

DEVOTIO MODERNA IN BÖHMEN

Von Johanna Schreiber

Die *devotio moderna* als Erscheinung im Bild des späten Mittelalters ist nicht ganz einfach und eindeutig zu fassen. Die Mannigfaltigkeit ihrer Aspekte hat einerseits dazu geführt, daß sie im größeren Rahmen oft nur ganz am Rande — wenn überhaupt — behandelt, erwähnt, abgetan wird, hat ihr aber andererseits die leider nicht so recht koordinierte Aufmerksamkeit von verschiedenen Seiten der Einzelforschung, von theologischer, religions- und kulturgeschichtlicher wie von philologischer Seite eingetragen. Gerade hier aber hat man in den letzten Jahren und Jahrzehnten Versuche unternommen, den durch ständige, nicht immer allzu kritische, Verwendung ausgelaugten und vielleicht zu einseitig festgelegten Begriff neu zu beleben, seinen Bereich weiter, umfassender, „europäischer“ zu sehen.

Demgegenüber galt und gilt die *devotio moderna* — befragt man die neuere Handbuchliteratur¹ — noch heute als eine religiöse Erneuerungsbewegung des späten Mittelalters, die in ihrem Ursprung nur niederländisch, in ihrer Wirkung auf einen kleinen Raum, allenfalls Westeuropa, begrenzt ist. Schon früh hat man dagegen etwa in der böhmischen Forschung immer wieder auf Ähnlichkeiten oder einzelne geistige Zusammenhänge zwischen jenen als *devotio moderna* bekannten niederländischen Erscheinungen und solchen im Böhmen jener Zeit hingewiesen. Ein starker Anstoß in dieser Richtung erfolgte in den dreißiger Jahren mit den Arbeiten zum böhmischen Frühhumanismus von Eduard Winter², die gleichwohl fast ohne Echo und Aus-

¹ Vgl. Haaß, Robert: *Devotio moderna*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begr. von M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Auflage hrsg. von J. Höfler und K. Rahner. Freiburg 1957 ff. (zitiert: LThK) Bd. 3. 1959.

² Winter, Eduard: Die europäische Bedeutung des böhmischen Frühhumanismus. *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte* 1/5 (1935) 233—242. (zitiert: Eur. Bed.) — Ders.: Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Berlin 1938, 442 S. (zitiert: Geisteskampf) — Wie diese gehören auch folgende das Thema berührende Arbeiten noch in die Wostry-Schule (in zeitlicher Reihenfolge): Schreiber, Rudolf: Johann von Mies. Ein vorhussitischer Prediger der Prager Deutschen. In: *Heimat und Volk. Forschungsbeiträge zur sudetendeutschen Geschichte*. Festschrift für Wilhelm Wostry. Brünn 1937, S. 157—194. — Ohlbaum, Rudolf: Johann Rode aus Hamburg. Vom deutschen Geistesleben in Böhmen um 1400. Prag 1943, XVI, 127 S. (*Sudetendeutsches historisches Archiv* Bd. 5.) — Hemmerle, Josef: Nikolaus von Laun. Ein Beitrag zur Geschichte der Prager Universität und des Augustinerordens in Böhmen. Bd. II der *Forschungen zur Geschichte und Landeskunde der Sudetenländer*. (Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag. Hrsg. und eingel. von R. Schreiber.) Freilassing-Salzburg 1954, S. 81—129. — In dieselbe Richtung wie Winter weist auch schon der kurze Abriß von: Pfitzner, Joseph: Kaiser Karl IV. Potsdam 1938, 130 S.

wirkung blieben. Winters Anliegen war, den großen Rahmen frühhumanistischer Ansätze und Bestrebungen in Böhmen, die vor allem am Prager Hof Karls IV. und in seinem Umkreis sichtbar sind, mit kleinen Einzelzügen zu füllen; dabei stellte er in der Zeit vor dem Auftreten der niederländischen *devotio moderna* bereits ganz ähnliche Erscheinungen in Böhmen fest. Damit bekam aber jene böhmische Bewegung, die bis dahin als vor-hussitisch allzusehr im Schatten der ihr folgenden Religionskämpfe gestanden hatte, ein größeres Eigengewicht, eine eigene Perspektive. Winter, der reiches Material bietet, das er leider zu selten belegt, glaubte sogar Ausstrahlungen und Einflüsse Böhmens auf die Niederlande annehmen zu dürfen. Wie weit und ob man diesen letzten Schritt wirklich mitvollziehen darf, werden meine Ausführungen nicht restlos klären, aber wenigstens andeuten können. Das Gesichtsfeld der traditionellen Auffassung von der *devotio moderna* wird in jedem Fall wohl eine Erweiterung erfahren müssen.

Was versteht man also herkömmlicherweise unter *devotio moderna*? Als ihr Gründer, Stifter, gilt Geert Groote (1340—1384)³. Er entstammte einer angesehenen Patrizierfamilie in Deventer, verlor schon als Kind seine Eltern durch die Pest und schloß sich als „*adhuc puer*“, wie die Quellen schreiben, fahrenden Schülern an, mit denen er die Gebiete um den Niederrhein durchstreifte. Er war hochbegabt; 1355 ging er zum Studium nach Paris, 1358 war er bereits Magister. Als seine Lehrer vermutet man Johannes von Leuven und Nicolas d'Oresme⁴, zu seinen Freunden gehörten Rudolf von Enteren, der Karthäuser Heinrich Eger von Kalkar, Jan van Schoonhoven, Wilhelm von Salvarvilla vor allen, und möglicherweise hat er auch Marsilius von Inghen, Heinrich von Langenstein, Heinrich von Oyta kennengelernt. Zwischen 1358 und 1362 scheint Groote unschlüssig Theologie, Medizin, Astrologie studiert zu haben — er suchte der Weisheit letzten Schluß⁵. Um 1360 ist er — vermutlich aus demselben Grund — auch in Prag gewesen; den Quellen zufolge hat er dort die „Schwarze Kunst“ erlernen wollen. Er soll aber eine schwere seelische Erschütterung erlebt haben, die vielleicht den

³ Über ihn unterrichtet die große, sehr gründliche Monographie, auf die sich auch meine Darstellung stützt: Ginneken, Jacob van: Geert Groote's Levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt. Amsterdam 1942, 392 S. (Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R. Deel XLVII n° 2.), bes. S. 80 ff. — Vgl. auch: Blaschka, Anton: Zur *Devotio moderna*. In: Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten. Festschrift für Eduard Winter. Berlin 1956, S. 17—32. (Deutsche Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichung des Instituts für Slawistik Nr. 9.) — Blaschka versucht — in einem Überblick über die wesentlichen Züge der *devotio moderna* und die Forschung darüber — die Problemlage wieder bewußt zu machen. Sein Aufsatz ist nicht berücksichtigt bei: Rosenfeld, Hans-Friedrich: Zu den Anfängen der *Devotio moderna*. In: Festgabe für Ulrich Pretzel. Hrsg. von W. Simon, W. Bachofer, W. Dittmann. Berlin-Bielefeld 1963, S. 239—252.

⁴ Ginneken 95 sieht in dieser „modernen“ Ausbildung bereits eine Wurzel der späteren *devotio moderna*.

⁵ Man hat in diesem Zusammenhang wiederholt auf das „Faustische“ in Grootes damaliger Periode hingewiesen; zuletzt Blaschka 20.

ersten Anstoß zu Einkehr und Umkehr gab⁶. Er empfing, wohl 1362, die niederen Weihen, studierte dann bis 1366 in Paris kanonisches Recht — als Exspektant auf vier Pfründen. 1366/67 hielt er sich in einer Finanzangelegenheit der Stadt Deventer in Avignon an der Kurie auf. Eine schwere Krankheit, deren Ursache wohl in einer Schädeltrepanation zu sehen ist, der er sich mit eben dem Ziele, zur letzten Erkenntnis vorzudringen, unterzogen hatte, wurde zum Beginn seiner Umkehr, der *conversio*. Aber erst 1373/74 verzichtete er, dem Armutsideal folgend, auch öffentlich auf seine Pfründe; vorher hatte er sich drei Jahre lang im Kartäuserkloster Monichusen bei Arnheim aufgehalten, dessen Prior 1368 bis 1373 Heinrich Eger war. In seiner Einkehr, seiner Hinwendung zu den Schriften der Mystiker, in seinen Verinnerlichungsübungen wird der Ursprung der *devotio moderna* gesehen⁷. Seine Aufgabe sah Groote in der Volkspredigt. Mit Scholaren, jungen Laien, so scheint es, begann er in Deventer sein Apostolat: er bat sie zu Tisch, las ihnen vor und belehrte sie, ließ sie Bücher kopieren. Um 1377 erhielt er die Diakonsweihe und erwirkte eine Predigerlaubnis (die an sich nur ordinierte Priester haben); dann begann er vor seinen Schülern lateinisch zu predigen, schließlich auch deutsch, und zog als Wanderprediger durch die ganzen Niederlande und einen Teil Westfalens. Groote rief zur Buße auf, sein Hauptmotiv ist Furcht — *timor, pavor, horror* —, sein Ziel Reue und Zerknirschung — *compunctio cordis* —; er stellte sich vor allem gegen die „*propriarii*“ in den Klöstern, gegen jede Art von Simonie, gegen Irrlehre und Ketzerei⁸. Schon 1379 begannen sich Widerstände gegen seine Predigten bemerkbar zu machen, die besonders von dem von Groote angegriffenen verweltlichten Klerus und von den Orden der Mendikanten ausgingen. Aber erst nachdem er 1383 einen großen „*Sermo contra Focaristas*“ gehalten hatte⁹, wurde ihm die Genehmigung zur Predigt entzogen. Ein Brief seines Freundes Salvarvilla an Urban VI.¹⁰ sollte ihn, der sich selbst nur gegen den Vorwurf der Nicht-Rechtgläubigkeit wehrte, an höchster Stelle rechtfertigen und rehabilitieren. Aber noch vor dem Eintreffen der günstigen Nachricht von der Kurie starb Groote 1384 an der Pest.

Als sein Werk gilt die Stiftung der „Brüder und Schwestern vom Gemeinsamen Leben“, die sich später in der Windesheimer Kongregation der Augustinerchorherren einen schützenden Überbau geschaffen hat. In der Mitte der siebziger Jahre vielleicht schon hat Groote einen großen Teil seines Elternhauses frommen Frauen zur Verfügung gestellt, die hier ohne Besitz

⁶ Ginneken 105 f. — Blaschka 21.

⁷ Ginneken 152 ff.

⁸ Ginneken 245 ff.

⁹ Ginneken 305 ff.; die Hauptthesen des *Sermo* soll Konrad von Soltau, damals noch Professor in Prag, verfaßt haben. Ginneken nimmt an, daß Groote Soltau während der gemeinsamen Prager Studienzeit kennengelernt habe: ebenda 311 f.

¹⁰ Gerardi Magni Epistolae quas ad fidem codicum recognovit annotavit edidit Willemus Mulder S. J. Nijmegen-Antwerpen 1933 (*Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf Deel III.*) (zitiert: Mulder), hier Nr. 60, S. 223 f. — Grootes Protestatio: Nr. 57, S. 214 f. — Vgl. auch Ginneken 321 ff.

und ohne Ordensregel leben und sich von der Arbeit ihrer Hände ernähren sollten. Das Neue daran — denn Beginenhäuser gab es schon lange¹¹ — ist das Vorhaben, dabei das Ideal des apostolischen Lebens in einer Gemeinschaft zu verwirklichen, für die eine religiöse Lebensform ohne jede Bindung an Gelübde vorgeschrieben und konstitutiv ist; damit glaubte man nach dem Vorbild der *ecclesia primitiva* das Christentum der Gegenwart erneuern zu können. Um 1379 schon lassen sich die ersten Satzungen der Schwestern aus dem „Meester-Geerts-Haus“ greifen. Der Zeitpunkt der zweiten Stiftung, der „Brüder“, ist nicht fixierbar. Sicher ist, daß Groote aus seiner Abneigung gegen jede Bindung heraus zu seinen Lebzeiten keine nach außen sichtbar in Erscheinung tretende Vereinigung wünschte; erst sein Freund Florens Radewijns¹², in dessen Vikarhaus einige der Anhänger Grootes schon seit 1380 ein „Gemeinsames Leben“ führten, vollendete die Stiftung nach Grootes Tod und organisierte die Gemeinschaften¹³. Zweifelhaft ist, ob die Gründung Windesheims noch als Erfüllung eines letzten Willens Grootes betrachtet werden kann, wie es zu geschehen pflegt¹⁴.

Was aber ist nun das Wesen jener *devotio moderna*, deren „Seele und Schöpfer“ allein Geert Groote gewesen ist, wie sein Biograph Ginneken schreibt¹⁵? Ginneken sieht ihre Grundlage sich in Monichusen durch Grootes Beschäftigung mit mystischem Schrifttum bilden, besonders mit Hugos von St. Viktor *Soliloquium de Arrha Animae*, aber auch mit Werken Bernhards, Ruysbroeks, Seuses und Eckarts; ihr Charakteristikum ist ein Streben nach Verinnerlichung, Gottsuche und Begegnung mit Gott in der Seele¹⁶. Sie bringt damit zwar keinen neuen Gedanken¹⁷, aber sie fordert die Verbindung einer mystisch geprägten, auf Innerlichkeit, Verinnerlichung ausgerichteten Haltung mit deren praktischer Anwendung und Ausbreitung im täglichen Leben — „Mystiek van de daagsche daad“, sagt Ginneken¹⁸. Damit tritt zu dem mystisch-beschaulichen ein nach außen gewandtes, aktives Element. Man findet es vor allem bei Groote selbst. Er versucht, die festgefahrenen Traditionen der Kirche zu lockern, dynamisch zu erneuern — ohne sich aber aus ihrem Gebot zu lösen. Er orientiert sich an der Urkirche, am Vorbild der Apostel und der frühen Christen, wenn er — „niet altijd even ge-

¹¹ Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. 2. verb. und erg. Aufl. Hildesheim 1961, VI, 580 S. — Grundmann widmet den „Beginen im 13. Jahrhundert“ ein ganzes, sehr aufschlußreiches Kapitel: ebenda 319–354. Es bedürfte einer besonderen Untersuchung, um festzustellen, wie weit auch jene neu entstandenen Gemeinschaften des 14. Jahrhunderts in demselben Rahmen gesehen werden müssen.

¹² der von 1374 bis 1378 in Prag studierte. Vgl. dazu Mulder XXVII.

¹³ Ginneken 270 f.

¹⁴ Ginneken 337 ff.

