

Christoph Burger

Die Vermittlung von Ergebnissen scholastischer und monastischer Theologie und mystischer Gotteserkenntnis an Laien in einem Sermo des Johannes von Paltz OESA (etwa 1445–1511)

Einleitung: Vermittlung von Glaubenswissen an Nichttheologen im 15. Jahrhundert

Handschriftlich oder gedruckt überlieferte deutschsprachige Predigten und Erbauungsschriften der Angehörigen einer theologischen Richtung, deren angemessene Charakterisierung in der Forschung zur Zeit strittig ist, beschränken sich etwa vom Jahre 1400 an nicht länger auf die Vermittlung elementarer Glaubenssätze und schlichter Anleitungen zur Lebensgestaltung. Einige Hochschullehrer in Paris und Wien und deren theologisch ausgebildete Schüler entsprechen vielmehr den Wünschen der Hörer und Hörerinnen, Leser und Leserinnen, ihnen mehr als Grundlagenwissen über christlichen Glauben und christliche Ethik zu vermitteln. Damit verschärft sich für Prediger, die diesen Wünschen entsprechen wollen, die Aufgabe, die Inhalte auszuwählen, die sie für das ewige Heil und deswegen auch für das zeitliche Wohl der Hörer und Leser am wichtigsten finden. Kommt doch nicht jeder theologische Stoff in Frage, der im Hörsaal besprochen werden kann. Außerdem gilt es beim Predigen vor einem Publikum mit sehr unterschiedlicher Vorbildung viel intensiver darüber nachzudenken, was es zu verstehen vermag, als bei einer Vorlesung vor einer relativ homogenen Gruppe von Studenten. Theologen, von denen uns solche anspruchsvollen Predigten überliefert sind, distanzieren sich häufig bewußt vom scholastischen Wissenschaftsbetrieb ihrer Zeit.

Die geläufige Theologie des Hörsaals sieht ihre Ziele ja zum einen in der möglichst vollständigen Sammlung und systematischen Ordnung des überlieferten theologischen Stoffs, zum anderen in der Bearbeitung dieses Stoffs in der Form der scholastischen *quaestio*.¹ Im Spätmittelalter konzentrieren sich viele

¹ Siehe dazu ULRICH KÖPF, Monastische und scholastische Theologie, in: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Dokumentation der Wissenschaftlichen Studientagung in Kloster Schöntal 14.–18. März 1990, hg. von DIETER R. BAUER/GOTTHARD FUCHS, Innsbruck 1996, S. 96–135: »Die Arbeit der Schultheologen sollte gewiß jene Materialien und Erkenntnisse bereitstellen, die für die verschiedenen kirchlichen Aufgaben von der Schulwissenschaft erbeten werden konnten.« (S. 125) »Zum einen hat sie [die scholastische Theologie] sich erfolgreich um eine möglichst vollständige Sammlung und systematische Ordnung des gesamten überlieferten theologischen Stoffs bemüht.« (S. 126) »Die *quaestio* genoß so hohe Schätzung, daß sie schließlich auch zur Erörterung textferner Sachprobleme in Bibelkommentare eingefügt wurde – eine Entwicklung, die schließlich denkbar weit von der Bemühung um ein Verständnis des Textes wegführte.« (S. 127)

Theologieprofessoren, die die Weitergabe von Heilswissen an Nichttheologen nicht zum Kern ihrer Aufgabe rechnen, auf Fragen der Wissenschaftslehre, die sie mit Vorliebe an *quaestiones* zum ersten Buch der Sentenzensammlung des Petrus Lombardus aufhängen.² Kritik an der daraus entstehenden Vorherrschaft philosophischer Fragestellungen in theologischen Vorlesungen kommt nicht nur von den Angehörigen der eben charakterisierten Richtung, sie wird vielmehr auch innerhalb der theologischen Fakultäten selbst laut.³

Die Prediger und Erbauungsschriftsteller, um die es uns hier geht, sind zwar in der scholastischen Theologie geschult, vertreten aber in ihren Predigten und Erbauungsschriften Ansichten, die sich bewußt von dieser Art, Theologie ganz im universitären Rahmen zu treiben, absetzen. Die Angehörigen einer Richtung innerhalb der Theologie des 15. Jahrhunderts, von denen zahlreiche Predigten und Schriften überliefert sind, schließt die ihnen gemeinsame Überzeugung zusammen, es gelte, die theologische Arbeit auf die Weitergabe von heilsnotwendigem Wissen zu konzentrieren. Obwohl sie als Hochschullehrer tätig sind oder als Schüler ihrer Meister doch ein Studium der Theologie absolviert haben, distanzieren sie sich von dem theologischen Wissenschaftsbetrieb, in dem sie erzogen worden sind. Sie setzen andere Schwerpunkte als die meisten spätscholastischen Theologen. In bewußter Abkehr von einer theologischen Wissenschaft, die ihrer Meinung nach nicht auf Kirche und Frömmigkeit bezogen ist, wollen diese Prediger und Erbauungsschriftsteller nur noch vermitteln, was Nutzen verspricht, was Frucht bringt, was erbaut. ›Frucht‹ (*fructus*) und ›Nutzen‹ (*utilitas*), in minderm Maße auch ›Erbauung‹ (*aedificatio*), scheinen um 1500 so tagtägliche Begriffe zu sein, daß ihnen kein unterscheidender Wert zugemessen werden darf. Doch erlaubt die Betonung, die diese alltäglichen Wörter in Predigten und Erbauungsschriften von Vertretern des skizzierten Theologieverständnisses erhalten, sie als Hinweise auf eine bewußte Parteinahme zu bewerten.

Die Angehörigen dieser Richtung, die im 15. Jahrhundert breitenwirksamer ist als die traditionelle spätscholastische Theologie, wehren ab, was nicht ›erbaut‹, nicht ›nutzt‹, keine ›Frucht‹ bringt – doch sie bleiben Theologen. Auch in ihren volkssprachlichen Predigten vermitteln sie theologisches Wissen. Sie übersetzen ausgewählte Ergebnisse der akademischen Diskussionen, die in der Sprache der Gelehrten, in Latein, geführt werden, in die Sprache des Volkes. Sie stellen sich bewußt auf das ein, was sie bei ihren Hörern (und gegebenenfalls Lesern) voraussetzen können.⁴

² Vgl. dazu VENÍCIO MARCOLINO, Der Augustinertheologe an der Universität Paris, in: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, hg. von HEIKO A. OBERMAN, Berlin/New York 1981, S. 127–194, hier: S. 159: »Gegen Mitte des 14. Jahrhunderts überwog bereits die Tendenz, Prolog und erstes Buch vorzuziehen.«

³ Vgl. dazu MARCOLINO [Anm. 2] S. 160, der eine Bestimmung der Statuten der Pariser theologischen Fakultät von 1366 anführt. Zur Haltung des Pariser Kanzlers Johannes Gerson vgl. CHRISTOPH BURGER, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur historischen Theologie 70)*, Tübingen 1986, S. 46. Speziell zu seiner Kritik an Jean de Ripa OFM, dem *doctor supersubtilis*, ebd. S. 160.

Die Angehörigen dieser Richtung weisen zwar bestimmte Gemeinsamkeiten auf, doch ist der Zusammenhang unter ihnen zu schwach ausgebildet, als daß man sie als ›Gruppe‹ oder ›Schule‹ bezeichnen dürfte. Dafür, sie immerhin als Vertreter einer ›Richtung‹ zu bezeichnen, scheint mir zu sprechen, daß sie sich wiederholt einigen Autoren anschließen, die sie verehren und mit Vorliebe zitieren. Zu diesen gemeinsam verehrten Autoritäten gehört der Pariser Kanzler Johannes Gerson. Krankheit und Überdruß an seinem Amt als Kanzler der Pariser Universität haben ihn um 1400 in eine Lebenskrise geführt. Diese Krise überwindet er durch eine Neuorientierung weg von der rein akademischen Theologie hin zu einer Theologie, die an Erbauung, Frucht und Nutzen orientiert ist.⁵ Gersons Anregungen für die Predigt sind außer in seinen eigenen volkssprachlichen Predigten besonders wirksam durch Geiler von Kaysersberg im süddeutschen Raum umgesetzt worden.⁶ Als Meister geistlichen Lebens werden neben Gerson auch die Hochschullehrer der Theologie Heinrich von Langenstein, Nikolaus von Dinkelsbühl und Heinrich Toting von Oyta anerkannt. Ihre Schüler Ulrich von Pottenstein, Leopold Stainreuter und Thomas Peuntner,⁷ später auch Stephan von Landskron,⁸ von der modernen Forschung als ›Wiener Kreis‹ zusammengefaßt, vermitteln die Anregungen der Meister einer breiteren Gruppe von Predigthörern und Lesern von Erbauungsschriften. Im Kloster Melk haben sich Gersons Einfluß und die Impulse dieses ›Wiener Kreises‹ miteinander verbunden.

⁴ Vgl. CHRISTOPH BURGER, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken, in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dezember 1985, hg. von NORBERT RICHARD WOLF, Wiesbaden 1987, S. 103–122; DERS., Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 – 1987, hg. von HARTMUT BOOCKMANN [u. a.] (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Dritte Folge, Nr. 179), Göttingen 1989, S. 400–420; DERS., Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des Johannes von Paltz OESA, in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, hg. von PETER DINZELBACHER/DIETER R. BAUER (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge, Heft 13), Paderborn [usw.] 1990, S. 307–327.

⁵ Vgl. BURGER, *Aedificatio* [Anm. 3], vor allem Kap. 2: Die Konzeption, 1. Auf Erbauung, Frucht und Nutzen kommt es an: Das veränderte Wertungsschema Gersons (S. 40–55).

⁶ Vgl. dazu HERBERT KRAUME, Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption (MTU 71), München 1980. Werke Geilers wurden 1989–1995 von GERHARD BAUER kritisch herausgegeben.

⁷ Vgl. zu Pottenstein GABRIELE BAPTIST-HLAWATSCH, Das katechetische Werk Ulrichs von Pottenstein. Sprachliche und rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen, Tübingen 1980. Dieser Bearbeiterin ist auch der erste Band der Edition der Dekalog-Auslegung Pottensteins zu verdanken (Tübingen 1995), der die Textbasis für die Kenntnis des Autors erheblich verbreitert. – Vgl. zum ›Wiener Kreis‹ als ganzem THOMAS HOHMANN, *Die recht gelerten maister*. Bemerkungen zur Übersetzungsliteratur der Wiener Schule des Spätmittelalters, in: Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750), T. 1, unter Mitwirkung von FRITZ PETER KNAPP (Mittelalter) hg. von HERBERT ZEMAN, Graz 1986, S. 349–365.

