

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien
39

R. Oldenbourg Verlag München 1998

Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter

Herausgegeben von
František Šmahel
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1998

Schriften des Historischen Kollegs
im Auftrag der
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit

Manfred Erhardt, Arnold Esch, Etienne François, Klaus Hildebrand, Hilmar Kopper,
Jochen Martin, Heinrich Nöth, Winfried Schulze, Michael Stolleis und Rüdiger Wolfrum
Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner
Organisationsausschuß:
Georg Kalmer, Herbert Kießling, Elisabeth Müller-Luckner,
Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. František Šmahel (Prag) war – zusammen mit Professor Dr. Manlio Bellomo (Catania/Italien), Professor Dr. Alfred Haverkamp (Trier) und Dr. Hans-Christof Kraus (Göttingen, jetzt Speyer) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1994/95. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat František Šmahel aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter“ vom 19. bis 22. Juni 1995 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter / hrsg. von
František Šmahel unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. –
München : Oldenbourg, 1998

(Schriften des Historischen Kollegs : Kolloquien ; 39)
ISBN 3-486-56259-2

© 1998 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: <http://www.oldenbourg.de>

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Dieter Vollendorf
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht).
Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München

ISBN 3-486-56259-2

Inhalt

František Šmabel

Zur Einführung: Häresie und vorzeitige Reformation – causa ad
disputandum VII

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer XV

Howard Kaminsky

The Problematics of "Heresy" and "The Reformation" 1

Malcolm D. Lambert

Catharism as a Reform Movement 23

Anne Hudson

Poor preachers, poor men: Views of Poverty in Wyclif and his
Followers 41

Bernhard Töpfer

Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif
und Jan Hus 55

Katherine Walsh

Lollardisch-hussitische Reformbestrebungen in Umkreis und Gefolgschaft
der Luxemburgerin Anna, Königin von England (1382–1394) 77

Ivan Hlaváček

Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400 .. 109

Vilém Herold

Zum Prager philosophischen Wyclifismus 133

Jürgen Miethke

Die Prozesse in Konstanz gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag –
ein Konflikt unter Kirchenreformern? 147

Alexander Patschovsky

Der taboritische Chiliasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen
und die Interpretation der Geschichtswissenschaft 169

<i>Ferdinand Seibt</i>	
Hussitischer Kommunalismus	197
<i>Winfried Eberhard</i>	
Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus	213
<i>Kaspar Elm</i>	
<i>Vita regularis sine regula</i> . Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums	239
<i>Hartmut Boockmann</i>	
Die Orden in den deutschen Texten zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts	275
<i>Stanisław Bylina</i>	
La Bible, les laïcs et l'Eglise en Pologne entre le Moyen Age et la Réforme	289
Personenregister	299

František Šmabel

Zur Einführung: Häresie und vorzeitige Reformation – causa ad disputandum

Es ist kein Zufall, daß annähernd ein Drittel der Teilnehmer unseres Kolloquiums sich bereits im Jahre 1965 anläßlich des ersten Symposiums Hussianum Pragense getroffen hat, das den Dialog zwischen den Mediävisten des damaligen Westens und Ostens eröffnete¹. Das dritte Prager Symposium im Jahre 1969 fand dann in einer okkupierten sowjetischen Provinz statt² – die flüchtigen Hoffnungen waren zerronnen. Die Diskussion über die böhmische Frühreformation endete damit jedoch nicht, sondern wurde fortgesetzt: bei halb illegalen Prager Tischgesprächen zunächst, später von internationalen Symposien in Konstanz, Prag und Tábor³. Das häufige Vorkommen der Begriffe *Vorreformation*, *Préréforme*, *the abortive Reformation*⁴, *premature Reformation* usw. signalisiert, daß die älteren dualistischen Konzeptionen, die die mittelalterlichen Häresien von den reformatorischen Bewegungen nach 1500 unterscheiden, nicht den neuen Erkenntnissen und den

¹ Zum Symposium Hussianum Pragense 1965 vgl. die Nachrichten von *Etienne Delaruelle*, in: *Rivista di Storia Letteratura religiosa* 1 (1965) 541ff. und *Paul De Vooght*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 114/2 (1966) 81–95.

² Das Hauptreferat von *František Graus* erschien zuerst auf tschechisch und bald danach auch englisch: *Krise středověku a husitství* [Die Krise des Mittelalters und das Hussitentum], in: *Český časopis historický* 17 (1969) 507–526 und *ders.*, *The Crisis of the Middle Ages and the Hussites*, in: *The Reformation in Medieval Perspective*, hrsg. von *Steven E. Ozment* (Chicago 1971) 77–103. Weitere Beiträge siehe in: *Mediaevalia Bohemica* 3 (1970) 87–251. Notiert sei hier auch die Übersicht über verschiedene Krisendefinitionen bei *František Graus*, *Das Spätmittelalter als Krisenzeit. Ein Literaturbericht als Zwischenbilanz* (*Mediaevalia Bohemica. Supplementum* 1, Praha 1968). Daneben wären noch Nachrichten von *Pavel Spunar*, in: *Mediaevalia Bohemica* 2 (1969) 419–431, und von *Bernard Guennée*, in: *Annales* 25 (1970) 216–219, zu nennen.

³ Vgl. *Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1.-4. September 1993*, hrsg. von *Alexander Patschovsky*, *František Šmabel* (*Historica. Series nova. Supplementum* 1, Praha 1996) und *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*. *Konstanz-Prager Historisches Kolloquium* (11.-17. Oktober 1993), hrsg. von *Ivan Hlaváček*, *Alexander Patschovsky* (Konstanz 1996).

⁴ So bezeichnete das englische Lollardentum *A. G. Dickens*, *The English Reformation* (London 1964) 22.

konfessionsübergreifenden Verfahrensweisen des vergleichenden Studiums entsprechen. Es genügt, hier drei charakteristische Auffassungen als Beispiel anzuführen: Anne Hudson bemerkte am Ende ihres Werkes über die vorzeitige Reformation in England: „The question in the main title of this book is, of course double: did Wycliffism constitute a reformation? and if so, and granted that it did not succeed, why was that reformation premature?“⁵ Hartmut Boockmann schreibt in seiner Darstellung „Das 15. Jahrhundert und die Reformation“: „Ein 15. Jahrhundert ohne den undurchdringlichen Schatten der Reformation, eine Geschichtsschreibung, die sich das für das 15. Jahrhundert gängige Epitheton Vorreformation verbietet: das wäre der richtige Weg zu einer angemessenen Vorstellung von der Wirklichkeit des 15. Jahrhunderts.“⁶ Und Pierre Chaunu schließlich konstatierte: „La pré-réforme, ce n'est pas simplement une réforme qui se cherche.“⁷

Wenn bis heute das Wort *haeresis* – im mittelalterlichen Sprachgebrauch besonders im Sinne des Abfalls vom rechten christlichen Glauben verstanden – in den verschiedenen Sprachen eine pejorative Konnotation aufweist, stellt dies für sich ein Merkmal des nach wie vor lebendigen „innerkirchlichen Kampfbegriffes“ (so A. Patschovsky) dar. Wesentlich erscheint, daß die negative, inquisitorische Begrenzung des Konzepts „Ketzerie“ nicht allein von der protestantischen, sondern auch von der marxistischen Geschichtsschreibung übernommen wurde. Wie soll es nun weitergehen? Nach Howard Kaminsky ist *heresy* „a wrong term ... ‚subculters‘ would be better but is too anachronistic; Grundmann's ‚religious movements‘ suited his own pragmatic purpose but the ‚religious‘ is imprecise. ‚Sects‘ seems at first adequate but it has, arguably, been pre-empted by Max Weber's use of the term for an ideal type dichotomous with ‚church‘“⁸. Doch darüber später mehr.

Es wäre abwegig, einen Terminus durch einen anderen zu ersetzen und aus Ketzern Reformatoren machen zu wollen. Nach einem Proteststurm der Mediävisten splitterte sich das Konzept der Renaissance zeitlich gesehen derart auf, daß es beinahe seine ursprüngliche Bedeutung eingebüßt hätte⁹. Auf ähnliche Weise werden nunmehr unterschiedlich verstandene „Reformationen“ mit religiösem Charakter

⁵ Anne Hudson, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford 1988) 508.

⁶ Hartmut Boockmann, *Das 15. Jahrhundert und die Reformation*, in: *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, hrsg. von Hartmut Boockmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philolog.-Hist. Kl. 206, Göttingen 1994) 12.

⁷ Pierre Chaunu, *Le temps des reformes. Histoire religieuse et système de civilisation* (Paris 1975) 11.

⁸ Howard Kaminsky, *The Problematics of Later-medieval „Heresy“*, in: *Husitství – reformation – renaissance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela I* [Festschrift für F. Š.], hrsg. von Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka, Noemi Rejchrtová (Praha 1994) 154.

⁹ Zur „Revolte der Mediävisten“ vgl. W. K. Ferguson, *La Renaissance dans la pensée historique* (Paris 1950) 297–346 und Carlo Angelieri, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografie* (Firenze 1952) Kap. 3.

zeitlich ineinander verschoben. Im Gegensatz zur ursprünglichen Bedeutung des Begriffs kennzeichnet ‚Reformation‘ somit auch verschiedene Modernisierungstendenzen zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert. Während etwa Amedeo Molnár die „erste Reformation“ schon mit den Waldensern verknüpft¹⁰, stehen sich nach Wolfgang Reinhard die Gegensätze „Reformation“ und „Gegenreformation“ aus heutiger Perspektive näher denn je¹¹. Dagegen läßt sich im Prinzip nichts einwenden, da in der Geschichte der christlichen Kirchen von Beginn an fundamentalistische und modernistische Strömungen aufeinanderprallten, deren heterogene Klassifizierungen von seiten der Amtskirche vielfach einen machtpolitischen Charakter trugen.

Unsere Aufmerksamkeit richtet sich jedoch auch auf andere Fragen. Vor zwanzig Jahren zum Beispiel löste Gerald Strauss mit seinem Aufsatz „Success and Failure in the German Revolution“ eine heftige Kontroverse aus¹². Nach Auffassung dieses Autors hätten die protestantischen Reformatoren bereits in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts die Absicht aufgegeben, alle Menschen zu lehren, wie wahre Christen zu denken, zu fühlen und zu handeln. Ihre von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts tätigen Nachfolger hätten schließlich den Eindruck gewonnen, daß die Missionsanstrengungen der Reformation gescheitert seien. Eine ähnliche Frustration läßt sich bei einer Reihe hussitischer Prediger beobachten. Der Prager utraquistische Erzbischof Johann Rokycana klagte zum Beispiel: „Ja, Formen des Aberglaubens hat dieses Volk in Hülle und Fülle.“¹³ Und die Zauberer, Wahrsager und Kräuterweiber genossen den Worten Peter von Cheltschitz‘ zufolge unter den einfachen Leuten die gleiche Hochachtung wie Heilige¹⁴.

Was aber charakterisiert das Kriterium des „Erfolgs“ bzw. des „Verfalls“? Die abweichenden Resultate von Visitationen ländlicher und städtischer Pfarreien, die etwa am Beispiel Straßburgs in den Jahren 1555 bis 1580 deutlich wurden, stellen für sich genommen keine große Überraschung dar¹⁵. Bereits im Jahre 1960 antizipierte Bernd Moeller in seinem Buch „Reichsstadt und Reformation“ den spä-

¹⁰ Amedeo Molnár, *Romani* 13 nella interpretazione della prima Riforma, in: *Protestantismo* 24 (1969) 65–78. Vgl. dazu Anm. 28 und Chaunu, *Le temps des reformes*, 11.

¹¹ Wolfgang Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *ZHF* 10 (1983) 260. Zur Frage der Parallelität oder Divergenz der Konfessionen s. Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12, München 1992) 106–110.

¹² Gerald Strauss, *Success and Failure in the German Reformation*, in: *Past and Present* 67 (May 1975) 30–63. Zur Forschungslage Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, 61–67 und Geoffrey Parker, *Success and Failure during the First Century of the Reformation*, in: *Past and Present* 136 (August 1992) 43–82.

¹³ Postilla Jana Rokycany 1, hrsg. von František Šimek (Praha 1928) 748.

¹⁴ Mehr dazu František Šmahel, *Stärker als der Glaube: Magie, Aberglaube und Zauber in der Epoche des Hussitismus*, in: *Bohemia* 32 (1991) 332–337.

¹⁵ J. M. Kittelsohn, *Successes and Failures in the German Reformation: The Report from Strassbourg*, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 83 (1982) 153–174. Es verdient Beachtung, daß Kittelsohn die Visitationsberichte aus Landgemeinden Straßburgs mit ganz anderen Ergebnissen als den von Strauss erzielten ausgewertet hat.

ter zum geflügelten Wort gewordenen Ausspruch des englischen Historikers A. G. Dickens „the German Reformation was an urban event“¹⁶. Jean Delumeau wiederum legte dar, warum auch die Reformatoren im Kampf gegen den Aberglauben im Volke versagten. Als „verfrüht“ erwies sich die Reformation insbesondere für die Leute auf dem Land, denen sie die lokalen Gewohnheiten, Kulte, wundertätigen Orte und Zauberbrunnen raubte, ohne ihnen einen ihrem religiösen Empfinden angemessenen Ersatz zu liefern¹⁷. Zu einem ähnlichen Schluß gelangte hinsichtlich der Verhältnisse in England kürzlich Patrick Collinson: „The successful practice of the Protestant religion required literate skills.“¹⁸ Dies alles geschah trotz des gewaltigen Medienerfolgs des Buchdrucks: Luthers kleinere und größere Schriften erschienen, einschließlich der Übersetzung des Neuen Testaments, im Zeitraum von 1518 bis 1546 in einer Auflage von 3,1 Mio. Drucken. Doch was bedeutete dies schon, wenn lediglich 40 Prozent der Stadtbewohner und fünf Prozent der auf dem Lande Lebenden lesen konnten¹⁹? Die Relativität dieser Erkenntnisse tritt noch mehr in den Vordergrund, wenn wir die Mittel der mündlichen Massenagitation des „vortypographischen“ Jahrhunderts in Betracht ziehen. Luther gab Hussens Hauptschrift „De ecclesia“ in einer Auflage von 2.000 Exemplaren heraus, eine Zahl, die diejenige der vorangegangenen handschriftlichen Kopien um das Zehn- bis Zwanzigfache übersteigt²⁰. Potentielle Leser hatte es jedoch bereits zu Lebzeiten von Hus in Böhmen ungleich mehr gegeben. Umgekehrt bestand eines der Hauptresultate der Reformanstrengungen und insbesondere dann der Hussitenkriege im jähen Rückgang karitativer Stiftungen, der Abnahme von Pfarrschulen vor allem auf dem Lande und nicht zuletzt auch in der Verschlechterung des gesellschaftlichen Ansehens sowie der materiellen Absicherung der Reformpriester. Auch die böhmischen Reformatoren wollten die religiöse Erneuerung in jeden Haushalt hineintragen: Doch genau das Gegenteil geschah. Hunderte von Kirchen blieben ohne geistlichen Verweser, und viele Landbewohner sahen den Priester nur gelegentlich²¹. Erasmus pflichtete im Jahre 1528 trotz des zeitlichen Abstands von einem Jahrhundert unwillkürlich den katholischen Widersachern des böhmischen Hussitismus bei: Überall, wo die Reformation triumphierte, lag die Gelehrsamkeit brach²².

¹⁶ Siehe Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (Gütersloh 1962) und A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther* (London 1974) 182.

¹⁷ Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation* (Paris 1981) 76 und 149–151. Vgl. dazu Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, 97f.

¹⁸ Patrick Collinson, *The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (London 1988) 74.

¹⁹ Siehe dazu Parker, *Success and Failure*, 53f.

²⁰ Vgl. Mistr Jan Hus, *Tractatus De ecclesia*, hrsg. von S. Harrison Thomson (Praha 1958) XXIII–XXIV, zum Skriptorium bei Hussens Bethlehemskapelle skeptisch Anežka Vidmanová, *Stoupenci a protivníci mistra Jana Husa* [Die Anhänger und die Gegner des Johannes Hus], in: *Husitský Tábor* 4 (1981) 56.

²¹ Mehr dazu František Šmahel, *Husitská revoluce* [Die hussitische Revolution] 4 (Praha 1993) 96–118.

²² Erasmus von Rotterdam an Willibald Pirckheimer, 28. März 1528: *Opus epistolarum* Des.

In den unlängst geführten begriffsgeschichtlichen Kontroversen über die „Modernität“ und die „Modernisierung“ Europas wurde erneut die Tragfähigkeit der Konzeptionen von Troeltsch und Weber hinsichtlich der Entstehung der modernen kapitalistischen Wirtschaftswelt aus der protestantischen Ethik diskutiert. Während nach Geoffrey Parker die deutsche Reformation mit Ausnahme des lutherischen Schweden die gesteckten Ziele nicht erreichte²³, verkörpert für Pierre Chaunu die Gegenreformation die dritte Reformation in der Reihe der Reformationen. Die protestantische Reformation war nicht die erste ihrer Art, denn sie knüpfte an jene Reformationsbewegungen an, die sich seit dem Ende des 13. Jahrhunderts in einer Vielzahl von Reformströmungen, einschließlich des Wyclifismus und der „hussitischen Explosion in Böhmen“, offenbart hatten²⁴. Richard van Dülmens Verteidigung der Modernisierungsimpulse der deutschen Reformation besitzt freilich auch unter dem Aspekt unseres Themas eine nicht unerhebliche Bedeutung. Insbesondere gilt dies für den Hinweis, daß durch die Reformation der Kirchenpluralismus und mit diesem dann auch die Konfessionalisierung der Religion entstanden seien²⁵. Jedem von uns steht dabei die *Confessio Taboritarum* des Seniors der kleinen taboritischen Kirche Nikolaus von Pelhřimov und die immer vergessene Brüderunität, die erste wahre reformatorische Kirche in der europäischen Geschichte, vor Augen.

Die Auffassung, in vielen unterschiedlichen Ausprägungen fortlebend, wonach die Reformation ein langandauernder europäischer Zyklus gewesen sei, setzt freilich nicht bei Pierre Chaunu ein. Von den modernen Historiographen spricht bereits František Palacký von einer „Reformation des XV. und XVI. Jahrhunderts“²⁶. Der Terminus „böhmische Reformation“ als komplexe Charakterisierung der Reformbestrebungen in Böhmen von der Mitte des 14. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts wird häufig verwendet, mehr oder minder allerdings ohne weitergehende Reflexionen. Aus der Perspektive eines breiter angelegten Vergleiches versuchte erst Amedeo Molnár den Hussitismus gemeinsam mit dem Waldensertum in den Kontext einer sog. ersten Reformation einzuordnen. Die theologische und gesellschaftliche Eigenständigkeit der europäischen Reformationen des 16. Jahrhunderts (der sog. zweiten Reformation) blieb in dieser Konzeption erhalten. Neu jedoch war, daß die Reformbestrebungen und -bewegungen zwischen dem 12. und dem beginnenden 16. Jahrhundert sowie deren Fortwirken in den nachfolgenden Jahrhunderten eine geschichtliche Rechtfertigung erfuhren, die allerdings in der Forschung ein nur begrenztes Echo fand. Möglich ist, daß hier die ausgeprägte Gegensätzlichkeit zwischen der sozial aufrüttelnden und im Falle des Hussitismus auch revolutionären „ersten“ Reformation und der gesell-

Erasmi Roterodami, Bd. VII, hrsg. von Percy Stafford, Helen Mary Allen (Oxford 1930) 366.

²³ Parker, *Success and Failure*, 77.

²⁴ Chaunu, *Le temps des reformes*, 10ff.

²⁵ Richard van Dülmen, *Reformation und Neuzeit*, in: ZHF 14 (1987) 1–25. Allgemein dazu Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, 86f.

²⁶ František Palacký, *Die Geschichte des Hussitentums* und Professor Constantin Höfler (Prag 1868) 160.

schaftskonformer, ja geradezu konservativen „zweiten“ Reformation eine gewisse Barriere darstellte²⁷. Ohne einen breiteren Widerhall blieben die zeitgleichen Überlegungen von F. G. Heymann²⁸ und Josef Macek²⁹. Trotz der einflußreichen Monographien von Howard Kaminsky³⁰, Ferdinand Seibt³¹ sowie weiterer Autoren, die sich mit der revolutionären Entwicklung der böhmischen Reformation befaßten, blieb der Hussitismus innerhalb einer breiteren Fachöffentlichkeit auch weiterhin die „erste siegreiche Häresie“³² oder „une réforme avant les réformes“. Mit Hilfe dieser Formulierung habe ich vor Jahren den Versuch unternommen, die Anomalie der böhmischen Entwicklung im 14. und 15. Jahrhundert kurz zu skizzieren. Diese habe ich anfänglich auch auf die nahezu klassische Gestalt des Revolutionsprozesses in den Jahren 1419–1436 anzuwenden versucht³³.

Auch für den böhmischen Hussitismus erweist sich unter anderem die seit vielen Jahren geführte Diskussion als fruchtbar, die Peter Blickle mit seiner Konzeption der Gemeindereformation ausgelöst hat³⁴. Immer bildete ja die Gemeinde in

²⁷ *Amedeo Molnár*, Husovo místo v evropské reformaci [Hussens Platz in der böhmischen Reformation], in: *Československý časopis historický* 14 (1966) 1–14, vgl. auch *ders.*, Elementi ecclesiologici della prima Riforma, in: *Protestantissimo* 19 (1964) 65–77 und *ders.*, Jan Hus, testimone della verità (Torino 1973) 80–83. Verständnissvoll dazu *Robert Kalivoda*, K otázkám myšlenkového modelu tzv. první a druhé reformace [Zu Fragen des Gedankenmodells der sog. ersten und zweiten Reformation], in: *Bratrský sborník* (Praha 1967) 120–126 und *Josef Macek*, Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525, in: *ZKG* 85 (1974) 5–29. Im Ausland fand Molnárs Typologie wenig Nachklang.

²⁸ *F. G. Heymann*, The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, in: *ARG* 52 (1961) 15: „It would have to be admitted that not only the Church of Brethren, which is generally recognized as such, but also the Utraquist Church, in its earlier phases and its dynamically surviving Neo-Utraquist form, never ceased to be an essentially Protestant movement.“

²⁹ Vgl. z. B. *Josef Macek*, Jean Hus et les traditions hussites (Paris 1973) 301f.: „La continuité du mouvement réformateur issu de la crise du système féodal du XIV^e au XVI^e siècle est incontestable: elle a fait de la Bohême et de la Moravie le premier pays réformé.“

³⁰ *Howard Kaminsky*, A History of the Hussite Revolution (Berkeley, Los Angeles 1967). Kaminsky hat schon früher die Hussiten als die „erste revolutionäre Gesellschaft“ bezeichnet. Siehe Chiliasm and the Hussite Revolution, in: *Church History* 26 (1957) 43.

³¹ *Ferdinand Seibt*, Hussitica. Zur Struktur einer Revolution (Köln, Wien ²1990), siehe auch *ders.*, Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt (München 1984) bes. 203–230.

³² So *Francis Rapp*, L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age, in: *Nouvelle Clio* 25 (Paris 1971) 196.

³³ *František Šmahel*, La révolution hussite, une anomalie historique (Paris 1985). Vgl. dazu u.a. die Besprechungen von *Howard Kaminsky* in: *Speculum* 61 (1986) 704–706, *František Graus* in: *HZ* 242 (1986) 424f., *Stanislav Bylina* in: *Kwartalnik historyczny* 94 (1986) 484–486 und *Alexander Patschovsky* in: *DA* 42 (1986) 322. Zuletzt vgl. *Ferdinand Seibt*, Eine historische Anomalie?, in: *Husitství – reformace – renesance* (wie Anm. 9), 275–286.

³⁴ *Peter Blickle*, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil (München 1985). Vgl. dazu u.a. *Mark U. Edwards*, Die Gemeindereformation als Bindeglied zwischen der mittelalterlichen und neuzeitlichen Welt, in: *HZ* 249 (1989) 95–103, die Sammelchriften *Peter Blickle*, *Johannes Kunisch* (Hrsg.), Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600, in: *ZFH*, Beiheft 9

der revolutionären Etappe der böhmischen Reformation die grundlegende Organisations- und Selbstverwaltungseinheit³⁵. Dennoch stellten die hussitischen Gemeinden in ihrer Mehrzahl keine Korporationen des einfachen Volkes als des nichtprivilegierten Standes der abhängigen Bauern, Lohnarbeiter, kleinen Handwerker und minderberechtigten Stadt-„bewohner“ dar. Auf eine unter ständischem Gesichtspunkt breitere Basis konnte bereits die revolutionäre Gemeinde der taboritischen Brüder und Schwestern zurückgreifen, in der das Prinzip der kollektiven Selbstverwaltung der Volksschichten mit der übergeordneten Führungsrolle der Prediger und adeligen Krieger zusammenstieß. In den gewöhnlichen Stadtgemeinden bildeten die niederen Schichten nur unter außergewöhnlichen Umständen einen Faktor im öffentlichen Geschehen, da das Teilnahmerecht an den Zusammenkünften der sog. Großen Gemeinde vorzugsweise den Hauseigentümern vorbehalten blieb³⁶. Sofern die Bestimmungen von Žižkas Militärordnung den wirklichen Zustand widerspiegeln, besaßen in den militärischen Bruderschaften der ersten Hälfte der zwanziger Jahre sowohl die Brüder aus den Städten als auch die bäuerlichen Frondienstleistenden besondere Ständegemeinden³⁷. Es handelt sich um eine absolut einmalige Erwähnung, daher muß hinzugefügt werden, daß innerhalb der militärischen Organisationen der radikalen Bruderschaften die bäuerliche Herkunft kein Hindernis für die Übernahme höherer Führungspositionen darstellte. Wesentlich stärker verblüfft, daß sich keinerlei Nachrichten über die Reformaktivität der dörflichen Gemeinden erhalten haben, deren Existenz sich in Böhmen ansonsten quellenmäßig nachweisen läßt³⁸.

Die *Devotio moderna* blieb bei der Tagung ausgeklammert, zu wenig sind auch die gesellschaftlichen und machtpolitischen Komponenten der Reformbewegungen – mit Ausnahme der Gemeinde-Problematik – zur Sprache gekommen. Nicht nur *Ecclesia*, sondern auch *Res publica semper reformanda* – dort sehe ich die Aufgabe für die Zukunft. Das Kolloquium enthielt zwei wichtige Elemente: Es hat erstens eine begriffsgeschichtliche Diskussion ermöglicht, die sich in gewisser Weise endlos fortsetzen ließe, und die in einer sehr allgemeinen Problematik enden könnte. Auch wenn man die europäische Geschichte als eine Abfolge von Reformen, Reformationen und Revolutionen verstehen will, bleibt die anthropologische oder existentielle Frage: Wozu war es gut oder wozu ist es noch gut.

(Berlin 1989), *Peter Blickle* (Hrsg.), Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich, in: HZ, Beiheft 13 (München 1991) und die knappe Zusammenfassung von *Peter Blickle*, Reformation und kommunaler Geist (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 44, München 1996).

³⁵ Zu den hussitischen Gemeinden *Seibt*, *Hussitica*, 125–188 und *Karel Hrubý*, Senior communitas – eine revolutionäre Institution der Prager hussitischen Bürgerschaft, in: *Bohemia* 13 (1972) 9–43.

³⁶ Ausführlich dazu *František Šmahel*, *Husitská revoluce* 4 (Praha 1996) 29–54.

³⁷ Siehe Žižkas Militärordonanz, hrsg. von *František Svejkský*, *Staročeské vojenské řády* [Alttschechische Militärordnungen] (Praha 1952) 25.

³⁸ Zur Reforminitiative des einfachen Volkes nach den Zeugnissen der hussitischen Prediger *Amedeo Molnár*, *K otázce reformační iniciativy lidu. Svědectví husitského kázání* (Acta reformationem bohemicam illustrantia I, Praha 1978) 5–44.

Natürlich ist weiteren, künftigen Interpretationen Tür und Tor geöffnet, man kann immer alles auch anders sehen. Das Entscheidende ist jedoch, daß sich die fatale Zeitgrenze „1500“ nicht leicht beseitigen läßt. Im übrigen zeigt sich stets aufs neue, daß der Hussitismus im wesentlichen bei Wyclif wurzelt und im Zusammenhang mit der Reform der Gesamtkirchen ein zentraleuropäisches Problem darstellt.

Ich schließe diese einführenden Worte mit einem Dank an alle, die zum Gelingen der Tagung beigetragen haben. Mein Dank gilt insbesondere dem Stiftungsfonds Deutsche Bank im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, der mir nicht nur in großzügiger Weise ein Forschungsjahr in München am Historischen Kolleg ermöglicht, sondern auch die Ausrichtung dieses Kolloquiums gestattet hat.

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Manlio Bellomo, Catania (Stipendiat des Historischen
Kollegs 1994/95)

Prof. Dr. Peter Blickle, Bern

Prof. Dr. Hartmut Boockmann, Berlin

Prof. Dr. Stanisław Bylina, Warschau

Prof. Dr. Harald Dickerhof, Eichstätt

Prof. Dr. Winfried Eberhard, Berlin

Prof. Dr. Kaspar Elm, Berlin

Prof. Dr. Alfred Haverkamp, Trier (Stipendiat des Historischen
Kollegs 1994/95)

Dr. Vilém Herold, Prag

Prof. Dr. Ivan Hlaváček, Prag

Prof. Dr. Anne Hudson, Oxford

Prof. Dr. Howard Kaminsky, Miami Beach

Dr. Hans-Christof Kraus, Speyer (Stipendiat des Historischen
Kollegs 1994/95)

Prof. Dr. Malcolm D. Lambert, Eastcombe, Stroud, Glos.

Prof. Dr. Jürgen Miethke, Heidelberg

Prof. Dr. Peter Moraw, Gießen

Prof. Dr. Rainer A. Müller, Eichstätt

Prof. Dr. Alexander Patschovsky, Konstanz

Prof. Dr. Friedrich Prinz, München

Prof. Dr. Ferdinand Seibt, München

Prof. Dr. František Šmahel, Prag (Stipendiat des Historischen
Kollegs 1994/95)

Prof. Dr. Bernhard Töpfer, Berlin

Prof. Dr. Katherine Walsh, Salzburg

Howard Kaminsky

The Problematics of "Heresy" and "The Reformation"

1. The Problematical Terms

The topics of our colloquium, "heresy" and "reformation", are generally recognized as valid cognitive constructs in scholarly discourse. To argue, as I shall do, that we should be better off not to use them in their usual sense may therefore seem whimsical if not also ungrateful. But terms like these are always impositions on the past, creating one possible order of meaningfulness according to a particular retrospective interest. Change the retrospective interest and the whole battery of cognitive constructions becomes liable to rethinking. Such changes of historical vision have occurred in the past, we can expect them to occur in the future, and there is some reason to think that one is taking place now, when on all sides we see venerable themes scorned or neglected in favor of problems and topics that used not to be thought of as historical subjects at all. All of which is merely noted here to frame the following discussion, which focusses only on the two cognitive constructions of our program, "heresy" and "The Reformation", in their traditional historiographical significations. It will be argued that both of them belong to an outdated construction of history and that both, for different reasons, distort what they include, omit or obscure much that is now regarded as interesting, and should therefore be confined to much narrower semantic fields.

Since I am not an expert in either subject I shall limit my argument to the kind of critical examination of the literature that any reasonably knowledgeable scholar is entitled to engage in. In the same spirit I do not question the scholarly solidity of recognized work in the history of "heresy" and "The Reformation", including the works whose conceptual apparatus I here criticize but whose positive achievements I highly value. And I should add, finally, that this essay in subversion goes along with the recognition that historical scholarship accumulates knowledge through and across whatever paradigm shifts it undergoes. In other words, even if I am right, and a drastic reconfiguration of some of our ideas of the past is indeed in order, this would in my view be a program for future progress, not a negation of the scholarly past.

2. The Case against "Heresy"

The case against using the term "heresy" was made in 1935 by Herbert Grundmann in his *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*¹, when he observed that both Roman Catholic and Protestant Ketzergeschichte had proceeded from the inquisitional construction of "heresy" and were incapable of conceptualizing the later-medieval "religious movements" as subjects of study in their own right *within* the context of the whole Christian society². For "heresy" was a term of condemnation used by the repressors of religious movements, whose members never thought of themselves as anything but good Christians³. The modern historian of "heresy" which is to say of hereticated religious movements, must therefore choose whether to take the point of view of the men and women he is interested in, who believed they were good Christians, or to take the point of view of their persecutors who called them heretics. The right choice would seem obvious but in fact almost all such historians choose the other, accepting the Church's definition of what was and was not heretical⁴. In consequence they must try to use for general cognitive purposes a concept that was shaped to be intrinsically pejorative and judicial. The resulting "heretics" are thereby constructed, usually with sympathy but always in the skewed perspective imposed by the concept, in terms of deviation, doctrinal peculiarities, and the opposition or dissent imputed to them

¹ Historische Studien (Berlin 1935) 267.

² *Religiöse Bewegungen*, 7 – „Die protestantische Ketzergeschichtsschreibung hat die katholische Ketzerpolemik gleichsam mit umgekehrtem Vorzeichen fortgesetzt ... Auch sie fragt nach den Gegensätzen zwischen Kirche und Orden einerseits, Ketzerei und Sekten andererseits, nicht nach ihrer gemeinsamen Stellung und Wandlung im geschichtlichen Verlauf.“

³ So Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Die Kirche in ihrer Geschichte, 2, G, i, (Göttingen 1963) 2 – “Apart from quite isolated exceptions, there were no heretics in the Middle Ages who wanted to be anything but Christian or indeed did not claim to be the true, good, even better Christians.” All the surviving evidence I know supports this statement. How the “heretics” actually referred to themselves appears here and there in the sources. See Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, CA 1967) 177, for the German Waldensians’ terms for themselves and for outsiders: “die kunden” as vs. “die fremden”. And see Anne Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford 1988) 142f. – The Lollards referred to one of their own as: “a known man” (Pecock); “a prevy man” (1511), “gud and honest” (1520).

⁴ I offer a small bouquet of preuves; many more could be added. According to Raffaele Morghen “L'historien doit considérer comme hérétique celui que l'autorité religieuse de ce moment historique reconnaît comme tel” – in: Jacques LeGoff (Ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^e-18^e siècles* (Civilisations et Sociétés 10, Paris 1968) 16. Another scholar (whose name I failed to note as I copied his words) tells us that “It is impossible for the historian to formulate a concept of heresy which would not be that of the Church”. Jeffrey Burton Russell believes that “The best criterion for orthodoxy at any given moment is the position of the pope” – in his *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley 1965) 3. Malcolm Lambert writes, “I have written as a historian, not a theologian. I have taken heresy to mean whatever the papacy explicitly or implicitly condemned during the period” – in his *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus* (London 1977) xii; the passage is unchanged in the second edition, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford 1992) xi.

by their ecclesiastical judges, rather than in terms of modes of religiosity within the common Christian religion. Why Grundmann himself continued to speak of "heresy" after he had shown how bad it was to do so⁵ is hard to understand, and the same goes for heresiologists since 1935 who have recognized the power of his work but have not suffered the *crise de conscience* it calls for.

One reason may be that the modern mind finds the idea of heresy attractive, both in its original Christian signification of individual choice in matters of religion⁶, which is now one of the "human rights" established by Western Civilization even in officially Catholic countries, and in its secular extensions such as independence of thought, the sovereignty of conscience, the spirit of liberty or even rebellion. But historians who approach the medieval "heretics" with these favorable connotations in mind are also aware that the medieval connotations of "heresy" were quite different: the term was never used in the medieval sources simply as an objective designation of free choice, separable from the context in which such choice always figured as inherently vicious. Furthermore, the conditions under which free choice became heresy were stipulated legalistically rather than religiously by the Church from the eleventh century on, as it moved away from the patristic emphasis on deviation from the true faith, to an emphasis on the heretic's rejection of the Church's authority, particularly the pope's⁷. Heresy in this sense was a judicial category: if the Church's judicial agents – bishops or papal inquisitors – deemed a particular belief or practice to be an error, they officially admonished the erring person to renounce it; if he or she refused to do so this disobedience was criminalized as "contumacy", and such contumacy was heresy⁸.

⁵ So in a series of important articles, most notably, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in: *Kultur- und Universalgeschichte* (FS für Walter Goetz, Leipzig, Berlin 1927) 91–107; *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Biblexegese*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 45 (1963) 129–64; *Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem*, in: *Deutsches Archiv* 21 (1965) 19–575.

⁶ So e.g. St. Jerome's definition, in: *Decretum Gratiani*, 24. q. 3, c. 27: "Heresis grece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. Quicumque igitur aliter scripturam intelligit, quam sensus Spiritus sancti flagitat, a quo scripta est, licet ab ecclesia non recesserit, tamen hereticus appellari potest, ... eligens que peiora sunt."

⁷ I follow *Othmar Hageneder*, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*, ed. W. Lourdaux, D. Verhelst (Louvain, The Hague 1976) 42–103; cf. *idem*, *Die Häresie des Ungehorsams und die Entstehung des hierokratischen Papsttums*, in: *Römische historische Mitteilungen* 20 (1978) 29–47.

⁸ I have outlined this development more amply in my *The Problematics of Later-Medieval "Heresy"*, in: *Husitsví – Reformace – Renesance*, ed. J. Pánek et al. (FS für František Šmahel, Prague 1994) 133–54, esp. 138–43. Some particular points may be noted here: see *Hageneder*, *Der Häresiebegriff*, 63ff., for the point that contumacy implied a denial of the Roman Church's magisterial primacy; for the treatment of heresy as *lèse majesté* by the civilians see *Helmuth G. Walther*, *Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik*, in: *The Concept of Heresy*, 134; and cf. the papal "Ad abolendam" of 1184 (X. 5. 7. 9) for an example of the indiscriminate anathematization of the merely disobedient along with the deviant.

But this judicial cognizance of error under the aspect of crime made heresy and contumacy judicially convertible: as the *glossa ordinaria* on the *Decretum* put it, “contumacia dicitur heresis”⁹. More concretely, the condemnation of a “heretic” was due not to his “error” but to his persistence in it; so for example John Hus could remark, citing the Archdeacon, Huguccio, and Innocent IV, “maior excommunicacio propter solam contumaciam est ferenda”¹⁰. At this point the procedural, juridical concept of heresy is disengaged from the particular religious ideas of “heretical” groups. Their “error” was *essentially* a deviation from a judicially determined norm; their “heresy” was willful persistence in such movement. It is an entirely negative idea, empty of all religious content except that which can be construed from this peculiar sense of “error”¹¹. It is not surprising, then, that modern heresiological images of “heresy” and “heretics” are elicited not from a *verstehend* attempt to recover the self-understanding of the pious men and women of the religious movements, but rather from one or another sense of what contumacy implies.

3. Filling in the Empty Construct

The empty construct was filled in first by the inquisitors themselves who elaborated a whole heretical type from little more than what the ecclesiastical condemnation implied about its target¹². So we read that the deadly sin of pride prompts the “heretic” to prefer his own opinion to that of the Church and to persist stubbornly in it even after the Church has admonished him to desist. At the same time

⁹ *Johannes Teutonicus*, *glossa ordinaria* on *Decretum*, Dist. 40, c. 6 (“Si papa”) “a fide devius”.

¹⁰ In *Super IV Sententiarum*, ed. V. Flajshans (Prague 1904) 612.

¹¹ So *Helmut G. Walther*, *Häresie und päpstliche Politik*, 140, refers to “die Tendenz zur Entleerung des Häresiebegriffes”; cf. 111: “The problem of heresy, for Gratian, was part of the relationship between the church and power in general; hence, in the context of his juristic project, he could have no interest in any consideration of the content of heresies, except in respect to the purity of faith that constituted the *communitas ecclesiae*” – i.e., only as negations of the purity of faith. Cf., e.g., *Jean Leclercq*, *L’hérésie d’après les écrits de S. Bernard de Clairvaux*, in: *The Concept of Heresy*, 12–26, here 17f., with examples and authorities for the narrow usage, including Bernard’s reference to Abelard’s “heresy”: “haereticum probans non tam in errore quam in pertinacia et defensione erroris.”

¹² For this and what follows here, see *Herbert Grundmann*, *Der Typus des Ketzers*. The creation of a heretical psyche out of nothing more than the “Ketzer-topos” itself has recently been noted by *Ralph Klötzer*, *Die Täuferherrschaft von Münster: Stadtreformation und Welterneuerung* (Münster 1992) [I use the review in *Rheinische Vierteljahrsblätter* 58 (1994) 389–90], posing the question, “ob die Täuferherrschaft von Münster eine Logik aufweist, die es verbietet, den alten und immer neuen Ketzer-topos weiterzutragen, nachdem individuelle bzw. kollektive Defekte von Psyche und Moral für die Abweichung von einer gesetzten Norm verantwortlich sind”. His alternative, to understand the development of Anabaptism out of its own theology which demanded a new way of life rather than belief in this or that doctrine, would be just as valid for the study of medieval “heresy”.

the "heretic's" egoistic pride makes him suppose that he is better than others, and he therefore assumes the appearance of virtue – he is pale from fasts and other austerities, he is ostentatiously poor, he seems to lead an ascetic life. Even when such appearances proceed from a sincere intention they are tainted by their deeper origin in vice, and their chief function is to seduce the faithful. More often than not, however, the appearance of virtue conceals an indulgence in the delights of the flesh; the victims of inquisition were routinely accused of sexual immorality of every sort, including orgies, bestiality, and sodomy, to say nothing of what used to be called free love. It was along these lines that the spokesmen of orthodoxy created the "heretics" that they condemned. The heretic thus conceived was an instrument of Satan – hence the enemy, the antagonist *par excellence*¹³.

It is this oppositional image of "heresy", with reversed value signs, that has made the subject so attractive to post-medieval practitioners of *Ketzergeschichte*, whether Protestant, Catholic, or neither. We see it already in the father of Protestant heresiology, Flacius Illyricus, who found his "witnesses to the Truth" precisely in the class constructed for him by the Roman Church's heretication of, as he put it, "all those who before Luther gave witness in some way to the truth of Christ against the errors and madness of the Antichrist"¹⁴. This homogenizing category encouraged him to impute many "truths" to those who did not in fact hold them – as the Czech Jesuit Bohuslav Balbín later complained, Flacius "found his witnesses everywhere", even among the orthodox¹⁵. His successors are the modern heresiologists, who are usually more scrupulous but who take their "heretics" from the same pool he drew from, namely the class of "heretics" created by the Church's condemnations. It is no accident that the greatest modern history of medieval "heresy" was written in the context of a history of the Inquisition: its "heretics" "holding fast to all the essentials of Christianity" correspond in principle to Flacius's *testes veritatis*, and the identification of their "mainspring" as "antisacerdotalism" is more or less the way the Inquisition saw it too¹⁶.

¹³ Alexander Patschovsky, *Was sind Ketzer? Über den geschichtlichen Ort der Häresien im Mittelalter*, in: "... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte"? Mediävistische Notizen zu Umberto Eco's Mönchsroman „Der Name der Rose“ (Darmstadt 1987) 169–90, here esp. 172–77; R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250* (Oxford 1987) 65, "For all imaginative purposes heretics, Jews and lepers were interchangeable. They had the same qualities, from the same source, and they presented the same threat: through them the Devil was at work to subvert the Christian order and bring the world to chaos."

¹⁴ *Catalogus testium veritatis*, finished 1553, published 1556 and reprinted thereafter (e.g., Frankfurt 1672); the quote comes from the preface. Luther had also valued the medieval "heretics" in this sense; see A. G. Dickens, *John Tonkin, The Reformation in Historical Thought* (Cambridge, MA, Harvard U.P. 1985) 8 – "Luther ... believed that throughout the disastrous reign of papalism there persisted a true but hidden Church, personified by a series of so-called heretics like Wycliffe and Huss and culminating in those more recent movements, including his own, which sought to recover Gospel Christianity."

¹⁵ *Epitome historica rerum Bohemicarum* (Prague 1677) 406ff., 459.

¹⁶ Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vols. (New York 1888); the quotes from 1:61.

There is also another factor in play. The bourgeois-liberal mentality still common to most historians, whether Protestant, Catholic, or secular, has its own disposition to what Ernst Huber called *Trennungdenken*, disjunctive thinking, which organizes its field of cognition according to oppositions, contradictions, and conflicts¹⁷. The ready-made oppositional class offered by the Inquisition is ideal for this purpose. But it is obviously inappropriate when something other than disjunction is needed. For even though the "heresies" so conceived can be and have been usefully studied in terms of their particular beliefs in each case, it has most often been within a skewed *Problemstellung* that tends to equivocation, confusing the substance of the "heresies" as religious movements in their respective sociocultural contexts with their various aspects as "heterodoxies" vis-à-vis the Church's orthodoxy. This in turn leads to an emphasis on problems of causation or "origins", external influences, and oppositional motivation, none of which are central to the understanding of a religious movement as such¹⁸. It also determines the way historians think about the "social" dimension of "heresy". What sort of people constituted or joined such a group? Why did they do so? What was their relationship to those among whom they lived? To the society at large? But such questions cannot be properly focussed because their premise is misconceived: one asks about the origins, motivations, and affinities of groups perceived not in terms of their own intentions and practices but in terms of the Church's judgement that they were centrifugal or oppositional. This encourages rather easy, superficial, and usually reductionist solutions to the social-historical problematic.

The classic case is the straightforward Marxist interpretation offered by Friedrich Engels almost a century and a half ago¹⁹. He began with the postulate that the church was "the most general force coordinating and sanctioning the existing feudal domination". Therefore, he argued, all opposition to the feudal order had to take a religious form. Hence heresy, opposing the church, was essentially the repudiation of feudalism, it was the ideology of class struggle²⁰. But the

¹⁷ This notion is discussed in a context appropriate to the present argument by Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter* (Wien, Wiesbaden 1959) 115ff.; see the English translation by Howard Kaminsky, James Van Horn Melton, *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria* (Philadelphia 1992), "Translators' Introduction", passim, esp. n. 32.

¹⁸ So for example the very useful comprehensive survey by Jeffrey Russell, *Interpretations of the Origins of Medieval Heresy*, in: *Mediaeval Studies* 25 (1963) 26–53, touches the religious experience of the "heretics" only insofar as Grundmann and one or two other scholars have seen this as the origin of "dissent"; for the rest we see a spectrum of possible conjectures, about the origins not of certain specific forms of piety but of the opposition to Roman orthodoxy imputed to these forms by the Church. Every conceivable premise of religion, sociology, and psychology has found a place in this gallery.

¹⁹ For what follows see his: *The Peasant War in Germany*, trans. M. Olgin (New York 1926) 51f.; I modify the translation according to the original, *Der deutsche Bauernkrieg* (1850).

²⁰ Cf. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party* (1848), trans. Samuel Moore, ed. F. Engels (New York 1948) 9 – "The history of all hitherto existing society is the history of class struggles." On this premise heresy could hardly have been anything else.

"heresy" thus decoded was nothing more than the inquisitor's construction of the heretic as *essentially* an opponent of the Church's authority, rather than someone cultivating a certain mode of religious experience; it was precisely the religious emptiness of this construction that allowed Engels to fill it with the dialectic of class struggle, anti-feudal opposition, whether "peasant-plebeian" or "*bürgerlich*". The Marxism of our own century, whether "bourgeois" or Communist, has in general been less simple, recognizing that neither classes nor class consciousness, crystallized to the point set by the original ideal types, can be found in the Middle Ages²¹; it is rather the sociocultural order as a whole that must be taken as the primal context of meaningfulness, not reduced to a mere amphitheater in which classes contended²². Hence the relation between "the social" and "the religious" is recognized as problematical – if not quite a matter of hermeneutical choice²³, then at least a variable determined by conditions in each case²⁴. The social dimension of "heresy", while still characterized pro forma in terms of class and class struggle, is more apt to be laid out in fact as play within a set of tensions

²¹ So e.g. Josef Macek, O trídém boji za feudalismu, in: Československý časopis historický 5 (1957) 297: "We presuppose the *immanent* [my emphasis, HK] existence of class hatred and rebellion in the thinking of the exploited under feudalism." We see on the one hand an insistence on preserving the Marxist doctrine of class-conflict, on the other hand a recognition that evidence for it as the motor of medieval "heresies" is scanty or dubious.

²² Ernst Werner, *Pauperes Christi: Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums* (Leipzig 1956) 10: "The religiously colored views, theories, and forms of life represented by both rural and urban groups can, with the help of the theory of reflections and the doctrine of basis and superstructure, be explained in respect to their social relationships, the forms of class struggle, and the structural changes of feudal society." Cf. Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens: Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Berlin 1964), who, writing about one species of religious movement, repeats part of Engels's thesis (p. 21), but also transcends the simplifications of class-conflict in favor of a scheme of the whole – e.g., 13, "wenn das bestehende Gesellschaftsgefüge beträchtliche Spannungen aufweist, wenn neue Gesellschaftsschichten emporsteigen", etc.

²³ Werner, *Pauperes Christi*, 8f., "The question is simply whether purely religious import is assigned to ... [the religio-social agitation stimulated by the Gregorian reform], which is to make the religious factor the prime mover of historical development, ... or whether one tries to get behind the forms of thought and consciousness, in order to strip the 'zeal of faith' ... of its religious clothing and to lay bare its social essence [Kern]." He of course regards the latter alone as ultimately satisfactory.

²⁴ E.g. Martin Erbstößer, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter: Geißler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert* (Berlin 1970) 7, referring to the formulation by Engels: "Problematischer ist ... die Einordnung der einzelnen Ideologien in den Rahmen des Gesamtprozesses. Im Vordergrund steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Versuchen, 'den Heiligenschein abzustreifen', und den Bestrebungen, 'die gesellschaftlichen Verhältnisse anzutasten'." He recognizes that the latter were not manifest most of the time, in periods of "relativ normaler Klassenwidersprüche". Cf. *ibid.* 67, n. 263: "Es ist geradezu charakteristisch für unentwickelte Formen der Opposition, daß der soziale Gehalt verloren geht und sich die Auseinandersetzungen fast ausschließlich innerhalb der Ideologie abspielen."

generated by an alleged "crisis of feudal society" at one or another degree of intensity²⁵.

All of which need only be noted here, to make the point that even the most sophisticated versions of the Marxist thesis proceed from the mutinous image implicit in the inquisitorial concept of "heresy"²⁶. In doing so they suffer from the prevarication of the inquisitors, who imputed opposition to religious movements whose own intention was rather *disengagement*. In Grundmann's terms: "the gospel ... found its new confessors precisely among those who themselves were involved in the temptations of secular civilization"; voluntary poverty implies property to begin with, and the new movements were "a religious reaction in the ranks of the upper levels against the social, economic, and cultural developments of the time"²⁷. Once in existence, to be sure, a movement naturally attracted men and women of the lower classes as well, proportionally more of them, perhaps, once it had been hereticated²⁸; but the origins of the religious movements lay before the rise of early capitalism, they were directed against the worldly *clergy*, and only later did economic developments, bringing wealth, luxury, and materialism, reinforce the basic "contradiction" and give it a societal dimension²⁹.

Modern heresiologists who decrystallize the Marxist categories by decoding the inquisitor's "heresy" not into class war but the more *salonfähig* and indeed anodyne "dissent" do not thereby make the sociological problem go away. For one thing the idea of dissent is even emptier than the inquisitorial idea of heresy, which at least evokes the religious substance that it does not define³⁰. One does not know more when one is told that "heresy" was really the dissent that arises from a spirit of defiance³¹ or from a natural human propensity to ask questions³². Nor

²⁵ E.g. in: *Robert Kalivoda*, *Revolution und Ideologie: Der Hussitismus* (Cologne 1976); cf. my review in *Speculum* 53 (1978) 386–89.

²⁶ So e.g. *Erbstösser*, *Strömungen*, 67, discussing the Flagellants of 1349, grants that they cannot be understood as an "organisierte sozialpolitische Bewegung" or a "radikale Umsturzpartei", but also rejects such cognitive constructs as "religiöse Bewegung" and "laikale Frömmigkeitsbewegung". In a footnote thereto he praises Gordon Leff's idea of heresy as "die Ablehnung der traditionellen Autorität der Kirche", but rejects his endeavor, "die daraus resultierenden Bewegungen als Suche nach neuen Formen des religiösen Lebens zu interpretieren".

²⁷ *Religiöse Bewegungen*, 168f.; cf. *Grundmann*, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter* (orig. 1955), reprinted as "Anhang" in: *Religiöse Bewegungen* (repr. Darmstadt 1961); *Russell*, *Interpretations of the Origins*, 33.

²⁸ *Religiöse Bewegungen*, 163; cf. 31–34 for the significance of "weavers" as a characterization of the "heretics" of the religious movements. *Gordon Leff*, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250–c. 1450*, 2 vols. (Manchester, New York 1967) 1:12 – "It is no accident ... that a sect in decline – or driven underground – tended to be drawn from the lower social groups."

²⁹ *Religiöse Bewegungen*, 196–198.

³⁰ Insofar as "dissent" does carry some resonance of religious deviance along with social dissidence, this is probably due to the use of the term in the contexts of the English Reformation and Civil War, certainly not to its ordinary modern usage.

³¹ *R. I. Moore*, *The Origins of European Dissent* (London 1977) ix–x, distinguishes between heresy, which he takes in the Roman church's sense as "an opinion ... contrary to the teach-

can anything definite be elicited from Gordon Leff's generalization, in any case excessive, that "medieval heresy ... was an extreme ... expression of the problems confronting medieval society"; it was "endemic in medieval society, as the form which all sustained dissent must ultimately take"³³.

Then too, this merely verbal strategy suffers from the same defects inhering in Engels's Marxism, namely an abstract reductionism that omits precisely the primary moment, the desire of so many religious laity for an experience of spiritual redemption, as well as the particular circumstances and mediating mentalities that constitute the historically interesting features of each case. The men and women of the religious movements can no more be imagined as saying "I want to dissent" than as saying "I want to be a heretic"; what they did say (to stick to this figure) is what has to be established, and this obviously cannot be done by simply analyzing the implications of the Church's category of heresy. What is required is a kind of holistic sociological attack deriving from an idea of "society as an inclusive system of human relationships and organisation within which religion constitutes a major component"³⁴.

4. A Sociology of Fractional Religiosity: Opposition or Subculture?

The facticity of "heresy" as something created by heretication has recently been noted by a few historians whose interest has lain not in the religious substance of "heresy" but in the presuppositions and implications of heretication. Although

ing of the church, publicly avowed and obstinately defended", and dissent, which is "the spirit which not only declines to accept as a matter of course the opinions prescribed by established authority, but holds that it is entitled, and even obliged, not to do so". This is not, evidently, a contrast between coordinates but only between an alleged habitus and its alleged effect; in any case, as Moore notes, it concerns (notionally) "the fact of deviation from Catholic teaching rather than its nature".

³² So, e.g., *Jeffrey Burton Russell*, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley 1965) 2 – "A chief reason for the existence of heresy lies in the nature of Christianity itself ... It has always been concerned with right belief as well as with right conduct. The Christians' interest in abstract truth led them to define it in a system of orthodoxy, and since no definition of truth ever goes unchallenged, the inevitable companion of orthodoxy is dissent." "Orthodoxy generates dissent." On p. 3 he defines dissent as including both heresy proper and "all explicit and many implicit deviations from the religious norms of medieval Catholicism".

³³ Heresy in the Later Middle Ages 1, "Prologue", 3, 5, 10. Leff's consequent insight, that later-medieval action against "heresy" was not primarily the repression of this or that "dissent" but the self-preservation of a whole sociocultural order, was not developed by him into a structural principle in the sense enunciated by Moore and Patschovsky, discussed just below.

³⁴ *Janet Nelson*, *Society, Theodicy and the Origins of Heresy: Towards a Reassessment of the Medieval Evidence*, in: *Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. by *Derek Baker* (Studies in Church History 9, Cambridge 1972) 65–77, here 65.

their work therefore lies outside the present problematic, it can be usefully noticed at this point because it makes the issues raised here stand out more clearly. A politology of heretication has been proposed by Robert Moore in his thesis of "the formation of a persecuting society". Heretication, he argues, is best understood not as response to any religious threat posed by "heterodox" sects, but rather as an instrument by which a new class of clerical *literati* consolidated both the central governments they served and their own position as political managers therein. For similar reasons, according to Moore, the same class, from the twelfth century on, defined still other groups, which had previously been undefined or treated with neglectful tolerance, as objects of persecution: the Jews, homosexuals, lepers, prostitutes³⁵.

A sociological approach parallel to Moore's politological construction has been proposed by Alexander Patschovsky. Inasmuch as "heresy kat'exochen had become disobedience instead of disbelief", he has argued, "the dogmatic religious aspect of heresy lost its weight", so that the extended range of charges of heresy must be understood as characteristic of "a society which expressed its endemic tensions in religious terms". Hence his conclusion: "heresiology, properly understood, should be applied sociology."³⁶ Like Leff, Patschovsky construes "heresies" as expressions of societal disharmonies; like Moore he understands the Church's imputation of "heresy" as due rather to the needs of the Church than to the intrinsic heterodoxy of the "heretics".

Both of these lines of attack, Moore's and Patschovsky's, have the virtue of separating "heresy" as religious movement from the action of heretication, which is precisely what is advocated by our present argument. Their focus on the hitherto all but untouched field of heretication opens this up as a medieval phenomenon in its own right. But neither, in consequence, can thematize the religious substance of the religious movements. Moore, who regards this substance as dissent, minimizes its intrinsic importance as such³⁷. Patschovsky's notion of societal disharmony has the same tendency, even though he has elsewhere made uniquely important contributions to the study of "heretical" religiosity. The problem put in the present discussion remains outstanding. Indeed the approach to "heresy" by way of heretication suppresses the religious issue much as the inquisitors did.

For one thing, inquisitorial "heresy" covered both "popular" and learned or eccentric religious groupings, so that historians interested in the social dimensions of the religious phenomena in question have to supply their own discriminatory specifications, which are not elicited from the idea of "heresy" but only from the historian's own sense of what is socially interesting³⁸. And here too they are not

³⁵ R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford 1987) 27-58, 102-12, 138f., 144ff.

³⁶ I cite from his unpublished essay of 1992: *Heresy in Medieval Society*.

³⁷ Moore, *Formation*, 151, holds that the power of heresies was in fact slight; it was greatly exaggerated by the persecutors.

³⁸ E.g., Carl T. Berkhout, Jeffrey B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979*

well served by the construct of "heresy", for many religious movements similar in all substantial respects to those condemned as heresies (most notably many groups of Beguines), were not so designated, not only because some happened to be disobedient and others obedient, but also because in many cases, for merely circumstantial reasons, this issue was not imposed³⁹.

For another thing, still more disturbing, "heresy" as contumacy tended to extend its semantic field almost endlessly, covering not only "formal" or "metaphorical" heresy, such as simony⁴⁰ and schism⁴¹ (most notably in connection with the solution of the Great Schism by the deposition as schismatic "heretics" of both Benedict XIII and Gregory XII⁴²), but also a vast domain of contumacy that may be called "secular heresy". Secular powers who disobeyed papal or episcopal commands, laity of all ranks who infringed ecclesiastical property rights, the very numerous prelates who were remiss in their payments to the papal collectors – all of these and others as well were often excommunicated by the ecclesiastical judiciaries, and if they remained excommunicate for more than a year, they were ipso facto "heretics"⁴³. Modern scholars who use inquisitorial "heresy" as a cognitive construct to cover medieval religious movements cannot of course follow the inquisitors all the way here and if they do not simply ignore political and other secu-

(Subsidia Mediaevalia 11, Toronto 1981) x, "We cover only the popular, social heresies as opposed to intellectual and doctrinal disputes." Cf. *Lambert*, *Medieval Heresy*, xii.

³⁹ *Tadenz Manteuffel*, *Naissance d'une hérésie: Les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge*, trans. *Anna Posner* (Civilisations et sociétés 6, Paris, The Hague 1970) 100: heresy is not born but made, "par des circonstances extérieures". As for the Beguines, compare e.g. *Lambert*, *Medieval Heresy*, 173–81, where – in consequence of his book's project – the Beguines are discussed only insofar as they were objects of suspicion or heretication, with *Ernest W. McDonnell*, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene* (New Brunswick, NJ 1954), which studies the movement in its own right and therefore deals with its heretication only ad hoc, when this raised problems.

⁴⁰ See *Simon de Cramaud*: *De substraccione obediencie*, ed. *Howard Kaminsky* (Cambridge, MA 1984) 48f., for opinions about this, including Pierre de la Palu's objection to the thesis that "contumacia est heresis, et contumax dicitur infidelis": "hoc est non proprie sed solum metaphoricè, sicut et simonia dicitur heresis." On this last point see *J. Leclercq*, *Simoniaca haeresis*, in: *Studi Gregoriani* 1 (Rome 1947) 523–30; *Paul de Vooght*, *La "simoniaca haeresis" de Saint Thomas à Jean Huss*, in: *Hussiana* (Louvain 1960) 378–99.

⁴¹ St. Jerome had written that schism and heresy were ultimately convertible, inasmuch as a schismatic would not fail to invent a new doctrine to justify his schism – *Decretum*, 24. q. 3, c.26: "Quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest [scisma] diversum [sc. ab heresi]; ceterum nullum scisma nisi heresim aliquam sibi confingit, ut recte ab ecclesia videatur recedisse." Elaborate constructions were elicited therefrom in the later Middle Ages; cf. *H. Kaminsky*, *Simon de Cramaud and the Great Schism* (New Brunswick, NJ 1983) index, s. v. "Schism as formal heresy".

⁴² *Ibid.* 281–83; *Simon de Cramaud*, *De substraccione*, Introduction, 46ff., and the treatise, lines, 697–700.

⁴³ *Hageneder*, *Häresiebegriff*, 72–79. While some canonists restricted this consequence to those whose excommunication had been originally imposed on account of "heresy", others held that it applied to excommunication for any reason – Hostiensis had argued both ways and the Council of Trent would accept the wide application.

lar "heresy", they denature it into, say, "pseudoheresy"⁴⁴, a question-begging term of small utility.

In sum, when "heresy" is approached by way of society's action against it, it is seen accordingly from the inquisitor's point of view as diabolical subversion of the Church. But the men and women thus targeted did not think they represented any such thing. How to understand these men and women remains a problem, which obviously *cannot* be addressed by thinking of them as heretics, even when the inquisitorial intention is replaced by a modern politological or sociological interest; for that mode of understanding, as we have seen, can at worst lead to an equation of heresy with subversion, at best to a study of heretication. We return perforce to the holistic interpretation implied by "religious movement", in the sense given this term in Herbert Grundmann's *Religiöse Bewegungen*. Indeed it is hardly an exaggeration to say that if the problems just noted are still outstanding, it is because Grundmann's projected solution of them has not been followed up by others (or indeed by himself). As he stated, what in the first place interested the men and women of the religious movements – whether or not they were condemned as heretics – was neither peculiar doctrine nor opposition to the Church⁴⁵; what they wanted was rather a personal, redemptive experience of the common religion. The core of the religious movements lay in "religious views that no longer saw the essence of Christianity as fulfilled and realized in the church as a salvatory order and in church doctrine as dogma and tradition, but rather sought to implement Christianity as a religious way of life [*Lebensform*] that would be directly binding on each individual true Christian, and would be more essential to the salvation of his soul than his position in the hierarchical order of the church or his belief in the doctrines of the church fathers and theologians".

Hence it was that certain men and women "began to ask whether ecclesiastical ordination of the priest was the only and sufficient entitlement for implementing the Christian work of salvation, whether it was only the church that was called and instituted to implement the divine plan of salvation through her representatives alone; whether, rather, every individual Christian was not called upon to reshape his life directly according to the evangelical and apostolic norms." These norms, specifically evangelical poverty and the apostolic way of life – itinerant teaching and preaching – thus "became the focal points of a new conception of the essence of Christianity"⁴⁶. While this way of life, conceived according to the evan-

⁴⁴ So e.g. *Stefano Brufani*, *Eresia di un ribelle al tempo di Giovanni XXII: Il caso di Muzio di Francesco d'Assisi* (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia 19, Perugia, Florence 1989) – according to the review by *Raymond Mentzer*, *Speculum* 67 (1992) 940f., where the relevant passages are cited.

⁴⁵ *Religiöse Bewegungen*, 50f.: The "heresy" of the twelfth century was not a "sect" with a particular founder, a definite organization, and a proper name; "above all it lacked the clear-cut mark of earlier heresies, a definite heretical doctrine that would have constituted the proper nature of the heresy."

⁴⁶ *Grundmann*, *Religiöse Bewegungen*, pp. 14f., 28. Cf. *Leff's* explanatory scheme in his *Heresy in the Later Middle Ages* 1, "Prologue", e.g., p. 2: "initially, at least, heresy was a deviation from accepted beliefs rather than something alien to them: it sprang from believing

gelical and apostolic norms of voluntary poverty and itinerant preaching, could also be a standard by which priests and prelates of the church were measured and found wanting⁴⁷, this did not at first imply a challenge to the ecclesiastical structures and sacramental system as such⁴⁸.

More exactly, the religious movements' challenge to the establishment was only the potential challenge posed by what would today be called a subculture or an "alternative" culture⁴⁹, in which some objective, societal forms of a cultural system are selectively subjectivized into modalities of individual experience⁵⁰. The peaceful coexistence of an established culture and any number of autonomic subcultures is today seen as normal, under the heading of pluralism, to the point indeed that the established culture itself is vulnerable to relativizing degradation. In the twelfth century such pluralism was neither normal nor even thinkable, except for the insulated "subcultures" of the monastic orders, but an inchoate cultural diversity was already a fact. "The Church", which is to say its episcopal or papal authorities, could only take it as a challenge: they could either try to manage an emergent religious subculture or liquidate it, they could not ignore it. The potential challenge became actual opposition only when church authorities opted for liquidation by calling it "heresy", which they did in some cases but not in others,

differently about the same things as opposed to holding a different belief." And 10: "Later medieval heresy was thus more than mere protest or revolt, ... in its totality it constituted an alternative to the prevailing outlook."

⁴⁷ Grundmann, 28: The thrust of the religious movement in the twelfth century was on the one hand to revivify Christian life by imitating the apostolic model in voluntary poverty and wandering preaching, "but at the same time thereby to expose the illegitimacy of the claim to Apostolic succession of the hierarchical church and the Catholic clergy insofar as these did not live in a truly Christian way, that is, apostolically and evangelically".

⁴⁸ Grundmann, Neue Beiträge, 516, referring to denunciations of the sinful clergy: "Dabei wird man freilich nicht von einem grundsätzlichen 'antisacerdotalismo' sprechen dürfen; wenigstens steht er nicht am Anfang. Nicht gegen das Priestertum als solches, nur gegen die unwürdigen Priester richtet sich zunächst die häretische Polemik."

⁴⁹ "Subculture" is a recent vogue-word with a usefully vague field of reference. I understand it as including not only highly crystallized sects (like the Amish) and crypto-religious groups (like Transcendental Meditation and astrology cults), but also variable lifestyle groups (like mountain climbers in Seattle, surfers in Southern California, motorcyclists and loose groups of drug addicts everywhere), and the vast number of groups, differing wildly in their specifics, that generate a mystique of self-consciousness through single-purpose dedication. The goal may clearly be a kind of salvation (the best-known example would be Alcoholics Anonymous) or it may be to have a redemptive (exalting, intense, etc.) experience by leading a certain kind of life (e.g. motorcycle gangs).

⁵⁰ This key point, reading the beliefs of the religious movements as fractional inflections of the common religious values of the societal order, is derived from thinking out Grundmann's theses in a more contemporary sociological framework. Present-day illustrations can be found in most of our "subcultures" as characterized just above: so for example motorcycle gangs or clubs share the common societal values of fetishistic commodity consumption as well as the masculine ideals of adventure and the cult of the open road and the internal combustion engine, etc.; but they contract these so-to-speak public cultural values into modalities of their respective individual experience, subjectivizing the objective *Kulturgut* of our sociocultural order.

for reasons determined not by the nature of the religious movement's aims but rather by extrinsic factors of politics and individual dispositions on both sides.

The most general sociological question here would concern not the societal groups from which men and women came into the subculture, nor the disjunctively "social" factors that might have stimulated their new way of thought, but the whole sociocultural situation in which some people felt alienated from the institutional embodiments of the common cultural ideals. Here the analogy to modern pluralism and subcultures suggests the parameters of an answer, centered of course on religious rather than secular cultural interests. But the difference is not essential, and a sound understanding of the medieval religious movements that would be sociological without being reductionist requires cognitive constructions that can comprise religious experience as a modality of man's participation in the culture of his society. The crux of the sociological problematic here lies in the movement of ideas from one system of integration to another, in our case from the Church's system of religion and its public, fundamentally political reform program to a subjectivized system centered in the existential needs of the individual and developed to provide him with the forms of his self-consciousness and the symbols of his identity, which is to say the meaning of his life. What we must understand, concretely, is the existential interest of pious men and women in defining the meaning of their lives by an active participation in the universally accepted Christian religion.

Calling them "heretics" obviously does not explain this intention. We must rather ask why, from the eleventh and twelfth centuries on, significant numbers of pious men and women appeared who could not realize this existential interest by integrating themselves into, and identifying themselves with, the institutional structures of Christian society – say by just being pious parishioners or becoming monks and nuns⁵¹. We know this, of course, not from any direct testimony to this effect, in comparable terms, but by logically necessary back-inference from the phenomena of the religious movements. These show that the reaction of some of those commoners, both in villages and in towns, both propertied and poor, both male and female, who for whatever reason – and these reasons could have been of many different sorts – felt alienated from the forms of societally established meaningfulness, was to create their own. The interest of the men and women of the religious movements was certainly not to create a "heresy" but rather to create an alternative culture within the whole: a new objective reality that would be meaningful to them, in distinction to – but also within – the objective reality of "the world" that belonged to the holders of lordship at all levels. Doctrinal deviation was normally absent or secondary: the movement's primary reference was to itself⁵².

⁵¹ The answer obviously lies in the societal changes of the eleventh and twelfth centuries – more people, more movement, towns, new institutional forms of integration, and so on – but if such generalities are often proposed as such, they have rarely if ever been worked out in detail. For an extremely brief but systematic statement, see *Nelson*, *Society*, *Theodicy*, 71–75.

⁵² *Grundmann*, *Religiöse Bewegungen*, 9f.

5. Reform, "Reformation", and the Problem of Prematurity

Exactly how these phenomena can be understood in the context of the Later Middle Ages remains an open question, hardly answerable without a rethinking of the period itself. For in our traditional scheme that separates the Middle Ages from Modern or Early Modern Europe, and inaugurates the New Era with the Renaissance and Reformation, there is a certain logic in constructing medieval religious movements as heresies. The medieval is negated by the modern, in which it is *aufgehoben*; so the degeneracy of the Roman Catholic order of medieval Christianity was negated by the purification of Christianity in the Protestant Reformation, while within this degeneracy the "witnesses of the truth" kept the thread of Christian continuity alive. But this Protestant vision of history has no special claims on a modern mind. And once we stop thinking of heresies and start thinking of religious movements – as sects, subcultures, alternative cultures, or whatever – their relationship to the future Protestant Reformation becomes a rather factitious issue: those today who imagine such a relationship do not suggest real continuity but rather at best some uselessly vague, undemonstrable, and question-begging "preparation of the ground"⁵³.

The ground for what, we may ask? The Protestant Reformation as a historical epoch in the comprehensive Hegelian sense, an *Umbruch der Weltgeschichte*? Or the Protestant Reformation as a religious permutation – "unleashed and regulated by a theologian"⁵⁴? While historians of "The Reformation" often speak of it equivocally, as though it could be both of these at once, our purpose requires both a rigorous distinction between the two and a much less arbitrary conception of the *religious* substance of Protestantism. We obtain both by giving up the disjunctive scheme of a medieval-modern antithesis and turning instead to the alternative scheme of an extended "Old Europe" – Burckhardt's *Alteuropa* – beginning in the twelfth century and ending in the eighteenth. In such a context there would be no particular reason for a non-confessional historian to set up an antithesis between medieval Catholicism and other modalities of Christian religiosity. The medieval religious movements would figure as such; whether or not the Church hereticated them would be irrelevant. "The Protestant Reformation" could then be seen un-

⁵³ So e.g. René Bornert, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle: Approche sociologique et interprétation théologique* (Studies in Medieval and Reformation Thought 28, Leiden 1981) 25ff. – "Dans la riche floraison d'idées et de réalisations de la pré-réforme, il est possible de discerner quatre séries de faits, d'ordres très différents, qui on servi de sol nourricier à la réforme liturgique protestante." Cf. Bernd Moeller, *Probleme der Reformationsgeschichtsforschung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 76 (1965) 246–57, here 253, a reference to "Die Feststellung, daß dem Sieg Luthers der Boden bereitet war".

⁵⁴ Moeller, *Probleme*, 254 – the "grundlegende Gegebenheit" is "Daß es ein Theologe war, der den Umbruch der Weltgeschichte auslöste und ihm sogar weithin sein Gesetz aufzwang". This "epochal" understanding is ubiquitous in the literature; for another example see Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la réforme* (1965) 275ff., the Reformation as a stage in the development of the "Weltgeist". Cf. Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford 1991) 418, quoted below.

equivocally as not an *Umbruch der Weltgeschichte* but rather as simply a new religious development within the continuity of Western European Christian civilization; its extensive secular resonances could be understood in terms of religious-secular interplay rather than as derivations of Martin Luther's novel doctrines⁵⁵. And in between the medieval religious movements and the Protestant reformation there would be two other actualizations of Christian potentiality, the attempted reformation of the Lollards and the consummated one of the Hussites. Calling the former "premature"⁵⁶ or the latter "anomalous"⁵⁷ is as distracting, in this Old-European context, as calling the Waldensians precursors.

But can or should the traditional sense of "The Reformation" be contracted in this sense? A non-specialist can only note the direction in which the newer modern scholarship points: there is in fact a substantial body of opinion rejecting or questioning every component included or implied by the epochal sense of "The Reformation" and the traditional emphasis on Martin Luther's invention of a new religious principle, justification by faith alone, taken as a fundamental negation of the Catholic system of sacramental justification. Generations of German Lutheran theologians and historians have developed this image, narcissistically exalting the subjective piety of Luther's German inwardness in contrast to Roman Catholic performative externality; that it seems unconvincing to a non-German, non-Lutheran, and indeed non-Christian is hardly surprising; more to the point, it is today widely ignored by historians of every persuasion.

We may take as the first point of scholarly criticism the traditional notion that Luther's new doctrines responded to urgent, widespread, popular needs and interests that were not satisfied by the late-medieval Church, which was decadent, degenerate, and full of abuses⁵⁸. What we are now told is that late-medieval Catholicism was not only healthy but also solidly rooted in the life of the common

⁵⁵ Cf. e.g. *Steven Ozment, Protestants: The Birth of a Revolution* (New York 1992) 218f. – "a majority of scholars today view the Reformation as a very modest spiritual movement, both self-limiting and easily manipulated by secular political power, and, when compared with the social and political revolts of the century, a very minor event in its history. It did not, they believe, break radically with the past in any social or political sense."

⁵⁶ As in *Anne Hudson's*, *The Premature Reformation*.

⁵⁷ See *František Šmabel, La révolution hussite: Une anomalie historique* (Paris 1985); cf. my review in *Speculum* 61 (1986) 704–706 for criticism of the idea that anything could be "a historical anomaly".

⁵⁸ I cite for example the high-level, recent, and authoritatively Protestant synthesis by *Steven Ozment, Protestants: The Birth of a Revolution*, 40 – "A conviction of having made sacrifices in vain for a creed that had little biblical basis, and hence could provide one with only a false sense of security, if any security at all, fueled the Reformation at the grass-roots level." Cf. p. xiii, "Protestantism was born ... in reaction to failing spiritual leadership and church piety." And see *Bernd Moeller, Religious Life in Germany on the Eve of the Reformation*, in: *Gerald Strauss* (Ed.), *Pre-Reformation Germany* (New York 1972) 13–42, here 29 – "The church had reached the point where it was unable to do anything more than react to stimuli given by others. Its theology and its spiritual life lacked the genuine inner impulse to find its way out of the maze into which its own historical development had brought it. It produced no relevant, helpful response to the yearnings and explosive passions of men who submitted themselves to the church for guidance."

people. So, in the case of England, "The existence of long-term religious discontents can be disputed, the significance of Protestantism as a progressive ideological movement can be doubted, the continuing popularity and prestige of the Catholic Church can be stressed."⁵⁹ As for Germany, "The religious and intellectual situation in Germany on the eve of the Reformation was not at all, as earlier thought, like a powder-keg whose explosion was merely set off by Luther's appearance on the scene"; "the period before the Reformation was one neither of decadence, nor of transition, nor of crisis"⁶⁰. Hence the judgement of Euan Cameron, that "The Reformation was not a foreseeable explosion from a discontented lay society which had long since outgrown the religious forms which the Church purveyed. On the contrary, by 1500 Europe's peoples had learned how to choose, select, invest in, and indeed develop the forms of religious piety and reassurance which suited them best." In fact "the essential Reformation message was rather badly suited to the cultural needs and ambitions of most of the lay people who espoused it"⁶¹.

Others have put the point more stridently: "The Reformation ... [was] a conservative campaign on the part of elite Christian clergy to subdue a surrounding native culture that had always been and preferred to remain semipagan" (Delumeau); it was "an attempt to impose on uneducated and reluctant men and women a Christian way of life utterly foreign to their own cultural experience" (Gerald Strauss)⁶². We may note that something of the sort has also been said about what

⁵⁹ *Christopher Haigh* (Ed.), *The English Reformation Revised*, (Cambridge 1987) 2f. For a case in point see *Eric Acheson*, *A Gentry Community: Leicestershire in the Fifteenth Century*, c.1422-c.1485 (Cambridge 1992) 193, "Leicestershire will leave a strong impression that the gentry's religion satisfied important psychological needs. They were familiar with the Church's doctrine on Purgatory and they relied completely on the clergy's role as mediator between man and God. They found comfort in the familiar. There is never any sign of those inner doubts and torments which later racked Luther and which were to rend western Christendom asunder. Nor is there ever any suggestion of anti-clericalism or any hint that the Church was not providing value for money."

⁶⁰ *Moeller*, *Probleme*, 253, for the first quote; for the rest see the recent summation of the scholarly consensus by *Hartmut Boockmann*, *Das 15. Jahrhundert und die Reformation*, in: *Hartmut Boockmann* (Ed.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts* (Göttingen 1994) 9-25, here 23f. - "Davon, daß die Mißstände das in solchen Fällen übliche Maß überschritten hätten, daß die Reformation der Pfründen wegen gekommen sei oder gar kommen mußte, kann die Rede nicht sein" - and *Moeller*, *Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß*, *ibid.* 148, agreeing "daß das Zeitalter vor der Reformation weder eine Verfalls- noch eine Übergangs- noch eine Krisenzeit war".

⁶¹ *Cameron*, *The European Reformation*, 417-22.

⁶² I take these from the review of diverse theories by *Steven Ozment*, *Protestants: The Birth of a Revolution*, "Appendix", 218f. These and similar characterizations of "popular religion" have recently been opposed by *Eamon Duffy*, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400-c.1580* (New Haven CT 1992), who prefers to speak of a "traditional religion" shared by clergy and laity, nobles and commons, town and country, and who "persistently discards the explanatory functionalism once popularized by Keith Thomas or the acculturationist theories of John Bossy and Jean Delumeau"; I take this from the review by *Philip Soergel* in *Speculum* 69 (1994) 767f. Cf. *Keith Thomas*, *Religion and the Decline of Magic* (New York 1971) chs. 1 & 2.

used to be called "The Counter-Reformation", namely that it too was a modernizing imposition from above on a pre-modern popular culture⁶³. In both cases, moreover, popular acceptance had to be laboriously achieved, in the course of one or two generations⁶⁴.

One need not elaborate these points to draw the logical inference from them, namely that if "The Reformation" was not generated by Luther's new religion or by massive popular hatred of the Roman system, if indeed it can be plausibly seen as an elite imposition on the people at large, then it must be regarded as a political action that succeeded for secular reasons – political, social, and cultural, but not primarily religious ones⁶⁵. Another way to put it would be that what made it "*The Reformation*" was a set of factors propitious to the creation of territorial churches independent of Rome⁶⁶. That it also turned out to be the beginning of a New Era in other respects can be understood as nothing more than a function of historical development within the *longue durée* of *Alteuropa*. Its religious substance can then be most reasonably seen as, on the one hand, just one more manifestation of the same movement towards individual piety and religious experience that we find

⁶³ *Ozment*, *Protestants*, 35 – according to Delumeau, "It was the twin coercive movements of the Reformation and the Counterreformation that converted enough of Europe's semipagan masses to create for the first time a 'Christian' Europe." And *Dickens, Tonkin*, *The Reformation in Historical Thought*, 313 – "Delumeau and Pierre Chaunu developed the thesis most relevant to historians of the Reformation, that both Protestantism and Tridentine Catholicism were essentially efforts by 'orthodox' Christianity to suppress the primitive folk religion."

⁶⁴ See e.g. *Richard Rex*, review of A. G. *Dickens*, *Late Monasticism and the Reformation* (London 1994), in: *TLS* (30 Dec. 94) 25 – "The most important of the articles collected here represent Dickens's response to the revisionists (notably J. J. Scarisbrick and Christopher Haigh), who have argued that the late medieval Church enjoyed enormous popular support, that the notion of widespread anticlericalism is a myth, and that the English Reformation was a slow process, imposed by a powerful élite on a reluctant but impotent populace." This last point is also made for the continental reformation, e.g. by *Euan Cameron*, *The European Reformation*, 417–22 – "The Reformation moved from clericalism to clericalism within two generations"; in the interval it had to be fought for by power and argument.

⁶⁵ But cf. *Moeller*, *Probleme*, 255 – "Es gilt in der Forschung zu realisieren, daß das geschichtliche Phänomen 'Luther' und das geschichtliche Phänomen 'Reformation' nur zusammengedacht werden können." This is the traditional Lutheran view, not obviously problematical in 1965 but contrary to the revisionist consensus today. For a contemporary vindication of it see e.g. *Ozment*, *Protestants*, 28f., a refutation of "much recent scholarship" that explains the Reformation's success as "fortuitous and political"; *Ozment* argues that it was equally spiritual and political.

⁶⁶ This would e.g. be the import of *Winfried Eberhard*'s thesis that the Reformation won in Central Europe because of the power and interests of the Estates – in his Bohemia, Moravia and Austria, in: *Andrew Pettegree* (Ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge 1992) 23ff. That the territorial princes eventually directed the reformation in their own interests is something of a commonplace; it has however been argued that the original secular impulse of the reformation came from the towns, asserting their traditional autonomy against princely domination – see e.g. *Ozment*, *Protestants*, 24 – "Today growing numbers of historians portray the Reformation as a small part of a much larger and failed burgher revolt against revived feudal authority in the persons of the great German princes"; cf. 119ff. for a discussion of this thesis as developed by Peter Blickle.

among the medieval "heretics", and on the other hand as one more manifestation of the reformational ambitions to be found among the Lollards and the Hussites⁶⁷. The difference would be that these variants of common Christian religiosity now resonated with certain political and social potencies.

It is of course a commonplace of Reformation scholarship that the Protestant Reformation was not just one more manifestation of anything but was rather a unique religious breakthrough. But this thesis can be maintained in its strong sense only by ignoring or devaluing the Hussite reformation, in particular that of the Taborites. Luther himself began the tradition when he distinguished himself from such medieval reformers as John Hus who, he said, thought of reform within the papal system: "I", Luther said, "deny the very seat of the beast and I care not at all whether he who occupies it is good or evil."⁶⁸ That he was right about Hus or, say, the Waldensians is not at all obvious; in any case he overlooked the principled rejections of the Roman system by Wyclif, by the Lollards, and – explicitly and stridently – by the Taborites⁶⁹. Nor did these earlier reformers lack the idea of justification by faith alone in contrast to the Catholic economy of salvation. Exactly how clearly this focus on faith alone was realised in the thought of Wyclif and the Lollards remains to be established⁷⁰; in the doctrine of the Hussite Peter Chelčický, however, it is formulated quite explicitly: good works, however important

⁶⁷ Until quite recently Reformation scholarship was more interested in establishing the uniqueness of its subject than in imagining it as another reform movement within the church. Even today the latter approach, which would seem extraordinarily promising, remains marginal; see e.g. *Dorothea Wendebourg*, *Die Einheit der Reformation*, in: *H. Boockmann* (Ed.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich*, 228 – "Das, was die Reformation zur 'Reformation' machte, war das Urteil der Gegenreformation. Erst durch diese Reaktion wurde daraus das Geschehen, welches zum Ende der Einheit der westlichen Christenheit führte, wurde aus dem innerkirchlichen Umkehrruf die Kirchenspaltung." This explanation, to be sure, merely raises another problem; I quote it for the sake of the distinction formulated in its last clause.

⁶⁸ *Scott H. Hendrix*, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict* (Philadelphia 1981) 119.

⁶⁹ See *H. Kaminsky*, *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, CA 1967) 508–13 – At Klatovy in 1424 the Taborite clergy declared, "We disagree with the Roman church in substantial matters of the faith and we do not intend to esteem or keep her rites." In fact the Taborites regarded the papacy as an instrument of Antichrist – see e.g. *Nicholas of Pelhřimov's* *Postil on Apocalypse*, Vienna Nationalbibliothek ms. 4520, fol. 293r, on Apoc. 18:2, "cecidit Babylon magna": "quamvis hic agatur de toto numero dampnatorum, tamen principalis est intellectus litere de curia Anticristi residente in Roma, que dicitur Babilon." Cf. fol. 203v, "ministri Anticristi habentes spiritum pape et ecclesie Constantini."

⁷⁰ A negative judgement has been pronounced by *Margaret Aston*, *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion* (London 1984) 136, "The Lollards always lacked that central insight of Luther's which became the driving force of the Reformation: despair about salvation through works never led them into the strong light of justifying faith." *Hudson*, *Premature Reformation*, 383, citing this, comments that while it is "true that Lollardy never abandoned good works", "yet it is not correct to say that they had no conception of justification by faith. Wyclif himself wrote 'fides sit fundamentum iustificationis hominis quoad Deum' ..." On the other hand, she writes, this thesis was never as central as with Luther; what was central was "the primary and validating force of scripture".

as sources of strength and consolation, and as witnesses to one's inner condition, do not earn eternal life: "It is the great richness of God alone that suffices to save us, along with those works, and we can have the richness even without the works."⁷¹

It is of course true that few people at the time read Chelčický and many people read Luther, also that justification by faith was explicitly central to Luther's religion but not to Chelčický's. But we may wonder how important this difference was. Euan Cameron, for example, who credits Protestant religiosity with Europe's passage into modernity, puts the matter so: "The ultimate effect of Reformation teaching was an overall cultural shift of fundamental importance for the emergence of the modern world. It abolished ritual purification through expiatory rituals, the natural source of spiritual comfort for any basically primitive society. In its place it erected a system by which ... moral faults and failings ... were ... gradually rectified through instruction and moral discipline."⁷² But none of this had justification by faith alone as necessary or sufficient cause, and in fact the Taborites *also* replaced ritual purification, etc. precisely with the rectification of moral faults by instruction and discipline. The sources indeed suggest that the Taborite clergy did little else.

Cameron himself moreover has rejected the traditional Protestant thesis that the individual liberty implicit in Luther's theology relieved the late-medieval believers from the burden of Roman Catholic legalism: the Reformation did not offer more spiritual comfort or emancipation from clerical dominion, but less comfort and reassurance, and a higher-level, more demanding clergy. "The Reformation moved from clericalism to clericalism within two generations."⁷³ And this movement had to be imposed on populations who had not demanded it, did not generally vibrate to the reformers' messages of predestination and justification by faith, and in fact resisted the new discipline over a long period. Inasmuch as this resistance was itself an important part of the reformational process it is worth noting that here too the Hussites came first. "Calixtine" Hussitism had continually to cope with recidivism and the Taborites' spiritual leader, Nicholas of Pelhřimov, devoted much of his preaching and writing to excoriating those who not only persisted in the old vices of greed, drunkenness, and *invidia* but openly regretted the destruction of Catholic felicity and resented the reformational discipline that had replaced it⁷⁴. And in fact the Taborite clergy collaborated with Taborite magis-

⁷¹ For the quote (from Chelčický's, "On Spiritual Warfare") see *Howard Kaminsky*, Peter Chelčický's Place on the Hussite Left, in: *Howard Kaminsky*, Peter Chelčický: Treatises on Christianity and the Social Order (Studies in Medieval and Renaissance History 1, Lincoln, Nebr. 1964) 121. For the Czech original see *Kamil Krofta*, ed. *Petr Chelčický, O boji duchovním a O trojím lidu* (Prague 1911) 118f.

⁷² *Euan Cameron*, *The European Reformation* (Oxford 1991) 418.

⁷³ *Ibid.* 422.

⁷⁴ In his *Postil on Apocalypse* of ca. 1430, Vienna Nationalbibliothek ms. 4520, fol. 278r, "Illi ... quorum nomina non sunt scripta in libro vite ... tristantur quod ... opera bestiarum cadunt et ruunt, dicentes, O quo devenerunt nostri anni, quo tempus nostrum letum, quo choree, quo fistulatores, et adhuc non agentes penitenciam de hiis que egerunt mala, optant illos

trates in a permanent struggle to educate the people by preaching and to reform them by criminalizing their vices⁷⁵. If this educative process had the modernizing effect that Cameron has claimed for the sixteenth-century reformation, it must have had it for the Taborite reformation a century earlier as well, albeit in a vastly smaller area and only for a short time. But these differences were due to circumstances, not to the religious impulses in play. The uniqueness of the Protestant Reformation, in other words, lay not in its peculiar religious doctrines but in what was made of it by historical forces and interests genetically unrelated to these.

6. Conclusions

What has been argued in the preceding pages is that we should not regard medieval religious movements as heresies if we wish to understand the religious experiences that they created or aimed at, and that we should not construe the religious and reformational elements of the Protestant Reformation as the antithesis to medievality that the traditional concept of "The Reformation" implies. To put it in a positive form, we can best understand both medieval religious movements, hereticated or not, and the religious substance of Protestantism as so many modalities of a Christian religious culture common to *Alteuropa* and including Catholic "orthodoxy" as one other modality⁷⁶. The implication is that we should think about these matters in an integrating and synthesizing manner rather than in the disjunctive mode that always imposes contradictions and oppositions.

It is of course easy to tell other people what to do and easy to speak generally of the benefits to be expected from this or that change in conceptual apparatus. Whether such programmatic assertions are useful to scholarship depends on whether actual scholarly work is done according to them and whether the results are valuable. The work recommended here will be done by others if at all. On the

annos et illam vitam eis reddi, et illos bonos annos dicunt fuisse. Hos vero pessimos reputant in quibus iuste pro peccatis affliguntur, in quibus verbum dei predicatur, et spiritualibus ac celestibus donis reficiuntur."

⁷⁵ See *Howard Kaminsky*, *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, CA 1967) 484–94. See also *Howard Kaminsky*, *Nicholas of Pelhřimov's Tabor: an Adventure into the Eschaton*, in: *Eschatology und Hussitismus*, ed. *Alexander Patschovsky*, *František Šmahel* (Prague 1996) 139–67.

⁷⁶ This is more or less the same position as that of *Ernst Troeltsch*, as summarized in *Dickens, Tonkin*, *The Reformation in Historical Thought*, 188 – "[Troeltsch] challenge[d] the widely held assumption that Protestantism represented the dawn of the modern era and that modern Protestantism was an authentic development of Reformaton principles. To him, the Reformation was essentially a reshaping of the medieval idea and proposed new solutions to essentially medieval problems. In offering new solutions it was a genuine reshaping, yet it kept intact the basic features of the medieval system: the preoccupation with individual salvation, the ideal of a total Christian culture, the notion of the Church as a divine institution, and acknowledgment of an absolute authority. The result of the Reformation, therefore, was a second blossoming of medieval life for two centuries ..."

other hand it is always useful to subject our cognitive constructions to a critical examination in order to expose their built-in prejudices, trace out the consequences of these, and imagine what we might see if these prejudices were removed. This is what has been attempted here.

Malcolm D. Lambert

Catharism as a Reform Movement

Catharism appeared and presented itself to adherents as a reform, claiming from the twelfth century to its demise to be, in its adepts, a reliving of the life of the apostles. Everwin of Steinfeld in 1143–1144 quotes the early Cathars as saying that they were “the true imitators of the apostolic life ... possessing no houses, or lands, or anything of their own, even as Christ had no property nor allowed his disciples the right of possession”. We, the poor of Christ, they are quoted as saying, “... are persecuted as were the apostles and martyrs, despite the fact that we lead a most strict and holy life, persevering day and night in fasts and abstinence, in prayers and in labour from which we seek only the necessities of life ...”¹. The Provençal Vindication of the Church of God, composed after 1240, makes a similar claim to be the true Church of God because of its ethical life, describing their own, Cathar Church as holy and unblemished and arguing that it “received such power from our Lord Jesus Christ that sins are pardoned by its prayer”² and going on chapter by chapter to list its ethical achievements, in refraining from killing, adultery, theft, lying, oaths and blasphemy³. “It keeps and observes”, the source claimed, “all the commandments of the law of life” and it “suffers persecutions”⁴. The parallel between the description in Everwin and the Vindication is plain, excepting only that the Vindication stresses persecution more and poverty less as a mark of the true Church.

The voiding of the power of the Roman Church because of its ethical failings and its supersession by the Cathar Church because it observed the apostolic life and suffered persecution, while the Roman Church did not runs as a theme through Cathar history. The view can be seen in action in the inquisitorial records of Cathar activity in the county of Foix at the very end of Cathar history. Ethics and the apostolic life guaranteed the authenticity of Cathar faith. Raimond Garsen, for example, repeating the message of Pierre Autier and his missionaries,

¹ Heresies of the High Middle Ages, ed. Walter L. Wakefield, Austin P. Evans (New York, London 1967) 129; hereafter cited as WEH; Migne PL 182, 676–680.

² WEH, 597; *Théo Venckeleer*, Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10 de la collection vaudoise de Dublin, I: une apologie; II: une glose sur le pater in: RBPH 38 (1960) 820–831; 39 (1961) 762–785; this ref supra, 822.

³ WEH, 599, 600, 601; RBPH 38 (1960) 823, 824, 825, 826.

⁴ WEH, 602, 603; RBPH 38 (1960) 827, 828.

said that the perfect, the Cathar elite, were good Christians and possessed a good faith, and that by their faith and no other could man be saved⁵. Pierre Autier and his brother Guillaume, freshly returned from being consoled in Lombardy, sought to persuade their brother Raimond that their way of life reproduced that of the apostles, i.e., Peter and Paul – for they did not swear oaths or lie, they did not eat meat, cheese or eggs and practised great abstinences and fasts⁶. Blanche de Rodes recalled the perfect teaching that the Roman Church had no power with God because it lied and killed and encouraged every kind of evil, that nobody in a state of sin had the power of absolving but the perfect followed the way of God and so had this power⁷. Olivi, recalling the tribulation suffered by the Church through the Cathars, listed the reasons for their success, and, significantly, put first their rejection of the authority of the Church and its replacement by that of the perfect on ethical grounds that is, because of their sanctity, which Olivi dismissed as hypocritical⁸. To their hearers the perfect claimed that they were sinless⁹.

Amongst the small artisans and traders investigated by inquisitors in Bologna between 1291 and 1310, it was the holiness and miracles of the perfect contrasted with the moral deficiencies of Roman clergy and friars which held the movement together and led potential adherents to move on from diffused grumbling about the clergy in the workshops where heresy was spread on to a total dismissal of the Roman Church as the *ecclesia malignantium* and its supersession by the Church of the perfect¹⁰. The pattern was that of the New Testament, as they interpreted it.

The prayer of the Cathars was the Paternoster, said in swathes by the perfect – up to 250 per day, according to Borst¹¹. Its importance is stressed in Catharism since even to speak it was prohibited to the ordinary adherent – a special ceremony, the Delivery of the Prayer, was required before authorisation to use the Pater was given¹². In the rituals which have come down to us that ceremony preceded the laying on of hands whereby the trained candidate was given the consolamentum and attained the ranks of the perfect. Probably, in the case of a healthy, rather than a dying candidate for the consolamentum, the Delivery of the Prayer

⁵ L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du Comté de Foix (1308–1309), texte édité, traduit et annoté par *Annette Pales-Gobilliard* (Paris 1984) 362; hereafter cited as PG.

⁶ PG 118.

⁷ PG 228.

⁸ *Ignaz v. Döllinger*, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* II (München 1890) 556–557.

⁹ PG 263, 293.

¹⁰ *Lorenzo Paolini*, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo* I *L'eresia catara all a fine del duecento* (Rome 1975) 167–172, hereafter cited as *Paolini*, *L'eresia*; *Id.*, *Domus e zona degli eretici. L'esempio di Bologna nel XIII secolo* in: *RSC* 35 (1981) 371–387, at 385–387; on miracles, *Mariano d'Alatri*, *Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII* in: *Id.*, *Eretici e Inquisitori* I (Rome 1986) 23–43.

¹¹ *Arno Borst*, *Die Katharer* (MGH Schriften 12, Stuttgart 1953) 191; hereafter cited as *Borst*.

¹² *Gerhard Rottenwöhler*, *Der Katharismus* II (1) *Der Kult, die religiöse Praxis, die Kritik an Kult und Sakramenten der Katholischen Kirche*. *Der Kult* (Bad Honnef 1982) 86–144; hereafter cited as *RK*. I am indebted to the author for advice and bibliography. *Borst*, 192.

was a kind of pre-consolamentum, a crucial stage in the candidate's acceptance into the Cathar elite, preceding in time the consolamentum proper, and presupposing its subsequent administration to the candidate¹³. The Paternoster was understood to be the regular song of praise of the angels in heaven, which had been forgotten by the angels who fell to the earth and were imprisoned by Satan, and was brought back to mankind by Christ and through the Cathar Church restored to the perfect's use, who in the ceremony of the consolamentum renounced meat, marriage, and the products of coition and promised to observe an unflinching good life.

In the final part of the ritual a book was placed on the candidate's head and laying on of hands administered the consolamentum and enrolled him or her in the ranks of the perfect. Here the New Testament had a vital role. In one account, based on Italian experience, the whole New Testament or a gospel book is held out by the perfect administering the consolamentum to the candidate who takes it and holds it to his or her breast. The perfect then says "You have now received the Testament in which is recorded the divine law. Never, for all time, may it leave your heart" and, after further exchanges, places it on the candidate's head¹⁴. A similar procedure is recorded in the extant Latin and Provençal rituals¹⁵. Peter Biller has reminded us how often a text of the gospel of John or of the whole New Testament would have appeared amongst Cathar supporters because of the part the text played in the ritual of the consolamentum¹⁶. Most commonly the consolamentum was administered to the dying: every such gathering, often nocturnal in the later days of persecution, would bring over the vital importance of the text of Scripture at the most solemn moment of a Cathar's life. The laying of a gospel book on the head has a quasi-magical quality about it. It corresponds exactly to the ceremony of consoling among the Bogomils described in the early twelfth century by Euthymius Zigabenus¹⁷. Fichtenau suggests that Bogomils believed that in this way the gospel entered into, and purified the candidate; Cathars may well have held the same view¹⁸.

Texts from the New Testament supported the movement. Everwin describes how at Cologne, when a Cathar group was being broken up, a bishop and his as-

¹³ RK II (1) 143 suggests an interval of time between the Delivery and the consolamentum, but does not believe that the ritual created a special status, lying between rank and file believer, and the perfect. *Jean Duvernoy* in his translation, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers 1318-1325 III* (Paris, La Haye, New York 1978) 1162 n. 10 argues for a progressive initiation of a candidate in the abstinences.

¹⁴ WEH, 366 from Anselm of Alessandria, *Tractatus de hereticis*, ed. *Antoine Dondaine*, *La hiérarchie cathare en Italie*, in: *AFP* 20 (1950) 308-324, at 314.

¹⁵ RK II (1) 222.

¹⁶ *Peter Biller*, *The Cathars of Languedoc and Written Materials*, in: *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. *Peter Biller, Anne Hudson* (Cambridge Studies in Medieval Literature 23, Cambridge 1994) 61-82, at 74; hereafter cited as *Biller, Hudson*.

¹⁷ *Dimitri Obolensky*, *The Bogomils* (Cambridge 1948) 215, hereafter cited as *Obolensky*.

¹⁸ *Heinrich Fichtenau*, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter* (München 1992) 90.

sistant held their ground "defending their heresy with the words of Christ and of the Apostle"¹⁹. Scriptural texts run through the classic Cathar texts as well as the rituals and reports of sermons of the perfect in judicial records. Lorenzo Paolini argues that it was the Cathars rather than the Catholics who first produced *summae auctoritatum*, collections of passages supporting their case mainly from Scripture, leading the Catholics to do likewise in their own interest²⁰. At Labécède c. 1236–7 the Cathars used a scribe and public notary to hold a reading of the Passion, presumably to provide a guarantee of authenticity. Scripture occupied a central role on the occasion, flanked on one side by a sermon from one of the perfect and on the other by the adoring of the perfect by the rank and file through the ceremony of the *melioramentum*²¹.

The emphasis on the New Testament, the cutting away of all prayers save the Paternoster, the insistence on New Testament ethics, the rejection of church buildings all represented a simplifying and clarifying process. A strong sense of the needless obfuscation of the Roman clergy, muddying what is simple, comes over in the Cathar treatise reconstructed by Thouzellier from the polemic of Durand of Huesca. "O senseless men of learning ... O blind leaders of the blind, what can be plainer in Holy Scriptures?"²² The same sentiment is at work in the attacks on liturgy and chants and in contemptuous references to the Mass. All that was true in it, Jacques Autier said, was the gospel and the Paternoster²³.

The rituals reflect one of the deepest feelings of the Cathars, that they represented a stream of pure Christianity preserved from the days of Christ. They did not see themselves as inventors of novelties but as faithful conservers of tradition²⁴. The baptism of John was with water; that of Christ a baptism of spirit by laying on of hands. The one, for most Cathars, was the work of Satan, the other the work of Christ transmitted to his followers. In the words of the Provençal Ritual, "This holy baptism by which the Holy Spirit is given, the Church of God has preserved from the apostles until this time and it has passed from Good Men to Good Men until the present time."²⁵ The Latin Ritual is more polemical. "No wise man", it says, "believes that the Church of Jesus Christ performs this baptism by imposition of hands without manifest proof from Scripture..."²⁶. The rite itself had full efficacy. It restored the fallen angel in the believer's body to freedom

¹⁹ WEH, 128, Migne PL 182, 676–80.

²⁰ Lorenzo Paolini, Italian Catharism and Written Culture, in: *Biller, Hudson*, 83–103, at 92.

²¹ Peter Biller in: *Biller, Hudson* (supra, n. 16) 75, citing Bibliothèque Nationale, Paris, Collection Doat 23, fol. 98r.

²² WEH, 506; *Christine Thouzellier*, Un Traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le liber contra Manicheos de Durand de Huesca (Louvain 1961) 104–105.

²³ Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers (1318–1325), publié avec introduction et notes par Jean Duvernoy (Toulouse 1965) III, 133; hereafter cited as JF.

²⁴ RK II (1) 194.

²⁵ WEH, 489; see *Léon Clédât*, Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare (Paris 1887).

²⁶ WEH, 476; see *Christine Thouzellier*, Rituel cathare: Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources chrétiennes 236, Paris 1977).

from the power of Satan: if the perfect then maintained the prohibitions of the Cathar way of life unerringly, salvation was assured.

How much ethics mattered for the appeal of the early Cathars in the Rhineland has been demonstrated by Everwin of Steinfeld; André Vauchez's recent drawing of information from a sermon of Archbishop Federico Visconti on the coming of Catharism to Languedoc points in the same direction²⁷. The Archbishop, doubtless relying on oral tradition from Pisan merchants trading in the area, reminded his listeners that Cathars established a popular base because they had succeeded in persuading the nobles of the mountains to cut their depredations on caravans carrying textiles from France to the ports of Montpellier and Marseilles and to modify their sexual practices to the extent of at least renouncing adultery. It was an ethical appeal which gave missionaries a springboard. The story, late as it is in written form, fits the pattern of levying of tolls on the textile trade, is congruent with what we know about the hard resistance of the men of the mountains to the Albigensian Crusade, and is broadly of a piece with the regnant hypothesis of Griffe on the reasons for early Cathar success in the region based on the appeal of preachers of a spiritualised Church with limited material demands for an impoverished local nobility, chafing at the loss of tithes and ecclesiastical revenues²⁸. Moral and social issues more than doctrinal ones mattered.

The application of the term Patarine to the Cathars of Italy no doubt owes something to the violent attack of Landulph Senior on the radical but orthodox reform movement of the Pataria in eleventh century Milan, in which he stigmatised all strands of support for the Pataria as subversive, and came close to accusing them of heresy²⁹. The stages whereby this nomenclature, obscure in origin and labile in use, came to be the term of art for Italian Catharism can never now be traced but we may see some significance in the continued use after Landulph in an orthodox source of the term Patarine as a term of praise for a species of moral determination³⁰.

Catharism in Italy was predominantly a city movement, in which a potent blend of moral irritation and political demands on Popes and bishops kept heresy alive. It benefitted from perennial tensions over property rights, abuses of law and authority and deficiencies of the upper and wealthier clergy, and from struggles between bishops and communes.

Mary Henderson on Orvieto, though modifying Fumi's excessive concentration on a few prominent Ghibelline families as Cathar supporters, nonetheless

²⁷ *André Vauchez*, *Les origines de l'hérésie cathare en Languedoc, d'après un sermon de l'archevêque de Pise Federico Visconti (†1277)*, in: *Società, Istituzioni, Spiritualità, Studi in onore di Cinzio Violante II* (Centro Italiano di Studi sull' alto medioevo, Spoleto 1994) 1023–1036. I owe the reference to Dr L. Panarelli.

²⁸ *Elie Griffe*, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140–1190)* (Paris 1969) ch. 7.

²⁹ *Giorgio Cracco*, *Pataria: opus e nomen (tra verità e autorità)* in: *RSC1* 18 (1974) 357–387.

³⁰ *Guglielmo*, *Vita Benedicti abbatis Clusensis*, ed. *Ludwig Bethmann*, in: *MGH SS XII* (1856) 205.

argues for a relation between peaks of political unrest and Cathar success³¹. It is a commonplace that Catharism developed during the conflict between Barbarossa and the Popes. Manselli neatly describes Papal attitudes towards communes in the twelfth century as a disconcerting mixture of imperious command and incredible weakness; reaction against Papal policy led directly to toleration of heretics³². Although there seems to be no evidence that the followers of Arnold of Brescia long survived his execution or that the Pataria as an organised force continued in existence, such movements yet left behind residual attitudes, a tendency to sharp criticism of the wealth and power of the clergy and to moral rigidity and intransigence, on which Cathar missionaries could build. Again, it was a predominantly ethical appeal which won support.

Merlo, reflecting on the history of Cathar heresy in Vicenza before Ezzelino da Romano, notes that the city, which became the seat of a Cathar bishopric, is one in which two Catholic bishops were assassinated within twenty years and sees a conjunction of factors there and in other cities as peculiarly potent for the growth of Catharism – an underlying religious fervour which found insufficient orthodox outlet, together with political disturbances and a crisis of diocesan ecclesiastical institutions³³. Cathar success in Italy rested on a fluctuating alliance of Ghibellines, of reformers, of those interested in civic independence, of rank and file enthusiasts and of a core of perfect who used the language of reform but through their novitiate had acquired a training in the ritual and ethical requirements of their status together with a deeper immersion in dualist beliefs, not so readily available to ordinary sympathisers.

The will to reform remained an important element and this is illustrated by the cases in which Cathar sympathisers made headway in Catholic confraternities or apparently found themselves unable to choose between the two religions. D'Alatri believed that one of the most important motives for becoming a Cathar in thirteenth century Italy was the desire for a deeper, more personal religious experience, too often unsatisfied by the preoccupations of the medieval Church, and if this experience was available from a Cathar teacher, then it was Catharism which would capture the enthusiast³⁴. Volpe long ago believed that Cathar supporters'

³¹ J. Mary Henderson, *Piety and Heresy in Medieval Orvieto: The Religious Life of the Laity, c. 1150–1350* (Ph.D. thesis, University of Edinburgh 1990) 57, 118, cited hereafter as *Henderson*; I am indebted to Rev. J. Mary Henderson for generously allowing access to her unpublished thesis. Luigi Fumi, *I Paterini in Orvieto*, in: *Archivio Storico Italiano* ser. 3, 22 (1875) 52–81.

³² Raoul Manselli, *L'eresia del Male* (Naples 1963) 278.

³³ Grado Merlo, *Un contributo sulla storia ereticale a Vicenza nel Duecento*, in: *Ricerche di Storia sociale e religiosa* 39 (1991) 201–209, reviewing Francesco Lomastro Tognato, *L'eresia a Vicenza nel Duecento. Dati, problemi e fonti* (Fonti e Studi di Storia Veneta 12, Vicenza 1988); see also *Storia di Vicenza II, Età medievale*, ed. Giorgio Cracco (Vicenza 1991). I am indebted for bibliographical help to Dr Daniela Rando and Professor Merlo.

³⁴ Mariano D'Alatri, *L'inquisizione in Italia negli anni 1250–1274*, in: *Id.*, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti, I Il Duecento* (Rome 1986) 127–138, at 138, cited hereafter as *DAI*; Manselli, *L'Eresia*, 267–270.

circles and mendicant third orders appealed to the same sorts of people, and those responsible for the statutes of confraternities showed a sometimes justified awareness of the dangers of being infiltrated by heresy³⁵. Spera, maid of honour to the Marchesa of Este, burnt about 1269 for Catharism, in her comment in the prison at Verona awaiting execution, leads D'Alatri to reflect, justly, that it was simply an unlucky chance that she had been hereticated by the Cathar Armanno Pungiluppo of Ferrara rather than entering into a Catholic confraternity³⁶. Domenico di Pietro Rosse, a Franciscan tertiary and man of substance in Orvieto, was for years simultaneously in the third order and active as a Cathar supporter, guiding the perfect to and fro, listening to their teaching and giving them the *melioramentum* without feeling it needful to choose between the two³⁷. He was not a double agent like Pungiluppo, who was high in the councils of the Cathars and yet passed himself off as a Catholic, or Pierre Clergue the parish priest of Montailou who was deeply involved in Catharism, and his penance of fasting and abstinence, clothing the poor, of saying fifty Paters and Aves every day and confessing three times a year to a Franciscan acknowledges the fact.

Some recruits may have been too young and ill-instructed to know what they were doing. We may believe Bonaventura di S. Giorgio di Verona who had been induced to give the *melioramentum* to a heretic when he was young and later explained that he did not understand what he was doing³⁸. A simple woman in Orvieto, Bonadimane, had been a witness for a canonisation process yet was later convicted as a Cathar supporter³⁹. What had attracted her plainly was holiness, as she saw it, either in a Catholic or a Cathar, and indeed much of the lasting attraction of Catharism lay in the mysterious and fascinating position of the perfect whose very dress in days of freedom was designed to set them off from the Catholic clergy and whose statements and titles, such as *boni homines*, put forward a claim and a programme.

Cases of dual allegiance, though rare, throw into relief the confusions and uncertainties of many others who in an uninstructed, emotional fashion, grasped at the means of salvation, whether through a Catholic friar or a Cathar perfect. Catharism was in a sense born in Donatism: once faith in ecclesiastical authority had been lost through real or exaggerated faults in the clergy, support would be sought by the seeker after salvation elsewhere, and the perfect, with their confidence, their claim to an arduous way of life and their title to be the sole mediators of salvation, filled the bill.

³⁵ *Mariano D'Alatri*, 'Ordo paenitentium' ed eresia in Italia, in: DAI, 45–63, at 50–52. *Gioacchino Volpe*, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medioevale Italiana* (secoli XI–XIV) (Firenze, 2, 1961) 170.

³⁶ *Mariano D'Alatri*, *Eresie perseguitate dall'inquisizione*, in: DAI, 9–22, at 14; Muratori, V, 126 DE.

³⁷ *D'Alatri* in: DAI, 45–7 (supra, n. 35). *Henderson*, 92–94, 247–248 (transcription of his sentence), 325.

³⁸ *D'Alatri*, in: DAI, 14 (supra, n. 37). Muratori, V, 122 D.

³⁹ *Henderson*, 11, 131.

Of the authenticity of the renunciations of the perfect, of their observance of the food tabus and fasting, we can feel, by and large, assured, since the perfect lived too close to their supporters in the villages and castra of Languedoc or the Italian cities and worked in too many and varied occupations, involving contact with the public, as Duvernoy has taught us⁴⁰, to have been able to deceive. The occasional sexual scandals reported in a well-informed source such as the *Tractatus de hereticis* of Anselm of Alessandria or the manoeuvring of Béliaste with his mistress do not undermine the generalisation⁴¹. Pseudo-Capelli's defence of Cathar morality carries conviction⁴². So long as the quality of life of the perfect remained intact, their presence would continue to draw supporters.

Anticlericalism and scepticism were also weapons to be turned against the Catholic doctrine and ritual in which both teacher and taught would have been reared. Pierre Autier's revival, because of the conscientiousness of the inquisition of Geoffrey D'Ablis and the passion for detail of Jacques Fournier is the ideal context in which to study Cathar missionary technique in action: fragmentary evidence from earlier days and other mission fields confirms that Autier used approaches common to Cathars elsewhere, albeit with an uncommon skill, for he was an evangelist of powerful character⁴³. Meeting potential recruits, he was first of all concerned to break down and ridicule the practices which held together the Catholic calendar, so as to replace them by a rival Cathar structure of custom, focussed on the perfect. At a first meal with the student Pierre de Luzenac Autier expressed his disapproval when Pierre crossed himself before the meal⁴⁴. In response to a query he ridiculed the practice of crossing oneself before entering the church. It was suitable for brushing away flies in summer, he said: if they made the sign they could say "Here is the forehead and here is the beard and here is the ear and here is the other."⁴⁵ His audience laughed. Pierre de Gaillac remembered Pierre and his son Jacques preaching and arguing that the cross should never be used as a sign, drawing the analogy with the attitude of parents towards the wood

⁴⁰ *Jean Duvernoy*, Les Albigeois dans la vie sociale et économique de leur temps, in: Actes du colloque de Toulouse, Annales de l'Institut d'Etudes occitanes (Toulouse 1963) 3–11. I owe help to the author.

⁴¹ *Malcolm Lambert*, Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation (Oxford, Cambridge [USA], 2, 1992) 125–131. JF II 31, III 188–193, 198.

⁴² WEH, 301–306, at 305. The faulty ed. by *Dino Bazzocchi* has been corrected by *W. L. Wakefield*.

⁴³ *Jean-Marie Vidal*, Les derniers ministres de l'Albigéisme en Languedoc; leurs doctrines in: RQH 79 (1906) 57–107, Doctrine et morale des derniers ministres albigeois, in: RQH 85 (1909) 357–409, 86 (1909) 5–48 is largely superseded on history by *Jean Duvernoy*, Le catharisme en Languedoc au debut du XIV^e Siècle, in: Effacement du Catharisme? (XIII^e – XIV^e siècles) (Cahiers de Fanjeaux 20, Toulouse 1985) 27–56 and on doctrine by *Gerhard Rottenwöhler*, Der Katharismus IV (2), Glaube und Theologie der Katharer (Bad Honnef 1993) 156–369. See *Jean Duvernoy*, Pierre Autier, in: Cahiers d'études cathares 21 (1970) 9–49 together with the introduction to the register of Geoffrey D'Ablis by *Annette Pales-Gobillard* in: PG 1–77.

⁴⁴ PG 372.

