

DIETER MERTENS

Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten

I.

Johannes Haller hat sein 1903 erschienenenes Buch »Papsttum und Kirchenreform« – eine Untersuchung, die dem 14. und frühen 15. Jahrhundert gewidmet ist – mit einer Blütenlese von Rufen nach der Reform der Kirche eingeleitet. Es kenne wohl jeder, schreibt Haller, der einen Blick in die Geschichte des ausgehenden Mittelalters getan habe, jene Klagen über die Verkommenheit der Kirche, die in der Literatur besonders der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts so oft begegneten. »So zahlreich und so übereinstimmend sind diese Zeugnisse der Selbstanklage, daß man in Verlegenheit ist, welche man von ihnen des Beispiels halber anführen soll«¹. Derlei Zeugnisse sind seit Haller sogar noch zahlreicher geworden. Denn mit jeder Untersuchung über einen Reformschriftsteller des 15. Jahrhunderts, mit jeder Edition eines Reformtraktats oder einer Konzilspredigt wurde der Chor klagender und anklagender Stimmen größer und lauter.

Im Blick auf die vorangegangenen Jahrhunderte stellt Haller sodann fest, »daß Klagen dieser Art keineswegs nur dem ausgehenden Mittelalter eigen sind ... daß es vielmehr kaum ein Jahrhundert gibt, in dem sich nicht der Unwille über die Verweltlichung und Verwilderung der Kirche äußerte«, ja daß das Bedürfnis nach Reform »vielleicht so alt [ist] wie die Kirche selbst«². Bezüglich des hohen Mittelalters denkt Haller an Cluny und die Reformautoren des 10. und 11. Jahrhunderts, für das 12. Jahrhundert an Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153), dessen Schrift *De consideratione* auch in den folgenden Jahrhunderten viel gelesen und zitiert wurde und den man getrost als einen Vater der spätmittelalterlichen Reformrhetorik³ bezeichnen darf; für das 13. erinnert Haller u. a. an Dante (1265–1321), der den Wagen der Kirche in das siebenköpfige apokalyptische Ungeheuer sich verwandeln sah, auf dem die babylonische Hure ihren Sitz aufschlägt. Und mit dem vierzehnten Jahrhundert schwillt, zunächst parallel zur Ausbildung des Avignonensischen Systems, dann zum Großen Schisma, der Chor der Kritiker und Reformrufer ganz außerordentlich an und schafft sich in den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts Foren, wo er weithin gehört wird⁴.

Der Ruf nach Reform, die Kritik am Verfehlen des geistlichen Ideals, der Vorwurf der Verweltlichung der Kirche, die mit den Worten des Evangelisten (Mt. 24,12) getroffene Feststellung, daß die Liebe der vielen erkalte, die Behauptung des Niedergangs – sie bedeuten eine Konstante in der Geschichte der Kirche. Doch eine Konstante ist nicht dazu geeignet,

1 Johannes HALLER, Papsttum und Kirchenreform. 1. [einziger] Band, Berlin 1903, 3.

2 Ebd. 10.

3 Vgl. Jean LECLERCQ OSB, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, 153 ff.

4 Jürgen MIETHKE, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, in: Deutsches Archiv 37, 1981, 736–773.

Geschichtsepochen zu unterscheiden und zu kennzeichnen. Es gehört vielmehr zu den Überlebensbedingungen einer Institution von langdauernder Existenz, daß sie, um die Identität der Funktion zu wahren, ihre Form permanent verändert. Im Florenz des 13. Jahrhunderts hießen die Einzelgesetze, die die Stadtstatuten änderten, *reformationes*, im 14. Jahrhundert wurde durch die Bestimmung, die Statuten regelmäßig alle drei Jahre zu revidieren, die Reformation institutionalisiert und perpetuiert⁵. Die Statuten waren nur in der Rechtstheorie *statuta perpetua*, in der Praxis aber herrschte eine »reformatio perpetua«. Wenn die Kirche eine *ecclesia semper reformanda* ist, dann muß sie dies schon als eine Institution von langer Dauer sein.

Das Rufen nach einer Reform der Kirche ist also kaum geeignet, die Kirchengeschichte zu gliedern. Doch die Frage nach den Reformkonzeptionen, den Trägern, den Adressaten und Mitteln der Reformpropaganda, und die weitere – mit der ersten nicht notwendig identische – Frage nach den tatsächlichen Reformaktivitäten in den verschiedenen Bereichen, nach deren Trägern, Interessenten und Mitteln sind dagegen sehr wohl geeignet, spezifische Zusammenhänge herauszuarbeiten und Perioden abzugrenzen.

Dabei ist im Auge zu behalten, daß Reformen und Reformforderungen nicht zum Nennwert genommen werden dürfen, denn sie stehen immer in einem gesellschaftlichen, politischen und geistigen Kontext und haben darin eine Funktion. Besonders lautstarkes Rufen nach Reform kann anstatt auf besonders schlechte Zustände auf verschärfte Maßstäbe deuten. Andererseits wird Reform für andere Zwecke funktionalisiert, wenn etwa ein Landesherren die Reformierung eines Klosters betreibt, um sich dauernden Einfluß zu verschaffen; oder wenn eine Stadt, deren Immobilienmarkt zum Erliegen gekommen ist, die Bettelordensklöster reformieren hilft, um sich in den Besitz ihrer Häuser und Grundstücke zu setzen; oder wenn monastische Observanzbewegungen sich von den Orden abspalten und der Kampf um die Reformierung der Klöster zum Machtkampf zweier Gruppen innerhalb desselben Ordens wird; oder wenn ein Bischof den Konkubinat seiner Diözesanpriester unter schwere Strafen stellt, doch nicht um ihn zu beseitigen, sondern um vielmehr an ihm zu verdienen durch das Einkassieren von Strafgeldern und so dank der Kombination von Mißstand und Reform Anteil an den Pfründeinkommen seines Klerus zu erlangen. »La tyrannie fiscale sous le masque de la réforme« hat Francis Rapp solches Vorgehen genannt⁶. Es wird auch im 15. Jahrhundert sehr wohl ausgesprochen, daß 'Reform als Vorwand' dienen kann. Von Forderungen, die *sub praetextu reformationis ecclesiae* erhoben würden, sprach auf dem Konstanzer Konzil der Dominikanergeneral Leonhard Statius, als er den Weltklerus beschuldigte, den Orden mit Hilfe Wicliffischer Argumente die Existenzberechtigung zu bestreiten⁷. Statius betonte dabei jedenfalls dies völlig zu Recht: daß nämlich die Bettelorden im 13. Jahrhundert gerufen worden seien, weil der Säkularklerus den seelsorgerlichen und diakonischen Aufgaben in den Städten nicht gewachsen gewesen sei. Statius sah in der nunmehr an die Orden gerichteten Forderung nach Reform eine Form des Verteilungskampfes zwischen Welt- und Ordensklerus, eines Verteilungskampfes nicht nur um die von der Laiengesellschaft zur Klerikerkirche hinüberfließenden materiellen Güter, sondern auch um Ansehen, Ehre,

5 Nicolai RUBINSTEIN, »Reformation« und Ordensreform in den italienischen Stadtrepubliken und Signorien, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. von Kaspar ELM (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien VI), Berlin 1989, 521–538; 521–525.

6 Francis RAPP, Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450–1525). (Association des publications près les Universités de Strasbourg. Collection de l'Institut des Hautes Études Alsaciennes XXIII), Paris 1974, 367.

7 Acta Concilii Constantiensis II, ed. Heinrich FINKE, Münster i.W. 1923, 488–492. Vgl. Dieter MERTENS, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: ELM (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 5), 431–457; 438f.

geistige Traditionen und um die Anerkennung der Existenzberechtigung und der Gemeinnützigkeit. Im 15. Jahrhundert, als es nahezu in jeder Stadt ein oder mehrere Bettelordensklöster gab und auch eine Überzahl von Säkularklerikern zu Priestern geweiht wurden, wurde dieser Kampf auf deutlich enger gewordenem Terrain ausgefochten.

Nach diesen Vorbemerkungen über die Mehrdeutigkeit von »Reform« möchte ich im folgenden zunächst die Ungleichheit der beiden von Statius genannten Kontrahenten skizzieren und zeigen, daß im Vergleich zum Ordensklerus der spätmittelalterliche Weltklerus, so uneinheitlich sein Erscheinungsbild auch ist, aufs Ganze gesehen doch wohl – und der die Seelsorge ausübende Weltklerus auf jeden Fall – der schwächere Teil war. Sodann werde ich kurz an die Rolle der weltlichen Gewalt erinnern, die schließlich beiden gegenüber der Gewinner sein wird. Der Weltklerus befand sich in einer doppelten Zwickmühle. Ihn da herauszuführen und ihn zu stärken, sollte ein Zweck seiner Reformierung sein – ein hoffnungsloses Unterfangen? Die Reformkreise, auf die ich mich dann beziehen werde, sind die, welche in den Jahrzehnten um 1500 am Oberrhein wirkten. Man kann sich diesen Kreisen von ganz verschiedenen Seiten her nähern – als Stichworte seien genannt Buchdruck, Universitäten, Synoden, Orden, Frömmigkeit, Humanismus, Politik –, stets werden sich Bezüge zu den Weltgeistlichen Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Jakob Wimpfeling (1450–1528) und zu dem Kirchenrechtler und Laien Sebastian Brant (1457–1521) ergeben. So auch hier bei der Frage nach der Reform des Weltklerus. Doch anstelle Brants soll hier eine von ihm in einem Gutachten empfohlene und auch von Wimpfeling empfehlend zitierte, sonst im Hintergrund stehende Gestalt nach vorn gerückt werden: Jacobus Philippi, der Autor einer Schrift zur Reform des Weltpriesterstandes und eines Meditations- und Gebetbuches. Damit wird das gestellte Thema selbstverständlich nur einführend und in mehrfacher Hinsicht – zeitlich, personell und in der Sache – ausschnitthaft behandelt; so wird die Thematik »Erasmus am Oberrhein«⁸ hier nicht einbezogen und ebenfalls nicht der Übergang zur Reformation bzw. zu deren Abwehr⁹. Das Verhältnis der genannten Personen zum Humanismus und ihre Nähe zu anderen Humanisten ist sehr unterschiedlich, aber biographisch und literarisch lassen sie sich nicht voneinander trennen. Im Zeichen der Kirchenreform und speziell der Reform des Weltklerus wirken Personen zusammen, die für sich genommen gar nicht oder nur bedingt als Humanisten zu bezeichnen wären¹⁰. Philippi plädiert für die Adaption der im *status medius*, von den Brüdern vom gemeinsamen Leben zwischen Religiosentum und Welt ausgebildeten Lebensform und Spiritualität durch den Weltklerus. Hierin geht er beispielsweise mit Jakob Wimpfeling konform, ohne daß Philippi sonst Anlaß gäbe, ihn unter die Humanisten zu zählen.