⁸ Die Dissertation meines Schülers UWE BOCH, *Katechetische Literatur im fünfzehnten Jahrhundert*. Stephan von Landskron (†1477): *Die Hymelstrasz*. Diss. Tübingen 1994, liegt leider nur maschinenschriftlich vor.

Strittig ist nun, ob die hermeneutische Bemühung, die ein Prediger dieser Richtung leistet, um Heilswissen zu vermitteln, als theologische Leistung bewertet werden darf, und wie diese Vermittlung sachgemäß zu benennen ist, kann man doch auch die Meinung vertreten, sie erfordere als bloße Weitergabe keine eigenständige theologische Anstrengung. Ich vertrete in der Debatte, die darüber geführt wird, die erste Auffassung: Die Transformation von Ergebnissen scholastischer und monastischer Theologie und mystischer Gotteserkenntnis für Laien stellt meiner Meinung nach eine theologische Leistung dar. Sie liegt vor allem auf dem Gebiet der theologischen Hermeneutik. Die Prediger reflektieren darüber, welche Inhalte scholastischer, monastischer und mystischer Theologie auf das Ziel der ewigen Seligkeit hinweisen, im guten Sinne erbauend und deswegen nützlich sind. Sie bemühen sich um verständliche und anschauliche Weitergabe von theologischen Aussagen, die zuvor bewußt nicht über den theologischen Hörsaal hinaus vermittelt worden waren.

Bei den Adressaten sollte man nicht vereinfachend von ›Laien‹ sprechen. Dazu sind sie weder kirchenrechtlich noch durch Bildungsprivilegien scharf genug abzugrenzen.⁹ Nimmt man als Maßstab, in welchem Maße einem Personenkreis theologische Bildung zuvor vorenthalten worden ist, so handelt es sich bei den Adressaten der Mitglieder der skizzierten theologischen Richtung in aufsteigender Linie um Frauen (auch Nonnen), um Männer jeden gesellschaftlichen Standes, die ›in der Welt‹ leben, um Mönche, die nicht Kleriker sind, und um einfache Pfarrer (*simplices curati*). Die theologisch gebildeten Prediger der skizzierten Richtung knüpfen in ihren Predigten und den daraus konzipierten Erbauungsschriften gekonnt an die alltäglichen Erfahrungen ihrer Hörer und Leser an. Die deutschsprachige Predigt gewinnt im 15. Jahrhundert bei den Vertretern der charakterisierten theologischen Richtung eine neue Dimension, was die Vermittlung von Wissen angeht, das zum Heil nötig ist. Diese an Erbauung und Frömmigkeit interessierten Theologen setzen bei den Laien Interesse an solchem Wissen voraus. Sie befriedigen dieses Interesse, versuchen es wach zu halten, nach Kräften zu verstärken und gegenüber konkurrierenden Lesestoffen wie etwa den Heldensagen zu propagieren.

⁹ Vgl. GEORG STEER, Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert, in: Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981, hg. von WALTER HAUG [u. a.], Heidelberg 1983, S. 354–367; DERS., Zum Begriff ›Laie‹ in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters, in: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, hg. von LUDGER GRENZMANN/KARL STACKMANN, Stuttgart 1984, S. 764–768; DERS., Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther. In: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, hg. von HANS-JÖRG NIEDEN und MARCEL NIEDEN, Stuttgart 1999, S. 47–64; DERS., Theologie und Laienfrömmigkeit. [Anm. 4], hier: S. 400–405; sowie von DEMS., Direkte Zuwendung zu den ›Laien‹ und Rückgriff auf Vermittler in spätmittelalterlicher katechetischer Literatur. In: Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 15), hg. von BERNDT HAMM und THOMAS LENTES, Tübingen 2001, S. 85–109.

Meine zunächst an Johannes Gersons Vorlesungen, akademischen Reden, Erbauungsschriften und Predigten gewonnenen Beobachtungen werden bestätigt durch die meines Erlanger Kollegen BERNDT HAMM. Seine und meine eigenen Beobachtungen stützen und ergänzen einander. HAMM hat seine Sicht bei der Analyse der Schriften des Erfurter Augustinereremiten und Theologieprofessors Johannes von Paltz (†1511), die wir gemeinsam in Tübingen edierten, und der Werke des Johannes von Staupitz (†1524) entwickelt. Er hat den Vorschlag gemacht, die Angehörigen der skizzierten theologischen Richtung aufgrund ihres gemeinsamen Interesses an einer Theologie, die der Frömmigkeit dient, als ›Frömmigkeitstheologen‹ zu bezeichnen.¹⁰ ›Frömmigkeitstheologie‹ hat HAMM definiert als »eine Art von Theologie, die teils mehr reflektierend, teils mehr anleitend in ihrer grundlegenden Intention und in der Wahl ihrer Adressaten, Themen, Gattungen und ihres Modus loquendi der Verwirklichung einer bestimmten Lebensgestaltung dienen will.«¹¹ In einem späteren Beitrag formulierte er: »Mit unterschiedlicher Reflexionsdichte und Informationsbreite, durch Weisung und Trost will sie [...] der Begnadung des sündigen Lebens, der zunehmenden Heiligung des begnadeten Lebens und der Erlösung des geheiligten Lebens dienen.«¹²

Widerspruch gegen den Terminus ›Frömmigkeitstheologie‹ hat ULRICH KÖPF angemeldet. Er hat im Kontext der Erforschung der Schriften Bernhards von Clairvaux die besonderen Kennzeichen monastischer Theologie im Vergleich zur scholastischen Theologie herausgearbeitet.¹³ KÖPF plädiert dafür, die Erklärung für die Wirksamkeit dieser theologischen Richtung vielmehr in einem Wiederaufleben monastischer Theologie im 15. Jahrhundert zu sehen. Er weist darauf hin, daß im 15. Jahrhundert Gersons »grundsätzliche Kritik am scholastischen Typ der Theologie aus der monastischen Tradition heraus [...] einer Wiedergewinnung monastischer Theologie den Weg geebnet« habe.¹⁴ Gegen den

¹⁰ Vgl. BERNDT HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977), S. 464–497. – DERS., Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie 65), Tübingen 1982. – BERNDT HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: *Praxis Pietatis* [Anm. 9], S. 9–45.

¹¹ HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10], S. 133. Vgl. ferner von DEMS., Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe*. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, hg. von MONIKA HAGENMAIER und SABINE HOLTZ, Frankfurt a. M. [usw.] 1992, S. 163–196, bes. S. 167–170, sowie von DEMS., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993) S. 7–81, bes. S. 24–35.

¹² BERNDT HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie? [Anm. 10], S. 13.

¹³ Vgl. KÖPF [Anm. 1].

¹⁴ ULRICH KÖPF, Monastische Theologie im 15. Jahrhundert, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, Bd. 11, Sigmaringen 1992, S. 117–135, hier: S. 131. – Freilich schreibt er auch: »Es ist noch nicht im einzelnen untersucht, wie weit man über das 12. Jahrhundert, über Bernhard, seine Zeitgenossen und Schüler hinaus, von einer monastischen Theologie sprechen kann.«

Begriff ›Frömmigkeitstheologie‹ wendet er ein: »Ich halte diesen Begriff für ganz unglücklich, weil er zwei grundsätzlich verschiedene Ebenen auf mißverständliche Weise miteinander verbindet. Jede Art von Theologie bezieht sich auf Frömmigkeit und strebt nach Umsetzung in Frömmigkeit. Entscheidend ist die genauere Bestimmung dieser Beziehung, die durch eine Verbindung der beiden Ebenen in einem Begriff erschwert wird. [...] Ein eigener Typus von Theologie liegt nur dann vor, wenn es sich nicht bloß um die Umsetzung theologischer Erkenntnisse aus dem Bereich der Wissenschaft in kleine Münze und pastorale Belehrung handelt, sondern wenn sich im Denken der betreffenden Autoren eine von ihrer Lebenssituation und den Zielen ihrer Arbeit bestimmte theologische Reflexion und Urteilsbildung nachweisen läßt. Andernfalls handelt es sich um eine Form der literarischen Vermittlung, nicht aber der theologischen Arbeit.«¹⁵ KÖPF ist also der Meinung, daß es die Transformationsbemühung theologisch geschulter Prediger des 15. Jahrhunderts nicht verdient, als eigene Art der ›Theologie‹ bezeichnet zu werden, schon gar nicht als ›Frömmigkeitstheologie‹.

Die Frage, wie die neuen Akzentsetzungen in der deutschsprachigen Predigt des 15. Jahrhunderts adäquat zu bezeichnen sind, wird also kontrovers beantwortet. ULRICH KÖPF betrachtet die Leistung der Prediger lediglich als »Umsetzung theologischer Erkenntnisse aus dem Bereich der Wissenschaft in kleine Münze und pastorale Belehrung« und sieht im Rückgriff auf die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts das eigentlich Neue. BERNDT HAMM stellt heraus, daß im 15. Jahrhundert die in die Zukunft weisende Theologie auf Förderung der Frömmigkeit ausgerichtet ist, während von der Schultheologie, die sich auf ausgetretenen Pfaden bewegt, keine wirklich wirkungsvollen Impulse mehr ausgehen. Mir ist der Vorgang besonders wichtig, den ich als ›Transformation‹ bezeichnet habe, die hermeneutisch bewußte Umsetzung ausgewählter Ergebnisse scholastischer und monastischer Theologie, damit sie von Nicht-Fachleuten verstanden werden können. Dabei spielt es nach meiner Beobachtung eine wichtige Rolle, an welchem Quellenkorpus die Beobachtungen gewonnen werden, die dann als die besondere Leistung der spätmittelalterlichen Prediger der skizzierten Richtung herausgestellt werden. Ob man von den Schriften eines Bernhard von Clairvaux, eines Johannes Gerson oder eines Johannes von Paltz ausgeht, um diese Form spätmittelalterlicher Theologie zu charakterisieren, hat entscheidenden Einfluß auf das Ergebnis. An einem *sermo* will ich nun prüfen, welche Theorie den Befund am besten erklärt.

DERS., Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. von KASPAR ELM, Wiesbaden 1994, S. 5–66, hier S. 51. – Der an erster Stelle genannte Aufsatz über monastische Theologie enthält den wichtigen Hinweis, daß zwischen ›mystischer Theologie‹ als einer ›Theologie der Mystik‹ und ›mystischer Gotteserkenntnis‹ präzise unterschieden werden sollte (S. 124).

¹⁵ Vgl. KÖPF, Monastische Theologie im 15. Jahrhundert [Anm. 14], S. 124–125. Anfragen an den Begriff formuliert beispielsweise auch MARKUS WRIEDT, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991, S. 224, Anm. 232.

