

Bemerkungen zur „Theologia deutsch“ und zum „Buch von geistlicher Armut“

Von Luise Abramowski

Elisabeth Bizer zum 80. Geburtstag

1. Die älteste Redaktion der „Theologia deutsch“¹

Seit kurzem liegt eine kritische Textausgabe des „Frankfurters“ (der „Theologia deutsch“) vor, veranstaltet von Wolfgang von Hinten.² Der Herausgeber hat für diese Ausgabe seine Würzburger Dissertation von 1976 bearbeitet; noch in Gestalt der Dissertation ist die Ausgabe benutzt worden von Alois M. Haas 1978 für einen Aufsatz³ und 1980 für die neuhochdeutsche Übersetzung.⁴

Man kannte seit dem vorigen Jahrhundert zwei Fassungen des „Frankfurters“: die von Luther zum Druck gebrachte und eine längere, letztere in einer Handschrift des Klosters Bronnbach (jetzt in Frankfurt, bei von Hinten unter dem Siglum C). Die Bronnbacher Fassung enthält Erweiterungen mit dem Zweck „einer frommen Verharmlosung, um die Orthodoxie des Autors zu sichern“.⁵ Inzwischen sind zwei handschriftliche Zeugen für die nicht interpolierte Version gefunden worden; sie gaben den Anlaß zur Neuausgabe, da sie nicht identisch sind mit den Handschriften, nach denen Luthers Ausgaben gedruckt sind und für die Luthers Drucke einstehen müssen, weil die von ihm benutzten Hss. verloren sind. Als selbständige Textzeugen erhalten Luthers Drucke in der Neuausgabe die Siglen A und B.

¹ Eine erste Fassung dieses ersten Abschnitts ist enthalten in der privaten Festschrift, die Schüler und Freunde von Ernst und Elisabeth Bizer der letzteren zum 80. Geburtstag gewidmet haben.

² Wolfgang von Hinten, „Der Franckforter“ (Theologia Deutsch). Kritische Textausgabe (Münchener Texte und Untersuchungen z. dtsh. Lit. des MA 78), München 1982.

³ Alois M. Haas, Die „Theologia Deutsch“. Konstitution eines mystologischen Textes. Freiburger Zeitschr. f. Theol. 25 (1978) p. 304–350.

⁴ Alois M. Haas (Übers.), „Der Franckforter“. Theologia Deutsch (Christl. Meister 7), Einsiedeln 1980. — Bei der Benutzung der beiden Arbeiten von Haas muß beachtet werden, daß Seiten- und Zeilenangaben in den Zitaten nicht die der Druckausgabe sind.

⁵ Haas 1980, p. 13.

„Erstrebt wird in der Edition eine Textgestalt, die dem Autortext möglichst nahe kommt. Der textkritische Befund jedoch zeigt, daß keine der vorhandenen Abschriften mit dem Original identisch ist“.⁶ Als Original wird vom Editor vorausgesetzt das jetzige Buch mit dem Prolog, dem Register und dem Text bis zum letzten Kapitel einschließlich (nach der Zählung der Leithandschrift D – Dessau – ist das c. 53). Doch liegt uns in dieser literarischen Gestalt bereits eine Redaktion vor, was sich literarkritisch nachweisen läßt. Vermutlich ist die Schrift überhaupt nur in der redigierten Form zur Verbreitung gekommen und die Redaktion zum Zweck der Verbreitung vorgenommen worden. Die Redaktion ist nicht durch den Verfasser erfolgt, sonst gäbe es nicht die verräterischen Diskrepanzen, von denen gleich die Rede sein wird; aber der Redaktor war ein vorzüglicher Kenner der von ihm bearbeiteten Schrift. Seiner Hand sind zuzuschreiben: der Prolog, die Kapitelüberschriften und die Kapitel 52 und 53. Haas, der die literarische Einheit des Gesamttextes voraussetzt, schreibt diesen beiden Schlußkapiteln „einzigartigen Rang“ zu⁷ – damit vergleiche man aber, welche zurecht bedeutende Rolle c. 51 in seiner Darstellung spielt!

Selbst wenn es keine Gründe gäbe, zwischen Verfasser und Redaktor zu unterscheiden, muß man erkennen, daß die Kapitel 52 und 53 einen Anhang oder Nachtrag darstellen, denn der letzte Abschnitt des Kapitels 51 ist der ursprüngliche Schluß des Buches, c. 51, 129–141:⁸ *Alles, das hie geschriben ist, das hat Cristus geleret mit langem leben, wan vierdhalb vnde dreißig jare, vnd mit kurtzen wortten, das ist mit dem, das er spricht: ‚Volge mir nach‘. Aber wer ym volgen sal, der muß alle lassen, wan yn ym was alles gelassen also gar, als eß yn creatures ye gelassen wart ader gescheen magk. Auch wer ym volgen will, der sal das creucez an sich nemen, vnd das creucez ist anders nicht den Cristus leben, wan das ist eyn bitter creucz aller natur. Dar umb spricht er: ‚Wer nicht alles das lesset vnd nicht das creucz uff sich nympt, der ist meyn nicht wirdigk vnnd ist meyn junger nicht vnd volget mir nicht nach‘. Aber die frey falsch natur wenet, sie habe alles gelassen. Sie wil aber des creucztes nicht vnd spricht, sie habe syn genugk gehabt vnnd durff seyn nymmer, und ist betrogen. Wan hette sie das creucez ye gesmecket, sie mochte es nymmer gelassen. Wer an Cristum glaubet, der muß alles glauben, das hie geschriben stet. Amen.*

Nun beweist das Vorhandensein eines Anhangs an sich selbst noch nicht, daß ein anderer ihn verfaßt haben müsse. Es lassen sich aber folgende Indizien zusammentragen: c. 53,31 f. nimmt das paulinische Zitat auf, mit dem das Buch beginnt: 1. Kor. 13,10. In c. 53 hat es diese deutsche Gestalt: Wan das volkommen kumpt, so wirt das geteilte *alles auß gewustet*; c. 1,1 f. zitiert dagegen so: Wan das vollkommende kumpt, *so vornicht man* das

⁶ Von Hinten, p. 61.

⁷ Haas 1978, p. 340 f. n. 83.

⁸ Die Zeilen sind innerhalb eines Kapitels durchnummeriert, so daß sich die Angabe der Seite erübrigt.

unvollkommende und das geteilte. In beiden Fällen leiten Zitationsformeln ein, c. 1: sanctus Paulus spricht, c. 53: da von sant Paul spricht; c. 1 verwertet das Zitat noch zweimal, Zeile 17 f.: Nu dar wan das volkommende kommet, so *vorsmehet* man das geteilte, Zeile 26–29: Wan das vollkommen kompt, das ist, wan eß bekant (= erkannt) wird, so wirt das geteilte, das ist creaturlichkeit, . . . alles *vorsmehet* und *vor nichtnitz gehalten*. Angespielt wird auf die paulinische Stelle c. 6,23 f.: So wurden die vnvollkommen vnde die teile *abesmeckig vnd vornicht*. Noch einmal als Zitat c. 18,9–11: . . . do von sant Paul sprach: ‚Wann das vokommen vnd das gantze kompt, so wird alle teilunge und vnvollkommenheit *czu nichte*‘; vgl. Zeile 12 f.: Also wirt auch alle bekentniß (= Erkenntnis) der teyl *czu nichte* wanne das gantz bekant (= erkannt) wird; vgl. noch Zeile 16: . . . *czu nicht wirt*. Wenn jemand, der in seiner Vorlage so zu Hause ist wie der Verfasser des Anhangs, ausgerechnet beim Eingangszitat der ganzen Schrift den Paulustext anders wiedergibt, dann spricht das dafür, daß er eine andere Gewohnheit der volkssprachlichen Benutzung der Stelle hat, und daß diese Gewohnheit stärker war als die suggestive Kraft der Eingangskapitel. Deren Verfasser nimmt mit dem „Verschmähen“ des Unvollkommenen seinerseits eine Interpretation vor, aber das „Vernichten“ ist die ihm geläufige Wiedergabe, wie man an seinem Vokabular in den Kapiteln 6 und 18 sieht.

Die Verfasserfrage klärt sich weiter angesichts einer Akzentverschiebung, die zwischen einer der Inhaltsangaben und ihrem Text eingetreten ist und vom Anhang übernommen worden ist. Das Register gibt zu c. 10 an: Wie die vollkommen menschen anders nicht begern, denne *das sie dem ewigen gute mochten geseyn als dem menschen seyne hant ist*, vnd wie sie vorlorn haben vorcht der hellen vnd begerunge des hymmelrichs. In c. 53,89–91 lesen wir: Mag der mensch dar czu werden, *das er gotte sey, als dem menschen seyne hant ist, so laß er ym genugen*, vnd das sal werlich seyn. Haas⁹ macht sich diese Interpretation zueigen: „Die praktische Folgerung daraus an den Gottesfreund¹⁰ – *für Gott das zu werden, was für den Menschen seine Hand ist*¹¹ (Kap. 10, [Kap.] 52 [lies: 53]) – radikalisiert diesen Sachverhalt zur Vorstellung einer schärfer nicht mehr denkbaren, instrumentellen Verfügbarkeit des Menschen für Gott“.

Sehen wir uns den Text an. Der erste Abschnitt des 10. Kapitels handelt vom „Lassen“ des Wünschens und Begehrens, kann aber nicht davon

⁹ 1980, p. 18.