8 Vgl. hierzu Otto HERDING, Wimpfelings Begegnung mit Erasmus, in: *Renatae litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance*. Festschrift für August Buck, hg. von Klaus HEITMANN und Eckhart SCHROEDER, Frankfurt a.M. 1973, 131–155.

9 Als einen Überblick vgl. die Beiträge im Ausstellungskatalog: *Luther und die Reformation am Oberrhein*. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek und der Evangelischen Landeskirche in Baden. Ausstellungskatalog hg. von der Badischen Landesbibliothek. Karlsruhe 1983.

10 Dies wird besonders deutlich in Teil II (»La Réforme: les principaux acteurs«) in RAPP, *Réformes et Réformation* (wie Anm. 6).

II.

Zu den grundlegenden Rahmenbedingungen spätmittelalterlicher Kirchenreform gehört die Existenz der in Kirche und Gesellschaft sich massiv zur Geltung bringenden exemten, zentralistisch strukturierten Orden, also in erster Linie der vier großen Bettelorden der Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten und Carmeliten, in zweiter Linie auch der Zisterzienser und der Praemonstratenser. Diese Orden besaßen ihre eigenen Ämterhierarchien, die vom General oder Minister und dem Generalkapitel über die Ebene der Provinz (bzw. des Filiationsverbandes bei den Zisterziensern) zum Vorsteher eines Hauses hinabführte und durch den General sowie über das Institut der Kardinalprotektoren mit der päpstlichen Kurie verbunden waren. Auch wenn die Orden untereinander in vieler Hinsicht und nicht selten recht heftig konkurrierten, selbst wenn sie sich in die einander befehdenden Zweige der Observanten und Konventualen gespalten hatten – aus der Perspektive der Bischöfe waren sie dennoch in einer wesentlichen Hinsicht alle gleich: Die Bischöfe hatten ihnen nichts zu sagen; die Orden waren aus der Zuständigkeit der Diözesangewalt eximiert. Dabei betätigten sich diese Orden, insbesondere die vier großen Bettelorden, kraft päpstlicher Privilegien seit Anbeginn unmittelbar in der Seelsorge und religiösen Unterweisung der Bevölkerung in Stadt und Land. Die Konkurrenz zwischen dem weltpriesterlichen Pfarr- und Seelsorgeklerus und den Priestermönchen der Bettelorden ist ein Dauerthema der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte, dessen Bedeutung darum aber nicht stillschweigend vorausgesetzt werden darf, sondern deutlich herausgestellt und unterstrichen zu werden verdient¹¹. Denn diese Konkurrenz betrifft nicht allein den konkreten religiösen Lebensvollzug des einzelnen Gläubigen – seine Teilnahme an der Feier der Messe, das Predighören, die Beichte, die Unterweisung der Kinder, die Anbindung der Bruderschaften, das Almosengeben, der Erwerb von Ablässen, das Begräbnis, das Totengedächtnis –, die Konkurrenz betrifft mehr noch die Struktur der Kirche insgesamt. Dem gläubigen Laien des Spätmittelalters steht eine zweifache Priesterkirche gegenüber, die wohl im Papst eine gemeinsame Spitze besitzt, aber unterhalb dieser Spitze sogleich zweigeteilt ist bis auf den Grund der von den Leutpriestern und von den Mönchskonventen ausgeübten, an dieselben Personen herangetragene Seelsorge. Neben die originäre Ämterhierarchie traten seit dem 13. Jahrhundert die Nebenhierarchien der großen exemten Orden. Überschneidungen waren im ausgehenden Mittelalter selten, jedenfalls im Reich nördlich der Alpen. Eher konnte ein Papst aus einem Bettelorden kommen – im 15. Jahrhundert Eugen IV. (1431–1447) und Sixtus IV. (1471–1484) – als ein deutscher Reichsbischof.

Diese beiden Teile der Priesterkirche unterschieden sich in vieler Hinsicht, in erster Linie durch ihr Verhältnis zur Laiengesellschaft. Denn der säkularpriesterliche Teil der Priesterkirche spiegelte die ständische Gliederung der Gesellschaft, ihre breite soziale Differenzierung, ihren heterogenen Charakter mit nur geringfügiger Filterung wider; wogegen im anderen, von den Bettelorden dominierten Teil der Priesterkirche die gesellschaftlichen Unterschiede erheblich geringer waren. Die Zeit, als die Bettelorden, die Dominikaner voran, auch die Mächtigen und Reichen mächtig anzogen, sie in beachtlicher Zahl zum Eintritt in den Orden veranlaßten und dort mit Brüdern mittlerer und niedriger Herkunft vereinigten, lag ein bis zwei Jahrhunderte zurück. Im 15. Jahrhundert hat sich die soziale Provenienz der Ordensbrüder im wesentlichen auf eine Mittellage mit einer Tendenz zu den unteren Schichten hin eingependelt. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren die Bettelorden, was ihre Rolle in Kirche und Wissenschaft und ihre Bedeutung für die sozial höheren Stufen der Laiengesellschaft anbetrifft, nicht mehr auf dem Vormarsch.

11 Vgl. Kaspar ELM (Hg.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft* (Berliner Historische Studien 3, Ordensstudien II), Berlin 1987.

Auf der säkularpriesterlichen Seite galt für die oberen kirchlichen Ränge die alte Regel der mittelalterlichen Adelskirche, wie sie Aloys Schulte beschrieben hat¹²: Die hohen kirchlichen Ämter blieben den hohen Rängen der Gesellschaft, also dem Adel, vorbehalten. Für das Reich gilt dies besonders, da ja alle Erzbischöfe und die meisten Bischöfe zugleich Reichsfürsten waren; für die Dignitäre der Domkapitel gilt es weitgehend, denn aus den Domkapiteln gingen ja in aller Regel die Erzbischöfe und Bischöfe hervor. Und wenn ein Domherr zwei oder drei Domkapiteln gleichzeitig angehörte, dann war es selbstverständlich ein Adelige – ein Altadelige, kaum ein Ritterbürtige. Die Reichskirche war und blieb ein Objekt adeliger Familienpolitik. In der adeligen Reichskirche fassen wir die Spitze der sozialen Skala des Weltklerus. Das untere Ende bildet ein geistliches Proletariat; nach obrerheinischen Quellen hat es Francis Rapp skizziert¹³. Diese Art Weltklerus darf man getrost als Proletariat im Wortverstand verstehen. Denn die aus dem relativ überbevölkerten Schwaben in das Ober- rheingebiet ziehenden angelernten, von Pfründinhabern zu Niedrigpreisen angestellten Messeleser waren, noch ehe sie selber eine Pfründe ergattert hatten, nicht selten mit Konkubine und Kegel ausgestattet – ihre soziale Grundsicherung bestand in der Gemeinsamkeit bei der Suche nach dem Broterwerb, noch nicht einmal in einer unsicheren oder nicht ausreichend dotierten Anstellung selbst. Zwischen dem adeligen, der Pflicht zur cura animarum entobenen Domherrn an der Spitze der sozialen Leiter und dem proletarischen Seelsorge-Mietling und Stellensucher an ihrem unteren Ende gibt es ein sehr breites Spektrum von Existenzweisen, die in Stadt und Land von Weltpriestern gelebt wurden: an Stiften, Pfarrkirchen, Pfründaltären und Kapellen, an der bischöflichen Kurie und in der kirchlichen Gerichtsbarkeit, an Fürstenhöfen als gelehrte Räte, an Universitäten, auf Predigerstellen in Dom- und Stadtkirchen, als Sekretäre hoher Prälaten, als residierende oder nicht residierende Pfarrherren mit nur einer oder mehreren oder gar sehr vielen Pfründen, als Leutpriester, Kapläne, Spitalgeistliche. Sie unterschieden sich nach sozialer Herkunft, nach Vermögensverhältnissen, Bildungsgrad und Beruf – beruflich wurde die cura animarum nur von einem kleinen Teil der Weltpriesterschaft ausgeübt.

Die Weltpriester lassen sich wohl kirchenrechtlich aufgrund der Weihe und anhangender Pflichten und Rechte als eine Gruppe – und im mittelalterlichen Sinn als ein Stand – abgrenzen, doch eine Beschreibung nach sozialgeschichtlichen Kriterien muß vor allem diejenigen Merkmale herausheben, die der Säkularklerus mit der Laiengesellschaft gemein hat, die also zeigen, wie gering die Distanz zwischen beiden ist, und die den Säkularklerus in vieler Hinsicht geradezu als einen Teil der Laiengesellschaft erscheinen lassen. Die exemten Orden hatten hingegen einen zweifachen Filter zwischen ihre Mitglieder und die Laiengesellschaft eingebaut: zum einen die drei Gelübde, die den einzelnen in die Kommunität einbanden und von denen besonders das Armutsgelübde bestimmt war zu verhindern, daß der soziale Status der Familie in den Konvent übertragen würde; zum anderen die zentrale Organisation und die rechtliche Exemption, die den einzelnen Ordensbruder und seinen Konvent aus der Rechtssphäre sowohl der Laien als auch des Weltklerus herausnahm und die überdies mit einem hohen Grad an Mobilität verbunden war, was das Distanzhalten zur Laiengesellschaft noch einmal förderte. Diese Filter waren im 14. und 15. Jahrhundert allerdings nicht mehr voll funktionsfähig. Feingespinnene Rechtsfiktionen setzten das Armutsgelübde außer Kraft, so daß es nebeneinander arme und reiche Mitglieder eines Konvents und arme und reiche

12 Aloys SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte*, Stuttgart 1910, Reprint Darmstadt 1966.

13 RAPP, *Réformes et Réformation* (wie Anm. 6), 306 ff.; DERS., *Les clercs souabes dans le diocèse de Strasbourg à la veille de la Réforme*, in: *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag*, hg. von Kaspar ELM/Eberhard GÖNNER/Eugen HILLENBRAND, Stuttgart 1977, 265–278.