1. Die volkssprachliche Erbauungsschrift ›Die Himmlische Fundgrube‹ des Erfurter Augustiners Johann von Paltz

Im Jahre 1490 wurde eine volkssprachliche Erbauungsschrift gedruckt, ›Die himmlische Fundgrube‹.¹⁶ Ihr Autor, der Erfurter Augustinereremitenmönch und Hochschullehrer der Theologie Johann von Paltz (etwa 1445–1511),¹⁷ hatte sie aus seinen eigenen Predigtkonzepten komponiert. In den folgenden Jahren wurde sie wiederholt nachgedruckt. ›Die himmlische Fundgrube‹ des Paltz gehört zu den am weitesten verbreiteten Erbauungsschriften des ausgehenden Mittelalters. 21 frühneuhochdeutsche und niederdeutsche Drucke sind in den Jahren 1490 bis 1521 erschienen. Die elf erhaltenen Handschriften sind gegenüber den Drucken sekundär.

Das Verhältnis zwischen den ursprünglich gehaltenen Predigten und der gedruckten Erbauungsschrift läßt sich nicht genau bestimmen. Greifbar ist ja lediglich das gedruckte Werk. Es ist immerhin denkbar, daß der Prediger die Predigtreihe gründlich umarbeitete, bevor er die durchkomponierte deutsche Schrift dem sächsischen Kurfürsten Friedrich dem Weisen als Erbauungsschrift widmete. Paltz hat seine Predigtreihe zu vier ganz unterschiedlich langen ›Lesepredigten‹ umgearbeitet. Für diese Lesepredigten behalte ich die Bezeichnung der Quelle, *sermo*, bei. Nicht sicher auszumachen ist, ob alle vier *sermones* aus von Paltz wirklich gehaltenen Predigten oder Predigtentwürfen (und einer akademischen *quaestio*) ausgearbeitet worden sind oder ob er für die Publikation auch Stücke neu konzipierte.

2. Der Anlaß der Predigten

Paltz war am 3. Februar 1490 von dem päpstlichen Legaten Raimund Peraudi angefordert worden. Der Erfurter Theologe sollte seine Pflichten in Kloster und Universität ruhen lassen und in Peraudis Auftrag als Unterkommissar den Ablaß in Thüringen, Meißen, Sachsen und Brandenburg vertreiben, also im Gebiet der Kurfürsten aus den Häusern Wettin und Hohenzollern. Peraudi betrieb als Kommissar den Vertrieb des Ablasses, der zur Finanzierung eines Krieges gegen die Türken ausgeschrieben worden war. Die Türken wurden, da sie Moslems waren, nicht allein als bedrohliche Reichsfeinde, sondern auch als Gegner des christlichen Glaubens betrachtet. Peraudi war ein bedeutender Organisator, der selbst nur die Bischofsstädte besuchte und von dort aus Unterkommissare entsandte.¹⁸

¹⁶ Kritische Edition: Johannes von Paltz, Die himmlische Fundgrube, hg. von HORST LAUBNER/WOLFGANG URBAN [u. a.], in: Johannes von Paltz, Werke III: Opuscula, hg. u. bearb. von CHRISTOPH BURGER/ALBERT CZOGALLA [u. a.] (Spätmittelalter und Reformation 4), Berlin/New York 1989, S. 201–253 (hochdeutsch), 254–284 (niederdeutsch, ohne Fußnoten).

¹⁷ Zu Paltz vgl. BERNDT HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10] sowie von DEMS., Johann von Paltz, ²VL IV, Sp. 698–706, u. DERS., Paltz, Johannes von (Johann[es] Jeuser [Jenser, Zenser, Genser, Geisser] von Paltz [Palz]), ca. 1445–1511, TRE XXV, S. 606–611.

¹⁸ BERND MOELLER, Die letzten Ablaßkampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in

Seine Ablaßpredigt zog viele Menschen an. Eine Helmstedter Chronik des Jahres 1491 verzeichnet, daß dort im Jahre 1489 acht Beichtväter fast sieben Wochen lang für Peraudi tätig waren. In Erfurt waren im gleichen Jahre 25 Beichtväter im Dienste des Ablaßvertriebs tätig, in Nürnberg gar 43.¹⁹

Unter anderem predigte Paltz im Auftrage Peraudis im sächsischen Teil des Erzgebirges, in den Städten Freiberg und Schneeberg. In Schneeberg waren 1470 reiche Silbervorkommen entdeckt worden. Sie machten das Städtchen zum Zentrum des sächsischen Silberbergbaus. Die Einkünfte aus dem Bergbau wurden zur wichtigsten Einnahmequelle des Kurfürsten von Sachsen.²⁰ Vermutlich nicht in Schneeberg selbst, sondern in der Residenzstadt Torgau²¹ predigte Paltz anschließend vor dem Kurfürsten Friedrich und dessen Bruder und designiertem Nachfolger Johann. Den Quellen läßt sich nicht entnehmen, wo die Predigten gehalten wurden und wieviele davon Kurfürst Friedrich selbst gehört hat. Bei seinen Predigten vor dem kurfürstlichen Hof in Torgau hatte Paltz es mit einem relativ homogenen Hörerkreis zu tun. Dagegen mußte er bei einer Ablaßpredigt in Schneeberg mit einem sehr gemischten Publikum rechnen. Hier konnten Hörer und Hörerinnen aller Stände der Bergwerksstadt zugegen sein. Der Augustinertheologe stimmt seine Botschaft geschickt auf die örtlichen Gegebenheiten und Erwartungen ab.

Als die beiden sächsischen Fürsten ihn dazu ermutigten, seine Predigten gesammelt herauszugeben, gab Paltz der durchkomponierten volkssprachlichen Erbauungsschrift den Namen ›Die himmlische Fundgrube‹. Mit dem Wort ›Fundgrube‹ im Titel seiner Schrift spielte Paltz darauf an, daß es in Schneeberg die Zechen ›Rechte Fundgrube‹ und ›Alte Fundgrube‹ gab.²² Mit ›himmlisch‹ suggerierte er, die Gnade Gottes verspreche ähnlich hohe Gewinne geistlicher Art, wie der Bergbau hohe finanzielle Gewinne erwarten ließ. Auf der Grund-

seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983–1987, hg. von HARTMUT BOOCKMANN [u. a.] (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Dritte Folge, Nr. 179), Göttingen 1989, S. 539–567. MOELLER erwähnt auf S. 554, daß Peraudi in Helmstedt nicht selbst zugegen war, sondern einen Erfurter Licentiaten als seinen Unterkommissar einsetzte. Die Ablaßverkündigung dort ist also mit dem Einsatz des Paltz besonders gut vergleichbar.

¹⁹ Vgl. MOELLER [Anm. 18], S. 552–553.

²⁰ Vgl. dazu INGETRAUT LUDOLPHY, Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525, Göttingen 1984, S. 69f. u. S. 299–300, ferner WOLFGANG URBAN in seiner Einleitung zur Edition der ›Himmlischen Fundgrube‹ (PALTZ, Fundgrube [Anm. 16], S. 157–200, hier: S. 160 mit Anm. 16.)

²¹ Von Torgau geht HERBERT WOLF, Die ›Himmlische Fundgrube‹ und die Anfänge der deutschen Bergmannspredigt, in: Hessische Blätter für Volkskunde 49/50, T. 1 (1958) S. 347–354 aus. HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10], S. 111 schließt sich dieser Auffassung an. Wenn Paltz sich in seinem Widmungsbrief an den Kurfürsten *Commissarius der romisch gnaden zu Torgaw* nennt (Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 202,5), dann kann das freilich nicht heißen, daß er nur in Torgau befugt gewesen wäre, den Ablaß zu predigen.

²² Vgl. zu den beiden Schneeberger Zechen HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10], S. 114, Anm. 185. Der Terminus ›Fundgrube‹ ist als allgemeine Bezeichnung für ein Bergwerk ohne nähere Spezifizierung bereits seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisbar. Vgl. dazu JACOB GRIMM/WILHELM GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd. 4, S. 540.

lage der volkssprachlichen Erbauungsschrift arbeitete Paltz in lateinischer Sprache eine Summe pastoraler Theologie aus. 1502 erwähnte Paltz in einem Brief, mit dem er dieses Werk dem Kurfürsten-Erbischof von Köln Hermann IV. von Hessen widmete, der Besuch in Schneeberg habe ihn dazu angeregt, dieses umfangreiche Werk in Anlehnung an die geläufigen Wörter ›Goldbergwerk‹ oder ›Silberbergwerk‹ nun eben ›Himmelsbergwerk‹ zu nennen, ›Coelifodina‹.²³

Das Studium der Heiligen Schrift nennt Paltz die Kunst, himmlische Erze zutage zu fördern.²⁴ Einer der ältesten und ergiebigsten Stollen in Schneeberg, in denen Silbererz zutage gefördert wurde, hieß der ›Heilig-Kreuz-Stollen‹. Kein Wunder also, daß Johannes von Paltz, der den weitaus größten Teil seiner ›Himmlischen Fundgrube‹ der Anleitung zur Passionsmeditation²⁵ widmete, sich angeregt fühlte! So, wie es der schneebergische ›Heilig-Kreuz-Stollen‹ ermöglichte, das Silbererz zu erreichen und abzubauen, so führt laut Paltz die Betrachtung Christi, der durch sein Selbstopfer am Kreuz das gestörte Verhältnis zwischen Gott dem Vater und den Menschen bereinigt, als eine Art metaphorischer Stollen zur Teilhabe am Heil, das der Erlöser geschaffen hatte. Der Nutzen des Ablasses wird zwölf Jahre später in der lateinischen ›Coelifodina‹ eine große Rolle spielen. In der volkssprachlichen Erbauungsschrift kommt der Ablaß fast nicht zur Sprache. Das ist erstaunlich genug bei einer Publikation, die aus Ablaßpredigten entstanden ist.

Doch nicht genug mit den bisher genannten Anleihen des Predigers: Es hat in Schneeberg auch einen Stollen ›Gottes Gnade‹ gegeben. Paltz greift auch diesen Namen in seiner Erbauungsschrift auf. Zu Beginn der ›Himmlischen Fundgrube‹ schreibt er: *Diß buchlein wirt genant Die himlische funtgrub, darumb das man himlisch erze darinn mag finden oder graben, das ist die gnad gottes.*²⁶ Durch die Bergbau-Metaphorik spielt der Hochschullehrer geschickt auf die Gewinnerwartungen seiner Hörer und Leser an.

²³ Vgl. Johannes von Paltz, Werke I: Coelifodina, hg. u. bearb. von CHRISTOPH BURGER/FRIEDHELM STASCH (Spätmittelalter und Reformation 2), Berlin/New York 1983, S. 3,31–4,2: *Nam sicuti ex aurifodina aurum et ex argentifodina argentum, quod in Monte Nivis, unde similitudinis occasionem quondam acceperam, abundat plurimum, ita ex ›Coelifodina‹ coelestis gratia omnibus his pretiosior educi potest.* In dem lateinischen Werk bezeichnet Paltz die ›Fundgrube‹ als volkssprachliches Silberbergwerk, als *Argentifodina vulgaris* (Paltz, Coelifodina, S. 113,31). Eine interessante handschriftliche Notiz zum Aufbau der ›Coelifodina‹ aus einem Exemplar des Erstdrucks von 1502 druckt URBAN [Anm. 20] auf S. 169 ab.

