SANCTUS AUGUSTINUS

VITAE SPIRITUALIS MAGISTER

SETTIMANA INTERNAZIONALE DI SPIRITUALITA' AGOSTINIANA

Roma 22 - 27 Ottobre 1956

II

ROMA
ANALECTA AUGUSTINIANA
Via S. Uffizio, 25

DIE LEHRER DES GEISTLICHEN LEBENS UNTER DEN DEUTSCHEN AUGUSTINERN VOM DREIZEHNTEN JAHRHUNDERT BIS ZUM KONZIL VON TRIENT ¹

Es ist mir als Aufgabe gestellt, die Spiritualität der deutschen Augustiner im Laufe von dreihundert Jahren — vom Jahre 1256 bis zum Konzil von Trient — darzustellen. Gleich anfangs möchte ich einmal die Frage aufwerfen, ob denn die Augustiner-Eremiten des Mittelalters tatsächlich eine für sie charakteristische Lehre vom geistlichen Leben ausgebildet haben. Oder anders gesagt: Kann man von einer geistlichen Schule der mittelalterlichen Augustiner sprechen? Hier erscheint es mir sehr beachtenswert, dass unsere mittelalterlichen Theologen die Frage nach dem Charakter der Theologie in einer einheitlichen, echt augustinischen Weise beantwortet haben. Ist doch gerade die Antwort auf diese Frage für die Spiritualität eines Theologen oder einer theologischen Schule sehr bezeichnend. Hier hat schon Aegidius von Rom, der erste theologische Magister unseres Ordens, in vielem ein getreuer Schüler des Aquinaten, seinem Lehrer die Gefolgschaft versagt. Für ihn ist die Theologie weder eine spekulative noch eine praktische, sondern eine affektive Wissenschaft, Ihr Ziel ist es, den Menschen zur caritas zu führen². Dies war die Lösung des Augustinismus schon seit dem frühen Mittelalter, wie sie vor allem bei den Viktorinern ihre

(2) Aegidius Romanus, Primus liber Sententiarum, Venedig 1521, prol. p. IV, fol. 7 vb.

⁽¹⁾ Wir verwenden folgende Abkürzungen für häufiger zitierte Werke: LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bände, Freiburg i. Br. 1930 ff. - Kolde - Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879. - Ossinger - F. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadt-Augsburg 1768. - PL - Migne, Patrologia Latina.

klare Ausprägung fand. Im Anschluss an Aegidius von Romhaben sich die meisten späteren Theologen unseres Ordens im Mittelalter diese Auffassung vom affektiven Charakter der Theologie zu eigen gemacht³.

Wie aber standen die deutschen Augustiner zu dieser Problematik? Sehr gründlich und systematisch wurde sie von Thomas von Strassburg in seiner Sentenzenlesung behandelt und ganz im Sinne des Aegidius beantwortet 4. Auch nach ihm ist die Theologie im eigentlichen Sinn als eine affektive Wissenschaft zu bezeichnen, weil die dilectio sive affectio Dei ihr ureigenes Ziel sei 5. Diese These wiederum, dass das oberste Ziel der Theologie nicht die Gotteserkenntnis und auch nicht das tugendhafte Handeln, sondern die Liebe zu Gott ist, begründet er in mehrfacher Weise: Die Liebe sei es, welche uns Menschen am stärksten mit Gott vereinigt. Sie sei es auch, die uns zum wahren. ewigen Glück führt. Ausserdem beruft er sich auch auf verschiedene Augustinusstellen ⁶. Eingehend setzt er sich sodann mit den Gegnern auseinander, die das Ziel der Theologie in der Gotteserkenntnis oder in der Praxis, das heisst in der Beobachtung der göttlichen Gebote, sehen wollten und die damit die Theologie als spekulative bzw. praktische Wissenschaft, oder auch als spekulativ-praktische Wissenschaft bezeichneten 8.

Auch die Spiritualität der deutschen Augustiner zeigt demgemäss von Anfang an ein vorwiegend affektives Gepräge. Selbst

⁽³⁾ Vgl. A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 209-213, vor allem 211 Anm. 6. Siehe auch U. Dominguezdel Val, Carácter de la Teología según la escuela agustiniana, El Escorial 1952.

⁽⁴⁾ Thomas de Argentina, Commentaria in quattuor libros sententiarum. Genua 1585, prol. qu. 4, fol. 13 vb - 18 vb. - Vgl. auch J. Kürzinger, Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Münster 1930, 208 ff.

⁽⁵⁾ Dicendum, quod cum in primo articulo probatum sit, scientiam debere a fine denominari, et in secundo sit ostensum, finem theologiae esse Dei dilectionem sive affectionem, sequitur ex his necessario, quod theologia dicatur proprie dilectiva sive affectiva. - l.c. qu. 4 art. 3, fol. 16 va.

⁽⁶⁾ Dilectio Dei sive affectio est proprius finis nostrae theologiae.... Ad hoc est nobis communicata scriptura sacra, ut nos spiritualiter coniungat Deo; ergo maxime et finaliter id intendit theologia, per quod maxime et intime unimur Deo, sed hoc est Dei dilectio.... Praeterea id est per se finis theologiae, per quod per se et immediate ad aeternam beatitudinem ordinamur, sed hoc est Dei dilectio.... Et idem patet per Augustinum in De laude caritatis,.... praeterea primo De doctrina christiana. · l.c. qu. 4 art. 2, fol. 14 va-b.

⁽⁷⁾ l.c. qu. 4 art. 2, fol. 15 vb - 16 va.

⁽⁸⁾ I.c. qu. 4 art, 4, fol. 16 vb - 18 vb.

ihre spekulativen Untersuchungen über aszetisch-mystische Fragen wollen unmittelbar dem geistlichen Leben dienen. Sie wenden sich nicht ausschliesslich an'die Vernunft, sondern suchen zugleich die affektive Seite der Seele anzusprechen. Auch bei ihnen finden sich deshalb gelegentlich scharfe Urteile über jene Theologen oder Prediger, die sich in Subtilitäten ergehen, das Herz aber kalt lassen. Sie selbst streben nach einer harmonischen Verbindung von Spekulation und Affekt, Wissenschaft des Herzens und Wissenschaft des Geistes. So entspricht ihre Grundeinstellung in vielem jener der von ihnen so häufig zitierten Vertreter des Augustinismus im zwölften Jahrhundert, Hugo und Richard von Sankt Viktor . Dies offenbart sich zum Beispiel in der Auffassung Jordans von Sachsen über das Wesen der scientia spiritualis. Er unterscheidet sie von den anderen theologischen Wissenschaften, die man sich durch Anhören von Vorlesungen und Studieren von Büchern erwirbt. Denn zu dieser geistlichen Wissenschaft gelange man nur kraft einer göttlichen Erleuchtung 10. Diese aber werde der Seele nur gegeben, wenn, wie Jordan im Anschluss an Johannes Cassian ausführt, vier Dinge in ihr vorhanden sind: Herzensreinheit, Geistesdemut, Gebetsgeist und Fruchtbarkeit an Werken 11.

Den umfangreichen Stoff des mir gestellten Themas will ich in folgende Abschnitte gliedern:

- 1. Die geistlichen Lehrer aus der Blütezeit des Ordens im vierzehnten Jahrhundert.
- 2. Spekulation über aszetische Fragen in den Sentenzenkommentaren der deutschen Augustiner.

⁽⁹⁾ Vgl. dazu auch P. Pourrat, La Spiritualité Chrétienne II: Le Moyenâge, Paris 1924, 148 ff. - Als interessante Parallele unter den italienischen Augustinern wäre hier vor allem Hugolin von Orvieto zu nennen; vgl. A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 208 und 283 f, 25 ff.

⁽¹⁰⁾ Sed praeter has scientias, quae docentium verbis et studio lectionis acquiruntur, est alia scientia, scilicet spiritualis, quae non nisi per illuminationem divinam attingitur. - Jordani de Saxonia liber Vitasfratrum, herausgegeben von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 242.

⁽¹¹⁾ Cordis puritas, mentis humilitas, orationis pietas, operum fructuositas. - l.c. 242-245.

- 3. Geistliche Lehrer unter den deutschen Augustinern während des abendländischen Schismas und des Konzils von Konstanz.
- 4. Lehrer des geistlichen Lebens aus westfälischen Augustinerklöstern im fünfzehnten Jahrhundert.
- 5. Geistliche Lehrer der deutschen Reformkongregation.
- 6. Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern nach dem Beginn der Glaubensspaltung.

1. DIE GEISTLICHEN LEHRER AUS DER BLUETEZEIT DES ORDENS IM VIERZEHNTEN JAHRHUNDERT.

Das kirchliche und religiöse Leben im damaligen Deutschland zeigt viele positive Züge. Die Menschen jener Zeit waren ein gläubig frommes Geschlecht. Kennzeichnend für den religiösen Geist des vierzehnten Jahrhunderts ist vor allem ein starker Zug zu einer verinnerlichten, persönlichen Frömmigkeit, wie sie ihren schönsten Ausdruck in der sogenannten Deutschen Mystik fand.

In der Geschichte der deutschen Augustiner bedeutet das vierzehnte Jahrhundert einen Höhepunkt. Schon gab es an achtzig deutsche Augustinerklöster, so dass man sich noch vor dem Jahre 1300 zu einer Teilung der deutschen Ordensprovinz in eine kölnische, rheinisch-schwäbische, thüringisch-sächsische und bayerische entschlossen hatte. In den Klöstern herrschte, aufs Ganze gesehen, ein guter Geist, wie uns die «Vitasfratrum» Jordans von Sachsen hinreichend bezeugen. Auch das wissenschaftliche Leben in den deutschen Klöstern war rege, zumal seitdem die Generalstudien zu Strassburg, Köln, Wien, Erfurt und Magdeburg errichtet worden waren. Die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit der damaligen Augustiner stand vorwiegend im Dienst der Seelsorge.

Auch die Spiritualität der deutschen Augustiner begegnet uns damals schon auf einem Höhepunkt. Sie beginnt nämlich mit drei Persönlichkeiten, die einen nicht unbedeutenden Platz unter den mittelalterlichen Lehrern des geistlichen Lebens verdienen. Es sind dies Heinrich von Friemar der Aeltere und seine zwei Schüler Hermann von Schildesche und Jordan von Sachsen. Heinrich von Friemar ¹², einem kleinen Ort bei Gotha, war 1290 - 99 Provinzial der deutschen Augustiner, 1300 - 11 Lehrer in Paris, 1315 wiederum Provinzial und starb am 18. Oktober 1340 zu Erfurt. Er ist zweifellos einer der bedeutendsten Geistesmänner an der Wende des dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert und der Verfasser zahlreicher auf uns gekommener aszetisch-mystischer Traktate, durch die er « einen spürbar starken Einfluss ausgeübt » hat ¹³. Ausserordentlich beliebt waren sein « Tractatus de quatuor instinctibus », eine originelle Behandlung der Kriterien zur Unterscheidung der Geister ¹⁴, und sein « Tractatus de decem praeceptis », eine ausführliche und volkstümliche Erklärung der zehn Gebote ¹⁵. Weite Verbreitung fand auch seine Schrift « De occultatione vitiorum sub specie virtutum », wo er in origineller Weise nachzuweisen sucht, wie sich die Laster nicht selten als Tugenden zu tarnen wissen ¹⁶;

⁽¹²⁾ Vgl. dazu W. Hümpfner in: Jordani de Saxonia liber Vitasfratrum 474 f und Cl. Stroick, Heinrich von Friemar, Freiburg i. Br. 1954, 1 ff. - Doch erscheint uns fraglich, ob er tatsächlich von 1290-99 ununterbrochen Provinzial war, da in dieser Zeit auch noch andere Namen als Provinziale bezeugt sind. Unsicher ist es auch, ob Heinrich wirklich bis 1311 in Paris weilte. Denn mit dem Augustinermagister «Henricus de Alemania» dieser Jahre könnte gelegentlich auch der 1326 als Provinzial der thüringisch-sächsischen Provinz bezeugte Augustinermagister Heinrich von «Racolverode» (+ 14. Februar 1330 zu Würzburg) gemeint sein (vgl. unsere in Augustiniana 8 (1958) 118 ff erschienene Liste der Provinziale der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz). - Dieser ist möglicherweise identisch mit dem von W. Hümpfner (Heinrich von Friemar, in: Zeitschrift für thüringische Geschichte und Altertumskunde 30 (1914) 49-64 S. 64) erwähnten Magister Heinrich von Nordhausen.

⁽¹³⁾ Stroick l.c. 187. - Wir übergehen hier jene Schriften Heinrichs, die nur dem Titel nach bekannt, aber selbst verloren gegangen sind. - Auf seinen in fünf Handschriften erhaltenen Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles (vgl. Stroick 53 ff, 77 ff und 246 ff) mit seiner sehr ausführlichen philosophischen Tugendlehre sei hingewiesen.

⁽¹⁴⁾ Gedruckt Venedig 1490, 1498, Paris 1514 (mit dem «Liber de deliciis paradisi sensibilibus» des Bartholomäus Rimbertinus) und Antwerpen 1652. - Er ist in ca. 80 Handschriften erhalten, von denen sich allein 22 in der Bayerischen Staatsbibliothek zu München befinden. Auch existieren eine niederdeutsche (Wolfenbüttel Cod. 2745), eine niederländische (Arnwaldtsche Hs. 3141) und eine mittelhochdeutsche Uebersetzung (München Cgm. 64).

⁽¹⁵⁾ Gedruckt Köln o. J. (1475) und unter dem Namen des Nikolaus von Lyra Paris 1493, Köln 1498, 1501, Zwolle 1500 und Basel 1504. Es existieren über 130 Handschriften, auch eine niederdeutsche Bearbeitung in Nürnberg Cod. 22936 (nach Hümpfner 475). An der Verfasserschaft des älteren Heinrich von Friemar ist wohl nicht zu zweifeln (vgl. Stroick 38).

⁽¹⁶⁾ Sie ist zwar nicht im Druck erschienen, aber in wenigstens 35 Handschriften erhalten.

ferner seine « Explanatio passionis dominicae », eine Schilderung der Passion des Herrn im Anschluss an die Evangelien mit erklärenden Zusätzen und affektvollen Anmutungen ¹⁷, und seine an aszetischen Stoffen reichen Predigtsammlungen ¹⁸. Beachtenswert sind auch die nur handschriftlich erhaltenen Werke « De adventu Verbi in mentem », ein wertvoller Beitrag zur Theologie der Mystik ¹⁹, « De celebratione missae », eine ausführliche aszetischmystische Messerklärung für die Geistlichkeit ²⁰, und « De perfectione spirituali interioris hominis », eine umfangreiche Kompilation aszetischen Inhalts aus den Werken des hl. Cassian ²¹. Kompilatorischen Charakter trägt auch der « Tractatus de vitiis », eine volkstümliche Behandlung der sieben Hauptsünden ²².

Gleichzeitig mit unserem Theologen gab es in der thüringisch-sächsischen Provinz noch einen etwas jüngeren Augustinermagister gleichen Namens. Dieser Heinrich von Friemar der Jüngere ²³ war 1318 Provinzial, lehrte nach dem Jahr 1320 in Paris, stand 1329 - 36 wiederum seiner Heimatprovinz vor, leitete von 1342 an das Prager Generalstudium und starb am 21.

⁽¹⁷⁾ Gedruckt wurde sie Landshut o. J., Oppenheim o. J., Paris 1514 und Hagenau 1517. Wir konnten 12 Handschriften des Werkes feststellen. - Vgl. dazu auch A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 456.

⁽¹⁸⁾ Gedruckt wurde sein «Opus sermonum exactissimum de sanctis» (Hagenau 1513), welches wir auch ganz oder in Auszügen in zahlreichen Handschriften feststellen konnten. Handschriftlich ist ausserdem ein Band Sonn- und Festtagspredigten erhalten, die er vor Studenten hielt und 1304 beendete (München Clm. 3764 und Braunschweig Cod. 165, 1), sowie eine unvollständige Predigtserie über die Episteln und Evangelien der Sonntage (München Clm. 2949 und 14881). Um Predigten, die aber vielleicht Heinrich von Friemar d. J. zugehören, handelt es sich auch bei dem «Tractatus de poenitentia» (Prag Metropolitankapitel Cod. O 47, fol. 50 r ⋅ 64 v). ⋅ Vgl. dazu Stroick 42 ff und 71 ff und Linsenmayer 450 ff; dem Urteil Linsenmayers über Heinrichs Predigten können wir uns nicht in allem anschließen.

⁽¹⁹⁾ Erlangen Cod. 422, fol. 47 r · 67 r; München Clm. 8338 und Paris Arsenal Cod. 75, fol. 49-60.

⁽²⁰⁾ Verfasst in Erfurt zwischen 1321 und 1328, auch betitelt als «Expositio decretalis Cum Marthae». - Erfurt Amplon. F. 147; München Clm. 8151 und 21076; Prag Universitätsb. Cod. 1584; Trier Stadtb. Cod. 703; Trier Seminarb. Cod. 88; Wolfenbüttel Cod. 2721. - Ein anderer Traktat über die hl. Messe wird Heinrich in Clm. 14709, fol. 104-124 zugeschrieben.

⁽²¹⁾ Wir konnten 18 Handschriften des Werkes feststellen.

⁽²²⁾ Basel Cod. A. VIII. 34 und Prag Metropolitankap. Cod. 129.

⁽²³⁾ Vgl. Stroick l.c. 12 und unsere Liste der Provinziale (in Augustiniana 8 (1958) 118 ft). - Es lässt sich deshalb nicht bei allen aufgezählten Werken Heinrichs von Friemar des Aelteren mit Sicherheit ausschliessen, dass sie von dem jüngeren Magister stammen (vgl. Hümpfner 475).

April 1354 in Erfurt. Er ist nachweislich der Verfasser einer deutschen Predigtreihe, in welcher schlicht und innig die acht Seligpreisungen der Bergpredigt erklärt werden ²⁴.

Hermann von Schildesche ²⁵ bei Bielefeld in Westfalen war als Lektor in Magdeburg, Erfurt und seinem Heimatkloster Herford tätig, bevor er um 1330 nach Paris ging. 1337 - 39 war er Provinzial und seit etwa 1340 Generalvikar und Oberpönitentiar des Bischofs von Würzburg, wo er am 8. Juli 1357 starb. Neben einem weitverbreiteten «Introductorium pro studio sacrorum canonum », das zum Vorbild und zur Quelle aller späteren alphabetischen Rechtswörterbücher des Mittelalters wurde ²⁶, und neben einem oft gedruckten «Speculum manuale sacerdotum », dem wohl meistbenützten Pastoralbuch des Spätmittelalters ²⁷, veröffentlichte er eine Anzahl aszetisch-mystischer Traktate. Sein erstes grosses Werk dieser Art, eine Erklärung zum Hohenlied, die er als Magister in Paris verfasste, ist leider nicht auf uns gekommen. Erhalten geblieben sind sein Traktat «De vitiis capitalibus », die Frucht seiner Pariser Disputationen ²⁸.

⁽²⁴⁾ München Cgm. 64, fol. 183 r - 227 v (nach Stroick 75 f). - Dagegen entbehrt die Behauptung Stroicks (l.c. 76), der Traktat « De occultatione vitiorum sub specie virtutum » sei nicht dem älteren, sondern dem jüngeren Heinrich zuzuteilen, des Beweises. Nachstehende Worte in der Handschrift Clm. 18970, fol. 140 v, auf die Stroick seine Annahme zu stützen scheint (vgl. Stroick 12 und Anm. 44). wollen den Traktat durchaus dem älteren Magister zuteilen: Explicit tractatus magistri Heinrici de fremaria ordinis fratrum heremitarum de occultatione vitiorum sub specie virtutum in Monasterio Benvicensi (?) 1482. - Mellifluus ac devotus doctor sacre pagine studii erfordensis Heinricus de firmaria ordinis heremitarum sancti Augustini tante devotionis fuit aut extitit, quod homines plurimi dicerent ob continuam orationis frequentationem mirum est, quod homo ille unicum saltem dentem in ore suo obtinere poterit. Tanteque reverentie ac devotionis fuit circa sanctam Catherinam, quod ipsum oretenus personaliter allocuta fuit. Multa scripsit et valde suaviter et egregie et devote. Fuitque, ut fertur, filius unius rustici de villa, quae vulgariter vocatur freymor, sed latine firmaria. Sepultusque est erfordie apud augustinenses in ecclesia circa summum altare. Ibidem etiam sepultus est alius magnus doctor eiusdem nominis de eadem villa etiam magne scientie, licet non tante devotionis sicut precedens. Vgl. dazu auch W. Hümpsner, Heinrich von Friemar, in: Zeitschrift für thüringische Geschichte und Altertumskunde 30 (1914) 49.64, wo sich diese Notiz der Münchener Handschrift, wie wir nachträglich feststellten, schon ediert findet (S. 57).

⁽²⁵⁾ Ueber ihn ist in Augustiniana 7 (1957) eine längere Abhandlung von uns erschienen.

⁽²⁶⁾ Vgl. dazu auch E. Seckel, Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter I, Tübingen 1898, 129-221 und 503-507.

⁽²⁷⁾ Wir konnten zehn Druckausgaben und über 80 Handschriften feststellen. (28) Erfurt Amplon. Q. 122, fol. 1-59; Klosterneuburg Cod. 352, fol. 175-207; München Clm. 8434, fol. 209 ra - 258 rb; New York Union Theol. Sem. Cod. 13, fol. 13 r - 37 r; Wien Vindob. 13537, fol. 288 r - 317 v.

sein « Breviloquium de expositione missae », eine wenig originelle und vorwiegend allegorische Erklärung der Messgebete und -zeremonien, ²⁹ und sein umfangreiches, 1347-49 in Würzburg verfasstes « Claustrum animae », eine vollständige Aszetik und Mystik für Ordensleute, das sich in Titel und Grundidee, nicht aber in den Einzelausführungen an das gleichnamige Werk des Augustinerchorherrn Hugo de Folieto (PL 176, 1017-1184) anlehnt ³⁰. Es werden ihm weitere aszetische Traktate, sowie « Sermones multi ad clerum et populum » zugeschrieben, von denen aber so gut wie nichts erhalten geblieben ist ³¹.

Noch ein zweiter Augustiner aus dem Kloster Herford Johannes von Brakel 32, der nachmals im Kloster zu Lippstadt wirkte, verdient Erwähnung. Er hat nämlich einen umfangreichen Predigtband hinterlassen, den er um die Mitte des Jahrhunderts dem Paderborner Bischof Balduin von Steinfurt widmete. Doch ist die einzige Handschrift dieser « Sermones dominicales » in der Universitätsbibliothek von Münster im letzten Krieg vernichtet worden, so dass ein Urteil über seine geistliche Lehre nicht mehr möglich ist.

Der andere bedeutende Schüler Heinrichs von Friemar ist Jordan von Sachsen ³³. Er stammte aus Quedlinburg, machte seine Studien in Bologna und Paris und wirkte dann als Lektor in Erfurt und Magdeburg. 1346 - 51 leitete er als Provinzial die thüringisch-sächsische Provinz und starb 1370 (oder 1380) zu Wien (oder Vienne). Sein reifstes Werk und eine der bedeutendsten aszetischen Schriften des vierzehnten Jahrhunderts überhaupt sind die «Vitasfratrum», in denen er am Leben der Augustiner seiner Zeit ein sehr anschauliches Bild von der Geistig-

⁽²⁹⁾ Es ist anonym in der Würzburger Handschrift Mp. mi. f. 6, fol. 2 ra - 10 ra erhalten. Das Werk wurde anscheinend in Würzburg von Hermann verfasst.

⁽³⁰⁾ Erhalten einzig in Rom Angelica Cod. 765. - Die Handschrift Münster Cod. 72 wurde im letzten Krieg vernichtet.

⁽³¹⁾ Vgl. Jordani de Saxonia liber Vitasfratrum, New York 1943, 240 f. - Ein einziger «Sermo de beato Augustino» ist uns in Prag Metropolitank. Cod. 812 (E. LIV), fol. 29 r - 35 v erhalten.

⁽³²⁾ Vgl. die Notiz des Osnabrücker Augustiners Johannes Schiphower aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert in Berlin Cod. lat. 574, fol. 3 vb und Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen, Münster 1900, 35 f.

⁽³³⁾ Eine gründliche Untersuchung über sein Leben und Schrifttum von W. Hümpfner findet sich in der Einleitung zur textkritischen Ausgabe seiner «Vitasfratrum» (siehe die folgende Fussnote).

keit unseres Ordens und eine gründliche Erklärung der Augustinusregel gibt 34. Reiches aszetisches und mystisches Material bieten auch seine drei grossen Predigtsammlungen, durch welche er auf die Predigt des späteren Mittelalters und der beginnenden Neuzeit starken Einfluss ausübte 35. Er hat in sie auch ein paar schon früher verfasste aszetische Traktate eingearbeitet, nämlich seine «Expositio dominicae orationis» 36, seinen « Tractatulus de vitiis et virtutibus »37, seinen « Tractatus de articulis fidei » 34 und seine « Meditationes de passione Christi ». Diese Betrachtungen, die im lateinischen Text und deutschen Uebersetzungen weiteste Verbreitung fanden 39 und oft gedruckt wurden, haben die Frömmigkeit der kommenden Jahrhunderte mitgeformt und zeigen Jordan selbst als einen « Meister des geistlichen Lebens » 40. Von Jordans aszetischen Schriften sind verschollen ein « Tractatus de arbore virtutum » und ein « Tractatus de spiritu libertatis », in dem er sich wohl mit den « Brüdern vom freien Geist » und ihrer falschen Auffassung von der

⁽³⁴⁾ Eine erstklassige textkritische Edition veranstalteten 1943 in New York R. Arbesmann und W. Hümpfner (Jordani de Saxonia liber Vitasfratrum). Das Nähere über die Handschriften, älteren Druckausgaben und Uebersetzungen siehe daselbst in der Einleitung.

⁽³⁵⁾ Es sind folgende drei Werke: «Opus Postillarum et Sermonum de tempore», gedruckt Strassburg 1483; «Opus Jor sermonum de tempore», nur handschriftlich erhalten; «Opus Dan sermonum de sanctis», sechsmal gedruckt (nach Hümpfner l.c. XXXI ff und XXXIX ff). Vgl. dazu auch R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 426 f und A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 457. Beide werden freilich Jordans Bedeutung nicht gerecht.

⁽³⁶⁾ Jordan reihte es in sein « Opus Postillarum » als Sermo 289-298 ein (nach Hümpfner XXX f). Anonym fanden wir es - freilich nur ein kurzes Bruchstück - in Würzburg Cod. M. ch. q. 23, fol. 53 v - 55 v. - Die ebenda unmittelbar vorausgehende anonyme Vaterunser-Erklärung in deutscher Sprache (fol. 47 r - 53 r) ist eine volkstümliche und fromme Bearbeitung von Jordans lateinischer Erklärung und hat vielleicht ihn selbst zum Verfasser.

⁽³⁷⁾ Er findet sich im «Opus Postillarum» als Sermo 439 - 441 (Hümpfner XXXIV f).

⁽³⁸⁾ Jordan hat ihn in das «Opus Dan» als Sermo 102 eingefügt (Hümpfner XILIII f).

⁽³⁹⁾ Der lateinische Text ist noch heute in 54 Handschriften erhalten und fand bis zum Jahr 1500 schon acht Druckausgaben. Zuletzt erschien er 1745. Schon in alter Zeit wurde das Werk ins Niederdeutsche, Niederländische und Hochdeutsche übertragen. Die niederländische und hochdeutsche Uebersetzung erschienen ebenfalls im Druck (Hümpfner XXXV ff).

⁽⁴⁰⁾ Hümpfner XXXIX. Er weist den bedeutenden Einfluss des Werkes im einzelnen nach.

christlichen Freiheit auseinandersetzte; hatte er doch selbst 1336 in Angermünde einen kirchlichen Prozess gegen vierzehn Vertreter dieser Sekte zu leiten gehabt ⁴¹.

In den aszetischen Schriften unserer Augustinertheologen wirkt die Aszetik der Väterzeit und des Frühmittelalters stark nach. Als die Hauptautoritäten erscheinen der hl. Augustinus und der hl. Bernhard, bisweilen auch der hl. Gregor und der hl. Cassian. Manche ihrer aszetischen Erbauungsschriften haben vorwiegend kompilatorischen Charakter wie Heinrichs « Liber de perfectione spirituali interioris hominis » und « Tractatus de vitiis » und Hermanns « Breviloquium de expositione missae ».

Heinrich von Friemar erweist sich als erfahrener Seelenführer namentlich in seinen Darlegungen über die Kriterien zur Unterscheidung der Geister. Seine Ansichten darüber fanden im Spätmittelalter und in der beginnenden Neuzeit grosse Beachtung. Er spricht von einer vierfachen inneren Bewegung, die auf die Menschenseele einwirken kann: eine göttliche, eine englische, eine teuflische und eine menschliche oder natürliche. Diese verschiedenen Einflüsse von einander zu untercheiden, sei nicht immer leicht, weil sich der Teufel nicht selten in einen Engel des Lichtes kleidet und weil mancherlei vom Menschen für ein Werk der Gnade gehalten wird, was doch nur der Natur entspringt ⁴².

Dass eine innere Bewegung von Gott stammt, zeigt sich nach Heinrich darin, dass sie den Menschen zur grösseren Verähnlichung mit Christus und den Heiligen, auch zur grösseren Demut, zur Sammlung und inneren Stärkung und zum Wachstum in der Tugend führt ⁴³. Umgekehrt sei der Einfluss des Teufels

⁽⁴¹⁾ Hümpfner XIV.

⁽⁴²⁾ Quadruplex est motus interior... divinus,... angelicus,... diabolicus,... humanus vel naturalis. Et horum differentiam non facile est apprehendere, quia frequenter angelus Sathanae transfigurat se in angelum lucis, II. Ad Cor. 11 (14). Et multotiens creditur esse gratiae, quod est naturae. Henricus de Frimaria, De quattuor instinctibus, Venedig 1498 (dem «Liber de deliciis sensibilibus paradisi» des Bartholomäus Rimbertinus beigedruckt), fol 55 va - 68 rb, fol. 55 va.

⁽⁴³⁾ Instinctus divinus proprie discerni potest quadruplici signo: si illud, ad quod instigaris, exemplis Christi et sanctorum te magis conformat,... si.., te magis in te ipso humiliet,... si... magis mentaliter te confortet et cor tuum magis in te congreget et adunet,... si... maiori virtutum opulentia te reficiat atque ditet. - l.c. fol. 55 vb - 57 ra.

im Spiel, wenn die innere Anregung Christus unähnlich macht, Stolz, Zerstreuung und innere Schwächung nach sich zieht und die Tugend beeinträchtigt ⁴⁴.

Für den Einfluss der Engel sei es kennzeichnend, dass sie den menschlichen Geist anfangs verwirren, dann aber stets aufrichten und mit Trost erfüllen, dass sie sich anfangs verbergen, zum Schluss aber kundtun, dass sie den Menschen immer zum Guten und Zuträglichen antreiben, auch wenn es bisweilen zuerst nicht so scheint, und dass sie schliesslich den guten Willen stärken 45. Umgekehrt ist es die Art des Teufels, den Menschen anfangs durch sündhafte oder irdische Freuden zu beglücken, um ihn am Ende in Niedergeschlagenheit und Traurigkeit zu stürzen, ihm anfangs Sicherheit, am Ende aber Misstrauen und Zweifel einzuflössen, ihm das Vertrauen auf den guten Ausgang der Sache zu nehmen und schliesslich in ihm den guten Willen zu ertöten und die Liebe zu lähmen 46. Zwei ganz klare Indizien für den Einfluss des Teufels sind unserem Augustinermagister deshalb die praesumptio malum non cavendi und der torpor in melius proficiendi 47.

Was nun den instinctus naturalis betrifft, so begegnet unser Theologe ihm mit Misstrauen und Zurückhaltung. Er ist hierin

⁽⁴⁴⁾ Instinctus diabolicus potest distingui quadruplici signo: Illud, ad quod diabolus instigat, semper est contrarium exemplis Christi et vite sanctorum... Illud... nominem elevat in quandam animi magnitudinem et facit eum rigidum et presumptuosum in sua propria voluntate... Illud... a sua corde magis elongat hominem et reddidit eum invalidum in seipso... Illud, ad quod diabolus instigat hominem sibi consentientem, facit pro virtutibus et donis gratuitis magis eum extenuatum. - fol. 59 ra - 60 rb.

^{(45) [}Instinctus angelicus] etiam potest distingui quadruplici signo: quia... in principio mentem hominis deicit et conturbat, sed semper in fine mentem eius erigit et hominem consolatum relinquit,... quod angelus bonus in principio se semper occultat, sed in fine seipsum manifestat,... quia... semper movet hominem ad illa, que sunt bona et utilia in seipsis, licet hoc quandoque homini in prima facie non appareat... bone voluntatis excitatio. - fol. 57 vb - 58 va.

⁽⁴⁶⁾ Qualiter autem et quibus modis instinctus diabolicus adversetur instinctui angelico nunc dicemus;... potest inquiri quadruplici signo: Diabolus per suum instinctum semper hominem in principio... consolatur proponens sibi delectationem peccati, gaudia mundi, connaturalitatem gaudii proprii. Sed in fine ipsum in merore et in mestitia relinquit... Eius instinctus suggerit homini securitatem in principio et in fine pretendit diffidentiam et dubietatem... Quod propter fraudem et dolum in suis instinctibus occultatum homo nullam confidentiam habere potest, ita quod suis instinctibus bonum exitum sortiatur... Extinctio bone voluntatis et caritatis enervatio. - fol. 60 vb - 61 vb.

⁽⁴⁷⁾ fol. 61 ra.

ein typischer Vertreter augustinischer Geistigkeit. Im instinctus naturalis sieht er eine nicht geringe Gefahr für den Menschen, der im geistlichen Leben voranschreiten will. Der instinctus naturalis beeinträchtige sowohl den echten Fortschritt im Wissen und in der Wahrheitserkenntnis, wie auch das Wachstum in der Gnade und Heiligkeit, da er oft als Werk der Gnade erscheinen lasse, was doch nur von der Natur stammt. 48.

Dass das Verlangen nach Wahrheitserkenntnis einem blossen instinctus naturalis und nicht der Gnade Gottes entspringt, zeigt sich nach Heinrich deutlich, wenn der Geist mit Vorliebe sich in die Vielheit der Spezies und Phantasmata verliert, wenn er dabei der Aufgeblasenheit und dem eitlen Wohlgefallen an sich selbst verfällt und wenn in ihm das Streben nach Vervollkommnung und die Glut der Gottesliebe erkaltet ⁴⁹. Solche Menschen, meint unser Augustiner, suchen durch ungewöhnliche und subtile Worte, denen es an innerer Frucht und tieferer Wahrheit gebricht, bloss die Bewunderung der Menschen ⁵⁰ und höhlen durch ihre Subtilitäten und vielfältigen Distinktionen auch geistliche und wertvolle Begriffe, welche Gottes Gnade ihnen einflösst, innerlich aus und berauben sie der tieferen Frucht ⁵¹. Er

⁽⁴⁸⁾ Instinctus naturalis, qui summopere est vitandus, quia nimis periculose impugnat hominem, spiritualiter proficere cupientem... Illi qui conantur ad augmentum scientie,... multotiens abdicuntur a vero per instinctum naturalem, quia sepius creditur esse gratie, quod est nature. - fol. 62 rb.

⁽⁴⁹⁾ Potest aliquis induci triplici signo, ex quibus conicere potest, utrum conatus, quem habet ad proficiendum in veritatis cognitione, procedat ab instinctu naturali vel non:... Quia istorum scientia et intellectus libenter spargitur ad specierum et phantasmatum multitudinem nec ipsam recolligit in mentis unitatem... Sed conatus gratie ad hoc tendit, quod mens cum ipso tamquam suo simili uniatur... Quia instinctus naturalis hominem inflat et ad magnam sui extimationem et complacentiam instigat. Sed instinctus gratie hominem, quantumeumque proficiat, ipsum deicit et extenuat... Quia instinctus naturalis facit hominem tepescere in conatu et fervore proficiendi et minuit in ipso divine dilectionis fervorem. Sed instinctus gratie auget in homine proficiendi conatum et etiam ardorem divine dilectionis. fol, 62 va - 63 rb.

⁽⁵⁰⁾ Propter quod videmus, quod ex inflammatione naturalis instinctus homo querit loqui verba rara et subtilia et alta, que alios in admiratione suspendant;... sunt tamen parva et modica in fructu et reali existentia. E contrario vero verba illa, que procedunt per instinctum gratie, licet simplicia et humilia videantur in apparentia, sunt tamen magna in fructu interiori et in existentia veritatis. - fol. 62 vb.

⁽⁵¹⁾ Et ideo videmus in hominibus naturalem instinctum sequentibus, quod, quando ipsis per instinctum divine gratie aliquis conceptus divine gratie spiritualis et utilis inspiratur, illum per subtilitates et multiplicem divisionem ita extenuant et enervant, quod parvum saporem interne devotionis et divine veritatis percipiunt. fol. 63 rb.

schliesst seine Ausführungen mit einer scharfen Kritik an den philosophi, deren Worte für ein frommes Gemüt voll Torheit seien und recht geeignet, die Frömmigkeit irgendwie auszudörren. Die Lehre der Philosophen sei bloss der Eitelkeit und dem Hochmut entsprungen; und wer wie sie dem instinctus naturalis folge, wende sich völlig zu sich selbst und kehre sich von Gott ab ³². So zeigt unser Augustinermagister dem natürlichen menschlichen Erkenntnisdrang und der Philosophie gegenüber die typische Einstellung des mittelalterlichen Augustinismus ⁵³.

Was das Wachstum des Menschen in der Gnade und Heiligkeit betrifft, so glaubt Heinrich, dass sich hier der instinctus naturalis in doppelter Weise hemmend auswirke ⁵⁴. Den dona gratuita interiora stelle er sich entgegen, weil er dem Menschen beim eifrigen Meditieren über Gottes Gnadengaben, auch in der Freude an den Tugendwerken und in der mystischen Beschauung und Gottvereinigung ein Hemmnis sei ⁵⁵. Aber auch die exercitia exteriora würden vom instinctus naturalis beeinträchtigt, weil er verhindere, dass der Mensch die Tugendwerke zur Ehre Gottes verrichtet, sich selbst bei all seinem Tun geringschätzt und alles Leid, welches Gott ihm schickt, aus Liebe zu Gott mit Gleichmut erträgt ⁵⁶.