⁴⁵ JF II 422.

of a gallows where their son had been hanged⁴⁶. Arnaud Issaurat was told that it ought to be spat upon⁴⁷.

Confession was denigrated in an anecdotal fashion, on the assumption that priests betrayed the secrets of the confessional and made jokes⁴⁸. Baptism of infants was dismissed as valueless, on grounds in which dualism, rationalism and hostile anecdote all played a part. The water on dualist lines was described as the water of the mire of corruption in contrast to the water of the spirit, which was the word of God⁴⁹. It was rejected because infants could not make decisions, in implicit contrast to the species of adult baptism of the *consolamentum*⁵⁰. Sibille Peire remembered the ritual dialogue in baptism between priest and godparents being described by Pierre Autier as lies. They said for the baby: I wish to be baptised, yet the baby did not so wish and cried⁵¹. Guillelme Garsen remembered being told that baptism might as well take place in the river Aude⁵². Arnaud Piquier recalled being told either by Pierre or Jacques Autier how one of them had taken a child to baptism and had found that it had died of cold because of the water in the font⁵³. The perfect said that the Catholic images of saints were idols⁵⁴.

So the negatives about Catholicism, rationalist demystification, hostile anecdotes, ridicule, piled up, drip-fed to recruits and adherents in conversation, by the fire, in formal preaching, on journeys.

Rationalism was both forerunner and accompaniment to the rites of Catharism: it broke down conformity to Catholicism. At no point was it more important than in relation to the mystery of the mass. On the one hand it was the centre of Sunday worship, and was a key point in the commemoration of the dead, in the requiem mass and in masses for the dead. On the other it was essential for the Cathar teacher to destroy reverence and affection for this rite so as to make way for his own teaching and ritual. The fundamental Docetism of the Cathar made the doctrine of Transubstantiation wholly unacceptable⁵⁵; yet the perfect do not seem to have made much use of arguments drawn from their own rejection of medieval orthodoxy on the person of Christ or from their repudiation of bread and wine as part of the evil creation of Satan. In preference, they utilised a casual, rationalist scepticism which our evidence suggests was neither invented nor developed by them but floated in society.

It was standard among Pierre Autier's team and their adherents to believe that the consecrated host was, and remained merely bread⁵⁶. In a homely analogy re-

⁴⁶ PG 336. See PG 228, JF II 410.

⁴⁷ PG 312.

⁴⁸ JF III 229.

⁴⁹ PG 336.

⁵⁰ PG 312.

⁵¹ JF II 410.

⁵² PG 190.

⁵³ PG 172.

⁵⁴ PG 250, 338.

⁵⁵ RK II (2) 800.

⁵⁶ e.g. PG 251.

called by Guillelme Garsen it was compared to the "oublies", unconsecrated bread presented by children on the occasion of their New Year resolutions⁵⁷. Jacques Autier, instructing Pierre Maury, asked him in a *reductio ad absurdum* how the host could be the body of God when men handled it and it passed through the processes of digestion and so ended up in a latrine⁵⁸. Pierre and Guillaume Autier, talking to their brother Raimond and referring to the priest's communion, said that God could not be divided up and eaten⁵⁹. Sibille Peire remembered Pierre Autier saying that there was only bread and wine in the sacrament of the altar after consecration as before and adding derisively that if it were the body of Christ and had been as large as mount Bugarach in Cubières, there were so many priests that they could have eaten it up and it would still not have been large enough⁶⁰. Géraud de Rodés remembered preaching in which it was pointed out that if a consecrated host were left where there were mice, they would eat it and so would, in the Catholic view, be eating the body of Christ⁶¹. Pierre de Gaillac was given a spiritualising interpretation of the bread and wine of the Last Supper: they were the Word of God⁶².

The sceptical arguments about the mass have a long history in Catharism. They were a commonplace in Italy as in Languedoc⁶³. They were picked up by the early controversialists, Alan of Lille, Durand of Huesca and Ébrard of Bethune and they appear in the sentences of Pierre Seila. In Italy both Moneta and the *Disputatio inter catholicum et paterinum* knew of them and they appear in the record of the trial of Armano Pungiluppo. Ekbert of Schönaue recorded that a Cathar suspect on his deathbed compared Christ's body to the Hermelstein⁶⁴. Pierre de Vaux de Cernay at the time of the Albigensian Crusade recorded that the Cathars at that time said that the body must have been as big as the Alps⁶⁵. The arguments were a current feature of propaganda.

But they existed before the Cathars emerged, not, it would seem, as a consequence of the work of Berengar of Tours, although medieval authors, including Aquinas, attributed such views to him⁶⁶, but rather as the outflow of spontaneous popular scepticism. Fournier's register gives significant information. Béatrice de Planisolles, despite being a slippery witness trying to dilute her complicity in Catharism, can probably be believed when she claimed that the slogan about Christ's body, which she herself admitted using, first came to her attention when she heard

⁵⁷ PG 188.

⁵⁸ JF III 133.

⁵⁹ PG 119.

⁶⁰ JF II 411.

⁶¹ PG 104.

⁶² PG 336.

⁶³ RK II (2) 780–813; for the analogy of the mountain and stercoranism in Italy, 798.

⁶⁴ PL 195, 92.

⁶⁵ *Historia Albigensis*, ed. P. Guébin, H. Maison/neuve (Paris 1926) I 13.

⁶⁶ Gary Macy, Berengar's Legacy as Heresiarch, in: *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*, ed. P. Ganz, R. B. C. Huygens, F. Niewöhner (Wiesbaden 1990) 47–67.

a stonemason casually using it as he watched a crowd going into church for the elevation of the host⁶⁷.

No-one drew the net of investigation more tightly than Fournier. Elsewhere we may suspect that ignorance, disbelief and heresy can be underestimated because of the wish of defendants to escape accusations⁶⁸; in the cases of suspects brought before Fournier because of his pertinacity, that is much less likely. Fournier's investigation inevitably pulled in cases of spontaneous scepticism, unconnected with the Cathars. Aude Fauré had been brought to a disbelief in Transubstantiation as the result of one traumatic experience working on a highly nervous temperament⁶⁹. Fournier pressed her on a Cathar link, but the penance which he imposed, medicinal rather than punitive, involving with other obligations a personal interview with him every Corpus Christi Day, giving him the opportunity to vary or remit the penance, shows that he did not think that there was one⁷⁰. It was a spontaneous, personal disbelief.

Jean Rocas, who came before his court, though he had been touched by Catharism as well as materialism, was too idiosyncratic to be taken over by any organised group. He insisted on a non-Trinitarian formula of his own invention for crossing himself, "Deus adiuvā me, qui fecit caelum et terram" and died excommunicated in prison because he would not abjure his belief that it was no sin to have sexual intercourse with a prostitute, provided that a fair price had been agreed⁷¹. Aude Fauré wanted to believe but could not. Jean Rocas was recalcitrant. Neither could have been raw material for the Cathar movement, but they indicate the type of case of individual disbelief which would be grist to the mill of a Cathar missionary.

So, too, do cases thrown up in the 1270's in areas where Cathars were not strong and inquisitors found no complicity with Catharism⁷². Durand de Ruffiac de Olmeria, for example, believed that the soul was nothing other than the blood in the body, a non-Cathar view, and that if Christ's body were as big as a mountain, it would still have been eaten by the priests long ago⁷³. The peasant Bernardus de Soulhaco also used the analogy of the mountain, said that the host was nothing other than baked dough such as he had in good supply in his cupboard, and that one need confess sins only to God⁷⁴.

Similar sentiments, in tone and content, were expressed at various times by Waldensians and Lollards. Durand on the lack of necessity of sacramental confes-

⁶⁷ JF I 218.

⁶⁸ I owe this comment to Professor Kaspar Elm.

⁶⁹ JF II 82-105. Comment by *Leonard E. Boyle*, Montailou revisited: Mentalité and Methodology, in: *Pathways to Medieval Peasants*, ed. *J. A. Raftis* (Toronto 1981) 119-140.

⁷⁰ JF II 103-105.

⁷¹ JF II 241-254.

⁷² *Walter L. Wakefield*, Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century, in: *Medievalia et Humanistica* n.s.4 (1973) 25-35, based on the inquisition of the Dominicans Ranulph of Plassac and Pons of Parnac recorded in Doat 25, 26.

⁷³ Defendant from the diocese of Rodez, art.cit. 26.

⁷⁴ A peasant from the region of Montauban, delated by the Dominican prior of Montauban, art.cit. 27.

sion sounds exactly like a Lollard. Such views were stimulated by the opening of the Scriptures, by public or private reading of vernacular translations and by the teaching of leaders in reading-circles. Inquisitions also revealed fragments of disbelief that would normally have passed unnoticed by authority, stigmatised by JAF Thomson on Lollardy as "tavern unbelief"⁷⁵. There are interesting parallels between all three movements. Alice Rowley of the Coventry Lollards, when she denounced priests for obtaining hosts for a low price, then making a profit by the fees they charged for masses, was expressing a widespread view, to be found in Catharism and Waldensianism, only one step away from a wholesale scepticism about the doctrine of the mass⁷⁶. Margery Baxter, the trenchant fifteenth century Lollard from East Anglia expressed a stercoranism which resembles that of Jacques Autier⁷⁷. The materialist view of the sacrament, such as that expressed by John Morden of Chesham in the Chilterns to his son-in-law – "Thou art deceived, for it can nothing profit thee; for it is but bread and wine; and so it is when the priest began with it at mass, and so it is when the mass is ended" – is all the more striking in English Lollardy since it does not correspond to the Eucharistic views of its founder, John Wycliffe⁷⁸. A popular and crude scepticism took over and supplanted his teaching.

There is an obvious affinity between the Cathar and Lollard rejection of images and a striking, and plainly fortuitous likeness in Bogomil, Lollard and Cathar rejection of the veneration of the cross, condemned by adherents of all three movements as a gallows which should be hated. Examination of Peter Zwicker's inquisition into Waldensian heretics in Brandenburg and Pomerania in the late fourteenth century reveals opinion familiar in other heresies, such as the belief that praying for the dead was no better than giving fodder to a dead horse or that rainwater was as good as holy water⁷⁹. John Fines believed that such pungent phrases were learned by rote in Lollard reading circles⁸⁰. Certainly heretical gatherings, Lollard or not, fostered these views; most likely, they prevailed simply because they were good *mots*, repeated at moments of irritation with the medieval Church, which might or might not lead deeper into organised heresy.

Cathars, Lollards and Waldensians all made use of popular scepticisms. Perhaps, nonetheless, it is unfair to use the term "made use of". It is probable that

⁷⁵ *John A. F. Thomson*, *The Later Lollards 1414–1520* (Oxford 1965) 241–242, hereafter cited as *Thomson*; for cases of scepticism and eccentricity in England before Lollardy, *Lambert*, *Heresy*, 282.

⁷⁶ *John Fines*, *Heresy Trials in the Diocese of Coventry and Lichfield, 1511–12*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 14 (1963) 160–174, at 166.

⁷⁷ *John Fines*, *Studies in the Lollard Heresy* (unpublished Ph.D. thesis, University of Sheffield 1964) p. 67 n. 3. I am indebted to Dr Fines for use of his thesis.

⁷⁸ *Thomson*, 91. *Anne Hudson*, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford 1988) 281–290; example of popular eucharistic heresy 195.

⁷⁹ *Dietrich Kurze*, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 16/17 (1968) 50–94.

⁸⁰ Reference as in n.76 (*supra*) at 167.

leaders and others in these movements were themselves early on influenced by casual scepticisms. There is much to be said for the view that a kind of humus existed, of anticlericalism, of scepticism on this or that point of doctrine, and of personal irritation, which made a growing-ground for heresy: it was then a matter of chance, personality, local tradition and of the *genus hereticum*, the phenomenon of the tainted family and its dependents, so well known to inquisitors and to agents of English bishops, which of the possible heretical plants was destined to grow up in the humus. Dupré-Theseider in his pioneer survey of the end of Catharism in Bologna was intrigued to notice how speedily Dolcinianism succeeded Catharism in the records of Bologna's inquisitors; a new, vital heresy, he observed, had taken over from an old and failing one, and, despite important differences shared with it an antipapalism and a notion of two rival Churches, the one Dolcinist, the other the Church of the perfect in utter rivalry to Catholicism. Was it, he asked, that the inquisitors turned immediately from the old heresy to the new, and more immediate peril, or did the new Joachimite vision in Dolcinianism attract numbers of former Cathars from the common humus of heresy to a new allegiance⁸¹? Subsequent research, revealing a distinction between the geographical origins of Dolcino's followers and the Cathars⁸², makes Dupré-Theseider's first hypothesis more probable than his second; but his notion of the heretical humus stands.

Lollardy and Waldensianism were at heart Scripturally based, reformist movements; Catharism was much less reformist in reality than they were and its doctrines diverged more profoundly from medieval orthodoxy. Some Waldensians were aware of this. Early Waldensians wanted to preach against Cathar heresy. The Waldensian deacon Raimond de Sainte-Foy, interrogated by Fournier, was prepared to accept the execution of Cathars who would not recant⁸³. The Cathars made use of the New Testament or a gospel as a vital accessory in their ritual, carried it with them and used it in preaching, but their mode of use is a far cry from the careful wrestling with the text characteristic of the preachings and readings of Lollards and Waldensians. Cathars handled the text externally, but in a solemn, distant and ritualistic manner and interpretation of it was always subject to the sovereign power of the perfect. It was not open to all to read and interpret. Catharism was profoundly clerical. No episode in Cathar history matches the ceremony on Easter Day in which William White, leader of the East Anglian Lollards, deliberately set one of his lay followers to celebrate the Eucharist though he was himself in priest's orders⁸⁴. He wished to show that he claimed for himself no other role at all than that of Scriptural teacher. In Catharism such a rite was inconceivable: the gulf between perfect and non-perfect was unbridgeable.

⁸¹ *Eugenio Dupré-Theseider*, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in: *Id.*, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel medio evo* (Bologna 1978) 261–315, at 313.

⁸² *Raniero Orioli*, *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico – dolciniano dal 1260 al 1307* (Rome 1988) 26. See *Paolini*, *L'eresia* (as in n.10 supra), p.81, n. 2.

⁸³ JF I 75.

⁸⁴ *Fasciculi Zizaniorum*, ed. W. W. Shirley, Rolls Series (London 1858) 423–24.

From a common humus of ethical protest and rationalist scepticism Cathar teachers carried their followers deeper into the dualism which lay at the heart of their movement. Catharism was the child of Byzantine and Balkan Bogomilism and shared with its parent the central tenet that creation was the work of Satan or of the evil principle, and that all matter was evil, with the consequences which flow from that for orthodox doctrines of Incarnation and Redemption and for the sacraments of the medieval Church. The hearers of the perfect learnt of the secrets of the transmigration of souls, of the battle between good and evil, of the fall of angels, of the evil creation and the making of men's bodies from mud by Satan and of the true understanding of marriage as intrinsically evil.

The myths had their own literary and psychological power, drawn from a rich and ancient storehouse⁸⁵. Fantasies brought colour to drab lives. Inventiveness in the perfect was prized. Some narrations, Gnostic in tone, have an erotic content in the mouths of strict celibates. It is as if a sexuality, firmly driven out of the front door, comes quietly in at the back. Transmigration of souls plainly struck a chord with some hearers. A mother mourning a lost family of four children was comforted by a believer with an interpretation of metempsychosis which assured her that the souls of her dead children would be reincarnated in the children she would have in the future⁸⁶. A simpler neophyte was pleased with the thought that she might once have been a queen⁸⁷. One has the impression that teachers and taught enjoyed their myths and that their taste for logic and scepticism had been exhausted by their attack on Catholicism. Here most emphatically Catharism diverged from the reformist movements.

Objections to dualism and the variegated myths were not commonly raised on grounds of logic or internal coherence or consistency with the text of Scripture. Guillaume Béliaste baldly asserted that St Paul had passed through thirteen tunics, that is, he had been incarnated thirteen times before returning to heaven⁸⁸. This doctrine could only rest on the prophetic power of one perfect: it can have no other warrant. It seems never to have been challenged. Where personal feeling and experience were involved, it was different. Dualist attitudes to marriage, pregnancy and the salvation of children clearly repelled some women. Ermessende Viguier of Cambiac when she was pregnant objected to being told by women perfect that she had a demon in her belly. Years later, in 1245 she took her revenge by informing on all the Cathars in her village⁸⁹. Sybille Peire of Arques, told by the per-

⁸⁵ *Malcolm Lambert*, *The Motives of the Cathars: Some Reflections*, in: *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*, ed. *Derek Baker*, *Studies in Church History* 15 (Oxford 1978) 45–59, at 53.

⁸⁶ JF I 203, 204.

⁸⁷ PG 190.

⁸⁸ JF III 175–6. Rottenwöhrer rehabilitates Béliaste. He was a theologian with an individual viewpoint (RK IV (2) 369).

⁸⁹ MS 609 Bibl. Municipale de Toulouse, ff. 239v – 240v (inquisition of Bernard de Caux and Jean de Saint Pierre 1245–46; testimony of Ermessende). I owe reference and comment to the kindness of Professor W. L. Wakefield. On unborn children as demons, MS 609ff. 117v, Doat 12f. 57r (infm. of W. L. Wakefield). For modern comment and bibliography, *Malcolm Lam-*

fect Prades Tavernier not to give the breast to her sick infant, whom he had just consoled, declined his order and ceased to give sympathy to Catharism⁹⁰.

Pierre Maury is an example of an adherent who was inclined to ask too many questions. He was told not to put questions to other perfect by Pierre Autier, no doubt aware of the low standards of some of his team⁹¹, but he could not resist putting a homespun query to Jacques Autier while he instructed him on the fall of angels. Autier described how God the Father, noticing that angels were falling out of heaven through a hole, went and put his foot over it, then addressed the angels who had already fallen onto the earth below. Could the Father have been heard by the fallen angels after the hole had been stopped up, Pierre asked⁹²?

Maury was one of the few ready to put sceptical queries to a perfect relating dualist myths and cosmology. Most sat mutely by, entranced by gaily-coloured narratives, by good story-telling, appreciating eloquence, the gift of Pierre Autier, perhaps still more that of Jacques Autier who, his father said, with paternal pride, spoke like an angel⁹³. Though some dualism emerged in public preaching and discussion, especially in the days of freedom, and, for example, hints of Satan's evil creation were given early on through references to snakes, insects, toads and other unattractive creatures, there was a certain economy in Cathar exposition and secrets reserved for those more heavily committed. They by that time would have been practised in giving the melioramentum to the perfect on every meeting, the three-fold genuflection with formal exchanges between perfect and believer, locking them together in promise and hope, blessing from the perfect and from God, requested and given, with the implicit expectation of the adherent becoming one day a good Christian, that is, receiving the consolamentum.

The melioramentum acknowledged the authority of the perfect: it formed part of a structure of rite and practice, with every casual meeting and genuflection, the blessing of bread, the separation of perfect from believers at table, the segregation of cooking and eating utensils, the preaching and, above all, the consoling, serving to establish a sovereign power of the perfect, as a distinct race, over the lives and beliefs of their supporters⁹⁴. They surrendered to this sovereignty. So the nature of Cathar instruction and ritual helps to explain the otherwise odd coexistence of the sceptical and the frankly credulous, the marriage, as it were, between Voltaire and the Arabian Nights.

There was a deeper reason for acceptance of the variety of myths and explanations. Professor Rottenwöhrer reminds us that Cathars were not primarily interested in the classic question "unde malum?", and so were patient of a wide va-

bert, reviewing *Anne Brenon*, *Les femmes Cathares* (Paris 1992), in: *Cristianesimo nella storia* 15 (1994) 212–216.

⁹⁰ JF II 414–415, 424.

⁹¹ JF III 126.

⁹² JF III 131.

⁹³ *Jean Duvernoy*, *Le Catharisme: l'histoire des Cathares* (Toulouse 1977) 324. JF II, 406 ("loquebatur ore angelico").

⁹⁴ RK II (1) and (2) *passim*; PG 56–74.

riety of explanations of the origins of evil. Their prime interest lay in salvation⁹⁵. Their discussions were dominated by the question of God's people, which they identified with themselves and its fate. Christ came primarily to give knowledge of the consolamentum. They accepted that the world was evil; their concern lay in the means of escape and this they found in the perfect and the rite of consolamentum. Hence the supreme authority which they were happy for the perfect to wield.

An answer to the question: how far was Catharism a reform movement? must make a series of distinctions. Aspects certainly were reformist. Cathars took colour from their environment. They took up the concept of apostolic life, in vogue in the west in the twelfth century, and shared this concept with other evangelical movements: it was still a rallying-cry for them at its end, although they did not sustain a fervour for poverty as a constituent. Some Cathars borrowed from the Waldensians – ultimately, probably, via them from Arnold of Brescia – the belief that the Catholic Church had lost its authority at the time of the Donation of Constantine⁹⁶. This was a misleading view to hold since it was a fundamental tenet of Catharism that baptism by water, which went back to St John the Baptist, was instigated by Satan. The Church which the Cathars opposed had thus, in fact, in their view, forfeited its authority from the time of the New Testament. Cathars rejected killing and judgements of blood, on Scriptural grounds, and condemned the swearing of oaths, for the same reasons, and in accord with their fellow-dualists, the Bogomils, as we know from Euthymius Zigabenus in the early twelfth century⁹⁷.

Thus Catharism comprehended, together with its emphasis on Scripture, a series of tenets and practices which could fairly be called reformist, all held together by the teaching and personalities of the perfect, whose prestige and fascination long kept the movement in being.

Catharism was an eclectic religion, often lacking in internal coherence, and marked in Italy by major doctrinal conflicts which could not wholly be contained. Three main elements may be distinguished: firstly, an ethical strand, laying stress on the high moral life of the perfect; secondly, anticlericalism and scepticism, applied to the beliefs and practices of the Catholics; thirdly, dualism. The first two could, with some reservations, especially over the nature of the life of the perfect, fairly be called reformist; the third decidedly not, and the deeper a Cathar went into the dualist core of teaching, the more apparent it was that a great gulf existed between the core and simple reform. Pierre and Jacques Autier were explicit about the relationship between their Church and Catholicism. They intended to supplant the Catholic Church altogether. Talking to Sibille Peire and her husband,

⁹⁵ RK IV (3) 372–383 esp. 382; *Gerhard Rottenwöhler*, *Unde Malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern* (Bad Honnef 1986) 536–543.

⁹⁶ *Borst*, 215.

⁹⁷ *Op. cit.* 185–188; *Jean Duvernoy*, *Le Catharisme: la religion des Cathares* (Toulouse 1976) 189f.; *Obolensky*, 206–219.

they explained that the Catholic clergy lacked the understanding of good (the "entendement de be", i.e., the dualist view of creation and the world) and would have to come to that understanding in other bodies, via the transmigration of souls. Even their good works were in vain: they were like a cow which gave milk, and then kicked over the pail⁹⁸.

In practice the degree of dualism of any member of the movement varied according to the level of contact with the perfect and the calibre of instruction. In the case of the long-term believer Bonigrino da Verona, exposed to more than one interrogation in his career, it was noticeable how much more doctrinally equipped he was than his fellow-believers after he left his usual haunts and stayed with the unbending dualists of Lake Garda⁹⁹. Two Florentine Cathars in their deposition of 1229 before the Abbot of San Miniato claimed that they had believed that their tenets, which they had abjured, described as Patarine, were Catholic; one of them added at the end of a list of doctrinal positions that there were many of them that he did not understand¹⁰⁰. Such muddled adherents were certainly not unique.

Most Cathars remained believers throughout their lives and did not receive the consolamentum till they were on their death-bed, and for many of them the reformist strands remained important, sometimes a good deal more important than the dualist, which they might only have assimilated very imperfectly. In all Cathar history there is a vital distinction between the long-term believer who worked closely with the perfect over years, protected, fed and listened to them, and the more casual adherent. Above all, we may suspect that it was the ethical strand, the high valuation of the life of the perfect, the respect and affection for their persons and their austerities which mattered most to the rank and file. That sentiment comes over unmistakably in the episode in which Blanche de Rodes confessed before Geoffrey D'Ablis's deputy that she had been an intermediary between Pierre and Guillaume Autier and Esclarmonde d'en Garrabet, whom they wished to see again. It had become too dangerous. Esclarmonde explained that she had confessed to heresy and done penance. She could not see them any more; instead, as tokens of the affection in which she still held them, she sent them a container of wine, a gourmet bread called tonhol and raisins called bromests in a painted bowl¹⁰¹. So long as the perfect earned this kind of love, the movement they led would always be a menace to the Church.

⁹⁸ JF II 420.

⁹⁹ *Paolini*, *L'eresia*, 96–110.

¹⁰⁰ *Jean Guiraud*, *Histoire de l'Inquisition au moyen age II* (Paris 1938) 439, 456f.

¹⁰¹ PG 234.

Anne Hudson

Poor preachers, poor men:
Views of Poverty in Wyclif and his Followers

Thomas Walsingham, in the course of his blood-curdling story of the Peasants' Revolt of 1381, gave an account of the sermon of John Ball before two thousand Kentish men assembled on Blackheath before their entry into London¹. Ball's text, according to Walsingham, was not a biblical one but two lines of English verse:

Whan Adam dalf and Eve span,
Wo was thanne a gentilman?

Whether Walsingham was aware that the lines were not new, and had been used some years previously by no less a worthy than bishop Brinton, is unclear². More interesting is his summary of the contents of Ball's ensuing sermon: all men had been created equal by God, who, had he wished there to be lords and servants, would have created these two orders in Eden; consequently all men should live as equals. To bring about this situation, men should strive first to kill the great lords of the kingdom, then the judges, justices and juries of the kingdom; then they should seize the land of those they knew to be harmful to the community; there would then be peace and security in the future, equal liberty, nobility, dignity and power³. Ball's words so pleased the company, Walsingham adds, that they ac-

¹ *Thomas Walsingham*, *Historia Anglicana*, ed. Henry T. Riley (Rolls Series, London 1863-4) ii.32-3, largely reproduced in *Walsingham Chronicon Angliae*, ed. Edward M. Thompson (Rolls Series, London 1874) 321-2; in addition to Walsingham, the most important, near-contemporary accounts of the Revolt are those of the *Anonimale Chronicle*, 1333-1381, ed. Vivien H. Galbraith (Manchester 1927), and of *Henry Knighton*, *Chronicon* ed. Joseph R. Lumby (Rolls Series, London 1889-95) ii.130-144. A convenient collection of these and other, mostly chronicle, accounts translated into modern English is *The Peasants' Revolt of 1381*, ed. R. Barrie Dobson (London 1983).

² Mary A. Devlin (ed.), *The sermons of Thomas Brinton*, Bishop of Rochester (1373-1389) i, in: Camden Society third series 85 (1954) 154; Devlin dates this sermon to 12 March 1374. For other medieval English citations, which suggest that this is a traditional verse, see Bartlett J. Whiting and Helen W. Whiting, *Proverbs, Sentences and Proverbial Phrases from English Writings mainly before 1500* (Cambridge Mass., London 1968) A38.

³ The *Anonimale Chronicle* 137-8 contains a comparable account of Ball's advice to the rebels, though not presented as a sermon, as a result of which Ball 'fuist tenu entre les comunes come une prophete'.

claimed Ball their future archbishop and chancellor of the kingdom; Ball alone was worthy of the first – saying that the present archbishop was a traitor to the commons and the kingdom, and that he should be beheaded wherever he might be found.

As Walsingham's audience would have appreciated, Ball's final exhortation had been followed to the letter in the events that ensued: Simon Sudbury, archbishop of Canterbury and chancellor of England, was beheaded by the rebels outside the Tower of London⁴. Equally, though it is not clear from other sources that the move actually had the approbation of the Revolt's leaders, the palace of the Savoy, the London house of John of Gaunt, duke of Lancaster, was sacked by the mob; that this may have been not wanton destruction nor greed for rich plunder, but in pursuit of Ball's ideal of human equality, is suggested by the report that the gold and rich jewels were thrown into the Thames and that the rebels themselves punished those of their fellows who kept any for themselves⁵. Walsingham, after this damning narration, reproduces Ball's letter to the commons of Essex, a letter of much less blatant instigation to rebellion, and then smugly concludes the history of Ball by narrating how Ball was hung, drawn and beheaded at St. Albans in July 1381 in the presence of the king, the body then being quartered and the four parts sent to four cities of the realm⁶.

The interest of this story for my present purpose lies in the fact that it appears as part of the narrative of Ball's trial, and occurs immediately after another claim by Walsingham: Ball 'docuit et perversa dogmata perfidi Johannis Wiclyf, et opinioniones quas tenuit, et insanias falsas'. This claim in more ambivalent terms is made by Knighton when, in his account of Wyclif, he describes Ball as his precursor, the John the Baptist as it were; the later collection of materials, the *Fasciculi Zizaniorum*, describes Ball as Wyclif's *sequax*⁷. The views which, Walsingham alleged,

⁴ For recent commentary on the Revolt see *The English Rising of 1381*, ed. Rodney Hilton and Trevor H. Aston (Cambridge 1984), *Essex and the Great Revolt of 1381*, ed. W. H. Liddell, R. G. Wood (Essex Record Office 1982), and Nicholas Brooks, *The Organization and Achievement of the Peasants of Kent and Essex in 1381*, in: *Studies in Medieval History presented to R. H. C. Davis*, ed. Henry Mayr-Harting, Robert I. Moore (London and Ronceverte 1985) 247–70.

⁵ For the sack of the Savoy see primarily *Walsingham* Hist. Angl. i.457 repeated in Chron. Angl. 288–9; *Knighton*, 134–5; *Anon. Chron.* 141–2.

⁶ Hist. Angl. ii.33–34, Chron. Angl. 322; a fuller account of letters sent out by the rebels under various names including that of Ball is to be found in *Knighton*, 138–40. They have been discussed a number of times; see most recently Richard F. Green, *John Ball's Letters: Literary History and Historical Literature in: Chaucer's England: Literature in Historical Context*, ed. Barbara A. Hanawalt (Medieval Studies at Minnesota 4, Minneapolis 1992) pp.176–200; Steven Justice, *Writing and Rebellion: England in 1381* (Berkeley, London 1994); and my paper: *Piers Plowman and the Peasants' Revolt: a Problem Revisited*, in: *Yearbook of Langland Studies* 8 (1994) 85–106.

⁷ *Knighton*, ii.151 'Hic [i.e. Wyclif] habuit praecursorem Johannem Ball, veluti Christus Johannem Baptistam, qui vias suas in talibus opinionibus praeparavit, et plurimos quoque doctrina sua, ut dicitur, perturbavit'; *Fasciculi Zizaniorum*, ed. Walter W. Shirley (Rolls Series, London 1858) 273.

Ball had been disseminating for twenty years and more, certainly anticipated his Blackheath sermon: he had castigated both secular lords and ecclesiastical figures, but he had also long taught that no-one should give tithes unless he were richer than the parson to whom those tithes should be paid, and had urged that tithes and offerings should be withheld if it appeared that the payer led a better life than his curate⁸.

The connection of Wyclif with the Peasants' Revolt of 1381 is, of course, an issue that has been long and hotly debated, and is one without any easy resolution⁹. The coincidence of the Revolt with the ecclesiastical challenge to Wyclif's teaching on the eucharist in Oxford in the spring of the same year means that no chronicler of religious affiliations – and that covers almost all the consecutive histories of the Revolt – can avoid the charge of confusing the two affairs. Wyclif's *Confessio*, his response to the condemnation of his eucharistic views by the Oxford committee headed by William Berton, is dated 10 May 1381¹⁰; the Revolt reached the outskirts of London on 13 June – the feast, as Margaret Aston has recently reminded us, of Corpus Christi day¹¹. Wyclif's deplorable departure from theological orthodoxy in regard to the church's central sacrament retrospectively validated the 1377 condemnation of pope Gregory XI, a condemnation which had never been fully endorsed in England; that condemnation had selected a number of Wyclif's earlier opinions on dominion, the temporalities of the church and the ability of the secular powers to correct erring clerics¹². To a dispassionate observer it might seem that those opinions, whilst hostile to the temporal aspirations of the clergy, were hardly incitement to the kind of civil rebellion that erupted in the Peasants' Revolt. But chroniclers of Walsingham's stripe could argue, with persuasive if not always logical force, that sedition against the secular powers was the in-

⁸ Hist. Angl. ii.32, Chron. Angl. 320–1. Walsingham's twenty years was no exaggeration: Ball had certainly been in trouble with the authorities since 1355 at the latest; see *Alison McHardy*, *The Church in London 1375–1392* (London 1977) xviii, 86, and *Margaret Aston*, *Corpus Christi and Corpus Regni: Heresy and the Peasants' Revolt*, in: *Past and Present* 143 (1994) 3–47 at 21–3.

⁹ See *Herbert B. Workman*, *John Wyclif: a Study of the English Medieval Church* (Oxford 1926) ii.237–40; *K. Bruce McFarlane*, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity* (London 1952) 99–100; *Joseph H. Dahmus*, *The Prosecution of John Wyclif* (New Haven 1952) 82–85; *Margaret Aston*, *Lollardy and Sedition, 1381–1431*, reprinted in her *Lollards and Reformers* (London 1984 – the paper first appeared in 1960) 3–7; *Dobson*, (above n.1), 373; my comments in: *The Premature Reformation* (Oxford 1988) 66–9.

¹⁰ Fasc. Ziz. 115–32; the deliberations of the Oxford committee are 109–13. The date is given on the copy of the text in Oxford MS Bodley 703, f.57ra. A longer version appears in four Hussite copies, and the continuation is printed by *I. H. Stein*, *An unpublished fragment of Wyclif's Confessio*, in: *Speculum* 8 (1933) 504–510. The whole of the text reappears in Wyclif's *De apostasia*, ed. *Michael H. Dziewicki* (Wyclif Society 1889) 213/2–16, 219/32–221/13, 222/40–229/37, 230/21–231/9 and the continuation, after a few lines, Wyclif *Sermones* iii, ed. *Johann Loserth* (Wyclif Society 1889) 278/7–286/30.

¹¹ *Aston*, *Corpus Christi*.

¹² The condemnation appears in *Walsingham*, *Hist. Angl.* i.345–356, the views pp.353–6.

evitable extension of Wyclif's doctrine of dominion and of his attack on the material wealth and power of the church¹³.

It is not my purpose here to argue this case yet again. Whatever their polemical motivation, and however much that motivation slanted their judgment and consequently the accuracy of their reporting, many ecclesiastical contemporaries undoubtedly saw a connection between Wyclif's teaching and the Revolt. Wyclif's own comments on that Revolt in his *De blasphemia* have been taken by some critics as indicative of his hostility to the aims of the Revolt, and consequently of the improbability of his involvement with its course or its leaders¹⁴. But such critics, it seems, have concentrated on one or two remarks to the exclusion of their wider context. Wyclif did indeed deplore the beheading of the archbishop by *rurales* (190/20); it would have been better if the secular authorities had removed the cause of contention, the excessive temporalities of the church, in time to stop such an atrocity. The punishment exacted by the populace was indeed cruel and in their anger the rebels 'non plene fecerunt ad regulam' (190/17); but provocation had been offered by ecclesiastical incarceration of *bona pauperum* which should have been transferred to the relief of the community (190/25). As he had outlined earlier, 'particio indebita bonorum fortune est precipua causa perturbacionis ecclesie' (33/1), or 'inprovida distribucio bonorum fortune ex ceco titulo elemosine facit nimis magnam perturbacionem ecclesie' (89/22) – the only change was the extension of that explanation from the church to the whole realm.

These statements, ambiguous at best, are, however, only the starting point in *De blasphemia* for Wyclif's much more extensive reflection upon the state of the country and upon the circumstances that could have produced the Revolt, an event which had evidently shocked even if it had not entirely surprised him. Like many of Wyclif's major works, the *De blasphemia*, the last book of his *Summa theologie*, fails to adhere closely to the plan and structure outlined at the start: a definition of blasphemy in the church, and an analysis of its twelve branches. Equally, like many of his writings, the text as it has been preserved, in seven complete manuscripts and two extracts, might appear to represent a partially revised or altered version of what Wyclif had originally written – the ninth branch of blasphemy, though its identity in the monastic orders is clear, is never fully described¹⁵. But the apparent defect occurs precisely at the point at which references

¹³ And not only chroniclers: the Cistercian William of Rymington in his XLV Conclusiones written before autumn 1383 accused Wyclif of stirring up disturbances in London and elsewhere, and most notably on Corpus Christi day (i.e. 1381); see Oxford MS Bodley 158, f.202 where it forms part of the prologue – notably Wyclif in his reply (printed Opera Minora, ed. Johann Loserth (Wyclif Society 1913) 201–57 failed to deal with this charge.

¹⁴ Text ed. Michael H. Dziewicki (Wyclif Society 1893); for these critical deductions see the discussions listed above (n.9), McFarlane, 99–100, is most sceptical; but note Workman, ii.241–3; Dahmus, 85; Aston, 4.

¹⁵ The twelve branches are described as tortores, and the analysis begins in chapter 4 (54/15ff.) with the pope; the ensuing chapters deal with the cardinals, the bishops and the archdeacons (caps. 5–7), with penance and implicitly confessors (caps. 8–11), with rural deans and cursorily rectors and inferior priests (cap. 12), as the second to eighth tortores. Chapter 13

to the Peasants' Revolt intrude. Rather than later modification then, it seems more probable that the interruption reflects the precise chronology of Wyclif's writing. The opening twelve chapters allude many times to the debates of early 1381 in Oxford, and comment with new venom on the activities of the friars both in long established vices and in apparently new hostilities (such as their reluctance to share their books)¹⁶. But, though Wyclif's earlier ideas that Walsingham alleged resurfaced in the popular rising of 1381 are certainly repeated in these early chapters, the first overt mention of the Revolt is in chapter 13¹⁷. The remainder of the tract, though it adheres superficially to the analysis of the ninth to twelfth branches of blasphemy, is, it seems to me, dominated by that Revolt¹⁸.

The interest of those reflections for my present purpose lies in the way in which they combine many of Wyclif's long-held views about the correct relation of church and state with the precisely contemporary situation. The ideals, expressed in largely timeless terms in *De civili dominio* i, from which Gregory XI on the information of Adam Easton drew the condemned views in 1377, are now translated into concrete proposals for immediate and urgent political action¹⁹. The criticism of the actual ecclesiastical set-up had always been anchored all too blatantly in contemporary affairs, but the warnings that had accompanied that criticism could be shown in the second half of *De blasphemia* to have been fulfilled in the Revolt. The exhortations of *De officio regis*, that mirror for the young prince Richard II, a work of uncharacteristic terseness and coherence that may originally have been intended to follow directly on *De civili dominio* i, now require immediate political implementation²⁰. The seven petitions to the king that are incorporated into *De*

opens with the identification of the ninth as the possessioners (188/2), but within two pages Wyclif turns to the Revolt. Though the tenth to twelfth are identified in caps. 14–18, the discussion is constantly diverted into issues connected with the contemporary disturbances. The complete copies of the tract, all but one of them Hussite (including two not used by Dziewicki), do not appear to differ significantly in the text offered.

¹⁶ See for the first 62/8, 89/27; for the second for instance 75/20, 86/12 and the charge concerning books 21/5.

¹⁷ For instance 52/28ff., 77/35ff., 81/15ff., 93/27ff., 109/19ff., 156/23ff.

¹⁸ *Dziewicki* in his introduction (vii–viii, xxxiii–xxxiv) implies that the Revolt is only seriously considered in chapter 13, though he mentions the later allusion to it in chapter 17 (267/10). *Dziewicki* (vii–viii) points to two allusions in the text that might refer to the Despenser crusade of 1383 (156/27, 191/29), but, as he says, they are uncharacteristically unspecific and probably refer to skirmishes incited by the papal rivals before that.

¹⁹ For the condemned views see above n.12; all but three of the nineteen are verbally identifiable, mostly in sequence, in: *Reginald L. Poole and Johann Loserth* (eds.), *De civili dominio*, 4 vols. (Wyclif Society 1885–1904) i.251–84, whilst the fourth, eighth and last are summaries of material to be found in the book. For Easton's involvement in supplying the information see *William A. Pantin*, *The Defensorium of Adam Easton*, in: *English Historical Review* 51 (1928) 675–80; I am grateful to Dr Margaret Harvey, who is currently preparing a fuller study of Easton's *Defensorium*, for confirmation of Pantin's suggestion.

²⁰ The possibility that the *De officio regis*, *Alfred W. Pollard, Charles Sayle* (eds.) (Wyclif Society 1887), may have been intended to stand earlier in the *Summa theologie* arises from some cross-references in the text to chapters 'libri proximi' which seem only explicable as allusions

blasphemia chapter 17 (270/12–271/26) repeat old demands, demands that had been condemned by Gregory XI, but their significance is now altered²¹. The fourth is expressed tersely in Wyclif's accustomed terms: 'quod regni comunitas non oneretur talagiis insuetis, antequam totum patrimonium, quo clerus dotatur, deficiat. Patet, quia omnia ista sunt bona pauperum caritative exponenda ad eorum egenciam, vivente clero in perfeccione primarie paupertatis' (271/7). But this is the theorem that culminates from the preceding demonstration that the Revolt could have been stopped if the king, as he should, had taxed the clergy: 'si igitur clerus possessionatus, thesaurarius bonorum pauperum, reddidisset regi ipsorum pedagium, quomodo staret ista dissensio, inferens tantum malum?' (190/33). The sixth 'Quod rex nullum episcopum vel curatum mancipet suo ministerio seculari. Patet: quia aliter tam rex quam clerus foret proditor Jesu Cristi' (271/17) takes its force from the earlier assertion in regard to archbishop Sudbury (194/16) 'Quid, rogo, pertinet ad archiepiscopum occupare cancellariam regis, que est secularissimum regni officium?'

Wyclif acknowledged that the punishment exacted by the *populus* on the clergy in the Revolt was excessive *quantitate*, *qualitate* and *modo* (196/20–197/34) – in quantity, in that property not life should have been removed; in quality, because it was wrong to have killed the archbishop without allowing him to defend himself against his accusers; in manner, because malefactors, even the clergy, are entitled to punishment commensurate to their crime, because punishment should not be attempted against the secular rulers, and because judgment should not be given without due consultation. But the remedies Wyclif outlined to the dire situation of the country can hardly be regarded as comforting to either religious or secular leaders: the temporal possessions of the clergy 'potest quietare comunitates et dominos, ac de remedio perpetuo talis periculi providere' (201/20), and, even more provocatively, 'est enim error intollerabilis quod rex vel alius dominus regni super eius populum tiraniset' (197/39).

Dominating the whole of the last six chapters of *De blasphemia* is a profound anger, against the clergy, against the king, against the lords, for their collusion in allowing the country to come to a pass such that rebellion of this kind could occur. Despite the concern with the rejection of his own views of the eucharist, and his evident pain at the participation of the friars in that rejection, Wyclif constantly recurs to the issues of the Revolt: it is argued against him that many saints have defended clerical temporalities, and that by the same logic as he urges their deprivation could the deprivation of unjust secular owners be justified; but 'tam necessaria est illa sententia, quod impossibile est pacificare regna vel clerum complete

to *De civili dominio* i. A fuller analysis of these references, and of my suggestion that *De officio regis* may have been directed towards the young king, will be presented elsewhere.

²¹ For instance, the demand for confiscation of clerical wealth in the fourth (271/7) repeats the sixth and seventeenth condemned points (*Hist. Angl.* i.354–355) found in *De civili dominio* i.267/12 and 265/29 respectively; the final rejection of clerical powers of excommunication (271/20) picks up errors nine and ten (*Hist. Angl.* i.354) from *De civili dominio* i.274/15, 276/7.

solvere sua debita, nisi illa sententia fuerit per principes practisata' (283/30ff.). Whatever the doubts about the theory that Wyclif had urged since *De civili dominio* i, the question was now, and had been for some time, a practical one – and to that there was only one answer.

How far is this wisdom after the event? can the concern for the commons, the apprehension of poverty as well as injustice as the underlying causes of unrest, be traced in Wyclif's earlier writings? does this search for a practical remedy outlast the immediate aftermath of the Revolt? did his followers continue the message of *De blasphemia*? In the rest of this paper I should like to begin to address these questions. Much has been written about Wyclif's theory of dominion, and about his views on fraternal begging, in both cases much about his debt to FitzRalph; though these matters are germane to any full consideration of the questions, I do not want here to go over this ground again²². Equally, though it is so central to my subject that I shall briefly return to it at the end, I shall not discuss all the thinking of Wyclif and his followers on the subject of disendowment²³. What seems to deserve fuller scrutiny is Wyclif's views on the third estate: we know his views on *poor preachers* but what did he think about *poor men*?

In common with many earlier commentators, Wyclif did not condemn riches out of hand: the parable of Dives and Lazarus should not lead to the assumption that riches automatically damned a man, any more than poverty saved him – the poor man may not be able readily to indulge the sin of gluttony, but he was as subject to the temptations of the remaining sins as the rich man. Dives earned hell not because of his possession of wealth, but because he would not share it with the beggar at his gate²⁴. Conversely, lack of goods is not in itself a virtue²⁵. Expounding the parable of the unjust steward, Wyclif describes how the secular ruler needs to deal justly with riches, and deplores 'tanta inequalitas particionis'²⁶. Wyclif's fullest and most nuanced discussion of poverty comes in *De civili dominio* iii chapters 7–10. The previous two chapters examine the position of Christ and, after his death, of the apostles in the early church – this should form the true model for later christian behaviour. The early church in holding in common did not hold *civiliter* (80/20). The perfection of life revealed by this model is not one

²² See, most notably, *Aubrey Gwynn*, *The English Austin Friars in the Time of Wyclif* (London 1940) especially 59–73; *Michael Wilks*, *Predestination, Property and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace*, in: *Studies in Church History* 2 (1965) 220–36; *Gordon Leff*, *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 vols. (Manchester 1967) ii.545–549; *Katherine Walsh*, *A Fourteenth-Century Scholar and Primate: Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh* (Oxford 1981), especially 349–468; *James D. Dawson*, *Richard FitzRalph and the Fourteenth-Century Poverty Controversy*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983) 315–44.

²³ See for this *Margaret Aston* 'Caim's Castles: Poverty, Politics and Disendowment', reprinted in: *Faith and Fire: Popular and Unpopular Religion 1350–1600* (London and Rio Grande 1993) 95–131.

²⁴ *Sermones* 4 vols., ed. *Johann Loserth* (Wyclif Society 1887–90) i.224/1ff.

²⁵ *De civ.dom.* iii.145/28 'remanet paupertas evangelica in temporalia affluencia'.

²⁶ *Sermones* i.273/37.

of simple negation of personal possession, but of shared communication of all good things, spiritual and material²⁷. The singular pronouns *meum*, *tuum* and *suum* are repugnant since they imply *proprietaem civilem* (143/19); 'paupertas ... stat in perfecta abdicacione proprietatis et per consequens in abdicacione civilis domini' (85/13)²⁸. This leads to the central concept of *paupertas evangelica* defined shortly afterwards: 'evangelica paupertas non habet nudam carenciam temporalium pro fundamento, quia illam carenciam stat viciosissimum habere temporalia quantumlibet sicientem sed fundatur in fervore caritatis quo quis gratis prescindit ab ipso possibilitatem occasionis usibilium unde Dei dileccio tardaretur' (89/13); this 'evangelica paupertas est scola Christi' (172/16). As emerges, the *pauper evangelicus* is to renounce possession *civiliter*: 'paupertas evangelica infert maius dominium quam aliquid ad quod quis secundum civilitatem potest attingere' (113/24)²⁹. Since Christ refused civil possession and declined to judge *civiliter*, the most fitting poverty lies 'in caritativa abdicacione civilitatis propter Christum et eciam in voluntaria comunicacione temporalium' (130/17). But this abdication depends crucially on disposition (76/8): such poverty implies true humility (120/19); to this Wyclif repeatedly returns, as 'notandum tamen quod paupertas evangelica non est nuda privacio que est temporalium carencia, sed habitus animi, quo humilis abdicat a se temporalium civilitatem ut expedicius excolat Deum suum' (151/2). At this stage, as he acknowledges, Wyclif's views are comparable to the founding ideals of the monastic and fraternal orders; in later chapters, where Wyclif is answering Woodford's objections, the departure of the contemporary religious from those ideals is more fully stressed³⁰.

But, as the English saying goes, fine words butter no parsnips – where does this leave those who, from adversity of birth or circumstance, cannot choose but go hungry, without clothing or lodging? Is not Wyclif's thinking limited to his pre-occupation with the questions associated with clerical property? Whilst it may not be unfair to see his discussion as coloured by the claims and counterclaims of the clergy, and as framed in terms traditional in that long polemic, it would be wrong to argue that Wyclif gave no thought to the practical issues of civil society in his discussion here. The endowment of the church was intended by the laity not for the enrichment of the clergy but 'ad ministerium pauperum bona mundi' (217/17), and this is backed by gospels and epistles, and also by the canonists³¹. There may

²⁷ De civ.dom. iii.78/26; for Wyclif's views on community of property see Anthony Kenny, Wyclif (Oxford 1985) 46–7, 108, and note De statu innocencie, Johann Loserth, Frederic D. Matthew (eds.) (Wyclif Society 1922) 508/13 all things may be 'propria quoad habicionem relativam' but 'communia quoad usum'.

²⁸ Cf. 147/19 the Lord's prayer does not ask for 'panem meum' but for 'panem vite communem' implied by the collective 'nostrum'.

²⁹ Cf. De civ.dom. i.60/21, iii.73/15 where it is stated that civil possession is always tainted with sin.

³⁰ De civ.dom. iii.108/9; later 405/19, 419/31ff., 478/3. Woodford's De dominio civili clericorum was edited by Eric Doyle, in: Archivum Franciscanum Historicum 66 (1973) 49–109, and is answered in De civ. dom. iii.351–405 (caps. 18–19).

³¹ The whole of chapter 14 is an anthology of canon law support for clerical poverty, culmi-

be two kinds of possession, *civiliter* and *ex nudo titulo gracie* (143/29); the second should be that to which the christian should aspire, but the need for the first in this world is freely acknowledged. Evangelical poverty is of itself a virtue, whilst civil dominion is by definition an imperfect religion which can only be justified if it leads to evangelical poverty (161/26); 'civilis possessio ... implicat veniale peccatum' (161/43). This raises, as Wyclif acknowledged, a problem for the secular ruler. God, he argues, does not order civil dominion as such in scripture, but he ordains many acts of civil dominion as meritorious; civil dominion is itself only venial sin – the deadly sin of pride and of defect of charity are often inculcated by it (167/8). The temporalities of the church would be better dispensed if they were in the hands of laymen (334/33). In *De officio regis* Wyclif observes that nothing so readily destroys a kingdom 'quo ad vitam politicam, quam immoderate auferre ab inferioribus bona fortune' (96/25); in practice subjects are obedient *because* the king dispenses goods wisely and rules prudently – departure from this, and particularly collusion in the appropriation of goods into the dead hand of the church, encourages revolt (97/34).

Wyclif's importance as a writer on political theory in the later medieval period has long been acknowledged; the implication of analysis of that theory has, however, often been that his ideas remain remote from the realm of actuality – his views on dominion, for example, to many historians of medieval thought were speculations without possible impact on the world of England in the reign of Richard II, or anywhere else³². Only the schemes for disendowment, adumbrated by Wyclif and more fully developed by his followers, we are assured by such critics, had any practical application. But some precise practical implications are drawn by Wyclif in *De civili dominio* iii: if a natural heir to property that has been given to the church finds himself in poverty, it is not right that the church should remain in possession (304/17); the layman who believes a cleric to have temporalities unjustly may bring the case to a civil court (309/18), and the king should organize scrutiny of clerical possessions, which scrutiny would certainly lead to confiscation (314/2)³³. Equally in *De officio regis* theory extends to specificities: the archbishop on admission swears allegiance to the king on behalf of the clergy (69/24), and hence admits the temporal subordination of the institutional church to the secular authority³⁴; the king should not admit to England any priest unless he is prepared to swear such an oath of allegiance (108/2, cf. 164/1, 206/1); it is lawful for the king to pull down a church to build a defensive tower, or to melt chalices to pay his soldiers (185/9). Is it surprising that Wyclif's contemporaries saw his

nating (257/9–263/13) in seven conclusions concerning the implications and means of remedying this situation.

³² See, for instance, *Leff*, (above n.22), ii.549, and *John Stacey*, *Wyclif and Reform* (London 1964) 63–4.

³³ *De civ.dom.* ii.47/8ff., 51/17 gives historical examples of confiscation of clerical property in England in the past.

³⁴ Cf. *De civ.dom.* ii.39/31 and the material from London MS BL Additional 24202 quoted below.

teaching in a much more alarming light than the modern critics: Gregory XI's bull against Wyclif in 1377 selected precisely those views on dominion from *De civili dominio* i for condemnation, and the letter that accompanied that bull to England stressed the disruptive effects that such views could have on ecclesiastical and civil society. Later opponents saw those warnings only too accurately fulfilled in the Peasants' Revolt, to which they connected Wyclif as a prime instigator. As I have tried to show, whatever the causal relation between the Oxford academic and civil uprising, Wyclif's comments on that Revolt give the lie to any modern dismissal of his interest in contemporary actuality – and those comments on that actuality were far from reassuring to either church or secular ruler.

In the light of those comments it is worth looking at the way in which Wyclif's followers continued his political concern. At some point in 1382, probably early, Nicholas Hereford had openly proclaimed that Simon Sudbury had been *juste* slain, because he had desired to correct his master, John Wyclif, whose views he (Hereford) approved – and Hereford 'semper commovendo populum ad insurrectionem'; Philip Repingdon at the Corpus Christi day sermon 'excitavit ... populum ad insurrectionem, et ad spoliandas ecclesias'³⁵. There is more information about Hereford's sermon on Ascension day 1382 in Oxford which survives in a copy of a notarial account commissioned immediately by Peter Stokes, the Cistercian messenger (or more accurately spy) of archbishop Courtenay; as the wording makes clear, for the most part only a précis of Hereford's words, which had been delivered in English not in academic Latin before his congregation of the Chancellor of the university and a multitude of clerics and of lay people, is provided – given the purpose of Stokes, it is safe to assume that only the more provocative parts of the sermon were recorded³⁶. The sermon, it should be remembered, was given on 15 May 1382, just eleven months after the Revolt had reached its climax in the murder of Sudbury, the destruction of the Savoy and the meeting of Richard with Wat Tyler. That this fact was in the mind of Stokes and of his notary John Fykyes is implicit in the declaredly verbatim account of Hereford's peroration, in which he lamented that the king had no officers to effect the disendowment of the clergy that he had been urging, and exhorted 'vos, o fideles Cristiani, manum apponere vt vos saltem hoc negocium ad finem debitum perducatis' (135). The corruption of all ranks of the church by their attachment to temporalities had been outlined in the preceding analysis; Hereford's description followed exactly in the steps of his master, and echoed older complaints by FitzRalph and others. Stokes could doubtless have amplified these words from his experience of the polemic,

³⁵ Fasc.Ziz. 296, 299.

³⁶ See the edition by *Simon Forde*, "Nicholas Hereford's Ascension Day Sermon 1382", in: *Mediaeval Studies* 51 (1989) 205–41. The manuscript, described 230–4, is now Oxford MS Bodley 240, where the sermon appears amongst a final miscellaneous collection of texts on pp.848b–50, but derives from Bury St.Edmunds; *Forde*, 234–6, makes a persuasive case for thinking that the text is 'a close copy of an original instrument'.

and doubtless expected his ecclesiastical masters to be capable of the same³⁷. But one or two comments are recorded that are more germane to this paper. At the start of his sermon Hereford outraged Stokes by praying for the king, the queen, the queen mother, the lord duke (unspecified but obviously the Duke of Lancaster, John of Gaunt, long time protector of Wyclif and, as they hoped, of his disciples), for all the lay rulers of the kingdom, for all those 'qui sunt spirituales postpositi Dei' (32), for the Chancellor and members of the university, for the mayor and community of Oxford, but not for the pope³⁸. Hereford then apparently started 'Sicut Cristus diligit plus totam comunitatem quam aliquam eius personam, sic deberet quilibet homo plus diligere et zelare totam comunitatem et eius profectum quam particulare comodum alicuius persone singularis eiusdem' (35); he claimed that he had set himself to work entirely 'propter zelum comunitatis', in which cause he was prepared to labour and if necessary to suffer (40). To this concern with the community he returns after a condemnation of the self-interest of all ranks in the church, especially of the friars; turning to his immediate congregation he reproaches the greed of the bachelors, and the even more avaricious claims of the masters 'Et cum omnes sint eiusdem professionis et vnus comunitatis, ex quo inferiores contenti sunt modica parte bonorum comunium, quare non essent contenti superiores tam modico sicut illi?' (106)³⁹. Since all religious orders have more than they need for maintenance of life, 'si rex et regnum vellet eis auferre possessiones et thesauros eorum superfluous ut deberet, tunc non oporteret regem spoliare pauperem comunitatem regni per talagia sicut solet' (130). The similarity of wording between Hereford's words, as reported by Stokes, and Wyclif's comments in the *De blasphemia* is striking. Behind the notarial account, and colouring all its declaredly neutral reporting of the sermon that Ascension day, lie the events of the previous year, events that the poet John Gower described in the book that he added in first place to his completed *Vox Clamantis* as the action of 'tanta monstrorum more ferarum ... sicut arena maris'⁴⁰. And that Stokes was not being hysterical in his reporting seems plain from Hereford's peroration, a peroration which, if it bears any resemblance to what Hereford said, urged a repeat performance of that Revolt *ad finem debitum*⁴¹.

³⁷ See references *Penn R. Szittya*, *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature* (Princeton 1986).

³⁸ The outrage felt comes clearly through the words: after the long sequence of prayers, with its thrice reiterated 'inquit', 'et in tota recomendacione non fecit mencionem de summo pontifice specialem' (33-4).

³⁹ Wyclif considered the avarice of academics, both corporately and individually, in *De blasphemia* 244/35ff.; compare the English texts cited below.

⁴⁰ *George C. Macaulay* (ed.), *The Complete Works of John Gower*, 4 vols. (Oxford 1899-1902) iv.679-80, "the great multitude of monsters like wild beasts ... a multitude like the sands of the sea".

⁴¹ 135-8: 'Ideo oportet vos, o fideles Cristiani, manum apponere vt vos saltim hoc negocium ad finem debitum perducatis. Et tunc firmiter spero quod bene procedet, quia scio certissime quod ipse Deus omnipotens vult quod fiat.'

Hereford's sermon can be dated, and precisely dated only a year after the Revolt. With most of the Lollard texts more uncertainty about dating exists, and more likelihood that a longer passage of time had elapsed since that event. But echoes of the concerns revealed in Wyclif's *De blasphemia* and in Hereford's sermon can be repeatedly found. Modern critics fasten the more avidly on the constant criticism of the clergy. But, alongside this preoccupation, the contrasting plight of the poor is not in the texts forgotten: the clergy 'laten pore men haue nakid sidis, and dede wallis haue grete plente of wast gold'; the exactions from the commons may not in financial terms amount to large sums, but 'it is in many caasis as myche synne to rob a wedewe or a pore fadirles child of a peny or an halpeny as it were to robbe a riche man of an hundrid markis-worth godis'; bishops in taking secular power cause dissension between men 'as risyngis of the puple and comunes a3en hem and ther lordis as doolfully we sawen late'⁴². Wyclif's view of *evangelica paupertas* is recalled when an English writer claims that worldly prelates rob the church 'of the tresour of wilful povert and mekenesse'⁴³. Much detail is given of the ways in which the activities of churchmen work to the detriment of the poor commons. 'The sotil amortasyng of seculer lordischipis that is don bi menene hondis in fraude of the kyngis statute' should be remedied, to the advantage of the kingdom 'in sparyng of the pore comons of taxes'; 'Now the thrid dele o the land es in her [sc.the clergy's] handes and [thei] ben waxen worldliche lordes that the comone popil es greteli anentisid therbi so ferforth that, when the kinge had nede to be holpen of his popel of taxes and other tallyages, thai ben no3t of mi3t to help the kinge'; the clergy, in following the decretal prohibition on payment of civil taxes without papal permission, give an example to the people to rebel against the king and lords⁴⁴.

The results of the continuing accretion of property to the church are spelt out in immediately apprehensible terms: a gentleman asked a bishop how secular lords and knights should live, if the clergy had all the property, to which the bishop answered that 'thai schuld be clerkis soudyoures, and lyue by her wagis'⁴⁵. Clerical claims of the inalienability of property given to the church produce both deplorable and also ridiculous consequences: deplorable in that the process diminishes the king's *regalie* 'and than were he no kinge bot as kinge in a somer game, or elles as a kinge paintid on a wall', ridiculous in that, if followed logically, a clerk would be unable to purchase food or other necessities of life since he could not alienate the money needed⁴⁶. The evils of the conveyance of wealth out of the

⁴² Frederic D. Matthew (ed.), *The English Works of Wyclif hitherto unprinted*, in: *Early English Text Society* 74 (21902) 91/32, 417/31 and cf. 127/29; the third from an unprinted tract in London BL Additional 24202, f.41. In all quotations of Middle English I have replaced thorn by th.

⁴³ Thomas Arnold (ed.), *Select English Works of John Wyclif*, 3 vols. (Oxford 1869–71) iii.275/13.

⁴⁴ Matthew, 278/34; unprinted dialogue in Durham University Library MS V.iii.6 f.10v; Arnold, iii.298/10.

⁴⁵ Matthew, 368/28.

⁴⁶ Durham dialogue f.17v; cf. Arnold, iii.516/2.

country to the papacy by various means is frequently deplored: 'it is opin at the i3e to kunnyng men that, thou3 oo greet hil of gold were in Ingelond, and no man outake siche Rome-renneris toke of it, 3ea, a ferthing, al the gold shulde be borun out of the rewme bi hem to straungeris withynne a certeyn tyme'⁴⁷.

The concept of the king's *regalie* is, for the writers of these texts, one of considerable potency but also a very practical matter. The *Tractatus de regibus* urges the need for the king to maintain his *regalie*, for which he needs money and men; those who claim exemption from taxation or from the processes of civil justice, as the clergy do, break the king's *regalie*, ensuring that 'kyngus bene not fulle lordes of her kyngedome'⁴⁸. The kings and the lords are intimidated by clerks who curse them if they attempt to reclaim goods 'as 3if seculer lordis and the comyns weren no part of holy chirche'⁴⁹.

Many of these ideas are, of course, traditional; some of them are uncanny echoes of the doctrines of the accursed Marsilius of Padua – whom Gregory XI in his bull asserted had been the teacher of Wyclif⁵⁰. Others are more distinctively derived from Wyclif, in their terminology as in their ideas. Even if Wyclif himself is rarely mentioned by name, important events in his history are sometimes specified: the friars at the Earthquake Council condemned the view that tithes are alms and can be withheld and given to poor men; the friars at the Blackfriars Council condemned as heretical the idea of disendowment; the clergy at the Earthquake Council cursed those who attempted to take anything from the church⁵¹. In each of these three allusions, deriving from three different texts, the Council is associated not with condemnation of Wyclif's eucharistic views, but with his views about the temporalities of the church. More specifically an unprinted text alleges that the clergy reply to charges against their ill-gotten wealth with the claim 'in this wise profesiede of vs Lincoln, Bradewardyn, Armacan, Kilmyngton, Wiclyue, and manye othere – and, in tocne that ther profecie is but desiryng of veniaunce of ther owne enuye, thei hemself persheden and we ben euere the lengere the stren-gere'⁵². The patrimony, of Grosseteste, Bradwardine, FitzRalph and his ally Kilmyngton, would not, I think, have displeased Wyclif, and suggests that one later Lollard writer at least was aware of a heritage that derived from before 1381.

⁴⁷ Josiah Forshall (ed.), *Thirty-Seven Conclusions of the Lollards*, printed under the title of *Remonstrance against Romish Corruptions* (London 1851) 88, here quoted from BL Cotton Titus D.i f.49; cf. *Matthew*, 22/32, 23/15, 223/30.

⁴⁸ *Tractatus de regibus*, ed. Jean-Philippe Genet, *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, in: Camden Society 4th series 18 (1977) 10/5; cf. *Arnold*, iii.391/8, 495/20; *Matthew*, 292/3.

⁴⁹ *Arnold*, iii.275/33.

⁵⁰ This is not the place to investigate the vexed question of that asserted influence. Wyclif never mentions Marsilius, or quotes him by name, and it seems doubtful whether the *Defensor pacis* was available in England before 1400; but any reader of that text followed by many of Wyclif's mature writings must be struck by the similarities.

⁵¹ Three different texts in *Arnold*, iii.175/22, 233/3, 313/20.

⁵² BL Additional 24202, f.53v.

Bernhard Töpfer

Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus

Ernst Troeltsch hat in seinem Buch „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ in Auseinandersetzung mit Gotthard Lechler den Unterschied zwischen den Anschauungen Wyclifs einerseits und denen Luthers sowie der anderen Reformatoren des 16. Jahrhunderts andererseits betont; die Wertung der Bibel als verbindliche Lex Dei sei grundsätzlich verschieden von Luthers befreiender Auffassung der Bibel als Glaubens- und Gnadenbotschaft, und im Ergebnis habe Wyclifs „Messung der Kirche an der Lex Christi“ zu einer Annäherung an den „Sektentypus“ geführt, wie er etwa von den Waldensern repräsentiert wurde¹. Es ist sicher richtig, daß zwischen den an der Bibel als göttlichem Gesetz orientierten Vorstellungen von John Wyclif, die auch Jan Hus übernahm, und den ausgereiften reformatorischen Grundideen des 16. Jahrhunderts ein wesentlicher Unterschied besteht², und ebenso ist nicht zu bestreiten, daß Wyclifs Deutung der Bibel als eines der Normen des wahrhaft christlichen Lebens enthaltenden Gesetzeswerkes gewisse Übereinstimmungen mit den Lehren der Waldenser aufweist³. Aber es stellt sich doch die Frage, ob die von Troeltsch befürwortete weitgehende Annäherung von Wyclifs Werk an den „Sektentypus“ dessen Anliegen wirklich gerecht wird.

Eine Erörterung dieser Problematik setzt eine gewisse Verständigung über das Wesen des „Sektentypus“, über die entscheidenden Merkmale einer Sekte voraus, wobei ich davon ausgehe, daß der Begriff „Sekte“ neben dem weiteren, auch auf Einzelpersonen anwendbaren Begriff „Häresie“ durchaus seine Existenzberechtigung

¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) 396 f.; vgl. 361 Anm.; im folgenden zitiert: *Troeltsch*, *Soziallehren*. Er bezieht sich auf das Buch von Gotthard V. Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, 2 Bde. (Leipzig 1873). Seiner Sicht entsprechend werden von Troeltsch (S. 393) „die Wicliffe und der Hussitismus“ als „Sektenbewegung“ bezeichnet.

² Aus protestantischer Sicht vgl. etwa Gustav Adolf Benrath, *Wyclif und Hus*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965) 216.

³ In Anlehnung an Troeltsch hat vor allem Robert Kalivoda auf die dadurch gegebene Nähe von Wiclifismus/Hussitismus und der Anschauungen der Sekten, speziell der Waldenser, hingewiesen; vgl. Robert Kalivoda, *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus* (Köln, Wien 1976) 268, Anm. 31; ders., *Husitská ideologie* (Prag 1961) 142, Anm. 129.

gung hat. Troeltsch vermerkt hierzu, daß Sekten als „verhältnismäßig kleine Gruppen“ auftreten, für welche die „Freiwilligkeit“ des Zusammenschlusses und der Verzicht auf „Weltgewinnung“ bzw. ein „Gegensatz gegen die Welt und ihre sozialen Ordnungen“ charakteristisch seien⁴; zudem habe innerhalb der Sekten das Prinzip der „religiösen Gleichheit“ aller Gläubigen gegolten⁵. Ähnlich ist die Charakteristik durch Max Weber, der allerdings nicht die Kleinheit der sektiererischen Gruppierungen für entscheidend hält, sondern in der Sekte vor allem einen „Verein der religiös voll Qualifizierten“, eine „ecclesia pura“ sieht – im Unterschied zur Kirche, die „ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen“ lasse⁶. Weiter verweist er auf die Existenz einer im Vergleich zu Kirchen rigoroserer Zucht innerhalb der Sekten⁷ und auf das Vorhandensein eines „Brudergeistes“⁸ bzw. auf die dominierende Rolle der Gemeinde⁹, was der von Troeltsch angenommenen „religiösen Gleichheit“ entsprechen würde. Die von diesem betonte „Weltenthaltung“ klingt bei Weber in dem Hinweis auf den bewußten Verzicht auf „einen Bund mit der politischen Macht“ an¹⁰.

Diese Distanzierung gegenüber der herrschenden politischen und natürlich auch gegenüber der bestehenden kirchlichen Ordnung, die darin zum Ausdruck kommende „Wetablehnung“ und das daraus folgende Wirken im Untergrund wird man in der Tat als charakteristisch für den „Sektentypus“ werten müssen. Sie tritt uns bei den Waldensern entgegen in der verbreiteten Ansicht, daß Reiche und Mächtige nicht in den Himmel eingehen können¹¹, aber auch in der häufig bezugten Ablehnung des Eides und des Tötens im Krieg oder im Rahmen der Gerichtsbarkeit¹². Gegen die von Troeltsch und in etwas anderen Worten auch von

⁴ *Troeltsch*, Soziallehren, 362 f., 370 (hier spricht er auch von einer „Indifferenz gegen staatliche Gewalt und herrschende Schichten“), 372.

⁵ *Troeltsch*, Soziallehren, 370.

⁶ *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., besorgt von *Johannes Winkelmann*. Studienausgabe (Tübingen 1985) 721 f.; ähnlich *ders.*, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen 1988) 211, 221. Vgl. *Robert E. Lerner*, Waldenser, Lollarden und Taboriten. Zum Sektengriff bei *Weber* und *Troeltsch*, in: *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, hrsg. von *Wolfgang Schluchter* (Frankfurt a.M. 1988) 326 f. (im folgenden zitiert: *Lerner*, Waldenser), der zugleich auf die Beeinflussung von Troeltsch durch Weber aufmerksam macht.

⁷ *Weber*, Die protestantischen Sekten, 228.

⁸ *Ebd.* 231.

⁹ *Ebd.* 225.

¹⁰ *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 724.

¹¹ Vgl. die Aussage einer Waldenserin aus Südfrankreich vom Anfang des 14. Jahrhunderts, in: *Ignaz v. Dollinger*, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II (München 1890) 109: quod reges et principes, praelati et religiosi et omnes alii, qui divitias habent, salvari non poterant. Vgl. auch das Verzeichnis waldensischer Lehren bei *Ernst Werner*, Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslowakischen Archiven und Bibliotheken (Leipzig 1963) 268; *Amedeo Molnár*, Les 32 Errores Valdensium de la Bohême, in: *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 84 (1964) 4: Quod nec papa, nec cardinales, nec omnes prelati, nec imperator, nec reges, nec principes salvantur.

¹² Vgl. etwa die Auszüge aus dem Passauer Anonymus in: *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, hrsg. von *Alexander Patschovsky* u. *Kurt-Victor Selge* (Gütersloh 1973) 103; außer-

Weber angenommene „religiöse Gleichheit“ unter den Sektenmitgliedern hat sich Robert Lerner gewandt und darauf verwiesen, daß es gerade unter den Waldensern eine sehr klare Zweiteilung in Meister (Prediger) und Gläubige gab¹³. Es ist wohl in der Tat so, daß Weber und Troeltsch durch ihre Orientierung auf frühneuzeitliche Sekten die Rolle der aus Gleichgestellten bestehenden Gemeinde überbetont haben; für die mittelalterlichen Sekten ist durchweg die Existenz einer herausgehobenen Gruppe von Predigern, die Gliederung in einen esoterischen und einen exoterischen Kreis typisch, aber man wird doch zugestehen müssen, daß es auch bei ihnen keine aristokratisch abgehobene Hierarchie gab und daß das Verhältnis zwischen Predigern und credentes weitgehend einen bruderschaftlichen Charakter trug¹⁴.

Ich gehe daher davon aus, daß Sekten Gemeinschaften sind, deren Angehörige überzeugt sind, die Gebote des Glaubens im Gegensatz zur herrschenden Kirche in vollkommenerer Weise zu erfüllen; insofern treten sie als ein „Verein religiös voll Qualifizierter“ auf, welcher der bestehenden hierarchisch strukturierten Kirche und letztlich auch der herrschenden weltlich-staatlichen Ordnung ablehnend gegenübersteht und daher auch genötigt ist, im Untergrund zu wirken, bzw. kaum eine Chance hat, eine neue, alle Schichten der Gesellschaft umfassende Kirche zu konstituieren.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint es zum Zwecke einer präziseren Einordnung des Wirkens von Wyclif und Hus wichtig, deren Einstellung zur staatlichen Ordnung sowie zur ständisch gegliederten Gesellschaft ihrer Zeit näher zu untersuchen. Denn daran, daß beide ähnlich den Ketzern, speziell den Waldensern, die bestehende kirchliche Struktur grundsätzlich ablehnten, ist von vornherein nicht zu zweifeln. Fraglich ist aber, ob auch bei Wyclif und Hus jene weitgehende Distanzierung gegenüber der staatlichen Ordnung mit ständisch gegliederter Gesellschaft erkennbar ist. Insbesondere in Wyclifs Werken finden sich recht präzise und ausführliche Aussagen, in denen er seine diesbezügliche Einstellung verdeutlicht.

Zu beachten ist hierbei zunächst seine Erklärung der Ursprünge des civile dominium, der Verfügungsgewalt über Sachen und Personen nach menschlichem Recht¹⁵. Dieses civile dominium, speziell die Herrschergewalt, ist nach Wyclif – und dies entspricht voll der im Mittelalter vorherrschenden Anschauung – erst

dem den Bericht des Inquisitors Peter Zwicker über österreichische Waldenser 1398 bei *Wilhelm Preger*, Beiträge zur Geschichte der Waldensier, in: Abhandlungen der kgl. Bayer. Akademie der Wiss., Hist. Classe, 13 (1875) 248 (art. 72): Item dampnant et reprobant imperatores, reges et principes, marchiones, lantgravios, duces, barones, iusticiarios iuratos, iudices et scabinos propter quodcunque homicidium, quamcunque iudicialiter et iuste factum. Vgl. auch *Amedeo Molnár*, Die Waldenser (Berlin 1973) 198 ff.

¹³ Lerner, Waldenser, 332.

¹⁴ Vgl. etwa *Martin Erbstößer*, Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter (Berlin 1970) 135 f.

¹⁵ Zum Inhalt des Begriffs dominium bei Autoren des 14. Jahrhunderts vgl. *Sten Gagnér*, Vorbemerkungen zum Thema ‚Dominium‘ bei Ockham, in: *Antiqui et moderni. Miscellanea Mediaevalia* 9 (1974) 318 ff.

nach dem Sündenfall entstanden bzw. notwendig geworden, aber er betont dabei den gewaltsamen, sündhaften Charakter der Errichtung staatlicher Macht in einer Weise, die weitgehend mit den Ansichten der um 1300 hervortretenden propäpstlichen, hierokratischen Autoren übereinstimmt. Der erste, der eine civitas errichtete und im Widerspruch zum Naturrecht Eigentum an irdischen Gütern beanspruchte, sei Kain gewesen. Unter Heranziehung der bereits von Petrus Comestor in seine *Historia scholastica* aufgenommenen Darlegungen der *Antiquitates* des Flavius Josephus erklärt Wyclif, daß Kain diese civitas erbaute, um die auf Raubzügen gesammelte Beute und seine räuberischen Mitstreiter zu schützen. Sodann seien unter den von Noah verfluchten Nachkommen Chams, etwa unter Nimrod und Ninus, die *iura civilia* und damit die staatliche Ordnung weiter ausgebaut worden¹⁶. So sei die *prima civitas* insgesamt ein Produkt sündhafter *libido domini*¹⁷.

Doch ungeachtet dieser letztlich an Augustin orientierten, zugespitzt negativen Sicht der Ursprünge staatlicher Ordnung betont Wyclif zugleich – wiederum in weitgehender Übereinstimmung mit Augustin – den Nutzen der von der staatlichen Gewalt erlassenen menschlichen Gesetze; sie vermögen zwar nicht eine wahrhaft gerechte Ordnung zu schaffen, tragen aber doch dazu bei, daß schlechte Menschen den anderen weniger lästig sind¹⁸. Allerdings sind die menschlichen Gesetze unvermeidlich mit Sünde vermischt; um größere Übel zu vermeiden, müssen sie oft kleinere zulassen¹⁹. Das ändere aber nichts daran, daß es auch in christlichen Zeiten besser ist, daß mit Strafgewalt ausgestattete Könige existieren. Aus dem „Bösen“ (*ex malo*) folge also, daß Könige und ihre Gesetze nützlich sind²⁰. Dementsprechend erklärt Wyclif in Anlehnung an die Ausführungen des Paulus im Römerbrief, daß jede Obrigkeit, sei es zur Belohnung oder zur Strafe, von Gott verordnet und Widerstand gegen sie nicht erlaubt sei²¹; dasselbe gilt auch für die menschliche Rechtsordnung, für die *lex civilis*²².

Trotz dieser Zurückführung der Herrschergewalt und der menschlichen Rechtsordnung auf Gott sind in der Sicht Wyclifs jene nach dem Sündenfall entstandenen Ordnungen auch unter christlichen Herrschern unvollkommen. Er

¹⁶ *Johannis Wycliffe Tractatus de civili dominio*, Liber I, ed. *Reginald Lane Poole* (London 1885) 152 (I, c. 21); *Johannis Wyclif, De civili dominio liber III*, ed. *Johann Loserth* (London 1903) 176 f. (III, c. 11); im folgenden zitiert: *Wyclif, De civili dominio*. Vgl. auch Wyclifs *Responsio ad decem questiones magistri Ricardi Strode*, in: *Johannis Wyclif Opera minora*, ed. *Johann Loserth* (London 1913, Reprint 1966) 398: *Exordium autem proprietatis civilis cepit a Cayn, qui edificans civitatem servavit ibi rapinas et commutationes bonorum fortune cum suo genere adinvenit.*

¹⁷ *Wyclif, De civili dominio I*, 152 (c. 21).

¹⁸ Ebd. 25 (c. 4); entsprechend *Augustin*, *Epist.* 153.

¹⁹ Ebd. 248 (c. 34); *Tractatus de mandatis divinis*, ed. *Johann Loserth, F. D. Matthew* (London 1922) 89 (c. 10).

²⁰ *Wyclif, De civili dominio I*, 198 f. (c. 27).

²¹ *Johannis Wyclif, Tractatus de officio regis*, ed. *Alfred W. Pollard, Charles Sayle* (London 1887, Reprint 1966) 7 f. (c. 1); im folgenden zitiert: *Wyclif, De officio regis*.

²² *Wyclif, De civili dominio I*, 133 (c. 19): *Nec credat aliquis quod lex civilis, que occasione peccati est humanitus instituta, non sit a Deo principaliter ordinata.*

betont immer wieder, daß jedes Innehaben eines civile dominium unvermeidlich mit sündhaftem Handeln, zumindest mit der Verstrickung in läßliche Sünden verbunden ist. „Omnis civilis dominacio sapit peccatum veniale“²³, ja im Grunde sei sogar die Todsünde eine ständige Begleiterin von Herrschaftsausübung²⁴.

Es stellt sich daher die Frage, wie Wyclif diese resignierende Bewertung der menschlichen Rechts- und Staatsordnung mit seiner grundsätzlichen These vereinbart, daß jedes dominium in menschlicher Hand von Gottes Gnade abhängt und daß ein Todsünder vor Gott jeden Anspruch auf die Ausübung eines dominium verliere, kein iustum dominium innehaben könne²⁵. Hierzu ist festzustellen, daß Wyclif an die weltlich-staatliche Ordnung bzw. an die weltlichen Machthaber einerseits und an die kirchliche Ordnung bzw. an die Geistlichkeit andererseits unterschiedliche Maßstäbe anlegt. Die Geistlichen als die Angehörigen des ersten Standes der dreigeteilten Gesellschaft haben als Mittler zwischen Gott und den Menschen²⁶ insbesondere durch ihre Predigt und ein ihren Worten entsprechendes, vorbildliches Verhalten den Laien den Weg zur Seligkeit zu weisen²⁷. Sie sind daher zu einer „vita sancior“ verpflichtet²⁸, und für sie wie für die Kirche überhaupt ist allein die lex evangelica bzw. die lex Christi ohne Abstriche und Zusätze verbindlich²⁹. Dementsprechend haben die Angehörigen des geistlichen Standes auf jegliches dominium civile, auf Herrschaft und Eigentum nach menschlichem Recht zu verzichten, da dies unvermeidlich zu sündhaftem Handeln verleitet³⁰. Ein Geistlicher muß durch eine strikt der lex evangelica entsprechende und daher jedes civile dominium ausschließende Lebensweise eine gewisse Gewähr dafür bieten, daß er in Gottes Gnade steht, mit hoher Wahrscheinlichkeit zur wahren Kirche der von Gott zum ewigen Heil Prädestinierten gehört und somit sein kirchliches Amt rechtens ausübt.

Ganz anders sieht Wyclif die Stellung der domini saeculares. Wenn sie ein sündhaftes Leben führen und ihre Macht mißbrauchen, dann zeigen sie zwar damit,

²³ Wyclif, *De civili dominio* III, 485 (c. 23); 613 (c. 26): Civile quidem dominium non stat sine veniali (peccato), ... ideo nemo continuans in civilitate usque ad mortem suam immediate post eam ad celum advolat. Vgl. Lowrie *John Wyclif, The Political Theory of John Wyclif* (Chicago 1962) 77 f.

²⁴ Wyclif, *De civili dominio* III, 486 (c. 23): Quod omnis civilis dominacio habet mortale peccatum concomitans. Vgl. auch Bernhard Töpfer, John Wyclif – mittelalterlicher Ketzler oder Vertreter einer frühreformatorischen Ideologie?, in: *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus* 5 (1981) 98.

²⁵ Wyclif, *De dominio civili* I, 1 f. (c. 1).

²⁶ Ebd. III 256 (c. 14): Sacerdos, cum deberet esse mediator inter Deum et populum.

²⁷ Johannis Wycliffe *Dialogus sive Speculum Ecclesiae militantis*, ed. Alfred W. Pollard (London 1886, Reprint 1966) 3 (c. 1 u. 2); im folgenden zitiert: Wyclif, *Dialogus*.

²⁸ Wyclif, *De officio regis*, 196 (c. 8).

²⁹ Wyclif, *De civili dominio* I, 121 (c. 17), 425 (c. 44).

³⁰ Ebd. III 179 (c. 11): et istum modum possidendi credo esse prohibitum clericis utrobique in evangelio et sanctis doctoribus; Johannis Wyclif *Dialogus cum supplemento* *Dialogi*, ed. Gottbard Lechler (Oxford 1869) 306 (c. 17): Nam habere civiliter, cum necessitat ad sollicitudinem circa temporalia et leges hominum observandas, debet omnino clericis interdici. Vgl. außerdem William Farr, John Wyclif as Legal Reformer (Leiden 1974) 90 ff.

daß sie nicht in der Gnade Gottes stehen, vor Gott ihr dominium verloren haben und im Grunde nur in äquivoker, unverdienter Weise Könige sind, aber im Rahmen der durch menschliche Gesetze geregelten irdischen Ordnung behalten sie „realiter“ ihre Gewalt und sind als Könige zu ehren³¹. Die Position des Königs unterbaut Wyclif überdies dadurch, daß er ihn – ähnlich wie zur Zeit des Investiturstreits der Normannische Anonymus – als vicarius Dei wertet, während die Repräsentanten des Priestertums als vicarii Christi in dessen menschlicher Natur aufzufassen seien³². Zugleich erkennt er an, daß ein Herrscher im Interesse einer wirksamen Erfüllung seiner Aufgaben über reichlich Besitz und Einnahmen verfügen muß³³. Dementsprechend besteht für den Oxforder Theologen auch kein Zweifel, daß die Bischöfe hinsichtlich der Temporalien dem König untergeordnet sind³⁴. In gänzlich traditioneller Manier geht er davon aus, daß Gott auch einem Sünder erlauben kann, Macht auszuüben, und diesem daher zu gehorchen ist³⁵. Eine Grenze findet die Gehorsamspflicht der Untergebenen nur dann, wenn ein königlicher Befehl eine causa Dei betrifft und damit das Seelenheil des Betroffenen gefährdet; dann muß sich dieser einem solchen Befehl widersetzen, und zwar bis zur Gefährdung seines eigenen Lebens (usque ad mortem)³⁶. Aber hierzu ist anzumerken, daß auch Thomas von Aquino die Ansicht vertritt, man dürfe herrscherlichen Anordnungen, die direkt gegen Gott gerichtet sind, gleich den Märtyrern nicht gehorchen³⁷.

Während Wyclif somit den Untergebenen gegenüber weltlichen Machthabern nur ein sehr begrenztes, im wesentlichen passives Widerstandsrecht zubilligt, besteht er jenen gegenüber geistlichen Vorgesetzten eindeutig weitergehende Rechte zu. Falls ein Geistlicher ein offenkundig sündhaftes Leben führt und seinen Pflichten nicht nachkommt, haben die ihm unterstellten Laien nicht nur das Recht, jenen zu ermahnen und zu tadeln, sondern sie dürfen sich ihm schließlich

³¹ Wyclif, *De officio regis*, 17 (c. 1). Vgl. auch Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages II* (Manchester 1967) 548 f.

³² Wyclif, *De officio regis*, 13 (c. 1), 137 (c. 6), 196 f. (c. 8); vgl. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (München 1990) 175 (diese Vorstellung geht auf Ambrosiaster zurück).

³³ Wyclif, *De civili dominio I*, 129 (c. 18): Custodia autem civilis non foret sine proprietate possibilis, et ex hinc potest civiliter dominans commutare sua, donando in nomine Domini, vendendo, prestando...; Wyclif, *Dialogus* 4 (c. 2): hier erklärt der Autor im Zusammenhang mit seiner Dreiständelehre: Secunda autem pars ecclesie debet dominari seculariter et esse in temporalibus opulenta. Vgl. auch *Johannis Wyclif, Tractatus de blasphemia*, ed. Michael H. Dziewicki (London 1893) 33 (c. 2) (im folgenden zitiert: Wyclif, *De blasphemia*): Deus enim vult, quod seculares domini moderate habundent temporalibus, ut potestative incuciant timorem discipulis contrariis legi Christi.

³⁴ Wyclif, *De officio regis*, 66 (c. 4), 196 (c. 8): Quod quantum ad secularitatem rex sit quocumque sacerdote suo, eciam papa, maior.

³⁵ Ebd. 5, 10 f. (c. 1): Ex istis patet quod regia potestas, que est ordo in ecclesia, stat cum mortale (peccato), eciam in prescito; patet de ordine Saul presciti.

³⁶ Ebd. 8 (c. 1); vgl. Töpfer, *John Wyclif*, 101 f.

³⁷ S. *Thomae Aquinatis*, In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria I (Taurini 1924) 182. Vgl. auch Paul de Vooght, *Hus beim Symposium Hussianum Pragense* (August 1965), in: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 114 (1966) 83 f.

widersetzen³⁸, indem sie die Zahlung der Zehnten und anderer Abgaben verweigern³⁹. Das Recht zu solchem eigenständigen Agieren erlangen die Laien vor allem dadurch, daß sie – sei es durch die Predigt der Priester, sei es durch eigenes Bemühen – über eine gewisse Kenntnis der Bibel, der *lex Dei* verfügen⁴⁰ und somit befähigt sind, das Verhalten der Geistlichen zu beurteilen.

Diese Ausführungen über Ausmaß und Grenzen der Gehorsamspflicht der Untergebenen gegenüber weltlichen Herrschern einerseits und gegenüber geistlichen Vorgesetzten andererseits zeigen erneut, daß Wyclif die bestehende weltliche Ordnung mit all ihren Mängeln weitgehend akzeptiert, während er für den kirchlichen Bereich darauf drängt, daß die Geistlichen uneingeschränkt nach den Grundsätzen der makellosen *lex evangelica* leben und so weitgehend zu den Normen des *status innocentiae* zurückkehren⁴¹. Wyclifs Grundthese, daß jedes *dominium* die Gnade Gottes voraussetze und daher ein Todsünder vor Gott seine Rechte verliere, bleibt also, wie bereits von verschiedenen Historikern betont worden ist, für den weltlichen Bereich im Grunde ohne praktische Auswirkungen⁴². Die Ausmalung der sündhaften Ursprünge des *dominium civile* und die wiederholten Hinweise, daß jedes Innehaben von Herrschafts- und Eigentumsrechten unvermeidlich mit Sünde verbunden sei, dienen in keiner Weise dazu, die eigenständige Stellung und die Rechte der weltlichen Gewalten anzuzweifeln, sondern sie werden ausschließlich dazu genutzt, den Geistlichen jegliche Verfügung über ein solches *dominium civile* abzusprechen⁴³, um auf diese Weise eine reine, voll den Normen der *lex evangelica* entsprechende Kirche zu verwirklichen.

Ganz im Gegensatz zu den hierokratischen Autoren des frühen 14. Jahrhunderts zieht er aus seiner Ausgangsthese, daß jedes *dominium* von der Gnade Gottes abhängt, nicht die Folgerung, daß der mit Sünde befleckte weltliche Herrscher die göttliche Gnade und damit seine Legitimität nur vermittels der Einsetzung und der ständigen Kontrolle durch das *sacerdotium* erlangen könne. Der

³⁸ Wyclif, *De officio regis*, 21 (c. 1).

³⁹ Ebd. 77 (c. 4); *Johannes de Wiclif*, *Tractatus de officio pastoralis*, ed. Gotthard V. Lechler (Leipzig 1863) 15 (c.8).

⁴⁰ Wyclif, *De civili dominio* I, 402 (c. 44); John Wyclif's *De veritate Sacrae Scripturae*, ed. Rudolf Buddensieg II (London 1906) 141 (c. 20): *Igitur illa lex (sacre scripture) est primo ab omnibus et maxime a sacerdotibus addiscenda*. vgl. Farr, John Wyclif, 69. Zur Notwendigkeit einer breiten Kenntnisnahme der Heiligen Schrift vgl. auch Malcolm Lambert, *Medieval Heresy* (Oxford 21992) 239.

⁴¹ Vgl. Töpfer, John Wyclif, 99f.; Leff, *Heresy* II, 527f.

⁴² Vgl. Leff, *Heresy* II, 549: Wyclif's doctrine of dominion and grace ... was singularly devoid of immediacy; ähnlich Michael Wilks, *Predestination, Property, and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace*, in: *Studies in Church History* 2 (1965) 235: The practical significance of Wyclif's doctrine of dominion and grace was therefore the reverse of revolutionary. Vgl. die Stellungnahme zur Wertung Gordon Leff's von Anne Hudson, *The Premature Reformation. Wyclifite Texts and Lollard History* (Oxford 1988) 360, die zu Recht hervorhebt, daß Wyclifs Theorie vom *dominium* und der Gnade für den kirchlichen Bereich durchaus wirkungsvoll war.

⁴³ Hudson, *The Premature Reformation*, 360, betont, daß Wyclif seine Theorie vom *dominium* nutzte „almost exclusively as a rod with which to beat the church“.

Ansicht dieser propäpstlichen Autoren, daß nur die Einsetzung durch die Kirche und die Unterordnung unter das Papsttum den sündhaften Charakter weltlicher Herrschaftsausübung überwinden können, entzieht er unter anderem durch ein bereits von Richard FitzRalph genutztes Argument den Boden; demnach hat Adam zwar – wie es auch die hierokratischen Autoren sehen – durch den Sündenfall zunächst das Anrecht auf jegliches dominium verloren, aber bereits er selbst hat dieses Recht durch seine persönliche Reue – also ohne Einschaltung einer priesterlichen Gewalt – von Gott zurückerhalten⁴⁴.

Die weltliche Gewalt erscheint also ungeachtet ihrer Mängel und ihrer Abhängigkeit von Gottes Gnade als eine vom sacerdotium völlig unabhängige, von Gott verordnete Einrichtung⁴⁵. Zugleich schließt Wyclifs Hinweis auf die unvermeidliche Verknüpfung des dominium civile mit Sünde nicht aus, daß er auch in diesem Bereich gewisse Verbesserungen für möglich hält. Das hängt damit zusammen, daß nach seiner Überzeugung ungeachtet der Eigenständigkeit der weltlichen Ordnung mit ihrer mangelhaften lex civilis auch für diesen Bereich die lex Dei die letzte Richtschnur bleibt⁴⁶, so daß jeder Herrscher vor der Aufgabe steht, die Rechtsordnung in seinem Königreich so weit wie möglich dem göttlichen Gesetz anzunähern. In diesem Zusammenhang gesteht Wyclif zwar nicht der Kirche als Institution, wohl aber den Geistlichen eine wesentliche Rolle innerhalb der staatlichen Ordnung zu. Er dringt darauf, daß die Könige gelehrte Theologen, Kenner des göttlichen Rechts als Berater heranziehen, die den Herrscher belehren und zu einer gerechten, dem Gesetz Gottes entsprechenden Regierung anhalten sollen⁴⁷. Er wünscht, daß innerhalb der gesamten Gesellschaft, beispielsweise auch in der Beziehung zwischen Herren und Leibeigenen, das Prinzip der caritas mehr Geltung erlangt⁴⁸ und so ein harmonischeres Zusammenleben der drei Stände, deren Existenz er voll akzeptiert, möglich wird⁴⁹.

⁴⁴ Wyclif, De civili dominio I, 38 (c. 5); vgl. Richard FitzRalph, De pauperie salvatoris, in: Johannes Wyclif, De dominio divino libri tres, ed. Reginald L. Poole (London 1890) 356 f. (II, c. 15).

⁴⁵ Beispielsweise geht Wyclif ähnlich vielen antikurialistischen Autoren davon aus, daß das regnum älter ist als das sacerdotium, da Adam bereits im status innocentiae imperator totius mundi sensibilis gewesen sei; Wyclif, De officio regis, 144 (c. 6).

⁴⁶ Ebd. 73 (c. 4); Wyclif, De civili dominio I, 198 (c. 27): Sic nec lex humana vel regis officium, nisi de quanto ex lege evangelica est directum.

⁴⁷ Wyclif, De officio regis, 48 (c. 3): Quod necesse est pro cuiuscumque regni regimine, quod sind doctores et cultores legis divine, sine hoc enim non regulabitur lex humana. Vgl. die materialreiche und nach wie vor nützliche Untersuchung von Hermann Fürstenau, Johann von Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche und der Stellung der weltlichen Gewalt (Berlin 1900) 43 f.; außerdem Farr, John Wyclif, 68 f., 84 f. Vgl. außerdem Wyclif, De civili dominio I, 188 (c. 26), den allgemeinen Hinweis: Quod regis est regere secundum legem divinam homines regni sui.

⁴⁸ Wyclif, De civili dominio I, 230 (c. 32) zum Verhältnis domini – servi; I, 235 (c. 33): Sicud caritas est mensura rectificans dominium.

⁴⁹ Zu den drei Ständen vgl. Wyclif, Dialogus, 2 f. (c. 1): Sed caritas, que est tercia persona in divinis, debet connectere has tres partes. Weitere Belege zu Wyclifs Lehre von den drei Ständen bei Fürstenau, Johann von Wiclifs Lehren, 24 ff.

Ein wesentliches Mittel, die Verhältnisse innerhalb des englischen Königreiches und der Christenheit insgesamt spürbar zu verbessern, sieht Wyclif vor allem darin, dem Klerus bzw. der Kirche die Verfügung über Grundeigentum und Herrschaftsrechte zu nehmen. Denn infolge ihrer umfangreichen Besitzrechte streben die Geistlichen nach weltlichen Ehren und vernachlässigen ihre eigentlichen Aufgaben, was Hungersnöte und Kriege zur Folge habe⁵⁰. In seinem großenteils unmittelbar nach dem großen Aufstand 1381 verfaßten Traktat *De blasphemia* macht er vor allem das Besitzstreben des Klerus, dessen Weigerung, von seinem Reichtum etwas den Armen abzugeben, dafür verantwortlich, daß sich im Königreich Zwist und Unmut ausbreiten⁵¹. Die weltlichen Herren haben nach seiner Überzeugung schwer gesündigt, indem sie der Kirche seit den Zeiten Papst Silvesters umfangreichen Besitz übertrugen; das Resultat seien Kriege, Streit und die Verarmung vieler *domini seculares* gewesen⁵². Wenn die Herren ihre Macht wiederherstellen und leistungsfähige, nicht zur Rebellion neigende Untertanen haben wollen, müssen sie für eine der Ordnung Christi entsprechende *reformatio* der Kirche sorgen; dann würde die Simonie innerhalb der Kirche beseitigt, dann würden Kriege und Eroberungen anderer Königreiche sowie die Beraubung der Armen aufhören⁵³.

In diesem Zusammenhang spricht Wyclif den Herrschern ein überaus bedeutendes Recht zu, indem er sie ermuntert, den gegen die *lex evangelica* verstößenden Klerus die *temporalia* zu nehmen⁵⁴ und damit eine bessere Ordnung innerhalb ihrer Staaten zu verwirklichen. Allerdings hat er Zweifel, ob die *domini seculares* diesen Weg zu einer durchgreifenden Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse wirklich beschreiten werden. In seinem um die Jahreswende 1379/80 verfaßten Traktat über die Simonie weist er auf drei denkbare Möglichkeiten, eine solche Reform der Kirche herbeizuführen, hin. Es könne erstens sein, daß Gott den Papst erleuchte und dieser dann die erforderlichen Maßnahmen zur Überwindung der Mißstände einleiten werde – aber dazu erklärt er sofort, dies wäre ein unerwartetes, unermeßliches Wunder. Als zweite Möglichkeit erwähnt er, daß die *seculares domini* die Simonie in der Kirche beseitigen könnten, aber angesichts der Orientierung der Herren auf weltliche Angelegenheiten befürchtet er, daß diese jene wichtige Aufgabe vernachlässigen. Am meisten Vertrauen hat Wyclif – als dritte Möglichkeit – in den *populus*; dieser könne den unwürdigen Geistlichen, den Schülern des Antichrist, die Zehnten und andere Zahlungen verweigern und so einen Wandel erzwingen⁵⁵.

⁵⁰ Wyclif, *De blasphemia*, 33 (c. 2).

⁵¹ Ebd. 266 f. (c. 17).

⁵² Wyclif, *Triologus*, 307 (c. 18).

⁵³ Ebd. 310 (c. 18); *Johannis Wyclif, Tractatus de ecclesia*, ed. *Johann Loserth* (London 1886) 290 (c. 13): *Probabiliter creditur, tota dissensio inter regna et gentes diversarum sectarum exoritur propter omissionem culpabilem consiliorum ac privilegiorum que Christus instituit clero suo.*

⁵⁴ Vgl. etwa Wyclif, *De officio regis*, 120 (c. 6); weitere Belege bei *Leff*, *Heresy* II, 542; *Howard Kaminsky*, *Wyclifism as Ideology of Revolution*, in: *Church History* 32 (1963) 67.

⁵⁵ *Johannes Wyclif, Tractatus de simonia*, ed. *Herzberg-Fränkel*, *Michael H. Dziewicki*

Wyclif geht also davon aus, daß auch innerhalb der staatlich-gesellschaftlichen Struktur durch eine intensivere Orientierung am göttlichen Recht, insbesondere durch die Säkularisierung des Kirchenbesitzes, Verbesserungen möglich sind, aber er erwartet für den weltlichen Bereich nicht die Verwirklichung einer ausschließlich durch dieses Recht bestimmten Idealordnung. Insofern ist er bereit, die Grundprinzipien der bestehenden weltlichen Ordnung mit ihren Unzulänglichkeiten zu akzeptieren. Er bejaht ein starkes Königtum, gegen das Widerstand nur in einem äußerst begrenzten Rahmen erlaubt ist, die Gliederung der Gesellschaft in Stände und die geltende, keineswegs vollkommene menschliche Rechtsordnung einschließlich der Todesstrafe. Ungeachtet seiner grundsätzlichen, im gewissen Sinne revolutionären Kritik an der zutiefst in weltliche Belange verstrickten Kirche kann also von einer revolutionären Haltung gegenüber der gesamten bestehenden Gesellschafts- und Staatsordnung keine Rede sein⁵⁶, ebensowenig von einer grundsätzlichen Ablehnung der Welt, wie sie für Sekten typisch ist. Im Hinblick auf seine These, daß nicht nur ein geistlicher Vorgesetzter, sondern auch ein weltlicher Herr in Todsünde vor Gott sein Recht auf jedes dominium verliere, kann man allerdings mit Howard Kaminsky sagen, daß sie „deprived the status quo of the objective sanctity“⁵⁷. Es wäre hinzuzufügen, daß die verkürzte, die Einschränkungen Wyclifs auslassende Formulierung dieser These im Rahmen der 1382 erstmals verurteilten 24 Artikel, weiter geht; denn hier heißt es einfach: Quod nullus est dominus civilis, nullus est episcopus, nullus est prelat, dum est in peccato mortali⁵⁸. Das beinhaltet in der Tat ein Infragestellen auch der bestehenden staatlichen Ordnung.

Wyclif fordert also – wie später Martin Luther – nur eine radikale Veränderung der kirchlichen, nicht aber der unvermeidlich der Sünde verhafteten weltlich-staatlichen Ordnung. Daraus erklärt es sich unter anderem, daß seine Anschauungen durchaus Anklang in englischen Adelskreisen und bei Repräsentanten der Regierung fanden, wie insbesondere die Haltung des in jenen Jahren überaus einflußreichen John of Gaunt zeigt⁵⁹. Erst der große Aufstand von 1381 und die Tatsache, daß Wyclif seit 1379⁶⁰ zu einem zentralen Sakrament, nämlich der

(London 1893) 93 f.; vgl. *Helmuth de Boor*, Wyclifs Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs (Halle 1970) 91.

⁵⁶ So auch *Wilks*, Predestination, 235, anders *Kaminsky*, Wyclifism, 68 f., der Wyclifs Anschauungen als „ideology of revolution“ wertete; vgl. dazu bereits *Töpfer*, John Wyclif, 93 f., 106. Vgl. auch *Karl Griewank*, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff (Weimar 1955) 57, der betont, daß Wyclif „kein Interesse an der politischen Revolution“ zeigte. Anders werden die Akzente gesetzt von *Wilhelm Kölmel*, Soziale Reflexion im Mittelalter (Essen 1985) 196, der hervorhebt, daß Wyclifs These „revolutionär weitergedacht, auch auf weltliche Besitztitel“ ausgedehnt werden konnte.

⁵⁷ *Kaminsky*, Wyclifism, 69.

⁵⁸ Vgl. den Druck der 1382 in London verurteilten 24 Artikel in: *Fasciculi Zizaniorum*, ed. *Walter W. Shirley* (Rolls Series 5) (London 1858) 277 ff. (Art. 16).

⁵⁹ Vgl. *Joseph H. Dahmus*, John Wyclif and the English Government, in: *Speculum* 35 (1960) 51 ff., der allerdings die Nähe des John of Gaunt zur Regierung in den Jahren bis 1381 unterschätzt; vgl. auch *Töpfer*, John Wyclif, 108 f.

⁶⁰ Vgl. *Leff*, Heresy II, 550; *Hudson*, The Premature Reformation, 281.

Eucharistie, eine offenkundig häretische Position bezog, leiteten eine Distanzierung herrschender Kreise gegenüber dem Oxforder Theologen ein⁶¹. Das ändert jedoch nichts daran, daß dieser zunächst eine recht breite Skala gesellschaftlicher Kräfte in England ansprach. Die allerdings nur begrenzte Bewegung, die er auslöste, war somit anfangs keineswegs genötigt, in geheimer Weise im Untergrund zu wirken.

Dies ist nach meiner Überzeugung ein deutliches Indiz dafür, daß hier eine Bewegung wirksam zu werden begann, die nicht von vornherein dem „Sektentypus“ zuzurechnen ist. Das spricht für eine zumindest im Ansatz reformatorische Bewegung, die im Unterschied zu Sektenbewegungen ein bis in herrschende Kreise reichendes gesellschaftliches Spektrum ansprach und damit auch offen auftreten konnte. Zu dieser Möglichkeit trug unter den gesellschaftlichen Bedingungen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit in entscheidendem Maße die Tatsache bei, daß Wyclif nicht die gesamte bestehende Ordnung verwarf, sondern seinen Angriff primär gegen die gerade in jenen Zeiten besonders gravierenden, auch herrschende und bürgerliche Kreise beunruhigenden Mißstände innerhalb der Kirche richtete. Auch die Lollardenbewegung war in der Zeit nach Wyclifs Tod bis ins frühe 15. Jahrhundert noch befähigt, Anklang bis in Adelskreise zu finden und offene Aktionen in die Wege zu leiten, so daß man wohl sagen kann, daß sie zunächst weiterhin Züge einer reformatorischen Bewegung aufwies. Erst nach dem Scheitern des Aufstands unter Oldcastle 1414 wurden die Lollarden offenbar mehr und mehr zu einer weltablehnenden, im Untergrund wirkenden Sekte. Die von Anne Hudson für diese Zeit nachgewiesene völlige Ablehnung des Krieges sowie die Verwerfung der Todesstrafe und des Eides⁶² sprechen meines Erachtens für eine solche Entwicklung. Eine breite, durchschlagende Bewegung reformatorischen Charakters hat Wyclif im Unterschied zu dem wenige Jahrzehnte später hervortretenden Jan Hus nicht ausgelöst. Abgesehen von den beiden erwähnten Gründen, dem Ausbruch des Bauernaufstandes und der Eucharistielehre, dürfte dies wohl auch darauf zurückzuführen sein, daß in England Königtum und Parlament stark genug waren, überzogenen kirchlichen bzw. päpstlichen Ansprüchen wirksam entgegenzutreten und so ein Ausufern der kirchlichen Mißstände einzugrenzen⁶³; überdies war die Position der Bischöfe in den englischen Städten nicht so stark wie in den böhmischen oder deutschen, so daß die Reibungsflächen

⁶¹ Vgl. *K. B. McFarlane*, John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity (London 1952) 97 ff.

⁶² Vgl. *Hudson*, The Premature Reformation, 367, 371 f., vgl. 389 und 450, mit dem Hinweis, daß nach der Niederschlagung der Erhebung Anfang 1414 die Unterstützung der Lollarden durch die Aristokratie und die Gentry aufhörte. Vgl. auch *Arthur G. Dickens*, The English Reformation (London 1964) 25: „Deprived of influential backing the cause was obliged to move underground.“

⁶³ Vgl. *Henry J. Cohn*, Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation, hrsg. von *Wolfgang J. Mommsen* (Stuttgart 1979) 312, der hervorhebt, daß angesichts der „königlichen Aufsicht über die Kirche“ in England „die antirömische Gesinnung nicht so stark wie im Reich war“.

zwischen den bürgerlichen Kräften und dem Klerus in England weniger ausgeprägt waren⁶⁴.

Damit können wir uns der Frage zuwenden, inwieweit auch bei Jan Hus Unterschiede in der Haltung zur Kirche einerseits und zur weltlichen Ordnung andererseits erkennbar sind. Schon bei oberflächlicher Betrachtung seiner Schriften bzw. der überlieferten Predigten wird allerdings sichtbar, daß er sich vor allem auf die Probleme der Kirche konzentriert und bei weitem nicht so eindeutige und ausführliche Aussagen zur staatlichen Ordnung macht wie Wyclif⁶⁵. Zugleich ist nicht zu übersehen, daß Hus von König Wenzel lange Zeit eher noch eindeutiger unterstützt wurde als Wyclif von englischen Regierungskreisen⁶⁶. Selbst nachdem es 1412 zwischen der königlichen Regierung und dem Prager Magister zu beträchtlichen Meinungsverschiedenheiten über den von Papst Johannes XXIII. verkündeten Ablass gekommen war und Hus nach Verhängung der Exkommunikation sowie der Androhung des Interdikts durch den Papst Prag Ende 1412 verlassen mußte⁶⁷, stellte sich König Wenzel keineswegs vorbehaltlos hinter die katholischen Kräfte und bemühte sich, einen Kompromiß durchzusetzen. Als Vertreter der theologischen Fakultät der Prager Universität, darunter die einstigen Weggenossen von Hus, Stanislaus von Znojmo und Stephan Pálež, jedes Zugeständnis an die hussitische Richtung ablehnten, wurden sie vom König im April 1413 aus Böhmen verbannt⁶⁸, während Hus in Südböhmen weiter offen seine Ideen propagierte.

Damit stellt sich die Frage, ob das Ende des engen Zusammenwirkens zwischen Hus und seinen Anhängern einerseits und der königlichen Regierung andererseits zu einer Änderung oder Weiterentwicklung der Ideen des ersteren beigetragen hat. Robert Kalivoda hatte die Ansicht vertreten, daß Hus in jenen Jahren vom „Reformator zum Revolutionär“ geworden sei⁶⁹ und nunmehr eine „frühe Form von konstitutionellem Demokratismus“ vertreten habe⁷⁰. Miloslav Ransdorf sah in der Entwicklung von Hus zwei Etappen mit dem Jahre 1412 als Zäsur; in der

⁶⁴ Vgl. ebd. 316; Winfried Eberhard, Klerus- und Kirchenkritik in der spätmittelalterlichen deutschen Stadtchronistik, in: Historisches Jahrbuch 114 (1994) 354 f., 371 f., 378.

⁶⁵ Auf das Fehlen einer „Sozialphilosophie“ in den Schriften von Hus verweist Ernst Werner, Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (Weimar 1991) 156.

⁶⁶ Vgl. Hudson, The Premature Reformation, 513, mit Verweis auf Michael Wilks, Reformatio Regni: Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements, in: Studies in Church History 9 (1972) 128. Vgl. auch Ferdinand Seibt, Nullus est Dominus, in: Geschichte in der Gesellschaft. Festschrift für Karl Bosl zum 65. Geburtstag (Stuttgart 1974) 399, der hervorhebt, daß die „Verbindung zu König und Hochadel und auch zum potenten Bürgertum ... eine Dominante des frühen böhmischen Wyclifismus“ war.

⁶⁷ Vgl. Howard Kaminsky, A History of the Hussite Revolution (Berkeley, Los Angeles 1967) 81, 85, 90; Werner, Jan Hus, 112 f.

⁶⁸ Vgl. Kaminsky, A History, 95; František Šmabel, Husitská revoluce II (Praha 1993) 265.

⁶⁹ Kalivoda, Revolution, 28; dabei ist anzumerken, daß Robert Kalivoda in weitgehender Übereinstimmung mit Howard Kaminsky auch in Wyclif einen Vertreter einer revolutionären Ideologie sieht (ebd. 10 f., 15).

⁷⁰ Ebd. 38; vgl. auch die ursprüngliche tschechische Ausgabe dieses Buches: Robert Kalivoda, Husitská ideologie (Praha 1961) 165.

zweiten Etappe habe er sich kritisch gegen die gesamte „feudalität“ gewandt und sich stärker als vorher auf eine Reform von unten orientiert⁷¹.

Um die Anschauungen von Hus über die staatliche Gewalt in dieser kritischen Phase näher zu erfassen, empfiehlt es sich zunächst, seine im August 1412 verfaßte „Verteidigung der Artikel Wyclifs“⁷² näher zu betrachten, da er in dieser Schrift ausführlich auf den bereits 1382 in London verurteilten Artikel eingeht, demzufolge keiner ein dominus civilis, ein Prälat oder Bischof sei, solange er sich in Todsünde befindet⁷³. Hier werden also neben geistlichen Vorgesetzten eindeutig auch die domini civiles einbezogen, so daß Hus genötigt ist, sich auch zur weltlich-staatlichen Ordnung zu äußern. Er übernimmt dabei aus Wyclifs Traktat *De civili dominio* die Auffassung, daß es drei Formen des Rechts gebe, das allein von Gott gesetzte ius divinum, das ius canonicum und das ius civile. Letzteres sei – und das entspricht völlig der traditionellen kirchlichen Lehre – nach dem Sündenfall von Menschen zur Rechtfertigung der staatlichen Gewalt für den Bereich der körperlichen und irdischen Güter entwickelt worden, genau so wie das dominium civile wegen des Sündenfalls eingerichtet wurde⁷⁴. Weiter betont der Prager Magister im Anschluß an Ausführungen Wyclifs, daß das menschliche Recht ursächlich auf dem göttlichen Recht beruhe und demgemäß ein gerechtes dominium nur auf der Grundlage des göttlichen Rechts denkbar sei, so daß vor Gott kein Todsünder ein gerechtes dominium innehaben könne⁷⁵. Ein solcher könne dementsprechend nur equivoce vel pretense dominus civilis sein⁷⁶. Im folgenden erklärt Hus – wiederum unter Übernahme von Ausführungen aus Wyclifs *De civili dominio* –, daß Gott gerechte Könige und Fürsten billige, nicht jedoch die mißbräuchliche Ausübung von Herrschaft durch ungerechte Herren; wohl aber billige er auch das regnum eines schlechten Fürsten, was dessen äußere, positiv-rechtliche Stellung anbetrifft. Die Herrschaft solcher tyrannischer Machthaber sei eine gerechte Strafe, sei also nützlich, auch wenn Gott niemals zustimme, wenn ein Fürst tyrannisch

⁷¹ Miloslav Ransdorf, *Kapitoly z geneze husitské ideologie* (Praha 1986) 98.

⁷² Zur Abfassungszeit der *Defensio articulorum Wyclif* vgl. die Einführung in: Magistri Johannis Hus Polemica, ed. Jaroslav Eršil (Magistri Johannis Hus Opera omnia XXII) (Prag 1966) 14; im folgenden zitiert: *Hus, Polemica*.

⁷³ Die 1382 verurteilten 24 Artikel aus Wyclifs Werken finden sich in: Fasciculi zizaniorum, ed. Shirley, 277 ff. (280, art. XVI, in üblicher Zählung art. 15). Siehe oben Anm. 58. Diese 24 Artikel wurden 1403 in eine in Prag zusammengestellte Liste von 45 Irrtümern übernommen, abgedruckt bei Matthew Spinka, *John Hus' Concept of the Church* (Princeton 1966) 397 f., und als Anhang zu Amedeo Molnár, *Die Antworten von Johann Hus auf die fünfundvierzig Artikel*, in: *Das Konstanzer Konzil*, hrsg. von Remigius Bäumer (Darmstadt 1977) 404 ff. (art. 15).

⁷⁴ *Defensio articulorum Wyclif*, in: *Hus, Polemica*, 206 (entsprechend Wyclif, *De civili dominio* I, 124 f., c. 18).

⁷⁵ *Hus, Polemica*, 207 (entsprechend Wyclif, *De civili dominio* I, 2, c. 1).

⁷⁶ *Hus, Polemica*, 209, vgl. 210: Ergo nullus est iuste dominus civilis, dum est in peccato mortali (ähnlich Wyclif, *De civili dominio* I, 3, c. 1). Vgl. auch die dem Sinn nach gleichbedeutende responsio von Hus zum Artikel 15 während des Konzils von Konstanz im Dezember 1414 bei Molnár, *Die Antworten*, 412: Quod nullus talis est digne, quamvis secundum officium est talis.

regiert⁷⁷. In gewissem Sinne sei selbst der Teufel König, Fürst und Herr, aber er sei es eben nur in usurpatorischer, mißbräuchlicher und äquivoker, nicht in gerechter Weise⁷⁸. Abschließend erklärt der Autor zu dieser Problematik: *Nullus est dignus et iustus civilis dominus, dum est in peccato mortali*⁷⁹.

