

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 30 (1952)

Artikel: Johannes Nider O.P. und die "deutsche Mystik" des 14. Jahrhunderts

Autor: Gieraths, Gundolf M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762309>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Johannes Nider O. P. und die « deutsche Mystik » des 14. Jahrhunderts

Von P. Dr. GUNDOLF M. GIERATHS O. P.

I

Die Frage nach dem Verhältnis des Johannes Nider¹ zur « deutschen Mystik » des 14. Jahrhunderts ist mehrfach aufgeworfen und in verschiedener Weise beantwortet worden. Wichtig ist zunächst einmal die Feststellung, welche aszetisch-mystischen Schriften wirklich von Nider verfaßt sind.

Unter den aszetischen Werken Niders werden manchmal erwähnt « Alphabetum divini amoris » oder « De elevatione mentis ad Deum » und « De modo bene vivendi ». — Das « Alphabetum divini amoris » wurde verschiedentlich Gerson zugeschrieben ; es ist auch unter dessen Werken aufgeführt². Daß diese Schrift aber nicht von Gerson stammt, wird gleich in der Vorrede erwähnt, wo es heißt : « Hoc opus non est Gersonii, citatur enim in eo Gerson non semel, nec stylum eius sapit. »³ Nach einer alten von einem Minoriten besorgten Ausgabe stammt das Werk von einem anonymen Kartäuser⁴. In einer anderen Ausgabe schreibt ein Zisterzienser diese Schrift Nider zu, gestützt auf das Zeugnis des Brüsseler Regularkanonikers Jean Mombaer (Johannes Mau-

¹ Die beste Biographie ist immer noch (wenn auch z. Teil überholt) : K. SCHIELER, Magister Johannes Nider aus dem Orden der Predigerbrüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts, Mainz 1885.

² Opera Gersonis Doctoris Theologi et Cancellarii Parisiensis : Editio Parisiis 1606, tom. III, p. 1126 sqq. ; Editio Antwerp. 1705, tom. III, p. 769 sqq.

³ Ed. Antwerp., p. 769. — Ebenso heißt es in der Einleitung (a. a. O. p. 769), daß dieser Traktat « a nonnullis Joanni Gerson adscribitur, quamvis eiusdem non esse videatur ».

⁴ QUÉTIF-ECHARD, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, p. 793.

burnus) ¹. Quétif-Echard ² führt das Werk zwar unter Nider auf, ohne sich aber für ihn als Verfasser zu entscheiden. Schieler ³ hält Nider für den Autor und gibt verschiedene Ausgaben des « Alphabetum divini amoris » unter dem Namen Niders als des Verfassers an. Nach den neuesten Forschungen des französischen Jesuiten Viller ⁴ ist das Werk sicher nicht Nider zuzuschreiben. Trotzdem — Villers Ergebnis datiert vom Jahre 1923 — greift Oehl (1931) ⁵ auf die alte Auffassung zurück und führt dieses Werk als Schrift des Johannes Nider an. Wer der Verfasser dieses Buches ist, steht bis heute nicht fest.

« De modo bene vivendi » wird dem hl. Bernhard zugewiesen und findet sich auch unter seinen Schriften ⁶. Allerdings wird daselbst die Bemerkung vorausgeschickt: « Sequens Tractatus nec Bernardo convenit . . . » Bei Quétif-Echard fehlt das Werk. Nach Schieler ⁷ wird es allgemein Nider zugesprochen. Auch Oehl ⁸ nennt Nider als Verfasser. Wenn man dieses Werk mit den anderen Schriften Niders vergleicht, so fällt nicht nur die geringe Anzahl von Väterstellen auf, man vermißt auch jegliche Zitation von Philosophen und Theologen, besonders des hl. Thomas, wovon Nider sonst überreich Gebrauch macht. Ferner fehlen die kleinen Beispiele und Erzählungen, die Nider in seinen anderen Werken immer wieder einstreut. Außerdem scheinen auch Stilverschiedenheiten vorzuliegen. Jedenfalls steht Niders Autorschaft bezüglich des Werkes « De modo bene vivendi » nicht eindeutig fest, so daß diese Schrift für unsere Untersuchung auch nicht in Frage kommt.

Als bedeutendstes mystisch-asketisches Werk Niders gilt mit Recht: « Vier und zwanzig guldin harpfen halten den nächsten weg zum himmel. » ⁹ Es ist die einzige deutsche Schrift Niders, die damals im

¹ JEAN Mombaer schreibt in seinem « Rosetum spiritualium exercitiorum et sacrarum meditationum » (tit. V): « Scripsit et religiosissimus Nider plurima pro attentione adiumenta in suo aureo Alphabeto amoris . . . » — Vgl. Script. O. P., a. a. O.; P. DEBONGNIE, Jean Mombaer de Bruxelles, Louvain-Toulouse 1928, p. 35, 66, 174.

² A. a. O.

³ A. a. O. S. 394 f.

⁴ Nider est-il l'auteur de « l'Alphabetum divini amoris »?, in « Revue d'Ascétique et de Mystique » IV (1923) 367 ff.

⁵ Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550, München 1931, S. 506.

⁶ MPL 184/1199 sqq.

⁷ S. 395.

⁸ A. a. O.

⁹ Benutzt wurde die Ausgabe von MARTIN SCHOTT, Straßburg 1493 (Hain* 11854) aus der Universitätsbibliothek Göttingen, wo das Werk unter 4^o Patr. Lat. 1025 katalogisiert ist.

Druck erschien. Nider geht aus von den vierundzwanzig Ältesten in weißen Gewändern mit goldenen Kronen auf ihren Häuptern, die Johannes in seiner Vision auf Patmos geschaut hatte ¹. In den vierundzwanzig Ältesten sieht er « die aller heiligsten altuätter die gewesen sind in egypto in der wüstin », die goldenen Kronen auf ihren Häuptern sind « die freud und der lon den sy haben erarbeyt und erstritten in irem säligen leben », die vierundzwanzig goldenen Harfen bedeuten « ir sälige wort und werck dye sye gelert vnd geschriben haben dem menschen zu nütz zu dem ewigen leben » ². In freier Bearbeitung der Collationen Cassians gibt Nider dann in den einzelnen Harfen eine Unterweisung für das religiös-asketische Leben :

1. Harfe : Von einem reinen Herzen.
2. Harfe : Von der Tugend der Bescheidenheit.
3. Harfe : Von der Berufung, von der Nachfolge und von dem Verhältnis zwischen dem freien Willen und der Gnade.
4. Harfe : Von der Gnade (« wie man genad verlüßt und wider gewinnet ») und von dem Streit des Leibes und der Seele.
5. Harfe : Vom Sterben der Heiligen ; ferner warum es dem einen manchmal wohl ergeht, dem andern nicht und vom Gleichmut in Freud und Leid.
6. Harfe : Von der Bewegung des Gemütes und des bösen Geistes.
7. Harfe : Vom Unterschied der Todsünden.
8. Harfe : Wie man die Lust der bösen Geister erkennen lernen soll.
9. Harfe : Vom andächtigen, lauterem Gebet.
10. Harfe : Woher der Unglaube kommt.
11. Harfe : Vom Meiden der Sünden und von der göttlichen Liebe.
12. Harfe : Von der Keuschheit (« wie man zu rechter keüscheyt komm und von den fruchten rechter keüscheyt »).
13. Harfe : Wie keine Tugend vollkommen ist ohne die göttliche Gnade.
14. Harfe : Von der Weisheit und von den Künsten dieser Welt.
15. Harfe : Wie man die Gaben und Gnaden des Heiligen Geistes erkennen kann.
16. Harfe : Von der Freundschaft und brüderlichen Liebe.
17. Harfe : Von den verschiedenen Arten der Bindung (Bündnis, Gelübde).
18. Harfe : Von den « underscheyd geistlicher leut », sodann auch von Geduld, Neid und Haß.

¹ Apok. 4, 4.

² Vorwort, fol. 4 a.

19. Harfe : Von den allein und in Gemeinschaft lebenden Menschen ; ferner von den sieben Arzneien, mit deren Hilfe sündhafte Begierden ausgetrieben werden.
20. Harfe : Von den Staffeln rechter Tugend, von der echten Reue und « wie eines mercket das im sein sünd vergeben seind ».
21. Harfe : Von der Bekehrung, von der österlichen Zeit (« von wannen das kum das man die funffczige tag von ostern biß auff pfingsten beget denn die andern, und warumb man die zeit nit so vil vastet und knye beügt als man in der vasten tut und zu andern etlichen zeiten im jar ») und vom Alten und Neuen Bund.
22. Harfe : Warum der Mensch nachts angefochten wird und « wie man merkt, ob eines geschickt sey zu dem heiligen sacrament ».
23. Harfe : Von den Stücken, die den Menschen vor Sünden bewahren.
24. Harfe : Vom Verhalten gegen die Freunde und « warumb wir so leichtlich sündigen ».

Aus dem Handschriftenkatalog des Katharinenklosters in Nürnberg nach einem Verzeichnis des 15. Jahrhunderts¹ und aus dem Vorwort der Straßburger Ausgabe vom Jahre 1493² geht hervor, daß die « vier und zwanzig guldin harpfen » aus Predigten erwachsen sind, die Nider in Nürnberg gehalten hat. Wesentlichen Einfluß auf dieses Werk hat das um 1383 entstandene für Gottesfreunde bestimmte³ Buch des Baseler Minoriten Otto von Passau « Die vierundzwanzig Alten oder der goldene Thron der minnenden Seele » ausgeübt⁴.