⁽⁵²⁾ Sed verba philosophorum sunt menti devote insipida et eius devotionem quodammodo desicantia... Qui diligenter advertunt vanitatem cordis sui et presumptionem sue proprie extimationis, ex quibus doctrina philosophorum dinoscitur emanasse... Sic sequens instinctum naturalem, totaliter convertitur ad se ipsum et avertitur a Deo. - fol. 63 va.

⁽⁵³⁾ Siehe dazu M. Grabmann, Der Einfluss des hl. Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter, in: Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 1-24, vor allem S. 20 ff. und Derselbe, Aristoteles im Werturteil des Mittelalters, ebenda II, 62-102, vor allem 69 ff. Vgl, auch A. Zumkeller, Hugolin von Orvicto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, vor allem 249-254.

⁽⁵⁴⁾ Restat ostendere, quomodo impugnat proficere volentem in augmento sanctitatis et gratie... Dupliciter impugnat: primo quantum ad dona gratuita interiora, quibus sanctitas interior formaliter perficitur. Secundo quantum ad exercitia exteriora et dona gratuita, in quibus actus virtutis effectualiter exercetur. - fol. 63 vb - 64 ra.

⁽⁵⁵⁾ Der instinctus naturalis verhindere:... ut de donis gratuitis sibi divinitus concessis iugiter meditetur,... ut homo in virtuosis exercitiis dulciter delectetur,... ut in interioribus deliciis divine contemplationis et intime unionis delectabiliter voluptetur. - fol. 64 ra.

^{(56) ...}exercitium virtutum specialiter in tribus consistit:... in ferventi desiderio, scilicet omne bonum virtutis propter divinam gloriam libere exercendo... in sui ipsius deiectione, scilicet seipsum in omnibus suis actibus exiguum reputando... in forti et inconcusso desiderio, scilicet omne malum, quod ei Deus immiserit, pro amore Dei equanimiter sufferendo. - fol. 66 ra-b.

Originell sind auch Heinrichs Ausführungen über die Art. wie sich die sieben Hauptsünden als Tugenden zu tarnen wissen 37. Der Stolz tarne sich als eifriges Zurechtweisen fremder Sünden, auch als Sorge um den geistlichen Fortschritt des Nächsten, ja sogar bisweilen als Demut. Der Neid verberge sich im Eifern für das Gute; ferner in jener falschen Zuneigung zu gewissen Menschen oder bestimmten Orden, welche es nicht ertragen kann, wenn anderen Orden Nutzen oder Ehre zuteil wird 58: schliesslich in einer erheuchelten Liebe, die - im Grund vom Neid bestimmt - Befürchtungen äussert, gewisse irdische Güter könnten dem Seelenheil des Nächsten nachteilig sein. Der Zorn tarne sich gern als Eifer für die Gerechtigkeit, auch als Nächstenliebe, welcher es nur um das Seelenheil des Mitmenschen zu gehen scheint, schliesslich als Sanftmut und Geduld. etwa bei ienen Charakteren, die sich durch Schweigsamkeit zu rächen suchen ⁵⁹. Die Trägheit verberge sich hinter angeblicher Diskretion, welche die rechten Grenzen im Tugendstreben nicht

⁽⁵⁷⁾ Heinrich sieht darin für das aszetische Streben eine grosse Gefahr und Schwierigkeit: Cum ergo culpa sicut virtus aspicitur, necessario pensandum est, quia tanto tardius mens vitium suum deserit, quanto hoc, quod perpetrat, minus erubescit, immo de ipsis vitiis sub virtutum specie palleatis, retributionem a Deo querit. - Henricus de Frimaria, Tractatus de occultatione vitiorum sub specie virtutum, München Clm. 18970, fol. 98 r - 140 r, fol. 98 r. - Im einzelnen führt er aus; Superbia se occultat primo sub specie zeli aliorum dicta et facta temere reprehendendo;... secundo... sub falsa specie spiritualis profectionis proximi;... tertio... sub specie humilitatis et singularis sanctitatis (fol. 98 v - 100 r). - Invidia... se occultat primo quidem sub falsa specie zeli et rectitudinis;... secundo... sub falsa affectione fraterne caritatis;... tertio... sub specie amoris false pretendentis salutem proximi (fol. 103 v - 106 v). - [Ira] se occultat primo sub specie zeli iustitie;... secundo... sub specie caritatis proximi et utilitatis eius;... tertio... sub colore mansuetudinis et patientie (fol. 110 v - 111 r). - [Accidia] se... occultat primo sub ficta specie discretionis;... secundo... sub specie humilitatis;... tertio... sub specie devotionis et spiritualis fervoris (fol. 115 v). - [Avaritia] se occultat primo sub ficto colore providentie et necessitatis;... secundo... sub specie pietatis;... tertio... sub specie liberalitatis vel etiam paupertatis (fol. 120 v - 122 v). - [Gula] se occultat primo sub specie liberalitatis;... secundo... sub ficta specie necessitatis;... tertio... sub ficta specie abstinentie (fol. 128 f - 129 r). - [Luxuria] se occultat primo sub specie affabilitatis et benevolentie; secundo sub specie caritatis et amicitie; tertio sub specie sanctitatis et beneficentie (fol. 133 r - 133 v).

^{(58) ...}quid maxime apparet in illis, qui sunt ex speciali affectu ad aliquas personas vel ordinem aliquem inclinati, quod moleste fertur, si aliis ordinibus aliquid commodi proveniat aut honoris. - fol. 104 v.

^{(59) ...}quod in illis maxime contingit, qui se gravius ulciscuntur tacendo et nihil loquendo, quia forte intendunt magis animum proximi commovere vel intendunt sibi utilem veritatem subtrahere. - fol. 111 r - v.

überschreiten will, hinter vorgeschützter Demut, die der Gefahr geistlichen Hochmuts entgehen möchte, oder auch hinter einer quietistischen Frömmigkeit. Die Habsucht tarne sich als selbstloses und kluges Vorsorgen, ferner als Milde, ia sogar als Freigebigkeit oder Armut. Sehr ernst wendet sich Heinrich hier gegen gewisse Misstände in geistlichen Kreisen. Unter keinerlei Vorwand sei es Ordensleuten oder Prälaten gestattet, Ueberfluss aufzuhäufen. Denn nach dem hl. Ambrosius besitze die Kirche ihr Geld nicht, um es aufzuspeichern, sondern um es auszuteilen. Geistliche, die - mehr als notwendig und ihrem Stand entsprechend - nach zeitlichen Dingen trachten, setzten ihr ewiges Heil aufs Spiel 60. Er spricht von Kurialen, die Freigebigkeit vortäuschen, um desto mehr für sich selbst zurückzubekommen: er erwähnt Ordensleute, die auf das Wenige, was sie in der Welt hatten, verzichteten, um im Kloster desto mehr zu besitzen und in besseren Verhältnissen zu leben als ehedem; er weist hin auf jene Pfründenjäger, die auf ein geringes Benefizium verzichteten, freilich nur um eine desto einträglichere Pfründe zu bekommen 61.

Die Gaumenlust verbirgt sich nach Heinrich hinter Freigebigkeit, auch hinter dem Vorwand des notwendigen Bedürfnisses, ja selbst hinter der Abtötung; denn auch bei geringeren

^{(60) ...}quod maxime apparet in illis, qui credunt, quod propter nihil aliud appetant temporalia, nisi ut habeant, unde pauperibus suis vel suis cognatis indigentibus vel etiam ecclesiis uberius provideant. Et sub hoc pretextu multi cum magna aviditate superflua congregant. Ad idem etiam pertinet, si religiosus ex affectione ad suam religionem vel prelati amore suarum ecclesiarum superflua congregent. Quod nullo modo licet, quia secundum beatum Ambrosium ecclesia pecuniam habet, non ut congreget, sed ut eroget... Quod prodolor luculentius apparet in prelatis ecclesiasticis et quibusdam personis religiosis, quibus pro tanto crines raduntur in capite ad modum corone, ut per hoc designetur, quod mens ipsorum per fervens desiderium libere debet elevari in Deum et nequaquam deprimi ad hec temporalia ferventer appetenda. Propter quod quotiescumque tales cum fervore et sollicitudine temporalibus agendis intendunt ultra, quam necessitas exigat vel ipsorum status requirat, totiens gravi salutis dispendio se exponunt. - fol. 121 v - 122 v.

^{(61) ...}quod maxime apparet in illis, qui sub specie curialitatis et ficte liberalitatis intentione cupida largiuntur aliis, ut ipsis post maiora redonentur. Quod etiam apparet in illis, qui fiunt pauperes minora in seculo dimittendo, ut in religione divitiarum maiora obtineant vel melius vivant... Sunt, qui parva bona in seculo dimittunt et monasteria magnarum divitiarum se transferunt, ut in ipsis maiores divitias consequantur. Et hiis conformes sunt, qui quandoque minoribus beneficiis renuntiant, ut pinguiora in posterum liberius assequantur. - fol. 122 v - 123 r.

Speisen könne sich die Gier einschleichen. Heinrich wendet sich hier gegen jene, die ihre ungezähmte Gier bemänteln, indem sie sagen: Gott hat alles den Menschen zum Gebrauch gegeben und alles seinetwegen geschaffen; deshalb sei es nicht recht, wenn geschaffene Dinge dem menschlichen Gebrauch verlorengingen 62. Die Unkeuschheit schliesslich tarnt sich nach unserem Magister oftmals als Leutseligkeit oder Liebe und Freundschaft, ja benützt sogar den Deckmantel der Heiligkeit. Aus seiner reichen Erfahrung als Seelenführer wendet sich Heinrich in diesem Zusammenhang gegen jene falsche Anhänglichkeit, welche vorgibt. die betreffende Person nur wegen ihrer Heiligkeit, Keuschheit oder Tugendhaftigkeit zu lieben. In Wirklichkeit aber verberge sich dahinter die Begierlichkeit 63. Als klares Kennzeichen. an dem man solche schädliche und « private » Anhänglichkeit erkennen könne, nennt Heinrich ihre Ausschliesslichkeit 64. Er empfiehlt deshalb dem Seelsorger, der bei sich eine solche gefährliche Anhänglichkeit wahrnimmt, seine priesterlichen Aufgaben virili animo nicht aus persönlicher Anhänglichkeit, sondern aus wahrhaft göttlicher Liebe zu leisten und - zumal Frauen gegenüber - jedes unnötig lange Verweilen und ausgedehnte Zusammenkünfte zu vermeiden 65.

Auch sonst zeigt Heinrich ein gesundes und reifes Urteil in den Fragen des aszetischen Lebens, zum Beispiel wenn er einmal bemerkt: «Die fleischliche Begierde können wir mit Gottes Hilfe bezwingen, aber nicht gänzlich ausrotten. Wir mögen

^{(62) ...}quod maxime apparet in illis, qui gulam suam ficte colorantes dicunt sic: Deus dedit omnia ad usum homini et omnes res fecit propter homines et ideo malum esset, quod res facte propter hominem humano usui deperirent. - fol. 128 r-v.

⁽⁶³⁾ Tertium maxime apparet in illis, qui dicunt, quod ad hanc personam vel ad illam magis inclinentur ratione sanctitatis, castitatis vel virtuositatis in ea relucentis, asserentes, quod ob hoc familiaritatem eius frequentent, ut bonis exemplis illius edificentur. Et isti plerumque decipiuntur, quia sub specie sanctitatis plerumque latet fistus libidinis. - fol. 134 r-v.

⁽⁶⁴⁾ Si quis autem scire voluerit, an ex suo amore cor persone alterius occupetur, hoc exinde scire potest, si illa persona velit et asserat, quod amor tuus in corde suo supremum teneat locum, vel si familiaritatem tui cum alia persona moleste ferat. Hec enim sunt certa indicia inclinationis noxie private. fol. 139 r-v.

⁽⁶⁵⁾ Remedium... consistit in hoc, quod homo virili animo illos actus, quos alicui persone pro sua sanctitate impendit, non personaliter ex complacentia, sed solum amore divino exerceat et quod illos actus celeriter et festinanter exerceat sine magna mora et longo coniunctu feminarum. - fol. 139 v - 14or.

wollen oder nicht, der Jebusiter wohnt in unserem Lande; er kann unterworfen, aber nicht vertilgt werden » 66. Aehnlich massvolle Bescheidung offenbart Jordan von Sachsen in den Fragen der klösterlichen Aszese. Verlangt er doch als Vorbedingung für die Uebernahme von aussergewöhnlichen Gebetsübungen und Busswerken neben dem Einverständnis des Oberen vor allem Diskretion, d.h. rechte Rücksicht auf die Gesundheit, und warnt nachdrücklich vor den auffälligen Sonderübungen, welche die Ordnung des Klosters stören und den Mitbrüdern nur Aergernis geben 67. Er glaubt, dass unter Berücksichtigung dieser Vorbedingungen jeder auch im Augustinerorden mit seiner milden Lebensweise den Wunsch nach strengerer Busse genugsam erfüllen könne. Mit einer gewissen Skepsis begegnet er ienen Leuten, welche, um « das Verdienst des vollkommeneren Lebens » zu gewinnen, in einen strengeren Orden übertreten. Er schreibt: « Ich habe manche kennengelernt, die von einer solch teuflischen Vorspiegelung versucht wurden und vorgaben, sie wollten eine härtere Lebensweise auf sich nehmen; und doch erfüllten sie nicht einmal die gar milden Lebensgewohnheiten ihres eigenen Ordens » 68.

Auch Hermann von Schildesche erweist sich als Meister des geistlichen Lebens, vor allem durch die Art, wie er in seiner Aszetik das Wesentliche in den Mittelpunkt zu stellen weiss. Als die vier Mauern des geistlichen Klosters der Seele bezeichnet er mit Hugo de Folieto die Geringschätzung seiner selbst, die Weltverachtung, die Nächsten-und Gottesliebe. Jeder dieser vier

^{(66) ...}et significat concupiscentia carnis: quam quidem virtute rationis mediante Dei gratia possumus restringere, sed non totaliter exterminare, ut dicit Chrysostomus. Quia secundum Bernardum: Velimus nolumus in terra nostra habitat Jebuseus. Subici potest, exterminari non potest. - Henricus de Frimaria, Opus sermonum exactissimorum de Sanctis, Hagenau 1513, Sermo 24 fol. D VI va.

⁽⁶⁷⁾ Ut autem praedicta singularitas fratrum bona et sancta valeat reputari, debet habere tres comites, scilicet licentiam, discretionem et scandali cautionem. - Jordani de Saxonia liber Vitasfratrum, New York 1943, lib. IV cap. 11, 426, 2 ff. - Vgl. auch 432, 40 ff.

⁽⁶⁸⁾ Unde quilibet poterit sibi facere Ordinem istum satis rigorosum et asperum; nec oportet quempiam de Ordinis laxatione causari ac per hoc velle ad strictiorem Ordinem quasi ob frugem melioris vitae transire, sicut nonnullos suggestione diabolica de hoc temptatos agnovi, praetendentes se velle ad artiorem observantiam convolare, qui nec umquam eiusdem sui Ordinis mitiores observantias adimpleverunt. - 1. c. lib. IV cap. 10, 420, 25 ff. - Vgl. auch W. Hümpfner in der Einleitung ebenda XXI.

seelischen Grundhaltungen werden zwölf Einzeltugenden als Säulen zugeordnet. Stark betont er den göttlichen Faktor im aszetischen Leben, wenn er ausführlich die Gaben des Heiligen Geistes als die Fundamente des claustrum animae behandelt ⁶⁹.

Verschiedentlich setzten sich unsere Augustiner auch mit Fehlentwicklungen im damaligen religiösen Leben auseinander. Sehr beachtenswert ist Heinrichs Stellung zur Frage der Dämoneninkubation. Anders als selbst Thomas von Aquin und Bonaventura bezeichnet er einen Geschlechtsverkehr zwischen Menschen und Dämonen als unmöglich und wendet sich damit in einem entscheidenden Punkt gegen den abergläubischen Hexenwahn seiner Zeit 70. Von Interesse ist auch Jordans Stellungnahme gegen die ungesunde Sucht der damaligen Zeit nach sublimen und ausgesuchten Predigtstoffen 11. In einer Predigt äussert er: « Weil jene meinen, von hohem Geiste zu sein, so wollen sie nur jene höchsten Dinge hören » 72. « Darum verachte niemand die einfältigen und gewöhnlichen Predigten, weil gerade auf der Einfalt der Worte die Erbauung der Seelen beruht. Das Evangelium und die ganze Schrift ist ja auf die Einfalt der Worte gegründet;... denn Christus hat nicht Philosophen und Rhetoren, sondern einfache Fischer zu Lehrern des Glaubens er-

⁽⁶⁹⁾ Hermannus de Schildesche, im ersten Teil seines « Claustrum animae », Rom Angelica Ms. 765.

⁽⁷⁰⁾ Sed quid sentiendum est de illis demonibus, qui se cum filiabus hominum miscuisse dicuntur, utrum hoc possit spirituali substantie ad litteram convenire? Ad quod dicendum, quod nullo modo credendum est spirituales substantias cum feminis corporaliter posse coire, quia si hoc facere possent, cum in fornicationum sordibus delectentur, multo carius hoc per seipsos exercerent quantum ad hoc homines incitarent. - Henricus de Frimaria, Liber de perfectione interioris hominis lib. VII cap. 9, Bamberg Cod. patr. 59 (B, IV. 39), fol. 232 v.

⁽⁷¹⁾ Cui contrarium faciunt quidam simplicem doctrinam spernentes et subtilia audire querentes. Quibus plerumque accidit sicut infanti, cui ministretur cibus solidus et grossus; strangulatur eo potius quam nutritur. - Jordanus de Quedlinburg, Opus Postillarum et Sermonum de Tempore, Strassburg 1483 (Hain 9438), Sermo 162 Buchstabe D.

⁽⁷²⁾ Quo contra sunt nonnulli, quasi longo usu audiendi sermones aliquam forte scintillam spiritualis intelligentie vel verbaliter perceperunt, videtur eis fastigium perfectius attigisse. Unde verbum Dei, quod communiter predicatur in ecclesia, vel audire despiciunt vel, si audiunt, vilipendunt. Et quia se de alto spiritu reputant, non nisi de altissimis audire dignantur. Sed talibus accidet sicut quibusdam de filiis Israel, quibus manna convertebatur in vermes, qui videlicet ipsum ex avaritia usque in diem alteram servaverunt. Sic accidet illis, qui verbum Dei audiendo colligunt et ultra, quam eis sufficit, perscrutari volunt presumentes plus sapere, quam oportet sapere. - l.c. Sermo 162, Buchstabe G.

wählt » ⁷³. « Manche sind auch so sehr von einem Orden oder bestimmten Personen eingenommen, dass sie es verächtlich finden, andere Prediger zu hören; sie bedenken nicht, dass man bisweilen einen besseren Trunk aus einem irdenen Topf als einem goldenen Becher tut » ⁷⁴.

Alle diese Augustinertheologen des beginnenden Spätmittelalters haben auch ihre Bedeutung als Lehrer des mystischen Lebens, obwohl sie als solche bisher noch nicht gewürdigt wurden. In ihrer mystischen Theologie sind sie von den Bekenntnissen des hl. Augustinus und den Predigten des hl. Bernhard über das Hohelied beeinflusst. Auch kennen sie die neuplatonische Mystik des Pseudo-Areopagiten und die Schriften Hugos von St. Viktor. Ueberhaupt gibt die innige Verbindung von theologischer Spekulation und praktischer Frömmigkeit, wie sie für die Mystik der Viktoriner bezeichnend ist 75, auch der mystischen Lehre dieser Augustinertheologen ihr Gepräge. Von einem « Einfluss der dominikanischen intellektualistischen Mystik » 76 konnten wir nichts feststellen.

Heinrich von Friemar, ein gewiss bedeutender Lehrer der mystischen Theologie ⁷⁷, verlangt als vorbereitende Disposition für das mystische Erlebnis der « conceptio Verbi in mentem » die Loslösung von aller Kreatur und eine besondere illustratio

⁽⁷³⁾ Nemo ergo vilipendat sermones simplices et communes, quia in simplicitate verborum est edificatio animarum. Unde Evangelium et tota sacra scriptura in simplicitate verborum fundata est... Non enim elegit Christus philosophos et rhetores, sed simplices piscatores in doctores fidei, qui simplicitate verborum totum mundum illustraverunt. - l.c. Sermo 163 Buchstabe B.

⁽⁷⁴⁾ Sed sunt nonnulli, qui ita afficiuntur ad aliquem ordinem vel personas, quod alios audire despiciunt, non attendentes, quod interdum meliora pocula bibuntur de vase testeo quam de cypho aureo. - l.c. Sermo 163 Buchstabe C.

⁽⁷⁵⁾ Vgl. P. Pourrat, La spiritualité Chrétienne II, Paris 1924, 153 f.

⁽⁷⁶⁾ Einen solchen Einfluss auf Heinrichs Traktat « De adventu Verbi in mentem » vermutete Cl. Stroick (l.c. 49).

⁽⁷⁷⁾ Er hat seine mystischen Lehren in dem Traktat « De adventu Verbi in mentem » dargelegt. Wir benützen die Handschrift Erlangen Cod. 422 (fol. 47 v · 67 r), von der uns unser hochw. Mitbruder P. Dr. Ferdinand Lang in liebenswürdiger Weise eine Photokopie und eine Abschrift zur Verfügung stellte. - Aehnliche Gedanken über das mystische Leben finden sich in kürzerer Ausführung in Heinrichs Traktat « De quattuor instinctibus », Venedig 1498, vor allem fol. 65 rb · 66 ra.

radiosa ⁷⁸. Im Anschluss an Augustins Bekenntnisse sucht er zu zeigen, wie alle Seelenkräfte an der mystischen Gottesempfängnis beteiligt sind: die memoria durch den dulcis amplexus der liebenswerten Gegenwart Gottes, der intellectus durch die lichtvolle Schau der Wahrheit Gottes, die voluntas durch innigste Vereinigung mit der Liebe Gottes und durch das Verkosten der Süssigkeit Gottes ⁷⁹. Das mystische Erlebnis werde aber begleitet und vollendet von einer besonderen Art der Gottesliebe, die Heinrich als einen amor consumptivus, vulnerativus und constrictivus kennzeichnet ⁸⁰. Sie bewirkt, « dass der Mensch in all seinem Handeln und Streben vollkommen mit dem Wohlgefallen Gottes gleichförmig und sein Wille mit all seinen Wünschen gänzlich in Gott umgeformt und zu einem Geiste mit ihm wird ».

(78) ...quarto convenienter sequitur illustratio radiosa... talis mens ad divina secreta familiarius admittitur et lumine theartico illustretur. - De adventu Verhi in mentem, fol. 54 v.

(80) Ad istam conceptionem Verbi eterni mens devota debet summo desiderio aspirare, quia per istam Verbi eterni presentiam mens quodam divino amore accenditur, qui appropriate dici poterit consumptivus eo, quod suo servore absumat in anima omnem affectum vel inclinationem, qua mens humana potest vel ad carnales illecebras vel ad quascumque res alias transitorias inclinari... Ad istam ergo conceptionem Verbi eterni mens devota debet summo desiderio aspirare, quia per Verbi eterni presentiam ipsa mens quodam divino amore accenditur, qui potest appropriate dici amor vulnerativus ex eo videlicet, quod cor et affectum mentis amorose et dulciter vulnerat per intima suspiria et serventissima desideria, quibus mens amorosa iugiter anhelat et aspirat ad amplexum summi boni... Ad istam autem conceptionem Verbi eterni mens devota debet summo desiderio aspirare, quia per istam Verbi eterni presentiam quodam divino amore accenditur, qui appropriate dicitur constrictivus, quia indissolubiliter animam Dei unit. - l.c. fol. 58 r, 60 r

und 61 r.

⁽⁷⁹⁾ Propter tertium est sciendum, quod sponsus quiescit tribus modis in isto lectulo conscientie, prout per suam presentiam inhabitat tres vires ad rationalem pertinentes. Nam primo quiescit in memoria per amabilem presentiam sue maiestatis, quod patet [per] Augustinum decimo Confessionum capitulo 26, [PL 32, 794 f], ubi dicit: Domine, ubi manes in memoria mea?... Quale illic cubile fabricasti tibi?... Tu Domine, dedisti hanc dignitatem memorie mee, ut maneres in ea, per dulcem videlicet amplexum tue amabilis presentie... ubi te inveni nisi in te et supra me. Secundo quiescit in intelligentia per contemplationem luciferam divine veritatis. De hoc loquitur Augustinus septimo Confessionum capitulo 10 [PL 32, 742]: Intravi in intima cordis mei et potui te duce, qui factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo anime super mentem meam quandam lucem incommutabilem, te Deum meum. Tertio quiescit in voluntate per quendam amplexum divine caritatis et per gustum mellifluum divine suavitatis. De hac loquitur Augustinus duodecimo Confessionum capitulo 18 [PL 32, 834]: Intrem in cubile meum et cantem tibi amatoria cantica gemens mendoralis gemitus in peregrinatione mea et recordans Jerusalem, extendo me in eam sursum corde... et non avertar, donec in eius pace fiam matris carissime, ubi sic religante primitie spiritus mei. - I.c. fol. 52 v - 53 r. - Aehnlich fol. 64 v.

Unser Augustiner fügt aber erklärend bei: «Freilich versteht man diese Einheit nicht von der Gleichheit der realen Existenz, wie gewisse Leute irriger Weise behaupteten, sondern von einer gewissen Gleichförmigkeit und Aehnlichkeit auf Grund einer Umformung » 11. Man weiss nicht, ob er mit dieser Kritik seinen thüringischen Landsmann Eckehard aus dem Dominikanerorden oder aber die sektiererischen Kreise der «Brüder vom freien Geist » im Auge hatte. Gelegentlich hat Heinrich auch gegen die quietistischen Strömungen in der Mystik seiner Zeit, denen vor allem die Begharden und die «Brüder vom freien Geist » huldigten, Stellung genommen 12. Er kritisiert jene, die behaupteten,

(81) Quia per hoc in omnibus agendis et appetendis perfecte divino beneplacito conformatur et eius voluntas cum omnibus desideriis suis et in Deum totaliter transformatur et unus spiritus cum ipso efficitur... Que quidem unitas non intelligitur secundum identitatem realis existentie, ut quidam erronee posuerunt, sed secundum quandam conformitatis et transformationis similitudinem. · l.c. fol. 59 r.

⁽⁸²⁾ Tertio [accidia] se occultat sub specie devotionis et spiritualis fervoris, quod maxime apparet in illis, qui dicunt, ideo se pretermittere quarundam virtutum exercitium eo, quod requiritur exterior occupatio et interne diminutio eo, quod amplius ad Deum illi non ardescit. Et isti frequenter torporem sue accidie sub specie devotionis et spiritualis fervoris occultant. Propter quod tales in errorem duplicem labuntur. Primus est, quia dicunt, postquam statum vite contemplative plene fuerunt assecute, tunc omnes virtutes licenciant et dicunt, quod non indigent in actibus virtutum se ulterius exercere. Sed illud dictum est in se falsum et erroneum manifeste, quia videlicet secundum beatum Augustinum et alios doctores habitus virtutum in perfectione spirituali contemplativa formaliter proficiunt, quia omnes virtutes et potentias anime in rectitudine rationis retinent et conservant. Propter quod prebent anime perfectiores decorem interioris puritatis et confirmant ipsum in statu spiritualis perfectionis et in perfecta complacentia divine voluntatis. Unde falsum et erroneum est dicere, quod homo in statu perfectionis existens se retrahere debeat ab exercitio virtuoso. Cuius ratio est, quia natura humana ex ipsa fomitis infectione sic inclinatur ad carnis delectationem et carnis illecebras, quod in eadem instanti, ubi se retrahit ab exercitio virtuoso, sentina vitiorum incipit in ea pullulare. Et ideo certum est, quod perfectio contemplativa nullatenus per virtutes impeditur, sed magis augetur et conservatur. Secundus error est, quia dicunt, in statu perfectionis contemplative in elevatione corporis Christi non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere, asserentes hoc esse imperfectionis, si a puritate et altitudine sue contemplationis tantum descenderent, quod circa sacramentum Christi Eucharistie aut circa passionem Christi humanitatis aliquid cogitarent. Sed illud est simile falsum et erroneum, quia nulla potest esse tanta devotio, dum tamen homo ipse per ipsam non rapitur supra seipsum et a sensibus extrahatur, que hominem possit absolvere ab obligatione, qua tenetur preceptis divinis et statutis ecclesie obedire. Constat autem, quod tam per preceptum divinum quam per statuta ecclesie homo astringitur Deo gratias referendas de beneficio incarnationis et passionis dominice. Et ideo nulla potest esse tam fervens devotio, que hominem eximat, quin teneatur in elevatione corporis Christi, que passionem dominicam figurat, genua flectere et reverentiam Deo exhibere. Et isti perniciosi errores ex ista tertia occultatione pullulant, qua vitium accidie sub devotionis specie se occultat. - Henricus de Frimaria, Tractatus de occultatione vitiorum sub specie virtutum, Clm. 18970, fol. 115 v - 117 r.

sie hätten im vollendeten Zustand der Beschauung nicht mehr nötig, sich noch in Tugendakten zu üben. Heinrich weist demgegenüber darauf hin, dass sich nach der Lehre des hl. Augustinus und anderer Geisteslehrer in diesem vollkommenen Geisteszustand auch die Tugenden vervollkommnen müssten, einmal deshalb, weil sie ja gerade die Bestätigung dieser inneren Vollkommenheit darstellten, dann aber auch weil ohne die Uebung der Tugenden die menschliche Natur infolge der Erbsünde den fleischlichen Begierden und Lastern anheimfalle. Das beschauliche Leben erleide durch die Uebung der Tugenden keineswegs eine Beeinträchtigung, sondern werde durch sie gefördert und bewährt. Im gleichen Zusammenhang wendet sich Heinrich gegen die Auffassung, man dürfe im vollendeten Zustand der Beschauung dem Leibe Christi bei der Elevation in der heiligen Messe keine Verehrung erzeigen, weil es ein Zeichen der Unvollkommenheit wäre, von der Höhe der Beschauung so sehr herabzusteigen, dass man an das Sakrament des Altars oder das Leiden Christi denke. Unser Augustinermagister widerlegt diesen Irrtum, der ebenfalls in den quietistischen Kreisen der Begharden beheimatet war 83, mit dem Hinweis, dass keine noch so grosse Frömmigkeit den Menschen der Verpflichtung enthebt, den Geboten Gottes und der Kirche zu gehorchen, es sei denn, er wäre gerade in einer Exstase und seiner Sinne nicht mächtig.

Ganz in Uebereinstimmung mit den grossen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts hat Hermann von Schildesche in seiner mystischen Theologie den Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere dem donum intellectus und dem donum sapientiae, einen zentralen Platz eingeräumt. Dem donum intellectus sei es eigen, durch das Dunkel aller Kreatur zum göttlichen Lichte selbst hindurchzudringen. Es ist nach Hermann das Fundament der contemplatio. Dieses mystische Erlebnis sei keine clara intuitio, sondern eine experimentalis affectio Dei, die nur kurz

⁽⁸³⁾ So erklärte zum Beispiel der ganz in den Ideen der Begharden befangene Hermann Kuchner aus Nürnberg, dem am 15. Juli 1342 in Würzburg vom damaligen Generalvikar, dem Augustinermagister Hermann von Schildesche, der Prozess gemacht wurde, er habe Zustände der Vergottung erlebt, in denen er auf das Leiden Christi völlig vergass und dem Leib Christi bei der hl. Messe die schuldige Verehrung versagte. - Monum. boic. XL, 416-419. - Vgl. auch H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg 1882, 6 f.

und vorübergehend - quasi momentanee - dem Menschen geschenkt wird 84. Mit ihr empfängt die Seele ein gaudium maximum de deo und eine besondere bonitas, die sie gewissermassen gottförmig macht und aufs innigste mit Gott vereinigt 85. Diese beiden hervorragenden Wirkungen des mystischen Erlebnisses gründen nach Hermanns Auffassung im donum sapientiae 86. Uebrigens unterscheidet Hermann scharf zwischen dem exercitium contemplationis, das dem Menschen auch inmitten der Geschöpfe möglich sei, und der quies contemplationis, die zur Voraussetzung hat, dass sich die Seele ganz von den Geschöpfen gelöst und Verstand und Affekt allein in Gott verankert hat 87. Er schildert diese Ruhe der Beschauung im Bilde des dormitorium animae, des Ruhegemachs der Seele, dessen tragendes Fundament ein tiefer Friede in Gott und eine innige Gottvereinigung bildet, dessen schützende Wände die gänzliche Loslösung von den irdischen Begierden und die Reinigung von irdischen Bildern sind und das seine Vollendung, sein tectum, in einem affectus dilectionis inusitatae empfängt 88

Jordan von Sachsen hat in seinen Predigten, vor allem in denen über die Adventszeit auch mystische Themen behandelt. Seine Ausführungen erinnern in manchem an Heinrich von Friemar, so wenn er die Gottgeburt im Menschengeist als das

⁽⁸⁴⁾ Propter primum horum portat donum intellectus contemplationem, quia penetrat per obscuritatem omnium creaturarum usque ad ipsam lucem divinam; sed reverberatis oculis ad illud lumen curritur (?) magis per experimentalem quandam affectionem quam per claram intuitionem. - Hermannus de Schildesche, Claustrum animae, Angelica Cod. 765, fol. 16 rb.

⁽⁸⁵⁾ Sexta columna huius muri est gaudium de Deo. Qui enim Deum in contemplatione super omnia sic clare cognoscit, iste utique gaudium maximum de Deo sentit... Septima huius muri columna est bonitas, que est quedam divine perfectionis plena conformitas, que bene sequitur ad Dei contemplationem et ad illud dulce gaudium de Deo... Ista columna amorem Dei corroborat, quia nos quasi deiformes effectos cum Deo unit et copulat. - l.c. fol. 14 vb - 15 ra.

⁽⁸⁶⁾ l.c. fol. 16 va - 17 ra.

⁽⁸⁷⁾ Circa quod notandum est, quod aliud est exercitium contemplationis, de quo supra habitum est in capitulo decimo tertio, ubi agitur de domo spiritualis exercitii, aliud quies contemplationis, de qua hic intendimus; quia exercitium contemplationis fit etiam per medias creaturas nec excludit corporum sollicitudines nec similitudines, quies autem contemplationis concernit vacationem ab omnibus illis et fixionem intellectus et affectus in solo Deo. - l.c. fol. 29 va.

⁽⁸⁸⁾ Capitulum vigesimum, in quo ostenditur, quomodo construendum est spirituale dormitorium, cuius fundamentum est pax Dei, parietes excessus corporalium sollicitudinum et similitudinum; tectum dico affectus dilectionis inusitate. - l.c. fol. 29 rb.

Ziel und Ende aller göttlichen Werke preist *9. Sehr energisch wendet er sich gegen die pantheistische Mystik der «Brüder vom freien Geist». Zu den Worten des Johannesevangeliums (1, 13): «Die aus Gott geboren sind» bemerkt er: «Man darf das nicht so verstehen,... wie gewisse Sektierer es deuten, dass nämlich jeder gute Mensch in gleicher Weise Gottes eingeborener Sohn sei, den Gott Vater von Ewigkeit gezeugt hat. Indem wir diese und ähnliche Fabeleien als unsinnig und absurd verwerfen, können wir doch behaupten, dass jeder gute Mensch aus Gott geboren wird und in einem dreifachen Sinn Gottes Sohn ist: einmal durch die sakramentale Wiedergeburt der Gnade, ferner durch die Gottesschau und schliesslich durch die vollständige Umformung seines Willens in Gott» *90.

So haben alle diese Augustiner ihren Anteil an der grossen Bewegung der Deutschen Mystik. Ob sie sich dabei auch auf per-

^{(89) ...}mentalis Verbi eterni conceptio videtur esse quodammodo omnium operum divinorum finis et consummatio. Hinc est, quod dicit beatus Augustinus in libro de virginitate: Quod beatior fuit virgo Maria in concipiendo Christum mente quam carne. Unde ipsa mentalis conceptio est maxima et suprema gratia omnium donorum, que in hac vita secundum legem communem anime devote per gratiam conferuntur. Si enim queratur, quare Deus universas creaturas produxerit, quare sacram scripturam menti rationali inspiraverit, immo etiam quare ipse pro nobis incarnari voluerit, apte respondetur, quod hoc ideo fecerit, ut in mente rationali ipse per gratiam conciperetur et in ea presentialiter nasceretur. Et hoc ipse expetit Proverb. 23 (26) dicens: Fili mi, prebe mi cor tuum. De hoc itaque iucundissimo adventu mentali intimius speculando quattuor sunt consideranda: Primum est, qualiter anima devota ad conceptionem Verbi eterni per gratiam disponatur. Secundum est, quibus indiciis Verbi eterni in mente presentia perpendatur. Tertium est, qualiter Verbi eterni conceptio in mente perficiatur. Quartum est, quos fructus anima ex Verbi eterni presentia consequatur. Et hec quattuor accipiuntur penes quattuor dominicas adventus. - Jordanus de Quedlinburg, Opus Postillarum et Sermonum de tempore, Strassburg 1483, Sermo 9, Buchstabe A. - Schon diese Einleitung zeigt starke Anklänge an Heinrichs Traktat, den Jordan offenbar bei seinen weiteren Ausführungen in diesen Predigten der Adventszeit benützt hat. - Fragen des mystischen Lebens erörtert er auch am ersten Sonntag nach Ostern in den

⁽⁹⁰⁾ Ad maiorem autem et saniorem intelligentiam huius verbi, quod hic dicitur: Ex Deo nati sunt, est advertendum, quod hoc sic non est intelligendum, quasi ex divina essentia aliqui nascantur, sicut quidam heretici dixerunt nec sicut quidam delirantes dixerunt, quod quilibet homo bonus sit ille idem unigenitus Dei filius, quem Deus pater eternaliter genuit. Item quod quidquid Deus pater dedit filio in humana natura, hoc totum det isti bono homini non accipiendo gratiam unionis; et quod de isto homine verificatur totum, quod dicit scriptura de Christo. Hec et similia deliramenta tamquam absona et absurda reicientes dicere possumus, quod homo bonus et divinus nascitur ex Deo et est filius Dei tripliciter: Uno modo per gratie sacramentalem regenerationem. Alio modo per ipsius Dei obiectalem cognitionem. Tertio modo per voluntatis in Deum totalem transformationem, - l.c. Sermo 73, Buchstabe D-E.

sönliche mystiche Erfahrungen stützen konnten, bleibt ungewiss. Doch möchte man es jedenfalls bei Heinrich von Friemar und wohl auch bei Jordan vermuten ⁹¹.