Matthew Spinka hat zu dieser von Hus befürworteten Formulierung erklärt, die Einfügung der beiden Adverbien *digne* et *iuste* beinhalte gegenüber der These Wyclifs eine Veränderung von einschneidender Bedeutung, ein Abweichen von einer Formulierung, die als „socially subversive“ gedeutet werden konnte⁸⁰. Dagegen vertrat Robert Kalivoda zur Einfügung von *digne* et *iuste* in den Text des Artikels 15 der Liste der verurteilten Sätze Wyclifs die Meinung, daß Hus Wyclifs Artikel damit „nur in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck“ gemäßigt, aber an dessen Sinn „kein Jota“ geändert habe⁸¹. Beide Deutungen sind nicht akzeptabel, denn sie übergehen die Tatsache, daß der Wortlaut des Artikels 15 in der Liste der verurteilten Sätze Wyclifs Anschauungen in einer verkürzten Form wiedergibt und dessen einschränkende Ausführungen, in denen er die faktische Ausübung der Herrschaft durch tyrannische Fürsten akzeptiert, wegläßt. Insofern ist festzustellen, daß Hus zwar durch die Einfügung von *digne* et *iuste* einer möglichen revolutionären Deutung der Aussage entgegentritt und damit in der Tat den Text des Artikels real abschwächt, aber gerade dadurch den ursprünglichen Sinn der Ausführungen des Oxforder Theologen korrekt wiedergibt⁸².

Es muß allerdings auch hier bedacht werden, daß sowohl Wyclif wie auch Hus mit ihren diesbezüglichen, ausführlicheren Darlegungen – wie Howard Kaminsky vermerkte – die Position des Herrschers der „objective sanctity“⁸³, der sakralen Unantastbarkeit beraubten und daher durchaus Anstoß erregen konnten. Kennzeichnend ist folgender Vorfall während des Konstanzer Konzils. Am 8. Juni 1415 wurde Hus bei einem der Verhöre genötigt, zu Artikeln aus seinem Traktat gegen Stephan Pálec Stellung zu nehmen; darin hatte er unter anderem geschrieben, daß ein Papst, Bischof oder Prälät in Todsünde nicht wahrhaft (*vere*), sondern nur in äquivoker Weise Papst oder Bischof sei⁸⁴. Dazu erklärte er jetzt den versammelten Prälaten, daß auch ein in Todsünde befindlicher König nicht *digne rex coram deo* sei, wie das Beispiel König Sauls zeige. An dieser Stelle soll der ebenfalls anwesende König Sigismund nach dem Bericht des Augenzeugen Peter von Mladonowitz zum Markgrafen von Baden und zum Burggrafen von Nürnberg, auf Hus zeigend, gesagt haben, daß es in der ganzen Christenheit keinen größeren Ketzer gäbe als jenen⁸⁵.

⁷⁷ Hus, *Polemica* 219 (entsprechend Wyclif, *De civili dominio* I, 22, c. 3). Vgl. Paul de Vooght, *Hussiana* (Louvain 1960) 235.

⁷⁸ Hus, *Polemica*, 220.

⁷⁹ Ebd. 216.

⁸⁰ Spinka, Jan Hus' Concept, 128f.

⁸¹ Kalivoda, *Revolution*, 34; *ders.*, *Husitská ideologie*, 174.

⁸² Siehe oben Anm. 58. Vgl. Seibt, *Nullus est Dominus*, 396, 398.

⁸³ Siehe oben Anm. 57.

⁸⁴ *Contra Stephanum Palecz*, in: Hus, *Polemica*, 238.

⁸⁵ Hus in Konstanz. Der Bericht des Peter von Mladonowitz, übersetzt und erklärt von

Dieser Vorfall zeigt sehr deutlich, daß die Ansicht, ein Herrscher in Todsünde könne vor Gott nicht in rechter Weise König sein, auch in dieser eingeschränkten Form von Herrschenden als Provokation empfunden werden konnte, obwohl Hus ebenso wie Wyclif bemüht war, eine revolutionäre Deutung dieser Ansicht auszuschließen. Im übrigen finden sich auch in anderen Schriften aus den letzten Jahren des Wirkens von Hus eindeutige Hinweise, daß er die Position des Königtums keineswegs untergraben, sondern eher erhöhen wollte. So erörtert er in seinem tschechischen Traktat über die Simonie (O svatokupectví), der um die Jahreswende 1412/13 entstand⁸⁶, im Anschluß an Wyclifs Simonie-Traktat die Frage, welche Hilfsmittel zur Überwindung der Simonie und damit der Mißstände in der Kirche überhaupt denkbar seien. Wie Wyclif erwähnt er an erster Stelle die Möglichkeit, daß Gott den Papst erleuchte und dieser die entsprechenden Maßnahmen einleite; aber ebenso wie sein Vorgänger erklärt Hus, daß dies ein großes Wunder wäre. Als zweite Möglichkeit nennt er wiederum im Anschluß an Wyclif ein Eingreifen der weltlichen Herren, das aber ebenfalls als wenig wahrscheinlich erachtet wird, da die Geistlichen durch ihre Heuchelei die weltlichen Machthaber blind machen und letztere durch ihr vorrangiges Interesse an irdischen Dingen von einem solchen hilfreichen Tun abgehalten werden. Deshalb liegt auch für Hus das dritte Heilmittel am nächsten, nämlich daß die Gemeinden sündhaft lebenden Simonisten die fälligen Abgaben verweigern und so, ohne geistliche Strafen zu fürchten, die Simonie beseitigen⁸⁷.

Obwohl Hus hier im Anschluß an Wyclif vom Druck des *populus* mehr für eine Reform der Kirche erwartet als von einem Vorgehen der weltlichen Herren, erörtert er in den unmittelbar folgenden Ausführungen unabhängig von Wyclif doch primär die Voraussetzungen für ein effektives Eingreifen weltlicher Machthaber. Er weist den Einwand, daß Königen und sonstigen Fürsten keinerlei Befugnisse im geistlichen Bereich zustünden, entschieden zurück. Zur Zeit des Alten Testaments hätten die Könige über die Priester ihres Landes geherrscht. Außerdem habe jeder König die Macht über sein Reich von Gott und damit auch eine Verfügungsgewalt über die in seinem Königreich ansässigen Geistlichen; er ver-

Josef Bujnoch (Graz, Wien, Köln 1963) 208 f.; Originaltext (Petri de Mladoniowicz relatio de Magistro Johanne Hus) in: *Documenta Magistri Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam ... illustrantia*, ed. *Franciscus Palacký* (Prag 1869) 299, und in: *Fontes rerum Bohemicarum VIII*, ed. *Václav Novotný*, Prag 1932, 95. Verwiesen sei auch auf einen Brief des Johannes Gerson vom September 1414 an den Prager Erzbischof, im dem er nach Kenntnisnahme einiger Lehren von Hus, unter anderem der These, daß kein Verworfenner oder Todsünder eine *dominacio vel iurisdicatio* über andere innehave, erklärt, dies sei ein *error ... perniciosissimus quo ad omnem civitatis politicae conservationem et quietem* (*Jean Gerson, Oeuvres complètes*, ed. *Glorieux*, vol. II: *L'oeuvre epistolaire* [Paris 1960] 162, nr. 35). Allerdings kennt Gerson die diesbezügliche Auffassung von Hus offenbar nur in der Kurzform.

⁸⁶ Zur Datierung vgl. die Vorrede zur Edition in: *Mistr Jan Hus, Drobné spisy české* (Magistri Johannis Hus Opera omnia IV (Prag 1985) 15; im folgenden zitiert: *Hus, Drobné spisy*.

⁸⁷ Ebd. 261 f. (O svatokupectví c. 10). Vgl. die entsprechenden Ausführungen von Wyclif, *Tractatus de simonia*, 93 f., siehe oben Anm. 55. Vgl. dazu *Spínka, John Hus' Concept*, 315 f.

säume seine Pflicht, wenn er zulasse, daß die Geistlichen in seinem Machtbereich gegen den höchsten Herrscher, gegen Gott, sündigen. Hus verweist hier auf die Standardstellen aus dem ersten Brief des Petrus (Kapitel 2) und aus dem Römerbrief des Paulus (Kapitel 13), in denen zum Gehorsam gegenüber der von Gott gesetzten Obrigkeit ermahnt wird. Das beweise, daß jeder Mensch, auch ein Priester oder Bischof, einem weltlichen Fürsten unterstellt ist und diesen fürchten muß, wenn er Böses tut. Daß der König befugt sei, die Simonie aus der Kirche zu verbannen, zeige nicht zuletzt das Einschreiten Jesu als König gegen die Händler und Wechsler im Tempel von Jerusalem. Ein Königreich könne nicht im guten Zustand und im Frieden existieren, solange es in ihm Simonie gebe⁸⁸.

Miloslav Ransdorf hat insbesondere den von Wyclif übernommenen Hinweis, daß bei der Überwindung der Simonie vom Volk mehr zu erwarten sei als von den Herrschern, als Beweis für eine stärkere Orientierung des Prager Magisters auf den Druck von unten gewertet⁸⁹; aber die soeben angeführten anschließenden, recht ausführlichen Erörterungen über die Möglichkeiten, ja über die Pflicht der Herrscher, kirchliche Mißstände in ihren Machtbereichen zu beseitigen, zeigen doch sehr deutlich, daß Hus nach wie vor diese Möglichkeit im Auge hatte und in diesem Zusammenhang überdies die unmittelbare Herleitung der Herrscher Gewalt von Gott und deren bedingte Überordnung über die Geistlichkeit des Landes nachdrücklich hervorhob⁹⁰. In seiner Ende 1412 abgeschlossenen Fassung der Erklärung der Zehn Gebote weist Hus zwar darauf hin, daß dem Priestertum im Prinzip beide Schwerter, das geistliche und das weltliche, zustehen, aber er fügt sofort hinzu, daß Christus und die Apostel das weltliche Schwert nicht selbst gebrauchten, und er betont auch hier unter Berufung auf Paulus, daß letztlich nicht nur der Priester, sondern auch jeder weltliche Herr seine Gewalt von Gott habe und ihm daher jedermann Gehorsam schulde⁹¹.

Die Würde des Königtums unterstreicht Hus auch in seinem 1413 verfaßten Traktat gegen Stephan Pálež, in dem er ähnlich wie Wyclif erklärt, daß der König gewissermaßen die göttliche Natur Christi, der Priester aber die menschliche

⁸⁸ *Hus*, Drobné spisy (O svatokupectví, c. 10) 262 f.

⁸⁹ *Ransdorf*, Kapitoly, 99 (mit Anm. 118).

⁹⁰ Offenkundig denkt Hus hier in erster Linie an eine Unterordnung der Geistlichkeit in Bezug auf die Temporalien bzw. bei groben Verfehlungen, denn an anderer Stelle vertritt er die Auffassung, daß die potestas sacerdotalis excedit regiam in antiquitate, dignitate et utilitate, so in: *Mistr Jan Hus*, Tractatus de ecclesia, ed. S. Harrison Thomson (Prag 1958) 74 (c. 10); im folgenden: *Hus*, De ecclesia. Hus übernimmt diese Formulierungen aus Johannis Wyclif Tractatus de potestate pape, ed. Johann Loserth (London 1907, Reprint 1966) 8, weist aber nicht darauf hin, daß Wyclif in den folgenden Erörterungen die Aussage über das größere Alter des Priestertums eindeutig relativiert. Die Überordnung des Königs über die Geistlichkeit bezüglich der Temporalien hatte Hus 1412 sehr klar in seiner Verteidigung der verurteilten Artikel Wyclifs, speziell des Artikels 16 (die domini temporales können Geistlichen weltliche Güter entziehen) ausgesprochen; Defensio articulorum, in: *Hus*, Polemica, 179 f.

⁹¹ Vyklad delší na Desatero prikázanie, c. 48, in: Magistri Johannis Hus Opera omnia I, Expositiones Bohemicae (Výklady), ed. Amedeo Molnár (Prag 1975) 227 f.; im folgenden zitiert: *Hus*, Výklady. Vgl. auch Werner, Jan Hus, 168.

Natur Christi repräsentiere⁹². Eine unterschiedliche Bewertung der Stellung des Königtums einerseits und des Papsttums andererseits begegnet schließlich im Traktat gegen Stanislaus von Znojmo. Hus setzt sich hier mit dem Argument auseinander, daß für einen sündigen König derselbe Maßstab gelten müßte wie für einen verworfenen Papst; dazu stellt er fest, es sei unannehmbar, daß ein papa prescitus Haupt der Kirche sei, während etwa Saul oder Augustus ihre Herrscherstellung durchaus auf Grund göttlicher Anordnung innehatten. Das wahre Haupt der *ecclesia militans* sei Christus, und es sei nicht unbedingt erforderlich, daß die Kirche ein einziges Haupt auf Erden habe; ein *Romanus pontifex* habe auf keinen Fall so wie ein *rex gentium* zu herrschen⁹³.

Damit deutet Hus doch wohl in ähnlicher Weise wie Wyclif an, daß gegenüber einem in Todsünde befindlichen geistlichen Oberhaupt andere Konsequenzen zu ziehen sind als gegenüber einem weltlichen Herrscher. Das bestätigt sich bei einer näheren Betrachtung seiner Ausführungen über die Grenzen der Gehorsamspflicht und die Möglichkeiten eines Widerstandes gegen Vorgesetzte. Natürlich stellt Hus den Gehorsam gegenüber Gott grundsätzlich an die erste Stelle. Wenn – so formuliert er es – ein weltlicher Herr, ein Prälat oder auch der leibliche Vater etwas befehlen, was gegen Gott gerichtet ist, so darf man dem nicht folgen⁹⁴. Wenn ein Kaiser etwas anderes befiehlt als Gott, dann ist Gott zu gehorchen⁹⁵. Allerdings betont er auch, daß man schlechten Prälaten und Herren in allen Dingen zu gehorchen habe, die nicht zur Sünde führen. Wird aber etwas befohlen, was gegen die Gebote Christi verstößt, dann sei dem nicht zu folgen, denn Leiden (*utrpenie*) für Ungehorsam gegenüber dem Bösen ist für jeden Christen der „sicherste Schatz“⁹⁶. Diese Formulierung zeigt sehr deutlich, daß Hus in erster Linie an ein dulndendes, passives Widerstehen denkt. Dabei macht aber auch er ähnlich wie Wyclif klar, daß er den Laien gegenüber kirchlichen Vorgesetzten weitergehende Rechte einräumt als dem Volk gegenüber weltlichen Herren. Denn er empfiehlt nicht nur den weltlichen Machthabern ein Vorgehen gegen sündige Geistliche, sondern legt auch dem Volk nahe, solchen Klerikern die Zehnten und sonstigen Abgaben zu verweigern⁹⁷, also bis zu einem gewissen Grade aktiv zu werden.

Insgesamt wird deutlich, daß Hus zweifellos die Rechtsordnung der gesamten Gesellschaft mehr dem göttlichen Recht annähern wollte, ohne dadurch jedoch

⁹² Contra Stephanum Palecz, in: *Hus, Polemica*, 247; zu Wyclif siehe oben Anm. 32.

⁹³ Contra Stanislaum de Znoyma, in: *Hus, Polemica*, 313 f. Vgl. *Spinka*, Jan Hus' Concept, 200 f.; *Paul de Vooght*, L'Hérésie de Jean Hus I (Louvain ²1975) 300.

⁹⁴ *Hus, Výklady*, 119 (c. 30); ähnlich in der im Sommer 1413 abgeschlossenen Schrift *O šesti bludiech*, c. 4, in: *Hus, Drobné spisy*, 279.

⁹⁵ *Hus, Výklady*, 150 (c. 36), unter Berufung auf Augustin; vgl. auch *O šesti bludiech*, in: *Hus, Drobné spisy*, 280. Vgl. dazu *Šmabel*, Husitská revoluce II, 77 f.

⁹⁶ *Hus, Výklady*, 151; ähnlich in *Contra octo doctores*, in: *Hus, Polemica*, 381: Si littere paparum vel principum precipiant aliquid, quod foret legi Christi contrarium, quo cognito debent usque mortem resistere et nullo modo obedire.

⁹⁷ Siehe oben Anm. 87 (*O svatokupectví*); *Defensio articulorum*, in: *Hus, Polemica*, 177 f. (unter Berufung auf Hostiensis).

die Geltung einer zwar an der *lex Dei* orientierten, aber bis zu einem gewissen Grade eigenständigen *lex civilis* aufzuheben. Er erkennt neben einer allein vom göttlichen Gesetz bestimmten *obediencia spiritualis* eine weltliche Gehorsamspflicht an, eine *obediencia secularis* entsprechend den geltenden *leges civiles*⁹⁸. In seiner für das Konstanzer Konzil vorbereiteten Predigt *De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam* hat er nochmals in aller Deutlichkeit die Rolle der *lex Christi* bzw. *lex divina* als oberster Richtschnur und die gleichzeitige, allerdings nur relative Eigenständigkeit der *lex civilis* dargelegt. Für die irdische Kirche, die *ecclesia militans*, gilt allein die in der Heiligen Schrift enthaltene *lex Jesu Christi* ohne jegliche Zusätze oder Weglassungen. Daneben gibt es die von Menschen erfundene *lex humana*, die zumindest explicit oder implicit im göttlichen Gesetz enthalten sein muß und diesem nicht widersprechen darf. Menschliche Gesetze, welche den *leges divinae* entgegenstehen, sind ungerecht⁹⁹. Weiter erklärt er, daß das infolge des Sündenfalls von Menschen entwickelte *ius civile* die staatliche Zwangsgewalt rechtfertigt und die *bona corporis et fortune* betreffe¹⁰⁰; es sei, ebenso wie die *artes mechanice* und die *artes liberales*, keineswegs überflüssig und diene nicht zuletzt dazu, die Feinde der Kirche zu zähmen. Die Aufgabe des Kaisers, der Könige und der anderen weltlichen Herren sei die Lenkung der *temporalia*, die weltliche Regierung der Königreiche sowie die Eintreibung von Steuern. Aber eine derartige Ausübung von Herrschaft komme den Geistlichen nicht zu; um dies zu erweisen beruft sich Hus auf die im Matthäus-Evangelium (20, 25/26) enthaltene Geschichte von den nach einem besonderen Rang strebenden Söhnen des Zebedäus, denen Jesus erklärt: Ihr wißt, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Obere Gewalt haben. So soll es nicht sein unter euch, sondern, wenn einer von euch vorstehen will, der sei euer Diener¹⁰¹; damit ist klar gesagt, daß es in der Lenkung der *ecclesia militans* nicht Herrschaftsverhältnisse geben soll wie innerhalb der weltlichen Ordnung¹⁰². Die weltlich-rechtliche Ordnung ist also zwar an die *lex Dei* gebunden, besitzt aber doch eine gewisse Eigenständigkeit, der Hus bereits in seiner Verteidigung der Artikel Wyclifs Ausdruck verliehen hatte, indem er erklärte, daß die Berechtigung der Herrscher zur Regierung ihrer Königreiche und zum Korrigieren von Mißbräuchen im Bereich der Temporalien auf dem Naturrecht (*ius nature*) beruhe¹⁰³. Überdies ist anzumerken, daß Hus auch

⁹⁸ Hus, *De ecclesia*, 156 (c. 17); ähnlich in der im Juli 1410 gehaltenen Predigt, gedruckt bei Jan Sedláček, M. Jan Hus (Praha 1915) 142*, vgl. 186; die Formulierungen zur *triplex obediencia* sind übernommen von Wyclif, *De officio regis*, 102.

⁹⁹ *De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam*, in: Johannis Hus et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et Monumenta I, Nürnberg 1558, fol. 44^b, 45^bf.

¹⁰⁰ So auch in der *Defensio articulorum*, in: Hus, *Polemica*, 206 (siehe oben Anm. 74).

¹⁰¹ *De sufficientia*, fol. 48^a.

¹⁰² Ransdorf, Kapitoly, 99, erklärt zum Begriff der *ecclesia militans* „tj. společnosti“; es ist nicht zu bestreiten, daß bei Hus der Begriff *ecclesia militans* meist die gesamte christliche Gesellschaft umfaßt, aber die hier zitierten Aussagen von Hus zeigen deutlich, daß er in diesem Fall die Lenkung der *ecclesia militans* durch die Bischöfe bzw. den Bischof von Rom deutlich abhebt von der Herrschaftssphäre der weltlichen Machthaber.

¹⁰³ *Defensio articulorum*, in: Hus, *Polemica*, 175.

den gerechten Krieg durchaus mit traditionellen Argumenten rechtfertigt¹⁰⁴, und schließlich sollte bedacht werden, daß er nirgends in so krasser Weise wie Wyclif das sündhafte Handeln der ersten Begründer staatlicher Macht herausarbeitet.

Es kann also keine Rede davon sein, daß Hus eine grundsätzliche Umgestaltung der gesellschaftlich-staatlichen Ordnung insgesamt anstrebte. In seinem Traktat über die Kirche hat er selbst die entscheidenden Zielsetzungen seines Wirkens umrissen. Demnach wünschte er erstens ein einträchtiges Volk, reguliert entsprechend der *lex Dei*; zweitens sollen antichristliche Festlegungen, die Zwietracht hervorrufen, beseitigt werden, damit die *lex Christi* und die *consuetudo populi*, also das Gewohnheitsrecht, soweit es durch die *lex domini* approbiert ist, herrschen; drittens soll der Klerus ohne Habsucht entsprechend dem Evangelium leben, und schließlich soll, viertens, die *ecclesia militans* in ihren von Gott verordneten Teilen zusammenleben, den *sacerdotes*, den *nobiles* und den *vulgares*, welche den beiden erstgenannten Teilen entsprechend dem Gesetz Christi dienen sollten¹⁰⁵. In diesen Ausführungen ist bemerkenswert, daß Hus zusammen mit der *lex Christi* die *consuetudo populi*, soweit sie der *lex domini* nicht widerspricht, anerkennt; zugleich rezipiert Hus hier wie Wyclif die in der mittelalterlichen Gesellschaft tief verwurzelte, letztlich die bestehende Ständegliederung rechtfertigende Anschauung vom Zusammenwirken dreier Stände¹⁰⁶, deren Existenz er somit in keiner Weise in Frage stellt, zwischen denen er aber ein Höchstmaß an Harmonie erreichen möchte. Dementsprechend verurteilt er in großer Schärfe jede übermäßige Bedrückung des Volkes durch die Mächtigen¹⁰⁷, aber die notwendigen Leistungen der Untergebenen für die Herrschenden und die Priester werden bejaht. František Šmahel hat in diesem Zusammenhang gegen Robert Kalivoda mit Recht hervorgehoben, daß Hus auch in seinen späteren Schriften nicht auf eine „Relativierung des gesamten Feudalsystems“ abzielte, sondern sein Streben auf einen harmonischen, „gerechten Feudalismus“ gerichtet war¹⁰⁸.

Somit ergibt sich wie für Wyclif auch für Hus die Folgerung, daß sein Trachten ungeachtet seiner grundsätzlichen Kritik an den kirchlichen Verhältnissen nicht auf einen Umsturz der gesamten Ordnung einschließlich der staatlich-ständischen

¹⁰⁴ Contra octo doctores, in: *Hus*, Polemica, 447 (c. 12).

¹⁰⁵ *Hus*, De ecclesia, 148 f. (c. 17); vgl. Šmahel, Husitská revoluce II, 79 f., der mit Recht den programmatischen Charakter dieser Ausführungen hervorhebt.

¹⁰⁶ Die Gliederung in drei Stände mit dem Klerus als dem „besten“ Teil der Kirche erörtert Hus auch in seiner 1405 gehaltenen Predigt „Diliges dominum Deum“; deutsche Übersetzung in: Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen, hrsg. von Robert Kalivoda, Alexander Kolesnyk (Berlin 1969) 120. Zu dieser Predigt vgl. Václav Novotný, M. Jan Hus. Život a učení I: Život a dílo 1 (Prag 1919) 157; Spinka, John Hus' Concept, 61; Kalivoda, Revolution, 26 f.

¹⁰⁷ Vgl. etwa die scharfe Kritik an den Praktiken der Herrschenden im Zusammenhang mit Erörterungen über das 7. Gebot in: Výklad delší na Desatero, in: *Hus*, Výklady, 262; vgl. dazu Kalivoda, Revolution, 32, der hier ein „Sozialprogramm“ sieht; Šmahel, Husitská revoluce II, 74 f.

¹⁰⁸ Šmahel, Husitská revoluce II, 79. Auch Werner, Jan Hus, 157, betont, daß Hus „eine Revolutionierung der Verhältnisse wesensfremd“ war. Die von Šmahel kritisierte Formulierung von Robert Kalivoda in: Kalivoda, Revolution, 38.

Strukturen gerichtet war. Auch seine Zielsetzungen schlossen daher angesichts der offenkundigen Mißstände in der Kirche seiner Zeit einen Anhang aus gehobenen Gesellschaftsschichten und dem Kreis der Herrschenden nicht von vornherein aus. Tatsächlich ist es Hus in größerem Maße als Wyclif gelungen, eine breite, unterschiedliche Schichten erfassende, offene Bewegung auszulösen, die allerdings erst infolge seines Todes voll zum Tragen kam. Es sei hier nur an das mit 452 Siegel von Angehörigen des Adels versehene Protestschreiben an das Konstanzer Konzil vom 2. September 1415 erinnert, das als wesentlicher Faktor für den endgültigen Ausbruch der hussitischen Bewegung zu werten ist¹⁰⁹. Naturgemäß trat infolge des breiten gesellschaftlichen Spektrums der Bewegung sehr bald eine Differenzierung ein. Für die gemäßigteren Kräfte stand – durchaus im Sinne der Zielsetzungen von Hus – eine Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse im Zentrum des Interesses, während der 1419/20 offen hervortretende radikale Flügel eine von chiliastischen Visionen beflügelte revolutionäre Überwindung der gesamten Gesellschaftsordnung herbeizuführen suchte.

Wir stoßen somit ähnlich wie bei der Analyse der Anschauungen Wyclifs in den Zielsetzungen von Hus und in der ausbrechenden hussitischen Bewegung auf Phänomene, die schwerlich unter den Begriff „Sektentypus“ zu subsumieren sind. Zu dieser Entwicklung trug auch in Böhmen die Tatsache bei, daß Hus ähnlich wie Wyclif Vorstellungen vertrat, die ungeachtet der Radikalität der Kirchenkritik keine grundsätzliche Distanzierung gegenüber der weltlich-staatlichen Ordnung beinhalteten oder gar auf einen umfassenden, gewaltsamen Umsturz abzielten. Es wurde bereits bei der Erörterung der Anschauungen Wyclifs angedeutet, daß mit der Möglichkeit, ein breites gesellschaftliches Spektrum bis in herrschende Kreise hinein anzusprechen und so eine aus dem Untergrund hervortretende, also nicht-sektiererische Bewegung anzuregen, meines Erachtens der Ansatz für eine Bewegung reformatorischen Charakters gegeben war.

Damit soll nicht behauptet werden, daß dies das alleinentscheidende Merkmal einer reformatorischen Ideologie oder Bewegung sei. Zum Begriff des „Reformatorischen“ gehört ohne Zweifel auch eine ganz bestimmte Art grundsätzlicher Verwerfung der bestehenden kirchlichen Ordnung – eine eindeutige Ablehnung der kirchlichen Hierarchie, des Anspruchs derselben, die entscheidende Rolle in der Heilsvermittlung an die Gläubigen innezuhaben; dazu gehört die Herbeiführung einer direkteren, individuellen Beziehung zwischen allen Gläubigen und Gott – einer Beziehung, die unbestreitbar in Luthers Orientierung auf den Glauben jedes einzelnen Christen einerseits und auf die erlösende Gnade Gottes andererseits¹¹⁰ ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Aber es ist wohl nicht zu bestreiten, daß bereits Wyclif und Hus mit ihrem prädestinatorischen Kirchenbegriff und ihrer Orientierung auf das Gesetz Gottes, das jeder Gläubige kennen

¹⁰⁹ Vgl. *Kaminsky*, *A History*, 143 f.; *John Martin Klassen*, *The Nobility and the Making of the Hussite Revolution* (New York 1978) 95 ff.; *František Šmahel*, *La révolution hussite – une anomalie historique* (Paris 1985) 41 f.; *Šmahel*, *Husitská revoluce II*, 283.

¹¹⁰ Vgl. *Troeltsch*, *Soziallehren*, 435 ff.

und zur eigenständigen Beurteilung des Wirkens der Priester nutzen soll, eine die Hierarchie überspringende Verbindung zwischen Gott und dem Gläubigen herstellten und diesem ein sehr hohes Maß an Eigenverantwortlichkeit zusprachen.

Dennoch ist nicht zu übersehen, daß Wyclif und Hus in deutlichem Unterschied zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts weiterhin den Priestern als den Angehörigen des ersten Standes der dreigeteilten Gesellschaft eine herausragende Sonderstellung zubilligen – nicht allein in ihrer Rolle als Spendern der Sakramente, sondern vor allem in ihrer Funktion als vorbildliche Prediger und Lehrer der *Lex Dei*. Sie behalten damit zwar nicht mehr eine herrschende, aber doch eine leitende Stellung in den christlichen staatlichen Gemeinschaften.

Ich habe in einem 1981 erschienenen Aufsatz die Anschauungen von Wyclif und Hus als „frühreformatorisch“ charakterisiert; ich deutete damit ihre Ziele einerseits in gewissem Sinne als reformatorisch, weil ihre Kirchenkritik auf Grund ihrer Radikalität nicht mehr als systemimmanentes Reformstreben¹¹¹ charakterisiert werden kann, aber ich wollte mit der Wahl des einschränkenden Ausdrucks „frühreformatorisch“ zugleich deutlich machen, daß wesentliche Elemente der klassischen Reformation des 16. Jahrhunderts fehlen, und zwar vor allem deshalb, weil der Oxforder und der Prager „Frühreformator“ dem Priester weiterhin eine so herausgehobene Sonderstellung zusprechen¹¹²; ich würde heute hinzufügen, auch deshalb, weil sie im Unterschied zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts an einer gesetzlichen Auffassung des Evangeliums, der Bibel festhalten, wobei gegen Ernst Troeltsch anzumerken wäre, daß eine solche gesetzliche Auffassung der christlichen Botschaft nicht nur für Sekten wie die Waldenser, sondern in abgewandelter Form für die mittelalterliche Kirche überhaupt kennzeichnend ist¹¹³.

Die von mir benutzte Charakterisierung als „frühreformatorisch“ steht natürlich dem von Anne Hudson geprägten Begriff „premature (vorzeitige) reformation“ sehr nahe. Allerdings sollte nicht übersehen werden, daß die Gründe für diese beiden Begriffsbildungen unterschiedlich sind. Anne Hudson wollte mit dem von ihr gewählten Begriff vor allem auf den Mißerfolg bzw. auf die Gründe für den Mißerfolg der ersten reformatorischen Bestrebungen in England hinweisen¹¹⁴. Demgegenüber wollte ich mit der von mir bevorzugten Charakterisierung in erster Linie die Grenzen des reformatorischen Denkens von Wyclif und Hus im Vergleich zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts sichtbar machen – eben jenes Festhalten an einer gesetzlichen Auffassung der christlichen Glaubenslehre und an einer Sonderstellung des Priestertums. Diese Unterschiede im reformatori-

¹¹¹ Vgl. Eberhard, Klerus- und Kirchenkritik, 350, der zwischen systemimmanenter Kritik von Reformern und Fundamentalkritik von Häretikern und Reformatoren unterscheidet.

¹¹² Töpfer, John Wyclif, 122 ff.

¹¹³ Vgl. beispielsweise den Untertitel des Buches von Ulrich Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Berlin 1964); für Ockham ist die *lex evangelica* zwar ein Gesetz der Freiheit (*lex libertatis*), aber sie ist eben eine *lex*; vgl. Richard Scholz, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein *Breviloquium de principatu tyrannico* (Leipzig 1944) 58 (II, c. 4).

¹¹⁴ Hudson, *Premature Reformation*, 508 ff.

schen Denken von Wyclif und Hus einerseits und der Reformatoren des 16. Jahrhunderts andererseits sind auch der Grund dafür, daß ich der von Amedeo Molnár entwickelten Unterscheidung von erster und zweiter Reformation¹¹⁵ skeptisch gegenüberstehe, da damit in meinen Augen jene beiden Reformationen zu sehr auf eine Stufe gestellt werden. Überdies lehne ich – wie aus meinen Ausführungen deutlich geworden sein dürfte – die Subsumierung der mittelalterlichen Ketzerbewegungen, insbesondere der Waldenser, unter jene „erste Reformation“ ab, weil nach meiner Überzeugung vor Luther nur die sich deutlich von den mittelalterlichen Sektenbewegungen unterscheidenden Bestrebungen von Wyclif und Hus sowie ihrer Nachfolger als „reformatorisch“ bzw. genauer als „frühreformatorisch“ charakterisiert werden können.

¹¹⁵ *Amedeo Molnár*, Elementi ecclesiologici della prima Riforma, in: *Protestantesimo* 19 (1964) 65 ff.; *ders.*, Husovo místo v evropské reformaci, in: *Českoslov. Časopis historický* 14 (1966) 1 ff. (französische Zusammenfassung S. 14); vgl. *Winfried Eberhard*, Zum Gedenken an Amedeo Molnár, in: *Bohemia* 31 (1990) 389 ff.

Katherine Walsh

Lollardisch-hussitische Reformbestrebungen in Umkreis und Gefolgschaft der Luxemburgerin Anna, Königin von England (1382–1394)*

Affluerunt et Boemi, patriotae Reginae, qui, gustata dulcedine terrae propriae regionis obliti, inverecundi et illaerti hospites repatriare nolebant. Der gut unterrichtete Benediktinermönch von St Albans (unweit von London) und Verfasser mehrerer historischer Werke, Thomas Walsingham¹, berichtete 1385 zornig über die hohen finanziellen Zuwendungen, welche seine Landsleute für die aus Böhmen gekommenen Mitglieder des Hofstaates der jungen Königin Anna, einer Tochter Kaiser Karls IV. und somit Halbschwester des römischen und böhmischen Königs Wenzel IV.², aufzubringen hatten. Walsingham zufolge ging es den Böhmen in England so gut, daß sie die eigene Heimat vergessen hatten und nicht mehr nach Hause gehen wollten. Schon zwei Jahre zuvor hatte derselbe Chronist an den von König Richard II. sowohl für den Eigenbedarf wie auch für den Haushalt seiner Gemahlin gestellten Geldforderungen heftige Kritik angemeldet³.

* Für wertvolle Hinweise sei Herrn *Professor Dr. Michael Wilks* (University of London) sehr herzlich gedankt.

¹ Zu diesem bedeutendsten der spätmittelalterlichen Chronisten Englands vgl. vor allem *Antonia Gransden*, *Historical Writing in England II. c. 1307 to the Early Sixteenth Century* (London, Henley 1982) bes. 635–637 (Reg.) bzw. *Alfred B. Emden*, *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, III (Oxford 1959) 1971.

² Über diesen Herrscher vgl. vor allem *Alois Gerlich*, *Habsburg-Luxemburg-Wittelsbach im Kampf um die deutsche Königskrone*. Studien zur Vorgeschichte des Königtums Ruprechts von der Pfalz (Wiesbaden 1960).

³ *Chronica Monasterii S. Albani. Thomae Walsingham*, quondam monachi S. Albani, *Historia Anglicana*, ed. by *Henry T. Riley*, 2 vols (= *Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores* 28/1–2, London 1863–1864) hier II, 93, 119. Im ersten Fall aus dem Jahre 1383 führte der Chronist diese Mißstände auf die Jugend des Königs zurück und belegte seine Äußerung mit dem Bibelzitat: *Vae terrae, cujus rex puer est* (Eccl. X, 16). Ebenfalls negativ besetzt ist seine Äußerung zum Weihnachtsfest 1385, das König Richard II. *cum Anna regina et Boemiis suis* feierte (ebd. II, 153). Vgl. dazu die am 21. Mai 1385 erfolgte Überlassung eines Wohnhauses an einen böhmischen Herrn (Roger Siglem de Bohemia), so lange er im Dienste des Königs bleibe. *Calendar of Patent Rolls, Richard II*, II: 1381–1385 (London 1897) 581. Dies tat er auch und erhielt – gemeinsam mit seiner Frau Katharina und seinem Sohn Richard, Patenkind des Königs – zahlreiche Vergünstigungen. Er blieb auch nach dem Tode der Königin in Richards Diensten und wurde von diesem mit mehreren Gesandtschaften ins Reich, darunter

Einige von Annas Bediensteten sind namentlich bekannt, wie etwa Heinrich *de Reybutz*, Priester und *commensalis* der Königin, bzw. ihr Beichtvater Jacobus sowie mehrere Ritter⁴. Darüber hinaus finden sich vier weitere Männer genannt, die von Richard II. mit dem Ankauf von Pferden in ihrer böhmischen Heimat beauftragt wurden⁵, ferner Boten und Gesandte, die in den achtziger und neunziger Jahren des 14. Jahrhunderts zwischen England und Böhmen unterwegs waren⁶. Bei Annas Gefolgschaft dürfte es sich jedoch vorwiegend um Hofdamen und Kapläne gehandelt haben⁷. Vor allem im Hinblick auf die zeitlich spätere, eingangs zitierte Kritik aus dem Jahre 1385 fällt auf, daß Walsingham anschließend über den Tod des Ketzers und „Agenten des Satans“ John Wyclif berichtete⁸.

Dabei erweckt der 1422 verstorbene Chronist, der mehrfach gegen Wyclif und die Lollarden polemisierte⁹, den Eindruck, daß er die beiden Begriffe „Boemi“ und „heretici“ bereits als deckungsgleich empfand. Aufgrund der komplexen Entstehungsgeschichte von Walsinghams historischem Schrifttum, das er 1396 unterbrach und erst um oder kurz nach der Wende zum 15. Jahrhundert wieder aufgriff¹⁰, läßt sich allerdings nicht eindeutig feststellen, zu welchem Zeitpunkt er zu dieser Erkenntnis gekommen war.

Wer waren nun diese „Boemi“, die im England des ausgehenden 14. Jahrhunderts für eine derart negative Presse sorgten? Trotz einer wahren Flut von Publikationen über die spannungsgeladenen innen- und außenpolitischen Ereignisse

nach Köln und Bayern, betraut. Vgl. Calendar of Patent Rolls III: 1385–1389 (London 1900) 6, 15f., 437; IV: 1388–1392 (London 1902) 258; V: 1391–1396 (London 1905) 45 bzw. Calendar of Fine Rolls X: 1383–1391 (London 1929) 310. Sogar unter Richards Nachfolger, Heinrich IV., war Roger Siglem noch in königlicher Gunst. Vgl. Calendar of Patent Rolls, Henry IV, I: 1399–1401 (London 1903) 38; II: 1401–1405 (London 1905) 34. Zur Familie der Siglem vgl. *Amanda Simpson*, *The Connections between English and Bohemian Painting during the Second Half of the Fourteenth Century* (New York, London 1984) 46–48.

⁴ *Diplomatic Correspondence of Richard II*, ed. *Edouard Perroy* (= Camden Society, 3. series, 48, London 1933) 20, 35f. bzw. *Simpson*, *English and Bohemian Painting* (wie Anm. 3), 46f. Der in den Quellen als Priester der Diözese *Wartizlau*[sis], womit natürlich Breslau (*Wratislaviensis*) gemeint ist, erscheinende Heinrich [*de*] *Reybutz* wird in der englischen Forschung fälschlicherweise der Diözese Warschau zugerechnet. – Annas Beichtvater dürfte Bettelmönch gewesen sein, da Richard II. ihn im Schreiben an die Witwe Kaiser Karls IV. *religiosum virum fratrem Jacobum* (*Diplomatic Correspondence* 36) nennt.

⁵ *Diplomatic Correspondence* (wie Anm. 4), 22f.

⁶ Zu diesen vgl. vor allem *Simpson*, *English and Bohemian Painting* (wie Anm. 3), bes. 50f. mit Quellennachweisen.

⁷ Dazu vgl. *Reginald R. Betts*, *English and Czech Influences on the Hussite Movement*, in: *ders.*, *Essays in Czech History* (London 1969) 132–159, bes. 140 mit einschlägigen Quellen. Dieser Beitrag basiert auf einem unpublizierten Vortrag, den Betts im März 1938 vor der Royal Historical Society gehalten hatte. Vgl. auch *May McKisack*, *The Fourteenth Century 1307–1399* (= *The Oxford History of England* 5, Oxford 1959) 427.

⁸ *Historia Anglicana* (wie Anm. 3), II, 119f.

⁹ Er beklagte den Umstand, wonach die Universität Oxford zur Keimzelle der wycliffischen Lehrmeinungen geworden sei, bemühte sich aber, den Vorwurf der Illoyalität gegenüber der eigenen Alma mater abzuwehren. Vgl. *Historia Anglicana* (wie Anm. 3), I, 345.

¹⁰ Zur Entstehungsgeschichte der Werke vgl. vor allem *Gransden*, *Historical Writing* (wie Anm. 1), bes. 124–126.

der Regierungszeit König Richards II.¹¹ sowie über die literarischen und kulturellen Errungenschaften einer Epoche, die nicht nur einen John Wyclif, sondern auch Geoffrey Chaucer und William Langland sowie die Entstehung des „Wiltoner Diptychons“ bzw. die Fertigstellung von Westminster Hall erlebte, wird in der modernen englischen Forschung Richards erste Gemahlin Anna weitgehend vernachlässigt¹². Mit Ausnahme einer einseitigen zeitgenössischen Aussage aus der Feder von John Wyclif sowie einer späteren, in Lollardenkreisen entstandenen Erwähnung – auf die Interpretation beider Quellen ist noch zurückzukommen – kommt dieser Frau in der modernen englischen Historiographie fast kein Platz zu.

Einer der wenigen, der Anna mehr als nur ein paar Zeilen sporadischer Erwähnung gewidmet hat, war der englische Historiker Reginald Robert Betts (1903–1961)¹³. Er tat dies allerdings am Vorabend des Zweiten Weltkrieges im Rahmen einer polemischen Auseinandersetzung mit der deutschsprachigen Forschung, vor allem mit (Karl Adolf) Constantin von Höfler (1811–1897)¹⁴ und mit Johann Loserth (1846–1936)¹⁵. Beiden unterstellte Betts eine bewußte Überbewertung der englisch-böhmischen Verbindungen auf politisch-diplomatischer wie auch auf geistig-kultureller Ebene – um die Einmaligkeit des „Nationalhelden“ Jan Hus in Frage zu stellen. Beim Bilanzziehen wird noch kurz über die Tragfähigkeit seiner Argumente zu sprechen sein. Angesichts der allgemein bekannten Beziehungen zwischen England und Böhmen bzw. zwischen den Hohen Schulen von Oxford und Prag im Hinblick auf Lollardentum und Hussitismus sei es gestattet, zumindest die Frage in den Raum zu stellen: Haben die persönlichen Beziehungen über die beiden Fürstenhöfe dabei überhaupt eine Rolle gespielt?

¹¹ Dazu vgl. die kurze, aber gehaltvolle Literaturübersicht von *Alison McHardy*, *The Reign of Richard II, 1377–1399*, in: *The Historian. The Magazine of the Historical Association* 32 (Autumn 1991) 10–12 sowie u.a. *Anthony Tuck*, *Richard II and the English Nobility* (London 1973) bzw. *The Reign of Richard II. Essays in Honour of May McKisack*, ed. *Francis R. (Robin) H. Du Boulay, Caroline M. Barron* (London 1971). Ferner vgl. *Gervase Mathew*, *The Court of Richard II* (London 1968), vor allem für das kulturelle Umfeld der Anna von Böhmen in England.

¹² Die ausführlichste Auseinandersetzung mit Person und Umfeld dieser Frau findet sich bei *Constantin Höfler*, *Anna von Luxemburg, Kaiser Karls IV. Tochter, König Richards II. Gemahlin, Königin von England, 1382–1394*, in: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe* 20 (Wien 1871) 89–240.

¹³ Vgl. *Betts*, *English and Czech Influences* (wie Anm. 7), 137–140.

¹⁴ Über diesen „eigentlichen Begründer der deutschen Geschichtswissenschaft in Böhmen“ vgl. nur *Taras von Borodajkewycz*, *Deutscher Geist und Katholizismus im 19. Jahrhundert*. Dargestellt am Entwicklungsgang Constantins von Höfler (= *Deutsche Geistesgeschichte in Einzeldarstellungen* 1, Salzburg, Leipzig 1935) sowie (zusammenfassend) *Josef Hemmerle*, *Höfler, Constantin Ritter v.*, in: *Neue Deutsche Biographie* 9 (Berlin 1972) 313 f. (Lit.).

¹⁵ Auffälligerweise fehlt der Name dieses deutschnational gesinnten Gelehrten aus Mähren, der – nach mehrjährigem Wirken an der Universität Czernowitz – sein Leben in Graz beschloß, in der *Neuen Deutschen Biographie*. Obzwar selbst Katholik, wurde ihm zum Vorwurf gemacht, „die Dinge zu sehr vom protestantischen Standpunkt zu sehen“. Vgl. *Friederike Hilbrand*, *Loserth, Johann*, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*, V (Wien 1972) 328 f. (Lit.).

Trotz der zur Tradition gewordenen Allianz zwischen dem Hof der Luxemburger in Prag und der – gegen England kriegführenden – Dynastie der Valois zeigte Kaiser Karl IV. die Geburt seiner aus der vierten Ehe mit Elisabeth von Pommern am 11. Juli 1366 geborenen Tochter im Herbst desselben Jahres ausgerechnet dem englischen Hof an¹⁶. Nachdem andere Heiratspläne für die junge Luxemburgerin in deren Kleinkindalter – darunter 1368 mit Karl von Anjou-Durazzo sowie 1373 mit einem Sohn des Landgrafen Friedrich von Meißen (Thüringen) – gescheitert waren¹⁷, entsann sich das Reichsoberhaupt 1377 wieder der englischen Verbindung, doch wurde den ersten Annäherungsversuchen im Hinblick auf ihre Vermählung mit dem jungen König Richard II. von England eine barsche Abfuhr zuteil¹⁸. Bald darauf war Anna allerdings eine höchst begehrte Heiratspartie, wobei der französische König Karl V. sie als Braut für seinen Sohn, den Dauphin und nachmaligen König Karl VI., zu gewinnen suchte, um dadurch die alte böhmisch-französische Allianz aufrecht zu erhalten. Erst dank der zähen Bemühungen des damals zur urbanistischen Partei zählenden Erzbischofs von Ravenna und Legaten im Reich, Kardinal Pileo da Prata, der zuvor als päpstlicher Gesandter im Krieg zwischen England und Frankreich vermittelt hatte, gelang es, diese Bündnisumkehr zu bewirken: Seinem Biographen zufolge hatte der „Drei-Hüte-Kardinal“ bereits 1379 an einer Heiratsverbindung zwischen dem Hause Plantagenet und den böhmischen Luxemburgern gearbeitet¹⁹.

Allerdings erhielt erst nach Karls IV. Ableben eine englische Abordnung am 12. Juni 1380 den Auftrag, um die Hand dieser Kaisertochter anzuhalten. Der Erfolg stellte sich überraschend schnell ein und schon am 26. Dezember desselben Jahres gab Richard II. bekannt, daß seine Wahl auf Anna gefallen sei, nicht (bloß)

¹⁶ *Karl Schnith*, „England“, in *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen*, hrsg. von *Ferdinand Seibt* aus Anlaß der Ausstellungen Nürnberg und Köln 1978–1979 (München 1978) bes. 162. Allgemein informiert über die Beziehungen Karls IV. zu England: *Fritz Trautz*, *Die Könige von England und das Reich 1272–1377*. Mit einem Rückblick auf ihr Verhältnis zu den Staufern (Heidelberg 1961) bes. 344–408. Bereits 1364 befand sich ein „böhmischer“ (genauer schlesischer) Ritter im Haushalt des „Schwarzen Prinzen“, also des Vaters Richards II. Dieser nannte sich: *Bernardus de Cedelicz, miles Wratislaviensis diecesis* (sic!) bzw. *miles familiaris commensalis Eduardi principis Walliae, primogeniti regis Angliae*. Zitiert nach *Ferdinand Tadra*, *Kulturní styky Čech s cizinou až do válek husitských* (= *Spisův počtých jubilejní cenou VIII*, Praha 1897) 164 Anm. 2. Dieser schlesische Ritter verblieb bis in die achtziger Jahre des 14. Jahrhunderts in englischen Diensten und wurde mehrfach für Kontakte nach Böhmen herangezogen. Dazu vgl. auch *Simpson*, *English and Bohemian painting* (wie Anm. 3), 37f. und 41.

¹⁷ Dazu vgl. *Dieter Veldtrup*, *Zwischen Eherecht und Familienpolitik. Studien zu den dynastischen Heiratsprojekten Karls IV.* (= *Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit* 2, Warendorf 1988) bes. 141, 175, 390–393, 422–427.

¹⁸ Vgl. *Edouard Perroy*, *L'Angleterre et le grand schisme d'Occident* (Paris 1935) 136f.

¹⁹ Zu diesem Kirchenfürsten vgl. vor allem *Paolo Stacul*, *Il cardinale Pileo da Prata* (= *Miscellanea della Società Romana di Storia Patria* 19, Roma 1957) 135f. bzw. die ältere Arbeit von *Karl Guggenberger*, *Die Legation des Kardinals Pileus in Deutschland, 1378–1382*. Mit einem Anhang: *Die Frage der zweiten und dritten deutschen Legation des Kardinals Pileus in den Jahren 1394 und 1398* (= *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München II. Reihe*, Nr. 12, München 1907).

wegen ihrer Schönheit²⁰, sondern vor allem wegen ihrer weithin berühmten Herzensgüte – ein Attribut, das in der tschechischen Historiographie immer wieder hervorgehoben wird, ohne allerdings hierfür nähere Quellenbelege beizubringen²¹.

Pileo da Prata, dem eine anglo-böhmische Allianz somit ein echtes Anliegen war, leitete daher auch jene Verhandlungen, die Karls IV. Sohn und Nachfolger im Reich wie in Böhmen, König Wenzel I. (IV.), im Namen seiner Halbschwester führte²². Höchstpersönlich überwachte der Kirchenmann den Abschluß der zwischen 1. und 5. Mai 1381 in London ausgehandelten Verträge. Dabei ging es zum einen um den Ehekontrakt, worin neben Wenzel auch Anna selbst sowie ihre Mutter, die Kaiserinwitwe Elisabeth von Pommern, zu Wort kommen sollten, zum anderen aber um ein Bündnisabkommen gegen Schismatiker²³. In unserem Zusammenhang interessiert daher zunächst die Zusammensetzung der von Böhmen nach England entsandten Delegation, denn diese liest sich wie ein „Who is Who“ der damaligen Hofkanzlei König Wenzels²⁴.

Die Leitung der Gesandtschaft lag in den Händen erfahrener Räte, welche Wenzel zumeist von seinem Vater übernommen hatte. An der Spitze stand Přemko (Přemek), Herzog von Teschen aus einer illegitimen Nachkommenschaft der Přemysliden, der zu den aktivsten Relatoren in der böhmischen Kanzlei gehörte²⁵. Diesem stellte der König seinen Hofmeister (*Magister Curiae*) an die

²⁰ Vgl. aber das in Westminster Abbey verwahrte *Effigium* aus Holz, das wahrscheinlich auf Grund der Totenmaske hergestellt wurde und daher nicht idealisierend oder gar schmeichelnd sein will. Dieses zeigt eine nicht besonders schöne Frau mit großem Gesicht und langer Nase. Dazu die Abbildung bei *Elizabeth Danbury*, *Images of English Queens in the Later Middle Ages*, in: *The Historian. The Magazine of the Historical Association* 46 (Summer 1995) 3–9, bes. 3.

²¹ *Rudolf Urbánek*, Anna Anglická, „dobrá královna“, in: *Královny, kněžny a velké ženy české* [Königinnen, Fürstinnen und große tschechische Frauen]. Redigoval *Karel Stloukal* (Praha [1940]) 128–137.

²² Bedenken gab es offensichtlich weiterhin, denn Richard II. wechselte noch im Februar 1381 Briefe mit König Pedro von Aragón im Hinblick auf eine mögliche Eheverbindung mit dessen Tochter, der Infantin Isabella. Dazu vgl. *Diplomatic Correspondence* (wie Anm. 4), 15.

²³ Der Text dieser Verträge findet sich gedruckt in: *Foedera, Conventiones, Litterae, Et cujuscunque generis Acta Publica inter Reges Angliae Et alios quosvis Imperatores, Reges, Pontifices, Principes, vel Communitates ... Accurante Thoma Rymer, Editio Tertia*, III/3 (Hagae Comitatus 1740) 113f., 116f. Dazu vgl. *Churchill Gibson Chamberlayne*, Die Heirat Richard II. von England mit Anna von Luxemburg (phil. Diss., Halle an der Saale 1906) bzw. *Johann J. Heeren*, Das Bündnis zwischen König Richard II. von England und König Wenzel vom Jahre 1381 (phil. Diss., Halle, Wittenberg 1910).

²⁴ Zur personellen Zusammensetzung seines Hofstaates vgl. *Helmut Weigel*, Männer um König Wenzel. Das Problem der Reichspolitik 1379–1394, in: *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters* 5 (1942) 112–177 bzw. *ders.*, König Wenzels persönliche Politik. Reich und Hausmacht 1384–1389, in: ebd. 7 (1944) 133–199. Ferner vgl. *Ivan Hlaváček*, Wenzel IV., sein Hof und seine Königsherrschaft vornehmlich über Böhmen, in: *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich*, hrsg. von *Reinhard Schneider* (= *Vorträge und Forschungen* 32, Sigmaringen 1987) 201–232 sowie zuletzt *Arndt Reitemeier*, Ritter, Königstreue, Diplomaten. Deutsche Ritter als Vertraute der englischen und deutschen Könige im 14./15. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 24 (1997) 1–23.

²⁵ Zu diesem 1409 verstorbenen Hochadeligen, der vorwiegend mit Reichsangelegenheiten

Seite, den ob seines diplomatischen Geschickes und seiner Weitsicht bekannten Konrad Kreyger (bzw. Kraiger). Diese ursprünglich in Krain ansässige Familie²⁶ stellte im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts mehrmals den Landeshauptmann von Kärnten und stieg im 15. Jahrhundert zum Obersterbhofmeister und Truchsess des Herzogtums Kärnten auf²⁷. Im Jahre 1385 vertauschte Konrad (II.) Kraiger das Amt eines königlichen Hofmeisters mit jenem eines Landeshauptmanns von Kärnten, welches er bis 1395 innehatte²⁸. Ein weiterer Beteiligter war Wenzels Kämmerer, der böhmische Baron und (seit 1381) Oberstburggraf von Prag Peter von Wartenberg auf Kost, der bereits unter Karl IV. das Amt des Hofmeisters bekleidet hatte²⁹. Alle drei wurden nach dem erfolgreichen Abschluß ihres Auftrages vom jungen englischen König reichlich beschenkt: Beispielsweise erhielt der Herzog von Teschen auf Lebenszeit eine Jahrespension von fünfhundert Mark Sterling, während Peter von Wartenberg mit 250 Mark entlohnt wurde³⁰. Zu den – mit fünfhundert Goldgulden – von Richard II. Beschenkten gehörte noch ein weiteres prominentes Mitglied der böhmischen Kanzlei, Bořivoj von Svinaře (*Borzireoge de Siryne, chivaler de notre tres chier frere le roy de Rome et de Beheume*), einer von Wenzels begabtesten Diplomaten und zeitweilig dessen fast „selbständiger Statthalter für das Reich“, der längere Zeit hindurch als des Luxemburgers „oberster Pfleger“ oder Hauptmann in Bayern sowie als dessen Landvogt in Schwaben und im Elsaß nachzuweisen ist³¹, wie auch ein Sohn des

sowie – innerhalb der Böhmisches Länder – mit Anliegen Schlesiens betraut wurde, vgl. *Ivan Hlaváček*, Das Urkunden- und Kanzleiwesen des böhmischen und römischen Königs Wenzel (IV.) 1376–1419. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Diplomatik (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 23, Stuttgart 1970) bes. 248–252, 470 sowie 497 (Reg.). Ferner vgl. *Jiří Spěváček*, Václav IV. 1361–1419. k předpokladům husitské revoluce (Praha 1986) 138–145 bzw. 745 f. (Reg.).

²⁶ Dieser ist ab 1378 in der Hofkanzlei nachweisbar und übte ca. 1380 bis 1385 das Amt des Hofmeisters aus: Bis zum 29. September 1381 erscheint er fast ausschließlich nur als *magister curie* ohne Namensnennung, danach überwiegend mit Namen und Titel. Dazu vgl. *Hlaváček*, Das Urkunden- und Kanzleiwesen (wie Anm. 25), bes. 463 sowie *Spěváček*, Václav IV. (wie Anm. 25), bes. 138, 144, 150 bzw. 723 (Reg.), der ihn allerdings zum Mitglied eines böhmischen Geschlechtes macht.

²⁷ Zu dieser Familie vgl. *A(nton) Weiß*, Kärnten's Adel bis zum Jahre 1300 (Wien 1869) 206–209 bzw. *Claudia Fräss-Ehrfeld*, Geschichte Kärntens I: Das Mittelalter (Klagenfurt 1984) bes. 417–419, 518–520, 572–574 und 796 (Reg.).

²⁸ Ebd. 418 f.

²⁹ Zu diesem vgl. – neben *Hlaváček*, Das Urkunden- und Kanzleiwesen (wie Anm. 25), bes. 471 – vor allem *Spěváček*, Václav IV. (wie Anm. 25), bes. 108, 120, 122, 125, 138, 166 bzw. 741 f. (Reg.) sowie *Ferdinand Seibt*, Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution, in: Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder, hrsg. von *Karl Bosl* I (Stuttgart 1967) 477.

³⁰ Dazu vgl. Foedera (wie Anm. 23), III/3, 112 f. sowie *Höfler*, Anna von Luxemburg (wie Anm. 12), 131: Für diese Zahlungen vgl. ferner Calendar of Patent Rolls II: 1381–1385 (wie Anm. 3), 4.

³¹ Foedera (wie Anm. 23), III/3, 113. Über diesen politisch versierten Mann vgl. *Hlaváček*, Das Urkunden- und Kanzleiwesen (wie Anm. 25), bes. 469 f. und *ders.*, Bořivoj von Svinaře, in: Fränkische Lebensbilder. Neue Folge der Lebensläufe aus Franken 6 (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte Reihe VII A, Würzburg 1975) 80–91 (Zitate:

Kraigens namens Leopold³². Unter den anderen am Zustandekommen des Vertrages Beteiligten fällt ein weiteres Kanzleimitglied auf, nämlich Půta von Častolovice, der unter den Zeugen der *Litera Procuratoria ... ad Tractandum de Matrimonio* der Braut aufscheint³³, und der Adelige Zdeněk von Waldstein (Valdštejn), der als Hofmeister der Kaiserinwitwe Elisabeth von Pommern wirkte³⁴. In beiden Fällen handelt es sich – ebenso wie bei Peter von Wartenberg – um Personen, die entweder selbst oder deren Verwandtschaft später in besonders aktiven Hussitenkreisen zu finden sind³⁵.

82 bzw. 88) sowie *Peter Hilsch*, Bořivoj von Svinaře als Landvogt im Elsass. Zur königlichen Politik Wenzels gegenüber Straßburg und der elsässischen Landvogtei, in: *Speculum Sueviae*. Festschrift für Hansmartin Decker-Hauff I (= Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 40, 1981) 436–451 bzw. *Spěvák*, Václava IV. (wie Anm. 25), bes. 167 f., 238–241 bzw. 691 (Reg.). Ferner vgl. die ältere Arbeit von *Rudolf Helmke*, König Wenzel und seine böhmischen Günstlinge im Reich (phil. Diss., Halle an der Saale 1913) 29–78 sowie die rezente Studie von *Vladimír Růžek*, Družina Bořivoje ze Svinař ve službách Václava IV. (= Das Gefolge des Bořivoj von Svinaře in den Diensten Wenzels IV.), in: *Minulosti Západočeského kraje* 25 (1989) 57–90 [mit deutscher Zusammenfassung 90]. Dabei handelt es sich um jene neun Mitarbeiter Bořivojs, die ein Spitalsbruder der Bruderschaft von St. Christoph am Arlberg am 20. Oktober 1396 in Frankfurt am Main antraf und sie – gemeinsam mit Bořivoj von Svinař – als Mitglieder werben konnte. Zur engen Zusammenarbeit des sicher vor 1410 verstorbenen Bořivoj mit dem apostasierten („hussitischen“) Erzbischof von Prag, Konrad von Vechta: ebd. 63. Zu diesem selbst vgl. u.a. *Ferdinand Seibt*, Konrad von Vechta. Hussitischer Erzbischof von Prag, in: Von Soest – Aus Westfalen. Wege und Wirken abgewanderter Westfalen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Heinz-Dieter Heimann* (Paderborn 1986) 139–151; wiederabgedruckt in: *Ferdinand Seibt*, Hussitenstudien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 60, Festgabe zum 60. Geburtstag von Ferdinand Seibt, München 1987) 241–252.

³² Dazu vgl. *Calendar of Patent Rolls II: 1381–1385* (wie Anm. 3), 4 bzw. *Foedera* (wie Anm. 23), III/3, 113. Während dieser mit fünfzig Mark Sterling entlohnt wurde, erhielten der Ritter Konrad von Ri(e)dburg und der Schildträger Siegfried Foster jeweils zweihundert Dukaten (ebd. 113).

³³ *Foedera* (wie Anm. 23), III/3, 110. Über diesen vgl. *Hlaváček*, Das Urkunden- und Kanzleiweisen (wie Anm. 25), bes. 457 bzw. *Spěvák*, Václav IV. (wie Anm. 25), bes. 145, 178, 234 bzw. 745 (Reg.). Ohne nähere Belege anzugeben, nennt Loserth ihn mehrmals einen eifrigen Hussiten. Vgl. z.B. *Johann Loserth*, Huss und Wiclif. Zur Genesis der hussitischen Lehre (München, Berlin 1925) 204 Anm. 3.

³⁴ *Foedera* (wie Anm. 23), III/3, 111 (*Procuratoria Elisabethae, Matris Annae supradictae*) bzw. *Höfner*, Anna von Luxemburg (wie Anm. 12), 133. Während diese mit dem eigenen Siegel urkundete, wurde Annas *Procuratoria, quia proprio Sigillo nondum uti consuevimus*, mit dem Siegel ihres Bruders Wenzel als Römischem König und König von Böhmen firmiert (*Foedera* III/3, 110 f.). Vermutlich aufgrund ihrer Jugend verfügte Anna noch über kein eigenes Siegel, denn gerade im 14. Jahrhundert waren Frauensiegel – sogar unter Angehörigen des städtischen Patriziates – weit verbreitet. Vgl. dazu *Stuart Jenks*, Frauensiegel in den Würzburger Urkunden des 14. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 45 (1982) 541–553 bzw. *Brigitte Bedos-Rezak*, Women, Seals, and Power in Medieval France, 1150–1350, in: *Women and Power in the Middle Ages*, ed. *Mary Erler, Maryanne Kowalcski* (Athens, London 1988) 61–82.

³⁵ Dazu vgl. vor allem *Johann Loserth*, Ueber die Beziehungen zwischen englischen und böhmischen Wiclifisten in den beiden ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 12 (1891) 254–269, bes. 256.

Auf der englischen Seite ist unter den von Anfang an in die Heiratsvermittlungen eingebundenen Personen an erster Stelle Richards Sekretär, Robert Braybrooke, zu nennen. Dieser erfahrene Kanonist, Alumnus der Universität Oxford und (1381/82–1404) Bischof von London, stammte aus Braybrooke in Northamptonshire³⁶, einer Ortschaft, die als Hochburg der Lollarden späterhin Berühmtheit erlangen sollte: Nikolaus (Mikuláš) Faulfiš und Georg (Jiří) Kněhnic fertigten bekanntlich hier 1407 ihre Abschrift von Wyclifs Traktat „De Dominio Divino“ an³⁷. Roberts Bruder war ein prominenter „lollardischer Ritter“ (*Lollard Knight*). Als sein Neffe, Sir Gerard Braybrooke, 1429 verstarb, hinterließ dieser ein Testament, das keinen Zweifel in bezug auf seine Sympathien für diese Kirchenreformbewegung gestattet³⁸.

Robert, der im April 1379 als Sekretär Richards II. genannt wird, vertauschte im September 1382 dieses Amt gegen jenes des „Lord Chancellor“. Zwischen Juni und Dezember 1380 sowie zwischen Januar und März 1381 war er im Auftrage des englischen Monarchen viel unterwegs, um die Eheverhandlungen zu einem erfolgreichen Abschluß zu bringen³⁹. Er war auch derjenige, der am 20. Januar 1382 in der Stephanskapelle zu Westminster das jugendliche Paar trauen durfte⁴⁰. Später wirkte er unermüdlich als Vermittler zwischen dem sich oft jähzornig und tyrannisch gebärdenden Herrscher und den mit diesem verfeindeten aristokratischen Gruppierungen (*factions*). Gemeinsam mit dem noch zur Diskussion zu stellenden Erzbischof [zunächst von York, später von Canterbury] Thomas

³⁶ Zu diesem vgl. *Emden*, Biographical Register (wie Anm. 1), I, 254 f. (mit weiterführenden Quellen- und Literaturverweisen).

³⁷ Heute Wien, Österreichische Nationalbibliothek, C(odex) V(indobonensis) P(alatinus) 1294. – Zu diesen beiden böhmischen Studenten, die neben entsprechendem Schrifttum auch als „Reliquie“ ein Stück Stein von Wyclifs Grablege in Lutterworth (Lincolnshire) nach Prag mitnahmen vgl. *Emden*, Biographical Register (wie Anm. 1), II, 670 f., 1059 sowie *Anne Hudson*, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford 1988) ad indicem.

³⁸ Überliefert in: *The Register of Henry Chichele, Archbishop of Canterbury 1414–1443*, II: *Wills proved before the Archbishop or his Commissaries*, ed. by *E(rnest) F. Jacob* (Oxford 1938) 409–414. Vgl. dazu *K(enneth) B(ruce) McFarlane*, *Lancastrian Kings and Lollard Knights* (Oxford 1972) bes. 195 f., 217 und 250 (Reg.). Ferner vgl. *John A. F. Thompson*, *The Later Lollards 1414–1520* (London 1965). Mehrere Personen aus diesem Ort erscheinen unter den Beteiligten am Aufstand des Sir John Oldcastle bzw. unter den in Prozessen gegen Lollarden Verhörten. Vgl. *Hudson*, *Premature Reformation* (wie Anm. 37), 206 f., 290 bzw. ad indicem.

³⁹ Dazu vgl. *Foedera* (wie Anm. 23), III/3, 101 und 119 bzw. *Les ambassades anglaises pendant la guerre des cent ans. Catalogue chronologique (1327–1450)* in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 60 (1899) 177–214, bes. 202 f.

⁴⁰ Der Grund für diese ungewöhnliche Entscheidung lag vor allem darin, daß der neue Erzbischof von Canterbury, William Courtenay, noch nicht das Pallium erhalten hatte. Trotz Aufmunterung durch Bischöfe und Kanonisten konnte dieser seine Bedenken nicht überwinden, war allerdings bereit, Annas zwei Tage später erfolgte Krönung, nicht aber die Trauung, vorzunehmen. Vgl. dazu *The Westminster Chronicle 1381–1394*, ed. and transl. by (the late) *L(eonard) C. Hector* and *Barbara F. Harvey* (= *Oxford Medieval Texts* 1982) 22–24 bzw. *Joseph Dahmus*, *William Courtenay, Archbishop of Canterbury 1381–1396* (Pennsylvania University Park, London 1966) 76 f.

Arundel⁴¹, reiste Robert Braybrooke im Winter 1394/95 nach Irland, um Richard wegen der Lollardengefahr in London von der Notwendigkeit einer sofortigen Rückkehr von dem irischen Abenteuer zu überzeugen⁴².

Das Heiratsabkommen wurde vom Herzog von Teschen und von Konrad Kraiger sowie von Peter von Wartenberg im Namen König Wenzels unterfertigt, während einer von Richards Onkeln Edmund, Earl of Cambridge und späterer Herzog von York, gemeinsam mit dem Hofmeister (Seneschal) Hugh Segrave und dem Kämmerer Albredus (Aubrey) de Vere⁴³ für den englischen Monarchen zeichneten. Diese waren bereits am 29. März 1380 mit der Durchführung der Verhandlungen betraut worden. Unter anderem wurde damals festgehalten, daß die Braut bis zum kommenden Michaelstag [also dem 29. September 1381] auf Kosten ihres Bruders bis Calais geleitet werden sollte, ferner daß Wenzel für ihre standesgemäße Ausstattung zu sorgen hatte. Dafür wurde ihm die stattliche Summe von 80.000 Goldgulden zugesprochen⁴⁴. Als Gegenleistung wurde ausdrücklich betont, daß Anna gleich nach dem Vollzug der Ehe zur Königin von England gekrönt werden sollte. Auffallend ist allerdings der Umstand, wonach Richard für sich den Titel *Rex Angliae et Franciae* beanspruchte, während Anna lediglich den

⁴¹ Zu diesem vgl. vor allem Margaret Aston, Thomas Arundel. A Study of Church Life in the Reign of Richard II (Oxford 1967). Zum Zeitpunkt der Ernennung zum englischen Kanzler (1386) als er noch Bischof von Ely war, würdigte ihn der Chronist *Thomas Walsingham* als *vir qui iustitiam praeferret auro, et aequitatem mundo obrizo* (Historia Anglicana [wie Anm. 3], II, 152).

⁴² Dazu vgl. Edmund Curtis, Richard II in Ireland (Oxford 1927); ders., Unpublished Letters from Richard II in Ireland, 1394–1395, in: Proceedings of the Royal Irish Academy 37 C (1927) 276–303; James F. Lydon, Richard II's expeditions to Ireland, in: Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland 93 (1963) 135–149; Dorothy Johnston, Richard II and the submissions of Gaelic Ireland, in: Irish Historical Studies 22 (1980) 1–20; dies., The interim years: Richard II and Ireland 1395–1399, in: England and Ireland in the Later Middle Ages, ed. by James F. Lydon (Dublin 1981) 175–195.

⁴³ Dieser enge Vertraute des jungen Königs hatte die Ehre, anlässlich der Verhandlungen mit den Aufständischen im Sommer 1381 dessen Schwert zu tragen. Vgl. The Anonimale Chronicle, 1333–1381, ed. by Vivian H. Galbraith (= Publications of the University of Manchester, Historical Series 45, Manchester, London, New York 1927) 144. Zu seiner weiteren Verwendung in königlichen Diensten bis zur Krise von 1388, als er den Hof verlassen mußte, vgl. John L. Leland, The Abjuration of 1388, in: Medieval Prosopography 15 (1994) 115–138, bes. 120, 125.

⁴⁴ Zuerst war lediglich von 20.000 Gulden die Rede. Zu diesen finanziellen Verhandlungen vgl. Foedera (wie Anm. 23), III/3, 115f., 118. In England wurden sehr bald die vermeintlichen hohen Zahlungen kritisiert, welche Richard II. für ein kleines Stückchen *Fleisch* (*Nam non modica pecunia refundebat Rex Angliae pro tantilla carnis porcine*) zu tätigen bereit war. Vgl. Polychronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis, together with the English Translations of John Trevisa and of an unknown writer of the fifteenth century, ed. by Joseph R. Lumby (= Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores 41/9, London 1886) The Westminster Chronicle (wie Anm. 40), 12 bzw. 24. Dennoch zitiert derselbe Chronist im selben Zusammenhang, daß einer seiner Zeitgenossen über Anna durchaus schmeichelnde Verse verfaßt hatte: *Digna frui manna datur Anglis nobilis Anna* (ebd. 24). Auch machte man sich Gedanken über eventuelle Konsequenzen einer politischen Verbindung mit Böhmen sowie mit dem Reich. Vgl. Select Pleas and Memoranda of the City of London, 1381–1412, ed. by Arthur H. Thomas (Cambridge 1932) 3f.

Titel *Regina Angliae* führen sollte⁴⁵ – dies ist ein eindeutiges Zugeständnis an die alten böhmischen Verbindungen nach Frankreich, die hierdurch nicht kompromittiert werden durften.

Die anderen Bestimmungen sind allerdings in recht allgemeinen Tönen gehalten: Beispielsweise werden die von englischer Seite als Rücklage beizusteuern den Herrschaften und Ländereien nicht angeführt. Über diese wissen wir allerdings aus anderen Quellen Bescheid, auch daß Anna tatsächlich solche erhalten hat. Als Zeugen zeichneten – neben dem Kardinallegaten Pileo da Prata – eine stattliche Abordnung des englischen Episkopates sowie Vertreter des dortigen Hochadels. An ihrer Spitze steht der Freund und Förderer John Wyclifs, der in Regierungsangelegenheiten überaus einflußreiche Herzog von Lancaster, John of Gaunt⁴⁶. Sein engagiertes und andauerndes Interesse am Zustandekommen dieser Eheverbindung ergibt sich aus dem Umstand, daß er bereits im Juni 1380 in seinem Londoner Stadtpalast (Savoy) einen böhmischen Ritter empfing, um die Verhandlungen zu forcieren. Dessen in der Quelle stark verballhornter Name läßt sich eindeutig mit dem bereits erwähnten Kanzleirelator Bořivoj von Svináře in Einklang bringen⁴⁷. Einen weiteren Hinweis auf sein Interesse liefert der Umstand, wonach es ausgerechnet John of Gaunt war, der – trotz dringender Verpflichtungen an der Grenze zu Schottland – am 3. April 1381 ein festliches Bankett zur Feier des Vertragsabschlusses sowie zu Ehren des Kardinallegaten Pileo da Prata, eines alten

⁴⁵ Vgl. den Passus im Ehevertrag: *Item, quod dicta Domina Anna, postquam dictum matrimonium fuerit consummatum, tempore debito coronabitur, et in aliis tractabitur prout aliae Reginae Angliae* [Kursiv im gedruckten Text] *tractari consueverunt* (Foedera [wie Anm. 23], III/3, 114).

⁴⁶ Über diesen vgl. zuletzt *Simon Walker*, *The Lancastrian Affinity 1361–1399* (Oxford 1990) sowie *Anthony Goodman*, *John of Gaunt. The Exercise of Princely Power in Fourteenth-Century Europe* (London 1992) bzw. *Anil de Silva-Vigier*, *This moste highe prince ... John of Gaunt 1340–1399* (Edinburgh, Cambridge, Durham 1992). Gaunts Sonderstellung in der Regierungszeit Richards II. wurde sogar in Preußen zur Kenntnis genommen. Zum Beispiel richtete am 10. April 1391 der Hochmeister des Deutschen Ordens, Konrad von Wallenrode, aus der Marienburg ein Schreiben an den Herzog von Lancaster mit der Bitte um Intervention beim König wegen der Einhaltung vertraglicher Vereinbarungen. Einen ähnlichen Text sandte der Hochmeister auch an Königin Anna. Vgl. *Codex Diplomaticus Prussicus. Urkunden-Sammlung zur älteren Geschichte Preußens IV*, hrsg. von *Johannes Voigt* (Königsberg 1853) 124 f., 140 f. Zu Konrad (Konrat) von Wallenrode vgl. *Bernhart Jähnig*, *Johann von Wallenrode O.T. Erzbischof von Riga, Königlicher Rat, Deutschordensdiplomant und Bischof von Lüttich im Zeitalter des Schismas und des Konstanzer Konzils* (um 1370–1419), (= *Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 24, Bonn-Godesberg 1970) 217 (Reg.). – Zur Kreuzfahrt des künftigen König Heinrichs IV. und damaligen Earl of Derby, eines Sohnes des Herzogs von Lancaster, John of Gaunt, nach Livland im selben Jahr mit anschließendem Besuch bei König Wenzel am Prager Hof vgl. *K(enne)th B(ruce) McFarlane*, *Appellant and Crusader, 1387–1397*, in: *Lancastrian Kings* (wie Anm. 38), 24–42, bes. 38 f.

⁴⁷ Vgl. *John of Gaunt's Register 1379–1383*, ed. by *Eleanor C. Lodge* (†) – *Robert Somerville* (= *Camden Society*, 3. series 56/57, London 1937) no. 786 bzw. *Goodman*, *John of Gaunt* (wie Anm. 46), 75.

Mitstreiters aus den Tagen der diplomatischen Verhandlungen zu Brügge, und der Mitglieder der böhmischen Delegation gab⁴⁸.

Wenzels Gesandte legten ihre Bevollmächtigungen (*Procurae*) vor: Jeweils ein vom Reichsoberhaupt sowie von Annas Mutter, Elisabeth von Pommern, unterfertigtes Dokument, während die Braut selbst ihre eigene Vollmacht ausgestellt hatte⁴⁹. Darin erwähnt sie zwar anerkennend die beratende Funktion ihres Bruders und ihrer Mutter, betont aber ausdrücklich, daß sie den Schritt aus freiem Willen und mit genauer Kenntnis der Sachlage unternehme⁵⁰. In einer eigenen, am 2. Mai 1381 in Nürnberg ausgefertigten Urkunde verpflichtete sich König Wenzel überdies, zwanzigtausend Goldgulden für die zu erwartenden Unkosten zur Verfügung zu stellen⁵¹. Am 1. Dezember 1381 wurde schließlich von englischer Seite die Zusammensetzung jener Delegation festgelegt, welche die Braut auf der letzten Etappe der Reise nach England begleiten sollte⁵². Dabei wurde ausdrücklich betont, daß Annas Gefolge nicht nach Hause geschickt, sondern in mäßiger Anzahl (*cum moderata familia*) übernommen werden sollte⁵³.

Die aufwendigen Hochzeitsfeierlichkeiten nach Ankunft der Braut in England mit prunkvollen Turnieren in Smithfield, die ausgerechnet in einer Zeit hoher finanzieller Belastung unmittelbar nach dem englischen Aufstand im Frühsommer 1381⁵⁴ als besondere Herausforderung empfunden wurden, sorgten zunächst für Annas Unbeliebtheit bei den englischen Zeitgenossen. Relativ bald dürfte sie aber – vermutlich aufgrund ihres allorts gepriesenen lebenswürdigen Verhaltens und ihrer Friedfertigkeit – ihre Kritiker versöhnlicher gestimmt haben⁵⁵. Bereits zum

⁴⁸ Ebd. 78. Dies war eine der letzten Gelegenheiten, Gaunts reich ausgestattetes Stadtpalais (Savoy) für repräsentative Zwecke zu verwenden, bevor dieses am 13. Juni 1381 während des Aufstandes zerstört wurde.

⁴⁹ Foedera (wie Anm. 23), III/3, 110f., 114.

⁵⁰ Ebd. 114.

⁵¹ Foedera (wie Anm. 23), III/3, 115 hat die einzige erhaltene Überlieferung. Dazu vgl. Deutsche Reichstagsakten unter König Wenzel. Erste Abtheilung 1376–1387, hrsg. von Julius Weizsäcker (= Deutsche Reichstagsakten I, München 1867) 281. Vgl. dazu Chamberlayne, Die Heirat Richard II. (wie Anm. 23), 38 bzw. Heeren, Das Bündnis (wie Anm. 23), 24 f.

⁵² Vgl. die Beschreibung der Verhandlungen sowie der Reise nach England bei Jean Froissart, Chroniques II/X (1380–1382), publié pour la société de l'histoire de France par Gaston Raynaud (Paris 1897) 165–169, § 243 f.

⁵³ Foedera III/3 (wie Anm. 23), 131. Trotz der zeitgenössischen Kritik an ihrer böhmischen Gefolgschaft spricht der Umstand, wonach alle Frauen und Männer, die 1388 den Hof verlassen mußten und zu ihren Vertrauten gerechnet wurden, Engländer waren, eher dafür, daß der böhmische Anteil wirklich sehr bescheiden war. Zur Zusammensetzung ihres Haushaltes, wobei die Hauptämter nachweislich in englischer Hand waren, vgl. Simpson, English and Bohemian Painting (wie Anm. 3), bes. 45.

⁵⁴ Über diesen Näheres bei Rodney Hilton, Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381 (London 1973) bzw. R. B(arry) Dobson, The Peasants' Revolt of 1381 (London 1970).

⁵⁵ Beispielsweise wußte der gut unterrichtete Chronist Jean Froissart über einen böhmischen Ritter zu berichten, der die Königin besuchte. Diesen bezeichnet er als *frisces et jolis chevaliers estoit al'usage d'Alemaigne*. Wegen ihrer Beliebtheit wurde der Ritter von König und Adel besonders herzlich empfangen, bis er anlässlich eines Feldzuges gegen die Schotten in

Zeitpunkt ihrer Ankunft in England, also kurz vor Weihnachten 1381, zeigte Anna sowohl Interesse für die politischen Verhältnisse in der neuen Heimat wie auch ein gewisses Verständnis für die Anliegen der Aufständischen von 1381. Dabei setzte sie eine diplomatische Geste, indem sie bei ihrem künftigen Gemahl um eine Amnestie für diese bat. Sie tat dies allerdings nicht nur aus eigener Initiative, sondern aufgrund einer ihr von Vertretern der Bürgerschaft von London überreichten Bittschrift⁵⁶. Darin wurde der Erwartung Ausdruck verliehen, daß die neue Königin, von der die Bittenden bislang keine persönlichen Kenntnisse hatten, nach dem Vorbild ihrer Vorgängerinnen als einfühlsame Vermittlerin bei ihrem Gemahl für sie intervenieren würde. Bereits während des im November und Dezember 1381 tagenden Parlaments, also vor Annas Ankunft in England, wurde der Hoffnung Ausdruck gegeben, wonach *a l'especiale requeste de noble Dame, Dame Anne ... Roigne d'Engleterre, si Dieux plect, proscheiement a venir* Begnadigungen erfolgen werden⁵⁷. Darüber hinaus soll Anna noch im ersten Jahr nach ihrer Ankunft in England für einen der Unwahrscheinlichsten unter den Aufständigen von 1381 interveniert haben, nämlich für den enttäuschten Erben Thomas Farndon (Farrington): Dieser hatte versucht, Richard II. persönlich über seine mißliche Situation zu informieren⁵⁸. Zwei Jahre später wird erstmals sogar von einem Fall berichtet, wo die Königin kniend vor Richard II. sich für eine weitere unglückliche Person einsetzte, damit diese nicht sterben müsse⁵⁹.

Von der Chronistik der Regierungszeit Richards II. wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sich Anna anlässlich des im Jahre 1388 stattfindenden Hochverratsprozesses (the „Merciless“ Parliament) – drei Stunden lang auf den Knien, trotzdem aber vergeblich – bei einem der „Lords Appellant“, Richard, Earl of Arundel, um Milde für Simon Burley bemüht habe⁶⁰: Denn dieser war nicht nur der Erzie-

einen Streit involviert wurde, der mit dem Tod eines jungen englischen Adligen endete. Vgl. *Froissart*, *Chroniques* II (wie Anm. 52), XI (Paris 1899) 260 f., §473.

⁵⁶ London, Public Record Office, Plea and Memoranda Rolls, A 25 mem. 3b.

⁵⁷ *Rolls of Parliament (Rotuli Parliamentorum)* 3 (London 1783) 103. Der Text dieser sowie einer weiteren Begnadigung vom 4. Februar 1382 im Namen der neuen Königin findet sich in: *Foedera* (wie Anm. 23), III/3, 131 f., 134. – Zu den Erwartungen der Londoner Bevölkerung im Hinblick auf Annas Vermittlerrolle vgl. vor allem *Paul Strohm*, *Hochon's Arrow: The Social Imagination of Fourteenth Century Texts*, with an Appendix by *A. J. Prescott* (Princeton 1992) 95–119 („Queens as Intercessors“), bes. 105–111, mit entsprechenden Quellenbelegen. Für diesen Hinweis bin ich Frau Dr. *Lesley Johnson* (University of Leeds) sehr zu Dank verpflichtet.

⁵⁸ *Calendar of Patent Rolls* II: 1381–1385 (wie Anm. 3), 103.

⁵⁹ Hier handelte es sich um John Northampton, Bürgermeister von London 1381 bis 1383. Vgl. *The Westminster Chronicle* (wie Anm. 40), 92.

⁶⁰ Ebd. 328. Vgl. auch *Chronicles of the Revolution 1397–1400. The Reign of Richard II*, transl. and ed. by *Chris Given-Wilson* (Manchester, New York 1993) 59. Dazu vgl. *Anthony Goodman*, *The Loyal Conspiracy: The Lords Appellant under Richard II* (London 1971) bes. 46. – Zu den Kontakten der fünfzehn Männer und Frauen, die bei dieser Gelegenheit von den Appellanten gezwungen worden waren, den Hof zu verlassen, sowie zum Herrscherpaar, vgl. vor allem *Leland*, *The Abjuration of 1388* (wie Anm. 43), 115–138. Darunter befand sich auch der Kämmerer der Königin Richard Abberbury der Ältere. Über ihn vgl. *Simon*

her des jungen Königs, sondern auch einer jener Gesandten Richards gewesen, die 1381 Anna als Braut von Brabant nach England geleitet hatten⁶¹. Im selben Zusammenhang vermittelte die Königin – offensichtlich mit mehr Erfolg – beim Erzbischof von Canterbury William Courtenay, um das Leben von sechs Richtern und „sergeants-at-law“ zu retten⁶². Eine ähnliche Vermittlerrolle dürfte Anna auch im Sommer 1392 während der Auseinandersetzungen zwischen Richard II. und der Stadt London gespielt haben. Bei dieser Gelegenheit hatte der König seinem Zorn freien Lauf gelassen: Er hob die altbewährten Privilegien der Stadt auf, setzte die gewählten Amtsinhaber ab, verlangte eine hohe Geldstrafe und verlegte die königliche Justiz nach York. Dem Chronisten zufolge bekniete Anna ihren Gemahl mehrmals, sowohl in Windsor wie auch in Nottingham, dieser ungerechten Bestrafung der Stadt ein Ende zu setzen⁶³.

Dieses Rollenbild als „advocatus clementiae“ oder gar als marianische „virgo mediatrix“ findet seinen Niederschlag in mehreren literarischen Schriften sowie in zeitgenössischen Darstellungen (in Chroniken aber auch in einem anglo-normannischen Brief) der öffentlichen Versöhnung zwischen Richard II. und der Stadt London im Rahmen einer feierlichen Prozession am 21. und 22. August 1392⁶⁴. Die ausführlichste Darstellung dieser Versöhnung findet sich in der *Concordia*, also in einem langen lateinischen Gedicht aus der Feder des Karmeliten Richard Maidstone, der in einer späteren Überlieferung als Beichtvater des Herzogs von Lancaster, John of Gaunt, genannt wird⁶⁵. Dieses Poem, das eindeutig die Kenntnisse eines Augenzeugen verrät, ist in der Form einer allegorischen Ehe zwischen dem König und der Stadt gestaltet, ohne dabei die Rolle der Königin zu vernach-

Walker, Sir Richard Abberbury (c. 1330–1399) and his Kinsmen: The Rise and Fall of a Gentry Family, in: Nottingham Medieval Studies 34 (1990) 113–140.

⁶¹ Dazu vgl. Foedera (wie Anm. 23), III/3, 110, 119 bzw. Höfler, Anna von Luxemburg (wie Anm. 12), 129, 133. Für seine damaligen Dienstleistungen für den König und seine Braut wurde ihm am 14. März 1382 auf Lebenszeit ein Schloß in Caermarthenshire (Wales) übergeben. Vgl. Calendar of Patent Rolls II: 1381–85 (wie Anm. 3), 107, 161 f.

⁶² Chronicon Henrici Knighton, vel Cnithon, monachi Leycestrensis, ed. by Joseph R. Lumby (= Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores 92/1–2, London 1889–1895) II, 295.

⁶³ The Westminster Chronicle (wie Anm. 40), 502.

⁶⁴ Vgl. z.B. ebd. 504–506. Für den Text des Briefes vgl. Helen Suggett, A Letter Describing Richard II's Reconciliation with the City of London, 1392, in: The English Historical Review 62 (1947) 209–213. Die Rolle der Königin als „virgo mediatrix“ bei der Versöhnung ist Gegenstand eines im Druck befindlichen Beitrages von Gordon Kipling.

⁶⁵ Zum Text des Gedichtes *Concordia facta inter Regem Ricardum Secundum post Conquestum et cives Londonienses* vgl. die ältere Edition: Political Poems and Songs relating to English History composed during the period from the Accession of Edw[ard] III to that of Ric[hard] II, ed. by Thomas Wright (= Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores 14/1–2, London 1859) I, 282–300 sowie die jüngere von Charles Roger Smith (Ed.), *Concordia Facta inter Regem Ricardum II et Civitatem Londonie* (Ann Arbor, University Microfilms 1972). Wegen der leichten Zugänglichkeit wird nach der Edition von Wright zitiert. Zum Verfasser († 1396) vgl. Emden, Biographical Register (wie Anm. 1), II, 1204. Johannes Bale, Scriptorum Illustrium Maioris Britanniae Catalogus I (Basel 1557) 498 f., der vor seinem Übertritt zur Reformation selbst Karmeliter gewesen war, nennt ihn Beichtvater des Herzogs von Lancaster.

lässigen. Unter den dem Königspaar damals überreichten Geschenken befanden sich mit Gold geschmückte Darstellungen der Heiligen Dreifaltigkeit und der Heiligen Anna. Der Königin wurde ferner ein edles Pferd geschenkt, damit ihre zarten Glieder sanft getragen würden und sie durch ihre Liebe die Härte des Königs in Sanftmut gegenüber seinem Volk umzuwandeln vermöge⁶⁶. Darüber hinaus fällt auf, daß die von Richard II. zwei Tage später unterfertigten Begnadigungen für die Bürger von London und die Amtsträger der Stadt ausgerechnet in Woodstock, also im „Manor“ der Königin, datiert sind: In allen vier Fällen wird also deutlich zum Ausdruck gebracht, daß diese Begnadigung auf Wunsch der Monarchin erfolgte⁶⁷.

Weiters kommt dieser Sachverhalt in einem Werk aus der Feder von Geoffrey Chaucer zum Ausdruck, nämlich in seiner unvollendeten *Legend of Good Women*, welche er wahrscheinlich auf Anregung der Königin verfaßte⁶⁸. Die Vorrede in der „F-Fassung“ ist Anna gewidmet, und die zentrale Erscheinung Alceste fordert die Ablieferung des fertigen Textes an *the queene, / ... at Eltham or at Sheene*⁶⁹. In diesem Zusammenhang ist auch die Wahl des Geschenkes zu sehen, welches ihr die Bürgerschaft von London zu Weihnachten 1392 übermittelte: Dem Chronisten von Westminster zufolge überreichte man ihr *unam magnam avem et mirabilem, habentem guttur latissimum*, nämlich einen Pelikan, also einen Vogel, dessen selbstaufopfernde Art bei der Ernährung der eigenen Jungen dem christlichen Mittelalter wohlvertraut gewesen ist⁷⁰.

⁶⁶ *Flectere regales poterit regina rigores
Mitis ut in gentem rex velit esse suam.
Mollit amore virum mulier: Deus huic dedit illam;
Tendat ad hoc vester, O pia, dulcis amor.*

Vgl. Concordia, in: Wright, Political Poems (wie Anm. 65), 289, Zl. 229–232. Ferner vgl. Caroline M. Barron, The Quarrel of Richard II and London 1392–1397, in: The Reign of Richard II (wie Anm. 11), 173–201, bes. 190f.

⁶⁷ Vgl. Calendar of Patent Rolls V: 1391–1396 (wie Anm. 3), 130, 171; Calendar of Close Rolls, Richard II, V: 1392–1396 (London 1925) 78f., Letter Books H, Manuscripts, Corporation of the City of London 381, 383. Für eine mögliche Beteiligung anderer Personen (z.B. des Bischofs von London und langjährigen Vertrauten des Königspaares Robert Braybrooke) an der erzielten Aussöhnung vgl. Walsingham, Historia Anglicana (wie Anm. 3), II, 209f. bzw. Barron, Richard II and London (wie Anm. 66), 192.

⁶⁸ Auf eine Ähnlichkeit der literarischen Interessen von Annas Familie mit jenen des Dichters Chaucer verwies John Norton-Smith, Geoffrey Chaucer (London, Boston 1974) 63 mit Anm. 2: Annas Onkel, Herzog Wenzel von Luxemburg, war selbst Dichter und Förderer von Eustache Deschamps, während ihr kaiserlicher Vater (= Karl IV.) Francesco Petrarca unterstützt hatte und ihr Großvater Johann von Luxemburg als Mäzen des Dichters und Musikers Guillaume de Machaut in Erscheinung getreten war.

⁶⁹ Dazu vgl. The Legend of Good Women, in: The Riverside Chaucer (Oxford 31988) 587–630 sowie zuletzt Strohm, Hochon's Arrow (wie Anm. 57), 112–119. Vgl. ferner Larry D. Benson, The occasion of „The Parliament of Fowles“, in: The Wisdom of Poetry: essays in early English literature in honor of Morton W. Bloomfield, ed. by Larry D. Benson, Siegfried Wenzel (Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1982) 123–144 und 283–288, der die Entstehung von Chaucers Werk mit den Heiratsverhandlungen von Richard und Anna in Verbindung bringt.

⁷⁰ The Westminster Chronicle (wie Anm. 40), 510. – Zur Bedeutung des Pelikans als Symbol

Dennoch fielen die von den Zeitgenossen kritisierten materiellen Zuwendungen des Königs an seine Braut recht stattlich aus: Um 1384 wurden Anna drei königliche Anwesen (*Manors*), darunter Woodstock⁷¹ in der Nähe von Oxford, Havering in Essex und Leeds Castle in der Grafschaft Kent, geschenkt, nachdem ihr bereits 1382 eine weitläufige und recht begehrte Herrschaft (*Holderness*) in Yorkshire im Wert von stattlichen 4500 Pfund übertragen worden war⁷². Dieser Besitz wurde noch zu Annas Lebzeiten dem Onkel Richards, Thomas von Woodstock, Herzog von Gloucester, mehrfach versprochen und kam daher gleich nach dem Tode der Königin 1394 tatsächlich an diesen. Im Bereich dieser Herrschaft befand sich u.a. die Zisterze Meaux, deren Abt und Klosterchronist Thomas Burton die besondere Gunst des Herzogs von Gloucester genoß und der auch die englischen Zisterzienser auf dem 1397 in Wien abgehaltenen Generalkapitel der Anhänger der römischen Obedienz vertrat⁷³.

Das lange Tauziehen um diese Herrschaft liefert den erneuten Beweis für das Unbehagen unter der königlichen Verwandtschaft in Hinblick auf die Bevorzugung der Ausländer. Und gerade der Herzog von Gloucester hatte – bei allen gemeinsamen Interessen an der volkssprachlichen Bibel, die ihn mit Anna verbinden konnten – guten Grund gehabt, sich von der böhmischen Anhängerschaft der Königin zu distanzieren: Denn Gloucesters Tochter – immerhin eine Enkelin König Edwards III., – die mit Richards engstem Vertrauten Robert De Vere [dem 1385 zum Markgrafen von Dublin⁷⁴ geadelten Grafen von Oxford, der 1386 zum Herzog von Irland erhoben wurde] verheiratet war, wurde ein Jahr später verstoßen, damit dieser eine böhmische Hofdame der Königin Anna ehelichen konnte. Ein Nichtigkeitsbescheid aufgrund zu naher Blutsverwandtschaft machte dies zwar möglich, doch galt die Entscheidung, vor allem wegen des Standesunterschiedes, als Affront gegen das Haus Gloucester. Denn es handelte sich dabei um eine Frau, die in den zeitgenössischen Quellen recht unterschiedlich bewertet wird. Der Chronist Jean Froissart machte auf eine hübsche und gefällige Frau in

für Christi Todesopfer und Auferstehung, das seit dem 3. nachchristlichen Jahrhundert bekannt war, vgl. Jürgen Paul und Werner Busch, „Pelikan“. In: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von Engelbert Kirschbaum SJ (†), 3: Allgemeine Ikonographie – Laban bis Ruth (Rom, Freiburg, Basel, Wien 1971) Sp. 386–388.

⁷¹ Dieses dürfte zu den bevorzugten Aufenthaltsorten des Königspaares gehört haben. Abgesehen davon, daß die Begnadigungen für die Stadt London 1392 dort ausgestellt wurden (wie oben mit Anm. 67), berichtet Walsingham, daß Richard und Anna gelegentlich auch Weihnachten dort verbrachten (*Historia Anglicana* [wie Anm. 3], II, 195).

⁷² Diese Summe stellte den Wert der für sie vereinbarten Rücklage von englischer Seite dar. Vgl. *Calendar of Patent Rolls II: 1381–1385* (wie Anm. 3), 125–127. Zu dieser Thematik ebd. 157, 159, 192.

⁷³ *Chronica Monasterii de Melsa a Fundatione usque ad Annum 1396*, auctore Thoma de Burton, abbate. *Accedit Continuatio ad Annum 1406 a monacho quodam ipsius domus*, ed. by Edward A. Bond, III vols (= *Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores* 43/1–3, London 1866–1868), hier III, 266 f. Zu Burton und seinem Werk vgl. Gransden, *Historical Writing* (wie Anm. 1), 344–359.

⁷⁴ Ein damals präzedenzloser Titel. Vgl. *Rotuli Parliamentorum* (wie Anm. 57), III, 209 f. bzw. *The Westminster Chronicle* (wie Anm. 40), 144.

Annas Hofstaat aufmerksam, die er als (Agnes) *Lancegrove* identifiziert, während andere Chronisten für sie den Namen *Lancecron* angeben⁷⁵. Sie ist, wie man sieht, gleich mehreren Zeitzeugen aufgefallen, und einige Berichterstatter bezeichnen sie als häßlich und noch dazu als Tochter eines Sattlers, allerdings mit dem vorsichtigen Nachsatz *ut fertur*, also „wie man hört“⁷⁶.

Aufgrund der engen Beziehungen eines der böhmischen Unterhändler des Heiratsvertrages, nämlich Konrad Kraigers, zu Kärnten, vor allem aber zum Landgericht Landskron⁷⁷, ließe sich zunächst an eine Kärntnerin denken. Doch wird man darunter eher – wie schon Höfler meinte – eine Frau aus der Familie der Landgrafen von Leuchtenberg vermuten dürfen⁷⁸, von denen ein Mitglied (Ulrich) bereits unter dem ersten Luxemburger-König Johann dem Blinden von Böhmen als Ratgeber gewirkt hatte, während ein weiterer Familienangehöriger, Johann von Leuchtenberg, zu jenen königlichen Räten gehörte, die König Wenzel 1378 von seinem Vater übernommen hatte⁷⁹. Für Höfler lag daher die Vermutung auf der Hand, daß dieser – dessen Kollegen im königlichen Rat die Eheverhandlungen mit England geführt hatten – seine Tochter als Hofdame der damals sechzehnjährigen Braut vorgeschlagen und mitgegeben hatte⁸⁰. Abgesehen von der Tatsache, daß die Herren von Leuchtenberg niemals Herzoge waren, ist die Begleiterin Annas, welche zweifelsfrei 1381 in der Eigenschaft einer Brautführerin unterwegs war, keine andere als Johanna von Brabant, Gemahlin des Herzogs

⁷⁵ Vgl. dazu ebd. 188–190 bzw. *Froissart*, *Chroniques* (wie Anm. 52), XIV (1386–1388) 46 f. XXX § : *Aussi avecques tout ce, il estoit tellement enamouré de une des damoiselles de la royne qui se appelloit la Lancegrove, que par nur tour il ne la povoit eslongier, et estoit une damoiselle assés belle et plaisante*. Auch in der – recht verlässlichen – englischen Fassung wird sie *a tolerably pleasant lady* genannt: Vgl. *Jean Froissart*, *Chronicles*, ed. *Thomas Johnes* (Hafod 1804) III, 336 f., cap. 103.

⁷⁶ Beispielsweise *Walsingham*, *Historia Anglicana* (wie Anm. 3), II, 160. Dieser brachte seine Empörung über die Verstoßung der jungen und schönen Enkelin Edwards III. zum Ausdruck und setzte fort: *et aliam duceret, quae cum Regina Anna venerat de Boemia, ut fertur, cujusdam sellarii filiam, ignobilem prorsus atque foedam; ob quam causam magna surrepsit occasio scandalorum*; – *cujus nomen erat, in vulgari idiomate, 'Launcecrona'* (ebd.). Vgl. dazu auch *The Chronicle of England by John Capgrave*, ed. by *Francis Charles Hingeston* (= *Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores* 1, London 1858) 245: *The woman whech he weddid aftir this rejeccion cam oute of Bem, a sadelere doutir; hir name was Lancecrone*.

⁷⁷ Das erstmals 1398 erwähnte Landgericht befand sich seit 1392 im Pfandbesitz der Grafen von Cilli. Es kam 1438 an die Stubenberger. Dazu *Gotbert Moro*, *Landskron* (Bez. Villach-Land) in: *Alpenländer mit Südtirol*, hrsg. von *Franz Huter* (= *Handbuch der Historischen Stätten – Österreich* 2, Stuttgart 1978) 261 f. (Lit.).

⁷⁸ Ohne eine Quelle anzugeben, nennt *Höfler*, *Anna von Luxemburg* (wie Anm. 12), 133 „die Herzogin von Leuchtenberg als Brautführerin“. Für die anderen Mitglieder der Gesandtschaft zitiert er *Foedera* VII, 282 f. (= III/3 [wie Anm. 23], 110 f.), wo allerdings nur die männlichen Unterhändler bzw. Zeugen des Ehevertrages genannt sind.

⁷⁹ Vgl. *Seibt*, *Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution*, in: *Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder* I (wie Anm. 29), 477. Zu Ulrich, der bereits in Diensten König Johanns von Böhmen gestanden hatte, vgl. ebd. 362.

⁸⁰ Vgl. auch *Weigel*, *Männer um König Wenzel* (wie Anm. 24), 156 f. bzw. *Chamberlayne*, *Die Heirat Richard II.* (wie Anm. 23), 46 ff.

Wenzel von Luxemburg, und somit die Tante der Braut⁸¹. Sie begleitete Anna von Brüssel über Calais nach England und erhielt nach der Hochzeit und Krönung der neuen Königin bereits am 8. Februar als *Dominam Lantegravissam de Lucemburgh* freies Geleit für die Heimreise mit einem Schiff namens Fligut⁸². Dabei handelt es sich also um zwei völlig verschiedene Personen. Ob die Hofdame *Lancecrona* mit der Familie der Leuchtenberg verwandt war, läßt sich derzeit nicht klären, doch ist die Bezeichnung *maidservant* in diesem Zusammenhang⁸³ zwar eine Schlußfolgerung der schlechten zeitgenössischen Presse der böhmischen Königin, dennoch aber irreführend⁸⁴.

Mit einer Identifikation der sogenannten *Lancecrona* als Mitglied einer Familie, die seit den Tagen ihres Großvaters zu den Familienberatern gehörte, ließe sich aber auch das mehrfach dokumentierte Verhalten der Königin Anna erklären. Denn diese war – ebenso wie ihr königlicher Gemahl – anscheinend bereit, der Auflösung der ersten Ehe des Herzogs von Irland zuzustimmen, um eine weitere böhmische Heiratsverbindung bei Hofe zu ermöglichen⁸⁵. Nicht näher zu belegen ist jedoch die Aussage des Chronisten Jean Froissart, wonach sich Anna höchstpersönlich an Papst Urban VI. gewandt habe, um die Auflösung der Ehe De Veres mit der Enkelin Edwards III. zu erreichen und dessen Heirat mit der (vermutlichen) böhmischen Landgräfin zu genehmigen⁸⁶. Von der Hand zu weisen wäre ein derartiges Eingreifen seitens der Königin allerdings nicht. Doch dürfte diese Verbindung des Herzogs von Irland mit der jungen böhmischen Kammerfrau nicht den gewünschten politischen Erfolg gebracht haben: Ganz im Gegenteil sorgte diese für weitere Reibereien mit den noch verbliebenen böhmi-

⁸¹ Zur Person dieser Hochadeligen, die im März 1352 mit Wenzel vermählt wurde und erst vierundachtzigjährig am 1. Dezember 1406 in Brüssel verstarb, vgl. *Henri Pirenne*, Jeanne, fille aînée de Jean III, duc de Brabant, in: *Biographie Nationale publiée par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique* 10 (Bruxelles 1888–1889) Sp. 454–463 bzw. *Carl Knetsch*, Das Haus Brabant. Genealogie der Herzoge von Brabant und Landgrafen von Hessen I (Darmstadt 1918) 40 sowie zuletzt *Veldtrup*, Zwischen Eherecht und Familienpolitik (wie Anm. 17), bes. 413–418. Keiner erwähnt allerdings diese Brautfahrt.

⁸² Foedera (wie Anm. 23), III/3, 134. *Urbánek*, Anna Anglická (wie Anm. 21), 129 bezeichnet diese Begleiterin als „lantkraběnka z Leuchtenberku“, was vermutlich ebenfalls auf eine falschverstandene Verballhornung von „Luxemburg“ zurückgehen dürfte.

⁸³ Zum Stammbaum der Familie Leuchtenberg vgl. Europäische Stammtafeln. Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten. Neue Folge, hrsg. von *Detlef Schwennicke* XVI: Bayern und Franken (Berlin 1995) Taf. 96. Dort findet sich allerdings keine Agnes, die hierfür in Frage kommen könnte. Eine legitim geborene Tochter aus diesem Geschlechte dürfte sie also nicht gewesen sein.

⁸⁴ Vgl. *Louisa Desaussure Duls*, Richard II in the Early Chronicles (The Hague, Paris 1975) 59.

⁸⁵ Lediglich der Chronist von Westminster berichtet, daß dieses Eheprojekt trotz heftiger Proteste der Königin realisiert wurde. Vgl. *The Westminster Chronicle* (wie Anm. 40), 190.

⁸⁶ *Froissart*, *Chronicles* (wie Anm. 75), III, 326f., cap. 100. Vgl. dazu *Höfler*, Anna von Luxemburg (wie Anm. 12), 189 mit dem Hinweis auf eine recht fragwürdige Quelle, nämlich *Agnes Strickland*, *Lives of the Queens of England from the Norman Conquest to the Death of Queen Anne*, 12 Bde. (London 1840–1848) bzw. erw. Aufl., 8 Bde. (London 1857) – allerdings auch mit großer Skepsis. Dieses Werk war der Verfasserin leider nicht zugänglich.

schen Mitgliedern des Hofstaates, zumal ihre Verhelichung von einem Teil des Königshauses als Beleidigung der Nachkommen Edwards III. empfunden wurde.

Darüber hinaus aber wurden die zeitgenössischen Beobachter zunehmend mißtrauischer im Hinblick auf den wahren Hintergrund der innigen Männerfreundschaft zwischen Richard II. und seinem Günstling Robert De Vere. Der Chronist Walsingham kritisierte offen diese Beziehung als obszön und zwar in Phrasen, welche an die Verurteilung der homoerotischen Liaisons König Edwards II. zwei Generationen zuvor erinnern⁸⁷. Die derzeit beste Kennerin der englischen Geschichtsschreibung des Spätmittelalters, Antonia Gransden, neigt indes eher dazu, diese Kritik bloß als Topos in der historiographischen Tradition der Mönche von St Albans zu werten⁸⁸. Dennoch dürfte die Frage berechtigt sein, ob der Grund für die dauernde Kinderlosigkeit einer offensichtlich gesunden jungen Frau nicht etwa auch hier zu suchen ist⁸⁹.

Die bereits erwähnten Auftritte der Königin als Friedensvermittlerin dürften wohl ein weiterer Grund für die spätere – kaum genau belegbare – Überlieferung sein, wonach Anna ihren Gemahl zu Mäßigkeit im Umgang mit der ersten Generation von Kirchenkritikern aus wycliffitisch-lollardischem Milieu bewegen haben soll. Dabei dürfte es zu einer Art Sammelfunktion gekommen sein: Anna galt als Retterin für alle, die Grund hatten, sich vor der Tyrannei Richards II. zu fürchten, und dies schloß – rückwirkend – ebenso automatisch wie unreflektiert Wyclif und seine Anhänger, also in diesem Zusammenhang die Lollarden, ein⁹⁰. Eine derartige Interpretation dürfte in Lollardenkreisen wohl erst dann in Umlauf gekommen sein, als die Parallelen zwischen ihnen und den böhmischen Reformpredigern offensichtlich geworden waren. Älterer englischer Forschung zufolge soll die ablehnende Haltung der dortigen Chronistik gegenüber der böhmischen Eheverbindung nicht *nur* aufgrund der hohen Kosten der Heirat, sondern auch als Reaktion auf die wycliffitische Propaganda dieser Verbindung gesehen werden⁹¹.

⁸⁷ Walsingham, *Historia Anglicana* (wie Anm. 3), II, 148. Dem Chronisten Froissart zufolge war Richard II. im Hinblick auf seinen Favoriten so verblendet, daß er diesem Glauben schenken würde, auch wenn er sagte, daß schwarz nun weiß sei: *et tout ce consenti le roy Richart, car il estoit si aveuglez de ce duc d'Irlande que se il desist: Sire, cecy est blancq' et qu'il fust noir, le roy n'eust pas dist le contraire*. Vgl. Froissart, *Chroniques* (wie Anm. 52), XIV, 23, § XXX bzw. *ders.*, *Chronicles* (wie Anm. 75), III, 326f., cap. 100.

⁸⁸ Gransden, *Historical Writing* (wie Anm. 1), 137. Etwas nuancierter betrachten die Angelegenheit sowohl Anthony Tuck, *Crown and Nobility 1272–1461. Political conflict in late medieval England* (Oxford 1985) 179f. sowie Peter F. Ainsworth, Jean Froissart and the Fabric of History. Truth, Myth, and Fiction in the *Chroniques* (Oxford 1990) bes. 199f.

⁸⁹ Zur fast ausschließlich männlichen Zusammensetzung des Hofstaates Richards II. vgl. zuletzt Chris Given-Wilson, *The Royal Household and the King's Affinity: Service, Politics and Finance in England 1360–1413* (New Haven, London 1986) bes. 60.

⁹⁰ Z.B. Margaret Deanesly, *The Lollard Bible and Other Medieval Biblical Versions* (Cambridge 1920 [Nachdruck 1966]) 281 hält den frühen Tod der Königin für einen schweren Schlag für die politischen Hoffnungen der Lollarden. Vgl. auch Höfler, *Anna von Luxemburg* (wie Anm. 12), 189.

⁹¹ Vgl. dazu etwa Maude Clarke, *The Lancastrian Faction and the Wonderful Parliament*, in:

Diese Auffassung ist allerdings insofern problematisch, weil sie von der Voraussetzung ausgeht, daß Wyclif selbst bereits 1380/81 gehofft hatte, eine englische Allianz mit dem Reich würde die von ihm angestrebte Enteignung der Kirche in beiden Ländern erleichtern. Dabei stellt sich auch die Frage, ob Wyclif von Wenzels Bemühungen um eine Einschränkung der Immunitäten der Kirche bereits etwas erfahren haben könnte⁹². Auf jeden Fall kursierte – etwa in dem im Lollardenmilieu entstandenen Traktat *De Schismatice Extinguendo* – die Auffassung, daß das Reichsoberhaupt (als über dem Papst stehender Herrscher) das Recht habe, selbst zwischen den beiden rivalisierenden Päpsten zu entscheiden bzw. – nach frühchristlich-byzantinischem Vorbild – ein allgemeines Konzil zur Beseitigung des Kirchenschismas einzuberufen⁹³. Allerdings ist eine „post hoc, propter hoc“ Interpretation aufgrund der späteren Beziehungen zwischen den Lollarden und den böhmischen Hussiten zu vermeiden.

Dennoch darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß ausgerechnet diese Königstochter aus der Fremde ihre Bibel und ihre Gebetbücher sowohl in deutscher wie auch in böhmischer Sprache mit nach England gebracht hat⁹⁴. Annas Buchbesitz erweckte in der neuen Heimat derart Aufsehen, daß John Wyclif bereits im Jahre nach ihrer Ankunft in England ob dessen Existenz Bescheid wußte. In seinem in der zweiten Hälfte des Jahres 1383 abgefaßten Traktat *De Triplici Vinculo Amoris* reagierte er heftig auf das Mißtrauen seiner Zeitgenossen gegenüber der Bibel in der Volkssprache: *ex eodem patet eorum stulticia, qui volunt dampnare scripta tamquam heretica propter hoc quod scribuntur in Anglico*⁹⁵. Gleich anschließend hob er als Gegenbeispiel bewundernd den Umstand hervor, wonach Königin Anna über Texte der Heiligen Schrift sowohl in lateini-

dies, Fourteenth Century Studies, ed. by *L(ucie) S. Sutherland, M(ay) McKisack* (Oxford 1937) 36–52, bes. 43 [vorher unveröffentlicht].

⁹² Dazu vgl. *Ruben Ernest Weltsch*, Archbishop John of Jenstein (1348–1400). Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague (The Hague, Paris 1968) bes. 49–53 und 64–76. Da der Streit zwischen König Wenzel und dem Prager Erzbischof bereits 1384 einen Höhepunkt erreicht hatte, ist anzunehmen, daß Anna und ihre Gefolgschaft sehr bald darüber Bescheid wußten, und daß der normalerweise bei Hof gut unterrichtete Wyclif darüber ebenfalls informiert wurde.

⁹³ Zum Thema vgl. *Margaret Harvey*, Solutions to the Schism. A study of some English attitudes 1378 to 1409 (= Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 12, St. Ottilien 1983).

⁹⁴ Aus kontinentaler Perspektive, und gerade aus jener des Prager Hofes, wird dieser vertraute Umgang mit der Bibel in der Volkssprache nicht überraschen. Zur Wenzelsbibel vgl. *Julius von Schlosser*, Die Bilderhandschriften Königs Wenzel IV. In: Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses 14 (1893) 214–251, 270–308 bzw. *Josef Krása*, Die Handschriften König Wenzels IV. (Wien 1971) und *Marcel Thomas, Gerhard Schmidt*, Die Bibel des Königs Wenzel (Graz 1989) sowie zuletzt *Hana Hlaváčková*, Courtly body in the bible of Wenceslaus IV., in: Künstlerischer Austausch / Artistic Exchange: Akten des XXVIII. internationalen Kongresses für Kunstgeschichte, Berlin, 15.–20. Juli 1992, hrsg. von *Thomas W. Gaehtgens* (Berlin 1993) II, 371–382.

⁹⁵ Gedruckt in: John Wyclif's Polemical Works in Latin I, ed. by *Rudolf Buddensieg* (London 1883) 168. Diese Bemerkung liefert einen sehr frühen Hinweis darauf, daß Wyclifs Kritiker bereits begonnen hatten, die Bibel in der Volkssprache als Instrument der Verbreitung unorthodoxen Glaubensgutes zu verteufeln.

scher Sprache wie auch in den beiden ihr vertrauten Volkssprachen verfüge: *Nam possibile est, quod nobilis regina Anglie, soror cesaris, habeat ewangelium in lingua triplici exaratum, scilicet in lingua boemica, in lingua teutonica et latina, et hereticare ipsam propterea implicate foret luciferina superbia*. Dann fuhr Wyclif fort: *Et sicut Teutonici volunt in isto racionabiliter defendere linguam propriam, sic et Anglici debent de racione in isto defendere linguam suam*⁹⁶.

Annas diesbezügliche Interessen machten sie auch postum in der Lollardenbewegung zum Anwalt für die volkssprachliche Bibel und gewiß auch zum Vorbild für religiös und literarisch interessierte Frauen des frühen 15. Jahrhunderts⁹⁷. Insbesondere liefert die spätere Redaktion einer Abhandlung über die Übersetzung der Bibel ins Englische aus Lollardenmilieu zumindest den Beweis dafür, daß sie zur Kronzeugin gemacht werden sollte⁹⁸. Allerdings ist diese Aussage in anderer Hinsicht äußerst problematisch zu deuten. Ein eifriger Anhänger Wyclifs, John Purvey, dessen Name immer wieder mit der Entstehung der englischsprachigen „Lollard Bible“ in Verbindung gebracht wird, wurde in der älteren Forschung auch als Autor dieses Traktates genannt: Anne Hudson hat jedoch auf die fehlenden Beweise dafür hingewiesen⁹⁹. Dem Autor dieses Traktates zufolge, soll selbst der spätere Erzbischof von Canterbury und energische Widersacher des Lollardentums, Thomas Arundel, die nach England verheiratete Tochter Kaiser Karls IV. in dieser Hinsicht gelobt haben¹⁰⁰.