Konvente in einer Ordensprovinz gab und Grundbesitz und Renten vielfache Rechtsbindungen an die Laiengesellschaft schufen; auch ging die Mobilität in den Bettelorden zurück; viele Ordensbrüder verblieben im Umkreis ihrer Verwandtschaft und Nachbarschaft¹⁴. Dennoch blieben die Ordensleute Glieder einer rechtlich exemten Gemeinschaft, die ihnen Rückhalt gegenüber der Laiengesellschaft und gegenüber den Weltpriestern bot, und überdies stellten die Observanzbewegungen des 15. Jahrhunderts wieder eine größere Distanz zur Gesellschaft her.

Vergleicht man die Säkularpriester und die Bettelordenspriester weiterhin unter der Frage nach dem Bildungserwerb, so ergibt sich ein analoges Bild. Im Säkularklerus reicht das Spektrum der Möglichkeiten von dem Priester, der lange Jahre auf der Universität verbracht und den Doktorgrad erworben hat, bis zu dem Leutpriester, der kaum die lateinischen Wandlungsworte richtig zu sagen weiß. Dazwischen rangieren diejenigen, die zeitweilig die Artistenfakultät einer Universität besucht haben – um 1500/1520 sind das zwischen 30 und fast 50% der Kleriker¹⁵ –, freilich meist ohne daß sie auch nur das Bakkalaureat erworben, also mehr als nur die Grammatik erlernt hätten. Die Promovierten sind freilich überwiegend keine Doktoren der Theologie, sondern Doktoren des Kirchenrechts, die überhaupt nicht in der Seelsorge tätig sein wollen, sondern in der kirchlichen oder weltlichen Gerichtsbarkeit, Verwaltung und Politik. In den Bettelorden weist das Bildungsniveau der Priestermonche hingegen geringere Unterschiede auf. Die Orden haben ihr eigenes Ausbildungswesen teils als Hausstudium, teils in Verbindung mit der Universität, und die Theologie spielt in der Ausbildung des Ordensklerus eine deutlich größere Rolle als beim Weltklerus.

Der Organisationsgrad der zentralistisch strukturierten Bettelorden – der Nebenhierarchien der Mönche – war zweifellos größer als der der originären kirchlichen Ämterhierarchie der Bischöfe und ihres Säkularklerus. Reform war deshalb auch in den Orden noch eher zu organisieren als im Weltklerus. Als die Hauptursache für den Niedergang des Weltklerus und des Bischofsamtes wurde schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf dem Konzil von Vienne (1311–1312) und danach immer wieder der kuriale Zentralismus angeprangert, der bei der Besetzung aller geistlichen Stellen massiv durchgesetzt worden war; die Benefizien würden nach sachfremden Gesichtspunkten an ungeeignete Leute vergeben. Eine Reform des Weltklerus sollte in erster Linie mittels einer »Reform des Hauptes«, der päpstlich-kurialen Zentrale bewerkstelligt werden. Die Kurie sollte Kompetenzen, die sie an sich gezogen hatte, wieder zurückgeben an die Bischöfe, die Kapitel und andere ursprünglich berechnete Kollatoren.¹⁶ Die Reform des Weltklerus wurde hier demnach primär als ein Problem der kirchlichen Verfassung begriffen.

Auf der anderen Seite sahen sich die Bischöfe und ihr Säkularklerus von den weltlichen Fürsten bedrängt und dabei vom Papsttum allein gelassen. Zwei Verhaltensweisen der Fürsten gegenüber dem Papsttum waren denkbar. Die eine ist exemplarisch in dem eingangs herangezogenen Buch von Johannes Haller über die Freiheiten der Kirche des Königreichs Frankreich dargestellt, die andere in dem 1989 erschienenen Buch von Dieter Stievermann über »Landesherrschaft und Klosterwesen« am Beispiel Württembergs¹⁷. Ein Königreich mit vielen Bistümern etabliert die königliche Kirchenhoheit zunächst *mit* den Bischöfen *gegen* den Papst, um

14 Exemplarisch zu dem angesprochenen Problemkreis: Bernhard NEIDIGER, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner Historische Studien 5, Ordensstudien III), Berlin 1981.

15 Friedrich Wilhelm OEDINGER, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters II), Leiden-Köln 1953, 66f.

16 HALLER, Papsttum und Kirchenreform (wie Anm. 1), 52ff.

17 Dieter STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989.

anschließend die Bischöfe in Abhängigkeit zu bringen. Ein weltlicher deutscher Landesherr, der entsprechend seiner Stellung und dem Zuschnitt seiner Herrschaft mit den Bischöfen als geistlichen Ordinarien und zugleich als konkurrierenden Landesherrn zu tun hat, baut seine Kirchenhoheit *mit dem Papst gegen die Bischöfe und Patronatsherren* aus. In den Orden sind es die Observanzbewegungen selber, die zur Durchsetzung der Reform das *brachium saeculare* herbeirufen; zudem erheben päpstliche Privilegien im 15. Jahrhundert Landesherrschaften zu Klosterreformspengeln ohne Rücksicht auf Bistums- oder Ordensprovinzgrenzen¹⁸. Die bischöfliche Zuständigkeit für den Säkularklerus ist insbesondere von der Einschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit durch die Landesherrn und die Reichsstädte betroffen, ferner durch die unmittelbare oder mittelbare Ausdehnung der Patronatsrechte, durch Neustiftungen oder durch die Ausübung der Ortsherrschaft. Der Weltklerus forderte indes unverdrossen die Einhaltung bzw. Erneuerung der *Carolina de ecclesiastica libertate*, des von Kaiser Karl IV. (1346–1378) erlassenen Gesetzes, das die Beeinträchtigung der Kirchen durch weltliche Herrschaftsträger verbietet, obwohl seine Realisierung immer mehr zur Utopie wurde¹⁹.

Der weltpriesterliche Seelsorgeklerus und das bischöfliche Amt waren zweifellos die Verlierer der spätmittelalterlichen kirchengeschichtlichen Entwicklung. Diese Entwicklung aber durch eine 'Rückkehr zum alten Recht' – bevor die Bettelmönche privilegiert, die Pfründenvergabe an der Kurie zentralisiert und die Landesherrn mächtig geworden waren – zu korrigieren, war nicht möglich. Die Reformdekrete der Konzilien von Konstanz und Basel, die dem kurialen Zentralismus hätten entgegenwirken können, sind durch die Konkordate wieder außer Kraft gesetzt worden. Über eine Reform der Kurie war die Reform des Weltklerus also nicht zu erreichen.

III.1

Daß eine Änderung der Kirchenverfassung allein hier überhaupt zu kurz greife, war die Auffassung, die Johannes Gerson (1363–1429), der nach seinem (heute abgegangenen) Herkunftsort Gerson-les-Barby (bei Rethel nordwestlich von Reims) benannte langjährige Kanzler der Universität Paris, den reformorientierten Kräften des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts vermittelte. An der Kanzel der Stiftskirche in Urach ist Gerson den vier lateinischen Kirchenvätern als fünfter beigegeben, was seine Bedeutung für das 15. Jahrhundert in das rechte Licht rückt. Innerhalb der kirchlichen Hierarchie neuerlich die Kompetenz zur Pfründenvergabe zu verlagern, ändert nach Gersons Auffassung solange nichts an der Beförderung Ungeeigneter in Seelsorgeämtern, wie die kirchlichen Amtsträger selber kein vertieftes Verständnis ihrer Aufgabe entwickelten²⁰. Es gehe nicht darum, *traditiones humanae* – menschliche Satzungen, positives Recht – zu multiplizieren, vielmehr müßten die kirchlichen Amtsträger im Sinne der Hierarchienlehre des Pseudo-Dionysius Areopagita die dreifache Funktion eines Hierarchen erfüllen: *purgare*, *illuminare* und *perficere*. *Purgare* soll das Spenden des Tauf- und des Bußsakraments bedeuten, *illuminare* das Predigen und Unterweisen, *perficere*

18 Vgl. Dieter MERTENS, *Riforma monastica e potere temporale nella Germania sud-occidentale prima della Riforma*, in: *Annali dell' Istituto storico italo-germanico. Quaderno 16: Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna 1984, 171–205.

19 Peter JOHANEK, *Die »Karolina de ecclesiastica libertate«*. Zur Wirkungsgeschichte eines spätmittelalterlichen Gesetzes, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 114, 1978, 797–831.

20 Vgl. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform* (wie Anm. 1), 13.

das Spenden der anderen Sakramente²¹. Gerson entwickelt also mit Hilfe des Pseudo-Dionysius eine Theologie des geistlichen Amtes. Aus ihr können die entscheidenden Reformforderungen an Papst, Bischöfe und Priester abgeleitet und begründet werden, und ebenso erkennt sie dem priesterlichen Amt und der Hierarchie der Ämter eine unvergleichliche, hohe Dignität zu. Die ekklesiologischen Fragen nach dem Verhältnis von Papst und Konzil, die in Gersons kirchenpolitischer Tätigkeit zu Beginn des 15. Jahrhunderts eine hervorragende Rolle spielten, treten bei seinen oberrheinischen Rezipienten am Ende dieses Jahrhunderts in den Hintergrund zugunsten des Themas vom geistlichen Amt. Geiler von Kaysersberg und Jakob Wimpfeling haben nicht nur die vollständigste Gersonausgabe herausgebracht²²; auch der Straßburger Pseudo-Dionysius-Druck von 1503 (der vor einigen Jahren als Reprint wieder in den Handel gebracht wurde) ist von Wimpfeling besorgt²³. Der Bischof als der geistliche Vater und Lehrer und das Vorbild seiner Kleriker, wie ihn Gerson in seiner Schrift *De officio pastoris* beschrieben hat, steht in der Tat im Mittelpunkt der Reformkonzeption der oberrheinischen Reformen: der Bischof, der Diözesansynoden abhält, der selber predigt – der also nicht nur adelig, sondern auch gebildet und zu predigen in der Lage ist –, der für die theologische Ausbildung seiner Priester an der Kathedralkirche Sorge trägt und der die Stiftskirchen und Pfarreien visitiert²⁴. Zugleich dient die Hierarchienlehre zusammen mit dem von Gerson zugunsten der Fraterherren und Weltpriester vorgetragenen Argument, die Orden seien von Menschen gemacht (*religiones facticie*), von Heiligen zwar, aber eben doch nicht von Christus gestiftet²⁵, zur Behauptung des Vorrangs des Weltklerus vor den Mönchen.

