

MEDIAEVALIA
BOHEMICA

'70-3

Prague MCMLXXI

DIE FRÖMMIGKEIT UND DIE KRISE DES 14. UND 15. JAHRHUNDERTS

Franz Machilek (Schwabach)

Das religiöse Leben des späten Mittelalters ist gekennzeichnet durch eine Fülle verschiedenster, vielfach bis zum Widerspruch gegensätzlicher Äußerungen und Formen der Frömmigkeit. Unterschiede sind häufig nicht nur von Land zu Land, sondern von Ort zu Ort festzustellen. Trotz der darin bedingten Schwierigkeiten wurde bei den folgenden Ausführungen auf eine allzu enge räumliche Beschränkung verzichtet, doch lag die Betonung der besonderen böhmischen Verhältnisse nahe. Die Aufteilung in Gesundes und Krankes im Bereich der Frömmigkeit ist problematisch; die Grenze zur Veräusserlichung und eindeutiger Verirrung hin kann nicht mit dem Masstab moderner Spiritualität gemessen werden. Die Überlegungen hatten von der Frage auszugehen, in welchem Verhältnis die festgestellten Erscheinungen zur Krise des 14. und 15. Jahrhunderts stehen. Dabei ergab sich als wesentliche Detailfrage zuerst die nach der Verbindung zum Kirchenbild jener Zeit.¹⁾

Wie Anton L. Mayer gezeigt hat, stehen Kirchenbild und Frömmigkeit in enger Beziehung zueinander.²⁾ Die Wandlungen des Kirchenbegriffes haben auch die Frömmigkeit mitbestimmt; umgekehrt haben die innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeit feststellbaren Tendenzen Einfluss auf das Verständnis von der Kirche geübt. Das im Alten und Neuen Testament verkündete Bild von der Kirche als Braut Christi, das die Väter erweitert hatten zu dem Bild von der Mutter Kirche, die immerfort neue Kinder des Leibes Christi hervorbringt, trat im Verlauf des Mittelalters mehr und mehr gegenüber der Vorstellung von der Kirche als Heilsanstalt zurück. Die vielfachen Misstände unter dem Klerus, der Fiskalismus an der Kurie, die Abhängigkeit des Papsttums in Avignon von Frankreich und vor allem das Grosse abendländische Schisma riefen

im späten Mittelalter eine Reihe von Krisen innerhalb der Kirche hervor, die unaufhaltsam zu sein und deren Einheit und bisherige Verfassung zu zerbrechen schienen.³⁾

Schon Gerhoh von Reichersberg (+1169) hatte darüber Klage geführt, dass die ecclesia Romana zur curia Romana geworden war. Immer bewusster hatten einzelne Reformer und ganze Reformkreise in der Folgezeit die Christenheit von der römischen Kirche, die frühchristliche ecclesia primitiva von der bestehenden Papstkirche, die unsichtbare von der sichtbaren Kirche abgesetzt. Die praktische Anschauung von der unsichtbaren Kirche war als Abwehr gegen ein Ersticken des lebendigen Glaubens durch äussere Gebräuche und Übungen der Frömmigkeit und gegen die oft mehr gesellschaftliche als religiöse Autorität des Klerus so gut wie dauernd virulent.⁴⁾ Die Kritik an der bestehenden Gestalt und Struktur der Kirche mündete für viele im Konflikt oder im Bruch mit ihr. Ein Hinweis auf die Katharer und Waldenser, auf die Apostelbrüder und Fra Dolcino, auf den Armutsstreit und die Spiritualenbewegung, auf Marsilius von Padua und William von Ockham, auf Nominalismus und Konziliarismus, auf John Wyclif und die Lollarden sowie im Hinblick auf das hier zu behandelnde Thema besonders auf Konrad von Waldhausen und Jan Milič von Krenšier, auf Matthäus von Krakau und Matthias von Janov, auf Jan Hus, Nikolaus von Dresden, Jacobellus von Mies und ganz allgemein auf die hussitische Bewegung, mag hier genügen.

Matthias von Janov gab seiner Überzeugung Ausdruck, dass es zur Wiederherstellung des Friedens und der durch das Schisma zerrissenen Einheit der Kirche notwendig sei, alle Überwucherungen in ihr mit der Wurzel herauszureissen (Mt 15, 13), das Wort Gottes so bald als möglich zu verwirklichen (Röm 9, 28) und die Kirche Jesu Christi zu ihren Anfängen und zu ihrer Einfachheit zurückzuführen unter Bewahrung allein der apostolischen Mandate.⁵⁾ Pierre d'Ailly hatte den Eindruck, die

Kirche müsse unter der Last des alles überwuchernden Kleinkrams zusammenbrechen.⁶⁾

Überwücherungen waren vor allem bei den Sakramenten und deren Vollzug eingetreten. Das sakramentale Wesen der Kirche war in den Hintergrund gedrängt worden. Das Verlangen nach konkreter Veranschaulichung und leicht faßlicher Dramatisierung der Heilsgeheimnisse nahm zu. Gleichzeitig führten im Einklang mit den weithin feststellbaren Verrechtlichungstendenzen in der Kirche Formalismen und Institutionanismen in der Frömmigkeit zu Erstarrungen und Erschlaffungen des religiösen Lebens. Die Peripherisierung zeigt sich besonders deutlich im Bereich der spätmittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit. Die Gläubigen, die die Kommunion nur einmal oder an wenigen Tagen des Jahres empfangen, drängten sich zum Schauen der Hostie. Der aus der Elevation bei der Wandlung entstandene Brauch der Aussetzung und die Einführung von Sakramentsprozessionen ermöglichte diese Schau auch ausserhalb der Messe. Die feste Hoffnung auf die Heilswirkung des Schauens wurde gelegentlich bis zum Glauben an magische Wirkung verdinglicht.⁷⁾