In der geistlichen Lehre Jordans von Sachsen findet sich ein Punkt der noch besonders hervorgehoben werden muss, nämlich seine starke Betonung der Mängel aller menschlichen Gerechtigkeit und aller guten Werke. In einem Sermo über den Pharisäer und Zöllner im Tempel, wo er ausführlich über den geistlichen Hochmut spricht, knüpft er an das Wort der Augustinusregel an: « Jede andere Bosheit tut sich in schlechten Werken kund, der Stolz aber stellt auch den guten Werken nach und macht sie zunichte »; er zeigt nun, wie sich der Pharisäer mit seinem geistlichen Stolz dreifach versündigt habe: durch stolzes Selbstvertrauen, durch Pochen auf seine Gerechtigkeit und durch Verachtung der Mitmenschen. In der Ausführung des zweiten Punktes werden die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit von Jordan scharf herausgestellt.

Aus vier Gründen dürfe der Mensch auf seine Gerechtigkeit nicht pochen und vertrauen. Einmal wegen ihrer Unsicherheit. Denn niemand wisse mit Sicherheit, ob seine Werke wahrhaft und gerecht sind und schon viele hätten sich durch eine trügerische Gerechtigkeit täuschen lassen. Er beruft sich dafür auf Job 9, 21 und 1. Kor. 4, 4: « Ich bin mir zwar nichts bewusst, aber deshalb noch nicht gerechtfertigt ». Als zweiten Grund nennt er die Unreinheit unserer Gerechtigkeit. Stets hafte ihr ein Sündenmakel an. Er beruft sich auf Is. 64, 6: « Wir alle wurden unrein, wie das Tuch einer Blutflüssigen sind alle unsere Gerechtigkeiten ». Nicht einmal die Engel, die Himmel, die neugeborenen Kinder oder die Heiligen seien nach den Worten der Heiligen Schrift vor Gott rein. Der dritte Grund ist ihm die Unbeständigkeit der menschlichen Gerechtigkeit. Als letzten

⁽⁹¹⁾ Was Heinrich von Friemar betrifft, so dürfte in dem sehr lebendig und affektvoll geschriebenen «Tractatus de adventu Verbi in mentem» Selbsterlebtes nachschwingen. Auch von seinem Biographen Jordan von Sachsen wird er als ein tief innerlicher Mensch geschildert, der viel Zeit dem Gebete widmete und · zumal bei der Feier des Messopfers · seine innere Ergriffenheit oft nur schwer verbergen konnte. · Ygl. Cl. Stroick, Heinrich von Friemar, Freiburg i. Br. 1954, 22 f. · Zu Jordan von Sachsen vgl. W. Hümpfner in: Jordani de Saxonia liber Vitasfratrum, New York 1943, XXII.

Grund gibt er an, dass die Gerechtigkeit des Menschen von Gott noch nicht anerkannt sei, sondern erst noch vor seinem strengen Gericht bestehen müsse. Auch hiefür beruft er sich auf das Buch Job (9, 19 f) 92.

Noch einmal kommt Jordan ausführlich auf die Mängel unserer Werke zu sprechen und zwar bei der Erklärung der Perikope, die von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten erzählt. Er sieht in diesem kranken Beamtensohn unsere menschlichen Werke versinnbildet. Er wolle hier aber, betont er, von jener Krankheit sprechen, die nach seiner Auffassung allen unseren Werken anhaftet, auch wenn sie noch so gut erscheinen. Er beruft sich wieder auf Is. 64, 6 und betont im Anschluss an Job 9, 28, dass wir Menschen Grund haben, für alle unseren guten Werke zu fürchten. Als Ursache für diese Mängel der menschlichen Werke nennt er im Anschluss an ein Wort des hl. Gregor Trägheit und Täuschung; die erste gründe in der mangeln-

⁽⁹²⁾ Secundus defectus ipsorum fuit de sua iustitia presumptio et quantum ad hoc dicit: tamquam iusti. Circa quod considerandum, quod nullus magni de suis presumere debet propter quattuor: Primo quia nostre iustitie incerte sunt. Nullus enim scire potest pro certo, an opera sua vera sunt vel iusta. Falsa enim iustitia multos decepit, propter quod dicitur Joh 9 (21): Etiam si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea; 1 Cor 4 (4): Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus. Secundo de propria iustitia non est confidentia, quia nostre iustitie pure non sunt, sed semper habent aliquid peccati macule annexe; Is, 64 (6) dicit: Facti sumus immundi omnes nos, quam pannus menstruate universe nostre iustitie. Quantacumque enim iustitia comparata Deo non est pura et primi quidem angeli iustitia impuritate est permixta. Job 4 (17 ff): Numquid homo, Dei iustitia comparatione iustificabitur... Ecce, qui serviunt ei, non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem, quanto magis in hiis, qui habitant domos luteas. Item nec celi sunt immaculati coram eo. Job 15 (15 f): Ecce celi immundi sunt in conspectu eius, quanto magis abominabilis et inutilis homo. Item neque infantes iuxta illud: Nemo est sine peccato nec infans, cuius est unius diei vita super terram. Item nec qui-cumque iusti et sancti, sunt sine peccato, Prov. 24 (16): Septies in die cadit iustus; Eccle, 7 (21): Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet. Si ergo iustitie nostre ita sunt impure; quis, ut videtur Prov. 20 (9), dicere potest; Mundum est cor meum, purus sum sine peccato? Tertio de propria iustitia confidendum non est. Unde quilibet quamcumque magni meriti potest a sua iustitia decidere: Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis. Ergo nemo debet de sua iustitia confidere, si consideret casum primi angeli, David, Petri apostoli, illius heremite magni, de quo legitur in Vitis patrum. Quarto non est confidendum de sua iustitia, quia nostre iustitic non sunt approbate, sed adhuc eas oportet deduci examini Dei districti iudicii. Ps. (74, 2): Cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo, uhi multa, que justa videntur, reprobantur, Job 9 (19 f): Si equitas iudicii queritur apud Deum, nemo audet pro me testimonium reddere. Si iustificare me voluero, os meum condemnabit me. Si innocentem me ostendero, comprobabit me pravum. - Jordanus de Saxonia, Opus postillarum et sermonum de tempore, Strassburg 1483, Sermo 374. Buchstabe B.

den Gottesliebe, die zweite in der zu grossen Selbstliebe. Nur ein Mittel gebe es, diese Schwäche zu heilen, nämlich die Verheissung des Erlösers, wie sie der königliche Beamte hören durfte: « Dein Sohn lebt ». Das bedeute: Wer nicht von Gott eine diesbezügliche Offenbarung empfangen habe, könne seiner Werke nicht sicher sein. Jordan weist hin auf Eccle. 9, 1 f: « Niemand weiss, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist, sondern alles bleibt im Ungewissen für die Zukunft aufbewahrt ». So schliesst er seine Predigt mit dem Mahnwort des Herrn (Luk. 17, 10): « Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen war, so sprechet: wir sind unnütze Knechte, wir haben nur getan, was wir schuldig waren » ⁹³.

⁽⁹³⁾ Circa quod tria sunt videnda. Primo: Que sunt ista opera nostra infirma? Secundo: Unde infirmitas huiusmodi oriatur? Tertio: Qualiter hec infirmitas curetur? Quantum ad primum dico breviter: Omnia opera nostra sint infirma, quantumcumque etiam videantur bona. Dicitur enim Js. 64 (6): Quam pannus menstruate universe iustitie nostre. Si hec propheta dicit de iustitiis nostris, quid credendum est de vitiis? Propter quod dicebat ille sanctissimus Job, cui teste Domino non fuit similis in terra, Job 9 (28): Verebar, inquit, omnia opera mea... Si autem vir sanctus verebatur ista opera, quibus Deus solet placari, quid nos miseri et caduci presumere possumus de operibus nostris? Sed etiam dicit Gregorius libro IX Moralium [34, 52 PL 75, 888]: Bona quid erant opera hic omnia, sed et timenda hiis, qui veraciter placere volunt Deo. Ex quibus placet, quod omnia opera nostra, quantumcumque videantur bona esse, sunt infirma. Unde bene dicitur, quod filius reguli infirmabatur... Quantum ad secundum: Unde videlicet sit ista infirmitas, qua opera nostra quantumcumque bona sunt timenda? Sciendum secundum Gregorium [Moralium lib. IX, 34, 53 PL 75, 888 f], quod duo sunt, quae in bonis studiose sunt timenda, videlicet desidia et fraus. Desidiam facit minor amor Dei, fraudem maior amor sui. Per desidiam enim sepe opera nostra deficiunt, quando fervore, quo cepta sunt, frigescente amore tabefiunt. Per surreptionem etiam fraudis sepe perimit, Et hec tripliciter, dum pro bonis actis vel tacita humani cordis gratia vel lingue favoris aura vel quelibet res exterior desideratur. Sed beatus, qui excutit manus suas ab omni munere (Is. 33, 15), scilicet cordis et oris et operis. Munus a corde est captata gratia a cogitatione. Munus ab ore est gloria per favorem laudis. Munus a manu est premium per dationem. Solus ergo ille in bono opere fraudem non facit, qui in bono opere nec ad humane complacentie gratiam nec ad laudis verba nec ad corporalis regis premia anhelat. Et ubi alterum istorum se immiscuerit, ibi filius reguli infirmabatur. Quantum ad tertium: Qualiter hec infirmitas curetur? Sciendum, quod predicta omnium nostrorum infirmitas curatur eodem modo, quo infirmitas istius filii curata erat; qui filius curabatur verbo solo Salvatoris, cum dicit (Joa. 4, 53): Filius tuus vivit. Sic in proposito opera nostra non sanantur nec sana reputantur, nisi verbo hoc homini manifestetur. Nemo enim de sua operatione securus est, nisi hoc ei divinitus reveletur sive per ipsum Deuni sive per angelum sive per prophetam aliquem, sicut pluribus patribus olim divinitus revelatum fuit... Alias autem generaliter de omni opere nostro verum est, quod scriptura dicit: Nescit, utrum amore vel odio dignus sit, sed omnia in suturo reservantur incerta, Eccle. 9 (1 f). Et ideo docet nos Salvator Luc. 17 (10) dicens: Cum feceritis omnia, que precepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, fecimus, quod debuimus. l.c. Sermo 431, Buchstabe A - C.

Jordan von Sachsen zeigt hier in seinen Ausführungen gegenüber den Werken des Menschen eine Haltung, wie sie uns in etwa schon bei Bernhard und Bonaventura begegnet 94 und wie sie vor allem bei dem italienischen Augustiner Simon von Cascia (+ 1348) und später bei dem Augustinerkardinal Hieronymus Seripando (+ 1563) stark ausgeprägt erscheint. Gerade Simon hatte in seinem Lebenswerk « Gesta Salvatoris domini nostri Jesu Christi seu Commentaria super quattuor Evangelia » einige Jahre vorher über diesen Punkt ganz ähnliche Gedanken geäussert 95. Vielleicht ist es nicht zufällig, dass Jordan zur Begründung seiner Ausführungen drei von den bezeichnenden Schriftzitaten verwendet - Is. 64, 6; Luk. 17, 10 und 1, Kor. 4, 4 -, mit denen Simon die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit herauszustellen sucht 96. Gewiss ist eine Beeinflussung Jordans durch den italienischen Mitbruder nicht nachweisbar. aber doch möglich, zumal Jordan in Bologna studiert und auch später noch mehrfach in Italien geweilt hat. Uebrigens ist uns ausdrücklich bezeugt, dass die « Gesta Salvatoris » Simons schon damals ienseits der Alpen bekannt waren und beachtet wurden 97. Im fünfzehnten Jahrhundert aber waren sie in Deutschland weit verbreitet, wie die zahlreichen Handschriften aus jener Zeit beweisen, die sich noch heute im deutschen Sprachgebiet befinden 98. Wie wir noch zeigen werden, haben verschiedene deutsche Augustiner des ausgehenden Mittelalters von Simons Schrift ausgiebig Gebrauch gemacht. Nachweislich war das Werk auch in der Erfurter Karthause Salvatorberg am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts vorhanden 99. Dass auch die Bibliothek

⁽⁹⁴⁾ Siehe unten Anm. 275.

⁽⁹⁵⁾ lib. I Cap. 26: De misericordia Dei, Regensburg 1733, I, 46 f.

⁽⁹⁶⁾ I.c.

⁽⁹⁷⁾ Vgl. J. Hemmerle, Nikolaus von Laun, in: Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag II, Freilassing-Salzburg 1954, 81-129, S. 109 Anm. 33. - Auf diese für uns wichtige Notiz machte uns der Verfasser selbst in liebenswürdiger Weise aufmerksam.

⁽⁹⁸⁾ Wir konnten folgende Handschriften feststellen: Basel A. IV. 31-36, St. Florian 101 (unvollständig), Klosterneuburg 44-46, München Clm. 18373-74, Prag Universitätsb. 172 (Exzerpt), 174 (unvollständig), 795 (Exzerpt), 808 (unvollständig), 1447 (Exzerpt), 1520 (Register), Utrecht Universitätsb. 284, Wien Vindob. 576-77. Vgl. auch Fr. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi V, Madrid 1955, Nr. 7642.

⁽⁹⁹⁾ P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II, München 1928, 570, 11.

des Erfurter Augustinerklosters eine Handschrift besessen haben muss, lässt gerade die reiche Verwertung der « Gesta Salvatoris » durch den Erfurter Augustiner Johannes von Paltz vermuten 1000. Auch in der Bibliothek des Augustinerklosters zu Eschwege war 1527 bei der Aufhebung des Klosters Simons Schrift vorhanden 1011. Welcher Beliebtheit sich das Werk in Deutschland noch während des ganzen sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts erfreute, zeigt die Tatsache, dass die fünf Druckausgaben der « Gesta Salvatoris », die zwischen 1517 und 1733 erschienen sind, sämtlich auf deutschem Boden erfolgten 102.

Selbtverständlich hat Jordan bei aller Betonung der Mängel unserer menschlichen Gerechtigkeit die Notwendigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke voll und ganz anerkannt. Im Kampf mit den «Brüdern vom freien Geist» wendet er sich einmal ausdrücklich gegen deren Behauptung, der Mensch könne ohne Werke durch den Glauben allein selig werden. Er widerlegt diesen Irrtum mit den Worten des Jakobusbriefes und fährt dann fort: «Wenn aber jene einwenden sollten, dass Jakobus dort nur gewöhnliche Menschen und nicht die vom freien Geist im Auge habe, so spricht dagegen, dass der Apostel kurz zuvor im ersten Kapitel sagt: Wer aber durchblickt in das vollkommene Gesetz der Freiheit, der ist nicht ein vergesslicher Hörer, sondern ein tätiger Vollbringer und wird selig in seiner Tat». Und Jordan fügt bei: «Ja ich sage, es ist unmöglich, dass ein Mensch, der die fides formata besitzt, nicht auch die Werke

⁽¹⁰⁰⁾ Siehe unten Anm. 292.

⁽¹⁰¹⁾ Vgl. A. Huyskens, Die Klöster der Landschaft an der Werra, Marburg 1916, Regest Nr. 855. — Auf dieses Schriftstück machte mich in liebenswürdiger Weise mein hochw. Mithruder P. Franz Roth, Leiter des Augustinian Historical Institute — New York, aufmerksam.

⁽¹⁰²⁾ Schon zuvor war das Werk einmal im Druck erschienen: Hain 4557 (s. a. et 1.).

der Liebe übt, genauso wie es dem Feuer unmöglich ist, nicht auch zu erwärmen und das Holz zu verzehren » 102 a.

Diesen drei überragenden geistlichen Lehrern der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz Heinrich von Friemar, Hermann von Schildesche und Jordan von Sachsen haben die anderen deutschen Ordensprovinzen in dieser Zeit nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen. Doch finden sich auch hier eine Anzahl Leute, die Erwähnung verdienen.

Eine für das damalige kirchliche Leben bedeutende Persönlichkeit besass die rheinisch-schwäbische Ordensprovinz in dem Lektor Ulrich Schultheiss von Lenzburg 103, der lange im Augustinerkloster zu Mainz tätig war und 1355 als Bischof von Chur starb. Er betätigte sich als Hagiograph durch Abfassung seiner «Vitae Sanctorum Lucii et Amisonis ». Ein Folioband seiner Sermones, der wohl auch über seine geistliche Lehre Aufschluss geben könnte, war noch im achtzehnten Jahrhundert im Augustinerkloster zu Seemannshausen/Oby. vorhanden, ist aber heutzutage verschollen.

Ein hervorragender Prediger und Theologe der bayerischen Ordensprovinz, der zwei umfangreiche Predigtbände hinterliess, ist Nikolaus von Laun ¹⁹⁴. Er stammte aus Laun in Böhmen, war

⁽¹⁰² a) Ad intrandum ergo regnum celorum requiritur fides formata; quod est contra quosdam delirantes, qui dixerunt, quod illi de spiritu libertatis salvent se in fide sine operibus. Sed hoc est erroneum et manifeste contra sacram scripturam. Dicitur enim Jac. 2 (14. 26): Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Et subdit: Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est. Et de hoc plura apostolus Jacobus ibi dicit ponens exemplum de Abraham et Rahab. Et si forte illi dicant, quod Jacobus ibi loquitur de communibus hominibus, non autem de illis de libero spiritu, contra hoc est, quod idem apostolus parum ante, scilicet in primo capitulo (25) premiserat dicens: Qui perspexerit in lege perfecte libertatis... non auditor obliviosus factus, sed factor operis. Hic beatus in facto suo erit... Immo dico, quod impossibile est, hominem habentem fidem formatam non exercere opera caritatis, sicut impossibile est ignem secundum sui naturam non comburere presenti combustibili. Jordanus de Quedlinburg, Opus Postillarum et Sermonum de Tempore, Strassburg 1483 (Hain 9438), Sermo 360 Buchstabe B.

⁽¹⁰³⁾ Vgl. Ossinger 824; Monumenta Germ. Hist. Scriptores N. S. Bd. IV, 507 Ann. 7 (dort weitere Literatur) und Fr. Roth, Nikolaus von Laun, in: Augustiniana 5 (1956) 288-295, S. 291 f.

⁽¹⁰⁴⁾ Vgl. Ossinger 715; Roth I. c. und vor allem J. Hemmerle, Nikolaus von Laun, in Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag II, Freilassing-Salzburg 1951, 81-129. Seine zwei Predigtwerke sind in einem mittelalterlichen Bibliothekskatalog des Prager Augustinerklosters St. Thomas bezeugt; das eine mit dem Incipit: « Erunt signa in sole et luna » enthielt vermutlich einen Predigtzyklus über die Sonntagsevangelien, das andere mit dem Incipit: « Hora est iam nos » wohl einen solchen über die Sonntagsepisteln.

schon 1334 als Lektor am Generalstudium zu Prag tätig und wirkte ca. 1340-42 und 1344-54 als Provinzial. Im Jahre 1347 promovierte er zum Magister der Theologie an der neu gegründeten Prager Universität. Um 1363 wurde er zum Weihbischof von Regensburg erwählt und starb am 26. März 1371. Von seinem literarischen Nachlass sind nur zwei Predigten erhalten geblieben, die er im Prager Dom 1344 bei der Uebergabe des Palliums an den Erzbischolf, bzw. 1347 bei der Königskrönung Karls IV. hielt. In diesem zweiten Sermo zeigt er anschaulich das Idealbild des christlichen Herrschers. Tugend, Tüchtigkeit, treue Pflichterfüllung, Gerechtigkeit und fürsorgende Liebe sollen ihm als Sterne voranleuchten. In den verschiedenen Metallen, aus denen die Königskrone gefertigt ist, sieht Nikolaus Symbole der christlichen Kardinaltugenden, welche der Herrscher besitzen muss. Das Verhältnis des Königs zum Volk schildert unser Magister in den biblischen Gleichnissen vom Hausvater und vom Guten Hirten 105.

Unter den nachfolgenden Provinzialen der bayerischen Provinz ist noch ein zweiter als geistlicher Schriftsteller zu nennen, Hermann de Lapide 108. Er war 1354-59 Prior des Augustinerklosters zu Nürnberg, bekleidete 1354 auch das Amt des Provinzprokurators und wurde 1364 Provinzial. 1365 verfasste er einen («Tractatus de quadraginta mansionibus filiorum Israel in deserto », eine Erklärung zu den Evangelien und Episteln der Fastenzeit 107.

⁽¹⁰⁵⁾ Hemmerle 1. c. 126.

⁽¹⁰⁶⁾ Vgl. A. Höggmair, Catalogus priorum provincialium O. E. S. A., München 1729, Nr. 9; J. Rosenthal-Metzger, Das Augustinerkloster in Nürnberg, Nürnberg 1930, 95; siche auch Clm. 8423, S. 138 und 270 und Reg. boic, IX, 119.

⁽¹⁰⁷⁾ Der Traktat ist in zwei Handschriften überliefert: Danzig St. Marien F. 305, fol. 136-150 und Prag Universitätsb. Cod. 105, fol. 412 r · 425 r. · Es handelt sich zweifellos nicht um das « Opus quadragesimale de mansionibus » des Hermann von Schildesche, wie W. Hümpfner (in: Jordani de Saxonia liber Vitasfratrum, New York 1943, 476) vermutete. Denn die Danziger Handschrift enthält auf fol. 150 den eindeutigen Hinweis, dass der Traktat erst 1365 verfasst wurde, also zu einer Zeit, wo Hermann von Schildesche schon tot war. · Uebrigens finden sich derartige Bezeichnungen für Fastenpredigten auch sonst mehrfach in dieser Zeit. So enthält Bordeaux Cod. 267, fol. 44-69 die « Quadraginta duas mansiones » des Augustiners Michael de Massa. Damit identisch war vielleicht der anonyme « Tractatus de 42 mansionibus » der im vergangenen Kriege vernichteten Handschrift der Universitätsbibliothek Münster Cod. 541 (448), fol. 91-110. Ausserdem befindet sich in Bamberg Cod. 132 (Q. V. 63), fol. 252-304 ein anonymes Werk « De 42 mansionibus filiorum Israel ».

2. SPEKULATION UEBER ASZETISCHE FRAGEN IN DEN SENTENZENKOMMENTAREN DER DEUTSCHEN AUGUSTINER.

In einer Abhandlung über die Spiritualität der deutschen Augustiner dürfen naturgemäss auch die Sentenzenkommentare nicht ausser acht gelassen werden, da sie für gewöhnlich - zumal im dritten und vierten Sentenzenbuch — auch einzelne Fragen des geistlichen Lebens in ihre Untersuchung einbeziehen. Der Sentenzenkommentar Heinrichs von Friemar ist nicht im vollen Umfang auf uns gekommen und seine in mehreren Ausgaben der Sentenzen beigedruckten « Additiones in libros Sententiarum» verdienen bei ihrer Kürze für unsere Fragen keine Beachtung 108. Dagegen ist in zahlreichen Handschriften ein ausführlicher Kommentar zum vierten Sentenzenbuch unter dem Namen Heinrichs von Friemar erhalten. Dem älteren Magister dieses Namens ist er freilich mit Sicherheit abzusprechen, wie Cl. Stroick nachgewiesen hat. Wahrscheinlich gehört er dem zweiten Magister zu, vielleicht aber auch dem jüngsten, der um 1345 in Paris über die Sentenzen las und 1384 starb 109. Das Werk enthält eine Anzahl Fragen aus dem Gebiet der Aszetik 110.

Vielleicht der bedeutendste spekulative Kopf unter den

⁽¹⁰⁸⁾ Abgedruckt im «Textus Sententiarum... cum expositionibus Aegidii de Roma», Basel 1497, 1507, Köln 1513. Vgl. dazu Cl. Stroick, Heinrich von Friemar, Freiburg i. Br. 1954, 31 und Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi I, Würzburg 1947, Nr. 316.

⁽¹⁰⁹⁾ Vgl. Stroick l.c. 32 f. - Trotz seiner gelegentlichen Uebernahme skotistischer Lehren kann der Kommentar nicht von einem Franziskaner stammen, wie L. Meier (De anonymo quodam Sententiario Erfordiensi O.F.M. saeculi XIV, in: Antonianum 8 (1933) 84-121) vermutete, da er in mehreren Handschriften ausdrücklich Heinrich von Friemar zugeeignet ist. - Vgl. Stegmüller l.c. I, Nr. 317. Siehe neuestens Münch. Theol. Ztschr. 8 (1957) 138f.

⁽¹¹⁰⁾ Wir benützen die Handschrift München Clm. 4240. Sie enthält folgende einschlägige Fragen: fol. 107 r: Utrum penitentia possit vere dici virtus? - fol. 115 r: Utrum dare eleemosinam sit virtus? - fol. 118 r: Utrum licitum sit cuilibet homini in quocumque statu dare eleemosinam et opus misericordie? - fol. 119 r: Utrum omnes homines teneantur ad ieiunium? - fol. 121 r: Utrum omnis oratio debito modo facta semper exaudiatur? - fol. 150 r: Utrum status matrimonialis sit melior statu virginali?

deutschen Augustinern ist Thomas von Strassburg 1111. Er stammte aus dem Kloster Hagenau im Elsass, hielt 1336/7 seine Sentenzenlesung in Paris und wurde 1341 Magister, 1343-45 war er Provinzial seiner Heimatprovinz, 1345-57 Ordensgeneral. Er starb zu Wien im Frühjahr 1357. Sein Sentenzenkommentar ist viermal im Druck erschienen. Ein « Liber Meditationum », der ihm von den Bibliographen zugeschrieben wird, ist nicht erhalten. Für die Spiritualität des Augustinerordens beachtenswert sind auch seine « Additiones » zu den Ordenskonstitutionen, die er im Auftrag des Pariser Generalkapitels von 1345 verfasste 112. und seine als « Mare Magnum » betitelten Statuten für den Pariser Studienkonvent, die er zwischen 1351 und 1357 redigiert haben muss 113. In beiden Arbeiten erscheint er als « un excellent legislateur » 114, der zielbewusst und klug den klösterlichen Geist und die Ordenszucht bei seinen Untergebenen zu fördern suchte.

In seinem Sentenzenkommentar hat Thomas zahlreiche Fragen des geistlichen Lebens, vor allem aus der Tugendlehre, zum Gegenstand der Spekulation gemacht. Auf nicht weniger als 72 Foliospalten handelt er « de perfectionibus tam capiti quam membris inexistentibus », d.h. über die göttlichen Tugenden, die Kardinaltugenden und die Gaben des Heiligen Geistes 115. Er

⁽¹¹¹⁾ Vgl. Ossinger 71 ff; N. Paulus, Der Augustinergeneral Thomas von Strassburg, Rixheim 1926; B. Lindner, Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg, Münster 1930; LThK. X, 133; J. L. Shannon, Good works and predestination according to Thomas of Strassburg O.E.S.A., Washington 1940; G. Tumminello, L'immacolata concezione di Maria e la scuola agostiniana del secolo XIV, Rom 1942, 1-28; C. Balic, Testimonia de assumptione B.V.M. I, Rom 1948, 321; D. Trapp, Augustinian Theology of the 14 th century, in: Augustiniana 6 (1956) 146-274, S. 175-182. Gedruckt wurde sein Sentenzenkommentar: Strassburg 1490, Venedig 1564, 1588 und Genua 1585 (nach Trapp l.c. 176 Anm. 30).

⁽¹¹²⁾ Abgedruckt in den Constitutiones fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini, Venedig 1508.

⁽¹¹³⁾ Sie wurden neuestens von E. Ypma aufgefunden und ediert: Le «Mare Magnum», un code médiéval du couvent augustien de Paris, in: Augustiniana 6 (1956) 275-321.

⁽¹¹⁴⁾ Ypma l.c. 281.

⁽¹¹⁵⁾ Thomas de Argentina, Commentaria in quattuor libros sententiarum, Genua 1585, libr. III dist. 23-36, 37-54. - Er erörtert folgende Fragen:

An fides sit virtus? - An fidei possit subesse falsum? - An spes in superiori anime portione subjective esse possit? - An habitus caritatis sit virtus? - An recto caritatis ordine Deum super omnia diligere teneamur? - An in caritate constitutus possit eam amittere? - An virtutes morales in patria permaneant? - An Spiritus Sancti dona vitam activam magis quam contemplativam respiciant? - An morales virtutes sint connexe inter se?

kommt dabei auch auf die Frage zu sprechen, ob die vita activa oder contemplativa die vorzüglichere und vollkommenere Lebensform sei. Zuerst weist er nach, dass beide unter guten Christen ihren Platz haben, gibt dann aber der vita contemplativa den Vorrang und preist sie als jene Lebensform, der mehr an Schönheit, Sicherheit, Ruhe, Wonne und Bestand innewohnt 118.

Interessant und bezeichnend für die pastorelle Klugheit unseres Augustiners ist seine Stellungnahme zu der Frage, ob die häufige, ja tägliche Kommunion von Nutzen und zu empfehlen sei 117. Nachdem er bewiesen hat, dass die Eucharistie dem Christen als Heilmittel für die täglichen Sünden gegeben ist und reiche Früchte in seiner Seele hervorbringt 118, gibt er zur Antwort: Wer frei von schwerer Schuld die Kommunion ordnungsgemäss und nach der Gewohnheit der Kirche täglich empfängt. sündigt nicht, wenn er vielleicht auch nicht immer daraus Nutzen zieht 119. Freilich will Thomas damit nicht allgemein die tägliche Kommunion empfehlen. Mit Berufung auf ein Wort aus der pseudo-augustinischen Schrift «De ecclesiasticis dogmatibus » (PL 42, 1213 ff) möchte er vielmehr hierin jedermann die volle persönliche Freiheit lassen 120. Denn wie bei der leiblichen Nahrungsaufnahme der eine von Natur ein grösseres Bedürfnis habe als der andere, so sei es auch bei dieser geistlichen Nahrung, Massgebend für die Häufigkeit des Kommunionempfangs solle die Liebe und Sehnsucht des Herzens sein. Für iene. in denen die vom Heiligen Geist entfachte Liebesglut durch den häufigen Empfang nicht erkaltet, sondern zunimmt, sei die tägliche Kommunion zu empfehlen. Jene aber, bei denen das Ge-

⁽¹¹⁶⁾ Illa, inquam, vita, quae est pulchrior, securior, quietior, iucundior et permanentior, illa est excellentior; contemplativa est huiusmodi. - libr. III dist. 34-35 qu. 1 art. 4, fol. 53 va.

⁽¹¹⁷⁾ An expediat homini frequenter accedere ad Eucharistiam? - libr. IV dist. 12 qu. 3, fol. 108 va - 110 vb.

^{(118) -}art, 1 und 2, fol. 108 vb - 110 rb.

⁽¹¹⁹⁾ Si autem talis, qui est sine mortali peccato, non patitur aliquod praedictorum impedimentorum, tunc dico, quod sacram communionem ordinate el secundum ecclesiasticam consuetudinem quotidie recipiendo non peccat, licet forte non semper proficiat. - art. 3, fol. 110 rb-va.

⁽¹²⁰⁾ In hoc enim, si est homo ordinati et discreti iudicii, est suo iudicio relinquendus. Et ista est intentio Augustini, qui ait: Dicit quispiam non quotidie sumendam esse Eucharistiam, alius affirmat quotidie sumendam. Faciat unusquisque, quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. - l.c. fol. 110 va.

genteil eintrete, sollten sich der täglichen Kommunion enthalten, bis das Verlangen danach in ihnen gewachsen sei ¹²¹. Scharf wendet sich Thomas hier gegen die häretischen Begharden. In der Meinung, sie lebten in der Freiheit des Geistes, würden sie die Gebote Gottes und der Kirche nicht halten und dennoch täglich zur Kommunion gehen unter dem Vorwand, die grosse Sehnsucht und Frömmigkeit ihres Herzens treibe sie dazu an. Dies sei keine wahre, sondern eine nur vorgetäuschte Sehnsucht, sie stamme nicht vom Heiligen Geist, sondern vom Teufel. Denn ein Mensch könne dieses Sakrament mit noch so grossem Verlangen empfangen, wenn er die Gebote Gottes und der Kirche nicht halte, sei seine Kommunion schwer sündhaft. Nach dem Heilandswort (Mt. 19, 17): «Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote », sei eben die Beobachtung der Gebote zum Heile notwendig ¹²².

Aus dem vierzehnten Jahrhundert ist auch eine Oxforder Sentenzenlesung eines deutschen Augustiners auf uns gekommen, die des nachmals durch seinen Kampf gegen das deutsche Rechtsbuch des «Sachsenspiegels» bekannt gewordenen Johannes Klenkok ¹²³. Er stammte aus Bücken/Hann., trat in das Augu-

⁽¹²¹⁾ Sic etiam in spirituali istius benedicti sacramenti illos sepius congruit sumere istum cibum spiritualem,... in quibus magis viget amor et estuans desiderium ad sumendum istud nobilissimum sacramentum... Et ideo, in quibus calor igneus ab igne Spiritus Sancti procedens ex frequentatione istius sacramenti non tepescit, sed magis invalescit, illis prodest quotidie hanc sacram communionem recipere. In quibus autem e converso fieret, illis expedit abstinere, donec magis esuriunt. - l.c.

quibus autem e converso fieret, illis expedit abstinere, donec magis esuriunt. - l.c. (122) Dixi autem notanter, calor ab igne Spiritus Sancti procedens, quia comperti sunt quandoque homines sceleratissimi, qui nec mandata Dei nec precepta sancte matris ecclesie curaverunt observare, putantes se vivere in libertate spiritus, cum tamen eos captivos tenere ipse diabolus, qui cotidie istud sacramentum receperunt vel recipere voluerunt, dicentes se ad hoc moveri maximo desiderio et interna devotione; quorum tamen desiderium non procedit a Spiritu Sancto, sed potius a demonio meridiano. Unde notum sit omni homini mandata Dei et ecclesie non observanti, si sumit istud sacramentum, quamviscumque cum magno desiderio, quod sumendo mortaliter peccat, et per consequens huiusmodi desiderium non erat verum, sed fictum, nec ab igne Spiritus Sancti, sed a deceptione diaboli; quia observantia mandatorum est de necessitate salutis, cum ipse Salvator dicat (Mt. 19, 17): Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. - l.c.

⁽¹²³⁾ Der Osnabrücker Augustiner des ausgehenden 15. Jahrhunderts Johannes Schiphower in der Handschrift Berlin Cod. lat. 574, fol. 3 va-b; Ossinger 489 und 581; LThK. VI, 40; H. Bütow, Zur Lebensgeschichte des Augustinermönches Johannes Klenkok, Bekämpfers des Sachsenspiegels, in: Historische Vierteljahrschrift 29 (1935) 541-575; Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi I, Würzburg 1947, Nr. 413; D. Trapp, Augustinian Theology of the 14th century, in: Augustiniana 6 (1956) 146-274, S. 223-239.

stinerkloster zu Herford ein, widmete sich in den Jahren 1343-46 dem Studium des Rechts in Bologna und von 1346-53 dem theologischen Studium in Prag. 1354/5 hielt er in Oxford seine Sentenzenlesung und wurde dort 1359 Magister ¹²⁴. Von 1363-68 leitete er als Provinzial seine Heimatprovinz, 1369/70 dozierte er an der Universität zu Prag und starb 1374 als apostolischer Poenitentiar zu Avignon. Für unser Thema wäre das dritte und vierte Buch seines Sentenzenkommentars beizuziehen, in welchem er anscheinend auch mancherlei aszetische Fragen behandelt ¹²⁵, sowie seine uns erhaltenen « Sermones magistrales » ¹²⁶.

Ein anderer Sentenzenkommentar, der in der Geschichte der Spiritualität der deutschen Augustiner Beachtung verdient, stammt von dem Mitglied der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz Johannes Hiltalingen von Basel 127. 1357 wurde er in Avignon zum Lektor promoviert, lehrte sodann am Generalstudium zu Strassburg und las 1365/6 in Paris über die Sentenzen, wo er 1371 Magister wurde. 1371-77 wirkte er als Provinzial seiner Heimatprovinz, seit 1377 als Generalprokurator des Ordens und seit 1379 als Ordensgeneral der Avignonesischen Obödienz. 1389 wurde er zum Bischof von Lombez erhoben und starb 1392. Im dritten und vierten Buch seines theologiegeschichtlich bedeutsamen Sentenzenkommentars kommt er verschie-

⁽¹²⁴⁾ Diese Daten seines Lebens stützen sich auf die neuesten Feststellungen von D. Trapp (227 Anm. 72).

⁽¹²⁵⁾ Dieses dritte und vierte Buch, welches sich in den Handschriften Klosterneuburg Cod. 304, fol. 134v - 195r und Siena Cod. G.V. 16, fol. 35v - 105v (nach Trapp 233) findet, war uns nicht zugänglich.

⁽¹²⁶⁾ Diese fünf Sermones, die er als Magister hielt, finden sich in der Handschrift Erfurt Amplon. 118, fol. 108-117.

⁽¹²⁷⁾ Vgl. Ossinger 440f; LThK. V, 481; H. Haupt in: Nachrichten der Giessener Hochschul-Gesellschaft 11, 1 (1936) 15-28; G. Tumminello, L'immacolata concezione di Maria e la scuola agostiniana del seculo XIV, Rom 1942, 51-62; D. Trapp, Hiltalinger's Augustinian Quotations, in: Augustiniana 4 (1954) 412-449; D. Trapp, Augustinian Theology of the 14th century, in: Augustiniana 6 (1956) 146-274, S. 242-250.

dentlich auf aszetische Fragen zu sprechen ¹²⁸. Sehr beachtenswert ist namentlich die dritte seiner «Responsiones», welche er als Bachalar in Paris verfasste. Sie lautet: «Utrum temporalium rerum hominem ditantium voluntaria abdicatio sit paupertatis meritorie totalis et precipua perfectiva ratio?» ¹²⁹ Er hat in ihr die ganze Problematik des Armutsstreites nochmals aufgerollt und kritisch beleuchtet.

Im Schuljahr 1374/5 las in Paris der Augustiner Angelus von Döbeln (de Dobelin) 130 über die vier Bücher der Sentenzen. Er entstammte dem Augustinerkloster zu Grimma und war später eine Zierde der 1392 gegründeten Erfurter Universität, wo er der erste Dekan der theologischen Fakultät wurde. Seine Sentenzenlesung, die in einer Handscrift der Universitätsbibliothek Jena erhalten geblieben ist 131, handelt im dritten Buch auch über die göttlichen Tugenden 132. Aus dem fünfzehnten Jahrhundert sind noch Kommentare zum vierten Sentenzenbuch von zwei deutschen Augustinern erhalten, nämlich von einem weiter nicht bekannten Andreas von Sachsen 133 und von dem noch zu erwähnenden Gottschalk Hollen 134. Ob diese Sentenzenkommentare aszetische Fragen berühren, bleibt noch zu untersuchen.