Als 1501/1502 Christoph von Utenheim, ein studierter Adeliger aus dem engeren Kreis der oberrheinischen Reformen und damals Anfang Fünfzig, zunächst Coadjutor und alsbald Bischof von Basel (1502–1527) wurde – ein timider, kein zupackender Mann –, eilte Jakob Wimpfeling ihm zu Hilfe, um die erste Diözesansynode seines Freundes vorzubereiten und die Synodalstatuten zu redigieren und zum Druck zu bringen. Ein kleines Detail vom Ablauf dieser Synode hat systematischen Stellenwert und verweist bei näherem Zusehen auf die objektiven Hindernisse, die einer Reformierung des Weltklerus im Weg standen, und auf ihre subjektive Wirkung. Wimpfeling konnte Christoph nicht bewegen, die Ansprache an den Klerus, die er schon für ihn entworfen hatte, persönlich vorzutragen – der Weihbischof sollte dies tun, und Christoph wollte selber nur ein paar Ergänzungen anfügen²⁶. Warum weigerte sich der den Ideen Gersons verpflichtete Bischof? All die Kritik, mit der Wimpfeling den Typus des adeligen, weltlich denkenden und kriegerischen, wissenschaftlich ungebildeten Bischofs und Reichsfürsten bedacht hatte²⁷, brauchte Christoph von Utenheim gewiß nicht auf sich zu beziehen, und mit den weltlichen Geschäften kam er wider Wimpfeling's Erwartungen

21 Louis B. PASCOE, Jean Gerson: Principles of Church Reform, Leiden 1973, 30 ff. – Christoph BURGER, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur Historischen Theologie 70), Tübingen 1986, S. 149ff., 176ff.

22 Jakob Wimpfeling's »Adolescentia«. Unter Mitarbeit von Franz Josef WORSTBROCK eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto HERDING (Jacobi Wimpfelingi opera selecta I), München 1965, 110–132.

23 Jakob Wimpfeling, Briefwechsel. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto HERDING und Dieter MERTENS (Jacobi Wimpfelingi opera selecta III/1, III/2), München 1990, 29ff., 379ff.

24 RAPP, Réformes et Réformation (wie Anm. 6), 157ff.

25 Vgl. die einschlägigen Gersonzitate bei PASCOE, Jean Gerson (wie Anm. 21), 150, 161 und in Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 522 Anm. 5.

26 Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 436.

27 Vgl. Josef KNEPPER, Jakob Wimpfeling (1450–1529). Sein Leben und seine Werke (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes III,2–4), Freiburg i.Br. 1902, 172f., – Zum Bischofsbild vgl. Wilhelm JANSSEN, Der Bischof, Reichsfürst und Landesherr (14. und 15. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für

gut zurecht. Aber seine Weigerung wollte er nicht als bloß individuelle Schüchternheit aufgefaßt wissen. Denn er bezeichnete sich als *pusillanimus*²⁸. Die *pusillanimitas*, der Kleinmut, ist ein in der mittelalterlichen Ethik vielfach behandeltes Thema, das auch Gerson in einem vielgelesenen Traktat behandelt hat²⁹. Die *pusillanimitas* ist eigentlich ein Laster, wohlgemerkt. Es erwächst, so systematisiert Thomas von Aquin (1225–1274), aus *ignorantia*, *timor*, *pigritia* oder *ira* (Zorn über demotivierende Zurücksetzung) und führt zum Rückzug von großen Aufgaben. Gerson spricht zu den Furchtsamen und Skrupulösen. Bei Christoph, dem Kenntnis und größter Arbeitseifer ausdrücklich bescheinigt werden, resultiert die *pusillanimitas* wohl aus der Furcht, Geiler von Kaysersberg könne mit seinen Vorhaltungen recht haben, eine Reform der Kirche und insbesondere des Weltklerus sei von der Position des Bischofsamtes aus gar nicht zu verwirklichen³⁰. Die vorhin skizzierte doppelte Zwickmühle, in der der Weltklerus sich befand, macht die Anfechtung, den Zweifel und das Schwinden der Zuversicht verständlich. Dies führt – man kann es im 15. Jahrhundert vielfach beobachten – ursprünglich in der Reform aktive Leute zum Rückzug aus den Ämtern, sei es, daß sie in einen kontemplativen Orden eintreten wie z. B. Johannes Heynlin (vor 1433–1496) bei den Kartäusern zu Basel, sei es, daß sie wie Geiler von Kaysersberg, Jakob Wimpfeling und eben Christoph von Utenheim im Jahr 1501 ihren *appetitus eremiticae vitae*³¹, ihren Drang, aus der *vita activa* auszusteigen, durch die Begründung einer stadtfernen Priesterkommune stillen wollen. Dieser Plan zerschlug sich, weil Christoph von Utenheim den Ruf auf den Basler Bischofsstuhl annahm – doch er stand zwischen zwei Feuern: Geiler riet von der Annahme des Amtes ab, Wimpfeling riet zu³². Geiler widerriet mit diesem Argument: Das Bischofsamt gefährde das Seelenheil seiner Inhaber, da das Amt kaum gottgefällig ausgeübt werden könne, denn für eine Reform des Weltklerus bestehe kaum eine Chance.

Geiler verallgemeinerte die Erfahrungen, die er mit dem Straßburger Bischof Albrecht von Bayern (1478–1506) gemacht hatte³³. Er hatte im Sinn des Gersonschen Programms sich für die Straßburger Diözesansynode engagiert, hatte das Projekt der Errichtung eines Kollegiums promovierter Theologen in Straßburg betrieben, hatte sich an die Spitze einer Visitationskommission setzen lassen. Doch stets war der Bischof vor dem Widerstand der reformunwilligen Kräfte im Domkapitel und den Stiftskapiteln zurückgewichen. Generell kann man sagen, daß reformbedürftige Zustände oftmals durch Dispense oder einfach wegen fehlender Eingriffsrechte des Bischofs juristisch nicht anzutasten waren; Reformen bedeuteten Eingriffe in seit langem bestehende und meist legal erworbene Rechte, oder sie tangierten sie zumindest in dem einen oder anderen dann anfechtbaren Punkt. Daher konnten Reformmaßnahmen unschwer mittels Appellationen nach Rom paralyisiert werden. Das »System Weltklerus« war bei einigermaßen schlechtem Willen der Betroffenen ziemlich einfach reformunfähig zu machen.

Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, hg. von Peter BERGLAR und Odilo ENGELS, Köln 1986, 185–244.

28 Wie Anm. 23.

29 Thomas de Aquino, Summa theologica II/II, 133, 1 u. 2. – Joannes Gerson, De remediis contra pusillanimitatem, in: [Palémon GLORIEUX, ed.] Jean Gerson, Oeuvres complètes X, Paris 1973, 374–386.

30 Jakob Wimpfeling – Beatus Rhenanus, Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg. Unter Mitarbeit von Dieter MERTENS eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto HERDING (Jacobi Wimpfelingi opera selecta II,1), München 1970, 65.

31 Ebd. 62.

32 Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 397ff.; Jakob Wimpfeling – Beatus Rhenanus, Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg (wie Anm. 30), 65.

33 RAPP, Réformes et Réformation (wie Anm. 6), 348ff., 376ff.

III.2

Doch war es bei gutem Willen reformfähig zu halten? Diesem (angesichts des Pessimismus Geilers drängenden) Problem gilt ein anderer Ansatz, der sich ebenfalls auf Gerson beruft und für dessen Rezeption im deutschen Südwesten um 1500 der Name Wimpfelings steht. Wimpfeling hat einen aus Gersons Schrift *De parvulis ad Christum trahendis* gezogenen Satz in seine Erziehungsschrift *Adolescentia* wie ein Programm hineingeschrieben: *Catholicae ecclesiae ad pristinos et sanctos mores reformatio a pueris inchoanda esset, quoniam eius deformatio ab eis prave et nequiter institutis processit* – die Reformation, die Rückführung der allgemeinen Kirche zu den alten und heiligen Sitten hätte bei den Kindern anzufangen, weil die Deformation der Kirche von schlimm und untauglich Erzogenen ausgegangen ist.³⁴ Gerson hat diesen Satz nicht beiläufig gesprochen, sondern in mehreren Schriften und an prominenter Stelle, vor der französischen Nationalsynode von 1408, verkündet. Der Satz bezeichnet die pädagogische Wende in der Diskussion über die Kirchenreform. Die Brüder vom gemeinsamen Leben haben ihn sich zu eigen gemacht³⁵. Wenn die oberrheinischen Humanisten ihn um 1500 wiederholen, erhält er nochmals eine neue Bedeutung. Denn nach diesem Grundsatz werden nunmehr die humanistischen Studien – vor allem die humanistische Unterrichtsreform an Lateinschulen und Universitäten – in die Kirchenreform einbezogen, und zwar mit dem ausdrücklichen Ziel einer Erneuerung des Weltklerus. Die oberrheinischen Humanistenkreise unterscheiden sich von anderen Humanistenzirkeln (Münster vielleicht ausgenommen) nicht allein dadurch, daß unter den wichtigen Wortführern in der Mehrzahl Weltpriester sind – von der Lehrergeneration sind z. B. zu nennen Geiler von Kaysersberg, Jakob Wimpfeling, Peter Schott (1458–1490), Jodocus Gallus (um 1459–1517), Jakob Han (gest. 1510), Georg von Gemmingen (1458–1511) –, sondern daß hier mittels einer vielfältigen Publikationstätigkeit das Bild des integren, gebildeten, frommen und theologisch geschulten und freiwillig sich der Pfründenkumulation enthaltenden Weltpriesters entfaltet wird³⁶.