Die durch Erschütterungen aller Art, Krieg, Hungersnot und vor allem den Schwarzen Tod bewirkte Unsicherheit, verstärkte das allgemeine Streben nach Heilsversicherung. Es fand seinen Ausdruck in einer augenfälligen quantitativen Steigerung der Devotion: in der Kumulation von Gebeten und Andachtsübungen, in der Multiplizierung der Festtage, in dem Bemühen der Gläubigen, in bestimmten Anliegen des Schutzes möglichst vieler Heiliger gleichzeitig teilhaftig zu werden. Ausgehend von den Diözesen Bamberg und Regensburg verbreitete sich der Vierzehn Nothelfer-Kult rasch auch über die Grenzen Deutschlands hinaus.⁸⁾ Wallfahrten blühten spontan auf und mündeten bisweilen in Massenbewegungen grossen Stils.⁹⁾ Eine Sonderstellung nahmen die eucharistischen Wunder und Wallfahrten ein. Bluthostienwunder, die vor dem 13. Jahrhundert nur mit bestimmten Personen verknüpft worden waren

und dann an bestimmten Plätzen lokalisiert erscheinen, führten zur Entstehung der zahlreichen Heiligblutwallfahrten des Spätmittelalters.¹⁰⁾ Die berühmteste war zweifellos die nach Wilsnack bei Wittenberg. Auf Veranlassung Erzbischofs Zbyněk von Prag untersuchte eine aus Stanislaus von Znaim, Jan Hus und einem dritten Theologen, möglicherweise Stephan von Kelin, bestehende Kommission das Wilsnacker Wunderblut und erklärte es als Betrug. Der Erzbischof zögerte darauf nicht, weitere Wallfahrten zu verbieten. Der im folgenden Jahr von Jan Hus veröffentlichte Traktat De sanguine Christi glorificato war eine Frucht der über die Angelegenheit angestellten Überlegungen. Später traten der Magdeburger Domherr Heinrich Teke und Nikolaus von Cues mit der Magdeburger Provinzialsynode gegen das Wunderblut auf. Dagegen entschied Papst Nikolaus V. zu Gunsten Wilsnacks. Die Wallfahrt, die daraufhin ihre grösste Blüte erreichte, erlosch erst in der Zeit der Reformationen.¹¹⁾ Auch sonst gab es Kritik am Wallfahrtswesen. Wie der Miličanhänger Thomas Štítný in Prag, übte auch der Verfasser der Imitatio Christi, als der im wesentlichen Gert Greste anzusehen ist, Kritik an der Wallfahrtsucht.¹²⁾

Die gleichen Ursachen, die hinter der gesteigerten Wunder- und Wallfahrtsucht standen, bewirkten auch den weitverbreiteten Drang nach Reliquienbesitz und Ablassgewinn. Als privater Reliquiensammler grossen Stils ist der Nürnberger Patrizier Nikolaus III. Muffel bekannt; er versuchte, so viele Reliquien in seinen Besitz zu bringen, dass er für jeden Tag des Jahres eine gehabt, und damit auch an jedem Tag einen Ablass von 800 Tagen gewinnen hätte können. Bis kurz vor seinem Tod brachte er es immerhin auf 308 Reliquien.¹³⁾ Nach seiner Beschreibung der Stadt Rom aus dem Jahr 1452 war er davon überzeugt, dass dem, der auf der Pilgerfahrt dorthin stirbt, alle Sünden vergeben sind, sofern er die Fahrt "umb gnad willen" unternommen habe.¹⁴⁾

Die Unsicherheit machte die Menschen für die Gedanken an den Tod und an die letzten Dinge empfänglicher als je zuvor.¹⁵⁾ Aus der Busspredigt scheint um die Mitte des 14. Jahrhunderts im Mainfränkischen der Totentanz entstanden zu sein.¹⁶⁾ Vertreter aller Stände traten auf ihrem Weg in das Jenseits auf und führten Klage, dass auch sie gezwungen würden, in der Totenschar mitzutanzten. Später wurde der Monolog der Todgeweihten durch Gegenrede der halbverwesten Toten zum Dialog. In Böhmen entstanden, vielleicht aus der Feder des gleichen Autors Johannes von Sittor, der Ackermann aus Böhmen und der Tkadleček. Der Ackermann unterwirft sich nach leidenschaftlicher Anklage gegen den Tod schliesslich dem Schiedsspruch Gottes. Das auf dem Grund spätmittelalterlicher Frömmigkeit erwachsene Streitgespräch ist ein Ausdruck der neuen, auf das Individuum bezogenen Religiosität des christlichen Frühhumanismus in Böhmen.¹⁷⁾ Gleichfalls seit der Mitte des 14. Jahrhunderts häufen sich die Darstellungen apokalyptischer Themen. Ein um 1350 entstandenes Wandgemälde in Brandýs an der Elbe zeigt den Antichrist als Schatten hinter dem Kreuz Christi.¹⁸⁾ In der St. Marthakirche zu Nürnberg wurde zu Ende des 14. Jahrhunderts ein Glasmalereizyklus mit den fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Gerichts angebracht.¹⁹⁾