Mystisches Gedankengut findet sich bei Nider auch noch in seinen in deutscher Sprache verfaßten Briefen⁵. Johannes Meyer bringt im

¹ Hrg. von JOSTES, Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik. Collectanea Friburgensia, Fasc. IV, Freiburg (Schw.) 1895, SS. 113 ff. - S. 133 (Buchstabe I, Nr. VIII) : « Item ein puch, das helt in im die XXIIII harpfen, und sint predig ausz den XXIIII collation, die unser erwirdiger lieber vater, maister Johannes Nyder selig, getan hat. »

² Fol. 3 b : « ... die vierundzweinzig guldin harpfen. Die mit fleyß auß der heiligen geschriff und der altvaetter buch durch eynen hochgelerten doctor bruder Johansen nider prediger ordens zu Nurenberg also geprediget ... seind. »

³ Vgl. K. BIHLMEYER, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, S. 152*.

⁴ Vgl. Das goldene Spiel von Meister Ingold, hrg. von E. SCHRÖDER (Elsässische Literaturdenkmäler aus dem XIV. - XVII. Jahr., Bd. III), Straßburg 1882, S. xxix.

⁵ In diesen *deutschen* Briefen spricht Nider als Seelenführer. — Aus seinem sonstigen reichen (lateinischen) Briefwechsel sind vor allem jene Briefe bekannt, die er während seiner Tätigkeit im Dienste des Basler Konzils an das Konzil selbst, an einzelne Teilnehmer desselben und an die Hussiten in Böhmen richtete (vgl. Script. O. P. I, p. 793 ; II, p. 822). Sie sind für die Geschichte des Konzils

« Buch der Reformacio Predigerordens »¹ einen Brief Niders an die Schwestern zu Schönensteinbach, von dem Schieler auch Bruchstücke aufgenommen hat². Die Worte « daz wir üch zu diesem mal ernstlicher schribent, denn wir bys her je geton habent »³ beweisen, daß Nider mit diesen Schwestern in ständigem Briefverkehr stand. Da nun « kein Grund vorhanden, warum er gerade diesen ausnahmsweise öfters Briefe geschrieben, um ihre Angelegenheiten zu ordnen und sie in dem reformierten Leben zu vervollkommen, so liegt der Schluß sehr nahe, daß er überhaupt mit den reformierten Konventen in regen brieflichen Verkehr trat, wenn er verhindert war, sie zu besuchen, um die Pflichten seines wichtigen Amtes⁴ zu erfüllen »⁵. Mit dieser Vermutung hat Schieler recht; wenigstens teilweise ist uns diese Korrespondenz erhalten, leider aber noch ungedruckt⁶. Auch Bihlmeyer⁷ erwähnt mehrere ungedruckte Briefe Niders an Klosterfrauen. Neuerdings bringt Oehl einige dieser Briefe⁸.

Ist Johannes Nider Mystiker? — Nach Oehl⁹ gehört Nider durch die « 24 goldenen Harfen » und durch seine an Seuse erinnernden erbaulichen Briefe an Ordensschwestern in die Reihe der deutschen Mystiker und mystischen Briefschreiber. Auch nach Bihlmeyer-Tüchle¹⁰ ist unter den Anhängern und Förderern der Mystik im 14. und 15. Jahrhundert Nider in besonderer Weise zu nennen. Gorce im « Dictionnaire de théologie catholique » zählt ebenfalls die « 24 goldenen Harfen » Niders zu den mystischen Schriften¹¹. Walz führt in der ersten Auflage des « Com-

von großer Bedeutung und wurden 1857 in Wien in den « Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti, Concilium Basileense Scriptorum tomus primus » gedruckt (vgl. den Index daselbst auf S. 884).

¹ Sammlung « Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland », hrg. von P. v. LOE und H. WILMS, Leipzig-Köln 1907 ff., Bd. 3 (hrsg. von B. M. REICHERT, 1909), SS. 61 ff.

² SS. 158 ff.

³ Quellen und Forschungen z. Gesch. d. deutschen Dominikaner, Bd. 3, S. 61.

⁴ Als Vikar der reformierten Brüder- und Schwesternkonvente der deutschen Ordensprovinz.

⁵ SCHIELER, S. 158.

⁶ Vgl. OEHL, a. a. O. S. 507.

⁷ A. a. O. S. 152*.

⁸ SS. 515 ff.

⁹ SS. 502, 506.

¹⁰ Kirchengesch., II. Bd.: Mittelalter, 12. Aufl., Paderborn 1948, S. 427 f., 460.

¹¹ Tome XI/1, col. 258: « Ses écrits mystiques comprennent l'Alphabetum divini amoris attribué à Gerson et une paraphrase de Cassian: 24 guldin Harfen. »

pendium historiae Ordinis Praedicatorum »¹ Nider als Mystiker auf, während er in der zweiten Auflage auffallenderweise nur einen geistlichen Schriftsteller in ihm sieht, obwohl er gerade hier einen Gewährsmann (Oehl) für die These zitiert, daß Nider unter die Mystiker zu rechnen sei². Wackernagel³ spricht von « Nachwirkungen der Mystik » bei Nider. Nach Jostes⁴ wird Nider « auch von jedem minder bedeutenden Mystiker des vorhergehenden Jahrhunderts übertroffen ».

II

Einer der ersten Eindrücke, den man beim Lesen der « vier und zwanzig guldin harpfen » und der Nonnenbriefe des Johannes Nider hat, ist der, daß sich hin und wieder Wörter und Formulierungen finden, die aus der Mystik des vorhergehenden Jahrhunderts bekannt sind. Die Auffassung, daß es sich bei Nider um Mystik handelt, mag in erster Linie daher stammen. Die größte Ähnlichkeit zeigt Nider mit Seuse, den er mehrmals ausdrücklich zitiert⁵, wenn auch Anklänge an Eckhard und Tauler vorliegen. Daß ihm Seuses « Büchlein der Ewigen Weisheit » bekannt war, dürften wir auch dann annehmen, wenn es nicht eigens erwähnt wäre⁶. War diese Schrift doch am Ende des 14. und in der ganzen Zeit des 15. Jahrhunderts das am meisten gelesene deutsche Erbauungsbuch⁷. Keine dem Gebiet der deutschen Mystik angehörige Schrift, auch nicht die « Nachfolge Christi », hat eine solche Verbreitung und einen so weiten Leserkreis gefunden⁸. Die Tatsache, daß Nider in Begriffen und Wendungen Anklänge an die Mystik des 14. Jahrhunderts hat, läßt die Strömung erkennen, aus der er kommt. Auf der anderen Seite stellt sich aber bei näherem Zusehen

¹ Rom 1930, p. 146 sq. : « Rem pietatis, asceticae et mysticae praebent ... scripta ... Joannis Nider. »

² Rom 1948, p. 240 : « Rem pietatis spiritualemque praebent ... scripta ... Joannis Nider. »

³ Geschichte der deutschen Literatur, 1. Aufl., Basel 1872, S. 339 f.

⁴ A. a. O. S. xxv.

⁵ Vorwort, fol. 4 a ; 14. Harfe, fol. 46 a, 46 b (zweimal), fol. 55 b.

⁶ « Der selige Bruder Seuse, der das Buch der Ewigen Weisheit geschrieben hat ... » 14. Harfe, fol. 46 a ; ebenso im Vorwort, fol. 4 a.

⁷ Vgl. G. SCHNÜRER, Kirche und Kultur im Mittelalter, III. Bd., Paderborn 1929, S. 180.

⁸ Von keinem deutschen Buche finden wir so viele Handschriften. BIHLMAYER (a. a. O. S. 11* ff.) führt ungefähr 100, mit den Bruchstücken sogar 180 Handschriften an.

heraus, daß es sich nur um eine äußerliche Übereinstimmung handelt. Einmal treten die mystischen Formulierungen viel seltener auf als bei den Mystikern der Vorzeit, man muß die « mystischen » Partien gewissermaßen erst suchen und herauschälen ; sodann, und das ist von entscheidender Bedeutung, haben sie weder Inhalt noch Tiefe wie bei den Mystikern. Auf den ersten Blick ist man geneigt, anzunehmen, ein Mystiker spreche zu uns ; bei näherem Zusehen ergibt sich dann aber, daß die Wörter zwar gleich oder doch ähnlich sind, daß sie aber von einer anderen Geisteshaltung herrühren. So kommt Bihlmeyer¹ zu dem Urteil, Niders Briefe seien zwar « von Seuse beeinflusst, aber ohne seinen Geist ».

Es gibt Sätze bei Nider, die — aus dem Zusammenhang gelöst — auch bei Tauler und Seuse stehen könnten und den gleichen Sinn zu haben scheinen. Vergleicht man sie aber mit dem vorher und nachher Stehenden, so zeigt sich, daß der Verfasser an dieser Stelle überkommenes Gedankengut gebraucht, ohne damit dessen Tiefengehalt zu verbinden. In den meisten Fällen sind solche Partien sehr kurz und stehen wie verloren in einer völlig anders gearteten Umgebung.