⁽¹²⁸⁾ Im dritten Buche bei der Behandlung der theologischen Tugenden stellt er sich folgende Fragen: qu. 11 (Clm. 26711, fol. 319 rb): Utrum in fide catholica virtute, cui non potest falsum subesse, quilibet teneatur credere in omnibus in filium non visis facialiter, clare, intuitive? — qu. 12 (fol. 320 rb): Utrum spei virtute theologica sine caritate infusa et dilectione Dei super omnia viator licite sperare possit de eius salute eterna? — qu. 13 (fol. 321 rb): Utrum caritas, qua ordinate tenetur viator diligere amanda respectu amici vel inimici, possit dici caritas vera, non obstante, quod sit amissibilis vel fuerit amissa? - Im vierten Buche behandelt er die Frage (qu. 24, fol. 358 va): Utrum virtus virginitatis sit magis eligibilis quam fuerit matrimonium patrum naturalis vel mosaice legis et eius privatio opposita secundum dictamen recte rationis fugibilis?

⁽¹²⁹⁾ l. c. fol. 222 vb.

⁽¹³⁰⁾ Vgl. Kolde 51 f und D. Trapp, Augustinian Theology of 14th century 253.

⁽¹³¹⁾ Jena Cod. El. fol. 47, fol. 1-124.

⁽¹³²⁾ Zur dist. 23 des dritten Buches wirst er die Frage aus: Utrum quilibet fidelis pro salute eterna adipiscenda teneatur credere, quod verum sit, quidquid credit ecclesia? (fol. 102 ra) - Zur dist. 27 - 28 des dritten Sentenzenbuches lautet seine Frage: Utrum ex precepto decalogi et lege naturali homo teneatur ad dilectionem inimici? (fol. 99 va)

⁽¹³³⁾ Universitätsbibliothek Padua Cod. 1550, anno 1441, fol. 1-161. - Vgl. Fr.

Stegmüller l. c. I, Nr. 68.

⁽¹³⁴⁾ Oldenburg Cod. 40. - Vgl. Stegmüller 1.c. I, Nr. 257.

3. GEISTLICHE LEHRER UNTER DEN DEUTSCHEN AUGUSTI-NERN WAEHREND DES ABENDLAENDISCHEN SCHISMAS UND DES KONZILS VON KONSTANZ.

Das abendländische Schisma hat sich in mancherlei Hinsicht nachteilig und schädigend auf das kirchliche und religiöse Leben in Deutschland ausgewirkt. Auch in den deutschen Augustinerklöstern lässt sich in dieser Zeit ein Erschlaffen der Ordenszucht da und dort feststellen. Wie allgemein in der Kirche, so wurde auch hier der Ruf nach Reform laut.

Doch gibt es auch unter den Augustinern dieser Zeit des Niedergangs eine Reihe angesehener Lehrer des geistlichen Lebens. Der bedeutendste von ihnen entstammt wiederum der thüringisch-sächsischen Provinz. Es ist Matthäus von Zerbst 135, auch Matthäus von Sachsen genannt. Er war Lektor der Theologie und ist uns in einer Urkunde vom Jahre 1390 als Mitglied des Augustinerklosters Magdeburg bezeugt. Damals wirkte er bei der Gründung des Augustinerklosters in seiner Vaterstadt Zerbst mit. Seine zahlreichen überkommenen Predigtwerke, welche in der Bibliothek des Münchener Augustinerklosters erhalten geblieben sind, bezeugen ihn als bedeutenden Prediger. Die Baverische Staatsbibliothek zu München besitzt noch heute von ihm « Postillae super evangelia per quadragesimam » 136, « Postillae super epistolas quadragesimales » 137, einen dogmatisch-aszetischen « Tractatus de angelis » 138, einen aszetischen « Tractatus de mensuratione crucis et passione Christi » 139, eine « Expositio officiarii pro defunctis » 140, einige « Sermones de Commune

⁽¹³⁵⁾ Vgl. Ossinger 978f und Germania Sacra I. Abt., 3. Bd., II. Teil, Berlin 1941, 430f.

⁽¹³⁶⁾ Clm. 8356 aus dem Jahre 1411, fol. 1 ra - 191 ra und Clm. 18317 aus dem Jahr 1474, fol. 1 ra - 233.

⁽¹³⁷⁾ Clm. 8441, 15. Jht., fol. 109 ra - 284 vb.

⁽¹³⁸⁾ l.c. fol. 284 vb - 288 va.

⁽¹³⁹⁾ Clm. 8395, 15. Jht., fol. 301 va - 306 rb. - Vielleicht handelt es sich nur um einen Auszug aus dem zweiten Teil seines noch zu besprechenden Traktats «De adventu Verbi». - Die in derselben Handschrift enthaltenen Sermones über einige Sonntagsepisteln mit dem Incipit: «Quod si confitearis in ore tuo» (fol. 11 ra - 28 rb) werden von F. Ossinger, offenbar mit Rücksicht auf eine dem hinteren Deckel aussen aufgeklebte Inhaltsangabe aus dem 15. Jahrhundert, ebenfalls Matthäus zugewiesen.

⁽¹⁴⁰⁾ Clm. 8396 aus dem Jahr 1466, fol. 289ra - 292rb.

sanctorum » 141 und sein umfangreiches aszetisches Handbuch « De triplici adventu Verbi » 142, mit dem wir uns etwas näher befassen müssen.

Das Werk zerfällt in drei Traktate: De adventu Verbi in carnem (fol. 1 ra - 26 ra), De adventu Verbi in mentem (fol. 27 ra - 153 va) und De adventu Verbi ad iudicium (fol. 153 va - 194 va). Diese Art Dreiteilung hat der Verfasser nicht selbst erfunden; sie ist in der Predigtliteratur des Mittelalters schon im zwölften Jahrhundert bezeugt 143. Den zwei ersten Traktaten schickt Matthäus jeweils eine umfangreiche Praefatio voraus.

Der erste Traktat behandelt in 20 Distinktionen dogmatisch-spekulativ das Geheimnis der Menschwerdung. Matthäus schliesst sich dabei engstens an Thomas von Aquin, vor allem an das vierte Buch der « Summa contra Gentiles » und den dritten Teil der « Summa Theologica » an. Oftmals nimmt er auch namentlich auf ihn Bezug. Dieser erste Teil bildet die dogmatische Grundlage der Aszetik, die Matthäus im zweiten Traktat entwickelt. Die Art, wie er damit seine Aszetik dogmatisch und christologisch tief zu verankern sucht, ist zweifellos sehr reizvoll und begegnet in manchem einem Grundanliegen unserer heutigen Aszetik. Das ganze gnadenhafte Geschehen im Leben des Christen versteht Matthäus als ein geistiges Geborenwerden und

⁽¹⁴¹⁾ l.c. fol. 301 ra - 308 vb.

⁽¹⁴²⁾ Clm. 8432, 15. Jht., fol. 1 ra - 197. · Ausserdem werden ihm von F. Ossinger noch folgende drei Werke zugeteilt, die aber in der Bayerischen Staatsbibliothek nach Ausweis des Initienkatalogs nicht vorhanden sind: «Expositio Symboli S. Athanasii» mit dem Incipit: «Intellectus humanus a rebus sensibilibus»; «Tractatus de corpore Christi» super illud: «Homo quidam fecit coenam magnam»; «Expositio Orationis dominicae» mit dem Incipit: «O quam ineffabilia effusa sunt».

⁽¹⁴³⁾ Tres sunt adventus Domini, primus in carnem, secundus ad animam, tertius ad iudicium. - Petrus von Blois, Sermo III de adventu Domini, PL 207, 569. - Oder: Triplicem enim adventum novimus: ad homines, in homines, contra homines. - Bernhard von Clairvaux, Sermo III, 4, PL 183, 45. - Auf diese Stellen machte mich mein hochw. Mitbruder P. Dr. Ferdinand Lang in liebenswürdiger Weise aufmerksam. Auch sonst gab er mir für die Beurteilung dieses Traktats, mit dem er sich schon eingehender beschäftigt hat, manche Anregung. Dank schulde ich ausserdem meinem hochw. Mitbruder P. Desiderius Gesterkamp für die Ueberlassung einer von ihm verfertigten, vorbildlichen Abschrift dieses Traktats.

Wachsen des göttlichen Wortes in der Menschenseele bis zum Vollalter Christi 144.

Diese christologische Schau gibt auch dem zweiten Teil mit seinen 71 umfangreichen Distinktionen das Gepräge. Immer wieder sucht Matthäus zu zeigen, wie sich aller Fortschritt im geistlichen Leben entsprechend dem Leben und Erdenwandel des Gottmenschen vollzieht 145. Vorbild und Norm für das geistliche Reifen des Christen seien die verschiedenen Lebensahschnitte Christi: seine Empfängnis, seine Geburt, sein Heranreifen, sein öffentliches Wirken, sein Leben als comprehensor, sein Sterben am Kreuz, sein Begräbnis, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt. Das ganze christliche Gnaden-und Tugendleben. auch die Gaben des Heiligen Geistes 146 und die gratiae gratis datae des Wunderwirkens, der Prophetie und der Sprachengabe 147, sowie die mystischen Phänomene des iubilus, der exstasis und des raptus 148 werden von Christus her gesehen und begründet. Christus erscheint nicht nur als das Vorbild der einzelnen christlichen Tugenden, sondern auch als ihr Quellgrund 149.

Die eigene Leistung unseres Autors bleibt in diesem zweiten Traktat nicht auf diese anscheinend originelle Anordnung des aszetischen Stoffes beschränkt. Auch in den Einzelausführungen geht er mehr als im ersten Traktat eigene Wege. Gewiss finden sich noch umfangreiche Zitate aus der « Secunda Secundae », dem Sentenzenkommentar und der « Summa contra Gentiles » des Aquinaten; doch bleibt diese Anlehnung an Thomas im wesentlichen auf die Tugendlehre und die Lehre von den

⁽¹⁴⁴⁾ Vgl. etwa folgende Fragen des zweiten Traktats: Dist. 24 (fol. 77 ra): Quomodo Verbum eternum alitur et crescit et roboratur in anima et de triplici fructu, quem consequitur anima verbigena? - Dist. 28 (fol. 84va): De etatibus spiritualibus interioris hominis, quibus anima crescit in virum perfectum exemplo Christi

⁽¹⁴⁵⁾ Das besagt schon das Incipit des zweiten Traktats: «Incipit secundus tractatus de adventu Verbi in mentem et de profectu spirituali secundum vitam et conversationem Christi» (fol. 27 ra).

⁽¹⁴⁶⁾ Dist. 68.

⁽¹⁴⁷⁾ Dist. 32, 31 und 35.

⁽¹⁴⁸⁾ Dist. 5, 69, 70 und 71.

⁽¹⁴⁹⁾ Vgl. die schöne, ganz an Thomas von Aquin orientierte Dist. 29 (fol. 86 rb): De gratia capitis Christi et eius influentia in nos et quod Christus est caput ecclesie.

evangelischen Räten beschränkt. Daneben zitiert er häufig die Werke seines Ordensvaters und anderer Kirchenväter, sowie die mystischen Schriften des Pseudo-Areopagiten, des heiligen Bernhard und der Viktoriner Hugo und Richard. Dieser letzte nimmt unter den mystischen Autoren bei ihm eine Vorrangstellung ein, zumal in den Fragen über die eigentlichen mystischen Phänomene.

Worin sieht Matthäus eigentlich das Ziel der christlichen Vollkommenheit? Er antwortet: « Die Vollkommenheit des menschlichen Lebens, durch die wir gottförmig werden, besteht in der Liebe » ¹⁵⁰. Auch für jene, die Christus auf dem Wege der evangelischen Räte nachfolgen, gibt es nach seiner Auffassung kein anderes Lebensziel und Vollkommenheitsideal als das der vollkommenen Liebe ¹⁵¹. Ueberhaupt hat er der Liebe in seiner Lehre vom geistlichen Leben einen zentralen Platz eingeräumt. Ohne sie seien die Werke des Menschen nicht verdienstlich ¹⁵². Auch sei das Wachstum in der Liebe der Gradmesser für den Fortschritt im geistlichen Leben ¹⁵³.

Originell und beachtenswert ist die Lehre unseres Theologen von der Heilsnotwendigkeit der vita activa für den Menschen auf Erden. Gewiss ist er der Ueberzeugung, dass die vita contemplativa im Werte höher steht ¹⁵⁴ und dass beide Gottes Gnadengeschenke sind. Und doch könne niemand ohne die vita activa, d.h. ohne Werke tätiger Liebe, zu seinem ewigen Ziel gelangen, wohl aber ohne die vita contemplativa, d.h. ohne die Ruhe der Beschauung. Solange also der Mensch mit seinem Nächsten

⁽¹⁵⁰⁾ Nam humane vite perfectio, per quam deiformes efficimur, in caritate consistit. - Dist. 37, fol. 98 ra.

⁽¹⁵¹⁾ Vgl. folgende Stellen: Et sic patet, quod perfectio essentialiter consistit in preceptis, secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis, que omnia sicut et precepta ordinantur ad caritatem. Dist. 54, fol. 124 vb. Oder: Sunt tamen aliqui in statu perfectionis, qui non sunt perfecti, quia omnino caritate et gratia carent, sicut mali episcopi et mali religiosi. Et e contrario aliqui habent perfectionem vite, qui tamen non habent perfectionis statum. Dist. 55, fol. 126 va.

⁽¹⁵²⁾ In sola caritate omnia precepta iudicantur et sola caritas opera humana meritoria facit et virtuosa reddit quoad Deum. - Dist. 37, fol. 98 ra.

⁽¹⁵³⁾ Diversitas profectus spiritualis vite secundum profectum caritatis attenditur. - Dist. 37, fol. 98 rb. - Vgl dazu auch Dist. 38-42.

⁽¹⁵⁴⁾ De vita contemplativa patet etiam ex predictis, quod vita contemplativa sit potior quam activa. - Dist. 31, fol. 88 vb.

zusammenlebt, sei das aktive Leben für ihn eine Notwendigkeit 155.

Einem Anliegen der heutigen Aszetik wird Matthäus gerecht, wenn er in seiner Lehre vom geistlichen Leben auch das Sakrament der hl. Firmung behandelt. Die Menschenseele, in der die Empfängnis des Gotteswortes vor sich gehen soll, müsse mit einem männlich starken Geist vermählt sein 158. Diese confirmatio geschehe durch die Sakramente der Kirche, denen die Kraft des Leidens Christi innewohnt, insbesondere aber durch das Sakrament der Firmung. Durch sie wird der Christ ein Vorkämpfer für den Glauben, wie Matthäus mit dem Aquinaten betont. Wenn der Gläubige dabei mit Oel und Balsam gesalbt werde, so sei es gewissermassen eine Besiegelung mit der Kraft des Blutes Christi, welches ihn standhaft und kampfbereit macht: denn das heilige Oel bezeichnet die Kraft des Heiligen Geistes. Und wenn der Bischof ihm dabei die Hände auflegt und spricht: « Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heils », so sei damit ausgedrückt, dass der Christ von Christus die Stärke empfängt 157.

Matthäus schliesst sein Werk mit dem dritten kürzeren Traktat «De adventu Verbi ad iudicium», der in 22 Distinktionen dogmatisch-spekulativ über die letzten Dinge handelt und somit den Ausblick auf die Vollendung des zum Vollalter Christi gelangten Christen im Jenseits gewährt. Seine Hauptautorität in diesem dritten Teil ist abermals Thomas von Aquin und

⁽¹⁵⁵⁾ Et cum utraque vita (sc. activa et contemplativa) ex dono sint gratie, quamdiu tamen cum proximo vivimus, una nobis in necessitate est, alia in voluntate. Quia enim [nemo] cognoscens Deum ad eius regnum ingreditur, nisi prius bene operetur. Sine contemplativa igitur vita intrare possunt ad celestem patriam, qui bona, que possunt operari, non negligunt. Sine activa autem intrare non possunt, si negligunt operari, quod possunt. - Dist. 36, fol. 97 ra.

⁽¹⁵⁶⁾ Mens Verbi eterni conceptiva semper debet esse desponsata virili animo. - Dist. 8, fol. 42 vb - 43 ra.

⁽¹⁵⁷⁾ Et ista confirmatio fit per sacramenta ecclesie, in quibus exstitit virtus passionis Christi; inter que precipue datur unum, scilicet sacramentum confirmationis ad robur... Sacramentum igitur, quo spirituale robur regenerato confortatur, eum quodammodo constituit pro fide Christi propugnatorem [Thomas de Aquino, Summa contra Gentiles lib. IV cap. 60]... Per hoc innuitur, quod illi solum cum Christo stant et pugnant ab eo conformati, qui virtute sanguinis sui sunt signati vel insigniti. Hec autem insignatio fit ex confectione olei et balsami... Nam per oleum sanctum Spiritus Sancti virtus designatur... Unde et eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo. In cuius signum dicit pontifex: Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis. - Dist. 8, fol. 43 va - 44 ra.

zwar das vierte Buch des Sentenzenkommentars, aus dem er grosse Partien zitiert.

Bei alledem ist es auffallend, dass Matthäus von Zerbst nirgends in seinem umfangreichen Werk auf die geistlichen Lehrer der Augustinerschule, nicht einmal auf Heinrich von Friemar, Bezug nimmt. Freilich bedeutet dies nicht, dass er sie nicht gekannt hätte oder von ihren Schriften unbeeinflusst geblieben wäre. Schon die Tatsache, dass der Titel seines zweiten Traktats, des Kernstücks seiner Darlegungen, mit dem der mystischen Schrift Heinrichs « De adventu Verbi in mentem » wörtlich übereinstimmt, dürfte nicht zufällig sein. Tatsächlich finden sich auch in Matthäus' Sprache und Ausdrucksweise mancherlei Anklänge an die mystische Sprache Heinrichs von Friemar.

Um die gleiche Zeit hat das Land jenseits der Oder der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz einen namhaften Theologen und Prediger geschenkt, Johannes Merkelin 158, Geboren in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, lernte er als junger Ordensmann noch den General Thomas von Strassburg kennen und hatte Johannes Klenkok als Lehrer. 1380 ist er als Lektor im Kloster zu Friedeberg/Nm. und als Vikar des Provinzials für das Gebiet der Mark und Preussens bezeugt. Er starb hochbetagt am Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts. Merkelin ist Verfasser einer umfangreichen, in zwölf Handschriften erhaltenen Abhandlung über das Altarsakrament, in welcher er auch aszetische Fragen behandelt. Diesen «Liber de instructione simplicium sacerdotum » beendete er im Jahre 1388 und widmete ihn als Handbuch für die Ausbildung der preussischen Priester dem Bischof von Ermland Heinrich III. Sorbom 159. Noch grössere Beachtung und Verbreitung erlangte seine « Expositio super Epistolas dominicales », eine theologisch tieffundierte Arbeit, die er bald nach dem ersten Werk verfasste und ebenfalls dem Bischof von Ermland widmete 160. Noch eine dritte Schrift mit dem Titel « Modus confitendi », ein ausführlicher Beichtspiegel

⁽¹⁵⁸⁾ Ossinger 585 und H. Bütow, Johannes Merkelin, Augustinerlesemeister zu Friedeberg/Nm., Leben und Schriften, in: Kirchengeschichte für Brandenburg 29 (1934) 3-35.

⁽¹⁵⁹⁾ Vgl. Bütow l.c. 14-20.

⁽¹⁶⁰⁾ I.c. 20-27. - Hier sind 13 Handschriften dieses Werkes verzeichnet.

für die Laienwelt, hat mit grosser Wahrscheinlichkeit unseren Augustiner zum Verfasser ¹⁶¹.

Einblick in die geistliche Lehre Merkelins gewährt uns namentlich seine gelehrte und mit mancherlei theologischen Fragen durchsetzte Erklärung der Sonntagsepisteln. Gern benützt er die vielfältigen Gelegenheiten, um über die christlichen Tugenden, zumal die drei göttlichen, sowie über Gebet, evangelische Räte und ähnliche aszetische Themen zu sprechen. Als die Krone aller christlichen Tugenden und das Ziel der Vollkommenheit stellt er in der Erklärung von 1. Kor. 13 klar die Liebe heraus 162. Freilich betont er auch, dass es ein Irrtum wäre. zu meinen, ein Mensch könne die Liebe auf Erden schon in ihrer letzten Vollendung erlangen 163; auch sei der Satz, die einmal erlangte Liebe könne nicht mehr verlorengehen, nur dann richtig, wenn man ihn von der göttlichen Prädestination verstehe, die nicht vereitelt werden kann, nicht aber, wenn man ihn von unserer Liebe zu Gott und den Mitmenschen versteht. Er stützt sich dafür auf seinen Lehrer Johannes Klenkok 164.

Schön sind Merkelins Darlegungen über die christliche Freiheit, die der Gottessohn uns durch sein Leiden erworben hat. Mit dem Lombarden versteht er unter dieser Freiheit den Nachlass der Sünden und die Rechtfertigung durch den Glau-

⁽¹⁶¹⁾ l.c. 30-35. - Davon sind nur drei Handschriften bekannt.

⁽¹⁶²⁾ Et post hec concludit conclusionem principaliter intentam, scilicet quod caritas excellit omnia alia dona dicens: Nunc autem, id est tempore vie, ut ad gloriam perveniam, manent tria hec, que pauca sunt, sed multum utilia, scilicet fides, spes et caritas, sine quibus nullius iusti vita est perfecta.... Maior autem horum est caritas, quia fide et spe discedentibus caritas aucta in patria permanebit. - Johannes Merkelin, Expositio super epistolas dominicales, Sermo 41 E, Clm 8446, fol. 15 rb.

⁽¹⁶³⁾ Augustinus dicit enim, quod caritas quedam est perfecta, quedam imperfecta, sed perfectissima haberi non potest in hac vita, quia hoc dicere esset erroneum... Et non dicitur ideo caritas perfecta, quia non possit perfici secundum Augustinum, sed quia actum perfectum, immo perfectissimum in hac vita elicit, quod est mori pro Christo. - I.c. Sermo 47 B, Clm. 8446, fol. 16 rb.

^{(164) ...}respondet reverendus magister Johannes clenkoc ordinis nostri super secundum Sententiarum dist. 31 in lectura textuali, quod caritas dupliciter sumitur a sanctis et doctoribus: Uno modo pro predestinatione et sic non potest deseri nec amitti. Alio modo pro dilectione nostra, qua diligimus Deum et proximum et sic bene deseritur et amittitur. - 1.c. Sermo 44 B, Clm. 8446, fol. 14 va.

ben, welcher in der Liebe wirksam ist 165. Diese wahre Freiheit, so führt er im Anschluss an das Apostelwort 1. Petr. 2, 16 aus, dürfe freilich nie zum velamen malitiae, zum Deckmantel der Bosheit, missbraucht werden. Das täten jene Klöster und Ordensleute, welche ihr Privileg der Exemption nur dazu benützen, um desto ungestrafter zu sündigen, die Werke der Gerechtigkeit zu vernachlässigen und sich dem Müssiggang hinzugeben. Diese hätten wahrhaftig verdient, dass man ihnen ihre Exemption entziehe 166.

Um die gleiche Zeit wirkte in der bayerischen Ordensprovinz Johannes von Retz 167, der wegen seiner originellen und ausführlichen Vaterunser-Erklärung nicht übergangen werden - darf. Er stammte aus dem Wiener Augustinerkloster, machte seine Studien in Italien und war mehrfach Provinzial seiner Heimatprovinz. Seit 1399 wirkte er als Theologieprofessor und Dekan an der Wiener Universität. Er starb bald nach dem Jahr 1404. Von seinem aszetischen Schrifttum ist uns einiges in der Handschrift Clm. 26 759 aus dem Regensburger Augustinerkloster erhalten geblieben und zwar unter der irreführenden Ueberschrift « Excerpta ex dictis Johannis de Retz super psalterii partem » 168. Es handelt sich nämlich nicht, wie eine Einsichtnahme

⁽¹⁶⁵⁾ Ideo fratres iam non sumus filii ancille, quia non sumus servi peccati vel legis, sed libere (Gal. 4, 31), id est militantis ecclesie, in qua est populus novus sperans vitam eternam. Et non alio modo sumus filii libere, quam per eam libertatem, qua Christus nos liberavit, qui per suam benedictam passionem legalia evacuavit et a peccato liberavit. Libertas, dicit magister, qua liberati sumus a Christo, est peccatorum remissio et fidei per dilectionem operantis iustificatio. - l.c. Sermo 54 B, Clm. 8446, fol. 19 vb.

⁽¹⁶⁶⁾ Et non sitis quasi velamen habentes malitie, quasi dicat secundum Glossam: Libertas vera non obvoltat corda vestra in velamen malitie, ut tanto licentius peccetis, quanto minus iugo servitii premimini... Sic heu nunc aliqua religiosorum monasteria faciunt et alique persone, que habent libertatem quasi velamen malitie, quia, ex quo gaudent privilegio exemptionis, ne visitentur ab ordinariis, ne conveniantur coram eis in iudiciis, ne examinentur in suscipiendis ordinibus, liberius peccant quoad primum, securius facere iustitiam negant quoad secundum, libentius otio quam studio vacant quoad tertium... Et merito essent privandi privilegio libertatis. Nam privilegium meretur amittere, qui permissa sibi abutitur. - l.c. Sermo 66 D, Clm. 8446, fol. 26 vb.

⁽¹⁶⁷⁾ Vgl. Ossinger 740; A. Höggmair, Catalogus priorum provincialium O.E. S.A., München 1729, Nr. 14; C. J. Jellouschek, Eine Maria-Himmelfahrts-Predigt aus dem Jahre 1401, Festgabe Kardinal Th. Innitzer, Wien 1950, 1-24; Fr. Rennhofer, Die Augustiner-Eremiten in Wien, Würzburg 1956, 102-4.

(168) fol. 2 r - 71 v, bzw, 91v. - Die Handschrift wurde im Jahr 1456 geschrieben.

ergab, um eine Auslegung von Psalmen, sondern um ein paar Psalmverse, welche zum Ausgangspunkt umfangreicher theologischer Fragen dogmatischen, moralischen und aszetischen Inhalts genommen werden. Im einzelnen handelt er von Urgerechtigkeit, Erbsünde, Busse, Reue, Beichte, Genugtuung, Prädestination, Fegfeuer, Fürbitte für Verstorbene, Ablass, Sünden wider den Heiligen Geist, Gnade, Verdienst, Furcht, Höllenstrafe und Gebet. Auch die sich unmittelbar anschliessende ausführliche «Declaratio super orationem Dominicam» ist zweifellos ein Bestandteil desselben Werkes und hat unseren Augustiner zum Verfasser.

Die Vaterunser-Bitte: «Vergib uns unsere Schuld» gibt unserem Magister Gelegenheit, mit Berufung auf Augustinus den Beter vor allem Vertrauen auf die eigenen Werke und Verdienste zu warnen. Mit gutem Grund habe der Heiland alle Menschen, auch die heiligsten, beten gelehrt: « Vergib uns unsere Schuld ». Die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit und die daraus erwachsende Demut sei eine der notwendigen Voraussetzungen, damit diese Bitte Erhörung finden könne 170. Echt augustinisch sind auch seine Erklärungen zu dem Psalmvers: « Ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz wirst Du, o Gott, nicht verschmähen ». Weil das Herz das wichtigste Organ im Menschen ist, deshalb müsse es vor allen Dingen Gott dargebracht werden. Dies aber solle freigebig, gänzlich und für immer geschehen. Zu dem ersten führt er aus: Gott will von dir das Herz zum Geschenke, nicht als Leihgabe oder als Kaufobjekt. Leihweise geben jene Gott ihr Herz, die ihm nur um irdischen Wohlergehens willen dienen und, sobald es ihnen schlecht geht. sich von ihm abwenden. Als Kaufobjekt bieten jene ihm ihr Herz, die ihn nur um des Lohnes willen lieben. Zum Geschenk

⁽¹⁶⁹⁾ fol. 71v - 90r.

⁽¹⁷⁰⁾ Tertium dubium est: Utrum semper ista petitio (sc. dimitte debita nostra) in petente impleatur vel non? Ad quod dicendum, quod secundum Augustinum, ut in petente ista petitio impleatur, tria sunt necessaria: Primum est timor divinc iustitie, ut semper homo vivat in timore, de suis operibus et meritis non confidens, sed humiliter divinum auxilium postulet et dicat: Miserere mei Deus, quoniam infirmus sum; et hunc timorem et hanc humilitatem docet Salvator ostendens per hoc, quod quemlibet hominem, quantumcumque sanctum, docuit dicere: Dimitte nobis debita nostra. Johannes de Retz, Declaratio super orationem dominicam, Clm, 26759, fol, 84v,

aber gibt man Gott das Herz, wenn man im Gedanken an seine reine Güte und seine geistlichen Wohltaten und aus Liebe zur himmlischen Heimat sein Herz in Gottes Hände legt ¹⁷¹.

Erwähnung verdient auch der Münchener Augustiner Christian Prezner 172, der aus Kuffstein gebürtig war und 1389 als Prior des Münchener Klosters bezeugt ist. In der Bayerischen Staatsbibliothek befindet sich von ihm ein Band lateinisch niedergeschriebener Predigten mit dem Titel «Stimulus rusticorum », welcher 109 Sermones de tempore und 20 Sermones de Sanctis enthält 173. Prezner hat das Werk 1380 dem Augustinermagister Johannes Runsheimer, einem angesehenen Theologen, gewidmet, welcher 1385 als Prior im Münchener Kloster erscheint und 1385-93 als Regens des Prager Generalstudiums tätig war 174. Prezners volkstümliche und doch tiefe Predigten, in denen er sich, wie auch der Titel zeigt, an ländliche Zuhörer wendet, bieten eine reiche Fülle aszetischer Anregungen. Als Beispiel sei die Predigt über 1. Kor. 13, die Epistel von Quinquagesima, erwähnt. Der Apostel wolle - so führt er aus -1. die Liebe empfehlen, 2. die fünfzehn Früchte der Liebe dartun, 3. zeigen, dass alle anderen Gottesgaben ohne die Liebe unvollkommen sind und 4. durch den Vergleich der theologischen Tugenden miteinander nachweisen, wie die Liebe die wertvollste und beständigste unter ihnen ist 175.

(174) Vgl. J. Hemmerle, Geschichte des Augustinerklosters in München, München-Pasing 1956, 11.

⁽¹⁷¹⁾ Quod cum cor sit principale membrum in homine, ideo principaliter et pre omnibus Deo debet offerri. Unde Sap. 1 (1): In simplicitate cordis querite illum. Exigit autem Deus cor humanum sibi offerri tripliciter, scilicet liberaliter, integraliter, perpetualiter. Primo vult Deus, quod tu des sibi cor tuum, non quod tu mutues nec quod vendas, quia hoc non esset liberaliter... Illi enim sibi mutuant, qui sibi serviunt pro temporali prosperitate consequenda, et quando eis subtrahitur prosperitas, subtrahitur cor a Deo. Illi autem vendunt, qui eum diligunt pro mercede, qui tantum de Deo cogitant, quantum iam de beneficiis ab ipso percepisse se cognoscant... Isti autem cor suum Deo donant, qui meram Dei bonitatem et beneficia spiritualia cogitantes necnon et amore celestis patrie cor suum custodiendum et regendum in manibus Deo ponunt. - Johannes de Retz, Excerpta, Clm. 26759, fol. 4v - 5r.

⁽¹⁷²⁾ Vgl. Ossinger 718.

⁽¹⁷³⁾ Clm. 8490.

⁽¹⁷⁵⁾ In hac epistola apostolus quattuor facit: Primo commendat caritatem,... secundo enumerat quindecim fructus caritatis,... tertio... ponit, quod omnia cetera dona absque caritate sunt dona imperfecta,... quarto... virtutes theologicas ad invicem comparat... et concludit, quod caritas sit maior et permanentior. - Christianus Prezner, Stimulus rusticorum, Clm. 8490, fol. 270r. 273r.

Ebenfalls unter den reichen Handschriftenbeständen, welche die Bayerische Staatsbibliothek aus dem Münchener Augustinerkloster besitzt, ist uns das umfangreiche «Quadragesimale» eines Augustiners der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz, des Priors Stephan Wirtenberger 176 vom Kloster Hagenau, erhalten. Er bietet in seinem Werk eine gründliche und volkstümliche Auslegung der Evangelien der Fastenzeit mit reicher Auswertung. Als Hauptquelle für seine Arbeit benützte er die Schriften der Väter, vor allem die Werke des hl. Augustinus.

Den deutschen Augustinern des beginnenden vierzehnten Jahrhunderts lag die dringend notwendige Kirchenreform sehr am Herzen. Vier von ihnen nahmen am Konzil von Konstanz teil und haben sich durch ihre Predigten daselbst hervorgetan. Es sind dies die zwei angesehenen Erfurter Theologieprofessoren Angelus von Döbeln, dessen Sentenzenkommentar bereits erwähnt wurde, und Johannes Zachariä, von dem noch die Rede sein wird; ausserdem Dietrich von Vrie und Berthold Puchhauser von Regensburg. Von Johannes Zachariä 177 und Berthold 178 sind uns auch Konzilspredigten erhalten geblieben. Naturgemäss tritt aber in diesen Predigten die religiös-erbauliche Seite hinter dem Gedanken der reformatio ecclesiae in capite et in membris stark zurück 179, so dass sie für die Beurteilung der geistlichen Lehre dieser Augustiner kaum einen Anhaltspunkt bieten. Doch haben sich Dietrich und Berthold auch als aszetische Schriftsteller betätigt.

Dietrich von Vrie war Lektor im Augustinerkloster zu Osnabrück und verfasste 1417 seinen vielbeachteten Traktat « De

⁽¹⁷⁶⁾ Vgl. Ossinger 970. - Die auf uns gekommene Handschrift Clm. 8368 mit 175 Blatt wurde im Jahre 1400 beendet.

⁽¹⁷⁷⁾ Siehe H. Finke, Acta Concilii Constanciensis II, Münster 1923, 420, 446, 498, 526; ferner Chr. W. Walch, Monimenta Medii Aevi I, fasc. 2-4, Göttingen 1757, 3, 61 und J. M. Vidal, Un recueil manuscrit de sermons prononces aux conciles de Constance et de Bâle, Rev. d'hist. eccl. 10 (1909) 500. - Zu seinem Leben siehe unten Anm. 253.

⁽¹⁷⁸⁾ Siehe H. Finke l.c. 504.

⁽¹⁷⁹⁾ Vgl. P. Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils, Freiburg i. Br. 1933. 88.

consolatione ecclesiae » ¹⁸⁰, in dem er in Form einer Zwiesprache der Kirche mit Christus, ihrem Bräutigam, seine Gedanken über die Beseitigung des Schismas und die Kirchenreform vortrug. Handschriftlich ist von ihm ausserdem eine Sammlung von Marienpredigten mit dem Titel « Hortus virginis » auf uns gekommen ¹⁸¹. Seine sonstigen homiletischen und aszetischen Schriften, die uns über seine geistliche Lehre Aufschluss geben könnten, ein Predigtwerk « Cosmologion sive liber apum », ein Traktat « De decem praeceptis » und ein « Quadragesimale » ¹⁸², sind anscheinend verlorengegangen.

Berthold Puchhauser 183 wurde 1365 zu Regensburg geboren, trat — bereits Bachalar der Wiener Artistenfakultät — 1388 daselbst in den Orden ein, studierte 1392 und in den folgenden Jahren zu Oxford, wo er 1398/9 seine Sentenzenlesung hielt. Von 1404-15 wirkte er als Lehrer und Dekan der Wiener theologischen Fakultät, war 1419-27 Provinzial der bayerischen Ordensprovinz und seit 1435 Vicarius Generalis für die bayerische und ungarische Ordensprovinz. Er starb nach dem Jahr 1437. Wir besitzen in einer Münchener Handschrift, die dem Augustinerkloster Regensburg entstammt, das Autograph seiner

⁽¹⁸⁰⁾ Gedruckt Köln 1488. - Zu seiner Persönlichkeit vgl. Ossinger 951f; H. Finke in: Histor. Jahrbuch 8 (1887) 454-465; Kolde 52ff und 200f; Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, Münster 1900, 29f; LThK. 702f.

⁽¹⁸¹⁾ Nach Landmann (30 Anm, 2) in der Handschrift C. VI. des Osnabrücker Ratsgymnasiums und in einer Handschrift, die sich im Jahre 1900 im Privatbesitz eines Dr. Langenberg zu Osnabrück befand. - Ob aber wirklich Dietrich von Vrie der Urheber dieser Predigten ist, möchten wir vor Einsichtnahme der Handschriften nicht behaupten. Von den älteren Bibliographen des Ordens wird ihm nämlich ein solcher Traktat nicht zugeschrieben; dagegen bezeichnen diese einen anderen Augustiner Dietrich, der gegen Ende des Jahrhunderts Lektor im Augustinerkloster Himmelpforte war (Theodoricus a Porta Coeli), als Verfasser eines «Hortulus virginitatis», in welchem er in achtzig Kapiteln Mariens Vorzüge gepriesen haben soll (vgl. Ossinger 708 und Kolde 201). Handschriften davon sind heute nicht mehr bekannt.

⁽¹⁸²⁾ Die Abfassung dieser Werke durch Dietrich bezeugt der etwas jüngere Augustiner des Klosters Osnabrück Johannes Schiphower in seinem ∢ Chronicon Archicomitum Oldenburgensium ≫, beendet 1505, ediert durch H. Meibom in: Scriptores Rerum Germanicarum II, Helmstedt 1688, 121-191, S. 172.

⁽¹⁸³⁾ Vgl. Ossinger 720f; A. Höggmair, Catalogus priorum provincialium O.E. S.A., München 1729, Nr. 18; Fr. Rennhofer, Die Augustiner-Eremiten in Wien, ein Beitrag zur Kulturgeschichte Wiens, Würzburg 1956, 105-109; D. Trapp, Augustian Theology of the 14th century, in: Augustiniana 6 (1956) 146-274, S. 254.

« Super Apocalypsim lectiones 107 », welche er 1409-11 an der Wiener Universität hielt ¹⁸⁴. Eine « Expositio in Evangelium S. Joannis » und « Considerationes in salutationem angelicam et super Salve Regina » sind nicht erhalten geblieben.