²⁴ Johannes von Paltz, Werke II: Supplementum Coelifodinae, hg. u. bearb. von BERNDT HAMM (...) Berlin/New York 1983, S. 150,11: *artem minerales coelestem.* Vgl. dazu HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10], S. 191.

²⁵ Zur Passionsmeditation vgl. ULRICH KÖPFE, Die Passion Christi in der lateinischen religiösen und theologischen Literatur des Spätmittelalters, in: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, hg. von WALTER HAUG/BURGHART WACHINGER, Tübingen 1993, S. 21–41, sowie MARTIN ELZE, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festschrift für HANNS RÜCKERT, hg. v. HEINZ LIEBING/KLAUS SCHOLDER (Arbeiten zur Kirchengeschichte 38), Berlin 1966, S. 127 – 151. Weitere Literatur in URBAN [Anm. 20], S. 167, Anm. 47.

²⁶ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 201, 3–4.

3. Das Heilsangebot als lateinisch Geschulter zur Sprache bringen für volkssprachlich Geschulte und lateinisch Geschulte

Paltz hat seine Predigten in deutscher Sprache gehalten. Die lateinischen Konzepte dafür sind uns leider nicht erhalten geblieben. Doch es hat sie gegeben. Das läßt sich daran ablesen, daß Paltz in seinem Widmungsbrief an den sächsischen Kurfürsten schreibt, dieser habe ihm den Auftrag erteilt, *das ich welle zu teutsch machen etlich predige vor euern genaden getan*.²⁷ Eigentlich wäre der Gebrauch der vornehmeren lateinischen Sprache der Würde des Adressaten angemessen, setzt der Autor voraus. Doch war Friedrichs des Weisen Kenntnis der lateinischen Sprache nicht so gut, daß er wirklich gerne lateinische Texte gelesen hätte.²⁸ Paltz meint eine höfliche Floskel der Entschuldigung dafür anbringen zu müssen, daß er ihm eine volkssprachliche Schrift widme, und bittet ihn, das *schlecht teusch* nicht zu verachten.²⁹ Sei doch oft ein guter Kern in einer groben Schale verborgen, gutes Gold in einem groben, mißgeformten Beutel.

Welche Ergebnisse theologischer Arbeit Paltz in der deutschsprachigen Erbauungsschrift vermittelt, wird besonders gut durch den Vergleich mit der zwölf Jahre später für einfache, aber doch immerhin lateinkundige Priester³⁰ aus dem Welt- und Ordensklerus publizierten und wesentlich erweiterten ›Summe pastoraler Theologie‹ sichtbar, der bereits erwähnten ›Coelifodina‹. Wir sind also in der glücklichen Lage, zwei Ausarbeitungen desselben Autors für verschiedene Lesergruppen zu besitzen. Von den vier Gestalten, die der Stoff bei Paltz angenommen hat (lateinische Konzepte, deutsche Predigten, deutsche Erbauungsschrift, lateinische Summe pastoraler Theologie) sind uns also die beiden letzten erhalten. Ausdrücklich schreibt er in der ›Coelifodina‹, daß er seinerzeit seine volkssprachliche Erbauungsschrift aus lateinischen Konzepten erarbeitet habe.³¹ Hier in der ›Summe‹ nennt er häufig die Quellen mit Fundortangabe, die er in der Erbauungsschrift lediglich mit den Namen der Verfasser bezeichnet hat. Abgesehen davon, daß er in den zwölf Jahren zwischen dem Erscheinen der

²⁷ Ebd., S. 202, 10–11.

²⁸ Vgl. zu Friedrichs des Weisen Kenntnis dieser Sprache LUDOLPHY [Anm. 20], S. 46: »Als Kurfürst ließ er sich eingegangene Schriften von Spalatin übersetzen, verstand ihren Sinn aber auch ohne fremde Hilfe.« Zuzustimmen ist LUDOLPHYS Hinweis, die ›Himmlische Fundgrube‹ sei eine »Quelle für die Frömmigkeit, die am kurfürstlichen Hofe gelebt wurde« (S. 339).

²⁹ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], 202,14.

³⁰ Zur Zielgruppe der *sacerdotes simplices* vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10], S. 144 mit Anm. 77.

³¹ Paltz, Coelifodina [Anm. 23], Widmungsbrief an den Erzbischof von Köln, S. 3,18–19: *Latinum ipsum hinc inde dispersum, ex quo vulgare sumpseram*. – Vgl. dazu CHRISTOPH BURGER, Die Passionsharmonie des Augustiner-Eremiten Johannes von Paltz (ca. 1445–1511), in: Evangelienharmonien des Mittelalters, hg. von CHRISTOPH BURGER, AUGUST DEN HOLLANDER und ULRICH SCHMID (Studies in Theology and Religion, Bd. 9), Assen 2004, S. 123–138; DERS., Zwei spätmittelalterliche Predigten im Medium von Gelehrtensprache und Volkssprache, in: Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 58), hg. von BERNDT HAMM, VOLKER LEPPIN und GURY SCHNEIDER-LUDORFF, Tübingen 2011, S. 85–100; hier: S. 95–100.

›Fundgrube‹ und dem der ›Coelifodina‹, zwischen seinem 45. und seinem 57. Lebensjahr, zusätzliches Wissen angesammelt haben mag, erfahren wir also in der ›Coelifodina‹ aus erster Hand, auf der Basis welchen gelehrten Wissens er schon 1490 vor Laien gepredigt hat.

Ferner besitzen wir von dem Prediger Paltz auch einige lateinische Predigten für ein lateinkundiges Publikum, eine zu Beginn des akademischen Studienjahres an der Universität Erfurt³² und eine vor einer Klerikersynode.³³ In diesen Predigten vor Gebildeten arbeitet Paltz mit einem ungleich höheren Aufwand gelehrten Wissens als in seinen volkssprachlichen Predigten.

Darüber, daß der Theologe Paltz über die Verstehensvoraussetzungen bei seinen Hörern und Lesern reflektiert, gibt ein Satz wie dieser Aufschluß: *Et forte in Argentifodina vulgari huiusmodi meditationes facilius a simplicibus intelligerentur.*³⁴

4. Der Aufbau der Erbauungsschrift

Der erste *sermo* umfaßt mit 35 Seiten im modernen Druck allein zwei Drittel des gesamten Werkes. Ihm gilt unsere Aufmerksamkeit hier in erster Linie. Er handelt von der täglichen Betrachtung des Leidens Christi auf sechs verschiedene Weisen. Paltz bezeichnet diese Möglichkeiten des Zugangs zur Gnade Gottes – einmal mehr in Bergwerksmetaphorik – als sechs *stollen*. Paltz will die sechs Arten der Passionsmeditation wohl auf die sechs Werkzeuge einer Woche aufgeteilt sehen. Dafür spricht besonders, daß die Betrachtung des gesamten Leidens Christi nach den einzelnen Tagzeiten des kanonischen Stundenbuches bei Paltz' Einteilung auf den Freitag fällt, auf den Tag also, an dem allwöchentlich der Kreuzestod Christi in Erinnerung gerufen wird.³⁵ Die ersten drei und der fünfte *stollen* gehen wohl auf eine Predigtreihe zurück, die darüber handelt, wie man sich das Leiden Christi zu Nutzen machen könne.³⁶ Als eine Methode empfiehlt Paltz eine popularisierte mystische Meditation der fünf Wunden Christi. Er spricht ferner über die fünf Schläge, die Jesus empfangen habe, sowie über die sieben letzten Worte Jesu am Kreuz.³⁷ Der vierte und der sechste *stollen* innerhalb des Teils der Erbauungsschrift, der sich als ein einziger *sermo* präsentiert, lassen noch besonders deutlich erkennen, daß hier mehrere ursprünglich selbständige Predigten zusammengearbeitet worden sind: Im vierten *stollen* des ersten *sermo* zitiert Paltz intensiv eine pseudo-bernhardinische Homilie über das ›Stabat mater‹ (Io 19, 25–27).³⁸ Dem sechsten *stollen* dagegen liegt offenbar eine scholastische Quaestio zugrunde. Der Autor hat sie nicht so gründlich um-

³² *Sermo in principio novi studii* (Paltz, *Opuscula* [Anm. 16], S. 355–379).

³³ *De adventu domini ad iudicium* (Paltz, *Opuscula* [Anm. 16], S. 381–408).

³⁴ Paltz, *Coelifodina* [Anm. 23], S. 113,31–32.

³⁵ Vgl. URBAN [Anm. 20], S. 166.

³⁶ Zum Thema ›Nutzen‹ vgl. oben die Einleitung und unten Abschnitt 5 zur Zielsetzung.

³⁷ Vgl. URBAN [Anm. 20], S. 165–166.

³⁸ Nähere Ausführungen dazu unten in Anm. 83 u. 84.

gearbeitet, daß ihre Spuren nicht noch erkennbar wären. Besonders deutlich wird das etwa an einer Formulierung, die an eine Gliederung des Stoffes für Studierende im Hörsaal denken läßt: *dabei finden sich seuberlich frogen*.³⁹

Der zweite *sermo*, ein kurzer Traktat *von den bosen gedanken der misbitung*,⁴⁰ schildert die Gefahr blasphemischer Gedanken und unterbreitet Vorschläge, sie abzuwehren. Diesem *sermo* dürfte ein Predigtkonzept zugrunde liegen, denn für eine wirklich gehaltene Predigt ist er mit seinen knapp zweieinhalb Seiten im modernen Druck zu kurz. Eingefügt ist ein Stoßgebet an Maria.

