seinem ursprünglichen Zustand in Jerusalem, der «visio pacis» zur *regio dissimilitudinis* in Jericho [169], dem Elend der moralischen Unbeständigkeit [170]. Dem ursprünglichen Sein der «rectitudinis et innocentiae» steht der erbsündliche Zustand der *regio dissimilitudinis* gegenüber, die gekennzeichnet ist von der dauernden Versuchung «secundum varios motus concupiscentiarum». Noch stärker zur Geltung kommt die moralische Interpretation in *De spiritualibus ascensionibus* [171]. Die Todsünde

[168] W. Stammler, Verfasserlexikon II, Berlin-Leipzig 1936, Sp. 603.

[169] Gerhard Zerbolt von Zutphen, Piissimi ac ervdissimi viri D. Gerhardi Zvtphaniensis, opuscula duo, divina prorsus et aurea. I. De reformatione interiori, seu virium animae. II. De spiritualibus ascensionibus quibus accessit Hortvlvs Devotionis, variis piorum exercitiorum floribus peramoenus, iam primum diligentissime repurgatus et typis excusus. D. Hugonis Carthusiani. Coloniae (bei Ludovicus Alectorius) 1579. De reformatione virium animae cap. VI.

[170] Ibid. cap. I: «Iste igitur homo descendit de Hierusalem in Hiericho, id est, de statu rectitudinis et innocentiae, ad statum vel potius casum mutabilitatis et miseriae ... Hierusalem visio pacis dicitur. Hiericho vero luna, quoniam mutabilitatem innuit, interpretatur ... ita homo factus est sibiypsi grauis et propria eius vita facta est ei tentatio et continuo secundum varios motus concupiscentiarum et suggestus desideriorum mutatur vt luna et numquam in eodem statu permanet, donec ad illum statum redeat vnde ad hanc mutabilitatis miseriam est prolapsus». A. Rayez SJ, Gérard Zerbolt de Zutphen et saint Bonaventure. Dépendances Littéraires, in: Dr. L. Reypens Album, Antwerpen 1964, S. 328 Anm. 19.

[171] Ibid. De spiritualibus ascensionibus, cap. V: «De tertio hominis descensu per peccatum mortale quo longissime abiit in *dissimilitudinis regionem*. Sed nec adhuc filius prodigus cessat longius ire atqua amplius perire. Nam quo plus it, eo amplius perit qua e Deo auersus recedit. Quid plura: Omnibus consumptis cum meretricibus venit in *regionem dissimilitudinis* vbi se subiecit vni ciuium regionis illius, et hic eum posuit vt porcus eius pasceret, id est breuiter per peccatum mortale se diabolo subdidit, et in omnibus motibus concupiscentiarum et desideriorum satisfecit. Ecce homo quo nunc deuenisti in *regionem dissimilitudinis*, non apparet vestigium virtutis. Hae sunt tres descensiones, quibus a statu rectitudinis in *regionem dissimilitudinis longissime* descendit».

ist nach der Erbsünde, dem Ungehorsam Adams, und den schwankenden Begierden der dritte Abfall des Menschen, durch die er *longissime abiit in dissimilitudinis regionem*. In ihr gibt es keine Spur von Tugend mehr, daher ist sie die weiteste Entfernung vom Ursprung, nach der Art wie sich der Verlorene Sohn des biblischen Gleichnisses in *regionem dissimilitudinis* verirrte.

Aufschlußreich ist die deutsche Übersetzung [172]:

De spiritualibus ascensionibus cap. V	Deutsche Übersetzung cap. VI
1. De tertio hominis descensu per peccatum mortale quo longissime abiit in *dissimilitudinis regionem*	Von der dritten abstigung des menschen durch die todsünd do durch du dich aller witest geferret hast *von dem vatterlant* [173].
2. venit in *regionem dissimilitudinis*	ist er kommen in ein *frömd vnbekant lant*.
3. Ecce homo quo nunc deuenisti in *regionem dissimilitudinis*	Nu nim war wie du kommen bist *in ein vnbekant land* ...
4. Hae sunt tres descensiones, quisbus a statu rectitudinis in *regionem dissimilitudinis longissime* descendit.	Diß sint die abstigung durch die du *wit vnd fer in frömde land* gewandelt vnd abgegangen bist.

Die erste Übersetzung in Form einer Interpretation lehrt, wie geläufig der Topos *regio dissimilitudinis* nach bernhardinischem Denkschema: Erde als Fremde / Verbannung: Himmel als Heimat / Vaterland war. Die ontologische Bedeutung als Ferne zum Ursprung ist unverkennbar, sie wird aber nicht als geschaffene, seinsmäßige Distanz ins Bewußtsein gebracht, sondern als selbstverschuldete [174]. In diesem Sinne bestimmt sie als Kapitelüberschrift den Ausgangspunkt der Betrachtung.