¹⁵ Ginneken 157: „... Moderne Devotie . . . wier Ziel en Schepper G. Groote geweest ist en hij alleen met Gods genade . . .“

¹⁶ Ginneken 150: „innigheid of innerlijke gerichtheid en toewijding naar God en het Zijne . . .“

¹⁷ Ginneken 157: „op het dogmatische en speculatieve terrein niets nieuws.“

¹⁸ Ginneken 157. — Vgl. auch 184 ff.

matigd en zachtzinnig“ — gegen die Mißstände, die er sieht, zu Felde zieht und wenn er nachdrücklich die Laien aufruft, sie „mobilisiert“: beides mit dem einzigen Ziel, die Kirche zu retten¹⁹. Hier bei Groote findet man diese Verbindung von Aggression und Demut, glühendem Eifer und stillem Betrachten, die für unser heutiges Denken nicht leicht nachzuvollziehen ist; Ginneken hält sie auch für ein Charakteristikum der ganzen *devotio moderna*²⁰. Dabei übersieht er, daß seine Darstellung nur über Haltung und Intention Grootes — die er sehr sorgfältig erarbeitet hat —, nicht unbedingt aber auch über die von Groote ausgehende Bewegung, wie sie von seinen Schülern verstanden und durchgeführt worden ist, Auskunft geben kann. Einem richtigen Verständnis förderlicher scheint es, doch einmal die meist stillschweigend gemachte Voraussetzung der Identifizierung der Ideen Grootes mit dem Erscheinungsbild der *devotio moderna*, die sich doch erst nach seinem frühen Tode richtig entfaltet, auszuklammern und beide für sich zu betrachten. Diesen Standpunkt vertritt auch Magnus Ditsche in einem Aufsatz über „Herkunft und Bedeutung des Begriffes der *devotio moderna*“²¹, der sich gerade dadurch auszeichnet, daß er das lange Gebrauchte und darüber zur Formel Gewordene einmal kritisch durchleuchtet. Ditsche geht in seiner Untersuchung vor allem vom Wortgebrauch aus (*devotio*, *devotus*, *modernus*). Dazu gibt er zunächst einen Aufriß der Geschichte des Doppelbegriffs *devotio moderna*, der für uns besonders aufschlußreich ist.

Danach ist „*devotio moderna*“ bereits die Selbstbezeichnung der Bewegung — an deren Anfang Geert Groote gestanden hat — im 15. Jahrhundert. Beim ersten Auftauchen des Begriffes um 1417/21²² ist eine eindeutige Interpretation noch nicht möglich: er kann hier einfach „neue, heutige, moderne Frömmigkeit“ bedeuten, gleichzeitig aber auch die ganze Bewegung meinen. Zwischen diesen Polen bewegt er sich auf eine Verfestigung (Ditsche) zu, die um 1460²³ zu registrieren ist: wenn da überhaupt noch unterschieden wird, so nur zwischen der ganzen Bewegung (Hauptbedeutung) und den einzelnen (in und aus ihr entstandenen) Vereinigungen, den „*congregaciones*“.

¹⁹ Ginneken 348: „... ziet hij . . . naar de primitieve Christenheid terug als het ware model der Moderne Devotie . . .“ 349: „Hij heeft de leeken willen mobiliseeren om de kerk van Christus te redden.“

²⁰ als „Mystiek van de daagsche daad“. — Vgl. auch Ginneken 150: In einer der Viten heißt es: „Cordis sui dispersiones recollegit et interiorem hominem reformavit ad purum.“ Ginneken kommentiert diesen Satz: „Welnu, det is nu het merg en de kern van de Moderne Devotie.“

²¹ Ditsche, Magnus: Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes der *devotio moderna*. Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 79 (1960) 124—145.

²² Vita B. Joannis Ruesbrochii des Heinrich Pomerius. Vgl. Ditsche 126 f. Literatur und Quellennachweise in den Anmerkungen. Die betreffende Stelle zitiert auch Ginneken 225.

²³ Chronicon Windeshemense des Johannes Busch (I. De viris illustribus. II. De origine moderne devocionis), entstanden 1456/64: Ditsche 128 f. und Anm. — Busch gilt, nach Ginnekens Untersuchung (Ginneken 19 f.), als der letzte noch zeitgenössische Biograph Grootes, da ihm als Quelle die angenommene (Ur-)Vita Grootes von Johann Cele, die als verloren gilt, noch vorgelegen haben müsse.

Ditsches These aber ist, daß die Entwicklung des Begriffs durch das Gegenbild einer „*devotio antiqua*“ entscheidend mitbestimmt worden sei; diese Vorstellung bringt er in Zusammenhang mit dem Erneuerungswillen nach dem Vorbild der frühen Kirche. Seine Argumentation wird unterstützt durch ein Zeugnis aus der Mitte des 15. Jahrhunderts: wir dürfen also mit ihm annehmen, daß bereits in den Bemühungen der ersten Männer der Bewegung um eine Restauration der frühchristlichen Lebensformen und der *devotio* der Urkirche der Keim gelegt ist zu dem späteren Selbstverständnis der entstandenen Gemeinschaften als *devotio moderna* und *devoti moderni*²⁴.

Diese Interpretation des Begriffes macht gleichzeitig eine gewichtige Aussage über den Schwerpunkt der niederländischen Frömmigkeitsbewegung.

Ditsche untersucht weiter den Wortgebrauch von „*devotio*“ und „*devotus*“ nach den Schriften aus jenen Kreisen. Als erste und auch allgemein sehr verbreitete Bedeutung stellt er die als „Gesinnung der Hingabe und Ergebenheit, die das Verhalten Gott gegenüber kennzeichnet“²⁵, heraus; charakteristisch aber bei den Devoten ist das Hinzutreten des Affekts, wie besonders aus einer Schrift Gerard Zerbolts van Zutphen bewiesen wird, der die *devotio* als „*dulcis quaedam affectio, vel inclinatio affectuosa ad bonum, vel incitatio quaedam dulciter trahens affectum*“²⁶ bezeichnet; wesentliches Kennzeichen dieser *devotio* ist auch, daß sie die christlichen Tugenden voraussetzt und durch „*exercitia*“ erworben und erhalten werden muß²⁷. Ein Einfluß „vor allem der Viktoriner, Zisterzienser und Franziskaner“ ist dabei nicht von der Hand zu weisen²⁸, ebenso wenig wie der allgemeinere von Heinrich Seuses „*Horologium Sapientiae*“²⁹: die „*devotio*“ hat schon vor der niederländischen Devotenbewegung „in der Frömmigkeit des 14. Jahrhunderts einen festen Platz“, der Begriff kommt aber dann „den Absichten Geert Grootes und seiner Schüler so entgegen . . ., daß sie in ihm den geeignetsten Ausdruck ihrer eigenen Frömmigkeit“ sehen³⁰. Allerdings gibt es trotz der beachtlichen Menge der erhaltenen Schriften bzw. Briefe Grootes dort keinen Anhaltspunkt für einen besonderen, „modernen“ Gebrauch von „*devotio*“; es wäre also den Späteren vorbehalten gewesen, der Sache auch den Namen zu geben. Wieder bleibt es eine Frage, ob es dieselbe Sache ist, die Groote und die seine Schüler meinen. Muß nicht vielleicht eine Entwicklung in Rech-

²⁴ Ditsche 128 ff., 133 f., 145.

²⁵ Ditsche 138.

²⁶ Ditsche 139 und Anm. 84. Titel der Schrift: *De spiritualibus ascensionibus*.

²⁷ Ditsche 140 f.

²⁸ Ditsche 143.

²⁹ Ditsche 134—137. Bei Seuse ist besonders auch vom „*fervor devocionis*“ der Urkirche die Rede.

³⁰ Ditsche 145. Die Frage bleibt offen, wann dies zum ersten Mal geschah; Zerbolt (1367—1398) ist schon zweite Generation. Auch hier zeigt sich, daß Ginekens Definition der *devotio moderna* (S. 150) der Sache nur zum Teil gerecht wird; er spricht vom Zustand einer „*innerlijke gerichtheid*“ — Zerbolts *spirituales ascensiones* aber meinen erst den Weg dazu.

nung gestellt werden, eine explicatio in eine von verschiedenen ursprünglich möglichen Richtungen?

Behalten wir im Auge, was für unsere Zwecke wesentlich ist: die Absichten Geert Grootes (Ginneken) und die Anwendung der Begriffe „devotio“ und „devotus“ in der niederländischen Bewegung (Ditsche), wenn wir uns jetzt Böhmen zuwenden.

Besonders in der Ära Karls IV., unter der kräftigen Hand und dem befehlenden Wollen dieses Herrschers, der einerseits noch dem Mittelalter verhaftet war, andererseits aber schon der heraufkommenden Neuzeit angehörte, entfaltete sich bei wachsendem wirtschaftlichem Wohlstand ein reges Kultur- und Geistesleben in Böhmen, das an Intensität und Produktivität das der alten deutschen Kulturlandschaften überflügelte. Karl beförderte Prag zum politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Zentrum, er wollte, daß es die Hauptstadt des ganzen Reiches werde — sein Vorbild bei diesen Plänen war Paris. Die Pracht und der Glanz seines Hofes und der Stadt sowie die neue Universität³¹ zogen die bedeutenden Kräfte der Zeit an. Und doch währte die Blüte des böhmischen Frühhumanismus, wie man die Epoche im Anschluß an die Forschungen Konrad Burdachs — wenn auch nicht unwidersprochen³² — nannte, nur kurz, sie schwand ziemlich rasch nach dem Tod Karls IV. Was sich schon während seiner Regierung untergründig angesammelt hatte, brach jetzt heftig und unaufhaltsam hervor. Karl hatte es als eine Hauptaufgabe seiner Regierung betrachtet, die nationalen Spannungen und Gegensätze auszugleichen und mit starker Hand zu bannen; die neuen politischen Entwicklungen haben andere Voraussetzungen und Fragestellungen. So bleibt die karolinische Zeit eine „Episode“; Rudolf Stadelmann nennt sie sogar einen „Fremdkörper“ in der deutschen Entwicklung³³, und Paul Joachimsen erklärt kategorisch, die ganze Erscheinung sei „ohne Folgen für den Gang der gesamtdeutschen Kultur“ geblieben³⁴. Solche Urteile, summarisch, knapp und eindeutig, haben die heutige Lehrbuchauffassung geprägt; aber so gut be-

³¹ Hierzu besonders erwähnenswert: Bergel, Josef: Die Hauptquellen zur Geschichte der Prager Karls-Universität. Bd. II der oben Anm. 2 zitierten Forschungen, S. 15—38.

³² Grundlegend sind immer noch die (Quellen-)Veröffentlichungen in dem von Burdach herausgegebenen voluminösen Werk: Vom Mittelalter zur Reformation. Berlin 1912—1939 (dazu das ebenso benannte Heft 1. Halle 1893). Außerdem: Burdach, Konrad: Die seelischen und geistigen Quellen der Renaissancebewegung. HZ 149 (1934) 477—521. — Widerspruch hat vor allem Joachimsen gegen Methode und diverse Ansichten Burdachs schon 1920 erhoben: Joachimsen, Paul: Vom Mittelalter zur Reformation. HVJ 20 (1920/21) 426—470. (Neuabdruck durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1959. Reihe „Libelli“ Bd. 50.) — Ders.: Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes. DVjs 8 (1930) 419—480. — In diesem zweiten Aufsatz präzisiert er seine Anschauung, daß in Böhmen zwar eine Rezeption italienisch-frühhumanistischer Ideen greifbar sei, daß aber daraus kein Weg zur späteren Erscheinung des deutschen Humanismus führe.

³³ Stadelmann, Rudolf: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Halle 1929, 294 S. (DVjs Buchreihe Bd 15.), hier S. 10.

³⁴ Joachimsen: DVjs 8 (1930) 432.

gründet und fundiert sie von ihrer speziellen Sicht her auch sein mögen, so werden sie doch keineswegs jener Phase des Frühhumanismus gerecht. Noch viel mehr aber hat man sich dadurch den Zugang zu der tiefgehenden religiösen Erneuerungsbewegung in Böhmen verbaut, die im Schatten des so abgetanen Frühhumanismus stehend gänzlich verschwinden mußte. Ihr gilt unsere Betrachtung.

Es ist dieselbe Bewegung, auf deren Ausläufern die neue des Hussitentums wächst; ihr Ansatz aber ist noch frei von den Kennzeichen des späteren Hussitentums, und in dem Stadium ihrer Blüte scheint sie von einem Geist getragen, wie er auch in der zeitlich sich anschließenden niederländischen Devotenbewegung herrscht. Darauf vor allem hat Eduard Winter nachdrücklich den Blick gelenkt. Die führenden Männer der Bewegung will er nicht mehr nur als „Vorläufer“ des Hus³⁵ betrachtet wissen; daneben hat er vor allem auf den lohnenden Vergleich zwischen dem böhmischen Reformprediger Milíč von Kremsier und Geert Groote hingewiesen.

Wenn nun hier die wichtigsten Stationen jener böhmischen Erneuerungsbewegung markiert werden, müssen ihre Träger eingehender behandelt werden als etwa Groote, da sie allgemein weniger bekannt und ihre Werke, soweit erhalten, zum größten Teil nicht veröffentlicht sind.

Der Übergang Böhmens an die Luxemburger (1310) und seine langsame und immer deutlichere Ausrichtung nach dem Westen³⁶ mag ein nicht unbedeutender Einschnitt sein. Durch Bischof Johann IV. von Dražic († 1343)³⁷ kommt der Orden der Augustinerchorherren von Italien nach Böhmen — wohl über Pavia — und mit ihm neuagustinischer Geist: eine tiefere und

³⁵ So ist es üblich geworden, seit František Palacký sie in seiner Abhandlung dort einreihete: Palacký, František: Die Vorläufer des Hussitentums. (Die Schrift — in tschechischer Sprache — war 1842 von der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften nicht angenommen worden; so ließ Palacký sie 1846 unter dem Namen seines Freundes J. P. Jordan in Leipzig — in deutscher Sprache — erscheinen.) — Vgl. auch die recht ausführlichen Darstellungen am Anfang folgender Werke: Loserth, Johann: Huss und Wiclif. Zur Genesis der hussitischen Lehre. 2. veränderte Aufl. München-Berlin 1925, VI, 244 S. — de Vooght, Paul: L'Hérésie de Jean Huss. Leuven 1960, XIX, 494 S. (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 34.)

³⁶ Böhmen wird besonders durch Karl bewußt enger in den Reichsverband hineingezogen, er will es ja zum Hauptschauplatz des Reichsgeschehens machen. Man vergegenwärtige sich, daß die luxemburgische Hausmacht ständig vergrößert wird: zwischen 1355 und 1390 sind auch die Herzogtümer Brabant und Limburg luxemburgisch (vgl. Gebhardt: Handbuch der deutschen Geschichte I. 8. A. 1954. § 181 S. 466 [Grundmann], § 194 S. 514f. [Baethgen]). Auch nach Norden streckt Karl seine Hand aus und erwirbt 1366/67 die Markgrafschaft Lausitz und (1365—)1373 das Kurfürstentum Brandenburg (ebenda: § 181 S. 467), wo er in Tangermünde, an nördlichster Stelle, eine zweite Residenz nach Prager Muster baut und wo er sich vor allem um die wirtschaftliche Sanierung des Landes verdient macht. — Vgl. Reincke, Heinrich: Kaiser Karl IV. und die deutsche Hanse. Lübeck 1931, 93 S. (Pfingstblätter des Hansischen Geschichtsvereins 22.)