Der dritte *sermo*, *Von der wollgebrauchung des todes*,⁴¹ ein in zwei Abschnitte gegliedertes Sterbebüchlein, läßt noch deutlich erkennen, daß er aus mehreren Predigten zusammengefügt worden ist. Einige Gedanken aus dem zweiten Abschnitt *Von der kunst zu sterben*⁴² hat Paltz zu einer kleinen Schrift *De arte bene moriendi* ausgearbeitet, die handschriftlich überliefert ist. Sie unterscheidet sich von dem gleichnamigen Abschnitt in der ›Coelifodina‹, in den sie eingearbeitet worden ist.⁴³

Der vierte *sermo* handelt vom Nutzen des Sakraments der Heiligen Ölung.⁴⁴

5. Die umfassende Zielsetzung: Gott und der ganzen *ecclesia triumphans* im Himmel zu Lob und Ehren, den Gliedern der auf Erden streitenden *ecclesia militans* zum Nutzen

Die Erbauungsschrift ›Die himmlische Fundgrube‹ des Erfurter Hochschullehrers und Augustinereremiten Johannes von Paltz sowie seine zwölf Jahre später verfaßte ›Coelifodina‹ sind einzuordnen in die Bemühungen der Angehörigen der eingangs skizzierten theologischen Richtung. In seinem Widmungsbrief zu der Schrift ›Die himmlische Fundgrube‹ unterstellt Paltz auch dem Kurfürsten diese Intention: *gott dem almechtigen zu ere, seiner liben muter und allen gottes heiligen in lob und den menschen zu nutz*.⁴⁵

Zu Beginn des ersten *sermo* begegnet *nutz* im Zitat des angeblichen Albertus Magnus komparativisch dreimal, in Paltz' eigener Formulierung superlativisch weitere drei Male: Es gibt nichts Nützlicheres als die Meditation der Passion Christi heißt es dort, Gottes Huld zu erwerben, die Gunst der Gottesmutter, aller Heiligen und Engel. Es gibt nichts Nützlicheres, die durch den Sündenfall geschädigten Kräfte der Seele wiederherzustellen und damit den

³⁹ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 233,8.

⁴⁰ Ebd., S. 236,14–238,27.

⁴¹ Ebd., S. 239,1–248,23.

⁴² Ebd., S. 243,12–248,23.

⁴³ Vgl. dazu die Einleitung von BURGER zur ›Coelifodina‹ [Anm. 23], S. XV, Anm. 14. In der kritischen Edition (S. 210,20–228,3) wurden die Abweichungen zwischen diesem Schriftchen und der Endgestalt, die Paltz seinen Gedanken in der ›Coelifodina‹ gab, hervorgehoben.

⁴⁴ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 249,1–253,7: *Die vierd predig ist von der heiligen olung, die den kranken gros hilf tut an leib und an sele*.

⁴⁵ Ebd. [Anm. 16], S. 202,8–10.

Menschen wieder zu Gottes Ebenbild zu machen. Es gibt nichts Nützlicheres, seine eigene Ehre zu bewahren und den Anfechtungen des Teufels zu widerstehen, der in des Christenmenschen Seele und Leib und (bis zu seiner endgültigen Überwindung) als Herr der widergöttlichen ›Welt‹ die Wirkung von Gottes Gnade zu vereiteln sucht.⁴⁶ Man kann all diese Sätze als Topik abtun. Ich bin aber geneigt, die Bezugnahme auf himmlische und irdische Hierarchie vielmehr als den Bezugsrahmen ernst zu nehmen, in den Paltz seine Aussagen einordnen will, hatte doch die Lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita von der Abbildung der himmlischen Hierarchie auf Erden im späten Mittelalter große Bedeutung.⁴⁷

Paltz' Zielsetzung insgesamt findet sich ganz ähnlich formuliert bei Ulrich von Pottenstein: *Christo Jhesu czu lob, seiner lieben muoter vnd allem hymli-schen her czu eren, der heiligen kirchen vnd iren kindern, den frumen und verstanden layen, die geschikchet sind vnd lieb haben in dewtschen puchern zu lesen, czenucz vnd cze ubung.*⁴⁸ Ohne daß bei ihm stets ausdrücklich Gottes Ehre erwähnt werden müßte, die dem ihn ehrenden Menschen Gottes Huld einträgt, und ohne die himmlische Hierarchie stets mit zu nennen, formuliert auch Johannes Gerson eine vergleichbare Zielsetzung, wenn er immer wieder auf Erbauung, Frucht und Nutzen als Ziele theologischer Arbeit abhebt.⁴⁹ Einen ähnlichen Ton schlägt allerdings auch der päpstliche Legat Peraudi an, dem ich dabei keine theologische Konzeption unterstelle, wenn er die Erfurter Augustiner bittet, ihren Mitbruder Paltz eine Weile als Unterkommissar ziehen zu lassen. Er werde unter Gottes Leitung in diesem so notwendigen und heiligen Werk die reichsten ›Früchte‹ hervorbringen.⁵⁰

6. Die Vermittlung von Ergebnissen scholastischer und monastischer Theologie in der volkssprachlichen Erbauungsschrift im Vergleich zur späteren lateinischen Fassung

Gleich zu Beginn des ersten Sermo führt Paltz zwei Autoritäten ein: Bernhard von Clairvaux und Albert den Großen. Schon Bernhard, *der heilge, susse lerer*,⁵¹ habe die Betrachtung der Wunden Christi empfohlen, weil *kein nutzer oder krefftiger ding sei, zu heilen die wunden der sunde.*⁵²

⁴⁶ Ebd. [Anm. 16], S. 203: *mer nutz* (Z. 1), *nutzer* (Z. 2), *nutzer* (Z. 4), *kein nutzer ding* (Z. 6), *kein nutzer ding* (Z. 8), *kein nutzer ding* (Z. 11).

⁴⁷ Vgl. PIERRE FRAENKEL, An der Grenze von Luthers Einfluß. Aversion gegen Umwertung, Zeitschrift für Kirchengeschichte 89 (1978), S. 21–30.

⁴⁸ BAPTIST-HLAWATSCH [Anm. 7], S. 145, V. 59–63. Vgl. BURGER, Erwartung [Anm. 4], S. 111.

⁴⁹ Vgl. zu Gerson BURGER, Aedificatio [Anm. 3].

⁵⁰ *Pariet, deo duce, in hoc tam necessario et sancto opere fructus uberrimos* (zit. nach URBAN [Anm. 20], S. 160).

⁵¹ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 202,18: Anspielung auf den Ehrentitel Bernhards *doctor mellifluus*.

⁵² Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 202,19–20. Bernhard spricht allerdings von *conscientiae vulnera*, nicht von Wunden, die die Sünde geschlagen habe: *Quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera, necnon ad purgandam mentis aciem, quam Christi vulnere sedula meditatio?*

In der lateinischen ›Coelifodina‹ wird Paltz diese Aussage des Bernhard gleich dreimal zitieren: am Ende des ersten Teils seiner Passionsharmonie,⁵³ ein zweites Mal dort, wo er die ›Früchte‹ der Passionsmeditation aufzählt,⁵⁴ ein drittes Mal an der Stelle, an der er verschiedene Weisen der Passionsmeditation nennt.⁵⁵ An der ersten genannten Stelle bündelt das Zitat lediglich, ein Hieronymus-Zitat tritt verstärkend hinzu. An der zweiten Stelle liefert der Hochschullehrer Paltz in der lateinischen Fassung eine exakte Fundortangabe: Gelehrte Leser, die Zugang zu einer Bernhard-Handschrift oder zu einem Druck haben, können das Zitat im Kontext nachlesen.⁵⁶ Die Kombination mit der aus einem Florilegium zitierten Aussage Alberts des Großen macht deutlich, daß mit dieser zweiten der drei Stellen, an denen Paltz das Bernhard-Zitat anführt, eine Neubearbeitung aus der deutschsprachigen Erbauungsschrift in der lateinischen ›Summe‹ vorliegt. An der dritten Stelle schließt diese Textpassage an ein ausführliches Augustinzitat an. Paltz betont denn auch, daß der *mellifluus doctor* hier Augustinus nachahme.⁵⁷ Eine besonders gut ins eigene Konzept passende Aussage, gedeckt durch die Autorität des ›honigfließenden Lehrers‹ Bernhard von Clairvaux, verwendet Paltz ohne weiteres mehrfach. Hämmert sie doch ein, wie nützlich die Meditation der Passion Christi für die Heilung der Wunden ist, die die Erbsünde geschlagen hat.

In der deutschsprachigen Predigt folgt sodann eine Aussage, die Paltz auf Albert den Großen zurückführt. Es ist dieselbe Aussage, die Paltz zwölf Jahre später in seinem lateinischen Werk erneut mit dem Bernhard-Zitat kombinieren wird: Wer das Leiden Christi auch nur so oberflächlich bedenkt, wie man Erbsen oder Bohnen zählt, *der erlanget da mit mer nutz*, als wenn er jeden Freitag fastet oder als wenn er sich wöchentlich einmal als Bußübung bis aufs Blut geißelt oder als wenn er freiwillig wöchentlich alle Psalmen des Psalters betet, wozu ja nur Mönche verpflichtet sind.⁵⁸ Den Lateinkundigen wird der Hochschullehrer verraten, daß er (und, wie wir wissen, vor ihm schon sein Lehrer Dorsten) dies angebliche Albertus-Zitat im Unterschied zu dem Bernhard-Zitat, das er exakt nachweist, aus einem Florilegium⁵⁹ übernommen hat. Schreibt Paltz doch, diese

Bernhard von Clairvaux, *Super Cantica sermo* 62, 7 (ed. Cist. II), S. 159,24–26). – Bernhards Stellung in der Auslegungsgeschichte des Hohenliedes behandelt ULRICH KÖPF in seiner Einleitung zu Text und Übersetzung der Predigten über das Hohe Lied, in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 5, hg. von GERHARD B. WINKLER, Innsbruck 1994, S. 27–47, hier: S. 34–37.

⁵³ Paltz, *Coelifodina* [Anm. 23], S. 21,14–16.

⁵⁴ Ebd., S. 99,24–26.

⁵⁵ Ebd., S. 111,15–18.

⁵⁶ Ebd., S. 99,24f.: *Bernhardus sermone 43 Super Cantica*.

⁵⁷ Ebd., S. 11,15f.: *mellifluus doctor Bernhardus Augustinum imitatus*. Nicht umsonst führt Paltz in seiner Erbauungsschrift als erste Autorität Bernhard von Clairvaux an, die herausragende Autorität monastischer Theologie am Ende des Mittelalters. Insofern ist ULRICH KÖPF, *Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte* [Anm. 14], S. 8–27 zuzustimmen, daß dieser Exponent monastischer Theologie in der skizzierten ›Richtung‹ gern rezipiert worden ist.

⁵⁸ Paltz, *Fundgrube* [Anm. 16], S. 202,20–203,5. Diese auf Albert den Großen zurückgeführte Aussage hat Paltz wie vieles andere von seinem Lehrer Johann von Dorsten übernommen.

Aussage des großen Dominikaners werde *communiter apud multos* angeführt.⁶⁰ Meditation der Passion erwirbt wahre Genugtuung für die Sünden. Sie ist laut Albertus Magnus eine einfachere und nützlichere Weise der Genugtuung.