Aus zahlreichen Synodalbeschlüssen und aus anderen Quellen der Zeit geht hervor, dass der Aberglaube noch keineswegs überwunden war. Johannes von Iglau verurteilte in seiner in der Zeit Karls IV. in Prag entstandenen Auslegung der Zehn Gebote beim ersten den Aberglauben, beim fünften das Totbeten, das wie die verschiedentlich bekanntgewordenen Mordmessen auf die leibliche Schädigung eines Missliebigen Menschen zielte.²⁰⁾ Ein Traktat über den Aberglauben verfasste Nikolaus Magni von Jauer, der nach dem Weggang von Prag an der Heidelberger Universität wirkte.²¹⁾

Neben vieler Veräusserlichung und eindeutiger Verirrung dürfen je-
de Bemühungen um eine vertiefte Frömmigkeit nicht übersehen werden,

die mit besonderer Intensität in den Kreisen der Mystik und Devotio moderna gepflegt wurden und als deren Hauptzüge Innerlichkeit und Innigkeit, Betonung der Gottes- und Nächstenliebe sowie ein starker Individualismus und zugleich ein Zurücktreten der Kirche und der Sakramente zu nennen sind.²²⁾ Der Weg der Erfahrung Gottes im eigenen Innern, wie ihn die Mystiker, und der mehr praktisch ausgerichteten Imitatio Christi, wie ihn die Devoten suchten, blieb freilich Verreicht und seelisches Bedürfnis verhältnismässig weniger Fremder, vornehmlich Ordensgeistlicher und Nonnen und nur vereinzelt auch Weltgeistlicher und Laien. Nichtsdestoweniger waren die von Mystik und Devotio moderna ausgehenden Impulse von ausserordentlicher Bedeutung für die innerkirchliche Reform vor der Reformation. Durch ihren Spiritualismus bereiteten ihre Vertreter aber anderseits auch den Boden für das schnelle Aufgehen der Lehren des Jan Hus in Böhmen und Luthers in Deutschland.

In Böhmen wurde das mystische Malogranatum aus dem Zisterzienserkloster Königssaal zum grundlegenden Werk der böhmischen Devotio moderna.²³⁾ Es wurde von Thomas Štítný in das Tschechische übertragen und fand auch ausserhalb des Landes, in Österreich, Bayern, Franken und Schlesien, grosse Verbreitung. Es gehörte zu den frühesten Werken, die im Druck erschienen sind. Seine Wirkung reichte bis zu Johannes Geiler von Kaisersberg und Ignatius von Loyola.²⁴⁾

Eine gleichmässige Breitenwirkung der Ansätze zu zeitgemässer, moderner Frömmigkeit auch unter den Volk setzte eine Umorientierung des damals bestehenden Verhältnisses von Klerus und Laien voraus.²⁵⁾ Zwar hatte Thomas von Aquin durch seine Lehre vom Taufcharakter die Grundlage für die spätere theologische Entfaltung des Verständnisses von den Laien gelegt, nichtdestoweniger wurden diese mehr und mehr allein auf die weltlichen Aufgaben verwiesen. Die Einleitungswerte der

Bulle Papst Bonifaz VIII. von 25. Februar 1296 Clericis laicos infestus esse manifestum est waren zuerst für den politischen Bereich gemeint, galten aber bis weit in den geistlichen Bereich hinein. Das neue Kirchenrecht betonte den Unterschied zwischen Klerus und Laien: "Da ist eine Art von Christen, die für den heiligen Dienst bestellt und der Betrachtung und dem Gebet ergeben ist, und sich von allem Lärm des Irdischen zurückhält; es sind dies die Kleriker und die Göttergebenen, d.h. die Bekehrten... Die andere Art von Christen sind die Laien...; ihnen ist es gestattet, Irdisches zu besitzen, freilich nur zum Gebrauch, denn nichts ist elender als um des Geldes willen Gott zu verachten. Ihnen ist es gestattet zu heiraten, die Erde zu bebauen; Gericht zu halten, Streitsachen durchzufechten, Opfer auf den Altar zu legen, den Zehnten zu geben. So können sie gerettet werden, wenn sie in Wehltun die Laster vermeiden..."²⁶⁾ Das Volk sah in den Priestern und Mönchen vielfach nur noch die Vermittler des Seelenheiles. In diesem Sinn sprach Matthäus von Krakau, dass Scheu und Ehrfurcht des Volkes vor den Priestern darauf beruhen, dass diese das Sakrament verwalten.²⁷⁾

Die Frömmigkeit der Laien wurde von den Lehrern des geistlichen Lebens an den Maßstäben monastischer Lebensverwirklichung abgelesen, am Grad der Loslösung vom Leib, von der Ehe, vom materiellen persönlichen Besitz. Trotz mancher Bemühungen um eine spezifische Weltfrömmigkeit der Laien, insbesondere um Einordnung des Ehe- und Berufslebens, wie sie sich schon in der Ehe-, Berufs- und magnanimitas-Lehre des Thomas von Aquin finden und dann in den sermones ad status zutage treten, blieb die Tendenz nach monastisch-asketischer Formung auch der Laien doch verherrlichend.²⁸⁾ Die Enthaltensamkeit in der Ehe wurde hoch gepriesen.²⁹⁾ Beachtenswert ist daher die Äusserung des Johannes Gerson, dass diejenigen, die zur vita activa verpflichtet seien - wie die, welche öffentliche Ämter zu bekleiden haben, die Prälaten, die Ehefrau-

en, die Kinder haben und eine Familie leiten - in Schuld fallen, wenn sie diese Aufgaben vernachlässigen, um sich der Kontemplation hinzugeben.³⁰⁾