³⁷ Über sein Leben und seine Werke unterrichtet das in seinem Auftrag geschriebene Chronicon Francisci Pragensis. Hrsg. von Josef Emler. In: Fontes rerum Bohemicarum IV. Prag 1884, S. 347—456. (zitiert Chron. Fr.)

bewußtere Frömmigkeit, genährt durch die Lektüre der Bibel und der Schriften der Väter, damit verbunden Bücherliebe und Bücherpflege. Raudnitz, die Stiftung des Bischofs (1333/40), wird Mutterkloster für viele böhmische und mährische, selbst schlesische und polnische Stifte, deren Gründer und Förderer Johann IV. Nachfolger Ernst von Pardubic, der erste Prager Erzbischof, der Kaiser selbst und besonders auch Adelige des Landes sind, und es wird gleichzeitig auch Ausgangspunkt für die sog. Raudnitzer Reform, die seit der Wende zum 15. Jahrhundert an Hand der „consuetudines Rudnicenses“, der Raudnitzer Regeln, besonders bei den Augustinerchorherren Österreichs und Bayerns durchgeführt wird³⁸. Ähnlich diesem Orden — dem in Prag selbst Karl IV. 1351 den Karlshof gestiftet und, wie üblich, prachtvoll ausgestattet hat — tragen noch zwei weitere zur Entfaltung des neuen Geistes bei: die Kartäuser, deren Kloster Mariengarten vor Prag 1342 als Seelgerät König Johann errichtet worden war³⁹, und die Eremiten nach der Regel Augustins, soweit sie nicht zum Mendikantentum neigen, deren Niederlassung in Prag (St. Thomas) noch in die Zeit der letzten Přemysliden (1285) fällt, und als deren besonderer Freund später der Kanzler Johann von Neumarkt hervortritt⁴⁰. Hinzu kommt die schon erwähnte Anziehungskraft der Stadt Prag mit ihrer neuen Universität, aber auch mit ihren vielen Kirchen und den von Karl darin angehäuften Reliquienschatzen, mit ihren günstigen Markt- und Wirtschaftsbedingungen. Der Kaiser selbst holt jene Männer, die ihm zur Durchführung seiner Pläne am fähigsten scheinen, herbei: so Johann von Dambach, einen Straßburger Dominikaner, der dem Kreis um Eckart angehört hat, 1347 zur Errichtung eines Generalstudiums der Dominikaner und schließlich der Universität⁴¹; die Baumeister Matthias von

³⁸ Damit fällt Raudnitz eine Rolle zu wie später Windesheim, ohne daß hier aber nach außen hin der Name der Kongregation angenommen wird. Vgl.: Zibermayr, Ignaz: Zur Geschichte der Raudnitzer Reform. MÖIG Erg.Bd 11. Innsbruck 1929, S. 323—353, hier S. 325/8. Auch Chron.Fr. 385 f. (Gründung und Errichtung von Raudnitz): Hier wird berichtet, daß Johann auch ein Hospital anschließt, das vom Prior des Stifts geleitet wird.

³⁹ Ohlbaum 8—28.

⁴⁰ Hemmerle bes. 87—93. S. 92 zitiert er eine Stelle aus der Chronik des Zisterzienserklosters Königsaal (Aula Regia), wo der Abt Peter von Zittau 1309 die Augustinereremiten in Versen beschreibt: sie lebten davon, daß sie die Menschen in den Städten belehrten; sie studierten eifrig und sie wollten nicht zu den Bettelorden gezählt werden, was schon damals anscheinend einen pejorativen Beigeschmack hat. — Allerdings haben sie sich später gegen die Reformprediger auf die Seite der Bettelorden gestellt.

⁴¹ Gieraths, Gundolf: Johannes von Dambach. LThK 2. A. Bd 5. 1960. — Schon Dambach hat Karl allzu große Äußerlichkeit vorgeworfen und damit auf den Reliquienkult des Kaisers angespielt. Karl hat, in noch ganz mittelalterlicher Denkweise, damit nur das Äquivalent zu seinem Welt-Dienst zu schaffen getrachtet. Zweifellos muß in dieser Prunk- und Prachtentfaltung eine Quelle der in Böhmen rasch einreißenden Übelstände, der sittlichen Verflachung bei Klerus und Volk gesehen werden. Diese spiegelt am besten die sehr bald einsetzende Reaktion in der Erneuerungsbewegung, das Auftreten und die Wirksamkeit der großen Bußprediger wider, deren ersten Karl selbst ja ins Land gerufen hat.

Arras, der noch zu König Johanns Zeit aus Avignon kommt, und Peter Parler aus Schwäbisch Gmünd um 1356; schließlich auch den als Buß- und Reformprediger damals schon weit bekannten Konrad Waldhauser, einen Augustinerchorherren aus Oberösterreich, der wahrscheinlich 1358 zum ersten Mal in Prag als Prediger auftritt⁴². Er ist einer der Führer der böhmischen Bewegung geworden.

Zunächst aber sei kurz jener Mann erwähnt, der zu dieser Zeit, als die Reformbewegung sich ausbreitete, an der Spitze der Kirche in Böhmen stand, der Erzbischof Ernst von Pardubic⁴³. Es scheint nicht unwesentlich zu sein, daß er seine Studienjahre in Italien — Padua und besonders Bologna — verbracht hat; denn als Erzbischof war er dann auch Kanzler der Universität. Nicht nur diplomatisches Können wird ihm nachgerühmt, sein Biograph berichtet auch von seiner persönlichen Bescheidenheit, von seiner großen Frömmigkeit und Demut⁴⁴, davon, daß er Bücher abschreiben und „de alienis partibus“ ankaufen ließ, um sie Klöstern „et aliis piis locis“ zu schenken⁴⁵; daß er die bisher üblichen Gottesgerichte verbot und die Geißler („uagos homines quos vulgus flagellatores appellat“) aus seiner Diözese auswies⁴⁶; schließlich wird nebenbei erwähnt, er habe kurz vor seinem Tod, in Bautzen, in der Volkssprache („sermone vulgari ad populum“), also tschechisch, gepredigt⁴⁷. Diese letzte Stelle läßt ohne weiteres die Interpretation zu, daß

⁴² Schmid, Heinrich Felix: Konrad von Waldhausen. LThK 2. A. Bd. 6. 1961. Hier ist auch ältere Literatur angegeben. Noch nicht aufgeführt: Zerlik, Alfred: Konrad von Waldhausen aus Oberösterreich. Eine Posaune Gottes in vorhussitischer Zeit. Linz 1960 (Veröff. der Bundesrealschule Linz.), S. 15—28. — Zerlik ist weitgehend abhängig von Loserth 29—36, weshalb ich diesen bevorzugt meiner eigenen Darstellung zugrundegelegt habe.

⁴³ Loserth 20f. — Seibt, Ferdinand: Ernst (Arnošt) von Pardubitz. LThK 2. A. Bd. 3. 1959. — Vita venerabilis Arnesti primi Archiepiscopi ecclesie Pragensis des Wilhelm von Hasenburg. Hrsg. von Konstantin Höfler. Fontes Rerum Austriacarum I/VI Teil 2. Wien 1865, S. 1—11. Besser hrsg. von Josef Truhlař. Fontes Rerum Bohemicarum I. Prag 1873, S. 387—400. (zitiert: FRB I) Die Vita ist zwischen 1364 und 1368 entstanden (FRB I, S. XXX ff.).

⁴⁴ FRB I 391: Ernst betet „deuoto corde“ / „deuotas se dabat in lacrimas, ut tunc venas diuini susurrii furtiue susciperet . . .“; 397: er ist auch im Sterben „non sine magna deuocione cordisque contricione“. Auch die Tatsache, daß er ein geistliches Tagebuch geführt hat, läßt auf ein asketisches Leben schließen.

⁴⁵ FRB I 392. — Vgl. auch 395: „hic omnes libros Pragensis sacristie nimia vetustate consumptos ligari et meliorari, corales vero libros videlicet gradualia et antiphonaria in multis voluminibus, pulciora quam unquam in ecclesia visa fuerant, pro magnis pecuniis scribi fecit aliosque pro studio sacre scripture condonauit“ usw.

⁴⁶ FRB I 393.

⁴⁷ FRB I 397: „die quoque sancto penthecosten facto sermone vulgari ad populum ipsiusque festi sacris missarum celebratis solempniis mox febrium superuenientium atrocitate grauatur“. Die Selbstverständlichkeit des „sermo vulgaris ad populum“ (dem vielleicht ein „latinus ad litteratos“ gegenüberzustellen wäre) ist nicht von der Hand zu weisen. Dies wird zum Jahr 1364 berichtet; die Statuten des Erzbischofs, in denen eine vergleichbare Tendenz deutlich ist, stammen aus den Jahren 1353 und 1355. — Vgl. die folgende Anmerkung!

es nichts Außergewöhnliches, vielmehr das ganz Natürliche bedeutet hat, zum Volk in dessen Sprache zu predigen — zumindest im Selbstverständnis von Ernsts Biographen. Ernst hat dem neuen Erzbistum auch neue Statuten gegeben, aus deren Geboten und Verboten die Gebräuche und Mißstände der Zeit zu lesen sind; eine wesentliche Rolle darin spielt die Aufforderung des Erzbischofs an alle Pfarrgeistlichen, das Volk in seiner Sprache mit den wichtigsten Gebeten und Glaubenswahrheiten bekannt zu machen⁴⁸. So erscheint der Erzbischof als ein Mann, der vor allem auf die praktische Anwendung der kirchlichen Lehre, auf rechte Unterweisung und Hinführung des Volkes zu christlicher Lebensweise bedacht war, und es mag nicht verwundern, daß gerade unter seinem aufgeschlossenen Regiment Konrad Waldhauser — vielleicht darf man sagen, zur Unterstützung seiner Bemühungen⁴⁹ — nach Prag gerufen wurde.

Waldhauser, den Karl IV. 1357 am Wiener Hof kennengelernt hatte, ist wahrscheinlich schon im darauffolgenden Jahr vom Kaiser nach Prag geholt worden⁵⁰. Er übernahm da zuerst die Pfarrei bei St. Gallus in der Altstadt, dem alten Kaufmanns- und Patrizierviertel, wo auch die Bettelorden ihre Zentren hatten. 1361 wurde ihm die Pfarrei St. Thomas auf der Kleinseite übertragen, 1363 die Allerheiligenpfarrei in Leitmeritz — mit der Genehmigung, in Prag zu bleiben. 1365 schließlich wurde er Pfarrer an der Teinkirche. Sehr bald zog er sich durch sein unverblümtes Reden gegen jeglichen Mißstand vor allem die Feindschaft der Bettelorden zu. Gerade in dieser Zeit eines wirtschaftlichen Aufschwungs, des steigenden Wohlstandes, trafen Konrads Vorwürfe und seine Forderung zur Rückkehr zu einem einfachen Leben und zur Besinnung auf das wirkliche Christentum die am härtesten, die einerseits als Vertreter der Kirche und ihrer Lehre dastehen und als

⁴⁸ Concilia Pragensia 1353—1412. Prager Synodalbeschlüsse. Zum ersten Mal zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Constantin Höfler. Abhandl. der königlich böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. 5. Folge. 12. Bd. Prag 1862, S. III—LXI und 1—116. — Dort die Statuta brevia Arnesti von 1353, S. 2—4, das Statutum minus von 1355, S. 4—6. Es heißt S. 3: „... oracionem dominicam videlicet pater noster et symbolum apostolorum, credo in deum, decem precepta majora et sex minora subditos in vulgari informari...“ und S. 5: „... omnibus diebus dominicis et festivis ad sermonem vel exortacionem quam faciant ad populum dominicam oracionem et symbolum apostolorum in vulgari premittant et sic ab oracione et fidei fundamento sermo vel oracio incipiat et procedat...“

⁴⁹ So auch de Vooght 7.

⁵⁰ Schmid im LThK nimmt an, Waldhauser sei 1363 erstmals in Prag gewesen; die These stammt von František Loskot (:Konrad Waldhauser, předchůdce mistra J. Hus [K. W., Vorläufer des Magisters J. Hus]. Prag 1909.), während die andere Auffassung, Waldhauser sei bereits seit 1358 in Prag, die von V. V. Tomek (Dějepis města Prahy [Geschichte der Stadt Prag]. III, S. 286 ff.) ist, wie ich einer Bemerkung von Zerlik 16 entnehme. Zerlik 17 schließt sich, wieder mit Loserth 29 ff., Tomeks Darstellung an. Eine dritte Angabe, die er nicht belegt, macht de Vooght 7, der als Datum der Berufung 1360 nennt. — Mir leuchtet aus verschiedenen Gründen die Tomek-Loserth-Zerlikische Darstellung eher ein (s. u.), und ich werde daher diese Chronologie zur Grundlage nehmen.

solche angesehen werden wollten, andererseits aber mehr oder weniger stille Nutznießer dieser Blüte waren — die Liste der Vergehen, die Ordensleuten und dem weltlichen Klerus zur Last gelegt wurden, zeigt die Ausmaße des Sittenverfalls; am deutlichsten sichtbar werden sie in den schon genannten Statuten Erzbischof Ernsts und dann in den 24 Anklagepunkten, welche die Predigermönche und die Augustinereremiten gegen Konrad zusammengestellt haben, wohl kaum ahnend, wie sehr sie sich damit selbst bloßstellten. Konrad wies diese Vorwürfe, erst nachdem man ihn auch bei Herzog Rudolf IV. von Österreich angeschuldigt hatte, in einer Verteidigungsschrift (etwa 1365) zurück⁵¹. Aus dieser Apologie sprüht noch das Feuer, die Vitalität des Mannes, die nicht umsonst die Bewunderung, Anerkennung und Begeisterung seiner Zeitgenossen hervorgerufen und eine so große Wirkung erzielt hat; der Chronist Benesch von Weitmühl⁵² nannte ihn in seinem Nachruf im Jahr 1369 einen „*vir magne litterature et maioris eloquencie*“. Konrads Stärke, das zeigt sehr klar die Apologie, lag in seiner Sicherheit und Überlegenheit vor allem in Fragen des Glaubens und der kirchlichen Lehre: das mag man auf sein Bologneser Studium zurückführen. Der Haupttenor seiner Bestrebungen war immer wieder: Belehrung und Aufklärung der Unwissenden, der Laien wie der Mönche, all derer, die um des Profits, der aus der Dummheit zu ziehen ist, oder auch nur aus Nachlässigkeit von jenen, die es besser wissen mußten, in ihrer Unwissenheit belassen werden. Musterbeispiel ist seine sehr bündige Antwort auf den zweiten Anklagepunkt der Dominikaner: „*secundus articulus fuit iste quod dixissem, quod nullus esset in civitate Pragensi qui predicaret omnem veritatem, quidam essent qui nescirent dicere quia non studuissent; quidam scirent sed non dicerent, quin timerent perdere suas plenas stiuras quas ex taciturnitate haberent. Ad hoc respondeo quod haec omnia sunt vera et si necesse est possum probare omnia*“⁵³. Mit großer innerer Kraft und einem Ernst, der für unsere Ohren oft den Ton der Ironie hat, die ihm allerdings fernlag⁵⁴, trat er für die Ausbreitung der „ganzen Wahrheit“ ein — wobei jedoch schon sein Grundsatz, niemals Namen zu nen-

⁵¹ Loserth 29 Anm. 1: Hinweise auf Literatur. — Die Anklagepunkte und Konrads Apologie sind hrsg. von Höfler in dem oben Anm. 43 zitierten Band FRA I. Darin S. 17—21 die Anklagen der Predigermönche, S. 21 f. die sechs Artikel der Augustinereremiten gegen Konrad, S. 22—39 dessen Responsio, die sog. Apologie; deren Kurzfassung für Herzog Rudolf IV. gilt als verloren.