Anna von Böhmen ist am 7. Juni 1394 – erst achtundzwanzigjährig und kinderlos – in der königlichen Residenz zu Sheen (Surrey) an den Folgen einer damals in England wütenden Seuche gestorben. Ihre sterblichen Überreste wurden am 3. August in Westminster in einer feierlichen Zeremonie beigesetzt¹⁰¹. Ein heute

⁹⁶ Ebd. 168. *Simpson*, English and Bohemian Painting (wie Anm. 3), 53 f. weist in diesem Zusammenhang auf Wyclifs Verwendung der Konjunktivform hin: Sie meint, diese Stelle sei auch so zu deuten, als ob Anna solche Bücher besitzen dürfe, wenn sie wolle. Angesichts der bereits bekannten Vorliebe für die Bibel in der Volkssprache am böhmischen Königshof scheint diese Vorsicht allerdings etwas übertrieben. Nicht einmal in England war Anna aber in dieser Hinsicht eine Ausnahme: Juliana Leybourn, Gräfin von Huntingdon († 1367), überließ dem Kloster der Augustinerchorherren in Canterbury eine Handschrift, die den lateinischen Text der Apokalypse sowie eine in der anglonormannischen Volkssprache abgefaßte Versform derselben und einen ebenfalls in dieser Sprache verfaßten Kommentar dazu enthielt (heute Cambridge, Corpus Christi College MS 20). Dazu vgl. *Carol M. Meale*, „... alle the bokes that I haue in latyn, englisch, and frensch“: laywomen and their books in late medieval England, in: *dies.* (ed.), Women and Literature in Britain, 1100–1500 (= Cambridge Studies in Medieval Literature 17, Cambridge 1993) 128–158, bes. 151 f.

⁹⁷ Dazu vgl. *Meale*, Laywomen and their books (wie Anm. 96), 128–158 bzw. *Felicity Riddy*, „Women talking about the things of God“: a late medieval subculture, ebd. 104–127.

⁹⁸ Siehe unten mit Anm. 112.

⁹⁹ *Deanesly*, The Lollard Bible (wie Anm. 90), 279 sowie *Aston*, Thomas Arundel (wie Anm. 41), 327 waren noch dieser Meinung. Vgl. dagegen aber vor allem *Anne Hudson*, John Purvey: A Reconsideration of the Evidence for his Life and Writings, in: *Viator* 12 (1981) 355–380 sowie *dies.*, Premature Reformation (wie Anm. 37), 248, 417.

¹⁰⁰ Siehe unten mit Anm. 111.

¹⁰¹ Der Chronist von Westminster läßt die Beisetzung bereits am 9. Juni erfolgen: The Westminster Chronicle (wie Anm. 40), 520, doch ist das spätere Datum zweifelsfrei festgehalten.

noch sichtbares Zeichen der Zuneigung Richards II. liefert das für sie geschaffene, schöne Hochgrab in Westminster Abbey, wo ihr Gemahl erst 1413 nach der Überführung seines Leichnams aus der Dominikanerkirche¹⁰² in King's Langley (Buckinghamshire)¹⁰³ neben ihr beigesetzt werden konnte¹⁰⁴. Auf König Richards ausdrücklichen Wunsch sind beide auf dem Tumbadeckel Hand in Hand dargestellt¹⁰⁵. Anna blieb als friedensliebende und stets den Ausgleich suchende Person in Erinnerung¹⁰⁶, weil sie – allerdings oft vergeblich – bemüht war, jähzornige Zeitgenossen, darunter auch den eigenen Ehemann, zur Raison zu bringen¹⁰⁷.

Vgl. dazu die Anweisungen für die Überführung des Leichnams von Sheen nach Westminster in: Foedera (wie Anm. 23), III/4, 98.

¹⁰² Die Wahl des Beisetzungsortes fiel wahrscheinlich deswegen auf King's Langley, weil Richard II. stets einen Beichtvater aus diesem Orden erwählt hatte. Man denke hier etwa an Thomas Rushok, Provinzial des Dominikanerordens in England, dann Bischof von Landaff bzw. von Chichester, bevor er 1388 vom Hof entfernt und nach Kilmore im Westen von Irland zwangsversetzt wurde. Vgl. *Leland*, The Abjuration of 1388 (wie Anm. 43), 122 f. Ferner ist an Alexander Bache OP zu erinnern, der nach seiner Ernennung zum Bischof von St. Asaph (1390) bis zu seinem Tod im Spätsommer 1394 als königlicher Beichtvater im Amte gewesen ist. Über diesen vgl. *Emden*, Biographical Register III (wie Anm. 1), 2146. Zu seiner Bischofsweihe in Westminster in Anwesenheit des Königspaares sowie über seine Eitelkeit und Arroganz vgl. The Westminster Chronicle (wie Anm. 40), 434. Ferner vgl. Calendar of Patent Rolls IV: 1388–1392 (wie Anm. 3), 370, 392; Calendar ... V: 1391–1396 (wie Anm. 3), 746 (Reg.).

¹⁰³ Aufgrund einer in der dortigen Pfarrkirche aufgefundenen Grabtumba mit den Wappen Richards II., seines Schwiegervaters Karls IV. und der Söhne Edwards III. könnte es sich dabei um die erste Grablege des verstorbenen Königs gehandelt haben. Vgl. dazu *H. C. Baker*, The Royal Tomb at King's Langley, in: Transactions of the Monumental Brass Society 11 (1969–1974) 279–284 bzw. zuletzt *Paul Strohm*, The Trouble with Richard: The Reburial of Richard II and Lancastrian Symbolic Strategy, in: *Speculum* 71 (1996) 89 mit Anm. 11 mit der Vermutung, daß diese Tumba aus der Dominikanerkirche dorthin verbracht wurde. – Auffallend ist im Hinblick auf die mehrfach angebrachte Kritik an Richard II. und seinem „Favoriten“ der Umstand, wonach auch Piers Gaveston, der in dieser Eigenschaft König Edward II. gedient haben soll, ebenfalls im dortigen Dominikanerkloster seine letzte Ruhestätte gefunden hat. Vgl. *Walsingham*, Historia Anglicana (wie Anm. 3), I, 133, 143.

¹⁰⁴ Zur Beisetzung Richards II. in Westminster vgl. *Walsingham*, Historia Anglicana (wie Anm. 3), II, 297. Zu seinem Grabmonument vgl. The Funeral Effigies of Westminster Abbey, ed. by *Anthony Harvey*, *Richard Mortimer* (Woodbridge 1994) bzw. zuletzt *Strohm*, The Trouble with Richard (wie Anm. 103), 87–111.

¹⁰⁵ Der mit 24. April 1395 datierte Text des Auftrages an die beiden Kupferschmiede Richard Broker und Godfrey Prest, die Bildnisse des Königspaares innerhalb von zwei Jahren fertigzustellen, findet sich in Foedera (wie Anm. 23), III/4, 106.

¹⁰⁶ In einem wahrscheinlich zur Zeit der Verlegung des Leichnams ihres Gemahls in das gemeinsame Grab verfaßten Epitaphium kam dieser Ruf von Anna als Friedensvermittlerin sowie ihre Großzügigkeit gegenüber schwangeren Frauen und Witwen wieder zum Ausdruck: *Pauperibus prona – semper sua reddere dona. Jurgia sedavit – et pregnantes relevavit ... Prebens solamen viduis, egris medicamen*, in: An Inventory of the Historical Monuments of London, 1: Westminster Abbey (Royal Commission on Historical Monuments [England], London 1924) 31.

¹⁰⁷ Vielleicht auch deswegen sorgte Richard II. nach Annas Tode für ihre in England verbliebenen Hofdamen. Beispielsweise erhielt eine ihrer *damoiselles*, Oska, 1395 eine Pension von vierzig Mark jährlich, und diese wurde ein Jahr später für *the king's beloved Ofka* [sic!] nochmals bestätigt. Vgl. Calendar of Patent Rolls V (wie Anm. 3), 465, 712. Zu ihrer näheren

Dem Chronisten Adam von Usk beispielsweise zufolge, wurde die schöne Residenz von Sheen – aufgrund des Umstandes wonach *illa benignissima domina* dort verstarb – auf Anordnung des Königs bis auf die Grundmauern zerstört¹⁰⁸. Darüber hinaus ist anzumerken, daß die zeitgenössische Chronistik – darunter auch jene Autoren, die nach dem Machtwechsel von 1399 Richard II. verteufelten¹⁰⁹, – und sogar Walsingham, der über Annas böhmische Anhängerschaft kein gutes Wort fallen ließ, und seine Mitbrüder in St. Albans ihrer in Tönen gedachten, welche über die formalen Regeln der bloßen Pietät hinausgingen, somit keine Annäherung der Königin an die Lollarden erkennen lassen¹¹⁰.

In der von Thomas Arundel in seiner damaligen Eigenschaft als Erzbischof von York und Kanzler Richards II. bei dieser Gelegenheit gehaltenen – allerdings im Originaltext *nicht* überlieferten – Leichenpredigt hob dieser Annas Liebe zum Studium der Bibel hervor. Er habe mit ihr mehr Freude gehabt als mit allen anderen Frauen, die er jemals gekannt habe: Denn, obzwar sie eine Fremde von Geburt war (*an alien born*), habe sie die vier Evangelien in englischer Sprache sowie die dazu gehörenden Glossen besessen: *sche hadde on Engliche al the foure gospeleris with the docturis upon hem*¹¹¹. Dieser Quelle zufolge fuhr der Kirchenfürst fort und erzählte, daß Anna ihn [= Arundel] in dieser Hinsicht auch konsultiert habe. Sie übersandte ihm diese Übersetzungen, und er hielt sie für gut und richtig. Arundel fand es besonders bemerkenswert, daß eine so große Dame – noch dazu eine Fremde – bereit war, sich dem Studium dieser tugendhaften Literatur zu wid-

Identität vgl. *Simpson*, English and Bohemian Painting (wie Anm. 3), 48. Eine ähnliche Pension erhielt eine gewisse Ideka für ihre Verdienste um die verstorbene Königin. Vgl. Calendar of Patent Rolls V, 585. Eine weitere Hofdame Eliska war mit Robert Morton, Sohn des gleichnamigen Friedensrichters in Nottinghamshire, verheiratet und bekam eine Jahrespension aus den Einkünften eines königlichen Anwesens in der Grafschaft Kent (ebd. V, 286, 708). Abgesehen vom *petit Siglem*, also dem Sohn des oben erwähnten Sir Roger Siglem, einem Schreiber „*Piers de Boheme*“ und einem Pagen Heinrich *Beaumer*, war im August 1394 der böhmische Anteil an der *famile de la Roigne* äußerst gering. Vgl. *Simpson* (w.o.), 48 f. [mit Quellenangaben].

¹⁰⁸ Chronicon Adae de Usk A.D. 1377–1404, ed. with a translation and notes by *Edward M. Thompson* (London 1876 [21904]) 8, 112.

¹⁰⁹ Zur politischen Brisanz der Legende, wonach Richard II. noch am Leben geblieben sei, vgl. zuletzt *Peter McNiven*, Rebellion, sedition and the legend of Richard II's survival in the reigns of Henry IV and Henry V, in: Bulletin of the John Rylands Library of Manchester 76 (1994) 93–117.

¹¹⁰ Sie wird beispielsweise als *mulier, ultra multorum opinionem, Deo dedita, amatrix elemosynae, faultrix pauperum et Ecclesiae, cultrix verae fidei et justitiae, executrix furtive poenitentiae, sed tamen multorum obloquiis infamata* bezeichnet. Dazu vgl. Annales Ricardi Secundi et Henrici Quarti Regum Angliae, in: Johannis de Trokelowe et Henrici de Blancorde, monachorum S. Albani, et quorundam anonymorum Chronica et Annales, ed. by *Henry T. Riley* (= *Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores* 28/III, London 1866) 168.

¹¹¹ Ediert bei *Curt F. Bühler*, A Lollard Tract: On Translating the Bible into English, in: Medium Aevum 7 (1938) 167–183, bes. 178, Zl. 290–301. Zitiert nach der Originalfassung bei *Aston*, Thomas Arundel (wie Anm. 41), 327 sowie – in leicht veränderter Form – bei *Deansley*, The Lollard Bible (wie Anm. 90), 278 f., 445.

men¹¹². Der Zeuge schloß seine Berichterstattung über die Begräbnisfeierlichkeiten mit der Bemerkung, daß dies die beste Predigt gewesen sei, welche die vielen Tausend Anwesenden jemals gehört hätten¹¹³.

Auf einer Ebene ist die Quelle gewiß suspekt: Gegen die Wahrscheinlichkeit, daß Anna den Erzbischof von York in dieser Angelegenheit tatsächlich konsultiert habe, läßt sich nichts einwenden. Die Spannungen zwischen Richard II. und dem Metropolitensowie Arundels Stellung bei Hof als Kanzler mögen eine Erklärung dafür liefern, warum sich Anna vom zuständigen Erzbischof [William Courtenay] nicht beraten ließ¹¹⁴. Auf der anderen Seite ist es klar, daß der Verfasser dieses Berichtes in eigener Sache spricht. Auch für den Fall, daß weder die hier erwähnten Glossen noch die Berichterstattung darüber aus Purveys Feder stammten, handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Texte, mit denen sich dieser namenlose Lollarde identifizieren konnte. Es konnte ihm nur recht sein, wenn diese Schriften das Interesse einer wegen ihres religiösen Engagements bereits bekannten Fürstin geweckt haben sollten. Darüber hinaus ist nicht auszuschließen, daß Anhänger Wyclifs bei Hof, deren Existenz nicht zu bestreiten ist, – bekanntlich standen fast alle „Lollard Knights“ dem Hofe sehr nahe – aus diesem Grund eine Überreichung der Texte an die Königin bewußt veranlaßten¹¹⁵.

Andererseits sollte nicht übersehen werden – Anne Hudson hat mehrfach darauf hingewiesen –, daß der Bericht über Arundels Lob für Annas Bibelstudium erst zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt in Umlauf gebracht wurde¹¹⁶. Die Abhandlung über die Übersetzung der Heiligen Schrift, in der dieses Loblied vermittelt wird, geht in erster Linie auf eine *Determinatio* des Oxforder Theologen Richard Ullerston zurück, welche dieser im Rahmen einer 1401 an der dortigen Universität abgehaltenen Debatte über Bibelübersetzung verfaßte¹¹⁷. Allerdings

¹¹² *and he seide sche hadde sent hem unto him, and he seide thei weren goode and trewe, and comended hir in that sche was so grete a lady and also an alien, and wolde so lowliche studie in so vertuous bokis*, zitiert nach Aston, Thomas Arundel (wie Anm. 41), 327. Vgl. dazu Deansley, *The Lollard Bible* (wie Anm. 90), 445.

¹¹³ *And he blamed in that sermoun scharpeli the negligence of prelatys and of other men, in so miche that summe seiden he wolde on the morowe leve up his office of chaunceler and forsake the world; and than it hadde be the last [best ?] sermoun that evere thei herde*, zitiert nach Aston, Thomas Arundel (wie Anm. 41), 327.

¹¹⁴ Zu diesen politischen Spannungen, als Courtenay den König der Tyrannei beschuldigte, sowie zu den späteren Bemühungen des Kirchenfürsten um Vermittlung, vgl. u.a. Goodman, *The Loyal Conspiracy* (wie Anm. 60), bes. 12, 26 f., 45 f. sowie 202 (Reg.).

¹¹⁵ Dazu vgl. Deansley, *The Lollard Bible* (wie Anm. 90), 278.

¹¹⁶ Hudson, *Premature Reformation* (wie Anm. 37), 417.

¹¹⁷ Zu Ullerston vgl. Emden, *Biographical Register* (wie Anm. 1), III, 1928 f. bzw. Anne Hudson, *The Debate on Bible Translation, Oxford 1401*, in: *The English Historical Review* 90 (1975) 1–18 sowie zuletzt Nicholas Watson, *Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England: Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's Constitutions of 1409*, in: *Speculum* 70 (1995) 822–864, bes. 840–846. Ebenfalls 1401 verfaßte Ullerston ein *Defensorium dotacionis ecclesie* gegen lollardische Kritik am Kirchenvermögen. Vgl. Emden (w.o.), 1929.

fehlt in der Oxfordorder Fassung von 1401 jede Erwähnung von Anna und Arundels Predigt auf diese.

Also ist die Wahrscheinlichkeit, wonach ausgerechnet Erzbischof Arundel die verstorbene Königin aus diesem Grund in der Öffentlichkeit hätte loben sollen, eher gering. Auf einer anderen Ebene, nämlich im Hinblick auf die Wahrscheinlichkeit, daß Anna derartige Literatur besaß und auch gerne konsultierte, und daß sie dafür – und nicht nur in Lollardenkreisen – bekannt war, ist diese sehr wohl gegeben. Denn Anna war nicht nur mit Büchern nach England gekommen, sondern in ihrem Gefolge befanden sich auch Buchilluminatoren, die für die künstlerische Ausstattung ihrer vorwiegend religiösen Literatur sorgten¹¹⁸. In diesem Zusammenhang ist auch an das intensivierte Interesse an Buchmalerei – sowie an der Malerei überhaupt – am englischen Königshof in den achtziger Jahren des 14. Jahrhunderts zu erinnern¹¹⁹. Richard II. ist sogar der einzige mittelalterliche englische Herrscher, dessen Gesichtszüge in Porträtdarstellungen vermittelt werden: Und diese erinnern eher an Vorbilder, die für das luxemburgische Hause hergestellt wurden¹²⁰. In diesem Zusammenhang ist sicherlich auch an Richards hohe Auffassung vom Königtum und das von Gott gegebenen Recht auf Herrschaft zu erinnern, wobei sein Interesse an derartigen Fragestellungen durch seinen Buchbesitz dokumentiert ist¹²¹.

Während die Eltern und Großeltern Richards II. als Mäzene im Bereich der Buchmalerei nicht sonderlich hervorgetreten sind, ist in England unter Richard und Anna eine erhebliche Veränderung dieser Situation zu verzeichnen¹²². Darüber hinaus liefern mehrere Anspielungen in der Literatur des ausgehen-

¹¹⁸ Dazu vgl. *Deansley*, The Lollard Bible (wie Anm. 90), 258, 278 f. bzw. *Margaret Rickert*, Painting in Britain: The Middle Ages (London 1954) 152 sowie *Sabrina Mitchell*, Medieval Manuscript Painting (New York 1965) 37.

¹¹⁹ Von englischer Seite ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die englische Buchmalerei seit den achtziger und frühen neunziger Jahren des 14. Jahrhunderts eine entscheidende Veränderung erlebte. Vgl. *Francis Wormald*, The Wilton Diptych, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954) 191–203, bes. 194.

¹²⁰ Vgl. *Selby Whittingham*, The Chronology of the Portraits of Richard II, in: *The Burlington Magazine* 113/114 (1971) 12–21.

¹²¹ Vgl. darüber *Edith Rickert*, King Richard II's Books, in: *Library* 13 (1933) 144–147 und vor allem *John Taylor*, Richard II's Views on Kingship, in: *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society: Literary and Historical Section* 14 (1971) 189–203. Trotz interessanter Überlegungen in bezug auf Richards Auffassung von Königtum und Herrschaft fällt auf, daß der Autor lediglich eine innerenglische Kausalität in Betracht zieht und die Möglichkeit, wonach Richards eigener Schwiegervater, Kaiser Karl IV., ein Vorbild hätte sein können, ganz außer acht läßt. *Mathew*, The Court of Richard II (wie Anm. 11), 17 verweist darauf, daß Richard mit zunehmendem Alter sich als Kaiser *entier emperour de son roiaulme* fühlte und so auch bezeichnete. Zur zeitgenössischen Kritik an seinen angeblichen Aspirationen auf die Kaiserwürde im Jahre seines Sturzes (1399) vgl. *Gransden*, *Historical Writing* (wie Anm. 1), 146.

¹²² Dazu vgl. u.a. *Roger S. Loomis*, The Library of Richard II., in: *Studies in Language, Literature and Culture of the Middle Ages and Later. Offered to Rudolph Williard*, ed. by *B(agby) E. Atwood – A(rchibald) A. Hill* (Austin, Texas 1969 [Neudruck: Ann Arbor, Mich. 1982]) 173–178.

den 14. Jahrhunderts den Beweis dafür, daß die Einführung eines „neuen böhmischen“ Stils (*newe guise of Beawme*) bewußt zur Kenntnis genommen wurde¹²³.

In Studien über den Hof König Richards II. wird mehrfach darauf verwiesen, daß die Miniaturen des *Liber Regalis*, also der Westminster Handschrift der Krönungsordines, um 1382/83 im Zusammenhang mit Annas Krönung entstanden sind¹²⁴. Die für diese Zeremonie neu formulierten Texte, bereits 1937 von Percy Ernst Schramm als der „Anna-Ordo“ bezeichnet¹²⁵, betonen die besondere Kraft, welche Gott einer schwachen Frau gibt, damit sie auch starke Hindernisse bewältigen könne. U.a. werden dabei die Beispiele von Judith und Holofernes sowie von Esther gebracht, wobei letzterer Vergleich in dem bereits zur Diskussion gestellten Gedicht *Concordia* ebenfalls zum Ausdruck kommt¹²⁶. Weitere zeitgenössische Missalbände bringen gleichfalls in Wort und Bild Darstellungen der Krönung einer Königin in einer gesonderten Zeremonie als neue Gemahlin eines bereits gekrönten Herrschers. Sie beziehen sich eindeutig auf Anna von Böhmen. Diese Miniaturen lassen sich stilistisch in die Hofwerkstätte der Luxemburger einordnen, haben also kein englisches Vorbild und wurden daher vermutlich von einem von Anna entweder aus Böhmen oder – wahrscheinlicher – aus Brabant mitgebrachten Künstler ausgeführt¹²⁷.

Ebenfalls als wahrscheinlich gilt, daß das 1393 fertiggestellte, reich illuminierte Missale für die Londoner Karmeliter auf eine Schenkung Annas zurückgeht, denn ihr Emblem – der Vogel Strauß¹²⁸ – nimmt im Bildschmuck einen promi-

¹²³ Dazu vgl. Norton-Smith, Geoffrey Chaucer (wie Anm. 68), 70.

¹²⁴ Heute London, Westminster Abbey MS 38. Nach herkömmlicher Meinung ist der *Liber Regalis* von einem Künstler geschaffen worden, den Anna von Böhmen entweder aus ihrer Heimat mitbrachte oder der stark vom Prager Hofstil beeinflusst gewesen sei. Neuere Forschungen leugnen jedoch den böhmischen Einfluß, allerdings ohne auf die naheliegende Frage einzugehen, ob dieser Künstler nicht eher im flämisches-luxemburgischen Raum beheimatet war. Vgl. dazu Richard Marks, Nigel Morgan, The Golden Age of English Manuscript Painting 1200–1500 (New York, London 1981) bzw. Englische Buchmalerei der Gotik 1200–1500. Deutsche Übersetzung von Katrin Mönch und Daisy Wessel (München 1980) 86. Dagegen weist Mathews, The Court of Richard II (wie Anm. 11), 39f. auf einen luxemburgischen Einfluß auf die Miniaturen hin: „certainly they reflect Luxemburg standards of taste and have no English precedent“.

¹²⁵ Dazu vgl. Percy Ernst Schramm, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung (Weimar 1937) bes. 85 und 260, vor allem aber ders., Ordines-Studien III: Die Krönung in England, in: Archiv für Urkundenforschung 15 (1938) 305–391, bes. 352 und 368. Als Vorlage galt der Ordo für die Krönung Edwards II. zu Westminster am 25. Februar 1308 (ebd. 340–353).

¹²⁶ ... *qui infirma mundi eligendo forcia queque confundere decrevisti* bzw. *reginam hester causa iudaice salutis... ad regis assueri thalamum regnique sui consortium transire fecisti*. Vgl. *Liber Regalis*, Westminster Abbey MS 38, fol. 109f. Zu diesen Gebeten vgl. Danbury, Images of English Queens (wie Anm. 20), 5f.

¹²⁷ Literatur ebd. 9. Allerdings kennt Danbury die Arbeit von Simpson, English and Bohemian Painting (wie Anm. 3), hier vor allem 57ff., nicht.

¹²⁸ Über dieses Symbol der Gerechtigkeit vgl. L.H.D. Van Looveren, Strauss, in: Lexikon

nenten Platz ein¹²⁹. Einer der drei identifizierten Künstler (= Hand B), die an diesem Karmeliter-Missale beteiligt waren, gilt als derjenige, der auch den Bildschmuck für den bereits erwähnten *Liber Regalis* anfertigte¹³⁰. Mit gutem Grund läßt sich daher vermuten, daß es sich dabei um einen von Anna nach England „importierten“ Künstler handelt. Diese Arbeiten gesellen sich stilistisch zu dem bereits in Flandern kurz vor der Überfahrt nach England für Anna hergestellten Stundenbuch mit ihrem Wappen sowie einer schön ausgeführten Selbstdarstellung der elegant gekleideten jungen Fürstin, die vor der Madonna mit dem Kinde kniet¹³¹. Die Miniaturen des Karmeliter-Missale mahnen aber auch in anderer Hinsicht zu Vorsicht: Annas Interesse an der Bibel in den Volkssprachen ist keineswegs – und das muß besonders betont werden – mit einer Vorliebe für die häretischen Ansichten eines John Wyclif gleichzusetzen. Denn eine der Initialen am Anfang der Messe zum Fest „Corpus Domini“ stellt die öffentliche Widerlegung von Wyclifs Leugnung der Transsubstantiation am Fronleichnamstag 1382 durch den Karmeliter Peter Stokes dar, während das Bild von zwei Ordensbrüdern mit zwei weißen Hunden umrahmt ist¹³². Allerdings deutet Rickert auf

der christlichen Ikonographie (wie Anm. 70), 4: Allgemeine Ikonographie – Saba, Königin von, bis Zypresse (1972) Sp. 218 (Lit.).

¹²⁹ Dazu vgl. vor allem die wichtige und seltene Publikation von *Margaret Rickert*, *The Reconstructed Carmelite Missal. An English Manuscript of the late XIV Century* (Additional 29704–5, 44892), (London 1952) bes. 51. – *Jeffrey F. Hamburger*, *The Casanatense and the Carmelite Missals: Continental Sources for English Manuscript Illumination of the Early 15th Century*, in: *Masters and Miniatures: Proceedings of the Congress on Medieval Manuscript Illumination in the Northern Netherlands* (Utrecht, 10–13 December 1989), ed. by *Koert van der Horst, Johann-Christian Klamt* (= *Studies and Facsimiles of Netherlandish Illuminated Manuscripts* 3, Doornspijk 1991) 161–173. Der Autor bestätigt – entgegen einigen Kritikern – Rickerts Datierung in die neunziger Jahre des 14. Jahrhunderts und plädiert für eine Verflechtung von flämischen und nordniederländischen – verbunden mit englischen – Stilelementen, also für eine Kombination, die in das luxemburgische Ambiente Annas problemlos passen könnte.

¹³⁰ *Rickert*, *The Reconstructed Carmelite Missal* (wie Anm. 129), 76–80 („The Bohemian Tradition“) mit Tafel XLIV. Entgegen dieser „Bohemian tradition“ vgl. aber *Gerhard Schmidt*, *Das Kaiser- und Kurfürstenbild im Wapenboek des Herolds Gelre*, in: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 34 (1981) 71–99, bes. 77 f. bzw. *Simpson*, *English and Bohemian Painting* (wie Anm. 3), 154–160, wo ebenfalls für niederländische (= luxemburgische) und nicht böhmische Stilelemente argumentiert wird.

¹³¹ Heute Oxford, Bodleian Library, MS Lat. liturg. fol. 3. Eine Abbildung dieser Miniatur bei *Danbury*, *Images of English Queens* (wie Anm. 20), 7. Dazu vgl. *Otto Pächt* und *(Jonathan) J. G. Alexander*, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, I: German, Dutch, Flemish, French and Spanish Schools (Oxford 1966) 23 Nr. 299. Die Haupthand gehört zu einer Gruppe von Künstlern, die für Louis le Male von Flandern Handschriften ausführten (heute Brüssel, Bibliothèque Royale, cod. 6426, 9217, 9427).

¹³² Dazu vgl. vor allem *Rickert*, *The Reconstructed Carmelite Missal* (wie Anm. 129), 49 f. mit Tafel VI. – Zu Stokes, der als eifriger Gegner Wyclifs vom Erzbischof von Canterbury beauftragt wurde, das Urteil des „Blackfriars Council“ über dessen häretische Lehrmeinungen vor der Predigt an diesem Festtag der Universität Oxford zu verkünden, vgl. *Emden*, *Biographical Register III* (wie Anm. 1), 1373 f. bzw. *Fasciculi Zizaniorum Magistri Johannis Wyclif cum Tritico*. Ascribed to Thomas Netter of Walden, ed. by *Walter W. Shirley* (= *Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores* 5, London 1858) bes. 275–282, 296–307.

einige ikonographische Ungereimtheiten in den Miniaturen, wie etwa das Fehlen der Gestalt Mariens auf dem Pfingstbild bzw. die unorthodoxe Darstellung der Auferstehung Christi vom Tode. Dabei stellt die Autorin etwas vorsichtig die Frage, ob der Künstler nicht nur kein Karmeliter war, sondern eher im Umkreis von Wyclif bzw. der vorhussitischen böhmischen Reformatoren – etwa um Matthias von Janov (Matěj z Janova), dem Beichtvater des Prager Erzbischofs Johannes von Jenzenstein (Jan z Jenštejna), – anzusiedeln ist¹³³.

Es darf jedoch in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß Anna auch durchaus traditionelle religiöse Überlieferung pflegte. Dies geht sowohl aus der bereits 1383 vom (ersten) anonymen benediktinischen Verfasser der Chronik von Westminster vermerkten gemeinsamen Pilgerfahrt des Herrscherpaares zu Unserer Lieben Frau von Walsingham¹³⁴ sowie aus ihrer Unterstützung der sogenannten *alien priories*, also unabhängigen englischen Priorate, deren Mutterklöster sich außer Landes (vor allem im feindlichen Frankreich) befanden, hervor¹³⁵. Darüber hinaus ist an die – gemeinsam mit ihrem Gemahl erfolgte – Ausstattung der Kartause von Coventry (1387) zu erinnern, für deren Patrozinium Annas eigene Schutzheilige, Anna, die Mutter Mariens, gewählt wurde¹³⁶. Ob die Entscheidung des zweiten Nachfolgers Richards, König Heinrich V., 1414 die einst von Anna bewohnte und nach ihrem Ableben aufgelassene Residenz zu Sheen in eine fürstlich dotierte Kartause „Jesus von Bethlehem“ mit Zellen für

In Lollardenkreisen galt Netter als der „weiße Hund“ bzw. als *Rufus naturaliter et veste dealbatus, / Omnibus impatiens, et nimis elatus*. Vgl. Wright, *Political Poems and Songs* (wie Anm. 65), I, 261.

¹³³ Rickert, *The Reconstructed Carmelite Missal* (wie Anm. 129), 50f. Hier wird Matthias irrtümlicherweise zum Beichtvater Kaiser Karls IV. gemacht (ebd. 51 Anm. 7). Zu Matthias von Janov vgl. Vlastimil Kybal, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení* (Praha 1905) bzw. Emil Valášek, *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janov (1350/55–1393)* (= Lateranum, N.S. 37, Roma 1971). Zu Jenštejn vgl. zuletzt František Šmahel, *Husitská Revoluce*, 4 Bde. (= *Práce Historického Ústavu Čav – Opera Institutu Historici Pragae, Řada A – Monographia 9/I–IV*, Praha 1993) bes. I, 235–237, 255–260; II, 199–210 bzw. IV, 498 (Reg.).

¹³⁴ Vgl. *The Westminster Chronicle* (wie Anm. 40), 42.

¹³⁵ Bereits am 13. Juli 1385 intervenierte sie für das finanziell äußerst schwache Priorat von Eye (in der Grafschaft Suffolk), dessen Patronin sie war. Vgl. *Calendar of Patent Rolls II: 1381–1385* (wie Anm. 3), 491 bzw. Alison K. McHardy, *The Effects of War on the Church: The Case of the Alien Priors in the Fourteenth Century*, in: *England and Her Neighbours 1066–1453. Essays in Honour of Pierre Chaplais*, ed. by Michael Jones und Malcolm Vale (London 1989) 277–295.

¹³⁶ Zu dieser Kartause vgl. M. Thompson, *The Carthusian Order in England* (London 1930) 208–213 bzw. David Knowles, *The Religious Orders in England II* (Cambridge 1953) 131f. sowie ders., – R. Neville Hadcock, *Medieval Religious Houses: England and Wales* (London, New York, Toronto 1957) 122. Zu Kult und Ikonographie der Mutter Mariens vgl. Martin Lechner OP, Anna, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* (wie Anm. 70), 5: Ikonographie der Heiligen – Aaron bis Crescentianus von Rom (1973) Sp. 168–184 (Lit.).

dreißig Mönche umzuwandeln¹³⁷, als pietätvolle Erinnerung an Annas Vorliebe für diesen Orden zu interpretieren sei, läßt sich nicht belegen.

In diesem Kontext muß auf die Einführung und Bestätigung neuer Heiligenfeste verwiesen werden, die in England vor Annas Ankunft kaum bekannt waren. Dabei geht es vor allem um das Fest ihrer eigenen Namenspatronin, der Heiligen Anna (26. Juli), das besonders im Karmeliterorden festlich begangen und 1383 zu Ehren der neuen Königin in England offiziell eingeführt wurde¹³⁸. Weiters ist auch in diesem Zusammenhang das Fest Mariä Heimsuchung (2. Juli) in Erwägung zu ziehen. Dabei handelt es sich jedoch um ein erst 1389 von Papst Bonifaz IX. formal bestätigtes Fest, um die Hilfe Mariens bei der Beseitigung des Schismas zu erbitten, welches allerdings bereits vorher unter Erzbischof Jan z Jenštejn in Prag – trotz heftiger Kritik des Adalbert Ranconis de Ericinio sowie der Dominikaner¹³⁹ – feierlich begangen wurde. Daher liegt die Vermutung nahe, daß die rasche Verbreitung dieses Kirchenfestes in England durch den Einfluß der Königin und ihrer böhmischen Gefolgschaft zu erklären ist: Es kam bereits 1396 zur Gründung der Kartause von Axholme in Lincolnshire, welche dieses Patrozinium erhielt. Ihr Gründer, Simon Mowbray, stand in seiner Jugend König Richard II. sehr nahe¹⁴⁰.

Weiter ist an die gemeinsamen Stiftungen des Königspaares von Kirchenparamenten zu erinnern, beispielsweise an die reichgeschmückte Kasel, welche beide 1389 Westminster Abbey schenkten¹⁴¹. Unter den gestickten Motiven finden sich – neben der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der Jungfrau Maria und Johannes dem Täufer sowie den beiden heiligmäßigen englischen Herrschern Edmund und Edward – die Wappen König Edwards des Bekenners sowie von Richard und Anna. Deshalb könnte der Umstand, wonach jede Anspielung auf ihr Wappen bzw. ihre Embleme auf dem in der National Gallery London verwahrten „Wiltoner Diptychon“ fehlen, auf eine Datierung dieses Werkes erst nach Annas Tod hindeuten¹⁴².

¹³⁷ Dazu vgl. vor allem *Thompson*, Carthusian Order (wie Anm. 136), 238 ff. bzw. *Knowles*, Religious Orders (wie Anm. 136), 133 f. sowie *ders.*, – *Hadcock*, Medieval Religious Houses (wie Anm. 136), 123.

¹³⁸ Dem Verfasser der „Historia ... Ricardi“ zufolge, habe Anna selbst den Papst um die Einführung dieses Festes in England gebeten. Dieser Chronist berichtet über die Exequien nach Annas Tode in Westminster: *in die Sancte Anne sequente; cuius festum, ut in ecclesia Anglicana solennius celebraretur, ista regina a domino papa impetravit*. Vgl. *Historia Vitae et Regni Ricardi Secundi*, ed. with an Introduction by *George B. Stow, Jr.* (Philadelphia 1977) 134. Dazu vgl. ferner *Richard Pfaff*, *New Liturgical Feasts in Later Medieval England* (Oxford 1970) 2 f. bzw. *Interpreting Cultural Symbols. Saint Anne in Late Medieval Society*, ed. by *Kathleen Ashley and Pamela Sheingorn* (Athens, London 1990) bes. 21, 122.

¹³⁹ Vgl. *Johann Loserth*, Beiträge zur Geschichte der husitischen (!) Bewegung I: Der Codex Epistolaris des Erzbischofs von Prag Johann von Jenzenstein, in: *Archiv für österreichische Geschichte* 55 (1877) 265–400, bes. 344–350 und 364; II: Der Magister Adalbertus Ranconis de Ericinio, in: ebd. 57 (1879) 203–276 bes. 252–255 und 272–274.

¹⁴⁰ Dazu vgl. *Pfaff*, *New Liturgical Feasts* (wie Anm. 138), 43 mit Quellen- und Literaturhinweisen bzw. *Thompson*, *The Carthusian Order in England* (wie Anm. 136), 220 f.

¹⁴¹ Dazu vgl. *An Inventory of the Vestry of Westminster Abbey taken in 1388*, ed. by *John Wickham Legg* (Society of Antiquaries, London 1890) 86 bzw. *Maude Clarke*, *The Wilton Diptych*, in: *Fourteenth Century Studies* (wie Anm. 91), 272–292, bes. 273 f.

¹⁴² Dazu vgl. *Clarke*, *The Wilton Diptych* (wie Anm. 141), 274 bzw. *Wormald*, *The Wilton*

Eine derartige Argumentation gewinnt vor allem deswegen an Gewicht, weil Annas Interesse an Heraldik durch eine andere Quelle bezeugt ist. Der Autor eines *Tractatus magistri Johannis de Bado Aureo cum Francisco de Foveis in distinctionibus Armorum*, welcher in mehreren Handschriften aus dem 15. Jahrhundert – darunter in einer sehr schön minierten englischen Übersetzung – überliefert ist, gibt an, daß er dieses Werk *ad instantiam quarundum personarum et specialiter domine Anne quoniam Regine Anglie* verfaßt habe¹⁴³. Diese Aussage läßt darauf schließen, daß die Anregung hierzu zu Annas Lebzeiten ergangen war, während die Fertigstellung erst nach ihrem Ableben erfolgte.

Nach diesen Überlegungen dürfte es deutlich geworden sein, daß ältere Klischeevorstellungen, wonach Anna *nur* die Vorliebe für modische Kleidung und Schmuck¹⁴⁴ bzw. einen aufwendigen Lebensstil sowie – dem Chronisten des späteren 15. Jahrhunderts, John Rous, zufolge¹⁴⁵ – den offensichtlich nach französischem Vorbild in Böhmen bekannt gemachten Damensattel nach England mitgebracht habe, nun endlich der Vergangenheit angehören sollen.

Dabei sei im Hinblick auf das Thema „Schmuck“ eine kurze Interpolation gestattet, die nicht „frivol“ gemeint ist, sondern einen weiteren Einblick in das kulturelle Ambiente von Annas Jugend vermitteln will. Bekanntlich wurden die englischen Kronjuwelen während des Protektorates von Oliver Cromwell in der Mitte des 17. Jahrhunderts eingeschmolzen, so daß vom mittelalterlichen englischen Kronschatz heute nichts mehr vorhanden ist. Dies gilt jedoch mit einer

Diptych (wie Anm. 119), bes. 196–199 sowie *Pamela Tudor-Craig*, Panel Painting, in: *Age of Chivalry. Art in Plantagenet England 1200–1400*, ed. by *Jonathan Alexander, Paul Binski* (Royal Academy of Arts, London 1987) bes. 134–136. Ferner vgl. *Sumner Ferris*, The Wilton Diptych and the absolutism of Richard II, in: *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association* 8 (1987) 33–66 sowie *The Wilton Diptych*, ed. by *Dillian Gordon* (London, National Gallery Publications, 1993). Darin vor allem die Beiträge der Herausgeberin: *The Wilton Diptych as an icon of kingship* (ebd. 22–58) bzw. *Who commissioned the Wilton Diptych – and why?* (ebd. 59–67). Die Verfasserin hält das Werk für einen Ausdruck der Königsidee Richards um 1397. Jüngsthin vgl. *Ulrike Ilg*, Das Wiltondiptychon. Stil und Ikonographie (= *Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie*, Berlin 1996).

¹⁴³ Der Text wurde ediert nach London, British Library, Additional MSS 29901, durch *Edward Bysshe* (London 1654). Für diese und die weiteren Handschriften vgl. *Clarke*, *The Wilton Diptych* (wie Anm. 141), 278.

¹⁴⁴ Beispielsweise wurde sie von einem Chronisten zwar für ihre Hilfsbereitschaft und Lebenswürdigkeit gelobt, aber für den Umstand, wonach sie der damaligen französischen Hofmode für extrem langes und spitzes Schuhwerk anhing, zugleich auch getadelt: Er berichtet zwar über die Trauer der Bevölkerung nach ihrem Tod, um dann fortzufahren: *Cum ista regina venerunt de Boemia in Angliam abusiones ille execrabiles, sotulares scilicet cum longis rostitis, Anglice, cracows' vel, pykys', dimidiam virgam largiter habentes, ita ut oporteret eos ad tibiam ligari cum catenis argenteis, antequam cum eis possent incedere*. Vgl. *Historia Vitae et Regni Ricardi Secundi* (wie Anm. 138), 134.

¹⁴⁵ Sein Werk findet sich gedruckt in: *Joannis Rossi Antiquarii Warwicensis Historia Regum Angliae*, ed. *Thomas Hearne* (Oxford 1716) hier 205. – Zu Rous (ca. 1411–1491), zu seinem Werk und vor allem zu seinem Interesse an Kleidung und Mode vgl. *Gransden*, *Historical Writing* (wie Anm. 1), 309–327, bes. 326.

einzigsten Ausnahme: Und diese wird verwahrt in den Sammlungen der Bayerischen Verwaltung der Staatlichen Schlösser, Gärten und Seen in München. Es handelt sich dabei um eine besonders herausragende Leistung gotischer Goldschmiedekunst, eine, mit in der Form von Lilien bearbeiteten Edelsteinen reichbesetzte Brautkrone, die eindeutig für eine Königstochter hergestellt worden war¹⁴⁶. Sie kam in den Besitz der Wittelsbacher als Teil der Ausstattung von Blanche (Blanca), einer Tochter des englischen Königs Heinrich IV. aus dem Hause Lancaster, die am 15. August 1401 als etwa Neunzehnjährige mit Kurfürst Ludwig III. dem Bärtigen von der Pfalz, ältestem Sohn des römischen Königs und Pfalzgrafen bei Rhein Ruprecht III. (I.) „Klem“, vermählt wurde, doch bereits am 31. Mai 1409 zu Hagenau im Unterelsaß (heute Haguenau, Dép. Bas-Rhin) unter Hinterlassung eines männlichen Erben verstarb¹⁴⁷.

In einer 1399 anlässlich des (gewalttätigen) Dynastiewechsels in England aufgestellten Liste von Preziosen findet sich diese Krone aber festgehalten und genau beschrieben¹⁴⁸. Aus stilistischen Gründen läßt sich ihre Entstehungszeit auf die Jahre um 1370–1380 eingrenzen, und sie selbst erweist sich eindeutig als Produkt der französischen Goldschmiedekunst. Da dieses Stück aller Wahrscheinlichkeit nach als Brautkrone für und mit Anna nach England gekommen ist, wird in Fachkreisen angenommen, daß sie entweder von einem französischen bzw. einem in Frankreich ausgebildeten Goldschmied am Prager Hof hergestellt wurde, oder daß sie – anlässlich der bevorstehenden Vermählung von Anna – direkt in Paris in Auftrag gegeben worden ist¹⁴⁹.

Bekanntlich legte der Prager Domscholaster, der 1388 verstorbene Adalbert Ranconis, welcher selbst in Oxford und Paris studiert hatte, testamentarisch fest, daß sein Gesamtvermögen (immerhin um sechshundert Gulden) Studierenden zugute kommen sollte, die sowohl väterlicher- wie auch mütterlicherseits böhmischer Abstammung waren, um ihnen ein Studium an einer dieser beiden Univer-

¹⁴⁶ Dazu vgl. vor allem *Heinz Biehn*, Die Kronen Europas und ihre Schicksale (Wiesbaden 1957) 139 f. bzw. *Herbert Brunner*, Kronen und Herrschaftszeichen in der Schatzkammer der Residenz, München (= Aus bayerischen Schlössern 4, München 2/1977) 23–26. Eine weitere Beschreibung mit Abbildung durch J(ohn) C(herry) Crown findet sich im Katalog: *Age of Chivalry* (wie Anm. 142), 202 f. no. 13. Ferner vgl. *Francis Palgrave*, *Antient Kalendars and Inventories of the Treasure of His Majesty's Exchequer* (London 1836) 339 no. 175.

¹⁴⁷ Ihr 1406 geborener Sohn, Ruprecht der Engländer, verstarb allerdings vor seinem Vater 1426. Blanche fand in der Kirche des Kollegiatstiftes St. Ägidius zu Neustadt an der Ha(a)rdt (heute Neustadt an der Weinstraße [Rheinland-Pfalz]) ihre letzte Ruhestätte. Dazu vgl. *Hans und Marga Rall*, Die Wittelsbacher. Von Otto I. bis Elisabeth I. (Graz, Wien, Köln, Regensburg 1986 [Sonderausgabe: Wien 1994]) 199 und 203 bzw. *Handbook of British Chronology*, ed. by *E.B. Fryde*, *D.E. Greenway*, *S. Porter* and *I. Roy*, third edition (London 1986) 41 (teilweise mit anderen Daten). – Über Ludwig III. (1378–1436), den ersten Kurfürsten der Pfalz aus der Heidelberger Linie (seit 1410), vgl. *Rall* (w.o.), 200–202; *Werner Hesse*, *Hier Wittelsbach, hier Pfalz*. Die Geschichte der pfälzischen Wittelsbacher von 1214–1803 (Landau/Pfalz 1986) 51–54 und (zusammenfassend) *Franz Fuchs*, Ludwig III. der Bärtige, in: *Lexikon des Mittelalters V* (München, Zürich 1991) Sp. 2195 (Lit.).

¹⁴⁸ Dazu vgl. *Palgrave*, *The Antient Kalendars* (wie Anm. 146), 339, no. 175.

¹⁴⁹ Vgl. *Age of Chivalry* (wie Anm. 142), 202 f. (Lit.).

sitäten zu ermöglichen¹⁵⁰. Die Studenten, die aufgrund dieser stattlichen Stiftung tatsächlich nach Oxford gekommen waren, sind nur schwer bzw. kaum erfaßbar. Dennoch ist anzunehmen, daß die durch die anglo-böhmische Heirat intensivierten Verbindungen sowie der ständige Austausch von Gesandtschaften zwischen beiden Ländern dafür sorgten, daß einige Studierende aus Böhmen von dieser Möglichkeit Gebrauch machten. Ob die bekanntesten Vertreter unter den böhmischen Wycliffisten, die einen Studienaufenthalt in England absolvierten – Hieronymus von Prag¹⁵¹ sowie Nikolaus Faulfiß und Georg Kněhnic¹⁵² – von dieser Stiftung profitieren konnten, ist nicht bekannt, bleibt jedoch im vorgestellten Rahmen zu erwägen.

Die Kontakte zwischen englischen wycliffitischen und böhmischen Reformkreisen wurden aber auch unabhängig von Annas Präsenz in England intensiv gepflegt. Man denke hier nur an Hieronymus von Prag und Peter Payne, aber auch an die beiden vorhin genannten eifrigen Kopisten Faulfiß und Kněhnic, die hier nicht näher vorgestellt werden müssen. Auffallend ist jedoch der Umstand, wonach die persönlichen Beziehungen zwischen Böhmen und englischen Hof-Kreisen nach Annas Ableben nicht abgebrochen wurden. Beispielsweise ist 1398 ein böhmischer Ritter Jakob Folin bzw. Felin im Dienste des Herzogs von Norfolk nachweisbar. Darüber hinaus liegt die Vermutung nahe, daß die überaus dichte, zeitlich sehr früh einsetzende Handschriftenüberlieferung von Wyclifs Œuvre in Böhmen keineswegs nur über sogenannte „akademische“ Kanäle verlief.

Der Fall des Wok von Waldstein (Voksa z Valdštejna), welcher bei fast allen bedeutenden hussitischen Aktionen in Prag eine prominente Rolle gespielt hat¹⁵³, läßt sich ebenso wie der des Zdislav ze Zvřetic¹⁵⁴, eines Verwandten des Peter von Wartenberg, derzeit noch nicht präzise einordnen. Es fällt aber auf, daß beide mit

¹⁵⁰ Zu diesem vgl. vor allem *Jaroslav Kadlec*, Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio, aus dem Nachlass von *Rudolf Holinka* und *Jan Vilikovský* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 4, Münster 1971). Zu Adalberts Testament, das die beachtliche Summe von 250 Goldgulden, 323 ungarischen Gulden sowie 15 fränkischen Gulden für seine Stiftung bestimmte, vgl. *Losertb*, Nachträgliche Bemerkungen zu dem Magister Adalbertus Ranconis de Ericinio, in: Mittheilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen 17 (1879) 198–213, bes. 210 bzw. *ders.*, Ueber die Beziehungen (wie Anm. 35), 255 f.

¹⁵¹ Zu diesem vgl. *František Šmahel*, Leben und Werk des Magisters Hieronymus von Prag. Forschung ohne Probleme und Perspektive?, in: *Historica* 13 (1966) 81–111; *ders.*, Jeroným Pražský. Život revolučního intelektuála (Praha 1966); *ders.*, Univerzitní kwestie a polemiky mistra Jeronýma Pražského, in: *Acta Universitatis Carolinae: Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 22/2 (1982) 7–41 bzw. *Alfred A. Strnad*, Die Zeugen im Wiener Prozess gegen Hieronymus von Prag. Prosopographische Anmerkungen zu einem Inquisitionsverfahren im Vorfelde des Hussitismus, in: *Husitství – Reformace – Renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, ed. *Jaroslav Pánek*, *Miloslav Polívka*, *Noemi Rejchrtová* (= *Práce Historického Ústavu Čav: Opera Instituti Historici Pragae*, Řada C, 9, Praha 1994) I, 331–368 (Lit.).

¹⁵² Über diese beiden vgl. oben Anm. 37.

¹⁵³ Dazu vgl. *Documenta magistri Joannis Hus*, ed. *František Palacký* (Prag 1879) bes. 430.

¹⁵⁴ Dieser wurde 1410 mit einer „Recommendatio“ von Jan Hus zum Bakkalaureatsexamen zugelassen. Vgl. *Geschichtsschreiber der Husitischen Bewegung in Böhmen*, hrsg. von *K(onstantin) Höfler* (= *Fontes Rerum Austriacarum* I/6, Wien 1865) 2, 256, 259.

einem Mitglied der böhmischen Delegation von 1381/82 verwandt bzw. verschwägert waren, und daß beide 1410 aus der Sicht des Lollardenführers Sir John Oldcastle als verlässliche Ansprechpartner im Sinne eines Festhaltens an den evangelischen Wahrheiten bestens bekannt waren¹⁵⁵. In einem zweiten Schreiben an König Wenzel, das mit 7. September, jedoch ohne Jahr datiert ist, verleiht Oldcastle seiner Freude darüber Ausdruck, daß der böhmische Herrscher sich für die „echten Priester“ und nicht für die *falsos fratres* einsetze. Dabei betont Oldcastle, daß er diese Information *per magistrum Hus* erhalten habe¹⁵⁶. Wie wir sahen, rissen also die Kontakte zwischen dem englischen und dem böhmischen Königshof zu Lebzeiten Annas nicht ab; Personen aus ihrem damaligen Umfeld, in erster Linie Mitglieder der Hochzeitsgesandtschaft – hier vor allem der mit dem „hussitisch“ gesinnten Erzbischof von Prag Konrad von Vechta befreundete Bořivoj von Svinaře –, pflegten auch weiterhin persönliche Kontakte zu einigen böhmischen Hussiten.

Es scheint daher unzulässig zu behaupten, wie dies der eingangs erwähnte Betts tat, daß die Zusammensetzung der Gesandtschaften sowohl auf englischer wie auch auf böhmischer Seite vorwiegend mit Männern der Verwaltung, die noch dazu während der intensiv geführten Verhandlungen keine Zeit für theologisch-häretische Kontaktgespräche haben konnten, solche Verbindungen ausgeschlossen hätte. Darüber hinaus meinte dieser Historiker zu wissen, daß keine einzige daran beteiligte Person sich später für die religiöse Reformbewegung in Böhmen interessiert zeigte. Abgesehen davon, daß diese Behauptung nachweislich falsch ist, geht Betts mit seinen Argumenten am Kern der Sache vorbei. Niemand war damals auf der Suche nach „Häretikern“ oder „Revolutionären“, doch die Voraussetzungen für den Gedankenaustausch wurden auch auf diese Weise hergestellt. Es gab eine sehr komplexe Vernetzung von Beziehungen: Dabei wurden sowohl die alten luxemburgischen familiären Kontakte nach Frankreich wie auch jene, neu angeknüpften Verbindungen – zwischen englischen und böhmischen Reformkreisen auch im wycliffitisch-hussitischen Sinne – offensichtlich weiter gepflegt¹⁵⁷. Es handelt sich dabei um weitreichende Kontakte, die sich nicht gegenseitig ausschlossen. Man gewinnt den Eindruck, daß das Feindbild der Häresie – zumindest zu Lebzeiten von Anna – das Klima nicht trüben konnte: Somit sollten alle Optionen offen bleiben. Handelt es sich hier nur um Ausnahmen oder um die Spitze eines Eisberges, den es noch zu erforschen gilt?

¹⁵⁵ Zu diesem vgl. *Losertb*, Ueber die Beziehungen (wie Anm. 35), 256, 264–267 (mit Abdruck des Schreibens vom 8. September 1410) bzw. *McFarlane*, Lancastrian Kings (wie Anm. 38), bes. 233–236 und 258 (Reg.) sowie *Edward Powell*, Kingship, Law and Society. Criminal Justice in the Reign of Henry V (Oxford 1989) und zuletzt *Charles T. Allmand*, „John Oldcastle“, in: *Lexikon des Mittelalters VI* (München, Zürich 1993) Sp. 1389.

¹⁵⁶ Für den Text des Briefes sowie zu einem Datierungsversuch in das Jahr 1413 vgl. *Losertb*, Ueber die Beziehungen (wie Anm. 35), 268 f.

¹⁵⁷ Unabhängig von den Reformanliegen bestanden weiterhin Kontakte zwischen England und dem Hause Luxemburg. Vgl. dazu *Friedrich Bernward Fahlbusch*, Hartung von Klux. Ritter König Heinrichs V. – Rat Kaiser Sigmunds, in: *Studia Luxemburgensia*. Festschrift Heinz Stooß zum 70. Geburtstag, hrsg. von *Friedrich Bernward Fahlbusch* und *Peter Johannek* (= Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit, Warendorf 1989) 353–403.

Ivan Hlaváček

Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400

Obwohl im Kreise der Symposiumsteilnehmer sicher mehrere von den hier Anwesenden kompetenter als der Verfasser dieses Beitrages wären, das angezeigte Thema zu behandeln, fiel dieser an sich mir angenehme „Schwarze Peter“ – ich werde sofort erklären warum – an mich. Mir scheint nämlich, daß in einer thematisch so ausgerichteten Tagung das Thema der Inquisition nicht unberücksichtigt bleiben darf, ja es sollten ihm eigentlich mehrere Referate gewidmet werden. Doch dürfte es auf jeden Fall besser sein, in nur einem Beitrag sich dieser Frage anzunehmen, als diese Problematik völlig außer acht zu lassen. Um den „Schwarzen Peter“ handelt es sich jedoch nur in gewisser Hinsicht, da ich – freilich eher zufälligerweise – doch imstande bin, etwas Neues zum bisher Bekannten beizusteuern¹.

Jedoch muß man zuerst den Versuch wagen, unser Vorhaben in einen zumindest ein wenig breiteren Zusammenhang einzureihen. Die Sache kann nämlich in diesem, d.h. bohemikalen Kontext, in einem guten Teil, vielleicht sogar vornehmlich und nicht nur rein historisch oder sozial- und kirchengeschichtlich, sondern überraschenderweise in erster Linie überlieferungsgeschichtlich als modellartig bezeichnet werden. Wie darf man dies verstehen? Die die Inquisition² allgemein

¹ Das Thema habe ich bislang zwar zweimal, jedoch sehr knapp und in schwer zugänglicher Literatur, gestreift: Zum ersten Male geschah dies unter dem Titel „Z dosud neznámých pramenů doby předhusitské“ im Jahre 1983, als die maschinenschriftliche *Hommage* zum 60. Geburtstag von Amedeo Molnár (1923–1990) vorbereitet wurde, die jedoch lediglich in einem einzigen maschinenschriftlichen Exemplar dem Jubilar überreicht werden konnte. Zum anderen habe ich dann in einer noch kürzeren Fassung als „Colligere fragmenta. K dosud neznámým diplomatickým pramenům doby lucemburské“, in: Sborník kruhu přátel Muzea hl. města Prahy 1 (1988) 129–135, hier 130 f., auf diese Problematik verwiesen.

² Ohne die umfangreiche Literatur wiedergeben zu wollen und zu können, sei nur bemerkt, daß im Lexikon des Mittelalters weder das Stichwort „Inquisition“ noch „Inquisitionsprotokoll“ vorkommt, sondern lediglich „Inquisitionsprozeß“ (Bd.5, Sp. 441 f.), ja auch innerhalb der Planung in der Typologie der Sources du moyen âge occidental findet man überraschenderweise keine Quellengattung, die mit der Inquisition zusammenhängen könnte. Deshalb sei neben den unten zitierten Arbeiten von *Alexander Patschovsky*, *Herbert Grundmann* (vornehmlich seine „Ketzer verhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem“, in: DA 21 [1965] 519–575 sowie der Nachdruck in: *ders.*, Ausgewählte Aufsätze 1 [= Schriften

betreffenden Quellen, die kurz vorgestellt werden müssen, weisen – grob betrachtet – einen dreifachen Charakter auf. Es handelt sich dabei nämlich

- 1) um Informationen der chronikalischen Überlieferung aller Gattungen des historiographischen Quellenguts;
- 2) um Quellen von allgemeinem, d.h. vornehmlich normativem Charakter, wozu jedoch nicht nur, ja nicht einmal in dominierender Weise, die Urkunden zu rechnen sind, sondern auch verschiedene Rechtsbücher, wie die nachfolgend noch näher zu erörternde *Maiestas Carolina* und mit gewisser Zurückhaltung auch die inquisitorischen Handbücher, wobei jedoch das in ihnen konkret angeführte Material natürlich die Einzelgattungen sprengt und mindestens auch in die letzte Gruppe eingereiht werden könnte;
- 3) um die eigenen konkreten Produkte der „amtierenden“ Inquisition an Ort und Stelle, die erst den direkten Einblick in den Alltag der Inquisition, d.h. auch in ihren ganz speziellen Umfang und Verlauf gewähren. Diese lassen sich ansonsten aus anderen Unterlagen kaum entsprechend bzw. überhaupt nicht rekonstruieren, wengleich eben gerade diese Fragen von ganz entscheidender Wichtigkeit sind, da erst durch sie etwas über die konkrete Bedeutung der diesbezüglichen Aktionen innerhalb der Regional- bzw. Landesgeschichte und vornehmlich über ihre Ausmaße in Erfahrung gebracht werden kann.

Absichtlich habe ich die Reihenfolge der Einzelgattungen, wie eben dargelegt, an den Beginn gestellt. Meiner Ansicht nach läßt sich hieraus ziemlich überzeugend eine gewisse Graduierung innerhalb der spezifischen Bedeutung einzelner Quellengattungen ablesen, da es als selbstverständlich gelten muß, daß für den eigenen konkreten historischen Verlauf der Dinge das Material der Inquisitionsprotokolle am ergiebigsten ist, ja sein muß.

Wenn man jedoch die Quantität bzw. konkreter die relative Menge der Hauptgattungen untereinander vergleicht, sieht man bald, daß hier mehrere tiefgreifende Disproportionen zum Vorschein kommen. Mit anderen Worten heißt das, daß die erste (historiographische) Gruppe am integralsten – natürlich *sit venia verbo* – erhalten geblieben ist, obwohl sie eigentlich in puncto Konkretheit im Grunde genommen kaum etwas zu bieten vermag. Mehr verspricht diesbezüglich die zweite Gruppe, ganz gleich ob es sich nun um die unterschiedlichsten päpstlichen Bullen, die konkreten Urkunden lokaler Machthaber oder die bloßen Nennungen der eigenständig wirkenden Inquisitoren in anderen, allgemeineren Zusammenhängen handelt, die im entsprechenden Kontext mit den inquisitorischen Handbüchern zwar in die allgemeinen prozessualen Zusammenhänge Einsicht gewähren und die Inquisitoren sozialgeschichtlich einreihen, die jedoch nicht das wirklich

der MGH 25–I], [Stuttgart 1976] 364–416) und *Hermann Heimpel*, dessen Beiträge jedoch bereits die eigentliche Zeit der hussitischen Revolution zum Inhalt haben und dem Reichsterritorium gewidmet sind (vgl. *František Šmahel*, *Husitská revoluce 4* [Praha 1994] 259, dessen Werk jedoch auch darüber hinaus mit Nutzen für die allgemeinen historischen „Hintergründe“ und Zusammenhänge heranzuziehen ist), nur der ein wenig „beckmesserische“ *Matthias Benad*, *Domus und Religion in Montailou* (Tübingen 1990) und seine Bibliographie (S. 362 ff.) angeführt, wo allerdings aus unserer Sicht manches fehlt.

Reale, Geschehene widerzuspiegeln im Stande sind. Aus diesem Grunde vermögen diese Quellen nicht den realen Tatbestand entsprechend zu quantifizieren, von der Qualität ganz zu schweigen. Dies kann eigentlich nur bei den spezifischen Inquisitionsprotokollen der Fall sein, die jedoch sehr spärlich auftauchen bzw. sehr selten erhalten geblieben sind, wenngleich sie zweifelsohne sehr zahlreich angelegt wurden. Die Protokolle des Bischofs von Pamiers, Jacques Fournier, des späteren Papstes Benedikt XII., für Montailou müssen hier als Ausnahmefall betrachtet werden, der andererseits aber gleichzeitig wiederum die Regel bestätigt.

Doch kehren wir zum Thema der mittelalterlichen Inquisition in Böhmen zurück, die die gesamte Geschichte Böhmens bzw. der Böhmischen Krone im Spätmittelalter sehr nachhaltig beeinflusste, auf der anderen Seite jedoch in der Historiographie bis zu den Arbeiten Alexander Patschovskys keine entsprechende Würdigung fand, ja nicht finden konnte. Mit anderen Worten bedeutet dies: Alles, was in diesem Kontext Erwähnung finden muß, läßt sich – nach Ansätzen bei Rudolf Holinka³ – in A. Patschovskys weithin bekannten und nie genug zu lobenden Arbeiten nachlesen, die zudem die Nachrichtengattungen aus zweiter Hand sorgfältig verzeichnen⁴. In diesem Zusammenhang ist zu sagen, daß die ältesten Erwähnungen der Häresie und ihrer Bekämpfung in Böhmen relativ weit in das 13. Jahrhundert zurückreichen. Es handelt sich dabei allerdings ausschließlich um pauschale Hinweise, denen nicht zu entnehmen ist, was sich wirklich ereignete.

³ Sektářství v Čechách před husitskou revolucí, in: Sborník filosofické fakulty University Komenského v Bratislavě, Jg. 6, Nr. 52 (1929) 125–312 (auch separate Paginierung).

⁴ Es handelt sich vornehmlich um Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (Berlin, New York 1975) (=Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd.3) und Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert (Weimar 1979) (=Monumenta Germaniae Historica – Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd.11). Von den zahlreichen häresiologischen Arbeiten *Patschovskys* seien hier nur diejenigen erwähnt, die Böhmen im 14. Jahrhundert unmittelbar betreffen. Dies sind: Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315, in: DA 36 (1980) 137–176; Ketzer und Ketzerverfolgung in Böhmen im Jahrhundert vor Hus, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981) 261–272; Was sind Ketzer?, in: „... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte“? Mediävistische Notizen zu Umberto Ecos Mönchsroman „Der Name der Rose“, hrsg. von M. Kerner (Darmstadt 31988) 169–190; Wie wird man Ketzer?, in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer (Paderborn, München, Wien, Zürich) (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, H. 13) (1990) 145–162; Gli eretici davanti al tribunale. A proposito dei processi-verbali inquisitoriali in Germania e in Boemia nel XIV secolo, in: La parola all'accusato, hrsg. von Jean-Claude Maire Vigueur und Agostino Paravicini Bagliani (Palermo 1991) 242–267; Spuren böhmischer Ketzerverfolgung in Schlesien am Ende des 14. Jahrhunderts, in: Historia docet (Praha 1992) 357–387; über die politische Bedeutung von Häresie und Häresieverfolgung im mittelalterlichen Böhmen, in: Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter, hrsg. von Peter Segl (Köln, Weimar, Wien 1993) 235–251. Im Kontext mit *Patschovskys* Quellen ist zugleich auf *František Šmahels* Aufsatz in Husitský Tábor 3 (1980) 139 f. hinzuweisen, wo mir allerdings die Schlußfolgerung des Autors, die zurückhaltende bis ablehnende Stellung der deutschen Minderheit in Böhmen gegenüber der (tschechischen) Reformbewegung resultiere aus der Erschöpfung der deutschsprachigen Bevölkerung infolge der eben vornehmlich gegen sie geführten Inquisition, nicht überzeugend genug scheint.

Dasselbe galt lange Zeit auch für das 14. Jahrhundert, bis Ferdinand Menčík und Adalbert Fuchs das sog. Göttweiger Inquisitionsfragment aus der Spätzeit der Regierung Johanns von Luxemburg nahezu zeitgleich edierten. Dieses Dokument stellte über Jahrzehnte den einzigen schlagenden Beweis für die in (Süd-)Böhmen wütende Inquisition dar, deren Existenz zwar verschiedene Deperdita zu avisieren vermochten, ohne daß es gelingen wäre, hier eine konkrete Einschätzung zu treffen⁵. Nur die zuständigen, ziemlich ausführlichen Passagen in der *Maiestas Carolina* Karls IV., dem bekanntlich aus formellen Gründen nicht ins Leben gerufenen Landrechtsbuch des Königreiches Böhmen aus der Mitte der fünfziger Jahre des 14. Jahrhunderts⁶, deuteten die fortlaufende Kontinuität des Ketzereiproblems in Böhmen an. Diese war bislang für die Zeit bis zum Auftreten des Hussitismus lediglich und nur andeutungsweise auf das Jahr 1393 bezogen für die nordwestböhmische Landschaft durch den später noch zu besprechenden, jedoch bezeichnenden Fund Truhlářs vor rund einhundert Jahren, konkretisiert worden.

Erst der Spürsinn und zugleich die unermüdliche Sammelarbeit A. Patschovskys haben deutlich, ja bedrückend, das ungeheure Ausmaß der Inquisition in Böhmen in der Zeit Karls IV. aufgezeigt⁷, die mehrere Regionen des Landes, insbesondere im Süden Böhmens, geradezu verheerend heimsuchte. Bereits diese Belege allein sind imstande, reichlich darzulegen, daß die böhmische Inquisition eine weit verbreitete und permanent arbeitende Institution war, die durch ihre tiefgreifende und systematische Arbeit das Land in mehrerlei Hinsicht zu ruinieren vermochte, da die Inquisition durch ihre Tätigkeit nicht einzelne Personen, sondern hunderte, ja vermutlich tausende offensichtlicher, aber auch heimlicher Ketzer aufspürte. Dabei zog sie einige Regionen des Landes besonders in Mitleidenschaft. Daß damals vornehmlich die deutsche Bevölkerung in Stadt und Land zu leiden hatte, sei an dieser Stelle nur am Rande erwähnt.

F. M. Bartoš, der Altmeister nicht allein der tschechischen Hussitismusforschung (1889–1972) nach dem Zweiten Weltkrieg, hat es – ohne natürlich die Funde Patschovskys aus der Zeit Karls IV. vorwegnehmen zu können – wiederholt bedauert, daß die ihm zur Verfügung stehenden, spröden Belege nicht (freilich mit Ausnahme des schon erwähnten, winzigen Bruchstücks von Truhlář⁸), unmittelbar in die vorhussitische Zeit reichten, so daß es aus seiner Sicht methodisch nicht zulässig war, die inquisitorischen Aktivitäten der Zeit Karls mit dem Aufkommen und der Entfaltung des Hussitismus in direkten Zusammenhang zu bringen. Dazu sei bemerkt, daß es methodisch kaum angebracht schiene, dies auch unter der Voraussetzung zu tun, daß es derartige Belege gäbe, da die diesbezügli-

⁵ Da alles bisher bekannte in *Patschovskys* in Anm. 4 zitierten Arbeiten, vornehmlich dann in seinen Quellen, ausführlich genug aufgeschlüsselt ist, brauche ich dies hier nicht näher zu dokumentieren.

⁶ Seit kurzem ist die neue kritische Edition von *Bernd-Ulrich Hergemöller*, *Maiestas Carolina*. Der Kodifikationsentwurf Karls IV. für das Königreich Böhmen von 1355 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 74, München 1995) 24 ff. zur Hand zu nehmen.

⁷ Vgl. Anm. 4.

⁸ Vgl. unten Anm. 20.

chen Aktionen auf unterschiedlichen, zum guten Teil nichtkompatiblen Ebenen verliefen, die sich nämlich kaum tangierten, geschweige denn durchdrangen. Die Entdeckung neuer Funde macht es notwendig, das so gewonnene Bild mehrdimensional zu betrachten. Mit anderen Worten bedeutet dies, daß der Schauplatz zumindest eine Dimension mehr besaß, als wir bislang annehmen durften. Doch nun zum konkreten Sachverhalt.

Die berühmte altehrwürdige Bibliothek des Prämonstratenserstiftes Strahov (Mons Sion) in Prag verwahrt in ihrer Fragmentensammlung zwei lose Papierblätter, die schon vor Jahren der bedeutende tschechische Mittellatinist Bohumil Ryba (1900–1980) im Zuge der Katalogisierung des entsprechenden Bestands beschrieben hat. Er wußte natürlich ihre Bedeutung einzuschätzen, doch lag es ihm als Philologen fern, dieses Material zu bearbeiten, ja, er hielt es nicht einmal für sinnvoll, gerade die Historiker darauf aufmerksam zu machen, so daß die Quelle zunächst unbearbeitet blieb, bis es schließlich vor Jahren der Kollege Miroslav Truc war, der mich liebenswürdigerweise auf diese Bruchstücke hinwies, die bis dahin nur sehr knapp und versteckt bekanntgemacht worden waren, ohne daß sie ein Echo ausgelöst hätten. Daher soll an dieser Stelle ein ausführlicherer Versuch unternommen werden, diese vorzustellen. Zuvor ist jedoch noch eine typologisierende Vorbemerkung notwendig, die bereits – bei aller denkbaren Kürze – der Sehnsucht Bartoš' gerecht zu werden scheint. Es handelt sich um die Arten der Inquisitionsprotokolle im allgemeinen. Ohne allzu viel zu theoretisieren, glaube ich, die Protokolle mit häretischen Ansichten bzw. Lehren wenigstens im böhmischen Kontext in zwei Kategorien unterteilen zu können, ohne dabei zugleich die technische, d.h. die diplomatische Seite der Dinge berücksichtigen zu müssen. Die erste, weit verbreitetere Kategorie bilden, wie es scheint, die allgemeinen Inquisitionsprotokolle, die sozusagen Ausdruck der durchgehenden oder wenigstens fast durchgehenden, „flächendeckenden“ Inquisitionsarbeit darstellen, in denen alles „ungeordnet“ verzeichnet wurde und zwar im Rahmen einer systematischen Tätigkeit „im Feld“, freilich meist am Hauptsitz des jeweiligen Inquisitors.

Die zweite Gruppe bilden dann die genau zweckgebundenen Inquisitionsprotokolle, die aufgrund des ganz speziellen Auftrags an den Inquisitor durch ihn für konkrete *causae* angelegt wurden. Und für beide Gattungen kann ich im folgenden je einen im wesentlichen unbekannten Beleg vorstellen⁹. Diese Feststellung muß jedoch sofort in dem Sinne eingeschränkt werden, daß es sich in beiden Fällen nur um zwei kleine, d.h. nur um Ein-Folio-Bruchstücke handelt, die allerdings – und dies halte ich für besonders wichtig – das inhaltlich, räumlich und zeitlich Entscheidende verraten. Zuerst aber noch ein paar Worte über ein Phänomen, das mich bei fast allen Fragen, die ich an die mittelalterliche Geschichte stelle, verfolgt. Es handelt sich um die *Deperdita*-Frage, die besonders dort von Bedeutung ist,

⁹ Im folgenden bezeichne ich die Fragmente als A und B. Die illustrative Abbildung der Vorderseite des Fragments B habe ich den Autoren eines ketzergeschichtlichen Werkes zur Verfügung gestellt: *Miroslav Hroch, Anna Skýbová, Ecclesia militans. Inquisition im Zeitalter der Gegenreformation* (Leipzig 1985) 45. An der Formulierung der entsprechenden Legende habe ich mich jedoch im Endstadium nicht beteiligt.

wo es um Quellen geht, deren Autoren keine kontinuierlich-institutionellen Fortsetzer fanden, und die mitunter fast oder überhaupt spurlos verschwanden. Zu dieser Frage kehre ich noch einmal am Schluß meiner knappen Ausführungen zurück, deshalb jetzt zunächst zur Vorstellung „unserer Quellenfunde“.

Beide uns interessierenden Fragmente, also sowohl A als auch B (beide tragen in Strahov die gleiche Inv.-Nr. 657/zl), waren im Einband einer Inkunabel verborgen, die im Jahre 1650 als Eigentum des Zisterzienserstiftes Königsaal südlich von Prag belegt ist¹⁰. Daß der Kodex wohl gleich nach der Aufhebung des Klosters durch Joseph II. nach Strahov gelangte, versteht sich fast von selbst¹¹, interessanter wäre jedoch zu wissen, wie es um seine vorherigen Geschicke bestellt war. Diese lassen sich leider nicht genauer (im Grunde genommen überhaupt nicht) ermitteln, da keine sicheren diesbezüglichen Anhaltspunkte in den Quellen nachweisbar sind. So darf lediglich vermutet werden, daß dieser Wiegendruck nach Königsaal schon bald nach der Wiederherstellung des Klosters nach den Hussitenkriegen (die erste Verwüstung erfolgte zu Beginn der hussitischen Revolution¹²) gekommen ist und dort irgendwie auch die Katastrophe des Jahres 1639, d.h. die Inbrandsetzung des Monasteriums durch die Schweden unter Banér, überstand. Sollte dem in der Tat so gewesen sein, dürfen wir voraussetzen, daß irgendwann kurz nach den Hussitenkriegen in Königsaal eine Person Zuflucht fand, die zumindest enge Kontakte zur böhmischen vorhussitischen Inquisition besaß bzw. dieser direkt angehörte. Diese Vermutung läßt sich momentan noch nicht weiter konkretisieren, doch kommt ihr im übrigen nur eine geringe Bedeutung zu. Interessant kann eigentlich nur sein, daß man in der künftigen Bearbeitung des verstreuten buchgeschichtlichen Materials der *Aularegiaensia* darauf achten sollte, ob dort nicht zufällig weitere Fragmente auftauchen¹³.

¹⁰ Konkret handelt es sich um die *Goldin Bibel* des Antonius Rampigolis, sig. DM IV 30 (vgl. *Ludovicus Hain*, Repertorium bibliographicum in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD expressi ... enumerantur vel ... recensentur, [Stuttgart 1838] II-2, Nr.13690 [auch Nachdruck] und *Isidor Zabradník*, Prvotisky knihovny strahovské, in: *Věstník České akademie věd a umění* 11 [1902] 597–635, hier 618 und 630, der jedoch wegen der äußersten Knappheit für unsere Zwecke nichts bietet).

¹¹ Auf fol. 1^r heißt es: *Monasterii Aulæ Regiæ 1650*. Zu den Schicksalen der Königsaler Bibliothek nur soviel, daß die meisten Handschriften auf Irrwegen in alle Winde zerstreut wurden (vgl. besonders knapp bei *Ferdinand Tadra*, *Listy kláštera zbraslavského* [Praga 1904], Einleitung und der dort zitierte Aufsatz von *Maximilian Millauer*). Ein ähnliches Schicksal traf auch die gedruckten Bücherschätze (die Inkunabeln sind z.B. nicht nur in Strahov [vgl. *Zabradník*, *Prvotisky*, wie vorherige Anm. S. 630, der über neun Stücke Bescheid weiß], sondern auch in Kaschau, vgl. *Imrich Kotvan*, *Inkunábuly na Slovensku* [Martin 1979] 108), was Einzelheiten auch anderswo vermuten läßt.

¹² Vgl. *Václav Vladivoj Tomek*, *Dějepis města Prahy* 4² (Praga 1899) 93 und zur allmählichen Wiederherstellung nach der hussitischen Revolution *Rudolf Urbánek*, *České dějiny* III-1 (Praga 1915) 151.

¹³ Daneben überrascht, warum dieser Kodex nicht in die damalige Universitätsbibliothek zu Prag (heute Nationalbibliothek) kam, wohin eigentlich alle schriftlichen Schätze der aufgelösten Klöster gelangen sollten. Dies verwundert um so mehr, als das urkundliche Klosterarchiv dort wirklich ziemlich unversehrt Zuflucht fand. Eigentlich unterstreicht auch dies die

Da es sich bei der Inquisition nicht um Belege der ordentlichen Zentralverwaltung der böhmischen Kirche handelte, ist vorauszusetzen, daß die Bände, deren Fragmente wir jetzt kennen, mit Hilfe einer uns unbekannten Person aus dem Kreis der Inquisitoren nach Königsaal gelangten oder doch durch eine Person, die mit diesem Umfeld in Verbindung stand. Es mag nur wenig überraschen, daß die Unterlagen der Inquisition, die nicht nur allgemein, sondern eben auch direkt in Böhmen zumeist in den Händen des Predigerordens (oder besser der Angehörigen des Predigerordens) lagen¹⁴, in einem Zisterzienserkonvent auftauchen. In Böhmen in der vorhussitischen, v.a. jedoch der hussitischen und begreiflicherweise auch der nachhussitischen Zeit waren jedoch die Verhältnisse derart turbulent, daß solch verschlungene Wege als normal bezeichnet werden können¹⁵.

Nun wollen wir jedoch die späteren Geschichten und Geschehnisse der uns interessierenden Bruchstücke beiseite lassen, auch soll von eventuell weiteren, vornehmlich überlieferungsgeschichtlichen Fragen Abstand genommen werden. Nachfolgend interessieren uns nur die konkreten Relikte sowie deren Inhalt und Charakter. Die beiden Papierfragmente weisen Ausmaße von 26,8–27,4 cm x 18,2–19,5 cm auf und sind von zwei, typologisch verwandten Schreibern, die die gängige gotische Kursive der Zeit um 1400 benutzten, geschrieben. Inwieweit die Marginalien von anderen Händen herrühren, ist wegen des anderen Charakters der Schrift nicht zu ermitteln. Deren Nähe ist folglich nur durch die gleiche Zeit und das gleiche Milieu gegeben und muß so gedeutet werden, als handle es sich um völlig unabhängige Schreiberhände. Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß die Stettiner Waldenserinquisitionsfragmente, die heute in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel aufbewahrt und in dem unten zitierten Buch von Kurze ediert und zum Teil auch reproduziert wurden, damit zusammenhängen können. Beim genaueren Vergleich (da die Texte aus der gleichen Zeit herrühren, kann man mit dem sonst möglichen Schrift- und Duktuswechsel im Laufe einer eventuell längeren Zeitspanne kaum rechnen) stellt man jedoch fest, daß es nicht der Fall ist, obwohl in der Stettiner Kampagne der Prager Erzbischof als einer der *spiritus agentes* galt. Gewisse Ähnlichkeiten im Strukturaufbau der Verhöre mit unserem Fragment B sind meiner Meinung nach durch die gleichen Ausgangspunkte sowie die allgemeinen Vorschriften zu erklären. Eher ist die enge Verwandtschaft zwischen den Schreiberhänden des Fragmentes B und C zu merken, obwohl ich auch hier skeptisch bin und daraus keine Schlüsse ziehen möchte.

Sorge um ein derartiges Kulturgut zur Zeit Josefs II., auf der anderen Seite die Bemühungen des Klosters Strahov selbst. Vgl. übrigens auch die vorherige Anm.

¹⁴ Vgl. die zusammengestellten Nachrichten *Patschovskys* in seinen Quellen (wie Anm. 4) 127 ff.

¹⁵ Ob es ein Zufall ist, daß die meisten Fragmente der älteren, von A. *Patschovsky* bearbeiteten Protokolle eben in Heiligenkreuz überliefert sind, in der ältesten Zisterze des österreichisch-böhmischen Raumes also, die als Mutterkloster zahlreicher böhmischer Stifte galt, jedoch nicht von Königsaal, ist nicht zu ermitteln. Da jedoch Heiligenkreuz auch weiterhin enge Kontakte pflegte und sicher als Zufluchtstätte für mehrere böhmische Zisterzienser galt (vgl. *Jaroslav Kadlec*, *Katoličtí exulanti čeští doby husitské* [Praha 1990] 54 ff.), ist hier ein direkter Kontakt nicht auszuschließen.

Nun also zum konkreten Material, das zwei Typen von Verhören bietet. Beide sind freilich diplomatisch als Originale zu bezeichnen. Während Fragment A etliche Striche bzw. gleichzeitige Marginalien aufweist, ist Fragment B zügiger geschrieben und bringt lediglich einen Strich und keine Marginalien. Auch Was-serzeichen gibt es nicht.

Als Fragment A bezeichne ich dasjenige Bruchstück, welches ein Verhör zum Inhalt hat, das schon auf den ersten Blick als solches direkt auf eine konkrete Person zielt oder aber auf eine ganz konkrete *causa* orientiert ist. Dies geht eindeutig sowohl aus dem Kontext als auch aus der Tatsache hervor, daß die Einzelaussagen marginal numeriert werden und so zweifelsfrei aufzeigen, daß sie innerlich und unmittelbar zusammenhängen. Mehr als die ganze Recto-Seite füllt der Absatz 25 aus, dessen Anfang allerdings fehlt; die Verso-Seite beinhaltet Artikel 26, 27 und die beiden ersten Zeilen des folgenden, also 28. Artikels. Da die Numerierung in arabischen Ziffern vorgenommen wurde, die um diese Zeit in der Praxis nur ganz selten auftauchen und wohl modernere Formen aufweisen (da nur ganz wenig Material zur Verfügung steht, sollte man vorsichtig sein), ist nicht ausgeschlossen, daß die ganze Numerierung später, jedoch wiederum nicht allzu spät, nachgetragen wurde¹⁶. In jedem Fall macht schon sie sehr wahrscheinlich, daß das ganze Protokoll eine einzige konkrete *causa* umfaßte. An der Reversseite in margine hoch links steht schließlich, ebenfalls in arabischen Ziffern, jedoch aus jüngerer Zeit, die Paginierung, nämlich die Nummer 27. Das entspricht übereinstimmend auch der Numerierung der einzelnen Artikel, deren Umfang zwischen ein paar Zeilen und mehr als einer Seite schwankt, durchschnittlich demzufolge etwa je eine Seite beträgt.

Worum es inhaltlich geht, läßt sich aus dem sonst sehr bruchstückhaften Material ziemlich eindeutig erkennen. Es handelt sich um das Verhör eines Gefährten des berühmten Prager Frühreformators, des Pariser Magisters Matthias von Janov. Dies ist nicht allein wegen der Person interessant, ja wichtig, sondern es ermöglicht zugleich eine zumindest engere Rahmendatierung des sonst zeitlich nicht fixierten Verfahrens. Da Matthias von Janov hier einmal mit seinem vollen Namen und darüber hinaus mehrere Male nur mit dem Vornamen erscheint, ist klar, daß es sich um die Zeit um oder besser vor 1393 handeln muß¹⁷. Sicher gehen wir nicht fehl, wenn wir diese Verhöre mit den dogmatisch-theologischen Zusammenstößen des Matthias mit dem Prager Erzbischof am Ende der achtziger und zu Beginn der neunziger Jahre des 14. Jahrhunderts in Zusammenhang bringen, die aus anderen Quellen wenigstens andeutungsweise bekannt sind¹⁸. Doch hier erfahren wir bedeutend mehr in dem Sinne, daß wir die Möglichkeit haben, direkt in die

¹⁶ Vgl. dazu auch *Adriano Cappelli*, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane* (Milano 1961) 422 ff.

¹⁷ Über ihn bis heute richtungsweisend *Vlastimil Kybal*, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení* (Praha 1905), wo wohl nur der falsche Sterbetag (richtig: 30. November 1393) zu verbessern ist. Neuere Literatur in *Milan Machovec, Jana Nechutová*, *Mladá Vožice k počtě Matěje z Janova* (Mladá Vožice 1994).

¹⁸ Bei *Kybal*, (wie vorherige Anm.), 20 ff.

Dinge „einzutreten“. Mehr noch: Neben dem bisher Bekannten über das das erzbischöfliche Gericht informiert, finden wir hier einen unmittelbaren Beweis dafür, daß Janovs Aktivitäten ein breiteres Echo und den Verdacht auch anderer kirchlicher Institutionen weckten, da es sich bei ihm nicht, wie meist vorausgesetzt, um einen isolierten Einzelgänger handelte, sondern um eine Person, die mehrere Kollegen, ja Anhänger besaß, die mit ihm in regem, geistlichem Austausch standen und aufgrund ihrer Kontakte eine größere Gefahr verkörperten, als nur ein „Einzelgänger“ für die kirchliche Hierarchie. Freilich könnte eingewendet werden, es sei fraglich, ob es sich hier unbedingt um inquisitorische Akten handelt und nicht um das reguläre erzbischöfliche Gericht. Da das Fragment allzu knapp ausfällt und auch die diesbezüglichen Formulierungen nicht gerade als eindeutig gelten können, muß hinsichtlich des Ergebnisses eine gewisse Vorsicht geübt werden, doch schließe ich nicht aus, daß es sich eventuell um das Verhör vor dem Konsistorialgericht handelte, worüber wir an anderer Stelle informiert werden.

Wäre dem in der Tat so, schiene es am plausibelsten, wenn man unser Fragment mit den Ereignissen des Jahres 1392, als Matthias zweimal vor den Generalvikaren erscheinen mußte, in Verbindung setzte¹⁹. Wenn wir seinen Inhalt wenigstens knapp resümieren wollten, so müßte wohl konstatiert werden, daß es sich um das Verhör eines nicht näher einzuordnenden Mönches (vermutlich eines Augustiner-Eremiten?) über etliche theologische Fragen handelte, wobei es besonders um die Antichristlehre, zugleich jedoch auch um mehrere mystische Autoren und deren Schriften – u.a. Johannes Rupescissa (dessen Werk sich der Verhörte aus der Vorlage eines Breslauer Vikars abgeschrieben hatte), die *Revelationes* b. Brigitte und Hildegardis und auch Marco Polo, welcher hier als Marcus de Veneciis, der über die Machometaner schreibt, – ging. Auf die Machometaner lief das Gespräch aber auch sonst mehrfach hinaus. Nicht unerwähnt bleiben dürfen aber auch die Kontakte des Verhörten, über die er nicht allein innerhalb Prags, sondern auch außerhalb der Landesmetropole verfügte: So führte zum Beispiel der Büchertausch mit dem Vikar der dortigen (Kathedral?)kirche direkt nach Breslau.

Was die inhaltliche und überlieferungsgeschichtliche Seite betrifft, haben wir es hier mit einem gewissen Paradox zu tun. Während das Verhör im Fragment A für die geistige Geschichte Böhmens von relativ großer Bedeutung sein mag, erscheint es für die uns hier vorrangig interessierende Frage des Ketzertums im Lande doch ein wenig nebensächlich. Vollkommen umgekehrt dann kann man aber das zweite Fragment, Bruchstück B, charakterisieren. Obwohl die Verhörten völlig unbedeutende Personen waren und ansonsten quellenmäßig nicht weiter zu erfassen sind, führen uns ihre Verhöre dennoch die bisher geradezu vergessene, ja bisweilen negierte Dimension bedeutend klarer vor Augen. Der Text enthält zwei Verhöre, die sich selbst expressis verbis als inquisitorisches Verfahren deklarieren und

¹⁹ Die Darstellung bei *Emil Valasek*, Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55–1393). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert (Roma 1971) 53 ff. bietet Kybal gegenüber nichts Neues. Vgl. auch *Ruben E. Weltsch*, Archbishop John of Jenstein 1348–1400 (The Hague, Paris 1968) 166 ff. und *Jaroslav V. Polc*, Svatý Jan Nepomucký 1 (Řím 1972) 164 ff.

die den Spuren des Waldensertums nachgingen. Alle konkreten Namen, die hier auftauchen, lassen sich schwerlich in dem bekannten Material verankern, und wenn dies dennoch den Anschein erweckt, so ist es stets fraglich, ob es sich nicht um eine zufällige Ähnlichkeit handelt²⁰. Auch hier erweisen sich die chronologischen Angaben als sehr dürftig. Eigentlich taucht nur einmal die Angabe des Monatstages (8. Juni) auf, während in der Jahresangabe nur der Hinweis auf die vorherige, freilich nicht erhaltene Jahresdatierung vorkommt. Aber dennoch sind wir nicht vollkommen hilflos, obwohl eine gewisse Vorsicht angebracht scheint. Bei der Besprechung der Stellungnahmen der Waldenser zu verschiedensten Festivitäten der katholischen Kirche findet im ersten Verhör auch der *annus jubilaus* Erwähnung. Dies weist deutlich auf jenes Fest hin²¹, das gerade im Jahre 1393 in Prag, weil vom Papst kurz vorher eben dem böhmischen Königreich erteilt, ein großes Echo fand, weil es sich zu einem handfesten Politikum entwickelte²². Aber auch wenn diese Datierung nicht stimmen sollte, bleibt das Ende des 14. Jahrhunderts als Entstehungszeit des Bruchstücks B, d.h. zugleich des zuständigen Inquisitionsprotokolls, gültig. Und das ist von Bedeutung, denn auf diese Weise wird die ununterbrochene oder wenigstens die sich immer erneuernde Existenz der Inquisitionstätigkeit eindeutig bewiesen bzw. bestätigt. An dieser Stelle muß wenigstens rahmenweise auch das andere Fragment der böhmischen Inquisitionstätigkeit, nämlich das in der Prager Nationalbibliothek aufbewahrte und oben schon avisierte „Truhlář“-Bruchstück, ins Spiel gebracht werden²³. Ich bezeichne es als C.

Was seine Ausmaße anbelangt, so können sie, wenngleich ein bißchen kleiner als die der Bruchstücke A und B, nicht als richtungsweisend gelten, da das entsprechende Papierblatt abgeschnitten ist. Das Spiegelbild jedoch zeigt sich als ungefähr deckungsgleich. Das Papier trägt als Wasserzeichen den Ochsenkopf der Zeit und deklariert sich als letztes Blatt des ansonsten verlorengegangenen Ban-

²⁰ Das betrifft nicht nur die Namen der einfachen Waldenser, was nur allzu verständlich erscheint, sondern auch diejenigen der Zeugen der einzelnen Inquisitionsverhöre, die doch mehrere Spuren in den zeitgenössischen Quellen hinterlassen konnten, so z.B. der öffentliche Notar *Matthias de Wriczik*, von dem sich ebenfalls keine weitere Spur findet (vgl. *Josef Nublíček*, *Veřejní notáři v českých městech, zvláště v městech pražských* [Praha 1940] 80 ff.).

²¹ Es verdient betont zu werden, daß in den sehr exakt bearbeiteten Sach- und Wortregistern beider (vgl. Anm. 5) Editionen *Patschovskys* dieser Begriff nicht vorkommt, obwohl die Institution des Jubiläumsjahres bereits berühmt war.

²² Über dieses Fest, das gerade im Streit zwischen dem Prager Erzbischof Johann von Jenstein und dem König eine gewisse Rolle spielte, vgl. die Bulle Bonifaz' IX. vom 15. Januar 1393 (ediert in *Monumenta Vaticana res gestas Bohemias illustrantia* 5, hrsg. von *Camillus Krofta* [Pragae 1903] Nr.669) und *Jiří Spěvák*, *Václav IV. 1361–1419* (Praha 1986) 218 f. und 225.

²³ Hrsg. von *Josef Truhlář*, *Paběrky z rukopisů klementinských* Nr.26: *Zlomky akt inkvisice Waldenské v Čechách z let 1393–1394*, in: *Věstník České akademie věd a umění* 8 (1899) 353–355. Die heutige Sign. VII A 16 Nr.3, früher zur Hs. V H 8, als Vorsatzblatt zugeklebt (vgl. *Josef Truhlář*, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in C.R. bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur* 2 [Pragae 1906] Nr.996 und 1224. In Beilage C wird bis auf gewisse Einzelheiten der Abdruck *Truhlářs* wiedergegeben.

des, da seine Verso-Seite – nachdem die Recto-Seite bis zum Schluß beschrieben wurde – bereits ursprünglich leer blieb, was wohl nur soviel bedeuten kann, daß der Eintrag den entsprechenden Band abschloß. Die Handschrift, von der das Fragment abgetrennt wurde und die dem 15. Jahrhundert angehört, zählte wohl bereits zur alten Ausstattung des Prager Jesuitenkollegiums des hl. Clemens und ist deshalb ursprünglich der Universität zuzuschreiben, womit auch der Inhalt im Einklang steht, da das ganze Buch mehrere Werke Johann Gersons beinhaltet, u.a. auch den Erlaß des Konstanzer Konzils gegen die *communio sub utraque* vom 20. August 1417. Truhlář datierte in seiner Edition dieses Inquisitionsprotokollfragment in die Jahre 1393–1394, so daß auf den ersten Blick die Vermutung nahe liegt, daß es sich in B und C um Fragmente ein und desselben Bandes handeln könnte. Bei näherer Analyse zeigt sich jedoch, daß dies aus verschiedenen Gründen (unterschiedliche Schreiberhände, andere Begleitpersonen und ähnliches) kaum akzeptabel scheint. Zuerst jedoch zur Datierung des Stückes C, das nach Truhlář in die Jahre 1393–1394 fällt.

Welche Gründe mögen den Herausgeber hierzu veranlaßt haben? Im Grunde genommen keine überzeugenden, da es sich hier eigentlich nur um eine Parallele zur Brandenburger Inquisition handelt, die zu Truhlářs Zeiten eben in die Jahre 1393–1394 datiert wurde. Heute weiß man jedoch, daß diese Inquisition mindestens bereits 1392 einsetzte und daß in ihr eigentlich keine unmittelbaren Bezüge zu Böhmen festzustellen sind²⁴, so daß diese Parallele vollkommen wegfällt. Welche anderen Zeitangaben können also hinzugezogen werden? Aus der „großen“ Geschichte sind es folgende: das Pontifikat Bonifaz' IX. (1389–1404) und das des Prager Erzbischofs Johann von Jenstein (1379 – Januar 1396), aus der „kleinen“ wohl die Existenz und Amtsausübung des öffentlichen Notars Andreas Petri de Jauer, der sonst ab 1390 bezeugt ist²⁵, und vornehmlich dann diejenige des Pfarrers von Sušany (Zuscha, Bez. Komotau) in Nordböhmen, welcher dieses Benefizium im Januar 1389 erhielt²⁶. Daraus geht hervor, daß als Termin a quo das Jahr 1389 und ad quem das Jahr 1395 gelten müssen, was jedoch die Datierung 1392–1393 nicht ausschließt, aber auch nicht unbedingt zwingend macht. Dies wiederum bedeutet, daß es noch lange nicht logisch, ja aus den oben erwähnten kodikologischen Gründen fast unmöglich ist, daß B und C aus einem Band stammen, ja, daß aufgrund des Unterschiedes der Schreiberhände sowie etlicher weiterer formaler Ungleichmäßigkeiten, die Sache ziemlich unwahrscheinlich sein dürfte.

²⁴ Vgl. neuerdings Dieter Kurze, Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns (Berlin, New York 1975) (=Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd.45) 18 ff. und 77 ff.

²⁵ Vgl. Nuhliček, Veřejní notáři (wie oben Anm. 20) zvláště v městech pražských (Praha 1940) 74 und 110 Nr.337. Er wird hier gleichzeitig als Beamter der Juristen-Universität angeführt (vgl. auch Marie Haasová-Jelínková, Správa a kancelář pražské university v první době jejího trvání [Praha 1949] 41 ff. Das parallel erschienene Buch von Fritz Lusček, Notariatsurkunden und Notariat in Schlesien von den Anfängen (1282) bis zum Ende des 16. Jahrhunderts [Weimar 1940] revidiert ihn nicht).

²⁶ Vgl. Libri confirmationum ad beneficia ecclesiastica Pragensem per archidioecesim 3–4, hrsg. von Josef Emler (Pragae 1879) 205.

Das unterstützt letzten Endes auch die unterschiedliche Provenienz, da – wie schon erwähnt – Fragment C seinen Weg ziemlich bald in eine nicht näher bekannte Kollegienbibliothek der Prager Universität gefunden hat. Wer allerdings der erste Nachbesitzer der Gerson-Handschrift noch vor deren „Bibliotheks-fund“ war, ist nicht zu ermitteln. Das alles, d.h. die unterschiedliche Überlieferung, erhöht die Bedeutung beider Fragmente, da wir jetzt mit der Existenz mehrerer, mindestens zweier paralleler – oder eher anknüpfender – Inquisitionsbände in der ersten Hälfte der neunziger Jahre in Böhmen, genauer in Prag, rechnen müssen. Dies bedeutet zwangsläufig auch, daß sich damals die Inquisition in der Prager Diözese sehr massiv entfaltet hat, was uns gestattet, ihre unheilvolle Tätigkeit erst jetzt in vollem Umfang einzuschätzen.

Nun jedoch zurück zum Inhalt des Fragments B²⁷. Wie eben angedeutet, haben wir es hier mit zwei Verhören zu tun. Das erste ist vollständig erhalten, dem zweiten fehlt der Schluß. Die eigentliche Inquisition realisierte sich freilich in beiden Fällen in Prag, was zwar ohne weiteres vorauszusetzen ist, jedoch auch direkt im ersten Verhör erwähnt wird (I-27: *quod prius fuerit hic Prage*). Da zugleich über die Vorladung gesprochen wird, ist fast selbstverständlich vorauszusetzen, daß hier eine gewisse „Vorarbeit“ geleistet worden war, da diese Vorgangsweise sonst nicht zustande gekommen wäre.

Bei beiden Verhörten handelte es sich um Frauen, und beide stammten aus der gleichen Ortschaft, nämlich aus Komotau, also aus der Stadt des Deutschen Ordens, der dort seine wichtigste Kommende in der Ballei Böhmen besaß, die darüber hinaus als Sitz des Landkomturs diente²⁸. Daß Komotau damals schon nahezu vollständig deutschsprachig war²⁹, liegt auf der Hand. Im übrigen bestätigen auch die im Verhör vorkommenden anderen Namen diese Annahme zweifelsfrei, andererseits belegen die Kontexte, die hier eindeutig hervortreten, daß die Migration der Mitglieder der waldensischen Kommunität – wie freilich vorauszusetzen war – als ziemlich groß bezeichnet werden darf.

Eine Marginalie muß jedoch erwähnt werden, da ein Umstand auffällig zu sein scheint. Wie oben angeführt, fand der erste große Inquisitionszug in der Spätzeit Johanns von Luxemburg in Südböhmen statt, genauer in der Umgebung von Neuhaus, wo es ebenfalls eine Kommende des Deutschen Ordens gab³⁰. Daher ließe sich vermuten, daß der Deutsche Orden bei dieser Ketzerbekämpfung eine gewisse, nicht näher definierbare Rolle spielte. Freilich können beide Eventualitäten in Erwägung gezogen werden, daß nämlich entweder der Orden der Recht-

²⁷ Im folgenden zitiere ich die Verhöre mit den Nummern 1 und 2 mit beige-fügten Zeilen direkt in Klammern im Text.

²⁸ Vgl. Josef V. Šimák, *České dějiny* I-5 (Praha 1938) 618 und Josef Hemmerle, *Die Deutschordens-Ballei Böhmen in ihren Rechnungsbüchern 1382–1411* (Bonn 1967) 25.

²⁹ Über die nationalen Verhältnisse vgl. Ernst Schwarz, *Volkstumsgeschichte der Sudetenländer, Teil 1: Böhmen* (München 1965) (*Handbuch der sudetendeutschen Kulturgeschichte*, Bd.3) 168 ff., der jedoch zumindest eine ganz bescheidene tschechische Minderheit zuläßt, die aber eher in zahlreichen umliegenden Dörfern zu finden war.

³⁰ Vgl. Šimák, *České dějiny*, I-5, 1143 ff. und Hemmerle, *Die Deutschordens-Ballei nach Register, Stichwort „Neuhaus“*.

gläubigkeit in der Umgebung seiner Güter erhöhte Aufmerksamkeit widmete, oder aber, daß umgekehrt sich seine Herrschaft in Glaubensfragen derart tolerant gestaltete, daß dort das Waldensertum gedeihen konnte. Bei dieser rein logischen Konstruktion muß jedoch höchstwahrscheinlich der ersten Annahme Vorzug eingeräumt werden. Aber zurück zum Inhalt des entsprechenden Protokolls.

Beide Eltern des verhörten Mädchens, das *Margaretha Offengrabe* hieß, aus Komotau stammte und sonst nirgendwo belegt ist³¹, werden genannt: *Nikel Grelenhart* und die nicht näher bezeichnete *Dorothea* (I-4,5), die allerdings mit der waldensischen Sekte nichts zu tun hatten. Margaretha selbst wurde für das Waldensertum durch einen gewissen *Dressler*, ebenfalls aus Komotau (I-6), gewonnen, was ungefähr fünf Jahre vor dem Verhör geschah. Eine wichtige organisatorische Rolle spielten hier der Kaadener Bürger (?) *Petrus Ungarus* und die Familie seines gleichnamigen Sohnes. Auch die zweite Verhörte hieß *Margaretha* und war die Witwe des *Petrus Sleyffer de Commetaw*, geboren in einem Dorf rund 5 km von Komotau entfernt (Eidlitz-Údlice, im Text *Ewdlicz* II-3). Ihre Eltern hießen *Wenczeslaus Krymaw* und *Crisana*. Auch sie gehörten nicht den Waldensern an, sondern Margaretha wurde in die Sekte durch die inzwischen verstorbene *Chunne Krewsynne* eingeführt (II-5 f.), wo auf sie später vornehmlich der Komotauer *Andreas Dressler* (II-9) Einfluß ausübte. Im Laufe der Jahre knüpfte sie Kontakte nicht nur zu etlichen Einheimischen (so zu *Hicke Mulner ante Comotaw* II-12 f.), sondern auch zu mehreren aus dem Ausland stammenden Personen: *Nicolaus de Wienna*, *Nicolaus de Stiria* (II-11 f.). Dieser geographische Horizont ist nur sehr bescheiden, doch deutet er zumindest die ziemlich weiten räumlichen Kontexte an, überraschenderweise allerdings nicht zu anderen (früher) nachweisbaren waldensischen Zentren in Prag bzw. in Südböhmen. Aber das alles ist wohl eher der fragmentarischen Überlieferung zuzurechnen, da uns auch das Fragment C nicht wesentlich weiter hilft. Da jedoch dessen einzige geographische Bezeichnung sich konkret auf Sušany-Zuscha (das rund 10 km östlich von Komotau gelegene Dorf) bezieht, scheint es plausibel, vorauszusetzen, daß diese Landschaft auch nach den Inquisitionen in früheren Zeiten waldensisch blieb, da es dort nicht gelang, diese Häresie auszurotten³².

Nach dem räumlichen Aspekt soll auch noch der inhaltliche kurz zu Wort kommen. Von den vermutlich einfachen Frauen konnte man kaum Antworten auf kompliziertere Sachverhalte erwarten, so daß es in den Verhören vornehmlich um zwei Fragenkreise ging, die mit knappen Worten folgendermaßen charakterisiert werden können: 1) Wie gelangte man zur waldensischen Lehre, wer war daran beteiligt, wo fanden die Zeremonien statt und wie sah es mit dem Ausweg aus ihr aus? 2) Inwieweit waren die Verhörten mit der waldensischen Lehre sozusagen „im Praktischen“ vertraut? Gehen wir nun die Antworten auf beide kurz durch.

Die erste Frage zerfällt in mehrere ziemlich eigenständige Unterfragen, die kurz

³¹ Das ist eigentlich in solchen Fällen fast allgemein üblich, deshalb bietet sich hier auch ein bescheidenes, jedoch neues Material selbst für die Sprachforscher.

³² Vgl. *Patschovsky*, Quellen (wie Anm. 4), 249, jedoch eher andeutungsweise.

mit den Worten „Wie? Wer? Wo?“ umschrieben werden können. Zunächst ist der erste Aspekt zu besprechen, und dies bedeutet, eingangs nach dem ersten Kontakt mit der waldensischen Lehre zu fragen, da diesbezüglich wahrscheinlich nicht die familiären Verhältnisse ausschlaggebend waren. Denn in beiden Fällen wird ausdrücklich darüber referiert, daß die Eltern mit der Sekte nichts gemein hatten, bei der Witwe wohl auch der verstorbene Gatte nicht. Die Voraussetzung, daß die beiden Frauen mit Namen Margarethe auf diese Weise ihre Verwandten schützen wollten, scheint mir nicht überzeugend zu sein, da sie höchstwahrscheinlich (der Gatte der anderen Margarethe sicher) schon tot und deshalb nicht direkt betroffen waren. Dem zweiten Verhör können wir jedoch zumindest andeutungsweise entnehmen, daß dem Toten doch noch die postmortale Strafe drohte, da man nach dem Friedhof der Frau, die Margaretha bei den Waldensern eingeführt hatte, fragte.

Die Anfragen betreffs der theologischen Probleme haben sich aus begreiflichen Gründen auf einfachste Sachverhalte beschränkt, so besonders auf die Heiligenverehrung, auf die Nichtexistenz des Fegefeuers, auf das Fasten und den konkreten Verlauf der Absolution. Auch die Versammlungen der Sektenmitglieder sowie ihre Struktur fielen in den Fragenkatalog. Die einzelnen Gebete wurden genau unterschieden. Während *Pater noster* und *Credo* akzeptiert wurden, verwarf man das *Ave Maria*. Schließlich kam auch die Reliquien- und Bilderverehrung zur Sprache, wobei beides nur unter der Voraussetzung angenommen war, daß es *propter Deum* und nicht *ad laudem sanctorum* geschehen war. Natürlich wurde auch der Eid als Sünde verworfen. Wohl beiden Frauen stellte man schließlich die Frage, ob sie die waldensische Lehre aufzugeben gedächten. Den konkreten, eventuell daran anknüpfenden Verlauf kennen wir jedoch nur bei Margaretha Offenprobe, die die Frage bejahend beantwortete und schon im vorhinein zu der, freilich nicht näher spezifizierten, Strafe Zustimmung äußerte. Man sprach jedoch ganz allgemein über Reue, so daß zu vermuten ist, daß hier nicht mit schweren Folgen zu rechnen war. Da im zweiten Fall der Schluß des Verhöres fehlt, können wir wohl mit größter Wahrscheinlichkeit einen analogen Fortgang der Dinge voraussetzen.

Es ließen sich noch zahlreiche weitere Teile der waldensischen Glaubenslehre anführen, doch für die Sektenlehre sind diese im Grunde genommen – wie nicht anders zu erwarten – ziemlich belanglos. Zusammenfassend darf also geschlußfolgert werden, daß beide Fragmente trotz all ihrer Dürftigkeit völlig unterschiedlich bewertet werden müssen. Fragment A zeugt vom energischen Kampf der böhmischen Kirche gegen das gelehrte, literarische Ketzertum, das in Kürze in Hussens Reformation Fortsetzung finden sollte, von einer Auseinandersetzung, die schon bei den ersten reformerischen Anzeichen oder besser beim Auftauchen der aus der Sicht der Kirche irrigen theologischen Ansichten, massiv geführt wurde, wobei die Kirche die Verdächtigten in möglichst breiten Zusammenhängen verfolgen ließ.

Bruchstück B liefert dann den willkommenen Beweis, daß das Waldensertum um die Jahrhundertwende immer noch – oder schon wieder? – ziemlich verbreitet

war und die Kirche versuchte, dieses energisch auszurotten. Während in der Spätzeit Johannis von Luxemburg und später das Hauptfeld der Inquisition wohl im Süden des Landes und bei der deutschen Bevölkerung festzustellen ist, handelt es sich bei unserer Quelle zwar ebenfalls um deutsche Mitglieder der Sekte, allerdings am entgegengesetzten Ende des Landes, wenngleich Kontakte der Verhörten zum Süden auch hier zu bemerken sind. Die konkrete Rolle des Deutschen Ordens, auf die wir verwiesen haben, galt hier als präsent. Mit anderen Worten bedeutet dies, daß das Waldensertum in Böhmen zumindest unter den Bewohnern deutscher Zunge als ziemlich verbreitet galt und als kaum ausrottbar zu bezeichnen ist. Das wirft weitere, obwohl eigentlich indirekte Streiflichter auch auf die tschechische Reformpartei, und für die Genesis der hussitischen Bewegung als Ganzes vermag dies eine nicht zu vernachlässigende Quelle darstellen. Aber dies alles zu bewerten, muß einer anderen Gelegenheit und wohl auch den sachkundigen Spezialisten, die sich mit breiteren Zusammenhängen befassen, überlassen werden. Hier sollte eine (eigentlich zwei) bisher nicht bekannte Quelle vorgestellt werden, die jedoch noch weiteren Analysen unterzogen werden müßte. Quod erat demonstrandum.

*Edition**)

Fragment A

pag.^r

- (1) deponens habeat copiam bulle, sed de solucione eorundem dicit
 (2) iterum, se^{a)} indigere assistenciam intelligencium et copiam librorum et
 (3) de hiis sicut de aliis. Hinc inde de eisdem ubi expedit scribet^{b)}
 (4) et ubi magis loqui, respondere velit intelligentibus^{c)} devotis.
 (5) Et quod liber sigill(atu)s /est/ propter stult(os)^{d)}, qui forte legissent, sit liber
 Johannis
 (6) de Rupescissa¹⁾ et quod ipse eum habeat proprium et quod in eodem contine-
 tur^{e)}
 (7) materia de Antichristo, et quod eundem librum portasset magistris suis non
 re-
 (8) quisitis, et quod habeat eum non ad approbandum sed ad se exercitandum,
 (9) sicut eciam mala possunt studeri, ex quo malum non emicatur nisi congnotis
 /?/;
 (10) et quod Johannes de^{f)} Rupescissa predictus^{g)} fuerat frater ordinis
 (11) Minorum et quod ipsum rescripsisset ex libro cuiusdam vicarii ecclesie
 (12) Wratislaviensis, Achacius nomine²⁾, quem, credit, adhuc exemplar habere;

*) Bei der Herstellung des äußerst schwierigen Textes, der auch weiterhin sicher noch verbesserungsbedürftig ist, bin ich zwei Kollegen für ihre große Hilfe zu tiefem Dank verpflichtet: Frau Dr. Anežka Vidmanová und besonders Prof. Dr. Alexander Patschovsky, dessen Hinweise auch etlichen Stellen im Text zugute kamen. Die Fehler und zweifelhaften Lesungen sind jedoch nur mir zuzuschreiben.

1) Johannes von Roquetaillade OMin., + nach 1365.

2) Der Name war nicht zu ermitteln.

a) Interlinearer Nachtrag durch gleiche Hand.

b) Vorgehendes scribere fast völlig ausradiert.

c) Vorgehendes inde gestrichen.

d) Ein sechszeiliger kaum lesbarer marginaler gleichzeitiger Vermerk: Et sigillasset solummodo (?)// spiritualiter(?) propter unum, qui sibi aliam intelligenciam in eodem volumine scripserat; et quod idem sigill(atu)s liber erat exemplar vicarii alia ///in eodem volumine scripserat et quod idem sigillorum liber erat exemplar vicarii.

e) Es soll wohl quem heißen.

f) Folgendes P gestrichen.

g) Folgendes wiederholtes predictus gestrichen.

- (13) et quod de libro secretissima sacre theologie continent(e)^{h)} nichil sciatiⁱ⁾. Ac
 (14) quod, quomodo visiones sancte^{k)} Brigitte^{l)} sibi deserviant,
 (15) quas legit ut alter christianus de ista materia scrutanter, sed sancte^{k)} Hyldegardis
 (16) virginis, amice sancti Bernhardi, canonizate ab Eugenio papa⁴⁾, non vidit,
 (17) sed audiverit, quod essent in Brnovia circa Pragam⁵⁾; et quod scripsisset
 (18) de ista materia. Et quod M⁶⁾ provin(cialis) promississet sibi ordinare eos.
 De
 (19) Machometo nichil sciati nisi sicut legerit in libro, qui vocatur Marcus
 (20) de Veneciis⁷⁾. Sibi intellexit, quod ille Machometis multas gentes
 (21) reduxit de ydolatria, saltem pura ydolatria, ad cultum
 (22) legis Moy(sis) et in parte ad cultum legis Christi. Ex quo consideravit,
 (23) quod in illa terra missis^{m)}, multa sit et operari(i) pauci⁸⁾; et quod multis
 (24) se occupasset, quomodo per gratiam Dei homines ibi existentes possent
 (25) reduci ad unitatem fidei, sicut sunt partes Jerosolimitane, Babilonie,
 (26) Arabie, Indie et sic de aliis. Quem librum habuit M(agister) mense. Et quod
 ipsemet eciam
 (27) habeat aliqua excerpta de Machometo, sicut quidam frater heremitarum
 sancti

³⁾ Birgitta von Schweden, + 1373, kanonisiert 1391.

⁴⁾ Hildegard von Bingen, + 1179, wurde jedoch erst ab Anfang des 15. Jh. als Heilige verehrt. Die Erwähnung der angeblichen Kanonisation durch Eugen III. (1143–1152) bezieht sich wohl auf die Approbation ihres Liber scivias durch diesen Papst auf der Trierer Synode von 1147/8. Vgl. auch H. Grundmann, Ausgewählte Aufsätze I, Religiöse Bewegungen (Schriften der MGH 25,1), Stuttgart 1976, S. 188 f.

⁵⁾ Das älteste Benediktinerkloster Böhmens, damals unweit westlich von Prag, heutzutage in einem Stadtteil Prags.

⁶⁾ Obwohl so gut wie sicher ist, daß es sich um einen Dominikanerprovinzial handeln muß, treffen wir in der einzigen Provinzialenliste keinen solchen (vgl. Vladimír J. Koudelka, Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter I – Provinzialprioren, Inquisitoren, Apost. Pönitentiare, Archivum fratrum Praedicatorum 25, 1955, S. 75 ff., vornehmlich S. 80). Der plausible Ausweg existiert doch, nämlich, daß der Provinzial Nikolaus hier in der tschechischen Form Mikuláš erwähnt wird. Kann jedoch auch als M(agister) provin(cialis) gelesen werden.