Die Liturgie war seit langen Klerusliturgie, selbst dort, wo es sich um Gottesdienste für das Volk handelte. Einen sichtbaren Ausdruck fand dieses Verhältnis in den Kirchen, in denen zwischen Klerikerchor und Laienschiff ein Lettner eingebaut war. Dessen Schauseite zeigte häufig ein reiches plastisches Bildprogramm, das der belehrenden Erbauung der des Latein unkundigen Laien dienen sollte. Bei der Messfeier war das Volk fast ausschliesslich stummer Zuschauer. Als Reste einer Beteiligung waren volkssprachliche Predigt, volkssprachliches Predigtlied und Fürbittgebet, Opfergang und Schauen der Hostie übrig geblieben.³¹⁾ Die Teilnahme an der Messe galt nicht mehr "als Mittat an der eucharistischen Mysterienhandlung der Ekklesia".³²⁾ Die nicht verstandene auditio war nur mehr "eine ethisch-asketische Übung, ...ein Akt der Werkheiligkeit", wobei die persönliche Erbauung und Betrachtung den ersten Platz einnahm.³³⁾

In den Städten ist seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts eine deutliche Zunahme des Verantwortungsbewusstseins der Laien für das religiöse Leben festzustellen. Die Entwicklung hängt mit den gesellschaftlichen Verhältnissen eng zusammen. Die Stiftungen des Patriziats, der Zünfte und Bruderschaften nahmen sprunghaft zu. Vielen Magistraten gelang es, sich in den Besitz der Patronatsrechte an den Pfarrkirchen zu setzen. Wohltätigkeitsstiftungen wurden von den Städten übernommen.³⁴⁾ Eine besondere Bedeutung gewannen die seit dem Ende des 14. Jahrhunderts an den Stadtkirchen gestifteten Prädikaturen zur Sicherung einer regelmässigen Predigt. Zur Ausschaltung der Prediger aus den Bettelorden, die sich vielfach unbeliebt gemacht hatten, wurden die Predigerpfründen mit Weltgeistlichen besetzt, an die hohe Anforderungen in Be-

zug auf sittliche Qualität und Ausbildung gestellt wurden.³⁵⁾ Die Stiftungen tragen gelegentlich unverkennbar den "Charakter der Selbsthilfe".³⁶⁾ Im süddeutschen Raum ging Nürnberg voran. 1385 stiftete der Priester Heinrich Cerdo eine Predigerstelle beim Neuen Spital. In Franken folgten Stiftungen bald nach 1391 bei St. Sebald in Nürnberg, 1421 zu Windsheim, 1423 bei St. Lorenz in Nürnberg, 1430 bei St. Gumbert in Ansbach usw. Im Stiftungsbrief für die letztere Stelle heisst es, sie sei errichtet worden, "da prophetiche Vollmacht verkündet, es werde unter den letzten Gefahren für die rechtgläubige Kirche ein so stürmischer Hunger das christliche Volk bedrängen - ein Hunger nicht nach Brot, ein Durst nicht nach Wasser, sondern danach, das Wort Gottes zu hören -, dass es an Leuten fehle, die den bittenden Kindern das Brot brechen" (Ames 8, 11).³⁷⁾ Ein Jahrhundert später wurden zahlreiche Prädikaturen zu Einbruchsstellen der Reformation in Deutschland.

Die Bedeutung der Predigt, insbesondere des Konrad von Waldhausen und Jan Milíč von Kremsier, in Prag für die religiöse Erweckung der Laien ist in den letzten Jahren mehrfach hervorgehoben worden.³⁸⁾ 1394 wurde die ausdrücklich für die tschechische Volkspredigt bestimmte Bethlehemskapelle nach rund dreijähriger Bauzeit fertiggestellt. "Bereits in ihrer Architektur zeigt sich als die Zweckbestimmung des Gebäudes eine entschiedene Abkehr von der Gegenwartskirche. Sie ist deutlich nicht für das liturgische Schauspiel, sondern für die Predigt angelegt. Sie wird in ihrer äusseren Form zum Symbol für ein neues Kirchenbild."³⁹⁾ Als besondere Gönner der Stiftung traten der tschechische Patrizier Kříž aus dem Altstädter Ratskollegium und der deutsche Ritter Hans von Mühlheim aus dem königlichen Rat hervor. Die Predigerpfünde hatten drei Mitglieder der böhmischen Universitätsnation zusammen mit dem Bürgermeister der Altstadt zu besetzen. Unter massgeblicher Mitwirkung des Hans von Mühlheim wurde 1402 Jan Hus mit der Leitung

der Bethlehemskapelle betraut.⁴⁰⁾

Milič von Kreamier und seine Nachfolger wissen bei der Verwirklichung des durch die Predigt verkündeten Reformprogramms den Laien eine tätige Rolle zu. Einer der Hauptpunkte des Programms war die Förderung nach häufiger Kommunion der Laien. Da dies die Angleichung der Laien an die Geistlichen bedeutete, musste diese Förderung Auseinandersetzungen nach sich ziehen. Die Praxis der häufigen Kommunion wirkte ebenso wie die des als weiterer Konsequenz 1414 in Prag eingeführten Laienkelchs als Ferment der hussitischen Bewegung.⁴¹⁾