⁵² Chronica Benessii de Weitmil. Hrsg. von Josef Emler in den oben Anm. 37 zitierten FRB IV, S. 457—548, hier S. 540. — Beneschs Chronik, geplant als annalistisches Werk zur Geschichte der luxemburgischen Herrscher, besonders Karls IV., bricht 1374 unvollendet ab. (zitiert: Chron. Ben.)

⁵³ FRA I 26. Natürlich sprachen die Anklagepunkte nicht immer ihm selbst so sehr aus der Seele wie dieser; manche wies er als Verleumdung zurück, manche erkannte er, nachdem er Verdrehungen des Wortlauts richtiggestellt hatte, als wahr an und bewies dann, daß das, was man ihm vorgehalten hatte, den Lehren der Kirche entsprach.

⁵⁴ „*articuli per fratres Augustinenses in Praga singulariter contra me scripti, quibus respondebo juxta stultitiam suam, ne videantur sibi sapientes, ad gloriam dei et futurorum Christi praedicatorum contra eorumdem insultus in domino et in potentia virtutis ejus confortationem.*“ FRA I 34. — Es gibt viele solche Stellen.

nen (das betont er ausdrücklich in seiner Antwort auf den siebten Anklagepunkt), zeigt, daß auch er eine Grenze zu ziehen wußte. Immerhin prangerte er aus seiner Einstellung heraus alle Verfehlungen der religiosi, alle Übelstände, die ihm bekannt waren, offen an — nicht aber etwa die Orden als solche; der Stand der guten Mönche, so sagte er, sei der vollkommenste von allen⁵⁵: schließlich lebte er ja selbst nach einer Ordensregel. Gegen die Bettelorden aber führte er ins Feld, sie könnten aus keiner Stelle der Schrift ihre Berechtigung zu betteln — damit gar noch Christus nachzuahmen — ableiten; er würde jede Wette für die Richtigkeit dieser seiner Behauptung mit ihnen eingehen⁵⁶.

Von Konrads Predigten ist nur eine lateinische Sammlung erhalten, die sehr verbreitete *Postilla Studentium Sanctae Universitatis Pragensis*, die aber mehr ein Predigtlehrbuch, eine Anleitung für die Studenten war und sein wollte⁵⁷; doch die wichtigsten Themen seines Predigens lassen sich ebenso aus der Apologie rückerschließen (wo er auch ausdrücklich sagt, er habe deutsch gepredigt). Er trat gegen die Simonie, das Geschäft mit dem Heiligen Geist⁵⁸, auf; sie war ihm der Urgrund allen Übels. Er wollte zu einem nach den wirklichen christlichen Grundsätzen ausgerichteten Leben zurückführen. Über seine Erfolge dabei berichtet Benesch, der es als die größte Tat Konrads bezeichnete, daß er die Prager Frauen dazu brachte, auf ihre allzu reiche, modische und luxuriöse Kleidung zu verzichten; er lobte aber auch seinen guten Einfluß auf Zinswucherer und Betrüger, und daß er es erreicht habe, daß viele Mönche, die nicht aus eigener Überzeugung in einen Orden eingetreten waren, sich vom Heiligen Stuhl dispensieren ließen⁵⁹. Konrad forderte mit Nachdruck die freie Entscheidung jedes einzelnen für oder gegen den

⁵⁵ FRA I 21, 34.

⁵⁶ FRA I 35: „non credo quod in hoc quod saepefati fratres ita ardent et vere sicut evidens est ut plurimum sine magna necessitate mendicant et pro hac ratione discursum in contemplacione maxime impediuntur, Christum imitentur.“ — Woraus zudem hervorgeht, daß mit der Vorstellung der ‚Nachfolge Christi‘ — vielleicht besser ‚Nachahmung‘ / ‚imitatio‘ — sich eine ganz konkrete Meinung verbindet, die hier allerdings nur negativ und andeutend formuliert ist.

⁵⁷ Über die Verbreitung der Handschriften vgl. Loserth 31 Anm. 2; natürlich unvollständig. Ergänzend sei auf Hss. der Staatsbibliothek München verwiesen; vier enthalten Konrads *Postilla*, zwei (Sammelhss.) Auszüge daraus, zwei weitere (Sammelhss.) Konrads kleine *Detestatio Choreae*. Clm 3091 (a. 1393, 242 fol.) // Clm 8850 (s. XIV extr., 252 fol.) // Clm 8851 (s. XIV, 184 fol., f. 1—119 Konradi Walthuser *Postillae* . . . , Nennung eines Schreibers: a. 1386) // Clm 12289 (a. 1373, 283 fol., Inc. *Postillam studentium sanctae Pragensis universitatis* — scripsit Christianus studens ibidem in iure canonico) // Clm 26958 (s. XIV, Sammelhss. — böhm. Provenienz?: f. 229 „quaedam bohemicæ“ —, f. 1—118 *Sermones de tempore Conradi*) // Clm 15545 (a. 1393, 292 fol.) // Clm 18405 (s. XV, 240 fol., f. 239 Det. Ch.) // Clm 18544b (s. XV, 236 fol., f. 219 Det. Ch.). Eine Ausgabe wäre wünschenswert.

⁵⁸ FRA I 30 f. Er machte außerdem den feinen Unterschied, nur das tatsächliche Geschäft „pro pecunia“, nicht aber ein freiwilliges oder traditionelles Geldgeben als Beisteuer „cum pecunia“ zu verwerfen: ebenda 25.

⁵⁹ Chron. Ben. 540. Natürlich kannte Benesch auch die Kontroversen mit den Bettelmönchen.

Ordensberuf: eine sehr modern anmutende Einstellung⁶⁰ — man wird nicht fehlgehen, hier italienisch-frühhumanistischen, (neu-)augustinischen Einfluß festzustellen. Erstaunlich ist auch Konrads Haltung den Juden gegenüber, die ja damals in der Prager Judenstadt — benachbart der Teinkirche, Konrads Pfarrei — eine ihrer größten Niederlassungen hatten. Alle Juden müßten bis zum Jüngsten Tage bekehrt werden: darin sah er eine Aufgabe. So gebot er seinen christlichen Zuhörern, die an seinen Predigten interessierten Juden nicht zu vertreiben oder gar zu mißhandeln⁶¹. Groß und vor allem einflußreich muß Konrads Anhängerschaft gewesen sein; im Streit mit den Dominikanern berief er sich wiederholt auf die Schöffen (*scabini*) der Stadt Prag und den städtischen Protonotar und kaiserlichen Ratgeber, Bernhard, die seine Predigten immer gehört hätten⁶². Jene aber, die er „bekehrt“ hatte, nannte er seine „guten Freunde“. Auch Tschechen waren darunter⁶³, und unter ihnen befindet sich auch der Mann, der Konrad Waldhauser als Prediger an die Seite treten, das eingeleitete Reformwerk fortführen und ihm seine spezifisch böhmische Ausprägung geben soll: Jan Milíč von Kremsier.

Über Milíč⁶⁴ ist man leidlich gut informiert; es ist eine Vita überliefert, die kurz nach seinem Tode (1374) in seinem Schülerkreis entstanden sein muß⁶⁵, und die *Narracio de Militio* des Matthias von Janov, des großen Theoretikers unter seinen Schülern⁶⁶. Von seinen Predigten sind ebenfalls nur

⁶⁰ FRA I 33: jeder müsse die Möglichkeit haben, ein Versprechen, das nicht er, sondern etwa seine Eltern für ihn gegeben haben, „*suo libero arbitrio ratificare*“ — sonst gelange er nicht zum Heil; in dieser letzten Folgerung aber unterwarf sich Konrad dem Urteil der „*sapientium et melius scientium*“.

⁶¹ FRA I 28f. Konrad hatte einen jungen Mann von seinem allzu weltlichen Leben („*curialissimus*“ — „*cum multis aliis complicitibus ejusdem vanitatis*“ — er habe zu jenen Frauenhelden gehört, die man in Prag „Hellemprecht Stelzer“, in Österreich „Gamerati“ nenne) bekehrt und meinte dann, wenn dies möglich gewesen sei, müsse man auch die Juden bekehren können.

⁶² Vgl. FRA I 28, 30f. und öfter.

⁶³ FRA I 31: „*fuit enim in principio praedicationis meae in Praga fautor eorum (der Bettelmönche) sed nunc bonus amicus meus quia nescivit me intelligere. fuit enim bohemus.*“ (Auch der oben Anm. 61 genannte Bekehrte wird so bezeichnet: „*quia bonus amicus meus est.*“)

⁶⁴ Stasiewski, Bernhard: Johannes (Jan) Milíč. LThK 2. A. Bd 5. 1960. Ausführlicher Loserth 36—42 und de Vooght 7—21.

⁶⁵ Vita venerabilis presbyteri Milicii praelati ecclesie Pragensis. Hrsg. von Josef Truhlař. FRB I (vgl. oben Anm. 43) 403—430, in der Einleitung S. XXXII f. (zitiert: Vita) — Daß der Verfasser ein Zeitgenosse Milícs und wahrscheinlich einer seiner Schüler oder Anhänger ist, geht mit großer Sicherheit aus zwei Stellen, Vita 423 und 429 f., hervor; wiederholt ist von einem „*scholaris suus*“ die Rede — Vita 408, 412 f. und öfter —, der einmal — Vita 426 — Jacobus genannt wird. Es ist nicht undenkbar, daß dieser Mann, der Milíč ständig begleitet zu haben scheint, eine wie immer geartete Rolle bei der Abfassung der Vita gespielt hat.

⁶⁶ Narracio de Militio. Hrsg. von K. Höfler. FRA I (vgl. oben Anm. 43) 40—46. — Matěje z Janova zpráva o Miličovi z Kroměříže [Matthias von Janovs Bericht über Milíč von Kremsier]. Hrsg. von J. Truhlař. FRB I (vgl. oben Anm. 43) 431—436. — Mathiae de Janov Regulae Veteris et Novi Testamenti. Bd. 1—4

lateinische erhalten, die nach dem übereinstimmenden Bericht der Vita und der Narracio in seinem Auftrag und mit seiner Zustimmung von Studenten („und allen, die es begehrten“) gesammelt und abgeschrieben wurden; diese Sammlungen nennt die Vita „(Sermones) de tempore et de sanctis“ oder einfach „Militii sermones“, die Narracio „Sermones quos Abortivus . . . vocitavit“ und „Postille omnium ewangeliorum, scilicet de sanctis et de tempore per totum anni circulum, quibus Gracie Dei nomen inposuit“⁶⁷. Wichtig für die Beurteilung von Milíčs Denken ist sein „Libellus de Antichristo“, 1367 in Rom verfaßt; ebenso wie Milíčs Brief an Urban V. aus demselben Jahr wird er eingehend betrachtet werden müssen⁶⁸. Neuerdings glaubt man auch einige wiedergefundene Gebete aus jener Zeit Milíč zuweisen zu können⁶⁹.

Die äußeren Stationen seines Lebens sind rasch skizziert. Von Milíčs Jugend ist nicht viel mehr als seine mährische Abkunft bekannt; er muß um das Jahr 1325 geboren sein. Er schlug die geistliche Laufbahn ein und war von 1358 bis 1362 in der Reichskanzlei als Registrator und Korrektor tätig, wurde schließlich zum Archidiakon ernannt und Schatzverwalter der Prager Kirche: eine beachtenswerte Karriere. Dennoch legte er 1363 alle Ämter nieder, um — wie sowohl sein Biograph als auch Matthias berichten — ein Leben apostolischer Armut, der Predigt gewidmet, führen zu können⁷⁰;

hrsg. von Vlastimil Kybal. Innsbruck 1908—1913. Bd. 5 hrsg. von Otakar Odložilík. Prag 1926. Die Narracio in Bd. 3, S. 358—367. (zitiert: Narracio)

⁶⁷ Vita 408; Narracio 364. — Da diese Predigten noch nicht veröffentlicht sind, ist in der Literatur die Terminologie keineswegs einheitlich. Loserth 36 Anm. 2 spricht von ‚Gracie Dei‘ und ‚Abortivus‘, zu dem auch Milíčs Synodalreden gehörten. Ferdinand Menčík (‚Milíč a dva jeho spisy z r. 1367 [Milíč und zwei seiner Schriften aus dem Jahr 1367]. SBB der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, philos.-histor.-philol. Classe. Prag 1890, S. 309—336.) veröffentlicht interessante Auszüge aus diesen Synodalpredigten; er nennt, im Gegensatz zur Narracio, den Abortivus die Postilla de tempore et de Sanctis. Schließlich de Vooght 14 Anm. führt drei Predigtsammlungen an: Gracie Dei, Abortivus, Quadragesimale. — Den Sachverhalt kann auch hier nur eine Kollation und Edition feststellen. Allein die Münchner Staatsbibliothek besitzt sieben Hss. mit Predigten von Milíč: Clm 3097 (a. 1413, 353 fol., böhm. Provenienz. f. 2—240: Johannes Milicii canonici et contionatoris Pragensis Postilla per Quadragesimam. f. 330—348: Milicii sermones de corpore Christi) // Clm 8136 (a. 1373, 281 fol., böhm. Provenienz. Johannis Miliczii Postille sive Sermones. Nennung des Schreibers; tschech. Mariengebet) // Clm 8864 und 8865 (s. XIV/XV, 166 und 144 fol. Johannis Militii liber abortivus sive sermones de tempore et de sanctis) // Clm 15125 (a. 1390, 249 fol.; f. 36—246 Militii sermones) // Clm 26701 (a. 1398, 196 fol.; f. 164—168 Milicii sermones synodales) // Clm 26725 (a. 1446, 388 fol.; f. 167—175 Milicii sermones).