⁷⁾ Marco Polo (+ 1324) und seine berühmte Reisebeschreibung.

⁸⁾ Matth. 9,37 = Luc. 10,2.

^{h)} Vor dem Wort nichil irrtümlicherweise libro noch einmal geschrieben.

ⁱ⁾ Hierher gehört sechszeilige und gleichzeitige, jedoch zum Teil unlesbare Marginalie: sed credat, quod observator eius, qui illa exempria habuerit ecclesiam (?)//sextornulo, ubi excerpta monachi in canoni/bus/ continentur; quia ibi continentur ista verba secreta ewangelice prophecie.

^{k)} Sancte interlinear.

^{l)} Folgendes et virginis Hyldegardis an der Zeile gestrichen. *

^{m)} Wohl messis.

- (28) Augustini scripserat Karolo 4 Romanorum imperatorinⁿ),
 (29) Item interrogatus, an habeat aliquos plures libros sibi in hac materia solum
 (30) servientes, et presertim quod sibi M. Mathias de Janow ordinaverat
 (31) de quibus^o) longinquis partibus, respondit, quod nullos nisi sexternulos, quos
 prius
 (32) voluntarie portaverat M/agistro/ provin/ciali/ et quod non habeat nec habue-
 rit alium.
 (33) Pro hoc M. Mathias¹⁰⁾ direxerat et quod audiverit, quod M. Mathias,

pag.^v

- (1) sacre theologie magister, confessor sancte Brigitte¹¹⁾. Ibidem scripserat de
 (2) Antichristo, sicut remittit ad eum sancta Brigitta cum libris suis
 (3) et quod de biblia adduceret, scripturis indigeret et sic de aliis.
 (4) (26) Item interrogatus, qui sint, qui materiam istam inordinate prosequuntur
 et
 (5) quem ipsemet eam inordinate prosequeretur, puta de Antichristo,
 (6) respondit^{p)} ad illam questionem sicut in protestacione sua scripsit condic/
 ion/aliter,
 (7) quod si magistri invenisse/n/t materiam illam malam, quod tunc ordinate
 fuisse/n/t
 (8) prosecuti eam redargucione eo melius et eo cicius et sic de aliis. Nec
 (9) sciat se adhuc inordinate prosequi et prosecutum fuisse.
 (10) (27) Item interrogatus, quomodo reputet homines non sufficienter doctrinis
 (11) et scripturis aliis munitos ad dirigendum facta sua in Deum
 (12) et se preparandum contra malum, quam ex ista sic occulta materia, et quare
 plus
 (13) ex ista quam ex alia, et quare plus optet hec quam infinita
 (14) alia devotissima sacrarum scripturarum oblectamenta per doctores
 (15) pertractari. Cum non videatur sufficere quod eum sequent(es) plus, ex

¹⁰⁾ D. i. Matthias von Janov, obwohl die weiteren Angaben damit nicht in Einklang gebracht werden können.

¹¹⁾ Über eventuelle engere Kontakte ist nichts bekannt und auch kaum vorauszusetzen. Vgl. V. Kybal, M. Matěj z Janova, Praha 1905, S. 223. Doch ist es bezeichnend für dieses Milieu.

¹²⁾ Rom. 15,4.

¹³⁾ Anspielung an 1. Cor. 7, 17 und ev. 12, 11 und Act. 4, 35.

^{o)} Hierher gehört die vierzeilige Marginalie qui liber est Gorlici///eum accipe/re/ /debuit ?/ Mauricio⁹⁾.

^{o)} Wohl im Sinne eines quibusdam.

^{p)} Folgendes quod gestrichen.

⁹⁾ Da das Papier zum Teil abgefallen ist, sind die fehlenden Worte nicht zu ermitteln. Item quod M im Grundtext gestrichen. Sollte wohl Anfang der nächsten Frage sein, vgl. folgende Zeile.

- (16) hoc disponantur^{q)}. Et cum multe sint consolaciones quas Deus propagat
 (17) diligentibus se, respondit, quod reputet homines de necessitate salutis
 (18) sufficienter esse informat(os), licet non omnes homines, qui indigent
 (19) maxime doctrina, sicut ab ecclesia christianis simplicibus indultum
 (20) est informari et informare et plus student(es) theologie et
 (21) adhuc plus clericis studentibus theologiam precipue illa, que sunt in sacro
 (22) canone contenta sicut materia Antichristi per quam non excluduntur alie
 (23) consolaciones et scripture ad nostram doctrinam, ex quo omnia, que
 (24) scripta suntⁿ⁾, ad nostram doctrinam scripta sunt iuxta verba Apostoli¹²⁾;
 eciam:
 (25) sicut Deus d(ividi)t cuilibet secundum quod vlt et dividit quemadmodum
 vlt¹³⁾
 (26) sic /de iis?/, qui student materiam de Antichristo, aliqui magis (?) de
 (27) ter(minis?) et aliqui de ac(cidentibus ?) cum circumstantia loci
 (28) temporis, officiorum confertur /??/. Item interrogatus et rogatus quomodo
 dicat in
 (29) scriptis /M(agistro)(?)/ suo oblatis, quod quilibet Christianus semper tenea-
 tur et sic de aliis, respondit,
 (30) quod ibi hii sicut videlicet mem(oratus), sicut eo modo ita, quod sit sensus
 timendo (terminando ?)
 (31) et insinuendo (??) eo modo, quo quilibet christianus et sic de aliis.
 (32) (28) Item que tractanda sunt in scolis et in ecclesiis per predicatorum de ista
 materia
 (33) et quomodo sue opinioni de Antichristo deserviant, respondit, quod sua opi-
 nio sit

Fragment B

pag.^r Margaretha Offe/n/grabe de Cometa/w/¹⁾

- (1) Item anno etc. die VIII mensis Junii predictis etc. se obtulit /Mar/
 (2) garetha Offengrabe de Cometaw, virgo Pragensis diocesis, s/uspecta/
 (3) de heresi, judicialiter citata accusata erat. Jurata igitur et interrogata, ubi
 (4) nata sit, respondit, quod in Commetaw et quod pater suus vocabatur Nikel
 (5) Grellenhardt et mater Dorothea et quod non fuerunt de secta Waldensi
 (6) et quod quidam Dressler in Commetaw ipsam primo induxit et quod
 (7) dixerint sibi, quod eum sequi vellet, ostenderet sibi hominem, qui sibi peccata

¹²⁾ Rom. 15,4.

¹³⁾ Anspielung an 1. Cor. 7, 17 und ev. 12, 11 und Act. 4, 35.

^{q)} Es folgt sechszeiliger marginaler hierher gehöriger Eintrag, aus dem nur super hoc///quod
 aug/// eo/// sint/// de///ad nobis(?) zu entziffern ist.

¹⁾ Komotau in Nordböhmen.

- (8) dimitteret et nichil mali doceret. Et ipsa consenciente ingressa ad
 (9) heresiariam ad quendam cameram in domum predicti inductoris, cui primo
 (10) confessa est, et quot bene sint VI anni. Et secundo in domo Petri Un-
 (11) gari in Cadano²⁾, eciam in quadam camera, quod in XL^{ma} proxima erat unus /
 annus/
 (12) et quod tenuerit eos pro discipulis Domini, non presbyteris, et crediderit sibi
 per
 (13) eos dimittere peccata melius /quam/ plebanus, quia missi a solo Deo et
 (14) quod iniunxerint ei pro penitencia ad ieuniandum quartis et sextis feriis
 (15) in aqua^{a)} et pane et ad orandum omni die XXX Pater noster et
 (16) festivis L^{ta} et non Ave Maria. Et quod tenuerit penitenciam et crediderit
 (17) ut supra, et penitenciam sibi proficere ad salutem. Et confessa interim pres-
 byteris
 (18) et susceperat Corpus Christi non dicendo se de secta, quia prohibita,
 (19) et quod solum semel audiverit predicacionem eorum in domo Dressler
 (20) predicti nullis presentibus, nisi tribus personis. /I/tem quod beatam Mariam
 (21) et omnes sanctos ita diligentes non invocaverit sicut prius quia dixerint
 (22) sibi et crediderit, non tamen plene, quod pro nobis possent orare. Item quod
 sic
 (23) aliquem eciam intromiserit orare pro defunctis audiens et credens ad tempus,
 (24) solum esse duas vias post hanc vitam et non purgatorium et sic eciam
 (25) aliquam aquam benedicendam non proficere. Item omne iuramentum credi-
 derit esse
 (26) peccatum. Item sectam crediderit esse veram^{b)} fidem, licet non occupavit se
 (27) an extra eam possit salvari aliquis. Et quod prius fuerit hic Prage coram
 (28) inquisitore, propria voluntate jurata de dicenda veritate et recognoverit
 (29) se confessam heresiariam et iuraverit amplius nolle^{c)} facere et quod eam
 (30) reinduxerit Anna uxor Ungari junioris et sic secundo et ultimo confessa
 (31) fuerit heresiariam in domo Ungari ut supra et confessa fuerat eidem
 (32) iuramenta, que fecerat coram inquisitore.
 (33) Interrogata, an velit reverti ad unitatem fidei catholice et sancte matris Ro-
 mane
 (34) ecclesie, in ea vivere et mori et abiurare sectam Walden(sem) et eciam
 (35) heresim, et se obligare ad penam relapsorum si relapsa fuerit et penitere
 (36) publice et occulte et servare omnia et singula in iuramento abiuracionis
 (37) sibi proposito, respondit ad omnia et singula quod sic, servatis omnibus et
 singulis
 (38) et ad abiuracionem veteratoriis et sepissime superius assignatis .

²⁾ Kaaden, kgl. Stadt in der Nähe von Komotau.

^{a)} Marginal über eine Tilgung.

^{b)} Wiederholtes veram getilgt.

^{c)} Geschrieben deutlich als nonlle.

- (39) Acta sunt hec etc. presentibus Mathia de Wriczik publico notario³⁾,
 (40) Paulo de Meincz et Petro Herbordi clericis³⁾ Wr/atislaviensis et^{d)}
 (41) Augustensis diocesis et aliis multis.

pag.^v Margaretha Petri Sleyffer de Commetaw

- (1) Anno etc., die etc. se obtulit Margaretha Petri Sleyffer^{e)}
 (2) /de/^{f)}Commetaw suspecta de heresi judicialiter citata et accusata.
 (3) Vidua jurata igitur et interrogata ubi nata sit, respondit quod in Ewdlitz¹⁾
 (4) et quod pater suus vocabatur Wenczeslaus Krymaw et mater Crisana
 (5) et quod non fuerant de secta Waldensi et quod ipsam induxerat Chunne
 (6) Krewsynne defuncta in secta et sepulta in cimiterio in Comme-
 (7) taw. Et quod dixerat sibi, quod si vellet audire bonam doctrinam, quod secum
 (8) veniret et quod post hoc per ipsam predicacionem induceretur ad sectam
 ad do-
 (9) mum Andres Dressler, ubi primo confessa sit heresiariorum quod et
 (10) sint bene IX anni. Et quod quinquies^{g)} in vita sua^{h)} confessa
 (11) sit et nominavit unum Nicolaum de Wienna, Nicolaum de
 (12) Stiria et Nicolaum (!) et quod ultime confessa sit in domo Hicke
 (13) Mulner ante Commetaw quod in XL^{ma} proxima fuerat unus annus.
 (14) Et quod habuerit eos pro discipulis Domini, missis a Deo, sanctis, potentes
 (?)
 (15) optime dimittere peccata. Item tamen presbiteros ordinatos ab episcopis, de
 quod
 (16) iniuxerint sibi communiter pro penitencia quinquaginta Pater noster feriatis
 diebus et dominicis
 (17) centum et non Ave Maria et ad ieiuniandum ieiunia alias consueta
 (18) seu precepta aliis hominibus in pane et cervisia. Et quod tenetur /// onem/
 (19) pro posse et crediderit e/sse/ absolutam ac pinam proficere et de///tere.
 (20) Item quod confessa non l(egitim)m(is) presbyteris et suscepit Corpus Chri-
 sti non dicendo
 (21) se de secta, nisi ante unum an/n/um, quia audiverat debere. Hoc
 (22) esse occultum. Item quod bis forte audiverit predicaciones eorum. Item
 (23) quod audiverit et crediderit tempore quo fuit in secta, beatam Mariam
 (24) et sanctos in prima post gaudiisⁱ⁾ pro nobis non posse orare et quod

³⁾ In dem mir bekannten Material (vgl. besonders oben die in Anm. 24 und 25 zit. Arbeiten) nicht nachweisbar.

⁴⁾ Údlice in Nordböhmen in der Nähe von Komotau.

^{d)} Papier abgerissen.

^{e)} Geschrieben Fleyff//, da jedoch in der Überschrift deutlich das majuskle S vorkommt, ist diese zweite Nennung als Verschreibung zu bezeichnen.

^{f)} Papier abgerissen.

^{g)} Vorgehendes quiet getilgt.

^{h)} Vorgehendes fuit getilgt.

ⁱ⁾ Folgendes non getilgt.

- (25) reiuramen beate Marie et apostolis suis et celebraverit propter hoc,
 (26) ut deus laudetur in sanctis suis. Item quod crediderit secundum infor-
 (27) macionem heresiac(orum) solum esse infernum et celum et non pur-
 (28) gatorium et ideo pro defunctis non oraverit et quod obtulerit in
 (29) missis defunctorum solum propter Deum, non quod animas iuaret. Item
 (30) quod indulgencias, peregrinaciones et annum Jubileum non fecerit nisi
 (31) propter Deum et crediderit faciendum, quia solum Deum credidit habere
 (32) ius. Et si alius^{k)} quis ius haberet, se intromitteret et quod
 (33) ymagines et reliquias sanctorum ^{l)} venerata si/n/t, solum
 (34) propter Deum secundum doctrinam heresia(cam), non ad laudem sanctorum.
 (35) Item omne iuramentum in iudicio qualitercumque factum, credidit esse pec-
 catum.
 (36) Item credidit solum Pater noster et Credo essent^{m)} orandum et eque bonum
 (37) orandum in domo vel alibi sicutⁿ⁾ in ecclesia. Item quod sectam
 (38) suam crediderit esse veram fidem et extraneos dampnandos et

Fragment C

- (1) /Wen/ceslaus de Czussan¹⁾ confiteor et recognosco me graviter
 (2) ... a fidei katholice unitate, de quod contrito corde doleo, abso-
 (3) /lucionem et/penitenciam cum humilitate requiro. Insuper juro Deo omni-
 potenti
 (4) /et sanctissimo/ in Christo patri et domino nostro, domino Bonifacio²⁾ pape
 nono et
 (5) /venerabili in/ Christo patri et domino, domino Johanni archiepiscopo Pra-
 gensi³⁾ et vobis
 (6) /inquisitori?/nec non toti ac universali katholice Romane sancte matri eccle-
 sie
 (7) /quod iam/ nunquam communicabor cum hominibus secte Waldensium et
 cuiuscumque
 (8) ... quocumque nomine valeat appellari, quamdiu me sciente tales
 (9) ... heresiarchas et quoslibet eorum credentes hereticos fautores
 (10) ... benefactores bona fide et sine dolo persequar pro posse meo
 (11) ... ecclesie quanto potero fidelius et secrecius absque tamen mee in-

^{k)} Verbessert aus alias.

^{l)} Folgendes verballhorntes venel getilgt.

^{m)} Nachträglich durch gleiche Hand über der Zeile.

ⁿ⁾ Wiederholendes alib(i) getilgt.

¹⁾ Sušany, dt. Zuscha im Bezirk Komotau.

²⁾ 1389–1404.

³⁾ Johann von Jenstein 1379–1396.

- (12) ... velabo et penitenciam, que mini propter predictam meam culpam iniungetur,
 (13) /accepta/bo et complebo, tam publicam quam occultam, et si inantea, quod deus
 (14) /absit/ lapsus fuero, penam relapsorum velud hereticus periurus et
 (15) ... paciar et portabo. Preterea protestor et assero me puram
 (16) /verita/tem de me et aliis, inquantum michi patuit, protulisse et
 (17) ... constare poterit, me maliciose de veritate aliquid supprecisse vel tacuisse
 (18) ... et absolutio obtente vel obtinende mini penitus nihil prosint
 (19) ... hanc heresim et omnem aliam, quocunque nomine censeatur ab
 (20) ... promitto, quod illibate de cetero servabo fidem, quam Romana
 (21) /ecclesia/publice profitetur et predicat, sicut me deus adiuvet et
 (22) /omnipotentis/ dei ewangelia et passio Jesu Christi gloriosa nunc et in mee mortis
 (23) /AM/EN^{a)}.
 (24) ... Andreas quondam Petri de Jawor, clericus Wratislaviensis
 (25) /diocesis/ publicis imperiali auctoritate et universitatis juristarum studii
 (26) /Pragensis/ iuratus notarius⁴⁾, predictis arestacioni, incitacioni juramenti
 (27) ... veritate prestacioni, deposicioni et abjuracioni omnibusque
 (28) ... singulis premissis, dum sic, ut premittitur, fierent et per prefatum
 (29) ... et coram eo fierent et agerentur, una cum prenominationis testibus
 (30) /inter/fui eaque sic fieri vidi et audiui et^{b)} mea manu
 (31) /scrip/si et hec subscripsi in fidem et evidens testimonium omnium premisorum.
 (32) /Die/ XXVI^{c)} mensis Augusti dominus inquisitor in stuba curie archiepiscopalis Pragensis
 (33) ... enucciare consuevit, indulsit oretenus domino Ulrico dicto Cosar
 (34) ... Czussensi, ut in die dominica proxime futura iniungat eis omnibus ...^{d)}
 (35) ... penitenciam publice post circuitum in facie ecclesie Wenceslao predicto, Hic ...^{d)}
 (36) Lender et Osanne (?) filii pie memorie Jekelico ...^{d)}
 (37) in presencia ...^{d)}

⁴⁾ Wohl Sohn des berühmten Beamten der Hofkanzlei Karls IV. und Wenzels IV. Vgl. hier oben in Anm. 25 und Josef Trška, *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348–1409*, Praha 1981, S. 28.

^{a)} In größerer Schrift.

^{b)} Folgendes in hanc gestrichen.

^{c)} Wohl andere Hand und kleinere Schrift.

^{d)} Das Blatt rechts unten am Schluß der vier letzten Zeilen zum Teil abgerissen.

Vilém Herold

Zum Prager philosophischen Wyclifismus

Das Phänomen des Prager Wyclifismus stellt seit mindestens einem Jahrhundert vielen Historikern, Philosophen, Theologen, Kirchenhistorikern und weiteren Spezialisten unzählige Fragen, die noch immer – obwohl in diesem Bereich schon Gewaltiges geleistet wurde – einer Beantwortung harren und somit Gegenstand der heutigen und künftigen Forschung bleiben. Auch einige Schlußfolgerungen, zu denen die früheren Forscher gekommen sind, muß man notwendigerweise überprüfen.

Alle diese Fragen hängen eng mit der Tatsache des „zweiten Lebens“ des englischen Frühreformators in Böhmen zusammen: Wie und warum kam es mehr als zehn Jahre nach seinem Tode zu der begeisterten und massiven Rezeption seiner Schriften und Gedanken in Prag, welches ist das Maß der Übereinstimmung der Lehren des in Prag verehrten *doctor evangelicus* mit denen der Prager Empfänger, hauptsächlich in dem Kreise um Johannes Hus, und was ist die direkte oder indirekte Rolle des Oxforder Denkers in der Vorbereitung der Prozesse, die unmittelbar zum Ausbruch der hussitischen Revolution geführt haben.

Zur besseren Beleuchtung einiger Aspekte dieser Probleme wird es vielleicht nützlich sein, sich auf das philosophische beziehungsweise theologische Material zu beschränken und sich auf die Untersuchung der Prager „platonischen“ Ideenlehre zu konzentrieren. Es handelt sich selbstverständlich um eine mittelalterliche Version dieser Lehre, die die authentischen Texte Platons außer *Timaios* (und auch diesen Dialog nur ausnahmsweise) nicht kannte und die in Augustinus und im Pseudo-Dionysios, in der neuplatonischen christlichen Tradition ihre ursprünglichen Quellen hatte. Sie kann außerdem nicht allein als ein illustrierendes Beispiel, sondern auch als ein nicht unerheblicher Bestandteil der philosophischen Ansichten der Prager Magistri auf Grund neuerer Forschungen dargestellt werden, die die verdienstvollen Arbeiten František Šmahels, Jiří Kejř, Pavel Spunars und Josef Tříškas ermöglicht haben¹.

¹ Ich möchte insbesondere auf die folgenden Arbeiten verweisen: *František Šmahel*, Verzeichnis der Quellen zum Prager Universalienstreit 1348–1500 (*Mediaevalia Philosophica Polonorum* 25, Wrocław 1980), im folgenden zitiert: *Šmahel*, Verzeichnis; *Jiří Kejř*, *Kvodlibetní disputace na pražské universitě (Sbírka pramenů a příruček k dějinám University Karlovy 6, Praha 1971)*, im folgenden zitiert: *Kejř*, *Kvodlibetní disputace*; *Pavel Spunar*, *Reperitorium auctorum Bohemorum provecum idearum post Universitatem Pragensem conditam*

Die wertvollen Arbeiten dieser Autoren, die dem literarischen Vermächtnis der Prager Karlsuniversität der vorhussitischen Zeit gewidmet wurden, haben auch auf die überraschende Menge des bisher eher unbeachteten philosophisch-theologischen Materials aufmerksam gemacht. Auf Grund dieser Arbeiten war es zudem möglich, die Prager Ideentexte, die in ihrer überwiegenden Mehrzahl nur handschriftlich erhalten geblieben sind, kennenzulernen, sie zu durchforschen und die wichtigsten von ihnen für eine kritische Edition vorzubereiten².

In Prag wurde die außerordentliche Aufmerksamkeit, die man der Ideenproblematik widmete, zweifelsohne durch die Rezeption der philosophischen Schriften Wyclifs am Ende der neunziger Jahre des 14. Jahrhunderts geweckt. Auf verschiedenen Wegen aus England kommend – unter anderem durch die Vermittlung der tschechischen Stipendiaten in Oxford – verbreiteten sich in Prag diese Schriften lawinenartig und fanden im Milieu der böhmischen Universitätsnation, die hauptsächlich aus tschechischen Studenten und Magistri bestand, euphorischen Beifall. Was das Gebiet der Philosophie betrifft, bekannte Magister Johann Hus noch vor dem Konstanzer Konzil, daß die *libri in artibus sibi valde bene placebant*³, und sein Freund Hieronymus von Prag hat im Jahre 1409 die Studenten der Prager Universität wie folgt herausgefordert: *summopere vos moneo, ut libros eius et praesertim in artibus legatis frequenter atque studeatis dilligenter*⁴.

Die beiden Genannten haben auch eigenhändig Wyclifs Schriften abgeschrieben. Hieronymus von Prag tat dies während seines Oxford Aufenthaltes 1399–1401, und Hus, der nie in Oxford weilte, hat in Prag von anderen Vorlagen schon im Jahre 1398 eigenhändige Abschriften der umfangreichen Traktate Wyclifs *De materia et forma*, *De tempore*, *De universalibus* und *De ideis* fertiggestellt. Zusammen mit einem von Hus verfaßten Register zu diesen Schriften bilden diese Abschriften den Inhalt des ganzen *Codex Holmiensis A 164*, der in der Königlichen Bibliothek in Stockholm seit dem Dreißigjährigen Kriege aufbewahrt wird⁵.

Die Schrift *De ideis*, die den selbständigen 5. Traktat des philosophisch-theologischen Hauptwerkes Wyclifs, der *Summa de ente*, bildet und für seine Ideenlehre maßgebend ist, hat einen ganz außerordentlichen Nachhall an der Prager Univer-

illustrans, tomus 1 (Studia Copernicana 25, Wratislawia 1985), im folgenden zitiert: *Spunar*, Repertorium 1; *Josef Triška*, Repertorium biographicum Universitatis Pragensis praehussiticae 1348–1409 (Praga 1981), wo auch weitere biobibliographische Arbeiten desselben Autoren angeführt sind.

² Den ersten Versuch einer Zusammenfassung dieser Problematik habe ich im Buch: *Vilém Herold*, Pražská univerzita a Wyclif (Praha 1985, im folgenden zitiert: *Herold*, Pražská univerzita) gemacht. Die erwähnte Edition soll unter dem Titel: *Vilém Herold* (ed.), *Quaestiones Pragenses de ideis Platonis*, im Jahre 1998 erscheinen.

³ *František Palacký* (ed.), *Documenta Magistri Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constatiensi Concilio actam ... illustrantia* (Praegae 1869) 280.

⁴ *Hieronymus Pragensis*, *Recommendatio artium liberalium*, ed. by *Amedeo Molnár*, in: *Výbor z české literatury doby husitské* 1 (Praha 1963) 246.

⁵ Das erste Mal hat auf diesen Kodex *Béda Dudík*, *Forschungen aus Schweden für Mährens Geschichte* (Brünn 1852) aufmerksam gemacht.

sität gefunden. Die älteste datierte Prager Handschrift dieses Werkes stammt aus dem Jahre 1397, chronologisch folgt dann die erwähnte Abschrift Hussens, und böhmischer Herkunft sind noch weitere zehn mittelalterliche Handschriften. Also insgesamt 12 von den heute 15 erhaltenen stammen aus Böhmen, während im Vaterland Wyclifs bis heute nur eine einzige Abschrift dieses Werkes erhalten blieb, die des Trinity College in Cambridge.

Selbstverständlich kann man sagen, daß auch andere Schriften Wyclifs, nicht nur die philosophisch-theologischen, in Böhmen häufig gesammelt, abgeschrieben und verbreitet wurden. Das beweist anschaulich der Katalog aller erhaltenen lateinischen Handschriften der Werke Wyclifs, der von W. R. Thomson verfaßt wurde⁶. Was aber die Ideenlehre betrifft, handelt es sich gewiß um eine Problematik, die, im Rahmen des Universalienstreites, bei den Prager Universitätsmagistri aus der *natio Bohemica* außerordentliche Aufmerksamkeit genoß. Es entstanden hier ein kurzer Kommentar, eine *glossa marginalis* und noch ein weiteres Sachregister zu Wyclifs Ideentraktat; beide beweisen indirekt, daß diese Schrift auch zum Gegenstand des Unterrichts an der Prager Artistenfakultät geworden ist⁷.

Die Prager Magistri fingen aber auch bald an, selbständige, der Ideenproblematik gewidmete Schriften zu verfassen, die zwar im Durchschnitt keinen besonders großen Umfang besaßen (in der überwiegenden Mehrzahl handelt es sich um Quaestionen), einige von ihnen erfuhren aber während der feierlichen Universitätsdisputationen eine große Aufmerksamkeit. An der Diskussion um die Ideen beteiligten sich praktisch alle führenden Persönlichkeiten der Prager Universität um Johannes Hus.

An der Spitze dieser Gruppe stand Stanislaus von Znaim (Znojmo). Er war zweifellos ein – auch im europäischen Kontext des späten Mittelalters – hervorragender Philosoph⁸, und als Lehrer von Hus und Hieronymus von Prag, sowie vieler weiterer Anhänger Hussens, beeinflusste er als anerkannte Autorität die ganze genannte Generation. Hus erinnert sich an ihn als seinen Lehrer dankbar noch in der Zeit, als er in das Lager der Gegner des Wyclifismus an der Prager theologischen Fakultät überwechselte. Der Ideenproblematik widmete Stanislaus

⁶ Williel R. Thomson, *The Latin Writings of John Wyclif, An Annotated Catalog* (Toronto 1983). Hier, auf Seite 32–34, befindet sich auch das komplette Verzeichnis der Handschriften von *De ideis*.

⁷ Die *Expositio (glossa) marginalis* begleitet den Text von Wyclifs *De ideis*, der in der Handschrift der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien (weiter: Wien, ÖNB) 4523, fol. 133^r–156^r, eingeschrieben ist. Das *Registrum de ideis* befindet sich in der Handschrift der Prager National-(Universitäts-)bibliothek (weiter Praha, UK) X E 11, fol. 175^{va}–177^{ra}, die vom Anfang des 15. Jahrhunderts stammt.

⁸ Den Lebenslauf dieses Gelehrten hat *Stanislav Soušedík*, Stanislaus von Znaim (+ 1414), Eine Lebensskizze, in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 17 (Wrocław 1973) 37–56 geschildert, der auch seinen Traktat *De felicitate* herausgegeben hat, in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 19 (Wrocław 1974) 65–126. Auf die interessanten philosophischen Theorien, die Stanislaus von Znaim in seinem Traktat *De vero et falso* (ed. Vilém Herold, Praha 1971) entwickelt, hat *Gabriel Nuchelmans*, Stanislaus of Znaim on Truth and Falsity, in: *Mediaeval Semantics and Metaphysics, Studies dedicated to L. M. de Rijk* (Nijmegen 1985) 313–338 aufmerksam gemacht.

die ersten vier Kapitel seines großen Traktats *De universalibus*, der kurz vor dem Jahre 1400, also in der Zeit, in der er zu den eifrigen Propagandisten des Wyclifismus gehörte, entstand. Diese vier Kapitel bilden ein gewisses Ganzes und wurden auch im Mittelalter selbstständig abgeschrieben⁹.

Auch der ehemalige *amicus praecipuus* Hussens, Stephanus von Pálež, der ebenfalls um das Jahr 1412, zusammen mit Stanislaus von Znaim, in das Lager der Gegner Hussens und Wyclifs übergang, 1415 sogar in Konstanz gegen Hus zeugte und später in Polen Zuflucht nehmen mußte (er wirkte seit dem Jahre 1418 an der Krakauer theologischen Fakultät als Professor und starb in Polen im Jahre 1423)¹⁰, widmete sich der Ideenproblematik. Er verfaßte die *Quaestio Utrum Deus super mundum archetypum seu multitudinem idearum, quae sunt rationes et concausae rerum mundi sensibilis, aeternaliter dominetur*, widmete der Ideenlehre aber auch noch in seinen Texten Aufmerksamkeit, die die Universalienproblematik zum Inhalt hatten¹¹. Diese Texte entstanden in der „pro-wyclifitischen“ Periode dieses Denkers, der auch Wyclifs Traktat *De ideis* gut kannte (die Handschrift 848 der Krakauer Jagiellonen-Bibliothek, die diesen Traktat enthält, hat Pálež nach Polen mitgebracht).

Es wäre zweifellos sehr interessant, die Ideenlehre von Stanislaus und Pálež in den Sentenzkommentaren dieser Theologen zu untersuchen, also in den Werken, in denen im hohen und späten Mittelalter durch die Fragestellungen des Petrus Lombardus die Ideenlehre fast in allen Ausarbeitungen relativ intensiv untersucht wurde (zum Beispiel bei Alexander von Hales, Albert dem Großen, Bonaventura, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und auch Wilhelm Ockham). Leider ist der Sentenzkommentar des Stanislaus nur bruchstückhaft erhalten und derjenige Stephans, der im alten Katalog der Bibliothek des Kollegs der böhmischen Universitätsnation in Prag vom 15. Jahrhundert verzeichnet ist, verschollen¹².

⁹ Den Traktat des Stanislaus von Znaim, *De universalibus*, hat irrtümlich Michael H. Dzięwicki als ein Werk Wyclifs herausgegeben: *Johannis Wyclif Miscellanea philosophica*, Vol. II (London 1905) 1–151. Auf diesen Irrtum hat schon Jan Sedlák, *Studie a texty k náboženským dějinám českým 2* (Olomouc 1915) 118–121 (im folgenden zitiert: *Sedlák, Studie a texty 2*) hingewiesen, aber zur Edition des echten Traktats Wyclifs kam es erst nach weiteren 70 Jahren: *Johannes Wyclif, Tractatus de universalibus*, ed. Ivan J. Mueller (Oxford 1985); im folgenden zitiert: *Wyclif, De universalibus*. Die ersten vier Kapitel des Traktats des Stanislaus sind zum Beispiel selbstständig, d.h. ohne die folgenden Kapitel 5–23 in der Handschrift Kraków, Biblioteka Jagiellońska (weiter Kraków BJ) 1855, fol. 143^v–148^r abgeschrieben.

¹⁰ Vgl. Jana Nechutová, M. Štěpán von Pálež und die Hus-Historiographie (Mediaevalia Bohemica 3, Praha 1970, 87–122), wo auch die reiche Pálež-Literatur zitiert wird.

¹¹ Die genannte Ideenquaestio, deren Entstehungszeit wohl zwischen die Jahre 1405–1408 gelegt werden kann, ist in den Handschriften Praha UK: X H 18, fol. 113^r–117^v, Praha UK X E 24, fol. 362^r–365^v und in der Erfurter Bibliotheca Amploniana Q 253, fol. 25^r–28^r eingetragen. Von den Universalientexten, die die Ideenproblematik auch berühren, muß man mindestens die folgende Quaestio nennen: *Utrum universalia habeant solum nude pure esse in intellectu divino* (ed. Ryszard Palacz, *La positio de universalibus d'Étienne de Palecz, Mediaevalia Philosophica Polonorum 14*, Wrocław 1970, 113–129).

¹² Vgl. Spunar, *Repertorium 1*, 287, 338.

Die beiden anderen Ideentexte der jüngeren Schüler und Anhänger Hussens, nämlich des Matthias von Knín und des Paulus von Prag, bei denen es sich um die Vorbereitung und Ausarbeitung der Quaestio *Utrum mundus archetypus, ad cuius similitudinem iste mundus sensibilis est productus, sit multitudo idearum in mente divina aeternaliter refulgens* handelte, sind hauptsächlich deshalb wichtig, weil sie während des berühmtesten Prager Quodlibets im Januar 1409, das unter reger Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit nur 14 Tage vor der Herausgabe des Kuttenberger Dekrets stattfand, vorgetragen wurden¹³. Weder Matthias von Knín, der nur 15 Monate nach dem Quodlibet starb, noch Paulus von Prag, der später auch in das antihussitische Lager wechselte, widmeten sich weiter dieser Problematik.

Das gilt jedoch nicht für Procopius von Pilsen, eine interessante Persönlichkeit des Prager Hussitentums, der sich wiederholt der Ideenlehre zuwandte. Das erste Mal war es im Juli 1410, als er – nach Verbrennung der Werke Wyclifs in Prag auf Anordnung des Prager Erzbischofs – in einer Reihe von Protestverteidigungen, die Johannes Hus an der Prager Universität mit seinen Freunden und Anhängern organisiert hatte und die beweisen sollten, daß diese Werke nicht häretisch seien, die *Defensio tractatus De ideis Iohannis Wyclif* vortrug. Kaum ein halbes Jahr später vertraute ihm Hus in seiner Quodlibetdisputation, die er an der Prager Artistenfakultät im Januar 1411 leitete, die Ausarbeitung der Quaestio *Utrum simpliciter necessario multitudo idearum praerequitur ad multitudinem productorum* an, für deren Vorbereitung er als *quodlibetarius* verantwortlich zeichnete. Abschließend hat sich Procopius von Pilsen der Ideenlehre auf dem letzten Quodlibet an der Prager Universität im Jahre 1417 angenommen, als ihm der damalige *quodlibetarius* Procopius von Kladrub die Ausarbeitung der Quaestio *Utrum singulorum entium secundum quemlibet modum ipsorum essendi ideae in mente divina aeterna in eodem genere causae sine ponendae* anvertraute. Dieser Text des Pilsener Philosophen blieb nicht erhalten, und die hussitischen Kriege bewirkten, daß die Tradition der regelmäßigen feierlichen Disputationen *de quolibet* in Prag definitiv eine Unterbrechung erfuhr. Auch Procopius von Pilsen widmete sich dann während der Revolution und unmittelbar nach ihr eher politischen Aufgaben. So spielte er eine wichtige Rolle bei den Verhandlungen des Baseler Konzils, und auch nach den Kompaktaten ging es ihm um eine gewisse Versöhnung der utraquistischen Kirche, in der er als Administrator eine der höchsten Positionen innehatte, mit dem traditionellen Katholizismus¹⁴.

¹³ Zu der Geschichte des Knín-Quodlibets vgl. *Kejř, Kvodlibetní disputace*, 77–90, 116–136. Die Vorbereitung der genannten Quaestio ist in der Handschrift der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag (weiter: Praha KK) L 45, fol. 57^v–58^v eingetragen. Ihre Ausarbeitung ist in der Handschrift Wien ÖNB 4673, fol. 117^v–118^r erhalten.

¹⁴ Vgl. *Vilém Herold*, Magister Procopius von Pilsen, ein Schüler und Anhänger Hussens, und seine frühen philosophischen Schriften, in: *Historia philosophiae medii aevi*, Festschrift für Kurt Flasch (Amsterdam 1991) 363–385. Die genannte *Defensio* hat *Johann Loserth*, Hus und Wiclif (Prag 1884) 271–276, herausgegeben. Die Ausarbeitung der Quaestio des Magisters Procopius von Pilsen am Hus-Quodlibet ist in der Handschrift Wien ÖNB 4673, fol. 134^r–137^r und Praha UK X E 24, fol. 152^v–155^v eingetragen.

Hus selbst widmete etwas überraschend der Ideenlehre in seinem Sentenzkommentar nur sehr geringe Aufmerksamkeit¹⁵. Das bedeutet jedoch nicht, daß er diese Lehre vernachlässigen wollte. Die erwähnte Abschrift von Wyclifs *De ideis* und sein *registrum* dazu aus dem Jahre 1398, aber auch die von ihm organisierte Verteidigung der Schriften Wyclifs¹⁶, wo er, wie gesagt, die *Defensio tractatus De ideis* seinem Schüler Procopius von Pilsen anvertraute, und endlich die auch schon erwähnte Einreihung dieser Problematik in die von ihm geleitete Quodlibetdisputation, beweisen das Gegenteil. Für diese *disputatio de quolibet* hat er eine kurze Einführung verfaßt, die als Vorlage zur Disputation diente und die eigentlich im Sinne der Regeln der Universitätsdisputationen „neutral“ formuliert sein sollte. Doch vermochte Hus hier offen und deutlich seine Sympathien zu *Plato divinisimus* und seinen Standpunkt gegenüber der Ideenlehre zum Ausdruck zu bringen, wobei er die *multitudo idearum* für die *rationes pulcherrimae rerum creaturarum* hielt¹⁷.

Ob wir aus dem Zugang Hussens, der in seinem theologischen Sentenzkommentar die Ideenlehre vernachlässigt, sie aber im Rahmen der Artistenfakultät fördert, auch seine Neigung, diese Problematik eher als philosophische denn als theologische zu betrachten, erblicken können, bleibt zwar nicht eindeutig, aber – im Hinblick auf die noch zu erwähnende Meinung seines guten Freundes Hieronymus von Prag in dieser Sache – kann man diese Möglichkeit vielleicht nicht ganz ausschließen.

Hieronymus, neben Hus eine der bekanntesten Persönlichkeiten dieser Epoche¹⁸, widmete den platonischen Ideen relativ große Aufmerksamkeit. In seinem eher spärlichen literarischen Nachlaß, über den wir erst unlängst durch die Entdeckungen František Šmahels mit wesentlichen Erkenntnissen bereichert wurden¹⁹, steht die Universalienlehre und in ihrem Rahmen auch die Ideenlehre im Mittelpunkt des Interesses. Der Ideenproblematik widmete Hieronymus speziell die umfangreiche Quaestio *Utrum mundus archetypus, qui est multitudo idearum in mente divina aeternaliter relucens, rerum huius mundi sensibilis sit concausa potissima, ratio et exemplar*²⁰. Lange Passagen und Zitate aus dieser Ideenquaestio wiederholen sich fast wortgetreu auch in den Universalientexten dieses ehemali-

¹⁵ Vgl. *Iohannis Hus Super IV Sententiarum*, ed. Václav Flajšhans et Eva Komínková (Pragae 1904–1906).

¹⁶ Die mehrtägige Verteidigung Wyclifs wird vom historischen Standpunkt gründlich bei Václav Novotný, *M. Jan Hus, Život a dílo I/1* (Praha 1919) 418–429, geschildert.

¹⁷ Die Vorbereitung Hussens hat Bohumil Ryba herausgegeben: *M. Iohannis Hus Quodlibet, Disputationis de quolibet Pragae in Facultate Artium Mense Ianuarii 1411 habitae Enchiridion* (Pragae 1948) 155–157.

¹⁸ František Šmahel, *Leben und Werk des Magisters Hieronymus von Prag*, *Historica* 13 (Praha 1966) 81–111.

¹⁹ František Šmahel, *Prolegomena zum Prager Universalienstreit, Zwischenbilanz einer Quellenanalyse*, in: *The Universities in the Late Middle Ages* (Leuven 1978) 242–255.

²⁰ Die Ideenquaestio des Hieronymus befindet sich in der Handschrift Praha UK V H 13, fol. 6^v – 11^v.

gen Magisters der Oxforder, Pariser, Kölner, Heidelberger und Prager Universität, der auch die Universalienlehre eng mit der Ideenlehre zu verbinden mußte²¹.

Wir konnten bereits konstatieren, daß das erhöhte Interesse an der Ideenproblematik in Prag durch die Wyclifrezeption verursacht wurde. Hieran besteht kein Zweifel. Handelte es sich jedoch bei Wyclifs Lehre um die einzige Quelle der Prager Ideentheorien und: Bestehen zwischen seiner Auffassung und der der Prager prohussitischen Magistri keine Unterschiede? Dazu muß erstens gesagt werden, daß an der Prager Universität außer Wyclif praktisch alle Quellen und Autoritäten der christianisierten neuplatonischen Ideenlehre, beginnend mit der späten Antike, authentisch und im ganzen Umfang zur Disposition standen. Das beweisen die erhaltenen mittelalterlichen Bücherkataloge der Kollegien der Prager Universität²², die bisher erhaltenen Handschriftenbestände der Prager sowie einiger weiterer Bibliotheken, in denen die damals in Prag benutzten Codices aufbewahrt werden. (In manchen Fällen kann man bei der Begründung der Ideenlehre auch die damals übliche Benutzung der Florilegien, hauptsächlich der Sammlung *Auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum*, nachweisen²³).

Selbstverständlich bieten den Hauptbeweis die übrig gebliebenen Ideentexte der Prager Magistri selbst. Wenn wir Wyclifs Traktat *De ideis* mit den Prager Texten vergleichen, kann man klar feststellen, daß außer vielen Autoren und Zitaten, die Wyclif in seiner Ideenauslegung benutzte, in den Prager Texten auch viele andere vorkommen, die bei Wyclif nicht vorzufinden sind. Nur ein interessantes Beispiel: Wyclif erwähnt zwar den eigentlichen Gründer der Ideenlehre, Platon, sehr oft, zitiert ihn aber nie direkt. Bei Hieronymus von Prag kann man aber ein direktes Zitat aus *Timaios* und sogar die authentische Kenntnis der Übersetzung dieses Werkes von Calcidius feststellen²⁴.

Außerdem setzte das Interesse an den platonischen Ideen in Prag schon vor der hiesigen Rezeption der Wyclifischen Ideenschrift ein. Es war höchstwahrscheinlich die durch Avicenna inspirierte Ideenauffassung, die eigentlich nur *passim* im Werke *Regulae Veteris et Novi Testamenti* des Hus-Vorläufers Matthias von Janov vorkommt, die zum Gegenstand der Kritik des Prager deutschen Magisters Johann Arsens von Langenfeld, wahrscheinlich schon um das Jahr 1394 (also im

²¹ Hauptsächlich in den Quaestionen *Utrum sint formae universales, quae neque formatae sunt nec etiam formabiles – Utrum sub ente analogo aliqua universalia sunt ponenda extra signa humanitus adinventata et rationes ad intra – Utrum a parte rei universalia sit necessarium ponere pro mundi sensibilis harmonia*, die Sedláč, Studie a texty 2, 215–258, herausgegeben hat. Vgl. auch: František Šmabel, Univerzitní kvestie a polemiky mistra Jeronýma Pražského, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 22/2 (Praha 1982) 7–41.

²² Eine phototypische Reproduktion der ältesten Kataloge aus dem 14. und 15. Jahrhundert bringt die Publikation: Josef Bečka, Emma Urbánková, Katalogy knihoven koleji Karlovy university (Praha 1948).

²³ Die *Auctoritates Aristotelis* benutzt z. B. oft Procopius von Pilsen.

²⁴ Vgl. Herold, Pražská univerzita, 260 (Anm. 403) und Zenon Kaluza, Jérôme de Prague et le Timée de Platon, in: AHDLM 61 (1994) 57–104 (im folgenden zitiert Kaluza, Jérôme de Prague).

Todesjahr des Matthias von Janov) wurde. Diese anonym geführte Kritik Johann Arsens, die seine *Quaestio Utrum ideae aliqua ratione cogente propter generationem rerum naturalium sunt ponendae* enthält, scheint vom Standpunkt des gemäßigten Realismus geführt worden zu sein²⁵.

Ihre „Fortsetzung“ aus dem Kreise der deutschen Magistri der Prager Universität, die in der anonym erhaltenen *Quaestio Utrum primum ens multitudine idearum sit plenum rerum producibilium et intelligibilium* enthalten ist, die um das Jahr 1400 entstand, wendet sich schon gegen die von Wyclif inspirierte tschechische ultrarealistische Auffassung, wie sie bei Stanislaus von Znaim auch um das Jahr 1400 formuliert wurde, und nutzt die Argumente der Ockhamschen Kritik an der traditionellen augustinischen Ideenlehre²⁶.

Außer der selbständigen Kenntnis der Tradition der Ideenlehre seit der Antike und einigen kleineren Differenzen gegenüber Wyclif, z. B. bezüglich der Fragen, ob auch die moralischen Sünden und Defekte Ideen haben können oder nicht (Stanislaus von Znaim, Procopius von Pilsen), gibt es zwei große, entscheidende Unterschiede zwischen der Ideenlehre Wyclifs und der der Prager hussitischen Magistri.

Zum einen: Während Wyclif für die Menge der Ideen in seinem Ideentraktat den augustinischen, auf Plotinos zurückgehenden Begriff der denkbaren, intelligiblen Welt (*mundus intelligibilis, kosmos noëtos*) fast ausschließlich benutzt, ist der Begriff der urbildlichen Welt (*mundus archetypus*) zur Zentralkategorie der hussitischen Ideenlehre geworden. Höchstwahrscheinlich haben die hussitischen Magistri diesen, mehr den Exemplarismus der idealen Welt betonenden Begriff, der schon bei Stanislaus von Znaim und dann auch in den Überschriften der Quaestionen vorkommt und häufig ausgelegt und disputiert wurde, direkt von den Repräsentanten der Chartres-Schule übernommen. In zwei Prager Ideenquaestionen, die Paulus von Prag und Procopius von Pilsen verfaßt haben, wiederholt sich wortgetreu die Definition der urbildlichen Welt, die in der Schrift *Glossae super Platonem* des Guillaume de Conches angeführt wird (ohne jedoch diese Schrift oder ihren Autor zu erwähnen). Wir wissen aber genau, daß Procopius einen Kodex besaß, in dem diese Schrift eingetragen war²⁷.

Überhaupt kann man vielleicht feststellen, daß einige Quellen der heterodoxen Ideenauslegung des Mittelalters in Prag in den hussitischen Texten noch etwas mehr betont werden als bei Wyclif. Zum Beispiel findet man bei Hieronymus von Prag ein langes, aber anonymes Zitat aus Johann Scotus Eriugena²⁸.

²⁵ Vgl. Herold, Pražská univerzita, 225–229.

²⁶ Vilém Herold, Die Polemik mit der Prager „hussitischen“ Auffassung der platonischen Ideen in der Handschrift der Universitätsbibliothek Leipzig 1445, in: Husitství, reformace, renaissance 2, Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela (Praha 1994) 565–583.

²⁷ Bei Paulus von Prag lautet das Zitat: *mundus archetypus dicitur ab archos, quod est princeps, et typos-figura*, Wien ÖNB 4673, fol. 117r. Bei Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. Edouard Jeuneau (Paris 1965) vgl. S. 99. Die Handschrift Praha UK III A 13 mit der genannten Schrift des Guillaume de Conches besaß Procopius von Pilsen. Vgl. Edouard Jeuneau, Plato apud Bohemos, in: *Mediaeval Studies* 41 (1979) 161–214.

²⁸ Dieses enthält die Quaestio des Hieronymus *Utrum sint formae universales* (sh. Anm. 21).

Wir haben darüber hinaus bereits die Frage der gegenseitigen Beziehung zwischen Philosophie und Theologie in der Ideenlehre erwähnt. Kommen wir jetzt auf dieses Problem zurück! Bei Wyclif, der überzeugt war, daß es möglich sei, den Beweis der Existenz Gottes mittels einer *infallibilis demonstratio* auch rein philosophisch zu liefern²⁹, bildet die Schrift *De ideis* den 5. Traktat des II. Buches seiner *Summa de ente* (nicht einer *Summa theologica* oder eines Sentenzkommentars). Weil aber hinsichtlich der Überlieferungsgeschichte aller dieser Schriften Wyclifs nicht genügend Klarheit besteht, und weil sich auch das II. Buch der *Summa de ente* ausschließlich mit theologischen Fragen befaßt, können wir nur feststellen, daß – im Sinne des Gesagten – Wyclif um eine Vereinigung dieser zwei Bereiche bemüht war (und nicht um „Trennung“, wie Ockham, dessen Ideenauffassung er auch deshalb einer Kritik unterzieht³⁰). Das wird eigentlich auch dadurch betont, daß das letzte, 15. Kapitel der Schrift John Wyclifs *De universalibus* eine Einleitung zur Ideenlehre enthält, die sich dann im Traktat *De ideis* fast wortgetreu wiederholt³¹. Wyclif hält nämlich die Ideen, die er als exemplare Vernunftgründe bei Gott in seinem Ideentraktat definiert³², nach denen Gott die Dinge nach außen schafft, in Anlehnung an Robert Grosseteste für die höchste der fünf Arten (*maneries*) der Universalien³³.

Auch im vorhussitischen Böhmen wird die Ideenlehre eng mit der Universalienlehre verbunden. Stanislaus von Znaim widmete, wie erwähnt, der Ideenlehre Aufmerksamkeit in den ersten vier einleitenden Kapiteln seines großen Traktats *De universalibus*, und auch weitere Prager Gelehrte, hauptsächlich Stephanus von Pálež oder Hieronymus von Prag, haben sich mit den Ideen eng im Kontext der Universalienproblematik befaßt³⁴. Hieronymus von Prag betont des weiteren sehr prononciert das Recht der Philosophen, sich mit der Ideenlehre zu befassen, und bestreitet ausdrücklich das Monopol der Theologen in diesem Bereich.

Das erstmal hat auf sie *Stanislav Sousedik*, M. Hieronymi Pragensis ex Iohanne Scoto Eriugena excerpta, in: *Listy filologické* 98 (1975) 4–7, aufmerksam gemacht. *Zenon Kaluza*, Le chancelier Gerson et Jerome de Prague, in: *AHDLM* 59 (1985) 81–126 (im folgenden zitiert: *Kaluza*, Gerson), hat auch einen Vergleich mit dem *Corpus Dionysiacum* der Pariser Bibliothèque nationale ms. lat. 17341, das Hieronymus während seines Pariser Aufenthaltes benutzte, unternommen.

²⁹ „*Deum esse probari potest per infallibilem demonstrationem a puro philosopho*“ – entnommen aus den *Propositiones Wyclif in determinatione sua*. Vgl. J. A. Robson, Wyclif and the Oxford Schools (Oxford 1966) 142, 115–140.

³⁰ *Vilém Herold*, Wyclifs Polemik gegen Ockhams Auffassung der platonischen Ideen und ihr Nachklang in der tschechischen hussitischen Philosophie, in: *From Ockham to Wyclif*, *Studies in Church History* 5 (Oxford 1987) 185–215.

³¹ Wyclif, *De universalibus*, 359–375. Im Ideentraktat wird sie im 4. Kapitel wiederholt, einschließlich der Kritik an Ockham (z. B. in der Handschrift Kraków BJ 848 fol. 38ra et sqq.).

³² *Idea quid nominis tali significat rationem exemplarem aeternam apud Deum, secundum quam Deus est productivus rei ad extra* *De ideis*, Kraków BJ 848, fol. 38r.

³³ Wyclif, *De universalibus*, 59 und *Robertus Grosseteste*, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi (Firenze 1981) 139–141.

³⁴ Vgl. Anm 11 und 21.

Er beruft sich dabei auf das berühmte Zitat aus der 46. Quaestio *De ideis* des hl. Augustinus, der schreibt, daß ohne die Kenntnis der Ideen niemand Weisheit erlangen könne³⁵. Hieronymus fährt dann folgendermaßen fort: *Ex quo patet, quam necessaria est philosopho harum rerum cognitio, cui sapientia amica est, cum philosophus graece, latine amator sapientiae dictus est. Sed fortasse quidam inter se aiunt, non in scholis artistarum me debere istam materiam disserere cum facultas superior non sic coepit istam ab artibus materiam, ut et facultatem loquendi de praedicta materia reciperet, cum quemvis verum artistam, qui in rebus, non in verbis gloriatur, (man kann hier nicht die Kritik am Nominalismus übersehen!) decet ista praecipua materia et praesertim cum reali et subtili metaphysico conveniat.*³⁶

Aber gerade diese philosophische Betrachtung der Ideen stieß nicht nur in Prag, wo sich die Theologische Fakultät mit den ehemaligen Freunden Hussens Stanislaus von Znaim und Stephan Pálež an der Spitze nach und nach, spätestens um das Jahr 1412, gegen den wachsenden Radikalismus der wyclifitischen und hussitischen Partei stellte, aber auch schon früher an einigen fremden Universitäten, an denen Hieronymus von Prag wirkte, auf Widerstand. Immer wurde dabei die Ideenlehre im Kontext der ultrarealistischen Universalienlehre behandelt, und immer wieder ist es zu Konflikten gekommen. Dies begann an der Pariser Universität im Jahre 1406, dann folgten die Universitäten zu Köln und Heidelberg, und auch während des Prozesses, der 1410 in Wien gegen Hieronymus eröffnet wurde, und vor dessen Folgen sich der Angeklagte durch Flucht auf böhmischen Boden rettete, sind diese Fragen mindestens teilweise erörtert worden³⁷.

Nur ein anschauliches Beispiel dazu: Unlängst hat Zenon Kaluza sehr gründlich bewiesen, daß der Kern des Streites zwischen Hieronymus und dem Kanzler der Pariser Universität, Jean Gerson, der 1406 in Paris begann und zehn Jahre später in Konstanz tragisch endete, in der Ideenlehre begründet lag. Paradox mag erscheinen, daß es beiderseits – auf Seiten des Konzils wie auch im Reformkreis um Hus – um die Durchsetzung des Reformgedankens in der Kirche ging, und eine gewisse, nicht geringe Rolle spielte dabei gerade die Ideenlehre. Gerson war überzeugt, daß diese in den Bereich der Theologie gehöre. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem *stylus theologicus* oder von einer *logica theologica*, in denen die Ideenlehre verstanden werden soll. Beim Konstanzer Konzil, während des ersten Verhörs in Mai 1415, wirft Gerson dem Hieronymus vor: *Hieronyme et tu cum esses Parisius, putabas te esse angelum cum eloquentia tua, et turbasti universitatem ponens multas in scholis conclusiones erroneas ... et praesertim in materia universalium et de ideis*. Charakteristisch ist die Antwort Hieronymus: *Et quae ego poni Parisiis in scholis publicis et quae respondi magistrorum argumentis, poni philosophice et ut philosophus et magister istius universitatis*. Dabei möchte ich die

³⁵ Vgl. *Sancti Aurelii Augustini De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaestio 46*, ed. A. Mutzenbacher (Turnholti 1975) 70.

³⁶ *Hieronymus Pragensis, Utrum sint formae universales*, ed. Sedláč, *Studie a texty* 2, 231.

³⁷ Vgl. Vilém Herold, *Magister Hieronymus von Prag und die Universität Köln*, in: *Miscellanea mediaevalia* 20 (Berlin 1989) 255–273.

Worte *philosophice et ut philosophus* unterstreichen. Die Antwort des Hieronymus konnte also den Konzilsvater Gerson nicht zufriedenstellen³⁸.

Der zweite Unterschied, der mit dem ersten eng zusammenhängt, betrifft die Quellen und die Tradition sowie den Inhalt und die Bedeutung der Ideenlehre. Bei Gerson gibt es eine ausgeprägte antiplatonische Tendenz. Er sagt: „Platon hat ewige Ideen der Dinge vorausgesetzt, wie zum Beispiel eine Idee des Menschen, und manche von unseren Theologen begehen denselben Fehler, der nicht nur gegen die peripatetische Philosophie, sondern auch gegen die katholische Lehre ist.“ Und weiter schreibt er: „Der innere Gottesbegriff ist der erste, der einzige und der notwendige, andere sind nur zeitlich, weil nur Gott ewig ist. Das wird gegen Platon und gegen andere Philosophen und sogar gewisse Theologen gesagt, die ewige, reale Universalien anerkennen.“ Hier wendet sich Gerson ganz offen nicht nur gegen den Platonismus und die platonische Ideenlehre, sondern auch gegen die realistische bzw. ultrarealistische philosophische Richtung, die diese Ideenlehre, manchmal im heterodoxen Sinne, weiterentwickelt und verfochten hat. Es überrascht uns nicht, daß Gerson durch den Kommentar des Buridanus zur Nikomachischen Ethik inspiriert wurde und ihn zur Formulierung der Differenz zwischen der „gewöhnlichen“ Logik und Dialektik und der speziellen *logica propria*, die die Heilige Schrift innehat (und nach der die Ideenlehre verstanden werden soll) benutzt hat. Man kann also sagen, daß ihm die nominalistische Richtung Ockhams wenigstens mittels seines Nachfolgers Buridanus sehr sympathisch war.

Es war aber gerade Ockham, der in seiner Ideenauffassung von Wyclif wiederholt und gründlich kritisiert wurde, und die tschechischen hussitischen Magistri teilten diese Kritik. Hieronymus ganz ausdrücklich, wenn er die Ideendefinition Ockhams aus seinem Sentenzkommentar genau zitiert und ablehnt. Andererseits wird – wie ich schon zeigte – gerade die hussitische Ideenlehre um das Jahr 1400 in der anonymen Leipziger *quaestio* vom Ockhamschen Standpunkt kritisiert³⁹.

Schematisch vereinfacht kann man sagen, daß sich hier der spätmittelalterliche Nominalismus bzw. Konzeptualismus mit seinem Versuch, das Gebiet der Theologie von dem der Philosophie auf irgendeine Weise zu trennen, und der Realismus bzw. Ultrarealismus, der die entgegengesetzte Tendenz verfolgt, gegenüberstehen. Es handelt sich dabei auch um einen Streit zwischen dem mittelalterlichen Aristotelismus und dem Platonismus oder Neuplatonismus, der seinen Ausdruck in der Ideenlehre findet. Die Sympathien Hussens gegenüber dem „göttlichsten Platon“ und das direkte zustimmende Zitat aus Platons *Timaios* bei Hieronymus wurden bereits erwähnt. Auch deutliche Spuren eines gewissen Antiaristotelismus kann man nachweisen: Hus hat in seiner Abschrift des Traktats *De ideis* John Wyclifs am Beginn des 3. Kapitels, wo der Oxforder Denker die Argumente der

³⁸ Zur gegebenen Darstellung vgl. hauptsächlich: *Kaluza*, Gerson, 81–126, und *Vilém Hejrold*, Der Streit zwischen Hieronymus von Prag und Johann Gerson, in: *Société et église, Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif* (Turnhout 1995) 77–89.

³⁹ Vgl. oben Anm. 26, 30 und den dazugehörigen Text.

aristotelischen Kritik an Platons Ideenlehre zu widerlegen versucht, mit Genugtuung tschechisch bemerkt „*tuto dadě Arystotelyšovi v roh*“, also ungefähr: Hier wird Aristoteles mit Erfolg widerlegt⁴⁰. Dieselbe Tendenz können wir in allen hussitisch orientierten Ideentexten feststellen. Die Prager Magistri wollten keinesfalls die Kritik des Aristoteles an den Ideen Platons, die sie vom Studium seiner Metaphysik und weiterer Schriften gut kannten, anerkennen.

An dieser Stelle können wir noch die Frage stellen, wie eigentlich die enger verstandene Philosophie, die auf dem Boden der Prager *alma mater* gepflegt wurde, die Entwicklung, die nach und nach zur hussitischen Revolution führte, beeinflussen konnte und in welchem Ausmaß der Einfluß Wyclifs dabei mitwirkte. Manches haben wir bereits angedeutet. Schon bei Wyclif hat die Universalienfrage (und in ihrem Rahmen die Ideenlehre) einen stark ethischen, wir können sogar sagen sozial-politischen Akzent bekommen. Wyclif war überzeugt, daß *omnis invidia vel actuale peccatum causatur ex defectu ordinatae dilectionis universalium ... nam omne tale peccatum consistit in voluntate praeponente minus bonum magis bono*, wobei klar ist, daß damit das *bonum commune*, das einen höheren Stellenwert als das *bonum unius* einnimmt, gemeint ist. Und Wyclif fährt fort: *Sic igitur indubie error intellectus et affectus circa universalia est causa totius peccati regnantis in saeculo*.⁴¹ In dieser (auch antinominalistisch zugespitzten) Formulierung aus dem Traktat *De universalibus* des Oxford Reformators, auf die schon Gordon Leff und Anthony Kenny aufmerksam machten, und die der letztgenannte folgendermaßen versteht, daß „Thus the germ of Wyclif's later communism is already found in his logic“⁴², kann man sehr gut die moralische Begründung für die Notwendigkeit einer Verbesserung der Kirche und der Gesellschaft finden.

Auch diese Überzeugung Wyclifs blieb nicht ohne Nachhall bei Hus und seinen Anhängern, oder, genauer gesagt, diese Postulate haben einerseits im vorhussitischen Böhmen einen schon vorbereiteten Boden gefunden (hier kann man die Rolle der Vorläufer Hussens und ganz besonders die des Johann Militsch von Kremsier und Matthias von Janov nicht genügend betonen), andererseits wurden diese Anregungen noch weiter entwickelt, bereichert und akzentuiert. Dazu diente den hussitischen Denkern die in der Ideenlehre eingeführte Kategorie der urbildlichen Welt (*mundus archetypus*), die sie, wie ich erwähnte, für die Menge der Ideen bei Gott benutzten und wahrscheinlich von der Chartres-Schule übernommen hatten. Das Exemplarische dieses Begriffs, der zum zentralen aller hussitischen Ideentexte geworden ist, wonach die urbildliche Welt die schönste, hellste, harmonischste und vollkommenste sei und jedes Ding in ihr seinen ewigen, vitalen und echten Ursprung und sein Ziel in der Verständlichkeit (*in esse intellegibili*) hat, führt, bei dem Vergleich dieses Ideals mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt

⁴⁰ Handschrift Stockholm, Kungliga Biblioteket, Codex Holmiensis 164, f. 43v.

⁴¹ Wyclif, *De universalibus*, 77.

⁴² Gordon Leff, *The Place of Metaphysics in Wyclif's Theology*, in: *From Ockham to Wyclif*, 217–218: „And it is precisely that concern with the moral and practical which comes to dominate his view of religious life in his theological writings“; Anthony Kenny, *Wyclif* (Oxford 1987) 11.

(*mundus sensibilis*), notwendigerweise zu dem Gedanken, die zeitgenössische Welt, die Kirche und die Gesellschaft zu reformieren. Die Prager tschechischen Magistri, zwar auf dem Boden der Universität, aber doch unter einer regen und breiten Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit, die ihnen bei den feierlichen Disputationen *de quolibet* zuteil wurde, wo man die Universalien- und Ideenproblematik leidenschaftlich diskutierte, trugen so dazu bei, die öffentliche Meinung zu beeinflussen und zu überzeugen, daß eine Verbesserung notwendig sei.

Der Gedanke der Verbesserung bzw. der Aufhebung des zeitgenössischen Übels war für die Einberufung des großen Konstanzer Konzils maßgebend. Paradoxerweise haben zwei verschiedene philosophisch-theologische Grundpositionen, in denen die Ideenlehre eine nicht unwichtige Rolle spielte, dazu geführt, daß Johann Gerson als Konzilvater zwischen den Richtern stand und Johannes Hus und Hieronymus von Prag die Angeklagten waren, die von demselben Konzil verurteilt und dann verbrannt wurden. Diese Verurteilung hat eine Welle des Radikalismus in Böhmen ausgelöst, die dann unmittelbar zum Ausbruch der hussitischen Kriege führte. In dieser Welle des kämpferischen Radikalismus spielten die subtilen Argumente der realistischen Metaphysik, die sich in den Texten der Prager hussitischen Gelehrten in eine Art der *philosophia practica* (in die die Ethik und die politische Philosophie im Sinne der mittelalterlichen schematischen Gliederungen eingereiht wurden) umwandelte, kaum eine wichtigere Rolle.

Auch der Einfluß der philosophisch-theologischen Überlegungen Wyclifs, die am Beginn dieses Prozesses vor mehr als 20 Jahren gestanden hatten, war schon nicht mehr maßgebend. In diesen Jahren – beginnend mit der Periode nach dem Kuttenberger Dekret – kommen zudem zum größten Teil erst die radikalen kritischen Ansichten Wyclifs, die hauptsächlich in den Schriften seiner letzten Lebensperiode enthalten sind, voll zum Ausdruck.

Aber doch gibt es hier eine – nach dem, was gesagt wurde – nicht so überraschende Ähnlichkeit, die beiderseits – im Hussitismus wie bei Wyclif – die philosophisch-theologischen Anfänge und Unterlagen mit dem späteren Radikalismus verbinden. Deshalb ist es begreiflich, warum man z.B. den Verteidiger der platonischen Ideen, Hieronymus von Prag, ganz berechtigt als Märtyrer des platonischen Realismus charakterisieren kann, wie es Alain de Libera unlängst getan hat⁴³.

Auf den direkten Zusammenhang der späten antipäpstlichen und anderen Polemiken Wyclifs mit seiner Universalien- und Ideenlehre machte Williel R. Thomson aufmerksam, als er einleitend zu dem entsprechenden Teil seines Katalogs die Worte schrieb: „In the lesser pieces represented in these concluding sections of *polemica*, Wyclif ... often seized upon an initial issue as emblematic of a general malady. He tended to see particular cases as collected elements in some larger pattern. ... We should not expect any other *modus vivendi* from a man who perceived

⁴³ Alain de Libera, *La philosophie médiévale* (Paris 1993) 477.

‘universals’ and ‘ideas’ as the ultimate matrices of the imperfect and transitory world of the senses.“⁴⁴

Dies entspricht völlig auch der erwähnten Charakteristik von Anthony Kenny. Man kann sich zuletzt also die Frage stellen, ob wir etwa – bei Wyclif wie im Hussitismus – nicht auch den Beweis der „Gefahr“, der „Feindlichkeit“ des Platonismus gegenüber der „offenen Gesellschaft“ im Sinne Karl Poppers erblicken dürfen.

⁴⁴ *Thomson*, *The Latin Writings of John Wyclif*, 265.

Jürgen Miethke

Die Prozesse in Konstanz gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag – ein Konflikt unter Kirchenreformern?

Bevor ich mit meinem Bericht¹ beginne, muß ich Erwartungen dämpfen: Hier kann ich keine genaue Untersuchung des komplexen Verfahrens gegen Jan Hus² und Hieronymus von Prag³ auf dem Konstanzer Konzil vorlegen. In der Kürze der hier zur Verfügung stehenden Zeit kann ich diese aufsehenerregenden Prozesse nicht in ihre einzelnen Verfahrensmomente hinein verfolgen. Meine Absicht ist weit bescheidener: Ich möchte anhand dieser Prozesse im Sinne des Generalthemas unseres Kolloquiums ausschließlich einige Reflexionen über das Verhältnis von *causa reformationis* und *causa fidei* auf dem Konstanzer Konzil anstellen, fürchte also, daß die Formulierung meines Themas Ihre Erwartungen fehlzuleiten geeignet ist. Dabei werde ich notwendigerweise recht allgemein bleiben müssen, wofür ich schon jetzt um Absolution bitte. Ich will dabei so vorgehen, daß ich

¹ An dem Vortrag habe ich weniger geändert, als ich es mir selber vorgenommen hatte. Es war mir aus persönlichen Gründen unmöglich, das hier nur Angedeutete an verschiedenen Stellen noch deutlicher auszuführen, ebenso konnte ich auf Verfahrensfragen weniger eingehen, als es mir eigentlich angemessen erschien. Auch habe ich die Nachweise auf das Allernotwendigste begrenzen müssen. Der folgende Beitrag erscheint daher fast unverändert so, wie ich ihn am 20. Juni 1995 in München vorgetragen habe.

² Der erste Band der neuen Konziliengeschichte von Walter Brandmüller, Das Konzil von Konstanz, 1414–1418. Bd. 1: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne (Paderborn usw. 1991), enthält (323–359) natürlich auch eine Darstellung des „Prozess[es] gegen Wyclif und Hus“, die hauptsächlich nach den chronikalischen Berichten (vor allem dem des Peter von Mladonowitz) gearbeitet ist [vgl. auch die Anzeige in DA 47 (1991) 692–695]. (Das Verfahren gegen Hieronymus wird in dem in Bälde zu erwartenden Bd. 2 dargestellt werden.) Zuletzt zum Hus-Prozeß, freilich in eher globaler Übersicht, Ferdinand Seibt, Nicht überführt und nicht geständig, Der Hus-Prozeß in Konstanz (1415), in: Große Prozesse, Recht und Gerechtigkeit in der Geschichte, hrsg. von Uwe Schutz (München 1996) 89–102. Die ältere Literatur verzeichnet u.a. Franz Machilek, Artikel „Hus/Hussiten“, in: TRE 15 (1986) 710–725, vgl. dort die (stark verknappte) Darstellung 719–721.

³ Vor dem Erscheinen der Monographie zu Hieronymus, die von František Šmahel zu erwarten ist, vgl. insbesondere Šmahel, Jeroným Pražský (Prag 1966) bzw. Šmahel, Leben und Werk des Magisters Hieronymus von Prag, Forschung ohne Probleme und Perspektiven, in: Historica 13 (1966) 81–111; Renée N. Watkins, The Death of Jerome of Prague, Divergent Views, in: Speculum 42 (1967) 104–129. (Auch unten Anm. 53).

zuerst von Konstanz als Reformkonzil spreche, dann über den Reformbegriff einige Überlegungen anstelle, um schließlich die Konzilsreform mit der Reformbewegung des Prager Theologen zu konfrontieren.

Als Papst Johannes XXIII. auf Drängen des Königs der Römer Sigismund nach langwierigen Verhandlungen am 13. Dezember 1413 in Lodi ein Konzil nach Konstanz einberief⁴, da setzte er der Kirchenversammlung keine sehr präzisen Aufgaben: *Ad pacem (!) et exaltacionem ecclesie et tranquillitatem Christiani populi ...* sollte das Konzil zusammentreten, schrieb er da. Das sind traditionelle Wendungen und höchst unbestimmte Floskeln, wenn wir einmal von der verheißenen *pax* absehen, unter der unter den damaligen Umständen allein die Aufhebung des Schismas und die Wiedervereinigung der zerspaltenen Kirche verstanden werden konnte.

Man wird solch vage Formulierungen nicht verwunderlich finden, wenn man bedenkt, daß Konzilien damals nicht gerade ein fester Bestandteil im Leben der Kirche und der Christenheit gewesen sind. Gewiß, erst vier Jahre zuvor, 1409, hatte eine von den Kardinälen der beiden Schisma-Obödienzen gemeinsam einberufene allgemeine Synode versucht, die Kirchenspaltung zu überwinden⁵. Ein definitiver Erfolg aber war dem Pisaner Konzil nicht beschieden gewesen. Neben die beiden seit der doppelten Wahl des Jahres 1378 existierenden Kirchenorganisationen, die sogenannten Obödienzen, mit ihrem je eigenen päpstlichen Haupt, ihrer je eigenen Hierarchie und ihrer je eigenen Kurie war, den Absetzungsprozessen in Pisa gegen die beiden Päpste Gregor XII. und Benedikt XIII. zum Trotz, letztendlich nur eine weitere Obödienz getreten, die eben unter einem „Pisaner Papst“ stand, zuerst unter Alexander V., dann – wie es zuvor bereits in den anderen Obödienzen beim Tode Urbans VI. und Clemens' VII. auch geschehen war – eben unter seinem Nachfolger Johannes XXIII. Gewiß war die Pisaner Obödienz alsbald die relativ größte und verbreitetste und daher auch wohl die gewichtigste dieser Teilkirchen überhaupt, aber sie war eben nicht die alleinige und einzige. Die Wiederherstellung der Einheit der Kirche war in Pisa eklatant nicht gelungen.

Die Päpste in Avignon und Rom hatten durch konziliare Versammlungen ihrer Anhängerschaft in Perpignan⁶ und Cividale das Pisaner Konzil sogar gleichsam nachgeäfft und somit durch Spiegelung gewissermaßen vervielfältigt, ohne naturgemäß in der Frage der Kircheneinheit irgendwelche Fortschritte zu erreichen. Immerhin, im zweiten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts waren damit Konzilien als

⁴ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. *Johannes Dominicus Mansi* (1784–1785, Neudruck Graz 1961) Bd. XXIII, 537 f. Vgl. *Brandmüller*, Konzil von Konstanz (wie Anm. 2), 64, mit Anm. 33.

⁵ Ausführlicher dazu etwa *Aldo Landi*, *Il papa deposto* (Pisa 1409), *L'idea conciliare nel Grande Schisma* (Studi storici, Turin 1985).

⁶ Reiche Informationen dazu liefert (außer den Handbuchdarstellungen, die ich hier nicht aufführe) immer noch *Franz Ehrle*, *Aus den Akten des Afterkonzils von Perpignan, 1408*, in: *ALKG* 5 (1889) 387–492, 7 (1900) 576–694; vgl. neuerlich *Dieter Girsensohn*, *Ein Schisma ist nicht zu beenden ohne die Zustimmung der konkurrierenden Päpste*, in: *AHP* 27 (1989) 197–247.

ein Instrument kirchlichen Verfassungslebens wieder jedermann lebhaft ins Gedächtnis zurückgerufen.

Doch eine feste und solide Anschauung von Gestalt und Möglichkeiten, die einer solchen Versammlung offen standen, war nicht mehr unmittelbar vorhanden, vielmehr war ein Konzil konkret allein noch gelehrten Kennern der komplexen Traditionen kirchlicher Rechtsüberlieferung und Glaubenslehre, d. h. den wissenschaftlich auf einer Universität gebildeten Theologen und Kanonisten, gegenwärtig. Denn die Päpste der avignonesischen Zeit hatten seit dem Ende des Konzils von Vienne (1311/1312) darauf verzichtet, überhaupt noch Generalkonzilien einzuberufen. Auf der Höhe der Entwicklung und Entfaltung ihres kirchenregierenden kurialen Apparats hatten sie schlicht keine allgemeinen Synoden mehr zusammengeholt. Es mögen dabei die Erfahrungen mitgespielt haben, denen sich in Vienne (1311/12) Papst Clemens V. und seine Kardinäle angesichts der harten Pressionen durch den französischen König Philipp den Schönen und seinen Hof ausgesetzt gesehen hatten⁷. Doch ist zu vermuten, daß die Kurie in Avignon das unhandliche und schwer zu lenkende Instrument einer großen Kirchenversammlung, dessen Prälaten aus den unterschiedlichsten Regionen der lateinischen Kirche zusammenströmten und dann nicht ohne große Mühe zu den gewünschten Beschlüssen gebracht werden konnten, schlicht für überflüssig hielt angesichts der effizienten Großbürokratie der Kurie⁸. Ausbau und Verfeinerung dieses administrativen Instruments, dessen komplexe Hinterlassenschaft an Geschäftsschriftgut auch heute noch selbst die Fachleute staunen machen kann, galten in den kommenden Jahrzehnten als Hauptaufgabe der Kirchenzentrale⁹. Und in der Tat

⁷ Vgl. z. B. *Johannes Haller*, Papsttum und Kirchenreform (Berlin 1904 [Neudruck 1966]) 52–73, sowie klassisch *Ewald Müller*, Das Konzil von Vienne, 1311–1312, Seine Quellen und seine Geschichte (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12, Münster i. W. 1934); daneben vgl. auch die vielfältigen Darstellungen des Templerprozesses, neuerlich etwa *Kaspar Elm*, Der Templer-Prozeß, in: Macht und Recht, Große Prozesse in der Geschichte, hrsg. von *Alexander Demandt* (München 1990) 81–101. Zu Philipp dem Schönen selbst versuchte eine Skizze *Jürgen Miethke*, Philipp IV. der Schöne, in: Die französischen Könige des Mittelalters, Von Odo bis Karl VIII., hrsg. von *Joachim Ehlers*, *Heribert Müller*, *Bernd Schneidmüller* (München 1996) 203–230.

⁸ Dieses Argument findet sich jedenfalls bei Pierre d'Ailly in seiner Reformdenkschrift vom Konstanzer Konzil „De reformatione ecclesiae“, zuletzt gedruckt in: Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, [1. Teil:] Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), hrsg. von *Jürgen Miethke*, *Lorenz Weinrich* (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe A 38a, Darmstadt 1995) 342: *Et si dicatur quod hodie non est opus generalia aut provincialia concilia congregare, sicut fuit in primitiva ecclesia, et quod ad tollendum vexaciones prelatorum in huiusmodi conciliis Romana ecclesia seu papalis curia [!] potest sufficienter casibus emergentibus providere, respondetur: quod hoc non est utique verum...*

⁹ Klassische Darstellung bei *Bernard Guillemain*, La cour pontificale d'Avignon, 1309–1376, Étude d'une société (Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome 201, Paris 1962 [Neudruck 1968]); knapp (aber präzise) auch die entsprechenden Abschnitte in *Bernhard Schimelpfennig*, Das Papsttum (Grundzüge 56, Darmstadt 1995) 223–245; zuletzt umfassend etwa *Bernard Guillemain* in: La crisi del trecento e il papato avignonese, 1274–1378, a cura di *Diego Quaglioni* (Storia della Chiesa 11, Torino 1995) 178–280.

haben die Päpste auch versucht, eine eigentliche Kirchenpolitik mit Hilfe dieses neuen Instrumentariums ins Werk zu setzen. Die Ordensreformen des Zisterzienserpapstes Benedikt XII. (1334–1342)¹⁰, die noch allgemeiner gerichteten Reformbemühungen Urbans V. (1362–1370)¹¹ beweisen, wie intensiv Päpste der avignonesischen Epoche auf das Leben der Kirche einzuwirken versuchten, wie sehr sie ihre Kurie zur Kontrolle und Steuerung des kirchlichen Lebens einzusetzen bereit waren. Jedenfalls war seit 1312 bis zum Pisanum (1409) kein allgemeines Konzil mehr einberufen worden, während im 12., 13. und im 14. Jahrhundert solche Kirchenversammlungen – gewiß in unregelmäßigen Abständen, aber durchschnittlich – doch etwa alle 30 bis 40 Jahre stattgefunden hatten¹². Dieser Rhythmus war im 14. Jahrhundert definitiv abgebrochen. Auch die Spaltung der kirchlichen Einheit durch das Schisma hatte zwar sehr bald Projekte einer konziliaren Klärung der verworrenen Lage auf den Plan gerufen¹³. Zusammenholen konnte oder wollte aber zunächst niemand eine solche Versammlung.

Über die Gründe dieser langjährigen Blockade der *via concilii* nachzudenken, vor allem sie präzise bestimmen zu wollen, ist nicht leicht. Wenn man nach zeitgenössischen Aussagen in den zahlreichen Memoranden und Erörterungen sucht, die einen Ausweg aus der verfahrenen Lage vorschlugen, so wird man kaum fündig. Was wurden nicht alles für „Wege“ eronnen und vorgeschlagen. Manchmal gingen die Zählungen der Memoranden selbst in die Dutzende. Bis zu 32 verschiedene und verschieden benannte *viae* hat man diskutiert, und darunter an zunächst keineswegs prominenter Stelle auch die *via concilii*. Doch beschritten wurde dieser Weg erst von den rebellierenden Kardinälen der römischen und avignonesischen Obödienz, als sie die europäische Kirche eilig, ja überstürzt¹⁴ nach Pisa ein-

¹⁰ Dazu jetzt vor allem *Franz Josef Felten*, Die Ordensreformen Benedikts XII. unter institutionengeschichtlichem Aspekt, in: *Institutionen und Geschichte, Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, hrsg. von *Gert Melville* (Norm und Struktur 1, Köln, Weimar, Wien 1992) 369–435 [mit weiterer Lit.]; vgl. auch *denselben*, Le pape Benoît XII (1334–1342) et les Frères Precheurs, in: *La papauté d'Avignon et le Languedoc* (1316–1342) (Cahiers de Fanjeaux 26, Toulouse 1991) 307–342.

¹¹ *Ludwig Vones*, La réforme de l'Église au XIV^e siècle, Tentatives pontificales dans l'esprit bénédictin et courants spirituelles dans l'entourage d'Urbain V, in: *Crises et réformes dans l'Église de la réforme grégorienne à la préréforme* (115^e Congrès national des sociétés savantes 1990, Paris 1991) 189–206.

¹² Hier genügt es, an die bloßen Daten zu erinnern (wobei es vor allem auf die Konzilien seit dem II. Lateranum ankommt): 1123 Lateran I, 1139 Lateran II, 1179 Lateran III, 1215 Lateran IV, 1245 Lyon I, 1274 Lyon II, 1311/12 Vienne.

¹³ Eine neuere Darstellung der frühen Bemühungen, auf der *via concilii* das Schisma zu beheben, existiert nicht. Allgemein vgl. *Giuseppe Alberigo*, Chiesa conciliare, Identità e significato del conciliarismo (Ricerche di scienze religiose 19, Brescia 1981); klassisch *Franz Placidus Blumetrieder*, Das Generalkonzil im Großen Abendländischen Schisma (Paderborn 1904); zu Konrad von Gelnhausen zusammenfassend *Georg Kreuzer* in: VL² 5 (1985) 179–181; zu Heinrich von Langenstein jetzt *Georg Kreuzer*, Heinrich von Langenstein, Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten, unter bes. Berücks. der *epistola pacis* und der *epistola concilii pacis* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 6, Paderborn usw. 1987).

¹⁴ Das jedenfalls könnte die bekannte Rückdatierung des Ladungsschreibens andeuten, die

luden, immerhin gute dreißig Jahre nach 1378, eine ganze Generation nach dem Ausbruch des Schisma. Gewiß machte es in dem stark auf rechtliche Prozeduren und juristische Argumente fixierten Kirchendenken des Spätmittelalters gewaltige Schwierigkeiten, daß der Papst, jene Instanz, der man die Entscheidung aller Zweifelsfragen und die Lenkung aller endgültigen Entscheidungsprozesse seit Generationen immer wieder zugeschoben hatte, nun auf einmal ausfiel, weil ein unzweifelhafter Papst nun nicht mehr zur Verfügung stand, sondern nur zwei Prätendenten, von denen jeder sich selbst total im Recht und seinen Gegner jeweils in völligem Unrecht, als Schismatiker und, der spätmittelalterlichen Anschauung gemäß, damit alsbald als *intrusus* und somit letztlich als Ketzer und Satanssohn sehen wollte.

Schon die zögerlichen Verhandlungen zwischen den beiden Kurien und Päpsten erwiesen sich in der Praxis immer wieder als nur schwer durchführbar. Wo jeder den Partner davon zu überzeugen versuchte, daß nur eine völlige Preisgabe von dessen wesentlichen Rechtspositionen eine angemessene Lösung bringen könne, während von der eigenen Position auch nicht ein Jota preisgegeben werden sollte, konnte man kaum eine Verständigung erwarten. Da mochten die Gelehrten sich noch so sehr auf die Gedankenexperimente früherer Juristen besinnen, für deren konstruktive Phantasie ein Häretiker auf dem Stuhle Petri als kein undenkbares Paradox erschienen war, die vielmehr diese Möglichkeit abstrakt und theoretisch durchaus in ihre Rechnung eingestellt hatten¹⁵. Da mochten sich einige der an der Diskussion beteiligten Gelehrten auch bei Autoren Rat suchen, die nicht nur die Möglichkeit eines Ketzerpapstes durchdacht, sondern – wie der englische Franziskaner Wilhelm von Ockham – die Realität einer derartig umstürzen- den Weltverkehrung bereits erfahren zu haben und erleben zu müssen glaubten: Für die Zeitgenossen des Schisma blieb die Schwierigkeit bestehen, daß der Papst der eigenen Obödienz nur unter Aufbietung einiger juristischer Zusatzargumente (wie sie dann bei den Absetzungsprozessen in Pisa und Konstanz auch zum Vorschein kommen sollten) als ein unwürdiges Haupt einzustufen war und also absetzbar erschien, wobei die Vorstellung einer menschlichen Instanz, die darüber gültig entscheiden könnte, in den vielfältigen Traditionen nur äußerst schwierig auszumachen war.

Hier ist nicht zu verfolgen, wie allen Widrigkeiten zum Trotz nach dem Scheitern manch anderer Lösungsplanung und in unmittelbarer Folge der theoretisch weit vorangetriebenen, wenn auch praktisch nicht ans Ziel gelangten *via cessionis*, sich der Weg zur Konzilslösung zuerst in Pisa, sodann unter weit günstigeren politischen Rahmenbedingungen in Konstanz schließlich doch erfolgreich be-

bereits von den Heidelberger Kritikern *Konrad von Soest* und *Job Vener* in den sogenannten „Heidelberger Postillen“ säuerlich vermerkt wurde: RTA 6 (1885 [Neudruck 1956]) 387–422 (nr. 268), hier 417–419 (§149).

¹⁵ Die lange kanonistische Tradition der Auslegung des Canons „*Alius*“ [=C.15 q.6 c.3 des *Decretum Gratiani*] ist dafür Zeugnis genug. Dazu die bereits klassische Darlegung von *Brian Tierney*, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought II/6, Cambridge usw. 1956 [Neudruck 1965]) bes. 60–67 und *passim*.

schreiten ließ. Hier sollte nur daran erinnert werden, daß die langwierige Suche nach Wegen einer Problemlösung die tiefe Ratlosigkeit der Zeitgenossen anzeigt, die sich durch zahlreiche noch so gelehrte Patentrezepte, wie sie die Berater der Prälaten und Herrscher Europas in verschwenderischer Fülle zu formulieren verstanden, nicht beschwichtigen und besänftigen ließ.

Als man sich aber einmal dem Lösungsweg eines Konzils zugewandt hatte, da brachte dieser Schlüssel gewissermaßen auch seine traditionellen Funktionen mit, da konnte man ihn nicht und wollte ihn nicht klinisch exakt und aseptisch ausschließlich auf die bis dahin unlösbare – zumindestens bis dahin ungelöste – Frage der Kirchenspaltung beschränken. Dem Konzil stellten sich neben der *causa unionis* auch die anderen Aufgaben, die seit alters und auch in den Konzilsausschreiben der Päpste des Spätmittelalters immer wieder namhaft gemacht worden waren, die Fragen der Glaubenslehre und ihrer Reinheit und Einheit sowie die Fragen der „Reform“ des kirchlichen Lebens und des Lebens der Gläubigen, abgekürzt mit zeitgenössischen Formulierungen gesagt, ging es nunmehr neben der *causa unionis* zugleich auch um die *causa fidei* und die *causa reformationis*.

Die beiden letzteren standen durchaus nicht unverbunden neben der *causa unionis*, war doch das Schisma für die Gläubigen nicht nur ein Ärgernis, sondern auch eine Anfechtung, ja in dem finsternen Assoziationshorizont des Begriffs „Schisma“ belastete die gegen den ausdrücklich erhobenen evangelischen Auftrag ausgebrochene Zerreißung der Einheit des *corpus Christi* seit den Tagen des Neuen Testaments gerade auch das Glaubensgewissen¹⁶. Schon der Apostel hatte im I. Korintherbrief [1,10] die Gemeinde in Korinth beschworen: *Ich ermahne euch aber, liebe Brüder, durch den Namen unseres Herren Jesu Christi, daß ihr allzumal einerlei Rede führet und lasset nicht Spaltungen unter euch sein, sondern haltet fest aneinander in einem Sinne und in einerlei Meinung*. So ist die Behandlung von Lehrstreitigkeiten wohl die älteste Aufgabe kirchlicher Synoden, in welcher Form sie auch immer stattgefunden haben. Die päpstlich berufenen allgemeinen Synoden des Hoch- und Spätmittelalters hatten zwar nicht durchgängig, wohl aber immer wieder seit dem IV. Laterankonzil an die Spitze ihrer Canones eine Lehrformulierung in der Form eines Credos, eines Glaubensbekenntnisses, gestellt¹⁷. Diese Texte waren, zumal sie in das Dekretalenrecht eingegangen waren¹⁸, in den Universitäten und in der Lebenspraxis der Kirche in besonders hohem Maße gegenwärtig und nahezu allgemein bewußt.

Es war also keineswegs überraschend, daß sich auch ein Konzil, das zur Lösung der Schismaproblematik einberufen war, mit der Glaubenslehre würde zu beschäftigen haben. Insbesondere an den Universitäten und in ihrem Strahlungskreis

¹⁶ Christian Maurer, „Schisma“, in: ThWBNT VII (1966) 963–965.

¹⁷ Vgl. nur jeweils *canon 1* des IV. Lateranums, des Lugdunense II und des Viennense in: Conciliorum oecumenicorum decreta, hrsg. von Istituto per le scienze religiose (Bologna 31973 [künftig „COD³“]) 230f., 314, 360f. Dazu auch Adolf Martin Ritter (bzw. – leider weniger sprechend – Raymonde Foreville), Glaubensbekenntnisse, V: Alte Kirche (bzw. VI: Mittelalter), in: TRE 13 (1984) 399–412 (bzw. 412–416).

¹⁸ Vgl. die Nachweise zum jeweiligen Druck in COD³ (wie letzte Anm.).

mußte das nahezu selbstverständlich sein. Daß das Schisma die einheitliche und höchste Entscheidungsinstanz in Glaubensfragen in der westlichen Kirche, als welche das Papsttum den Theologen und Theoretikern seit langem wesentlich galt, in ihrer Geltung eingeschränkt und vorerst suspendiert hatte, mußte diese Forderung nur um so stärker ins Bewußtsein rücken. Für Konstanz schien von vorneherein klar, daß hier Ordnung geschaffen werden sollte. Die programmatischen Schriften, die vor dem Zusammentritt des Konzils diesem seine Aufgaben ausmalten, lassen daran keinen Zweifel aufkommen.

Ordnung erschien den Zeitgenossen auch anderwärts angezeigt. Die Reformaufgabe gesellte sich als drittes zentrales Thema, das auf dem künftigen Konzil gelöst werden sollte, wie selbstverständlich zu diesen beiden Hauptpunkten hinzu. Auch dieser Punkt der Agenda hat natürlich eine lange Vorgeschichte. Um von den Synoden der Alten Kirche und des Früh- und Hochmittelalters hier zu schweigen, wo neben und häufig vor der Lehre der Kirche ihr Leben geordnet werden sollte, hat schon Innozenz III. in seinem Berufungsschreiben zum IV. Lateranum unmißverständlich festgehalten, daß die große Versammlung *ad ... reformationem universalis ecclesiae, ad extirpanda vitia et plantandas virtutes et corrigendos excessus et reformandos mores* zusammentreten sollte¹⁹. Die nachfolgenden Konzilien hatten diese Aufgabe niemals unterschlagen²⁰.

Wir wollen das freilich hier nicht im einzelnen verfolgen. Als das Konstanzer Konzil berufen wurde, war es gewiß nicht allein diese ehrwürdige und ununterbrochene Tradition, die der Reformforderung eine Stütze gab. Die Überzeugung war allgemein, daß die Kirche in ihrer Gesamtheit dringlich einer durchgreifenden Reform bedürfe. In unübertrefflicher Plastizität hat der junge Johannes Haller das in seiner Habilitationsschrift von 1903 in dem Satz zusammengefaßt: „Hoch und niedrig, berühmte Gelehrte und namenlose Pamphletisten sind sich darin einig, daß am Leibe der Kirche auch nicht ein gesunder Fleck zu finden ist.“²¹

Auch die Aufgabe der *causa reformationis* hatte nach dem Bewußtsein der Zeitgenossen also einen evidenten und unübersehbaren Zusammenhang mit der Frage der Einheit. Nicht, daß man allzu häufig kurzschlüssig alle Fehler und Schwächen der Kirche und ihrer Menschen unmittelbar in der Kirchenspaltung begründet gesehen hätte: Zu offensichtlich waren die teilweise altehrwürdigen Traditionen, auf die die kritisierten Mißstände sich berufen konnten. Aber es schien doch häufig der umgekehrte Zusammenhang ganz evident, daß nämlich das Schisma, das sich als so schwer überwindbar erwies, als der äußerste und unwiderlegliche Beweis für die schlimme Situation der Kirche verstanden werden mußte: Heinrich von

¹⁹ MPL 216, 824 A/B; Mansi (wie Anm.4) XXII, 960 E.

²⁰ Johannes Helmrath, Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters, in: *Christian Unity, The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989*, ed. Giuseppe Alberigo (Bibl. Ephemer. Theolog. Lovaniens. 97, Löwen 1991) 75–152; Jürgen Miethke, Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts, Motive – Methoden – Wirkungen, in: Studien zum 15. Jahrhundert, Festschrift für Erich Meuthen, hrsg. von Johannes Helmrath, Heribert Müller, Helmut Wolff, Bd.1 (München 1994) 13–42.

²¹ Papsttum und Kirchenreform, 3 f.

Langenstein, der deutsche Theologe hat das schon in seiner 1381 an der Universität Paris geschriebenen *Epistola concilii pacis* ganz unverblümt formuliert²²: *Gesetzt den Fall, dies Schisma wäre nicht eingetreten, so wäre doch längst zur Reform der Allgemeinen Kirche bei ihren zahlreichen anderen Übertretungen und Abweichungen (...) ein allgemeines Konzil nötig gewesen. Vielleicht hat Gott, da die Kirchenoberen zuvor so wenig dazu geneigt waren, dieses Schisma gleichsam zur reinigenden Abfuhr der Kirchenmänner entstehen lassen, damit die Kirche auf dem Konzil, das bei dieser Gelegenheit einberufen werden muß, in diesen wie in anderen Punkten reformiert wird.*²³ Wohl war das eher ein Stützargument für die Notwendigkeit eines Konzils gewesen, das eben zur Beseitigung von Schäden im kirchlichen Leben nötig schien. Wenige Jahre zuvor, um 1376, hatte der gelehrte Berater des französischen Königs und Bischof von Lisieux Nicole Oresme in seiner kommentierenden Paraphrase der „Politik“ des Aristoteles gemeint²⁴, wenn es nützlich sei und angemessen scheine zur Korrektur und Reform irgendwelcher Mißstände, oder auch nur, um das zu bessern, was schon gut sei, dann werde der Papst und seine Kurie allen Befürchtungen zum Trotz ein Konzil berufen und eine solche heilige Aufgabe in Angriff nehmen. Damit war klar gesagt, daß – zumindest in den Augen des Nicole Oresme, der nicht allein einer der bedeutendsten Gelehrten im Frankreich seiner Zeit gewesen ist, sondern auch ein relativ geschlossenes Reformkonzept für das Königreich Frankreich vertrat und propagierte²⁵ – die Aufgabe der Kirchenreform ein Konzil nicht nur wünschenswert, sondern nötig machte.

Später, als dann das Konzil zur Beseitigung des Schismas zusammengerufen werden sollte, konnte es – selbst wenn es die Verantwortlichen gewollt hätten – sich von dieser Aufgabe, die ihm die Zeitgenossen wie selbstverständlich zuschrieben, nicht mehr dispensieren. Schon das Pisaner Konzil hatte zunächst freilich

²² Gedruckt bei *Johannes Gerson*, Opera omnia, ed. Louis Ellies Du Pin, Bd.2 (Antwerpen 1706 [Neudruck Hildesheim 1987]) 809–840, hier 825 C [eine kritische Ausgabe durch Georg Kreuzer wird demnächst erscheinen]. Dazu auch *Kreuzer*, Heinrich von Langenstein (wie Anm. 13), bes. 27, 56 ff.

²³ »Epistola concilii pacis« ed. Du Pin [wie vorherige Anm.]: *Esto quod hoc schisma non evenisset, adhuc ad reformationem universalis ecclesiae in pluribus aliis exorbitationibus et deviationibus inferius enumerandis opus fuisset diu concilio generali, et fortassis quia prelati ante ad hoc indispositi erant, deus hoc schisma ad vivorum ecclesiasticorum quasi expergefactionem oriri permisit, ut in concilio eius occasione congregando ecclesia in hoc et in aliis reformaretur.*

²⁴ Oresme, »Le livre de Politiques d'Aristote« ed. Albert Douglas Menut (Transactions of the American Philosophical Society, n.s. 60/2, Philadelphia 1970) 161a-b: ... *Car se ... le princey de la court de Romme se trasist a la similitude de princey olygarchique ou tyrannique ... , jamés par eulx ne seroit faicte tele assemblée ... Mes l'en doit supposer le contraire, et pour ce, se le Saint Pere apostolique auquel appartient faire tele convocation estoit de ce suffisamment requis ou avisé et il avoit oportunité et ce fust expedient pour corriger ou reformer aucunes choses ou pour conforter ou mettre miex ce que bien est, je tien que il le feroit et ce seroit une sante oeuvre.*

²⁵ Jacques Krynen, L'Empire du roy, Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle (Bibliothèque des Histoires, Paris 1993) bes. 419–432.

recht schüchterne Versuche zu einem Reformprogramm gemacht, das die Konzilsväter von ihrem soeben gewählten Papst erwarteten und in 19 Artikeln auch einforderten²⁶. Das Konstanzer Konzil war dann von vornherein auch ausdrücklich in den Augen der Zeitgenossen und der modernen Forschung ein „Reformkonzil“, hatte sich der Aufgabe der Kirchenreform zu stellen und mußte hier Erfolge vorweisen, wollte es den Erwartungen auch entsprechen.

Es erscheint mir nicht angebracht, erneut des längeren und breiteren über die Kirchenreform auf dem Konstanzer Konzil zu sprechen²⁷. Halten wir zunächst soviel fest, daß das Konzil selbst diesen Punkt seiner Agenda unverrückt festhielt, noch als Papst Johannes XXIII. durch seine Flucht aus Konstanz die Arbeitsmöglichkeit des Konzils zu sabotieren versuchte. Am 20. März 1415 kurz nach Mitternacht war der Papst, verkleidet und in aller Heimlichkeit, aus Konstanz geflohen, am 26. März, weniger als eine Woche später, versammelte sich das mittlerweile durch König Sigismund beruhigte und stabilisierte Konzil zu seiner dritten offiziellen Generalsession, auf der es nicht allein bereits (in der *Intitulatio* des Dekrets) feststellte, es sei als *sancta synodus, sacrum generale concilium Constantiense nuncupata, pro unione et reformatione dictae ecclesiae in capite et membris fienda in spiritu sancto debite congregata*²⁸. Darüber hinaus erklärte es auch (im Kontext des Beschlusses) ausdrücklich, das einmal zusammengetretene Konzil sei durch die „Abreise“ (*per recessum*) des Papstes nicht aufgelöst, und dürfe auch nicht aufgelöst werden, *nec dissolvatur usque ad perfectam extirpationem presentis schismatis et quousque ecclesia sit reformata in fide et in moribus, in capite et in membris*.

Damit wird die Reformaufgabe unmittelbar neben die Wiederherstellung der Kircheneinheit gerückt. Folgerichtig erhält sie zugleich mit dieser sitzungsterminierenden Rang. Mit diesem ersten Beschluß war praktisch schon impliziert, was auf den beiden folgenden Sitzungen als theoretisch gemeintes und explizit *jedermann, auch einen Papst*, wie augenblicklich hinzugefügt worden war, zum Gehorsam verpflichtendes Dekret – mit den berühmten Anfangsworten *Haec sancta* schließlich am 6. April feierlich beschlossen worden ist, daß nämlich die Konstanzer Synode *potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis ac generalem reformationem dictae ecclesiae Dei in capite et in membris* [d.h. „ihre Gewalt unmittelbar von Christus hat, so daß ihr jedermann, welchen Standes oder Würdenstellung auch immer er sei,

²⁶ Vgl. den Text in: Quellen zur Kirchenreform [wie Anm. 8] 166–185 [nr. A II], sowie die dortige Einleitung 22–24.

²⁷ Zur *causa reformationis* auf dem Konstanzer Konzil gibt einen gediegenen Forschungsbericht Ansgar Frenken, Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahren, in: AHC 25 (1993 [ersch. 1995]) 1–512 [= Phil. Diss. Köln 1994], hier bes. 299–357. Vgl. zusätzlich vor allem Philipp Haven Stump, The Reforms of the Council of Constance (1414–1418) (Studies in the History of Christian Thought 53, Leiden, New York, Köln 1994) (dazu auch die Anzeige in: DA 50, 1994, 322 f.); vgl. auch oben Anm. 20.

²⁸ COD³ 407.

auch wenn er päpstlichen Standes sein sollte, zu Gehorsam verpflichtet ist in allen Fragen, die den Glauben, die Austilgung des Schismas und eine allgemeine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betreffen“²⁹].

Bekanntlich entsprach diese Formulierung nicht der einhelligen Meinung aller Konzilsväter. Auf der (vierten) Sitzung vom 30. März hatte bei der feierlichen Promulgation des Dekrets der Kardinal Francisco Zabarella bei der Verlesung den Text gerade um diese Gleichsetzung der Reformaufgabe mit der Glaubenskompetenz des Konzils (*invitis nationibus*, wie es in der offiziellen Dekretsammlung des Konzils in der Überschrift hieß) verkürzt, was aber ihm und seinen Freunden nichts half, denn die Mehrheit sorgte dafür, daß in der (fünften) Sitzung eine Woche später der vollständige und unverkürzte Text publiziert wurde. Die sich durch Zabarella zu Wort meldende Opposition war also ins Leere gelaufen.

Um so deutlicher gilt es für uns festzuhalten, daß alle Einigkeit über den Rang der Reformaufgabe nicht die fehlende Übereinstimmung über die konkrete Richtung der Reformen zu ersetzen vermochte. Über die langwierige Reformarbeit des Konzils, das dafür einen eigenen Ausschuß wechselnder Zusammensetzung einsetzte, sind wir einigermaßen gut unterrichtet³⁰. Dieses *reformatorium* hat auch ausgiebig getagt, beraten, erwogen und diskutiert, auch eine ganze Reihe von Vorschlägen dem Konzil unterbreitet. Zur Beschlußreife jedoch sind bis zum Ende des Konzils nur verhältnismäßig wenige Vorhaben gediehen. Der sogenannte Prioritätenstreit um den Vorrang der Reformaufgabe vor der Neuwahl eines einzigen gemeinsamen Papstes nach der Rückkehr König Sigismunds aus Narbonne wurde durch einen Kompromiß entschieden: Das Konzil verabschiedete einen eigenen Beschluß, das sogenannte Kautionsdekret³¹, auf seiner 41. Session am 30. Oktober 1417, in dem in 18 punktl ich gezählten Artikeln 18 dringliche Reformaufgaben aufgelistet wurden, ohne daß auch nur bei einem einzigen von ihnen mehr als der bloße Betreff genannt worden wäre, ohne daß auch nur in zarten Andeutungen die Rede davon gewesen wäre, wie die schwierigen Probleme denn nun zu aller Zufriedenheit gelöst werden oder doch einer Lösung nahegebracht werden könnten. Der künftig zu wählende Papst sollte zusammen mit einem eigens vom Konzil dazu einzusetzenden Ausschuß die richtigen Wege bestimmen und damit *die Kirche an Haupt und römischer Kurie reformieren – bevor dies Konzil auseinandergehen wird*, wie die Väter hoffnungsfroh hinzufügten.

Beides half jedoch nichts mehr. Weder die deutliche Einschränkung der Reformaufgabe auf eine bloße Reform der römischen Kurie, noch auch die in Aussicht genommene Fortdauer der Sitzungszeit konnten verhindern, daß das Konzil in den verbleibenden Wochen noch nach der Wahl Martins V. zu keinem oder doch nur zu einem sehr vorläufigen Ergebnis gelangte. Konkordate des Papstes

²⁹ COD³ 409. Ich verzichte hier auf eine Dokumentation der erbittert und ausführlich geführten Debatten um Sinn und Bedeutung des Dekrets *Haec sancta*.

³⁰ Zum *Reformatorium* – oder richtiger: zu den *Reformatorien* vgl. neuerdings den knappen Bericht von *Miethke* in der Einleitung zu *Quellen* [wie Anm. 8], 33 ff., bzw. die oben, Anm. 27 zitierte Arbeit von *Stump*.

³¹ COD³ 444, danach auch in *Quellen* (wie Anm. 8), 498; vgl. dort auch die Einleitung, 44 f.

mit den Konzilsnationen³² mußten schließlich die nicht erzielte allgemeine Übereinstimmung regional und vorläufig ersetzen, wenigstens bis zum Zusammentreten des nächsten Konzils in fünf Jahren, auf das man sich gemäß einem Beschluß der 39. Session (vom 28. Juli 1417, dem Dekret *Frequens*³³) bereits geeinigt hatte, als hätte man bereits den Fehlschlag dieser späteren Bemühungen vorausgesehen. So ist die Verstetigung des Rhythmus der Konzilien, wie sie im Dekret *Frequens* vorgesehen war, dem gemäß jeweils fünf, sieben, bzw. zehn Jahre nach dem Ende des vorangegangenen Konzils ein neues allgemeines Konzil zusammentreten sollte, noch das greifbarste allgemeine Reformergebnis der Konstanzer Reformbemühungen. Bekanntlich ist diese Versuchsanordnung mit dem Ende des Basler Konzils abgebrochen worden und hat bis heute in der katholischen Kirche keine Neuaufnahme gefunden.

Trotz diesem zweifelhaften Erfolg hat man das Konstanzer Konzil zu Recht ein „Reformkonzil“ genannt. Das relativ Wenige, was es von dem erreicht hat, was es sich vorgenommen hatte, oder richtiger: die wenigen verwirklichten Reformvorhaben sehr verschiedener Teilnehmergruppen haben immer noch weit in die Zukunft gewirkt. Die deutsche Kirchenverfassung, insbesondere hinsichtlich der Pfründenvergabe und der Finanzströme, ist davon ebenso dauerhaft betroffen wie die Gesamtstruktur der lateinischen Kirche Europas, in der der als Landesfürst des Kirchenstaates auftretende Papst den europäischen Fürsten gleichsam als Gleicher unter Gleichen gegenübertrat. Das alles hat hier wichtige Impulse erhalten. Und doch blieb die inhaltlich weitgehend ungelöste Reformaufgabe eine schwere Hypothek für die künftige Entwicklung, zumal die beiden folgenden konziliaren Versammlungen, die Konzilien von Pavia/Siena und von Basel (bzw. Ferrara/Rom), den ihnen zugedachten Part aus den verschiedensten Gründen nicht zu spielen vermochten.

Das alles freilich war weder zu Beginn noch beim Ende des Konstanzer Konzils schon voll erkennbar: Mit Aplomb vielmehr sahen nicht wenige Zeitgenossen das Großunternehmen Konzil vor die Aufgabe der Reform der Kirche gestellt und sahen es damit teilhaben an einer es selbst von vornherein weit übergreifenden allgemeinen Forderung und Pflicht, die sich geradezu zu einem allgemeinen Schlagwort entwickelt hatte, das als kleine Scheidemünze umlief und jedem Problem angemessen zu sein schien. „Reform“ der Kirche, „Reform“ des Imperiums, „Reform“ des Königreichs, „Reform“ eines Klosters, „Reform“ eines Ordens, „Reform“ an Haupt und Gliedern³⁴, das waren die Forderungen, denen man damals

³² Angelo Mercati (Hrsg.), *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Bd.1: 1098–1914 (Città del Vaticano ²1954); auch in: *Quellen* (wie Anm.8), 516–545.

³³ COD³, 438 f.; auch in: *Quellen* (wie Anm.8), 484–487.

³⁴ Wenn auch für jedes der hier genannten Stichworte eine lange Bibliographie möglich und nötig wäre, sei hier allein verwiesen auf die sorgfältige Untersuchung von *Karl Augustin Frech*, *Reform an Haupt und Gliedern*, Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter (Europäische Hochschulschriften III/510, Frankfurt a.M. usw. 1992).

auf Schritt und Tritt begegnen konnte. Noch lange sollte die bloße Präsenz des Wortes *reformatio* anzeigen, daß der Gedanke weiterhin seine Wirkung zu entfalten vermochte. Noch das 16. Jahrhundert wird eine neue Zeit mit dem Worte *reformatio* belegen; die deutsche Übersetzung „Reformation“ versucht einen Unterschied zum 15. Jahrhundert festzuhalten, den das zeitgenössische Latein nicht zu machen vermochte, denn *reformatio* heißen beide.

Wir müssen uns daran erinnern, daß weit verbreitete Schlagworte in aller Regel nur einen höchst blassen Inhalt haben. Je weiter ein Wort streut, desto vielfältigere Bedeutungen können sich mit ihm verknüpfen. Im Falle der spätmittelalterlichen Reformforderungen ist das nicht anders als bei vergleichbaren Appellen der Gegenwart. In der Tat ist es nicht ohne weiteres möglich, die verschieden gerichteten Bestrebungen in ein wohlgeordnetes semantisches Feld einzuordnen, das eine grundsätzlich einheitliche Bedeutungsdimension als gemeinsame Wurzel der unterschiedlichen Gebrauchssituationen auszumachen wüßte. Ich kann hier nicht die Geschichte des Gebrauchs der Worte *reformare* oder *reformatio* verfolgen³⁵, nur so viel sei festgehalten, daß die Herkunft des Wortes aus der Antike doch die Tatsache nicht verdecken sollte, daß seine Ausformung und Verbreitung eine mittelalterliche, genauer gesagt, eine spätmittelalterliche Entwicklung gewesen ist. Die Entfaltung des Ordenswesens der mittelalterlichen Kirche ließ die Kloster- und Ordensreform oft und immer wieder als dringlich erscheinen. Auch die Bettelorden des 13. Jahrhunderts entrannen, ihrer stark zentralistischen Ordensverfassung zum Trotz, gleichwohl nicht der Erfahrung der älteren monastischen Gruppen und Verbände, daß zwischen „Reformgründung“, Erstarrung, Reformbedürftigkeit und Erneuerungswillen eine dialektische Beziehung besteht, die immer wieder mit einem Kreislauf oder einer Wellenbewegung verglichen worden ist, da auf Dauer der Kampf um Regeltreue und Observanz in den großen und kleinen Verbänden zu einem stets erneut auftretenden, geradezu immerwährenden Konflikt führte, der über die Regionen Europas hin immer wieder zu beobachten ist, ja fast zu einem allgegenwärtigen Phänomen wurde. Auch an „Reformbedürftigkeit“ kann man sich allmählich gewöhnen, jedenfalls an die Konfrontation mit der Forderung nach einer Kehrtwende zur Reinheit der Ursprünge.

Neben den Teilstrukturen wurde auch die Kirche allgemein, verstärkt seit dem 11. und 12. Jahrhundert, solchen Forderungen gegenübergestellt – Howard Kaminski hat uns daran wieder erinnert³⁶ – und sah sich dem Bedürfnis nach Veränderung der eigenen Lebenspraxis gegenüber, einer Veränderung, die von den einzelnen Christen auch einen Wandel ihres persönlichen Lebens und Verhaltens verlangte. Die Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts, die Wanderpredigt der sich neu bildenden religiösen Gemeinschaften und ketzerischen Sekten stellten missio-

³⁵ Skizzenhaft habe ich das versucht: Reform, Reformation, in: LexMA 7 (1995) 543–550. Ausführlicher (mit sprechenden Belegen) Eike Wolgast, Reform, Reformation, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd.5 (Stuttgart 1984) 313–360, für das Mittelalter bes. 316–325.

³⁶ Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

narische Ansprüche, die ein an den neutestamentlichen Berichten abgelesenes und damit neu geschärftes „apostolisches“ oder „evangelisches“ Leben verlangten, boten die Formeln an, denen sich eine zunehmende Menge von Menschen in den städtischen Agglomerationen ausgesetzt und mit denen sie sich konfrontiert sah. So fand die Forderung nach „Reform“ des Lebens im kirchlichen Bereich eine besonders frühe und breite Resonanz.

Nicht als ob jeder unter solcher Forderung dasselbe verstanden hätte oder als ob auch nur alle diese Ansprüche in die gleiche Richtung gegangen wären. Neben den globalen Postulaten gab es den ganz harmlosen, eher technischen Gebrauch des Wortes *reformatio*, wenn man immer wieder und häufig die Erreichung einer Verständigung mit den Worten *pacem reformare* bezeichnete³⁷, wenn man die Rückgewinnung eines friedlichen Zustandes³⁸, oder auch die Reparatur einer Wasserleitung³⁹, die Wiedererrichtung verwüsteter Behausungen⁴⁰, oder wenn man technisch-juristisch einen Schadensersatz oder die Wiedereinsetzung in den früheren Stand⁴¹ oder den Widerruf eines Privilegs⁴² mit *reformare* umschreiben konnte. Die ursprüngliche Rückwärtsgewandtheit des Bedeutungsfeldes, die auf die Wiederherstellung eines früheren, ja eines ursprünglich besseren Zustandes gerichtet war, ist hier jedenfalls noch deutlich zu fassen.

Früh schon freilich konnte das Wort auch ganz allgemein Veränderung und Wandel schlechthin anzielen, technisch-harmlos – um bei diesen Beispielen zu bleiben – etwa dort, wo über eine *reformatio studii*, über ‚Universitätsreformen‘ gesprochen wurde⁴³. Bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts konnte eine schriftli-

³⁷ Hier erübrigen sich Belege, vgl. nur z.B. das Schreiben Papst Johannes' XXII. an Ludwig den Bayern und Friedrich von Österreich vom 5. September 1316, ed. Jakob Schwalm in: MGH Const.V (1909–1913) 312 f. [nr.373], hier 313,32 ff.

³⁸ Belege für *pacem reformare* aufzuführen, erübrigt sich, da es die wohl häufigst gebrauchte Wendung ist und auf Schritt und Tritt begegnet. Ausdrücklich sei vermerkt, daß die Belege im folgenden nur exemplarisch und keinesfalls auch nur annähernd repräsentativ gebracht werden.

³⁹ So etwa im 11. Jahrhundert in einem Diplom König Konrads II., ed. Harry Breslau, DD Konrad II. (1909) 365 [nr.264]: ... *aquae ductus aut veteres reformare aut novos instituere*.

⁴⁰ So in einem Privileg Karls IV. von 1354 für das Kloster St. Victor bei Mainz, ed. Wolfgang D. Fritz in: MGH Const. XI/2 (1978) 69,45sq. u. 70,9 (nr.107), wo jeweils von *reedificare et reformare domos et habitaciones* die Rede ist. Vgl. auch eine Urkunde Karls IV. ebd., 170,15 (nr.224), wo die Wiedererrichtung eines Bauwerks so benannt wird. Bereits die regelmäßige Renovierung einer Studentenwohnung wird in der Gründungsurkunde König Kasimirs des Großen für die Universität Krakau (12. Mai 1364) mit *reformare* bezeichnet, vgl. University of Cracow, Documents Concerning Its Origins, ed. Leon Koczy (Dundee 1966) 35–38 (nr.III), hier 36: *Et si forte ipsa hospicia in processu temporis viluerint, domini eorum annis singulis tenebuntur illa sumptibus propriis reformare* ...