Der Apokalypsekommentar Bertholds enthält eine Fülle von Fragen geistlichen Inhalts, zu welchen der Autor sich bei der Erklärung des Textes angeregt fühlte. Klar stellt er mit Berufung auf Kol. 3, 14 das Wesen der christlichen Vollkommenheit heraus: Sie bestehe in der Liebe. Den Grund dafür sieht er darin, dass es der Liebe eigen sei, alle anderen Tugenden in der vollkommenen Einheit, d.h. in Gott, dem letzten Ziel des menschlichen Geistes, zusammenzufügen. Er beruft sich dafür auf 1. Joh. 4, 16: « Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm ». Zurückgezogenheit, Armut, Abtötung und dergleichen seien nicht Wesensbestandteile der Vollkommenheit. sondern nur Hilfsmittel, um sie zu erreichen 185. Interessant und originell ist auch seine Stellungnahme zu der Frage, ob die beschaulichen oder tätigen Orden das Vollkommenere darstellen. Er geht von der Feststellung aus, dass jeder Orden auf die vollkommene Liebe hingeordnet ist, der eine mehr auf die Werke der Gottesliebe, der andere mehr auf die Werke der Nächstenliebe. Weiter stellt er fest, beim aktiven Leben gäbe es eine Art. die sich ganz aus der Fülle der Beschauung herleitet, und das sei die des Unterrichtens und Predigens. Diese Art des aktiven Lebens sei der einfachen Beschauung vorzuziehen; denn wie es etwas Grösseres sei zu erleuchten als nur zu leuchten, so sei es auch etwas Grösseres, das in der Beschauung Erkannte anderen

⁽¹⁸⁴⁾ München Clm. 26910, fol. 1 ra - 217 rb (die Handschrift beginnt mit den Vorlesungen über das 12. Kapitel). - fol. 219ra - 221vb findet sich vom gleichen Verfasser noch eine Quaestio: Utrum efficacia sacramenti baptismi noxam deleat euiuslibet peccati?

⁽¹⁸⁵⁾ Prima propositio: Solitudo, paupertas et iciuniorum abstinentia non sunt de perfectionis essentia. Probatur, quia christiane perfectionis essentia principaliter est caritas secundum illud Col. 3 (14): Super omnia autem caritatem habete, que est vinculum perfectionis, quia omnes alias virtutes ligat in unitate perfecta, scilicet in Deo, qui est finis ultimus humane mentis... Sed solitudo, paupertas, iciunia et huiusmodi illa sunt solum instrumenta perfectionis. Clm. 26910, fol. 11 rb.

mitzuteilen als sich lediglich der Beschauung hinzugeben ¹⁸⁶. Aus diesen Vorbemerkungen zieht Berthold folgende Schlussfolgerungen: Jener Orden stehe an Vollkommenheit höher, der auf das vornehmste Ziel hingerichtet ist. Wenn zwei Orden dasselbe Ziel anstrebten, so sei jener der vollkommenere, der die exercitia nobiliora zur Erreichung dieses Zieles besitze. Nachdrücklich tritt er hier für die Diskretion im klösterlichen Leben ein und betont, dass sich die Vollkommenheit eines Ordens nicht nach der Strenge, sondern nach der Klugheit seiner Satzungen bemesse. Eine weitere originelle Folgerung besagt, dass die Predigt-und Lehrorden unter allen Orden der Kirche den höchsten Rang einnähmen, weil sie das vornehmere Ziel, das Heil der Seelen, anstrebten ¹⁸⁷.

4. LEHRER DES GEISTLICHEN LEBENS AUS WESTFAELISCHEN AUGUSTINERKLOESTERN IM FUENFZEHNTEN JAHRHUNDERT.

Die meisten der geistlichen Lehrer, welche die deutschen Augustiner im fünfzehnten Jahrhundert aufzuweisen haben, kommen aus den Klöstern der Ordensreform, gewiss ein rühmliches Zeugnis für den Geist, der diese Klöster beseelte. Dass es aber auch ausserhalb der Observantenbewegung Klöster gab, in denen das religiöse und klösterliche Leben blühte, zeigen uns eine Anzahl geistlicher Schriftsteller die aus den damaligen, nicht reformierten Klöstern Westfalens hervorgingen.

⁽¹⁸⁶⁾ Circa secundum dubium, cum querebatur: Utrum omnis religio, que insistit ad opera vite contemplative sit perfectior ea, que ordinata est ad opera vite active, notandum, quod omnis religio ordinatur ad perfectionem caritatis. Caritas autem extendit se ad dilectionem Dei et proximi et ad dilectionem Dei ordinatur vita contemplativa, ad dilectionem proximi vita activa... Notandum, quod opus vite active est duplex, unum quod derivatur ex plenitudine contemplationis, cuiusmodi est doctrina et predicatio... Et hec vita prefertur simplici contemplationi; sicut enim maius est illuminare quam lucere, sic maius est, contemplata aliis tradere quam solum contemplari. - fol. 11 vb.

⁽¹⁸⁷⁾ Prima propositio: Illa religio regulariter est absolute perfectior, que ad nobiliorem finem ordinatur... Secunda propositio: Si due religiones nobiliora ad illum finem consequendum... Ex quo patet, quod perfectio religionis non attenditur principaliter artitudinem observantiarum, sed potius penes rationabilitatem earundem. Tertia propositio: Summum gradum in religionibus tenent ille, que instituuntur ad predicandum et docendum. Patet illud, quia tales habent nobiliorem finem, scilicet salutem animarum... Unde tales religiones, que ordinantur solum ad contemplandum, sunt quoad hoc minus perfecte. Ille vero, que ordinantur ad opera vite active tenent infimum ordinem. - l.c.

Die einflussreichste Persönlichkeit unter den niederdentschen Augustinern jener Zeit ist unstreitig Gottschalk Hollen 1888 von Körbecke bei Soest. Er trat zu Herford in den Augustinerorden ein, studierte in Italien und wirkte als Lektor und Prediger in Osnabrück, wo er 1481 starb. Neben Johannes von Werden gilt er als der bedeutendste Prediger Westfalens im Spätmittelalter. In seinen Predigten und Schriften erscheint er aber auch als erfahrener Seelenführer und nicht unbedeutender Lehrer des geistlichen Lebens. Viele Auflagen erlebte sein « Praeceptorium divinae legis », ein umfangreicher und weitverbreiteter Predigtband über die zehn Gebote 189. Im Druck erschien ausserdem sein « Sermonum opus exquisitissimum », welches Predigten über die Episteln der Sonn- und Festtage enthält 190. Handschriftlich sind von ihm ausserdem Predigten über die sieben Sakramente, über die letzten Dinge und über die sieben Hauptsünden erhalten 191. Nicht auf uns gekommen ist ein Traktat über die neun fremden Sünden und eine Schrift über das heilige Messopfer 192.

Hollens ((Sermonum opus)) bietet eine reiche Fülle an aszetischen Stoffen sowie eine gediegene christliche Standeslehre, 193 schöne Ausführungen über Wert und Früchte des Messopfers, 194 über das Gebet 195 und die übrigen Akte der Gottesverehrung. 196

⁽¹⁸⁸⁾ Nach der Handschrift Berlin Cod. lat. 575 (theol. fol. 98), fol. 2. An Literatur vgl. Johannes Schiphower in der Handschrift Berlin Cod. lat. 574, fol. 4 ra . rb; Ossinger 452f; Kolde 199f; R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 505-513 (er wird der Bedeutung Hollens als Prediger in keiner Weise gerecht); Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen, Münster 1900, 31-33 u.o.; LThK. V, 119. (189) Nürnberg 1477, Köln 1481, 1484, 1489, 1497, 1500, 1503, 1506 und 1521

⁽Hain 8765-70).

⁽¹⁹⁰⁾ Zwei Teile, Hagenau 1519 und 1520. - Handschriftlich in Berlin Cod. lat. 573 (theol. fol. 201) und Cod. lat. 574 (theol. fol. 50) aus dem Ende des 15. Jahrhunderts.

⁽¹⁹¹⁾ In der Handschrift Berlin Cod. lat. 575 (theol. fol. 98), geschrieben 1496: fol. 2-106, fol. 106-182, fol. 182-303.

⁽¹⁹²⁾ Diese Werke bezeugt Johannes Schiphower in seinem « Chronicon Archicomitum Oldenburgensium », beendet 1505, ediert von H. Meibom in: Scriptores Rerum Germanicarum II, Helmstedt 1688, 121-191, S. 185.

⁽¹⁹³⁾ Vgl. Sermonum opus I, Hagenau 1519, Sermo 11 und 28. (194) Vgl. Sermonum opus II, Hagenau 1520, Sermo de dedicatione 5.

⁽¹⁹⁵⁾ Vgl. l.c. I Sermo 7; II Sermo 31, 38 und 52.

⁽¹⁹⁶⁾ Vgl. l.c. I Sermo 34 (Opfer), 56 (Fasten), II Sermo 100 (Wallfahrt), 103 (Gelübde).

und eine gründliche Behandlung der christlichen Tugenden. 197 Seine geistliche Lehre ist bestens in der Schrift und in den Vätern verankert. Besonders reich sind die Zitate aus den Schriften seines Ordensvaters, von dem er 25 verschiedene Werke erwähnt. Auch die Schriften des hl. Thomas von Aquin sind ihm vertraut. Ausserden verwertet er gern zur Veranschaulichung seiner Gedanken die Legenden und Viten der Heiligen 198. Schliesslich zeigt Hollen, der im Italien der Renaissance seine Studien gemacht hatte, Belesenheit in den Schriften und Dichtungen des klassischen Altertums und zitiert häufig Petrarca und Boccacio 199.

Ganz katholisch und echt biblisch ist das christliche Vollkommenheitsideal, welches Hollen seinen Zuhörern predigt. Er ist weit davon entfernt, die Vollkommenheit in der Erfüllung gewisser äusserer Werke zu sehen. Das Entscheidende bei allem bleibt ihm die Reinheit des Herzens von Sünde und die Vereinigung mit Gott durch Gnade und Liebe ²⁰⁰. Deshalb lehnt er auch alles Zuviel an Abtötungen und Strengheiten ab ²⁰¹. Sie seien oftmals vom bösen Feind eingeflüstert, der auf diese Weise den Körper des Menschen schwächen und ruinieren will ²⁰². Auch genüge es nicht, wenn einer sich durch Fasten züchtigt, dabei aber verleumdet und lästert, oder wenn einer seinen Leib durch eine Pilgerfahrt Gott weiht, das Herz dagegen durch Neid und Eifer-

⁽¹⁹⁷⁾ Vgl. l.c. II Sermo 10-11 (Glaube), 78 (Hoffnung), 45 und I Sermo 36 und 44 (Nächstenliebe), II Sermo 16 (Gerechtigkeit), 20 (Gottesfurcht), I Sermo 70 (Gehorsam), II Sermo 94 (Dankbarkeit), I Sermo 20 (Tapferkeit), II Sermo 92 (Geduld), 47 (Demut), 22 und 26 (Beherrschung der Zunge), I Sermo 57 (Armut) 188.

⁽¹⁹⁸⁾ Vgl. Fl. Landmann 133ff.

⁽¹⁹⁹⁾ Vgl. Landmann 143.

⁽²⁰⁰⁾ Non vox, sed votum, non musica cordula, sed cor, non clamor, sed amor sonat in aure Dei. - l.c. I Sermo 7 E. - ...sunt viri perfectissimi, ... qui totaliter penitentiam compleverunt nec venialia admiserunt, [que] fervore caritatis protinus consumpta sunt. - II Sermo 39 D. - Concurrunt ergo simul hec tria, scilicet fides vera, recta doctrina et caritas sincera, ut aliquis sit sanctus reputandus. - II Sermo 72 H. - Vgl. dazu Fl. Landmann 175ff.

⁽²⁰¹⁾ Et si quis se nimis extenuare vel macerare voluerit, prohibeat discretus sacerdos, ne hoc faciat. Sed multi faciunt sicut fatui credentes Deo placere per nimiam abstinentiam. - l.c. I Sermo 61 C.

⁽²⁰²⁾ Quod (sc. ieiunium irrationabile) sepius diabolus suadet, ut maius bonum impediat, ut homo ad co-poris destructionem et infirmitatem perveniat. · l.c. I Sermo 56 D.

sucht dem Teufel übergibt. Der ganze Mensch müsse sich Gott im Feuer der Liebe zum Opfer bringen 203. Entscheidend für den Wert der Opfer und Selbstüberwindungen sei es, dass sie im Stande der Gnade vollbracht werden, dass sie von reiner und rechter Absicht beseelt sind, dass sie mit Diskretion geschehen, dass sie Rücksicht nehmen auf den Nächsten und dass sie mit Beharrlichkeit geübt werden. Was die Diskretion betrifft, so beruft er sich auf das Wort des Römerbriefes (12, 1): «Vernünftig sei euer Gottesdienst» und auf die Vorschrift der Ordensregel: «Euer Fleisch nehmt in Zucht durch Fasten, soweit es die Gesundheit erlaubt». Schon oft hätten fromme Menschen diese Diskretion vermissen lassen 204. Ja Hollen ist überzeugt, dass die Werke der Nächstenliebe vor Gott mehr Wert besitzen, als alle Abtötungen 205.

Das ganze geistliche Leben des Christen, so betont Hollen ausdrücklich, strömt ihm von Christus zu. Was das Herz für das leibliche Leben des Menschen, das ist Christus für das Leben der Seele 206. Doch nur in jenen Christen werden die Gnaden seines Erlösungstodes wirksam, die durch den von der Liebe formierten

⁽²⁰³⁾ Sic totus homo debet se offerre Deo et cremari in igne caritatis. Non solum unam partem corporis debemus Christo offerre, sicut quidam faciunt, qui castigant corpus suum per ieiunium, sed linguam offerunt diabolo per detractionem et maledictionem... Quidam etiam offerunt corpus suum Deo peregrinando, sed cor offerunt diabolo per invidiam et rancorem. - l.c. I Sermo 34 B.

⁽²⁰⁴⁾ Secunda debet esse hostia viva... Debet enim esse caritate informata, tunc erit viva... Unde apostolus 1 Cor. 13 (1ff): Si linguis hominum loquar et angelorum..., caritatem autem non habuero,... nihil mihi prodest; quia opera facta extra caritatem non valent ad salutem... Quarto talis oblatio debet esse debite ad finem ordinata, quia nullum bonum Deo placet, nisi fiat cum intentione recta et sincera... Quinto oblatio nostra debet esse discreta, quia dicit apostolus Rom. 12 (1): Rationabile sit obsequium vestrum. Debet enim esse rationabile sic, quod non excedat nec deficiat metas rationis... Unde Augustinus in Regula: Carnem vestram domate ieiuniis et potibus (!), quantum valetudo permittit; quia sic nutrienda est caro, ut serviat, sic reprimenda est, ut non deficiat. Sed multi ab illa discretione deviaverunt... Sexto debet esse recta, quia non debet esse in scandalum proximi procreata. Septimo debet esse usque in finem continua. - 1.c. I Sermo 34 C-H.

⁽²⁰⁵⁾ Er zitiert folgende Erzählung der Vitaspatrum: Quidam frater interrogavit quendam abbatem, cuius maius esset meritum, an eius, qui ieiunat sex dies in septimana et multum laborat, an ille, qui servit infirmantibus? Respondit senex, quod si ille, qui ieiunat, suspenderet se per nares, non tantum placeret Deo sicut serviens infirmis. - l.c. I Sermo 53 E.

⁽²⁰⁶⁾ Et sicut cor est in medio animalis, quod influit vitam et motum, sic est in medio hominum influendo nobis vitam et motum spiritualem. - l.c. II Sermo 8 A.

Glauben mit seinem Leiden verbunden sind ²⁰⁷. In diesem Glauben sieht Hollen das Fundament aller Tugenden. Ohne die Werke der Liebe aber ist der Glaube tot, eine Lehre, die unser Augustiner mit Berufung auf den Jakobusbrief seinen Zuhörern sehr anschaulich nahebringt: Was ein Kleriker ohne Bücher, ein Seemann ohne Schiff, ein Soldat ohne Waffen, das sei ein Christ ohne das Werk des Glaubens ²⁰⁸.

Vor allem in seiner Predigt über die Gerechtigkeit tritt uns der Osnabrücker Augustiner als Vertreter einer typischen augustinischen Geistigkeit entgegen. Die Gerechtigkeit des Christen besteht in der iustitia caritate informata. Hollen unterscheidet sie mit Augustinus von der Gerechtigkeit der heidnischen Römer; diese sei nicht viva moribus, sondern depicta coloribus gewesen, da ihnen noch die Gnade fehlte, die sich zu den verdienstlichen Werken wie die Form zur Materie verhalte ²⁰⁹. Die Gerechtigkeit des Christen, welche ihn aus einem Gottlosen vor Gott gerecht macht, besteht für unseren Prediger deshalb nicht nur in einer äusseren Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern nach einem Wort des hl. Augustinus im Verlassen des Bösen und im Vollbringen des Guten ²¹⁰.

Dabei betont er nachdrücklich die Mängel, die auch der Gerechtigkeit des Gerechtfertigten noch anhaften. Keiner dürfte

(207) ...passio Christi solum illis profuit, qui ante mortem suam fuerunt passioni coniuncti per fidem caritate informatam, - l.c. I Sermo 63 D.

⁽²⁰⁸⁾ Aliud est credere in Deum et [aliud] est credendo amare eum, et sibi fide, spe et caritate firmiter adherere. Ut ergo nostra fides sit vera... primo dico, quod fides nostra debet esse perfecta cum operis executione. Quid enim valet clericus sine libris, nauta sine navigio, miles sine armis, sic est Christianus sine opere fidei. l.c. II Sermo 11 B.

⁽²⁰⁹⁾ Eccli. 30 (15): Salus anime in sanctitate iustitie, quod intelligitur de iustitia caritate informata, quia dicit Augustinus libro secundo De civitate Dei cap. 22 [21, 4 PL 41, 68f], quod iustitia Romanorum ante adventum non fuit viva moribus, sed depicta coloribus... Vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est. Ratio huius est, quia non habuerunt gratiam, que se habet ad opera meritoria sicut lux ad dyaphanum, forma ad materiam. - l.c. II Sermo 16 A.

⁽²¹⁰⁾ Prima (sc. iustitia) est sanctitatis ostensiva; hec est persectorum. De qua dicit propheta David (Ps. 44, 8): Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus etc. Que secundum Augustinum super psalmum ibidem non est aliud quam declinare a malo et facere bonum. De qua dicitur Matth. 5 (6): Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsorum est regnum celorum. Sic capitur ab Augustino, cum dicit, quod maius est creare celum et terram, quam iustificare impium. - l.c. II Sermo 16 B.

sich seiner Gerechtigkeit rühmen und sich herausnehmen zu sagen: Ich bin gerecht; er könne nur sagen: Ich liebe die Gerechtigkeit. Hollen wendet sich hier gegen jene observanten Religiosen, die sich auf ihre Regeltreue und Gerechtigkeit viel zugute täten und die anderen verachteten. Er vergleicht ihre Gerechtigkeit mit der der Pharisäer und erinnert sie an das Wort des Herrn (Lk. 17, lo): « Wenn ihr alles gut getan habt, so sprechet: Wir sind nur unnütze Knechte » ²¹¹. Hollen mochte dabei an die Mitglieder der reformierten deutschen Augustinerklöster denken, deren Zahl immer mehr um sich griff und für die sich — zumal wegen des oft schroffen Vorgehens ihres Vikars, des noch zu erwähnenden Andreas Proles ²¹² — bei den Konventualen auch sonst wohl wenig Sympathien zeigten.

Im folgenden gibt er nun die nähere Begründung, warum keiner und wäre er noch so gerecht, auf seine guten Werke vertrauen dürfe. Seine Ausführungen erinnern stark an Jordan von Sachsen, den er hier wohl benützt hat. Wie dieser betont auch Hollen die Ungewissheit unserer Gerechtigkeit. Er beruft sich unter anderem auf l. Kor. 4, 4: « Ich bin mir zwar nichts bewusst, aber deshalb noch nicht gerechtfertigt». Auch sei alle menschliche Gerechtigkeit unrein und stets mit irgendwelchen Mängeln behaftet. Er zitiert neben anderen Stellen Is. 64, 6: « Alle unsere Gerechtigkeiten sind wie die Tücher einer Blutflüssigen ». Ferner sei unsere Gerechtigkeit nicht von Bestand. Er beruft sich auf Sprichw. 24, 16: « Denn der Gerechte fällt am Tage siebenmal». Unsere Gerechtigkeit werde schliesslich von uns oft missbraucht, dann nämlich, wenn der Mensch meint. er habe keine Sünde oder seine Rechtfertigung sei nicht Werk der göttlichen Gnade, sondern einzig und allein des eigenen Wil-

⁽²¹¹⁾ De qua nemo debet gloriari et praesumere, sed dicere cum Anaxagora, qui, cum ceteri philosophi se sapientes fatebantur, ipse solus se dixit amatorem sapientie, non sapientem. Sic nullus se debet dicere iustum, sed amatorem iustitic. Contra quod faciunt quidam religiosi multum gloriantes de sua observantia et iustitia, ceteros spernentes. Contra quos Christus, Luc. 18 (9f): Dixit ad quosdam, qui in se confidebant tamquam iusti aspernentes ceteros: Duo homines etc. Et Luc. 17 (10): Cum omnia bene feceritis, dicite: Servi inutiles sumus. - l.c. - Etwas später eigt er eingehend die Mängel der iustitia pharisaeorum und nimmt abermals gegen die Haltung gewisser Religiosen Stellung, die sich besser als ihre Mitbrüder dünkten. Offenbar sind hier dieselben Observanten gemeint, - l.c. II Sermo 16 C. (212) Vgl. dazu LThK, VIII, 494.

lens. Er zitiert dafür Eccle. 7, 17: « Sei nicht zu viel gerecht » und eine Erklärung Augustins zu diesem Wort ²¹³.

Wie in dieser Begründung, so betont Hollen auch in seiner Predigt über die göttliche Prädestination, dass der Christ auf Erden seines Heiles noch nicht gewiss ist. Denn keiner wisse mit Sicherheit, ob er von Gott vorausbestimmt sei oder nicht, wenn es auch gewisse Anzeichen dafür gebe. Er zitiert das Schriftwort Eccle. 9, 1: « Niemand weiss, ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist » ²¹⁴. Auch ein anderer Gedanke, der in dieser Begründung der Mängel unserer Gerechtigkeit Verwendung findet, kehrt an einer anderen Stelle nochmals wieder,dass es nämlich dem Menschen, und wäre er noch so weit in der Vollkommenheit vorangeschritten, nicht geben ist, ohne Sünde zu sein, es sei denn durch eine ganz besondere Gnade Gottes, wie Maria sie besass ²¹⁵.

Wenn Hollen, wie gezeigt wurde, scharf die « pharisäische » Gerechtigkeit gewisser observanter Religiosen kritisierte, so hat er doch auch persönlich ein regeltreues Ordensleben hochge-

⁽²¹³⁾ Nullus enim homo, quantumcumque instus, debet de suis iustitiis confidere propter quattuor. Primo, quia nostre iustitie incerte sunt. Nullus enim scire potest, an opera sua iusta sint vel falsa: I Cor. 4 (4): Nihil mihi conscius sum, nec tamen in hoc iustificatus sum. Ideo dicit Job 9 (21): Etiam si simplex fuero, hoc insum ignorat anima mea. Super quo Gregorius: Plerumque, si scimus bona, quae agimus, ad elationem ducimur, si nescimus, minime servamus. Secundo, quia nostre iustitie pure non sunt, quia semper habent aliquas maculas annexas. Is. 64 (6): Quasi pannus menstruate universe iustitie nostre. Ideo dixit Job 9 (20): Si iustificare me voluero, os meum condemnabit me, quia angelica iustitia impuritate est permixta. Job 4 (18): Qui serviunt ei, non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem. Tertio: Nostre iustitie stabiles non sunt. Quia septies in die cadit iustus, Prov. 24 (16) et Job 15 (15): Ecce inter sanctos eius immutabilis nemo. Cuius exempla patent in casu angeli primi hominis, David, Petri et cetera, Quarto, quia abutimur ea. Eccle. 7 (17): Noli esse multum iustus, i. e. crudelis. Augustinus in homelia XIV [In Ioa. Ev. tract. 95, 2 PL 35, 1871]: Multum enim se facit iustum, qui dicit se non habere peccatum, aut qui se putat, non gratia Dei, sed sua voluntate sufficienter se effici iustum. Hec ille. - l.c. II Sermo 16 B.

⁽²¹⁴⁾ Quamvis sue reprobationis vel electionis nullus sit certus, signis tamen arguitur, an quis sit reprobatus vel electus; quia dicitur Eccle. 9 (1): Nemo scit, an odio vel amore dignus sit. - l.c. I Sermo 14 D. - In seiner Prädestinationslehre schliesst er sich eng an Aegidius von Rom an und verwirft mit Berufung auf gewisse Schriftstellen die Ansicht, als oh unsere guten Werke die Ursache unserer Prädestination seien.

⁽²¹⁵⁾ Etiam homo numquam potest fieri impeccabilis nisi per specialem Dei gratiam ut beata Virgo, etiam quantumcumque sit perfectus, utque in Davide, Salomone, Petro et cetera, - l.c. I Sermo 69 B,

schätzt. Zum Beispiel erscheint er in einer Predigt als warmer Befürworter und Verteidiger der klösterlichen vita communis. Wie es scheint, benützte er in seinen Ausführungen darüber das vierte Sentenzenbuch des Augustiners Johannes Klenkok, den er zweimal als « doctor noster magister Johannes cleincock » ausdrücklich erwähnt 216. Voraus schickt er eine eingehende Begründung der Gütergemeinschaft als solcher und sieht in ihr die ursprüngliche und gottgewollte Lebensform. Die Einführung des Privateigentums scheint ihm vom menschlichen Egoismus veranlasst; freilich sei sie zur Vermeidung gewisser Misstände in der menschlichen Gesellschaft nach dem Sündenfall notwendig 217. Des weiteren zeigt unser Augustiner Christi vollendete Armut und seine Stellung zur vita communis. Christus habe aber zwei Lebensformen der evangelischen Armut eingeführt, die summa paupertas, wie sie die Franziskaner übten, indem sie auch auf alles gemeinsame Eigentum verzichten, und eine Lebensform für die Schwächeren, derzufolge man etwas zum Unterhalt für die Mithrüder als gemeinsames Gut besitzen dürfe 218. Dann spricht Hollen von der apostolischen Güter- und Liebesgemeinschaft der ersten Christen in Jerusalem und ihrer Wiederbelebung durch den hl. Augustinus 219. Die Regel seines Ordensvaters preist er in diesem Zusammenhang als die älteste und auch am meisten verbreitete; sie werde von nicht weniger als 33 Orden befolgt. Auch sei sie die klarste, welche nie einer offiziellen Erklärung durch die Päpste bedurft hätte, und die mil-

(216) l.c. Sermo 57 A und H.

⁽²¹⁷⁾ Hec autem vita communis fuit primo legibus nature contemplanda. Ab exordio enim rationalis creature de iure nature omnia fuerunt communia omnibus; iure autem humano introducta est proprietas;... propter iniquitatem alius dixit, hoc esse suum, et alius illud et sic inter mortales facta est divisio... Sic patet, quod multo perfectius est esse omnia communia quam propria possidere, cum sit ex divina lege... Fuit autem rerum proprietas necessario introducta propter tria: ...quia naturale est res communes negligere, ...propter discordiam removendam, ...ad vitandam confusionem in rebus tractandis. - l.c. B-D.

⁽²¹⁸⁾ Dedit ergo Christus formam vivendi infirmorum, qui aliquid possedit in communi pro necessitate suorum fratrum. - l.c. F.

^{(219) [}vita communis] est per sanctum Augustinum, patrem nostrum, renovata scribendo regulam, in qua dicit: Non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia... Clerici etiam voluerunt habere proprias, quod Augustinus factus episcopus prohibuit, statuens, quod clerici sibi subiecti servarent communitatem et viverent sine proprio. Sic ipse Augustinus fuit primus, qui istam vitam reformavit.

- l.c. E und H.

deste, deren Vorschriften noch nie durch die Kirche gemildert werden mussten ²²⁰. Die Vorzüge der vita communis sieht er darin, dass sie dem Menchen ermöglicht, Christus besser nachzufolgen, den Nächsten selbstloser zu lieben, sich unbeschwerter dem Studium zu widmen, den Leib besser in Zucht zu nehmen und sich vor Verweltlichung zu bewahren ²²¹. Wenn unser Augustiner bei der Besprechung dieses letzten Vorzugs den Nutzen der klösterlichen Klausur und der brüderlichen Zurechtweisung hervorhebt ²²², so zeigt dies nochmals, dass er ein regeltreues Ordensleben geschätzt hat.

Beachtenswert ist auch, wie Hollen einmal in einer Predigt seinen Zuhörern die Lesung der Heiligen Schrift empfiehlt; sie fördere den Glauben, bessere die Sünden, lehre rechte Furcht und Ordnung, leite zur Nachahmung guter Vorbilder an und zeige uns Gottes Barmherzigkeit ²²³. Deshalb bedauert er es, dass in der jetzigen Zeit so wenige die Heilige Schrift hochschätzen oder gerne lesen ²²⁴. Interessant ist seine Stellungnahme zur Benützung deutscher Bibelübersetzungen. Grundsätzlich hält er es für unberechtigt, wenn von vielen in Zweifel gezogen werde, ob man deutsche Bibelübersetzungen lesen oder besitzen darf ²²⁵. Hätten doch auch die Griechen, Juden, Chaldäer, Goten, Aegypter, Slawen und Ruthenen die Heilige Schrift oder einzelne Teile

⁽²²⁰⁾ Sed regula sancti Augustini fuit prima. Que inter omnes regulas est universalior in multitudine professorum, est planior in limpitudine contentorum, est levior in moderamine preceptorum. - 1.c. I.

⁽²²¹⁾ Hec paupertas et communis vita valet ad multa: ad Christum ardentius imitandum, ad proximum ferventius diligendum, ad studium melius frequentandum, ad corpus strictius edomandum, ad omne vitium mundi citius evitandum. - l.c. M.

^{(222) ...}valet ad omne vitium mundi declinandum propter conventus clausuram, quia libertas evagandi non adest eis sicut saecularibus. Etiam propter fraternam custodiam atque correptionem, quia invicem se custodiunt. - l.c. M.

⁽²²³⁾ Et hec est sacra scriptura, in qua scripta sunt ad nostram doctrinam: Primo fides catholica ad credendum, nostra peccata ad corrigendum, pene damnatorum ad timendum, gaudia beatorum ad sperandum, exempla patrum ad imitandum, misericordia Dei ad parcendum. - l.c. I Sermo 5 D.

⁽²²⁴⁾ Ergo libenter istas scripturas debemus audire, legere atque studere... Sed prodolor pauci sunt, qui sacras litteras nunc venerantur aut libenter legant vel

⁽²²⁵⁾ Dubitandum est a multis, utrum sit licitum legere vel habere libros sacros in vulgari editos vel translatos; quod a nullo debet in dubium revocari, quando huiusmodi libri possunt legi et haberi, dummodo tales scripture ad sensum reprobum non trahantur nec doctrine apostolice atque sacris canonibus non adversantur. - l.c. I Sermo 5 E.

daraus in ihrer Muttersprache. Bei der Benützung solcher Bibeln und überhaupt von religiösen Schriften in der Muttersprache müsse man freilich vier Einschränkungen machen: sie dürften nichts Häretisches enthalten; sie müssten, da sie für Laien geschrieben sind, einen fasslichen Stoff und nicht hohe und schwierige Fragen behandeln; sie sollten diesen Stoff klar und ohne Dunkelheit bieten: schliesslich dürfe ihre Ausdrucksweise nicht im Widerspruch zu der der Kirchenlehrer stehen 226. Er bemerkt hier ausdrücklich von den deutschen Schriften Eckehards, dass sie für Laien sehr gefährlich seien 227. Nochmals an anderer Stelle kommt er auf dieses Thema zu sprechen und wendet sich gegen die vielen, die das Wort Gottes und die Heilige Schrift vernachlässigen. Sie würden behaupten: es genüge die Messe zu hören, wegen der Predigt brauche man sich keine Sorgen zu machen 228. Demgegenüber behauptet Hollen — freilich « salvo iudicio meliori et saniori doctorum sacre theologie » für das Volk und die Ungebildeten bestehe eine nicht geringere Verpflichtung, Gottes Wort zu hören als der Messe beizuwohnen 229

Verschiedentlich nimmt unser Augustiner gegen religiöse Zeitirrtümer Stellung. So wendet er sich einmal gegen die falschen Auffassungen der Begharden von der christlichen Freiheit und gegen ihre Behauptung, ein Mensch könne zu solcher Vollkommenheit gelangen, dass er keinem Menschen mehr Gehorsam schulde und dass für ihn keinerlei Gesetze mehr verpflichtend seien. Sie beriefen sich, wie Hollen mitteilt, auf das Wort

⁽²²⁶⁾ Debent tamen servari in istis vulgaribus scripturis quattuor moderamina. Primo quod heresim non contineant... Secundo debent tractare de materia plana et non de materiis altis et arduis, quia laici non sunt capaces intelligere huiusmodi altam materiam... Tertio debent istam materiam plenam tractare aperte et non obscure... Quarto debent in modo loquendi a libris doctorum ecclesie non discordare - l c.

^{(227) ...} sicut patet in aliquibus teutonicalibus libris, qui intitulantur Egghardo, qui sunt laicis valde periculosi. - l. c.

⁽²²⁸⁾ Sed heu multi sunt, qui valde negligenter audiunt verbum Dei et sacram scripturam. Dicunt enim: Sufficit nobis audire missam, de predicatione non est curandum, - 1, c. II Sermo 73 G.

⁽²²⁹⁾ Respondetur, quod loco et tempore populus et maxime indocti non minus obligantur audire verbum Dei quam missam, - I. c.

Gal. 5, 18: «Wenn ihr euch vom Geiste leiten lasst, so steht ihr nicht unter dem Gesetz»; ferner auf 2. Kor. 3, 18: «Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit». Hollen erwidert darauf: Sie hätten offenbar übersehen, dass selbst Christus der menschlichen Gewalt untertan war. Auch spreche der Völkerapostel an den zitierten Stellen nur über die Freiheit von der Sünde und vom Gesetz des Fleisches 230. In einem anderen Sermo wendet sich unser Augustiner gegen den damit verwandten Irrtum derselben häretischen Kreise, ein in der Liebe und den anderen Tugenden vollendeter Christ habe Christi Vollkommenheit erreicht und könne nunmehr ohne Versündigung seinem Körper alles gestatten, weil auch dieser zu Sünden unfähig geworden sei 231.

Ein anderes Mal handelt Hollen eingehend von der christlichen Bilderverehrung und bekämpft Wiclif, die Hussiten und Böhmen, welche die Bilder Christi und der Heiligen zerstörten. Sie würden sich dadurch schwer versündigen und seien als Häretiker zu betrachten, weil sie sich den kirchlichen Entscheidungen widersetzten ²³². Gegen Wiclif verteidigt er auch das Recht der Geistlichen auf weltlichen Besitz; wenn auch der Reichtum in der Kirche ein wahres Gift sei und schon viel Streit und Spaltung verursacht habe, so dürften doch die Kleriker für ihren eigenen Unterhalt und zur Armenpflege irdisches Gut

⁽²³⁰⁾ Ex hoc requiritur corrolarie, quod falsa est opinio quorundam hereticorum et aliquorum beghardorum,... quod homo posset devenire ad tantam perfectionem, quod non esset humane obedientie subiectus nec ad aliqua precepta esset obligatus. Arguebant enim sic: Si spiritu Dei ducimini, non essetis sub lege, Gal. 5 (18). Et: Ubi spiritus Domini, ibi libertas, ut habetur 2 Cor. 3 (17)... Sed isti non attendunt, quod Christus legitur subiectus fuisse potestati humane... Ad primum dicitur, quod apostolus ibi loquitur de libertate a peccato et de lege carnis. - l. c. I Sermo 70 D.

⁽²³¹⁾ Ex iam dictis sequitur, quod falsus est error dicentium, quod homo in hac via potest tantum in caritate et aliis virtutibus proficere, quod ad perfectionem Christi potest attingere, et quod corpori, quidquid ei libet, sine peccato possit indulgi, quod etiam redderentur impeccabilis. - l. c. I Sermo 69 B.

⁽²³²⁾ Sequitur collarie, quod peccant graviter et tamquam heretici censendi, qui destruunt imagines Christi et sanctorum... Hanc Wickleff iste et Hussite et Bohemi, qui etiam destruxerunt imagines tales. Ergo heretici dicendi sunt, quia dicunt contra determinationem ecclesie. - l. c. I Sermo 68 C.

besitzen und verwalten, freilich nicht als persönliches Eigentum²³³.

Doch auch, ja gerade gegen die Misstände im Klerus, wo « heutzutage » die drei Laster des Stolzes, der Habsucht und der Sinnlichkeit mehr als in jedem anderen Stande gepflegt würden, gebraucht unser Prediger wiederholt harte Worte ²³⁴. So rügt er einmal freimütig den Nepotismus Papst Clemens' VI ²³⁵. Gerade die unter dem damaligen Klerus nicht seltene Sittenlosigkeit ist ihm Anlass, sich auch mit der Frage auseinanderzusetzen, ob die Kirche recht handle, wenn sie von ihren Geistlichen den Zölibat fordere. Er verteidigt diese Einrichtung gegen alle Angriffe ²³⁶.

Sehr anschaulich tadelt er ein andermal das ungehörige Benehmen mancher Gottesdienstbesucher und belehrt die Gläubigen über die rechte Art, der heiligen Messe beizuwohnen. Interessant ist seine erste Forderung, dass nämlich nicht nur der Priester und die Kommunikanten, sondern auch die Gläubigen, die die heilige Messe nur anhören, Nüchternheit beobachten sollten. Denn dadurch werde die Andacht gefördert. Als zweites verlangt er pünktliches Erscheinen. Viele kämen erst, wenn die heilige Messe schon fast zu Ende ist, weil sie zu spät aufstehen und zu viel Zeit mit ihrer Toilette vertun. Andere wieder kämen erst auf das Glockenzeichen, schauten bei der Elevation zu und ver-

⁽²³³⁾ Ergo vera sit opinio illius moderni heretici Joannis Wicklef anglici, qui asseruit, Silvestrum peccasse in hoc, quod a Constantino temporales possessiones acceptavit. Sic cautius et perfectius esset, quod clerici nihil haberent, quam quod utuntur magnis redditibus et prebendis. Responditur, quod episcopi et clerici propter eorum et pauperum necessitatem licite possunt habere facultates temporales, quorum non sunt vere heredes et possessores, sed magis dispensatores. - l. c. I Sermo 57 M. - Vgl. auch l. c. I Sermo 57 H und Landmann 201f.

⁽²³⁴⁾ Sed quam vera ista sunt, status modernus ecclesie demonstrat, qui nullum trium malorum, que in mundo sunt, scilicet superbie, avaritie et luxurie comparationem recipit in clericis et prelatis. Nam superbia prelatorum excellit superbiam ducum et baronum, comitum et militum. Si avaritiam attendis, in nullis mercatoribus vel civibus similem invenies, qui tamen habent heredes legitimos. De luxuria nil diffinire presumo, quia illam solam Deus novit omnipotens, qui renum et cordium scrutator est. - l.c. I Sermo 37 F. - Die weiteren Belegstellen siehe bei Fl. Landmann 194f.