Dies geschieht programmatisch in der Schrift *De integritate*³⁷, die Wimpfeling für seinen Lieblingsschüler, den jungen *magister artium* Jakob Sturm (1489–1553) – den nachmaligen Leiter der Politik des protestantischen Straßburg –, verfaßt hat, nachdem dieser ihm eröffnete, daß er Priester werden wolle. Dazu zählt ebenso die programmatische Schrift *Apologia pro republica christiana*³⁸, die, orientiert am Vorbild des Predigers und Gesellschaftskritikers Geiler von Kaysersberg, die Rolle des Weltpriesters für die Gesellschaft herausarbeitet. Dazu gehören aber auch Publikationen von Werken anderer Autoren, älterer wie des Heinrich von Langenstein (gest. 1397) – eines *maximus theologus saecularis* – und jüngerer wie des Heidelberger Theologen Stephan Hoest (gest. 1472) oder des Kanzlers von York Minster William Melton (gest. 1528). Des weiteren sollen polemische Schriften, die die Mißstände im

34 Gerson, *De parvulis ad Christum trahendis*, in: Jakob Wimpfelings »Adolescentia« (wie Anm. 22), 207. – OEDIGER, Über die Bildung der Geistlichen (wie Anm. 15), 73 und 109 (weitere Stellen bei Gerson und anderen).

35 Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert JEDIN, Bd. III/2, Freiburg etc. 1968, 525 (Erwin ISERLOH).

36 Vgl. auch Dieter MERTENS, Humanismus und Reformation am Oberrhein, in: Luther und die Reformation (wie Anm. 9), 41–62.

37 Straßburg, Johannes Knobloch, 1505 und ebd. 1506. Zu dieser Schrift vgl. KNEPPER, Jakob Wimpfeling (wie Anm. 27), 183ff., – Charles SCHMIDT, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e siècle et au commencement du XVI^e siècle*, I. Paris 1879, Reprint Hildesheim 1966, 47ff. – Jakob Wimpfelings »Adolescentia« (wie Anm. 22), 133ff.

38 Pforzheim, Th. Anshelm, 1506. Zu dieser Schrift vgl. KNEPPER, Jakob Wimpfeling (wie Anm. 27), 198ff.; SCHMIDT, *Histoire littéraire I* (wie Anm. 37), 54ff.; Jakob Wimpfelings »Adolescentia« (wie Anm. 22), 135ff.

Säkularklerus geißeln, das Ideal des Weltpriesters profilieren – den positiven Ratschlägen zu Askese und Spiritualität des Zölibats in *De integritate* entsprechen die schweren Attacken gegen Konkubinat und Konkubinariat; dem Anraten der *frugalitas*, der Selbstbescheidung, entsprechen die Polemiken gegen die Pfründenakkumulation; der Werbung für die lateinische Bildung – für die *studia humanitatis* und die *sacrae litterae* – korrespondiert die Polemik gegen die Unbildung der Geistlichen³⁹.

Nicht zuletzt aber bedeutet das Herausarbeiten der Dignität des Weltpriesters die Abgrenzung vom Ordensklerus. Hierbei geht es nicht eigentlich um die Kritik von Regelübertretungen oder Mißstände in unreformierten Konventen, sondern grundsätzlicher um das Selbstverständnis der Orden und um die von ihnen beanspruchte Stellung in der Geschichte der theologischen Wissenschaft. Das Selbstverständnis der Orden zu relativieren, hilft wiederum Gerson, der es ablehnt, dem gängigen Sprachgebrauch folgend *religio* und Mönchsorden gleichzusetzen. Gern nimmt Wimpfeling auch den Satz des Tübinger Theologieprofessors und Weltpriesters Konrad Summenhart auf, der besagt, ein Weltpriester, der sich dem Studium der Theologie verschreibe, erwerbe dadurch kein geringeres Verdienst als der Mönch, der die Profest ablege; und die Mönchsprofest galt immerhin als »zweite Taufe«. Aufsehen, Gegnerschaft und eine Anklage in Rom hat Wimpfeling aber provoziert mit der fast vier Druckseiten langen Liste von *theologi saeculares*, die er in *De integritate* publizierte. Sie beginnt mit Moses, Christus, den Aposteln und dem angeblichen Paulusschüler Pseudo-Dionysius, erfaßt die wichtigsten griechischen und lateinischen Kirchenväter, darunter auch Augustin, und reicht schließlich über Gerson bis zu Guillaume Fichet (1433 bis nach 1487), Marsilio Ficino (1433–1499) und Konrad Summenhart (um 1458–1502). Der Augustiner-Eremit Martin Luther (1483–1546) hat damals mit Vehemenz reagiert⁴⁰, und ebenso Luthers Ordensleitung, die den Weltpriester Wimpfeling in Rom verklagte. Denn Wimpfeling rührte an die Legitimität des Ordens. Es war ein Kampf um Traditionen. Dem expropriierten Stand der Säkularpriester sollte seine Tradition wiedergewonnen werden. Dies geschah wiederum durch Texteditionen: durch Wimpfeling's Mitarbeit an der Amerbachschen Augustin-Ausgabe, durch die Fortführung der großen Gerson-Edition Geilers und Schotts, durch die Förderung der Straßburger Pseudo-Dionys-Ausgabe, durch den Druck von Werken Heinrichs von Langenstein (1325–1397), Nikolaus' von Dinkelsbühl (um 1360–1433), Marsilius' von Inghen (um 1330–1396)⁴¹.

Hier müßte wiederum die Frage nach der Wirkung gestellt werden, zunächst nach der Wirkung der säkularpriesterlichen Lehrergeneration auf ihre Schüler – die Mehrzahl der Schüler Wimpfeling's hat sich im Gegensatz zu ihrem Lehrer der Reformation angeschlossen, Wimpfeling's Musterschüler Jakob Sturm sogar mit dem in der einschlägigen Literatur oft zitierten Satz: *bin ich ein keczzer, so hant ir mich zu einem gemacht*⁴². Doch dieses Problem bedeutet ein eigenes Thema. Erst recht gilt dies für das Problem der langfristigen Wirkung des Kampfes um die Tradition. Die ältere katholische Forschung hat die Kritik der mehrheitlich der *via moderna* zugehörigen Humanisten des 15. und des frühen 16. Jahrhunderts an der scholastischen Wissenschaft, an den Orden, den kirchlichen Mißständen und der Kirchenverfassung vor den Hintergrund der Neuscholastik bzw. des Neothomismus und des Ersten Vatikanums gerückt und als zersetzend verurteilt. Doch kaum zu recht. Vielmehr bedeutet die Einbeziehung der *studia humanitatis* in die Reform des Weltpriesterstandes ihre Einschränkung im Sinn eines patristisch vermittelten, d.h. durch die christliche Spätantike geleiteten Zugriffs auf die heidnische Antike.

39 Vgl. das Register der Ausgabe des Briefwechsels (wie Anm. 23).

40 Helmar JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten*, Göttingen 1985, 54, 195, 212f.

41 Vgl. das Register der Ausgabe des Briefwechsels (wie Anm. 23) s. v. »Wimpfeling, Editionen«.

42 Wimpfeling zitiert diesen Satz selbst, s. Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), Nr. 357, 882.

III.3

Ein dritter Ansatz zur Reform des Weltklerus verbindet sich mit einem weniger bekannten Namen: mit dem Namen des die längste Zeit in Basel lebenden Priesters Jacobus Philippi (mehrfach auch Jacobus Federer genannt) aus Kirchhofen im Breisgau, südlich von Freiburg. Mit ihm haben sich schweizerische, niederländische und französische Forscher beschäftigt, jedoch ohne größeren Nachdruck und ohne daß die jüngeren Forschungen die Ergebnisse der älteren immer zur Kenntnis genommen hätten⁴³. So wissen die Basler Matrikel und auch der neueste Artikel im »Dictionnaire de spiritualité« nicht, daß Philippi zweimal längere Zeit in Paris studiert, dort 1457 sein Artes-Studium absolviert und 1466–1468 das Amt des Kaplans der *natio anglicana*, der deutschen Nation also, innegehabt hat, obwohl dies Max Hossfeld schon 1908 in seiner Untersuchung über Johannes Heynlin von Stein mitteilte⁴⁴ und es dem »Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis« im einzelnen zu entnehmen ist. Philippi ist ebenso wie – und wohl gemeinsam mit – Johannes Heynlin zwischen Paris und Basel hin und her gewechselt, er hat seine theologischen Grade als *baccalaureus biblicus*, *sententiaris* und *formatus* der Theologie zwischen 1463 und 1491 in Basel erworben, hat teils zwischenzeitlich, teils daneben und danach Seelsorgeprüfungen innegehabt und vielleicht auch versehen: als Kaplan an St. Martin in Basel, als Pfarrer in Feldkirch südlich Freiburg, als Leutpriester am Basler Münster; auch hat er Kanonikerinnen betreut, wie sein *Compendium de reformatione canonissarum, monialium et monachorum* zu erkennen gibt⁴⁵. Sein Geburts- und sein Todes-

43 Die biographischen Quellen zu Jacobus Philippi: Jacobus Traiecti alias de Voecht, *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis, met akten en bescheiden betreffende dit Fraterhuis*, uitgegeven door M. SCHOENGEN, Amsterdam 1908 (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, 3. serie, Nr. 13), CXXVI–CXXXII, 171 f., 210 ff., 469 ff. – *Liber procuratorum nationis Anglicanae (Alemanniae) in Universitate Parisiensis*, edd. Carolus SAMARAN – Aemilius A. VAN MOÉ, (Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis, edd. Carolus SAMARAN – Aemilius A. VAN MOÉ, III) Parisiis 1935, 17, 22, 36, 38, 50, 52, 70, 105. – *Liber receptorum nationis anglicanae (Alemanniae) in Universitate Parisiensis*, edd. Astricus L. GABRIEL – Gray C. BOYCE (Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis VI. Edd. Astricus L. GABRIEL – Gray C. BOYCE), Paris 1964, 274, 294, 295, 425, 426, 431, 432. – Die Matrikel der Universität Basel, hg. von Hans GEORG WACKERNAGEL, 1. Bd. 1460–1529, Basel 1951, 36. – Konrad W. HIERONIMUS, *Das Hochstift Basel im ausgehenden Mittelalter. Quellen und Forschungen*. Basel 1938, 404, 460. – Gerhard PICCARD, *Papierherstellung und Buchdruck in Basel bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 8, 1967, 25–322, 176. – Paul BLOESCH (Hg.), *Das Anniversarbuch des Basler Domstifts (Liber Vite Ecclesie Basiliensis) 1334/38–1610 (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 7/II)*, Basel 1975, 51, 185, 457. – *Literatur* (s. auch unten Anm. 44, 54): Wilhelm VISCHER, *Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529*, Basel 1860, 95, 166, 218. – L. SCHULZE, »Philippi, Jacobus von Basel«, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 15, 1904, 319–322. – Rudolf WACKERNAGEL, *Geschichte der Stadt Basel*. Bd. II,2, Basel 1916 (Reprint Basel 1968), 590, 850, 857, *173. – Guy BEDOUELLE, »Philippi (Jacques)«, in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* 12, 1984, 1331–1334. – Vera SACK, *Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek und anderer öffentlicher Sammlungen in Freiburg im Breisgau und Umgebung*, Teile 1–3, (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau. hg. von Wolfgang KEHR 2,1–3) Wiesbaden 1985, 1621.