¹⁰ Die Bezeichnung „Gottesfreund“ muß nach dem Prolog als ein Leitstichwort der Theologia deutsch erscheinen; tatsächlich findet sich das Wort im Text nur einmal, c. 12,12: alle vßerwelten frunde gotis vnd ware nachvolger Cristi (haben den „innerlichen Frieden“ wie Christi „liebe Jünger“). Zwar redet die Inhaltsangabe von c. 21 vom frunt Cristi, aber nicht der Text. Auch dies ist ein Punkt, an dem der mittelalterliche Herausgeber einen leichten eigenen Akzent setzt. Er hat dem Büchlein eine knappe Besprechung bei Rufus M. Jones, *The Flowering of Mysticism. The Friends of God in the Fourteenth Century*, New York 1971 (Nachdruck), eingetragen: p. 176–184.

¹¹ Meine Hervorhebung.

absehen, daß die Liebe zu Gott und der Wunsch nach größtmöglicher Nähe auch „Begehren“ ist, Zeile 1–15: Nu sal man mercken, wo erleuchte menschen synt mit dem waren licht, die bekennen (= erkennen), das alles, das sie begerenn mugen ader erwelen mugen, nichts ist gein dem, das von allen creaturen yn dem als¹² creatur ye begeret ader erwelet oder bekant (= erkant) wart. Dar ummb laßen sie alle begerunge vnd erbelunge (= erwelunge) vnd befelen vnd laßen sich vnd alle dem ewigen gute. Den noch bleibet ʒn yn eyn begerunge yn selbs czu eynem vorgank¹³ vnd nehunge czu dem ewigen gute, das ist, czu eyner nehern bekentniß (= Erkenntnis) vnd hitziger liebe vnd clarer beheglichkeit vnnd gantzer vnderthenigkeit vnde gehorsams, also das eyn itlich erluchte mensch mag sprechen: *ich were gern dem ewigen gute also (= wie) dem menschen syne hant vnd furchtent alle czeit, das sie dem nicht genug seyn*, vnnd begerent auch aller menschen selikeit. Vnd disßer begerung stent sie ledig vnd nemen sich der nicht an (= maßen sie sich nicht an), wanne disße menschen bekennen (= erkennen) wol, das disße begerung des menschen nicht ist, sundern der ewigen gute, wanne alles, das gut ist, des sal sich nyman an nemen (= anmaßen) sundern der ewigen gute gehort eß alleyne czu.

Es ist deutlich, daß die zuletzt genannte Negation von Begehren sich syntaktisch *unmittelbar* auf den Wunsch nach der Seligkeit aller Menschen bezieht. Und wenn man sie *nur* darauf bezieht, dann scheint als ein „zulässiges“ Begehren das vorangehende übrig zu bleiben, daß der Mensch für Gott würde, was die Hand für den Menschen ist. So haben es die Inhaltsangabe, c. 53 und (unter ihrem Einfluß) Haas verstanden. C. 53 nimmt auch das Stichwort des „Genügens“ in positiver Wendung auf; während in c. 10 der Wunsch, für Gott das zu sein, „was dem Menschen seine Hand ist“, etwas Äußerstes ist, von dem der erleuchtete Mensch ständig fürchtet, dem nicht Genüge tun zu können, so ist für c. 53 dies ein erreichbares Ziel, mit dem man sich dann auch begnügen soll. Das ist eine Vereinfachung des subtilen Gedankenganges von c. 10, in dem vielmehr die Negation des Begehrens (vnd disßer begerung stent sie ledig, Zeile 11) zurückzubeziehen ist auch auf den Wunsch, nur noch von Gott geführtes Werkzeug zu sein, denn dieser Wunsch dient doch offenbar dem weiteren Wunsch, zur Seligkeit aller Menschen zu wirken – welche allein Gottes Werk sein kann.

In seiner Ausgabe hat von Hinten die Inhaltsangaben zu den durchnummerierten Kapiteln des Textes in Klammern über dem jeweiligen Abschnitt

¹² yn dem als = qua.

¹³ Nach Lexers Mittelhochdeutschem Taschenwörterbuch hat vorgank die Bedeutung „vorgang, vortritt“ und „vorbild“ (dies im Nachtragsteil, dort auch vorgân = „zurhandgehen“). Haas 1980, p. 53 übersetzt: „Dennoch bleibt in ihnen eine Begier, ihnen selbst Ansporn zum Fortschritt und zur Annäherung ans ewige Gute . . .“, wobei „Ansporn“ die Relation „ihnen selbst“ verständlicher macht. Die im Kontext treffendste Übersetzung ist wohl „Fortschreiten“ (progressus oder progredi), so ganz eindeutig im Anhang, c. 53,75: des anhebens vnd *vorganges* vnnd czu ende czu kommen.

abdrucken lassen. Der Vergleich von „Überschrift“ und Text ist damit viel leichter, als wenn man immer erst zum Register am Anfang zurückblättern müßte;¹⁴ die erleichterte Vergleichsmöglichkeit läßt den sekundären Charakter der Inhaltsangaben klar zutage treten. Beispiele: c. 21 „Freund Christi“ kommt im Text nicht vor;¹⁵ c. 23 „Überschrift“: „gehorsam sein in leidender Weise und manchmal auch in tuender Weise“ – Text dagegen (Zeile 7 f.): „gehorsam und untertan sein in leidender Weise und *nicht* in tuender Weise“! (jedoch findet man in den Kapiteln 26 [7 f.] und 28 [8] „leidende und tuende Weise“ nebeneinander wie in der Inhaltsangabe von c. 23). Die Inhaltsangabe c. 24 paßt nicht zum Inhalt; c. 27 und 28 bilden eine Einheit; in c. 31 beginnt der neue Gedanke erst mit Zeile 10; in der Inhaltsangabe c. 43 wird der „freie Geist“ erwähnt, er kommt im Text nicht vor, wohl aber vorher (c. 39,31). Es ist also jemand nachträglich den Text entlang gegangen und hat eine Inhaltsübersicht als Lesehilfe geschaffen, in der Hauptsache zutreffend, aber eben nicht in allen Fällen.

Vom Prolog der „Theologia deutsch“ sagt Haas,¹⁶ daß hier das apodiktisch redende religiöse Ich des Textes noch als „Er“ „kaschiert“ wird. So gut Haasens Ausführungen über das Ich auch sind – die 3. Person des Prologs erklärt sich auf die nächstliegende Weise daraus, daß der Prolog nicht vom Verfasser stammt. Damit ist auch die berühmte Mitteilung über den Verfasser (eyn deutschir herre, eyn prister vnd eyn custos yn der deutschen herren hauß zu franckfurt) nicht als Selbstaussage zu nehmen, sondern eine Mitteilung des mittelalterlichen Herausgebers; man kann nur hoffen, daß ein konkreter Anhaltspunkt für diese Mitteilung vorlag. Einen Abstand zwischen sich und den Verfasser legt der Redaktor auch durch die Angabe vorzeiten. Haas hat aber recht darin, daß er den Anspruch der religiösen Aussage des Buches schon durch den Prolog vertreten sieht (der damit den oben zitierten Schluß von c. 51 aufnimmt und überhöht); der Prolog beginnt: „Dies Büchlein *hat der allmächtige, ewige Gott ausgesprochen* durch einen weisen . . . gerechten Menschen, seinen Freund, der da vor Zeiten gewesen ist ein Deutscher Herr . . .“

In der Diskussion der christologischen Aussagen der Theologia deutsch durch Haas erscheinen die Kapitel 52 und 53 als die Fundstellen für Christus als den einzigen, zentralen Mittler zum Vater.¹⁷ Im Lichte der literarkritischen Beurteilung der beiden Kapitel als eines Anhangs aus der Hand des Redaktors läßt sich hierin wahrscheinlich das inhaltliche Motiv für die Komposition des Anhangs erkennen. Das Eingangszitat von c. 52 ist Joh. 14,6 „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“, und das „durch“ kehrt innerhalb der beiden Kapitel immer wieder, während es im Grundtext des

¹⁴ Andererseits erhalten die Inhaltsangaben trotz der Klammern durch die bloße Textanordnung ein stärkeres Gewicht als ihnen zukommt, vor allem da, wo sie Zusammengehöriges falsch zerschneiden.

¹⁵ S. oben n. 10.

¹⁶ 1978, p. 311.

¹⁷ 1978, p. 343.

Buches vollständig fehlt! (dort wird das paulinische „in“ oder „mit“ benutzt, und das nicht sehr häufig). Der Verfasser des Anhangs stellt selber einen Ausgleich her zwischen dem ihm wichtigen johanneischen Gedanken und der für den Haupttext zentralen Vorstellung von der Nachfolge im *Cristus* leben,¹⁸ c. 53,23–30: Vnd also wirt der mensch geleret von dem selben, das yn czuhet (= ziehet), das er czu der eyneikeit nicht kommen mag, er kumme dann *durch Cristus leben*. Sich, nu nympt er das leben an sich, do von vor gesaget ist. Sich, nu mercke disse czwei wort, die *cristus* spricht: Das eyne: ‚Nymant komt czu dem vater dann durch mich‘, *das ist durch meyn leben*, als vor gesprochen ist; das ander wort: ‚Nymant kumpt czu mir‘, *das ist, das er sich des lebens an nem vnd mir nach volge*, ‚er werde dann‘ beruret vnd ‚gezogen von dem vater‘.¹⁹

Gegenüber dem Haupttext ist dem Anhang weiter eigentümlich die sprachliche Wendung „singen oder sagen“ (und umgekehrt), c. 53,77.80; aus der mystischen Terminologie: Offenbarung in der Seele als yn eym blicke ader yn eym czuck, Zeile 17 f.; aus dem gleichen Bereich Zeile 13–15: Sich, wan diß vollkommen vngenant flusset yn eyn geberende persone, da ynne eß gebirt seynen eyngeworn son vnd sich selber dar ynne, ßo nennet man eß vater.