⁽²³⁵⁾ In seinem «Praeceptorium» (Köln 1481), fol. 285vb (nach Landmann 201).

⁽²³⁶⁾ In seinem «Praeceptorium», fol. 222vb-223rb (nach Landmann 196). -Für seine scharfe Kritik an der Verweltlichung im Klerus siehe Landmann 197-200.

liessen danach eiligst und fluchtartig das Gotteshaus, wie wenn sie den Teufel gesehen hätten. Als drittes Erfordernis für die rechte Messfeier fordert Hollen Sammlung und gehöriges Betragen. Man solle bei der heiligen Messe an nichts anderes denken als an Gott und Christi Leiden. Aber manche liefen während des Gottesdienstes zu zweit in der Kirche umher, unterhielten sich miteinander, machten mit ihren Schuhen Lärm und störten so den Priester und jene, die beten wollten. Andere stünden herum und betrachteten sich die Frauen oder umgekehrt die Frauen die Männer. Wieder andere beschäftigten sich in ihren Gedanken mit zeitlichen Dingen oder habsüchtigen Plänen. Manche brächten sogar ihre Hündchen mit, um sie während des Gottesdienstes zu streicheln. Schliesslich verlangt unser Augustiner vom Messbesucher die rechte Ehrfurcht, gegen welche jene verstiessen, die sich dem Altar allzu sehr näherten 237.

Wie steht Hollen zur Mystik? Er kennt die mystische Literatur und benützt neben den Schriften des hl. Bernhard häufig die Werke Hugos von St. Viktor, seltener die Richards von St. Viktor und Bonaventuras ²³⁸. Eigentlich mystische Probleme werden von ihm in seinen Predigten aber fast nicht erörtert. Einmal, bei der Behandlung des Wortes 1. Joh. 4, 12: « Noch nie hat ein Mensch Gott geschaut », nimmt er zu der Frage Stellung, ob der Mensch in diesem sterblichen Leben nach der gewöhnlichen Anordnung Gottes eine unverhüllte Schau der Gottheit

⁽²³⁷⁾ Sed dubitatur: Quid est devote audire missam... Respondetur, quod primo debet esse iciunus tam sacerdos celebrans et audiens,... quia tunc habet maiorem devotionem ad Deum. Secundo debet cito venire ad ecclesiam... Sed quidam valde tarde veniunt ita, quod missa est quasi finita; quia antequam surgant a somno et a lecto et capillos et cetera ornamenta capiti imponant et plumas a vestibus detergant, missam quasi negligunt. Sunt etiam qui non veniunt, nisi audiant sonitum campanelle; tunc veniunt et vident elevationem. Facta elevatione mox recedunt currendo et fugiendo, quasi diabolum vidissent. Tertio debent esse compositi... et totaliter se abstrahere a mundo. Ideo dicit tunc sacerdos: Sursum corda. Respondet minister: Habemus ad Dominum, quia nihil aliud debemus cogitare quam de Deo et passione Christi. Sed quidam currunt et vagantur per ecclesiam bini et bini simul confabulantes mutuo et faciunt strepitum cum calopedibus impedientes sacerdotem et alios volentes orare. Alii mente tractant temporalia, quid agatur in domo, in foro, in platea. Alii cogitant, quomodo se possent vindicare. Alii portant secum caniculos, quos infra missarum solemnia blandiuntur et palpant... Quarto eis debet esse reverentia et timor, scilicet quod non nimis appropinquent ad altare, - l.c. II Sermo de dedicatione 5 B. (238) Vgl. Fl. Landmann 138.

haben könne. Mit Berufung auf Augustinus verneint er die Frage. Nur Christus sei es gegeben gewesen, zugleich viator und comprehensor zu sein. Von dieser ordinatio Dei communis nimmt er aber den Völkerapostel und Moses aus, die beide schon in diesem Leben Gottes klare Wesenheit — freilich nich mit ihren äusseren Sinnen — geschaut hätten 239. In der Erklärung dieser klaren Gottesschau schliesst er sich abermals an Augustinus an 240.

Beachtenswert ist auch, was er in seinem Sermo über die Visionen als Kriterien angibt, an welchen man erkennen könne, ob Visionen und Auditionen von einem guten oder bösen Geist herrühren. Denn nicht jeder Offenbarung von Geistern sei Glauben zu schenken gemäss dem Wort des hl. Johannes (1. Joh. 4. 1): « Glaubt nicht jedem Geist! Vielmehr prüft die Geister, oh sie aus Gott sind ». Aehnlich wie Heinrich von Friemar in seinem Traktat « De quattuor instinctibus » nennt er als Kennzeichen des guten Geistes, dass er die Seele anfangs erschreckt, zuletzt aber tröstet, und dass seine Offenbarungen der Verherrlichung Gottes, der Verdemütigung des Menschen und der Stärkung seines Glaubens dienen. Er empfiehlt des weiteren, Offenbarungen nicht leichtfertig zu glauben, sondern ihren Inhalt zuerst nach dem Vorbild Mariens in kluger und ruhiger Ueberlegung zu prüfen. Auch solle man zur Heiligen Schrift greifen. um festzustellen, ob das Geoffenbarte mit ihr in Einklang stehe. Ein ungünstiges Kriterium erblickt unser Augustiner in dem Umstand, dass jemand öfter Erscheinungen von Frauengestalten

(240) Potest mens humana divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem a carne solvatur. Sic est raptus Paulus, qui audivit illic ineffabilia verba, que non liceat homini loqui. Ubi tanta facta est allenatio a sensibus, ut, sive in corpore sive extra corpus fuerit, ignoravit. - Augustinus, Epist. 147, 13, 31 PL 33, 610. - Fälschlich verweist Hollen dieses Zitat in «Super Genesim ad litteram cap. 12 ». - Der letzte Satz ist nicht mehr wörtlich, sondern

nur sinngemäss zitiert.

^{.. (239)} Conclusio prima: Nullus homo in vita mortali secundum communem Dei ordinationem potest habere nudam divinitatis contemplationem... Item esse viatorem et comprehensorem est solius Christi... Ista est etiam sententia beati Augustini super Genesim capitulo octavo dicentis: Nullus tam sanctus, nemo tam perfectus ex electis Dei, qui ipsum Deum in essentia divinitatis sue, sicuti est, viderit aut videre poterit ipso testante ad Moysen (Ex. 33, 20): Non videt me homo et vivet. ac si diceret: Nemo quamdiu mortaliter vivit, Deum ut est videre potest... Et dixi notanter: secundum communem Dei ordinationem propter Moysen et Paulum, qui ambo viderunt claram Dei essentiam. - l.c. II Sermo 38 B.

hat; denn in der Heiligen Schrift sei nirgendwo zu lesen, dass Gott oder ein Engel in Frauengestalt erschienen sei. Derartige Visionen solle man deshalb einem erfahrenen Seelenführer zur Prüfung unterbreiten. Ein Kriterium für die Echtheit der Visionen sei es schliesslich, wenn die Erscheinung vor dem Kreuze nicht ausweicht ²⁴¹. Diese Ausführungen über die Unterscheidung der Geister, welche Hollen auch an Beispielen aus dem Leben der Heiligen veranschaulicht, zeugen jedenfalls von seiner reichen Erfahrung und seinem gesunden Urteil in den Dingen des geistlichen Lebens.

Von einem Mitbruder und Zeitgenossen Hollens, dessen Name nicht überliefert ist, der aber ebenfalls in einem westfälischen Augustinerkloster gelebt haben dürfte, ist uns in einer Handschrift des Augustinerklosters Lippstadt, die sich heute in Berlin befindet, ein aszetischer Traktat mit dem Titel « Speculum manuale religiosorum » erhalten ²⁴². Der Titel stützt sich auf das

⁽²⁴¹⁾ Sed dubitatur: Per que signa possum cognoscere, an sint boni vel mali spiritus, ut scriptum sit in canonica Joannis I, Jo. 4 (1): Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, an ex Deo sint. Ergo non omni revelationi spirituum est credendum, sed per signa sunt probandi. Primum signum est, quod bonus spiritus in principio terret, sed in fine blanditur... Secundum signum est in qualitate finis. Nam que revelant spiritus boni, tendunt ad Dei laudem et humilitatem et fidei edificationem, sed que revelant spiritus maligni, tendunt ad superbiam et vanam gloriam... Tertium signum est, quod homo non debet cito credere, sed et prudenter pensare et deliberare in mente, quid velit hec revelatio exemplo virginis Marie... Quartum signum est, quod homo debet recurrere ad sacras scripturas, a quibus, si clarum testimonium habent, absque dubio a Spiritu Sancto sunt. Si vero non, sed potius obviant scripturis, a diabolo sunt... Quintum signum est, quod homo debet attendere ad sexus hominum, quia non est bonum signum, quod homini fiunt sepius apparationes mulierum, quia nullibi legitur in sacra scriptura angelus aut Deus apparuisse in specie mulierum. Tales debent cito recurrere ad sapientes pro examinatione... Sextum signum est, quando non fugiunt crucem; tunc boni spiritus. Si autem fugiunt crucem, signum est, quod sunt mali spiritus. - l.c. I Sermo 52 D.

⁽²⁴²⁾ Handschrift Berlin Cod. lat. 540 (theol. fol. 91). - Das Incipit (fol. 79r) lautet: «Honorabili viro et patri Conrado ord. her. sancti Augustini, priori monasterii N., humilis sui patrocinii servus frater N. eiusdem ordinis iuge famulatum... Quomodo virtutes sint naturaliter appetende, cap. primum. Virtus medicina est... » - Das Explicit (fol. 122r) lautet: «Quam pudicitiam prestare omnibus mulieribus donare dignetur, qui in eternum cum Patre et Spiritu Sancto regnat. Amen. - Explicit manuale religiosorum anno domini MCCCCLXXI in octava sancti Augustini episcopi ad laudem Domini et ipsius sancti patris Augustini ». - Von demselben anonymen Augustiner dürfte auch der in dieser Handschrift (fol. 3r - 78r) vorausgehende Traktat «Scala religiosorum » des Karthäusers Johannes von Hamburg niedergeschrieben sein, da dieses Werk hier deutliche Zeichen einer Ueberarbeitung für ein Augustinerkloster an sich trägt. Dieser erste Teil der Handschrift wurde 1469 geschrieben. - Zu dem Ganzen vgl. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften (zu Berlin) II, 1. Abt., Berlin 1901, 441 - 443.

bekannte Wort der Augustinusregel vom klösterlichen speculum. Das Werk, welches im Jahre 1471 fertiggestellt wurde, ist eine Kompilation aus den « dicta sanctorum, orthodoxorum atque poetarum » ²⁴³. Mit Recht erwähnt der Autor hier ausdrücklich die poetae; denn zahlreiche Zitate aus Cicero und anderen profanen Schriftstellern zeigen, das er sich ebensowenig wie Hollen dem Einfluss des Humanismus entzog. Der anonyme Augustiner hat seine Schrift einem Augustinerprior namens Konrad gewidmet. Er teilt das Werk in zwei Hauptteile. Der erste (fol. 79r - 107r) behandelt die göttlichen und sittlichen Tugenden, der zweite (fol. 107v - 122r) die Lehre von den einzelnen Ständen.

Auch sonst sind Predigtwerke von niederdeutschen Augustinern aus dieser Zeit bekannt. So hinterliess der Augustinerlektor Johannes von Bocholt, der vielleicht dem Konvent in Wesel angehörte, ein « Opus sermonum per totum annum ». Wie er selbst angibt, hat er es in fleissiger Sammelarbeit aus den Werken älterer Autoren zusammengestellt. Die einzige erhaltene Handschrift in der Universitätsbibliothek zu Münster wurde jedoch im letzten Krieg vernichtet 244. Dagegen besitzen wir noch in einer Berliner Handschrift, die vormals wohl dem Augustinerkloster zu Lippstadt gehörte, eine Predigtsammlung, die der Augustiner Johannes Screyen von Osnabrück 1445 als Konventuale des Klosters zu Königsberg/Nm. verfasste. Es handelt sich um ziemlich gekünstelte lateinische Sermones auf die wichtigsten Herren und Heiligenfeste und einzelne Sonntage 243. Wieweit darin auch aszetische Fragen behandelt werden. bliebe noch zu untersuchen. Um die gleiche Zeit verfasste der Osnabrücker Lektor Johannes von Wiedenbrück einen umfang-

⁽²⁴³⁾ l.c. fol. 79r.

⁽²⁴⁴⁾ Cod. ms. 437 (535), 15. Jht., 229 Blatt: ...collecta et excerpta ex dictis antiquorum magistrorum sive doctorum tam de dominicis quam de principalioribus festis totius anni > . - Vgl. dazu Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen, Münster 1900, 37.

⁽²⁴⁵⁾ Cod, ms. lat. 947 (theol. qu. 10) der Deutschen Bibliothek zu Berlin, fol. 151r · 291r. · Das Explicit (fol. 291r) lautet: ∢Expliciunt sermones utiles scripti per me fratrem Johannem screyen de osenbrugis, conventualem in Konicgesberg ord. fratrum her. s. Augustini anni domini 1445 ipso die vitalis martiris ». · Vgl. Landmann 1.c. 37 und Rose 1.c. II, 3. Abt., Berlin 1905, 1164.

reichen Kommentar zum Buch Ecclesiastes mit dem Titel « Vaniloquium », der freilich nicht auf uns gekommen ist ²⁴⁶.

Mit Gottschalk Hollen muss noch ein anderer Augustiner des Klosters Osnabrück erwähnt werden, der sich um die Ueberlieferung von Hollens Predigten grosse Verdienste erworben hat und auch selbst literarisch tätig war, Johannes Schiphower²⁴⁷. Er wurde 1463 zu Meppen geboren, erwarb sich den Grad eines Bachalars der Theologie in Italien, war seit 1490 Institutor des Herzogs von Oldenburg und Holstein und ist zuletzt 1521 bezeugt. Berühmt wurde er durch sein « Chronicon Archicomitum Oldenburgensium » 248. Werke aszetischen Inhalts sind uns von ihm nicht erhalten. Doch hat er, wie er in seiner Chronik selbst bezeugt, sich auch auf diesem Gebiet betätigt. So verfasste er in Oldenburg einen «Sermo de ordinibus», in dem er über die verschiedenen Orden und ihre Lebensweise handelte 249. Ausserdem schrieb er einen Traktat «De paupertate Christi» gegen den Niederländer Hermann von Rijswijk, der - von den Ideen der Katharer beeinflusst - auch deren Armutsideal durch Wort und Beispiel propagierte 250. 1504 war dieser Häretiker, wie uns Schiphower in seiner Chronik berichtet, durch die Dörfer und Städte Oldenburgs gezogen und hatte unter anderem öffentlich die Mendikanten angegriffen. Unser Augustiner nennt ihn einen « Vorläufer des Antichrist », der durch sein ärmliches und vernachlässigtes Aeussere bei der breiten Masse Eindruck zu erwecken suchte, dabei aber von masslosem Hochmut erfüllt gewesen sei 251.

⁽²⁴⁶⁾ Vgl. Johannes Schiphower, Chronicon Archicomitum Oldenburgensium. beendet 1505, ediert von H. Meibom. in: Scriptores Rerum Germanicarum II, Helmstedt 1688, 121-191, S. 172; Ossinger 951; Fl. Landmann l.c. 30.

⁽²⁴⁷⁾ Vgl. Ossinger 816ff; Kolde 198f; H. Oncken, Zur Kritik der Oldenburger Geschichtsquellen, Berlin 1891, 105-116; Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen, Münster 1900, 34-37.

⁽²⁴⁸⁾ Beendet 1505, herausgegeben von H. Meibom, in: Scriptores Rerum Germanicarum II, Helmstedt 1688, 121-192.

⁽²⁴⁹⁾ l.c. 166.

⁽²⁵⁰⁾ Vgl. LThK. IV, 986.

⁽²⁵¹⁾ Johannes Schiphower, Chronicon 190.

5. GEISTLICHE LEHRER DER DEUTSCHEN REFORMKONGRE-GATION.

Es ist wohl nicht zufällig, dass gerade aus der thüringischsächsischen Ordensprovinz im fünfzehnten Jahrhundert die grosse Reformbewegung innerhalb der deutschen Augustinerklöster herauswuchs 252. Johannes Zachariä 253 (+ 25. Juli 1428), seit 1400 Professor an der Universität Erfurt und auf dem Konzil von Konstanz, wie schon erwähnt, ein Vorkämpfer für den Gedanken der Kirchenreform, hat als Provinzial 1419-27 zuerst im Kloster von Waldheim in Sachsen die Observanz durchgeführt. Bekanntlich ging es dabei um die volle Beobachtung der persönlichen Armut und der vita communis unter Ausschluss irgendwelcher Provisionen an einzelne Mitbrüder. Um die gleiche Zeit begannen auch in der bayerischen Ordensprovinz die Reformbestrebungen. Eine Reform des Wiener Konventes geschah bereits 1422/3 unter tatkräftiger Mithilfe Herzog Albrechts V. von Oesterreich durch Oswald Reindel (Reinlein) 254, einen geborenen Nürnberger, der von 1422-25 Prior im Augustinerkloster zu Wien war. Später wirkte er im Konvent seiner Vaterstadt, wo er 1435 als Prior und 1441 als Subprior bezeugt ist. Er ist der Verfasser einer « Epistola seu mandatum ad fratres proprietarios », die aber nicht auf uns gekommen ist 255. Erhalten geblieben ist sein kleiner aszetischer Traktat « De septem mortalibus laesionibus Christi Jesu in cruce », den er im Jahr 1466 verfasste 256. Mit Betrachtungen über die sieben Verwundungen Christi am Kreuze - ausser den bekannten fünf Wunden des Herrn spricht er noch von dem gewaltsamen Strecken seines Körpers in die Länge und Breite - verbindet er eine Betrach-

⁽²⁵²⁾ Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879 und W. Hümpfner, Aeussere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland, in: Sankt Augustinus 430-1930, Würzburg 1930, 147-196, vor allem 156ff.

⁽²⁵³⁾ Ossinger 975ff; Kolde 51ff und LThK. V, 37. - Von seinem aszetischen Schrifttum ist nichts auf uns gekommen.

⁽²⁵⁴⁾ Vgl. Ossinger 739; J. Rosenthal-Metzger, Das Augustinerkloster in Nürnberg, Nürnberg 1930, 96 und 98; Fr. Rennhofer, Die Augustiner-Eremiten in Wien, Würzburg 1956, 146f und 266.

⁽²⁵⁵⁾ Ossinger fand diese Schriften in der Wiener Klosterbibliothek. (256) Clm. 17633 aus dem Augustinerkloster zu München, fol. 87ra · 92va. ·

Möglicherweise stammen auch noch die folgenden Ausführungen über denselben Gegenstand und über das Ave Maria (bis fol. 96rb) von ihm.

tung der sieben Vaterunser-Bitten, der sieben Gaben des Heiligen Geistes und der sieben Hauptsünden.

Auch zwei umfangreiche Predigtbände Reindels sind in der Bayerischen Staatsbibliothek erhalten geblieben; sie gehörten ehedem dem Münchener Augustinerkloster. Der eine enthält 239 «Sermones dominicales» ²⁵⁷; im anderen finden sich 38 umfangreiche Sermones mit dem Titel «Tractatus de quindecim signis extremum iudicium praecedentibus», welche Reindel im Jahre 1432 im Kloster zu Wien hielt ²⁵⁸. Es handelt sich um einen ausgesprochen aszetischen Traktat von ziemlichem Umfang. Wie der Verfasser gleich anfangs darlegt, ist es das Ziel seiner Ausführungen zu zeigen, wie sich die Seele, die Christus aufnehmen soll, bereiten muss. Fünfzehn Tugenden seien es, welche diese geistliche Erneuerung des Menschen bewirken ²⁵⁹. Die wichtigsten Fragen des geistlichen Lebens, vor allem Untersuchungen über die Liebe und andere christliche Tugenden werden hier, zum Teil mit grosser Gründlichkeit, erörtert.

Gleich in einem der ersten Sermones, wo Reindel über die Notwendigkeit der Busse spricht, hat er sich auch mit den Mängeln der guten Werke des Menschen beschäftigt. Noch ausführlicher als vor ihm Jordan von Sachsen und nach ihm Gottschalk Hollen warnt er seine Zuhörer vor jedem Pochen auf ihre guten Werke. Die Busse, führt er aus, sei notwendig, um Gott zu versöhnen, aber auch, weil der Mensch die Sünde nicht meiden könne, weil seine Werke mangelhaft seien und weil er nicht wisse, wie er vor Gott stehe ²⁶⁰. Nachdem Oswald anhand verschiedener Schriftstelleu bewiesen hat, dass es dem Menschen unmög-

⁽²⁵⁷⁾ Clm. 8362, fol. 2 ra - 251 vb.

⁽²⁵⁸⁾ Clm. 8363, fol. 26 ra - 118 va.

⁽²⁵⁹⁾ Die ersten Sermones, in denen er dieses darlegte, sind in der Handschrift nicht mehr vorhanden. Doch ist ihr Inhalt aus dem Register ersichtlich; vgl. Clm. 8363, fol. 111 va: « Anima volens suscipere Christum debet se sic ornare... Renovatio spiritus habet fieri quindecim virtutibus ».

⁽²⁶⁰⁾ Secundo dicendum est de penitentie necessitate. Hec autem necessitas patet ex quattuor, videlicet ex divine offense placibilitate, ex cavendi peccatum impossibilitate, ex operum nostrorum vilitate (corr. ex: *wilitate*), ex status nostri dubietate. Oswaldus, Tractatus de quindecim signis, Sermo 9 D, München Clm. 8363, fol. 32 ra.

lich ist, sich von Sünden ganz freizuhalten 261, wendet er sich den Mängeln der menschlichen Gerechtigkeit zu. Er beruft sich dafür auf die Erfahrungstatsache, dass der Mensch seine guten Werke oft nachlässig verrichte, lässt dann verschiedene « Heilige » des Alten Bundes zu Wort kommen, wobei auch die bekannte Isaiasstelle 64, 6 nicht fehlt. Doch damit man nicht glaube. diese frommen Männer hätten aus übergrosser Demut so geurteilt, zitiert er ein Gotteswort aus Isaias (41, 24, 29) über die Hinfälligkeit der menschlichen Werke. Er schliesst seine Beweisführung mit einem Zitat Gregors des Grossen und mit dem hekannten Wort des Herrn Luk. 17, lo. Dann aber fährt er fort: .« Weil also Gott und alle Heiligen, die doch seinen Geist besitzen. uns keinesfalls gestatten, unser Vertrauen auf unsere Werke zu setzen, deshalb ist die Busse notwendig, damit, was in den Werken mangelhaft ist, ergänzt werde durch die Busse, welche jederzeit Gottes Wohlgefallen besitzt » 262. Dass schliesslich der

⁽²⁶¹⁾ Secundo necessaria est ob cavendi peccati impossibilitate. Impossibile est enim et valde difficile, ut peccata possumus ad integrum declinare... Prov. 20 (9): Quis potest dicere mundum est cor meum? Cui consentit Eccle. 7 (21): Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet. Huic Jacobus (3, 2): In multis offendimus omnes, et Joannes (1. Jo. 1, 8): Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus et veritas in nobis non est. - l.c. fol. 32 rb-va.

⁽²⁶²⁾ Tertio modo penitentia est necessaria propter operum nostrorum vilitatem. Cum omnes (?), ut iam dictum est, peccata nequaquam cavere possumus et continue dicimus (?), tanta fuit vilitate et negligentia aspersa, ut magis pena quam premio digna sit... Tam vilia sunt enim ipsa opera nostra, ut modicum de peccatis tollant, si penitentia tamquam salsamentum eis adiuncta non fuit. Sepe enim talia bona opera facimus tam viliter et negligenter, ut vix tollant eandem negligentiam. quam in eodem opere perpetramus... Sed ne videar hanc materiam aggravare, ecce audiamus magnos sanctos, quid de suis operibus senserint, in quorum comparatione digni non sumus..., quia ut ait Job 30 (15. 19):... Redactus sum in nihilum; abstulit quasi ventus desiderium meum et velut nubes pertransiit salus mea. Comparatus sum luto et assimilatus sum faville et cineri. Accedat secundus Isaias 64 (6) dicens: Facti'sumus immundi omnes nos et quasi pannus menstruate universe iustitie nostre. Occidimus quasi folium universi et iniquitates nostre quasi ventus abstulerunt nos. Accedat et tertius Psalmista videlicet, qui de suis operibus clamat ad Dominum dicens (Ps. 138, 16): Imperfectum meum viderunt oculi tui; et ideo subiungit (Ps. 142, 3): Non inires in iudicium cum servo tuo, Domine, quoniam nullus apud te iustificabitur in conspectu tuo... Sed ne hii magni sancti ex humilitate sensisse talia de se videantur, accedat Veritas Deus, qui neminem palmat, neminem adulatur dicens de nobis Is. 41 (24): Ecce vos estis ex nihilo et opus vestrum ex eo, quod non est; abominatio est, qui elegit vos. Et subiungit (Is. 41, 29): Ecce omnes iniusti et vana opera eorum ventus et inane simulacra eorum. Et ideo dicitur nobis Eccli 5 (1): Ne dixeris, est mihi sufficiens vita, nihil enim proderit in tempore vindicte, ac si dicat: Non iudices opera tua bona, quia in tempore iusti iudicii non proderunt, id est non potuerunt te salvare. Dicit enim Gregorius: Iustitia mea

Mensch nicht wisse, wie er vor Gott steht, begründet Reindel mit dem Wort 1. Kor. 4, 4 und anderen Paulusstellen ²⁶³. Welche Quellen unser Augustiner für diese seine Darlegungen benützt hat, insbesondere ob er Jordan von Sachsen oder Simon von Cascia kannte, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Es braucht wohl nicht betont zu werden, dass er selbstverständlich die Willensfreiheit des Menschen und die Bedeutung der guten Werke in seinen Predigten voll und ganz anerkennt.

Das älteste Zeugnis für den monastischen Geist, welcher in der sogenannten sächsischen Kongregation herrschte, ist der umfangreiche « Liber de monastica vita » des Konrad von Zenn ²⁶⁴, ein Werk, das bisher noch keine Beachtung gefunden hat. Konrad von Zenn begegnet uns zuerst im Jahre 1435 als Lektor im Augustinerkloster zu Nürnberg, welches damals auf Befehl des Ordensgenerals durch Heinrich Zolter reformiert wurde ²⁶⁵. Die längste Zeit seines Lebens scheint er in diesem Kloster verbracht zu haben, wo er in den Jahren 1446-48, 1451-53 und nochmals 1459 als Prior bezeugt ist. Er starb im Jahre 1460. Konrad wird von einem Zeitgenossen als Feind aller « proprietarii » in den Klöstern bezeichnet, eine Haltung, die er durch sein Leben und Beispiel, aber auch in seinen Schriften klar zum Ausdruck ge-

ad examen divine iustitie deducta iniustitia est et sordes in districtione iudicis, quod in oculis fulget bene operantis. Hinc Veritas Luc. 17 (10): Cum feceritis omnia, que precepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus. Et quia Deus et omnes sancti spiritum eius habentes in nostris operibus nullam nobis prestant fiduciam, ideo penitentia est necessaria, ut quod minus est in operibus, per penitentiam, que semper divinam placat misericordiam, suppleatur. - l. c. Sermo 9 D-E, fol. 32 va - 33 ra.

⁽²⁶³⁾ Quarto penitentia est necessaria propter remissionis peccatorum dubietatem. Ignoramus enim, quid divina Veritas de nobis sentiat et quatenus reatus peccatorum nos apud Deum obligat et ideo penitentiam habemus necessariam, per quam saltem dubia discussio status nostri aliqualiter promissionis gratia consoletur... 1. Cor. 4 (4) dicit Apostolus: Nihil mihi conscius sum; statim tamen subiungit: Sed non in hoc iustificatus sum... Et:... Qui autem iudicat me, Dominus, ac si dicat : Peccatum meum non cognosco, quod autem ego nescio, potest Deus scire et ideo propter hanc dubietatem status se peccatorem reputabat dicens (1.) Tim 1 (15): Jesus Christus venit in mundum, peccatores salvos facere, quorum primus ego sum. - 1.c. Sermo 9 E, fol. 32ra-rb.

⁽²⁶⁴⁾ Vgl. J. Rosenthal-Metzger, Das 'Augustinerkloster in Nürnberg, Nürnberg 1930, 96 und 100.

⁽²⁶⁵⁾ Vgl. W. Hümpfner, Aeussere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland, in: Sankt Augustin 430-1930, Würzburg 1930, 147-196, S. 156.

bracht habe ²⁶⁶. Tatsächlich zeigt ihn sein erwähnter Traktat als eifrigen Förderer und Verteidiger der Observanzbestrebungen. In einem kurzen Anhang dazu hat er nochmals die Werte der klösterlichen Observanz herausgestellt und sich energisch gegen ihre Gegner und namentlich gegen die praelati carnales gewendet ²⁶⁷.

Aus der Zeit der Reform des Münchener Augustinerkonventes, welcher freilich erst im Jahre 1488 der deutschen Reformkongregation angeschlossen wurde 268, ist der Bachalar Paulus Weigel 269 zu erwähnen, welcher uns zuerst 1454 als Prior seines Heimatklosters bezeugt ist. Von 1458-62 und abermals von 1470-72 war er Provinzial der bayerischen Provinz und nach der Reform des Münchener Klosters 1478 Vikar des Ordensgenerals. Er starb im Konvent der Observanten zu Mindelheim am 25. November 1480. In der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek Clm. 8340 finden sich mehrere Exzerpte aus fremden Predigtwerken, die er im Jahre 1466 zusammenstellte, nämlich eine Abbreviatur vom «Quadragesimale» des heiligen Bernardin (fol. 1-48), ein Extrakt aus einem « Quadragesimale de peregrino spiritu » (fol. 49-109), sowie mehrere Predigten von italienischen Verfassern (fol. 110-138). Auch die in derselben Handschrift enthaltene Vita der heiligen Monika (fol. 139-140) und Aufzeichnungen über das klösterliche Leben und das Ordensgewand des heiligen Augustinus (fol. 141) werden von F. Ossinger ihm zugewiesen 270.

(270) Ossinger l.c.

⁽²⁶⁶⁾ Omnium proprietariorum verus inimicus semper fuit et hoc vita et moribus ac scriptis suis manifestissime ostendit. - Wien Cod. Vindob, 4934 (theol. 474), Handschrift aus dem 15. Jahrhundert. - Der Traktat findet sich auf fol. 1r - 268v.

⁽²⁶⁷⁾ Das Incipit des Traktats lautet (fol. 1r): «Universis in Christo Jesu religiosis, ad quos presentes pervenerint, et presertim sub regula s. Augustini militantibus. • Animarum zelus, immo Christi caritas me compellit, ut aliqua, ni fallar, salutaria licet plerisque minus suavia ». • Der Anhang auf fol. 268 v • 278 r beginnt: «Post consummationem superioris tractatus insurrexit quedam nova secta malignantium adversus regularem observantiam non solum impugnantes substantiam rei, sed etiam pervertentes significationes nominis dicentes observantiam permerdanciam et quandam esse ribaldariam ». • Er spricht in diesem Anhang «de excellentia observantie, de eius corruptoribus, de prelatis carnalibus ». Vgl. M. Denis, Codices mss. theologici, Wien 1794, Cod. ms. 640, und Tabulae codicum mss. in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum II, Wien 1869, 426.

⁽²⁶⁸⁾ Vgl. J. Hemmerle, Geschichte des Augustinerklosters in München, München-Pasing 1956, 15.

⁽²⁶⁹⁾ Vgl. Ossinger 965; A. Höggmair, Catalogus priorum provincialium O.E. S.A., München 1729, Nr. 22; Hemmerle J.c. 13f.

Zu grosser Blüte brachte den Reformgedanken in der deutschen Kongregation Andreas Proles ²⁷¹. Er wurde 1429 zu Dresden geboren, trat nach seiner Promotion zum Magister der Philosophie an der Universität Leipzig 1451 in den Orden ein und erwarb sich 1455 in Italien den theologischen Lektorgrad. Seit dem Jahr 1460 stand er mit sechsjähriger Unterbrechung bis zum Jahr 1503 als Vikar an der Spitze der deutschen Reformkongregation. Als er am 5. Juni 1503 zu Kulmbach starb, war die Zahl der reformierten deutschen Klöster auf 27 angewachsen. Er wird in den vierzig Jahren seiner Amtsführung auch den religiösen Geist der ihm unterstellten Klöster stark geprägt haben. Kleine Einblicke in seine aszetischen Auffassungen geben uns umfangreiche Zitate aus zwei seiner Predigten, die der noch zu erwähnende Johannes von Paltz in sein « Supplementum Coelifodinae » aufgenommen hat.

Die eine Stelle stammt aus einer Predigt des Proles über den sittlichen Wert der Jungfräulichkeit, die er wohl vor seinen Mitbrüdern gehalten haben muss. Als die bona virginitatis zählt Proles auf: das bonum libertatis gegenüber der ehelichen Bindung, die dem Menschen das selbständige Verfügungsrecht (proprietatem) über sich selbst nimmt; das bonum quietudinis a sollicitudine, während der Verheiratete sich sorgen muss, wie er dem Gatten gefalle, wie er die Kinder erziehe und ernähre; das bonum certitudinis, weil er sich mit Sicherheit von Christus wieder geliebt weiss, während die Gatten ihrer gegenseitigen Liebe

⁽²⁷¹⁾ Vgl. Ossinger 710f; Kolde 96ff und LThK. VIII, 494. - Im Druck erschienen von ihm: «Ein Innige lere wie ma sych halden sal bei der Tauff der Kinder» (Leipzig ca. 1495, in niederdeutscher Uebersetzung Magdeburg 1500), eine Predigt über Wesen und Wert der Taufe, sowie über die sich daraus ergebenden Pflichten für die Eltern, den Täufer, die Paten und den Täufling selbst. - Auf seine Predigten und Schriften stützt sich Johannes von Paltz in seiner ausführlichen «Regula coniugatorum» (Supplementum Celifodine, Leipzig 1504, fol. AA IV v. DD V.). - Ferner besitzen wir in der Wolfenbütteler Handschrift Cod. 1176 (1074 Helmst.) aus dem 15. Jahrhundert «Collecta ex sermonibus... Andree Proles, vicarii ord. s. Augustini fratrum heremitarum» (fol. 129 - 225). - Die von Ossinger erwähnten «Sermones doctrinales in omnia festa et dominicas», die Bartholomäus von Usingen zusammengeschrieben haben soll, sind seit den Zeiten der Säkularisation aus dem Würzburger Augustinerkloster verschwunden. - Petrus Sylvius gab 1530 und 1531 mehrere Sammlungen seiner Predigten heraus (vgl. Archiv für Literaturgeschichte 5 (1876) 6-32 und 287-310, vor allem Nr. 22, 23 und 25, - Nach Kolde 154 Anm, 1),

nicht sicher sind; das bonum spiritualis delectationis, weil dem höchsten Gut anhangen grössere Freude ist als einem Geschöpf seine Liebe schenken; das bonum ereptionis, sofern Christus in jeder Not für die jungfräuliche Seele besorgt ist; das bonum fecunditatis, da die jungfräuliche Seele täglich hundert und tausend Kindern geistiger Art das Leben schenken kann, wenn sie nämlich vom Heiligen Geiste gute Werke empfängt, — Kinder, welche der Mutter das Leben nicht schwer und sorgenvoll machen; und schliesslich die ubertas premiationis, sofern der Jungfräulichkeit von Christus der hundertfältige Lohn verheissen ist und sie vor der Ehe den Vorzug hat, weil sie nicht ex naturali inclinatione, sondern ex divina inspiratione hervorgeht 2712.

Schön und tief sind auch die Anweisungen, die Proles gibt, um in der Tugend der Geduld voranzuschreiten. Dazu könne helfen: der Gedanke an Gott, den der Mensch so oft beleidigt habe und der doch so barmherzig ist, dass er nicht durch alle seine Geschöpfe die verdiente Strafe über ihn kommen lässt, sondern nur durch ein oder zwei. Ferner der Gedanke an die Mitmenschen, die er so oft zur Ungeduld gereizt habe. Schliesslich der Gedanke an sich selbst und die Mängel seiner Werke, die der Reinigung in diesem oder im anderen Leben bedürfen 273.

Wenn Proles hier die Werke des Menschen vor Gott im Anschluss an Is. 64, 6 mit den Tüchern einer Blutslüssigen vergleicht ²⁷⁴, die der Reinigung bedürfen, so wirft dies ein bezeichnendes Licht auf seine geistliche Lehre. Auch er rückt dadurch in die Reihe jener Theologen, welche die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit nachdrücklich betonten. Spielt doch die Stelle Is. 64, 6 bei der Begründung dieser Unvollkommenheit des menschlichen Tuns von Anfang an und noch bei den Augustinertheologen der Trienter Zeit, etwa bei Hieronymus Seripan-

⁽²⁷²⁾ Paltz l.c. fol. N II v - N III v.

⁽²⁷³⁾ Paltz l.c. fol. JJ I v - JJ II r.

⁽²⁷⁴⁾ Tertio debes respicere teipsum, qualia sint opera tua et invenies ea sicut pannos menstruate, que indigent lotione et purgatione. Necesse est ergo, quod cuiusmodi opera mundentur et purgentur in vita presenti, ne oporteat purgari in alia vita. - Paltz l.c.

do, eine wichtige Rolle ²⁷⁵. So scheint auch Andreas Proles, der Eiferer für Ordenszucht und Regeltreue, in der Bewertung der menschlichen Gerechtigkeit von dieser augustinischen Spiritualität nicht unbeeinflusst zu sein.