⁶⁸ Beide veröffentlicht von Menčík (zitiert oben Anm. 67) 318—325 (zitiert: Brief) und 328—336. Der Libellus außerdem in den Regulae (zitiert oben Anm. 66) Bd. 3, S. 368—381. (zitiert: Libellus)

⁶⁹ Vilíkovský, Jan: České modlitby Milíčovy [Tschechische Gebete von Milíč]. Písemnictví českého středověku [Literatur des tschechischen Mittelalters]. Prag 1948, S. 120 ff. Zitiert nach Blaschka 24 Anm. 26.

⁷⁰ Vita 404: „attendens vero servus dei evangelicum dictum, ubi sic dicitur: nisi quis renunciaverit omnibus quae possidet non potest meus esse discipulus, nihil

nimmt man hier, wie es wahrscheinlich ist, bereits den Einfluß und die Wirkung der Predigten Waldhausers an, scheint es sehr unglaublich, daß dieser erst in eben diesem Jahre nach Prag gekommen sein soll⁷¹. Aus den Berichten der Vita und der Narracio geht hervor, daß Milíč eine Bekehrung, *conversio*, von seinem früheren⁷² zu einem neuen Leben in Christus und nach seinem Wort erfahren hat. Ausdrücklich wird das Vorbild bezeichnet, dem er nachstrebt: die Lebensform Christi und seiner Jünger, gekennzeichnet durch Besitzlosigkeit und Volkspredigt.

Milíč begann, nachdem er sich ein halbes Jahr in Zurückgezogenheit darauf vorbereitet hatte, an der Kirche St. Ägid in der Prager Altstadt in tschechischer Sprache zu predigen, und konnte seine Tätigkeit auf Grund des großen Andrangs bald auch auf andere Kirchen ausdehnen; er predigte schließlich auch lateinisch und deutsch — und bis zu fünfmal am Tage, wie berichtet wird. 1367 ging er nach Rom, um dem Papst seine Entdeckung von der bevorstehenden Ankunft des Antichrist, sein Geheimnis, anzuvertrauen; anscheinend konnte Urban V. ihn von seiner Befürchtung befreien. 1372 gründete Milíč in Prag, im Einverständnis mit Kaiser und Erzbischof, im Dirnenviertel Venedig, tschechisch Benátky, sein „Jerusalem“, eine Stätte für büßende ehemalige Bewohnerinnen des Quartiers und andere Frauen, die hier ein frommes „gemeinsames Leben“ führen wollten. Jedoch wurden die Anfeindungen besonders der Bettelorden gegen ihn immer heftiger — die Stiftung „Jerusalem“ gab wohl den letzten Ausschlag: eine Bulle Gregors XI. vom Februar 1374 forderte Karl IV. auf, zusammen mit den Bischöfen dem Treiben des Milíč ein Ende zu setzen. Milíč appellierte und begab sich selbst nach Avignon, wo sein Ankläger, Magister Johannes Klenkok⁷³, ihm gegen-

amplius sibi volebat reservare, et . . . eandem praelaturam sponte, nullo eum cogente . . . resignavit, et sic pauper manens Christum sequebatur.“ — Narracio 358 f.: „hic nempe dimissa curia imperatoris Karoli quarti, in qua erat singulariter famatus et dilectus, relictis insuper omnibus que possidet, et beneficiis atque officiis honestis in Pragensi ecclesia cathedrali, perfecte Christum Jhesum est secutus . . . paratus se totum et expedito obsequio pauperum Christi et verbo dei predicando destinavit . . . Mylycius, filius et ymago domini Jhesu Christi apostolorumque ipsius . . .“

⁷¹ Vgl. oben Anm. 50.

⁷² Über welches bemerkenswerterweise weder Vita noch Narracio genauer berichten: das mag zeigen, worauf es ihnen hauptsächlich ankommt.

⁷³ Die Schreibweise des Namens differiert. Vita 424 und 426 f.: „Klonkoth“. — Winter: Eur. Bed. 238: „Kleukot“. — Ders.: Geisteskampf 79: „Klenkok“. Ebenso Hemmerle 115 und Anm. 29. — Vgl.: Trapp, Damasus: Johannes Klenkok (Clenck). LThK 2. A. Bd 5. 1960. Trapp stellt heraus, daß Klenkok zwar in Prag Lektor (bei St. Thomas?), aber nicht Prager (wie Winter, Hemmerle und noch Rosenfeld glauben) sondern Oxforder Professor gewesen ist, und sich seit 1371 zunächst in Florenz (Generalkapitel der Augustiner), dann an der Kurie in Avignon aufhält, wo er 1374 stirbt; er hat also — wie schon die Vita sagte — Milíč gar nicht persönlich gekannt. Auch jener Brief G. Grootes (Mulder Nr. 8, S. 17 ff.), in welchem er sich mit seinem Freund Willem Vroede (der 1373 in Prag Magister geworden, dann aber — vgl. Mulder XXVII, XXXII; Nr. 7, S. 14 ff. — nicht mehr dorthin zurückgekehrt ist, wie man bisher gerne

übergestellt, bekennen mußte, daß er persönlich nichts gegen Milíč vorbringen könne, daß vielmehr die Anklage von Prag aus betrieben worden sei. Aber noch vor der gänzlichen Rechtfertigung Milícs starben er wie auch Klenkok, und die Bulle Gregors wurde nicht annulliert.

Das bedeutete in erster Linie den raschen Untergang der Stiftung „Jerusalem“, das bedeutete weiterhin, daß Milícs Anhänger und Gesinnungsgenossen in Böhmen in eine gewisse Opposition gedrängt wurden und daß radikale Strömungen, bis dahin kaum spürbar, aus dieser defensiven Haltung heraus allmählich die Oberhand gewinnen konnten. Auch der Tod Karls IV. und die Jugend seines Nachfolgers wie schon vorher der Ausbruch der Kirchenspaltung mögen auf der einen Seite die Unsicherheit gesteigert, auf der anderen aber das Erstarken revolutionärer Kräfte begünstigt haben. Milíč selbst drängte zwar auf Erneuerung der Kirche, er litt unter der Unzulänglichkeit seiner Bemühungen, aber er war weit entfernt von jedem Radikalismus. Er stand absolut auf dem Boden der Kirche — wie auch noch sein Schüler Matthias von Janov, wenn dieser auch schon fühlbar von einem neuen Geist ergriffen und bestimmt erscheint. Seine Aussagen über Milíč sind so mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen.

Im besonderen gilt das für die Vorstellung vom Antichrist, die im Zusammenhang mit Milíč eingehender betrachtet werden muß. Matthias hat einen großen Abschnitt seines Werkes der Darstellung dieser Idee gewidmet, und schon sein Bericht in der Narracio zeigt, verglichen mit Milícs eigener Aussage, eine Radikalisierung in der Diktion und eine Überbetonung, die wohl kaum im Sinn Milícs gelegen hat. In der Narracio heißt es⁷⁴: „Hic prelatos summos, archiepiscopos et episcopos corripuit viriliter pro his, in quibus visi sunt aberrare; hic indutus zelo quasi thorace imperatorem predictum aggressus digito indicavit et dixit sibi coram omnibus, quod ille sit magnus Antichristus, propter quod carceres et vincula diutine est perpressus. Hic Romae episcopis et prelati in summo predicavit, jam Antichristum advenisse et quod ipsi hiidem, quia contrarie Christo faciebant, sint membra Antichristi, et pro eo iterum similiter captivitatem et vincula pertulit ab Antichristis. Hic papam aggressus et suos cardinales similiter pronunciavit animose, jam Antichristum in sanctos dei insanire, pro quo iterum atque iterum fuit abjectus et derisus, devoratusque a dentibus Behemoth et Antichristi . .“

Ganz anders Milíč selbst. Seine totalen Forderungen an sich selbst ließen bald den Zweifel in ihm wachsen, ob er überhaupt des Predigeramtes würdig sei; nur mit Mühe konnte er gehindert werden, sich ganz von der Welt zurückzuziehen, und geraume Zeit enthielt er sich der Predigt. Endzeitvorstellungen und -befürchtungen befielen ihn. Überall glaubte er das Wirken des Antichrist zu sehen, und in geradezu panische Stimmung scheint er

annahm) 1378 über moraltheologische Ansichten eines Clincok (auch Clenkoe) auseinandersetzt, darf folglich nicht mehr unter die Beweisstücke für die Ausstrahlung des Prager Frühhumanismus gezählt werden.

⁷⁴ Narracio 361.

geraten zu sein, als durch seine Auslegung einer Danielstelle (Dan. XII, 11—12)⁷⁵ seine Vermutungen vermeintlich bestätigt werden: der Antichrist muß im Jahr 1367 kommen. Niemandem konnte er dieses Geheimnis anvertrauen — außer dem Papst. „Ecce nemo potest auferre de corde meo istam materiam nisi dominus papa. Ideo vado Romam et ibi aperiam sibi cor meum et quicquid mandaverit faciam“⁷⁶, schrieb er im Eingang des Libellus. So zog er im Frühjahr 1367 nach Rom, um dort das Eintreffen Urbans zu erwarten, das sich jedoch hinauszögerte. Als er bereits nach Avignon aufbrechen wollte, befahl ihm eine innere Stimme, zuvor noch dem römischen Klerus und Volk die Ankunft des Antichrist zu verkünden, um sie zu warnen: „ut mali in timorem mittantur et boni fervencius deo famulentur. Secreta huius rei Domino summo pontifici reservabis“⁷⁷. Auf die Ankündigung hin wurde er aber vom Inquisitor des Predigerordens festgenommen⁷⁸ und saß in Haft — die nur, nachdem er einmal lateinisch hatte predigen dürfen, etwas gemildert worden war⁷⁹ — bis zur Ankunft des Papstes, dessen Bruder, Kardinal Grimaud, Milíč gewogen war. „In carcere et vinculis“⁸⁰, vom Inquisitor erzwungen, entstand der Libellus. Darin legte Milíč seine Auffassung nieder, daß der Antichrist schon da sei und sich in den „Greueln der Verwüstung“ kundtue⁸¹, bekräftigte daneben aber auch, daß er dies niemals gepredigt habe⁸² — wie Matthias dies ja behauptet. Ebenso generalisierte Matthias, als er schrieb, Milíč habe die Unbill der Gefangenschaft „ab Antichristis“, von den „Antichristen“, erfahren — einfach und wohl richtiger heißt es in der Vita „de manibus inimicorum“, von seinen Gegnern⁸³. Auch Milíč hatte die Vorstellung der Personifikation des Antichrist in vielen einzelnen Menschen: „Antychristi multi sunt et qui solvit et negat Christum

⁷⁵ Libellus 372f.

⁷⁶ Libellus 370.

⁷⁷ Libellus 371. — Vgl. auch Vita 411.

⁷⁸ Vita 411: „valde enim ordines mendicantium sibi inimicarentur ex praedicatione quam contra simoniacam susceptionem ordinis et proprietatem spiritualium virorum et feminarum faciebat.“ Milíč scheint dem Inquisitor also schon angezeigt gewesen zu sein, und dieser ergriff die erste Gelegenheit, ihn festzunehmen.

⁷⁹ Die zweite Antichrist-Episode bei Matthias meint anscheinend dieselbe Predigt — vor Bischöfen und Prälaten Roms —, von der die Vita erzählt. Die Nachricht der Vita von der anschließenden Hafterleichterung macht Matthias' Behauptung unwahrscheinlich, Milíč habe die zuhörenden Geistlichen direkt als „Antichristi“ bezeichnet. Es sieht so aus, als habe Matthias hier eine der Glorifizierung des verehrten Meisters dienliche, wenn auch nicht berechnete Kontamination vorgenommen und auf diese tatsächlich gehaltene Predigt das aus seiner Sicht sehr einseitig verengte Substrat jener anderen, verhinderten, die Antichrist-Verkündigung, projiziert.

⁸⁰ So am Schluß der Schrift: Libellus 381. — Vgl. unten Anm. 82.

⁸¹ Libellus 373ff.: nach einer langen Darlegung dieser Greuel der Verwüstung heißt es dann: „ex hiis apparet Antichristus venisse.“

⁸² Libellus 371: „Igitur non ita praedicavi in capitulo ecclesie Sancti Petri, sicut hic scribo, ymmo nec domino inquisitori nec alicui dixissem, nisi coactus per officium domini inquisitoris . .“

⁸³ Vita 413.

Antichristus est⁸⁴“, schrieb er und leistete mit solcher Formulierung späterer Radikalisierung Vorschub; in Matthias' Narracio zeigt sich gerade hierin die veränderte Perspektive des später Berichtenden und seine Parteinahme.

Noch auffälliger erscheint dies in Matthias' weiterer Behauptung, Milíč habe selbst den Papst und seine Kardinäle angegriffen. Stellt man dem „pam aggressus“ und „animose pronunciauit“ bei Matthias die demütige Unterwerfung Milícs — in Libellus und Brief — unter die Entscheidung des Papstes und der Kirche⁸⁵ entgegen, darf man wohl endgültig feststellen, daß in der Darstellung der Narracio⁸⁶ nicht nur eine Tendenz des Schriftstellers sondern dahinter auch eine allgemeinere Verabsolutierung der Begriffe und Vorstellungen steht, von der man bei der Betrachtung Milícs noch abstrahieren muß.

Der Libellus de Antichristo zeugt von der tiefen Frömmigkeit und der peinlichen Gewissenhaftigkeit seines Verfassers, von dessen Vermögen, jene innere Stimme, den „Geist“, in sich sprechen zu lassen: in sich hineinzuhorchen und alle Fragen, Wünsche, Zweifel genau zu prüfen, rigoros gegen sich selbst. Gegenüber seiner Entdeckung von der bevorstehenden Ankunft des Antichrist aber wagte es Milíč nicht, eine eigene Entscheidung zu fällen; daß der Papst in seinen Augen die allein zuständige Instanz ist, beweist nur, wie hoch er das Problem anschlug. Dabei übte er im Libellus im Grunde eine recht scharfe Kritik am kirchlichen Pfründen-, Provisions-, Finanzwesen — Dinge, welche die Kurie in besonderem Maße berührten —; darin lag für ihn der Ursprung vieler Übel. Ein Wort der Schrift, das Ende der Zeiten betreffend, glaubte er erfüllt zu sehen: „Abundavit iniquitas et refrigescet caritas multorum⁸⁷“ — „videlicet ex mammona iniquitas“, fügte er hinzu: denn daher rührten Pfründenwirtschaft und Simonie, Bruch des Armutsgelöbnisses und Bettel, Diebstahl, Kirchenschändung aus Mangel. Überall sah er Sündhaftigkeit, Götzendienst, Heuchelei⁸⁸. Das bedeutsamste Zeichen schien ihm

⁸⁴ Libellus 376.