Passionsmeditation, in Paltz' Formulierung *betrachtung des heiligen leidn Cristi*, nützt mehr als alles andere, *gots hult zu erwerben*. Dadurch erwirbt man ferner die *gunst der muter gots*, aller Heiligen und Engel. Der Gläubige, der noch Glied der auf Erden kämpfenden Kirche ist, stellt sich also dadurch unter den Schutz der triumphierenden Kirche im Himmel. Für seine Behauptung führt der Prediger keine Autoritäten mit Namen und Fundort an, er verweist nur allgemein darauf, das könne man *aus vil leren* verstehen.⁶¹

Für den oberflächlichen Leser kaum erkennbar, für den Kenner aber überdeutlich vorhanden ist der theologische Hintergrund, wenn Paltz den Lesern der deutschen Erbauungsschrift sodann versichert, nichts nütze mehr als das Bedenken des Leidens Christi *zu gutem verstentnis, zu guttem willen, zu guttem gedechnis*.⁶² Paltz führt an dieser Stelle nicht aus, was er damit theologisch sagen will, und nennt auch keinen Autor, dem er folgt. Hält man aber die zwölf Jahre später gedruckte lateinische ›Coelifodina‹ des Autors daneben, so wird klar, daß der Augustiner seinen Hörern schon 1490 mit seiner Formulierung sagen will, daß die Passionsmeditation die Folgen des Sündenfalls in *memoria, intellectus und voluntas* des Sünders, dem Abbild der Dreifaltigkeit im Menschen, tilge.⁶³ Paltz greift damit wieder auf, was er weiter oben (frei nach Bernhard von Clairvaux) gesagt hatte: Die Meditation der Passion Christi heile die Wunden, die der Sündenfall geschlagen habe.

Sucht man in dem volkssprachlichen Werk nach der Durchführung des Plans, durch die Passionsmeditation den drei Seelenkräften aufzuhelfen, so läßt sich beobachten, daß Paltz das Erinnerungsvermögen seiner Leser durch eine leicht faßliche, durch mnemotechnische Hilfen wie fünf Wunden, fünf Schläge, sieben Worte stark gegliederte Nacherzählung der Passionsgeschichte zu unterstützen versucht. Ihre Einsicht will er beispielsweise verstärken mit seinen Hinweisen: *So mustu zu dem ersten merken und Zu dem andern mustu merken*.⁶⁴ Ihren Willen versucht er durch die zahlreichen eingestreuten Gebete anzuspornen. Es liegt ihm besonders daran, Dankbarkeit für Christi erlösendes Leiden zu erzeugen.

⁵⁹ Vgl. ebd. [Anm. 16], Anm. 8 auf S. 202f., mit Verweis auf WOLFGANG STAMMLER, Albert der Große und die deutsche Volksfrömmigkeit, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956), S. 287–319, bes. S. 305.

⁶⁰ Paltz, Coelifodina [Anm. 23], S. 99,27–30: *facilior et utilior modus satisfaciendi secundum Albertum Magnum, qui communiter apud multos allegatur dicens: Quicumque passionem Christi cotidie transcurrerit, sicut qui fabas numerat, talis exinde tres utilitates consequitur.*

⁶¹ Vgl. Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 203,6–8.

⁶² Ebd., S. 203,9–10.

⁶³ Ebd., [Anm. 16], S. 230,10: *geschaffen drifaltikeit.*

⁶⁴ Ebd., S. 204,12 u. S. 205,6.

In der ›Coelifodina‹ tritt der Ansporn des Willens minder stark hervor. Als Beleg dafür, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Genesis 1,26 wiederhergestellt werden muß, zitiert Paltz aus den kommentierenden Glossen des Nikolaus von Lyra.⁶⁵ Er verweist außerdem auf den Aristoteles-Kommentator Avicenna, auf Heinrich Seuses ›Horologium aeternae sapientiae‹, auf Augustin und einmal mehr auf Bernhard von Clairvaux.⁶⁶ Von zentraler Bedeutung ist für Paltz in der ›Coelifodina‹ die Seelenkraft ›Erinnerung‹, die *memoria*. Er stellt denn auch seine lateinische Darstellung der Passionsmeditation unter das Thema: *Reduc me in memoriam tuam*.⁶⁷ An der Zufügung des *tuam* wird exemplarisch deutlich, wie frei Paltz als Theologe seiner Zeit mit dem biblischen Text umgehen kann. Die Zufügung dieses Wörtchens verändert den Sinn von Is 43,26 völlig. Im Wortlaut der hebräischen Bibel läßt der Prophet Jesaja Gott sein Volk spöttisch herausfordern: »Erinnere du mich doch, mein Volk Israel, [wenn du es vermagst]!« Durch den Zusatz *tuam* wird aus der spöttischen Herausforderung Gottes an sein Volk eine Bitte des gläubigen Christen: »Gott, laß mich deiner wieder gedenken!«

In der lateinischen ›Coelifodina‹ führt Paltz Aussagen der beiden Viktoriner Richard und Hugo zu den Folgen des Sündenfalls an und faßt dann zusammen: Wie die Verdammnis des Menschen eine Folge dessen gewesen sei, daß er Gottes vergaß, so sei es für seine Rettung erforderlich, daß er sich Gottes erinnere.⁶⁸ Christus habe aus dem Wunsch heraus, das Erinnerungsvermögen der Menschen wiederherzustellen, zunächst bestimmte Orte für seine Passion gewählt, sodann für jeden dieser Orte eine bestimmte Art des Leidens. Auf diese Weise habe er die Menschen wieder an ihren Schöpfer erinnern wollen.⁶⁹

In der volkssprachlichen Fassung rundet Paltz anschließend sein umfassendes Programm ab: Nicht genug damit, daß es, wie bereits gesagt, *kein nutzer ding gibt dan das leiden Cristi bedenken, um gots hult zu erwerben, zu gunst der muter gots und aller heiligen und aller engel, [...] kein nutzer ding zu gutem verstentnis, zu guttem willen, zu guttem gedechnis*, nein, die Passionsmeditation nützt auch am meisten *zu gesuntheit des leibes, zu bewarunge der sele und der ere, zu uberwindung der [gottfeindlichen] welt und des [wider Gottes Gebote streitenden] fleisch und des bosen geistes und vor aller ferlichkeit leibs und sele*.⁷⁰ Der Prediger und Erbauungsschriftsteller spricht seine Hörer und Leser

⁶⁵ Nikolaus von Lyra zu Gn 1,26: *Imago enim dei consistit in anima quantum ad proprietates naturales, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem*, zit. in: Paltz, *Coelifodina* [Anm. 23], S. 101, 19–21.

⁶⁶ Paltz, *Coelifodina* [Anm. 23], S. 101,26–103,3.

⁶⁷ Ebd., S. 11,2.

⁶⁸ Ebd., S. 11,23f.: *Sicut autem hominis damnatio ex dei oblivione procedit, sic salvatio ex dei recordatione*.

⁶⁹ Ebd., S. 11,27–12,4.

⁷⁰ Vgl. Paltz, *Fundgrube* [Anm. 16], S. 203,6–14, geringfügig umgestellt, um das Zitat in den Satzbau einzupassen. Paltz hat die Trias ›Welt, Fleisch, böser Geist‹ an dieser Stelle wohl von Bernhard übernommen. Denn wie weiter unten darzustellen sein wird, taucht sie einige Zeilen weiter (S. 204,8–11) erneut auf, diesmal in einem freien Zitat nach Bernhard von Clairvaux: Bernhard,

auf allen Ebenen an. Mit der Passionsmeditation ist Gottes Huld zu verdienen, die durch den Sündenfall verlorene Gottähnlichkeit zurück zu gewinnen, allen Gefährdungen durch den Teufel Widerstand zu leisten und auf diese Weise auch die eigene Ehre und körperliche Gesundheit zu schützen.

Der Theologe spitzt seine Predigt deutlich darauf zu, was dem Hörer nützt. In der lateinischen ›Coelifodina‹ wird er auch minder nützliche Frömmigkeitsübungen abweisen. Um die Plausibilität seiner Predigt zu erhöhen, bietet er seinen Lesern (und bot er vermutlich bereits seinen Predigthörern) Autoritätenbelege an. Sie können in der volkssprachlichen Form allein dazu dienen, seine Aussage zu unterstreichen. Genauere Angaben, in welchem Werk beispielsweise Bernhard von Clairvaux und Albert der Große diese Aussagen gemacht haben sollen, hätten für die Hörer der Predigt und die Leser des Erbauungsbuches keinen Wert. Es geht also um eine Auswahl aus dem Wissensstoff, wobei den Maßstab wiederum der für die Hörer erwartete Nutzen liefert.

Wie man das Silber in den Schneeberger Gruben durch Stollen erreicht, so kann man sich auch dem durch Jesu Passion vermittelten Heil durch *stollen* nähern. Paltz geht davon aus, daß Menschen als Folge der Schädigung durch die Erbsünde ein so schwaches Erinnerungsvermögen haben, daß sie sich den Ablauf der Passion nur merken können, wenn ihnen Erinnerungsstützen geboten werden. Eine erste derartige Merkhilfe, ein erster ›Zugangsstollen‹ zu dem *heilig leiden Cristi*, das in Überbietung der sächsischen Silberbergwerke *ein goltgrub und mer dan ein goltgrub*⁷¹ genannt zu werden verdient, sind die fünf Wunden, die Christus beigebracht wurden.⁷² Wenn es im Hohen Lied 2,14 heißt: *Mein taub sol nisten oder ruen in den lochern des felsen und in dem loch der weingartmaur*,⁷³ dann hört der Prediger Paltz Christus selbst sprechen: *Mein einige sele sol nisten oder ruen in mein heligen wunden und sunderlich in meiner heligen seiten*.⁷⁴ Er verweist darauf, daß schon Bernhard von Clairvaux geschrieben habe, die Seele des Christen finde nirgends anders Ruhe vor dem eigenen gottfeindlichen Fleisch, der gottfeindlichen Welt und dem bösen Geist als in Christi Wunden.⁷⁵ Schildert der sprachgewaltige Zisterzienser die Anfechtungen mit drei Verben: *Fremit mundus, premit corpus, diabolus insidiatur: non cado*,⁷⁶ so spitzt der Augustiner in der volkssprachlichen Schrift die Gefährdung auf die Folge für den Angefochtenen zu, der keine *rue* findet: *Spricht sant Bernhart, das die sele kein rue muge finden vor dem fleisch, vor der welt und*

Super Cantica, sermo 61, 3 (ed. Cist. II, S. 150,9f.). Vgl. auch Paltz, Coelifodina [Anm. 23], S. 112,9–15.

⁷¹ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 204,2.

⁷² Ebd., S. 204,4–5.

⁷³ Ebd., S. 204,5–6.

⁷⁴ Ebd., S. 204,7–8. Die Seitenwunde Jesu, aus der Blut und Wasser flossen (vgl. Io 19,34), wurde schon von Augustinus mit den Sakramenten in Verbindung gebracht, und die Sententiae des Petrus Lombardus griffen diesen Gedanken wirkungsreich auf; vgl. ebd., S. 204, Anm. 15.