⁴¹ So bereits Papst Gregor I., Registrum epistolarum III.7, edd. Paulus Ewald, Ludovicus M. Hartmann, MGH Epp.1.1 (1901) 167,26–29: *Quia igitur (...) contra ius canonesque depositus honoris sui gradu carere non potuit, in sua reformari ecclesia atque in propriae dignitatis ordine decrevimus revocari*.

⁴² Um wiederum Beispiele Karls IV. zu bemühen, 1349: in: MGH Const. IX.2 (1976) 123,23 (nr.158), oder 1353: Const. X.4 (1987) 483,13 (nr.639).

⁴³ Dazu besonders Peter Classen, Die ältesten Universitätsreformen und Universitätsgrün-

che Fixierung der Rechte und Gewohnheiten des Studiums in Paris in seinen ersten Statuten bereits als seine „Reform“ bezeichnet werden⁴⁴, ja die feierliche Begründung der Universität von Lérida vollzog König Jakob II. von Aragón (1300) als ihre *reformacio*⁴⁵. Im späteren Mittelalter war diese Bedeutung insbesondere beim Statutenrecht der oberitalienischen Stadtrepubliken verbreitet, wo sämtliche Rechtssatzungen, die teilweise in raschem Rhythmus, bisweilen nur im Abstand weniger Tage, aufeinander folgten, als *refomagioni*, als ‚Reformen‘ bezeichnet wurden⁴⁶.

Man wird diese technische Seite der Bedeutungsentwicklung auch dann im Auge behalten müssen, wenn man solche Beispiele als entlegene Sonderfälle betrachtet. Scharf, vielleicht überscharf gesagt, dachte durchaus nicht jedermann im Spätmittelalter sofort an die göttliche Weltordnung, wenn er das Wort „Reform“ in den Mund nahm. Die weite Dehnung des Gebrauchs, die allgemeine Anwendung in der Reflexion auf als mehr oder minder unerträglich angesehene Zustände, die man zu ‚reformieren‘ forderte, begünstigten die Distanz zu klaren programmatischen Entwürfen und ließen das assoziationsreiche Wort umso flexibler einsetzbar sein.

Die Forderung nach Reform trat bei weitem nicht allein in Verbindung mit dem Schisma oder dem Ruf nach einem Konzil ans Licht. Es ist hier nicht am Platz, auch nur den Versuch zu machen, in knapper Form über die Reformbemühungen in der europäischen Kirche des 14. Jahrhunderts zu berichten, allzu ausführlich müßte ich werden, wollte ich auch nur ein stark vereinfachtes Bild zeichnen. Die Bemühungen um eine Besserung des kirchlichen Lebens, eine Hebung des Bildungsstandes und des religiösen Wandels des Pfarrklerus und der Ordensleute, die Forderung auch an die Laien zu evangelischem Leben und apostolischer Armut waren seit dem 12. Jahrhundert nicht verstummt, sondern zeigten sich vielfältig und in mannigfachen Schattierungen. Es war eine alte Erfahrung, daß die Forderung nach einer *vita vere evangelica* prononciert dort auftrat, wo sich Gruppen zweifelhafter oder offen ketzerischer Überzeugungen zeigten: Die Katharer in ihrer Ausbreitung und Geschichte während des ersten Jahrhunderts ihres

dungen des Mittelalters (1968), jetzt in: *Classen, Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, hrsg. von Johannes Fried (MGH Schriften 29, Stuttgart 1983) 170–196.

⁴⁴ Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. Heinrich Denifle, Emile Chatelain, Bd.1 (Paris 1889 [Neudruck Brüssel 1964]) 78 f. (nr.20).

⁴⁵ Gonzalez Ajo y Cancido J. Maria Sáinz de Zúñiga, Historia de las universidades hispanicas, Bd.1 (Madrid 1957) 454 (nr.30), hier zitiert nach *Classen*, Universitätsreformen (wie Anm. 43), 173 Anm. 12.

⁴⁶ Vgl. allgemein Gerhard Köbler, Reformationen (des Rechts), in: LexMA 7 (1995) 551 f.; auch Nicolai Rubinstein, „Reformation“ und Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hrsg. von Kaspar Elm (Berliner Historische Studien 14, Berlin 1989) 521–538, bes. 521 f.; allgemeiner Ulrich Meier, *Molte rivoluzioni, molte novità*, Gesellschaftlicher Wandel im Spiegel der politischen Philosophie und im Urteil von städtischen Chronisten des späteren Mittelalters, in: Sozialer Wandel im Mittelalter, Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hrsg. von Jürgen Miethke, Klaus Schreiner (Sigmariningen 1994) 119–176.

Bestehens im lateinischen Westen, die Waldenser, die von einer ängstlichen Amtskirche früh schon in die Ketzerei gedrängt und als Ketzer verfolgt wurden, hatten das bereits im 12. Jahrhundert ebenso erfahren wie im 13. Jahrhundert die konkurrierenden Predigtbewegungen der Mendikanten. Die immer subtiler ausgebildeten Instrumente der Ketzerverfolgung und der Unterdrückung von Nonkonformität hatten den Aufbruch immer neuer Gruppen, die sich an der evangelischen Weisung orientierten und sich gegen die traditionelle Kirchlichkeit stellen wollten, nicht verhindern können. Noch das ganze 14. Jahrhundert ist erfüllt von dem Streit um die richtige Auffassung der geforderten Nachfolge Christi, der sich – fast möchte man sagen: unabhängig von den Lehren der betroffenen Gruppen im einzelnen – immer wieder zwischen der Amtskirche und solchen Spontanbildungen entzündete.

Ohne hier eine genauere Betrachtung anstellen zu wollen, läßt sich doch sagen, daß sich im 14. Jahrhundert hier eine klare Linie etwa von der oberdeutschen Beginenverfolgung über die italienischen Fraticellen bis zu den englischen Lollarden und böhmischen Hussiten ziehen läßt, eine Linie, die allerdings nicht als eine innere Kohärenz der nonkonformistischen Gruppen verstanden werden will, denn ein unmittelbarer Zusammenhang von all diesen Gruppen und Grüppchen untereinander im Sinne einer direkten Lehrabhängigkeit ist nur in Ausnahmefällen wirklich nachweisbar, vielmehr will diese Behauptung die vergleichbare Ausgangslage in derselben Konfrontation einer sich stets von neuem an den Erzählungen und den Forderungen des Neuen Testaments entzündenden je und je wörtlich verstandenen Nachfolge Christi mit den Bedürfnissen und Reaktionen, bisweilen auch den Überreaktionen einer etablierten Amtskirche und ihrer Verbündeten unter den weltlichen Herrschaftsträgern sichtbar machen. Diese Konstante begleitet über alle Unterschiede im einzelnen hinweg wie ein *Basso ostinato* die heftigen Konflikte der Kirchengeschichte des Spätmittelalters.

Auch jene Probleme, die das Konstanzer Konzil als Fragen der *causa fidei* aufgriff und zur Entscheidung brachte, machen aus dieser Regel keine Ausnahme. Das gilt zumindest für die Hauptfrage, die Anklage gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag. Denn die Ketzerei, die da verurteilt wurde, richtiger die beiden Prager Magister, die das Konzil auf den Scheiterhaufen schickte, entstammten einer Bewegung der Frömmigkeit und Kirchenreform. Schon die Theologie John Wyclifs hatte eigentlich eine tiefgreifende Reform der Kirche begründen und befördern wollen und war nicht von vornherein als Grundlage einer häretischen Eigengruppe oder Sekte ins Leben getreten.

Die Reihe von beliebten und auf große Zuhörergemeinden einwirkenden Reformpredigern in der mittelalterlichen Großstadt Prag, die sich in unmittelbarer Lehrer-Schüler-Beziehung von Konrad von Waldhausen († 1369, der seit 1359 in Prag tätig war) über Jan Milič von Kremsier († 1374) bis zu Matthias von Janov († 1393) erstreckt, ist eindrucksvoll genug. Sie alle hatten ihre Schwierigkeiten mit dem örtlichen Klerus von Prag und mit der kirchlichen Lehraufsicht, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, was ihrer unterschiedlichen Distanz zu der katholischen Durchschnittsauffassung durchaus entsprach. Konrad von Waldhausen

wurde zwar von seinen Gegnern aus den Bettelorden beim Prager Erzbischof der Irrlehre bezichtigt, das führte aber nur zu einem Schriftwechsel, nicht zu einer definitiven Verurteilung⁴⁷. Jan Milič dagegen, der, von Konrads Bußpredigt erweckt, seit 1363 in Prag eine stark von eschatologischer Naherwartung geprägte Predigtätigkeit übte, hatte, nach einem eigenen Konflikt mit König Karl IV., den er öffentlich als den Antichrist identifiziert und bezeichnet hatte, schließlich, aus der königlichen Haft entlassen, sich nach Rom (!) begeben, wo er den Papst wegen seiner Antichristenerwartungen (oder sollen wir lieber sagen Antichristobsessionen) um Rat zu fragen beabsichtigte. Von der päpstlichen Inquisition verhört und zum Schweigen in dieser Frage verurteilt, geriet er nach seiner Rückkehr nach Prag in heftigen Streit mit dem Klerus der Stadt, der durch die Anfertigung einer Liste mit 12 Irrtümern eine Verurteilung durch den Prager Erzbischof zu erreichen versuchte. Milic appellierte an den Papst und zog nach Avignon, wo er 1374 noch vor einer Entscheidung seines Falles starb⁴⁸.

Matthias von Janov, der stark unter dem Einfluß von Milič' Naherwartungseschatologie stand, hat es nach einem Studium in Prag und Paris (wo er 1381 den Magistergrad der Artes erlangt hatte) in Prag bis zum Beichtvater des Erzbischofs gebracht. Wie Milic vom Klerus beim Erzbischof der Irrlehre bezichtigt, vor allem weil er die tägliche Kommunion für heilsam und wünschenswert erklärte (daneben auch wegen seiner Auffassungen über die Verehrung von Heiligenbildern und Reliquien), wurde Matthias auf einer Provinzialsynode in Prag 1389 und dann noch öfter zum Widerruf gezwungen, auch wurde ihm die Möglichkeit genommen, in Prag Seelsorge zu üben und zu predigen, eine Beichte zu hören und Sakramente zu spenden: er mußte sich auf eine dörfliche Pfarrei zurückziehen, wo er 1393 starb⁴⁹.

Der Kampf um die Integrität der eigenen Lehre, um deren Anerkennung als rechtgläubiger Meinung, war allen diesen Predigern nicht fremd. Ihre Gegner und Konkurrenten im Pfarrklerus oder in den Bettelorden haben in der bis zu tätlichen Auseinandersetzungen aufgeheizten Atmosphäre auch das Instrumentarium des Häresieverdachtes und der Zensur auf der örtlichen und überörtlichen Ebene, beim Diözesanbischof wie auch bei der Kurie nicht verschmäht. Und sie hatten durchaus Erfolg damit gehabt, zumindest den Erfolg, ihre Gegner vorläufig zu sistieren und damit vorerst kaltzustellen. Eine knappe Generation später, in den

⁴⁷ Eine Übersicht (mit Lit.) gibt *Franz Machilek* in: VL² 5 (1985) 259–268, vgl. knapp auch *Martin Gerwing* in: LexMA 5 (1991) 1366.

⁴⁸ *Josef Tříška*, Repertorium biographicum universitatis Pragensis prachussiticae, 1348–1409 (Prag 1981) 277f.; *Jaroslav Kadlec* in: VL² 6 (1987) 522–527; *Vilém Herold*, *M. Mráz*, Johann Milič von Kremsier und das hussitische revolutionäre Denken, in: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 21 (1975) 27–52.

⁴⁹ *Josef Tříška*, Repertorium (wie Anm. 48), 363; *Jaroslav Kadlec* in: VL² 6 (1987) 183–186; vgl. bereits *Albert Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd.5/2 (Leipzig 1920 [ND Berlin 1957]) bes. 900; *Emil Valásek*, Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Mathias von Janow (1350/55–1399), Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert (Rom 1977); *Jarold K. Zeman*, The Hussite Movement and the Reformation in Bohemia (Ann Arbor, Michigan 1977) bes. 166 ff.

Auseinandersetzungen um Jan Hus und seine Anhänger, beobachten wir prinzipiell die gleichen Fronten, wenn sich auch die Situation durch mancherlei zusätzliche Konfliktlinien hochgradig kompliziert hatte: Da war die politische Großwetterlage des mit dem baronialen Adel des Landes in endlosem Streit liegenden, aber wenig für seine königliche Prerogative sich aktiv einsetzenden Königs Wenzel, der sich zusätzlich noch durch seine Konkurrenz im Reich mit dem Pfälzer Wittelsbacher Ruprecht zunehmend behindert zeigte. Da war die Situation des Schisma, die sich seit dem Pisanum noch verwirrend verschärfte und sich auch durch die Parteinahme Wenzels für die Pisaner keineswegs endgültig klärte. Da war der lange schwelende Streit an der Prager Universität, wo die sich jahrzehntelang hinschleppende Auseinandersetzung zwischen den Nationen um angemessene Berücksichtigung bei der Chancenverteilung und bei der Selbstverwaltung⁵⁰ zu einem Nationalitätenkonflikt zwischen Deutschen und Tschechen entfacht hatte.

Dadurch daß die tschechischen Magister ihre Gruppenidentität durch eine Orientierung an den Schriften des Oxforder Theologen John Wyclif schärften, wurden in den Prager Kämpfen abstrakte Thesen einer hyperrealistischen oder terministischen Erkenntnistheorie ebenso erbittert disputiert wie die theologische Auslegung der Abendmahlslehre. In Prag bewirkten sie jedenfalls eine ähnlich explosive, weil Gruppen zu entschlossener Begeisterung befähigende Wirkung, wie sie sie dreißig Jahre zuvor in Oxford bewiesen hatten⁵¹.

Hier soll nicht erneut untersucht werden, wie sich in den Schriften des Jan Hus Wiclyfsche und eigene Gedanken mischen, das ist bereits mehrfach plastisch dargestellt worden⁵². Noch weniger soll die Rolle beleuchtet werden, die der junge, irrlichternde Artistenmagister Hieronymus von Prag auf seiner weitgespannten *peregrinatio academica* von Prag nach Oxford und Paris, nach Köln, Heidelberg und Wien sich mit einiger Unbekümmertheit, ja Taktlosigkeit herausnahm, als es ihm gelang, durch keckes Auftreten und comment-widrige Disputationen die Fakultäten der kleinen deutschen Neugründungen so zu provozieren, daß sie ihn ausschlossen, zu eiliger Abreise veranlaßten, oder auch Verurteilungen und Verbote gegen den bereits Entflohenen formulierten⁵³. In vielen, wenn nicht in allen

⁵⁰ Knappe Übersicht bei *Peter Moraw*, Die Universität Prag im Mittelalter, Grundzüge ihrer Geschichte im europäischen Zusammenhang, in: Die Universität zu Prag (Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste 7, München 1986) 10–134, bes. 108 ff.

⁵¹ Dazu jetzt vor allem der dichte Bericht von *Jeremy I. Catto*, Wyclif and Wycliffism at Oxford, 1356–1430, in: The History of the University of Oxford, vl.2: Late Medieval Oxford, edd. *J. I. Catto*, *T. A. R. Evans* (Oxford 1992) 175–261.

⁵² Besonders eingehend neuerlich *Alexander Patschovsky*, Ekklesiologie bei Johannes Hus, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, hrsg. von *Hartmut Boockmann*, *Bernd Moeller*, *Karl Stackmann* (Abhdl. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-Histor. Kl. III/179, Göttingen 1989) 370–399, bes. 372–379.

⁵³ Dazu vgl. die oben Anm. 3 genannte Studie von *Šmahel*, auch *Alfred A. Strnad*, Die Zeugen im Wiener Prozeß gegen Hieronymus von Prag, Prosopographische Anmerkungen

dieser zahllosen Einzelkämpfe ging es keinesfalls um die Reformforderungen, so eifrig sie auch sonst verfochten werden mochten. Die Listen der Irrtümer legen deutlich genug Zeugnis ab: Unter der auf 45 Artikel angereicherten Liste von Ketzerereien und ketzereiverdächtigen Lehren Wiclifs, die auf der Oxforder 24-Artikel Liste gegen Wyclif basierend in Prag verurteilt und dann in Konstanz wiederholt verurteilt worden ist⁵⁴, lassen sich nur ganz wenige Artikel finden, die einen unmittelbaren Bezug zu den kirchenreformerischen Forderungen des englischen Theologen aufweisen – und diese finden sich überwiegend in der ursprünglichen Oxforder Liste⁵⁵: etwa art. 10: *Contra scripturam sacram est quod viri ecclesiastici habeant possessiones*; oder art. 16: *Domini temporales possunt ad arbitrium suum auferre bona temporalia ab ecclesia possessionatis habitualiter delinquentibus, i.e. ex habitu, non solo actu delinquentibus*; art. 24: *Fratres tenentur per labores manuum victum acquirere et non per mendicitatem* – usw.

Unter den dreißig definitiv verurteilten Artikeln, die dem Dekret des Konstanzer Konzils inseriert sind, das den Prager Magister zum Scheiterhaufen verurteilte⁵⁶, finden sich noch weniger spezifische Forderungen der allgemeinen Reformagende, wohl aber Zusammenziehungen seiner allgemeinen Grundüberzeugungen, die in den Formulierungen der Bibel Weisung suchten und fanden, findet sich die spezifisch praedestinatianische Ekklesiologie Wyclifs, die schon diesem selbst zum Fundament seiner Selbstsicherheit geworden war, finden sich schließlich die trotzigen Thesen antihierarchischer Mißachtung offizieller amtskirchlicher Entscheidungen, sofern sie der biblizistisch begründeten eigenen Auffassung widersprechen.

Sollen wir uns darauf zurückziehen, daß hier die Amtskirche, versammelt in Konstanz zum Konzil, den Radikalreformer aus Böhmen unschädlich zu machen versuchte durch eine Verurteilung? So haben das immer wieder und auch neuerlich Historiker beurteilt. Hus jedenfalls – und in seiner Nachfolge auch der unglückliche und zunächst schwankende Magister Hieronymus – sind dann, wenn nicht zu Recht, so doch wohlbegründet verurteilt und verbrannt worden. Mir scheint diese These doch die Situation des frühen 15. Jahrhunderts zu verfehlen: nicht die Reformforderungen standen unmittelbar zur Diskussion. Diese These setzte ja voraus, daß es eine in sich kohärente „Reformbewegung“ gleichsam ubi-

zu einem Inquisitionsverfahren im Vorfelde des Hussitismus, in: *Husitství – reformace – renesance*, Volume to the 60th Birthday of František Šmahel, edd. *Jaroslav Pánek, Miroslav Polívka, Noemi Rejchrtová* (Opera Instituti Historici Pragae, Miscellanea 9, Prag 1994) 331–368.

⁵⁴ COD³, S. 411–416 (die eigentliche Irrtumsliste 411–413, vgl. auch 415 Anm.1); die Stellungnahme des Jan Hus zu dieser Liste bei *Amedeo Molnar*, Die Antworten von Johann Hus auf die fünf und vierzig Artikel [1964], jetzt in: *Das Konstanzer Konzil*, hrsg. von *Remigius Bäumer* (Wege der Forschung 415, Darmstadt 1977) 275–283, Text: 404–415.

⁵⁵ Aus dieser Liste hat das Konstanzer Konzil auf seiner Sitzung, auf der der Urteilsspruch gegen Jan Hus verabschiedet wurde, noch einmal insgesamt 58 Sätze erneut verurteilt: COD³ 421–426.

⁵⁶ COD³ 429–431.

quitar gegeben habe, deren radikale Ränder gewissermaßen mit der Verurteilung des Jan Hus und des Hieronymus gewaltsam gekappt worden wären.

Nun ist es einem Historiker gewiß nicht möglich, über Ketzerei und Orthodoxie nachträglich ein sicheres, gar noch ein „richtigeres“ Urteil zu fällen, als es die Zeitgenossen taten, und damit, sei es affirmativ, sei es besserwisserisch „kritisch“, die Schlachten vergangener Zeiten noch einmal zu schlagen und sie dabei entweder zu bestätigen oder in ihren Ergebnissen zu beklagen. Auch die bloße Hinnahme der einmal getroffenen Entscheidung als unbefragt Gegebenes scheint mir aber auf der anderen Seite eine vorzeitige Kapitulation vor der eigentlichen Aufgabe, scheint mir die Pflicht zu verfehlen, durch Unterscheidungen zu verstehen. Nun ist es zweifellos plausibel, daß sich die Amtskirche gegen unmittelbare Angriffe wehrt, auch durch Verketzerung, „Hereticisation“, um Howard Kaminski oder Alexander Patschovsky zu zitieren; aber mir scheint diese Erklärung doch, was die Gesamtheit der Konstanzer Konzilsväter betrifft, sehr kurz, vielleicht zu kurz geschlossen.

Ich kann hier nur andeuten, worin ich die nötigen Unterscheidungen sehen würde, die ein angemesseneres Verständnis des Konstanzer Urteils ermöglichen würden. Ein erster wichtiger Punkt, der das gesamte Verfahren in Konstanz auszeichnet, ist die Aufhebung des Unterschieds zwischen der Behandlung populären Irrglaubens und gelehrter Häresie, wie er im wesentlichen allgemein bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts für die Behandlung theologischer Dispute gegolten hatte. Für die Sekten und Dissidentengruppen waren die Inquisitoren – sei es in päpstlichem, sei es in bischöflichem Auftrag – zuständig geworden, für den gelehrten Irrtum ein in seinen Rändern unklares, aber bis dahin durchaus wirksames Zensurverfahren, das selbst von der Inquisition begonnene Untersuchungen ablösen und zu einem Ende führen konnte, wenn sich der Gelehrte letztendlich als kooperationsbereit zeigte⁵⁷. Im Falle etwa Meister Eckharts (1329)⁵⁸, des engli-

⁵⁷ Eine zusammenfassende neuere Studie dazu fehlt, vgl. immer noch am übersichtlichsten *Josef Koch*, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270–1329 (1930), jetzt in *Koch*, Kleine Schriften, Bd. 2 (Storia e letteratura 128, Rom 1973) 423–450; vgl. auch *J. Miethke*, Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts, in: Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, hrsg. von *Albert Zimmermann* (Miscellanea mediaevalia 10, Berlin, New York 1976) 52–94; (eine Monographie von *Hans Thijssen* zu den Pariser Verfahren ist in Vorbereitung; demnächst auch *J. Miethke*, Gelehrte Ketzer und kirchliche Disziplinierung, Die Verfahren gegen theologische Irrlehren im Zeitalter der scholastischen Wissenschaft [im Druck]).

⁵⁸ Vor anderen *Winfried Trusen*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf und Folgen (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, NF 54, Paderborn usw. 1988), knapp zusammengefaßt bei *Trusen*, Zum Prozeß gegen Meister Eckhart, in: *Eckardus Teutonicus homo doctus et sanctus*, Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart, hrsg. von *Heinrich Stirnimann*, *Ruedi Imbach* (Dokimion 11, Freiburg [Schweiz] 1992) 7–30; vgl. demnächst auch *Jürgen Miethke*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen, erscheint in: *Meister Eckhart, Redesituationen und Stationen*, hrsg. von *Klaus Jacobi* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF, vorauss. Berlin 1997).

schen Dominikaners Thomas Waleys (1334)⁵⁹ oder des Franzosen Nikolaus von Autrecourt (1347)⁶⁰ war das noch bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts immer wieder erprobt und erfolgreich zur Kalmierung und Kanalisierung von Lehrstreitigkeiten angewandt worden.

Im Fall von John Wyclif – und dann auch im Fall von Jan Hus – hat dieses Verfahren nicht mehr gegriffen, einerseits weil diese Theologen ihre Überzeugung nicht zur Disposition ihrer kirchlichen Richter zu stellen bereit waren, weil es sich nach ihrer Überzeugung eben nicht um bloße Lehrmeinungen theoretischer Art handelte, wenigstens nicht in den wichtigeren Fragen, wenngleich in den langen Irrtumslisten natürlich auch immer wieder solche „theoretischen“ Sätze traditionsgemäß Aufnahme fanden. Andererseits gelang es auch wohl deshalb nicht, auf diesem herkömmlichen Wege zu einem Ergebnis zu kommen, weil in der Situation des Schismas ein Verfahren an der Kurie zu keinen definitiven Entscheidungen führen konnte und die Entscheidungen der regionalen Instanzen keine allgemeine Rezeption mehr fanden. Das Häresieverfahren vor dem allgemeinen Konzil, ein fast atavistisch anmutender Rückgriff auf die Prozeduren der Alten Kirche⁶¹, war die Folge, wobei die Verurteilten dann am Ende freilich nicht nur (wie dort) mit dem Anathem belegt wurden, sondern (wie im mittelalterlichen Inquisitionsprozeß) auf dem Scheiterhaufen endeten.

Ein Konflikt zwischen unterschiedlich gestimmten Kirchenreformern ist mir in beiden Konstanzer Fällen in dem gesamten Prozeß nirgends erkennbar, wenn ich auch nicht leugnen will, daß der Ketzereivorwurf am Ausgang des Mittelalters locker saß in den Debatten und Streitigkeiten der Theologen. Hieronymus von Prag konnte etwa die ockhamistischen Vertreter einer rein philosophischen Lehre in seiner Heidelberger Disputation *dialectice haeretici* nennen, was ohne Zweifel im theologischen Sinn eigentlich ein „Unbegriff“ ist und gewiß nicht mit einem theologisch angebbaren Sinn erfüllt werden kann. Zumindest entspricht dieser rein formale Gebrauch des Wortes geradezu einer extrem „kurialistisch“ formalen Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, das die Philosophie in einer rein dienenden Funktion akzeptierte, wie es selbst ein Bonaventura etwa nicht radikaler hätte formulieren können.

Auch die Gegner Hussens (und früher Wyclifs) waren nicht müde geworden, Thesen aus deren Schriften zu langen Irrtumslisten zusammenzustellen. In Oxford waren sogar nicht weniger als 267 Irrtümer Wyclifs derart aufgelistet wor-

⁵⁹ Thomas Kaeppli, Le procès contre Thomas Waleys, O.P., Étude et documents (Institutum historicum fratrum Praedicatorum, Dissertationes historicae 6, Rom 1936); demnächst auch Miethke, (wie vorhergehende Anm.).

⁶⁰ Dazu zuletzt etwa Lambertus Maria De Rijk, Nicholas of Autrecourt, His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo. A critical edition from the two Parisian manuscripts with an introduction, English translation, explanatory notes and indexes (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 42, Leiden usw. 1994); zur Biographie bes. die gründliche Untersuchung durch Zénon Kaluza, Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité (Histoire Littéraire de la France 42/1, Paris 1995), zum Prozeß hier 74–128.

⁶¹ Dazu etwa Alfred Schindler, Häresie II: kirchengeschichtlich, in: TRE 14 (1985) 318–341.

den⁶². Das traditionelle Verfahren gegen den gelehrten Glaubensirrtum, das dann nicht mehr die einzelnen Sätze im Zusammenhang ihres Kontextes und ihrer originären Begründung berücksichtigte, sondern *prout verba sonant*, um eine Formulierung des 14. Jahrhunderts zu benutzen, beurteilen wollte und verurteilte, ließ dem Beschuldigten wenig Spielraum, anders als durch schlichte Verneinung oder ein Abschwören sich dem Vorwurf zu entziehen.

Die verzweifelten mehrfachen Versuche Hussens, mit seinen Richtern zu argumentieren, belegen diese Schwierigkeiten überdeutlich. So sehr auch der Prager Magister klarzulegen versuchte, er habe solche Sätze nicht so oder doch in wesentlich modifizierter Form vertreten und könne nicht abschwören, was er niemals gesagt habe, so wenig half ihm das. Für eine Verteidigung solcher Irrtumsreihen ließ der Rahmen des eingespurten Ketzerei-Verfolgungs-Verfahrens keinen Platz. Insofern verhinderte allein schon die bloße übliche Prozedur, die reine Verfahrensform das, was Hus sich vom Konzil erträumt hatte, eine Disputation in universitärem Stil über die strittigen Punkte. Erst die Disputationen der Reformationszeit sollten diese Möglichkeit öffnen⁶³.

Ich breche ab. Nur soviel halte ich fest, daß ich einen Wettlauf um eine angemessene Reform der Kirche in den Konstanzer Verfahren nicht erkennen kann, sondern auf die Unterscheidung von *causa fidei* und *causa reformationis* weiterhin Wert lege. Die im Spätmittelalter üblich gewordene Regulierung von Glaubensabweichung und Dissens in der Kirche ist gewiß durch die Erbitterung der von Hus und seinen Anhängern sich bedroht fühlenden mannigfaltigen Gegner und Konkurrenten aufgeheizt worden, es ist aber sehr die Frage, ob unter der Konstellation der Bedingungen, die in Konstanz nun einmal gegeben war, die Erwartungen und Hoffnungen, die Jan Hus bei seiner Einwilligung in sein Kommen gehegt hatte, nicht von vornherein illusorisch sein mußten.

⁶² Vgl. im einzelnen *Catto*, (wie oben Anm.51), 247 ff.

⁶³ Insbesondere *Bernd Moeller*, Zwinglis Disputationen, Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus, in: ZSRG, Kan. 87 (1970) 275–324, 91 (1974) 213–364; knapp *ders.*, Disputations, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation, ed. *Hans J. Hillebrand*, Bd.1 (New York, Oxford 1996) 489 f. (Vgl. auch *Vinzenz Pfnür*, Colloquies, ebd. 375–383).

Alexander Patschovsky

Der taboritische Chiliasmus

Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und
die Interpretation der Geschichtswissenschaft*

Am 25. Januar 1437 nahm Kaiser Sigismund Tabor in den Kreis der königlichen Städte Böhmens auf und verlieh dem Gemeinwesen ein neues Wappen. Es zeigt zwischen zwei weißen Türmen über silberner Mauer den doppelköpfigen schwarzen Reichsadler, der als Brustschild den luxemburgischen Löwen trägt¹. Damit hatte die aus revolutionärer Wurzel erwachsene Stadt sinnfällig eine Grundlage legitimer Existenz im Rahmen des altneuen Herrschaftssystems gefunden, das in der Schlacht von Lipany den Sieg über Tabor als Modell einer neuen Gesellschaftsordnung errungen hatte. Ein Dreivierteljahrhundert später ließen die Stadtväter das seit 1437 gültig gewesene Wappen in Stein hauen und über dem Eingang zur Ratsstube in der Pfeilerhalle ihres Rathauses anbringen². Dieses Wappen-Monument weist eine Besonderheit auf: Es enthält nicht nur auf der Stirnseite das heraldische Bild selbst, sondern auf den Randleisten finden sich links und rechts Darstellungen von Personen oder Ereignissen, die für die Geschichte Tabors und des Hussitismus von besonderer Bedeutung gewesen

* Der Beitrag verdankt förderlicher Kritik und kollegialer Hilfe außerordentlich viel. Sie wird vornehmlich geschuldet Dieter Groh, Ivan Hlaváček, Rudolf Krajic, Howard Kamin-sky und, last not least, František Šmahel.

¹ Der Text des Privilegs in: Codex Iuris Municipalis Regni Bohemiae 3, ed. Jaromír Čelakovský und Gustav Friedrich (Praha 1948) 167–174 Nr. 102. Eine Abbildung des neuen Wappens in J. Siebmacher's großem Wappenbuch 1, 4 (Nürnberg 1885) Tafel 139 mit 108. Zu diesem und dem ursprünglichen Kelch-Wappen Tabors allgemein Jiří Čarek, Městské Znaky v českých zemích (Praha 1985) 377. Zu Vorgeschichte und Hintergrund der Wappen-verleihung F. Šmahel, Vom apokalyptischen Drachen zum Stadtgründer: Sigismund und Tabor, in: Sigismund von Luxemburg, Kaiser und König in Mitteleuropa 1387–1437, hrsg. von J. Macek, E. Marosi, F. Seibt (Warendorf 1994) 144–155.

² Es wird Wendel Roskopf, einem Meister der Prager Hütte, zugewiesen und ist auf 1515/1516 zu datieren. Vgl. Viktor Kotrba, Wendel Roskopf, „Mistr ve Zhořelci a ve Slezsku“ v Čechách, Umění 8 (1963) 109–126, bes. 116 ff. mit Abb. 7. Dazu die ältere Studie von Václav Wagner, Znak města Tábora, in: Ročenka Kruhu pro pěstování dějin umění, za rok 1923 (Praha 1924) 40–50. Eine Abbildung des Wappen-Monuments auch bei František Šmahel, Dějiny Tábora 1, 2 (České Budějovice 1990) Abb. 116.

waren³. Eine dieser Darstellungen zeigt ein engumschlungenes nacktes Paar⁴, das man für Adam und Eva im Paradiese halten möchte⁵, wenn es nicht sehr viel eher auf ein spezifisch Taborer Ereignis zu beziehen wäre, nämlich auf die Vernichtung des radikalen chiliastischen Flügels der Taboriten im Laufe des Jahres 1421, dem man unter anderem auch antinomistische ‚adamitische‘ Praktiken vorgeworfen hatte.

Kann an der Bedeutung der Liquidierung des Chiliasmus als eines für die Geschichte Tabors konstitutiven Faktors kein Zweifel sein, weder für die Zeitgenossen noch für die Nachwelt, so ist die historische Faktizität der antinomistischen Komponente sehr wohl ein Problem. Dieses stellt sich in dreifacher Hinsicht: Antinomismus als tatsächliches Element von Lehre und Lebenswirklichkeit chiliastischer Geisteswelt, als funktionales Element polemischer Metaphorik und schließlich als Deutungselement der modernen Geschichtswissenschaft. Diesen drei Aspekten der antinomistischen Komponente des taboritischen Chiliasmus gelten die folgenden Ausführungen.

I.

Ich rufe die Fakten kurz ins Gedächtnis! Die Februar- und Märztag des Jahres 1420 sahen die Gründung des revolutionären Tabor⁶. Damit war eine ursprünglich rein quietistische und attentistische chiliastische Strömung des Hussitentums in eine revolutionäre Bewegung umgeschlagen, deren Träger nun nicht mehr die Wiederkunft Christi und dessen Endgericht samt allen damit verbundenen Heimsuchungen passiv erwarteten und sich lediglich spirituell dafür rüsteten, sondern die jetzt als *boží bojovníci*, ‚Kämpfer Gottes‘, das Gesetz des Handelns selber in die Hand nahmen⁷. Sie gaben sich eine militärische Verfassung und wählten sich

³ Die Darstellungen sind zum Teil erheblich beschädigt, wenn nicht zerstört: Zwei zeigen je eine Person auf dem Scheiterhaufen, gedeutet als Jan Hus und Hieronymus von Prag; eine weitere Gestalt in kriegerischer Gewandung und, wie es scheint, mit einer Augenbinde, gilt als Jan Žižka (vgl. die Abbildung nach einem Abguß des 19. Jahrhunderts, als die Figur noch besser erhalten war, bei *Šmahel*, *Dějiny Tábora* 1, 2, Abb. 134). Eine vierte Figur ist weder für sich in ihrer Bedeutung bestimmbar noch in einem eventuell ursprünglich gegeben gewesen szenischen Zusammenhang. Zur fünften bzw. sechsten Darstellung siehe oben. Zur Deutung am eingehendsten *V. Wagner*, (wie Anm. 2).

⁴ Eine Abbildung dieses Details bei *Josef Macek*, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, 2 Bde. (Praha 1952 und 1955), hier Bd. 2 Abb. 21; *Šmahel*, *Dějiny Tábora* 1, 2, Abb. 133.

⁵ So auch *Kotrba*, (wie Anm. 2), 119.

⁶ Zu den äußeren und inneren Umständen und Voraussetzungen zuletzt *Rudolf Krajč*, *Tábor – zweimal gegründete Stadt*; *František Šmahel*, *Tábor als Modell einer Gesellschaftsordnung*, in: *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*. Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11.–17. Oktober 1993), hrsg. von *I. Hlaváček* und *A. Patschovsky* (Konstanz 1996) 183–190 und 191–201.

⁷ Dazu speziell *Josef Macek*, *Ktož jsú boží bojovníci. Čtení o Táboře v husitském revolučním hnutí* (Praha 1951). Vgl. im übrigen hier und zum Folgenden *Howard Kaminsky*,

vier Hauptleute, unter denen Jan Žižka bald die dominierende Gestalt wurde. Die Abwehr des Kreuzheeres König Sigismunds am Vítkov vor Prag am 14. Juli 1420 war die Feuerprobe für Žižka und seine Taboriten-Scharen und begründete ihren militärischen Ruf. Die Übertragung des militanten chiliastischen Konzepts nach Prag aber mißlang. Waren schon in der Zeit der Belagerung durch das Kreuzheer Divergenzen im liturgischen Gebaren zwischen den nach alter Art im vollen Ornat amtierenden kelchgläubigen Prager Priestern und den bärtigen, tonsurlosen und laikal gekleideten Taboritenpriestern sichtbar geworden, so kam es nach Aufhebung der Belagerung zum Eklat zwischen beiden Lagern, der mit dem Abzug der Taboriten endete.

Die Spannungen blieben und fanden neue Nahrung im chiliastischen Konzept Tabors, dessen zunehmende ideologische Radikalität auf die tägliche Praxis durchschlug und zu immer drastischeren Konsequenzen führte. Hatte schon die mit der Gründung Tabors verbunden gewesene chiliastische Fluchtwelle zu den ‚fünf Städten‘ oder ‚zu den Bergen‘⁸ für erhebliche Unruhe im hussitischen Lager gesorgt⁹, so kam es dort nunmehr auch zum Blutvergießen. Denn bis dahin hatten sich die von Taboriten begangenen Kriegsgreuel auf die gemeinsamen ‚katholischen‘ Gegner beschränkt, in der zweiten Hälfte des Jahres 1420 wurden aber auch utraquistische Priester und Gemeinden Opfer taboritischer Massaker, weil sie sich weigerten, das Hochamt mit der eucharistischen Feier anders als in der seit 1415 gewohnten Form zu feiern.

Daß diese Untaten keine Entgleisungen waren, sondern einem neuen kirchenpolitischen Konzept entsprangen, wurde den Prager Magistern allmählich aus Predigten und Schriften taboritischer Wortführer bewußt, unter denen Martin Húška als Prophet einer neuen Paradieseswelt und Jan Čapek als Ideologe einer erbarmungslosen Kriegsführung zur Gewinnung ebendieses Paradieses hervorragten¹⁰. Was da an Bedenklichem zutage trat, wurde nach der im Ketzerkampf mittlerweile jahrhundertlang erprobten Theologenart in Artikel-Serien gegossen, dogmatisch qualifiziert und widerlegt. Vor allem aber wurden die Taboriten mit den gegen sie erhobenen Gravamina direkt konfrontiert. Das geschah auf Drängen zweier dem Hussitenlager verbundener böhmischer Barone, Ulrich Vaváks von Neuhaus und Petrus Zmrzlíks, des früheren Münzmeisters König

A History of the Hussite Revolution (Berkeley, Los Angeles 1967), bes. Kapitel 7–9; *František Šmahel*, *Dějiny Tábora* 1, 1, 245–306; *ders.*, *Husitská revoluce* 3 (Praha 1993) 19–77.

⁸ ‚Berge‘ sind Metapher für die wahrhaft Gläubigen; das Berg-Motiv fließt in der Diskussion oft in eins mit dem Stadt-Motiv. Vgl. *Kaminsky*, *History*, 317.

⁹ *Kaminsky*, *History*, 344 ff.; *Šmahel*, *Husitská revoluce* 3, 23 ff.

¹⁰ *Kaminsky*, *History*, 347, 349 f. Zur Diskussion um den gerechten Krieg siehe auch *Ferdinand Seibt*, *Hussitica*. Zur Struktur einer Revolution (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 8, Köln, Wien 1965, 21990) 16–57; *Jiří Kejř*, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští* (Praha 1981) 19 ff. Daß der Ursprung Tabors als Reminiszenz von Christi Verklärung neutestamentlich, adventistisch und sicher unkriegerisch war, betont *F. Šmahel*, Die zweideutige Idee Tabors im hussitischen Böhmen, *Husitský Tábor* 11 (1994) 21–27. Vgl. hier und zum Folgenden auch *Jean Delumeau*, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis* (Paris 1995) 113–118.

Wenzels, die im gesamthussitischen Interesse von dieser Konfrontation eine Klärung der Standpunkte und einen Ausgleich zwischen den sich zunehmend verfeindenden Lagern erwarteten. Der verbale Schlagabtausch fand am 10. Dezember 1420 in dem nahe der Jakobskirche in der Prager Altstadt gelegenen Haus des Petrus Zmrzlík statt, auf gleichsam neutralem Boden, denn Žižka als Leiter der taboritischen Delegation hatte das Collegium Carolinum, wo die opponierenden Universitäts-Magister quasi Hausrecht besaßen, als Ort des Disputs abgelehnt.

Was stand zur Debatte? Peter von Mladoňovice, der Chronist von Hussens Todesfahrt nach Konstanz, trug eine 72 Artikel umfassende Liste von Glaubenssätzen vor¹¹, die von den Prager Magistern als Irrtum oder Häresie qualifiziert worden waren, gelegentlich versehen mit schmückenden Beiwörtern wie ‚töricht‘ (*insipidus*), ‚geschmacklos‘ (*insulsus*) oder ‚skandalös‘. Sie enthalten grosso modo das gesamte chiliastische Programm Tabors, wie es uns aus diesen und anderen Lehr-Artikel-Serien sowie aus Selbstzeugnissen führender Ideologen des taboritischen Chiliasmus bekannt geworden ist¹². Es lassen sich darin zwei Grundgegebenheiten des erwarteten eschatologischen Szenariums unterscheiden: einen Zustand der ‚consummatio saeculi‘ und einen des ‚regnum reparatum‘. Unter ‚consummatio saeculi‘ ist nach Ausweis einer von Martin Húska wohl selbst gegebenen Definition nicht ‚Vernichtung der Welt‘ zu verstehen, sondern eine die Menschheit betreffende ontologische Veränderung, zum Guten wie zum Schlechten¹³. Das ‚regnum reparatum‘ aber ist nichts anderes als die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes menschlicher Existenz vor dem Sündenfall. Der eine Zustand folgt zeitlich und logisch aus dem anderen. An beiden ist Jesus Christus beteiligt. An dem einen wirkt er ‚wie der Dieb in der Nacht‘, den anderen eröffnet er in aller Pracht und Herrlichkeit, und dieser Zustand des paradiesischen

¹¹ Die 72-Artikel-Liste mit Vor- und Nachgeschichte bei *Lorenz von Březová*, FRB 5, 450–465.

¹² Zu den Quellen vgl. *Macek*, Tábor 2, 43 ff.; *Kaminsky*, History, 344 f. Anm. 88; *Šmabel*, Husitská revoluce 2, 122 ff. Siehe auch *Reinhard Schwarz*, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (Beiträge zur historischen Theologie 55, Tübingen 1977), bes. 2 ff. – Die im Haus des Petrus Zmrzlík zum Vortrag gekommene Liste enthält auch nicht-chiliastische Artikel und ist überhaupt eine Sammlung all dessen, was den Prager Magistern an den Taboriten bzw. aller jener, die sie als Taboriten betrachteten, mißfiel; ich verweise hier nur auf *Kaminsky*, History, 413 ff. Wenn ich den folgenden Ausführungen dennoch kurzerhand diese Liste zugrundelege, so aus zwei Gründen: Zum einen beschränke ich mich auf die chiliastischen Passagen, und die lassen sich Punkt für Punkt in den Parallelquellen wiederfinden und erweisen die in dieser Liste zum Ausdruck gebrachten chiliastischen Doktrinen ungeachtet offenkundig bereits bestehender innersaboritischer Differenzen, von denen noch zu sprechen sein wird, als repräsentativ für Tabor als ganzes. Zum anderen zeigt die Reaktion der Sprecher Tabors auf den Vortrag dieser Artikel, daß sie sich darin tatsächlich wiedererkannten.

¹³ *Lorenz von Březová*, FRB 5, 418: *Et sic eciam diffinientes secula ponunt ‚plura‘ habentes differenciam inter seculum et mundum. Quando enim valde notabilis fit in hominibus mutacio, tunc seculum consummatur. Consummacionem igitur seculi appello bonorum in melius commutationem et malorum exterminacionem ...* Die Autorschaft Martin Húskas an der Schrift, aus der das Zitat stammt, legt die Art und Weise nahe, wie Lorenz von Březová den Text einführt; siehe dazu vor allem *Kaminsky*, History, 401 mit Anm. 52/53 sowie 407–409.

Friedensreiches sollte dauern bis zum Jüngsten Gericht, wonach erst die Ewigkeit anbräche. Diese ist als ein dritter Seinszustand der Menschheit vorzustellen, über den man sich aber keine großen Gedanken gemacht hat, so daß er für die Rekonstruktion des taboritischen Endzeit-Szenariums im Folgenden außer Betracht bleiben kann.

Die chiliastischen Lehrsätze der Taboriten kreisen also um die beiden eschatologischen Hauptzustände: die ‚consummatio saeculi‘ und das ‚regnum reparatum‘. Im einzelnen ist darunter das Folgende zu verstehen:

(I) Die ‚consummatio saeculi‘ betrifft zwar virtuell auch eine Wandlung zum Guten, in der Praxis scheint man sich aber vornehmlich mit der negativen Seite beschäftigt zu haben, der *malorum omnium exterminacio*, die sich noch im laufenden Jahre 1420 vollziehen sollte (§ 1). Dies wären Tage der Rache und Vergeltung, biblisch prophezeit in den sieben Plagen des Weltendes (Ecclus. 39, 34–36), wo die Feinde Gottes ohne jedes Erbarmen zu vernichten wären und das göttliche Gebot der Milde keine Geltung besäße (§§ 3–4). Es machte sich der Gläubige geradezu schuldig, wenn er seine Hände gemäß dem Worte des Psalmisten (57, 11) nicht im Blut der Feinde Christi wüsche, und dieses Mordgebot sollte selbst für Priester gelten (§§ 5–6). Wie Sodom würden alle Städte, Dörfer, Burgen und Gebäude zugrunde gehen (§ 7), auch Prag, das neue Babylon (§ 9). Dann wird das alte, schon 1419 aktuell gewesene Motiv aufgenommen, daß nur, wer zu den von Jesaja (19, 18) prophezeiten ‚fünf Städten‘, oder – gemäß den Worten Jesu (Matth. 24, 16.28) – zu den ‚Bergen‘ flüchtete, wo sich die ‚Adler‘ versammelten, das Heil erlangen könnte (§§ 8, 10–12), weshalb auch Frauen Mann und Kind verlassen dürften (§ 33). Anders aber als noch 1419 wird diesen ‚Berg‘-Versammlungen jetzt die Bestimmung zugemessen, als Gottes Racheengel zu wirken (§ 12). Wer die Vier Prager Artikel nicht akzeptierte, den sollten als Satan und apokalyptischen Drachen Tod und Vernichtung treffen (§ 13), dem sollten die Güter weggenommen oder zerstört werden (§ 14), und wer einem solchen weiterhin zinste, den sollte das gleiche Schicksal treffen (§ 15). Alle äußeren Formen des Kultus seien abzuschaffen, d.h. konkret: Kirchen und Altäre seien zu vernichten (§ 34), Meßornate in profane Gewänder umzunähen (§ 37), die Meßfeier in Ornat und mit Tonsur – bezeichnet als dirnenhafter Aufputz – sei ohne heilsvermittelnden Wert (§§ 37–39) und könnte ohne alle Äußerlichkeiten an beliebigem Orte gefeiert werden (§ 40). Ein Priester in Todsünde sei nicht fähig zur Sakramentenspende (§ 41), so wenig wie Judas zu Empfang und Spende der Eucharistie in der Lage gewesen sei (§ 42); solcherart geweihte Hostien könne man verächtlich in den Staub treten (§ 43). Von entscheidender Bedeutung sind auch die anderen Aussagen über die Eucharistie: Im Altarsakrament sei Christus als Gott und Mensch in keiner Weise vorhanden (§ 44, 47)¹⁴, daher sei ihm auch keinerlei Form der Anbetung

¹⁴ § 44: *Item quod in sacramento eukaristie* (tsch. *v svátosti oltární*) *panis et vini non sit verus deus et homo contentive, sacramentaliter et presencialiter*. Mir ist angesichts der an Äquivalenzen reichen Diskussion um Wyclifs Remanenzlehre durchaus unklar, was unter den Seinsbedingungen ‚contentive‘, ‚sacramentaliter‘ und ‚praesentialiter‘ (tsch. *zřetedeně, posvátně a přítomně*) theologisch-philosophisch tatsächlich zu verstehen sein sollte, zumal es

(*cultus latrerie*) geschuldet (§ 45), etwa das Beugen der Knie (§ 46), es verbiete sich die Elevation (§ 49), die Aufbewahrung der bei der Meßfeier nicht benötigten Hostien (§ 48), die Opfermaterie sei ganz beliebig (§ 50), und während die Messe nicht öfter als einmal pro Tag gefeiert werden solle (§ 51), könne der Gläubige die Eucharistie beliebig oft verzehren (§ 52). Doktrinale Richtschnur sei allein die Heilige Schrift (§ 53), die Zeugnisse der gesamten kirchlichen Lehrtradition seien zu verwerfen (§§ 55–58). Die sakramentalen Handlungen sollten liturgisch aufs äußerste vereinfacht werden: die Taufe bedürfte z.B. nicht des Weihwassers und keiner Taufpaten und Exorzismen (§§ 59, 60), es sollte keine Ohrenbeichte mehr geben (§ 61), Bußwerke sollten abgeschafft (§ 62), das Chrisamöl in Fortfall kommen (§ 63), Anrufung der Heiligen hätte zu unterbleiben (§ 65), denn Fürbitte könnten sie nicht leisten (§ 66), Fastenzeiten sollten ins Belieben der Gläubigen gestellt (§ 67), nur der Sonntag als Feiertag zu heiligen sein (§ 68), Leistungen stellvertretender Frömmigkeit – *suffragia mortuorum* zum Beispiel – sollten untersagt sein (§ 70), das Fegefeuer sei zu verwerfen (§ 69), die musikalische Umrahmung des Gottesdienstes mit Laudes und Hymnen habe zu unterbleiben (§ 71). Der Fleischverzehr wird an die alttestamentarischen rituellen Voraussetzungen gebunden (§ 72).

Der letztere Punkt wirkt etwas erratisch, aber die Gesamttenenz ist klar: Die ‚consummatio saeculi‘ bezieht sich in ihrem profanen Teil auf die Vernichtung aller Personen und Gegenstände, die nicht zu Tabor gehörten, im ekklesiologischen Teil auf die Nihilierung aller Formen und Werte, die seit urkirchlicher, genauer: seit nach-apostolischer Zeit (oder was man dafür hielt), Bestandteil kirchlicher Tradition geworden waren.

(II) Das ‚Regnum reparatum‘ nun markiert nach der Abschaffung des verderbten alten ein neues Saeculum, das unmittelbar (*de proximo*) bevorstehe und das in Anknüpfung an Apoc. 20, 5 – den chiliastischen Locus classicus! – als Zeit der ‚ersten Auferstehung‘ bezeichnet wird, zu der Christus, hinabgestiegen vom Himmel, im Kreis der Erwählten (*electi*) ein ‚großes Gastmahl‘ halten werde (§ 19). Dieses neue Saeculum sei dadurch ausgezeichnet, daß es dort weder Sünde, Skandal, Abscheulichkeit, Lüge noch Unreinheit geben werde (§ 16), keinen körperlichen Tod (§ 20), keine Verfolgung (§ 21), keine Herrschaft und damit verbundene Steuerpflicht (§ 22); daß jede menschliche Vernunft ersetzt werde durch Gottes Eingebung (§ 26) und entsprechend die bisher gültig gewesenen Werke der göttlichen Offenbarung – d.h. die Heilige Schrift – ihre Gültigkeit verlören (§§ 27, 28), und ebenso sämtliche Sakramente (§ 54); daß Frauen schmerzlos gebären

schon fraglich ist, wessen Sprachgebrauch in den Begriffen überhaupt zum Ausdruck kommt: in Form eines quasi wörtlichen Zitats jener der Taboriten oder im Filter der eigenen Begrifflichkeit der Verständnishorizont der Prager Magister. H. Kaminsky, History, 407f., hat sicher recht, wenn er die Stelle als „a denial of the real presence of Christ in the Eucharist“ deutet; aber so ließe sich z.B. auch Wyclifs Auffassung beschreiben, und dennoch liegen zwischen dessen Remanenzlehre und der am Ende von den taboritischen Chiliasten um Martin Húška vertretenen Lehre von der Eucharistie als anscheinend bloßem Gedächtnismahl Welten. Siehe auch unten 177 mit Anm. 27.

würden, in mehreren Generationsfolgen bis¹⁵ zum Jüngsten Gericht, daß sie keine (sexuellen) ehelichen Pflichten hätten und für das Kinderkriegen des männlichen Samens nicht bedürften (§§ 29–32). Daß dieser neue Zeitzustand höher zu bewerten sei als jener der Urkirche, dem bis dato gültig gewesenen Orientierungspunkt der hussitischen Bewegung, versteht sich eigentlich von selbst (§§ 24, 25), wird aber ausdrücklich betont, und das markiert die Signifikanz der eingetretenen Umwertung der hussitischen Werte¹⁶.

Dies alles war bis zu diesem Zeitpunkt gesamtaboritisches Programm gewesen¹⁷, wie es sich im Laufe des Jahres 1420 entwickelt hatte und wie es in seinen weltvernichtenden Konsequenzen inzwischen in aller Furchtbarkeit sichtbar geworden war. Zwei der vier taboritischen Hauptleute, Chval von Machovice und Jan Roháč von Dubá, bekannten sich ganz offen dazu, ebenso mutatis mutandis Martin Húska. In der Replik des erst im Herbst 1420 zu ihrem ‚Bischof‘ gewählten Nikolaus von Pelhřimov aber wird ein Riß im Taboritenlager sichtbar. Denn Nikolaus weicht aus, geht nur auf die rituelle Seite des ‚consummatio saeculi‘-Programms ein, zum künftigen Friedensreich hingegen sagt er gar nichts. Zur Frage der Gültigkeit der kirchlichen Lehrtradition hätte er etwas sagen wollen, wurde aber von Martin Húska daran gehindert. Denn von ihm wissen wir, daß er zu diesem Zeitpunkt die Doctores der Kirche in Bausch und Bogen verwarf¹⁸, also einem radikalen Sola-Scriptura-Prinzip huldigte, während Nikolaus von Pelhřimov damals wohl nicht weniger als später in diesem Punkt weit weniger radikal dachte und die nachbiblische Tradition gelten ließ, soweit sie sich mit der Heiligen Schrift aus seiner Sicht in Einklang befand¹⁹.

Mit dem Abbiegen der Diskussion auf ein Nebengleis war der Konfrontation zwischen den gemäßigten Hussiten und den Taboriten zunächst die Spitze genommen, ohne daß die hauptsächlichen Divergenzpunkte eine Klärung gefunden hätten. Dazu kam es indessen auch später nicht mehr, denn sehr bald erfolgte der offene Bruch im Taboritenlager selbst. Es trat jenes Ereignis ein, das Howard Kaminsky als den hussitischen Thermidor bezeichnet hat²⁰: Am 28. Februar 1421 setzten Nikolaus von Pelhřimov und Johannes von Jičín die Prager Magister davon in Kenntnis, daß ein mehr als 400 Anhänger zählender Teil ihrer Gemeinschaft unter Führung von Martin Húska der ‚pikardischen‘ Häresie verfallen

¹⁵ Am Text: *adhuc post (!) generalem resurrectionem homines parient* usw. (tschechisch: *po [!] obecném vzkříšení lidé roditi budou* usw.), kann etwas nicht stimmen, denn entsprechend dem eschatologischen Szenarium von Apoc. 20 wäre der paradiesesgleiche Weltzustand in den millennarischen Zeitraum zwischen der ‚prima resurrectio‘ Christi und dem Jüngsten Gericht zu plazieren, und nur dieses könnte als ‚generalis resurrectio‘ bezeichnet werden.

¹⁶ Die Kommentatoren der Artikel weisen auch immer wieder darauf hin, daß das, was die Taboriten neuerdings verwürfen, geheiligt urkirchlicher Brauch sei.

¹⁷ Wie ich diesen Begriff verstehe s.o. 172 Anm. 12.

¹⁸ Kaminsky, History, 423 mit Anm. 104.

¹⁹ Vgl. nur die, freilich erst 1431 entstandene, Confessio Taboritarum c. 2, ed. Amedeo Molnár und Romolo Cegna (Fonti per la storia d'Italia 105, Roma 1983) 67f.

²⁰ Kaminsky, History, 418. Hauptquelle für das Folgende ist Lorenz von Březová, FRB 5, 474f.

seien, und erbaten den Beistand der Prager. Wenig später war die Spaltung der Taboriten-Gemeinschaft perfekt, als 200 ‚Pikarden‘ Tabor verließen. Etwa 50, unter ihnen der Priester Petrus Kániš, begaben sich in das nahe Tabor gelegene Dorf Klokoty, wo sie von Žižka vor dem 23. April 1421 verbrannt wurden, gefolgt von weiteren 25 zu einem etwas späteren Zeitpunkt²¹. Eine zweite größere Gruppe von mehr als 40 Leuten unter Führung eines ‚Bauern‘ (*rusticus*), der sich Moses genannt haben soll²², verschanzte sich auf einer Flußinsel – wohl in der Nežárka – zwischen Neuhaus und Veselí und wurde von Žižka nach erbitterter Gegenwehr am 14. Oktober 1421 bis auf einen umgebracht. Dessen ‚Geständnisse‘ bildeten die Grundlage eines Manifests, mit dem Žižka die Liquidierung des Pikarden-Flügels vor der Öffentlichkeit rechtfertigte²³.

Das geistige Haupt dieses Flügels, Martin Húska, teilte im Prinzip, aber nicht der Art nach das Schicksal seiner Leute. Er war am 29. Januar 1421, also vier Wochen vor dem Notruf des Nikolaus von Pelhřimov an die Prager Magister, von Ulrich Vavák von Neuhaus – einem der Initiatoren des Prager Streitgesprächs vom 10. Dezember 1420 – gefangengesetzt geworden²⁴. „Auf Bitten der Taboriten“ freigelassen, suchte er in seine Heimat Mähren zu gelangen, wurde aber in Chrudim von dem hussitischen Baron Diviš Bořek erneut gefangen genommen, der ihn, als er seiner Ansichten gewahr wurde, am liebsten gleich verbrannt hätte, sich aber bewegen ließ, ihn dem Prager Erzbischof Konrad von Vechta zu überstellen, der – in Tolerierung der Kelchkommunion – seinen Sitz in Raudnitz genommen hatte. Unter dessen nomineller Jurisdiktion, freilich unter Pressionen Žižkas wie der Prager, ist Martin, zusammen mit einem Begleiter, nach grausamer Folterung – die auf das Geständnis der Namen von Hintermännern und Gefolgsleuten zielte – am 21. August 1421 auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden²⁵.

II.

Soviel in großen Zügen zu den Vorgängen! Der pikardischen Häresie sind noch viele andere bezichtigt worden, ihretwegen wurde auch manch einer noch verbrannt. Selbst ein Mann wie Prokop der Große, nach Žižkas Tod 1424 und bis zu seinem eigenen auf dem Schlachtfeld von Lipany 1434 der unbestrittene Wortführer der Taboriten, galt dem Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung,

²¹ FRB 5, 475 f.

²² Der Name ist natürlich – gleichgültig ob authentisch oder imputiert – Programm: Moses ist der Mann, der die Kinder Israel aus Ägypten ins gelobte Land führte; in der Metaphorik der Zeit bedeutet das für den neuen Moses: der die von Gott auserwählten wahren Gläubigen nach ihrem Auszug aus Tabor ins irdische Paradies führte, oder doch wenigstens auf den Weg dorthin.

²³ FRB 5, 517–520.

²⁴ FRB 5, 470 f.

²⁵ FRB 5, 493–495.

Lorenz von Březová, als „der pikardischen Häresie verdächtig“²⁶. Was verstanden die Zeitgenossen darunter? Das ist viel weniger klar, als man meinen möchte. Als sicher kann gelten, daß man damit eine spiritualisierte Auffassung der eucharistischen Handlung im Sinne eines bloß zeichenhaften Erinnerungsmahles²⁷ verband, wie sie ein Jahrhundert später von Zwingli vertreten werden sollte und wie man sie im Jahre 1420 – offenbar nach der erfolgreichen Abwehr von König Sigismunds Belagerung Prags – in Prag, Saaz und Pilsen entdeckte²⁸; ein dem Kleinadel der Gegend von Saaz angehöriger Mann, Sigmund von Řepany, wird in den Quellen namentlich angeführt.

Lorenz von Březová, hierin unser einziger Gewährsmann, führt den Ursprung dieser „verfluchten Häresie“, wie er sich ausdrückt, auf eine Gruppe von ‚Pikarden‘ zurück, die im Jahre 1418 mit Weib und Kind, 40 Familien an der Zahl, nach Prag gekommen wäre, angezogen von Böhmen als einem Hort evangelischer Freiheit²⁹. Die Prager hätten diese Leute freundlich aufgenommen, selbst die Königin – das ist Wenzels Gemahlin Sophie – und noch andere Personen am Hof hätten sich um sie gekümmert, selten freilich habe man sie beim Gottesdienst gesehen, nie bei der Kommunion in beiderlei Gestalt; einen Priester hätten sie nicht bei sich gehabt, nur jemanden³⁰, der ihnen aus Schriften in ihrer Sprache vorlas. Als die Verhöre Sigismunds von Řepany den Verdacht der Urheberschaft seiner Ketzerei auf sie lenkten, seien sie – soweit sie noch gelebt hätten – aus Furcht vor Verfolgung in ihre Heimat zurückgekehrt, ohne daß sich ihre Spur genauer habe verfolgen lassen.

Der Bericht ist eigentlich nicht mißzuverstehen: Mit ‚Pikarden‘ sind unzweideutig Landfremde gemeint, d.h. Leute aus der Picardie, die – vergleichbar den Hugenotten einer späteren Zeit – aus religiösen Gründen ihre Heimat verlassen

²⁶ FRB 5, 495 (§ 99).

²⁷ *Howard Kaminsky* weist mich zu Recht daraufhin, daß größte Vorsicht bei der Deutung der chiliastischen Eucharistielehre angebracht ist und man in Gefahr steht, ihren Kern zu verfehlen, preßt man sie zu stark in die damalige scholastische oder gar heute gültige dogmatische Begrifflichkeit. Insofern möchte ich den Hinweis auf Zwingli cum grano salis verstanden wissen. Die Äußerungen des wichtigsten Exponenten der chiliastischen Eucharistielehre, Martin Húskas, sind selbst nicht widerspruchsfrei: Einerseits interpretierte er entsprechend seinem relativ schlichten Begriff von Spiritualität das eucharistische Tun einfach als Handeln im Geiste Christi und verwarf dementsprechend jede Form liturgischer Materialisierung und Ritualisierung. Andererseits propagierte er eine Abendmahlsfeier in getreulicher Imitation von Christi Feier, wo nicht nur Wein und Brot verzehrt worden wären, redete also durchaus einem Ritus das Wort. Bei aller Differenz aber ist der Abschied von jeder Form der Realpräsenz Christi in der Hostie unmißverständlich, selbst im Vergleich mit der abgeblaßten Form von Wyclifs Remanenzlehre. Vgl. Martin Húskas Äußerungen in der Wiedergabe von *Jan Příbram*, *Život kněží tábořských*, ed. J. Macek, *Ktož jsú boží bojovníci*, 290–294; zur Sache *Kaminsky*, *History*, 422 ff. sowie zur späteren Diskussion 472 ff.

²⁸ *Lorenz von Březová*, FRB 5, 429–431. Siehe *Macek*, *Tábor* 2, 324 f.; *Kaminsky*, *History*, 401–403; *Šmahel*, *Husitská revoluce* 2, 131 mit Anm. 408; 3, 73 mit Anm. 142.

²⁹ FRB 5, 431. Lorenz spricht von *XL fere viri*; da auch von ‚Weib und Kind‘ die Rede ist, sind unter den ‚Männern‘ wohl in erster Linie Familienvorstände zu verstehen.

³⁰ Er wird bezeichnet als ‚vir Latinus‘ (tsch.: ‚jeden latiník‘).

und in Böhmen, genauer: in Prag, Zuflucht gesucht und gefunden haben³¹. Obwohl ich mir keineswegs sicher bin, ob die von Sigmund von Řepany und seinen Gesinnungsgenossen propagierte eucharistische Lehre tatsächlich auf diese religiösen Flüchtlinge zurückzuführen ist oder ob bei den Inquisitionen einmal mehr angebliche Spiritus rectores entdeckt wurden, wo man auf bloße Berührungen oder gar nur Ähnlichkeiten gestoßen war, mag diese Frage auf sich beruhen; Lorenz von Březová und seine Zeitgenossen waren jedenfalls davon überzeugt, daß die eucharistische Häresie der chiliastischen Taboriten von den landfremden Pikarden herrührte.

In diesem Sinne verstand und versteht auch die Forschung in ihrer Mehrheit diese Stelle seiner Chronik³². Andere, argumentativ am eindrucksvollsten Howard Kaminsky, wiesen aber darauf hin, daß ‚Pikarden‘ etymologisch als Varianz von ‚Begarden‘ gedeutet werden könne, und brachten die eucharistische Lehre der Pikarden mit der sog. Häresie vom freien Geiste in Verbindung³³. Dies nun vor allem im Blick auf ein zweites Element, das dem Pikardismus von seinen Zeitgenossen imputiert wurde: Das ist das Adamitentum, ein anderes Wort für Antinomismus³⁴. Nun ist es richtig, daß die Gleichsetzung ‚Pikarde‘ und ‚Begarde‘ sprachlich möglich ist, in jüngeren Quellen zuweilen sogar explizit vorgenommen wurde³⁵, und daß sexuelle Libertinage in das Repertoire freigeistiger Häresie gehörte, wie man sie vornehmlich im Begarden-Milieu vermutete; die Verbindungskette Begarde-Freigeist-Antinomist war seit der Verurteilung der Frei-Geist-

³¹ Auch Jan Příbram nennt die Pikarden in seinem Traktat „Contra articulos Picardorum“ ‚advenae‘; siehe Kaminsky, History, 359 mit Anm. 142.

³² Vgl. etwa Macek, Tábor 2, 325; Smabel, Husitská revoluce 2, 130.

³³ Kaminsky, History, 351–360, bes. 354 mit Anm. 128; ders., Chiliasm and the Hussite Revolution, in: Church History 26 (1957) 43–71, bes. 60ff.; ders., The Free Spirit in the Hussite Revolution, in: Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study, ed. by Sylvia L. Thrupp (The Hague 1962) 166–186, bes. 180ff. In der tschechischen Forschung besitzt die Gleichsetzung Pikarde/Begarde eine sehr alte Tradition: Sie geht dort zurück auf Joseph Dobrowsky, Geschichte der Böhmisches Pikarden und Adamiten (Abh. der böhmischen gelehrten Gesellschaft 1788) 300–343 (vgl. bes. 309ff., 331 f.), wurde von F. Palacký, Über die Beziehungen und das Verhältnis der Waldenser zu den ehemaligen Secten in Böhmen (Prag 1869) 20–22 [die tschech. Fassung des Artikels erschien 1868] übernommen und später insbesondere von Rudolf Holinka, Počátky tábořského pikartství, Bratislava 6 (1932) 187–195, hier 190f., vertreten.

³⁴ Dieser Umstand gab Ernst Werner das Stichwort zu seinen einschlägigen Ausführungen, in: Theodora Büttner, Ernst Werner, Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 2, Berlin 1959) 73–134.

³⁵ So zum Beispiel von Enea Silvio Piccolomini, Historia Bohemica III, FRB 7 (zitiert nach der schon gesetzten, in Druckfahnen vorliegenden, dann aber kassierten Ausgabe, die sich dennoch einer gewissen Verbreitung erfreut, s.l., s.a. [Praha 1907]) 147: ... *Inter haec et alia apud Bohemos nefanda et inaudita prius emersit haeresis. Picardus quidam ex Gallia Belgica transmissio Rheno per Germaniam in Bohemiam penetravit, qui praestigiis quibusdam fidem sibi concilians brevi tempore non parvam virorum mulierumque plebem ad se traxit, quas nudos incedere iubens Adamitas vocavit* ... J. Dobrowsky, (wie Anm. 33) bietet die wohl ausführlichste Belegsammlung für die Gleichsetzung Begarde/Pikarde mit den taboritischen ‚Adamiten‘ bzw. dann im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert mit den Böhmisches Brüdern.

Häresie auf dem Konzil von Vienne 1311/2 in der Tat fester Bestandteil der spätmittelalterlichen Häreseologie³⁶. Kaminsky verwies zudem auf den Umstand, daß in zeitlicher Nachbarschaft zur Ankunft der pikardischen Familien in Prag und in räumlicher Nähe zur Picardie tatsächlich ein Fall von freigeistiger Häresie quellennmäßig zu belegen ist, bei dem sich sowohl die chiliastischen wie die adamitischen Elemente des taboritischen Pikarentums wiederfinden ließen: Das sind die sog. *Homines intelligentiae* in Brüssel um den Laien Petrus Cantoris und den Karmeliter-Priester Wilhelm von Hildernissen, deren Häresie Pierre d'Ailly, damals Bischof von Cambrai und zuständiger Ordinarius für Brüssel, 1411 aufdeckte³⁷.

Doch Kaminskys Argumentationskette ist brüchig. Schon Robert Lerner hat triftige Gründe gegen sie ins Feld geführt³⁸, doch hat sich seine Auffassung nicht durchgesetzt. Zu Unrecht, will ich meinen, daher seien seine wichtigsten Einwände hier nochmals vorgetragen und ergänzt³⁹: Zum einen liegt Brüssel ziemlich weit weg von der Picardie; zum anderen ist die Familienstruktur der pikardischen Exulanten unvereinbar mit begardischer Lebensweise⁴⁰; zum dritten ist Freigeist-Häresie als Erscheinungsform radikaler Mystik nicht chiliastisch⁴¹. Ich

³⁶ Es erübrigen sich Belege im einzelnen. Grundlegend zum Ganzen *Robert E. Lerner, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle-Ages* (Berkeley, Los Angeles, London 1972).

³⁷ *Kaminsky, History*, 357 f.; Chiliasm, 61. Zur Sache am besten *Lerner*, 157–163.

³⁸ *Lerner*, 119–124.

³⁹ Ich ergänze damit meine Ausführungen in dem Aufsatz „Eresie escatologiche tardomedievali nel regno teutonico“, in: *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, hrsg. von *Ovidio Capitani* und *Jürgen Miethke* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 28, Bologna 1990) 221–244, hier 241 ff.

⁴⁰ Die von *Lerner* a.a.O. beigebrachten Argumente für ein mögliches Waldensertum dieser pikardischen Exulanten leuchten mir sehr ein. Schon *F. Palacký*, (wie Anm. 33) hatte sich dahingehend ausgesprochen. In diesen Zusammenhang ließe sich eventuell auch das in unserem Zusammenhang oft zitierte Beispiel des Gilles Mersault aus Tournai einreihen, der – vergleichbar dem in Süddeutschland wirkenden Johannes Drändorf – um 1423 den Hussitismus in dessen taboritischer Variante in seiner Heimat propagiert hatte; das Nähere dazu bei *Kaminsky, History*, 357; *Šmahel, Husitská revoluce* 4, 121 f. mit Anm. 212 auf 198. *F. M. Bartoš, Pikardi a Pikarti, Časopis národního [bzw. českého] musea* 101 (1927) 225–250 [Nachdruck in: *Husitství a cizina* (Praha 1931) 176–208, französische Fassung: *Picards et „Pikarti“*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 80 (1931) 465–486 und 81 (1932) 8–28], meinte freilich, die Lehren des Gilles Mersault mit mystisch-schwärmerischem Freigeist-Gedankengut in Verbindung bringen zu können, und sah hierin die Verbindung zu den taboritischen Pikarden gegeben.

⁴¹ *B. Töpfer, Das kommende Reich des Friedens* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 11, Berlin 1964) 277 mit Anm. 88, spricht im Zusammenhang einer Betrachtung „chiliastischer Zukunftshoffnungen im Rahmen der hochmittelalterlichen Sektenbewegungen“ von einer „gewisse(n) Wahlverwandtschaft zwischen der Freigeisterei bzw. der Tendenz zur Selbstvergottung einerseits und chiliastischen Erwartungen andererseits“ und bezieht sich dabei u.a. auf *Herbert Grundmann, Studien zu Joachim von Fiore* (Leipzig, Berlin 1927, 21966) 182, der an der angeführten Stelle – als Prolog quasi seiner wegweisenden „Religiösen Bewegungen im Mittelalter“ (Berlin 1935, 2Darmstadt 1961) – den inneren Zusammenhang bestimmter geistiger Strömungen (Joachimismus, Spiritualismus, Freigeistum) zum Ausdruck bringen wollte. In einem solchen allgemeinen Sinne ist diese Verknüpfung richtig, aber es wäre verfehlt, etwa das „Freigeistige“ für eine Spielart des Chiliastischen zu nehmen und umgekehrt. Zum einen ist das Freigeistige selbst ein Konstrukt: der Name für eine bis hin

möchte als viertes hinzufügen, daß das Material über die Brüsseler Homines intelligentiae in dem hier in Frage stehenden Punkt der Verbindung von Chiliasmus, Frei-Geist-Häresie und Libertinismus eine derartig hochgradige Klischeebildung aufweist, daß die einzig mögliche Vergleichsebene zwischen Brüssel und Tabor in der Fiktionswelt der jeweiligen Verfolger zu suchen ist, nicht aber in der historischen Realität der Verfolgten⁴².

Läßt man also das Element der Frei-Geist-Häresie und des Begardentums als mögliche Quelle der Inspiration für die taboritischen Pikarden nicht gelten, so muß man die Antwort auf die Frage nach der Herkunft des adamitisch-antinomistischen Elements an anderer Stelle suchen. Wo? Ich behaupte: im Kopf ihrer Gegner, nirgendwo sonst. Zusammen mit Robert Lerner stehe ich mit dieser Auffassung indessen ziemlich allein. Nahezu die gesamte formidable Phalanx der Hussitologen der letzten 150 Jahre, von František Palacký bis zu František Šmahel, ist sich mit wenigen Ausnahmen⁴³ darin einig, daß der Antinomismus

zum Zerrbild verformte Welt radikal-mystischer Vorstellungen und einer sich daraus ergebenden Lebenspraxis. Man muß daher stets Klarheit darüber zu gewinnen suchen, was man aus den Quellen eigentlich zum Vergleichsobjekt wählt: das Konstrukt oder dessen Gegenstand, denn das ist keineswegs dasselbe. Zum anderen fehlt dem Mystischen in seiner auf das Individualverhältnis Mensch-Gott bezogenen Spiritualität per definitionem das chiliastisch-geschichtliche Element. Wo wir derartige Mixta composita in den Quellen antreffen, wie z.B. bei den Protokollen über das Eichstättter Verhör des Konrad Kannler 1381 oder über das der Homines intelligentiae von Brüssel 1411, lehrt genaueres Hinsehen, daß solches Amalgam mehr mit Frage- und Erwartungshorizonten der prozeßleitenden Inquisitoren als der Denk- und Lebenswelt der Verhörten zu tun hat.

⁴² Unsere Hauptquelle, das Material einer unter dem Vorsitz von Pierre d'Ailly, Bischof von Cambrai, abgehaltenen Inquisition, gab erstmals *Étienne Baluze*, *Miscellanea* 2 (Paris 1679) 277–297, nach der Hs. Paris, Bibl. Mazarine, Cod. 1683 [früher Collège de Navarre] fol. 1r–5v, heraus. Danach ist der Text des öfteren abgedruckt worden, etwa bei *Paul Fredericq*, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae* 1 (Gent, s'Gravenhage 1889) 267–279. Es gibt aber noch weitere Überlieferungen in den Hss. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., Cod. 279 Helmst. fol. 264r–269v (vgl. *Lerner*, 148 Anm. 82, 160 Anm. 88), sowie Darmstadt, Hess. Landesbibl., Hs. 430 fol. 302r–305v. Auf dieses Material bezieht sich auch ein Notat mit den ‚Propositiones‘ des Wilhelm von Hildernissen in der aus dem Besitz des Magisters Johannes Herttemberger stammenden Handschrift Prag, Bibliothek des Metropolitankapitels, C 40 fol. 294v (15. Jahrhundert!) sowie in der Hs. Olmütz, Universitätsbibl., M II 130 fol. 109v (danach Abdruck bei *Ernst Werner*, Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken [Beilage zur Wissenschaftl. Zs. der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellsch.- und Sprachwiss. Reihe 12, 1, Leipzig 1963] 277–279). Das Material verdiente eine kritische Neuausgabe und eine ins einzelne gehende inhaltliche Untersuchung.

⁴³ Die bekannteste Gegenstimme ist *J. Macek*, *Tábor* 2, 325 ff., der seine Argumente für die Ablehnung der Adamitenthese aus dem marxistischen Dogma vom prinzipiellen Klassenkampf-Charakter der Auseinandersetzung bezog, wobei den Pikarden/Adamiten nach marxistischer Diktion die Rolle der ‚bäuerlich-plebejischen Fraktion‘ zufiel, die allein eine wahrhaft revolutionäre Gesinnung besessen hätte. Damit fand er zwar nicht einmal im marxistischen Lager ungeteilte Zustimmung (vgl. *E. Werner* [wie Anm. 30]), aber der methodische Grundansatz seiner Kritik an der bis dahin herrschenden Forschungsmeinung, daß man die Untersuchung von Quellen nicht ohne Rücksicht auf die Deutungshorizonte ihrer Autoren vornehmen dürfe, verdiente durchaus Beachtung. Neben Macek zu stellen wäre trotz be-

realer Bestandteil des taboritischen Chiliasmus in dessen letzter Phase gewesen sei⁴⁴. Gerade daß von dem einen oder anderen Gelehrten eventuelle Übertreibungen unserer Quellen konzediert werden. Aber das hilft nicht weiter: Antinomismus stimmt nur ganz oder gar nicht, denn moralisch abnormes Verhalten wird von unseren Gewährsleuten als allgemeines Prinzip unterstellt, nicht als punktuelle Entgleisung. In der Terminologie der Zeit: Antinomismus ist seinsmäßig kein quantifizierbares Akzidens, sondern universelle Substanz. So wenig wie eine Jungfrau nur ein bißchen schwanger sein kann, ist ein Antinomist mehr oder weniger deviant; das ist vielmehr der Grundzug seiner Erscheinung. Genau dies wollen die Quellen sagen, und genau hier liegt ihre Crux.

Quellen muß man ernst nehmen. Diese Aussage ist nur scheinbar eine Banalität. Denn wie das vorliegende Beispiel zeigt, gehen die Ansichten bisweilen weit auseinander, was eigentlich an ihnen hauptsächlich ernst zu nehmen sei: der materiale Inhalt ihrer Aussagen oder der geistige; anders ausgedrückt: die kontingente Sachinformation oder deren Bauprinzip, von dem her sich erst Auswahl und Bedeutung der Sachaussagen selbst erschließen. Von dieser, der Ebene des Bauprinzips der in Frage stehenden Quellen her, sei im folgenden ein neuer Interpretationsversuch unternommen.

Als Beurteilungsgrundlage sei der abstrakte Begriff ‚Antinomismus‘ zunächst ein wenig anhand der Quellen konkretisiert:

trächtlicher Unterschiede auch *Robert Kalivoda*, *Husitská ideologie* (Praha 1961) 358–383 [deutsch: *Revolution und Ideologie: Der Hussitismus* (Köln, Wien 1976) 166–199], der weniger die Realität adamitischer Liebes-Praktiken anzweifelt als ihre Wertung als Unzucht; er klassifiziert dergleichen als ‚Naturismus‘ im Sinne der Erneuerung eines als philosophisch verstandenen Pantheismus (360 [= deutsche Ausgabe 169]). *Macek* selbst berief sich auf die Abhandlung des Hugenotten Isaac de Beausobre über die taboritischen ‚Adamiten‘, deren erster Teil unter dem Titel „Dissertations de M. de Beausobre sur les Adamites de Boheme, à Monsieur Lenfant“ in der *Bibliothèque Germanique ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, et des pays du Nord*, Jg. 1722, Bd. 4 (Amsterdam 1722) 118–196, erschienen war, wiederabgedruckt und ergänzt um ein „Supplément“ und einen zweiten Teil bei *Jacques Lenfant*, *Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Basle* (Amsterdam 1731) Bd. 2, 304–339 (Teil 1), 340–349 („Supplément“ zu Teil 1), 350–406 (Teil 2), und für deren auszugswise Übersetzung ins Tschechische unter dem Titel „Rozprava o českých adamitech“ (Praha 1954) *Macek* Sorge trug. Bei Beausobre finden sich S. 183–196 der Originalausgabe [Nachdruck von 1731 333–339, tschech. Ausgabe 43–50] in der Tat noch heute bedenkenswerte Ausführungen über die Tradition der Nacktheit-Metapher von der Antike bis zu den Pikarden. Vorsichtig ablehnend auch *J. Delumeau*, (wie Anm. 10), 120.

⁴⁴ *F. Palacký*, *Geschichte von Böhmen* 3, 2 (Prag 1851) 226–241, bes. 238–241; *F. Šmahel*, *Dějiny Tábora* 1, 1 282–291; *Husitská revoluce* 3, 64–77, zuletzt: Das bittere Ende einer verwirklichten Utopie. Die Zukunftsvisionen der böhmischen Taboriten, in: *Verlorenes oder kommendes Paradies auf Erden. Möglichkeiten und Grenzen utopischen Denkens im Mittelalter* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft, im Druck). Von der reichen übrigen Literatur verweise ich nur noch auf *Kaminský*, *History*, 418–433, auf *Jiří Kejř*, *Husité* (Praha 1984) 89–92, sowie auf *Bernhard Töpfer*, Hoffnungen auf Erneuerung des paradisischen Zustandes (*status innocentiae*) – ein Beitrag zur Vorgeschichte des hussitischen Adamitentums, in: *Eschatologie und Hussitismus*, hrsg. von *A. Patschovsky* und *F. Šmahel* (*Historica, Series Nova*, Suppl. 1, Praha 1996) 169–184.

– (1) Von der aus Tabor verdrängten ‚pikardischen‘ Partei berichtete Lorenz von Březová⁴⁵, einige von ihnen seien derart von Wahnsinn gepackt gewesen, daß sie – Männlein wie Weiblein – ihre Kleider von sich warfen und nackt durch die böhmischen Wälder streiften in der Meinung, sich im Stande der – paradiesischen – Unschuld zu befinden, denn Kleider hätte man schließlich erst nach dem Sündenfall benötigt, nicht vorher. Damit nicht genug der Unzüchtigkeit, trieb es der Bruder mit der Schwester, und sei jemand schwanger geworden, dann sei der Heilige Geist dafür in Anspruch genommen worden.

– (2) Darauf läßt Lorenz von Březová die Nachricht über Žižkas Vernichtung der um Petrus Kániš in Klokoty versammelten Pikarden folgen, mit dem Vorhergehenden verklammert durch die Charakterisierung der Gruppe als *predicta secta* sowie der Bemerkung, sie hätten von „ihren Irrtümern“ nicht abgesehen. Das läßt offen, ob hier nur auf die von Nikolaus von Pelhřimov nach Prag gemeldete eucharistische Häresie verwiesen wurde oder auch – und gerade! – auf die soeben berichtete adamitische Praxis. Das wird zwar nicht geradenwegs behauptet, aber es wird insinuiert.

– (3) Denn gleich darauf läßt der Chronist erneut Pikardisches folgen, beschrieben nunmehr erstmals als ein Mixtum compositum zwischen eucharistischer Abirrung und antinomistischer Lebenslehre, beide Materien gerecht verteilt auf jeweils zwei Artikel: (1a) der Eucharistie gebühre nicht die Reverenz der Kniebeuge und (1b) jeder Laie könne sie spenden⁴⁶; (2a) eine Ehefrau habe ihrem Mann an jedem Ort und zu jeder Zeit zum Geschlechtsakt zur Verfügung zu stehen, auch in der Kirche, wobei sie hernach ohne weiteres sogleich die Kommunion nehmen könne, und (2b) ein zeugungsfähiger Mann, der mit einem alten oder sonst unfruchtbaren Weibe gestraft sei, könne dieses verstoßen und ein junges Weib nehmen⁴⁷. *Quidam de Picardorum heresi* soll dergleichen gepredigt haben; bestimmter äußert sich Lorenz von Březová nicht⁴⁸.

– (4) Konkret und in jeder Hinsicht umfassend aber wurde Žižka. In Manifest-Form verkündete er in 20 Lehrsätzen⁴⁹, wes Geistes Kind die von ihm auf der Nežárka-Insel Abgeschlachteten gewesen seien. Am Beginn steht die eucharistische Häresie samt Ablehnung schriftlicher Tradition, zurückgeführt auf Martin Húska (§ 1). Dann folgen Artikel, die in der Verschmähung des Credo (§ 2), in der Nichtachtung der Feiertage (§ 3) und der Fastenzeiten (§ 4), in der Negierung jeder räumlichen Vorstellung von Himmel und Hölle (§ 5) und in der blasphemischen Gleichsetzung des Petrus Kániš mit Jesus Christus und des Nežárka-Anführers, Nikolaus, mit Moses (§ 7) – das heißt mit Leitfiguren gottverheißener neuer Zeiten – den Bruch dieser Leute mit grundlegenden alt- und neutestamentlichen Wert- und Glaubensvorstellungen bezeugen. Wie fern sie davon gewesen seien, soll auch die Mitteilung belegen, sie hätten gewähnt, sich schon im Zustand

⁴⁵ FRB 5, 475 f.

⁴⁶ In der Reihenfolge der Artikel sind das §§ 1 und 4.

⁴⁷ In der Reihenfolge der Artikel sind das §§ 2 und 3.

⁴⁸ FRB 5, 476.

⁴⁹ FRB 5, 517–520.

ewigen Lebens zu befinden, in einer bereits reformierten, d.h. anderen Kirche als der den Zeitgenossen sichtbaren, geleitet vom Heiligen Geist, doch fern, ja abgewandt von Jesus Christus (§§ 6, 8). Es fehlen nicht die Attribute von apokalyptischem Sendungsbewußtsein, vor allem im Blick auf Mord- und Brandsucht, die ihnen statt des Gesetzes Gottes heilig gewesen seien (§§ 10–14, 16), sowie die Anspielung auf teuflisch verblendete Gewißheit, über die Feinde zu siegen (§ 19), ja sogar den Elementen trotzen zu können, um wie Adam und Eva nackt in der Welt bei Hitze und Kälte herumzulaufen (§ 20), ohne daß es zwickte.

Detailreich ausgeschmücktes Kernstück ist die Aussage, sie hätten ‚ihr Gesetz‘ (*zákon svouj*) auf die Unzucht (*rufiánství*) gegründet (§ 9). Dafür wird – in leichter Veränderung – ein Herren-Wort als Begründung gegeben (Matth. 21, 31): „Unzüchtige (*rufiáni*; Vulgata: *publicani*, ‚Zöllner‘) und Dirnen werden Euch in das Himmelreich vorausgehen.“ Das gilt als wörtlich zu befolgendes Grundgesetz, das sie so ernst nahmen, daß es selbst für ganz kleine Mädchen keinen Pardon bei der Unzucht gab. Wie sie es trieben, hatte rituelle Form: Alle, Männlein wie Weiblein, zogen sich nackt aus und tanzten nackt um ein Feuer; dazu sangen sie – höchst passend! – ein Lied von Gottes Zehn Geboten. Dann blickte man einander in die Augen, oder richtiger: an einen etwas tiefer gelegenen Ort des Körpers, und wer dort noch einen Lendenschurz trug, dem wurde er – notabene von den Frauen – weggerissen mit den Worten: „Laß die Fesseln los und gib mir Deinen Geist und empfangen meinen Geist!“ Dann folgte das in solchen Fällen Unvermeidliche, nicht ohne daß das sodomitische Element gefehlt hätte, was alles sie Liebe und Göttlichen Willen nannten. Schließlich verübten sie weiter nicht näher bezeichnetes Teufelswerk und nahmen am Ende im Fluß ein Bad. Ihren Moses nahmen sich die Damen besonders gern vor, und Scham empfanden sie überhaupt nicht, lagen sie doch alle in einem einzigen Schuppen beieinander.

Wer das hier entworfene Tableau als bloße Übertreibung wertet, verkennet es. Wer es wörtlich nimmt, tut mir leid. Wie ist es zu verstehen? Ich sagte es schon: Sämtliche, von Zižka wie von Lorenz von Březová angeführten antinomistischen Elemente gehören der fiktionalen, nicht der historisch-realen Ebene an – selbst dort, wo es sich um reale Versatzstücke handelt oder handeln könnte. Darüber hinaus haben sie eine bestimmte politische Funktion: Sie sollten einen Akt der Ungeheuerlichkeit rechtfertigen, nämlich die Liquidierung der Protagonisten und Anhänger jener Richtung, auf der bis dahin Tabors ganze Existenz beruht hatte. Das war so etwas wie ein Vätermord.

Die Richtigkeit dieser Annahmen möchte ich in drei Schritten begründen:

- 1. will ich zu zeigen versuchen, daß die hier vorgestellten Zeugnisse schon nach allen Regeln normaler quelleninterpretatorischer Plausibilität gar nicht anders zu deuten sind als von mir vorgeschlagen;
- 2. möchte ich dartun, daß diese Zeugnisse nach ihrer fiktionalen Topik und politischen Funktion nicht isoliert zu sehen sind, sondern in die lange Tradition der Ketzer-Klischeebildung gehören, wodurch die von mir gegebene Deutung des pikardischen Einzelbeispiels durch seine mögliche Verortung in einem größeren Rahmen gesichert würde;

– 3. will ich wenigstens in Ansätzen zu skizzieren suchen, welchem allgemeinen handlungs- und geschichtstheoretischen Modell das pikardisch-ketzerische Spezial-Klischee zuzuordnen sein könnte.

III, 1

Zuerst also eine Quellenanalyse! Untersuchungsziel ist der Nachweis äußerer Unwahrscheinlichkeiten und innerer Widersprüche, die sich beide auf strukturelle Eigentümlichkeiten literarischer Stereotypenbildung zurückführen lassen.

Die Probleme mit der Realität beginnen mit den Liebesspielen im Adamskostüm zwischen Bruder und Schwester im Stande vermeintlicher paradiesischer Unschuld. Zumindest in Klokoty, das noch vor dem 23. April 1421 von Žižka liquidiert wurde, wäre das eine ziemlich unterkühlte Angelegenheit gewesen. Žižkas Manifest spricht das Problem der Nacktheit bei unwirtlicher Witterung offen an: Er wertet den Vorgang als ein Zeichen ebensosehr von Realitätsverlust wie von ‚Gott‘-Vertrauen; man müßte freilich genauer sagen: von Vertrauen in ‚ihren Vater‘, denn das ist eine bewußt ambivalent eingesetzte Metapher, bei der man Gott im Auge hatte, aber den Teufel mitsah⁵⁰. Es läßt sich also eine Unwahrscheinlichkeit konstatieren, die den Berichterstattern durchaus bewußt war, die sie aber als Abnormität auffaßten und ihren Lesern zu vermitteln suchten, und zwar als Wirken satanischer Macht. Damit gibt sich die Nachricht als Chiffre zu erkennen: Gerade die Unwahrscheinlichkeit von Nacktheit unter böhmischen Witterungsbedingungen signalisiert das Teuflische der ganzen Erscheinung. Der Widerspruch auf der Ebene des Faktischen löst sich auf der Zeichen-Ebene.

Dem Leser wird noch anderes Unwahrscheinliche zugemutet: Er soll es dem Chronisten abnehmen, daß Leute, die sich schon im Paradiese wähten, nach wie vor Mord und Totschlag schön gefunden hätten, was zwar Teil des chiliastischen Szenariums war, aber doch gerade eben die reinigende Vorstufe zum Paradiese, und nicht dieses selbst. Die Ärmsten scheinen also ihre eigene Ideologie nicht recht begriffen zu haben. Zu ihrem Schaden offenbar, denn Žižkas Strafgericht paßt in kein Paradies. Es kann sie aber doch nicht ganz unverhofft getroffen haben, denn zumindest auf der Nežárka-Insel war man auf Kämpfe vorbereitet. Eine fürwahr seltsame Paradies-Auffassung! Sie erklärt sich am einfachsten, setzt man sie zu dem Effekt in Beziehung, den solch pseudo-paradiesischer Blutdurst auf potentielle Leser haben mußte: den des Monströsen. Dieser Eindruck sollte sich aus Sicht der Chronisten an die Pikarden heften, zugleich als Realie wie als Zeichen; aus Sicht der Geschichtswissenschaft entzieht er der historisch-faktischen Deutung indessen den Boden, um auf der Ebene der Zeichenhaftigkeit von neuem mühelos begreifbar zu sein.

⁵⁰ „Quorum pater diabolus“ ist eine in der Ketzerpolemik oft verwendete Metapher; sie geht zurück auf Joh. 8, 44.

Eklatant schließlich der Widerspruch im Punkt der Sexualmoral zwischen dem chiliastischen Programm, wie es uns etwa in der am 10. Dezember 1420 in Prag diskutierten 72-Artikel-Serie entgegentritt, und den Horrorschilderungen bei Lorenz von Březová und Žižka. Um nur einen einzigen Punkt herauszugreifen: Artikel 29 und 31 der 72-Artikel-Liste besagen, daß im künftigen paradiesischen Friedensreich Kinder ohne allen Geschlechtsverkehr in die Welt gesetzt würden und daß keine Frau ihrem Mann den ehelichen Liebesdienst schulde; im Rahmen eines auf radikale Spiritualisierung der Welt abzielenden Programms machen dergleichen Vorstellungen und Forderungen Sinn. Jeweils das exakte Gegenteil behaupten die Adamiten-Berichte. Das bedeutet: Entweder haben die Chiliasten die Grundlagen ihres Programms verlassen – halten sich also nicht einmal an ihre eigenen Häresien! –, oder die Greuelberichte über sexuelle Amoralität als Lebensprinzip der Pikarden entbehren der faktischen Grundlage. Von dem, wie ich sagen möchte: genuin chiliastischen Programm der Taboriten führt jedenfalls kein Weg zu ‚adamitischen‘ Praktiken. Ganz im Gegenteil! Sie zu unterstellen, bedingt nicht so sehr ein geschwundenes Realitätsbewußtsein der Berichterstatter, sie haben auch nichts mit schlichter Unwahrhaftigkeit zu tun, sondern sie erklären sich aus dem beabsichtigten doppelten Effekt solcher Schilderungen auf den Betrachter: die ‚adamitischen‘ Pikarden erscheinen als Leute, die nicht nur den Bruch mit der Welt der allgemein gültigen Normen vollzogen haben, sondern die selbst den eigenen *Nomoi* untreu geworden sind – Antinomisten in jeder Beziehung. Erneut löst sich der Widerspruch des Historisch-Faktischen mühelos auf der Ebene des Tendenziös-Zeichenhaften.

Dieser Verständnisansatz läßt sich systematisch weiterverfolgen: Beinahe Satz für Satz läßt sich in den Adamiten-Berichten ein beabsichtigter Zeicheneffekt erkennen, der dem jeweils geschilderten Sachverhalt erst die Pointe gibt. Die Signale weisen alle in die gleiche Richtung: ‚Pikarden‘ stehen außerhalb jeder menschlichen Ordnung, sittlich wie religiös. Das Bauprinzip dieses Zeichensystems ist die Kontrafaktur im Rahmen der theologischen Metaphorik. Sie läßt sich auf Schritt und Tritt beobachten:

- Die angebliche Behauptung der adamitischen Pikarden, die bei ihren pseudo-paradiesischen Liebespielen gezeugten Kinder seien vom Heiligen Geist empfangen, ist die Kontrafaktur zum Dogma der Jungfrauengeburt. Darin liegt eine dreifache Blasphemie: gegen den Heiligen Geist, gegen Christus und gegen die Mutter Maria.

- Den adamitischen Pikarden werden rationale oder traditionale Begründungen ihres Tuns unterstellt: Sie würden zum Beispiel deswegen nackt herumlaufen, weil die Kleiderordnung ein Produkt des Sündenfalls sei. Das ist die Kontrafaktur zum heuristischen Prinzip der hussitischen Theologie aller Schattierungen, gegenwärtige kirchliche Normen und Praktiken auf ihre Ursprünge hin zu untersuchen und gegebenenfalls zu re-formieren: Orientierungsgröße war für die gemäßigten Hussiten um die Prager Magister die Urkirche, für die Taboriten der Zeit vor dem Bruch mit den Pikarden die Kirche der Apostelzeit. Wenn daher behauptet wird, für die adamitischen Pikarden sei das Paradies vor dem Sündenfall der Orientie-

rungspunkt gewesen, dann ist diese Unterstellung zu verstehen als Karikatur gemeinhussitischer Prinzipien für die Wiederherstellung der wahren Kirche.

Dasselbe Moment liegt in der Begründung mit einem Herren-Wort für das von Žižka kolportierte ‚Gesetz‘ der Unzucht, dem sie sich verschworen hätten. Das ist eine doppelte Kontrafaktur: sie liegt in der Ungeheuerlichkeit, die Lex evangelii für Unzucht in Anspruch zu nehmen, und in der Verwendung des Begriffs ‚Gesetz‘ selbst, wie es sehr schön in der Opposition ‚Gesetz Gottes‘ (*zákon boží*) [§ 12] gegenüber ‚ihrem Gesetz‘ (*zákon svuoj*) [§ 9] zum Ausdruck kommt, dem ‚Gesetz‘ eben der Unzucht. Unzucht als Gesetz – das ist ‚Verkehrte Welt‘ als Ordnungsprinzip!

Überhaupt ist Žižkas Manifest eine wahre Fundgrube solch mitzudenkender Oppositionen: Das Motiv der Kinderschändung, der Sodomie, der Promiskuität – das sind in den Augen der Zeit Übertretungen der primitivsten Formen des Sittengesetzes; die rituelle Form der Unzuchtausübung, die mit dem Tanz ums Feuer auf pagane Riten anspielt, mit dem Lied auf die Zehn Gebote auf den biblischen Normenkanon – das ist pure Blasphemie in solchem Kontext; selbst der Begriff der Unzucht schillert als Signum einer Welt, deren Bewohner vorgeben, sich im Stand der Unschuld zu befinden; der Geistbegriff als Spermenmetapher, dem Urbild des Ungeistigen, ja Unreinen; die Anspielung auf die paulinische Geisfreiheitsmetaphorik im Gegenbild der Befreiung von sexuellen Fesseln; ja selbst das Bad im Fluß, das nicht erfrischende Abkühlung, sondern Perversion ritueller Reinigungszeremonien signalisieren soll – Phrase für Phrase, ja fast Wort für Wort läßt sich an der kruden Schilderung die Ratio solcherart Dramaturgie als kontrafaktische Grundstruktur begreifen. Sie läßt das ganze Knäuel an dunklen, wirren und widersprüchlich verschlungenen Linien auf einen einzigen gemeinsamen Fluchtpunkt zuordnen: Was immer Pikarden treiben, es läuft auf ein und dasselbe hinaus – auf ‚Teufelswerk‘ (*dábla*), um mit Žižka zu sprechen⁵¹.

⁵¹ In der Diskussion zu dem vorliegenden Beitrag wurde, vor allem von *Howard Kaminsky*, eingewandt, Peter Chelčický habe in seiner um 1424/1425 verfaßten „Replika proti Mikulášu Biskupcovi“ eine Žižka sehr ähnliche Position eingenommen, und Peter Chelčický sei doch ein eher unverdächtigter Zeuge. Die einschlägigen Stellen der „Replika“ sind in englischer Übersetzung leicht zugänglich bei *Kaminsky*, Peter Chelčický: *Treatises on Christianity and the Social Order* (Studies in Medieval and Renaissance History 1, 1964) 135 f. Anm. 61. Der tschechische Originaltext ist zu vergleichen bei *Eduard Petráň*, Petr Chelčický, *Drobné spisy* (Praha 1966) 132–210, 217–221, 224–225; die von *Kaminsky* zitierten Stellen finden sich dort 153 f. (= Z. 732 ff.), 156 f. (= Z. 837 ff.), 176 (Z. 1506 ff.), 207 (Z. 2606 ff.). An den genannten Stellen polemisiert Peter Chelčický gegen die von Nikolaus von Pelhřimov und den Taboriten vertretene Lehre vom zeichenhaften Charakter der Eucharistie mit dem Argument, die Vertreibung Christi aus der Hostie führe in der Praxis keineswegs zu einer Lebensführung im Geiste Christi, sondern zu einer Perversion christlichen Lebens – zu Blasphemie, Völlerei und Unzucht. Als historisches Beispiel beruft er sich dabei auf die Pikarden des Jahres 1421 (deren Name dabei freilich nicht fällt), und meint, dergleichen sei auch bei den Gesinnungsgenossen des Nikolaus von Pelhřimov anzutreffen (so explizit 153 f. Z. 728 ff.). In diesem Zusammenhang nennt er Details, die er Žižkas Manifest nicht entnehmen konnte, wie z.B. die Praxis, die Bezeichnung für die Eucharistie, *chléb bělný*, ‚weißes Brot‘, als Zeichen der Aufforderung zur Unzucht zu verwenden. Chelčický scheint also ein von Žižka unabhängiger

III, 2

Auf den Begriff ‚Teufelsdiener‘ habe ich vor einiger Zeit die mittelalterliche Vorstellung vom Ketzer gebracht⁵². Ich will das dort Ausgeführte hier nicht wiederholen, auch nicht in allen Einzelheiten die Verbindung zwischen der allgemein-christlichen Ketzer-Metaphorik und der soeben skizzierten speziell hussiti-

und doch mit ihm übereinstimmender Gewährsmann zu sein. Sein Zeugnis ist in der Tat nicht ganz leicht im Sinne der oben vorgetragenen Deutung zu entkräften. Allzu schwierig ist das aber auch wieder nicht. Die Gründe: Zum einen sagt Chelčický nicht, woher ihm seine Kenntnis über die Pikarden des Jahres 1421 zukam, ob vom Hörensagen oder von eigener Anschauung. Zu dem Zeitpunkt, zu dem er schrieb, war das von Žižkas Manifest geprägte Pikarden-Klischee längst gängige Münze, und es wäre höchst erstaunlich, wenn es nicht inzwischen längst über diese Quellen hinausgehende Wucherungen erhalten hätte. Zum anderen ist gerade das Detail, Heiliges als Zeichen für Unheiliges zu verwenden, verräterisch, wie ich oben zu zeigen suchte. Dergleichen Formen geheimer Zeichensprache als Mittel der Aufforderung zu unzüchtigem Tun sind fester Bestandteil der häretikalen Stereotypenbildung, wie man sie beispielsweise im ‚Geständnis‘ des angeblich freigeistigen Begarden Johann von Brünn antrifft, ein Dokument, dessen Propaganda-Charakter ich andernorts nachzuweisen gesucht habe (Gli eretici davanti al tribunale, in: *La parola all'accusato*, hrsg. von J.-C. Maire Vigueur und A. Paravicini Bagliani [Palermo 1991] 252–267). Zum dritten schließlich ist Chelčický keineswegs ein unverdächtigter Zeuge. Sein Werk ist polemisch, seine Argumente sind tendenziös; sie sollen die gegnerische Position diskreditieren. Es ist ein doppelter Fehlschluß zu meinen, sein Zeugnis belege die kryptische Weiterexistenz der adamitischen Pikarden über das Jahr 1421 hinaus (so Kaminsky, a.a.O.). Denn einerseits ist Chelčickýs Argument eher typologisch gemeint als im Sinn einer historisch-personalen Kontinuität der Pikarden-Sekte; im übrigen hätte im gegenteiligen Fall sein Zeugnis keinen höheren Quellenwert als die Fülle der nach 1421 anzutreffenden Pikarden-Beziehungen anderer Autoren. Andererseits ist Chelčický gerade bemüht aufzuzeigen, daß Perversion die Konsequenz spiritueller Interpretation des eucharistischen Geschehens wäre, nicht etwa ein Zustand vermeintlich höherer Moral. Er wirft Nikolaus' Anhängern Untreue gegenüber der eigenen Doktrin vor und eben nicht lehrkonformes Verhalten. Die Abirrung vom Prinzip stellt aber das Prinzip selbst nicht eigentlich in Frage. Das hätte mutatis mutandis in Chelčickýs Sicht auch für die Pikarden von 1421 zu gelten. Soviel oder so wenig der Vorwurf adamitischer Praxis Nikolaus von Pelhřimov und seine Getreuen traf, läßt er sich für Martin Húška und seine Pikarden in Anspruch nehmen. Chelčickýs Zeugnis liegt daher entweder als Entwurf einer ketzerisch-satanischen Gegenwelt auf der gleichen Linie wie die Chronik des Lorenz von Březová und Žižkas Manifest, oder es ist für unseren Zusammenhang unerheblich. Denn nicht daß Einzelne vom Pfad denkbarer Tugend abwichen, ist Kern des Adamiten/Pikarden-Vorwurfs, sondern daß der radikale Chiliasmus der Pikarden als Ganzes ‚Verkehrte Welt‘ gewesen sei, das war und ist die Behauptung, die ich hier ihrem geschichtlich-tatsächlichen Grund nach zu widerlegen trachte.

⁵² A. Patschovsky, Was sind Ketzer? Über den geschichtlichen Ort der Häresien im Mittelalter, in: „... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte“? Mediävistische Notizen zu Umberto Eco's Mönchsroman ‚Der Name der Rose‘, hrsg. von M. Kerner (Darmstadt 1987) 169–190, bes. 172 ff.; Der Ketzer als Teufelsdiener, in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, hrsg. von H. Mordek (Tübingen 1991) 317–334; Freiheit der Ketzer, in: Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert, hrsg. von J. Fried (Vorträge und Forschungen 39, Sigmaringen 1991) 265–286, bes. 282 f. Siehe auch Herbert Grundmann, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung (1927; Nachdruck in: *ders.*, Ausgewählte Aufsätze 1 [Schriften der MGH 25, 1, Stuttgart 1976] 313–327, bes. 322 ff.

schen Pikarden-Metaphorik herstellen. Es genüge ein einziges Beispiel: das Motiv der widernatürlichen Unzucht, d.h. Sodomie in allen Variationen, Promiskuität, Inzest, Kinderschändung! Dergleichen läßt sich im christlichen Orbis von der antignostischen Polemik der Kirchenväter über die ersten abendländischen Ketzler im 11. Jahrhundert und die Katharer des 12. und 13. Jahrhunderts bis ins 14. und 15. Jahrhundert hinein verfolgen, wo das Motiv mit besonderer Vorliebe bei der Frei-Geist-Häresie festgemacht wurde. Wer dergleichen Etikettierung vornahm⁵³,

⁵³ Dasselbe Tableau einer *consuetudo dyabolica* mit Ausschweifungen in nächtlichen Konventikeln insinuiert der Pfarrer von Chvojnov, einem Dorf in Südböhmen unweit Pelhřimov, Magister Johannes, ein konvertierter Jude, in einem um 1410/1411 datierten Brief an den Prager Erzbischof Zbyněk Zajíc von Hasenburg, um ihn zum Einschreiten gegen unbotmäßige Pfarrschäflein zu veranlassen; siehe M. Jana Husi korespondence a dokumenty, hrsg. von Václav Novotný (Sbírka pramenů českého hnutí náboženského ve XIV. a XV. století č. 14, Spisy M. Jana Husi č. 9, Praha 1920) 346–349 Nr. 167, hier 349 Z. 5 ff.: ... *noveritis, quomodo in parochia mea et censualibus hominibus paternitatis vestre consuetudo dyabolica est exorta, quia parochiani mei conventicula nocturnalialia, scilicet coreas nocturnales, quam sepius ad medium noctis et amplius in gravem suam et paternitatis vestre dampnationem multarumque virginum, coniugatarum et viduarum destruccionem continuant, et multa peccata enormia, que absurdum esset enarrare, ibidem tempore noctis comituntur, consilia in confessionibus et in predicationibus publicis, ut a talibus desistant, minime advertendo. F. Šmabel* wies mich auf diese Stelle hin als Argument für die mögliche Konkretheit des den Pikarden vorgeworfenen Adamitentums. Die Quellenstelle belegt aber zunächst einmal etwas anderes. Betrachtet man nämlich das Schreiben insgesamt, dann wird man rasch gewahr, daß es eine flammende Anklage ist an die Adresse des Erzbischofs. Ihm wird vorgeworfen, daß er Priester im Geiste der Reformer um Hus in ihren Pfarren nicht nur nicht schütze, sondern es sogar zulasse, daß gegen sie gepredigt und die Bevölkerung gegen sie aufgewiegelt werde. In diesem Zusammenhang stehen als vorgebliches Superadditum, in Wirklichkeit als Gipfel der Fehlentwicklung, die zitierten Klagen über sittliche Mißstände, von denen sich bestimmte Pfarrangehörige von Chvojnov partout nicht hätten abbringen lassen und deren Natur an sich und im Blick auf den mangelnden Gehorsam gegen Gott als diabolisch und blasphemisch bezeichnet wird. Wortwahl und Tenor des Schreibens sind alles andere als ein unverdächtiges Zeugnis. Ihr Ziel ist es, den Erzbischof zum Handeln im Sinne der Reformer zu bewegen oder, sollte er sich den Mahnungen verschließen, als amtsunfähig bloßzustellen. Der Vorwurf der Duldung, ja der Begünstigung als zutiefst amoralisch bezeichneter Handlungen ist deswegen als Gradmesser für die inzwischen erreichte Schärfe der innerböhmischen Auseinandersetzung zu werten, aber keineswegs als ein frühes Zeugnis für die Pflege ‚adamitischer‘ Praktiken im südböhmischen Missionsgebiet hussitischer Prediger.

Doch sieht man einmal von der das Schreiben beherrschenden anti-erzbischöflichen Tendenz ab: Was immer dem Pfarrer von Chvojnov konkret vor Augen stand, wird man hinsichtlich seiner moralischen Maßstäbe ein zelotisches Element in Rechnung zu stellen haben und bei seinen Pfarrschäflein ein sittliches Bewußtsein, das sich davon merklich unterschied. Wenn hier nicht überhaupt nur sittliche Lockerheiten eines quasi phäakischen vorhussitischen Böhmen gebrandmarkt werden sollten, wie sie uns z.B. im Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem fac-tae, ed. Ivan Hlaváček und Zdenka Hledíková (Praha 1973) in reicher Zahl begegnen, dann sicherlich nicht solche Handlungen, deren Ausführende Spiritualität im Munde führten und Karnalität der wüsten Sorte praktizierten. Am einfachsten läßt sich die Stelle wohl als Ausweis der typischen Verbindung von reformerischem Eiferertum und bedenkenloser Wortwahl in der Polemik gegenüber Gegnern werten. Insofern ließe sich ein Zusammenhang mit Žižkas Pikarden-Manifest herstellen. Aber dies wäre nur ein Zusammenhang im Bereich der Metaphorik, nicht der Wirklichkeit.

dem ging es nicht um Abschilderung kontingenter historischer Wirklichkeiten, sondern um Charakterisierung anthropologischer Wesenheiten, für den wurde selbst die Realie nicht anders als die Fiktion zur reinen Chiffre in einer Welt, deren Referenzgrund ontologisch ihre Sinnbestimmtheit war, nicht ihr Sosein.

III, 3

Für das adamtische Pikardentum bedeutet diese Feststellung als geschichtliche Tatsache im Sinne der geschichtswissenschaftlichen Hypothesenbildung, daß bei dem Entwurf seines Bildes nicht die historische Wirklichkeit, sondern die diffamatorische Phantasie Pate stand. Was war der Grund? Der Zugang zur Beantwortung dieser Frage läßt sich am leichtesten auf dem Wege der Beschäftigung mit dem dritten Begründungsschritt für meine Deutung des Pikardismus finden: dem Versuch, das Ketzerklischee des Pikardentums in ein umfassenderes handlungs- und geschichtstheoretisches Modell einzuordnen.

Ich muß gestehen, daß ich mich bei diesem Versuch immer noch am Anfang meiner Überlegungen befinde. Immerhin, ein paar Aussagen lassen sich treffen! Jedenfalls lassen sich die Bedingungen formulieren, die ein solches Modell zu erfüllen hätte. Es müßte erkennen lassen, wann und in welcher Form Regelmäßigkeit bei Ausgrenzungsprozessen innerhalb sozialer Gruppen konstatiert werden kann. Konkret hätte es Antwort zu geben auf die Frage, aufgrund welcher Voraussetzungen Mitglieder einer Gruppe andere Mitglieder derselben – notabene: der eigenen! – Gruppe verteufeln und umbringen. Oder umgekehrt gefragt: Welche Folgerungen sich für die äußere und innere Befindlichkeit einer Sozialgemeinschaft ergeben und wie die Art der Störung zu definieren und zu qualifizieren sei – nach Tiefe, Umfang und Gewicht –, aufgrund deren zur Begründung einer Aus- und Abgrenzung der Teufelsdienervorwurf in all seinen abgeschmackten Einzelheiten bemüht wird und die als einziges Mittel der Konfliktlösung nur noch das Umbringen des innersozialen Gegners zuzulassen scheint.

Bei der Suche nach einem passenden geschichtstheoretischen Modell wäre von Folgendem auszugehen:

Die Anwendung der brutalen, exzeßhaften Gewalt als solcher wäre bei der Modellbildung eine vernachlässigenswerte Größe. Die Lektüre der Chronik des Lorenz von Březová zeigt nach Ausbruch der hussitischen Revolution mit König Wenzels Tod auf allen Seiten ein solches Ausmaß an Greuelbereitschaft, daß die Tatsache der Massakrierung eines Gegners allein keiner besonderen Deutung bedarf. Erklärungsbedürftig ist nicht die Greueltat selbst, sondern ihre Begründung, und zwar die Tatsache der Begründung selbst wie deren Inhalt und Form.

Um es auf den Punkt zu bringen: Hätte sich Žižka bei der Liquidierung des Pikarden-Flügels ebenso wohlgefühlt wie bei seinen diversen anderen Blutbädern, sein Manifest wäre nie geschrieben worden. Es wurde verfaßt, weil Erklärungsbedarf bestand. Worin und wem gegenüber? Nun, zunächst einmal sicherlich den Prager Adressaten des Briefes gegenüber. Das Schreiben hat hier die Funktion der

Vollzugsmeldung und signalisiert den Abschluß des innertaboritischen Klärungsprozesses in einem den Prager Autoritäten erwünschten Sinn. Als Verlautbarung des maßgebenden, aber keineswegs unumstrittenen Führers der Taboriten an sich hat es den Charakter der Rechtfertigung und zugleich der Mahnung, zumal gegenüber den eigenen Leuten und Sympathisanten: Es sollte jedem Zweifel an der Berechtigung der drakonischen Maßnahmen und an der Entschlossenheit zu ihrer gnadenlosen Anwendung den Boden entziehen⁵⁴.

Solche Zweifel müssen den Zeitgenossen zwangsläufig gekommen sein, nicht nur bei der Lektüre der Chronik des Lorenz von Březová. Es fällt nämlich auf, daß der Vorwurf des eigentlichen Pikardismus in der Regel nur auf das eucharistische Element bezogen wurde, so etwa im Hinblick auf Sigmund von Řepany, auf die pikardischen Exulanten selbst, später dann in Bezug auf Johannes von Seelau, insbesondere aber auch bei Martin Húska, dem niemand jemals moralische Exzesse nachgesagt hat⁵⁵. Wenn aber die sittliche Integrität des Wortführers der taboritischen Pikarden so turmhoch über jeden Zweifel erhaben war, daß nicht der Schatten eines Verdachtes auf ihn fiel; wenn zudem Žižka und die Prager die Schmutzarbeit seiner physischen Vernichtung dem Erzbischof überließen, weil sie Unruhen in Prag befürchteten, hätte man ihn dort – wie man erwog – offen auf dem Altstädter Markt hingerichtet: – dann dürfte es in der Tat schwer gewesen sein, den eigenen Leuten zu erklären, warum man Húskas Anhang, von dem man sich zunächst ja nur separiert hatte, auch physisch vernichten mußte.