An der gleichen Stelle lässt Johannes von Paltz auch einen anderen bedeutenden Mitbruder der thüringisch-sächsischen Provinz aus dem fünfzehnten Jahrhundert ausführlich zu Wort kommen, einen Theologen, von dessen aszetischen Schriften sonst nichts auf uns gekommen ist. Es ist Johannes von Dorsten 276 aus dem Augustinerkloster Osnabrück, der seit 1465 als Theologieprofessor an der Erfurter Universität tätig war, 1467 als Provinzial der thüringisch-sächsischen Provinz bezeugt ist und 1481 im reformierten Augustinerkloster zu Erfurt starb. Die von Paltz zitierten, in Schrift und Tradition wohl begründeten Gedanken des Johannes von Dorsten handeln über die religiösen Motive, die dem Menschen helfen können, alle Widerwärtigkeiten des Lebens, gleichgültig woher sie kommen, in Geduld zu ertragen. Der Mensch soll daran denken, dass Gott das Leiden von ihm will und sich seinem Willen gleichförmig machen, eine Begründung, die zeigt, wie Dorsten in seiner geistlichen Lehre Gott in den Mittelpunkt stellt. Ferner soll der Mensch beachten, dass er durch seine Sünden nicht nur dieses Leiden, sondern sogar ewige Strafe verdient hat. Vor allem soll er Chri-

⁽²⁷⁵⁾ Vgl. oben unsere Zitate aus Jordan von Sachsen, Gottschalk Hollen und Oswald Reindel (Anm. 93f, 210ff und 262). - Die Stelle Is. 64, 6 findet Verwendung bei Simon de Cassia, Gesta Salvatoris Domini nostri Jesu Christi seu Commentaria super quattuor Evangelia I, Regensburg 17335, 46, sowie bei Hieronymus Seripando, in: Concilium Tridentinum V, 374, 12 und XII, 632, 16; 666, 3; 848, 3ff. - Auch schon der hl. Bernhard (Dominica I. Novembris Sermo V, 9 PL 183, 358 und In Dedic. Sermo V, 3 PL 183, 531) und der hl. Bonaventura (Opera Omnia II, Quaracchi 1885, 667b und 706a; IV, Quaracchi 1889, 571b) benützen diese Schriftstelle mehrfach, um die Unvollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Verdienste zu begründen.

⁽²⁷⁶⁾ Vgl. Ossinger 299ff; Kolde 169ff, 200f; Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, Münster 1900, 33f; LThK. III, 427. An Schriften aszetischen Inhalts werden ihm zugeschrieben ein Traktat «De vitiis linguae» und ein «Consolatorium contra metum mortis». Neben anderen Schriften ist seine «Disputatio de quolibet» vom Jahre 1465 erhalten (Trier Stadtb. Cod. 2064), in der er sich mit den Prophezeiungen des Joachim von Fiore auseinandersetzt. Paltz selbst bekennt sich als seinen Schüler in seiner «Celifodina», Leipzig 1504, fol Q III rb. - Ebenda (fol. K III ra - K VI vb) hat er auch Darlegungen des Johannes von Dorsten «De quindecim gradibus peccatorum» aufgenommen (vgl. dazu Supplementum Celifodine, fol. K III v).

sti ganz geduldiges Leiden betrachten, das vorzüglichste Mittel, um Geduld zu lernen. Ja er habe Grund, sich des Leidens sogar zu freuen, weil es ihm ein Zeichen ist, dass Gott ihn liebt und ihn für das ewige Leben auserwählt hat. Auch könne ihm der vielfältige Nutzen der Leiden und Widerwärtigkeiten ein Beweggrund sein, sie geduldig zu ertragen ²¹⁷.

Auch über den religiösen Geist, welcher am Vorabend der Glaubensspaltung in der deutschen Reformkongregation und speziell in Luthers Heimatkloster Erfurt herrschte, sind wir verhältnismässig gut unterrichtet und zwar duch die aszetischen Schriften des Johannes von Paltz, des Reinhard von Laudenburg und des Johannes von Staupitz.

Johannes Jeuser von Paltz ²⁷⁸ (heute Pfalzel bei Trier), studierte seit 1462 in Erfurt, trat dort ins Augustinerkloster ein und promovierte 1483 daselbst zum Magister der Theologie. Auch Martin Luther zählte zu seinen Schülern. Als hervorragender Volksprediger verkündigte er in Thüringen, Sachsen und Brandenburg 1490 und 1502 den Türkenablass. Er starb am 13. März 1511 im Augustinerkloster zu Mülheim, dem heutigen Ehrenbreitstein. Von seinen Predigten mit ihrem reichen aszetischen Gehalt sind zwei umfangreiche Bände zuerst in deutscher, dann auch in lateinischer Sprache mehrfach in Druck erschienen ²⁷⁹. Gedruckt wurde auch seine Schrift «Septem fores seu festa beatae Mariae virginis» ²⁸⁰. Dagegen ist sein «Hortulus aromaticus gloriosae virginis, ferme totam beatae Mariae virginis

⁽²⁷⁷⁾ Paltz I.c. fol. JJ II r ff.

⁽²⁷⁸⁾ Vgl. Ossinger 652f; R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 536-38, 590-94; Kolde 174ff und 201f; Th. Kolde, Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgang des Mittelalters, Halle 1898, vor allem 30, 34ff; J.J. Wagner, Das ehemalige Kloster der Augustiner-Eremiten in Ehrenbreitstein, Koblenz 1931, 46ff und 81ff; LThK. VII, 909f; C. Balic, Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae I, Rom 1948, 321.

⁽²⁷⁹⁾ Die deutsche Ausgabe mit dem Titel « Die himmlische Fundgrube » erschien in Leipzig 1490 und oft (Hain 9418-9422). Die lateinische Erweiterung, als « Celofodina » bezeichnet, wurde zu Erfurt 1502, Leipzig 1504 u.ö. gedruckt, das « Supplementum Celofodine » zu Erfurt 1504, Leipzig 1504 usw. - Auch die in der Handschrift München Clm. 8541 (fol. 204ff) enthaltenen Stücke dürften in den erweiterten zwei Bänden seiner lateinischen Werke zu finden sein. - Ein Erfurter Universitäts-Sermo unseres Theologen wurde von Th.Kolde (Das religiöse Leben in Erfurt 54-68) ediert.

^{(280) 1491,} wahrscheinlich zu Leipzig (Reichling 574) u.ö,

vitam brevibus oratiunculis complectens» nicht auf uns gekommen ²⁸¹.

Aus den Schriften des Paltz spricht eine kernige katholische Frömmigkeit; im Mittelpunkt seiner Predigten, die er als Ablassprediger hielt, steht das Leiden und Kreuz Christi, das heilige Messopfer, die Eucharistie und die übrigen heiligen Sakramente. Er sucht seine Zuhörer zur eifrigen Betrachtung des Leidens Christi anzuleiten, indem er ihnen den Nutzen des frommen Meditierens erläutert und mehrere ausgearbeitete Betrachtungen über das Leiden und die Wunden Christi vorlegt ²⁸². Innig und tief sind die zahlreichen Gebete, die er dabei in seine Ausführungen eingefügt hat. Eindringlich empfiehlt er den Gläubigen auch die öftere heilige Kommunion und dies in einer Zeit, wo sich viele mit der Osterkommunion begnügten. Er mahnt sie, sich doch nicht abhalten zu lassen, sei es durch Menschenfurcht und spöttische Bemerkungen, sei es durch mangelndes Verständnis von Seiten mancher Geistlichen ²⁸³.

Paltz war auch ein eifriger Förderer der kirchlichen Marien- und Heiligenverehrung. Maria ist ihm die mater spiritualis omnium christianorum ²⁸⁴. Ausdrücklich wendet er sich gegen den Einwand der Häretiker, Gott sei doch unendlich barmherziger und bereitwilliger, uns zu erhören, als alle Heiligen und deshalb scheine es völlig überflüssig, die Heiligen als « mediatores » zwischen Gott und uns zu stellen, — ein Einwand, den

⁽²⁸¹⁾ Er bezeugt dieses Werk in seinem «Supplementum Celofodine» fol. H II.

⁽²⁸²⁾ Johannes de Paltz, Celofodina, Leipzig 1504, fol. G II ra · J V ra. (283) Sed diceret quis: Ego sepius libenter communicarem, si non irriderer vel vilipenderer ab aliis. Respondetur: Si scires, quod accedendo ad modicam distantiam ad aliquem civem certissime posses accipere ab eo centum florenos, tamen opporteret te a famulis irrideri vel vilipendi solum verbis absque aliqua lesione, velles etiam cotidie illos centum florenos afferre? Dicis, quod sic. Fac ergo similiter hic. Plus enim gratie potes consequi per devotam sumptionem huius sacramenti quam valent centum floreni. Sed diceres, plebanus meus invadit me, an iterum velim communicare. Respondetur in hoc: Plebanus probat te, an sis dignus. Si enim vales humiliter suffere huiusmodi invasionem et increpationem et eum iustificare et te iniustificare, tunc es dignus. Sed resigna te ei et humiliter supplica, quod faciat tecum, quidquid sibi visum fuerit secundum Deum et saluten tuam. Si sic te humiliaveris, nequaquam negabit tibi, et si negaret ista vice, patientiam habe usque in aliud tempus. Et absque dubio invenies gratiam apud eum. - 1.c. fol. S V vb.

(284) l.c. fol. P II rb.

Paltz mit den Worten des hl. Thomas widerlegt 285. Die gehörige Anrufung der Heiligen in Leid und Krankheit verlange freilich, dass man auch die natürlichen Mittel und menschlichen Hilfen gebraucht, da es sonst den Anschein habe, als wollte man Gott und die Heiligen versuchen 286. Echt katholisch und frei von aller Uebertreibung sind die Anweisungen, die er über die Art der Heiligenverehrung gibt. Die grösste Ehrung sei es für die Heiligen, wenn man ihnen zu Ehren die heilige Messe liest oder lesen lässt. Oder man solle die kanonischen Horen von dem betreffenden Heiligen beten oder ihm zu Ehren ein Almosen geben. Wenn man einen kürzeren Akt der Verehrung beabsichtige, so solle man Gott ein Paternoster aufopfern in iener Liebe. mit der der betreffende Heilige es zu beten pflegte, oder auch zum Dank dafür, dass die heiligste Dreifaltigkeit diesen Heiligen von Ewigkeit her erwählte und durch ihn der Kirche Wohltaten spendete 287.

Paltz zeigt auch eine grosse Hochschätzung für die kirchlichen Gnaden und Ablässe, die er dem christlichen Volk zu verkündigen hatte. Seine Darlegungen baut er auf der Lehre der Heiligen Schrift, der Väter und der Theologen auf. Er hält es für eine Verirrung, wenn Passionsprediger die Apokryphen beiziehen, gleich als ob die Heilige Schrift nicht genügend Stoff böte, oder wenn sie vielerlei figmenta in ihre Predigten einflechten, die weder mit der Schrift, noch mit den Lehren der Theologen, noch mit der Vernunft in Einklang stehen ²⁸⁸. Als

⁽²⁸⁵⁾ Sed diceret quis contra predicta: Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto et sic eius voluntas facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicuius sancti. Ergo videtur superfluum constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant. Illud est argumentum multorum hereticorum iam temporis existentium... - l.c. fol. Q II vb - III ra.

(286) Sed tunc debite requiruntur, si nihil obmittitur de his, que pertinent ad

⁽²⁸⁶⁾ Sed tunc debite requiruntur, si nihil obmittitur de his, que pertinent ad salutem, hoc est, si infirmus facit ea, que ab ipso naturaliter et humano modo sieri possunt, ne videatur Deum et sanctos temptare. - l.c. fol. Q III vb.

⁽²⁸⁷⁾ Unde, si vis sanctum in supremo gradu honorare, lege missam in honore ipsius vel fac eam legi... vel lege horas canonicas de sancto vel da eleemosynam in honore ipsius. Si autem cupis honorare sanctum per aliquod breve, offeres domino Deo unum Paternoster in illo amore, in quo iste sanctus hoc unquam oravit, et quia sanctissima Trinitas quemlibet sanctum ab eterno elegit et ecclesie sue sancte bona per eum fecit. - l.c, fol. Q IV rb - va.

⁽²⁸⁸⁾ Alii vero apocrifa adducunt, quasi non possint invenire solida in sacra scriptura que populo proponant. Alii vero varia adducunt figmenta neque in textu neque in solidis doctoribus reperta neque etiam ex ratione congrua volentes magis singulares videri quam proximos edificare. - l.c. A III vb.

vorbildlich erscheint ihm die Haltung seines Mitbruders Albert von Padua, der seine Passionspredigt mit der Bemerkung begann, heute wolle er in ihrer Mitte nichts anderes als Jesus Christus kennen und ihn als den Gekreuzigten ²⁸⁹. Johannes empfiehlt auch die private Schriftlesung; die Heilige Schrift ist ihm die ars mineralis caelestis ²⁹⁰. Daneben benötige der Christ freilich auch den oftmaligen Rat eines erfahrenen Seelenführers und das regelmässige Gebet um Gottes Erleuchtung, damit die Heilige Schrift für ihn nicht — wie für so viele Häretiker — eine Quelle von Täuschungen werde ²⁹¹.

Johannes von Paltz hat — das ist besonders hervorzuheben — die 15 Bücher « De Vita Christi » des Simon von Cascia gut gekannt und eifrig in seinen Predigten benützt. Wir konnten in seiner « Coelifodina » mehr als 30 namentliche Zitate, darunter solche von einer und mehr Spalten Umfang, aus Simons Werk feststellen ²⁹². Wie seinem deutschen Mitbruder Heinrich von Friemar, so gibt er auch Simon sehr oft den Titel des Venerabilis. Von seiner grossen Hochschätzung für das Werk des italienischen Mitbruders zeugt es auch, wenn er ihn einmal als « profundissimus mysteriorum Christi contemplator » bezeichnet ²⁹³. Ihm folgt er vor allem in seiner ausführlichen Erklärung und aszetischen Auswertung der Worte Jesu an die Gottesmutter unter dem Kreuz (Joh. 19, 25-27) ²⁹⁴ und in seinem Kapitel « De arte bene moriendi », dem er die Worte Jesu an den Schächer (Luk. 23, 40-43) zugrunde legt ²⁹⁵.

Auch die Frage, warum Gott den einen aufnimmt und den

⁽²⁸⁹⁾ l.c.

⁽²⁹⁰⁾ Primo deberet legere et discere artem mineralem celestem, id est sacram scripturam. Johannes de Paltz, Supplementum Celifodine, Leipzig 1504, fol. L V v.

⁽²⁹¹⁾ Et ista tria non debent ab invicem separari, quia si aliquis solum primum haberet, scilicet sacram scripturam et non consilium et orationem, posset decipi, sicut heretici sunt decepti. - l.c.

⁽²⁹²⁾ Johannes de Paltz, Celifodina, Leipzig 1504, fol. C II va, D II va, D II vb, D III ra, D III rb, D III va, D III vb, D IV rb (2x), D V rb, D VI va, E I ra, E II rb (2x), E II vb - E III va, E IV ra, E IV rb - E IV va, F I ra, F I rb - F I vb, F II ra, F II rb, F IV rb, G IV vb, G V rb, G V vb, O I rb, O I va, O II ra (2x), O IV rb, O IV va, O V ra - O V va. - Ferner Supplementum fol. N II r.

⁽²⁹³⁾ Celifodina fol. D V rb.

⁽²⁹⁴⁾ l.c. fol. D V rb - F IV ra: er betitelt diese Abhandlung « De margaritha passionis christi vel fasciculo mirre ».

⁽²⁹⁵⁾ l.c. fol. O I rb . P I ra.

anderen verwirft, beantwortet er mit den Worten Simons: « Diese schwierige Frage lässt sich nur lösen, wenn wir Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, sowie den freien Willen des Menschen ins Auge fassen » ²⁹⁶. Mit Simon ist Johannes von Paltz von der Richtigkeit des theologischen Satzes überzeugt: Facienti, quod in se est, infunditur gratia ²⁹⁷. Freilich glaubt er, dass der Mensch dem Sündigen kaum jemals oder besser niemals entrinnt und zwar wegen seiner eigenen Schwachheit, wegen der Lockungen der Welt und wegen der List des Teufels. Deshalb empfiehlt er ihm die tägliche Erweckung von Reue und Leid und die häufige Beichte ²⁹⁸.

Wie aber soll sich der Christ auf den Tod vorbereiten? Das erste scheint unserem Augustiner die rechte Gottesfurcht zu sein. Und wenn einer noch keines timor filialis fähig sei, welcher aus der Gottesliebe hervorgeht, so solle er sich wenigstens um den timor servilis bemühen, welcher aus der Furcht vor dem Tod und der ewigen Strafe entspringt. Auch solle er zu den Sakramenten seine Zuflucht nehmen, da durch sie aus der knechtischen Furcht die Furcht des Kindes zu entstehen vermöge 299. Eingehend spricht er hier auch über die Notwendigkeit der drei göttlichen Tugenden, sehr ausführlich zumal über die Hoffnung. Augustinus gebe den Rat, wir sollten von dem erzürnten Gott zu dem versöhnten fliehen. Und wollte jemand fragen: Wo finde ich denn den versöhnten Gott, so laute Augustins Antwort: Du wirst ihn gnädig stimmen, wenn du deine Hoffnung auf seine Barmherzigkeit setzest 300. Es braucht wohl nicht betont zu wer-

⁽²⁹⁶⁾ Sed quare Christus unum recipiat et alium reiciat? Dicit doctor iste: Hec questio nodosa aliter non solvitur, nisi Dei misericordiam et iustitiam aspiciamus et liberas hominum voluntates. - l.c. fol. O IV va.

⁽²⁹⁷⁾ l.c. fol. O II ra - O III ra.

^{(298) ...}peccare, ut timeo, vix vel numquam omnino evades propter fragilitatem, mundi fallaciam et demonum astutiam, quod nec in vita nec in morte debeas desperare. Debes tamen quotidie dolere de peccatis et sepius confiteri. - l.c. fol. O VI vb.

⁽²⁹⁹⁾ Et si non vales habere timorem filialem ex amore Dei, habeas saltem timorem servilem ex timore mortis et inferni et fugias ad sacramenta, quia virtute quorundam sacramentorum de timore servili potest venire timor filialis sicut de attritione contritio. - l.c. fol. O I rb.

^{(300) ...}fugere debemus a Deo irato ad ipsum placatum. Et si quis dicat: Quomodo inveniam ipsum placatum? Respondet Augustinus: Placabis eum, si speras in misericordia eius. Et hec est causa, cur totiens monemur in scriptura sacra sperare in Domino, quia spes non confundit. - l.c. fol. O III va.

den, dass diese Worte mit dem Fiduzialglauben Luthers nichts zu tun haben. Zusammenfassend schildert Johannes die rechte Vorbereitung des Christen auf das Sterben mit den Worten: «Bittet und ihr werdet die Gnade empfangen. Haben wir aber die Gnade empfangen, so wollen wir [Gott] dankbar sein und sie gut gebrauchen... Wir wollen auf seine Güte vertrauen, in welcher er uns lieber lossprechen als verurteilen, lieber befreien als bestrafen möchte. Wir wollen die Liebe lieben, die ihn treibt, selbst für uns Genugtuung zu leisten. Und wir wollen uns der Gerechtigkeit unterwerfen, indem wir gerne die Todesleiden ertragen und, wenn der Tod naht, bereitwillig Dank sagen » 301.

Reichen aszetischen Stoff bietet Johannes von Paltz auch in dem Ergänzungsband zu seiner «Coelifodina». Ausführlich spricht er hier von der Notwendigkeit und dem Nutzen der Gottesfurcht, der Gottesliebe und der rechten Gotteserkenntnis ³⁰². Diese Gotteserkenntnis bestehe freilich nicht in der Verstandeserkenntnis der Philosophen (notitia simplex et apprehensiva, quae arida est et insipida et nonnumquam vana et curiosa), sondern in jener affektiven Erkenntnis (notitia affectiva experimentalis et familiaris), welche die Gottes- und Nächstenliebe voraussetzt und nährt ³⁰³. Johannes gibt hier auch eine originelle Anleitung zur Gewissenserforschung. Sie soll nicht nur in der Gewissensprüfung bestehen, sondern auch Reue, Bekenntnis — wenigstens vor Gott —, Genugtuung und Verzeihung gegenüber den Mitmenschen in sich schliessen ³⁰⁴.

Johannes bietet überdies zahlreiche Predigten und Predigtentwürfe, wie man sie vor Ordensleuten — z. B. aus Anlass einer Visitation — halten könnte. In der ersten, die vom Nutzen und Wert des klösterlichen Lebens handelt, setzt er sich mit eini-

⁽³⁰¹⁾ Petite igitur, inquit, et accipietis gratiam, Mt. 7 (7). Accepta gratia simus grati et bene ea utamur resistentes adversario. Conversi ad eum rogitemus eius maiestatem voluntarie parentes ei, cum nos vocare dignatur. Confidamus in eius bonitate, qua paratior est, nos absolvere quam damnare, liberare quam punire. Diligamus caritatem, qua ipse pro nobis satisfacere dignatus est. Subiciamus nos iustitie libenter penas mortis tollerando et voluntarie morte veniente gratias agamus... - l.c. fol. O VI ra.

⁽³⁰²⁾ Johannes de Paltz, Supplementum Celifodine, Leipzig 1504, fol. G I v.

⁽³⁰³⁾ l.c. fol. G II v . G III r.

⁽³⁰⁴⁾ l.c. fol. G IV v - VI r. - Vgl. dazu den Gewissensspiegel fol. K VI v.

gen Gruppen von Ordensleuten auseinander, die an ihrem Klosterleben schwer tragen, und sucht ihnen einen gangbaren Weg zu zeigen, um aus ihrer inneren Not herauszukommen. Seine Ratschläge sind auch heute noch beherzigenswert und zeugen von grosser Erfahrung und einem reifen Urteil in den Fragen des geistlichen und klösterlichen Lebens. Als erste erwähnt er jene, die mit Freude und Idealismus ins Kloster kamen und die Gelübde ablegten, dann aber eine solche Kälte in sich spüren. dass sie ihren Schritt bereuen und glauben, in der Welt Gott besser gedient zu haben 305. Die zweite Gruppe sind jene, denen zwar die Beobachtung der Armut und des Gehorsams keine Schwierigkeit bereitet, die Bewahrung der Keuschheit aber als unmöglich erscheint; sie werfen sich vor, bei der Ablegung dieses Gelübdes töricht gehandelt und ihre Natur zu wenig beachtet zu haben 306. Schliesslich wendet er sich an jene, die nicht aus freier Wahl, sondern von den Eltern oder anderen gezwungen. ins Kloster kamen 307. Was die ersten betrifft, so weiss Johannes wohl zu unterscheiden: Gewiss könne die innere Kälte durch Nachlässigkeit, Undankbarkeit gegen die Berufsgnade oder durch Stolz verursacht sein; aber vielleicht sei es auch nur eine Prüfung von Seiten Gottes, der erproben wolle, ob man ihm seiner selbst wegen oder nur wegen der empfangenen geistigen Süssigkeit dient. Der zweiten Gruppe gegenüber betont unser Augustiner mit Nachdruck, dass es dem Christen möglich sei. die Keuschheit zu bewahren, freilich unter einer dreifachen Voraussetzung: er müsse danach verlangen, darum beten und durch Kampf gegen schlechte Gedanken, durch Bereicherung mit guten Gedanken und durch das Meiden der Gelegenheit darum ringen.

⁽³⁰⁵⁾ Sed diceret quis: Ego vovi illa tria vota libenter et sensi magnam gratiam, quando vovi. Nunc autem sentio tantam tepiditatem in me ad illa vota, quod vellem me non fecisse et quandoque cogito me melius in seculo potuisse Deo servisse, immo devotior fui in seculo quam modo sum. Ideo timeo, quod hoc fuit a diabolo, quod feci. - l.c. fol. J III v.

⁽³⁰⁶⁾ Sed forte dicis, obedientiam et paupertatem cum adiutorio Dei facilius vellem tenere, sed castitatem tenere videtur mihi impossibile. Ideo videtur mihi, quod stulte feci, quod castitatem vovi. Non enim consideravi naturam meam, sicut nunc considero. Ideo timeo, quod promissio mea fuit a diabolo. - l.c. fol. J IV r.

⁽³⁰⁷⁾ Sed forte dicit aliquis vel aliqua: Ego numquam desideravi vovere tria vota, sed compulsus sum ad monasterium, in quo non libenter sum, sed coactus vel coacta maneo. - 1 c. fol. K II v.

Der dritten Gruppe aber entgegnet Johannes, wenn sie auch gezwungen ins Kloster gekommen seien, so hätten sie doch vor der Ablegung der Gelübde ihren Willen äussern können und müssen. Weil sie es nicht getan, sei ihre Profess vor Gott und der Kirche gültig. Nun sollten sie aus der Not eine Tugend machen und das Aufgezwungene mit freiem Willen erfüllen.

Scharf wendet sich Johannes in einer anderen Predigt gegen jene Klosteroberen, welche es versäumen, persönlich oder durch andere die Novizen in Wort und Beispiel zu einem guten Ordensleben anzuleiten, sondern diese statt dessen sofort mit irgendwelchen Amtsverrichtungen betrauen 308. Noch schlimmer sei es, wenn man vielfach schon Knaben ins Kloster aufnehme, ohne sich genügend um ihre Erziehung und Unterweisung zu kümmern. Diese würden später gewiss nicht promotores et conservatores, sondern nur destructores et dissipatores für den Orden 309. Mit Nachdruck tritt er hier für die Bestimmung ein, die der kurz zuvor verstorbene Obere seiner Ordenskongregation, der schon erwähnte Andreas Proles, gegeben hatte, dass nämlich Knaben überhaupt nicht mehr in den Klöstern Aufnahme finden sollten. Seine Begründung lautet: «Est enim eorum instructio laboriosa, profectus rarus et defectus periculosus» 310. Noch

(309) Et ultra hoc, quod sunt negligentes in instituendo personas adultas,... pueros non abhorrent recipere, quos tam in scientia quam in moribus negligunt, quo fit ut non promotores et conservatores sancte religionis, sed destructores et dissipatores enutriant. . l.c. fol. K IV v.

⁽³⁰⁸⁾ Primum obstaculum est prelatus negligens scilicet in instituendo, quando videlicet prelatus negligit ostendere novitio verbo et exemplo per se vel per alium... viam..., sed forte statim occupat eum officiis. - l.c. fol. K IV r-v.

⁽³¹⁰⁾ Wegen der wertvollen historischen Angaben, setzen wir den ganzen Absatz hieher: Ista et his similia reverendus pater noster vicarius Andreas Proles sacre theologie lector, a multis doctor reputatus et vocatus propter scientie copiositatem, eloquentie splendorem et vite religiositatem, qui fructuose prefuit vicariatui ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini et, ut mihi nuper ante mortem suam retulit (quam solvit anno MDIII tertia feria pentecostes in conventu culmatensi), annis quadraginta tribus rexit et fuit secundus vicarius post primum, scilicet magistrum Heinricum Psalterii, qui vicariatum instituit et bullam in concilio Baseleensi impetravit, qui et duodecim annis vicarius extitit et postea isti venerabili patri resignavit, qui tot annis prefuit, quamvis magister Symon Lindener sex annis infra tempus regiminis eius intervenerit, post quem ipse iterum curam suscepit et usque ad reverendum patrem magistrum Johannem de Stupicz sacre pagine professorem deduxit, cui et officium suum resignavit consentientibus omnibus, ad quos spectabat electio in capitulo Esuigensi celebrato anno MDIII dominica Iubilate. Hic, inquam, bone memorie reverendus pater de vitandis pueris talem ordinationem in conventibus sue visitationis invenitur reliquisse: Pueri deinceps ad ordinem non susci-

stärker erscheint Johannes von Paltz als Vorkämpfer der klösterlichen Observanz in einem Cyklus von Predigten, dem er den Titel gab: « Collatio de feris pessimis sive vulpeculis sanctam religionem vastantibus et demolientibus » ³¹¹. In scharfer Gegenüberstellung zeigt er das Leben in einem reformierten und in einem verweltlichten Kloster: Dort herrsche die caritas, hier die cupiditas, die Gier nach irdischem Gut ³¹². Freilich weiss er, dass auch in einem Reformkloster das Ideal nicht voll zu erreichen ist ³¹³.

In einer anderen Predigt wendet er sich gegen die übertriebene Sorge der Ordensleute für das Irdische (immoderata temporalium sollicitudo), in der sich vielfach auch ein ernster Mangel an echtem Gottvertrauen offenbare 314. Das Thema des nächsten Sermo ist der Kampf gegen die immatura aedificatio, d. h. gegen die unzeitige Vergrösserung des Klosters. Dagegen verstösst nach seiner Auffassung nicht nur, wer Neubauten ohne Beratung mit den Fachleuten errichtet; dagegen verfehlt sich auch, wer Knaben vor dem gesetzlichen Alter ins Kloster aufnimmt. wer die Leute zu jung oder ohne die notwendige sittliche und geistige Tauglichkeit zu den Weihen befördert, wer jene zu Oberen macht, die selbst nicht gehorchen wollen, wer jene zu Predigern bestellt, die erst noch lernen müssten, und wer jene zur Promotion zulässt, denen die rechten sittlichen Qualitäten fehlen. Ein scharfes Wort spricht er auch gegen jene Prälaten im Weltund Ordensklerus, die sich allzu sehr dem Irdischen widmen und darüber das Geistliche vernachlässigen 315. Beachtenswert sind schliesslich seine Ausführungen über das erlaubte und regelwi-

piantur. Est enim eorum instructio laboriosa, profectus rarus et defectus periculosus. - l.c. fol. K IV v · K V r. · In der Erlaubnis der Ordenskonstitutionen, Knaben schon vom 11. Lebensjahre an aufzunehmen, sieht er eine Notlösung in Zeiten grossen Personalmangels und klagt darüber, dass vielerorts im Orden nicht einmal diese unterste Grenze beachtet, sondern Kinder mit 6 oder 7 Jahren aufgenommen würden (fol. K V r).

⁽³¹¹⁾ l.c. fol. L III r.

⁽³¹²⁾ l.c. fol. L VI v - M I v.

⁽³¹³⁾ Ex predictis concluditur, quod ubi Babilonii religionem intrant et prevalent, ibi modica vel nulla est observantia. Ubi autem predominant Jerosolimitani, ibi vera est religio et observantia dinoscitur, non obstantibus quibusdam defectibus, sine quibus in hac vita non vivitur. - l.c. fol. M I v.

⁽³¹⁴⁾ l.c. fol. M II r - M III r. (315) l.c. fol. M III r - M IV r.

drige Verlassen des Klosters, sowie über die Vorschrift der Regel, auf Ausgängen stets zu zweit oder dritt zu gehen ³¹⁸. In all diesen Predigten erscheint Johannes von Paltz als ein Eiferer für die klösterliche Observanz; übrigens hatte er in der deutschen Reformkongregation eine Zeitlang das wichtige Amt eines « Visitators der reformierten Klöster» inne ³¹⁷ und führte persönlich in vier Klöstern die Reform durch ³¹⁸.

Ein Zeuge für die Verehrung und Hochschätzung, welche die deutschen Augustiner des ausgehenden Mittelalters dem heiligsten Sakrament und Opfer des Altars entgegenbrachten, ist auch der fränkische Augustiner Johannes von Bechhofen (bei Ansbach). Er muss ein Zeitgenosse des Johannes von Paltz gewesen sein und gab eine vielbeachtete Erklärung der hl. Messe mit dem Titel « Quadruplex missalis expositio, litteralis scilicet, allegorica, tropologica et anagogica » heraus, die im Laufe weniger Jahre vier Auflagen erlebte ³¹⁸ a.

Ein anderes Mitglied der deutschen Reformkongregation, welches sich als Prediger und geistiger Schriftsteller hervortat, ist Reinhard von Laudenburg 319. Er entstammte der rheinischschwäbischen Ordensprovinz, erwarb sich den Lektorgrad und wirkte als Prediger in den reformierten Konventen zu Heidelberg und Nürnberg. Er starb 1503 im Nürnberger Kloster. Seine 1490 in der Nürnberger Augustinerkirche gehaltenen « Sermones in Apocalypsim B. Joannis Apostoli » sind nicht erhalten geblieben; dagegen erschienen seine Predigten über die « Passio domini nostri Jesu Christi » 1501 zu Nürnberg im Druck.

Voraus stellt er den Text der Leidensgeschichte, den er aus den Berichten der vier Evangelisten erarbeitet hat. Sein eigenes Werk teilt er in drei Teile: in einem Prohemium zeigt er den Nutzen der Betrachtung des Leidens Christi. Dann folgt das eigentliche Kernstück des Werkes, eine anschauliche Erklärung

⁽³¹⁶⁾ l.c. fol. M IV r - N II r.

⁽³¹⁷⁾ Vgl. J. J. Wagner, Das ehemalige Kloster der Augustiner-Eremiten zu Ehrenbreitstein, Koblenz 1931, Urkunde IV, S. 182.

⁽³¹⁸⁾ l. c. 83. (318a) Vgl. Ossinger 114f. und A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, 592-96. - Das Werk erschien zu Basel 1505, 1509, 1515 und 1519.

⁽³¹⁹⁾ Vgl. Ossinger 498. - Ohne Quellenangabe setzt er ihn mit einem gewissen Bernhardus Fabri gleich. - Siehe auch J. Rosenthal-Metzger, Das Augustinerkloster in Nürnberg, Nürnberg 1930, 101.

der Leidensgeschichte nach den vier Evangelisten. Er gliedert sie entsprechend den acht Orten, an welchen das Leiden stattfand und spricht von dem Cenaculum cordialis manducationis, von dem Viridarium corporalis captivationis, von dem Domicilium initialis interrogationis, von dem Hospitium pontificalis habitationis, von dem Pretorium principalis examinationis, von dem Habitaculum regalis dominationis, von dem Capitolium iudicialis determinationis und von dem Desertum finalis consummationis ³²⁰. Jeder dieser Teile schliesst mit einem innigen Gebet. An den Schluss des Ganzen stellt er die sogenannte Conclusio, in der er von den wunderbaren Ereignissen handelt, welche sich nach dem Sterben des Herrn zutrugen.

Vorbild für diese innigen Leidensbetrachtungen mögen ihm die « Meditationes de passione Christi » seines Mitbruders Jordan von Sachsen gewesen sein 321. Noch stärker aber hat auch auf ihn Simon von Cascia mit seinen « Gesta Salvatoris » eingewirkt, eine Schrift, welche er oft und oft zitiert 322. Aehnlich wie Johannes von Paltz weiss auch er in scharfen Worten die Schwächen der Zeit zu geisseln, so wenn er jenen ins Gewissen redet, welche um die Verwaltung der irdischen Güter sehr besorgt sind, denen aber an der Sorge für ihre Seele wenig oder nichts liegt; gäbe es doch viele, die ihre Seelen dem Rat und der Führung eines unerfahrenen Beichtvaters anvertrauten, während sie einem Laien von seiner Art ihre Schafe oder Schweine zum Hüten nicht anvertrauen würden 323.

Mit warmen Worten tritt Reinhard an einer Stelle seines Werkes für die kirchliche Einheit ein und verurteilt schärfstens jede Glaubensspaltung, gewiss nicht ahnend, dass aus seiner

⁽³²⁰⁾ Vgl. Reinhardus de Laudenburg, Passio domini nostri Jesu Christi, Nürnberg 1501, fol. A 4 vb.

⁽³²¹⁾ Vgl. auch R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Det-

mold 1875, 580f.

(322) Vgl. Reinhardus l. c. fol. A 6 rb, va, vb, A 7 ra (2x), rb (2x), va, vb usw.; fol. E 1 ra, rb (3x), E 2 ra (2x), rb (2x), va, vb (2x) usw.; fol. J 2 va, 3 rb, va (2x), vb, 4 ra, rb usw.

⁽³²³⁾ Ex quo patet, quam culpabiles sunt illi, qui diligentes sunt de dispensatione bonorum temporalium et de commissione anime parum vel nihil curant. Plures enim committunt quandoque animas suas simplici confessori ad consulendum et dirigendum, cui vel laico sibi consimili non committerent ovem vel porcum ad custodiendum. - l. c. lib. I pars 1 art. 2, fol. A 6 ra.

Ordenskongregation und aus den Reihen seiner Mitbrüder kaum ein halbes Menschenalter später die grosse abendländische Kirchenspaltung ihren Anfang nehmen sollte. Wenn Christi Leibrock von den Soldaten nicht zerteilt wurde, führt Reinhard aus, dann sei dies auch geschehen, um die Liebe zu empfehlen. Denn nach Augustinus bezeichne der Leibrock ohne Naht die Liebe, welche die übrigen Tugenden miteinander verbindet und alle Gläubigen in der katholischen Kirche in eins zusammenschliesst. Auch sie dürfe nimals durch eine Spaltung zertrennt werden. Diesen Leibrock Christi würden aber jene zertrennen, welche irrige Ansichten verbreiten oder Zwietracht in der Kirche stiften. Reinhard fällt über sie das harte Urteil, sie seien schlimmer als Christi Henker; denn diese hätten doch seinen Leibrock nicht zertrennt. Jene verführen gegen Christus auch grausamer als seine Peiniger; denn diese hätten von seinem Leib kein Glied losgerissen. Ja, diese Leute, die sich selbst und andere von Christus lostrennten, würden ihn weit mehr beleidigen, da Christus die Glieder seines mystischen Leibes doch mehr liebe als die Glieder seines gekreuzigten Leibes 324.

Eine andere Persönlichkeit, die uns über den Geist der deutschen Reformkongregation am Beginn der Glaubensspaltung Aufschluss gibt, ist ihr langjähriger Oberer Johannes von Staupitz 325. Er stammte aus einem meissnischen Adelsgeschlecht, trat nach seinen Studienjahren an den Universitäten Köln und Leip-

⁽³²⁴⁾ Fuit autem hec tunica inconsutilis non divisa... sexto propter caritatis commendabilitatem. Nam secundum Augustinum per tunicam inconsutilem designatur caritas, cum ipsa ceteras virtutes connectat et fideles in ecclesia catholica in unum colligit, quam nemo debet schismate dissuere. Tunicam ergo Christi scindunt, qui erroneas sententias introducunt, qui Christianos persequuntur, qui discordiam seminant. Unde patet, quod isti sunt peiores crucifixoribus Christi, qui tunicam eius non diviserunt. Item magis crudeles sunt in Christum quam crucifixores, qui in passione corpus eius non mutilaverunt, quia nullum membrum absciderunt. Isti autem abscindunt se et alios, quantum in se est, et propter hoc gravius offendunt Christum, quia Christus magis diligit membra corporis mystici quam corporis sui crucifixi. - l. c. lib. VIII pars 2 art. 6, fol. J 7 vb - 8 rb.