Bei Tauler könnte der Satz stehen : « Das Gemüt ist das Bild der hl. Dreifaltigkeit in der Seele, das ist Vernunft und Gedächtnis und auch der freie Wille ; die drei heißen das Gemüt. »² Nider ist zweifellos « Seusenachahmer »³, wenn er Gott und Christus « die Ewige Weisheit » nennt⁴. Man meint Seuse vor sich zu haben, wenn er schreibt : « Niemand mag Gott mit auswendigen Augen ansehen. Darum muß man die Sinne einkehren. »⁵ Um zu einem vollkommenen Gebet zu gelangen, muß man sich « alle Tage mehr und mehr vernichten »⁶. Zur Reinheit des Herzens, zur Vollkommenheit hier in dieser Zeit und zu rechter Andacht gehört u. a. « Abgeschiedenheit des Herzens von allen vergänglichen zeitlichen Dingen »⁷. An mehreren Stellen greift Nider einen der Lieblingsgedanken Seuses auf, daß man ohne Christus, ohne sein Leiden

¹ S. 20*.

² 9. Harfe, fol. 32 b ; s. auch 20. Harfe, fol. 79 a. — Vgl. TAULER : « Die Seele hat drei edle Kräfte, in denen sie ist ein wahres Bild der hl. Dreifaltigkeit : Gedächtnis, Verständnis und freien Willen. » (F. VETTER, Die Predigten Taulers, Berlin 1910, S. 9.)

³ OEHL, a. a. O. S. XIV.

⁴ 6. Harfe, fol. 19 a ; 14. Harfe, fol. 46 a.

⁵ 23. Harfe, fol. 92 a.

⁶ 9. Harfe, fol. 33 b.

⁷ 1. Harfe, fol. 5 a.

und seine « fünf Minnezeichen »¹ nicht zum Ziel komme : « Man soll lernen, oft an Jesus zu denken und sein würdiges Leiden zu bekennen und ihn in seinem Leibe ansehen, wie er aus großer Liebe gelitten hat² . . . Das ist das Notwendigste hier in dieser Zeit, daß der Mensch lerne erkennen Jesum Christum, wie er gelitten hat. Das ist das Tor, durch das man eingeht in das ewige Leben³ . . . Unser Herr Jesus Christus ist darum Mensch geworden, daß wir an Hand seiner Menschheit mögen eingehen in Gott den Vater. »⁴ Wir müssen « von seiner demütigen Menschheit auf den Berg der Einigkeit » aufsteigen. Da sehen wir das Antlitz seiner Glorie und die Klarheit seines Bildes. Vorher aber müssen wir abgeschieden sein von der Unbeständigkeit aller irdischen Dinge⁵. Anklänge an Seuse finden sich auch in den Briefen Niders an Nonnen⁶. Wenn Nider in der 14. Harfe « Von Weisheit und von den Künsten dieser Welt », wo er mehrmals Seuse anführt, sagt : « Je mehr der Mensch weise ist, um so mehr ist er Gott gleich », « der Mensch wird gottförmig »⁷, so ist das dem ganzen Zusammenhang nach nicht im Sinne pantheistischer Wesensverschmelzung zu verstehen ; es ist auch nicht der Zustand, wo — wie Seuse einmal sagt⁸ — « der Mensch nicht mehr als Mensch wirkt », sondern hat ethischen Charakter.

Außer diesen und ähnlichen nur sporadisch auftretenden Stellen findet sich bei Nider kaum etwas an mystischem Gedankengut. Vergebens sucht man bei ihm nach dem Kernstück aller Mystik, nach der Vereinigung der Seele mit Gott, wie sie in der unio mystica ihre höchste Vollendung erfährt, daß der Mensch « von Gnaden wird was Gott ist von Natur »⁹. Die unio mystica fehlt vollständig in der Vorstellungs- und Begriffswelt Niders ; diese Zone gibt es bei ihm nicht. Die Stelle, daß zur Reinheit des Herzens und zur Vollkommenheit in

¹ 14. Harfe, fol. 48 a.

² 11. Harfe, fol. 39 b / 40 a.

³ 10. Harfe, fol. 36 b.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. ; vgl. auch 14. Harfe, fol. 49 a.

⁶ Vgl. OEHL, SS. 515 ff.

⁷ Fol. 53 a ; vgl. auch 11. Harfe, fol. 40 a ; 20. Harfe, fol. 77 a.

⁸ Büchlein der Wahrheit, 5. Kapitel (Ausgabe v. HELLER, Des Mystikers Heinrich Seuse O. Pr. Deutsche Schriften, Regensburg 1926, S. 313). — Vgl. THOMAS 3. Sent. dist. 34 q. 1 a. 1 : « Si autem ea, quae hominis sunt, supra humanum modum quis exsequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. »

⁹ Eckhard (Ausg. v. FR. PFEIFFER, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. 2, Leipzig 1857, S. 185, 3).

dieser Zeit die « Abgeschiedenheit des Herzens von allen vergänglichen zeitlichen Dingen » gehört, ist für sich genommen zweifellos mystisch und ist so und ähnlich häufig in der Mystik zu finden. Nicht nur die Formulierung ist mystisch, sondern auch der Sinngehalt : « Abgeschiedenheit des Herzens. » Aber es ist auffallend, daß an dieser Stelle, wenn sie mystisch gedeutet werden soll, der eigentliche Schluß fehlt, auf den es den Mystikern ankommt. Denn in der Mystik heißt es immer, daß der Mensch, der in der Abgeschiedenheit des Herzens von allem Irdischen lebt, Gott findet oder daß Gott sich ihm dort offenbart und mit ihm vereint. In der Mystik entspricht der Abkehr von allen irdischen Dingen das Eingehen Gottes und das Einswerden der Seele mit Gott. Aber davon ist bei Nider nie die Rede. Auch abgesehen von dieser Unvollständigkeit zeigt der ganze Zusammenhang, in dem dieser Satz steht, daß hier nicht mehr eigentliche Mystik vorliegt. Nider spricht in der 1. Harfe vom Größten und Nützlichsten eines rechten Christenmenschen, was an Sonntagen und Freitagen besonders notwendig ist, und nennt unter den fünf Dingen, die zur Reinheit des Herzens, irdischer Vollkommenheit und rechter Andacht führen an dritter Stelle die Abgeschiedenheit des Herzens von allen vergänglichen zeitlichen Dingen.

Der Text : « Man muß in sich selber gehn, denn man findet Gott nicht auswendig . . . Niemand mag Gott mit auswendigen Augen ansehen. Darum muß man die Sinne einkehren »¹, klingt für sich genommen ganz mystisch ; liest man ihn aber im Zusammenhang, so ergibt sich, daß es Nider nicht um die Gottvereinigung in der Schau zu tun ist. Er spricht — in der 23. Harfe, wo er die Stücke, die den Menschen vor Sünde bewahren, behandelt — von der Ruhe des Herzens und nennt als erstes Erfordernis das « Insichselbergehen »². Hätte Nider mystisches Gedankengut bringen wollen, so hätte sich ihm hier Gelegenheit geboten, näher darauf einzugehen, wie der Mensch, der sich von den äußeren Dingen abwendend in sich kehrt, dort Gott findet. Die Mystiker sprechen davon, Nider aber nicht. Wie wenig Nider mit mystischen Wendungen anzufangen weiß, ergibt sich noch deutlicher aus der 19. Harfe. Hier handelt Nider von dem abgeschiedenen Menschen, den er in Gegensatz stellt zu den « beieinander wohnenden » Menschen. Zuerst bringt er an Hand von Beispielen eine Anleitung, wie sich Menschen, die zusammenwohnen, verhalten sollen. Dann stellt

¹ 23. Harfe, fol. 92 a.

² Ebd.

er fest, daß beide Stände, sowohl jener der abgeschiedenen wie auch jener der « beiwohnenden » Menschen, gut sind. Das Folgende : « Der Abgeschiedenen Meinung soll sein, daß sie ausfließen von allen zeitlichen irdischen Dingen und daß sie sich vereinen mit Christo »¹, mutet mystisch an. Der tiefdenkende und innig liebende Mystiker würde hier einsetzen und zur Vereinigung mit Gott vorzudringen suchen. Nider aber wertet die Stelle gar nicht aus, sondern geht gleich über zu einer mit vielen Beispielen durchsetzten aszetischen und moralischen Predigt, wie auch die « beieinander wohnenden » Menschen ein abgeschiedenes Leben führen können : « Niemand kann kommen zu einem abgeschiedenen Leben, er habe denn vorher niedergelegt tierische, sinnliche Begierden : das sind unnütze, leichtfertige Worte und Werke, Zorn, Ungeduld und leibliche Lust. »² Auch hier findet sich nichts von Mystik. Der Weg geht vom mystischen Anklang zur ethischen Auslegung.