Vom Inhalt der *Theologia* deutsch sagt der Prolog, sie lehre besonders, wie die „gerechten Gottesfreunde“ von den „falschen freien Geistern“ zu unterscheiden wären. Aber es handelt sich keineswegs um eine bloße Streitschrift gegen die „freien Geister“,²⁰ vielmehr hat der Hinweis des Prologs auch apologetischen Charakter, denn schließlich preist der Verfasser selber die geistliche Armut, lehnt den geistlichen Reichtum ab²¹ und läßt seinen Traktat kulminieren in Bestimmungen von Freiheit (c. 51,80 ff.). Der letzte Satz vor dem ursprünglichen Buchschluß lautet, Zeile 126–128: Vnnd wer nicht eygens hat ader haben wil ader nichts begert czu haben, der ist ledigk vnd frey vnnd nymandes eygen. – Die Terminologie, die zur Kennzeichnung der Frömmigkeit und des Lebens der „falschen freien Geister“ verwendet wird,²²

¹⁸ Diese Beobachtung ist dem hinzuzufügen, was Haas 1978, p. 346 sagt.

¹⁹ Joh. 6,44, cf. den Beginn von c.53. Im letzten Kolon habe ich gegenüber der Ausgabe zwei Anführungszeichen hinzugefügt. „Berühren“ indirekt aus der neuplatonischen Terminologie.

²⁰ Ich stimme damit Haas (1978 p. 318) zu.

²¹ Positive Aussagen über Freiheit und Armut in den Kapiteln 10 (zweite Hälfte) und 26; (Anhang c. 53,50).

²² Negative Aussagen über Freiheit und Armut und charakteristische Stichworte: c. 10 ruchlos (= achtlos) frei leben; c. 20 natürliche Vernunft; c. 25 geistlicher Reichtum, Hoffart, ungeordnete falsche Freiheit, *arme Menschen*, Nichtbeachtung kirchlicher Gebote und Sakramente; c. 28 unachtsame Freiheit; c. 31 falsches natürliches Licht; c. 39 böse falsche Geister, freie Geister; c. 40 falsches Licht, Aussage eines falschen freien Geistes referiert (von Haas zu einer genaueren Datierung benutzt), falsche ungeordnete Freiheit; c. 42 falsches natürliches Licht; c. 47 falsches Licht; c. 51 falsche Natur (Anhang 52,35; 53,97 ungeordnete Freiheit).

hat nichts Originelles, sondern ist bereits die Taulers.²³ Tauler seinerseits sah sich als Begarde und Vertreter des „neuen“ und „hohen“ Geistes angegriffen, wie er einmal berichtet.²⁴ Die Theologia deutsch bringt c. 25 das Stichwort „arme Menschen“:²⁵ sie sind es, die fragwürdige moralische Konsequenzen und ebenso fragwürdige soziale Verhaltensweisen aus der „ungeordneten Freiheit“ ableiten.²⁶ Nun besitzen wir aus dem 14. Jh. eine Schrift für „arme

²³ Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/London 1972, p. 188 (mit Stellennachweisen aus Vetters Ausgabe der Predigten): „... Johan Tauler, who continually attacked ‚false‘ and ‚disordered freedom‘ from his pulpit. According to him, those that followed false lights and their own natural inclinations were not only proud and immoral, but were condemned to eternal damnation . . . Since Tauler specifically referred to ‚free spirits who glory in false freedom‘ . . .“ (Meine Hervorhebungen).

²⁴ Lerner p. 189: Tauler „did complain that when he warned false Christians of the perils of their life and how carefully they should prepare for death they jeered and called him a beghard, shouting ‚here is a new spirit who comes from those of the high spirit‘“. – In Vetters Index ist dies (p. 138) die einzige Angabe zu „Begarde“.

²⁵ S. oben n. 22.

²⁶ c. 25 verdient es, unter diesem Gesichtspunkt ganz (abgesehen von den letzten fünf Zeilen) gelesen zu werden. Zur Erleichterung des Drucks normalisiere ich die Schreibung unter Beibehaltung von Wortgestalt und -folge: „Auch soll man merken, so der Mensch alle die Wege gegangen hat, die ihn zu der Wahrheit weisen, und sich darinne geübet hat und ist ihm sauer geworden, also lange und also viel, daß er meinet, es sei zumal (= nunmehr) geschehen und er sei gestorben und sein selbst (= von sich selbst) ausgegangen und Gott gelassen (= überlassen), so sät denn der Teufel seinen Samen darin. Aus dem Samen wachsen zwei Früchte. Die eine ist geistlicher Reichtum oder geistliche Hoffart, die ander ist ungeordnete falsche Freiheit. Das sind zwei Geschwister, die dicke (= oft) und gerne beieinander sind.“

Sieh, dies erhebet sich also. Der Teufel bläset dem Menschen ein, daß dem Menschen dünket und wähnet, er sei auf das höchste kommen und (be)dürfe weder Schrift noch dies noch das fürbaß mehr und sei auch zumal (be)dürftelos geworden. Und davon stehet in ihm ein Friede auf und folget denn darnach, daß man spricht: Ja, nun bin ich über alle Menschen und weiß und verstehe mehr denn alle die Welt, und darum ist es billig und recht, daß ich aller Kreaturen Gott sei und mir alle Kreaturen und besonders alle Menschen dienen und (auf)warten und mir untertänig seien, und sucht und begehret dasselbe und nimmet es gerne von allen Kreaturen und besonders von den Menschen und dünket sich dies alles wohl würdig (zu) sein, und man sei es ihm schuldig und hält alle Menschen als Esel oder als Vieh; und auch alles, das seinem Leibe, seinem Fleische und seiner Natur zugute und zu Luste, Kurzweile und Ergötzlichkeit geschehen mag, des dünket er sich alles würdig und sucht und nimmet, wo es ihm werden mag, und dünket ihm alles zu kleine, was man ihm getun mag, und er meinet, er sei sein alles wohl würdig. Und alle Menschen, die ihm dienen und untertänig sind, ob sie auch Diebe und Mörder wären, so spricht man doch, es seien edel getrene Herzen und haben (= hätten) Liebe und Treue zu der Wahrheit und zu armen Menschen, und werden gelobt von ihnen, und dieselben suchet man und folget ihnen nach, wo sie sind. Aber wer diesen hoffärtigen Menschen nicht tut und (auf) wartet und untertänig ist nach ihrem Willen, der ist auch ungelobet von ihnen und auch leicht gescholten und ungesucht, und ob er auch also heilig wäre als Sankt Peter.

Seit nun diese reiche geistliche Hoffart dünkt, sie bedürfe nicht Schrift noch Lehre und desgleichen, so werden da alle Weisen (= Weisungen), Ordnungen und Gesetze und Gebote der heiligen Kirchen und die Sakramente zunichte geachtet und auch zu einem Spott und auch alle Menschen, die mit dieser Ordnung umgehen und davon (etwas) halten . . .“.

Menschen“,²⁷ die ihrerseits gegen die „ungeordnete Freiheit“ der „freien Geister“ polemisiert.

2. Das „Buch von geistlicher Armut“²⁸

Nachdem Romana Guarnieri bereits die Theorie aufgestellt hat, daß das „Buch von geistlicher Armut“ Tendenzen des „freien Geistes“ aufweist,²⁹ hat Lerner einen entscheidenden Schritt zur Einordnung des Buches getan, indem er es aus Beginen- oder Begardenkreisen stammen läßt. „It has never been noticed that it refers to ‚poor people who live in *Sammenungen* and swear obedience to each other‘.³⁰ This term was used explicitly in Strassburg, the probable home of the author, as well as elsewhere, to refer to beguinal communities“.³¹ Lerner erwähnt nicht die willige armüt (ed. Denifle p. 172,31) – „willige Armen“ war eine Selbstbezeichnung der Begarden und Beginen.³² Zu Lernalers knappen Erwägungen über die Stellung des Buches

²⁷ Die *Theologia* deutsch zitiert bereits Tauler († 1361), so daß sein Wirken den terminus a quo abgibt (c. 13,1). Der terminus a quo rückt herunter, wenn man mit Haas (1978, p. 312 n. 16) den schockierenden Ausspruch eines „freien Geistes“ (c. 40,74–76) mit einem Verhör von 1381 in Zusammenhang bringt. Haas nimmt das Ende des 14. Jh. als Entstehungszeit an, weil sich zu späteren protokollierten Verhören so genaue Beziehungen nicht herstellen lassen. Das Buch von geistlicher Armut ist vermutlich etwas älter, s. die nächste Anmerkung.

²⁸ Heinrich S. Denifle (Hrsg.), *Das Buch von geistlicher Armuth*, bisher bekannt als *Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, München 1877. In seiner Einleitung weist Denifle nach, warum das Buch nicht von Tauler sein kann; über die Datierung p. LII. Das Buch kennt Eckhart († 1328) und wird benutzt vom Straßburger Franziskaner-Provinzial Marcus von Lindau († 1392).

²⁹ Lerner p. 224 n. 70; Guarnieri p. 391. – Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti. Archivio italiano per la storia della pietà* 4 (1965) p. 353–708, darin die Edition einer Fassung des „Spiegels der einfachen Seelen“ der Marguerite Porete, p. 513–635. Dazu vergleiche die Abhandlung von Kurt Ruh über diesen Text von 1975, jetzt *Kleine Schriften* II, Berlin 1984, p. 212–236.