44 Max HOSSFELD, *Johannes Heynlin aus Stein. Ein Kapitel aus der Frühzeit des deutschen Humanismus*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 6, 1907, 309–356; 349; 7, 1908, 79–219, 235–431 84, 98, 280 f., 359.

45 S.l.a. [Basel, Michael Furter, um 1495/1497]; vgl. SACK, *Die Inkunabeln* (wie Anm. 43) Nr. 2866. Jacobus Philippi bleibt in dem Druck ungenannt. Seine Autorschaft geht jedoch aus dem Prolog hervor, ebenso seine Tätigkeit als Beichtvater bei Kanonikerinnen.

jahr sind nicht bekannt. Er dürfte um 1435/1440, vielleicht schon 1432⁴⁶ geboren sein. 1505, als Wimpfeling in *De integritate* von ihm spricht, scheint er noch gelebt zu haben⁴⁷. Sein Gedächtnis wurde begangen am Basler Münster, wohin er zugunsten der Liturgie gestiftet hatte⁴⁸, bei den Freiburger Kartäusern, denen er 1493 für ein Leibgeding Wein Geld gestiftet und später die 1494 von Johannes Amerbach (um 1440–1513) gedruckten Sermones Augustins geschenkt hatte⁴⁹, und bei den von Windesheim her reformierten und der Windesheimer Kongregation inkorporierten Augustiner-Chorherren in Schwarzenhann, einem Priorat von Marbach südlich Colmar⁵⁰; den Marbacher Augustiner-Chorherren hat er Bücher gestiftet, drei davon liegen heute in der Stadtbibliothek Colmar – Handschriften, die aus seinem Theologiestudium erwachsen sind, die aber nicht allein einschlägige Werke von Albertus Magnus (um 1200–1280), Thomas von Aquin (1225–1274), Richard von Mediavilla (um 1249–1302/08), Duns Scotus (um 1265–1308) und Aegidius Romanus (1243/47–1316) enthalten, sondern auch Schriften des Kartäusers Jacobus de Paradiso (1381–1465), das dem Gerardus de Vliederhoven (gest. um 1402) zugeschriebene *Cordiale de quattuor novissimis* und zahlreiche Werke Gersons⁵¹.

Die Beachtung, die Philippi in der Forschung gefunden hat, verdankt er zwei seiner drei Werke. Das eine ist ein Gebet- und Meditationsbuch für den täglich oder jedenfalls häufiger zelebrierenden Priester mit dem Titel *Praecordiale sacerdotum*⁵², ein kleinformatiges, doch mit vergleichsweise großen Lettern gedrucktes und darum auch für alte Augen noch lesbares Buch, das sich die Priester im buchstäblichen wie im übertragenen Sinn zu Herzen nehmen sollen⁵³. Die Texte sind der älteren und jüngeren spirituellen Literatur entnommen, wie Marcel Viller festgestellt hat: von Augustin über Bernhard bis zu den Kartäusern Ludolph von Sachsen und Johannes von Gruitrode und dem Fraterherrn Gerhard van Zutphen⁵⁴. Ein gereimtes lateinisches Gedicht, das Viller dem Jacobus Philippi selber zugeschrieben und als vermeintlich zeittypische Kritik an den Mängeln des Priesterstandes zur Gänze abgedruckt hat, stammt in Wirklichkeit spätestens aus dem 13. Jahrhundert, es ist ein sehr reichlich

46 In der Stiftung, durch die Jacobus Philippi 1486 in Zwolle über 200 Rheinische Gulden zugunsten des dortigen Fraterhauses bzw. armer Schüler verfügt (Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio [wie Anm. 43], 469–471), trifft er besondere Bestimmungen, die sich auf die nächsten 16 Jahre beziehen, d.h. längstens bis zum Jahr 1502 erstrecken. Warum bis auf dieses Jahr? Sollte auf Ps. 89 (90), 10 (*Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni. Si autem in potentatibus octoginta anni.*), also auf das 70. Lebensjahr des Stifters angespielt werden?

47 Jacobus Wimpfelingius, *De integritate libellus*, Straßburg, Johannes Knobloch 1505, cap. XIII, XXXI; Wimpfeling spricht von Philippi wie von einem Lebenden. Wimpfeling konnte über den Basler Domklerus wohl Bescheid wissen, seit er Christoph von Utenheim bei der Vorbereitung der Basler Diözesansynode vor Ort unterstützte. SCHULZE, »Philippi, Jacobus...« (wie Anm. 43), 321 argumentiert, daß Philippi noch 1510 am Leben gewesen sei.

48 BLOESCH (wie Anm. 43).

49 GLAK 64/14 (Necrologium Carthusiae Friburgensis), fol. 322r, zum 18. November.

50 Francois Auguste GOEHLIGER, *Histoire de l'Abbaye de Marbach, Colmar 1954*, 322 (im Mai).

51 Colmar, Bibliothèque de la ville, Cod. 59 (190), Cod. 64 (194), Cod. 123 (202). Vgl. Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements 56, Paris 1969, 30f., 33f., 61.

52 *Praecordiale sacerdotum devote celebrare cupientium et consolatorium*. Basel, [Michael Furter], 1489 (UB Freiburg: Ink. K 3419 a). Vgl. SACK, *Die Inkunabeln* (wie Anm. 43) Nr. 2867.

53 Fol. aii^v: *parvulum libellum ad hoc dispositum ... in sinu suo super cor suum gerant quocumque locorum ut non recedat a memoria sed cor semper inflammet ad gratiam et perpetuam vitam incessanter disponat.*

54 Marcel VILLER, *Le Praecordiale sacerdotum de Jacques Philippi (1489)*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 11, 1930, 375–395.

überliefertes pseudo-augustinisches Werkchen mit dem Titel *De dignitate sacerdotum*⁵⁵. Philippi bringt die Meditations- und Gebetstexte in ein systematisches Schema, das den einzelnen Wochentagen feste Themen in einer bestimmten Abfolge zuteilt. Solche systematische Meditation wurde in den Fraterhäusern der *Devotio moderna* und bei den Windesheimern gepflegt, und es ist bezeichnend, daß dieses Buch außer in Basel und Straßburg auch in Deventer, Zwolle und Paris gedruckt, also an den Hauptstätten der *Devotio moderna* verbreitet worden ist und im übrigen 1529 ins Französische übersetzt wurde⁵⁶.

Das zweite, für das vorliegende Thema noch bedeutendere Werk trägt den Titel *Reformatorium vite morumque et honestatis clericorum saluber(r)imum*, 1494 von Michael Furter in Basel gedruckt⁵⁷. Der erste Teil kritisiert die Lebensführung der Säkularkleriker, vor allem den materiellen Aufwand, der den Respekt vor der Autorität der Kirche nicht stärke, sondern untergrabe, und mahnt zur Umkehr mit vielerlei Gründen, schließlich auch mit einer abschreckenden Geschichte samt einer *epistola beelzebub demonis ad prelatos et rectores ecclesiarum*⁵⁸, einem Dankesbrief Beelzebubs an die Kleriker, weil sie ihm zuarbeiten. Die positive Beschreibung der Aufgaben des Priesters und Seelsorgers gründet Philippi auf das Kirchenrecht. Sebastian Brant, *utriusque iuris doctor* und damals Basler Professor, hat auf Bitten Philippis gegengelesen; das mit Allegaten gespickte Gutachten hat Philippi unter der Überschrift: *Contra calumniantes antiquos canones quod sint aboliti invectio* mit abgedruckt⁵⁹. Philippi stützt sich in der Tat auf die *antiqui canones*, nämlich nicht auf die Dekretalen, sondern auf die in das Decretum aufgenommenen *iura, canones et constitutiones sanctorum patrum*. Sie regelten die *vita et observantia* des Weltpriesters so wie dies beim Ordensklerus dessen Regel und Statuten tun. Die Canones sind Richtschnur der notwendigen *notabilis et magna morum et vite reformatio*, die dem drohenden Aufstand der Laien gegen den Klerus zuvorkommen müsse⁶⁰, auf die canones legt der Weltpriester bei der Weihe

55 Hans WALTHER, *Initia carminum ac versuum mediæ aevi posterioris latinorum* 1 ff., (Carmina mediæ aevi posterioris latina 1,1 ff.), Göttingen 1969ff. Nr. 20578. Die ältesten Handschriften stammen aus dem 13. Jahrhundert. Als Bestandteil einer kleinen pseudo-augustinischen Schrift *De dignitate sacerdotum* lagen diese Verse auch gedruckt vor: Paris, Ulrich Gering, ca. 1485 (4 Blatt, davon 3v und 4 leer), vgl. Gesamtkatalog der Wiegendrucke Nr. 2947f.