Es wurde bereits erwähnt, daß Stellen wie : « Man muß in sich selber gehen, denn man findet Gott nicht auswendig ... Der Abgeschiedenen Meinung soll sein, daß sie ausfließen von allen zeitlichen irdischen Dingen und daß sie sich vereinen mit Christo ... Der Mensch soll sein Herz zu Gott kehren »³ — mystisch nicht nur lauten, sondern auch sein können. Wie wenig mystisch das aber noch erlebt ist, zeigt der Zusammenhang. Wichtig ist auch darauf hinzuweisen, daß Nider nur sagt : der Mensch wendet sich zu Gott, wird eins mit Christus, nicht aber umgekehrt : Gott kommt zum Menschen. Gott vereinigt sich mit dem Menschen, was doch der eigentliche Vorgang der unio ist. Bei den Mystikern ist Gott es immer, von dem die Bewegung ausgeht ; man vergleiche etwa Eckhard : « Sein Wesen hanget daran, daß er in der Seele gebäre seinen Sohn. »⁴

Es zeigt sich, daß Nider Begriffe und Wendungen gebraucht, ohne ihren alten Inhalt zu übernehmen. Eine Parallele zu diesem Bedeutungswandel findet sich in der spätmittelalterlichen Literatur. Kunisch⁵ hat darauf hingewiesen, daß sich der gleiche Vorgang in der Dichtung jener Zeit verfolgen läßt, am besten in dem Weiterleben des Minnesangs im Meistergesang und Gesellschaftslied des 15. und 16. Jahrhunderts. « Das

¹ Fol. 71 a/b.

² Fol. 71 b.

³ Die letzte Stelle fol. 71 b.

⁴ Ausg. v. J. QUINT, Die deutschen Werke, Bd. 1 (1936) S. 72, 10.

⁵ Johannes Veghe und die oberdeutsche Mystik, in « Zeitschr. für deutsches Altertum » 75 (1938) S. 153 (ausgezeichnet !).

Gesellschaftslied des 15. Jahrhunderts besteht weiterhin aus minnesingerischen Formeln. Hier ist besonders deutlich zu greifen, daß die stilistische Abhängigkeit keine innere Gleichheit bedeuten kann. Was dem Lied ritterlichen Minnesangs natürlich ist, muß dem bürgerlich-ständischen Lied fremd sein. Ein Gesellschaftslied, das minnesingerische Formeln bringt, ist doch kein Minnelied mehr. Die Absicht, die Haltung, die Stimmung ist anders geworden.»

Der Eindruck, daß es sich bei Nider kaum um Mystik handelt, wird noch bestätigt und bestärkt, wenn man nicht nur einzelne Wörter und Wendungen, sondern die « vier und zwanzig guldin harpfen » und seine sonstigen Schriften im ganzen übersieht. Ihr Hauptgewicht liegt, nicht nur äußerlich, auch in der Absicht Niders, im moralischen Element. Die Stellen, an denen Nider sich der Mystik nähert, sind an Zahl, Umfang und innerem Gehalt so gering, daß sie im Gesamtschrifttum nur eine untergeordnete Bedeutung haben. Man kann hier wohl kaum auf « den tragenden Grund dieses Schrifttums » hinweisen, nämlich auf « die Einheit des geistlichen Lebens », wonach « die einzelnen Schriften nicht notwendig das ganze Bereich des geistlichen Lebens umfassen müssen, daß sie es aber notwendig nach seinem ganzen proportionierten Umfang voraussetzen ; auch da, wo sie vornehmlich von *einem* Status reden, sei es von dem höchsten, wie an gewissen Stellen Eckhard, Tauler, auch Seuse, Ruysbroeck und die oberdeutschen, anti-intellektualistischen Kartäuser des 15. Jahrhunderts, sei es von den niedrigeren, wie die Aszetiker der Brüder vom gemeinsamen Leben »¹. Diese Auffassung trifft für die Mystiker des 14. Jahrhunderts zu. Eckhard, Tauler und Seuse setzen immer, auch da, wo sie nur von den Anfangsgründen reden, das ganze geistliche Leben voraus. Sie reden nicht nur « an gewissen Stellen » vom höchsten Status der unio mystica, sie kommen immer wieder auf diesen Vorgang der Einswerdung mit Gott zu sprechen. Anders bei Nider. Hier müssen die mystischen Partien erst gesucht und herausgeschält werden ; es ist aber verdächtig, wenn bei einem « Mystiker » die mystischen Stellen erst mühsam aus anderen Gedanken herausgefunden werden müssen. Bei den Mystikern des 14. Jahrhunderts ist das nicht notwendig. Man muß sich hüten, durch Heraushebung einzelner Gedanken, Sätze und Formulierungen aus größerem Zusammenhang, vielleicht gar noch aus einer Reihe ver-

¹ G. MÜLLER, Zur Bestimmung des Begriffs « altdeutsche Mystik », in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft » 4 (1926) S. 115 ; s. auch S. 123 f.

schiedener Werke, ein Lehrsystem zu bilden, statt die Werke als Ganzes zu sehen. Vom « tragenden Grund des Schrifttums » kann hier keine Rede sein. Darum ist es verfehlt, im Schrifttum Niders, das im wesentlichen praktisch-asketisch ausgerichtet ist, Mystik zu sehen¹ und zu suchen. Sein ganzes Streben geht deutlich nur auf das Praktisch-Seelsorgerische; von dem ganzen geistlichen Leben als Grundlage und Voraussetzung ist nicht viel zu spüren. Nider wagt sich oft nur einen Satz lang in mystische Ausdrucksweise vor. Man hat den Eindruck, daß er sich auf diesem Gebiete nicht recht zu Hause fühlt.

Schon die Themenstellung der einzelnen Harfen zeigt, daß dem ganzen Werk eine moraltheologische, seelsorgerisch-praktische, dem Konkreten verhaftete Absicht und Einstellung zugrunde liegt. In ausgesprochen fürs Praktische bestimmten Kapiteln — man denke nur etwa an die 7., 8., 11., 12. und manche andere Harfe — wird man von vorneherein schon keine Mystik suchen. Aber an anderen Stellen hätte Nider nur allzuleicht Gelegenheit, sich mystischen Gedankengängen hinzugeben, ohne jedoch Gebrauch davon zu machen. In der 1. Harfe behandelt er die Frage, wie man ein reines Herz gewinnt und bewahrt. Nider beginnt mit der Feststellung, das Ziel aller Christen ist das ewige Leben, als Mittel zu diesem Ziel ist erforderlich ein reines Herz. Und nun wird zunächst ausgeführt, wie sich ein reines Herz kundtut: durch « Beschlossenheit », d. i. Behütung der Sinne, Reinigung des Gedächtnisses von unnützen Gedanken, Abgeschiedenheit des Herzens von allen vergänglichen zeitlichen Dingen, « Aufrichten der Vernunft zum ewigen Leben ». Nider führt die einzelnen Punkte etwas weiter aus. Auffallenderweise begnügt er sich an letzter Stelle mit der Erklärung, daß ein reines Herz auch darin bestehe, daß man « die Seele, das ist die Vernunft, hinaufrichten und heben muß zum ewigen Leben »; ohne näher darauf einzugehen oder auch nur wie bei den anderen Erfordernissen eines reinen Herzens ein Wort der Erklärung zu sagen, geht er in der Behandlung seines Themas weiter. Noch mehr zeigt sich die praktisch-asketische Art Niders beim Aufzählen der fünf Mittel, um ein reines Herz zu erlangen:

« *Das erst* das im eins underweilen abprechen an ungeordneten schlaffen. *Das ander* ist abprechen an essen vnd trincken. *Das dritte* im selber nit zelind sein am leib mit kleidern, an weich ligen oder oft baden. daran soll im eins abprechen. empfindet das eins anders das es im diene zu andacht

¹ Wie MÜLLER, a. a. O.

das dem andern nit darczu dienet. Darum sol eins warnemen was im aller meyst dienet zu andacht vnd zu tugenten. wan die ding seind an in selber nit tugent. dan als vil sy geent auß einem guten herczen. Soliche ding mügent die bösen als wol thun als die guten. *Das vierd* mittel zu einem reinen herczen ist oft hören das gotzwort predig oder selber lesen wann christus spricht die heilig geschriff vnd predig ist das brot der sel. *Das fünft* mittel ist noch besser das sich eines selber darzu zwingt vnd wann es oft betracht wie vns christus als bitterlich erlöbt hat mit seinem tod. vnd wie wir uns sollen hüten vor sünden.»¹

An Hand von Beispielen aus dem Leben der Väter führt Nider immer wieder diese fünf Mittel in den verschiedensten Variationen durch. Mag man in diesen fünf Mitteln zur Erlangung eines reinen Herzens, wie Nider sie hier bringt, die Stufe der Reinigung, die *via purgativa* der Mystik sehen, es fehlt die Weiterführung und der Schluß, das eigentliche Anliegen der Mystiker, daß nämlich der Mensch über den Weg der Erleuchtung zur Gottvereinigung komme.