³⁰ Das Zitat in größerem Kontext s. unten p. 99.

³¹ Lerner, p. 223 f.

³² Die *voluntaria paupertas* als Selbstbezeichnung ist belegt für Straßburg 1317 (bischöfliche Maßnahmen), Lerner, p. 92 n. 15: *nonnulli qui sub nomine cuiusdam fictae et presumpae religionis quos vulgo Beghardos et swestrones Brot durch got nominant ipsi vero et ipse se de secta liberi spiritus et voluntarie paupertatis pueros sive fratres vel sorores vocant.* – Gewiß haben diese Frommen von sich selbst nicht als „Sekte“ gesprochen, hier ist die Nomenklatur der Verfolger in die Selbstbeschreibung geraten. Anders, aber m.E. nicht zutreffend, Alexander Patschovsky, *Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert*. *Deutsches Archiv f. Erforschung des MA* 30 (1974), p. 56–198, hier p. 96. Der eben zitierte Text in Patschovskys Edition, p. 134, 20–23; „vulgo“ und „nominant“ sind danach „vulgas“ und „nominat“ zu lesen.

1369 erließ Kaiser Karl IV. vier Edikte zur Unterstützung der deutschen Inquisition; die einzige Häresie, die darin spezifiziert wird, ist die der Begarden und Beginen, hier begegnet die volkssprachliche Selbstbezeichnung: *sectam beghardorum et beginarum seu swestronum conventualium que vulgariter wilge armen vel convent swestern dicunter vel que simul mendicando dicunt Brot durch god* (Lerner, p. 133 und n. 23). – Die Konvente sind die *Sammenungen* anderer Quellen.

Der charakteristische Bettelruf „Brot durch Gott“ ist im Buch von geistlicher Armut

zur Topik des „freien Geistes“ ist die Beobachtung zu fügen, daß der Verfasser nicht zu jenen gehört, die den Vollkommenen der Verehrung des Altarsakraments und des Bedenkens der Leiden Christi entheben;^{32a} im Gegenteil: die „lauteren Armen“, für die sein Buch geschrieben ist, sehen sich Anfeindungen ausgesetzt wegen ihres Wunsches nach häufigem Sakramentsempfang³³ – und dieser ist ein Zug begardischer Frömmigkeit;³⁴ dazu wird die Notwendigkeit ständiger Erwägung des Leidens Christi eingepreßt,³⁵ zugespitzt zum „Saugen an den Wunden“ Christi.³⁶

Von großem Interesse wäre die Beantwortung der Frage, ob der Verfasser des Buches selber ein Begarde oder eine Begine sein könnte (wie Lerner vorgeschlägt), wobei der literarische und frömmigkeitsgeschichtliche Gewinn am größten wäre, wenn es sich um einen Begarden handelte.

Kurt Ruh hat vor kurzem die folgende These aufgestellt³⁷ (einen Ansatz von Haas leicht korrigierend), die uns hier unter einem bestimmten Aspekt

nicht zu finden, wohl aber „um Brot gehen“, s. unten p. 99. Die folgende Passage könnte die theologische Begründung für den Bettelruf darstellen, p. 95, 25–96, 14 (Schreibung modernisiert, gelegentlich und ohne besondere Kennzeichnung auch der Wortbestand): „Das ander, das an dem Menschen ist, das er lassen muß, das ist die Liebe der Kreaturen, und die überwindet man mit einem armen Leben, denn Armut ist nichts anderes als eine Abkehr von sich selber und von allen Kreaturen. Und daher ist (es), daß er die Kreaturen verschmäht, so verschmähen ihn die Kreaturen wieder, und also wird er zumal der Kreaturen ledig. *Und ein recht armer Mensch nimmt gar nichts von Kreaturen, (viel)mehr: alles von Gott, es sei leiblich oder geistlich, denn Gott will allein sein Geber sein.* In der Wahrheit, wem etwas anders wird denn von Gott, das ist ein Zeichen, daß er nicht ein recht arm Mensch ist, denn die Kreatur mag es nicht leisten, daß sie *einem vollkommen armen Menschen etwas möge geben, denn durch Gott, und dieselbe Gabe ist von Gott.* Und davon ist eines armen Menschen Gabe (= die Gabe an einen armen Menschen) gar edel, denn Gott allein sein Geber ist, und daher so mag ein Mensch gerne alle Dinge lassen, um daß (er) es allein von Gott möge empfangen. Ja seine angeborenen Freunde fallen ab (von) ihm mit natürlicher Liebe, und was (an) Liebe sie zu ihm haben, die ist von Gnaden. Und daher so *ist eines armen Menschen Geben und Nehmen lohnbar*, denn ihm wird nicht gegeben denn von Gnaden und daher ist sein Leben gar fruchtbar, denn alle die ihm Minne beweisen, die verdienen Lohn an ihm, und er bringt sich nicht allein zum Himmelreich, (viel)mehr: manche Menschen mit sich. Aber ein Mensch der zeitlich Ding hat, dem wird nicht gegeben von Kreaturen denn aus natürlicher Minne, und wer ihm gibt, das bringt keinen Lohn, weder ihm noch jenem, und daher so ist es verloren zu dem ewigen Leben, denn kein Werk von Naturen lohnbar ist, (viel)mehr: alles von Gnaden. Und hierum spricht sanctus Augustinus: ‚Wer sein Gut weg gibt, und gibt es nicht recht, der sündigt‘. Unrecht geben ist, daß man es dahin gibt, da man es nicht bedarf, und daher sprach unser Herr: ‚Verkaufe alle Ding und gib es armen Leuten‘; er meinte nicht die Reichen“.

^{32a} Cf. Herbert Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen 1978³, p. 53.

³³ Ed. Denifle, p. 97 f.; 145 f.

³⁴ Lerner, p. 121; 140.

³⁵ Ed. Denifle, p. 50; 55; 56; 59; 60; 61; 89; 97; 99; 136. Selbst der bitter-scharfzüngige Denifle gesteht zu (p. LIII): „Die Abschnitte über das Leiden Christi gehören zu dem Schöneren, was die Mystiker darüber geschrieben haben“.

³⁶ p. 62; 63; 96; 98; 99.

³⁷ Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen, 1982, jetzt *Kleine Schriften II*, p. 327–336, hier p. 329 f.

interessiert: „Eckharts spekulative Mystik in der Volkssprache ist der Versuch, die religiös wertvollen, aber zumeist theologisch ins Unreine gesprochenen Gedanken der Beginenmystik speziell über die Vollkommenheit, Gottesliebe und geistliche Armut theologisch abzusichern und damit als spirituelle Kraft zu bewahren. In diesem Bestreben erinnert er auffallend an Jacobus von Vitry ein Jahrhundert früher,³⁸ der von Honorius III. die Erlaubnis bewirkte, die Beginen geistlich zu betreuen, damit die fruchtbaren spirituellen Kräfte, die sie verkörperten, nicht ins religiöse Abseits gerieten. Haas dachte Eckharts Mystik vor allem als Antwort auf die freigeistigen Begarden, sicher ohne die Beginen auszuschließen, *ich nenne hingegen einzig die Beginen: diese sind nämlich literarisch (fast) allein ausgewiesen*. Die Vergottungslehre der Begarden erscheint einzig in Häresieakten, d.h. in nackten Sätzen der Inquisitoren ohne jeglichen Zusammenhang einer spirituellen Haltung. Ich schließe damit die Begarden aus der Frage nach Eckharts Verhältnis zur Häresie nicht schlechterdings aus, konkret faßbar ist indes nur die Beginenspiritualität“.

Freilich kennt das Buch von geistlicher Armut Eckhart bereits,³⁹ ist also ein zu später Text, um über die Entstehung der Mystik des Meisters in ihrem Verhältnis zu Beginen oder Begarden etwas beitragen zu können, aber als Zeugnis begardischer Spiritualität, welches einmal nicht durch das Medium feindseliger Nachrichten vermittelt worden ist, erhielt es großen selbständigen Wert.

Daß der Traktat für Fromme beiderlei Geschlechts von Interesse war, geht aus dem Kolophon der Pergamenthandschrift Leipzig Univ. Bibl. Nr. 560,4^o, hervor; diese Hs. legte Denifle unter dem Siglum A seiner Ausgabe zugrunde. Das Kolophon ist „von derselben Hand“ wie die Hs. und lautet: Dis buoch wart vollenbraht uff sant Johannes abent des touffers in dem jare do man zalte nach Cristus gebürte tusent vierhundert XXIX iare. Bittent got für die *scriberin*, die dies buoch mit irre hant geschriben hat und für den *priester*, der es *corrigieret und gebessert hat*.⁴⁰ Denifle sagt an dieser Stelle nicht, wie die Korrekturen und Verbesserungen des Priesters aussehen. „Die Überschriften der Handschrift sind roth, die Anfangsbuchstaben der Abschnitte abwechselnd roth und blau, die ganze Schrift sehr sauber und schön“.⁴¹ In der Anmerkung hören wir: „Nur hat eine spätere Hand dieselbe verunstaltet, ja manche Buchstaben unleserlich gemacht und um viele Punkte bereichert, bis endlich Sudermann“ – das ist der Veranstalter der ersten Druckausgabe – „den Text mit seiner bekannten zierlichen Schrift zwar zum

³⁸ Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick 1954, folgt der Auffassung, daß Jakob seinerseits entscheidende religiöse Einflüsse der Marie von Oignies verdankt (p. 22 ff.).