⁵⁴ Rechtfertigungs- und Warnungsfunktion des Schreibens liegen um so näher, je mehr man ins Kalkül zieht, daß Žižka eine sowohl Prag wie Tabor gegenüber weitgehend eigenständige Politik betrieb, sein Manifest also keineswegs eine offizielle Verlautbarung der gesamten damaligen Taborer Führungsspitze darstellen muß; zu Žižkas Konflikten mit Tabor vgl. *Kaminsky, History*, 450f., 466.; *Šmabel, Husitská revoluce* 3, 75f., 115f., 133, 140.

⁵⁵ Man könnte so etwas allenfalls aus den Worten Peter Chelčickýs herauslesen, wenn er Martins Vorstellung von der Feier des Abendmahls am Gründonnerstag mit den Worten beschreibt (Replika proti Mikulášovi Biskupcovi c. 22 [wie Anm. 51] 173f. Z. 1431ff.): *A ještě více ukazuje řádu při večeři páně, aby křesťané, scházějící se v svátek a popracující v slovu božiem, aby pro naučení lásky spolu ku potřebě pojedli a jako hody měli* („Und obendrein verkündet er als Ritus für das Mahl des Herrn, daß die Christen sich am heiligen Tag versammeln und im Worte Gottes sich betätigten, daß sie zur Erlernung der Liebe gemeinschaftlich nach Bedarf speisten und es wie bei einem Festmahl hätten.“). Vgl. zu dieser Stelle und ihrem Kontext *Kaminsky, History*, 424f. Daß solche Liebesmahle zu Sexspielen führen konnten, ist Kaminskys Meinung, und er könnte sich dabei durchaus auf Peter Chelčický stützen, denn der endet den Abschnitt über die Lehren Martin Húskas mit der grimmigen Bemerkung, man wisse nur zu gut, daß diese Dinge vom Teufel seien, zur Täuschung vieler Menschen (... *vědoměl jest, že takové věci z ďábla sú na oklamání mnohých lidí*). Mit dieser Bemerkung scheint Peter Chelčický die Urhebererschaft am vermeintlich adamitischen Pikardentum Martin Húska in die Schuhe schieben zu wollen. Auch sein oft zitierter Húska-Ausspruch, *když by vždy měli tak křesťané trpěti, já bych nechtěl sluha boží býti* („wenn Christen immer so zu leiden hätten, wollte ich kein Knecht Gottes sein“), insinuiert, im Kontext gelesen (*Ale Martinek nebyl jest sprostný a trpěti pro Krista dobrou vůli ovšem jest nemienil ...* „Aber Martinek wollte nicht freiwillig verachtet sein und leiden für Christus und sich selbst natürlich nicht ändern“), ein leichtes Leben als letztes Ziel von Martin Húskas Lehre; „Replika“ 178f. Z. 1597f. und 1601f.; *Kaminsky, History*, 400. Über solch indirektes Haftbarmachen hinaus geht aber auch Peter Chelčickýs Kritik nicht.

Žižkas Manifest ist als Dokument der Propaganda ein Meisterwerk, nach der Art zu urteilen, wie es dieser Schwierigkeit begegnet. Sein Kernpunkt ist, wie ausgeführt, das Horrorszenarium adamitischer Lebenspraxis gemäß ‚ihrem Gesetz‘ der Unzucht. Im Kontext dieser Stelle findet sich kein Sterbenswörtlein über Martin Húska. Er figuriert aber an anderem Ort: Gleich am Beginn, ganz korrekt im Kontext seiner eucharistischen Lehre. Dadurch nun, daß die Pikarden-Häresie als Ganzes dargeboten wird, ergibt sich ein innerer Zusammenhang zwischen Húska und dessen Eucharistie-Lehre mit dem adamitischen Antinomismus; auch die anderen Symbolgestalten dieser Richtung, Petrus Kániš und Sigmund von Řepany, werden kunstvoll in das Gespinnst des Nežárka-Adamitentums eingewoben: Das Manifest suggeriert, daß das alles eins ist, daß das, was mit eucharistischer Frevelei begann, natürlicherweise im moralischen Abgrund endete, oder umgekehrt, gemäß dem Herren-Wort gefolgt: „An ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen!“; daß von Grund auf übel sein muß, was solche Resultate im Gefolge hat.

Demgemäß hätte der Adamiten-Vorwurf die Funktion gehabt, das Argument der eucharistischen Abirrung als Verfolgungsgrund weiter zu untermauern, weil dieses allein in den Augen der hussitischen, in Sonderheit der taboritischen Öffentlichkeit eine Liquidierung der Anhänger dieser Lehre nicht gerechtfertigt hätte. Diese Annahme läßt sich mit der Beobachtung stützen, daß die gemeintaboritische chiliastische Lebenspraxis in ihrer auf dem Prager Disput vom 10. Dezember 1420 zutage getretenen Einstellung zu Gewalt und zur liturgischen Handhabung der eucharistischen Handlung sich in nahezu nichts von dem unterschied, was als pikardische Häresie Martin Húska und seinen Gesinnungsgenossen von den Pragern wie von Žižka und seinen Leuten zur Last gelegt wurde. Drastische Folgerungen aus einer konsequenten Spiritualisierung des eucharistischen Geschehens wie generell aus der Abkehr von äußeren Frömmigkeitsformen waren ja längst vor dem innertaboritischen Bruch schon gezogen worden: Laikale Gewandung der Vollziehenden, Indifferenz bezüglich der Opfermaterie, Leugnung der Transsubstantiation, Verweigerung kniefälliger Verehrung der Hostie, als sei das Götzendienst. Immerhin, auf die Realpräsenz Christi in der Hostie hatte man noch nicht verzichtet! Sie wurde auf einer Stange den Taboritenheeren wie weiland Konstantin das Labarum vorangetragen. In ihrem Zeichen siegten sie am Vítkov und anderswo. So die Chronistenberichte, so die Žižka-Ikonographie. Martin Húska aber ging einen Schritt weiter – und damit offensichtlich zu weit: Für ihn war Christus in der Hostie überhaupt nicht mehr präsent.

Was war daran so aufregend, könnte man fragen, in solchem Maße noch dazu, daß man so etwas innertaboritisch nicht mehr ertrug? Schon wer Lorenz von Březová liest – ein gemäßigter Utraquist, bei Gott kein Taborit! –, kann es nachvollziehen. Er läßt seine Chronik mit dem Stiftungsakt des Hussitismus beginnen. Das ist nicht etwa Hussens Märtyrertod in Konstanz, sondern das ist die Einführung des Laienkelchs durch Jakobell von Mies. Wie ein roter Faden ziehen sich durch seine Chronik die Zeichen der Einschätzung eucharistischer Frömmigkeit als des für das gesamte Hussitentum konstitutiven Elements. Wer an der Eucharistie rüttelte, rüttelte an den Grundfesten des Hussitismus. Das taten die Taboriten

bereits mit ihrer Nichtachtung äußerer Formen bei der Spendung des Altarsakraments, und Martin Húška mit seinen Pikarden setzte dem quasi mit der Vertreibung Christi aus der Eucharistie in Lorenz' Sicht die Krone auf.

Die zentrale Bedeutung der Eucharistie als Symbol des hussitischen Weges zu einer neuen Kirche kann also gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Das erklärt aber noch nicht, weshalb Žižka am Ende die Notbremse zog, denn seine Taboriten standen auch nach dem Bruch in der liturgischen Form der eucharistischen Feier den verfeimten Pikarden näher als den Prager Utraquisten. Der Grund könnte in dem über die eucharistische Handlung als solche hinausweisenden Symbolwert der Eucharistie für den Hussitismus als Gesamterscheinung liegen: Wollte man eine sinnfällige Grenze markieren, die zu überschreiten man bei allem Weltveränderungswillen nicht bereit war, so bot sich dafür im Hussitismus die Eucharistie als das ideale Symbol an. Jan Příbram, einer der intellektuellen Gegner des taboritischen Chiliasmus, drückt die Tendenz zur grenzüberschreitenden und damit intolerablen Radikalität der taboritischen Chiliasten ungefähr so aus, daß, wer sich auf Húškas und seiner Gesinnungsgenossen Weg begäbe, sein Christentum gleich ganz aufgeben könne⁵⁶. Eine solche Einschätzung würde Žižkas Handeln erklären: Die innerhussitische Reformdynamik hatte eine Geschwindigkeit entwickelt und die Ziele der Veränderung hatten ein derart schwindelelregendes Ausmaß angenommen, daß die Akteure schlicht Angst vor der eigenen Courage bekamen.

Man muß sich nur einmal klarmachen, was es heißt, daß eine Bewegung sich bezüglich ihres wichtigsten Identifikationssymbols binnen eines einzigen Jahres von einer transsubstantialen Eucharistie-Auffassung zu einer rein spirituellen durchrang. Das ergibt sich zwar mit zwingender Logik aus dem ekklesiologischen Ansatz, alles als nicht heilsnotwendig, und folglich als überflüssig zur Disposition zu stellen, was die Kirche damals seit 1000 oder 1400 Jahren an Traditionen aufgebaut hatte. Aber der Horizont des Veränderungsfähigen weitete sich in geradezu atemberaubender Dynamik doch in einer Weise, daß die Beteiligten sich ernsthaft fragen mußten, was nach den Reformexzessen an Reformiertem denn noch übrig geblieben wäre. Eine Kirche ohne Christus kann schließlich nicht das Endziel einer Kirchenreform sein.

Genau darauf aber lief das chiliastische Programm von Anfang an hinaus, auch wenn das seine geistigen Konstrukteure weder beabsichtigten noch wahrhaben wollten. Dieser Vorwurf war schon gegenüber den geistigen Vätern des taboritischen Chiliasmus erhoben worden, die, wie bemerkt, keineswegs im Bereich der Frei-Geist-Häresie zu suchen sind, sondern vielmehr im Traditionsstrom der von Joachim von Fiore ausgehenden eschatologischen Vorstellungswelt⁵⁷. Jean de

⁵⁶ Jan Příbram, *Contra articulos Picardorum*, Hs. Wien, cvp 4749 fol. 79r, zitiert bei Kaminsky, *History*, 350.

⁵⁷ Vgl. Patschovsky, (wie Anm. 34). Zur älteren Diskussion über den möglichen Einfluß Joachims vgl. Kaminsky, *History*, 351f., der indessen zu Unrecht eine direkte Verbindung zwischen der joachitischen und der freigeistigen Tradition herstellt, sowie Šmahel, *Husitská revoluce* 2, 13 und 133 mit Anm. 16 und 417.

Roquetaillade, der erste genuine Chiliast des späten Mittelalters, für den der Begriff der ‚reparatio‘ des paradisischen Gottesreiches genau wie bei den Taboriten die zentrale Kategorie bildete, könnte der direkte Vermittler gewesen sein, denn man hat ihn in Böhmen gekannt⁵⁸. Wenn aber die Liquidierung Martin Húskas und seiner Pikarden den Punkt markiert, wo die Dynamik der hussitischen Bewegung sich zu überschlagen drohte, dann bezeichnet der innertaboritische Bruch zwischen Žižka und Nikolaus von Pelhřimov auf der einen, Martin Húška und seinen Pikarden auf der anderen Seite exakt den Punkt, wo der Hussitismus aufhörte, eine revolutionäre Bewegung zu sein⁵⁹. Das ist wirklich der hussitische Thermidor, ungeachtet der ja durchaus namhaften Veränderungen, die der Hussitismus auch noch nach 1421 in Böhmen bewirkte⁶⁰.

Mit dieser Interpretation der Ursachen des innertaboritischen Konflikts, der in der physischen, moralischen und geistigen Vernichtung des Pikarden-Flügels gipfelte, ist der Weg bereitet, um die am Eingang dieses Abschnitts gestellte Frage abschließend wieder aufzugreifen: Läßt sich der Pikarden-Fall in einen größeren Rahmen einordnen, weist er Elemente auf, die ihn geschichtstheoretisch modellhaft interpretieren, die ihn also bei aller historischen Individualität als Typus er-

⁵⁸ Dazu eingehend R. Lerner, „Popular Justice“: Rupescissa in Hussite Bohemia in: Eschatologie und Hussitismus (wie oben Anm. 44), 39–52.

⁵⁹ Um Mißverständnisse über den hier gebrauchten Revolutionsbegriff zu vermeiden: Ich meine damit ganz einfach Revolution als Prozeß, als dynamischer, vorwärts gerichteter Vorgang in Opposition zu jedweder Form von rückwärts gewandter Statik, der eine gegebene Ordnung, gleichgültig welcher Art, allein deswegen, weil sie besteht, solange verändert, bis sich kein Stein von ihr mehr auf dem anderen befindet. Kommt dieser Prozeß eines zunehmend radikaleren Infragestellens von Gegebenheiten zum Stillstand, überbietet sie sich nicht mehr selbst, dann hört eine Bewegung auf, revolutionär zu sein, welche Veränderungen auch immer sie noch im Gefolge haben mag; es werden stets nur Varianten des bereits Erreichten sein, eine Umkehrung der Verhältnisse vielleicht, aber keine Zertrümmerung der Strukturen. So betrachtet, sind Revolutionen, geschichtlich gesehen, immer auf halber Strecke stehen geblieben. Der Hussitismus markiert insofern im neuzeitlichen Europa auch in seinem Versagen als revolutionäre Bewegung das erste Glied einer illustren Kette.

⁶⁰ Diese Veränderungen, die den Hussitismus als Gesamtbewegung betreffen, stehen im Mittelpunkt der Ausführungen von F. Šmahel, La révolution hussite, une anomalie historique (Paris 1985). Das Gesellschaftsmodell Tabors ist Gegenstand der Reflexionen über das Revolutionäre am Hussitismus bei Kaminsky, History, 481 ff. Tabor verlor zwar seine Stoßkraft erst in Lipany 1434, um dann von Georg von Podiebrad gänzlich seines revolutionären Erbes beraubt zu werden. Dieses Erbe selbst aber ist vor dem Februar 1421 grundgelegt worden; die Zeit danach, nach Ausgrenzung und Liquidierung des Pikardenflügels, war eine Zeit der Konsolidierung und der Ausgestaltung des Erreichten; sie hat Tabor um keine revolutionär zu nennenden Elemente mehr bereichert. – Näher in eine Diskussion um den Revolutionsbegriff bezüglich des Hussitismus einzutreten, ist hier nicht der Ort. Es sei jedoch vermerkt, daß sich mein Begriff von Revolution auch nicht mit Ferdinand Seibts Konzept von Revolution im allgemeinen und der hussitischen Revolution als einer vornehmlich „ständischen Revolution“ im besonderen deckt, wie er es zuerst 1962 („Die Hussitenzeit als Kulturepoche“, am bequemsten zugänglich in: ders., Hussitenstudien [München 1987] 27–59 (bes. 39 ff.) und am umfassendsten in seinem Buch „Revolution in Europa“ (München 1984) zum Ausdruck brachte), zuletzt in Auseinandersetzung mit Šmahels Entwurf von 1985 in: Husitství – reformace – renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela 1 (Praha 1994) 275–285.

kennen und ihn im Kontext gleichartiger Erscheinungen in seiner zeitlichen und räumlichen Besonderheit erst wirklich einschätzen lassen?

Ich sehe vorderhand nur ein Modell, das da in Frage kommen könnte: Das ist die Konspirationstheorie⁶¹. Sie ist insofern anwendbar, als sie in ihrem Grund die Angst vor existentieller Entwurzelung voraussetzt und als die intellektuelle Artikulationsbasis dieser Angst sich exakt desselben Metaphern-Arsenals bedient wie die Anti-Pikarden-Polemik: ‚Widernatürliche‘ Amoralität, Blutsäufertum, Teufelsdienst. Als mittelalterliche Beispiele für die sündenbockartigen Opfer solcher Verfolgungsängste lassen sich Ketzer allgemein und die Templer im besonderen namhaft machen, die ritualmörderischen Juden und die giftmischenden Hexen, aber auch die sich verschwörenden Gilden. Das Mittelalter tradierte, transformierte und prolongierte mit den Klischees des kollektiven Menschenfeinds bekanntlich nur, was ihm die Antike an dergleichen Stoffen hinterlassen hatte⁶². Insoweit lassen sich also Grundmuster kollektiver Imagination bei der Identifizierung eines die eigene und die Gruppenexistenz substantiell bedrohenden Feindes im Konspirationsmodell bei der Pikarden-Polemik wiederfinden.

Die Grundfrage jener Gruppen, die Verschwörungen wittern, hat Dieter Groh aperçuhaft mit den Worten formuliert⁶³: „Why do bad things happen to good people?“ Vorausgesetzt wird also ein Zustand grundlegender Verunsicherung aufgrund eingetretener Katastrophen; negative Erfahrungen der Vergangenheit lassen die Zukunft in trübem Licht erscheinen. Nun kann den so eminent erfolgreichen Taboriten die eigene reale Existenz zu dem Zeitpunkt, als sie sich ihres pikardischen Flügels entledigten, nicht jene diffuse Angst bereitet haben, die sie Verschwörung wittern und nach Sündenböcken für einen Zustand vermeintlicher Hoffnungslosigkeit hätte Ausschau halten lassen. Eine an die Substanz gehende Zukunftsangst kann dennoch, wie ich zu zeigen versuchte, vorhanden gewesen sein und das politische Handeln bestimmt haben. Das Konspirationsmodell ließe sich also tatsächlich in seinen Grundzügen auf unseren Fall anwenden.

⁶¹ Für die folgenden Ausführungen habe ich mich weitgehend leiten lassen von *Dieter Groh*, Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people?, in: *ders.*, Anthropologische Dimensionen der Geschichte (Frankfurt/M. 1992) 267–304 [engl. Fassung in: *Changing Conceptions of Conspiracy*, ed. by *C.F. Graumann-Moscovici* (New York u.a. 1987) 1–37; der Sammelband enthält weitere Artikel, deren Lektüre in unserem Zusammenhang von Nutzen ist; ich hebe hervor: *Serge Moscovici*, The Conspiracy Mentality, 151–169; *Carl F. Graumann*, Conspiracy: History and Social Psychology – A Synopsis, 245–251.]. Siehe auch *Norman Cohn*, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt* (London 1975). So inspirierend all diese Arbeiten sind, ist eine umfassende Darstellung der geschichtlichen Erscheinungsformen und eine systematische Untersuchung der Bedingungsmöglichkeiten des Konspirationskonzepts ein Desiderat.

⁶² Vgl. die Nachweise bei *Patschovsky*, *Der Ketzer als Teufelsdiener* (wie Anm. 52).

⁶³ Siehe Anm. 61.

IV.

Das Fazit unserer Ausführungen kann kurz sein: Der antinomistischen Beimischungen entkleidet, zeigt das sogenannte taboritische Pikardentum sein wahres Gesicht in einem spiritualistischen Chiliasmus mit zunehmend radikalen Zügen, der nichts Materielles mehr als Gefäß des Göttlich-Spirituellen gelten ließ, für den die sichtbare Welt immer mehr zum bloßen Zeichen wurde. Wohin solches Denken am Ende geführt hätte, ist nicht auszumachen, denn dazu wurden die ‚Pikarden‘ zu früh umgebracht. In der Spannung zwischen materialer Welt und gottdurchpulstem Geist waren antike Manichäer und mittelalterliche Katharer zu einer radikalen Negierung der materialen Welt gelangt; gewisse Züge der eucharistischen Praxis des chiliastischen Taboritentums legen eine mögliche Entwicklung in dieser Richtung nahe. Doch auch eine Alternative erscheint denkbar: Irgendwann wäre Martin Húška auf seinem Spiritualisierungswege wohl auch die innere Unvereinbarkeit spiritueller Existenz mit menschenmordendem Aktionismus aufgegangen, und als Konsequenz aus dieser Einsicht hätte ein Pietismus erwachsen können, wie ihn Peter Chelčický und die böhmische Brüderunität praktizierten.

Die hussitische Revolution hätte also durchaus auch im Rückzug in die radikale Innerlichkeit enden können, mit Verwandtschaft mehr zur *Devotio moderna* als zur Hau-drauf-Mentalität von Žižkas Taboritenscharen. Der taboritische Chiliasmus in seiner extremen Ausprägung weist daher in sehr viel größerem Maße praktische Verwirklichungsmöglichkeiten auf, als es bei Bemessung der historischen Verwirklichungschance die Fixierung der Forschung auf den angestrebten, außerhalb des Menschenmöglichen liegenden Endzustand des paradiesischen Friedensreiches für möglich hielt. Man muß Martin Húškas chiliastisches Modell nur wörtlich nehmen: Er sah sich in der Phase der ‚consummatio saeculi‘ und nannte dies einen Transformationsprozeß, den die Welt, aber natürlich vor allem jeder Mensch in seiner individuellen Lebensweise, zu durchlaufen hätte. Das wäre der Intention nach ein Weg zu einem Zustand höherer Geistigkeit gewesen; ein sehr anspruchsvolles, aber in bestimmtem Umfang doch erreichbares Ziel, wenn auch auf höchst turbulente Weise angesteuert. Aber Hus wußte auf seinem Weg zur wahren Kirche auch nicht, was aus seinem Auftritt in Konstanz einmal alles werden würde. Ich finde, der von keinem anderen Wunsch als Hus beseelte Martin Húška verdiente in Raudnitz seinen Hussenstein.

Ferdinand Seibt

Hussitischer Kommunalismus

I.

Vor dreißig Jahren habe ich eine Untersuchung „zur Struktur einer Revolution“ publiziert. Es ging darum, einen sehr ausgeprägten, aber von der deutschen Forschung seit Generationen nicht bearbeiteten gesellschaftlichen Formierungsprozeß zu untersuchen, der schließlich vom Ausgangspunkt einer religiösen Reform bis zum Ausbruch innergesellschaftlicher Gewalt zu führen imstande war. Es lag mir daran, den Ursprung und die Wege einer solchen Formierung in einzelnen Themenkreisen am Quellenbefund zu analysieren, so daß von vornherein das programmatische Denken zur Debatte stand und nicht eine Ereignisfolge, die mir hinlänglich bekannt schien. Es handelte sich um die hussitische Revolution.

Mein Buch aus dem Jahr 1965 fand unerwartet freundliche Aufnahme bei der tschechischen Forschung. Im Rückblick darf ich sagen, daß in der gesamten historischen Fachliteratur kein anderes deutsches Buch so ausführliche Rezensionen auf tschechischer Seite ausgelöst hat. Das Buch wurde auch auf deutscher Seite freundlich begrüßt, aber es war hier leider nicht im erwünschten Maß imstande, eine umfangreichere Beschäftigung mit den so quellenträchtigen Jahrzehnten des böhmischen Spätmittelalters anzuregen¹. Immerhin: Der Begriff einer hussitischen Revolution, den seinerzeit gleichermaßen die Marxisten in der DDR wie konservativere deutsche Kenner der westlichen Revolutionsgeschichte ablehnten, ließ sich durch meine Strukturanalyse wohl ein wenig befestigen. Die Diskussion darum freilich konnte ich wegen der mangelnden deutschen Sachkenntnis allein mit tschechischen Kollegen führen. Ich erinnere mich gern dieser Diskussion, die mir jahrzehntelange kollegiale Verbindungen einbrachte, namentlich mit dem heute wohl besten tschechischen Sachkenner, der sich soeben mit der bisher umfangreichsten Hussitengeschichte ausgewiesen hat, mit František Šmahel².

¹ Eine glückliche Ausnahme bildet *Franz Machilek*, der sich dem Thema von den Kommentaren des Ludolf von Sagan her näherte (Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus, München 1967) und der inzwischen mit einer Fülle von Detailstudien zu den besonderen deutschen Kennern der ersten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts in Böhmen zählt.

² Zu Oeuvre und Persönlichkeit von František Šmahel führt wohl am besten die Festschrift aus Anlaß seines 60. Geburtstages: *Husitství – Reformace – Renesance* [Hussitismus – Reform-

Meine Analyse von 1965³ war semantisch orientiert. Die Begriffsanalyse richtete sich auf das nomenklatorische Selbstverständnis der Hussiten; auf ihre Diskussion um das *bellum justum* zu ihrer Verteidigung, also auch auf die Rechtfertigung von „innerer Gewalt“ mit dem herkömmlichen Instrumentarium des Defensivkrieges; auf ihr nationales Selbstverständnis als einer „tschechischen Reformbewegung“ nach den bisherigen Auffassungen; und auf den neuen Organisationsbegriff, den sie nach den Ursprüngen für ihre Bewegung fanden und der offensichtlich ein revolutionäres Gegenstück zu bisherigen Organisationsformen darstellen sollte: auf die Gemeinde.

Der Gemeindebegriff als sozusagen „antifeudalistische“ revolutionäre Selbstorganisation hat mich auch später noch in einigen Arbeiten beschäftigt, vor allem in einem Buch über die frühen europäischen Revolutionen⁴. Überdies schien es mir immer wieder bemerkenswert, daß auch in der Geschichte der europäischen Utopie seit Thomas Morus wie auch in der deutschen Reformationsutopie Begriff und Organisationsformen der „Gemeinde“ eine große Rolle spielten⁵.

Andere, namentlich an süddeutschem Material aus dörflichem und städtischem Selbstverständnis orientierte Wege ging Peter Blickle in den letzten Jahrzehnten. Er suchte sie ebenso auf weitertragende politische Strukturen anzuwenden. Seinen Begriff von „Kommunalismus“, wie er ihn vor einigen Jahren in der Historischen Zeitschrift vorstellte, will ich deshalb hier auch gerne übernehmen⁶. Seiner Vorstellung, ein solcher Kommunalismus sei besonders im 16. Jahrhundert wirksam geworden, namentlich in Verbindung mit der deutschen Reformation, könnte ich zwar meinerseits noch das Beispiel der Utopie von einer „Neuen Wandlung“, offenbar ein zeitgenössischer Revolutionsbegriff, von 1527 beisteuern, die meist unter der Autorschaft des Nürnberger Buchdruckers Johannes Hergot läuft⁷. Ich möchte hier aber Blickles Begriff, im vollen Sinne des reformatorischen Aufbruchs, um hundert Jahre vordatieren. Ich möchte zeigen, daß Blickles Begriff geradeso schon im hussitischen Böhmen anzuwenden ist, und im übrigen will ich auch die Anmerkung nicht unterdrücken, daß er wohl offenbar schon seit dem 12. Jahrhundert in den politischen Strukturen und Auseinandersetzungen der mittelalterlichen Gesellschaft eine Rolle spielt, mitunter auch da, wo man früher einmal von „Zunftkämpfen“ gesprochen hat. Zweifellos gehört er nach meinem

mation – Renaissance]. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela. Hrsg. von Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka, Noemi Rejchrtová, 3 Bde. (Praha 1994). Zu seiner kürzlich erschienenen vierbändigen Hussitengeschichte (*František Šmahel, Husitská revoluce* [Die hussitische Revolution], Prag 1993) demnächst meine Rezension in der Zeitschrift *Bohemia*.

³ Ferdinand Seibt, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution* (Köln, Graz 1965) als Beiheft 8 zum Archiv für Kulturgeschichte, erschienen noch einmal in unveränderter, aber um einige Quelleneditionen erweiterter Auflage (Köln, Wien 1992).

⁴ Ferdinand Seibt, *Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt. Strukturen, Elemente, Exempel* (München 1984).

⁵ Ferdinand Seibt, *Utopica – Modelle totaler Sozialplanung* (Düsseldorf 1972).

⁶ Peter Blickle, *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: *Historische Zeitschrift* 242 (1986) 529–556, bes. 533.

⁷ Darüber zuletzt mein Beitrag zum Historikertag 1994 in ZHF (im Druck).

Dafürhalten zu jenen Themenkreisen, denen man mit einer zielbewußten und klug in die zeitgenössische Begriffswelt eingepaßten Forschung auch als *Mediaevalist* noch vieles abgewinnen kann⁸.

In ihrer Fixierung auf die großen Linien der politischen Geschichte hat sich die Forschung lange Zeit bisher kaum mit dem Begriff der „Kommune“ befaßt. Und doch erscheint sozusagen das gesamte Wortfeld bei näherem Zusehen unentbehrlich für das Verständnis der Herrschaftsstrukturen, sowohl im abendländischen wie auch im aufgeklärten, ja schließlich noch im modernen und zeitgenössischen Europa. Dabei zeigt diese Begrifflichkeit für ihr rechtes Verständnis ganz wichtige Wandlungen, ebenso wie für die gesellschaftspolitische Diskussion, die solche Wandlungen jeweils hervorbrachte. Mehr noch: Eben nicht nur ihre Definition unter sich wandelnden Umständen, sondern die Wortbildung selbst ist bereits ein wichtiger Aufschluß, denn es geht dabei um einen die Jahrhunderte weit übergreifenden Begriff, dem man sozusagen eine axiale Bedeutung für unsere gesamte neuere Gesellschaftsentwicklung zuschreiben kann. Eben deshalb bietet die ganze Gesellschaftsgeschichte seit dem Aufbruch eines gewissen, begrenzten, in seinen Umrissen aber schon lange bekannten gesellschaftlichen Pluralismus des letzten Jahrtausends ein willkommenes Beobachtungsfeld dafür. Er steht in dieser Hinsicht also den großen und wichtigen Leitbegriffen der abendländischen Gesellschaft nicht nach, die wir allmählich erst in den letzten Jahrzehnten zu diskutieren und in ihrer Entwicklung verfolgen gelernt haben. Und das, wobei ein überaus reiches Quellenmaterial eine solche Diskussion erlaubt⁹. Auch die Kommune darf also jedenfalls beanspruchen, in ihrer Definition, in ihrem Begriffswandel und in dem jeweiligen Diskussionsgeschehen den Adel der Latinität an sich zu tragen, so daß sie dem theoretischen Sprachgebrauch auch in der Sprache der Gebildeten zugänglich war. Darüber hinaus brachte es die Bedeutung und die gesellschaftliche Funktion dieses Begriffs mit sich, daß sich Übersetzungen und Varianten auch in die Volkssprachen einführten. Wir haben es also im deutschen Umfeld bald mit „gemeinde“ und „meente“ zu tun, mit „Allgemeinheit“ im dörflichen wie im städtischen Verständnis, mit entsprechenden Zugehörigkeitskriterien und mit politischen Konsequenzen. Wir beobachten dabei einen Weg zur Fundamentalpolitisierung mit Hilfe dieses Sprachgebrauchs, aber wir können ebenso das Organisationsgeschehen aus der Ständewelt daran verfolgen. Otto Brunners „Landesgemeinde“ gehört längst zum Grundwissen für die Beobachtung spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Staatlichkeit.

⁸ Ich kann hier nur anmerken, daß nach manchen übersteigerten Erwartungen doch die elektronische Datenverarbeitung gerade im Bereich der Semantik große Einsichten verspricht, und es wird hoffentlich nicht allzu lange dauern, bis man Quellenausgaben auch auf Disketten benützen kann.

⁹ Dazu *Heide Wunder*, Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland (Göttingen 1986). Zur generellen Entwicklung im städtischen Bereich *Gerhard Dilcher*, Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt, in *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler* (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (München, Zürich 1993) 311–446.

II.

Befand Karl Bosl vor zwanzig Jahren, daß die Kommune in Italien im 12. Jahrhundert als wichtiges Element des „europäischen Aufbruchs“ dann vollendet sei, wenn sich consules und populus, sei es auch unter einem podestà, vom Stadtherrn gelöst hätten, so gilt Vergleichbares auch schon etwa für dieselbe Zeit in Flandern. Und natürlich wird alles überwölbt von der Einsicht Wilhelm Ebels über die Bedeutung des städtischen Schwurverbandes bei dieser Gelegenheit. Knut Schulz erinnerte 1992 daran mit der Feststellung: Die Kommune sei ein Schwurverband der Bewohner eines Platzes¹⁰.

Es genügt, an diese Einsichten zu erinnern. Sie werden zumindest im Bereich der Stadtgeschichte wohl auch weiterhin die Forschung orientieren. Der alte Begriff der städtischen und, namentlich im Zusammenhang mit der Dorfforschung im Landesausbau, auch der dörflichen Kommunität ist aber weder umfassend noch unveränderlich. Auch kennt er nach den Kriterien eines solchen „Kommunalismus“ seine Ausnahmen. Karl Bosl etwa hat zuletzt noch 1980 festgestellt, daß es in Rom, im Gegensatz zu den oberitalienischen Entwicklungen, eben „keine Kommunebildung“ gegeben habe¹¹. Andererseits läßt sich auch hier um die Mitte des 12. Jahrhunderts eine Bürgerschaftsbewegung beobachten, die der Sache nach an Kommunebildungen in allgemeinem Verständnis in Oberitalien erinnert¹². Auch diesen Untersuchungsgang mag man der Diskussion überlassen. Wichtig für unsere Fragestellung ist jedoch, daß die Kommune im Spätmittelalter sich verselbstständigt und nicht mehr ihre Auseinandersetzungen mit Stadtherren führt, die sie meist siegreich hinter sich gebracht hatte, sondern daß sie in Polarisierung mit dem Stadtrat geraten ist: Rat und Gemeinde – diese Formel aus dem deutschen Spätmittelalter hat augenscheinlich ihre Parallelen weithin¹³.

Blickles Beobachtungen einer „kommunalen Bewegung“ in mehreren Arbeiten, zuerst wohl in einer Darstellung der Reformation als einer „Revolution des gemeinen Mannes“, richteten sich auf diese Organisationsform in Verbindung mit einer besonderen, eben mit der religiösen Legitimation¹⁴. Denn die übliche, seit dem 12. Jahrhundert spätestens theoretisierte Rechtfertigung für das „kommunale

¹⁰ Knut Schulz, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr...“. Kommunale Aufstände und die Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter (München 1992) 6.

¹¹ Karl Bosl, Aufbruch Europas (München 1980) 182.

¹² Darüber Jürgen Strohmann, Die Stadt neben Papst und Kaiser. Der Herrschaftsanspruch der römischen Bürgerschaft zur Zeit der Staufer (Ms. Diss. Bochum 1996).

¹³ Für die deutschen Verhältnisse die Umschau in der Bochumer Dissertation von Gudrun Gleba, Die Gemeinde als alternatives Ordnungsmodell. Zur sozialen und politischen Differenzierung des Gemeindebegriffes in den innerstädtischen Auseinandersetzungen des 14. und 15. Jahrhunderts (Köln, Wien 1989).

¹⁴ Peter Blickle, Die Revolution des Gemeinen Mannes (München 1980). Zum Begriff auch die Bochumer Dissertation von Robert Lutz, Wer war der Gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters (München, Wien 1979).

Anliegen,“ nämlich das „*bonum commune*“, war offensichtlich nicht hinreichend für ein Aufstandsbegehren¹⁵.

In einem solchen Sinn sprach von „Kommunalismus“ und „kommunaler Bewegung“ Peter Blickle in mehreren Arbeiten, zuletzt 1995. Dabei richtete er seine Aufmerksamkeit besonders auf die deutsche Reformation, in der er eine „Kommunalebewegung“ beobachtete, die sich religiös zu legitimieren wußte und eben dadurch eine tiefere, eine rechtlich überlegene, also eine revolutionäre Rechtfertigung fand, die das bisher beanspruchte *bonum commune* überstieg. Blickle hat in einigen Arbeiten davon gesprochen, daß es ohne eine solche Legitimation keine wirklichen, nämlich keine den Umsturz der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung rechtfertigenden, mithin also revolutionären Entwicklungen geben könne. Ich möchte mich dieser Auffassung mit Nachdruck anschließen, aber ich will dabei darauf hinweisen, daß ich eben gerade vor dreißig Jahren das religiöse Legitimationsproblem im Hussitismus im einzelnen verfolgt habe und in der Diskussion der Prager hussitischen Magister um das *bellum iustum*, also um die Rechtfertigung des „inneren“, des revolutionären Widerstandes zur Selbstverteidigung der hussitischen Bewegung, im einzelnen darlegen konnte¹⁶. Eine solche „religiöse Legitimation“ kennzeichnet alle frühen europäischen Revolutionen vom 15. Jahrhundert bis zum 17. Der verharmlosend sogenannte „Prager Ständeaufstand“ von 1618 zählt auch noch dazu. Erst in der englischen Revolution eine Generation später und offensichtlich auch unter dem Einfluß der fortgeschrittenen gesellschaftlichen Diskussion in jenem Lande tauchen neben dem hinreichend bekannten religiösen Moment auch naturrechtliche Argumentationen auf, um das „überlegene Recht der Revolution“ zu erläutern, den ständischen Widerstand bis zum Königsmord zu rechtfertigen und, sozusagen am linken Flügel der Bewegung, auch egalitäre Forderungen zu entwickeln¹⁷. Um all dieses Verständnis und um die zeitliche Dimension möchte ich Blickles „Kommunalismus“ erweitert wissen, und es scheint mir überdies noch sehr erfolgversprechend, im Sinne des freilich von Mollat und Wolff kräftig akzentuierten Begriffs von „populären Revolutionen“ auch das 14. Jahrhundert nach entsprechenden, das *bonum commune* allein übergreifenden Ansätzen der westeuropäischen „Revolutionswelle“ von 1381 noch einmal zu überprüfen¹⁸.

Für die Beobachtung selbst oder für die Entdeckung von Gemeindebildungen als einem besonderen hussitischen Organisationsprinzip kann man bereits den ersten modernen Hussitenhistoriographen Franz Palacky heranziehen, den bekannten „Vater der tschechischen Historiographie“ vor einhundertfünfzig

¹⁵ Zum „*bonum commune*“ die Bochumer Dissertation von *Peter Hibst*, *Utilitas publica – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffs von der Antike bis zum späten Mittelalter* (Frankfurt a. M., New York 1991). Überdies vom selben Autor ein Aufsatz im Archiv für Begriffsgeschichte 33 (1990) 60–96.

¹⁶ Dazu *Seibt*, *Hussitica*, Kap. 2.

¹⁷ Dazu *ders.*, *Revolution in Europa*, bes. 72 ff.

¹⁸ *André Mollat, Philippe Wolff*, *Ongles bleus, Jacques et Ciompi. Les révolutions populaires en Europe aux XIVe et XVe siècles* (Paris 1970).

Jahren. Aber er merkt nur an und beschreibt, er geht mit keiner Analyse in die Tiefe. Ein deutscher Historiker, der einzige wohl, der sich intensiver mit den Hussiten befaßte, hat vor einhundertzwanzig Jahren einen guten Teil der Zusammenhänge schon recht treffend angesprochen. Das war Friedrich von Bezold, dessen Darstellung auch allein bis heute die Ehre einer tschechischen Übersetzung widerfuhr¹⁹. Er schreibt 1874, die Gemeinden seien die ursprüngliche Grundlage des Taboritentums, der Inbegriff der gläubigen Brüder und Schwestern. Und er fügt ganz scharfsichtig hinzu: Solche Gemeinden bildeten sich anfänglich nur auf kurze Dauer und für religiöse Zwecke. Aber das Prinzip sei bestehen geblieben und auf politische Verhältnisse übertragen worden²⁰. Mir scheint eine solche Einsicht auch im Hinblick auf die in den folgenden einhundert Jahren errungenen Erkenntnisse über die Struktur der hussitischen Bewegung ganz beachtlich. Allerdings erscheint die einseitige Zuschreibung des Gemeindeprinzips allein für die taboritische Bewegung, das heißt für den räumlich wie ideell vom Prager Hussitismus weithin unterschiedenen „linken Flügel“ der Revolution, zu eng²¹. Ivan Hlaváček hat einiges zum Aufschluß des Gemeindeprinzips in einer umfangreichen Studie über die hussitischen Landtage beigetragen, die gerade vor vierzig Jahren erschien²². Um diese Zeit, 1958 nämlich, hat der namentlich um rechts- und strukturgeschichtliche Fragen so verdiente Hussitenforscher Jiří Kejř angelegentlich ebenfalls auf die besondere Notwendigkeit hingewiesen, Bedeutung und Funktion des hussitischen Gemeindebegriffs besonders zu erforschen²³.

III.

Worum geht es im einzelnen? Welche Bedeutung hat der wechselweise in drei Sprachen überlieferte Terminus „communitas“, „universitas“, tschechisch „obec“, „Allgemeinheit“ oder „Gemeinde“, in konkreten Funktionen? Er ist natürlich im tschechischen Sprachgebrauch seit langem bekannt, ist durchaus älter als die gemeinderechtlichen Organisationen im Zusammenhang mit dem Landesausbau

¹⁹ Friedrich von Bezold, Zur Geschichte des Hussitentums. Culturhistorische Studien (München 1874).

²⁰ Bezold, Zur Geschichte des Hussitentums, 66.

²¹ Eine neue deutsche Darstellung schrieb Jiří Kejř, Die Hussitenrevolution (Berlin 1988). Eine konzise und treffende Übersicht stellte Franz Machilek zusammen in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15 (Berlin, New York 1987) 710–735. Wünschenswert wäre eine deutsche Übersetzung der soeben erschienenen umfangreichen tschechischen Hussitengeschichte von Šmahel, Husitská revoluce.

²² Ivan Hlaváček, Husitské sněmy [Hussitische Landtage], in: Sborník historický 4 (1956) 71–110; ders., Dva příspěvky k diplomacie pražských měst za husitství [Zwei Beiträge zur Diplomatie der Prager Städte während des Hussitismus], in: Zápisky katedry československých dějin a archivního studia 7 (1963) 71–87.

²³ Jiří Kejř, Právní život v husitské Kutné hoře [Das Rechtsleben im hussitischen Kuttenberg] (Prag 1958).

namentlich des 13. und 14. Jahrhunderts, gewinnt aber in dieser Zeit eine vergleichbare Bedeutung wie im benachbarten Bayern, Sachsen, Schlesien auch, abgesehen von den Beiträgen zum Begriffsverständnis, die aus den kirchlichen Kommunitäten, den Mönchsgemeinden und Kollegiatkapiteln bekannt sind.

Die neue Stoßkraft entsteht, weil sich der Hussitismus als eine religiöse Bewegung formiert. Er sammelt seine Zuhörerschaft über Predigt und Gottesdienst, in jedem Fall also in kirchlichen Organisationsstrukturen, von der Kanzel, oder sogar konkret im Rahmen der Pfarrgemeinde, da nämlich, wo die Kelchkommunion vermittelt werden soll²⁴. In gemeindlichen Strukturen erlebten die neuen Gläubigen ihre Hinwendung zur neuen Lehre, durch „ihre“ Prediger; durch „ihre“ Priester, die seit 1415 die Kelchkommunion spendeten, durch „ihre“ Magister, die ihrerseits wiederum eine auf der Gemeindestruktur basierende Kirchenorganisation zu errichten suchten. Und im Rahmen dieser Gemeinden allein war zunächst die Rechtfertigung für die Abkehr von der alten Kirche, bald aber auch für die Abkehr von der alten politischen Ordnung zu finden und die Zuwendung zu etwas Neuem, das man schließlich auch mit Gewalt zu verteidigen hatte. Die Entwicklung ist bekannt. Daß sie gerade unter einem gemeindlichen Strukturprinzip so besonders erfolgreich ablaufen konnte, wird allerdings auch heute noch von Kennern nicht immer gehörig hervorgehoben. Das lag bereits in der Natur der hussitischen Propaganda, die nun eben einmal eine Kanzelpropaganda gewesen ist und deshalb an die Strukturen der Pfarrgemeinde anknüpfte. Es lag ebenso am Kernstück des hussitischen Bekenntnisses seit 1415, an der Kelchkommunion, die zuerst bekanntlich in der kleinen Kirche St. Martin in Prag Zustimmung fand, beim Pfarrer wie bei seiner Gemeinde.

Man kann die Einzelheiten für den deutschen Leser kürzer fassen. Denn auch in der deutschen Reformation ist in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung der Pfarrgemeinde hinlänglich hervorgehoben worden, angefangen mit der Akzentuierung eines „linken Flügels“ der Reformation durch Heinold Fast und mit exemplarischen Untersuchungen von „Gemeindereformation“ als Gegenstück zur „Ratsreformation“, womit die Aufmerksamkeit vom kirchlichen zum städtischen Organisationsprinzip, von der Pfarrgemeinde also zur Stadtgemeinde wechselte²⁵. Die Bedeutung der Pfarrgemeinde für die Ausbreitung des Hussitismus unterstrich vor kurzem noch einmal František Šmahel in seinem magnum opus mit der These, daß augenscheinlich das geringere Echo der Reformbewegung in Mähren mit der festeren Organisation der katholischen Pfarrgemeinden in diesem gleich-

²⁴ Diese Entwicklung ist oft beschrieben worden, abgesehen von *Kejř, Právní život und Machilek* (s. Anm. 21) umfassend in einer westlichen Sprache von *Howard Kaminsky, A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, Los Angeles 1967), tschechisch kürzlich von *Šmahel, Husitská revoluce*.

²⁵ *Heinold Fast*, *Der „linke Flügel“ der Reformation* (Hamburg 1962), gewann mit seinem Buch einen Begriff für die Gesamtentwicklung und ihre „Flügel“-Bildungen. Beispiele für „Gemeindereformation“ untersucht die Bochumer Dissertation von *Wilhelm Wettges*, *Reformation und Propaganda. Studien zur Kommunikation des Aufruhrs in süddeutschen Reichsstädten* (München 1978).

sprachigen böhmischen Nachbarland zusammenhänge²⁶, aus dem immerhin eine nicht unerhebliche Anzahl einzelner profilierter Verfechter des Hussitismus bekannt ist, aber kaum der Übertritt ganzer Gemeinden.

Es gibt nicht nur Hussens „Predigtgemeinde“ in der Prager Bethlehemskapelle, die bekanntlich keine Pfarrkirche war, es gibt auch im Laufe der folgenden Jahre die Übertragung des Begriffs auf eine Gruppe von Anhängern, die sich mehr oder minder lokalisieren ließ. Die bekannte Kelchprozession im Juli 1419, die zum Sturm auf das Prager Neustädter Rathaus führte und damit zur Initialzündung einer Revolution, unternahm im zeitgenössischen Sprachgebrauch eine „*communitas wyklistarum*“²⁷. Die neuen Gläubigen aber, die ihre ursprünglichen Pfarrgemeinden meiden müssen oder die in großer Zahl für eine weit umfangreichere Organisation demonstrieren, übernehmen den Gemeindebegriff ebenso und intitulieren ihr bekanntes Manifest 1417 mit den Worten: „*My, obec na Bzí hoře sebraná ...*“, „Wir, die auf dem Berge Bzi versammelte Gemeinde“²⁸. Damit hat sich die „*communitas fidelium*“ deutlich vom ursprünglichen kirchlichen Organisationsbegriff gelöst.

Dieser neue Begriff geht nun mitsamt dem gehörigen Selbstverständnis auch in die großen hussitischen Manifeste ein. Wichtig für die rechte Einschätzung des Gemeindebegriffs ist die Tatsache, daß die „Hussiten“ diese Bezeichnung aus der Inquisitionsnomenklatur durchaus nicht schätzten²⁹. Sie wollten lieber die besseren Christen sein, oder sie bezeichneten sich eben als die Gemeinde der Gläubigen. Der Gemeinde-Begriff verschwand erst nach dem Basler Konkordat, nach dem Kompromiß mit der allgemeinen Kirche also und der folgenden, unsicheren Epoche einer innerböhmischen Toleranz. Er blieb bezeichnenderweise gerade da erhalten, wo sich das Anliegen des religiösen Aufbruchs im Hussitismus am reinsten entwickelte. Da erhielt sich der Begriff „Gemeinde“ bis zum heutigen Tag: Die *Unitas fratrum*, die „Gemeinde“ eben, „der Böhmischen und Mährischen Brüder“ nach bekannter Vorgeschichte, wurde schließlich überhaupt zum Begriff für diese neue christliche Glaubensgemeinschaft, bis heute.

IV.

Der Gebrauch des Begriffs für die religiöse Allgemeinheit und für die Pfarrgemeinden einerseits und andererseits für die Stadtgemeinde im selben Zusammenhang changiert. Waren ja doch vielerorts zu jener Zeit beide nach ihrem Umfang identisch. Nur wenige größere Städte, die drei Prager Städte vor allem, umschlossen jeweils mehrere Pfarrgemeinden und bildeten selber eine übergreifende Orga-

²⁶ Šmahel, *Husitská revoluce*, hier Bd. 1, 152.

²⁷ Jaroslav Goll (Hrsg.), *Vavřince z Březové kronika husitská* [Die Hussitenchronik des Lorenz von Březová], in: *Fontes rerum Bohemicarum*, Bd. 5 (Prag 1893) 329–534, hier 460.

²⁸ František Palacký (Hrsg.), *Archiv Český*, Bd. 3 (Prag 1949) 205.

²⁹ Seibt, *Hussitica*, Kap. 1.

nisationseinheit; eine weltliche in jedem Fall. Und in diesem Zusammenhang, in der politischen Entwicklung nämlich, geht es bei dieser Begrifflichkeit dann auch um den Dualismus zwischen Rat und Gemeinde. Schon Palacký hatte ihn beobachtet. Bereits vor der Hussitenzeit war er virulent. Schon damals schuf man nämlich für die Auseinandersetzung der Bürgergemeinde mit ihrem Rat kleinere, beweglichere Ausschüsse und unterschied etwa eine „senior communitas“ von der „maior communitas“³⁰. Dabei hatte im städtischen Ganzen schon vor der Revolutionsbewegung die „große Gemeinde“ ein entsprechendes, sozusagen auch legislatorisches Gewicht wie im übrigen Mitteleuropa auch. In ähnlicher Weise war auch die Position ihres Gegenspielers, des Rates, längst ausgeprägt, wobei augenscheinlich ein gewisser Transfer von Ratswissen auch familiären Beziehungen folgte, wie sie sich am Beispiel des Kaschauer Stadtschreibers Hans Hebenstreit über Prag bis nach Nürnberg verfolgen lassen³¹. Eine gewisse Einbindung von delegierten Funktionen im Rat geradeso wie auch in der Gemeinde ist also keineswegs eine Besonderheit des hussitischen Böhmens; wohl aber die folgende Profilierung: Denn bei den Urkunden, geschäftlichen Nennungen und Manifesten nach dem Revolutionsausbruch von 1419 wird da auf eine besondere Formel Wert gelegt, nach der nicht nur der Stadtrat vertreten sei, sondern eben auch die zugehörigen Gemeinden dieses oder jenes Ortes, vornehmlich natürlich in Prag, wo die Gemeinden der Alt- und Neustadt zeitweilig auch ihre Vereinigung beschlossen. Das ist gar nicht verwunderlich und ganz gut zu durchschauen. Es bildet sich eine Formel aus, die vornehmlich auch das Gesandtenwesen umfaßt: „... da mögen aus Eurer Stadt Zwei vom Rat und Zwei von der Gemeinde kommen.“³² Das hat sich in dieser Form vor der Revolution nicht feststellen lassen. Besonders auffällig für die Position in den Prager Gemeinden sind natürlich auch die Beschlüsse über die Enteignung aller Geflohenen, nach altem, durchaus herkömmlichem Stadtrecht, nun aber im Zusammenhang mit der für Prag charakteristischen Verbindung der deutschen Patrizier mit der alten Kirche und umgekehrt zwischen dem revolutionären Aufbruch und, namentlich in der Neustadt, der tschechischen Sprachzugehörigkeit.

Vielleicht schlug das schon zu Buche in jenen Verhandlungen, die König Sigismund als der präsumptive Thronfolger nach dem Tod seines Halbbruders Wenzel 1419/20 mit den Aufrührern führte. Das waren die ersten Schritte von Gemeindepolitik bei noch vorsichtigerem Taktieren des Rates. Der Rat wandte sich an den König mit einem Kompromißpapier und fügte hinzu, das seien nun eben seine Vorschläge. Es gäbe aber auch noch eine Stellungnahme der Gemeinde, die Ihre

³⁰ Ebd., Kap. 4, 136; danach vgl. die detaillierteren Untersuchungen von Karel Hrubý, *Sociologický model husitské revoluce v hranicích politického systému pražských měst* [Das soziologische Modell der hussitischen Revolution im Rahmen des politischen Systems der Prager Städte], in: *Sociologický časopis* 3 (1967) 575–590; ders., *Senior communitas – eine revolutionäre Institution der Prager hussitischen Bürgerschaft*, in: *Bohemia* 13 (1972) 9–43.

³¹ Dazu demnächst eine Arbeit von Maria Tischler über die Kaschauer Ratsordnung von 1404 in der Reihe „Veröffentlichungen des Collegium Carolinum“.

³² Goll, Vavřinec z Březové kronika, 458.

königliche Majestät nicht übelnehmen wolle. Die Gemeinde trat also schon wenige Wochen nach dem ersten Ausbruch von Gewalt im Oktober 1419 mit ihren eigenen Vorschlägen neben diejenigen ihrer eigentlich beauftragten und bevollmächtigten städtischen Sprecher, neben ihren eigenen Rat. Und Sigismund nahm dann auch wirklich die gemeindlichen Vorschläge „übel“, aber die Kraft, die dahinter steckte, war bereits so stark, daß sie der Rat nicht beseite schieben konnte. Die Konfrontation nahm ihren Lauf. Ein Kompromiß war nicht mehr zu finden.

Die Stärke der Gemeinde mit den zugehörigen Voten von Volksversammlungen wuchs erklärlicherweise nach den ersten militärischen Auseinandersetzungen von 1420, und seinen Höhepunkt erreichte dieser Prozeß unter dem Exmönch Jan Želivský, Johann von Seelau, einem ostböhmischen Zisterzienser, der in Prag als Volkstribun im Bewußtsein besonderer Auserwählung die Gemeinde zum Instrument seiner Diktatur werden ließ. Wieder darf ich die konkrete Entwicklung übergehen, um lediglich die entsprechende Formel zu präsentieren: Jener Jan Želivský befragte nämlich Abtrünnige vor einem Versöhnungsakt im gesamten Ambiente einer solchen kleinräumigen und sozusagen unmittelbaren Massendiktatur nach der Formel: „Petis, ut dominus Deus et communitas ista tibi parcant?“³³ Gott und die Gemeinde! Das ist eine Machtergreifung im tiefsten Verstand, wie ihn die zeitgenössische Legitimierung der Revolution nur überhaupt zur Verfügung stellen konnte. Jeder Kenner weiß, daß Želivský damit sich selbst aus dem Herzen gesprochen hatte. Der auf diese Weise übergangene Rat ließ bald den unbequemen Volkstribun in einem zweifelhaften Verfahren hinrichten, und die Machtstellung erlosch mit seiner Persönlichkeit. Dennoch versuchte sich sein Nachfolger Wilhelm gelegentlich noch einmal mit derselben Formulierung. Sie konnte in Prag danach aber keine Tradition mehr bilden. Anders war die Entwicklung dagegen bekanntlich in Tábor. Im ganzen jedenfalls ist es kein Wunder, daß auch schon die Intention einer besonderen gemeindlichen Mitsprache über das herkömmliche Maß hinaus die anderthalb Jahrzehnte der revolutionären böhmischen Entwicklung bestimmte und danach, mit der Restauration sozusagen, aus dem politischen Sprachgebrauch verschwand.

V.

Ich habe mir seinerzeit vor dreißig Jahren einigermaßen Mühe gegeben, um darzutun, daß die hussitische Revolution nicht nur einen egalitären Flügel ausbildete, dem man eben jene Bezeichnung herkömmlicherweise und schon lange vor der marxistischen Historiographie auch zusprach. Das war besonders zu jener Zeit, in der die europäische Historiographie auch die französische Revolution vornehmlich an ihrem egalitären Anspruch maß³⁴. Der europäische Vergleich zeigt nun

³³ *Constantin von Höfler*, Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen, Bd. 1 (Wien 1856) 458.

³⁴ Nach gründlicher Analyse bezweifelte offenbar zuerst *Crane Brinton* das allgemein egali-

aber auch noch ein anderes Anliegen von Revolutionen. Dieses Anliegen revolutionärer Bewegungen richtet sich nicht nur auf gesellschaftliche Egalität, wie das der Mythos von 1789 verhieß, sondern vornehmlich und bei manchen älteren Ereignissen sogar ausschließlich auf eine Umordnung der Ständegesellschaft³⁵. Den niederen mit dem Hochadel gleichzustellen; den hohen Adel neben die Dynastie; die stadtbürgerliche Welt vor den niederen Adel; oder den Klerus auszuschließen aus der Ständepyramide, das sind unterschiedliche, vielfältige, aber bis ins 20. Jahrhundert verfolgte Revolutionsziele. Bei einigem Nachdenken sind es sogar selbstverständliche Revolutionsziele, denn erklärlicherweise kann eine Ständegesellschaft eben auch nur durch den Umsturz ständischer Ordnungen revoltiert werden, und dieser Umsturz muß keinesfalls im Sinne moderner Egalität von oben bis unten laufen.

Auch diese ständische Ordnung also ist eine Strukturfrage der hussitischen Revolution. Sie ist natürlich nicht nur ein Kennzeichen des böhmischen Hussitismus, sondern eines von mehreren Krisenphänomenen, das um 1400 die gesamte kirchlich gebundene, ständisch geordnete und monarchisch regierte Welt mit großer Deutlichkeit befällt. Aber das wäre in einem weiteren Zusammenhang zu diskutieren und vornehmlich gegen Krisenbegriffe zu stellen, die man früher einseitig der modernen Nationalökonomie entlehnt hat³⁶.

VI.

Wie spiegelt sich nun das durch die Revolution krisenhaft erschütterte, umsturzgefährdete, ja umgestürzte Gesellschaftssystem in den hussitischen Texten? Gehen wir einmal von der generellen Überlegung aus, daß eine jede ständische

täre Anliegen der Revolution von 1789: Europa im Zeitalter der französischen Revolution (Leipzig 1935). Zum Jubiläum von 1989 folgten diesem Zweifel nun mehrere andere und vornehmlich auch französische Autoren, hervorragend unter ihnen François Furet.

³⁵ Ich habe mich um gehörige Beispiele in meiner Darstellung der frühen europäischen Revolutionen bemüht (s. Anm. 4), 51 ff. Für den gesamten Entwicklungsprozeß der „Modernisierung“ muß man dabei freilich stets den gesellschaftlichen Wandel durch „Reform“ vor Augen haben, oft aus gleicher Wurzel. Für seine gegenwärtige Bewertung in der deutschen Reformationsforschung vgl. *Heinz Schilling*, Die Reformation – ein revolutionärer Umbruch oder Hauptetappe eines langfristigen reformierenden Wandels?, in: *Konflikt und Reform. Festschrift für Helmut Berding*, hrsg. von *Winfried Speitkamp* und *Hans-Peter Ullmann* (Göttingen 1995) 26–40.

³⁶ Noch immer fehlt eine Krisendiskussion der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Gemeinsam mit *Winfried Eberhard* habe ich sie in den Bänden *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters* (Stuttgart 1985) und *Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit. Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit* (Stuttgart 1987) anzuregen versucht. Wenig sachkundige Anmerkungen wie soeben die von *Hartmut Boockmann* in einem Literaturbericht in der *HZ* (1995) nützen unserer Einsicht nicht, aber vielleicht sind sie als Erinnerung an die Notwendigkeit einer solchen Diskussion nicht ohne Nutzen. Einen guten Einblick in den Stand der Krisenforschungen, wie sie Spätmittelalter und frühe Neuzeit verbinden, liefert aber *Schilling*, *Die Reformation*.

Ordnung allein schon durch die bloße Nennung den unteren Rängen einen Platz und damit Anerkennung zuweist. Noch heute reden wir in unbewußter Erinnerung von „Rang und Stand“. Nach dieser Voraussetzung können wir zunächst einmal beobachten, daß die aufdrängenden Kräfte im Ständegefüge überhaupt ständische Rangreihen wachsen lassen; daß sie bisher nicht „namhafte“ Gruppen aufnehmen; daß diese neuen Gruppen vornehmlich nach dem Gemeindeprinzip benannt werden; daß es sich dabei teils auch wirklich um „Gemeinden“ handelt, nämlich um nun zur politischen Mitsprache aufdrängende Städte, Städtebünde und selbst auch Dörfer. Und daß am Ende alles weitgehend wieder so zurückgenommen wird, wie es vorrevolutionär war. Das heißt mit der Neigung, allenfalls den Hochadel, die Barone oder Magnaten, zu „nennen“, und dazu lediglich pauschal „alle Gemeinde des ganzen Landes“. Allerdings tritt dann schließlich, gegen Ende des 15. Jahrhunderts, zur begrifflichen Bekräftigung der aus der politischen Geschichte längst bekannten Behauptung des Hochadels über alle anderen ständischen Elemente auch eine Neuerung im Vokabular ein: Aus der nicht weiter im einzelnen nennenswerten „Landesgemeinde“ werden im Tschechischen jetzt die „Stände“, aus der „obec zemská“ „stawowé“. Mit diesem Begriff ist auch eine gewisse Übereinstimmung mit der übrigen ständischen Entwicklung in Europa hergestellt worden: „l'état“, „der Staat“, „the state“, „lo stato“ entstammt bekanntlich dem absolutistischen Selbstverständnis. Nur die Niederländer wahrten den ursprünglichen Plural.

Zur Analyse des quellenmäßigen Niederschlags beginnt man zweckmäßigerweise vor der Revolution, um die Entwicklung einer Rangreihe sozusagen aus dem ungestörten Zustand festzustellen. Ein Beispiel bietet etwa die *Majestas Carolina* aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, jenes Kodifizierungswerk der Landesgesetze, das Karl IV. in entsprechender konservativer Tendenz unternahm, das aber am Widerstand der böhmischen Barone scheiterte. Es überlebte dennoch in schriftlicher Form und beeinflusste bekanntlich manche künftige Regelung. In dieser Rechtssammlung also gilt die Rangfolge: „Barones et nobiles inferiores“, also „hoher Adel und niederer Adel“, und dazu treten dann die „universitates dicti regni“³⁷. Bei anderen Gelegenheiten finden wir als die vorrevolutionäre, ganz der Machtposition des Hochadels verpflichtete Nominierung lediglich „páni a obec“, in der lateinischen Version: „Domini terre et communitas“. „Gemeinde“ fungiert dabei natürlich für „Allgemeinheit“.

Mehr als diese Zweiteilung interessiert vom baronalen und wohl auch vom monarchischen Standpunkt nicht. Es handelt sich dabei natürlich nicht um eine geradlinige oder ungestörte gesellschaftliche Entwicklung³⁸. Vorrevolutionär

³⁷ *Majestas Carolina*. Der Kodifikationsentwurf Karls IV. für das Königreich Böhmen von 1355, hrsg. von Bernd-Ulrich Hergemöller (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 74, München 1995), Kap. I, hier zitiert nach dem Hinweis von Ivan Hlaváček, *Husitské sněmy*, 76, Anm. 16. Noch andere Belege dazu in Seibt, *Hussitica*, 146.

³⁸ Dazu mein Beitrag im Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder, hrsg. von Karl Bosl, Bd. 1 (Stuttgart 1967) und detaillierter meine Studie: *Land und Herrschaft in Böhmen*, in: HZ 200 (1965).

jedenfalls ist eine solche Zweiteilung üblich und vorherrschend. Damit ist auf Landesebene nur nennenswert, wer zum Hochadel gehört.

Da trifft ein revolutionärer Paukenschlag in diese Quellenebene: Der Landtagsbeschluß von Tschaslau (Čáslav) vom Juni 1421. Man muß einen Seitenblick auf die politische Geschichte werfen. Damals hatte nämlich nach einigen Verhandlungen König Sigismund das aufrührerische Böhmen zu erobern versucht. Nach einem Kreuzzugsaufruf vom Februar 1420 war er in das Land eingerückt, und der Kampf ging dabei machtpolitisch wie juristisch um die Hauptstadt. Prag war der Krönungsort für den böhmischen König, der Besitz der Hauptstadt also das Unterpfand für seine Legitimität. Aber Prag wurde durch Zuzug aus dem ganzen Land verteidigt. Die Belagerten gewannen ein erstes Scharmützel im Juni, zeigten sich schließlich standhaft in Verhandlungen, zwangen damit den König zunächst einmal zum Abzug und fügten ihm bei seiner Wiederkehr zu Allerheiligen 1420 eine empfindliche Niederlage zu³⁹. Auch wenn sich die Prager dabei nur mit der Hilfe ihrer Gesinnungsfreunde aus dem ganzen Land behaupten konnten, darunter namentlich der Taboriten unter Žižkas Kommando, gab es doch für ihre Politiker Anlaß genug, sich nach diesem Sieg über den König an die Spitze des Landes stellen zu wollen, selbst noch vor den Hochadel.

Auf diesem Weg gab es zunächst einmal im Herbst 1420 die Formel: „*Barones regni Bohemiae cum multis militibus*“, also hoher Adel mit vielen Rittern, „*ac Pragensibus* ...“, die Hauptstadt rührt sich. Die Rangreihe fährt fort: „*et ceteris civitatum communitatibus*“, also auch mit den Gemeinden der übrigen Städte. Prag hat in dieser Reihenfolge zunächst einmal die Nennung erreicht, gemeinsam mit anderen Hussitenstädten, die noch deutlicher vor uns treten werden, und an deren Spitze⁴⁰. Es ist eine städtepolitische Anerkennung für das hussitische Bürgertum, aber einen Umsturz bedeutet es noch nicht.

Weiter führen dann aber diplomatische Formeln, nach denen die Prager an erster Stelle im Ständeganzem auftreten, zur gleichen Zeit ihrer politischen Vorherrschaft, vom Herbst 1420 bis zum Juni 1421. Gelegentlich unterstreichen sie diese Position sogar in tschechischen Texten durch ein „*najprve*“ oder „*napřed*“, „an erster Stelle“, eine ganz ungewöhnliche Betonung ihres Vorrangs.

Bleibt der unerhörte Vorstoß der Hauptstadt Prag in der Sprache der Diplomatie, unterstützt, begleitet, und wohl auch begründet aus der politischen Entwicklung, ließ er sich wohl eben deswegen auch nicht behaupten⁴¹. Am Rande be-

³⁹ *Ferdinand Seibt*, Vom Vítkov bis zum Vyšehrad. Der Kampf um die böhmische Krone 1420 im Licht der Prager Propaganda, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 94 (1974) 89–117, mit der zugehörigen Analyse der hussitischen Quellen.

⁴⁰ Prager Nennung in Rangreihen: *Seibt*, *Hussitica*, 167, so auch zum Folgenden.

⁴¹ Prager nach HA, „*obec tábořská*“ und am Schluß noch vielleicht Landgemeinden finden sich in der Rangreihe bei Lorenz von Březová in *Goll, Vavřince z Březové kronika*, 460 und 462. Die lateinische Variante eines Textes vom Höhepunkt der Prager Macht im Mai 1421 lautet: „*Nos, magistri civium, consules et scabini ac communitas ... civitatum Pragensium ... et nobiles domini barones, milites, clientes, et civitates regni Bohemiae, communitates una nobiscum ac nobis adhaerentes* ...“ Der Text ist ediert von *Franz Palacky*, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 an*, Bd. 1 (Prag 1873) 96.

merkt: Ganz einzigartig war er nicht im Königreich Böhmen. Schlesien nämlich, also eine Gruppe von Herzogtümern, die Karl IV. schließlich der „Krone Böhmen“ inkorporiert hatte, erlebte zur selben Zeit ähnliche Vorstöße der Stadt Breslau, im Zusammenhang mit der Behauptung eines obersten Gerichts auch über den Hochadel. Das dort allerdings alles ohne Revolution⁴²: Auch „Reformen“ haben die Welt verändert!

Die Prager blieben also nicht an erster Stelle. Aber die erste Stelle gleich nach dem Hochadel behaupteten sie längere Zeit. Andererseits stecken die egalitären Tendenzen in der Formulierung von einer „Landesgemeinde, die sich Gottes Gesetz verpflichtet habe“, und das wiederum ist natürlich wieder ein Bruch aller ständischen Gliederung zugunsten der untersten Ebene, zu Gunsten der Egalität. Kein Wunder, daß sie sich eben auch nur bei den Taboriten findet. Jan Žižka allerdings, der gefürchtete und tatsächlich geniale Hussitenfeldherr⁴³, der bei solchen Gelegenheiten als „Verwalter“, als „spráwce“ der gläubigen Landesgemeinde angesprochen wird, war seinerseits nicht ganz der rechte Vertreter egalitärer Vermischung aller Standesunterschiede. Seine Vorstellungen waren im Gegenteil durchaus ständisch gebunden. Er war „zeman“, kam aus dem verarmten Dorfadel und brachte sich während seiner militärischen Expeditionen in den Besitz einer Ritterburg. Fortan nannte er sich „Jan Žižka von der Kelchburg“, „z Kalicha“, nach der freilich bescheidenen, aber doch hinreichend standesgemäßen Erhöhung durch jene kleine Burganlage in der Nähe von Leitmeritz.

Möglicherweise führte dieses Standesbewußtsein auch zum Bruch mit den Taboritenpriestern, der bekannt, dessen Ursache aber nicht geklärt ist. In seiner Militärordonanz von 1424 hat sich Žižka ein besonderes Denkmal gesetzt, denn es handelt sich im herkömmlichen Verstand um die erste schriftliche Heeresordnung. Auch dabei geht es standesgemäß zu, keinesfalls egalitär. Die einzelnen hier angesprochenen Stände sind dabei jeweils als „Gemeinden“ bezeichnet, es gibt also eine Gemeinde der Herren, eine der Ritter, der Knappen, der Städte und schließlich noch eine der Ältesten aus allen Gemeinden. Andererseits wird das gesamte Taboritenheer auch als „Feldgemeinde“ bezeichnet, „obec polská“, denn es sind „die im Felde arbeitenden Brüder“ hier zusammengefaßt, im Gegensatz zur nichtmilitärischen Organisation der neugegründeten Stadt Tabor und ihrer Bundesgenossen⁴⁴.

Die Zeugnisse für die gesamte Entwicklung, zumeist in den Landtagsakten, aber auch in Beschlüssen anderer Art, ebenso in den hussitischen Manifesten, mit unterschiedlichem Zungenschlag in den beiden Revolutionszentren Prag und

⁴² Zur ersten Information über die schlesische Entwicklung meine Biographie Karls IV.: Karl IV. Ein Kaiser in Europa 1346–1378 (München 1994), mit Literaturangaben.

⁴³ Grundlegend die Biographie von *Frederick G. Heymann*, *John Zizka and the Hussite Revolution* (Princeton 1955).

⁴⁴ Žižkas Militärordonanz wurde in ihrer tschechischen Fassung ediert von *Hugo Toman*, *Husitské válečnictví za doby Žižkovy a Prokopovy* [Hussitisches Kriegswesen zur Zeit Žižkas und Prokops] (Prag 1898). Dort finden sich auch Vergleiche zu deutschen Kriegsordnungen.

Tabor, lassen sich noch vermehren. Die zitierten Beispiele reichen aber wohl aus, meinen Begriff einer „ständischen Revolution“ in diplomatischem Kontext vorzuführen und dabei zu präzisieren, daß ein guter Teil des revolutionären Aufbruchs, gleich, ob auf den Umsturz der gesamten Ständepyramide aus Taborer Quellen, oder ob getragen vom Prager Impuls städtischer Mit- oder gar Vorherrschaft, der kommunalen Begrifflichkeit besonders verbunden war. Vielleicht kann man von revolutionärem Kommunalismus sprechen. Ständige, und also ständische Mitsprache haben die deutschen Reichsstädte ihrerseits jedenfalls erst viel später errungen, bekanntlich erst in der Reichsreform von 1495.

VII.

Für den „hussitischen Kommunalismus“ ist noch ein besonderes Moment der Betrachtung vorzulegen. Es geht um die Laienmitsprache im geistlichen Bereich. Unter dieser Intention war die Reformbewegung ja bekanntlich aufgebrochen und hatte sich in mancherlei Bereichen ausgezeichnet, etwa im berühmten Umfeld des Kirchengesangs in der Volkssprache, den die Kirche bis auf wenige Ausnahmen verboten hatte. Schließlich fand diese Mitsprache eben den ihr gemäßen, nicht etwa dogmatischen, sondern liturgischen Ausdruck in der Kelchkommunion, die als Symbolkraft und nach dem kirchlichen Verbot auch als schwerwiegende Entscheidung für jeden einzelnen große Bedeutung gewann. Die Kelchkommunion ist ein Schritt zum allgemeinen Priestertum, wie es später Luther mit bekannten Worten forderte, wie es bereits die radikalen Hussiten in weniger bekannten Aktionen in die Wirklichkeit umzusetzen versuchten.

Was sich dabei immer wieder aus den Diskussionen herausfiltern läßt, ist die gemeindliche Organisation. Auch die Laienmitsprache greift auf die Pfarrgemeinde oder auf die nicht näher definierte „Gemeinde der Gläubigen“ als die umfassende Gemeinschaft zurück, die „*communitas fidelium*“. Diese Rückbindung überdauerte auch die radikale Phase der Entwicklung. Als sich die Hussiten schon mit dem Basler Konzil geeinigt hatten, wählte der böhmische Landtag 1435 einen hussitischen Erzbischof. Der wurde päpstlich nie bestätigt. Offensichtlich war der Wahlakt auch in vielen Köpfen als ein demonstrativer Akt für die Laienbeteiligung gedacht. Jedenfalls leitete er eine ständische Mitsprache in unterschiedlicher Konfessionalisierung ein, die fortan die böhmische Staatlichkeit bis zur nächsten Revolution von 1618 begleitete⁴⁵. Man könnte daran erinnern, daß auch Luthers im deutschen Geschichtsbild beinahe mythisiertes Verhör auf dem Wormser Reichstag von 1521 einen Eingriff der ständischen Öffentlichkeit in das Kirchenrecht darstellte, mit dem jungen Kaiser an der Spitze: Denn Luther war zu dieser Zeit bereits ein erklärter und benannter Ketzer und dem Reichstag oblag es also

⁴⁵ Zu dieser Entwicklung ausführlich *Winfried Eberhard*, Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530 (München, Wien 1981); *ders.*, Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen (München 1984).

gar nicht mehr, über seine Ketzerei auch noch seinerseits zu befinden. Er hätte, im Sinne der Funktionsteilung zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt, nur mehr verhaftet werden dürfen⁴⁶.

Als Organisationsprinzip für die Mitsprache der Laien in Kirchendingen blieb dabei zu jeder Zeit die Gemeinde erhalten. Sie tritt uns entgegen im Begriff der „Gemeinde der Gläubigen“, der „*communitas fidelium*“, und immer wieder auch im Verband der Pfarrgemeinde. Organisiert und symbolisch ausgerichtet durch die Kelchkommunion im Verstand allgemeiner Priesterschaft, wurden die gläubigen Gemeinden immer wieder auch zu Schiedsrichtern in geistlichen Diskussionen aufgerufen, ganz so, wie das Martin Luther und seine Helfer hundert Jahre später in den Aufbruchsjahren der deutschen Reformation zu handhaben für recht fanden, und ebenso, wie Huldreich Zwingli und Jean Calvin ebenfalls die Laienmitsprache und das Laienurteil für ihr geistliches, kirchliches oder theologisches Anliegen einzusetzen verstanden.

Steckt hinter der Mitsprache der „*communitas fidelium*“ ein neues Kirchenverständnis, so hat es zweifellos auch eine neue Gemeindeaktivität hervorgerufen. Wir sehen bei dieser Fundamentalisierung einzelne Prediger in ganz unterschiedliche Richtungen agieren, mäßigend wie radikal. Und die einen wie die anderen wissen sich dabei immer auch auf Laienmitsprache, auf das Laienurteil und im einzelnen Verlauf der revolutionären anderthalb Jahrzehnte auch auf den Laienschutz zu stützen. Für das eine wie für das andere zeigen die Beispiele in jedem Fall, wie sich vorgeprägte Kommunitäten in den Städten als dem entscheidenden Kommunikationsnetz, in den Pfarrgemeinden oder gelegentlich auch in der Landtagsgemeinde mit ihrem Votum in den Strom der hussitischen Bewegung einführen. Ab und zu geht es dabei um radikalste Belange, so etwa um das Recht der Bestrafung der Todsünder durch die Gemeinde, das ein paar Monate in Theorie und Praxis den Revolutionsprozeß auf exzessive Höhepunkte führt; ab und zu geht es aber auch um den Ausdruck der „Verbürgerlichung“ in einzelnen Stadtgemeinden wie im Landesganzen⁴⁷. „Gemeinden“ sprechen immer mit.

⁴⁶ Dazu im einzelnen meine Biographie Karls V.: Karl V. Der Kaiser und die Reformation (München 31992).

⁴⁷ „Unser gemeyne“ nennen sich die Hussiten kurzerhand in einem deutschen Manifest vom 1. Juli 1420, ediert von *František M. Bartoš*, Manifesty města Prahy z doby husitské [Die Manifeste der Stadt Prag aus der Hussitenzeit], in: *Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy* 7 (1933) 253–309, hier 278. Jacobellus von Mies will gelegentlich Glaubenssätze verteidigen „*coram communitate fidelium et auditoribus quibuscunque secundum legem dei volentibus discernere in predicta materia*“. Vgl. *Documenta Mag. Ioannis Hus vitam, doctrinam, causam ... illustrantia*, hrsg. von *Franz Palacky* (Prag 1869) 675.

Winfried Eberhard

Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus

Die unter der Führungsgestalt des Jan Hus sich formierende Reformbewegung brachte nicht nur die erste europäische Revolution hervor, sondern als deren Grundlage auch die erste Reformation. Amedeo Molnár hat diese „Erste Reformation“ in den Kontext der europäischen Reformationsgeschichte eingeordnet, indem er sie typologisierte und mit der lutherischen Reformation kontrastierte. Die böhmische Reformation ist in dieser Deutung nicht nur zeitlich die erste, sondern repräsentiert außerdem einen besonderen reformatorischen Typus. Sie stützte sich nämlich nicht wie die zweite Reformation in erster Linie auf Paulus und seine Theologie vom Glauben, der vom Gesetz befreit und der als individuelles Glaubensvertrauen auf die Erlösungstat Christi diese dem Menschen zueignet. Vielmehr besaß die erste Reformation ihren theologischen und legitimatorischen Schwerpunkt in der Bergpredigt, die wie das ganze Evangelium als „Gesetz Gottes“ zur Norm der Lebensgestaltung werden sollte. In der tätigen Befolgung der Weisungen Christi sollte nicht nur das Individuum, sondern sollten von vornherein und vor allem Kirche und Gesellschaft umgestaltet werden. Es ging nicht so sehr um einen innerlichen Glauben mit der inneren Freiheit des Christenmenschen, sondern um den öffentlich und nach außen tätigen Glauben. „Werke“ standen daher nicht unter dem Verdacht der ichbezogenen Abwendung von Gott, sondern waren notwendige Äußerungen des wahren Glaubens und der Liebe der dem „Gesetz Gottes“ folgenden Auserwählten. Aufgrund dieses Anspruchs der bewußten Umgestaltung der Kirche und der Gesellschaft nach dem Gesetz Gottes wirkte die erste Reformation politisch-gesellschaftlich nonkonformistisch, ja zunächst revolutionär – nicht konformistisch wie die zweite Reformation. Dieser weltgestaltende reformatorische Typus äußerte sich für Molnár auch im 16. Jahrhundert in den Bewegungen Thomas Müntzers und Andreas Karlstadts, in gewisser Weise auch bei den Täufern und bei Calvin¹. Das Evangelium als kritische In-

¹ *Amedeo Molnár*, Der Platz des M. Johannes Hus in der europäischen Reformation, in: *Evangelische Diakonie* 54 (1984/85) 35–62, zuerst tschechisch: *Husovo místo v evropské reformaci*, in: *ČSČH* 14 (1966) 1–14.

stanz wurde hier also durch Opposition gegen den Zustand von Kirche und Gesellschaft politisiert. Da für Molnár ein drittes Element der ersten Reformation in ihrer eschatologischen Ausrichtung auf Zukunft und Veränderung bestand, sah er ihre Zielsetzung aber nur in den Brüdergemeinden gewahrt, in denen kirchliche, sakramentale und alle äußeren Strukturen ebenso wie Lehrtraditionen immer nur instrumentelle Bedeutung besaßen und daher veränderbar waren. Die Brüdergemeinden kannten daher auch gleichsam nur eine zeitliche Universalität der unsichtbaren, eschatologischen Kirche Christi, keine konkrete räumliche oder gar institutionalisierte Universalität der Christenheit.

Will man jedoch beurteilen, ob der Hussitismus seine reformatorische Qualität bewahrt hat oder ob er sich zur bloßen Häresie oder gar nur zur schismatischen Reformbewegung zurückentwickelte, so kann man sich vielleicht als Theologe, nicht jedoch als Historiker mit der Brüderunität begnügen. Vielmehr entscheidet sich die Frage auf dem Gebiet der hussitischen Mehrheitskirche, bei den sogenannten Utraquisten. Letztlich ist nur mit der utraquistischen Kirche zu beantworten, ob es außer der hussitischen Revolution auch eine böhmische Reformation bis 1620 gab. Als Beleg für diese böhmische Reformation im Sinne einer reformatorischen Qualität des utraquistischen Hussitismus läßt sich allerdings nicht die Epoche nach 1520 heranziehen. Danach nämlich wurde der Utraquismus vom Luthertum in mancher Hinsicht angeregt, neu belebt, auch radikalisiert und verschmolz 1575 nicht nur im Text der *Confessio Bohemica*, sondern auch als evangelische Ständepartei sichtlich und zielbewußt mit dem Luthertum der Melanchthonschen Richtung². Spätestens seit den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts läßt sich daher nur schwer unterscheiden, welche Positionen und reformatorischen Radikalisierungen dem Kontakt zu Wittenberg oder der eigenen hussitischen Tradition zuzurechnen sind. Es soll hier also vor allem um den Utraquismus zwischen 1436 und 1520 gehen.

Über die utraquistische Kirche dieser Epoche hat die Historiographie seit Tomek und Gindely überwiegend – außer F. Hrejsa und K. Krofta³ – ganz abwer-

² *Ferdinand Hrejsa*, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny* [Die böhmische Konfession, ihre Entstehung, ihr Wesen und ihre Geschichte] (Praha 1912); *Winfried Eberhard*, *Bohemia, Moravia and Austria*, in: *The Early Reformation in Europe*, hrsg. v. *Andrew Pettegree* (Cambridge 1992) 23–48, hier 34–37; *ders.*, *Die deutsche Reformation in Böhmen 1520–1620*, in: *Deutsche in den böhmischen Ländern*, hrsg. v. *Hans Rothe* (Studien zum Deutschtum im Osten 25/I, Köln, Weimar, Wien 1992) 103–123, hier 111–114; *Jiří Otter*, *Ökumenische Aspekte der Böhmisches Konfession aus dem Jahre 1575*, in: *Communio Viatorum* 18 (1975) 13–26.

³ *Ferdinand Hrejsa*, *K českým dějinám náboženským za prvních let Ferdinanda I.* [Zur böhmischen Religionsgeschichte in den ersten Jahren Ferdinands I.], in: *ČCH* 21 (1915) 161–216; *ders.*, *Luterství, kalvinismus a podoba na Moravě před Bílou horou* [Luthertum, Calvinismus und Utraquismus in Mähren vor dem Weißen Berg], in: *ČCH* 44 (1938) 296–326 u. 474–485; *Kamil Krofta*, *Nový názor na český vyvoj náboženský v době předběllohorské*, in: *ČCH* 20 (1914) 1–19; *ders.*, *Listy z náboženských dějin českých* [Blätter aus der böhmischen Religionsgeschichte] (Praha 1936) 222–390; *ders.*, *Boj o konsistoř pod obojí v letech 1562 až 1575 a jeho historický základ* [Der Kampf um das utraquistische Konsistorium 1562–1575 und seine historische Grundlage], in: *ČCH* 17 (1911) 28–57, 178–199, 283–303, 383–420.

tende Urteile gesprochen⁴. Seit den Kompaktaten sei der utraquistische Hussitismus immer mehr verfallen, und nach der Epoche Georgs von Podiebrad hätten ihn nur unwesentliche äußere Dinge von der katholischen Kirche unterschieden. Diese Degeneration sah Molnár auch im Haupt der utraquistischen Kirche bis 1471, dem erwähnten Erzbischof Jan Rokycana, der nur auf Sicherung bedacht gewesen sei und unter dem der Utraquismus an theologischer und konfessioneller Schlagkraft verloren habe⁵. Das Generalurteil hält sich bis heute, Ansätze zu einer Revision dieser eingefleischten Perspektive deuten sich nur zögerlich an⁶. Die Bewertung des utraquistischen Hussitismus ist bereits grundgelegt in der bis in die Handbücher verbreiteten Sicht der Kompaktaten, da diese ja nicht nur die gesetzliche Basis der utraquistischen Kirche bildeten, sondern da die Utraquisten sich auch später ständig auf sie beriefen. Die Kompaktaten – so die verbreitete Meinung – hätten, wenn nicht gar die Niederlage der Revolution besiegelt, so doch immerhin nur einen minimalen Kompromiß zwischen den Böhmen und dem Basler Konzil bedeutet, in dem praktisch nur der Laienkelch als rein äußerer, liturgischer Ritus übriggeblieben sei⁷. In dieser Sicht bedeutet die notwendige „konservative Ausmündung“ der Revolution⁸ die Vernichtung der Revolution, auch der Reformation, nicht ihre unerläßliche Überführung in eine dauerhafte Ordnung, ihre Stabilisierung also.

Häresie und Reformation stellen sich beide gegen die bestehende kirchliche und explizit oder implizit auch gegen die weltliche Ordnung. Während Häresie jedoch

⁴ Václav V. Tomek, *Dějepis města Prahy* [Geschichte der Stadt Prag], Bd. 10 u. 11 (Praha 1894–97); Anton Gindely, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, 2 Bde. (Prag 1857–58); *Zikmund Winter*, *Život církevní v Čechách, kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století* [Kirchliches Leben in Böhmen, ein kulturhistorisches Bild aus dem 15. und 16. Jh.], 2 Bde. (Praha 1895–96); Ernest Denis, *Fin de l'indépendance bohême*, Bd. 2 (Paris 1890, ²1930).

⁵ Amedeo Molnár, *Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation*, in: *Von der Reformation zum Morgen*, hrsg. v. Josef L. Hromádka (Leipzig 1959) 59–187, hier 106–109.

⁶ Noemi Rejchrtová, *Sondy do postilní literatury pokompaktátního (či předbělohorského) utrakvismu* [Sonden in die Postillenliteratur des Utraquismus nach den Kompaktaten bzw. vor dem Weißen Berg], in: FHB 15 (1991) 59–71; *dies.*, *Bechyňkův traktát o pokoji církve v Čechách* [Bechynkas Traktat „Über den Frieden der Kirche in Böhmen“], in: FHB 15 (1991) 73–90, hier 77; eine differenziertere Sicht aber schon bei Josef Macek, *Jean Hus et les traditions hussites (XV^e-XIX^e siècles)* (Paris 1973) 191, 215, 246, 251, 254, 260.

⁷ Ferdinand Seibt, *Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution*, in: *Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder*, Bd. 1, hrsg. v. Karl Bosl (Stuttgart 1967) 349–568, hier 526; Ferdinand Hrejsa, *Dějiny křesťanství v Československu* [Geschichte des Christentums in der Tschechoslowakei], Bd. 2 (Praha 1947) 308. Das Negativurteil über die Kompaktaten beginnt schon mit der Bewertung der Niederlage der Taboriten 1434 als tragische Katastrophe der böhmischen Geschichte und als ausschließlich negativ in ihren Folgen; Jiří Kejř, *Husité* [Die Hussiten] (Praha 1984) 184f.

⁸ Robert Kalivoda, *Revolution und Ideologie, der Hussitismus* (Köln, Wien 1976) 222–230; *dies.*, *Husitství a jeho výstění v době předbělohorské a pobělohorské* [Der Hussitismus und seine Ausmündung in der Zeit vor und nach dem Weißen Berg], in: *Studia comeniana et historica* 25 (1983) 3–44; Winfried Eberhard, *Konflikt und Integration: die Dynamik in den Ergebnissen der Hussitenrevolution bis 1620*, in: *Studia comeniana et historica* 48 (1992) 31–56. Auch Kejř, *Husité*, 188 erkennt an, daß der Utraquismus Revolutionsergebnisse bewahrte und zum Ausgangspunkt einer neuen reformatorischen Bewegung werden konnte.

aus dem Dauerprotest lebt, aus dem beständigen Gegensatz gegen das gesellschaftlich-kirchliche System, den sie nicht überwinden kann oder will, schafft Reformation eine neue Ordnung in Kirche und Gesellschaft, indem sie diese selbst verändert und dadurch ein neues System produziert, das zu erhalten ihre Aufgabe ist. Da Reformation somit systemimmanent wird, unterliegt sie zugleich den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen des Systems. Darin liegt der von Molnár zu Recht konstatierte Verlust der eschatologischen Dynamik; das ist jedoch keine moralische Frage, sondern eine Notwendigkeit, sofern religiöse Reformation „Welt“ dauerhaft verändern will. Die notwendige konservative Ausmündung bedeutet somit zwar einerseits den Verlust ständiger Veränderung und kämpferischen Dauerprotests, um damit aber andererseits die Stabilisierung der Systemveränderung zu gewinnen. Es stellt sich also nicht die Frage, ob der nachrevolutionäre Hussitismus häretischer Systemgegner geblieben ist, sondern ob ihm die Stabilisierung eines reformatorischen Systems gelungen ist.

Die Aspekte, nach denen der reformatorische Charakter des Hussitismus seit den Kompaktaten zu bemessen ist, sind somit im Begriff der Reformation impliziert: 1. als Ausgangspunkt die grundsätzliche Opposition zur römischen Kirche und ihrem Selbstverständnis im theologischen und jurisdiktionellen Bereich, also sozusagen die häretisch-kritische Qualität der Reformation; 2. in der Wirkung die Erfassung der Gesamtgesellschaft durch die Reformation, oder aus umgekehrter Perspektive: Die Reformation wird, wenn nicht von der Gesamtgesellschaft, so doch von allen gesellschaftlichen Gruppen getragen, so daß ihre Häresie und ihre Veränderungsansprüche nicht mehr zu eliminieren sind und die Einheit des betreffenden Gemeinwesens auf Dauer spalten, danach oder zugleich aber auch dessen Identität bestimmen.

Um die Bedeutung der Kompaktaten für die böhmische Reformation zu beurteilen, kann man sich nun nicht auf den Text der Übereinkunft mit dem Basler Konzil beschränken oder gar auf deren in der Tat katholisierende Umformulierung der Vier Artikel. So geschieht es allerdings fast regelmäßig in allgemeinen Darstellungen. Entscheidend für die reformatorische Position der utraquistisch-hussitischen Kirche war vielmehr erstens der Verhandlungsprozeß zwischen 1434 und 1436 und seine Ergebnisse in den veränderten Iglauer Kompaktaten, zweitens das in diesen Verhandlungen zutage tretende Selbstverständnis der Hussiten, drittens die danach geschaffene Realität in Böhmen und schließlich viertens die Funktion der „Kompaktaten“ in der utraquistischen Kirche bis Anfang des 16. Jahrhunderts⁹.

In den Verhandlungen, zumal in Brünn 1435, ging es um vier zentrale Punkte:

⁹ Zu den Kompaktaten *František Šmahel*, Husitská revoluce [Die hussitische Revolution], Bd. 3 (Praha 1993) 296–319; *Winfried Eberhard*, Der Weg zur Koexistenz: König Sigmund und das Ende der hussitischen Revolution, in: *Bohemia-Z.* 33 (1992) 1–43; *ders.*, Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530 (München, Wien 1981) 43–46; *Josef Válka*, Cesta Moravy ke kompaktátům [Der Weg Mährens zu den Kompaktaten], in: *Jižní Morava* 24/Bd. 27 (1988) 91–112. Die Quellen zu den Kompaktatenverhandlungen in Mansi 29 u. 30, vor allem in: *Monumenta Conciliorum generalium saeculi XV.* (im folgenden zitiert: MC) I.

die Begründung des Laienkelchs *iure divino*, damit heilsnotwendig und für ganz Böhmen und Mähren verpflichtend; die Bedingung der Obödienz gegenüber der römischen Kirche und, damit verbunden, um den Kirchenbegriff¹⁰; die Wahl eines Erzbischofs und seiner Suffragane durch Stände und Klerus; schließlich um die Rechtmäßigkeit der Säkularisation der Kirchengüter. Zwar hielt der geistliche Verhandlungsführer der Hussiten, Mag. Jan Rokycana, bis zuletzt an der hussitischen Auffassung fest, allein die Kommunion unter zwei Gestalten sei die gültige, von Evangelium und Praxis Christi vorgeschriebene Abendmahlsform, daher heilsnotwendig und somit auf die ganze Kirche wenigstens in Böhmen und Mähren auszudehnen. Damit setzte er sich jedoch bei den Konzilslegaten nicht durch, so daß die Vereinbarung mit dem Konzil lediglich eine Kelchlizenz für die Hussiten formulierte. Dabei werden beide Kommunionformen als gleichwertig betrachtet, wenn auch der Laienkelch mit der Autorität Christi begründet wird. Der böhmische Landtag von 1434, dem oft der Verzicht auf die Forderung nach Universalität des Kelchs vorgeworfen wird und der den Impuls zur Verständigung gab, vertrat allerdings die diametral entgegengesetzte Perspektive, in der nicht die römische Norm die Leitlinie bildete und der Hussitismus als Sonderfall bloß Toleranz genoß, in der vielmehr umgekehrt das Abendmahl unter beiden Gestalten die Norm bildete und den Katholiken nur Toleranz zu gewähren war¹¹: Zwar ist der Laienkelch *iure divino* notwendig, aber um des Friedens willen könnten bis zur theologischen Klärung der Frage die Katholiken dort (und nur dort) geduldet werden, wo der Kelch bislang nicht praktiziert wurde. Dem hussitischen Adel genügte also nicht die bloße Hinnahme und Lizenz des Kelchs, sondern umgekehrt stellte er eine vorläufige und lokal begrenzte Toleranz für die Katholiken in Aussicht. Diese Auffassung widersprach zwar der des Konzils, das den Kelch nur den ihn damals praktizierenden Hussiten, also befristet zugestehen wollte; sie ging jedoch genau so in den Majestätsbrief ein, den Kaiser Sigmund den Hussiten in Brünn ausstellte¹². Die Übereinkunft mit dem Kaiser, die gegen den Protest der Legaten in Brünn ausgestellt wurde, trat – nicht nur mit diesem, sondern auch mit anderen Widersprüchen – neben die Konzilskompaktaten, ja sie nahm in der Auffassung der Böhmen sogar einen höheren Rang ein, da sie nun zu den „Landesfreiheiten“ zählte. An diesen sollten nämlich die Konzilskompaktaten ihre Grenze finden – eine Auffassung, der der Kaiser nicht widersprach¹³. Im Ergebnis besaß also die Kelchverpflichtung perspektivisch den Vorrang vor der Duldung der Katholiken, und damit war die faktische hussitische Identität des Landes auch als rechtlicher Vorrang ausformuliert.

Die Obödienz, die der römischen Kirche in den Kompaktaten zu versprechen war, stellten die Hussiten unter die Bedingung, daß nur Anordnungen gemäß der Heiligen Schrift zu befolgen seien – das *Sola-scriptura*-Prinzip also, das auch die

¹⁰ Eberhard, Weg zur Koexistenz, 27 f.

¹¹ Ebd. 25 f.

¹² Archiv český (im folgenden zitiert: AČ), Bd. 3, hrsg. v. František Palacký u.a. (Praha 1844) 427–431.

¹³ Eberhard, Weg zur Koexistenz, 32 f.; MC I, 597–600.

Konzilslegaten in Eger 1432 als Norm für die Verhandlungen angenommen hatten („Egerer Richter“)¹⁴. Zwar wurde dann eine Kompromißformel vereinbart, in der auch die Kirchenväter und damit die alte kirchliche Tradition akzeptiert wurde. Aber nicht nur daß Jan Rokycana an der Delegation, die den Legaten diese Obödienz zu versprechen hatte, nicht beteiligt war und daß die Formel in den tschechischen Kompaktatentexten fehlt, zeigt das Festhalten der Hussiten an ihrer Bedingung, auch in der Zukunft. Entscheidender vielmehr war, daß die Hussiten in der bedingungsweisen Einschränkung der Obödienz am hussitischen Kirchenbegriff selbst festhielten, indem sie die geschichtliche und gegenwärtige römische Kirche kritisch unterschieden von der Kirche der Heiligen Schrift und der Praxis der Urkirche¹⁵. Diese Praxis allein war für Rokycana die Auslegungsinstantz für das Evangelium, nicht die damalige römische Kirche. Nur eine reine, evangelische, nichtsimonistische Kirche konnte daher Gehorsam und Autorität beanspruchen. Dieser Gegensatz wurde in den Kompaktatenverhandlungen nicht wirklich überwunden, sondern in der Kompromißformel lediglich verdeckt¹⁶. Daher konnte es schon aus prinzipiellen theologischen Gründen zur Kirchenunion, die das Konzil anstrebte, nicht wirklich kommen. Dieser Union widersprach aber auch die vereinbarte lokale Trennung zwischen Utraquisten und Katholiken in Böhmen und Mähren.

An ihrem Kirchenbegriff und ihrer Ablehnung des römischen Kirchenverständnisses und seines exklusiven „extra ecclesiam nulla salus“, damit an der Ablehnung der römischen Autorität hielten die utraquistischen Hussiten zwar auch weiterhin fest¹⁷. Allerdings bezog sich diese Ablehnung nur auf die Lehrautorität und die Jurisdiktion. Daher erhielten die Hussiten auch vom Kaiser das Zugeständnis, daß die geistliche Jurisdiktion in Böhmen und Mähren autonom sei und weder für geistliche Ämterbesetzung noch für kanonische Appellationen und Zitationen Instanzen außerhalb des Landes zuständig seien. Die gültige sakramentale Heilsvermittlung durch die römische Kirche bestritten die Hussiten dagegen keineswegs. Weder Jan Hus noch die Utraquisten waren Donatisten¹⁸. Ihr orthodoxer Standpunkt, daß im Sakrament Gott der Handelnde und der Priester nur ein Instrument sei, die Heilsvermittlung also nicht von dessen moralischer Qualität abhängen, wirkte sich auch auf die Priesterweihe aus. Das war aber nur ein Grund für die bekannte Tatsache, daß die utraquistischen Hussiten an der iuridischen apostolischen Sukzession festhielten statt aus ihrem Kirchenbegriff die Konsequenz zu ziehen und die Begründung von apostolischer Sukzession und

¹⁴ Soudce smluvený v Chebu. Sborník příspěvků přednesených na sympoziu k 550. výročí [Der in Eger vereinbarte Richter. Sammelchrift der Vorträge auf dem Symposium zum 550. Jahrestag] (Cheb 1982).

¹⁵ Eberhard, Weg zur Koexistenz, 27 f.

¹⁶ MC I, 653 f., 661.

¹⁷ Ebd. 581.

¹⁸ Malcolm D. Lambert, *Medieval Heresy, Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford/Cambridge, Mass. 1992) 297; Gordon Leff, *Wyclif and Hus, a Doctrinal Comparison*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 60 (1968) 387–410.

Ordination am Evangelium auszurichten und sie so wie später Luther gleichsam zu spiritualisieren. Der Hauptgrund für das Festhalten an der apostolischen Sukzession war vielmehr, daß die Utraquisten den Anspruch auf zeitliche und räumliche Universalität aufrechterhielten. Bestritten sie doch weder der römischen noch den östlichen Kirchen, daß sie zeitweilig in der Vergangenheit, künftig einmal oder aber auch Teile von ihnen in der Gegenwart der wahren allgemeinen Kirche Christi zugehörten. Die notwendige Verbindung zu dieser wahren universalen Kirche sahen die Utraquisten in der apostolischen Sukzession, die auch in moralisch verdorbenen Kirchen sakramental bewahrt war. Indem sie an der bischöflichen Priesterweihe festhielten, nahmen sie ein Systemproblem in Kauf, das sie ständig in die Gefahr brachte, ihr reformatorisches Anliegen aus dem Blick zu verlieren. In diesem Problem lag denn auch der Anlaß für die Ausbildung eines konservativen Flügels in der utraquistischen Kirche, der bis 1525 immer wieder zur Union mit Rom strebte – erfolglos, wie man weiß, aber nicht nur wegen Rom, sondern auch wegen des Festhaltens sogar der konservativen Utraquisten an der hussitischen Identität des Kelchs und wegen der Ablehnung der Restitution der Kirchengüter durch den Adel. Das Systemproblem der apostolischen Sukzession im Hussitismus wurde deutlich, als die Utraquisten 1482 und wieder 1506 italienische Weihbischöfe zur Priesterordination anwarben. Dies bedeutete damals jedoch keineswegs einen Akt der Unterordnung unter römische Bedingungen, sondern einen antirömischen Versuch der Selbstbehauptung. Geschah dies doch beide Male gegen den päpstlichen Willen, und überdies verlangten die Utraquisten von diesen Bischöfen selbst die Unterordnung unter hussitische Normen, indem ihnen simonistisches Finanzverhalten verwehrt und priesterliche Armut geboten wurde¹⁹.

Neben Kelchnotwendigkeit und Obödienzbedingungen lag – infolge der Anerkennung der apostolischen Sukzession – die Forderung nach der Wahl eines Erzbischofs und seiner Suffragane durch Klerus und Stände auf dem Brünner Verhandlungstisch. Das Konzil konnte natürlich dieses unkanonische Wahlverfahren nicht akzeptieren. Der Kaiser nahm es jedoch in seinen Majestätsbrief als Privileg auf, indem er sein Präsentationsrecht an die Stände abtrat, verhinderte dann aber selbst die Bestätigung des erwählten Erzbischofs Jan Rokycana durch das Konzil. Gerade diese Tatsache blockierte jedoch in der Wirkung eine organisatorische Union zwischen utraquistischer und katholischer Kirche in Böhmen. Denn obwohl der Konzilslegat, Bischof Philibert von Coutances in Prag die gemeinsame Jurisdiktion übernahm und obwohl Rokycana wegen seines entschieden hussitischen Widerstandes gegen den Bischof aus Prag verdrängt wurde und nach Königgrätz ging, blieb er der unbestrittene Repräsentant der antirömischen Hussiten, die ihren Schwerpunkt bis 1448 nicht in Prag hatten, das unter konservativem Druck stand, sondern in Ostböhmen. Er hielt an seinem erzbischöflichen Füh-

¹⁹ An diesen Auflagen entzündeten sich Konflikte mit beiden Bischöfen. Zu den konservativen Unionsversuchen Eberhard, Konfessionsbildung, 64 f., 77, 80, 84 f., 101 f., zu den beiden Weihbischöfen 61 f., 89 f.

rungsanspruch fest, den er dann seit 1448 unter Georg von Podiebrad wieder durchzusetzen vermochte. Überdies hatte der Adel während der Auseinandersetzungen zwischen Philibert und Rokycana zwei Administratoren für die Utraquisten durchgesetzt²⁰. Damit war – über die Ekklesiologie hinaus – auch organisatorisch der Grund gelegt für eine eigenständige hussitisch-utraquistische Kirche, die die grundsätzliche Opposition zur römischen Kirche in Böhmen nicht nur theoretisch bewahrte, sondern damit die Gesellschaft prägte.

Mit der konkreten Umsetzung des dritten hussitischen Artikels über die Rückführung der Geistlichkeit zur apostolischen Armut und das Verbot geistlicher Herrschaft über Temporalien war in Böhmen und Mähren ein entscheidendes reformatorisches Anliegen verwirklicht. In den Kompaktatenverhandlungen vermochten nun die Konzilslegaten die Säkularisation von Kirchengütern nicht rückgängig zu machen. Der Text verbietet zwar, daß „... bona ecclesie ab aliis quam ab his, quibus administratio canonice est commissa detineri non possunt“. Die Hussiten setzten jedoch die Einfügung durch: „*iniuste* detineri non possunt“²¹. Sie sahen darin die Legalisierung des Kirchengutes in Laienhand, da sein Besitz mit kaiserlichen Verpfändungen und Gewohnheitsrecht ja zu rechtfertigen war. Auch der Kaiser selbst dachte keineswegs an eine Restitutionspolitik, sondern vergab ganz im Gegenteil nach Abschluß der Kompaktaten weiterhin Kirchengut „nach Verdienst“ an Adelige²². Die Säkularisierung der Kirchengüter bedeutete nicht nur gleichsam die ökonomische Durchführung der Reformation. Mit ihr verbunden war vielmehr die Beseitigung politischer Herrschaft der Geistlichkeit überhaupt – sowohl durch ihren Ausschluß vom Besitz an Landesgütern, als auch durch ihren Ausschluß aus den landständischen Korporationen, Landesämtern und Landtag. Kein Bischof konnte jetzt mehr Kanzler sein, kein Prälatenstand mehr das Land mitregieren wie die weltlichen Stände. Die Geistlichen waren nun nicht bloß ökonomisch, sondern auch politisch „arm“ geworden.

In die Kompaktaten gingen also aus der Sicht der Böhmen zentrale Anliegen der hussitischen Reformation ein: neben dem Vorrang des Laienkelchs die politische und ökonomische Armut der Geistlichkeit, ihr Ausschluß von Güterbesitz und politischer Mitregierung; die Autonomie der hussitischen Kirche und die Ablehnung der römischen Jurisdiktion und Lehrautorität; die Norm der Heiligen Schrift als Kriterium für die Zugehörigkeit zur wahren allgemeinen Kirche, die das „Gesetz Gottes“ praktiziert. Entscheidend für eine solche Beurteilung ist freilich, daß man weiß, was die Kompaktaten real waren und worin sie für die Utraquisten bestanden. Dieser Begriff beinhaltete für die Hussiten nämlich nicht nur die Übereinkunft mit dem Konzil, sondern auch und zuvorderst den Majestätsbrief des Kaisers. Es ging im hussitischen Verständnis immer um „compactata duplicia“ mit Kaiser und Konzil, wie es um 1500 der Administrator Koranda

²⁰ MC I, 866 f.

²¹ Ebd., 612 f.

²² Milan Moravec, *Záštavy Zikmunda Lucemburského v českých zemích z let 1420–1437* [Die Verpfändungen Sigmunds von Luxemburg in den böhmischen Ländern 1420–1437], in: FHB 9 (1985) 89–173.

ausdrückte²³. Beide waren in der Tendenz ganz widersprüchlich – schon dadurch, daß die Konzilskompaktaten auf die kirchliche Union zielten, während die kaiserlichen Kompaktaten den status quo und die Eigenständigkeit der hussitisch-utraquistischen Kirche bestätigten. Daher konnten die entschiedenen Utraquisten auch den strikten Wortlaut der Konzilskompaktaten ganz vernachlässigen, zumal Rom die Vereinbarung weder offiziell anerkannte noch faktisch einhielt, indem es die Ausstellung der „litterae executoriae“ verweigerte, die Anerkennung der böhmischen Kirche nämlich gegenüber der Christenheit der Nachbarländer und die Erlaubnis zur utraquistischen Priesterordination für den Olmützer Bischof²⁴. Den Utraquisten ging es statt dessen immer nur um die historische *Funktion* der Kompaktaten als einmal ausgesprochene Anerkennung der böhmisch-utraquistischen Kirche. Nur die romnahen Utraquisten nutzten später den Kompaktatentext als Basis für die von ihnen erstrebte Kirchenunion. Die doppelten Kompaktaten besaßen also in ihrer Funktion für die hussitische Mehrheit durchaus reformatorische Qualität.

Nun ist nicht zu übersehen, daß die Utraquisten unter den politischen Bedingungen der Herrschaft Georgs von Podiebrad bis 1462 sich den römischen Ansprüchen anpassen mußten, um in Rom die Approbation der Kompaktaten zu erreichen. So waren sie bestrebt, sich als Teil der katholischen Kirche zu erweisen, und demonstrierten dies auch durch die Ketzerverfolgung der restlichen Taboriten und dann auch der ersten Brüder um Petr Chelčický, die sich gerade in dieser Zeit der Anpassung von den Utraquisten abgespalteten²⁵. Nachdem diese Politik des Abbaus der Reformation seit der päpstlichen Aufhebung der Kompaktaten 1462 und spätestens seit dem Bann über König Georg gescheitert war, waren die utraquistischen Hussiten jedoch wieder auf Selbstbehauptung und auf Abgrenzung gegen Rom verwiesen. Die Aufhebung der Kompaktaten erwies sich dadurch langfristig als Eigentor der römischen Kurie, die freilich von ihren kanonistischen Denkkategorien aus integrative Strategien gar nicht zu entwickeln vermochte.

Es versteht sich von selbst, daß der Utraquismus seine Selbstbehauptung und antirömische Abrenzung durch gewaltsame Verteidigung während des zweiten Hussitenkriegs intensivierte, von 1465 bis zum Friedensschluß von 1478, gegen den päpstlichen Kreuzzug und gegen die katholische Opposition in den böhmischen Ländern. Es ist jedoch nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß der hussitische Utraquismus auch *danach* nicht erlahmte, sondern gegen die Ansprüche des

²³ Manuálník M. Václava Korandy [Das Manuale des Mag. Wenzel Koranda], hrsg. v. *Josef Truhlář* (Praha 1888) 156 (im folgenden zitiert: Manuálník); ähnlich schon 1478 der Prager Magister Pavel von Saaz: *Franz Palacký*, Geschichte von Böhmen, Bd. V/1 (Prag 1867) 184, Anm. 135.

²⁴ *Eberhard*, Konfessionsbildung, 80.

²⁵ Nach *Macek*, Jean Hus, 263, verfolgten König Georg und Rokycana eine „politique du juste milieu“; *Otakar Odložilík*, The Hussite King, Bohemia in European Affairs 1440–1471 (New Brunswick 1965); *Frederick G. Heymann*, George of Bohemia King of Heretics (Princeton 1965); *Jaroslav Boubín*, Česká „národní“ monarchie [Die böhmische „nationale“ Monarchie] (Praha 1992).

katholischen Adels und gegen die Rekatholisierungsversuche König Wladislaws seine antirömische Eigenständigkeit und seinen Selbstbehauptungswillen organisierte: in einer Kirchenverfassung mit adeligen Defensoren, in Ständebündnissen zur Selbstverteidigung, schließlich im Prager Aufstand von 1483, der den Religionsfrieden erzwang²⁶. Seit dieser Zeit wurden auch die Kompaktaten wieder als Signum der Eigenständigkeit in ihrer Anerkennungsfunktion betont. Gegen das Angebot des Königs, beim Papst ihre Bestätigung zu erwirken, sagte man nämlich 1483, man brauche keine päpstliche Bestätigung, da die Kompaktaten schon von einer höheren Macht, Kaiser und Konzil, bestätigt seien²⁷. Diese Perspektive drückt aus: Der Papst besitzt keine Universalautorität. Die Kompaktaten sind nicht nur Basis und Kompromißgrundlage für Verständigung, sondern Instrument zur Betonung der hussitischen Autonomie. 1483 erklärten die Prager auch den Kelch konsequent für heilsnotwendig und vertrieben Katholiken und Mönche. Als die utraquistischen Stände für Verhandlungen mit Rom 1502 Bedingungen stellten, die das Scheitern bewußt programmierten, erklärten sie sofort für den Fall des Scheiterns ihr Festhalten an den Kompaktaten – was wiederum deren Funktion für die romunabhängige Autonomie bedeutete²⁸. Dieselben Bedingungen stellte man erneut 1509 für die Verhandlungen über die Einsetzung eines Erzbischofs²⁹. Die Forderung einer Wahl des Erzbischofs gemäß den Kompaktaten zeigt dabei ganz deutlich, was man unter den Kompaktaten verstand, nämlich in erster Linie die kaiserlichen Kompaktaten Sigmunds.

Die Selbstbehauptung der hussitischen Utraquisten äußerte sich jedoch nicht nur in der politischen und kirchlichen Selbstorganisation und in der formalen Funktion der Kompaktaten für hussitische Autonomie, sondern sie war auch inhaltlich gefüllt durch die *Theologie* und den reformatorischen Kirchenbegriff Mag. Václav Korandas, des Administrators (1471–97, †1519) und jahrzehntelangen theologischen Hauptes der entschieden antirömischen Utraquisten³⁰. Als Reaktion gegen die Bemühungen konservativer Kreise um eine Annäherung an Rom entfaltete der Administrator 1489 in einem Schreiben an den adeligen Führer der katholischen Partei, Jan Zajíc von Hasenburg, seine reformatorische Lehre von der Kirche, die auf dem Kirchenbegriff von Hus und Wiclif von der heiligen allgemeinen Kirche beruhte. Wie andere seiner Schriften veröffentlichte er diese Abhandlung 1493, um der antirömischen Position der utraquistischen Kirche

²⁶ Eberhard, *Konfessionsbildung*, 46–60; ders., Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttenberger Religionsfriedens von 1485, in: *Communio Viatorum* 29 (1986) 129–154; František Šmahel, *Pražské povstání 1483* [Der Prager Aufstand 1483], in: *Pražský sborník historický* 20 (1986) 35–102.

²⁷ *Starí letopisové čeští od roku 1378 do 1527* [Die alten böhmischen Annalisten von 1378–1527], hrsg. v. d. kgl. böhm. Ges. d. Wiss. (*Scriptores rerum bohemicarum* 3, Prag 1829) 229.

²⁸ AC VI, 237f.

²⁹ Tomek, *Dějepis X* (Praha 1894) 290.

³⁰ Kamil Krofta, Václav Koranda mladší z Nové Plzně a jeho názory náboženské [Wenzel Koranda d.J. aus Neupilsen und seine religiösen Ansichten], in: ders., *Listy*, 240–287.

Nachdruck zu verleihen³¹. Seine ekklesiologischen Grundsätze lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

a) Heilig ist die Kirche, weil Christus allein ihr Haupt ist, weil sie seinem Gesetz gehorcht und sich vor menschlichen Gesetzen (der Kirche!) hütet. Allgemein ist sie, weil sie überall auf der Welt verbreitet ist, wo Gottes Auserwählte sind, bei denen sich die rechte Erkenntnis und das Bekenntnis des Glaubens und der Wahrheit finden. Die römische Kirche ist in diesem Rahmen nur die römische, bestenfalls also eine Teilkirche. Sie ist im Unterschied zur Kirche Gottes eine Kirche der Menschen, von Menschen eingesetzt und von menschlichen Gesetzen geleitet. Daher folgt sie Christus nicht nach, sondern verfährt mit seinem Gebot und seinem Sakrament willkürlich. b) Neben diesen hussitischen Kirchenbegriff stellt Koranda den biblizistisch und antirömisch gemeinten Grundsatz, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen – auch dies eine Reminiszenz an Jan Hus. Dieser Grundsatz bedeutete, daß die Heilige Schrift die allein geltende dogmatische und sittliche Norm ist. Papst und kirchlicher Autorität darf man nicht gehorchen, insofern sie etwas gebieten, was dem „Gesetz Gottes“ widerspricht. Kirchliche Tradition wird damit generell unter die absolute Kritik des Evangeliums gestellt. c) Entsprechend den beiden ersten Grundsätzen ist die unbiblische katholische Eucharistie unter einer Gestalt Häresie. Nicht nur das juridische und das moralische Handeln der römischen Kirche, sondern auch ihre zentrale sakramentale Heilsvermittlung steht damit unter dem Verdikt des Antichristlichen. d) Entsprechend dem vierten hussitischen Artikel lanciert Koranda schließlich gegen die römische Kirche ebenso wie gegen die weltlichen Stände seine strenge ethische Kritik – eine Konsequenz aus der Auffassung vom Evangelium nicht nur als Vermittlung des rechtfertigenden Glaubens, sondern auch und vor allem als Aufruf zu tätigem, gegenüber dem „Gesetz Gottes“ gehorsamem Glauben. Eine ähnliche, die Distanz zu Rom betonende lateinische Schrift, die diese Grundsätze erneut zusammenfaßt und wohl ein Entwurf für eine größere Abhandlung sein sollte, verfaßte Koranda etwa zwischen 1511 und 1513, also in einer Zeit, als sich in Böhmen die konfessionellen Gegensätze erneut zuspitzen³².