⁸⁵ Auch der Schluß (Matthias' Narracio) bedarf einer Richtigstellung: denn wäre ein Mann wie Milíč, der sich dem Papst allein so gläubig anvertraut hatte, von diesem verspottet oder belächelt worden, wäre er wohl nie zu seiner alten Tätigkeit zurückgekehrt — er wäre vielleicht ins Kloster gegangen oder zum Empörer geworden. Es gibt kein Zeugnis über den Inhalt der Unterredung zwischen dem Papst und ihm — aber indirekt spricht der Brief an Urban und weiter eine Nachricht der Vita, daß Milíč, als er zum größten Ärger der Bettelmönche, die bereits verkündet hatten, er werde verbrannt, nach Prag zurückkommt, seine Predigtstätigkeit in größerem Umfang als früher wieder aufnimmt.

⁸⁶ Sie unterliegt hier auch einem starken Formzwang: triadische Parallelkonstruktion mit inhaltlicher Steigerung.

⁸⁷ Nach Mt. 24, 12. — Vgl. hierzu eine Stelle aus dem Brief G. Grootes an Willem Oude Scute, 1383 (Mulder Nr. 61, S. 225—231, hier 226 f.): „Et secundum Bernardum . . . iam refriguit caritas sanctorum tempore suo, et habundavit iniquitas. De quo tempore predixit Christus. Et si tempore beati Bernardi sic fuerit, ymmo et antea, quid ergo iam? Custos, quid de nocte? Rebus presentibus malis applicanda sunt verba Scripture et sanctorum, tamquam generaliter dicta. Regnavit Dominus; irascentur gentes.“

⁸⁸ Libellus 374.

die zerfallende Einheit im Glauben, die sich ihm in den zahlreichen „hereses, secte, Beghardite, Beginatus, sortilegia“ und anderem mehr manifestierte. Den Papst forderte er auf, für eine Besserung dieser Mißstände — „qui omnes per Gog et Magog significantur“ — Sorge zu tragen⁸⁹.

Das blieb auch das Anliegen des Briefes an Urban; Milíč sprach darin nicht mehr vom Antichrist, sondern von den „contritiones terrae“, vom Leviathan, den der Papst kraft seines Auftrags einfangen müsse — Prediger sollten seine Waffen sein⁹⁰. Der Papst solle sich, so meinte Milíč, nicht auf die Bischöfe verlassen: selten seien sie anders als „prece, pretio carne“, durch Bestechung und Beziehungen, in ihr Amt gekommen⁹¹; vielmehr solle er sie visitieren. Die notwendige Reform konnte nur vom Haupt ausgehen. Waren die Glieder doch alle krank⁹²; der Papst aber, das Haupt, hatte bereits die Großtat vollbracht, die Kurie aus dem Wohlleben Avignons in die ernste Strenge Roms zurückzuführen. So bat Milíč den Papst sogar, ein Konzil einzuberufen: „Synodum autem, concilium pauci rarissime et quidam nunquam celebrant, Tu vero si ecclesiam sanctam vis facere, ut non habeat maculam neque rugam, de necessitate oportet hoc fieri, quamdiu ista pax durat. Si enim disturbatum fuerit terrenum imperium, impossibile erit omnes in unitate ecclesiae congregare. Nec iam contra unam sectam, sed contra totam potentiam simul diaboli necesse est, ut ecclesiae subito succurratur“⁹³.

Keine Spur der in dieser Zeit schon reifen konziliaren Ideen und Theorien ist in diesem dringenden Hilferuf zu finden; Milíčs Vorstellung bewegte sich ganz im Bereich der universalen Kirche, des hierokratischen Papsttums. Dabei stand ihm klar die Abhängigkeit aller Einheitsbemühungen der Kirche von Frieden und Einheit im Reich der Welt vor Augen. Seinen Konzilswunsch bekräftigend entwarf er dem Papst noch einmal, noch eindringlicher als im Libellus, ein Bild von der Verderbtheit in der Welt, schilderte einzeln die kranken Glieder und ihre Krankheiten⁹⁴. Besonders eingehend befaßte er sich dabei mit den Orden⁹⁵, vor allem den Bettelorden, denen er, neben dem bekannten Vorwurf der Simonie und des Besitzes auch den sehr schweren

⁸⁹ Libellus 378 f. — Vgl. Menčík 315 f.; hier ist unter anderen Auszügen auch eine volkscundlich sehr interessante Predigt gegen den Aberglauben jener Zeit — vieles davon hat sich bis heute nicht verloren — abgedruckt.

⁹⁰ Brief 318 f.

⁹¹ Brief 320. Milíč nennt die Dinge, wie er sie sieht, beim Namen; und Sätze wie der folgende etwa lassen den Volksprediger erkennen: „Quomodo autem talis suo principi veritatem praedicabit, cum ad hoc sit electus, ut non aliud dicat nisi quod placet audire? Ex hoc tanquam canes muti tacent non valentes latrare!“

⁹² Milíč selbst gebraucht die Termini „Haupt“ und „Glieder“ nicht.

⁹³ Brief 320.

⁹⁴ Brief 321 ff. — Vgl. auch 319: „quae velud mea vulnera porto coram Te qui solus habes salutis anthidotum.“

⁹⁵ „Veniam nunc ad eos qui orbem portare videntur, qui inter astra iudicium suum locaverunt et ambulant sicut Cherub extensus et protegens in medio lapidum ignitorum, qui sibi videntur columpnae esse coeli, super quos ecclesia limitatur, et tamen in multis videntur quasi lutum in nichilum defluxisse. hii sunt religiosi et praecipue mendicantes . .“

machte, sie nähmen ohne Berechtigung oder Genehmigung die Vorrechte der Pfarrer, in erster Linie das Beichtthören, für sich in Anspruch⁹⁶ und schädigten dadurch Ansehen und Einheit der Kirche⁹⁷.

Milíčs Brief endet mit einem gewaltigen, auch rhetorisch eindringlichen Anruf an den Papst, einem zweimaligen „*Consurge ergo, princeps noster*...“, aber seine Bitte ist nicht erfüllt worden. Die Hoffnungen, die er auf den Papst gesetzt hatte, erwiesen sich als trügerisch: Urban kehrte 1370 auf das Drängen seiner Kardinäle wieder in die *voluptas Avignons* zurück, wo er bald darauf starb — unwillkürlich zieht man den Vergleich mit Karl IV., der die Italiener, besonders Petrarca, in ähnlicher Weise enttäuscht hat. Vielleicht war es auch die Erkenntnis, daß die Reform, die Milíč für unabdingbar hielt, vom „Haupt“ nicht mehr zu erwarten war⁹⁸, die ihn dazu bestimmte, selbst zu handeln. Das änderte nicht seine Einstellung gegenüber der Kirche; aber er beschritt jetzt von sich aus Wege, die ihm vielleicht der Papst hätte weisen und vor allem erleichtern sollen.

Seine Predigtstätigkeit erweiterte sich nach Waldhausers Tod. Täglich soll er in der Teinkirche deutsch, in St. Ägid (und in Frauenklöstern) tschechisch, an allen Festtagen lateinisch in der Niklaskirche vor Studenten — „*et aliis viris litteratis qui miro affectu et devotione ad ipsius sermones confluebant*“ — gepredigt haben⁹⁹. Die religiöse Erneuerung, die von Milíčs Wirken ausging und nun immer deutlicher in Erscheinung trat, belegt die *Vita* mit dem Begriff der „*devotio*“. „*Devotae*“ sind die Frauen, die ihre modischen Kleider und ihren üppigen Schmuck abgelegt haben, „*devoti*“ jene Männer, die in sich gehen und Buße tun — besonders ist wieder von den Wucherern die Rede; aber auch grundsätzlich werden seine Freunde und Anhänger „*devoti homines*“ genannt, ihr Verhalten Gott gegenüber, im Gebet, „*devote*“¹⁰⁰.

⁹⁶ Vgl. das von Menčík 317 veröffentlichte Fragment eines Zeugenverhörs, Milíčs Predigten betreffend. Drei Prager Bürger, der Küchen- und der Hofmeister des markgräflichen Hofes, einige Geistliche verschiedener Grade und ein Steuernotar sagen übereinstimmend für Milíč aus: dieser sei öffentlich in der Predigt dafür eingetreten, daß jeder in seiner Pfarrei beichten solle; die *fratres*, die behaupteten, ebenfalls Vollmachten zum Beichtthören zu besitzen, habe er aufgefordert, diese erst einmal vorzuweisen — dann wolle er sie gerne zulassen. Niemand unter den Zeugen kann sich erinnern, daß Milíč die Mönche Betrüger und Verführer („*deceptores et seductores*“) genannt habe — worauf die Anklage wahrscheinlich hinauslief.

⁹⁷ Vgl. Grundmann 334 ff.: Schon das Konzil von Lyon von 1274, von Gregor X. 1272 ausgeschrieben, befaßt sich mit den Klagen über die zu zahlreichen Bettelmönche und das überhandnehmende Beginenwesen. Eins der drei Gutachten, die dazu vorgelegt werden, stammt von Bischof Bruno von Olmütz, der ganz ähnliche Zustände schildert wie hundert Jahre nach ihm Milíč (ebenda 336 f.); auf dem Konzil wird den Bettelmönchen ebenfalls schwer zum Vorwurf gemacht, daß sie das Recht der Pfarrer für sich beanspruchten; die Beginen sind angeklagt, daß sie statt beim Pfarrer bei den Bettelmönchen beichteten und kommunizierten. Vgl. auch ebenda 337 Anm. 34.

⁹⁸ Auch der neue Papst, Gregor XI., blieb ja in Avignon.

⁹⁹ Vgl. *Vita* 413, 416, 406, 408. — *Narracio* 363.

¹⁰⁰ *Vita* 406, 409: „*a devotis hominibus*“; 410: „*aliquae devotae virgines et viduae*“,

Hier wird die böhmische Devotionsbewegung faßbar, wenn auch nur in diesen äußerlichen Kennzeichnungen.

Die Zahl seiner Anhänger stieg stark an und stellte Milíč vor ein unvorhergesehenes Problem: die soziale Eingliederung der von ihm bekehrten Dirnen. Anfangs genügte ein großes Haus, sie unterzubringen, soweit sie nicht zu ihren Eltern zurückkehren konnten, von Bürgersfrauen in Dienst genommen wurden oder heirateten¹⁰¹. Milíč las in jenem Haus mit Erlaubnis des Erzbischofs die Messe und predigte den Frauen täglich deutsch und tschechisch, „in teutonico et in vulgari“; trotz seiner eigenen Armut unterstützte er sie, wie er konnte. 1372 aber wurde dieses Haus endgültig zu klein¹⁰², und Milíč mußte den Kaiser um Hilfe für seinen großen Plan angehen. Eine Zuhälterin, von ihm bekehrt, hatte ihm zwei Häuser im Dirnenviertel Venedig vermacht; die Unterstützung des Kaisers ermöglichte es ihm, weitere siebenundzwanzig¹⁰³ aufzukaufen und die bekehrten Frauen dort anzusiedeln. Er errichtete zentral gelegen eine Magdalenenkapelle und nannte die Neugründung „Jerusalem“. Diese Benennung führen der Biograph wie auch Matthias auf Worte aus der Apokalypse zurück: „Cecidit Babylon“, „vidi civitatem sanctam Jerusalem“, und Matthias legt sie noch weiter aus: „de Babylone spiritualiter facta est Praga iam Jerusalem¹⁰⁴“. In die Tat umgesetzt erscheint darin Milíčs Reform- und Erneuerungswille¹⁰⁵.

Über die Lebensform dieser Frauen weiß die Vita noch weiteres zu berichten: die Frauen, die in „Jerusalem“ für ihr bisheriges Leben Buße taten, lebten nicht unter der Regel irgendeines bestehenden Ordens, noch sollten sie einen neuen bilden; ihr Zusammenschluß vollzog sich vielmehr auf einer

„motu . . pietate aliqui devoti“; 414: „devotos homines rogabat“, und öfter. Vom Beten wird meistens mit dem Zusatz „devote“ gesprochen; 416: Milíč habe täglich ein bestimmtes Gebet des heiligen Augustin verrichtet: „o quanto fervore, quanto devotione illam oracionem perficiebat!“; 415: die Messe lese er „cum magna devotione et sine festinatione“; selbst von „nimio devotionis affectu“ ist die Rede. — 422: mit „quidam nobilis et devotus vir nomine Thomas, cuius viri notitia a multis non parva habetur“ ist möglicherweise Thomas Štítný gemeint, ein tschechischer Ritter, der die wichtigste religiöse Literatur der Zeit ins Tschechische übersetzt hat, um breiteren Schichten zu einer vertieften Frömmigkeit zu verhelfen. Schon Höfler (vgl. oben Anm. 48) S. XL glaubt in ihm eine dem Thomas von Kempen (damit meint er den Verfasser der *Imitatio Christi*) verwandte Natur sehen zu dürfen; auch de Vooght 36 Anm. sind Ähnlichkeiten zwischen ihm und Geert Groote aufgefallen.

¹⁰¹ Vita 418—422.

¹⁰² 200 Frauen, sagt die Narracio 359; 300, die Vita 418 — nur Dirnen?

¹⁰³ Vita 419.

¹⁰⁴ Narracio 362.

¹⁰⁵ Vgl. Chron. Ben. 546 zum Jahr 1372: „... imperator ductus consilio quorundam presbiterorum secularium qui pro illo tempore verbum dei predicando in civitate Pragensi multa bona faciebant et de quorum operibus bonis et conversatione laudabili post mortem eorum dicitur [leider bricht die Chronik vorher ab], fecit destrui lupanar antiquum in civitate Pragensi qui locus Venecie dicebatur. Et eiectis inde mulierculis fecit fieri oratorium in honore beatarum Marie Magdalene, Affre, et Marie Egipciace . .“

Basis der Freiwilligkeit und Eigenständigkeit, ohne Vorschrift eines einheitlichen Habitus. Was unklar bleibt, ist die Beschäftigung, der die Frauen von „Jerusalem“ nachgingen. Es wird nur von ihrer „poenitentia“ gesprochen — das aber bezeichnet nur ihre allgemeine Haltung, ihre neue Einstellung, denn es ist nicht glaubhaft, daß sie etwa nur von Almosen gelebt hätten, und nach Milíčs Einstellung zum Bettelmönchtum geradezu ausgeschlossen, daß sie gebettelt hätten. Sicher darf man Unterstützung durch den Kaiser annehmen, aber wohl auch Heimarbeit — Nähen, Spinnen, Weben und Schreiben¹⁰⁶. Da in allen übrigen Umständen das niederländische Vita-Communis-Ideal vorweggenommen ist, scheint dieser Analogieschluß nicht unerlaubt. Es sollte nicht unerwähnt bleiben, wenn es auch nicht zu voreiligen Kombinationen verleiten darf, daß der Organisator der niederländischen Devotenbewegung, Grootes Freund Radewijns, 1374, dem Jahr des Untergangs von Milíčs Stiftung, in Prag sein vierjähriges Studium begann¹⁰⁷. Es muß ungeklärt bleiben, ob er dabei „Jerusalem“ noch selbst kennengelernt hat, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß er sich über den Aufbau dieser nicht alltäglichen Einrichtung ein Bild machen konnte und machte. So könnte er auch gewußt haben, daß Milíč, nachdem er die Büsserinnen in „Jerusalem“ versammelt hatte, auch Priester und Schüler dort zusammenholte, mit denen gemeinsam er selbst in einem der Häuser lebte — unter denselben Bedingungen wie die Frauen: ohne eine auferlegte Regel und ohne Gelübde, in Freiwilligkeit, selbst ohne einen besonderen Namen für die Vereinigung. Anscheinend war auch eine Schule angeschlossen worden¹⁰⁸, und Milíč hatte begonnen, einen Teil der Seelsorge und Predigt seinen Schülern zu übertragen¹⁰⁹.