³⁹ Der „Lehrer“, p. 25,39 ist Eckhart, s. Denifle zur Stelle, ferner zu p. 3,21 und p. XLV ff.

⁴⁰ Denifle, p. 212 unten.

⁴¹ Denifle, p. IV.

Theil verschönerte, aber auch mitunter Ursache war, dass das Lesen derselben erschwert wird“. Sollte es sich bei der „späteren Hand“ um den kollationierenden Priester handeln, den das Kolophon von A erwähnt und dem es vielleicht auf buchstabengenaue Abschrift ankam? Das Material (alle anderen Hss. sind auf Papier geschrieben) und die Sorgfalt der Herstellung sprechen für eine Auftragsarbeit – im Auftrag vielleicht des Priesters? Leider erfährt man nichts über den Status der Schreiberin.

Denifle stellt unter den Siglen D^{a-f} Hss. aus der Münchner Staatsbibliothek zusammen, die „zur Herstellung des Textes von keinem Belang“⁴² sind: drei aus dem 15. und zwei aus dem 16. Jh. Von ihnen macht D^e (Cgm 4306, 16. Jh.) zu Beginn des Textes eine Bemerkung über den Verfasser, die aus dem Inhalt gewonnen ist: Dysses pücht hatt gepredigt ein durchleychter und ynder (= innerer) doktorus der heyligen geschriff und sind gütt predig von dem yndern und ausser menschen, vnd sagen von der armütt. – Ich zitiere das hier, weil es dem/der Schreiber/in selbstverständlich ist, daß der Verfasser des Buches von geistlicher Armut ein Mann sein müsse.

Jedenfalls kann der Verfasser Latein:

p. 3,27–30 Denifle: als sanctus Johannes spricht: ‚*hec est vita eterna* etc daz ist ewig leben, daz wir dich vatter bekennen (= erkennen) und den du gesant hast unsern herren Jhesum cristum‘ (Joh. 17,3).

p. 9,31–35: Und in der vereinunge ires geistes mit dem götlichen geiste so vermag die sele alle ding frilichen, wan ‚wo der geist ist do ist friheit‘ als sanctus Paulus spricht: ‚*ubi spiritus, ibi libertas* (2. Kor. 3,17). Und do von ist armüt ein glicheit gottes, wan es mit gotte alle ding vermag.

p. 10,30–32: Also waz sanctus Paulus do er sprach: ‚*omnia arbitratus sum ut stercora*, ich habe alle dinge geschetzet also (= wie) boht‘ (Phil. 3,8).

Lateinische Bibelstellen geraten dem Verfasser nur am Anfang seiner Schrift in die Feder,⁴³ sicher aus Versehen und Gewohnheit; sie verraten, daß ihm das NT lateinisch völlig geläufig ist.⁴⁴ 2. Kor. 3,17 ist natürlich die Grundstelle für den „freien Geist“, nicht zufällig fällt das Zitat so früh. Armut ist für den Verfasser Grund- und Oberbegriff,⁴⁵ der zitierte Satz ist *sensu stricto*

⁴² Denifle, p. IV.

⁴³ Der Text ist in Denifles Druck 194 Seiten lang.

⁴⁴ Allerdings könnte man an der Fähigkeit des Verfassers, den lateinischen Text auch richtig zu übersetzen, seine Zweifel haben, wenn man p. 28,16 f. liest: Und dar umb sprach unser herre: ‚die armen sillent predigen daz evangelium‘, wan sie verstant es allein reht (das Zitat im weiteren Kontext in der nächsten Anmerkung). Denifle merkt an: Matth. 11,5: pauperes evangelizantur, ohne irgendetwas Höhnisches über die Diskrepanz zu sagen. Die lateinische Passivkonstruktion, der griechischen genau nachgebildet, ist schwierig, ein Mißverständnis wäre also denkbar; denkbar ist auch, daß aus dem gleichen Grunde das Kürzel für die Endung -tur weggelassen wurde; oder daß evangelizare für ein Verbum genommen wurde, dessen Passivum auch aktivische Bedeutung haben kann. Der letzte Fall wäre schon als tendenzielles Mißverständnis oder als absichtliche Fehlübersetzung zu betrachten.

⁴⁵ p. 42,38–43,5: „Aber da Christus kam, da brachte er das englische *Bild* mit sich, daß wir verloren hatten von Adams Fall, das ist die gewar (= edle) Armut äußerlich und innerlich, da das englische Bild inne liegt, das Christus mit sich brachte. Und darum ist

zu nehmen, Gott und die gottgleiche Armut stehen am Anfang aller Deduktionen des Verfassers. Sein Buch beginnt mit einem Syllogismus, p. 3,9–12: ‚Waz ist armüt?‘ Armüt ist ein glichkeit gottes. ‚Waz ist got?‘ Got ist ein abgescheiden wesen von allen creaturen, ein fries vermügen, ein luters würcken. Also ist armüt ein abgescheiden wesen von allen creaturen.

Weitere lateinische Spuren:

p. 23,29: *Exemplum*, ein glichnisse an der sunnen: so die . . .

p. 25,12 f.: *Exemplum in sole*: so die sonne uf gat, . . . (jedoch

p. 70,35: Ein glichnisse an der sunnen: der nach der Luft luter ist . . .)

p. 100,8: *Exemplum*, eine glichnisse: der einen menschen neme . . . In allen diesen Fällen ist bemerkenswert, daß es für nötig gehalten wird, exemplum überhaupt zu übersetzen.

p. 82,13–16: Nu möhte man sprechen und leren widersins, *scilicet e contrario*: ‚wan vor ist gesprochen . . . und lutet als es widerwertig sy (= als ob

niemand des natürlichen Bildes ledig, das wir haben von Adam, denn ein recht armer Mensch, der äußerlich und innerlich entledigt ist von allen zeitlichen Dingen, und dem Bilde unseres Herrn nachfolgt in einem rechten armen Leben“.

p. 186,10–17: „Und also sind arme Leute geordiniert zu Gott, daß sie sein allein sollen warten und niemand anders. Und hierum so ist *Armut das beste Amt, das Gott seinen lieben Freunden mag geben*, daß sie allein ein Aufsehen haben auf Gott; und wer in seinem armen Leben äußerlich ist bekümmert mit den Kreaturen und mit äußerlichen Werken, dessen Armut ist mehr Gebrechen, denn daß es Vollkommenheit sei, denn Gott hat ihn geordnet zu einem innerlichen Leben, Gottes allein wahrzunehmen“.

p. 189,39 „Innigkeit (= Innerlichkeit) und Armut stehen auf einem Punkt“.

p. 28,7–39: „Nun möchte man sprechen: ‚es verstehen gar viele die heilige Schrift, die doch nicht viel Gnaden haben, noch heiligen Lebens‘. Das ist wahr; aber sie verstehen sie nur nach den Sinnen und nicht recht in dem Grunde, denn wer sie in dem rechten Grunde soll verstehen, das muß sein von Leben und von göttlichen Gnaden. Und darum wird die heilige Schrift verstanden in einem gnädiglichen Lichte und nicht in einem natürlichen Lichte; denn rechte Armut ist voll Gnaden, davon wird *die heilige Schrift allein verstanden von einem rechten armen Menschen*. Und darum sprach unser Herr: *die Armen sollen predigen das Evangelium: denn sie verstehen es allein recht*. Und das findet man an den *Aposteln*, die das Evangelium predigten und das Volk bekehrten. Und das war nicht von Behendigkeit des natürlichen Lichtes oder (der) Erkenntnis, (viel)mehr: *es war von der Kraft der Armut*; damit überwandten sie alle Dinge und in der verstanden sie alle Dinge. Und auch wenn Gnade ist ein Ausfluß von Gott und sie fließt alleine in die Seele, die da leer und arm ist aller Dinge, die Gott nicht sind; und wenn dann die heilige Schrift allein aus Gnaden wird verstanden, *und ein armer Mensch allein der Gnaden Gottes empfänglich ist: und daher versteht allein ein armer Mensch die heilige Schrift recht*“ – man beachte den Syllogismus, beginnend mit „Und auch wenn Gnade . . .“. – „Nicht, daß ein armer Mensch verstünde die Schrift in allen den Weisen, als sie verstehtbar ist, (viel) mehr: er versteht sie nach Wesen, und er versteht die bloße Wahrheit, darum alle Schrift ist. Denn *ein recht armer Mensch hat begriffen das Wesen aller Wahrheit*, und daher ist ihm nicht not, daß es (er?) die Wahrheit nehme nach Zufall“ (= Akzidenz), „und daher ist ihm nicht not, daß es (er?) alle die Figuren verstünde, die in der heiligen Schrift stehen oder sind, als unser Herr sprach zu seinen Jüngern: ‚Euch ist gegeben zu erkennen die Heimlichkeit Gottes, aber den andern muß man es sagen in Gleichnissen‘ (Mt. 13,11). Der die Wahrheit bloß versteht, der bedarf keiner Gleichnisse, denn da ein armer Mensch bloß ist aller Dinge, die der Wahrheit ungleich sind, darum versteht er die Wahrheit bloß, und damit ist es ihm genug“.

es einander widersprüche)'. Was verhandelt wird, ist ein typisches sic et non.⁴⁶ Die lateinische Floskel ist als Übersetzung von widersins (= umgekehrt) vermutlich wegen größerer Deutlichkeit eingefügt.

p. 169,30–35: Und mit den götlichen wercken so werdent alle böse werck verdilget die ie geschahent, und danne so wurt der mensehe geabsolvieret *a pena et culpa*, daz ist von pin und von schulde, wan mit dem daz sich got offenbaret in der selen, so müß alle anderheit entwichen, und müß got allein herre lassen sin, und nihtes nit me mag da regnieren wan got. Hier ist die lateinische Formulierung dem Verfasser wohl wieder von selbst in die Feder geflossen.