[172] Hain 16 299, Bl. 1r: (in kursiver Handschrift) «Collegiy Societatis Jesu Monachy 1515». Darunter got. Druck: «Eyn Tractat von den geystlichen vffstigungen». Bl. 2r Incipit: «Ein andechtiger Tractat doctor herr *Gerhartz von Zutphan* von geistlichen vffstigungen genommen vß der heyligen geschrifft vnd gezogen». Dieser Frühdruck bietet eine vollständige und ziemlich genaue oberdeutsche Übersetzung des lateinischen Originals in 72 Kapiteln. Vgl. hierzu K. Ruh, Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung, in: Dr. L. Reypens Album, Antwerpen 1964, S. 375 und S. 376 Anm. 75.

[173] Die gleiche Übersetzung zeigt die Kapitelüberschrift im vorangestellten Inhaltsverzeichnis, Hain 16 299, Bl. 3r (von mir gezählt, der Druck enthält weder Foliierung noch Paginierung).

[174] Hain 16 299 c. V: «groß wit vnd verr ist der wege zwůschen dem tal der trehen do du mensch nu in bist vnd do dich got der herr des ersten in gesetzt hat». Lat. c. 4.

Zu der bisherigen Identifizierung von Entfernung / Fremde mit Unähnlichkeit erscheint jetzt die *regio dissimilitudinis* als ein *vnbekant lant* im Gegensatz zu *vatterlant*. Die mangelnde Identität mit sich selbst infolge der Sünde wird auf diese Weise schärfer gefaßt.

Der plotinische Gedanke der Verunreinigung klingt an in der Verstrickung schlechter Begierden, die «wit ferrer» treiben und zwar in «die aller verrest region»: «in longissimam regionem abiens» [175], in der Tradierung durch Bernhard: «Vnd alß sant Bernhart sprichet / wir sint alle mit einander geuallen in einen vnreinen pfůl / vnd vff einen huffen stein / vnd sint vervnreynent mit der vrsprünglichen schuld» [176]. Umschreibungen der *regio dissimilitudinis* nach der Zisterziensertradition sind ebenfalls «vallis lachrymarum, vallis bassa»: «tal der trehen, tief tal» [177] im Gegensatz zu «mons altus»: für *regio similitudinis*.

Für die sehr komplexe Spiritualität der Devotio moderna [178] dürften diese Vorstellungen der *regio dissimilitudinis* und ihre Deutungen die Grundlage ihrer Frömmigkeitslehre bilden, die jenseits aller Seinsspekulationen vom moralischen Denken bestimmt wird.

Die Betrachtung über Ursprung, Ausbreitung und Funktion eines Topos lehrte, daß der Ausgangspunkt der *regio dissimilitudinis* die platonische Formulierung: Ort des kosmischen Chaos, das zum Untergang führt, war und sich durch verschiedenste Einflüsse bis hin zur Gottferne des geschaffenen oder sündigen Menschen wandelte. Die aufgeführten Textzeugen sind eine Zusammenfassung bis jetzt bekannter Belege bis zum 14. Jahrhundert. Zu den bei Courcelle im erweiterten Répertoire abgedruckten Belegen [179] wären die hier neu vorgelegten Stellen von Hugo von St. Viktor, Eckhart, Hermann von Fritslar, Rudolf von Biberach, Seuse, Tauler, Johannes von Kastl und Gerhard Zerbolt von

[175] De spiritualibus ascensionibus c. IV; Hain 16 299 c. V.

[176] Hain 16 299 c. IV; De spiritualibus ascensionibus c. III: «vt Bernardus dicit. Cecidimus simul in lutum et super aceruum lapidum. Vnde et coinquinati fuimus originali culpa ...».

[177] Ibid. c. I.

[178] Zur Devotio moderna vgl. St. Axters, Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden, t. 3: De Moderne Devotie 1380, Antwerpen 1956. P. Debongnie, Art.: Dévotion moderne, DSp III (1957) 727–747.

[179] Courcelle, a. a. O. (1963) 624–640. Hinzu käme noch ein Beleg bei Jan van Schoonhoven aus einem bisher unveröffentlichten Brief. Hier kennzeichnet die *regio dissimilitudinis* im Vergleich mit der Parabel des Verlorenen Sohnes den Zustand der Sünde – nämlich den der ungeordneten Begierde – der bar jeglicher Tugend und Gnade Gottes ist. Vgl. A. Gruijs, Jean de Schoonhoven. Quatre lettres inédites de direction spirituelle. Roma 1967, S. 7 und S. 16, 188.