Ausdrücklich nennt die Vita das Vorbild dieser Stiftung: „*crescente siquidem numero eorum qui in hanc conversionis unitatem consenserant, sicut de primitivis ecclesiae filiis legitur: multitudinis eorum erat cor unum, et anima una in domino et habitabant unanimiter simul*“¹¹⁰. Allerdings ist das Vita-Communis-Ideal so alt wie die Laienbewegung in der Kirche. So werden etwa die schon im ausgehenden 12. Jahrhundert bestehenden Frauen- und Männergemeinschaften der oberitalienischen Humiliaten durch Innozenz III. als „zweiter“ und „dritter“ Orden organisiert und in die Hierarchie eingegliedert¹¹¹; so spricht sich das Konzil von Vienne (1311/12) zwar gegen das

¹⁰⁶ Auf die Bedeutung des Webens in den religiösen Laienbewegungen des Hochmittelalters weist vor allem Grundmann 31 ff. hin: die Ketzer des 12. Jahrhunderts werden häufig als *Texerants*, *Textores*, *Weber* bezeichnet, weil sie zum großen Teil diesem Handwerk — nach dem Vorbild des hl. Paulus — tatsächlich nachgehen. Ob von hier eine Linie zum „*Tkadlec*“ führt?

¹⁰⁷ Vgl. oben Anm. 12. — Auch Rosenfeld 240 f. weist darauf besonders hin.

¹⁰⁸ So Narracio 362.

¹⁰⁹ Vita 421: Milíč ist keineswegs dauernd in „Jerusalem“, sondern predigt wie vorher in den verschiedenen Kirchen der Stadt. Zu seinen Schülern gehörte damals Matthias, wenn auch nicht lange (Narracio 360: „*tempore brevissimo sibi commorans*“), bevor er zum Studium nach Paris ging.

¹¹⁰ Vita 422. Auch Paulus wird zitiert: so sei die Gemeinschaft in Prag, „*sicut Paulus de Christianis Corinthiis dicit*“.

¹¹¹ Grundmann 76 ff.

Beginentum aus, räumt aber ein, „es solle frommen Frauen nicht verboten sein, ehrbar in Gemeinschaftshäusern ein bußfertiges Leben zu führen“¹¹². Rein faktisch scheint also Milíčs Stiftung nichts Außergewöhnliches zu sein. Ganz neu, in ihrer Zeitbedingtheit und Zeitbezogenheit nur mit jenen „modernen“ der niederländischen Erscheinung zu vergleichen, sind die Perspektiven. Der Akzent liegt auf der Freiwilligkeit, der freien Entscheidung des einzelnen, die *vita communis* vollzieht sich programmatisch ohne und gegen jede andere Bindung als die der Gebote Gottes und nach urchristlichem Vorbild, die starke Persönlichkeit des ‚Meisters‘ führt und hält die Bewegung¹¹³. Milíč ist Vorbild in Wort und Tat¹¹⁴, die Klage bei der Kunde seines Todes zeigt aufs deutlichste, wie sehr er Mittelpunkt und Motor des Ganzen gewesen ist: „post mortem vero tanti patris, quis erat apud nos tumultus cogitationum! quot naufragia animorum, cum thesaurus tam amabilis raperetur a nobis et praesentibus cernentibus, nec spes esset retinendi nec facultas aliqua comtemplandi. Pater erat, sed qualis pater“¹¹⁵! Die Zurückgebliebenen konnten sein Werk nicht halten; noch im selben Jahr übergab Karl IV. „Jerusalem“ den Zisterziensern¹¹⁶ — wohl in dem guten Glauben, daß die Gemeinschaft bei diesem Orden, dessen Regeln die persönliche Führung Milíčs ersetzen mußten, in den besten Händen und auch den Angriffen der Mendikanten entzogen sei¹¹⁷. Später sollte sich aus ähnlichen Gründen die niederländische Gemeinschaft die Augustinerchorherren von Windesheim heranziehen.

Eine solche Wendung widersprach Milíčs wie Grootes Zielen, die allein auf Verkündigung des Wortes Gottes, der Weisungen und Lehren der Apostel

¹¹² Grundmann 436. Den Ordenshäusern der Prediger und Minoriten sind, dem Bedürfnis der Zeit entsprechend, nicht nur Frauenklöster, sondern auch Beginenhäuser angegliedert; auch etwa denen der Augustinereremiten: Hemmerle 117f.

¹¹³ Stadtkultur und bürgerliche Gelehrsamkeit, Charakteristika der spätmittelalterlichen Welt, sind zweifellos Voraussetzung und Bedingung dieser Erscheinungen; ihrem Einfluß nachzugehen, führte hier aber zu weit.

¹¹⁴ Vita 410: „ab eo quod ore dixit, opere non recessit.“

¹¹⁵ Vita 429 f.

¹¹⁶ Winter: Geisteskampf 80.

¹¹⁷ Odložilík, Otakar: The Chapel of Bethlehem in Prague. Remarks on its Foundation Charter. In: Studien zur älteren Geschichte Osteuropas. Teil 1. Festschrift für Heinrich Felix Schmid. (Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas Bd 2.) Köln-Graz 1956, S. 125—141, hier S. 129 Anm. 14: im Zusammenhang mit dem Testament des Adalbert Ranconis de Ericinio („Vojtěch, the son of Raněk of Ješov“) die Theorie, daß Milíč die Stiftung diesem hinterlassen habe, Magister Adalbert aber erst Jahre nach dem Übergang „Jerusalems“ an die Zisterzienser von dem Testament Kenntnis erhielt; kurz vor seinem Tod (1388) habe er Freunden, alten Anhängern von Milíč, die Sorge für die Restituierung der Stiftung in Milíčs Sinn überantwortet oder sie wenigstens an Milíčs Vermächtnis gemahnt. Er selbst sei (ebenda 130) trotz seines Einflusses und seiner Gewandtheit 1374 nicht fähig gewesen, die Entwicklung der Dinge aufzuhalten. Es bleibt die Frage offen, ob er es wirklich versucht hat. Wie immer die Antwort lautet: Was will Adalbert jetzt damit erreichen, wenn er seine Freunde (auch Matthias gehört zu dem Kreis) veranlaßt, „to carry on the struggle with the Cistercians“? Hier gibt es, anscheinend, noch viel aufzuklären.

und der Väter, auf Nachfolge Christi und seiner Jünger und Erneuerung, Wiederbelebung des religiösen Lebens im Sinn des als einzig wahrhaft erkannten Zustands des Urchristentums gerichtet waren; sie widersprach ihrer regelfeindlichen Haltung, die aus Anschauung und Erlebnis der Mißstände besonders in den Bettelorden kam. Milíčs Stiftung „Jerusalem“, zunächst einem aktuellen Bedürfnis entsprungen, ist damit sichtbares Zeichen, Symbol der von ihm gemeinten Art und Weise der Devotion. Grootes Institution der „Schwestern vom Gemeinsamen Leben“ hat keinen ähnlich sprechenden Namen und keinen so konkreten Anlaß, aber sie kommt aus einer gleichen Geisteshaltung und weist in eine gleiche Richtung.

Die — auffallende — Ähnlichkeit der beiden Gründergestalten, Milíč und Groote, in exakter Quellenarbeit weiter herauszustellen und zu belegen, ist vorläufig¹¹⁸ nicht möglich; es würde auch den Rahmen dieser Untersuchung, die in erster Linie Bestandsaufnahme sein und Anregung bieten will, sprengen. Nur die großen Linien in ihrer Erscheinung, die zum Teil rein äußerliche Parallelen sind, zum Teil aber doch wieder auf die ganze Bewegung ausgestrahlt haben, können hier nochmals zusammengefaßt hervorgehoben werden. Milíč wie Groote wurden erst über eine Erschütterung ihres bisher im Sinn der Zeit glänzenden Lebensganges, eine Bekehrung, zu Volkspredigern; beide zogen sich durch ihr unerschrockenes und rigoroses Eintreten für die Reinheit des Christentums die Gegnerschaft vor allem der Bettelorden, aber auch des Weltklerus zu: Milíč flehte den Papst schon 1367 an, er möge ihm gegen die „minores“ zur Seite stehen, und starb schließlich in Avignon, wo er sich gegen die Anklagen verteidigte, hinter denen ungenannt ein Prager Pfarrer stand; Groote wurde 1383 die Predigterlaubnis entzogen — auch er starb, während man seine Rehabilitierung beim Papst betrieb. Beiden wird eine übertriebene Zurückhaltung Frauen gegenüber nachgesagt: Groote habe aus einem „timor feminae“ heraus prinzipiell nicht mit ihnen verkehrt¹¹⁹; Milíč soll Frauen im Gespräch immer auf Abstand gehalten und schnell abgefertigt, ihnen niemals die Hand gegeben haben¹²⁰ — und trotzdem sind beide die Gründer frommer Frauengemeinschaften. Darüberhinaus ist bemerkenswert, daß Groote sowohl wie Milíč von dem jeweiligen Biographen mit Elias verglichen wurde. So berichtete Petrus Horn von Groote: „vir Dei nimirum tactus est dolore cordis intrinsecus ac cum Elia zelo domus Dei stimulatus, aggressus est clerum, dureque corripuit eum¹²¹“, Matthias wurde nicht müde, von Milíč als dem „alter Helyas“ zu sprechen, etwa wenn er erzählte: „tanti autem zely admodum Helye fuit hic dignus deo presbiter pro lege Jhesu et ipsius veritate et virtute, quod quasi incessanter ac infatigabiliter cum multitudo pseudoprophetarum, religiosorum, alias legisperitorum atque clericorum infinita concertando, fuit fere cottidie in articulo

¹¹⁸ Ein großes Hindernis hierfür ist eben das Fehlen einer Ausgabe der Predigten Milíčs wie auch seines Vorgängers Konrad Waldhauser.

¹¹⁹ Ginneken 201f.

¹²⁰ Vita 407.

¹²¹ Ginneken 306, der übrigens selbst ebenfalls Groote als zweiten Elias bezeichnet.

mortis pro veritate constitutus¹²². Zelum, der Eifer des Elias wird beiden Männern nachgerühmt; und mag dies auch weitgehend topischen Charakter haben, rechtfertigt gerade die parallele Anwendung bei Matthias wie bei Petrus Horn die Annahme einer geistigen Verwandtschaft Grootes und Milíčs. Auch W. Mulder, der Herausgeber der Briefe Grootes, hat ein ähnliches Bild von Groote gewonnen; so schreibt er in der Einleitung seiner Edition¹²³: „Effigiem quidem Gerardi desideramus; Elias, coelum ascendens, sit nobis interim pro imagine illius, qui currum Israel mediis procellis duxit auriga alacer et securus!“ Interessant ist daneben der Schluß der Vita Milíčs: „currus Israel, et auriga ejus! auriga agit et currus portat. currus erat qui tot mala tolerando sustinuit: auriga quia populum bonis monitionibus exercebat . . . Tu gloria Israel, tu letitia Jerusalem . . .“¹²⁴. Natürlich hat Mulders Wort keinen ‚Quellenwert‘, aber seine intensive Beschäftigung mit den Quellen mag dazu berechtigen, sein Urteil einzubeziehen; die weitgehende Übereinstimmung der Benennungen (biblischer Herkunft) für Milíč und Grootes sollte wenigstens nicht unerwähnt bleiben.

Die personale Analogie steht auch nicht allein da.

Der Geist jener böhmischen Frömmigkeits- und Verinnerlichungsbewegung, die stärker als bisher den Laien am religiösen Leben beteiligen wollte, durchzog auch manchen Orden. So entstand „in karolinischer Zeit“¹²⁵ in einem Zisterzienserkloster nahe Prag, Königsaal, das „Grundbuch für alle Devoten nicht nur Böhmens, sondern weit darüber hinaus“¹²⁶, das Malogranatum. Sein Verfasser ist ein Abt (Peter oder Gallus) des Klosters gewesen; es ist in für jene Zeit typischer Dialogform gehalten¹²⁷ und gibt in den belehrenden Antworten des Vaters¹²⁸ auf die Fragen des Sohnes (die fast auf die Funktion

¹²² Narracio 358, 360 und öfter. Auch: Regulae Bd. 4 (vgl. Anm. 66), 315.

¹²³ Mulder XLVII.

¹²⁴ Vita 430. Daß Milíč Wagen und Lenker gleichzeitig sein soll, paßt gut in das bereits entworfene Bild von ihm und spricht dafür, daß tatsächlich nur seine kraftvolle Persönlichkeit es war, die es vermochte, eine so freie Gemeinschaft wie „Jerusalem“ zu halten.

¹²⁵ So Winter: Geisteskampf 73.

¹²⁶ Winter: Geisteskampf 73.

¹²⁷ Man denke an die im gleichen Raum entstandenen Werke des Matthäus von Krakau („Dialogus rationis et conscientiae“ um die Frage des häufigen oder täglichen Kommunionempfangs) oder des Johannes von Saaz; gattungsmäßig noch näher verwandt ist es Werken wie Seuses „Horologium Sapientiae“ oder des Thomas von Kempen „Dialogus Noviciorum“. — Auch hier fehlt eine moderne Ausgabe. Die Münchner Staatsbibliothek verfügt über mehrere Wiegendrucke des Malogranatum, von denen ich zwei benützte: 1) (Sign.): 2^o Inc. c. a. 1907: Dyalogus dictus Malogranatum. 1487. Als Verfasser wird der Abt Gallus genannt. Lagenbezeichnung mit Klein-, Groß- und doppelten Kleinbuchstaben bis einschließlich —cc—; Markierung der ersten vier Blätter der Lage durch römische Ziffern; nicht rubriziert, Fehlen der Initialen. 2) 2^o Inc. s. a. 840: kein Titelblatt; keine Lagenbezeichnung; Eintragung durch den Rubrikator: 1475. — Weitere Signaturen: 2^o Inc. s. a. 839 und 839^a; 2^o Inc. c. a. 1907. — Außerdem ist das Werk hier in elf Hss., alle 15. Jahrhundert, ganz oder in Auszügen vorhanden.