In der römischen Messe der frühchristlichen Zeit war auf die Kommunion des zelebrierenden Priesters grundsätzlich die Kommunion der mitfeiernden Gemeinde gefolgt. Seit dem 5. Jahrhundert hatte die Häufigkeit des Eucharistieempfanges der Laien rapid abgenommen. Seit dem 9. Jahrhundert scheint - jedenfalls ausserhalb der Klöster - die einmalige Kommunion an Ostern die Regel gebildet zu haben, wie dies dann durch das Laterankonzil 1215 als Minimum kirchenrechtlich festgesetzt wurde. Gründe für den Rückgang der Kommunionfrequenz waren die zunehmende Betonung des Abstandes der Gläubigen zu Gott durch die Theologen, die zur Auffassung der Eucharistie als mysterium tremendum führte, sowie die Änderungen der Busspraxis, in deren Folge die Anforderungen an die Vorbereitung der Kommunizierenden immer höher geschraubt wurden. Für Eheleute und Frauen wurden im Geist alttestamentlicher Reinheitsvorschriften zahlreiche Ausschlussfälle festgesetzt.⁴²⁾ Schon Hieronymus hatte von den Eheleuten vor dem Empfang der Kommunion einige Tage Enthaltensamkeit von der Ehe verlangt. Die Frage beschäftigte noch Gabriel Biel.⁴³⁾

Der Wert der Predigt wurde von den Theologen vielfach höher eingeschätzt als der der Eucharistie. Nikolaus von Dinkelsbühl schrieb in seiner Postille: " Gotteswort mahnt die Sünder und drängt sie zur Bus-

se und Bekehrung. Christi Leib aber, so sehr er auch die Gnade vermehrt, tilgt dennoch nicht die Schuld, es sei denn die der lässlichen Sünden; die der Todsünde aber nur, wenn sie in der Beichte vergessen worden wäre. Das regelmässige und öftere Anhören des Wortes Gottes ist dem Menschen zum Heil notwendiger und nützlicher, als der Empfang des Herrenleibes".⁴³⁾

Mit der Steigerung der eucharistischen Verehrung seit dem 13. Jahrhundert war die Idee der geistlichen Kommunion entstanden. Danach konnte die Betrachtung des Leidens Christi, die andächtige Teilnahme an der Messe, der öftere Anblick der Hostie den sakramentalen Empfang der Eucharistie in gewisser Weise ersetzen. Mehr und mehr wurde das Verlangen nach dem Empfang wesentliches Merkmal einer derartigen communio spiritualis.⁴⁴⁾

Zur Rechtfertigung der Praxis der seltenen sakramentalen Kommunion wurde die Idee der stellvertretenden Kommunion durch den zelebrierenden Priester für die Gemeinde sowie der Paktgedanke, wonach der Heilige Geist bei den der Messe beiwohnenden Gläubigen paktgemäss den geistigen Genuss bewirkt, herangezogen.⁴⁵⁾ Ludolf von Sachsen (+1378) schrieb in seiner Vita Christi, dass die Eucharistie deshalb unser tägliches Brot heisse, "quia quotidie ipsum sumimus per ministros ecclesiae, qui hoc sacramentum percipiunt pro se et pro tota communitate".⁴⁶⁾

Empfehlungen zu häufiger Kommunion der Laien wurden schon in Kreisen der Mystik, so von David von Augsburg, Seuse und Tauler, ausgesprochen. Sie wurde auch in Beginen- und Begardenkreisen geübt. Miß von Krensler dürfte in der Kommunionfrage unmittelbar durch das Königsaalser Malogranatum angeregt worden sein. Seine Anhänger empfingen die Eucharistie als heilsnotwendig täglich oder wenigstens zweimal in der Woche. Bereits 1373 erhoben die Prager Pfarrer deshalb Klage in

Avignon. Um 1377 äusserte sich Adalbertus Ranconis de Ericinio dem Pfarrer von St. Martin gegenüber zustimmend.⁴⁷⁾ Matthias von Janov schloss sich erst nach anfänglichen Bedenken seinem Lehrer Jan Milíč an. Er lehnte die Idee des Paktes ab und forderte die häufige Personalkommunion.⁴⁸⁾ Die Zahl der Anhänger unter den Laien schien nur allmählich zu wachsen. 1388 verfügte die Prager Herbstsynode, dass kein Laie öfter als einmal in vier Wochen zur Kommunion zuzuhassen sei. Den Predigern wurde untersagt, die Laien zur täglichen Kommunion aufzufordern. Von der Universität sprach sich Matthäus von Krakau in seinem Dialogus de disputacione consciencie et racionis mit gewisser Vorsicht für sie aus. Gleichfalls zustimmend äusserte sich Heinrich von Bitzerfeld. Matthias von Janov legte die Frage ausführlich in seinen Regulae Veteris et Novi Testamenti dar.⁴⁹⁾

Das Zwiegespräch des Matthäus von Krakau, der seit 1393 in Heidelberg lehrte und 1405 Bischof zu Worms wurde, schlägt den Bogen von Böhmen nach Deutschland, von 14. in das 16. Jahrhundert. Es fand ausserordentlich weite Verbreitung und wurde, nachdem es bereits 1460 als eines der ersten Bücher im Druck erschienen war, bis zu Luthers Zeiten mehrfach aufgelegt.⁵⁰⁾ Matthäus trat darin entschieden für die innere Frömmigkeit der Laien ein. Vom stillen Gebet in der Kammer geht danach eine stärkere Wirkung aus als von der veräusslichten Kirche. Die Verantwortlichkeit des Laien findet in dem Werk ihren Ausdruck.