Die 9. Harfe handelt « von andechtigem lautern gebet vnd welches das beßt sei »². Hier dasselbe Bild ; es ist nichts zu spüren von Mystik. Nider beginnt mit den beiden altbekannten von Johannes Damascenus stammenden Definitionen, nach denen das Gebet « ein anfang des gemütes zu Gott » und « ein begird zymlicher ding von Gott » ist :

« Wer oft gedenckt an unsern heren Jhesum christum und an sein demütige gedult und an sein senffte barmherczige wort und an anders sein tugentlichs leben, das er geführt hat hier auff erden, wan on das ist unmöglich gott zu bekennen. Wann christus ist die thür in ewigem leben. Wann du fleiß hast das du gute pild und predig hören in deiner gedechtnuß behieltest so get das gebet auff zu got. dz du aber zymlicher ding begerest von got vnd was zymlich sei. »

Unter « zymliche ding » versteht Nider « alles das dir füdrung ist zu tugenten und in got ». Auf vier Stufen gelangt man zu einem vollkommenen Gebet :

« *Die erst staffel* . . . ist außwerffen die bösen grunde und boßheit auß dem herczen, also das alle todtsünde gancz und gar gebübet und gebeichtet seyten. *Der ander staffel*. Wer Jhesum also lieb hat ee das er ein todsünd thun wollte ee wolt er leiden alles das zuleyden wär . . . *Der dritt staffel*. das du recht grüntlichen seyst demütig und dir selber nit getrawest unnd lerne dich selber bekennen und alle tag ye mer vnd mehr vernichten. Wer demütigkeit hat, der wirt nit leicht zornig noch ungedultig. Er hasset niemant. wann er bekennet alles, das er leidet, das er das gerechtiglich

¹ Fol. 5 b. ² Fol. 32 b ff.

leydet. Wer ander tugent hat on demütigkeit der ist verlorn. *Der vierd grad oder staffel* dz eines war nãm das es alle tugent erarbeyt gehorsamkeit in zymlichen dingen gedult senfftmütigkeit keuscheit vnd ander tugent. so kompt der herr und gibt alles das wir thun. das ist eytel gebet. »

Es handelt sich hier um eine Anleitung zum andächtigen Gebet. Nider weist nur darauf hin, was der *Mensch* tun muß; vom Sich-Schenken Gottes an den Menschen, von mystischer Einung ist nicht die Rede. Das Streben nach einem tugendhaften Leben (vgl. die vier Staffeln zu einem vollkommenen Gebet), das für Nider eine schwere und ernste Angelegenheit ist, steht im Vordergrund: Dinge, die in der mystischen Predigt kaum eine Rolle spielen. Gewiß hat das praktisch-asketische Moment in den Predigten Taulers auch eine besondere Bedeutung, aber ihm geht es dabei nicht in erster Linie um praktisches Tugendleben, dieses ist nur Voraussetzung und Ansatzpunkt, um sich dann in mystischen Gedankengängen zu verlieren, während Nider im Ethischen, Moraltheologischen und Seelsorgerischen stehen bleibt.

Wenn überhaupt, so vermutet man sicherlich in der 14. Harfe Mystik¹, zumal Nider hier mehrmals auf Seuse als den Verfasser des « Bûchleins der Ewigen Weisheit » zu sprechen kommt. « Christus will, dz ein yeklichs mensch weiß sei, wann er ist die ewig weißheit. » In einem Gesicht, das Seuse gehabt haben soll — die Stelle ist im gesamten Schrifttum Seuses nicht aufzufinden — wurden diesem in einem kaiserlichen Palast 15 Künste gezeigt, von denen die ersten 14, die Künste dieser Welt, zwei Gebrechen aufweisen: erstens waren hier den Menschen die Augen mit einem Tuch verbunden, daß sie nicht zu sehen vermochten; zweitens hatten sie Hitze und Durst, und je mehr sie vom Wein der Kunst tranken, um so mehr dürstete sie. Im ewigen Leben, das die 15. der Künste darstellt, sahen sie nur Gott den Herrn an und wurden so gesättigt, daß sie nach nichts anderem mehr Durst verspürten. In sinngemäßer und allegorischer Umdeutung der Profankünste auf Dinge des religiösen Lebens und Strebens entwickelt Nider in den 14 Künsten in etwa ein Programm des geistlichen Lebens: man muß den Glauben bekennen, die Gebote, vor allem das Hauptgebot der Liebe beobachten, die Sünde meiden, die Kardinaltugenden üben usw. Hier ist nichts von Mystik zu sehen; man erwartet es auch nicht, wohl aber in der letzten der Künste, von der es schon am Beginn der 14. Harfe hieß, sie sei « die schul der ewigen weißhey, darin saß christus mit

¹ Fol. 45 b ff.

seinen heiligen fünff wunden vnd hat viel junger die warent alle frölich »¹. Das klingt nach Seuse und läßt Mystik vermuten. Man ist aber erstaunt, nichts derartiges bei der Ausführung zu finden. Der Tenor des ganzen Kapitels ist moralisch, seelsorgerisch bestimmt. Was Nider hier interessiert, nämlich die praktische Gestaltung des christlichen Lebens, sind Dinge, die in der mystischen Predigt kaum berührt werden².

Zu der Feststellung, daß Nider wohl nur schwerlich unter die Mystiker gerechnet werden kann, kommt man auch, wenn seine Predigten untersucht werden. In diesen « Sermones » ist an sich schon nicht viel an mystischem Denken und Erleben zu suchen ; denn es handelt sich hier um Predigten, die vor dem Volk gehalten wurden. Zudem will Nider keine fertigen Predigten bieten, etwa nach Art moderner Predigthandbücher oder -zeitschriften ; er will nur homiletische Skizzen bringen. Dennoch, soll Nider als Mystiker angesprochen werden, so müßten sich wenigstens vereinzelt Anklänge finden. Man sucht aber vergebens danach. Zum Beweise sei auf eine Fronleichnams- und eine Weihnachtspredigt hingewiesen, Predigten zu Feiertagen, deren Festgeheimnisse Anlaß genug zu mystischen Ergüssen bieten. Der Predigt « In festo Corporis Christi »³ liegt das Schriftwort zugrunde : « Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie das Manna, das die Väter gegessen haben, die gestorben sind. Wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit. »⁴ Nider behandelt drei Punkte : erstens die große Erhabenheit der Eucharistie, zweitens den Unterschied zwischen dem Manna und der eucharistischen Speise, drittens den Nutzen des eucharistischen Genusses. Zum Schluß bringt er noch einige Bemerkungen, wie man andächtig die heilige Messe hören soll. Mystische Ansatzpunkte sucht man vergebens, nicht einmal im ersten Teil, wo vom Sich-Schenken Gottes in der Eucharistie die Rede ist, was doch Anlaß genug geboten hätte. Nider macht einen Streifzug durch die Lehre von Eucharistie und Messe, zeigt die Erhabenheit der Eucharistie, spricht von ihrer Einsetzung, zieht Parallelen mit dem Manna des Alten Bundes, erwähnt den Ablass, zählt die Wirkungen des Meßopfers auf⁵. Das Ganze ist eine dogmatisch-moraltheologische, exegetisch-

¹ Fol. 46 b.

² Fol. 55 b / 56 a.

³ Sermo de tempore XLVI.

⁴ Joh. 6, 58.

⁵ Bemerkenswert ist die Stelle : « Wer die Messe hört, verliert kaum oder niemals Zeit ; entweder gelingt ihm später alles besser oder aber das um der Messe willen unterlassene gute Werk bringt geistlichen Gewinn. » — Diese Ansicht,

allegorische Abhandlung, aber keine mystische Predigt. Man vergleiche damit Taulers Fronleichnamspredigten¹; es sind schon kaum noch Fronleichnamspredigten. Das Schriftwort (« Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo »²) ist ihm nur Anlaß, sein eigentliches Thema zu behandeln, die unio mystica. Wenn ihm auch hin und wieder das Schriftwort und sein Thema in den Sinn kommt, so merkt man doch, daß es ihn förmlich drängt, von dem einen für ihn wichtigsten Anliegen zu sprechen. Anders in Niders Fronleichnamspredigt. Hier steht der Mann der Seelsorge vor uns, der sich nicht in mystischen Höhenflügen ergeht, sondern Anweisungen fürs praktische Leben geben will.

In der Weihnachtspredigt³ legt Nider das Schriftwort aus: « In jenen Tagen erging vom Kaiser Augustus ein Befehl . . . »⁴ Schon die Wahl dieses Schriftwortes als Thema ist bezeichnend und läßt keine mystischen Gedankengänge ahnen. Die Gliederung, die dann folgt, verrät den strengen Scholastiker: « Pro gratiae intuenda huius sanctissimae festivitatis historia Christi nativitatis tria principaliter sunt notanda: primo eam antecedentia, secundo concomitantia et tertio sequentia. » Im ersten Punkt, bei den « antecedentia nativitatis », behandelt Nider, warum der Befehl gerade vom Kaiser Augustus ausging, wie Maria und Josef nach Bethlehem hinaufzogen, ob und warum Maria ein Kind unter dem Herzen trug. In den « concomitantia Christi nativitatem » spricht er davon, daß Maria eine zweifache Art von Kindern geboren hat, einen natürlichen Sohn ohne Schmerzen und « filios secundogenitos quos sub cruce genuit maximo cum dolore », dann ist die Rede von Art, Ort und Umständen der Geburt. Im letzten Punkt werden die

die dem mittelalterlichen Volksbrauchtum entstammen mag, scheint in Dominikanerkreisen bekannt gewesen zu sein. Der aus dem deutschen Osten gebürtige Danziger Dominikaner Grunau (erste Hälfte des 16. Jahrh.) erzählt von seinen Landsleuten: « Die Preußen, ehe sie in die Arbeit gingen, hörten alle Tage eine Messe. Derhalben hielt man in den Städten, ehe das Tor aufgeschlossen wurde, eine Frühmesse, in welcher waren alle, die mit Reisen und Arbeit bekümmert waren, wiewohl man sonst den Tag über auch viele Messen hielt; denn die Bruderschaften hielten je zum wenigsten einen Priester auf ihren Altar. Daher ward in Preußen der Spruch: Almosen geben, armet nicht; *Messe hören, säumet nicht.* » Zitiert bei J. KOLBERG, Die Einführung der Reformation im Ordenslande Preußen, in: Hist. pol. Bl. 121 (1898) S. 336.