⁷⁵ Ebd., S. 204,8–11.

⁷⁶ Bernhard, Super cantica sermo 61, 3 (ed. Cist. II, S. 150,9f.).

vor dem bösen Geist. In seiner lateinischen Schrift läßt Paltz in seiner Paraphrase des Bernhard-Zitats die Rolle des eigenen Fleisches wegfallen: *Nam clamat contra nos mundus, rugit diabolus, et tamen non cadimus.*⁷⁷

Neben Aussagen, mit denen Paltz zugleich theologische Ergebnisse vermittelt, stehen durchaus auch Anleitungen zur Förderung der Frömmigkeit ohne theologischen Anspruch. Als Zeichen seiner Dankbarkeit für Christi stellvertretendes Leiden soll der Glaubende sich selbst mit all seinen guten und bösen Taten ihm ›opfern‹. Für seine Leser formuliert Paltz je ein Gebet für jede einzelne von Christi Wunden. Hier kann keine Rede sein von ›Transformation von Theologie‹, es handelt sich vielmehr um schlichte Anleitung zur Frömmigkeitspraxis. Auf theologische Reflexion weist dennoch auch hier hin, daß der Augustinertheologe konsequent in seinen einleitenden Texten den soteriologischen Titel ›Christus‹ gebraucht, während er die Gebete an ›Jesus‹ richtet.

Als einen zweiten *stolle* betrachtet der Autor die fünf Schläge, die Christus erlitten hat. Paltz zählt sie zunächst auf.⁷⁸ Auch hier formuliert er wieder Gebete, eingeleitet durch die Teilüberschrift: *Von der betrachtung der funf schleg.*⁷⁹ Sie sprechen den Dank für jeden der Schläge aus und bitten um Zurechnung dieses Leidens zur Vergebung der Sünden, die durch dies Leiden getilgt werden sollten.

Im dritten *stoll*, der die Meditation der sieben Worte Christi am Kreuz zum Thema hat, beschränkt sich Paltz völlig auf das Formulieren von Gebeten.⁸⁰ In einem Gebet an Maria in der volkssprachlichen Schrift geht Paltz ohne lange Erörterungen davon aus, Christus habe nackt am Kreuz gehangen. Das scheint ihm hier für die fromme Erbauung unproblematisch gewesen zu sein.⁸¹ In der lateinischen ›Coelifodina‹ dagegen reflektiert er im Anschluß an seinen Lehrer Dorsten ausgiebig darüber, ob Christus nun bekleidet oder nackt am Kreuz gehangen habe und was es zu predigen gelte.⁸²

Der vierte Zugangsweg führt über die Meditation von Marias Stehen beim Kreuz Christi. Im Unterschied zu den beiden vorigen *stollen*, in denen allein die Erwähnung Bernhards von Clairvaux auf den theologischen Hintergrund verweist, referiert Paltz nun wieder Aussagen anderer Theologen, von denen er sich verspricht, daß sie die Frömmigkeit seiner Leser fördern werden. Ausgiebig zitiert er aus einer Predigt über Io 19,25–27,⁸³ die er Bernhard von Clairvaux zuschreibt, deren wirklicher Verfasser aber wahrscheinlich Heinrich von Langenstein ist, der Homilie zu *Stabat autem iuxta crucem Iesu mater eius.*⁸⁴ Es

⁷⁷ Paltz, Coelifodina [Anm. 23], S. 112,13.

⁷⁸ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 206,12–16.

⁷⁹ Ebd., S. 207,1.

⁸⁰ Ebd., S. 208,5–210,4.

⁸¹ Ebd., S. 208,23f.: *do dein aller liebstes kint vor dir hing nakket.*

⁸² Paltz, Coelifodina [Anm. 23], S. 51, 18 – S. 53, 18.

⁸³ Diesen Bibeltext zitiert Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 210,8–12.

⁸⁴ Homilie *Stabat autem iuxta crucem Iesu mater eius*. Überliefert in: Clm 7455 und Clm 7553. Differenziert erörtert wird die Verfasserfrage von BURGER in: Paltz, Coelifodina [wie Anm. 23], S. 61, Anm. 6, und von URBAN in: Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 210, Anm. 54.

belegt einmal mehr die Bedeutung Heinrichs von Langenstein für die theologische Richtung, deren Anhänger sich stark für die Förderung der Frömmigkeit einsetzten, daß eine seiner Predigten Bernhard von Clairvaux zugeschrieben werden konnte. Dieser Predigt entnimmt Paltz die Aussage, die Meditation von Marias Stehen unter dem Kreuz besitze die Kraft, auch den zu heilbringenden Tränen zu rühren, der die Leiden Christi, die in den Evangelien an früherer Stelle zur Sprache kommen, zu seinem eigenen Schaden ungerührt anhören konnte.⁸⁵ Denn Paltz geht es darum, auch Unbußfertigen eine Chance zu bieten, die Heilsangebote anzunehmen, die Gott durch Vermittlung der Kirche selbst den *maximi peccatores* eröffnet.⁸⁶ Neben Pseudo-Bernhard kommt auch Simon von Cascia zu Wort.⁸⁷

Ganz knapp streift der Prediger und Erbauungsschriftsteller die Eva-Maria-Typologie: Wie Eva und ihre geistlichen Töchter beim verbotenen Baum der Wollust stehen, so stehen Maria und ihre geistlichen Töchter beim Kreuz, dem Baum der Schmerzen. Die Quelle, aus der Paltz schöpft, wird einmal mehr deutlich, wenn man die ›Coelifodina‹ zum Vergleich heranzieht. Er hat in dem Werk ›De gestis domini salvatoris in quattuor evangelistas‹ seines Ordensbruders Simon von Cassia ausführliche Aussagen über die Eva-Maria-Typologie gefunden. Doch ähnlich wie bei der Frage, ob Jesus nun nackt oder bekleidet am Kreuz gehangen habe, bleibt er auch in dieser Frage in der ›Fundgrube‹ knapp. Er beläßt es bei sechs Zeilen im modernen Druck.⁸⁸ Ganz anders zwölf Jahre später in der lateinischen Fassung. Nun zitiert er zur Eva-Maria-Typologie beinahe drei Druckseiten der modernen Edition aus Simon von Cassia.⁸⁹ Mitten in die Belehrung schiebt der Prediger eine Nutzenanwendung ein. Mit der gleichen Andacht, mit der Maria unter dem Kreuz stand, sollen auch seine Hörer Christi Leiden meditieren und Maria darum bitten, ihnen zu solcher Andacht zu verhelfen: *Alßo sollen wir auch steen und sollen sie bitten, das sie unß welle helfen alßo steen.*⁹⁰ Ein Stoßgebet an Maria, sie als *aller getreueste muter* möge die Beter von der ersten muter Eva erlösen, schließt die Behandlung dieser Frage ab.⁹¹ Auch den vierten ›Zugangsweg zur Gnade Gottes‹, in den er vergleichsweise viel theologisches Material eingearbeitet hat, schließt Paltz wieder mit

⁸⁵ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 210,13–211,4.

⁸⁶ Zu Paltz' Einsatz gerade für die *maximi peccatores* vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10], S. 377, Register s. v. ›Sünde‹, Unterstichwort ›peccator maximus‹.

⁸⁷ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 212,14f.: *All hie fraget der doctor Simon de Cassia ...*

⁸⁸ Ebd., S. 211,19–21.

⁸⁹ Vgl. Paltz, Coelifodina [Anm. 23], S. 68,28–71,21 u. S. 80,20–82,16. Vgl. CHRISTOPH BURGER, Johannes von Paltz († 1511) als Rezipient von *De gestis Domini Salvatoris* des Simon von Cascia, in: Simone Fidati da Cascia OESA. Un agostiniano spirituale tra medioevo e umanesimo. Atti del Congresso Internazionale in occasione dell' VIII Centenario della nascita (1295–1347). Cascia (Perugia) 27–30 Settembre 2006 a cura di Carolin M. Oser-Grote e Willigis Eckermann O.S.A., hg. v. WILLIGES ECKERMANN u. a. (Studia Augustiniana Historica 15), Rom 2008, S. 351–366.

⁹⁰ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 211,17–18.

⁹¹ Ebd., S. 212,1.

Gebeten ab. Fünffmal empfiehlt er ein ›Recordare‹ zu beten, als müßten seine Leser wissen, wie dieses Gebet lautet. Am Ende trägt er dessen deutschen Wortlaut für alle die nach, die damit nicht vertraut sind.

Der fünfte *stoll* leitet dazu an, allwöchentlich – wohl am Freitag – die ganze Passion Christi zu meditieren. Kurze Texte rufen den Ablauf der Passion in Erinnerung, Gebete wenden sich an Jesus, zweimal auch an Maria als mitleidende Zeugin. Als Frömmigkeitsübung zur Zeit der kanonischen Vesper empfiehlt Paltz ein mystisches Reimgebet des 14. Jahrhunderts.⁹² Einmal mehr stützt er seine Aussagen auf die Autoritäten (Pseudo-)Bernhards und (Pseudo-)Augustins.⁹³ Die Meditation orientiert sich an den kanonischen Horen. Wer (als Mensch ›in der Welt‹) seinen Tagesablauf nicht danach einrichten kann, soll Schwerpunkte setzen, wo ihm *andacht zufellet*.⁹⁴ Der Leser spürt, wie Paltz erst lernen muß, mit den Realitäten des Lebens außerhalb des Klosters zu rechnen.

Scholastische Theologen führt Paltz ausführlich an, wenn er im sechsten *stollen* Jesus am Kreuz als das Buch des Lebens bezeichnet, das auf einem Leseputz steht. Die ersten Leser dieses Lebensbuchs waren die, die unter dem Kreuz standen. Zu Beginn dieses sechsten *stollen* ist noch Simon von Cassia Paltz' Gewährsmann wie schon öfter. Die Anleitung zur Meditation und die Gebete zu Jesus ähneln dem fünften *stollen*. Doch plötzlich zitiert Paltz auch Thomas von Aquin, und zwar mit lateinischer Angabe des Fundorts: *in tertia parte* der ›Summa theologiae‹.⁹⁵ Hier hat der Verfasser eines Erbauungsbuches deutlich auf seine Vorarbeiten als Hochschullehrer zurückgegriffen, er hat eine *quaestio* aus dem Hörsaal verwertet! Der ›Summa theologiae‹ des Thomas von Aquin, aber wohl auch dem von ihm hier nicht erwähnten ›Sentenzenkommentar‹ des Bonaventura, den er in der ›Coelifodina‹ ausgiebig zitieren wird, entnimmt Paltz den Hinweis, daß Christus am Kreuz aus vier Gründen die schlimmsten körperlichen Schmerzen auf sich genommen habe, die je ein Mensch erleiden mußte.⁹⁶ Ferner ertrug Christus vier besonders schlimme geistliche Schmerzen.⁹⁷

Ausgestattet mit der Kenntnis, die er als Hochschullehrer erworben hat, legt Paltz nun seinen Hörern und Hörerinnen eine scholastische *quaestio* in Übersetzung vor, aufgegliedert in fünf Teilfragen. Doch erspart er den Lesern des volkssprachlichen Erbauungsbuches (und wohl auch schon den Bewohnern der Bergwerksstadt Schneeberg) jede Debatte. Er reduziert die *Sic-et-Non*-Methode des Hörsaals auf ein *Sic*-Verfahren.⁹⁸

⁹² Ebd., S. 226,1–18, vgl. dazu ebd. S. 225f., Anm. 157.