Wie alle Erscheinungen des religiösen Lebens nahm auch die Frömmigkeit an der Krise des 14. und 15. Jahrhunderts teil. Die teilweise sehr weitreichenden Bemühungen um Überwindung der Veräusserlichung und die positiven Ansätze zu einer neuen Weltfrömmigkeit des Klerus und vor allem der Laien waren ein wichtiger Beitrag zur inneren Erneuerung der Kirche. Es gehört zur Komplexität der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, dass sowohl die Veräusserlichung als auch die Verinnerlichung

zu den Voraussetzungen der Reformationen in Böhmen und Deutschland zu zählen sind.

A n m e r k u n g e n

- 1) Die wichtigste allgemeine und für die deutschen Verhältnisse einschlägige Literatur bis 1960 ist verzeichnet bei Ernst Wolf in: DAHLMANN-WAITZ, Quellenkunde der deutschen Geschichte, hrsg. von Hermann Heimpel und Herbert Geuss, Lieferung 15, Stuttgart 1969¹⁰, 42/1796-1908 (Frömmigkeit), 42/1909-1939 (Brauchtum und Wallfahrt), 42/1557-1625 (Sakramente), 42/1260-1365 (Liturgie); Hans Georg BECK - Karl August FINK - Josef GLAZIK - Erwin ISERLOH - Hans WOLTER, Die mittelalterliche Kirche, 2. Halbbd.: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg-Basel-Wien 1968 (=Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, III/2); sowie insbes. in dem auch für die frühere Zeit aufschlussreichen Überblick von Bernd MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500. Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 5-31. Die für Böhmen wichtige Literatur ist zusammengestellt bei Eduard WINTER, Frühhumanismus, Berlin 1964, 207-227 (einschliesslich der Literatur über das frühe Hussitentum), sowie Ferdinand SEIBT, Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution, in: Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder, hrsg. von Karl Bosl, Bd. 1, Stuttgart 1966/67, 350-536. Eine treffende Kennzeichnung der spätmittelalterlichen Frömmigkeit unter besonderer Berücksichtigung der spanisch-burgundischen Verhältnisse findet sich bei Hermann TÜCHLE, Die Reformation als persönliches Werk Luthers und als europäisches Schicksal, Köln-Einsiedeln 1965 (Geschichte der Kirche 3). Vgl. allgemein auch Hermann HEIMPEL, Das Wesen des deutschen Spätmittelalters, Archiv für Kulturgeschichte 35 (1953) 29-51; Alfons AUER, Weltoffener Christ, Düsseldorf 1963³ (30-48: Laienfrömmigkeit im Mittelalter). Zum Frömmigkeitswandel: Wilhelm MESSERER, Verkündigungsdarstellungen des 15. und 16. Jahrhunderts als Zeugnisse des Frömmigkeitswandels, Archiv für Liturgiewissenschaft 5 (1958) 362-369.
- 2) Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiege-

- schichte, in: *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo CASEL*, hrsg. von Anton L.Mayer, Johannes Quasten und Burckhard Neunhauser, Düsseldorf 1951, 274-302; zum gleichen Thema auch Erwin ISERLOH, *Die Kirchenfrömmigkeit in der "Imitatio Christi"*, in: *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. Festschrift für Hugu Rahner*, hrsg. von Jean Daniélou und Herbert Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 1961, 251-267.
- 3) *Zur Krise des Schismas und deren Überwindung* Hermann TÜCHLE, *Wege aus der Krise. Kraft aus der Kirchengeschichte. Sendung des Kirchenfunks des Bayerischen Rundfunks am 22.6.1969* (Sendungsmanuskript, hektographiert), 5 ff.
- 4) Yves CONGAR, *Der Laie*, Stuttgart 1964³, 73; Erwin ISERLOH, *Die Kirchenfrömmigkeit*, 252.
- 5) *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, Bd. 2, hrsg. von Vlastimil Kybal, Innsbruck 1909, 263; zitiert bei František M.BARTOŠ, *Čechy v době Husově*, Praha 1947, 248; Amedeo MOLNÁR, *Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation*, in: *Von der Reformation zum Morgen*, hrsg. von Josef L.Hromádka, Leipzig 1959, 59-187, hier 67.
- 6) Hermann TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens*, Bd. 2, Stuttgart 1954, 385.
- 7) Joseph LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1962⁵, 69 ff. (Das religiöse Leben vor der Reformation;); LORTZ, *Zur Problematik der kirchlichen Misstände im Spätmittelalter*. *Trierer Theologische Zeitschrift* 58 (1949) 1-26, 212-227, 257-279, 347-357. Peter BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Rom 1967²; *Eucharistie*, in: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, dtz. hrsg. von Ludwig Heinrich Heydenreich und Karl-August Wirth, Bd. 6, Lieferung 62, Stuttgart 1969, 154 ff. (noch nicht abgeschlossen). Anton L.MAYER, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*, in: *Heilige Überlieferung. Ildefons Herwegen zum silbernen Abtjubiläum*, Münster 1938, 234-262; Hans Bernhard MEYER, *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*. *Zeitschrift für katholische Theologie* 85 (1963) 162-217.
- 8) *Zur Kumulierung: Josef STABER, Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising, Höhenkirchen-München 1951, 23 ff. Georg SCHREIBER, Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur... vorab in Franken*