¹²⁸ Diese Antworten sind fast ausschließlich Zitate; von hoher Autorität sind die Viktoriner, Bernhard, Gregor neben den früheren Kirchenvätern und der Schrift.

der bloßen Themenstellung für die einzelnen Kapitel beschränkt sind) Auskunft über die Stufen der geistlichen Vervollkommnung im „status incipientium“, „proficiendum“, „perfectum“. Für uns von Belang ist die Erklärung des Wesens der „devotio“ (lib. 3, dist. 3, cap. 5), deren aktuellem Verständnis und Begriff wir damit näher kommen. Als Vergleichsbasis mögen die herausgearbeiteten Merkmale der devotio moderna (nach Ditsche) dienen; es sind in erster Linie drei Kennzeichen der als neu empfundenen devotio der Niederlande, wie sie vor allem Gerard Zerbolt beschrieben hat: 1. sie ist verbunden mit dem Affekt, 2. Voraussetzung und Grundlage sind die christlichen Tugenden, 3. sie wird erreicht und erhalten durch „exercitia“¹²⁹.

In jenem Kapitel des Malogranatum fragt der Sohn: „Desidero etiam scire aliqua de deuotione ac amorosa compunctione que solent ex orationis virtute nonnumquam generari seu procedere.“ Die ‚Antwort‘ gibt zunächst eine sehr einfache Erläuterung: „est autem deuotio ipsa pius et humilis affectus in deum ex conscientia proprie infirmitatis . . .“¹³⁰; „deuotio est feruida mentis in deum dilectio que virtus magna est.“ Auch hier geht es um die Gnade der devotio¹³¹, und nicht Gefühl und Tugend, sondern — konkreter — Gebet und gute Werke werden einander gegenübergestellt: „quod non solum deuotio necessaria est in actu orationis verum etiam omne opus bonum quod exercemus necesse est ut deuotionis gracia impinguetur et in hilaritate cordis omnia faciamus“ und „necesse est ut querat deuotionis gratiam quisquis seminauerit bona operum semina ut bona opera feruore deuotionis et dulcedine spirituali condiantur.“

Von den drei Kräften der Seele „ratio“, „voluntas“, „memoria“ ist die Rede, die durch die Sünde lahmgelegt den Weg zur devotio versperren; sie freizuhalten ist die Aufgabe: „per peccatum ratio facta est ceca ut sepe velit malum pro bono, voluntas feda, et memoria instabilis ut magis velit in fedis delectari et vilibus occupari quam deo vacare. hee vero tres potencie anime sic deformate cum per spiritualia exercitia et continuum conatum bonorum operum reformatæ fuerint, tunc dicitur deuotio hominis interior esse perfecta.“ Es werden hier also nicht nur die geistlichen Übungen, sondern auch ständige Bereitschaft zu gutem Tun gefordert, damit die vollkommene, „perfekte“ devotio, hier ausdrücklich „interior“ genannt, entstehe: es ist also dieselbe Haltung, die auch die niederländischen Devoten auszeichnet¹³².

In einem anderen Abschnitt des Malogranatum (lib. 3, dist. 2, cap. 6) geht der Verfasser ganz ausführlich auf die Frage der „Gnade der devotio“ ein,

¹²⁹ Ditsche 139 ff.

¹³⁰ Es darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß dieses dritte Buch des Malogranatum bereits „de statu perfectum“ handelt, also schon einiges voraussetzt, was z. B. Zerbolt noch ausführlich darlegen muß: etwa die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher, einer habituellen und einer momentanen, flüchtigen devotio. Vgl. Ditsche.

¹³¹ Vgl. Ditsche 143.

¹³² In der Literatur häufig als „schlichte Werkfrömmigkeit“ bezeichnet; nach Ditsches Aufsatz werden in den theoretischen Schriften die „bona opera“ durchaus nicht so betont wie hier im Malogranatum.

besonders spricht er von der Gefahr ihres Verlustes („ . . dominus gratiam deuotionis subtrahit eciam viris religiosus . .“) und von der Möglichkeit, sie wiederzuerlangen: „si igitur pristinam illam gratiam cupis reformare renoua vite deuotionem et secundum monita iohannis in apocalypsi memento unde excideris et age penitenciam et priora opera fac. hec Richardus.“ — Wovon in diesem Zusammenhang nichts zu erfahren ist, sind die Formen jener „exercitia“, die Zerbolt sehr genau als „triplex ascensio“ faßt in „lectio“, „meditatio“, „oratio“¹³³. Eine genauere Untersuchung des Malogranatum als sie mir möglich gewesen ist und ein Vergleich einerseits mit den niederländischen Quellen selbst, andererseits aber auch etwa mit den zeitgenössischen böhmischen, den Predigten Milíčs zum Beispiel, könnte erst erweisen, ob hier grundlegende Unterschiede oder nur Akzentverlagerungen vorliegen; jedenfalls wäre dies, so glaube ich sagen zu dürfen, fruchtbar für das Verständnis des Wesens (nicht des Namens) der *devotio moderna*.

Von dem bisher Festgestellten her ist es aufschlußreich, daß etwa in der Vita Milíčs sehr häufig von „*devotio*“, „*devotus*“ und „*devoti*“, vom „*fervor deuotionis*“, selbst vom „*affectus deuotionis*“ gesprochen wird¹³⁴, ohne daß der Begriff dadurch unbedingt eine besondere Bedeutung erhält. Milíčs Anhänger werden zwar durchweg als „*devoti*“ bezeichnet — aber man könnte das ohne weiteres auch mit „*getreu*“, und ähnlich, übersetzen. Auf der anderen Seite ist „*devote*“ und „*cum deuotione*“ ständiges Attribut der Gebetshaltung: daraus vor allem, meine ich, wäre unter Berücksichtigung der Darstellung des Malogranatum auf eine wirklich ‚*devote*‘, d. h. verinnerlicht-fromme Haltung, bewußt als solche gepflegt, unter den von jener Erneuerungsbewegung erfaßten Menschen, zumindest im Umkreis Milíčs, aber sicher auch weiter, zu schließen. Es ist fast unmöglich, das eindeutig herauszustellen und festzuhalten, da die Bewegung in Böhmen zu rasch in eine andere Richtung gedrängt wird, da sie keinen Ruhepunkt, keine wirkliche Kontinuität hat.

Schon bei Matthias ist der Gebrauch des Wortes „*devotio*“ selten geworden: ganz besonders Milíčs Bild entwirft er in ganz anderen Vorstellungen als der von einer vertieften Innerlichkeit; wo er ihn erwähnt, stellt er Milíč als den großen Reformator, den mutigen Verfechter der Wahrheit gegen alle Kräfte der Welt, als den prophetischen Seher der Ankunft des Antichrist — dieser Idee scheint Matthias noch mehr verfallen als Milíč selbst — hin, er zeichnet ihn so als das leuchtende Beispiel für eine Generation, auf die

¹³³ Ditsche 140f.

¹³⁴ Belegstellen oben Anm. 100. — Vgl. auch Matthias, der in den *Regulae* Bd. 4 (zitiert oben Anm. 66) — lib. 3, tr. 3, cap. 9 — auch eine „*determinacio*“ über den häufigen Empfang der Kommunion vom Verfasser des Malogranatum anführt, dabei zwar nicht dessen Namen nennt, aber sagt: „*fuit mire deuocionis, ita ut esse abbas resignavit ob deuocionem ante mortem.*“ Matthias kannte also das Werk und wußte, ob er den Verfasser mit dem Prädikat „*devotus*“ belegen konnte oder nicht. — Eine charakterisierende Stelle, die aber nicht unbedingt im Sinn der *devotio moderna* auszulegen ist, teilt *Odložilík* 127 f. mit: der französische Diplomat Eustache Deschamps, 1397 an Wenzels Hof, habe nach Hause berichtet, in den drei Prager Städten gäbe es „*mainte grant et noble eglise et gens devos*“.

Milíč zum kleinsten Teil noch persönlich gewirkt hat. Das Bild, das so entsteht, zeigt wohl eine Seite von ihm, aber kaum die entscheidende. Das neue Anliegen der Zeit des Matthias ist der Kampf um die tägliche Kommunion für den Laien — später wird es sich zuspitzen zur Forderung der „communio sub utraque specie“. Auch Milíč ist für eine häufige oder tägliche Kommunion eingetreten, wie Matthias mitzuteilen weiß¹³⁵, aber durchaus nicht in kämpferischer, offensiver oder defensiver, Haltung, sondern in großer Selbstverständlichkeit; seine Ehrfurcht gegenüber den Worten der Schrift ließ für ihn nur eine Deutung zu¹³⁶.

So scheint man doch verschiedene Parallelen zwischen der böhmischen Bewegung und der niederländischen *devotio moderna* ziehen zu dürfen, wenn auch mit aller geratenen Vorsicht. Ich habe versucht, durch die ausführlichere Darstellung der Person und des Wollens und Wirkens Milícs von Kremsier eine breitere Ausgangsbasis dafür zu schaffen. Der spätmittelalterliche Geist in der vorreformatorischen Epoche hat, wie Gerhard Ritter sagt¹³⁷, vor allem in den drei großen Erscheinungen von Mystik, *devotio moderna* und Humanismus seinen Ausdruck gefunden¹³⁸; hier galt es, nur den einen Aspekt, die *devotio moderna*, in den Blick zu fassen, und diese thematische Begrenzung bewirkte, daß die zum Teil sehr enge Verknüpfung der *devotio moderna* mit Mystik und Frühhumanismus und damit wertvolle Bezugspunkte und Vergleichsmöglichkeiten außer acht bleiben mußten. Es ging und es geht um den Kern dieser Erscheinung, die *devotio moderna* genannt wird. Nicht der Name, der eindeutig in den Niederlanden entstanden ist — als Bezeichnung für das, wozu sich Grootes Vermächtnis weiterentwickelt hat, soll für die böhmische Bewegung beansprucht werden. Vielmehr glaube ich wenigstens in großen Zügen die wesensmäßige Verwandtschaft erhellt und dabei gezeigt zu haben, wie aus gleicher geistesgeschichtlicher — und wohl auch sozialer — Situation zunächst gleiche Erscheinungen entspringen, dieselbe Frage zur selben Antwort nötigt. Diesen allgemeinen Zusammenhang gilt es in erster Linie zu sehen; ob außerdem noch ein direkter besteht, ob tatsächlicher Einfluß

¹³⁵ *Regulae* Bd. 4 — lib. 3, tr. 3, cap. 10 —: Milícs „determinacio“. Sie stammt nach Matthias' Angabe aus der Predigtsammlung *Gracie Dei*.

¹³⁶ „Panis noster cottidianus est corpus Christi et sanguis eius. Ideo cottidie sive sepe illum sumere debemus, donec illo eternaliter saciemur.“ Vier Bedingungen mußten zum Kommunionempfang erfüllt sein: andächtiges Hören des Wortes Gottes; Bereitschaft zu guten Werken; Vorsatz, nicht weiter zu sündigen; wirkliche Reue über die getanen Sünden: wer unter diesen Bedingungen, also „devote accedat“, dem würde selbst eine Todsünde, die er vielleicht vergessen hat, vergeben — er sündige damit nicht. — Diese These wäre zu vergleichen mit Grootes Auffassung über das Wesen von leichter und schwerer Sünde, wie er sie in jenem Brief an W. Vroede (zitiert oben Anm. 73) an Hand der Lehren des Magisters Klenkok diskutiert.

¹³⁷ Ritter, Gerhard: Studien zur Spätscholastik II. SBB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. 7. Abhandlung. Heidelberg 1922, 156 S., hier S. 138.

¹³⁸ Ritters Definition kann natürlich, in ihrem Rahmen, nicht den Anspruch erheben, das ganze Problem zu erfassen und zu formulieren.

vorliegt — wie z. B. Winter behauptet hat —, wage ich bei der gegenwärtigen Ungunst der Quellenlage nicht zu entscheiden — so reizvoll das Knüpfen des Fadens gerade hier sein mag.

Die böhmische und die niederländische Frömmigkeitsbewegung schlagen schließlich verschiedene Wege ein. Huizinga charakterisiert die *devotio moderna* der Fraterhäuser und der Windesheimer recht treffend, wenn er von „pietistischen Kreisen“ spricht, die sich „vom weltlichen Leben abgesondert“ hatten, wo die „religiöse Spannung Dauer gewonnen“ hatte, die „als die schlechthin Frommen“ galten¹³⁹. Die politisch ruhigere Entwicklung, das Fehlen des nationalen Gegensatzes, der in Böhmen von entscheidender Bedeutung war, schließlich vielleicht auch die bedächtigere, dabei keineswegs passive Mentalität der Niederländer haben die Entfaltung einer solchen *devotio moderna* beeinflußt. In Prag und Böhmen bedeutet der Tod des Herrschers, der nationale Gegensätze immer auszugleichen bemüht war, nach dem Tod des Führers der Bewegung, deren Untergang. Sie wird in eine Defensivhaltung abgedrängt, aus der dann ganz andere Kräfte wachsen als beschauliche Frömmigkeit. Zu bruchloser Weiterführung und Entwicklung hat es hier nicht kommen können: Chelčický und die Brüder stehen im Gegensatz zur Kirche.

Zwischen den Zeiten steht schon Matthias von Janov, der am Schluß eines kurzen Abschnittes, den er Milíč — „*vir habundans spiritu Helye*“ — und Waldhauser — „*homo utique religiosus et devotus*“ — widmet, das Leiden als Schicksal und Aufgabe des Menschen zu aller Zeit erkennt¹⁴⁰:

„et obsecro hic unum quemque lectitantem, ne michi indignetur, si testimonium perhibeo hiis que oculis vidi et meis auribus audiavi et manus mee tractaverunt; quamvis pro eo passurus contemptum et plurimas derisiones, tamen scio, quod nichil novum vel inopinatum michi eveniet, cum omnibus qui volebant vivere in Christo, a seculis similia acciderunt; pati etenim tribulationes multas professores veritatis, illud est strata regia et publica omnibus orthodoxis christianis a principio usque ad finem.“ Resignation, Schickung in Unvermeidliches — noch als allgemein christliche Haltung empfunden: das steht am Ende jener Erneuerungs- und Verinnerlichungsbewegung, einer böhmischen *devotio moderna*, die nicht zur Entfaltung gekommen ist.

¹³⁹ Huizinga, Johan: Vom Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14.—15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. 6. Aufl. Stuttgart 1952, VI, 384 S., hier S. 186.

¹⁴⁰ Regulae Bd. 3, S. 356 f.