56 Im selben Jahr wie der Basler Erstdruck erschien eine Ausgabe bei Johannes Prüß in Straßburg: SACK (wie Anm. 43) Nr. 2868. Ein Exemplar dieser Ausgabe (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: S 380° 8° Helmst.) trägt einen noch aus dem 15. Jahrhundert stammenden Besitzeintrag des zur Windesheimer Kongregation gehörigen Klosters St. Pankratius in Hamersleben, Diözese Halberstadt. Es zeigt ebenso wie die folgenden, von VILLER, *Le Praecordiale*, (wie Anm. 54) 376 mitgeteilten Druckorte des *Praecordiale* – nach einem nochmaligen Straßburger Druck von 1490 zwischen 1490 und 1500 in Deventer und Zwolle und 1516 in Paris –, daß die weite geographische Verbreitung einem engeren spirituellen Konnex zu verdanken ist.

57 Der vollständige Titel und der Kolophon nennen die verschiedenen Bestandteile des Werkes: *Reformatorium vite morumque et honestatis clericorum saluber(r)imum cum fraterna quadam resipiscendi a viciis exhortatione et ad penitentiae portum applicandi admonitione cum expressione quorundam signorum ruine et tribulationis ecclesie*. Der Kolophon fol. [m11] lautet zunächst genauso, benennt aber zusätzlich die Teile, auf die es im folgenden vor allem ankommt: *Explicit feliciter Reformatorium ... ecclesie et commendatio vite communis clericorum ac modus taliter viventium. In urbe Basilea per Michaellem Furter impressorem salubriter consummatum. Anno incarnationis dominice M.CCCC.XLIII (!) in Cathedra Petri*. (UB Freiburg: Ink. K 6496). Vgl. SACK, *Die Inkunabeln* (wie Anm. 43) Nr. 2870.

58 Fol. [f6]^r.

59 Fol. h5^v – [h7]^v.

60 Fol. h5: *Immo verissime putandum quod a multis annis non fuerunt tot malivoli, tanti corde rebelles animo accensi contra ecclesiam dei sicut his diebus. Videtur enim illud verificatum quod dicitur: Convertit cor eorum ut odirent populum eius et dolos facerent in servos eius scilicet sacerdotes. Quos in longum convertere nequaquam valebimus, nisi signis virtutum manifestis ad benevolentiam eos inclinaverimus.*

»Profess« ab: »Alle Priester geloben und versprechen bei ihrer Weihe dem Bischof, nach den Canones zu leben. Wie nämlich ein guter Mönch der geheißten wird, der nach der Regel lebt, die er bekennt, und nach den Statuten seines Ordens, so wird ein Weltpriester gut genannt, wenn er nach den Canones lebt, wie er gelobt und verspricht. Wir Weltpriester haben eine viel umfänglichere Regel, nämlich sozusagen das ganze Decretum, als die Mönche, die nur die kurze Regel eines Heiligen wie des heiligen Augustin oder des heiligen Benedikt haben.«⁶¹ Und daran knüpft Philippi nun seinen Vorschlag zur Lebensweise eines sich selber reformierenden Weltklerus:

»Wenn aber Weltpriester nach den Canones leben wollten (was sie tun müssen, wenn sie das Heil erlangen wollen), könnten sie das am bequemsten und besten tun, wenn sie in Gemeinschaft lebten wie sie zu Zeiten der Urkirche und lange danach getan haben, ja wie sie vor nicht allzu langer Zeit noch an den Cathedral- und Kollegiatkirchen gelebt haben... Der Weltklerus kann ganz gewiß nicht besser reformiert werden als durch diese lange vernachlässigte Lebensweise«⁶². Die Weltpriester, die eine *vita communis* führten, könnten von sich zu recht sagen, daß sie die *regula sancti Petri* befolgten. Denn Petrus habe nach Ausweis der Apostelgeschichte eine *vita communis* und keine *vita privata* geführt⁶³.

Der zweite und der dritte Teil des Buches bestehen aus einer *commendatio ... communis vite clericorum* und einer ausgearbeiteten Ordnung für das gemeinsame Leben in einem Priesterhaus. Diese Ordnung ist nichts anderes als die Statuten des Hauses der Brüder vom gemeinsamen Leben in Zwolle⁶⁴, und die *commendatio* ist eine teils wörtliche, teils stärker umgestaltete und gestraffte Wiedergabe wesentlicher Teile des Traktats *Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium* des 1398 verstorbenen Schülers Florens Radewijns Gerard Zerbolt von Zutphen⁶⁵. Es handelt sich um die kirchenrechtlich argumentierende Darlegung, daß die Fraterhäuser nicht unter das Verbot von 1215 fallen, neue Orden zu errichten; es geht also um die Verteidigung der Lebensform der Brüder außerhalb Rechtsord-

Nec multum proderit vel forsitan ad modicum durabit unio in ecclesia aut populo, nisi cessent premissa signa ... et sequitur notabilis et magna morum et vite reformatio, quae in canonibus sufficienter exprimitur. 61 Ebd. unmittelbar anschließend: *Omnes enim sacerdotes seculares profitentur et promittunt episcopo in sua ordinatione vivere secundum canones. Sicut igitur bonus monachus dicitur qui vivit secundum regulam quam profitetur et statuta sui ordinis, sic sacerdos secularis bonus dicitur, si vivat secundum canones sicut (ut dictum est) profitetur et promittit. Nos enim sacerdotes seculares (ut videtur) multo maiorem regulam habemus, quia quasi totum decretum, quam monachi, qui brevem regulam alicuius sancti habent sicut sancti Augustini aut sancti Benedicti et aliorum.*

62 Ebd. unmittelbar anschließend: *Sacerdotes autem seculares si secundum canones vivere vellent (sicut tenentur si salvari cupiunt) commode et optime facere possent, si viverent in communi, sicut in primitiva ecclesia et longe post vixerunt, immo ante modica tempora in omnibus ecclesiis cathedralibus et collegiatis ita vixerunt ... Non enim videtur quod clerus secularis melius possit reformari quam per talem vitam diu neglectam.*

63 Fol. i^r: ... *vitam solitariam ducere est valde periculosum nondum perfectis, ut dictum est, sicut dicit beatus Ieronimus in epistola ad Rusticum [ep. 125, MPL 22, 1077]. Summe ideo expedit incipientibus et proficere volentibus in via dei cum aliis eiusdem propositi communem ducere vitam, que extra religionem non solum licita est, sed etiam valde meritoria, ut patebit. Non enim omnes sunt apti et idonei seu dispositi ad religionem claustralem, sed omnes possunt esse apti ad vitam communem, que videtur dici regula sancti Petri. Non enim (salva pace) verum dicunt seculares sacerdotes (ut nunc privatim vivunt), quod stent in regula sancti Petri, qui communem duxit vitam et non privatam. Nec illam privatam instituit, ut docent actus apostolorum, sed malicia hominum et propria libertas illam invenit, ut dicunt iura.*

64 Nach Philippis Reformatorium abgedruckt durch SCHOENGEN, in Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio (wie Anm. 43), 239–273.

65 Albert HYMA (ed.), Het traktaat »Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium« door Gerard Zerbolt van Zutphen, in: Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 52, 1926, 1–100.

nungen des *ordo monachorum* und des *ordo canonicorum*, der Lebensform des *status medius* zwischen Kloster und Welt.

Philippis *Reformatorium* stellt sozusagen ein originäres Stück Deventer und Zwolle in Basel dar; die *Consuetudines* von Zwolle sind nur dank dem Basler Druck des *Reformatorium* bekannt. Philippi wirbt in Oberdeutschland, *in istis partibus superioribus*, für eine in Niederdeutschland, *in partibus inferioribus*, verbreitete Form geistlicher Gemeinschaften⁶⁶. Er denkt dabei in erster Linie an Priestergemeinschaften, aber darüber hinaus überhaupt an Gemeinschaften sowohl frommer Männer als auch frommer Frauen, die von Seelsorgern geleitet werden und die dem Bischof unterstehen.

Die Frage, wie Jacobus Philippi zu einer solch intimen Kenntnis der niederländischen Fraterherren kam und an Texte gelangte, die wie Zerbolts *Super modo vivendi* nur in zwei Handschriften – aus dem Fraterhaus in Deventer und aus dem windesheimischen Augustinerchorherrenkloster Korsendonk bei Turnhout⁶⁷ – bzw. wie die *Consuetudines* sonst überhaupt nicht bekannt sind, erklärt sich unschwer. In Paris in der deutschen Nation hatte er zahlreiche niederländische Kommilitonen, vor allem aber war der jüngere Bruder des Jacobus, Ludwig Philippi, Mitglied des Fraterhauses in Zwolle, wurde 1482 *procurator* und 1487 *rector*⁶⁸. Jacobus befand sich 1486 selber in Zwolle und machte dem Bruderhaus in Gegenwart seines leiblichen Bruders eine bedeutende Stiftung⁶⁹. Die Lebensweise der Fraterherren kannte er folglich aus eigener Anschauung.

Ohne klare Antwort muß aber die viel wichtigere Frage bleiben, ob er mit seinem werbenden *Reformatorium* in Oberdeutschland Einfluß und Erfolg gehabt hat. Dies scheint prinzipiell schwer feststellbar. Denn Philippi meinte in erster Linie ein *causa devotionis* geführtes Gemeinschaftsleben, das kaum institutionelle Züge aufweist und daher auch kaum Spuren hinterlassen haben kann: eine *vita communis sine collegii constitutione*, die nicht zur Bildung eines *corpus* führt, kein gemeinschaftliches Siegel führt und keine gemeinschaftliche Truhe besitzt⁷⁰. Philippis Vostellungen waren also nicht auf eine juristische Person fixiert, die die Lebenszeit der ihr zugehörigen natürlichen Personen hätte überdauern sollen oder die der Adressat von Stiftungen, also etwa einer Meßstiftung, hätte sein können. Jacobus Philippi hat 1492 in der St. Albansvorstadt von Basel für 219 fl. ein Haus mit Hofstatt und Garten gekauft

66 fol. [16]: *Tales congregationes adhuc hodie tam virorum quam mulierum multe sunt probatissime et honestissime viventium in partibus inferioribus sub oboedientia episcoporum et suorum curatorum. Et utinam homines in istis partibus superioribus essent bene et plene informati de statu talium. Non dubium quin etiam hic plures honesti approbarent et taliter vivere desiderarent, quia quasi medius vivendi modus est inter veros religiosos et mere seculares.*

67 Albert HYMA, Is Gerard Zerbolt of Zutphen the Author of the »Super modo vivendi«? In: *Nederlandsch Archief voor kerkgeschiedenes* 1922, 107–128. – J. VAN ROOIJ, Gerard Zerbolt van Zutphen. I: *Leven en geschriften*, Nijmegen 1936, 48f., 53–76, 81 ff., 165–198 (Inhaltsreferat), 336ff. (handschriftliche Überlieferung).