Auf den ganzen Text gesehen ist die Zahl lateinischer Zitate und Wendungen sehr gering; mit Sorgfalt ist darauf geachtet worden, daß ein deutsches Equivalent vorausgeht oder folgt (die einzige Ausnahme ist p. 25,12 f.). Die distinguierende und argumentative Behandlung der Probleme spricht für eine scholastische Schulung des Verfassers. Volkssprachlich ist das Buch also wegen seiner Benutzer und nicht wegen der mangelnden Lateinkenntnisse des Verfassers; dieser ist also kein idiota, sondern eher Kleriker.⁴⁷ Wegen der mutmaßlichen Universitätsbildung des Autors kann eine Frau wohl als Verfasserin ausgeschlossen werden.

Das Buch von geistlicher Armut zitiert nicht nur die Bibel, sondern auch Kirchenväter und heidnische Literatur. Über die nichtbiblischen Zitate sagt Denifle in seiner Einleitung:⁴⁸ „Wir finden . . . nur vier heilige Väter angeführt . . . : Augustin, Dionys, Gregorius und Bernhard. Aristoteles wird mit Ausnahme eines einzigen Males immer als ‚Meister von Natur‘ citiert, die übrigen heidnischen Philosophen auch als ‚die Meister von Natur‘“. Denifles Ausgabe hat kein Stellenregister, seine Nachweise findet man in den nachge-

⁴⁶ Ein Ausgleich eines sic et non wird auch zwischen der negativen und positiven Verwendung und Beurteilung des Naturbegriffs vorgenommen (der ambivalente Gebrauch von „Natur“ auch in der *Theologia deutsch*), p. 43,16–18: „Und so man die Natur schilt, das ist nach Adams und Lucifers Gleichheit; so man sie aber lobt, das ist nach englischer Gleichheit“. Und in diesem Sinne kommt sie dem rechten armen Menschen zu, Zeile 18 f.: „Und danach ist die Natur gar edel, und die(se) Natur gehört einem rechten armen Menschen zu“. – Dem Verfasser sind also Unterscheidungen secundum quid ganz geläufig.

⁴⁷ Der Verfasser polemisiert gegen die „großen Pfaffen“, gehört also selber nicht zu ihnen; p. 180,1–14: (Wer sich nach außen „in die Sinne“ kehrt, fällt mit Recht). „Und niemand wundere (sich), daß Gott den Menschen lasse veloren werden, denn es ist seine höchste Gerechtigkeit. Und es ist Gottes Gerechtigkeit, so sich der Mensch kehrt in die Sinne, daß er fället, denn Gott soll ihm nicht helfen, er kehre sich denn von den Sinnen in die Vernunft; und da soll ihm dann Gott von Recht helfen, und da ist der Mensch der Hilfe Gottes empfänglich und nicht in den Sinnen. Und wären die Sinne göttlicher Gaben empfänglich nach dem Nächsten (= secundum propinquitatem?), so wären die großen Pfaffen gar selig und möchten (am) allerbesten Sünden widerstehen, denn alle ihre Kunst haben sie durch die Sinne eingezozen. Und das ist nicht (so), denn sie fallen so bald als andre sinnliche Menschen, und sie fallen manchmal früher; denn so mehr Sinnlichkeit, so (viel) mehr an Fall“.

⁴⁸ p. XLIV.

stellten Anmerkungen, dort sagt er aber nicht immer ausdrücklich, wenn er ein Zitat nicht finden konnte. Deswegen lasse ich einige Zusammenstellungen folgen. Seneca wird zitiert p. 17,35; 31,37 ff.; 186,34. Mehrfach führt der Verfasser einfach einen leter an, dahinter verbirgt sich einmal Eckhart (25,39 f.), zweimal Paulus (48,8 nicht bei Denifle: 2. Kor. 9,7; 154,23), einmal Augustin (76,7), einmal Gregor (172,35). Nicht nachgewiesen hat Denifle den leter p. 30,18; 49,10.20; 53,30 (die leter); 74,21 (etliche meister sprechent); 105,11; 106,17 f.; 112,15; 131,33. Gigo erscheint unter dem Namen Bernhards (144,2). Besonders hilfreich sind Denifles Angaben über Kombinationszitate und traditionelle Formen von Zitaten, die vom Original abweichen. Am häufigsten beruft sich der Verfasser natürlich auf Augustin, ich gebe nur die Seiten an: p. 3; 4; 8; 25; 45; 47; 49; 66; 76 (leter, s.o.); 81; 96; 113; 114; 116; 158; 173; 176; 177.

Die Lehre des Buches ist gerichtet an den „armen Menschen“, die „armen Menschen“, die „armen Leute“. ⁴⁹ Eine Spezifizierung nach Geschlechtern ist damit nicht gegeben, sowohl Begarden wie Beginen konnten sich angesprochen fühlen. Es lohnt sich aber, die Stelle über die sammnungen, die Lerner so glücklich für die Näherbestimmung des Traktats herausgegriffen hat, in ihrem Kontext zu betrachten, weil dabei auch die Arbeitsweise des Verfassers demonstriert wird.

Die ersten der größeren Abschnitte ⁵⁰ des ersten Teils des Buches sind überschrieben:

Zû dem ersten male leret dis bûch, wie ware armût sy ein abgescheiden wesen von allen creaturen.

Zû dem andern male wie ware armût sy ein fries vermûgen.

Zû dem dritten male wie ware armût sy ein luter wûrcken.

Der Abschnitt „zum andern Mal“ beginn p. 8, p. 9 erscheint das Pauluszitat von der Freiheit des Geistes, p. 9 unten beginnt der Unterabschnitt *Ob friheit gehindert werde, so sich der mensche gît in gehorsame eins andern menschen*. Aus dem Vergleich mit dem darauf folgenden Text erkennt man, daß „der Mensch“ hier der „gewöhnliche“ Christ ist. Die Antwort: Es gibt vier Weisen, wie ein Mensch sich einem andern überläßt; die vierte ist: Zû dem vierden lat er sich von (= aus) gebotte der heiligen Christenheit; waz in die heisset daz tut er gewilleclich. Ist dieser Paragraph nur kurz (p. 10,1–11), so wird das gleiche Problem in einer fünfmal so langen Passage (p. 10,12–11,28) für einen rechten vollekomen armen menschen, der sin selbes und aller dinge ledig ist worden, abgehandelt, und zwar anhand der gleichen vier Punkte. Für diese rechten armen Menschen verhält es sich

⁴⁹ Sie heißen auch „guter Mensch“, „gute Menschen“, „gute Leute“, aber die Gruppe der „guten Menschen“ etc. ist größer als die der „rechten Armen“, denn zu den Guten können auch Christen gehören, die die Qualifikationen des „armen Menschen“ (noch) nicht erreicht haben. Ein Beispiel p. 102 bei n. 58. Zu *boni homines* s. McDonnell, p. 437 n. 43.

⁵⁰ Diese sind in sich vielfach untergliedert, s. das Register, Denifle, p. LV ff.

anders (als für den gewöhnlichen Christen), wie der Verfasser beweisen will. Ich greife hier nur den vierten Punkt heraus, weil er das für die kirchenamtliche Beurteilung dieser Frommen neuralgische Thema der kirchlichen Vorschriften betrifft (p. 11,18–28): Zu dem vierden ist ouch *mit* ein ledig arm mensche gebunden zu allen den gesetzden der heiligen cristenheit *nach usserlicher wise* zu nemende, als ein ander mensche, der sin selbs nit ledig ist worden, wan *waz die heilige cristenheit würcket nach usserlicher wise*, daz *würcket der arm mensche innerlichen in wesen*; und wise ist mannigvaltig, aber wesen ist einvaltig. Und der arme mensche ist vereinvaltigt in wesen und do von vermag er sich nit mit manigvaltigkeit, als sanctus Paulus spricht: ‚dem gerechten sint nit alle gesetzde gebotten‘ (1. Tim. 1,9),⁵¹ wan die gesetzde ist, daz man sünde lasse und die tugent gewinne; der gerechte arm mensche hat alle sünde gelan und alle tugent gewonnen.

Es besteht also ein enormer qualitativer Unterschied in der Gesetzeserfüllung zwischen dem gewöhnlichen Menschen und dem rechten Armen. Aber was ist das „innerliche wesentliche Wirken“ bezogen auf die Gesetze der heiligen Christenheit? Es wundert einen nicht, daß auf diese grundsätzlichen Äußerungen eine Frage folgt, die die Erfüllung von kirchlichen Vorschriften in concreto betrifft; gleichzeitig gibt die Antwort Gelegenheit, die „Gesetze der heiligen Christenheit“ auch aus der Sicht der armen Menschen ausdrücklich positiv zu bewerten (p. 11,29–35): ‚Wie sol aber ein arm mensche sich halten in den gesetzden?‘ Er sol einvalteclichen tûn alles, das er vermag und ime zu gehöret, und daz ander sol er lassen, und sol es doch nit versmahen noch schetzen für böse, mer (= vielmehr): für gût, *wan es ist alles gût, daz die heilige cristenheit uf gesetzet hat*. Und also blibet einem armen menschen allewegent seine friiheit, und ist doch reht gelassen und gehorsame. – Hiermit ist der Vorwurf des Antinomismus abgewehrt.⁵²

Darauf wird das Problem noch einmal spezifiziert auf das Leben von rechten Armen in Gemeinschaften, p. 11,36–38: ‚wie ist es denne umbe *arme menschen, die in sammnungen* sint, und eins sich dem andern lat und gehorsam ist? Ist daz iht (= etwas) wider friiheit?‘ Die Antwort erklärt, ein armer Mensch könne „sich lassen“ in dreierlei Weise, wovon die erste die Notdurft des Leibes betrifft, *als umb brot gan durch (= wegen) sin notdurft und sins brüders* (p. 11,40–12,1).⁵³

Und wie ist es mit „äußerlichen Werken“ für den armen Menschen, wie etwa Spinnen – schränken sie Armut und Freiheit ein?, (p. 12,10–13). Bei der Lösung dieses Problems ist das gleiche Vorgehen zu beachten wie oben bei den „Gesetzen der heiligen Christenheit“: zunächst wird das Grundsätz-

⁵¹ Lerner, p. 224: „Like the beghards condemned at Cologne in 1307, the author cites in this context the words of St. Paul that ‚the law is not made for the just“ (und n. 74). Lerner führt das an unter den „Free-Spirit themes“.