⁽³²⁵⁾ Kolde; N. Paulus, Johann von Staupitz. Seine vorgeblich protestantische Gesinnung, in: Historisches Jahrbuch 12 (1891) 309-346; A. Jeremias, Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler, Sannerz und Leipzig 1926 (mit einer Auswahl seiner Schriften); O. Scheel, Martin Luther II, Tübingen 1930, 364-387, 645 ff; LThK. IX, 782f (dort weitere Literatur); J. Hemmerle, Geschichte des Augustinerklosters in München, München-Pasing 1956, 15-18. Eine Gesamtausgabe seiner deutschen Werke veranstaltete J. K. F. Knaake, Potsdam 1867; Joannis Staupitii... Opera I.

zig (1483-89) in das Münchener Augustinerkloster ein und promovierte im Jahre 1500 an der Universität Tübingen zum theologischen Doktor. Nachdem er schon in Tübingen und München als Prior gewirkt hatte, wurde er 1503, als Nachfolger des Andreas Proles, zum Oberen der deutschen Reformkongregation gewählt. Gleichzeitig war er Professor und Dekan an der Universität Wittenberg, an deren Gründung er wesentlichen Anteil hat. Hier in Wittenberg trat er 1508/9 in persönliche Beziehungen zu seinem jüngeren Mitbruder Martin Luther, dem er 1512 seinen Lehrstuhl an der Universität übertrug. Staupitz war persönlich ein frommer und gütiger Mensch, der es verstand in der Einzelseelsorge und auf der Kanzel anderen von seinem religiösen Feuer mitzuteilen; als Oberer aber war er allzu nachgiebig und unentschieden, wie seine Haltung in der Sache Luthers zeigte. Auch als es sein Amt dringend von ihm verlangte. konnte er sich zu einem energischen Vorgehen gegen Luther nicht entschliessen. Vielmehr legte er 1520 sein Amt nieder und trat 1522 in das Benediktinerstift St. Peter in Salzburg über. wo er zwei Jahre später, am 28. Dezember 1524, als Abt starb.

Wegen einer Anzahl Werke aszetisch-mystischen Inhalts verdient Staupitz einen nicht unbedeutenden Platz unter den geistlichen Schriftstellern seiner Zeit. Aus seinen Tübinger Jahren besitzen wir 34 « Sermones de Job » 326; 1515 veröffentlichte er eine Schrift von der « Nachfolgung des willigen Sterbens Christi » 327, worin er in frommen Darlegungen ähnlich wie Johannes von Paltz, der auf ihn eingewirkt haben mag, dem Christen zeigt, wie er sein Todesleiden durch die Betrachtung des Sterbens Christi standhaft ertragen soll. In den folgenden Jahren erschienen von ihm zwei Werke kontemplativ-mystischer Art, nämlich der Traktat « De executione aeternae praedestinationis » 328 und das Büchlein « Von der Liebe Gottes » 329, — Adventspredigten, die er 1517 in München gehalten hatte, schliess-

⁽³²⁶⁾ Clm. 18760, herausgegeben von G. Buchwald und E. Wolf in: Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte VIII, 1927.

⁽³²⁷⁾ Leipzig 1515 und s. l. 1523.

⁽³²⁸⁾ Nürnberg 1517. - Deutsch erschien das Werk ebenfalls zu Nürnberg 1517. (329) s.l. 1518; Leipzig 1518; s.a. und s.l.; Basel 1520. - Es wurde auch ins Lateinische und Französische übertragen. - Es findet sich auch in der Handschrift Wolfenbüttel, Cod. 865 (774. Helmst.) aus dem 17. Jahrhundert, fol 463-490,

lich 1525 das Werk « Von dem heiligen, rechten, christlichen Glauben » 330

Es ist heute dank den gründlichen Untersuchungen von Nikolaus Paulus auf katholischer, wie protestantischer Seite anerkannt, dass Johannes von Staupitz in seiner Glaubenshaltung und in seiner geistlichen Lehre ganz und gar auf katholischem Boden stand. Katholisch ist seine Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben, der in der Liebe wirkt 331; auch besteht sie nicht nur in einer äusserlichen Gerechterklärung, sondern in einer Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen 332. Damit lehnt Staupitz auch Luthers Lehre vom Fiduzialglauben entschieden ab: «Der glaubt gar nit in Christum, der nit thun will, wie Christus getan hat... Hör der narren red: Der in Christum glaubt, der bedarff kainer werck. Hör dargegen sprüch der warhait: Das Reich Gottes levdet gewalt, und die je gewalt thun, die rauben jns » 333. Gewiss habe Gott die Macht, auch das Böse und die Sünden der Menschen ihnen zum Guten gereichen zu lassen; trotzdem sei der Mensch aber verpflichtet, das Böse nach Kräften zu fliehen 334. Staupitz macht sich das Augustinuswort zu eigen: «Gott, der dich geschaffen hat ohne dich, will dich nicht selig machen ohne dich » 335. Gewiss verwirft Staupitz mit dem heiligen Paulus die selbstgerechten, rein äusserlichen Gesetzeswerke, die der knechtischen Furcht und Eigenliebe entspringen 336. Ganz anders aber verhält es sich mit den « werck, die in der gehorsam der hymlischen gehot, im glauben und lieb geschehen »; sie sind notwendig und nützlich zur ewigen Seligkeit 337. Ausdrücklich bekennt er sich zu dem Wort: «Der Glaube ohne die Werke ist

⁽³³⁹⁾ s.l. . Handschriftlich ebenda 451-463. - Predigten, die er 1523 für Salzburger Klosterfrauen hielt, finden sich handschriftlich im Archiv der Abtei St. Peter zu Salzburg (vgl. N. Paulus l.c. 341 Anm. 2).

⁽³³¹⁾ Paulus 324 und 337 ff.

⁽³³²⁾ l.c. 325.

⁽³³³⁾ Vom rechten, heiligen, christlichen Glauben (Knaake 131). (334) Von der Liebe Gottes (Knaake 112).

⁽³³⁵⁾ Libellus de executione eterne predestinationis, Nürnberg 1517, \$169. (336) Vgl. Von der Liebe Gottes (Knaake 112 f) und Vom rechten, heiligen, christlichen Glauben (Knaake 132),

⁽³³⁷⁾ l.c.

tot » ³³⁸. Auch schreibt er den in der Liebe verrichteten Werken ein wahres Verdienst zu: Wenn z. B. der Mensch in seiner letzten Stunde den Tod aus Gottes Hand willig annimmt, führt er in der « Nachfolgung des willigen Sterbens Christi » aus, so werde ihm das Sterben « ein volkommen gnugsam vordienst des ewigen lebens », ja alle Werke würden dadurch « hochvordinstlich » ³³⁹. Ganz hatholisch ist Staupitz auch in seiner Lehre von der menschlichen Willensfreiheit ³⁴³, der Ungewissheit unseres Heils ³⁴¹, sowie in seiner Marienverehrung und Liebe zur Kirche ³⁴².

Diese durchaus katholische Geisteshaltung des Staupitz trägt auch typisch augustinische Züge. Eine zentrale Stellung in seiner Frömmigkeit besitzen Gottvertrauen und Liebe. Schon in seinen Tübinger Predigten preist er einmal sehr schön die Gnade und Barmherzigkeit Gottes: Sie allein sei es, die uns, welche wir nichts Gutes getan haben, stets vollste Zuversicht verleiht. Gott zu ehren 313. Was Staupitz in seinem Büchlein « Von der Liebe Gottes » über die Liebe Gottes zu uns und die Gottesliebe im Menschenherzen schreibt, dürfte mit zum Schönsten gehören, was über dieses Thema ausgeführt worden ist. Hier zitiert er auch einmal das kühne Wort seines Ordensvaters: «Lieh und thue, was du wilt » und gibt ihm eine ganz katholische Auslegung 344. Die Liebe ist ihm die Seele alles religiösen und verdienstlichen Tuns. Er schreibt: « Dass war anbeten ist in dem lieben, nicht in den worttenn, wer liebt, der bett, wer nit liebt. der bet nit, sprech er auch tausent psalter » 345. Ohne die Liebe kann nach ihm kein Werk im eigentlichen Sinn vor Gott verdienstlich sein 346.

⁽³³⁸⁾ l.c. (Knaake 135).

⁽³³⁹⁾ Knaake 62 und 71.

⁽³⁴⁰⁾ Vgl. Paulus 322 f.

⁽³⁴¹⁾ Vgl. Paulus 325.

⁽³⁴²⁾ Vgl. Paulus 318 f. (343) Vgl. G. Buchwald und E. Wolf, Staupitz, Tübinger Predigten, Sermo 1

⁽nach O. Scheel, Martin Luther II, 367).

(344) Demnach helt der mensch, der recht liebt, alles das ym got geboten hat,... nach der lere Augustini, des disse nachvolgennde wort seinn: Lieb und thue, was du wilt . Von der Liebe Gottes (Knaake 114).

^{.. (345)} l.c. (Knaake 95).

⁽³⁴⁶⁾ Nam sine caritate nec unus quidem actus est meritorius de condigno, Buchwald-Wolf, Sermo 6, 38,

Ganz im Sinn eines Jordan von Sachsen oder Simon von Cascia hebt auch Staupitz die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit nachdrücklich hervor. So mahnt er den Sterbenden, wenn der Teufel ihn durch selbstgefälliges Vertrauen auf die eigenen guten Werke versuche, daran zu denken, dass er keine Gewissheit habe, ob er der Gnade Gottes würdig und seine Werke wirklich gut seien, und dass alles Gute, was der Mensch besitzt, allein von Gott kommt. «Gedencke», schreibt er ferner, « das auch die gerechtickeit des menschen unrein ist » 347. Umgekehrt warnt er den Sterbenden aber auch vor vermessenem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, welches dem Menschen vorspiegelt: « Nvmand wirdt selig auss seiner gerechtickeit, umb seiner werck willen, sunder allein auss gotlicher barmhertzickeit, auss gnaden, nicht auss unserem wolthuen werden wir selig ». Er sieht darin eine Einflüsterung des Teufels, die den Menschen um die aufrichtige Busse und Lebensbesserung betrügen will 348. Er selbst ging in seiner persönlichen Frömmigkeit - wohlwissend um die Mängel menschlicher Gerechtigkeit, aber auch ohne vermessenes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit - jenen katholischen Mittelweg, den er am Ende seines Lebens in einer Predigt Salzburger Klosterfrauen empfiehlt: Er mahnt sie, nicht auf ihre eigenen Werke zu vertrauen, sondern auf Gottes Barmherzigkeit, dabei aber auch die guten Werke nicht zu vernachlässigen, nicht einmal die äusserlichen; denn auch mit ihnen könne man den Himmel verdienen 349.

Ganz katholisch ist Staupitz auch in seinen mystischen Lehren. Er steht hier unter dem Einfluss des heiligen Bernhard und seines Ordensvaters Augustinus. Seine Ausführungen über die geistige Gottesempfängnis erinnern an Heinrich von Friemar: "Und halt sich eben mit eyner vglichen frummen seel », schreibt er. « als mit Maria der gepererin gottes geschah, das sy got empfahen solt yns gemuet und in den leib, wie wol nit in gleicher hoch, inn der geistlichen empfahung Cristi » 350. Der Weg

⁽³⁴⁷⁾ Nachfolgung des willigen Sterbens Christi (Knaake 69).

⁽³⁴⁸⁾ l.c. (Knaake 66). (349) Vgl. Paulus 342.

⁽³⁵⁰⁾ Von der Liebe Gottes (Knaake 98),

zu diesem Ziel ist auch ihm die Aufgabe des eigenen Ichs durch Entleerung seiner selbst, stetes Gelassensein, durch Schweigen und Fasten ³⁵¹. Auch seine Ausführungen über die mystische Gottvereinigung sind ganz korrekt und schliessen jede pantheistische Deutung aus. Die Gottvereinigung erfolgt durch die Liebe, zu deren Veranschaulichung Staupitz auch die Bilder des Hohenliedes verwendet ³⁵².

Kritisch und mit einer gewissen Skepsis steht Staupitz Visionen und ähnlichen ausserordentlichen Phänomenen gegenüber, vor allem jenen, deren sich gewisse Prediger auf der Kanzel zu rühmen pflegten. Denn die Visionen trügen nicht zur Besserung des Menschen bei, ja sie beruhten vielfach auf Schalkheit und Albernheit ³⁵³. Zusammenfassend müssen wir sagen: Wenn Luther betont, « Staupicius hat die doctrinam angefangen » ³⁵⁴, und damit zum Ausdruck bringt, dass er sich ihm religiös und theologisch verpflichtet fühlte, so war doch alles, was Staupitz 1508 und in den folgenden Jahren dem von Prädestinationsängsten und Gewissensnöten gequälten Luther zur Beruhigung sagte, — etwa sein Hinweis auf die Wunden Christi ³⁵⁵ — durchaus katholische Lehre ³⁵⁶.

⁽³⁵¹⁾ l.c. (Knaake 106, 108 und 118 f).

⁽³⁵²⁾ l.c. (Knaake 106 und 116 f).

⁽³⁵³⁾ Euntes igitur per medium, hoc certum habemus, quod visio illorum, que extra nos fiunt, non constituit nos bonos nec plane nos tales ostendit. Multi nempe Christum viderunt realiter in cruce pendentem, qui tamen perstiterunt in duritia cordis sui... Desinant ergo hypocrite in signum et manifestationem proprie sanctitatis narrare somnia sua. Dato enim, quod vere visiones existant, ad utilitatem ecclesie, non ad ostentationem proprie iustitie publicanda sunt. Vidistis et ego me vidisse memini homines, quibus (ut aiebant) Christus aliquando quandoque virgo Maria loquebantur. Exitum quoque rei vidimus hic malitiam, ibi fatuitatem sepultam. - De executione eterne predestinationis, Nürnberg 1517, § 166-168.

⁽³⁵⁴⁾ Martin Luther, Tischreden I, Weimar 1912, 245 Nr. 526.

⁽³⁵⁵⁾ Sic mihi saepe consuluit Staupitius: Si, inquiens, vis disputare de praedestinatione, incipe a vulneribus Christi, tunc cessabit simul omnis disputatio de praedestinatione. - Martin Luther, Tischreden I, 512 Nr. 1017.

⁽³⁵⁶⁾ Vgl. dazu auch O. Scheel, Martin Luther II, 373-85, der Th. Koldes Auffassung von der ∢anima naturaliter evangelica ➤ des Staupitz als völlig unbegründet zurückweist.

6. LEHRER DES GEISTLICHEN LEBENS UNTER DEN DEUT-SCHEN AUGUSTINERN NACH DEM BEGINN DER GLAUBENS-SPALTUNG.

Unter den deutschen Augustinertheologen der stürmischen Jahrzehnte nach dem Beginn der Glaubensspaltung finden wir keine ausgesprochen aszetisch-mystischen Schriftsteller mehr. Ihre Schriften tragen vorwiegend polemischen und apologetischen Charakter. Ihre Hauptaufgabe sahen diese Augustiner in der Abwehr des Irrtums und in der Verteidigung des katholischen Glaubens 357.

Das gilt schon von Bartholomäus Arnoldi von Usingen 358. Als Professor der Erfurter Artisten-Fakultät war er in den Jahren 1501-05 Luthers Lehrer gewesen. 1512 folgte er ihm ins Augustinerkloster und promovierte 1514 an der Universität zu Erfurt zum theologischen Doktor, Nachmals wurde er Luthers entschiedener Gegner und einer der bedeutendsten Verteidiger des alten Glaubens in Mitteldeutschland. Als sich Erfurt mehr und mehr dem Protestantismus zuwandte, musste er 1525 die Stadt verlassen und siedelte nach Würzburg über. Er starb hochbetagt am 9. September 1532 im dortigen Augustinerkloster. Von seinen zahlreichen gedruckten Schriften enthalten religiös-aszetische Gedanken der « Sermo de Sancta Cruce praedicatus Erphurdiae » 359, der « Libellus de falsis prophetis tam in persona quam doctrina vitandis a fidelibus » 380 und die diesem Büch-

⁽³⁵⁷⁾ Als Hagiograph aus dieser Zeit wäre noch Hieronymus Streitel (Proeliolinus) zu erwähnen. Zur gleichen Zeit, wo Luther mit seiner neuen Lehre an die Oeffentlichkeit trat, wirkte er im Augustinerkloster zu Regensburg als Prior und tüchtiger Prediger. Er versasste eine lateinische und eine in unbeholfenen Versen geschriebene deutsche Legende über den seligen Laienbruder unseres Ordens Friedrich von Regensburg (+ 29. November 1329), welche in der Handschrift I. 2. Inc. der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels erhalten geblieben sind und 1905 von A. Podlaha veröffentlicht wurden. - Ausserdem sind von ihm in der Münchener Staatsbibliothek zwei Sammelbände (Clm. 167 und 1453) meist geschicht-

Münchener Staatsbibliothek zwei Sammelbände (Clm. 167 und 1453) meist geschichtlichen Inhalts vorhanden. Vgl. W. Rügamer, Der Augustiner-Eremit Hieronymus Streitel und seine literarische Tätigkeit, Programm des Gymnasiums Münnerstadt 1910/1; LThK. IX, 863.

(358) Vgl. N. Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Freiburg i. Br. 1893; LThK. I, 695; N. Häring, Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Limburg 1939; O. Müller, Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner: Bartholomäus Arnoldi von Usingen O.E.S.A. und Kaspar Schatzgeyer O.F.M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe, Breslau 1940. (359) Erfurt 1524.

⁽³⁶⁰⁾ Erfurt 1525.

lein beigedruckte Abhandlung: « De coelibatu sacerdotum novae legis et de matrimonio eorum necnon monachorum exercitiorum ». Zu erwähnen wäre hier auch seine ungedruckte Schrift « Sacramenta ecclesiae » 361.

Im Münchener Augustinerkloster trat der Prior Wolfgang Kappelmaier (Cäppelmair) (+ 1531), der sich im Jahre 1509 an der Wittenberger Universität den Grad eines Doktors der Theologie erworben und in den folgenden Jahren neben Luther dort gelehrt hatte, als eifriger Verteidiger des katholischen Glaubens auf 362. Im Anschluss an einen Zyklus Adventspredigten über das Pauluswort (2. Kor. 3, 6): « Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig », verfasste er gegen Luther ein Werk mit dem Titel: « Anzaigung was sey das war Christennlich und lebendig Euangelium unsers herrn Jesu Christi ». Es wurde 1538 von dem ihm befreundeten Dr. Johannes Eck, mit einem Vorwort versehen, herausgegeben 363.

Wie dieser Augustiner für die Erhaltung des Glaubens in München, so erwarben sich grosse Verdienste als Vorkämpfer der katholischen Sache im Südwesten des Reiches Konrad Treger ³⁶⁴ und Johannes Hoffmeister. Auch ihre Schriften und Predigten tragen deshalb naturgemäss vorwiegend apologetisch-polemischen Charakter. Treger stammte aus Freiburg in der Schweiz, studierte 1509-12 in Paris und Wittenberg, wo er Luther zum Mitschüler hatte. Von 1518 bis zu seinem Tode im Jahre 1542 (nach anderen 1543) verwaltete er das Amt des Provinzials der rheinisch-schwäbischen Provinz.

⁽³⁶¹⁾ Handschrift der Universitäts-Bibliothek Würzburg M. ch. o. 33, geschrieben zu Würzburg 1530, Autograph. Seine in der Würzburger Augustinerbibliothek ehemals vorhandenen Predigtbände sind leider in den Wirren der Säkularisation verlorengegangen (vgl. dazu N. Paulus 108 und 132 f).

⁽³⁶²⁾ Vgl. Ossinger 175 (nach ihm starb er erst im Jahre 1546); N. Paulus, Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister, Freiburg 1891, 136 f; J. Hemmerle, Geschichte des Augustinerklosters in München, München-Pasing 1956, 19f.

⁽³⁶³⁾ Gedruckt München 1538 und Köln 1591.

⁽³⁶⁴⁾ Vgl. Ossinger 901 ff; N. Paulus, Conrad Treger, ein Augustiner des 16. Jahrhunderts, in: Katholik 79, I (1899) 439 ff und 511 ff; LThK. X, 268 f. - Von ihm erschienen im Druck zwei Kontroversschriften mit den Titeln: «Paradoxa centum... de Ecclesiae Conciliorumque auctoritate» (Strassburg 1524) und «Vermanung... an ein... Eydgnossschafft vor der Böhemschen ketzerei» (Strassburg 1524).

Johannes Hoffmeister 365 aus Oberndorf am Neckar erscheint 1533 als Prior seines Heimatklosters Colmar und wurde 1543 Tregers Nachfolger im Provinzialat, sowie 1546 Generalvikar der Augustinereremiten in ganz Deutschland. Noch nicht vierzig Jahre alt starb der geseierte Prediger und mutige Verteidiger des Glaubens unerwartet am 21. August 1547 zu Günzburg. Seine zahlreichen gedruckten Schriften — zumal seine Predigtbände — enthalten reiches aszetisches Material 366. Freilich ist vielfach ein starker polemischer Akzent bei der Behandlung des Stoffes festzustellen. Wo er z. B. über Glauben, Hoffnung und Liebe handelt, geschieht es gern in scharfer Abwehr der lutherischen Lehre vom Fiduzialglauben, so etwa wenn er sich folgende Augustinusstelle zu eigen macht: « Es ist ein grosser Unterschied, ob einer an Christi Dasein glaubt oder ob er an Christus glaubt. Jener glaubt an Christus, der auf Christus hofft und Christus liebt. Denn wenn er den Glauben ohne die Hoffnung und ohne die Liebe hat, glaubt er zwar an Christi Dasein, glaubt aber nicht an Christus » 367. Gegen den lutherischen Vorwurf, die katholische Kirche lehre eine Gerechtigkeit der äusseren Werke, betont er nachdrücklich die innere Gesinnung, vor allem die

⁽³⁶⁵⁾ Vgl. Ossinger 445ff; N. Paulus, Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister, Freiburg i. Br. 1891; Derselbe, Hoffmeister in protestantischer Beleuchtung, in: Hist. Pol. Bl. 1893, 589-609; H. Volz, Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochlaeus, Witzel und Hofmeister, Münster 1932; LThK. V, 93f; H. Jedin, Girolamo Seripando I, Würzburg 1937, 216 ff.

⁽³⁶⁶⁾ Vor allem sind zu nennen: «In utrasque S. Pauli ad Corinthios Epistolas homiliae vivae vocis auctoris populo Colmariensi depraedicatae» Köln 1545; «Enarrationes piae et catholicae in D. Pauli Epistolas ad Philippenses», Freiburg i. Br. 1543 und 1545; «Verbum Dei carne factum, hoc est Jesum Christum servatorem nostrum, Écclesiae suae unicum propitiatorium ac perpetuum esse sacrificium», Mainz 1545 u.o.; «Homiliae in Evangelia, quae in dominicis et aliis festis diebus leguntur», Ingolstadt 1547 (2 Bde.) u.o., in deutscher Uebersetzung Wesel 1847; «Predig über die Suntäglichen Evangelien des gantzen jars», Ingolstadt 1548 und 1601; «Predig von den lieben Heiligen Gottes», Ingolstadt 1550. Die zwei letzten Bände wurden von dem Eichstätter Weihbischof Leonhart Haller herausgegeben, der im ersten Band die Predigten von Pfingsten bis zum Ende des Kirchenjahrs den lateinischen «Homiliae» Hoffmeisters entnahm und im zweiten einen Grossteil eigener Predigten einfügte.

⁽³⁶⁷⁾ Multum interest, utrum quisque credat ipsum esse Christum, et utrum credat in Christum. Ille credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe et sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. - Loci communes rerum theologicarum, Ingolstadt 1547, 52 (nach Paulus, Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister 278 Anm. 4). - Zu seinen Darlegungen über Glaube, Hoffnung und Liebe siehe auch Paulus 273ff.

Gottes- und Nächstenliebe, welche allein dem äusseren Tun in Gottes Augen Wert verleihen 363. Er schreibt den Satz: « Wenn einer sich gleich mit äusserlichem Gottesdienst heftig übet und ihn nicht die Ehre Gottes dazu treibt, so ist es Gleisnerei » 369. Auch betont er, dass die Werke der Gerechten alle Kraft und Verdienstlichkeit, welche sie haben, der Gnade und dem Verdienst Christi verdanken 370. Einen « köstlichen Spruch » nennt er deshalb das Wort des heiligen Augustinus, dass Gott viel mehr seine eigenen Gaben in uns belohnt und krönt als unser Verdienst 371.

Ueberhaupt war Hoffmeisters Frömmigkeit weit entfernt von der Selbstgerechtigkeit, wie sie Luther den Katholiken vorgeworfen hatte. Wenn man zur Kommunion gehe, sagt Hoffmeister einmal, so solle es auch nach bester Vorbereitung mehr im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit als auf die eigenen guten Werke geschehen. Er beruft sich dabei auf das Herrenwort (Luk. 17, 10): «Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen war, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte, wir haben nur getan, was wir mussten » ³⁷². Aehnlich wie Jordan von Sachsen, Reindel und Hollen unterstreicht auch Hoffmeister wiederholt die Mängel aller menschlichen Werke ³⁷³. Bei alledem betont er aber auch, «dass Gott unsere Werke,... wie gering, schlecht und kleinfügig sie auch seien, nicht wolle unbelohnt lassen » ³⁷⁴. Freilich sei es Gottes Gnade, «durch die unsere ganz kleinfügigen Werke so hochgeschätzt und nicht aus ihrem eigenen Wert,

(369) In seinen deutschen Sonntagspredigten (nach Paulus 288).

⁽³⁶⁸⁾ Vgl. Paulus 286ff.

⁽³⁷⁰⁾ Justorum opera omnem vim et efficaciam merendi, quam habent, sortiuntur ex gratia et merito Christi. - Commentaria in Marcum et Lucam Evangelistas, Löwen 1562, 450 (nach Paulus 288).

⁽³⁷¹⁾ In seinen deutschen Sonntagspredigten (nach Paulus 291).

⁽³⁷²⁾ Nolo, te dignum existimes, etiam si rite omnia perfeceris. Hoc enim superbie esset, non humilitatis... Plus igitur fidas Domini misericordiae quam tuis operibus qualitercumque bonis. Fac, quod in te est, et roga Christum, ut tuos defectus supplere dignetur. Hinc pertinet, quod Christus suis discipulis dicebat (Luc, 17, 10): Si feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus. In utrasque S. Pauli ad Corinthios Epistolas homiliae, Köln 1545, 217.

⁽³⁷³⁾ Vgl. Paulus 288ff.

⁽³⁷⁴⁾ In seinen deutschen Sonntagspredigten (nach Paulus 290).

sondern aus gnädiger Verheissung Gottes so hoch und reichlich begabt werden » 375.

Was den Kampf der Lutheraner für die Kommunion unter beiden Gestalten betrifft, so erscheint es Hoffmeister viel wichtiger, das Volk zu belehren, wie man die Kommunion würdig empfangen soll ³⁷⁶. Auch tritt er für die häufige Kommunion ein ³⁷⁷. Gegenüber den Angriffen der Neuerer auf den Zölibat und das klösterliche Keuschheitsgelübde betont er, dass ehelose Keuschheit dem Menschen zwar nicht aus eigener Kraft, wohl aber mit Gottes Gnade möglich sei. Freilich müsse er die notwendigen Hilfsmittel gebrauchen, d. h. beten und fasten ³⁷⁸.

Es erübrigt sich zu betonon, dass Johannes Hoffmeister in seiner Lehre ganz katholisch und in seiner Geisteshaltung treu kirchlich war. Ein herrliches Bekenntnis zur Mutter Kirche legt er im Vorwort zu seiner Messerklärung ab, wenn er schreibt: « Ich bin ein Sohn der heiligen apostolischen und katholischen Kirche. Sie hat mich dem Herrn Jesus Christus geboren. Sie hat mir die kanonischen Schriften übergeben. Ich bin mir bewusst, dass ich von ihr deren Auslegung erwarten und annehmen muss. Von ihrer Meinung will ich niemals mit Wissen und Willen abweichen » ³⁷⁹.

* * *

Es ist wohl nicht anzunehmen, dass wir in dieser gedrängten Uebersicht über die Tätigkeit der deutschen Augustiner als Lehrer des geistlichen Lebens im Laufe von ca. 300 Jahren alle Per-

⁽³⁷⁵⁾ ebenda (nach Paulus 291).

⁽³⁷⁶⁾ Vgl. Paulus 312.

⁽³⁷⁷⁾ Res ipsa clamat apud veteres tam in Graeca quam in Latina Ecclesia non solum sacerdotem sacrificantem, sed et reliquos presbyteros, diaconos necnon et reliquam plebem aut saltem plebis aliquam partem communicasse; quod, quomodo cessaverit, mirandum est, et ut bonus ille usus in Ecclesiam revocetur, laborandum, immo et a Deo precibus impetrandum est. - Verbum Dei carne factum, Mainz 1545, 202f.

⁽³⁷⁸⁾ Vgl. Paulus 351f.

⁽³⁷⁹⁾ Sacrosanctae Apostolicae et Catholicae Ecclesiae filius sum, haec me D. Jesu Christo genuit. Haec mihi Canonicas scripturas tradidit, harum ergo interpretationem ab illa mihi et expectandam et sumendam scio, atque ab eiusdem sententia sciens ac volens numquam deficiam. Verbum Dei carne factum, Epist. dedicatoria.

sönlichkeiten erwähnt haben, die hier zu nennen wären 380 oder alle Fragen angeschnitten und alle Lehrpunkte aufgewiesen haben, die hervorgehoben zu werden verdienten. Doch dürften unsere Ausführungen gezeigt haben, dass die deutschen Augustiner des Mittelalters auf dem Gebiete der Aszetik und Mystik Beachtenswertes geleistet haben. Einige unter ihnen, nämlich Heinrich von Friemar, Jordan von Sachsen, Gottschalk Hollen und Johannes von Staupitz gehören zweifellos zu den angesehensten und einflussreichsten aszetisch-mystischen Schriftstellern Deutschlands in ihrer Zeit. Ihre Schriften haben durch Jahrhunderte nachgewirkt und sind zum Teil noch heute lesenswert. Aber auch Namen wie Hermann von Schildesche, Thomas von Strassburg, Matthäus von Zerbst, Oswald Reindel, Johannes von Paltz und Johannes Hoffmeister werden in der Geschichte des geistlichen Lebens einen Platz beanspruchen dürfen.

Ein anderes für die Geschichte der christlichen Spiritualität nicht unbedeutendes Ergebnis dieser Untersuchungen sehen wir in dem Nachweis, dass bei einer ganzen Anzahl dieser geistlichen Schriftsteller des Augustinerordens aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert die Vorstellung von den Mängeln der guten Werke - bei aller Betonung ihrer Notwendigkeit und Verdienstlichkeit — stark ausgeprägt erscheint. Unseres Erachtens wird man hierin ein bezeichnendes Merkmal für die Spiritualität der mittelalterlichen Augustiner-Eremiten sehen müssen. zumal sich auch bei Simon von Cascia und später bei Kardinal-Seripando dieselbe nachdrückliche Betonung der Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit findet. Wo die Ouelle für die diesbezüglichen Auffassungen der deutschen Augustiner zu suchen ist, insbesondere ob sie darin von ihrem italienischen Mitbruder Simon von Cascia beeinflusst sind, müsste allerdings noch eingehender untersucht werden.

⁽³⁸⁰⁾ Auffällig erscheint uns vor allem, dass unter den Theologen und Predigern, deren Namen uns aus dieser Zeit — etwa bei Ossinger — überliefert sind, Mitglieder der Kölnischen Ordensprovinz fast ganz fehlen. Vielleicht könnte ein systematisches Durchforschen der Handschriftenbestände Nordwestdeutschlands, Belgiens und der Niederlande noch manches Material zu Tage fördern.

Dass Simons « Gesta Salvatoris » in Deutschland schon im fünfzehnten Jahrhundert weit verbreitet waren und von den zwei Augustinern der deutschen Reformkongregation Reinhard von Laudenburg und Johannes von Paltz ausgiebig benützt wurden, ist ein anderes nicht unwichtiges Ergebnis unserer Untersuchung. Diese Tatsache aber lässt vermuten, dass auch die spekulativen theologischen Werke der italienischen Augustiner, zumal die Sentenzenkommentare Gregors von Rimini 381, Hugolins von Orvieto 382 und Augustins von Rom 383 bei den deutschen Augustinern des fünfzehnten Jahrhunderts viel mehr Beachtung gefunden haben, als man bis heute anzunehmen geneigt ist.

P. Adolar Zumkeller O.E.S.A. München

(382) Wir haben schon an anderer Stelle gezeigt, dass die einzige erhaltene deutsche Handschrift von Hugolins Sentenzenkommentar, Cod. El. fol. 27 der Universitätsbibliothek Jena, ausgerechnet aus der kurfürstlichen Bibliothek von Wittenberg stammt (vgl. Zumkeller l.c. 48).

(383) Handschriften mit verschiedenen seiner Werke sind noch heute in den Staatsbibliotheken von Berlin, München und Wien, sowie in der Universitätsbibliothek von Basel vorhanden. Das Nähere siehe bei S. Friemel, Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom O.E.S.A. (+ 1443), Würzburg 1950, 24 ff; Stegmüller l.c. Nr. 86-88 und Derselbe, Repertorium Biblicum Medii Aevi II, Madrid 1950, Nr. 1499-1508. Auf die Handschrift Basel Cod. A. IV. 17 machte mich mein hochwürdiger Mitbruder P. Wendelin Pfeuffer aufmerksam.

⁽³⁸¹⁾ Von Gregors Sentenzenkommentar sind noch heute in österreichischen Bibliotheken 7 Handschriften erhalten (nach Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi I, Würzburg 1947, Nr. 263). Dass er im 15. Jahrhundert auch in Deutschland selbst verbreitet war, beweisen die alten Bibliothekskataloge der Erfurter Universität. Sie besass schon 1450 das erste und Teile des zweiten Buches von Gregors Kommentar. Im Jahre 1510 war ausserdem eine Handschrift mit dem ganzen zweiten Buch vorhanden (P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II, München 1928, 129, 41 f und 190, 7. · Vgl. auch 161, 22 f und 189, 38). Vom Jahre 1482 an erschienen beide Bücher wiederholt im Druck (vgl. A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst, Augustiniana 4 (1954) 109-156 und 5 (1955) 5-51, S. 49 und Stegmüller l.c.). Wenn auch keine der Ausgaben in Deutschland selbst erfolgte, so wird das Werk doch von nicht wenigen deutschen Bibliotheken erworben worden sein. Wie man im Augustinerorden selbst Gregors Sentenzenkommentar schätzte, zeigt der Kapitelsbeschluss des Generalkapitels von 1491, der Gregors Schrift ausdrücklich als Schulbuch an den ultramontanen Generalstudien des Ordens neben den Schriften des Schulhauptes Aegidius Romanus zuliess (Anal. Aug. 7 (1917/8) 425), Gerade deshalb ist nicht einzusehen, warum die Bemerkung über die « via Gregorii » in den Wittenberger Universitätsstatuten verlesen sein soll, zumal die Universität unter dem massgebenden Einfluss der Augustiner gegründet worden war (vgl. Zumkeller l.c. S. 49 Anm. 285).

Aus der Diskussion vom 25 - 10 - 1956:

Es wurde mir die Frage vorgelegt, ob etwa auf den Augustinerorden oder doch auf die Augustiner der damaligen Zeit auf Grund der Tatsache, dass Martin Luther aus dem Orden hervorging, ein Schatten falle. In dem Problem möchte ich eine dreifache Frage unterscheiden:

1. Trägt der Orden als solcher an Luthers Häresie eine Mitschuld?

Ich antworte: Der Orden als solcher gewiss nicht. Eine gewisse Schuld wird man freilich Johannes von Staupitz, Luthers Oberen, nicht absprechen können. In grosser Blindheit und trotz scharfer Kritik von seiten wohlmeinender Mitbrüder beliess er Luther auf seinem Posten an der Universität Wittenberg, obwohl er wissen musste, wie gefährlich dessen Einfluss auf die jungen Mitbrüder aus allen Teilen Deutschlands war.

2. Ist Luther in seinen ersten Ordensjahren von der damaligen Spiritualität und Theologie unseres Ordens — d.h. vor allem vom Geiste Simons von Cascia und Gregors von Rimini — beeinflusst worden?

Diese Frage ist nach meinen bisherigen Feststellungen zu bejahen. Luther ist eben in einem Augustinerkloster religiös und theologisch vorgebildet worden und diese Vorbildung war deshalb keine skotistische und auch keine vorwiegend oder gar ausschliesslich ockhamistische, wie vielfach behauptet wurde.

3. Hat die Spiritualität und Theologie der damaligen Augustiner der häretischen Lehre Luthers vorgearbeitet?

Die Frage ist meines Erachtens absolut zu verneinen. Denn die Spiritualität und Theologie der damaligen Augustiner war durchaus katholisch, wenn sie auch — wohl wegen ihres Kampfes gegen gewisse semipelagianische Tendenzen des Ockhamismus und wegen ihrer augustinischen Auffassung von Erbsünde und Konkupiszenz — gewisse Lehrpunkte mit einer für uns heute ungewohnten Schärfe hervorhob. Z. B. ist Luthers Lehre über die menschlichen Werke von der Lehre unserer Mithrüder von den Mängeln der menschlichen guten Werke, wie ich sie dargelegt habe, grundverschieden. Nach unseren geistlichen Lehrern sind und bleiben die Werke des Menschen auf dieser Welt noch unvollkommen, unsicher, unrein, unbeständig, sodass der Mensch keinen Grund zu stolzem Selbstvertrauen besitzt. Und trotzdem sind sie in Wahrheit gute Werke, soweit sie aus Liebe geschehen, und besitzen vor Gott verdienstlichen Wert. Nach Luther aber sind alle Werke des Menschen Sünde, vor Gott vermag er nie und nimmer verdienstliche Werke zu vollbringen.

So lautet meine Schlussfolgerung: Auch in ihrer Spiritualität sind die Augustiner des Mittelalters keineswegs Vorläufer Luthers, sondern Vertreter einer durchaus gesunden katholischen Frömmigkeit.

Nachtrag vom 18 - 4 - 1959:

In der Zwischenzeit habe ich eine Untersuchung über «Die Mängel der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters » geschrieben, die in diesem Jahr in der «Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck) erscheinen soll. Dabei kam ich zu folgenden Feststellungen: (1) Das Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit wird von nicht wenigen spätmittelalterlichen deutschen Predigern - Weltklerikern wie Mitgliedern verschiedener Orden - herausgestellt, ohne dass die Verdienstlichkeit der Werke grundsätzlich geleugnet würde. (2) Ihre Auffassungen wurzeln vornehmlich in den «Moralia» Gregors des Grossen und den Sermones des hl. Bernhard. (3) Einen besonders geeigneten Boden für diese Kritik an den Werken bildete die deutsche Mystik. (4) Für Jordan von Sachsen konnte ich als Quelle den «Liber predicationum super evangeliis dominicalibus» des italienischen Augustiners (Albert von Padua (Venedig 1476), für Oswald Reindel die oft gedruckten «Sermones de tempore» des Zisterzienserabtes Konrad von Brundelsheim, genannt Soccus, nachweisen. Dagegen ist eine ausdrückliche oder stillschweigende Benützung der diesbezüglichen Ausführungen Simons von Cascia bei keinem dieser deutschen Prediger feststellbar.