⁹³ Ebd., S. 221,1–2; S. 226,26–227,3.

⁹⁴ Ebd., S. 227,24.

⁹⁵ Ebd., S. 231,16.

⁹⁶ Ebd., S. 231,16–232,16.

⁹⁷ Ebd., S. 233,1–7.

⁹⁸ Vgl. dazu HAMM, Paltz [Anm. 17], S. 609,29–44. Als Gegenstück kann eine Eßlinger Sammelhandschrift von 1457/58 dienen, die BURGER, Theologie [Anm. 4], S. 413–414 charakterisiert.

- Erstens: Wie konnte Christus, der doch wahrer Gott ist, leiden? Dazu zitiert der Augustiner Paltz nach dem Dominikaner Thomas von Aquin nun den Franziskaner Bonaventura, und zwar auch in der volkssprachlichen Schrift mit Angabe der *distinction*.⁹⁹ Das hatte er zu Beginn seines *sermo* wohlweislich unterlassen, als er den *heilge, susse lerer sant Bernhart* und *Albertus Magnus* genannt hatte.¹⁰⁰ Es wird deutlich, daß Paltz als Erbauungsschriftsteller scholastische Autoren aus anderen Orden zitieren kann, wenn ihre Aussagen der Erbauung dienen. In der spätmittelalterlichen Schultheologie dagegen gilt in aller Regel eine strenge Verpflichtung auf den jeweiligen Ordenslehrer: Dominikaner haben sich an Thomas von Aquin zu halten, Franziskaner an Bonaventura und Duns Scotus, Augustiner an Aegidius von Rom oder Gregor von Rimini.¹⁰¹
- Zweitens: Wie konnte Christus sich von Gott verlassen fühlen, wenn er doch durch die Schau Gottes selig war? Die Antwort findet Paltz in Thomas' Summe und in der Interlinearglosse zu Mt 27,46 *Got, mein got, wie hastu mich verlassen*: Christi Menschheit fühlte sich ohne Trost, doch seine göttliche Natur verließ seine menschliche Natur zu keinem Zeitpunkt.¹⁰²
- Drittens: Wie konnte Christi Seele betrübt sein, wenn sie doch mit der göttlichen Natur verbunden war? Wieder bietet Bonaventura die Lösung: Christi Seele litt darunter, daß seinem Vater Ehre vorenthalten wurde und daß die Menschen sich von Gott trennten. Laut Thomas von Aquin litt Christus an seinem Leib körperliche Schmerzen, an seiner Seele Mitleid.¹⁰³
- Viertens: Litt Christus mehr unter seinem eigenen Leiden oder an seinem Mitleiden? Nach Bonaventura war das Mitleid schmerzhafter.¹⁰⁴
- Fünftens: War das Leiden Christi größer als alles menschliche Leiden, sein Mitleiden größer als alles menschliche Mitleid? Im Anschluß an Bonaventura antwortet Paltz darauf bestätigend.¹⁰⁵

Paltz vermittelt hier im sechsten *stollen* eindeutig Ergebnisse scholastischer Theologie. Weder Bernhard von Clairvaux noch in dessen Schatten Heinrich von Langenstein sind hier seine Autoritäten, sondern Thomas von Aquin und Bonaventura. Beide werden freilich nicht als Vertreter einer kontrovers diskutierbaren Auffassung genannt, sondern als Autoritäten, die eine aufgeworfene Frage beantworten. Die Predigthörer und die Leser der Erbauungsschrift werden denn auch nicht wie im Hörsaal mit offenen Fragen konfrontiert, sondern ihnen werden Antworten gegeben. Den Nichttheologen werden Ergebnisse theologischer Arbeit vermittelt, um ihnen damit für die Gewinnung ihres Seelenheils zu nutzen.

⁹⁹ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 233,14.

¹⁰⁰ Ebd., S. 202,18 u. 20.

¹⁰¹ Vgl. dazu etwa HAMM, Frömmigkeitstheologie [Anm. 10], S. 204–216, sowie von DEMS., Paltz [Anm. 17], S. 608,57–609,10.

¹⁰² Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 233,18–234,2.

¹⁰³ Ebd., S. 234,3–11.

¹⁰⁴ Ebd., S. 234,12–24.

¹⁰⁵ Ebd., S. 234,25–235,4.

Fazit: Vermittlung von Ergebnissen scholastischer und monastischer Theologie oder monastische Theologie?

Die Analyse dieses *sermo* soll einen Beitrag zur Beantwortung der Frage leisten, wie die eingangs beschriebene theologische Richtung adäquat zu bezeichnen ist. Ist es angemessener, Paltz' ›Fundgrube‹ als ›genuin monastische Theologie‹ zu bezeichnen, wie es KÖPF auch für solche Schriften des 15. Jahrhunderts vorschlägt?¹⁰⁶ Läßt sich seine Schriftstellerei treffender mit BURGER als »Transformation der Erträge scholastischer und monastischer Theologie«¹⁰⁷ beziehungsweise mit HAMM als ›Frömmigkeitstheologie‹ charakterisieren?¹⁰⁸ Oder muß eine andere Kategorie entwickelt werden?

Außer Betracht bleiben können in Paltz' *sermo* die Anleitungen zur Förderung der Frömmigkeit ohne theologischen Anspruch. In diesen Passagen liegt bei ihm keine neue Weichenstellung gegenüber hochmittelalterlicher Katechese vor. Doch Paltz flicht in seine volkssprachliche Erbauungsschrift eben auch eine Fülle von Ergebnissen theologischen Nachdenkens ein, von denen er erwartet, daß sie die Leser erbauen werden.

KÖPF ist insoweit zuzustimmen, als Paltz eindeutig auf das monastische Erbe zurückgreift. Bernhard von Clairvaux, dem wichtigsten monastischen Theologen des 12. Jahrhunderts, billigt er dabei eine herausragende Rolle zu. Nicht umsonst beginnt Paltz seinen ersten *sermo* mit einem Zitat aus Bernhards Hohelied-Predigten.¹⁰⁹ Nicht umsonst zitiert er ausgiebig aus einer Predigt über Marias Stehen beim Kreuz Jesu, die ihm als Predigt Bernhards gilt.

Doch beschreibt die Kategorie ›spätmonastische Theologie‹¹¹⁰ allein Paltz' Bemühung nur sehr unvollkommen. Die aus Werken scholastischer Theologie übernommenen Passagen dürfen neben der Transformation monastischer Theologie nicht übersehen werden. Paltz vermittelt ja zustimmend auch Ergebnisse des scholastischen Diskurses, wenn sie dazu dienen, das Erinnerungsvermögen der Leser anhand der Passionsgeschichte zu stärken und dadurch zum Heil zu führen. Auch die *lere sancti Thomae*¹¹¹ und *sant Bonaventura*¹¹² als akademische Theologen haben nach Paltz' Überzeugung dadurch Stoff zur Passionsmeditation beigetragen, daß sie darüber nachgedacht haben, welche leiblichen und welche geistlichen Schmerzen Christus für die Sünder auf sich nahm¹¹³ und die

¹⁰⁶ KÖPF, Monastische Theologie [Anm. 14] S. 134, in These 4. (1).

¹⁰⁷ BURGER, Theologie und Laienfrömmigkeit [Anm. 4], S. 404.

¹⁰⁸ Vgl. die Beiträge von HAMM in Anm. 10–12.

¹⁰⁹ Siehe oben in Anm. 52.

¹¹⁰ Geprägt von HELLMUT ZSCHUCH, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica (Beiträge zur historischen Theologie 75), Tübingen 1988, S. 96–97, zitiert bei KÖPF, Monastische Theologie [Anm. 14] S. 134, Anm. 91.

¹¹¹ Paltz, Fundgrube [Anm. 16], S. 231,16.

¹¹² Ebd., S. 233,12–14: *in dem dritten buch [...] in der funfzehenden distinction*. In diesem Zusammenhang nennt Paltz auch Petrus Lombardus mit dessen Ehrentitel *Meister von den hohen sinnen* (S. 233,13–14).

¹¹³ Ebd., S. 231,16–233,7.

heilsrelevanten Fragen beantworteten, ob Christus wahrhaftig habe leiden können und gelitten habe.¹¹⁴ Darum kann der Autor seine Paraphrase der Aussagen aus der ›Summa Theologiae‹ des Thomas und dem ›Sentenzenkommentar‹ des Bonaventura in den Sätzen bündeln: *O sunder und sunderin, verzweifelt nicht! Hat Cristus mer mitleiden gehabt mit dir dan sein muter mit im, warumb wiltu verzweifeln und wilt nit umbkeren und auch mitleidung mit im haben und mit dir selber?*¹¹⁵ Bezieht man zudem das Register der in der ›Coelifodina‹ des Paltz zitierten Autoren in die Betrachtung mit ein,¹¹⁶ so wird deutlich, daß er sich in seiner Summe pastoraler Theologie nicht auf die monastische Tradition beschränkt, sondern bei seinem Bemühen um heilbringende Erbauung auch reichlich von Werken scholastischer Autoren Gebrauch macht.

Schließlich darf nicht übersehen werden, daß Paltz auch mystische Aussagen in seine Schriften einarbeitet. Von dem mystischen Reimgebet, das er in den fünften *stollen* des ersten *sermo* aufnahm, war oben bereits die Rede. In der ›Coelifodina‹ zitiert er außerdem Pseudo-Dionysius Areopagita, Hugo und Richard von St. Victor und Heinrich Seuse.¹¹⁷

Deshalb bleibe ich dabei, die ›Transformation theologischer Ergebnisse für Laien‹ (BURGER) als Paltz' besondere Leistung zu betrachten und die Richtung, der er angehört, mit HAMM als ›Frömmigkeitstheologie‹ zu bezeichnen.

¹¹⁴ Ebd., S. 233,8–235,4.

¹¹⁵ Ebd., S. 235,5–7.

¹¹⁶ Paltz, *Coelifodina* [Anm. 23], S. 497–516.

¹¹⁷ Zu Paltz' Verarbeitung der Tradition vgl. HAMM, *Frömmigkeitstheologie* [Anm. 10], S. 182–216.