⁵² Der Vorwurf wird trotzdem gegen die rechten armen Menschen erhoben, s. unten das Zitat aus p. 126.

⁵³ „Bruder“ noch mehrfach auf p. 12: Zeile 23. 30. 34. 37. 38.

liche festgestellt, dann das praktische Verhalten im Einzelfall geregelt. p. 12,14–21: ein rechter armer Mensch ist niemand etwas schuldig als Gott; er hat sich allzeit so zu halten, daß Gott ihn bereit findet, wenn er sein Werk (in ihm) wirken will. *Ist er über dem usserlichen wercke*,⁵⁴ *er sol es lassen* und sol kein gehorsam an sehen des menschen, mer (= vielmehr): er sol gotte gnüg sin und nit dem menschen. Aber so er sich innerlichen verzeret, daz es der lip nit me erzügen (= leisten) mag, so mag er sich wol uz keren uf ein usserlich minnewerck, daz ime danne daz nehste ist. – Dies wäre ein Anlaß zu äußerlichem Werk aus der Existenz des armen Menschen selber; danach gibt der Verfasser verschiedene religiös begründete Fälle an, wo äußere Werke dem Bruder zur Hilfe zu tun sind. Übrigens ließen sich die grundsätzlichen Äußerungen leicht aus dem mäßigen Zusammenhang praktischer Anwendung lösen und zu den üblichen Vorwürfen zusammenstellen.

Für das Verhältnis von innerem und äußerem Werken im Alltagsleben des armen Menschen wird eine Verteilung über den Tag⁵⁵ als Hilfe gegeben, p. 15,26–35: Hinsichtlich des äußeren Liebeswerkes soll der Mensch Ordnung der Zeit und Ordnung seiner selbst beachten. Ordnung der zit, also *morgens* so sol der mensch sunderlichen in der zit seins herten war nemen, und sol sich nit vil bekümbren mit usserlichen wercken, obe es nit zû male ein grosse notdurft ist, wan an dem morgen so ist ein mensche liht und mag sich bas (= besser) zû got keren, danne zû einer ander zit. Und dar nach, *als nach ymbis*, so mag der mensche sich üben in usserlichen minnewercken, und aber zû *vesper* sines herten war nemen, und also sol er ordnung haben an siner zit. – Auf die richtige Tageszeit für äußere Arbeit kommt der Verfasser noch einmal im zweiten Teil des Buches zu sprechen. Die innere Einkehr ist leicht dem, der alle Tugend hat, einem andern ist sie mühsam; p. 120,27–32: Und da von erbeitent sie *kume daz es ymbiszit wurt*, daz sie sich uz mögent gekeren, in dem sie me lustes habent wan in dem inker. Aber ein mensche der

⁵⁴ Wer entscheidet eigentlich, wann dieser Zustand erreicht ist? Nach der Darstellung der Theologia deutsch tut es der arme Mensch selbst, s. oben n. 26 den Anfang des 25. Kapitels: nach langer und saurer Übung „meint“ er, „es sei nunmehr geschehen“, daß er sich selbst gestorben ist, aus sich gegangen ist und sich Gott „gelassen“ hat. Im Buch von geistlicher Armut wird dem nicht widersprochen.

⁵⁵ In radikaleren Gemeinschaften konnte das Leben in äußeren Werken (harte Arbeit, Erniedrigung, scharfe Selbstkasteiung) Jahrzehnte umfassen, um dann vom Zustand der Vollkommenheit abgelöst zu werden, cf. Johannes von Brünn (Lerner, p. 108 ff.) und die Beginen von Schweidnitz (ibid. p. 112 ff.). – Lerner zitiert p. 148 eine Notiz aus einem steiermärkischen Inquisitionshandbuch (nach 1368), wo vier „beghardische“ Vollkommenheitsgrade mitgeteilt werden. „The four mystical states of ‚beghard perfection‘ are incomprehensible“, n. 52: „my own consultations with experts in Slavic languages have yielded no positive results“. Die Stufen sind: primus – swenkerat; secundus – ckulslak; tertius – gluncz; quartus – ehygluncz. Anscheinend hat Lerner das für slowenisch gehalten. Es handelt sich jedoch um mittelhochdeutsche Worte: Schwingrad (gab es so etwas damals schon?), Keulenschlag, Glanz, Schreckensglanz. Ihre Reihenfolge bedeutet wohl, daß der Fromme auf dem Weg durch die Stufen der Vollkommenheit ein zweimaliges Wechselbad angenehmer und erschreckender Erfahrungen durchmacht.

volkomen ist an tugenden, den duncket daz *ymbiszit* niemer zû lange sin (= zu lange hin sei), er wolte gern allewegent ungesessen sin, umb daz er allewegent sins hertenzen war möhte nemen.

Aus der Erwähnung der „Brüder“, und zwar gerade auch im Zusammenhang mit den *sammenungen* ist zu schließen, daß das Buch von geistlicher Armut nicht speziell für weibliche Leser geschrieben ist, „Schwestern“ werden nirgendwo im Buch genannt; *sammenung* wäre damit auch als Bezeichnung für ein *Begardenhaus* belegt. Daß auch der vollkommene Arme zum Betteln ausgehen muß („um Brot gehen“), wenn es die Notwendigkeit für die Brüder erfordert, ließ sich – wie alles, was von den Brüdern gesagt wird – auch auf Schwestern übertragen. Beim Spinnen denkt man zwar eher an Frauen – vielleicht tat das der Verfasser auch; wir wissen von mitteldeutschen *Begardenhäusern*, wo die Insassen ihren Unterhalt durch Weben verdienten. Jedenfalls wird aus den Distinktionen des Verfassers deutlich, daß die Vollkommenheit eines „armen Menschen“ zum Konfliktfall im *Sammenleben* einer „Sammlung“ werden konnte. Man kann sich fragen, ob das Buch von geistlicher Armut ausschließlich an die Mitglieder von „Sammlungen“ gerichtet ist bzw. die Existenz des „armen Menschen“ nur innerhalb solcher Gemeinschaften vor Augen hat. Ich denke, daß man diese Frage verneinen kann, allein deswegen, weil zu viel vom Umgang mit anderen Menschen die Rede ist.

Der *topos* der „ungeordneten Freiheit“ wird als letzter Unterabschnitt (p. 16–20) im Abschnitt über die Armut als freies Vermögen behandelt: Unterscheid unter göttlicher Freiheit und ungeordneter Freiheit. Die Formulierung des Problems zeigt, daß dies eine gängige Frage⁵⁶ ist: Nu möhte man sprechen: *wie ist es danne umb ungeordente Freiheit*, und wie sol man bekennen (= erkennen), ob eines menschen Freiheit sy geordnet zû got oder nit? (p. 16,14–16). Das Kriterium ist die *demetikeit*, göttliche Freiheit entspringt aus ihr und endet in ihr, ungeordnete Freiheit beginnt und endet in Hoffart. Diese Hoffart kann auch aus Gerechtigkeitsinn entspringen. Die ungeordneten freien Leute erkennt man an ihren untugendhaften Ausbrüchen, die gerechten freien Leute an ihrem demütigen Schweigen. Es kann aber auch ein gerechter freier Mensch für einen ungeordneten gehalten werden: z.B. so man ime eins dinges an mütet, daz güt ist, und er bekennet (= erkennt), *das es sin bestes nit ist*, so lat er es, und kert sich zû dem besten, und dem ist er gnüg; und daz schetzet man dicke (= oft) für böse, und ist doch güt. Und ein ungeordneter freier Mensch kann für einen geordneten gehalten werden, z.B.: so er ein tugent sol würcken, die ein notdurft ist, und er die unterwegen lat, und wil ledig sin; und daz schetzet man dicke güt, und ist doch böse; wan man sol tugent würcken so es ein notdurft ist, und sol ledig sin so es auch dar zû gehört (p. 17,6–15). Man sieht, daß von den Frommen und von denen, die sie beurteilen, ein erhebliches geistliches Unterscheidungsvermögen erwartet wird.

⁵⁶ S. oben p. 91, Tauler und n. 26 die *Theologia deutsch*.