68 Immatrikuliert in Basel im Sommersemester 1463, vgl. Die Matrikel der Universität Basel (wie Anm. 43) 1, 42. Im übrigen Jacobus Traiecti alias de Voecht, *Narratio* (wie Anm. 43), 611 (Register).

69 Vgl. Anm. 46.

70 Jacobus Philippi, *Reformatorium*, fol. [i7]: *Si quis iterum obüciat quod omnia collegia sunt illicita nisi probentur iure esse permessa, ut lex i ff. De collegiis illicitis [Digesta 47,22]. Respondetur uno modo, quod est vivere socialiter et communiter sine collegii constitutione. Nam ut sit collegium vel corpus, non sufficit quod plures simul habitent et sua invicem communicent, sed requiruntur ista: scilicet commune sigillum et usus communis sigilli, tractatus communis in capitulo, archa communis et multa alia, quae reperiuntur in legibus et iure scripto, que non sunt de foro simplicitatis causa devotionis cohabitantium et sua communicantium. Alio modo potest responderi ...* Vgl. dazu die entsprechende Auseinandersetzung Zerbolts van Zutphen mit demselben Digestentitel, ed. HYMA (wie Anm. 65), 3–5.

– über die Zweckbestimmung sagt das städtische Protokoll nichts⁷¹. Die Forschungen Beat Matthias von Scarpatetti zur *Devotio moderna* in Basel⁷² beziehen sich auf die Windesheimer Regularkanoniker und äußern sich zu den Unregulierten nicht, nennen auch Philippi nicht. Philippi seinerseits erwähnt mit keiner Silbe die württembergischen Brüderhäuser, obwohl er bei seiner oben genannten Gegenüberstellung der niederdeutschen und der oberdeutschen Verhältnisse dazu Gelegenheit gehabt hätte. Die württembergischen Brüderhäuser scheinen seinem Anliegen nicht zu entsprechen, sind sie doch herrschaftliche Gründungen und Körperschaften mit Siegel, Kasse und Archiv. Aus Jakob Wimpfeling's Schriften und Briefen lassen sich zwei Initiativen zur Gründung welpriesterlicher Gemeinschaften erkennen, die in die Jahre 1497/1498 zu datieren sind, und Wimpfeling ist es ja auch, der auf das Reformatorium Philippi Bezug nimmt. Wimpfeling legt in *De Integritate*, cap. 31 dar, es dürfe aus der Existenz der Augustinus-Regel nicht geschlossen werden, Augustin sei Mönch gewesen. Er habe die Regel für *clerici in communi viventes* verfaßt. »Es könnten nämlich auch heute Säkularkleriker in einem besonderen Haus oder Kloster ohne Kutte, ohne Gelübde diese Regel befolgen und in Gemeinschaft leben (wie Jacobus Philippi in seinem Reformatorium anrät), aber sie wären deshalb keine Mönche«⁷³.

Eine solche gemeinschaftliche Lebensform zu verwirklichen, planten Christoph von Utenheim, Geiler von Kaysersberg und Wimpfeling 1498⁷⁴. Es deutet auf die offene und rechtlich gar nicht oder nur gering profilierte Form der geplanten – möglicherweise nur temporär geplanten – Gemeinschaft, daß sogar ein Bettelmönch, der observante Dominikaner Thomas Lamparter, einbezogen sein wollte und sollte. Die Gestaltung des Gemeinschaftslebens sollte sich an der bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben geübten Praxis orientieren, nicht anders, als dies auch Jacobus Philippi anriet. Philippi informierte über die Praxis der Devoten durch den Abdruck der *Consuetudines* des Fraterhauses in Zwolle; Jakob Wimpfeling reiste 1498 in das Fraterhaus Marienthal (bei Geisenheim im Rheingau), um sich mit der dortigen Praxis der *vita communis* – Wimpfeling nennt Schlafen, Wachen, Mahlzeiten, Gottesdienste, Arbeiten, Lesungen – vertraut zu machen. Der Plan zerschlug sich, vor allem weil Christoph von Utenheim Koadjutor und dann Bischof von Basel wurde. Wieviel indes der Plan von 1498 den Anregungen des Reformatorium Philippi's, das vier Jahre zuvor erschien, zu verdanken hat, ist nicht auszumachen. Doch ohne eine Kenntnis dieses Werkes können die Beteiligten, kann insbesondere Wimpfeling nicht gewesen sein. Denn in den Katalog der deutschen Schriftsteller des Johannes Trithemius von 1495 – immerhin der von Wimpfeling angeregten und ihm dann auch gewidmeten Nationalauswahl aus dem allgemeinen Katalog der Kirchenschriftsteller – ist Philippi aufgenommen und ist sein *Reformatorium vitae et morum clericorum* genannt⁷⁵.

Das andere Projekt einer Welpriestergemeinschaft betrifft das traditionsreiche Benediktinerkloster Hugshofen in den Vogesen nordwestlich von Schlettstadt, dessen letzter Abt

71 Vgl. PICCARD, Papiererzeugung (wie Anm. 43).

72 Beat Matthias von SCARPATETTI, Die Kirche und das Augustiner-Chorherrenstift St. Leonhard in Basel (11./12. Jh.-1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Basel und der späten *Devotio Moderna* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 131). Basel – Stuttgart 1974.

73 Jacobus Wimpfelingus, *De integritate*, Straßburg, J. Knobloch, 1505, fol. [C viii]: *Possent enim hodie clerici seculares in aliqua separata domo sive monasterio absque cuculla, absque voto regulam illam observare et in communi vivere (sicut Jacobus Philippi in suo Reformatorio suadet), non illi propterea monachi essent.*

74 Vgl. Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 58; Jakob Wimpfeling – Beatus Rhenanus, Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg (wie Anm. 30), 62f. – KNEPPER, Jakob Wimpfeling (Anm. 27), 93f.; SCHMIDT, *Histoire littéraire* 1 (wie Anm. 37), 23, 359.

75 Johannes Trithemius, *Catalogus illustrium virorum Germaniam...illustrantium*, in: Ders., *Opera historica*, ed. M. FREHER, Frankfurt a. M. 1601, 178.

schließlich Paul Voltz, 1512 gewählt und 1528 evangelisch geworden, gewesen ist. Schon 1497 schien die monastische Zukunft Hugshofens fraglich, anscheinend allein schon aus personellen Gründen; es wurde – die Vogtei lag bei Habsburg – mit der Zustimmung König Maximilians (1486–1519) und der Unterstützung Wilhelms von Rappoltstein über den Kardinal Oliviero Carafa, Kommandatarpropst von St. Fides in Schlettstadt, in Rom die Umwandlung des Klosters in ein *collegium secularium sacerdotum* betrieben⁷⁶. Auch dieses Projekt wurde nicht realisiert. Im Unterschied zu dem erstgenannten Plan wäre eine fest institutionalisierte Gemeinschaft von Weltpriestern eingerichtet worden durch die Umwidmung einer bestehenden kirchlichen Institution zu ihren Gunsten. Aus dem Kloster wäre zweifellos ein Stift geworden. Doch anders als in zahlreichen anderen Fällen⁷⁷ hätte diese Umwandlung nicht der Flucht vor der monastischen Observanz gedient, der Paul Voltz das Kloster anderthalb Jahrzehnte später zuführte. Soweit die an der 1497 betriebenen Umwandlung Interessierten zu benennen sind, hätten in einem Kollegiatstift Hugshofen Ideen der Reformen aus dem Weltklerus verwirklicht werden sollen. Aber ein Priesterhaus im Sinne des Reformatatoriums des Jacobus Philippi wäre ein solches Stift nicht geworden.

Fragt man nach der Wirkung der Reformvorstellungen des Jacobus Philippi, so stellt sich das Grundproblem einer Reform des Weltklerus in zugespitzter Form. Es stellt sich die Frage nach der Überlieferung, aber nicht nach dem Überlieferungszufall, sondern nach der Überlieferungschance⁷⁸. Der Weltklerus hat, wie eingangs gesagt, im Vergleich zu den zentralistischen Orden einen geringeren Organisationsgrad und ist darum sowohl für die Reformen ihrer Zeit als auch für die Forschung heute schwerer zu fassen. Sind schon die Anstrengungen eines reformorientierten Bischofs nicht leicht zu belegen und zu beschreiben, so gilt dies mehr noch für das pädagogische Wirken der humanistischen Priester und Lehrer bei der Heranbildung einer besseren Priestergeneration, und es gilt erst recht für die prinzipiell temporären Gemeinschaftsbildungen von Weltpriestern, wie sie Philippi vorschwebten. Wenn Reform von einer Änderung rechtlicher Bestimmungen absehen muß, weil eine solche Änderung nicht zu erreichen ist oder weil sie Gesinnungen eben nicht ändern kann, wenn reformorientiertes Verhalten faute de mieux nur im *Verzicht* auf das Ausschöpfen rechtlicher Möglichkeiten bestehen kann wie z. B. des Pfründenhäufens und Prozesseführens, wenn Visitationen, die reformorientiertes Verhalten aktenkundig machen könnten, gar nicht stattfinden, dann gerät der Historiker schnell in Beweisnot. So wenig aber wie die Klagen über Mißstände und die Rufe nach Reform zum Nennwert zu nehmen sind, genauso wenig darf der Historiker sich zu dem Trugschluß verführen lassen, der da lautet: *quod non est in actis, non est in mundo*. »Der Historiker widerstehe darum der Versuchung,« sagt Arnold Esch, »sich seine Erkenntnisse von der Überlieferung zuteilen zu lassen.« Wer nur dort finden wolle, wo es augenscheinlich etwas zu finden gebe, der gleiche dem Mann, der Verlorenes nachts unter der Laterne sucht, weil man nur dort etwas sieht⁷⁹.

76 Vgl. Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 272 Anm.

77 Vgl. Peter MORAW, Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, 9–37; 18f.

78 Arnold ESCH, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: Historische Zeitschrift 240, 1985, 529–570.

79 Ebd. 570.