Zutphen hinzuzufügen. Die Texte der mittelhochdeutschen geistlichen Prosa zeigten, daß der Topos hier eine auf höchste Innerlichkeit abzielende Bedeutung erhielt. Bei Eckhart gewann er eine eigenständige spekulative Dichte, bei Rudolf von Biberach wurde er zum Hilfsmittel für eine spezifisch mystische Aussage. Am Ende des 14. Jahrhunderts dominiert bei Gerhard Zerbolt von Zutphen das auf frühchristlicher Tradition beruhende theologische Denken über Bernhard von Clairvaux. Der Topos erhält eine rein theologisch-moralische Deutung. Natürlich läßt sich auf Grund von einem Topos noch nicht die Persönlichkeit eines Autors charakterisieren. Erst eine Vielzahl von sprachlichen Erscheinungen erlaubt ein Urteil. Aber soviel dürfte aus dem Überblick einsichtig geworden sein, daß wir Eckhart nicht nur mit den Augen der Scholastik interpretieren können, da die Tradition viel tiefere Wurzeln hat und verflochtener ist; daß Seuse nicht nur als Dichter und reiner Gefühlsmensch anzusprechen ist, da er selbst unmißverständlich die Grenzen des dichterischen Wortes gezogen hat, das gegenüber dem göttlichen Wort verblaßt. Hinter dem Glanz und der Leichtigkeit seiner bilderreichen Sprache steht eine vom Ernst der Wahrheit gezeichnete männliche Natur, die in kritischem Urteil Seinsordnungen voneinander scheidet. Wir können auch Rudolf von Biberach nicht in erster Linie als einen Vertreter franziskanischer Mystik einreihen, da der zu seiner Zeit noch junge Orden, wie auch der Dominikanerorden, eine geistliche Formung ist, die sich vom Boden der mehr als 1000 jährigen geistesgeschichtlichen Tradition orientalischer, griechischer und lateinischer Provenienz nährte, die in ihrer Ausstrahlung noch der weiteren Präzisierungen harrt. Ferner dürfte einmal mehr deutlich geworden sein, daß für das Verständnis mittelhochdeutscher Prosa sprachimmanente Prinzipien nicht ausreichen, um den Geist der Sprache zu erfassen. Wie eng Sprachgeschichte als Wortbedeutungsgeschichte mit Geistesgeschichte verbunden ist, zeigte die Entwicklung des Begriffes *regio dissimilitudinis*, an dem sich griechisch-philosophische und biblische Vorstellungen kreuzten. Daraus erhellt sich, wie sehr Frömmigkeitsgeschichte mit Bildungsgeschichte verflochten ist, die durch eine stete Tradition das Denken beeinflußte und die Bedeutungs- und Funktionsmöglichkeit eines einmal geprägten Wortes erweiterte und sublimierte. Dies spricht nicht zuletzt für den Wert eines Topos, der in sich die Möglichkeit birgt, eine geistige Bewegung lebendig zu halten. Tatsächlich läßt sich an unserem Beispiel aufzeigen, daß es über Zeiten hinaus nichts an Kraft und Vitalität eingebüßt hat und durch einen überzeitlichen Gehalt bis in die Gegenwart wirksam geblieben ist.

Eine verblüffende Reminiszenz der mittelalterlichen Exegese von *regio dissimilitudinis* finden wir bei André Gide [180]. In «Retour de l'Enfant prodigue» (1907) verwendet Gide sehr genau Idee und Begriff der *regio dissimilitudinis* in Verbindung mit der *regio longinqua:* «Que cherchais-tu? – Je cherchais ... qui j'étais. – O! Fils de tes parents et frère entre tes frères. – Je ne ressemblais pas à mes frères ... Mon seul soin désormais, c'est de ressembler à vous tous ... Rien n'est plus fatiguant que de réaliser sa dissemblance. Ce voyage à la fin m'a lassé» [181]. Auf Grund dieses Zeugnisses bei Gide vermutet Lebreton bei den klassischen spirituellen Autoren des 17./18. Jahrhunderts Spuren der mittelalterlichen Tradition, über die Gide zu seiner Formulierung gekommen sein könnte, die nichts anderes ist, als die Fortsetzung der mittelalterlichen Exegese.

Abschließend darf daher festgestellt werden, daß die sprachliche Beschäftigung mit der mittelhochdeutschen Prosa einen besonderen Bildungswert in sich schließt. Die Untersuchung der einzelnen Topoi eröffnet geistesgeschichtliche Zusammenhänge und Perspektiven, die nicht nur näher an die Texte heranführen, sondern auch in ihrer Thematik die Gegenwart erreichen.

Abkürzungen

BdeW	Büchlein der ewigen Weisheit.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866 ff.
LTR	J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, S. Bernardi Opera, Romae 1957 ff.
LW	Meister Eckhart, 1. Reihe. Die lateinischen Werke, 6 Bde. Hrsg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Koch, Konrad Weiß, Bruno Decker, Stuttgart 1937 ff.
par. an.	Paradisus anime intelligentis, hrsg. von Philipp Strauch (Deutsche Texte des Mittelalters XXX), Berlin 1919.
Pf.	Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1857, II. Bd.
PL	J. P. Migne, Patrologia cursus completus, series latina, Paris 1844 ff.
Quint	Meister Eckharts Predigten, hrsg. von Josef Quint (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Die deutschen Werke I und V), Stuttgart-Berlin 1936 ff.

[180] M. M. Lebreton, André Gide et le «Regio dissimilitudinis», Revue du moyen âge latin 4 (1948) 66.

[181] A. Gide, Retour de l'Enfant prodigue, Paris 1926, S. 218. Lebreton, a. a. O. S. 66. Courcelle, a. a. O. (1963) 640 n. 95.