Der Verfasser weiß sehr wohl, daß die ungeordnete Freiheit den armen Menschen vorgeworfen wird, für die und zu denen er spricht, p. 17,36–18,5: „Man wirft manchmal armen Menschen vor, daß sie unordentlich frei seien; es sind jedoch auch die Reichen, die mit Besitz in zeitlichem Gut sitzen und mit behenden Glossen (= subtilen Auslegungen) sich behelfen und zu dem Grad der Vollkommenheit kommen wollen, wie ein gänzlicher armer Mensch, und meinen, sie wollten innerlich das Beste erlangen ohne äußerliche Armut. Es ist gut, geschieht es;⁵⁷ aber das Evangelium sagt es nicht; es sagt wohl, man solle es lassen und nicht behalten; und die es behalten und doch wähnen, vollkommen zu sein, das ist aus ungeordneter Freiheit“. Die so beschriebene ungeordnete Freiheit gehört zur leiblichen Art. Ungeordnete Freiheit ist auch Sündigen ohne Bestrafung und ohne Furcht.

Dann gibt es die ungeordnete geistliche Freiheit, die haben geistliche Leute, und sie kann auf dreierlei Weise zustandekommen. Die *erste* Weise ist die einer strengen Büsserexistenz, die den Leib angreift, äußerlich Tugend wirkt, sich aber nicht innerlich ansieht und Gott in sich nicht wahrnimmt. Solche Leute sind gute Menschen,⁵⁸ aber ihnen mangelt es an innerem Licht. Sie urteilen über andere Leute. Auch wenn sie äußerlich demütig wandeln, sind sie es nicht im Grunde, „denn der Grund rechter Demütigkeit wird geboren von Innen“ (p. 18,9–31). Hier ergibt sich der Einwand, wozu denn äußere Übungen nützlich seien, wenn sie den Menschen nicht zur Vollkommenheit bringen und in ihnen ungeordnete Freiheit entspringt. Die Antwort lautet erwartungsgemäß, daß äußeres und inneres Leben zur Vollkommenheit gehört, nicht eins ohne das andere.

Die *zweite* Weise der ungeordneten geistlichen Freiheit ist die des falschen natürlichen Lichtes, d.h. der freien Geister, und ist abzulehnen. Die Polemik klingt uns ganz vertraut.⁵⁹ Ich übertrage den ganzen Abschnitt p. 19,1–38: „Zum andern Mal gebiert sich *ungeordnete Freiheit*, so ein Mensch sich geübt hat in äußerlichen guten Werken, und er dann⁶⁰ die äußerliche Mannigfaltigkeit läßt, und sich einkehrt und innen bleibt: und in dem Innenbleiben so entspringt ein *natürlich Licht* in ihm, und das zeigt ihm Verständnis natürlicher Wahrheit, und das Verstehen gebiert ihm große Lust, und die Lust jagt ihn zu mehr Erkenntnis der Wahrheit, so daß er dann gar vernünftig wird. Aber die Vernünftigkeit ist *von Natur*, und so er also steht in seinem *natürlichen Licht*, und er mit Verständnis begreift, was er will, und ihm dünkt, er habe alles Verständnis und alle Wahrheit in sich, so fällt er mit einem Wohlgefallen auf sich selber, und ihm dünkt, daß niemand ihm gleich sei, und er ist also frei, daß *er sich niemand überlassen mag*, und ihn dünkt, wie niemand der Wahrheit lebt, die er versteht (und so fällt er mit Urteil über die Leute

⁵⁷ Man beachte, wie unwillig dies konzediert wird!

⁵⁸ cf. oben n. 49.

⁵⁹ S. n. 56.

⁶⁰ Der Verfasser kennt also die zwei Phasen, cf. n. 54 und 55.

her), und wie niemand die Wahrheit so vollkommen verstünde wie er sie versteht, und also fällt eine *Hoffart* in ihn, und er hat sein Genügen mit dem Verstehen, daß ihm also wohl ist mit dem Verstehen, daß er *alle Tugend und guten Werke nicht beachtet*. Und daraus entspringt eine *ungeordnete Freiheit, daß er verschmäht die Gesetze der heiligen Christenheit*. Und indem er mit seinem *natürlichen Licht* eingeht, alle Dinge zu erkennen, so kommt er dazu, daß er den Glauben erkennen will nach bildlicher Weise, und er vermag ihn nicht zu erkennen. Und indem er so in Unerkenntnis des Glaubens steht, und er ihn gerne verstünde, so kommt der böse Geist und hält ihm ein falsch Bild vor als Wahrheit, und er verläßt sich darauf und ergreift es als Wahrheit, und es ist doch falsch, und damit kommt er zu Fall, und der Fall ist ungefähr wie Luzifers Fall, denn er ist geistlich. Und er mag gar kaum oder gar nicht aufstehen, denn *alles was er tut, das hält er nicht für Sünde*, und daher bleibt seine Sünde ungestraft und ungebüßt. Und dem Menschen mag niemand zu Hilfe kommen als Gott allein. Und diese heißen die *freien Geister*. Und das ist eine gar schädliche Freiheit, *und ist nicht die Freiheit, die einem lauterer armen Menschen zugehört*, denn sie ist von dem bösen Geist. „Aber die erste“ (sc. die der armen Menschen) „ist von Gott. Und mit den Menschen“ (sc. den freien Geistern) „ist der Umgang gefährlich, und *den Menschen mag in der Zeit niemand zu erkennen als ein vollkommener Mensch*, der mit natürlichem *und* göttlichem Licht erleuchtet ist“. — Wahrlich bedarf es hier der besonderen Erleuchtung, um eine Unterscheidung treffen zu können, denn man vergleiche damit die Vorwürfe, denen sich die armen Menschen ausgesetzt sehen, die sich ganz Gott zugewendet haben, p. 126,30–127,6 (übertragen): „Und die Menschen werden allewege verurteilt, und man spricht, daß sie müßig gehen und daß sie sich in keinem guten Werk üben wollen, und man wirft ihnen häufig vor, *daß sie brechen die Gesetze der heiligen Kirche*. Und das ist die Ursache: denn ihnen ist alle äußerliche Weise entfallen, und in dem weiselosen Gott halten sie alle Gesetze der heiligen Kirche, und das können äußerliche Menschen nicht verstehen noch an sich prüfen, und daher verurteilen sie allewege. Und das ist billig, denn sie sind blind; aber es ist eine große Torheit, daß ein Blinder einen Sehenden will führen oder weisen. Und *diese Menschen darf niemand weisen*, denn sie haben die rechte Weise, und in keiner anderen Weise mögen sie sich überlassen, denn sie haben das wahre Licht, das da entspringt *aus dem Leiden Christi*, das sie nicht läßt irren und betrogen werden von einem falschen Licht, denn das Leiden unseres Herren vertilgt alle Falschheit in der Vernunft und erleuchtet sie mit aller Wahrheit. Und so kommt die Vernunft zu ihrem ersten Adel von der Betrachtung der Werke und des Leidens Christi“.

Auf eine *dritte* Weise kann ungeordnete geistliche Freiheit aus Visionen entstehen (p. 19,39–20,11); Mißtrauen gegen Visionen spricht der Verfasser mehrfach aus.⁶¹

⁶¹ Die Stellen, an denen der Verfasser die Visionen ablehnt, von Denifle zusammengestellt zu p. 108,20. — Vision darf man nicht mit Schauen verwechseln, denn der rechte arme Mensch ist auch der wahrhaft schauende.

Der Verfasser des Buchs von geistlicher Armut schreibt sein Buch für „arme Menschen“ ohne Zweifel als ein „armer Mensch“. Wir haben gesehen, daß nach seiner Bildung und Ausbildung der Schreiber scholastische Schulung erfahren haben muß, und daß man deswegen vermuten kann, daß er Kleriker, wenn auch nicht notwendig Priester war. Dies kann man so interessant wie bedauerlich finden: interessant, weil diese Spiritualität und Lebensform auch unter Theologen Anhänger und Mitglieder finden konnte;⁶² bedauerlich, weil es sich nicht um das Werk eines erleuchteten „Laien“ handelt. Trotzdem ist damit der von Ruh konstatierte weiße Fleck auf der literarischen Landkarte hinsichtlich der Quellen aus begardischer Feder kleiner geworden, wir haben nicht mehr nichts, auch wenn sich für die Zeit vor Eckhart die Lage nicht gebessert hat.

Das Buch von geistlicher Armut könnte als Bestätigung für alle diejenigen gelten, für die die Frömmigkeit der „Freiheit des Geistes“ und das Beginnen- und Begardenwesen grundsätzlich und immer zusammengehören (ein Vertreter dieser Auffassung ist Ruh). Trotzdem ist es methodisch richtiger, nicht aus jedem Begarden und jeder Begine einen „freien Geist“ zu machen und umgekehrt, sondern die Evidenz der Einzelfälle sprechen zu lassen, also wie Grundmann, Lerner und McDonnell zu verfahren.⁶³

Ohne Zweifel haben wir es in unserem Text mit einer gemäßigten Form jener Frömmigkeit zu tun, die die Berufung auf die paulinische Freiheit des Geistes mit der Lebensform des „lauteren armen Menschen“ vereint. Wenn man das Buch daher wahrscheinlich nicht als für die Bewegung des „freien Geistes“ schlechthin charakteristisch betrachten kann, so gewinnt es doch einzigartige Bedeutung als Darlegung der Theorie der Praxis „williger Armut“.

⁶² Der Bischof von Straßburg klagt 1317, daß Begarden und Schwestern in der Stadt Anhänger unter Priestern und Laien hatten.

⁶³ Patschovsky (s. oben n. 32) unterscheidet gern die verdächtigen Begarden mit ihrem weiblichen Anhang von den (korrekten) Beginen, zieht also die Trennungslinie im Bereich der Frauen, wogegen ihm die Begarden grundsätzlich als anfechtbar erscheinen.