¹ Ausg. VETTER, S. 111 (Nr. 32); S. 125 (Nr. 33); S. 292 (Nr. 60 c); S. 310 (Nr. 60 f).

² Joh. 6, 54.

³ Sermo de tempore VI (In die nativitatis Domini).

⁴ Lukas 2, 1.

ersten Anbeter des Kindes aufgezählt: Maria, Josef, die Engel, die Hirten, der Himmel (« coelum in stella per Angelum Christum innotescit magis illa nocte orantibus »). Die Predigt schließt: « Et sic omnis creatura exceptis perversis hominibus hodie Deum veneratur. » Das Festgeheimnis hätte die beste Möglichkeit geboten zu mystischer Behandlung des Stoffes; aber nichts davon. Nider bringt eine rein sachliche Darlegung. Liest man dagegen Taulers Weihnachtspredigt, dann merkt man den Unterschied. Tauler schildert die « mystische Weihnacht »:

« Heute begeheth man dreierlei Geburten in der heiligen Christenheit, an denen ein jeglicher Mensch so große Freude und Wonne sollte empfangen, daß er recht von Wonne sollte aus sich selbst springen in Jubel, Liebe, in Dankbarkeit und in innerlicher Freude, und welcher Mensch das nicht in sich empfindet, mag sich wohl fürchten.

Die erste und oberste Geburt ist, daß der himmlische Vater gebietet seinen eingeborenen Sohn in göttlicher Wesentlichkeit, in persönlichem Unterschied. Die andere Geburt, die man heute begeheth, ist das mütterliche Gebären, das geschah in jungfräulicher Keuschheit und rechter Lauterkeit. Die dritte Geburt ist, daß Gott alle Tage und alle Stunde wird wahrlich, geistlich geboren in einer guten Seele, mit Gnade und mit Liebe ...

Von dieser liebevollen Geburt ... wollen wir nun allererst reden; wie wir dazu kommen mögen und sollen, daß diese edle Geburt ins uns adelig und fruchtbar geschehe ... »¹

Die klassische Weihnachtspredigt eines Mystikers! Für Nider ist es wichtiger, daß Christus aus Maria der Jungfrau Mensch geworden ist. Tauler kommt es vor allem darauf an, daß Christus in der Seele des Menschen geboren werde. Man gewinnt unwillkürlich den Eindruck, daß Tauler nicht eher ruhig und zufrieden ist, bis er *seine* Gedankengänge ausführen kann. Hier ist nichts von nüchterner, sachlicher Darlegung; hier spricht ein Mensch, der den grauen Alltag vergißt und über das konkrete Leben hinauswachsen will, um sich in die lebendige Gotteserfahrung der Seele zu versenken. Diese Welt ist im Schrifttum Niders unbekannt. —

Auch das Werk Niders « De reformatione religiosorum » ist rein praktischer Art und dient der Wiederherstellung der ursprünglichen Ordenszucht. Mystik sucht man vergebens darin.

¹ Ausg. VETTER, SS. 7 ff.

III

Fassen wir das bisherige Ergebnis zusammen, so zeigt sich, daß Niders « mystisch »-asketisches Schrifttum — die « vier und zwanzig guldin harpfen », seine « Sermones », « De reformatione religiosorum », die Nonnenbriefe — als Ganzes genommen seelsorgerische Zwecke verfolgt und der Pflege eines christlichen Tugendlebens dient. Eines seiner Hauptanliegen ist die Überwindung der Sünde, die das große Übel im menschlichen Leben ist : vgl. die 7., 11., 19., 20., 23., 24. Harfe ; ebenso die Sermones (ein Blick in den Index des Werkes genügt schon). Der « deutschen Mystik » des vorhergehenden Jahrhunderts gegenüber liegt bei ihm eine Wendung ins Ethische, Praktische, Pastorale vor. Niders Gedanken drehen sich nicht mehr um die unio mystica als das Erstrebenswerte, sondern um die Erreichung des ewigen Zieles. Dafür gibt er praktische Anweisungen ¹.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß bei Nider typische Wendungen der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts nicht zu finden sind. Einiges ist bereits angedeutet worden. Nicht, daß wir vergebens nach Ungewöhnlichem suchen wollten und nach Formeln, die kaum noch in ihrem Sinn verstanden werden, was in den mystischen Schriften Eckhards öfter der Fall ist. Bei Nider fehlen die typisch mystischen Vorstellungen und Begriffe. Es wurde schon erwähnt, daß bei ihm nie die Rede ist von der mystischen Einigung. Eckhards Lehre von der visio essentiae Dei ist ihm unbekannt, ebenso die Lehre von der Gottesgeburt im Menschen. Nider hat den Begriff des « Seelengrundes » nicht, wie ihn die Mystiker des 14. Jahrhunderts nach dem Vorbild des scholastischen Terminus von der « scintilla animae » besitzen. Das an zwei Stellen gebrauchte « gottförmig » ² ist ethisch gemeint. Mystischen Erlebnissen und Visionen, die bei Seuse und in den Nonnenviten eine große Rolle spielen, begegnet er mit Vorsicht : « Niemand sol keinem gesicht leichtiglich glauben, wenn es ist unsicher. » ³ « Bonum . . . esset mulierculis in suis assertis visionibus aurem credulam non cito praebere. » ⁴ Er kennt nicht den Zustand völliger Gelassenheit, in dem die Seele « bild-

¹ Vgl. z. B. die 2. Harfe, wo Nider die Bescheidenheit als den nächsten Weg zum ewigen Leben angibt.

² Vgl. 11. Harfe, fol. 40 a ; 14. Harfe, fol. 53 a.

³ 2. Harfe, fol. 7 a.

⁴ Formicarius, lib. III, cap. 8.

los » wird ¹; er schildert nie, wie so oft Tauler ², das Stadium des Untergehens im Nichtwissen und im Schweigen. Bei ihm gibt es nicht die Vorstellung der Einung als eines « grundelosen dinges » ³, das « über alle sinne gat » ⁵ und « über das man geworten oder gedenken mag » ⁴. Bei den Mystikern sind Gott und der Seelengrund namenlos, unaussprechlich ⁶; was Nider an religiösen Erfahrungen und Erlebnissen bringt, davon kann man sprechen und mitteilen. Die Mystiker — nicht nur ein spekulativer Kopf wie Eckhard, sondern auch Tauler — sind sich bewußt, daß es schwer ist, jemand zu sich herüberzuziehen ⁷. Nider bewegt sich in der Sphäre des Erreichbaren und ist überzeugt, daß seinen Worten und Forderungen nachzuleben möglich ist; beim ihm liegt nichts jenseits der Grenze, wo nicht mehr unterschieden werden kann. Bei ihm ist alles klar und durchsichtig.

Was bei den Mystikern das eigentliche Anliegen ist, ist bei Nider bis auf einen ganz schwachen Nachklang verschwunden. Er « gebraucht zwar noch vielfach Wendungen der deutschen Mystik und benützt deren Erzeugnisse, ohne aber imstande zu sein, ihrem hohen Gedanken- gang zu folgen » ⁸. Nider war, wie Jostes bemerkt ⁹, « gewiß ein in seinen Kreisen hervorragender Mann, und an kulturgeschichtlichem Werte übertreffen seine Schriften vielleicht die gesamte mystische Literatur des 14. Jahrhunderts, aber was den Idealismus anlangt, wird er auch von jedem minder bedeutenden Mystiker des vorhergehenden Jahrhunderts übertroffen: der Geist ist dahin, der Drang in die Höhen ist verschwunden, man hält sich am Boden und begnügt sich bei der Seelenleitung mit dem praktisch Erreichbaren. Daher wird die Literatur nüchterner, aber für den Durchschnittschrsten verständlicher und brauchbarer; sie erhält einen stark katechetischen Charakter: die Unter-

¹ Vgl. E. KREBS, Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, in « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters » V/5, 6, Münster 1906, S. 132 f.

² 41. Predigt (VETTER 176/7): « Das abgrunde des geschaffen ist, das inleit in sich das ungeschaffen abgrunde und werdent die zwei abgrunde in einig sein, ein luter goetlich wesen, und so hat sich der geist verlorn in Gotz geiste; in dem grundelosen mere ist er ertrunken. » — Vgl. auch VETTER, S. 109, 166, 238, 351.

³ VETTER 121, 35.

⁴ VETTER 174, 27.

⁵ VETTER 147, 5.

⁶ Eckhard, PFEIFFER 91, 30; 130, 10; Tauler, VETTER 174, 15; 263, 24.

⁷ Eckhard, PFEIFFER 310, 19; Tauler, VETTER 144, 21.