- und Tirol, Innsbruck 1959 (Schlernschriften 168).
- 9) Erinnert sei hier nur an die Kinderwallfahrt des Jahres 1457 nach dem Mont St. Michel in der Normandie. Eine Phänomenologie der christlichen Wallfahrt bietet Hans DÜNNINGER, *Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg.* Würzburger Diözesangeschichtsblätter 23 (1961) 53-176 und 24 (1962) 52-188.
 - 10) Johannes HEUSER, "Heilig-Blut" in Kult und Brauchtum des deutschen Kulturraumes, Diss. Bonn 1948; Wolfgang BRÜCKNER, *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldüren, Aschaffenburg 1958.*
 - 11) Ludgar MEIER, *Wilsnack als Spiegel deutscher Vorreformation.* Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 3 (1951) 53-69; Johannes ALLENDORFF, *Lexikon für Theologie und Kirche (künftige LThK), Bd. 10, Freiburg 1965, 1171.*
 - 12) Eduard WINTER, *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, Salzburg-Leipzig 1938, 94; Iserloh, 267.*
 - 13) *Die Chroniken der deutschen Städte, Bd. 11, hrsg. von Carl von Hegel, Leipzig 1874, 745; Gerhard HIRSCHMANN, Die Familie Muffel im Mittelalter. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 41 (1950) 257-392, hier 311 ff. (über Nikolaus Muffel).*
 - 14) *Die Chroniken der deutschen Städte 11, 739; Willy ANDREAS, Deutschland vor der Reformation, Stuttgart-Berlin 1943⁴, 189.*
 - 15) Rainer RUDDOLF, *Ars moriendi, Köln-Graz 1957 (Forschungen zur Volkskunde 39).*
 - 16) Hellmut ROSENFELD, *Der mittelalterliche Totentanz, Köln-Wien 1968² (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 3).*
 - 17) Karel DOSKOČIL, *K pramenům "Ackermanna". Sborník historický 8 (1961) 67-102; Willy KROGMANN, Neue Funde der Ackermannforschung. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 37 (1963) 254-263; Ernet SCHWARZ, *Neue Forschungen zur Person des Ackermann dichters. Bohemia-Jahrbuch 7 (1966) 9-26. Dušan TĚŠTÍK, K otázce autorství staročeského Tkadlčeka. Zápisky katedry československých dějin a archivního studia 2 (1956) 3-10. Vgl. auch RUDOLF, 48 f.**
 - 18) Rudolf CHADRABA, *Antichrist, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von Engelbert Kirschbaum, Bd. 1, Rom-Freiburg-Basel-Wien (1968), 119-122, hier*

120. Karel CHYTIL, Antichrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese, Praha 1918. Vgl. allgemein auch Hans AURENHAMMER, Antichrist, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, Wien 1959-1967, 151-156.
- 19) Gottfried und Ursula FRENZEL, Die fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht in der St. Marthakirche zu Nürnberg, in: Festschrift für Peter Metz, hrsg. von Ursula Schlegel und Claus Zeege von Manteuffel, Berlin 1964, 224-238. Allgemein zu apokalyptischen Darstellungen in der Kunst: CHADRABA, Apokalypse des Johannes, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von Kirchbaum, Bd. 1, 124-142; Aurenhammer, Bd. 1, 176-207.
- 20) Christine BAUER, Johannes von Iglau. Eine Auslegung der Zehn Gebote, Bohemia-Jahrbuch 8 (1967) 59-81, hier 70, 73, 79. Weitere Belege zum Aberglauben zusammengestellt bei Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 5, Leipzig 1920, 875, Anm. 3.
- 21) Adolph FRANZ, Der Magister Nikolaus Magni de Jawor, Freiburg 1898.
- 22) MAYER, Das Kirchenbild, 291; Iserloh, 253.
- 23) Franz MACHILEK, Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus, München 1967, 18, sowie demnächst in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 32 (1970).
- 24) WINTER, 56, (Ignatius); Josef WERLIN, Ein bedeutsames Denkmal der Prager Bibelliteratur aus dem späten Mittelalter, Bohemia-Jahrbuch 5 (1964) 53-76, hier 58 (Johannes Geiler).
- 25) Zum Verhältnis von Klerus und Laien vgl. die bereits zitierten Arbeiten von AUER und CONGAR (Anm. 1 und 4) sowie Anton MAYER-PFANNHOLZ, Das Laientum im werdenden Kirchenbild. Theologie und Glaube 33 (1941) 88-97; Lotte LEITMAIER, Der Laie in der Kirche im Mittelalter und im 20. Jahrhundert. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 39 (1953) 28-45.
- 26) C. 7. C. XII. q. 1: Decretum Gratiani, hrsg. von Emil Friedberg, Leipzig 1879, 678.
- 27) HAUCK, Bd. 5, 875. Vgl. allgemein zu dieser Haltung auch MAYER, Das Kirchenbild, 292.
- 28) CONGAR, 664 ff., 700; AUER, 30 ff., bes. 40. Nikolaus PAULUS, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter, Historisches Jahrbuch 32 (1911) 725-755;

- Wilhelm SCHWER, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, hrsg. von Nikolaus Monzel, Paderborn 1952²; Erich MASCHKE, *Das Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns*. *Miscellanea Mediaevalia* 3 (1964) 306-335, hier 323 ff. René-Antoine GAUTHIER, *Magnanimité*, Paris 1951 (*Bibliothèque thomiste* 28).
- 29) CONGAR, 661 ff.; vgl. aber die Belege ebd. 663, Anm. 36. Peter BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau 1932.
- 30) Zitiert bei AUER, 33 f. Zur *vita activa* und *vita contemplativa* vgl. Okhavian Schmucki, in: *LThK* 10, 1965, 815-817.
- 31) Belege bei Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, 2 Bde., Wien-Freiburg-Basel 1962⁵; vgl. auch JUNGMANN, *Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation*, in: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*, Innsbruck-Wien-München 1960, 87-107. Über den Lettner Erika Deberer nach verschiedenen Spezialuntersuchungen zusammenfassend in: *LThK* 6, 1961, 987-988.
- 32) MAYER, *Das Kirchenbild*, 291. Vgl. auch Josef Andreas JUNGMANN - Klaus MÖRS-DORF - Balthasar FISCHER, *Messe*, in: *LThK* 7, 1962, 321-331, bes. 325 f.
- 33) MAYER, *Das Kirchenbild*, 291.
- 34) Alfred SCHULTZE, *Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter*, in: *Festgabe für Rudolph Sohn zum goldenen Dekretjubiläum*, München-Leipzig 1914, 103-142; SCHULTZE, *Stadtgemeinde und Reformation*, Tübingen 1918 (*Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart* 11); Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, *Güterlehre* 1962 (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 180), 10 ff.; MOELLER, *Frömmigkeit*, 22; CONGAR, 73; Paul WILPERT - Willehad Paul ECKERT, *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlin 1964 (*Miscellanea Mediaevalia* 3) (zu Bruderschaften, Gilden, Zünften).
- 35) Theobald FREUDENBERGER, *Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Röss, Münster 1954* (*Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung* 11), 8 ff.; Werner JETTER, *Drei Neujahrs-Sermonen Gabriel Biels als Beispiel spätmittelalterlicher Lehrpredigt*, in: *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hans Rückert zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Heinz Liebing und Klaus Scholder, Berlin 1966, 86-126, hier 86. Für Böhmen vgl. insbes. die *Libri erectio-nis archidiocesis Pragensis saec. XIV et XV*, 6 Bde. hrsg. von Clement Borev

- und Antonín Počlaha, Praha 1875-1889, 1927.
- 36) MOELLER, Frömmigkeit, 23.
- 37) Stephan von ELSPERGER, Stiftungsbrief des Predigt- und Lesantes der hl. Schrift in der St. Gumbertuskirche zu Ansbach von dem Markgrafen und Kurfürsten Friedrich. Jahresbericht des historischen Vereins von Mittelfranken 37 (1869/70) 66-76; Matthias SIMON, Evangelische Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 1, München 1942, 135. Von Elspurger vermutete, dass Markgraf Friedrich die Hochschätzung der Predigt möglicherweise von den Hussiten übernommen habe.
- 38) WINTER, Frühhumanismus, 79 ff.; Johanna SCHREIBER, Devotie moderna in Böhmen, Bohemia-Jahrbuch 6 (1965) 93-122, hier 103 ff.; Stanisław BYLINA, Wpływy Konrada Waldhausena na ziemiach polskich w drugiej połowie XIV i pierwszej połowie XV wieku, Wrocław - Warszawa - Kraków 1966; MACHILEK, 16 ff.
- 39) SWEET, 470.
- 40) Otakar ODIOŽILÍK, The Chapel of Bethlehem. Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas II (1956), 125-142.
- 41) WINTER, Frühhumanismus, 126 f. (in Bezug auf die häufige Kommunion). Dieter GIRGENSOHN, Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches, Göttingen 1964 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 12).
- 42) Peter BROWE, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938; BROWE, Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940; J. STIRNIMANN, Die Kommunion der Laien in Gesetzgebung und Gewohnheit der Kirche, in: Das Opfer der Kirche, Luzern 1954, 183-213; JUNGSMANN, Missarum sollemnia, Bd. 2, 446 ff.
- 43) JUNGSMANN, Missarum sollemnia, Bd. 2, 451; Franz MACHILEK, Johannes Hoffmann aus Schweidnitz und die Hussiten. Archiv für schlesische Kirchengeschichte 26 (1968) 96-123, hier 118; Heiko A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation, I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, 20, Anm. 55 (Gabriel Biehl).
- 43a) Johann Baptist SCHNEYER, Die Hochschätzung der Predigt bei den Predigern des Spätmittelalters, in: Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von Leo Scheffczyk, Werner Dettlof, Richard Heinzmann, 2 Bde., München-Paderborn-Wien 1967, 579-597, hier 595,
- 44) JUNGSMANN, Missarum sollemnia, Bd. 2, 452.

- 45) Erhard PESCHKE, Die Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit, Bd.I:
Das Abendmahl. Untersuchungen, Stuttgart 1935 (Forschungen zur Kirchen- und
Geistesgeschichte 5), 34.
- 46) JUNGMANN, Missarum sollempnia, Bd. 2, 453, Anm. 29.
- 47) HAUCK, Bd. 5, 899 ff.; EROKE, Die häufige Kommunion, 30 ff. GIRGENSOHN, 139ff.
- 48) PESCHKE, 34 und 38.
- 49) O.V.PETRŮ, Matěj z Janova o častém přijímání, Olomouc 1946.
- 50) WINTER, Frühhumanismus, 129 f.