⁸ BIHLMEYER, Heinrich Seuse, S. 152*.

⁹ A. a. O. S. xxv.

weisungen über Pflichten und Sünden des Menschen, über die Einrichtungen und Gebräuche der Kirche, Lebensregeln usw. tauchen in früher ungeahnter Zahl auf und dringen in die weitesten Kreise der Bürger. »

Das Neue bei Nider besteht in einer Wandlung zum Gegenständlichen, Nahen, Konkreten, Einmaligen. Weinrich hat Niders « vier und zwanzig guldin harpfen » vom sprachlichen Gesichtspunkt aus untersucht und kommt zu demselben Ergebnis; er sieht in der Stilhaltung dieser Schrift einen « Ansatz zum Betonen des subjektiven Erlebens, das hier nur erst als Seelenhaftigkeit und Gemüthhaftigkeit vor allem in der weitgehenden Konkretisierung abstrakter Begriffe dem Leser entgegentritt. Die eigentümlichen Stilmittel lassen sich als bewußt angewandte Mittel sprachlicher Formung im Dienste dieser Geisteshaltung (Humanismus) erweisen. »¹ Das ist eine allgemein auftretende Erscheinung im Spätmittelalter, zu der sich manche Parallelen finden lassen. Es wurde schon erwähnt², daß sich das Lied vom ungegenständlichen, intellektualistischen Minnesang zum gegenständlichen, das Konkrete darstellenden Gesellschaftslied entwickelt hat. Motive und Formulierungen werden großenteils übernommen, aber sie werden konkreter, einmaliger erfaßt. Huizinga hat für die bildende Kunst den Nachweis erbracht, daß sich das Interesse im Äußeren den Einzelheiten zuwendet³.

¹ N. WEINRICH, Die deutsche Prosa des Dominikaners Johannes Nider in seinen « Vierundzwanzig goldenen Harfen », Münster 1933, S. 70. — Für Niders Beeinflussung vom Humanismus gibt Weinrich folgende Beweise (S. 62 f.):

1. Nach BURDACH (Vom Mittelalter zur Reformation I, S. VII) war Nürnberg, wo Nider so viele Jahre hindurch wirkte, einer der ersten Plätze, auf den die humanistische Gedankenwelt von Böhmen her Einfluß gewann. Zudem kam Nider bei der Auseinandersetzung mit den wiclefischen und hussitischen Irrlehren auf dem Konstanzer Konzil (SCHIELER, SS. 44 ff.) sehr wahrscheinlich mit den humanistisch gebildeten Böhmen in Berührung. Die Tatsache, daß Nider 1432 als Legat des Baseler Konzils zur Unterhandlung mit den böhmischen Hussiten nach Eger gesandt wurde (SCHIELER, S. 278), zeigt, daß er sich eingehende Kenntnisse über die böhmischen Verhältnisse und Irrlehren angeeignet hatte.

2. « Für den humanistischen Einfluß spricht dann ferner die reiche Verwendung von Zweigliedrigkeiten und Parallelismen in den 24 goldenen Harfen » (vgl. WENZLAU, Zwei- und Dreigliedrigkeit in der deutschen Prosa des 14. und 15. Jahrh., *Hermaea* IV, 1906, S. 22) ... sowie « die Durchführung der Endstellung des Verbums in Nebensätzen » (vgl. WEINRICH, a. a. O. S. 44).

² Vgl. S. 330.

³ Herbst des Mittelalters, 2. Aufl., München 1928, S. 415 ff.

IV

Wenn wir den Frömmigkeitstyp Niders mit dem der Mystiker vergleichen, so sehen wir, daß bei Nider der Mensch in seiner tatsächlichen Existenz genommen wird. Männern wie Eckhard, Tauler und Seuse ging es entsprechend ihrer Geisteshaltung um das eigentliche Anliegen der Mystik, um das Gottgewinnen in Theorie und Leben, um die möglichst innige Gottvereinigung schon hier auf Erden. Im mystischen Gebet und Erleben sahen sie insofern die Lösung auf die Frage: Wie komme ich zu Gott, als sie antworteten: Schau in dich hinein, da findest du ihn. Nider spricht kaum von Beseligung hier unten und Schau im ewigen Glorienlicht, es geht ihm um näherliegende und einfachere Dinge; er begnügt sich mit dem praktisch für jeden Erreichbaren, seine erste Sorge gilt dem Menschen in seiner Begrenztheit, dem Menschen mit seinen Kämpfen, Schwierigkeiten und Gefahren. Nider sieht den Menschen, wie er immer wieder hineingeht in den Alltag des Kampfes, wie er in seinem Beruf und Leben ringen muß um das heilige Dasein vor Gott, damit er immer mehr voranschreitet und später einmal sein ewiges Ziel erreicht. Nider ist weder Phantast noch gottbegnadeter Seher noch Pessimist. Er spricht aus einer großen « Welt »-Erfahrung, hatte er doch durch seine priesterlich-seelsorgerische, reformatorische, diplomatische und kirchenpolitische Tätigkeit die « Welt » zur Genüge kennen gelernt. Er überschreitet niemals die Sphäre des Erreichbaren und ist überzeugt, daß seinen Worten und Forderungen nachgelebt werden kann. Bei den Mystikern ist manches unaussprechlich, sie bringen oft Formeln, die kaum noch in ihrem Sinn verstanden werden; bei Nider ist alles klar und durchsichtig, mitteilbar. Daher wird seine Literatur nüchterner, aber für die Menge des Volkes verständlicher und brauchbarer. Im mystischen Gebet offenbart sich der Mensch, wie er sein und handeln *soll*; Nider berücksichtigt den Menschen in seiner konkreten Situation. Die Frömmigkeitslehre Niders ist im Gegensatz zu jener der Mystiker vor allem moralisch, seelsorgerisch ausgerichtet. Auf eine kurze Formel gebracht: die Mystiker schildern die Frömmigkeit des Festtages, Nider bietet eine auf den Alltag berechnete Frömmigkeit. Die Predigten der Mystiker waren auf ausgesuchte Kreise, die für derartige Gedankengänge disponiert und empfänglich waren, zugeschnitten; die stark praktisch geprägte, jedem verständliche Literatur eines Nider drang in die weitesten Kreise des Volkes und hatte damit einen größeren Aktionsradius.

Er wendet sich nicht wie Eckhard « an die Noblesse der edelsten Naturen »¹, seine Zuhörer sind zum weitaus größten Teil die Durchschnittschristen, die er nicht mit schwungvollen mystischen Ergüssen anspricht, von denen er nur fordern kann und fordert, was wirklich geleistet werden kann. Er dringt nicht auf Ausnahmeleistung. Er sieht klar, wie die Dinge liegen, und verlangt das Gleiche, und nur das, von seinen Hörern. Viele Stellen in seinen Werken offenbaren einen klaren Blick in den wahren Zustand der Welt. Er weiß, daß auf Erden oft das Böse über das Gute triumphiert, daß diese Umkehrung der Ordnung letztlich aber doch dem Guten dient. Im « Sermo XVI de tempore » wirft er die Frage auf, warum Gute und Böse bis zur Zeit der Ernte nicht geschieden werden, und antwortet : « ut boni per malos punientur vel potius purgentur ». Ähnlich im Formicarius : « Ne mirum, si aliquoties peccatores bella obtinent vincendo iustiores se, qui in hoc humiliantur ad melius. »² Die Einsicht in die Schlechtigkeit so vieler Menschen hat keinen hoffnungslosen, bitteren Nebenton ; im Gegenteil. Er hatte auf seinen häufigen Reisen wiederholt die Klage gehört, warum denn Gott seine Kirche nicht mehr durch Wunder stärke, oder nicht, wie früher, durch Offenbarungen zum Schutze des Glaubens und zur Förderung der Tugend erleuchte³. Im Formicarius führt er den Beweis, daß Gott seine Kirche und damit den Einzelnen nicht verlasse.

In der Tugend, in der der eigentliche Wert des Menschen liegt (« non vir eo est bonus, quia homo, sed quia virtuosus »⁴), muß man Fortschritte machen und so in diesem Leben Schätze sammeln für die Ewigkeit⁵. Der Mystiker nähert sich Gott durch das Untergehen seines eigenen Seins und Bewußtseins. Für Nider geht der Weg zu Gott über ein tugendhaftes und damit gottwohlgefälliges Leben. Die Tugend besteht nicht in äußeren Übungen, wie Wachen, Fasten, harten Kleidern : diese Dinge sind entweder Mittel zur Tugend⁶ oder « sie kommen aus tugent »⁷. Um zur Tugend zu gelangen, muß man sich üben⁸.

¹ J. BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922, S. 194.

² Formicarius, lib. III, cap. 9.

³ Formicarius, Prolog.

⁴ Formicarius, lib. IV, cap. 1.

⁵ Formicarius, lib. II, cap. 8.

⁶ 4. Harfe, fol. 14 b.

⁷ Ebd., fol. 15 a.

⁸ Ebd., fol. 14 a.

Die höchste und edelste Tugend besteht darin, daß wir Gott mit ganzem Herzen lieben ¹. Vorbild, « spiegel » aller Tugend ist Christus ².

Der Abstand und Unterschied zwischen den großen Mystikern des 14. Jahrhunderts und Nider zeigt sich auch beim Begriff der Sünde. Für Eckhard ist bei seiner Abneigung, auf das praktische Leben einzugehen ³, die Sünde mehr ein spekulatives Problem. Er behandelt ihr Dasein und Wesen, nicht aber ihre grauenhafte Wirklichkeit. Ja, er versucht sogar, der Sünde das Drückende und den Schrecken zu nehmen ⁴, auffallend in einer Zeit, die in apokalyptischer Angst lebte. Eckhard hat die Sünde nicht geleugnet, auch nicht verharmlost, sie auch nicht umgedeutet; er sieht aber gewissermaßen über ihre Realität hinweg. Anders bei Nider. Er sieht das Böse in der Welt — der « Formicarius » ist ein Sittengemälde seiner Zeit —, nimmt die Sünde als Tatsache und in ihrer ganzen Schwere, ohne allerdings mit gruseligen Höllenpredigten zu operieren. Er entwickelt, warum wir so leicht sündigen ⁵, wie sich der Mensch vor Sünden bewahrt ⁶, wie man die Sünde meiden und austreiben kann ⁷. Er predigt von der ewigen Strafe der schweren Sünde ⁸, mahnt aber auch seine Zuhörer, die Sünder voll Mitleid zu behandeln ⁹. In der Darlegung der Sünde als Wirklichkeit zeigt sich wieder Niders Wendung zum Gegenständlichen, er sieht sie nicht als Objekt der Spekulation, sondern als priesterliche Aufgabe.

Überhaupt kann man sagen, wo Eckhard von allgemeinen, prinzipiellen Darlegungen der hohen Geisteswissenschaft ausgeht, wo er auf das Wesen der Begriffe (etwa Gnade, freier Wille, Sein, Demut) zurückgreift und diese Gedankenflüge auch seinen Hörern zu vermitteln bestrebt ist, geht Nider vom Leben und damit vom Gegebenen aus und sucht von hier aus den Menschen den Weg zu weisen. Seine Sorge

¹ 7. Harfe, fol. 24 a; 13. Harfe, fol. 44 b.

² 23. Harfe, fol. 95 a.

³ Vgl. JOSTES, a. a. O. S. XII.

⁴ Vgl. die Bulle Johannes XXII. « In agro dominico » vom 27. 3. 1329, in welcher 28 Sätze Eckhards verurteilt worden sind. — Satz 4: « Desgleichen: In jedem Werk, auch im Bösen, im Übel der Strafe ebensosehr wie im Übel der Schuld, offenbart sich und strahlt gleichermaßen hervor die Herrlichkeit Gottes. » Zitiert in: Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate, von F. SCHULZEMAIZIER, Leipzig 1927, S. 405 f.

⁵ 24. Harfe.

⁶ 23. Harfe.

⁷ 7., 11. Harfe.

⁸ Sermo de tempore LX.

⁹ Ebd., vgl. auch XLIX.

gilt nicht irgendwelchen hohen und besonderen Zielen, sondern dem Alltag mit seinen Aufgaben. Das zeigt die Weite seines Blickes. Dieser Weg mag einfacher und näher, vielleicht auch enger scheinen. Aber es muß doch festgestellt werden, daß die Tatsache, die Forderungen einer praktischen Seelsorge zu sehen und zum Inhalt der geistlichen Unterweisung zu machen, etwas Neues und Bemerkenswertes ist, zumal wenn es in so gesunder und natürlicher Art geschieht wie bei Nider. Solche Unterweisung lag den Mystikern des 14. Jahrhunderts nicht. Niders Anliegen ist es, dem Menschen auf seinem Wege zu Gott, in den Auseinandersetzungen mit sich selbst und mit der Umwelt zu helfen. In diesem Sinne ist Nider Seelsorger, und zwar von besonderem Format.

V

Die veränderte Geisteshaltung im Spätmittelalter, die sich in einer Wende vom Allgemeinen zum Konkreten, Lebensnahen kundtut und die sich auch bei Nider nachweisen läßt¹, zeigt auf dem Gebiet der Frömmigkeit in etwa eine Verwandtschaft mit der von den Niederlanden her in Deutschland einsickernden Frömmigkeitshaltung der *Devotio moderna*, die man als die damals typische Richtung des religiösen Lebens ansehen darf und die ebenfalls ganz und gar im Leben verankert ist². Daß diese Art ansprach, erhellt daraus, daß diese Frömmigkeit damals schon, also nicht erst von späteren Generationen, als

¹ Eine Untersuchung des Verfassers über « Die Lehre vom Gebet bei den deutschen Dominikanern des 15. Jahrhunderts » (Diss. Bonn 1950) hat bei anderen deutschen Dominikanern (Joh. Herolt, Joh. Meyer, Markus von Weida) zum gleichen Ergebnis geführt. In dieselbe Richtung weisen auch, um nur einige Namen anzuführen: Heinrich von Langenstein, Matthäus von Krakau, Dietrich Coelde.

² Es soll hier nur betont werden, daß sich bei Nider (und anderen deutschen Dominikanern) und den Vertretern der *Devotio moderna* dieselbe Frömmigkeitshaltung zeigt, die ihren Grund in der Struktur der damaligen Zeit hat. Weil die *Devotio moderna* den Mönchsgeist in das Leben der in der Welt stehenden Menschen hineinbringen wollte, stellten sich die Dominikaner anfangs gegen diese Bewegung. So versuchte der Groninger Dominikaner Matthäus Grabow beim Bischof von Utrecht und auf dem Konzil zu Konstanz ihre Verurteilung durchzusetzen, jedoch vergeblich. — Vgl. J. HOLLNSTEINER, *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft. Vom Anfang des 13. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* (Bd. II/2 der Kirchengeschichte von J. P. KIRSCH), Freiburg 1940, S. 443; J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*, S. 278; R. LANGENBERG, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, Bonn 1902, S. 179 f.

« modern » angesehen wurde. Schließt die *Devotio moderna* sich auch an den Mystiker Ruysbroeck an, so vermeidet sie doch alle wirklichkeitsfernen mystischen Formen. Es handelt sich da « um angewandte Mystik . . . von der Beschauung zum Leben »¹; ihr Ziel war « Heiligung des Lebens ohne Weltflucht »². Typisch für diese Frömmigkeit ist die « Nachfolge Christi » des Thomas von Kempen. Die *Devotio moderna* wollte « das, was den Kern der klösterlichen Frömmigkeit ausmacht, auch innerhalb der Welt verwirklichen und lernen . . ., außerhalb eines Ordens wie ein Ordensmann zu leben »³. Darin lag nichts Außerordentliches, sondern etwas Normales und Gesundes, was für jeden erreichbar war, und garantierte damit dieser Frömmigkeitshaltung Dauer⁴. « Daher dürfen wir mit Recht diese ganze, irgendwie mit der *Devotio moderna* verbundene Art der verinnerlichten, schlichten, ganz echten Frömmigkeit als das Ideal ansehen, das dem religiösen Laien des späteren Mittelalters vor Augen stand. »⁵ Ihre Vertreter waren Männer der Praxis.

Dieselbe auf das konkrete Leben eingestellte Haltung haben wir bei Nider gesehen. Und doch ist ein Unterschied zwischen der *Devotio moderna* und der Frömmigkeitslehre Niders festzustellen. Während die *Devotio moderna* noch von der alten Mystik lebt und von hier aus ins praktische Leben vordringt — es sei nur an die « Nachfolge Christi » erinnert —, ist bei Nider kaum noch etwas von Mystik zu spüren. Wenn man das Hauptanliegen der « deutschen Mystik » zusammenfaßt in dem bekannten Wort Seuses: « Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet werden in der Gottheit »⁶, — so geht das Bemühen Niders auf etwas anderes, näher Liegendes, was aber ebenso wichtig ist: er will den Menschen tauglich machen für den täglichen Lebenskampf, für die wahre christliche Existenz inmitten der Zeit mit ihren Wechselfällen von innen und außen. Nur aus dieser Haltung ist er zu verstehen. Wenn er somit nicht mehr als Mystiker anzusprechen ist⁷, so soll damit kein Werturteil gefällt sein. Wenn eine Zeit die Schwungkraft der

¹ J. KUCKHOFF, Johannes von Ruysbroeck, München 1938, S. 25.

² W. NEUSS, Die Kirche des Mittelalters, 2. Aufl., Bonn 1950, S. 364.

³ Ebd. S. 363.

⁴ Vgl. G. SCHNÜRER, a. a. O. S. 191.

⁵ NEUSS, a. a. O. S. 366.

⁶ Seuses Leben, 49. Kapitel (HELLER-Ausg., S. 155).

⁷ Vgl. hierzu A. AUER, Joh. von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert, in « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter » XXVII, Heft 1/2, Münster 1928, S. 168.

unmittelbar voraufgehenden Periode nicht mehr hat, statt dessen aber alles tut und sich bemüht, dem wirklichen Leben mit seinen Spannungen gerecht zu werden, zumal in einer Zeit des Umbruchs, so ist das auch etwas Großes und darf sicher als Beweis einer gesunden, ungebrochenen Lebenskraft angesehen werden. Denn damit steht neben Altgewordenem auch Beginnendes und kündigt eine neue Zeit an.