Bedenkt man, daß auch Luthers Reformation sich wohl kaum wegen dessen komplizierter Rechtfertigungslehre ausbreitete, sondern wegen seines Kirchenverständnisses, wie er es zwischen Leipziger Disputation und Augsburger Verhör vor Cajetan sowie in seinen Hauptschriften 1520 entwickelte, daß also – zugespitzt gesagt – theologisch die Ekklesiologie, nicht die Soteriologie die Reformation als Systemveränderung ausmachte, so weiß man auch die funktionale Bedeutung dieses Husschen und hussitischen Kirchenbegriffs besser einzuschätzen³³.

³¹ Ediert in: Manuálník, 9–35; zu seinen Traktaten über die Eucharistie, Kinderkommunion und tschechische Liturgiesprache *Kamil Krofta*, O spisech Václava Korandy mladšího z Nové Plzně [Über die Schriften Wenzel Korandas d. J. aus Neupilsen], in: *Listy filologické* 39 (1912) 122–232.

³² Manuálník, 155 ff.

³³ Die Frage, wo die wahre Kirche sei, hatte im Zentrum der Lehre von Hus und der Hussiten gestanden, die ja wie Luther vom Evangelium („Gesetz Gottes“) als oberster Norm aus-

Das antirömische utraquistische Kirchenverständnis äußerte sich noch einmal in einer Zeit, als die Konservativen immer wieder über eine Verständigung mit Rom und die römische Einsetzung eines gemeinsamen Erzbischofs verhandelten, und als auch Koranda jene zweite Schrift verfaßte. In einer kleinen Abhandlung von 1507 „Über den Frieden der Kirche in Böhmen“ argumentiert der Prager Pfarrer Jan Bechyňka gegen die offizielle Verständigungspolitik: Der wahre Friede sei nur auf dem Weg des Evangeliums zu erreichen; wer dagegen Frieden als Konfliktfreiheit unter dem einigenden Haupt eines Bischofs oder Papstes suche, finde nur den falschen Frieden. Den falschen politischen, weltlichen Frieden stellt er so dem wahren Frieden Christi des Evangeliums gegenüber, der auch den Gegensatz und Konflikt aushält. Mit anderen Worten: Die Kirche des Evangeliums, des „Gesetzes Gottes“ ist nicht identisch mit der hierarchischen Kirche. Daß der Autor sich in seiner Argumentation von Petr Chelčický beeinflusst zeigt, weist nun auf eine weitere, interessante Entwicklung im hussitischen Utraquismus zu Beginn des 16. Jahrhunderts hin³⁴.

In den siebziger und achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts, als der Kampf der utraquistischen Stände um die kirchliche Selbstbehauptung im Vordergrund stand, polemisierten die Utraquisten, auch Administrator Koranda, in Disputationen und Briefen an Adelige und König heftig gegen die entstehenden Brüdergemeinden, um einer Identifizierung mit ihnen entgegenzuwirken. Seit den neunziger Jahren ist dann jedoch zu beobachten, daß diese Polemik, auch bei Koranda, deutlich zurücktrat zugunsten der Kritik an der römischen Kirche³⁵. Mehr noch: Im Zusammenhang mit den Ständekämpfen nach 1502 zwischen einer katholischen Adelsfraktion einerseits, die inzwischen die Landesämter beherrschte und

gingen; *Kejř*, Husitě, 103 f.; *Ernst Werner*, Jan Hus, Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (Weimar 1991) 157–170. Das Kirchenverständnis als das „eigentlich konfliktträchtige Substrat“ der Vier Artikel und die Schlüsselfunktion der Ekklesiologie in der Debatte des Basler Konzils mit den Hussiten zeigt *Johannes Helmrath*, Das Basler Konzil 1431–1449, Forschungsstand und Probleme (Köln, Wien 1987) 365–372. Daß der Beginn der Auseinandersetzung Luthers mit Rom die Lehre von der Kirche war, betonte schon *Franz Lau*, Luther (Berlin ²1966) 68. Wenn *Bernhard Lohse*, Martin Luther, eine Einführung in sein Leben und Werk (München ²1982) 53 betont, die zentrale Frage sei letztlich immer das Schriftverständnis, so ist zu bedenken, daß es auch hierbei um das Problem der Auslegungssautorität ging. Die damalige Trennungslinie zwischen katholisch und evangelisch sieht *Lau*, 182 im Gegensatz zwischen Schriftautorität und Kirchenautorität. Zur Diskussion habe gestanden, wo die wahre Kirche sei. *Steven E. Ozment*, The Reformation in the Cities, the Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland (New Haven, London 1975) vertritt die These, daß Luthers Rechtfertigungslehre nicht im Verständnis des Sola-Scriptura-Prinzips angenommen wurde, sondern als Befreiung vom kirchlichen System. Bei der Beurteilung, welche zentrale Frage die Reformation ausmachte, geht es ja in der Tat nicht um die persönliche Absicht der Reformatoren und deren theologische Prioritäten – bei Luther etwa die Rechtfertigungslehre –, sondern um die Wirkungsfaktoren, die den Systembruch als Reformation herbeiführten. Daß es bei Luther letztlich um Papst und Kirchenverständnis ging, betonte *Peter Brunner*, Reform – Reformation, einst – heute, in: *Kerygma und Dogma* 13 (1967) 159–283, hier 180–183.

³⁴ *Rejchrtová*, Bechyňkův traktat, 73–90, mit Edition.

³⁵ *Eberhard*, Konfessionsbildung, 70–73.

auf Oligarchie ebenso wie auf Kirchenunion zielte, und den meisten utraquistischen Ständen andererseits entwickelte sich auch ein radikalerer Utraquismus, dessen Träger neben einigen Universitätsmagistern und Geistlichen vor allem Ritter und Stadtgemeinden waren. Diese Entwicklung bestand nicht nur in der verschärften Distanz gegen Rom, sondern nun auch in einer Annäherung an die Brüderunität, deren Verbot die katholische Partei in zunehmendem Maße betrieb – wovor die Gegenpartei sie jedoch im allemeinen zu schützen gedachte, an der Spitze natürlich die Brüderprotektoren, auch die katholischen wie Wilhelm von Pernstein und Johann von Schellenberg, die nun zu den utraquistischen Ständen übertraten³⁶. Das Kriterium der reformatorischen Radikalisierung der Utraquisten lag daher nicht mehr so sehr in den Kompaktaten und ihrer antirömischen Funktion, sondern im Verhältnis zu den sogenannten „Pikarden“. Diese Annäherung entwickelte den entschiedenen Utraquismus seit etwa 1513 über die anti-römische Haltung hinaus zu einem Utraquismus taboritisch-brüderischer Prägung.

Die Anzeichen für eine solche Neubelebung des Utraquismus im Sinne der Betonung hussitischer Identität und inhaltlicher Radikalisierung sind zahlreich. Seit 1513 wirkte der Prager Pfarrer an Heilig Kreuz und beliebte Prediger Jan Miruš als Haupt einer Gruppe von Geistlichen, die offenbar den Brüdern zuneigten und mit deren „irrigen“ Lehren sich 1519 eine Synode beschäftigte („Sekte des Miruš“)³⁷. Zur selben Zeit verfaßte Václav Koranda seine erwähnte Schrift gegen die römische Kirche und für den Sieg des Hussitismus³⁸. Der Humanist Gregor Hrubý von Jelení übersetzte Lorenzo Vallas Kritik der Konstantinischen Schenkung sowie Erasmus' „Encomium moriae“, das er in hussitischem Sinn kommentierte und dabei auch den Brüdern gegenüber Wohlwollen äußerte³⁹. Mit ihm in Verbindung stand ein weiterer Humanist, Mag. Václav Písecký, der während seiner Studien in Italien 1510 den Utraquismus gegen E. S. Piccolominis „Historia Bohemiae“ verteidigte⁴⁰. Gregor Hrubý gab diese Verteidigung in lateinischer Übersetzung heraus. In derselben Zeit nach 1513 unterstrichen ein Traktat über den Glauben der Böhmen nach dem Göttlichen Gesetz ebenso wie eine Prager Neuausgabe des Neuen Testaments die Normativität und Autorität der Heiligen Schrift für den utraquistischen Hussitismus, dessen Ansprüche auch eine gleichzeitige tschechische Ausgabe der Kompaktaten mit einem Vorwort des Admini-

³⁶ Ebd. 80–88, 98–102; AČ VI, 284 f.

³⁷ Zu Jan Miruš *Hřejsa*, Dějiny, Bd. 4 (Praha 1948) 185; *Eberhard*, Konfessionsbildung, 125 f.; Quellen zu ihm in *Fontes rerum Bohemicarum*, Bd. 6, hrsg. v. *Josef V. Šimák* (Praha 1907) 332, 345–352, 356–360, im folgenden zitiert FRB VI.

³⁸ *Manuálník*, 155–157.

³⁹ *Rudolf Řičan*, Die tschechische Reformation und Erasmus, in: *Communio Viatorum* 16 (1973) 185–206, hier 185–188.

⁴⁰ *Hřejsa*, Dějiny IV, 180 ff.; *Bohumil Ryba*, Zikmund Hrubý z Jelení-Gelenius, in: *Co daly naše země Evropě a lidstvu* [Was unsere Länder Europa und der Menschheit gegeben haben] (Praha 1940) 134–137; *Helmut Keipert*, Tschechisch, Griechisch, Lateinisch und Deutsch, Sprachprobleme bei Václav Písecký, in: *Studien zum Humanismus in den Böhmisches Ländern*, hrsg. v. *Hans-Bernd Harder*, *Hans Rothe* (Köln, Wien 1988) 303–340.

strators unterstreichen sollte. Hussitisches Selbstbewußtsein dokumentiert auch das um 1514 entstandene Leitmeritzer Graduale, das als Geschenk für die dortige utraquistische Literatenbruderschaft von zwei Ratsherren – Jakub Ronovský und dem kämpferischen Utraquisten Václav Řepický – in Auftrag gegeben worden war⁴¹. Sein Bildprogramm zeigt Jan Hus mit Nimbus, wie er vom Scheiterhaufen mit Märtyrerkrone von Engeln vor Gottes Thron getragen wird – ikonographisch eine selbstbewußte Parallele zur Assumptio Mariae. Schließlich war schon zuvor der sogenannte Jenaer Kodex entstanden, der die Form des antithetischen Bildprogramms wiederaufnahm, die Nikolaus von Dresden in der Hussitenzeit zu Propagandazwecken popularisiert hatte und die Lucas Cranach dann für die Reformationspropaganda weiterführte. Dabei wird das Handeln der wahren Kirche Christi jeweils dem der verderbten, antichristlichen Papstkirche gegenübergestellt⁴².

Diese Tendenz zur Betonung der hussitischen Tradition und Identität, zur Radikalisierung gegen die römische Kirche und zur Annäherung an die Theologie der Brüderunität beherrschte bis in die zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts die utraquistischen Stände und die Prager Gemeinden⁴³. Sie kam dort 1520 im Rat auch zum Durchbruch und bestimmte einige Zeit die Leitung der utraquistischen Kirche. Über die Lehre Korandas hinaus ist sie von folgenden Elementen charakterisiert: a) Grundlage ist die Heilige Schrift als einzige kirchliche Norm, und zwar in ihrem einfachen Verständnis ohne gelehrte Spekulation. Dahinter steckt nicht nur die prinzipielle Ablehnung der kirchlichen Lehrtradition und -autorität, sondern auch die Übernahme der einfachen Schriftauslegung der Böhmisches Brüder. b) Das bedeutet zugleich die Rückkehr zu einfachen, frühkirchlichen Formen in Gottesdienst und Sakramenten. Anerkannt werden nur Taufe und Abendmahl. Entsprechend wird die Abendmahlsauffassung radikalisiert: Man beseitigt alles, was die Messe als Opfer kennzeichnen könnte. Vor allem bestreitet man praktisch die Realpräsenz Christi⁴⁴. c) Von der römischen Priesterweihe nimmt

⁴¹ Josef Krása, *České illumované rukopisy 13.-16. století* [Die böhmischen illuminierten Handschriften des 13.-16. Jhs.] (Praha 1990) 369; 1516 versuchte der Leitmeritzer Rat, Katholiken vom Bürgerrecht auszuschließen.

⁴² Ebd. 362; Václav Husa, *O době vzniku Jenského kodexu* [Über die Entstehungszeit des Jenaer Kodex], in: *Sborník historický* 5 (1957) 71–112. Über die literarische Aktivität der Utraquisten dieser Zeit informiert das Verzeichnis von Pavel Spunar, *Literární činnost utrakvistů doby poděbradské a jagellonské* [Die literarische Tätigkeit der Utraquisten der Podiebrad- und Jagiellonenzeit], in: *Acta Reformationem bohemicam illustrantia, příspěvky k dějinám utrakvismu* [Beiträge zur Geschichte des Utraquismus], hrsg. v. Amedeo Molnár (Praha 1978) 165–269. Die folgenden literarischen Produktionen seit 1520 standen teilweise bereits unter dem Einfluß Wittenbergs.

⁴³ Eberhard, *Konfessionsbildung*, 125–144.

⁴⁴ Die Tendenz zur Vereinfachung der Kultformen zeigte sich bei zwei „neuen Messen“ am 2. Fastensonntag 1518 in St. Ägidius/Prag, über die das Volk verwundert gewesen sei, weiterhin in der Agitation gegen Bilder, Prozessionen und Ave Maria 1519; *Starí letopisové* 412, 437f.; 1523 gestaltete der Prager Pfarrer und Prediger der Bethlehemskapelle Martin Hánek die Messe in einen verkürzten Ritus um, den die Gegner „schwäbische Messe“ nannten; FRB VI, 50 und 237; Tomek, *Dějepis* X, 523. Hánek wirkte nach 1540 als lutherischer Prediger im

man Abstand: Die Ordination ist kein Sakrament; die Geistlichen sind nicht Priester, sondern „ministri“, die vom Administrator ordiniert werden („administratores clerum ordinent“). Diese Lehre wurde 1524 in den sogenannten „Lichtmeß-Artikeln“ von einer Synode offiziell zur Anerkennung gebracht⁴⁵. Auch wenn diese nur kurz in Geltung blieben, stellen sie eine herausragende Äußerung der Entwicklungsfähigkeit und reformatorischen Vitalität des hussitischen Utraquismus dar – und zwar aus seinen eigenen Kräften, da diese Entwicklung in Prag vor Luther einsetzte. Die Artikel von 1524 erfuhren schließlich gleichsam ein zweites Leben, als sie 1562 in die Diskussion um das gegen die Konservativen gerichtete utraquistische Bekenntnis eingingen, im Vorfeld der „Confessio Bohemica“ von 1575⁴⁶. Der ganze Entwicklungsprozeß von 1465 bis 1524 belegt, daß der Utraquismus keine starre Konfession war, die nur mit ihrer offiziellen Anerkennung zufrieden war und im übrigen quasi-katholisch lebte und lehrte.

Der böhmischen Reformation in der Gestalt der utraquistischen Kirche war es also gelungen, vom Ende der Revolution bis in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts ihre reformatorische Qualität aufrechtzuerhalten, ja schließlich sogar inhaltlich wieder zu radikalisieren. Der prinzipielle Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Hussitismus und Laienkelchs und die grundsätzliche Opposition gegen die römische Kirche in Jurisdiktion, Lehrautorität und Kirchenbegriff, damit die Selbstbehauptung der Autonomie der utraquistischen Kirche waren in einer langen Entwicklung bewahrt worden: von den Kompaktatenverhandlungen und vom antirömischen Verständnis der Kompaktaten als Garantie der hussitischen Unabhängigkeit über die Selbstverteidigung der Utraquisten von 1465 bis 1485 bis zur Erneuerung des hussitischen Kirchenbegriffs und der hussitischen Traditionen und schließlich bis zu deren Radikalisierung in Anlehnung an die Böhmisches Brüder zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Dies gilt freilich nur für den linken, eben reformatorischen Flügel der Utraquisten, der allerdings die Gesamtentwicklung in zunehmendem Maße bestimmte.

Entscheidender noch als die Bewahrung und schließlich Radikalisierung der theologischen, häretischen Distanz zu Rom war für die reformatorische Selbstbehauptung des Utraquismus das genannte zweite Kriterium für Reformation: die Verbindung mit dem gesellschaftlichen und politischen System. Der häretische Gegensatz gegen Rom durchdrang nämlich die ständische Gesamtgesellschaft und

oberungarischen Neusohl; *David P. Daniel*, Hungary, in: *The Early Reformation in Europe*, hrsg. v. *Andrew Pettegree* (Cambridge 1992) 49–69, hier 61.

⁴⁵ Tschechischer Text in FRB VI, 21–25, lateinisch in: *Des Bartholomäus von Sct. Ägidius Chronik von Prag im Reformationszeitalter* (*Chronica de seditione et tumultu Pragensi 1524–1531*), hrsg. v. *Constantin Höfler* (Prag 1859) 21–26; zur Interpretation *Eberhard*, Konfessionsbildung, 139–144. Die Lehre der radikalen Utraquisten, besonders die Ablehnung der Realpräsenz Christi, geht auch hervor aus deren Brief an den Prager Rat vom 24.5.1524, FRB VI, 47–49; der Text ist auch ediert und bewertet von *Mirjam Bohatcová*, *Počátky betlémského novoutrakvismu a otázka pražské činnosti Pavla Olivetského* [Die Anfänge des Neu-Utraquismus an der Bethlehemskapelle und die Frage der Prager Tätigkeit des Pavel Olivetský], in: *Sborník Národního muzea v Praze, řada C*, 11 (1966) 121–138.

⁴⁶ *Hrejsa*, Česká konfesse, 10 ff.

verlieh ihr einerseits eine besondere Identität, während andererseits die Konsolidierung des Hussitismus im Ständesystem ihn dauerhaft politisch-gesellschaftlich absicherte. Dieser Zusammenhang ist für die Reformation als System entscheidend, da diese nicht allein in der Lehre und ihrer häretischen Qualität und Radikalität besteht⁴⁷. Die Radikalität in der antirömischen Ausrichtung der Reformation, sozusagen die theologische Reichweite der Häresie, das Maß und die intellektuelle Qualität oder Originalität der Entfernung vom Spektrum der katholischen Lehre ist weder die Bedingung der Möglichkeit von Reformation noch die Bedingung für ihre Systemerhaltung. Wie schon bei den Waldensern um 1200 deutlich ist, daß die Häresie weniger eine dogmatische, sondern eine Autoritätsfrage war, so liegt auch für die Reformation zunächst der Bruch mit Rom nicht in den Unterschieden einer komplexen neuen Theologie, sondern in der Ablehnung der römischen Lehrautorität und Jurisdiktion – im Zusammenhang mit einer abweichenden Ekklesiologie. Letztentscheidend für Reformation als Systemveränderung war es dann allerdings, daß diese Häresie sich gesellschaftlich und politisch umsetzte und durchsetzte, daß tragfähige politisch-gesellschaftliche Strukturen vorhanden waren, die den häretischen Protest in einer kirchlich-politischen Neugestaltung, in einer neuen gesamtgesellschaftlichen Ordnung konsolidierten und dieses neue System darin seine Identität fand. Dieser Prozeß hatte sich bereits während der Revolution in der hussitischen *Communitas* (*obec*), den Bruderschaften, Stadtgemeinden und in der hussitischen Landsgemeinde vollzogen. Hier steht jedoch infrage, wieweit die hussitische Reformation auch danach das politisch-gesellschaftliche Gesamtsystem erfaßte und dieses in ihr seine bleibende Identität fand, oder anders ausgedrückt: inwiefern der hussitische Utraquismus in die Phase der Konfessionalisierung eintrat.

Die Theorie der *Konfessionalisierung*, wie sie von Heinz Schilling in verschiedenen Bezügen mehrfach für das 16./17. Jahrhundert dargestellt wurde, setzt die aus der Reformation entstandenen und in territorialen Kirchen konsolidierten Konfessionen in Bezug zum Prozeß der sogenannten modernen Staatsbildung und zu deren „Sozialdisziplinierung“⁴⁸. Schilling sieht die Konfessionalisierung als „Fundamentalvorgang“ in enger „Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten

⁴⁷ *František Šmahel*, *Obrysy českého stavovství od konce 14. do počátku 16. století* [Grundzüge des böhmischen Ständewesens vom Ende des 14. bis Anfang des 16. Jhs.], in: ČCH 90 (1992) 161–187, hier 174, betont zu Recht, daß der Begriff „konfessionell“ nicht nur die dogmatische Verschiedenheit meint, sondern auch gesellschaftlich-politische Zielsetzungen ausdrückt.

⁴⁸ Die Definition wiederholt bei *Heinz Schilling*, *Die Konfessionalisierung im Reich, religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: HZ 246 (1988) 1–45, hier 6; *ders.*, *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, in: *Nationale und kulturelle Identität, Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, hrsg. v. *Bernhard Giesen* (Frankfurt a. M. 1991) 192–252, hier 198; *ders.*, *Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa*, in: *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit*, hrsg. v. *Antoni Czacharowski* (Toruń 1994) 103–123, hier 106.

Untertanengesellschaft“. Zwei Voraussetzungen sind dabei wesentlich: Erstens war die frühmoderne Staatsbildung und die mit ihr verzahnte Konfessionalisierung „vom Willen der Obrigkeit und deren (!) politischer Elite getragen“⁴⁹. „Moderner Staat“ wird somit – wie überwiegend in der Historiographie – als Obrigkeitsstaat verstanden, allein von der Herrschaft her gesehen, die mittelalterliche Partikularität und Zwischengewalten überwindet, Gesellschaft im Inneren vereinheitlicht und damit durch obrigkeitlichen Befehl beherrschbar macht sowie den Staat gegen konkurrierende Mächte abgrenzt. Zweitens postuliert „der frühmoderne Staat“ seine religiöse Uniformität mit dem Prinzip „religio vinculum societatis“. Die Einheit der Gesellschaft sieht man nur durch eine einheitliche Konfession garantiert. Diese Perspektive hat zur Folge, daß erstens Religion und Konfession vom Staat instrumentalisiert werden, um Untertanengehorsam und Ständeharmonie zu gewährleisten, und daß zweitens umgekehrt die moralische Kraft der Konfession zur „einheitsstiftenden Selbstbindung“ und zum „freiwilligen Konsens“ mit dem Obrigkeitsstaat führt⁵⁰. „Das Prinzip der Ausschließlichkeit und Totalität“ des neuzeitlichen Staates sei mit dem „Ausschließlichkeits- und Totalitätsanspruch der konfessionellen Weltanschauungssysteme“ eine Allianz eingegangen, die im Innern der Staaten Integration bewirkt habe⁵¹. Obwohl Schilling auch das Staatsmonopol über die Religion betont, scheint er hier doch

⁴⁹ Schilling, *Nationale Identität*, 199.

⁵⁰ Ebd.; Schillings Grundanliegen scheint der Nachweis zu sein, daß Religion in der Form der Konfession der Modernisierung nicht entgegenstand, sondern als fundamentaler Faktor an ihr beteiligt war – eine Perspektive, die letztlich auf die kulturprotestantischen Postulate des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zurückgeht, ohne sie explizit aufzunehmen. Mit der These der staatlichen Konfessionalisierung kann Schilling nämlich zeigen, daß kirchliche, religiöse Impulse am Säkularisierungsprozeß der modernen Staatsbildung mitwirkten; ebd. 195. Im Gegensatz zur These, Staatsmodernisierung sei ein obrigkeitlicher Vorgang, an dem Religion und Reformation ihren zentralen Anteil haben – womit die obrigkeitsstaatliche Funktion der Reformation für die deutsche Geschichte betont wird –, entwickelte Peter Blickle sein Grundanliegen, die genossenschaftliche, gemeindliche Tradition der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen deutschen und europäischen Geschichte zu verfolgen, aus ganz anderer Perspektive. Reformation ist bei ihm ein aus gemeindlichen Strukturen und Mentalitäten entwickelter Prozeß, der sich zum „modernen“ Obrigkeitsstaat widerständig verhält, zumindest eine Alternative bildet. Politische Modernisierung besteht damit nicht nur in der Ausbildung des obrigkeitlichen Befehlsstaates, sondern auch in der Bewahrung und Formierung genossenschaftlicher Traditionen; *Peter Blickle, Gemeindereformation* (München 1985); *ders.*, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 1, München 1988); *ders.*, *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: HZ 242 (1986) 529–556. Den Kommunalismusbegriff bezieht er auf Land- und Stadtgemeinden des 14.–17. Jahrhunderts, ohne daraus eine Kontinuitätstheze zur modernen Republik abzuleiten, jedoch um die Gegenläufigkeit in der frühneuzeitlichen Geschichte deutlich zu machen. „Der Parameter der Modernisierung leidet bekanntermaßen darunter, bei strikter Anwendung den Reichtum der Vergangenheit zu verfehlen; sofern damit Wertungen verbunden sind – modernisierungsfördernd ins Töpfchen, modernisierungshemmend ins Kröpfchen –, können sich merkbliche Verzerrungen früherer Jahrhunderte ergeben.“ *Peter Blickle, Begriffsverfremdung. Über den Umgang mit dem wissenschaftlichen Ordnungsbegriff Kommunalismus*, in: ZfH 22 (1995) 246–253, hier 250.

⁵¹ Schilling, *Nationale Identität*, 202.

ein gleichgewichtiges, polares Zusammenwirken von Staat und Konfession im Auge zu haben. In Wirklichkeit ging es aber wie gesagt in erster Linie um eine Instrumentalisierung, eine Indienstnahme der Konfession durch den Obrigkeitsstaat, somit auch nicht eigentlich um Integration – die einen Konsensvorgang von unten und aus der Partikularität voraussetzt –, sondern um Vereinheitlichung durch Befehl und Organisation von oben. Dabei hatte sich das Prinzip „Religio vinculum societatis“ dem säkularisierenden Grundsatz „Politik vor Religion“ einzufügen, so daß auch das „Gemeine Beste“ zur weltlichen, von Religion unabhängigen und von oben definierten Staatswohlfahrt wurde⁵².

Die Ausdehnung des Staatsmonopols auf Kirche und Konfession hatte nach Schilling für die moderne Staatsbildung bedeutsame Impulse zur Folge: Der Staat gewann wesentliche neue Kompetenzen, formal durch den Aufbau staatlicher Kirchenbehörden, inhaltlich durch deren Zuständigkeit für Ehe- und Familienrecht, Schule und Bildung sowie Sozialfürsorge, nicht zuletzt aber durch die staatliche Kontrolle der kirchlichen Vermögen und Güter. Der staatlichen Obrigkeit kam eine gesteigerte sakrale Legitimität zugute sowie ein besonderes Prestige durch ihre Defensor-fidei-Funktion und den damit begründeten Gehorsamsanspruch. Im Zuge der religiös legitimierten Vereinheitlichung des Untertanenverbandes wurden „die alten Zwischengewalten Klerus, Adel und Städte ausgeschaltet oder entscheidend geschwächt“; Ständeopposition war damit religiös diskriminiert⁵³.

Dieses Paradigma der Konfessionalisierung blendet indes eine große europäische Region ganz aus, das östliche Mitteleuropa der polnischen, böhmischen und ungarischen Länder, die im 15./16. Jahrhundert einen anderen, nämlich mehrkonfessionellen Typus der Reformation auf der Basis von starken Ständesystemen entwickelten und auf die sich das Modell Schillings allenfalls seit dem 17. Jahrhundert anwenden läßt⁵⁴. Erstens waren die ostmitteleuropäischen Reformationen von den Ständen, meist vom Adel getragen und durchgesetzt, und zwar durchweg in Opposition zum Herrscher. Individuelle Freiheit und regionale Verwurzelung der Stände erbrachten daher auch keine einheitliche Konfession, sondern eine jeweils mehrkonfessionelle Landschaft. Zweitens war damit der Grundsatz „Reli-

⁵² Ebd. 240; zur Transzendenzbindung, daher Herrschaftsbegrenzung und Widerstandslegitimation des mittelalterlichen „*bonum commune*“ Winfried Eberhard, „Gemeiner Nutzen“ als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter, in: *Renovatio et reformatio*, wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter, Fs. f. Ludwig Hödl, hrsg. v. Manfred Gerwing, Godehard Ruppert (Münster 1985) 195–214, hier 197 f., 200 f.; zur bürgerlichen Kritik an der Monopolisierung des „Gemeinen Besten“ durch den absolutistischen Staat Klaus Gerteis, Bürgerliche Absolutismuskritik im Südwesten des Alten Reiches vor der Französischen Revolution (Trier 1983) 170–175.

⁵³ Schilling, *Nationale Identität*, 203 f. und 238–240; dazu tritt noch die für unseren böhmischen Fall bezeichnenderweise weniger bedeutsame, religiös begründete Abgrenzung des Staates nach außen, gegen konkurrierende Territorien anderer Konfession.

⁵⁴ Schilling spart Südosteuropa auch ganz ausdrücklich aus und behandelt von Polen lediglich die Städte des Königlichen Preußen; ebd. 251; Schilling, *Konfessionelle und politische Identität*, 111.

gio vinculum societatis“ gar nicht realisierbar⁵⁵. Vielmehr stellte sich das Problem der toleranten Koexistenz verschiedener, auch protestantischer Konfessionen, die nur durch einen ständischen Konsensprozeß erreichbar war, nicht durch den Befehl des „modernen“ Obrigkeitsstaates. Konfessionell-staatliche Integration war nicht von oben, von der Herrschaft zu verordnen, sondern nur in einer Koexistenz von unten zu erreichen, in einem wirklichen, freiwilligen, wenn auch teilweise erkämpften Integrationsprozeß. Drittens und infolge der beiden ersten Faktoren bedeutete Konfession in diesen Ländern keine Stärkung, Legitimation und Kompetenzerweiterung des herrschaftlichen Staates, sondern der ständischen Genossenschaft und ihrer latenten oder virulenten Opposition zum Monarchen und gegen Versuche zur absolutistischen „modernen Staatsbildung“⁵⁶.

Bleiben wir bei der böhmischen Reformation, die bereits 1436 in die Phase der Konfessionalisierung eintrat, allerdings gerade hier nicht – und nicht einmal in der Zeit des Hussitenkönigs Georg von Podiebrad – zugunsten der Ausbildung des Obrigkeitsstaates und seines Instrumentariums, sondern zugunsten der Ausprägung und Erweiterung des Ständesystems, auf den Wegen der genossenschaftlichen Konsensfindung und schließlich zur Legitimierung der oppositionellen Abgrenzung gegen monarchische oder hierarchische Unifizierungsansprüche. Unter dieser Voraussetzung läßt sich das Paradigma der Konfessionalisierung samt ihren Konsequenzen dann allerdings auch auf Böhmen anwenden. Mit dem hussitischen Utraquismus war in Böhmen keine territorial einheitliche, keine vom Herrscher beanspruchte und durchgesetzte, sondern eine in jeder Hinsicht ausgeprägt *ständische Konfession* entstanden. Die Stände hatten in der Revolution und in den Kompaktatenverhandlungen den Hussitismus als eigenständige Konfession der Vier Artikel durchgesetzt und verteidigt. Sie hatten im Zuge dieser Konfessionsbildung und -verteidigung – gegen Rom und gegen den König – Kirche und Ständegesellschaft neugeordnet, ja mehr noch: Die Stände waren als Korporationen in diesem Prozeß erst entstanden, zumal die Ritter und Städte, die nun dauerhafte politische Beteiligung im Landtag, in Landesämtern und die Ritter auch im Landrecht fanden. Im Zuge der Konsolidierung der böhmischen Reformation festigten sich auch die ständischen Institutionen, der Landtag der drei Stände aus Herren, Rittern und Städten unter Ausschluß der Geistlichkeit, die Landesämter als aus den Ständen und faktisch durch sie besetzte Regierung und als Kronrat, die Kreisverfassung nun ebenfalls aus den drei Ständen mit ihrer Exekutiv- und Vorbereitungsfunktion für die Landtage und zugleich als regionale

⁵⁵ Der Kanzler König Georgs von Podiebrad, Prokop von Rabstein, erklärte 1462 in Rom offiziell, in Böhmen gebe es „zweierlei Volk“ (zwei Glauben), der König sei Herr über beide und müsse beide tolerieren; AC VIII, 324. Damit war nicht religio, sondern das weltliche Gemeinwohl des Landes „vinculum societatis“ gemeint; diese Ansicht liegt dem Dialog des Johann von Rabstein zugrunde; Eberhard, Entstehungsbedingungen, 135–138.

⁵⁶ Schilling, Konfessionelle und politische Identität, versucht zwar, das Modell der Konfessionalisierung zugunsten des Staates auszudehnen auf das Phänomen der Konfessionalisierung aller möglicher Identitäten. Das gelingt ihm zwar auf plausible Weise, aber auf Kosten seines Ausgangsmodells, das Konfessionalisierung an „modernen Staat“ bindet. Bezeichnen-derweise blendet er daher das Phänomen der oppositionellen Identität ganz aus (S. 107).

Basis der politischen Willens- und Konsensbildung⁵⁷. Überdies vermochten die freien königlichen Städte in dieser Zeit, teils erst im Laufe des 15. Jahrhunderts, ihre Autonomie und Selbstverwaltung zu erweitern, das Haupt des Ständestandes, Prag, schließlich 1514 mit der freien Ratswahl sogar nahezu in Analogie zu den Reichsstädten⁵⁸. Ihr hussitisch-ständisches Selbstbewußtsein äußerte sich 1436 sprechend in der Forderung nach einem Widerstandsrecht gegen die Verletzung der Kompaktaten oder der konfessionellen Gemeindefreiheit. Die utraquistischen Stände verteidigten schließlich den Hussitismus im erbitterten zweiten Hussitenkrieg gegen Rom und Matthias Corvinus, danach mit politischem Widerstand gegen König Wladislaw und die katholischen Barone bis zum Abschluß des Kuttenberger Religionsfriedens 1485⁵⁹. Bezeichnenderweise waren es diejenigen, die durch die revolutionäre politische Neuordnung infolge des hussitischen Kampfes für ihre politisch-gesellschaftliche Bedeutungssteigerung am meisten profitiert hatten – nicht die Barone, sondern die Ritter und Stadtgemeinden nämlich –, die den Hussitismus dann auch am entschlossensten verteidigten und die auch zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Protagonisten für die erneute Radikalisierung des Utraquismus darstellten. „Defensor fidei“ war also in Böhmen – sowohl in der Realität als auch im Selbstbewußtsein – die Gemeinschaft der utraquistischen Stände, nicht der Herrscher. So ging der Begriff „Defensoren“ denn auch auf den Ständeausschuß über, der die utraquistische Kirche und ihre Ordnung nach innen und außen zu schützen hatte⁶⁰.

Nicht nur im Prozeß der konfessionellen Konsolidierung und Glaubensdefension, sondern auch im Aufbau der utraquistischen Kirchenverfassung nahmen die Stände an Basis und Spitze die letztlich entscheidende Position ein. Adelige Grundherren und Stadträte präsentierten die Pfarrer, ja angesichts des Priester mangels setzten sie diese praktisch selbst ein und besoldeten sie; Gemeinden und Adelige verwalteten – zuweilen recht eigennützig – das Vermögen der Pfarreien (*záduši*), da es im Rechtssinne Kirchengut ja nicht mehr gab. Auf diese Weise versuchten Stadträte und Grundherren, im Widerspruch zum Religionsfrieden ihre Städte oder Herrschaften denn auch konfessionell zu vereinheitlichen, indem sie utraquistische Geistliche an katholischen Kirchen einsetzten – wie vor allem um-

⁵⁷ Zu dieser Entstehung der böhmischen Ständemonarchie *Šmahel*, Obrysy, 177–180; *ders.*, Das böhmische Ständewesen im hussitischen Zeitalter: Machtfrage, Glaubensspaltung und strukturelle Umwandlungen, in: Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, hrsg. v. Hartmut Bookmann (Schriften des Historischen Kollegs 16, München 1992) 219–246; *Jiří Kejř*, Anfänge der ständischen Verfassung in Böhmen, ebd. 177–217, hier 211–217; *Ernst Werner*, Ständebildung und hussitische Reformation in Böhmen bis 1419, in: ZfG 35 (1987) 601–618; *Winfried Eberhard*, The Political System and the Intellectual Traditions of the Bohemian Ständestaat from the Thirteenth to the Sixteenth Century, in: Crown, Church and Estates, Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, hrsg. v. R.J.W. Evans, T.V. Thomas (London 1991) 23–47.

⁵⁸ *Jiří Kejř*, Zur Entstehung des städtischen Standes im hussitischen Böhmen, in: Städte und Ständestaat, hrsg. v. Bernhard Töpfer (Berlin 1980) 195–213.

⁵⁹ *Boubín*, Monarchie, 85–118; s. Anm. 55; *Eberhard*, Konfessionsbildung, 46–55.

⁶⁰ Zur Entstehung der Defensoren ebd. 50.

gekehrt auch der katholische Adel⁶¹. Konfessionsherrschaft und konfessionell gestützte „Sozialdisziplinierung“ waren also in Böhmen allenfalls auf der unteren herrschaftlichen Ebene und zugunsten der Stände zu realisieren, nicht auf der Ebene des „Staates“ und zugunsten seiner Vereinheitlichung der Untertanen, zumal dem die bikonfessionelle Koexistenzordnung entgegenstand. Die utraquistische Ständegemeinde als Gesamtheit entschied letztlich auch über die Leitung ihrer Kirche, nicht die befehlende und organisierende Herrschaft also, sondern die konsensgebundene Genossenschaft. Die Stände wählten regelmäßig die geistliche Kirchenleitung, Administrator und Konsistorium. Ihre Defensoren, ein gewählter Ausschuß aus Adeligen, aber auch Prager Stadträten, fungierten nicht nur nach außen gegenüber König und Katholiken als Schutz-, sondern auch nach innen als Kontrollinstanz. Schließlich entschieden die Stände auf utraquistischen Ständetagen unter Teilnahme der Geistlichen sogar über theologische oder jurisdiktionselle Konflikte und gaben den geistlichen Synoden die Leitlinien vor. Aus ihren Funktionen in der Entstehung und Verteidigung des utraquistischen Hussitismus ebenso wie in der Struktur der utraquistischen Kirche fanden die utraquistischen Stände in Böhmen – vergleichbar, jedoch stärker individualisiert auch in Mähren – in ihrer Konfession eine religiös gesteigerte Identität. Mit der utraquistischen Konfession zusammen verteidigten sie auch ihre politisch-gesellschaftliche Identität als einzelne und vor allem als Ständegenossenschaft und grenzten sie oppositionell gegen König und katholische Barone ab. Die herrschaftlich-genossenschaftliche Polarität der Ständemonarchie gewann hier ihren konfessionellen Ausdruck. Bot doch die utraquistisch-hussitische Konfession die dauerhafte religiöse Legitimation für die Sicherung auch der politischen Revolutionsergebnisse, der erweiterten Ständeverfassung. Überdies bedeutete der Utraquismus nicht nur ein Element, sondern geradezu die konfessionelle Gestalt des Prestiges der Stände, ihrer politischen Handlungserweiterung und ihrer gesellschaftlichen Einwirkungsmöglichkeiten.

Die Impulse, die nach Schillings Feststellung die Konfessionalisierung für Staatsbildung und Fürstensouveränität zur Folge hatten, lassen sich somit in Böhmen fast durchweg als Impulse für die Ausgestaltung des Ständesystems beobachten. Die utraquistische Konfessionalisierung ermöglichte den Ständen eine sachliche Kompetenzerweiterung auf kirchliche Angelegenheiten, indem nicht „der Staat“, sondern die Stände die utraquistischen Kirchenbehörden kontrollierten und damit auch die Aufsicht über deren Zuständigkeit für Eherecht sowie Schulen und Bildung in der Hand hatten. Auch die Prager Universität und damit die ihr unterstehenden Schulen gehörten ja in den Kompetenzbereich der utraquistischen Kirche, so daß die Stände letztlich auch über Reformfragen der Universität entschieden, in der Realität freilich nur mit geringem Engagement⁶². Durch die

⁶¹ Häufige entsprechende Beschwerden der Konsistorien und Stände; Tomek, Dějepis X, 251 f., 262 f.; AC XI, 201 f.

⁶² Sie konnten sich lediglich zur Blockade königlicher Reformpläne entschließen; Eberhard, Konfessionsbildung, 102.

Vermögensverwaltung der Pfarrgemeinden und die Säkularisierung der Kirchengüter hatten sie überdies ihre finanziellen Möglichkeiten beträchtlich erweitert. Mit den Defensoren schufen die böhmischen Stände schließlich auch eine Institution, die nicht nur Kirchaufsicht und -schutz wahrnahm, sondern oft auch in oppositionellen Aktionen die konfessionell motivierte Ständepolitik überhaupt anführte, so daß dann vom Majestätsbrief 1609 bis zum Aufstand 1618/20 sich aus den Defensoren die Ständeregierung der Direktoren entwickeln konnte. Außer den utraquistischen Ständetagen und dem Defensorenkollegium bildete die utraquistische Konfessionalisierung – anders als im Fürstenstaat – jedoch keine neuen Behörden mit eigenem Personal aus. Es gab keinen besonderen ständischen Verwaltungsapparat für die utraquistische Kirche, der neben den Landesbehörden entwickelt worden wäre. Die ständische Konfessionalisierung hat damit nicht den Verwaltungsstaat gefördert, zu dem ja Ständepolitik überhaupt in Konkurrenz stand. Das Ständesystem war vielmehr konsensorientiert und beruhte daher auf Versammlung und Versammlungsfreiheit, da Entscheidungen immer wieder neu im Konsens partikularer Interessen zu suchen waren. Behörden dagegen hätten diese Konsensfreiheit notwendigerweise begrenzt, an Regeln und Personen gebunden, Entscheidungsprozesse zentralisiert und personell konzentriert. Die Frage der Effizienz der Entscheidungen sowie der Übersichtlichkeit und Beschleunigung der Entscheidungsprozesse steht dabei freilich auf einem anderen Blatt.

Die utraquistische Konfessionalisierung hat dagegen wie sonst den Fürsten, so in Böhmen den Ständen einen beträchtlichen Prestigegewinn verschafft, infolge ihrer Verdienste um die Reformation und infolge ihrer ständigen „Defensorfidei“-Funktion⁶³. Dies hatte entscheidende Konsequenzen für die Ausformung des böhmischen Ständestaates und der ständischen Freiheiten überhaupt. Nur so wurden und blieben die Stände in Selbstbewußtsein und Realität die wahren Repräsentanten des Landes und seines Gemeinwohls. In Umkehrung der fürstlichen Konfessionalisierung, die die Ausschaltung ständischer Zwischengewalten und ständischer Opposition legitimierte⁶⁴, hat die ständisch-utraquistische Konfessionalisierung in Böhmen und Mähren schließlich die ständischen Zwischengewalten durch religiöse Legitimation gestärkt, die dualistische Ständemonarchie erst wirklich ausgebildet, ständische Opposition virulent gehalten und immer wieder zu neuen Aktionen formiert. Staatliche Sozialdisziplinierung wurde dadurch bis 1620 geradewegs verhindert.

Man mag nun einwenden, der Utraquismus habe nicht die gesamte Ständegemeinde erfaßt und habe daher das böhmische Ständewesen konfessionell nicht vereinheitlicht. Dennoch ist zu beobachten, daß die utraquistischen Stände die Avantgarde der genossenschaftlichen Ständepolitik und des Selbstbewußtseins sowie der Interessen der Ständegemeinde bildeten. Dies ist nicht nur mit der utraquistischen Mehrheit der Stände zu erklären, sondern insbesondere mit der

⁶³ Zu dieser Funktion der Fürsten *Schilling*, Nationale Identität, 239.

⁶⁴ Ebd. 240.

Genese der Ständemonarchie aus den Kämpfen der Hussiten, in denen Ritter und Städte eine neue politische Bedeutung gewonnen hatten. Ständesystem und Hussitismus bildeten eine genetische Einheit und wurden daher auch im Bewußtsein identifiziert. Die katholischen Barone dagegen erstrebten immer wieder, seit der Opposition gegen Georg von Podiebrad bis 1525, eine Veränderung des Ständesystems durch dessen Konzentration auf den Herrenstand unter Herabstufung der Ritter zur Klientel und unter politischer Ausschaltung des Städtestandes. Die utraquistischen Stände sahen sich als die Träger der hussitischen, also wahren Tradition des Landes und damit auch der aus der Revolution erwachsenen „Freiheiten“ der Ständegemeinde, ihrer erweiterten herkömmlichen Rechte. Als die herausragenden Repräsentanten und Verteidiger dieser Rechte und Freiheiten, des faktischen Ständesystems also, entwickelten die utraquistischen Stände seit der Revolution das Bewußtsein, zugleich die eigentlichen Vertreter des Gemeinwohls des Landes zu sein, das sie mit jenen Rechten und Freiheiten ebenso wie mit den hussitischen Traditionen identifizierten⁶⁵. Deutlichen Ausdruck verliehen sie diesem Selbstverständnis, in Opposition zum Monarchen die eigentlichen Träger des Gemeinwohls des Landes zu sein, erneut im Aufstand von 1547, dann freilich bereits in der Gemeinschaft aller nichtkatholischen Stände und mit dem Anspruch, auch die katholischen Standesgenossen in ihren Widerstand mit zu integrieren⁶⁶.

Daß die utraquistischen Stände in ihrer Konfession und deren Abgrenzung gegen Rom ihre Identität verteidigten, war bereits recht konkret zu beobachten in jenen erwähnten Ständekämpfen zu Beginn des 16. Jahrhunderts⁶⁷. Gegen die Klientelwirtschaft und Oligarchisierungspolitik der katholischen Barone – verbunden mit wiederholten, drängenden Bemühungen um eine kirchliche Reunion mit Rom und um die entsprechende Eliminierung der Brüderunität sowie einer politischen Ausschaltung der Städte – wandten sich die utraquistischen Stände in Widerstandsbündnissen und Ständetagen. Die Abgrenzung der Utraquisten gegen diese Tendenzen verschärfte ihre eigene antirömische Position und begünstigte darüber hinaus ihre Annäherung an die Brüderunität. Träger dieser ständisch-

⁶⁵ *Josef Macek*, „Bonum commune“ et la réforme en Bohême, in: *Mélanges Robert Mandrou* (Paris 1985) 517–525; *Winfried Eberhard*, Der Legitimationsbegriff des „gemeinen Nutzens“ im Streit zwischen Herrschaft und Genossenschaft im Spätmittelalter, in: *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen – Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984*, hrsg. v. *Joerg O. Fichte, Karl Heinz Gölter, Bernhard Schimmelpfennig* (Berlin, New York 1986) 241–254, hier 241–243.

⁶⁶ *Winfried Eberhard*, Monarchie und Widerstand, zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen (München 1985) 410–453. Ein überkonfessionelles, säkularisiertes Verständnis von Gemeinwohl und Patria entwickelte der katholische Prälat Johann von Rabstein bereits 1465 angesichts der Konfessionsspaltung des Landes, indem er das Wohl des Landes religiösen Zielen überordnete. Dazu *Eberhard*, Entstehungsbedingungen, 135–138.

⁶⁷ *Winfried Eberhard*, Die böhmischen Stände im nachrevolutionären Stabilisierungskonflikt, in: *Europa 1500, Integrationsprozesse im Widerstreit*, hrsg. v. *Ferdinand Seibt, Winfried Eberhard* (Stuttgart 1984) 330–348, hier 338–345.

konfessionellen Politik waren damals weniger die Geistlichen und die Kirchenleitung, sondern mit Unterstützung weniger Barone bezeichnenderweise vor allem die Ritter und Stadtgemeinden, die die Richtung der utraquistischen Ständegemeinde damals bestimmten. Sie profilierten dabei ihre hussitische Identität und verteidigten mit ihr zusammen ihre eigene ständepolitische Bedeutung.

Im Unterschied zur fürstlich-staatlichen Konfessionalisierung des 16./17. Jahrhunderts in Deutschland und Westeuropa hatte sich im 15./16. Jahrhundert in Böhmen somit das Modell einer ständischen Konfessionalisierung entwickelt. Sie zeitigte in vieler Hinsicht vergleichbare Konsequenzen der politischen Intensivierung, jedoch nicht zugunsten des „modernen“ Obrigkeitsstaates, sondern zugunsten des dualistischen Ständesystems. Diesem Modell der ständischen Konfessionalisierung folgten im 16. Jahrhundert auch die Reformationen in Polen und Ungarn, freilich einerseits in noch breiterem konfessionellem Pluralismus, wie er sich auch im Böhmen-Mähren des 16. Jahrhunderts entfaltete⁶⁸, andererseits mit einer geringeren kirchlichen Institutionalisierung der Stände. Allerdings läßt sich nicht in jedem Fall ostmitteleuropäischer reformatorischer Konfessionen eine Analogie zur utraquistischen Konfessionalisierung in Böhmen beobachten. Schon für die Böhmisches Brüderunität ist es fraglich, wann sie ihre reformatorische „Häresie“ in einer neuen politisch-gesellschaftlichen Ordnung konsolidierte und ob sie überhaupt jemals in die Phase der ständischen Konfessionalisierung eintrat. Zwar überwand sie Ende des 15. Jahrhunderts ihre bewußte Distanz zur weltlichen Gesellschaft und wurde aufnahmefähig für Bürger und Adelige⁶⁹. Aber erst mit der förmlichen öffentlichen Aufnahme von Adligen 1530 war das ganze Spektrum der Ständegesellschaft in der Unität selbst vertreten, und erst seit dieser Zeit konstituierte sich wirklich eine Ständepartei des Brüderadels unter den böhmischen Ständen⁷⁰. Eine ständische Konfession entstand damit aber immer noch nicht, da der Adel in der Unität bestenfalls eine Schutzfunktion nach außen, aber keinerlei Leitungs- oder Kontrollkompetenzen im Inneren wahrnehmen durfte; in den Gemeinden war er der Geistlichkeit untergeordnet. Während im Utraquismus als ständischer Laienkirche nicht nur die ökonomische, sondern auch die kirchenpolitische Entklerikalisierung und Laisierung weit fortgeschritten war – obwohl es den geweihten Priesterstand gab –, ist daher eine Säkularisierung bei den Böhmisches Brüdern umgekehrt lediglich in der Aufgabe der apostolischen Sukzession zu beobachten, nicht aber in der politisch-gesellschaftlichen Struktur

⁶⁸ Winfried Eberhard, *Reformation and Counterreformation in East Central Europe*, in: *Handbook of European History 1400–1600, Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol. 2, hrsg. v. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Obermann, James D. Tracy (Leiden, New York, Köln 1995) 551–584; *The Early Reformation in Europe*, hrsg. v. Andrew Pettegree (Cambridge 1992).

⁶⁹ Joseph Th. Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, 3 Bde. (Herrnhut 1922–1931) hier II, 233–268 und 289–293; Peter Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries* (s-Gravenhage 1957) 103–240.

⁷⁰ Amedeo Molnár, *Boleslavští bratři [Die Bunzlauer Brüder]* (Praha 1952) 122–125; Eberhard, *Monarchie und Widerstand*, 100–110.

der Unität. Deren Geistlichkeit stand dem religionspolitischen Engagement des Brüderadels sogar deutlich distanziert bis ablehnend gegenüber und war bestrebt, die konfessionelle Führung stets selbst in der Hand zu behalten – mit fatalen Konsequenzen für die politische Schwächung der Ständeaufstände von 1547 und 1618/20. In dieser Hinsicht vertrat die Unität den mittelalterlichen Typus der Kleruskirche und vollzog – im Unterschied zur Konfessionalisierung als Allianz von Reformation und weltlich-politischer Ordnung – eine Reklerikalisierung. Sie widersetzte sich damit der Instrumentalisierung von Konfession nicht nur durch den Fürstenstaat, sondern auch durch die Stände, die ja in der utraquistischen Konfessionalisierung die religiöse Sinnggebung der politischen Zielsetzung ebenso ein- oder unterordneten und damit faktisch säkularisierten wie die Fürsten in der staatlichen Konfessionalisierung.

Stellt man die ständische Konfessionalisierung der fürstlichen gegenüber, so bleibt freilich das Problem der „Modernisierung“, ja deren Begriff überhaupt als weitgreifende Fragestellung übrig, die hier sicher nicht zu lösen ist. Zu fragen ist immerhin, ob politische Modernisierung allein in der „modernen Staatsbildung“ und Sozialdisziplinierung zu suchen ist und ob nicht auch genossenschaftliche Systeme und Traditionen, seien es gemeindliche wie bei P. Blickle oder ständestaatliche, zur Moderne gehören, d.h. zum Traditionsspektrum, das die frühe Neuzeit dem 19. Jahrhundert vererbt hat. Zu fragen ist, ob ständische Konfessionalisierung als Alternative zur fürstlich-staatlichen – mit ihrer Laisierung und Säkularisierung von Konfession, mit der Einordnung von Konfession nicht in Herrschaft, sondern in die Genossenschaft und deren dualistische Oppositionstendenz zur Herrschaft – einen alternativen Modernisierungsprozeß darstellt, und zwar als widerständige Modernisierung zum Macht- und Befehlsstaat. Modernisierung wäre dabei nicht Unifizierung, Sozialdisziplinierung und Machtausbau von oben und Machtexpansion nach außen, sondern politische Integration von Partikularinteressen und Pluralität, Neuordnung der Gesellschaft aus horizontalem Konsens – wie in der böhmischen Konföderationsakte von 1619 konzipiert⁷¹ – statt aus vertikalem Befehl. Dies wäre jedenfalls moderner als der „frühmoderne Staat“, vielleicht jedoch vorzeitig modern. Das faktische Scheitern der ständischen Konfessionalisierung und des Ständestaates überhaupt gegenüber dem monarchischen Obrigkeitsstaat – in Böhmen 1620, in Polen in den Teilungen des 18. Jahrhunderts – kann jedenfalls nicht als vorschneller Beweis gegen die Sinnhaftigkeit der Ständesysteme gelten, da aus historischer Faktizität noch lange nicht historische Notwendigkeit folgt. Das Scheitern politischer Modelle spricht nicht gegen deren gesellschaftlichen Sinn und menschliche Qualität, allenfalls für deren zeitgebundenen Mangel an machtpolitischer Effizienz und Funktionalität.

Abgesehen von solchen weitgreifenden Fragen hat sich im Ergebnis gezeigt, daß der nachrevolutionäre Hussitismus in der Gestalt des Utraquismus auch nach

⁷¹ *Joachim Bahlcke*, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619) (München 1994) 416–445.

der Revolution als böhmische Reformation lebendig geblieben ist. Die theologischen hussitischen Grundpositionen sowie die Autonomie des böhmischen Utraquismus wurden in den Kompaktatenverhandlungen und im funktionalen, antirömischen Verständnis der Kompaktaten beibehalten, in der Folgezeit im zweiten Hussitenkrieg, im Kampf um den Religionsfrieden von 1485 sowie in der Opposition gegen die Unionsversuche um 1500 immer wieder verteidigt, schließlich Anfang des 16. Jahrhunderts sogar radikalisiert. Der antirömische hussitische Kirchenbegriff wurde Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts erneut propagiert, und die hussitische Tradition erfuhr vielfach eine Neuvergewisserung. Die Qualität von Reformation läßt sich indes nicht an ihrer dogmatischen häretischen Radikalität bemessen, die im Fall des Utraquismus relativ gering war, sondern sie entscheidet sich – unter der Voraussetzung dauerhafter, systeminhärenter Distanz gegen römische Jurisdiktion und Autorität – an der Prägekraft für gesellschaftlich-politische Neugestaltung. Daher war es für die böhmische Reformation von größter Bedeutung, daß sie sich in der utraquistischen Kirche und politisch im Ständesystem konsolidierte und daß sich beide in einem ständischen Konfessionalisierungsprozeß verbanden. Einerseits garantierten damit die Stände den dauerhaften Bestand der böhmischen Reformation, und übrigens auch deren Entwicklungsfähigkeit im 16. Jahrhundert, andererseits gewannen die Stände als Defensoren des hussitischen Utraquismus eine Steigerung ihrer politisch-gesellschaftlichen Identität, eine Erweiterung ihrer Kompetenzen, schließlich eine neue religiöse Legitimation nicht nur für ihre Kirchenherrschaft, sondern vor allem für ihre Rolle als politische Opposition und als Avantgarde des Ständesystems als solchen.

Kaspar Elm

Vita regularis sine regula

Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis
des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen
Semireligiosentums

I.

Der 1716 verstorbene Franziskaner Hippolyte Hélyot gab seiner zwischen 1714 und 1716 in Paris erschienenen fünfbändigen Geschichte des Ordenswesens, die nach seinem Tode um drei weitere von seinem Mitbruder Maximilian Bullot redigierte Bände vermehrt, danach vielfach aufgelegt und in andere Sprachen übersetzt wurde, nicht etwa den naheliegenden Titel „Histoire des ordres religieux“. Er nannte sie vielmehr, sorgfältig unterscheidend, „Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et l'autre sexe“¹. Wenn man auch nur einen Band dieses monumentalen, im 19. Jahrhundert von Marie-Léandre Badiche zur Grundlage seines zwischen 1847 und 1859 erschienenen „Dictionnaire des ordres monastiques, religieux et militaires“ gemachten Werkes in die Hand nimmt, wird man an die Enzyklopädie Jean-Lerond d'Alemberts und Denis Diderots, aber auch an die ein halbes Jahrhundert später von Martin Gerbert, dem Abt von St. Blasien, in Angriff genommene „Germania Sacra“ erinnert². Mit ihrem Drang nach Klassifizierung und Kategorisierung erweisen

¹ *H. Hélyot*, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et l'autre sexe, qui ont esté établies jusqu'à present (Paris 1714–1719); Dtsch.: Ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden für beyderley Geschlecht (Leipzig 1756); Dictionnaire des ordres monastiques, religieux et militaires ou Histoire des ordres ... par le P. Hélyot mis en ordre alphabétique par *M.-L. Badiche* (Encyclopédie théologique, I Série, T. XX–XXIII, Paris 1847–59). Über Hélyot, sein Werk, dessen Bearbeitungen und Verbreitung: *I. Noye*, Pierre Hélyot (en religion Hippolyte), in: Dictionnaire de Spiritualité VII (Paris 1969) 174 f.

² *J. Lough*, The „Encyclopédie“ (London 1971); *ders.*, The Contributors to the Encyclopédie (London 1973); *M. Pichaut*, L'Encyclopédie (Paris 1993). Über Gerbert zuletzt: *L. Hell*, Die eine Theologie und ihre Teile. Martin Gerberts Beitrag zur Geschichte der Theologischen Enzyklopädie, in: Freiburger Diözesan-Archiv 114 (1994) 7–34. Über sein Leben und seine Werke: *W. Müller*, Martin Gerbert. Fürstabt von St. Blasien 1720–1793, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 12, hrsg. von *R. Uhland* (Stuttgart 1972) 100–120. Zur „Germania

sich die Ordenshistoriker des 18. Jahrhunderts nicht nur als Exponenten spätklassischer Universalgelehrsamkeit bzw. aufklärerischen Systematisierungswillens³, sondern auch als Fortsetzer einer bis in die Frühzeit des Christentums, ja bis in die Antike zurückgehenden Tradition⁴. Die Gliederung nach *genera* und *coetus*, nach der *contemplatio* oder *actio*, der *vita communis* oder *vita solitaria*⁵, später nach Regel und Rechtsstellung gilt bis in die Gegenwart als die angemessenste Art und Weise, die sich im Laufe der Geschichte in eine unübersehbare Fülle von Lebensformen und Institutionen auffächernde *vita religiosa* zu klassifizieren⁶. Hélyot, Gerbert und jüngere Ordenshistoriker wie Max Heimbucher, erst recht aber die Geschichts- und Ordenshistoriker des hohen Mittelalters gingen davon aus, daß sich die Prinzipien, die dieser Kategorisierung zugrunde liegen, aus dem Wesen der als göttliche Stiftung verstandenen Kirche, dem Ablauf der Heilsgeschichte und nicht zuletzt aus der religiösen Grundbefindlichkeit des Menschen ergäben, also ekklesiologisch, geschichtstheologisch und anthropologisch begründet

Sacra“: G. Pfeilschiffer, *Die St. Blasianische Germania Sacra* (Münchener Studien zur historischen Theologie 1, Kempten 1921); L. Hammermayer, *Die Forschungszentren der deutschen Benediktiner und ihre Vorhaben*, in: *Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation – Zielsetzung – Ergebnisse*, 12. Deutsch-Französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris, hrsg. von K. Hammer, J. Voss (Pariser Historische Studien 13, Bonn 1976) 122–191.

³ E. W. Cochrane, *The Settecento Medievalists*, in: *Journal of the History of Ideas* 19 (1958) 36–61; L. Gossman, *Medievalism and the Ideologies of Enlightenment* (Baltimore 1968).

⁴ Vgl. dazu u.a.: J. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique* (Brüssel 1956); U. Ranke-Heinemann, *Das Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum*, in: *Erbe und Auftrag* 36 (1960) 335–347; G. Penco, *Il capitolo „De generibus monachorum“ nella tradizione medievale*, in: *Studia monastica* 3 (1961) 241–251.

⁵ M. E. Mason, *Active Life and Contemplative Life. A Study of the Concepts from Plato to the Present* (Milwaukee 1961); G. Turbesi, *La solitudine come espressione ideale della vocazione cristiana*, in: *Benedictina* 8 (1954) 43–56; G. Lobrichon, *Erémisme et solitude*, in: *Montelucio e i Monti Sacri. Atti dell'incontro di studio Spoleto, 30 settembre – 2 ottobre 1993* (Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. Miscellanea 8, Spoleto 1994) 125–148; M.-E. Brunert, *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 42, Münster 1994); H. J. Derda, *Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit* (Köln, Weimar, Wien 1992); K. Elm, *Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens*, in: *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Akten des Gerda-Henkel-Kolloquiums veranstaltet vom Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, 13. bis 15. Oktober 1991*, hrsg. von P. Wunderli (Sigmaringen 1994) 71–90.

⁶ Vgl. u.a.: J. Hourlier, *Les religieux* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident publié sous la direction de Gabriel Le Bras X: L'âge classique 1140–1378, Paris 1974); R. Lemoine, *Le monde des religieux* (ebd. XV/2: L'époque moderne 1563–1789, Paris 1976). Weitere Literatur: K. Elm, *Orden I: Begriff und Geschichte des Ordenswesens*, in: *Theologische Realenzyklopädie* XXV (Berlin 1995) 315–330; G. Melville, *„Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones“*. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo, in: *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII–XVI*, hrsg. von G. Zito (Turin 1995) 323–345.

seien⁷. Erst die inzwischen weitgehend akzeptierte Auffassung, daß es sich bei der Entstehung des Asketen- und Mönchtums, erst recht aber bei der Ausbildung des Ordenswesens um einen von vielen Faktoren bestimmten Prozeß handelt, schuf die Voraussetzung dafür, Geschichte und Struktur des Ordenswesens so zu verstehen, wie es dem hochkomplizierten sozialen System, als das es sich uns heute darstellt, angemessen ist⁸. Aus dieser Einsicht ergaben sich für die Ordensforschung wichtige Konsequenzen. Seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß Orden und Häresien nicht mehr wie bisher als eigenständige Größen behandelt und klassifiziert werden dürften, sondern – zumindest vom historischen Standpunkt aus – als komplementär oder dialektisch aufeinander bezogene Erscheinungsformen eines einzigen Phänomens, nämlich der auf zahlreiche Faktoren zurückzuführenden „Religiösen Bewegungen“ zu verstehen seien⁹. In die gleiche Richtung weist eine andere, sich zunehmend verstärkende Tendenz, die die Definition der Orden als rechtlich und sozial scharf voneinander abgegrenzte Institutionen einer Revision unterzieht, die Vorstellung, das Religiosentum stelle neben dem Klerus und den Laien eine der unverbunden nebeneinander stehenden tragenden Säulen der Kirche dar, modifiziert, die Wandlungs-, Anpassungs- und Reformbereitschaft des Ordenswesens betont und auf die breiten Übergangszonen sowohl zwischen dem Säkular- und dem Regularkle-

⁷ M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I-II* (Paderborn 1934); H. Silvestre, „Diversi sed non adversi“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 31 (1964) 124–132; G. Constable, *The Diversity of Religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century*, in: *History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, hrsg. von D. Beales, G. Best (Cambridge 1985) 29–47; W. Eberhard, *Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert*, in: *Historisches Jahrbuch* 105 (1985) 353–387; J. Leclercq, *Diversification et identité dans le monachisme au XII^e siècle*, in: *Studia monastica* 28 (1986) 51–74.

⁸ Vgl. u.a.: G. Schmelzer, *Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser Orden* (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 3, Berlin 1979).

⁹ G. Volpi, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medioevale italiana* (Florenz 1922) und H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Historische Studien 267, Berlin 1935); *ders.*, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 37 (1955) 129–182, auch in: *ders.*, *Ausgewählte Aufsätze. Teil 1: Religiöse Bewegungen* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25,1, Stuttgart 1976) 38–92. Vgl. auch: R. Büchner, *Religiosität, Spiritualismus, geistige Armut, Bildung: Herbert Grundmanns geistesgeschichtliche Studien*, in: *Innsbrucker Historische Studien* 1 (1978) 239–251; M. Wehrli-Johns, *Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns „Religiösen Bewegungen“*, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 104 (1996) 286–309. Über den Charakter „Religiöser Bewegungen“: J. J. van Moolenbroek, *Mouvements populaires, mouvements religieux au Moyen Age*, in: *Le Moyen Age* 93 (1987) 249–253; K. Elm, *Francescanesimo e movimenti religiosi del Duecento e Trecento. Osservazioni sulla continuità e il cambiamento di un problema storiografico*, in: *Gli studi francescani dal dopo guerra ad oggi*, hrsg. von F. Santi (Spoleto 1993) 73–89.

rus als auch zwischen den beiden geistlichen Ständen und der Welt der Laien hinweist¹⁰.

Diese den dynamischen Charakter der bisher eher als statisch strukturiert angesehenen Kirche und ihrer Orden betonende Richtung ist zweifellos eine Folge der in unserem Jahrhundert eingetretenen tiefgreifenden Veränderungen des Kirchenverständnisses und der kirchlichen Praxis¹¹, nicht zuletzt der bereits Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden, sich in der Zwischenweltskriegszeit verstärkenden und auf dem II. Vatikanischen Konzil zu einem Höhepunkt gekommenen Aufwertung der Laien und ihrer Rolle in der Kirche¹². Sie führte nicht nur zu einer intensiven Beschäftigung mit Laien- und Volksfrömmigkeit des Mittelalters¹³,

¹⁰ Vgl. z.B.: *R. Kottje*, Monastische Reform oder Reformen?, in: Monastische Reformen des neunten und zehnten Jahrhunderts, hrsg. von *R. Kottje*, *H. Maurer* (Vorträge und Forschungen 38, Sigmaringen 1989) 9–13; *K. Schreiner*, Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen, in: Institutionen und Geschichte. Theologische Aspekte und hochmittelalterliche Befunde, hrsg. von *G. Melville* (Norm und Struktur 1, Köln, Weimar, Wien 1992) 1–24. Allgemein zu „Statik“ und „Wandel“ als Paradigmata der Mittelalterforschung und -deutung: *O. G. Oexle*, „Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins.“ Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalters und das Problem ihrer Deutung, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hrsg. von *J. Miethke*, *K. Schreiner* (Sigmaringen 1994) 45–70.

¹¹ *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972); *H. U. von Balthasar*, Kirchenerfahrung dieser Zeit, in: „Sentire ecclesiam“. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. Festschrift für Hugo Rahner, hrsg. von *J. Daniélou*, *H. Vorgrimler* (Freiburg 1981) 743–768; World Catholicism in Transition, hrsg. von *T. M. Gannon* (New York, London 1988); *J. W. O'Malley*, Tradition und Transition. Historical Perspectives on Vatican II (Wilmington 1989).

¹² *Y.-M. Congar*, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1953), Dtsch.: Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums (Stuttgart 1957); Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, hrsg. von *R. Zerfass* (Würzburg 1987); *G. Spadolini*, Coscienza laica e coscienza cattolica (Florenz 1988); *L. Karrer*, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche (München 1989). Über die neuen Akzentsetzungen in der Erforschung und Beurteilung des „Christlichen Mittelalters“: *J. van Engen*, The Christian Middle Ages as a Historiographical Problem, in: The American Historical Review 91 (1986) 519–552.

¹³ Vgl. u.a.: *I laici nella „Societas christiana“ dei secoli XI e XIII*. Atti della terza Settimana internazionale di studio Mendola, 21–27 agosto 1965 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali V, Mailand 1968); *R. Manselli*, La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire (Montréal 1975); *A. Vauchez*, Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expérience religieuse (Paris 1987), Dtsch.: Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter (Freiburg, Basel, Wien 1993); *K. Schreiner*, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, hrsg. von *K. Schreiner* unter Mitarbeit von *E. Müller-Luckner* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20, München 1992) 1–78; *P. Dinzelbacher*, Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie, in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, hrsg. von *P. Dinzelbacher*, *D. R. Bauer* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 13, Paderborn, München, Wien, Zürich 1990) 79–125; *R. W. Scribner*, Volksglaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie, in: Volksfrömmigkeit in der

sondern rief auch stärker als bisher ins Bewußtsein, daß es längst vor dem Aufkommen von „Säkularinstituten“, „Gesellschaften des apostolischen Lebens“ und „anderen Formen des geweihten Lebens“, die das nachkonziliare Kirchenrecht dem als „Institut des geweihten Lebens“ bezeichneten Religiosentum als gleichberechtigte Formen der *vita Deo devota* an die Seite stellt¹⁴, zahlreiche Vor-, Neben-, Übergangs- und Zwischenformen der *vita religiosa* gegeben hat, die von einzelnen Individuen als „Semireligiosen“, „Halbmönchen“, „laici religiosi“, „religiosi irregolari ed indipendenti“, „sich halb geistlich, halb weltlich gebenden Personen“ praktiziert wurden oder zur Bildung von „groupes informels“, „free religious associations“, „freien religiösen Vereinigungen“ und „religiösen Laiengemeinschaften mit klosterähnlicher Lebensführung“ führten, was das Bild vom Ordenswesen als einer *acies ordinata*, einer wohlgeordneten Schlachtreihe, erheblich modifizierte¹⁵. Im folgenden soll versucht werden, wenigstens in groben Zügen die Bedeutung dieses noch kürzlich von Grado G. Merlo als ein eben erst von der Forschung wiederentdecktes Universum bezeichneten Semireligiosentums herauszuarbeiten, seine Rechtsstellung und sein Selbstverständnis darzustellen und nach der Rolle der *vita regularis sine regula* beim Übergang vom Spätmittelalter zu Reformation und Konfessionalisierung gefragt werden¹⁶.

frühen Neuzeit, hrsg. von H. Molitor, H. Smolinski (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 54, Münster 1994) 121–135.

¹⁴ Das Konzil und die Orden. Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Ordensstand mit einem ausführlichen Kommentar, hrsg. von K. Siepen, A. Scheuermann (Köln 1966); G. Jelich, Kirchliches Ordensverständnis im Wandel. Untersuchungen zum Ordensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils (Erlanger Theologische Studien 49, Erlangen 1983); A. Boni, La vita religiosa nella struttura concettuale del nuovo Codice di Diritto Canonico, in: Antonianum 58 (1983) 523–627; G. Pollak, Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort (Vallendar 1986); R. Henseler, Ordensrecht (Münsterische Kommentare zum CIC. Sonderausgabe, Essen 1987); R. Sebol, Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici (Frankfurt 1995).

¹⁵ Zuletzt: Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du III^e Colloque International du C.E.R.C.O.R., hrsg. von N. Bouter (Saint-Étienne 1996).

¹⁶ G. G. Merlo, Eremitismo nel francescanesimo medievale, in: Eremitismo nel francescanesimo medievale. Atti del XVII Convegno Internazionale Assisi, 12–13–14 ottobre 1989 (Perugia 1991) 48: „Cellane, incarcerate, penitenti domestiche, eremite, recluse, ripentite, incluse sono le protagoniste di un universo che soltanto da alcuni anni la ricerca ha incominciato a far emergere.“ Der Verfasser dieses Beitrages hat sich bereits in Aufsätzen über: Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der hlg. Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige. Aufsätze. Dokumentation. Katalog, hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde (Sigmaringen 1981) 7–38; Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: Geert Grote en Moderne Devotie. Voordrachten gehouden tijdens het Geert Grote congres, Nijmegen 27–29 september 1984, hrsg. von J. Andriessen, B. Bange, A. G. Weiler (Middeleeuwse Studies 1, Nimwegen 1985) 470–496 und Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme, in: 'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio Mendola, 28 agosto – 1 settembre 1989 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscelanea del Centro di studi medioevali XXX, Mailand 1992) 475–578 um eine Beschreibung der

II.

Die religiösen Bewegungen des hohen und späten Mittelalters haben sich nicht nur in den traditionellen Formen der *vita religiosa* institutionalisiert, also neue Abteien, Stifte, Konvente, Kongregationen, Observanzen, Orden und Ordenszöten entstehen lassen. Die monastischen und kanonikalen Reformen sowie die Apostolische Armutsbewegung des 12., die Armuts-, Buß- und Eremitenbewegung des 13. und die für das 14. und 15. Jahrhundert charakteristischen Observanz- und Reformbestrebungen haben vielmehr neben neuen Formen des „eigentlichen“ Ordenslebens solche Lebens- und Gemeinschaftsformen hervorgebracht bzw. wiederbelebt, die es den Gläubigen, in erster Linie den Laien, erlaubten, auf Dauer oder vorübergehend ein geistliches Leben zu führen, das intensiver war als das von ihnen bisher geführte, sie aber dennoch nicht wie die Ordensleute verpflichtete, gänzlich der Welt zu entsagen, sich den bestehenden Orden *pleno iure* anzuschließen und nach approbierten Regeln und Konstitutionen zu leben¹⁷.

Eigenart, Rechtsstellung und Bedeutung des Semireligiosentums bemüht. Er schließt mit diesem Beitrag daran an, wobei er sich bewußt ist, daß für eine umfassende Darstellung dieser geistlichen Lebensform noch erhebliche Vorarbeit, vor allem auf dem Gebiet der Kanonistik und Rechtsgeschichte, zu leisten ist.

¹⁷ Aus der Literatur zur Geschichte der erwähnten religiösen Bewegungen des hohen und späten Mittelalters u.a.: F. A. Dal Pino, Rinnovamento monastico-clericale e movimenti religiosi evangelici nei secoli X-XII (Rom 1973); K. Bosl, Europa im Aufbruch: Herrschaft, Gesellschaft, Kultur vom 10. bis zum 14. Jahrhundert (München 1980); Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, hrsg. von R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham (Cambridge 1982); L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione. Sviluppi di una cultura. Atti della decima Settimana internazionale di studio Mendola, 25-29 agosto 1986 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali XII, Mailand 1989); Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts, hrsg. von G. Wieland (Stuttgart, Bad Cannstadt 1995). Darin besonders erwähnenswert: A. Haverkamp, Leben in Gemeinschaften – alte und neue Formen im 12. Jahrhundert, 11-44; P. Dinzelbacher, Die „Bernhardinische Epoche“ als Achsenzeit der europäischen Geschichte, in: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hrsg. von D. R. Bauer, G. Fuchs (Innsbruck, Wien 1996) 9-46 mit Literaturhinweisen zum Thema (S. 47-53); Machtfülle des Papsttums 1054-1274, hrsg. von A. Vauchez, dtsh. Ausgabe bearbeitet von O. Engels u.a. (Die Geschichte des Christentums 5, Freiburg, Basel, Wien 1994); La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del XVIII Convegno storico internazionale Todi, 14-17 ottobre 1990 (Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale NS 4, Spoleto 1991), darin besonders aufschlußreich und mit zahlreichen Literaturhinweisen: F. Dal Pino, Scelte di povertà all'origine dei nuovi ordini religiosi dei secoli XII-XIV (53-126); Religiones novi (Quaderni di storia religiosa 2, Verona 1995); K. Elm, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14, Göttingen 1980) 188-238; G. Zarri, Aspetti dello sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi, in: Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma, hrsg. von P. Prodi, P. Jobanek (Annali del Istituto storico italo-germanico. Quaderno 16, Bologna 1984) 207-258; Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hrsg. von K.

Die Erscheinungsformen der *vita semireligiosa*, die nach Alter und Zusammensetzung, Intentionen und Organisationsgrad, Kirchnähe und Kirchenferne, Selbstverständnis und Fremdbezeichnung nicht unerheblich voneinander abweichen, reichen von dem Inklusen-¹⁸, Konversen-¹⁹ und Donateninstitut²⁰ über „Verbrüderungen“ und unregulierte Mischformen „monastischen“ und „kanonischen“, „geistlichen“ und „laikalen“ Lebens²¹ bis zu selbständigen Gemeinschaften.

Elm (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien VI, Berlin 1989); *D. Mertens*, Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts: Ideen – Ziele – Resultate, in: Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Konstanz – Prager Historisches Kolloquium, 11.–17. Oktober 1993, hrsg. von *I. Hlaváček*, *A. Patschovsky* (Konstanz 1996) 157–181.

¹⁸ *L. Gougar*, Ermites et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse (Moines et monastères V, Saint-Martin de Ligugé 1928); *ders.*, Essai de bibliographie érémitique, in: Revue bénédictine 45 (1933) 281–290; *O. Dörr*, Das Institut der Inklusen in Süddeutschland (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 18, Münster 1934); *M. Le Roy Ladurie*, Femmes au désert. Temoignage sur la vie érémitique (Paris, Fribourg 1971); *J. Leclercq*, Solitude and Solidarity. Medieval Women Recluses, in: Medieval Religious Women II. Peaceweavers, hrsg. von *L. Th. Schank*, *J. A. Nichols* (Kalamazoo 1987); *G. Casagrande*, Il fenomeno della reclusione volontaria nei secoli del Basso Medioevo, in: Benedictina 35 (1988) 504–507.

¹⁹ Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter, hrsg. von *K. Elm* (Berliner Historische Studien 2, Ordensstudien I, Berlin 1980) mit Auswahlbibliographie zur Geschichte der Konversen im Mittelalter.

²⁰ *J. Orlandis*, „Traditio corporis et animae“. Laicos y monasterios en la alta edad media española, in: Anuario de Historia del Derecho Español 24 (1954) 95–279; *J. Marchel*, Le „Droit d'oblat“. Essai sur une variété de pensionnés monastiques (Archives de la France monastique 49, Saint-Martin de Ligugé 1955); *J. Guilmard*, Les oblats séculiers dans la famille de S. Benoît (Solemes 1975); *M. B. de Jong*, Kind en klooster in de vroege middeleeuwen (Amsterdamsche Reeks 8, Amsterdam 1986); *M. Lahaye-Geussen*, Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter (Münsteraner Theologische Abhandlungen 13, Altenberge 1991); *D. J. Osheim*, Conversion, Conversion and the Christian Life in Late Medieval Tuscany, in: Speculum 58 (1983) 368–390; *G. G. Merlo*, Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo, in: Uomini e donne in comunità (Quaderni di storia religiosa 1, Verona 1994) 9–31.

²¹ *J. Wollasch*, Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hrsg. von *K. Schmid*, *J. Wollasch* (Münsterische Mittelalter-Schriften 48, München 1984) 215–232; *H. E. Cowdrey*, Legal Problems Raised by Agreements of Confraternity, ebd. 233–254. Zu den in diesem Zusammenhang besonders erwähnenswerten „semireligiösen“ Kanonissen, auf die *K.-H. Schäfer*, Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sanktimonialentum (Kirchenrechtliche Abhandlungen 43–44, Stuttgart 1907, ND Amsterdam 1965) zuerst nachdrücklich hingewiesen hat, u.a.: *G. Despy*, Les chapitres de chanoinesses nobles de Belgique au Moyen Age, in: 36^e Congrès de la Fédération Archéologique et Historique de Belgique (Gent 1955) 169–179; *I. Gampe*, Adelige Damenstifte. Untersuchungen zur Entstehung adeliger Damenstifte in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der alten Kanonissenstifte Deutschlands und Lothringens (Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten, Wien, München 1960); *M. Parisse*, Les chanoinesses dans l'empire germanique (IX^e–XI^e siècles), in: Francia 6 (1978) 107–126; *W. Kohl*, Bemerkungen zur Typologie sächsischer Frauenklöster im westlichen Sachsen, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14, Göttingen 1980) 112–139 sowie *J. E. Ziegler*,

ten von Laien und Klerikern, in denen ohne formelle Bindung und anerkannte Regel in brüderlicher Gemeinsamkeit Selbstheiligung gesucht, karitative Tätigkeit ausgeübt und geistliches Apostolat übernommen wurde²². Ja, man geht gelegentlich sogar so weit, ihnen nicht nur die kirchenrechtlich privilegierten Pilger und Kreuzfahrer, sondern auch die Sterbenden zuzurechnen, die auf dem Totenbett das Mönchsgewand anlegten, um im Jenseits der Verdienste des Mönchslebens teilhaftig zu werden²³. Während zunächst die an Kloster und Stift gebundenen Institute dieser Art überwogen²⁴, setzte im 12. Jahrhundert, dem Jahrhundert des großen Aufbruchs, mit der zunehmenden Gründung von Eremitorien²⁵

Secular Canonesses as Antecedents of the Beguines in the Low Countries. An Introduction to Some Older Views, in: *Studies in Medieval and Renaissance History* NS 13 (1992) 117–135.

²² S. die Anm. 36 und 44.

²³ F. Garrison, A propos des pèlerins et de leur condition juridique, in: *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras* (Paris 1965) II, 1165–1189; G. B. Ladner, „Homo viator“. Medieval Ideas on Alienation and Order, in: *Speculum* 42 (1967) 233–259; L. Schmugge, „Pilgerfahrt macht frei“. Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens, in: *Römische Quartalsschrift* 74 (1979) 31–75. M. Viley, La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique (L'Église et l'État au Moyen Âge 6, Paris 1942); J. Brundage, Medieval Canon Law and the Crusader (Madison, London, 1969). J. B. Valvèken, Frates et Sorores „ad succurrendum“, in: *Analecta Praemonstratensia* 37 (1961) 323–328; U. Brückner, Sterben im Mönchsgewand. Zum Funktionswandel einer Totkleidsitte, in: *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für G. Heilfurth* (Würzburg 1969) 259–277.

²⁴ U. Berlière, La Familia dans les monastères bénédictins du moyen âge (Memoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe de Lettres et de Sciences morales et politiques XIX/2, Brüssel 1931). Zur „Familia“ einzelner Stifte und Klöster: K. Elm, Frates et Sorores Sanctissimi Sepulcri. Ein Beitrag zu fraternitas, familia und weiblichem Religiosentum im Umkreis des Kapitels vom Hlg. Grab, in: *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975) 287–333; H. Dormeier, Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert. Mit einem einleitenden Beitrag: Zur Geschichte Montecassinis im 11. und 12. Jahrhundert von Hartmut Hoffmann (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 27, Stuttgart 1979); M. de Jong, Kloosterlingen en buitenstaanders. Grensoverschrijdingen in Ekkehard's Casus Sancti Galli, in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 98 (1983) 337–357; J. Fechter, Cluny, Adel und Volk. Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen (Stuttgart 1966); G. Constable, Famuli and Conversi at Cluny. A Note on Statute 24 of Peter the Venerable, in: *Revue bénédictine* 83 (1973) 326–350; W. Teske, Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum Konversenproblem, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976) 248–322, 11 (1977) 288–339; J. Wollasch, Cluny – „Licht der Welt“. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft (Zürich, Düsseldorf 1996) 101–140.

²⁵ L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI–XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studi Mendola, 30 agosto–6 settembre 1962 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di studi medioevali IV, Mailand 1965); H. Grundmann, Deutsche Eremiten. Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jahrhundert), in: *Archiv für Kulturgeschichte* 45 (1963) 60–90. Auch in: *ders.*, Ausgewählte Aufsätze (wie Anm. 9) I, 93–124; J. Sainsaulieu, Les ermites français (Sciences et religions, Paris 1974); A. K. Warren, Anachoretas and their Patrons in Medieval England (Berkeley, Los Angeles, London 1985); G. Penco, L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI–XII, in: *Benedictina* 32 (1985) 201–221; G. Casagrande, Forme di vita religiosa femminile solitaria in Italia Centrale, in: *Eremitismo nel francescanesimo* (wie Anm. 16), 53–94; E. Pásztor, Ideali

und Hospitalern²⁶ eine Vermehrung der zwischen Orden und Welt stehenden Individuen und Gemeinschaften ein, die im 13. Jahrhundert mit Bußbrüderschaft²⁷ und Drittordenswesen²⁸ zu einem Höhepunkt kam und im Spätmittelalter mit Beginnen und Begarden²⁹, Brüdern und Schwestern vom Gemeinsamen Leben³⁰

dell'eremitismo femminile in Europa tra i secoli XII-XV, in: ebd. 131–164; *P. Gebhrke*, Pious Hermits and Magical Helpers. Alternative Solutions for Spiritual Problems, in: *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in its Manuscript Context* (University of California Publications in Modern Philology 126, Berkeley, Los Angeles 1993) 86–104.

²⁶ *Histoire des hôpitaux*, hrsg. von *J. Imbert* (Toulouse 1982); *D. Jetter*, Das europäische Hospital. Von der Spätantike bis 1880 (Köln 1987); *G. Castelli*, Gli ospedali d'Italia (Mailand 1941); *C. Dainton*, The Story of the English Hospital (London 1961); *P. Bonenfant*, Hôpitaux et bienfaisance dans les anciens Pays-Bas des origines à la fin du XVIII^e siècle, in: *Annales de la Société Belge d'Histoire des Hôpitaux* 3 (1965) 1–44; *G. Maréchal*, Armen – en ziekenzorg in de zuidelijke Nederlanden, in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden II* (Harlem 1982) 268–280, 541; *E. Gilomen-Schenkel*, Spitäler und Spitalorden in der Schweiz. Ein Forschungsbericht, in: *Die Antoniter, die Chorherren vom Hlg. Grab in Jerusalem und die Hospitaliter vom Hlg. Geist in der Schweiz*, redigiert von *E. Gilomen-Schenkel* (Helvetica Sacra IV/4, Basel, Frankfurt a. M. 1996) 19–34. Speziell über den semireligiösen Charakter von Hospitalbrüdern und Hospitalschwestern: *D. Rando*: „Laicus religiosus“ tra strutture civili ed ecclesiastiche: L'ospedale di Ognisanti in Treviso, in: *Studi Medievali* 24 (1983) 617–656; *Ch. de Miramon*, Les donnes à Lille au Moyen Age. Une forme de vie religieuse laïque, in: *Revue du Nord* 76 (1994) 231–253.

²⁷ *G. G. Meersseman*, I penitenti nei secoli XI e XII, in: *I laici* (wie Anm. 13) 306–309. Auch in: *ders.*, *G. P. Pacini*, Ordo Fraternalitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo (Italia Sacra 24–26, Rom 1977) 265–304; *G. Casagrande*, Il movimento penitenziale nel Medio Evo, in: *Benedictina* 27 (1980) 695–709; *G. Penco*, Tra monachesimo e laicato: l'ordine dei Penitenti, in: ebd. 29 (1982) 489–494; *G. Casagrande*, Il movimento penitenziale nei secoli del Basso Medioevo. Note su alcuni recenti contributi, in: ebd. 30 (1983) 217–233.

²⁸ Mit besonderer Betonung der Franziskanertertiären unter Berücksichtigung auch der von anderen Orden betreuten Pönitenten bzw. Drittordensleuten: *I Frati Penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento*. Atti del 2^o Convegno di Studi Francescani Roma, 12–13–14 ottobre 1976, hrsg. von *M. D'Alatri* (Rom 1977); *Il Movimento Francescano della Penitenza nella società medioevale*. Atti del 3^o Convegno di Studi Francescani Padova, 25–26–27 settembre 1979, hrsg. von *M. D'Alatri* (Rom 1980). *I Frati Minori e il Terzo Ordine*. Probleme e discussioni storiografiche (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medioevale 23, Todi 1985); *M. D'Alatri*, Aetas poenitentialis. L'antico Ordine francescano della Penitenza (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 42, Rom 1993). Eine knappe Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse der Tertiärenforschung gibt: *G. Barone*, Tertiärer, in: *Lexikon des Mittelalters VIII* (1996) 556–559.

²⁹ *A. Mens*, Orsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen – en Begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIde–XIIIde eeuw (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren IX, 7, Antwerpen 1947); *E. W. McDonell*, The Beguines and Begards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene (New Brunswick N.J. 1954). Über den gegenwärtigen Stand der Erforschung und die heutige Einschätzung des Beginnentums u.a.: *W. Simon*, The Beguine Movement in the Southern Low Countries: A Reassessment, in: *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 59 (1989) 63–105.

³⁰ *Monasticon Fratrum Vitae Communis I–II*, hrsg. von *W. Leesch*, *E. Persoons*, *A. G. Weiler* (Archives et bibliothèques de Belgique. Numéro spécial 18–19, Brüssel 1977/79); *A. G. Weiler*, Volgens de norm van de vroege kerk. De geschiedenis van de huizen van de broeders van het Gemene leven in Nederland (Middeleeuwse Studies XXIII, Nimwegen 1997); *G. Rehm*,

sowie zahlreichen anderen vergleichbaren Zusammenschlüssen ein solches Ausmaß erreichte, daß die semireligiösen die religiösen Gemeinschaften quantitativ einholten³¹, wenn nicht gar überholten und ihre Lebensführung „*tra status laicalis e status religiosus*“³² nicht mehr nur als eine marginale Form der *vita religiosa* hingenommen, sondern sowohl von Laien als auch von Klerikern als das höchste Ziel des Vollkommenheitsstrebens, „der hoechste grad, den die hailig cristenheid kennt“, angesehen wurde³³.

III.

Das sich seit dem 12. Jahrhundert allenthalben in Europa, vor allem in den Städten, aber auch in ländlichen Regionen, in einer kaum überschaubaren Vielfalt von Formen und unter heute nur schwer zu definierenden und eindeutig festzulegenden Bezeichnungen mit erstaunlicher Geschwindigkeit ausbreitende Semireligiosentum war für Kirche und Gesellschaft sowohl in geistiger als auch in materieller Hinsicht von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Seine geringe Verbindlichkeit, der niedrige Organisationsgrad und die leichteren Eintrittsbedingungen boten Gläubigen beiderlei Geschlechts und verschiedener Herkunft die Möglichkeit, ihre religiösen Intentionen auch dann zu realisieren, wenn sie Überzeugung, soziale Stellung oder andere Gründe daran hinderten, in den Ordensstand einzutreten³⁴, und ihnen die Zugehörigkeit zu einer der weit verbreiteten „profanen“ Bru-

Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums (Berliner Historische Studien 11, Ordensstudien V, Berlin 1985).

³¹ Aus der Fülle der Arbeiten zur regionalen Verbreitung männlicher und weiblicher Semireligiösen seien exemplarisch die folgenden Arbeiten genannt, die trotz der einschränkenden und in gewissem Sinne irreführenden Formulierung ihrer Titel die Vielfalt vor allem weiblicher Semireligiosengemeinschaften am Beispiel Badens, der Schweiz und Mittelitaliens dokumentieren: A. Wilts, *Beginen im Bodenseeraum* (Bodensee-Bibliothek 37, Sigmaringen 1994); B. Degler-Spengler, *Die Beginen im Rahmen der religiösen Frauenbewegung des 13. Jahrhunderts in der Schweiz*, in: *Die Beginen und die Begarden in der Schweiz* (Helvetia Sacra IX, 2, Zürich 1995) 31–91; A. Benvenuti Papi, „In castro poenitentiae“. Santità e società femminile nell'Italia medievale (Italia Sacra 45, Rom 1990); M. Sensi, *Storie di Bizzocche tra Umbria e Marche* (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 192, Rom 1995). Allgemein zum quantitativen Aspekt des weiblichen Religiösen- und Semireligiosentums: B. Degler-Spengler, *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen*, in: *Rottenberger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 3 (1984) 75–88.

³² Casagrande, *Forme di vita religiosa* (wie Anm. 25), 60.

³³ Des Teufels Netz. Satirisch-didaktisches Gedicht aus der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, hrsg. von K. A. Barack (Stuttgart 1863) 193–199. Über eine ähnlich positive Beurteilung der semireligiösen Frauen durch Robert Grosseteste, Matthew Paris und Humbert von Romans: B. M. Bolton, *Some Thirteenth Century Women in the Low Countries*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61 (1981) 7–29.

³⁴ E. Koch, *De positie van vrouwen op de huwelijksmarkt in de middeleeuwen*, in: *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 13 (1987) 150–172. Über die normalerweise erforderlichen materiellen Voraussetzungen für den Klostereintritt: H. Schuller, *Dos-Praebenda-Peculium*,

derschaften mit ihrem geringeren religiös-moralischen Verbindlichkeitsgrad dafür nicht ausreichend genug erschien³⁵. Frömmigkeits-, geistes- und bildungsgeschichtlich gesehen bedeutete dies, daß weiten Kreisen vor allem der Laienschaft eine größere Partizipation am liturgischen und religiösen Leben ermöglicht und ein leichter Zugang zu den Glaubenswahrheiten verschafft wurde, als dies normalerweise angesichts der bestehenden „religiösen Vorbehalte und sozialen Widerstände“ gegen die Laienbildung möglich war³⁶. Dieser Effekt war bei dem in dieser Hinsicht besonders benachteiligten weiblichen Teil der Bevölkerung stark ausgeprägt. Frauen, denen aus persönlichen, sozialen bzw. demographischen Gründen die Eheschließung versagt oder der Zugang zu Klöstern, regulierten Stiften sowie anderen Institutionen des Ordenslebens versperrt war³⁷, fanden in dem genannten Stand das, was sie sonst nur schwer oder gar nicht erreichen konnten:

in: Festschrift Friedrich Hausmann, hrsg. von H. Ebner (Graz 1977) 453–487; E. M. F. Koch, De kloosterpoort als sluitpost? (Maaslandse Monografiën 57, Limburg 1994). Über die Bedeutung der zuerst von K. Bücher gestellten „Frauenfrage im Mittelalter“ (Tübingen 1910) für die Entstehung des weiblichen Semireligiosentums zuletzt u.a.: P. Ketsch, Frauenarbeit im Mittelalter. Quellen und Materialien, hrsg. von A. Kuhn (Düsseldorf 1983) I, 12–24 und W. Simons, Een zeker bestand: de zuid-nederlandse begijnen en de Frauenfrage, 13de – 18de eeuw, in: Tijdschrift voor sociale geschiedenis 17 (1991) 126–146.

³⁵ Einen Überblick über die weite Verbreitung des Bruderschaftswesens und die Erforschung seiner Geschichte verschaffen: L. Orioli, Per una rassegna bibliografica sulle confraternite medievali, in: Ricerche di Storia Sociale e Religiosa 17–18 (1980) 101–130; Le mouvement confraternel au Moyen Age. France, Italie, Suisse (Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres XXX. Collection de l'École française de Rome 97, Rom 1987); A. Czacharowski, Die Bruderschaften der mittelalterlichen Städte in der gegenwärtigen polnischen Forschung, in: Bürgerschaft und Kirche, hrsg. von J. Sydow (Stadt in der Geschichte 7, Sigmaringen 1980) 26–37; E. Rubin, Fraternities and Lay Piety in the Later Middle Ages, in: Einigungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt, hrsg. von P. Johaneek (Städteforschung A 32, Köln, Weimar, Wien 1993) 185–198; Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval. 19ª Semana de Estudios medievales. Estella 24 de julio de 1992 (Pamplona 1993). T. Frank, Tendenze della recente ricerca tedesca sulle confraternite, in: Confraternite, Chiesa e Società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea, hrsg. von L. Bertoldi Lenoci (Biblioteca della ricerca. Puglia storica 5, Bari 1995) 305–322.

³⁶ K. Schreiner, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: Zeitschrift für Historische Forschung 11 (1984) 257–354; A. Löther, Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jahrhundert. Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11 (1992) 223–240.

³⁷ K. Bosl, Armut, Arbeit, Emanzipation. Zu den Hintergründen der geistigen und literarischen Bewegung vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, in: Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Herbert Helbig zum 65. Geburtstag, hrsg. von K. Schulz (Köln 1976) 128–146; P. Dinzelsbacher, Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen, in: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, hrsg. von P. Dinzelsbacher, D. R. Bauer (Beihefte zum Archiv für Kirchengeschichte 28, Köln, Wien 1988) 1–58; B. U. Weinmann, Mittelalterliche Frauenbewegungen. Ihre Beziehungen zur Orthodoxie und Häresie (Frauen in Geschichte und Gesellschaft, Pfaffenweiler 1990); vgl. auch Anm. 34.

eine höhere Sensibilisierung für geistige und geistliche Werte, Erhöhung des Ansehens, Zugang zu der vorwiegend von Männern geprägten Welt der Kirche und des Glaubens und aktive Teilnahme an der Hebung des sozialen und kulturellen Niveaus sowohl in der Stadt als auf dem Lande, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich³⁸. Mit der Möglichkeit zu größerer religiöser Sinnerfüllung und intensiverer „Selbstverwirklichung“ ging die soziale Sicherung Hand in Hand. Das Leben als Inklusin oder die Zugehörigkeit zu Eremiten-, Bußbrüder-, Hospital-, Drittordens- und Beginengemeinschaften oder anderen Gruppierungen des devoten Lebens verbesserte ihre soziale Lage und verschaffte ihnen erhöhtes Ansehen, was besonders auf Frauen aus unteren Schichten und randständigen Bevölkerungsgruppen zutraf. Die individuelle Lebensführung als *mulier devota*, erst recht aber die Aufnahme in Institute des Semireligiosentums verhalfen ihnen nicht nur zu einer größeren sozialen Sicherheit, sie bewahrten sie auch vor gesellschaftlicher Marginalisierung oder gar Deklassierung³⁹. In vielen Fällen boten sie sogar die Möglichkeit für Aufstieg und Prestigegewinn, so für viele der allein oder in kleinen Gruppen lebenden „Incarcerate“, Anachoretinnen oder Eremitinnen, die als Lehrerinnen, Ratgeberinnen und „mediatrici di grazie divine“ hohes Ansehen in ihrem jeweiligen sozialen Umfeld erlangten⁴⁰.

Für Kirche und Gesellschaft hatte das Halbreliquesentum sowohl positive als auch negative Bedeutung. Welt- und Ordensklerus verfügten in den im Umkreis von Stift, Kloster und Konvent oder in selbständigen Gemeinschaften lebenden Semireligiosen über eine „Hilfsgruppe“, die in Kloster und Welt Funktionen

³⁸ E. Ennen, Frauen im Mittelalter (München 21984); *dies.*, Politische, kulturelle und karitative Wirksamkeit mittelalterlicher Frauen in Mission – Kloster – Stift – Konvent, in: Religiöse Frauenbewegung (wie Anm. 37), 59–82; B. Rath, Im Reich der Topoi. Nonnenleben im mittelalterlichen Österreich zwischen Norm und Praxis, in: L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 9 (1996) 122–134.

³⁹ F. Graus, Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter, in: Zeitschrift für Historische Forschung 8 (1981) 385–437; V. Bullough, The Prostitutes in the Middle Ages, in: Studies in Medieval Culture 10 (Kalamazoo 1977) 9–12 (Literatur); Ch. Cohen, The Evolution of Women's Asylums. From Refuges for Ex-Prostitutes to Shelters for Battered Women (New York, Oxford 1992); P. Schuler, „Sünde und Vergebung“. Integrationshilfen für reumütige Prostituierte im Mittelalter, in: Zeitschrift für Historische Forschung 21 (1994) 145–170; A. Simon, L'Ordre des Soeurs Pénitentes de Ste-Marie-Madeleine en Allemagne au XIII^e siècle (Freiburg 1918); Ph. Hofmeister, Die Exemption des Magdalenerinnenordens, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 35 (1948) 305–329; F. Discry, La règle des Pénitentes de Ste-Marie-Madeleine, in: Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Commission Royale d'histoire 121 (1956) 85–145.

⁴⁰ Neben der in den Anm. 25 und 31 genannten Literatur: A. Benvenuti Papi, Santità femminile nel territorio fiorentino e lucchese. Considerazioni intorno al caso di Verdiana da Castello fiorentino, in: Religiosità e società in Valdelsa nel basso medioevo. Atti del Convegno di S. Vivaldo, 29 settembre 1979 (Firenze 1980) 113 f.; *dies.*, Frati mendicanti e pinzochere in Toscana. Dalla marginalità sociale al modello di santità, in: La mistica femminile del Trecento. Atti del XXX Convegno storico internazionale del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 14–17 ottobre 1979 (Todi 1983) 107–137; A. B. Mulder-Bakker, Lame Margaret of Magdeburg. The Social Function of a Medieval Recluse, in: Journal of Medieval History 22 (1996) 155–169.

wahrnahm, die sie selbst nicht ausüben wollten oder konnten. Dazu gehörten die materielle Absicherung und Unterstützung der Vollreligiösen, wie sie die Konversen mit und ohne Profess erbrachten⁴¹, die Erschließung bisher unerschlossener Regionen und die Sicherung von Straßen, Brücken und Schiffahrtswegen durch Eremiten und Eremitengruppen⁴², die Übernahme öffentlicher Funktionen und sozialer Dienstleistungen wie Seuchenbekämpfung, Krankenpflege, Begleitung von Sterbenden und Bestattung von Toten, die von Hospitalbrüdern, „Bizzoche“, Beginen und Begarden, aber auch anderen Devoten beiderlei Geschlechts erbracht wurden⁴³, der Einsatz für kirchenpolitische Ziele wie die Beteiligung an Inquisition und Ketzerbekämpfung, aber auch die Rolle als Multiplikatoren im Dienste der Verkündigung und der Seelsorge, für die die schon bald unter den Einfluß der Bettelorden, speziell der Dominikaner, geratenen oberitalienischen Milizen als Beispiel angeführt werden können⁴⁴. Eine weitere gesellschaftlich relevante Funktion des Semireligiosentums war die einer Vor- bzw. Durchgangsstufe für das Ordenswesen. Einzelnen Klöstern, Stiften und Konventen wurde aus den Kreisen der Semireligiösen geeigneter Nachwuchs zugeführt, bisher autonome semireligiöse Gemeinschaften nahmen freiwillig oder auf Drängen der kirchlichen Obrigkeit den Status regulierter Korporationen an und wurden nicht selten zum Kern neuer Orden oder Kongregationen. Die Umwandlung „freier Gemeinschaften“ in *ordines* stand im 12. Jahrhundert am Anfang von Ritter-, Hospital- und Gefangenenerbefreiungs⁴⁵, aber auch von Eremiten-, Mönchs- und Kanonikerorden⁴⁶.

⁴¹ Vgl. Anm. 19.

⁴² Vgl. Anm. 16 und 18.

⁴³ Vgl. Anm. 26, 28 und 29.

⁴⁴ G. G. Meersseman, *Études sur les anciennes confréries dominicaines I-IV*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20 (1950) 5–113, 21 (1951) 51–196, 22 (1952) 5–176, 23 (1953) 275–308, auch in: *ders.*, G. P. Pacini, *Ordo fraternitatis* (wie Anm. 27), III, 1233–1289; N. J. Housley, *Politics and Heresy in Italy. Anti-Heretical Crusades, Orders and Confraternities*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 33 (1982) 193–208; A. Thompson, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy. The Great Devotion* (Oxford 1992).

⁴⁵ Über die semireligiösen Anfänge der Ritter-, Hospital- und Gefangenenerbefreiungsorden mit Quellen- und Literaturhinweisen: K. Elm, *Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden* (wie Anm. 16). Danach in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hrsg. von Z. Nowak (*Ordines militares. Colloquia Torunensia Historica* VII, Thorn 1993) 7–44; *ders.*, *Gli ordini militari. Un ceto de vita religiosa fra universalismo e particolarismo*, in: *Militia Sacra. Gli ordini militari tra Europa e Terra Santa*, hrsg. von E. Coli, M. de Marco, F. Tommasi (Perugia 1994) 9–28.

⁴⁶ Vgl. dazu u.a.: J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums I-II* (Leipzig 1903–1906); E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Refompapsttums* (Leipzig 1956); J. M. Bienvenu, *Préhistoire du franciscanisme. Aspects préfranciscains de l'érémisme et de la prédication itinérante dans la France de l'Ouest*, in: *Poverty in the Middle Ages*, hrsg. von D. Flood (Werl 1975) 27–36; H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000–1150* (London 1984). G. Vittolo, *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medievale*, in: *Benedictina* 21 (1974) 79–129; M. Fuiano, *Movimenti religiosi in Italia meridionale nella prima metà del secolo XII*, in: *Studi storici meridionali* 1 (1981) 5–24; B. Vetere, *Nuove forme di spiritualità e di vita monastica nell'Italia meridionale dei secoli XI-XII*, in: S. Piero del Morone – Celestino V nel Medioevo

Diese Tendenz setzte sich im 13. Jahrhundert fort, als der Häresie mit Recht oder Unrecht verdächtigte Gemeinschaften rekonziliert wurden, aus Bußbrüder- und Eremitengemeinschaften Orden wie diejenigen der Franziskaner, Karmeliten, Augustiner-Eremiten, Serviten, Sackbrüder, Pauliner und Kreuzherren hervorgingen⁴⁷, und verstärkte sich im Spätmittelalter bei der Regulierung allein oder in Gemeinschaft, in der Einsamkeit oder in der Stadt lebender Pönitenten bzw. Tertiaren⁴⁸ sowie anderer semireligiöser Vereinigungen, die zur Bildung selbständiger, nach anerkannter Regel lebender Verbände wie die der Alexianer und Celliten⁴⁹

monastico. Atti del Convegno storico internazionale L'Aquila, 26–27 agosto 1988 (Convegno Celestiniani 3, L'Aquila 1989) 155–184.

⁴⁷ K. Esser, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens der Minderbrüder (Studia et documenta Franciscana IV, Leiden 1966); R. Manselli, San Francesco d'Assisi (Biblioteca di cultura 182, Rom 1980), Dtsch.: Franziskus. Der solidarische Bruder (Zürich, Einsiedeln, Köln 1984); Th. Debonnets, De l'intuition à l'institution. Les Franciscains (Paris 1983). E. Friedmann, The Latin Hermits of Mount Carmel. A Study in Carmelite Origins (Institutum Historicum Teresianum, Studia 1, Rom 1979); B. Z. Kedar, Gerard of Nazareth. A Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East. A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States, in: *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983) 55–77; E. Boaga, La storiografia carmelitana nei secoli XIII e XIV, in: *The Land of Carmel. Essays in Honor of Joachim Smet*, O.Carm., hrsg. von P. Chandler, K. J. Egan (Rom 1991) 125–154; A. Jotischky, The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States (University Park PA 1995). A. de Meijer, R. Kuipers, Licet Ecclesiae Catholicae. Text, Commentary, in: *Augustiniana* 6 (1956) 9–36; K. Elm, Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens, in: *L'Eremitismo in Occidente* (wie Anm. 25), 491–559. F. dal Pino, I Servi di S. Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca. – 1304) I-II (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philosophie IV, 49–50, Löwen 1972); L'ordine dei Servi di Maria nel primo secolo di vita. Atti del convegno storico Firenze, 23–24 maggio 1987 (Florenz 1988); I Sette santi nel primo centenario della canonizzazione (1888–1988). Convegno di studio Roma 3 – 8 ottobre 1988 (Rom 1990). R. M. Emery, The Friars of the Sack, in: *Speculum* 18 (1943) 323 f.; G. M. Giacomozzi, L'Ordine della Penitenza di Gesù Cristo. Contributo alla storia della spiritualità del sec. XIII (Scrinium historische 2, Rom 1962); A. Amargier, Les frères de la penitence de Jesus-Christ ou du Sac, in: *Provence historique* 15 (1965) 158–167; K. Elm, Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (Fratres de Poenitentia Jesu Christi) in Deutschland und den Niederlanden. Ein Beitrag zur kurialen und konziliaren Ordenspolitik des 13. Jahrhunderts, in: *Francia* 1 (1973) 257–324. E. Kisbán, A magyar Pálosrend története I-II (Budapest 1938–1940); J. Horvath, Ursprung, Verbreitung und Tätigkeit der Pauliner in der Diözese Fünfkirchen von 1225 bis 1526 (Diss. theol., Wien 1938); G. Sarbak, Entstehung und Frühgeschichte des Ordens der Pauliner, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 99 (1988) 93–103. Über die verschiedenen Kreuzherrenorden mit Quellen- und Literaturangaben: K. Elm, Kreuzherren, in: *Lexikon des Mittelalters* V (1991) 1500–1502.

⁴⁸ R. Pazzelli, Il Terz' Ordine Regolare di San Francesco attraverso i secoli. Rielaborazione critica e sviluppo dell'opera storica del Raniero Luconi T.O.R. (Rom 1958); G. Andreozzi, Il Terzo Ordine Regolare di San Francesco nella sua storia e nelle sue legge I-III (Rom 1993–95). Vgl. auch Anm. 28.

⁴⁹ C. Greifenhagen, Die Alexianer und Alexianerinnen Deutschlands. Eine kirchengeschichtliche Studie, in: *Hannoverland* 4 (1910) 9–14, 28–35, 55–68; A. Huyskens, Die Anfänge der Aachener Alexianer im Zusammenhang der Ordens- und Ortsgeschichte, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 48/49 (1928) 190–256; J. Arsen, Die Begarden und die Sackbrüder in Köln, in: *Annalen des Historischen Vereins vom Niederrhein* 115 (1929) 167–179; J. Wieggers, Die Aachener Alexianerbrüder. Ihre Geschichte und ihr Ordensgeist

oder gar autonomer Orden wie die der Franziskanerobservanten und Kapuziner⁵⁰, Hieronymiten, Ambrosianer und Jesuiten⁵¹ führte. Im individuellen Bereich lassen sich solche Übergänge bei Ordensstiftern und Kongregationsgründern beobachten, die den *status medius* als eine Art Durchgangsstation betrachteten, in der es möglich war, als Angehörige eines durch Tradition und Recht legitimierte Standes, also ohne Diskreditierung, neue Formen des religiösen Lebens zu suchen und zu erproben. Norbert von Xanten führte die *vita eremitica*, bevor er zur Wanderpredigt nach Frankreich aufbrach, Stifter des Prämonstratenserordens und schließlich Erzbischof von Magdeburg wurde⁵². Franz von Assisi erwog mit seinen ersten Gefährten, *utrum inter homines conversari deberent, an ad loca solitaria se conferre*, und brach als „laico-penitente-eremita irregolare ed indipendente“ nach Rom auf, wo er von Innozenz III. die Ermutigung zur Gründung eines Ordens erhielt⁵³. Der Weg, den Norbert und Franziskus nach ihrer Abwen-

(Aachen 1956); J. C. Kaufmann, Tamers of Death I: The History of the Alexian Brothers from 1300 to 1789 (New York 1976), dtsh.: Die Geschichte der Alexianerbrüder I-II (Aachen 1976–78); H. Heitzenröder, Geschichte der Begarden (Alexianer) in Frankfurt am Main, in: Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte 31 (1979) 55–74; B. Hotz, Beginen und Willige Arme im spätmittelalterlichen Hildesheim (Schriftenreihe des Stadtarchivs und der Stadtbibliothek Hildesheim 17, Hildesheim 1988); 500 Jahre Alexianerbrüder in Neuss 1490–1990 (Neuss 1990). Ein „Monasticon“ der nordwesteuropäischen, später zu Alexianern bzw. Celliten gewordenen Begarden hat M. Birken 1972 in seiner ungedruckten Freiburger Staatsexamensarbeit über „Die Niederlassungen der Alexianer in Nordwesteuropa“ vorgelegt.

⁵⁰ M. Sensi, Le Osservanze francescane nell'Italia centrale. Secoli XIV-XV (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 30, Rom 1985); D. Nimmo, Reform and Division in the Medieval Franciscan Order from Saint Francis to the Foundation of the Capuchins (Ebd. 33, Rom 1987); Merlo, Eremitismo nel francescanesimo (wie Anm. 16), 29–50; M. Sensi, Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana. L'opera di Fra Paolucci Trinci (Assisi 1992).

⁵¹ I. de Siguënza, Historia de la Orden de San Jerónimo I-II, hrsg. von J. Catalina García (Madrid 1907–1909); J. Revuelta Somato, Los jerónimos I: La fundación 1373–1414 (Guadalajara 1982); C. Dos Santos, Os Jerónimos em Portugal dos origines aos fins do século XVIII (Porto 1980); J. R. L. Highfield, The Jeronimites in Spain, their Patrons and Success 1373–1516, in: Journal of Ecclesiastical History 34 (1983) 513–533; G. Turazza, S. Ambrogio ad Nemos in Milano. Chiesa e monastero. Note storiche dall'anno 357 al 1912 (Mailand 1914); C. Gennaro, Giovanni Colombini e la sua brigata, in: Bullettino dell'Istituto storico per il medio evo 81 (1969) 237–271; G. Dufner, Geschichte der Jesuiten (Nomine e dottrine 21, Rom 1975); A. Benvenuti Papi, Le donne di Giovanni Colombini, in: dies., „In castro poenitentiae“ (wie Anm. 31), 415–528.

⁵² W. M. Grauwen, Norbert, Erzbischof von Magdeburg (1126–1134). Zweite überarbeitete Auflage, übersetzt und bearbeitet von L. Horstkötter (Duisburg 1986); F. J. Felten, Norbert von Xanten. Vom Wanderprediger zum Kirchenfürst, in: Norbert von Xanten. Adeliger – Ordensstifter – Kirchenfürst, hrsg. von K. Elm (Köln 1984) 69–157; S. Weinfurter, Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämonstratenserordens, in: Barbarossa und die Prämonstratenser (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 10, Göppingen 1989) 67–100; K. Elm, Norbert von Xanten, in: Rheinische Lebensbilder 15, hrsg. von F. J. Heyen (Köln 1995) 7–21.

⁵³ Thomas von Celano, Vita prima s. Francisci, in: Legendae sancti Francisci Assisiensis saeculi XIII et XIV conscriptae (Analecta Franciscana X, Quaracchi – Florenz 1926/41) 28; L. Pellegrini, L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani, in: Francesco d'As-

dung von der Welt einschlugen, war keineswegs außergewöhnlich. Ihn gingen vor und nach ihnen zahlreiche vergessene oder aber zur Ehre der Altäre gelangte Männer und Frauen, die wie sie zu neuen Zielen aufbrachen, ihren bisherigen Status aufgaben, Reformen durchsetzen wollten oder nichts anderes anstrebten als eine Änderung der bestehenden Verhältnisse – ohne dabei Gefahr zu laufen, als Outsider oder gar Häretiker in Mißkredit zu geraten⁵⁴.

Die geistliche und weltliche Obrigkeit hatte bei aller Wertschätzung der Leistungen der Semireligiösen ihre Vorbehalte gegen deren Lebensweise. Hierarchie und Orden sahen in ihr eine Gefährdung ihrer Monopolstellung, beklagten Ungehorsam und Disziplinlosigkeit und fühlten sich durch anmaßendes Auftreten, unautorisierte Beschäftigung mit der Heiligen Schrift sowie tatsächliche oder vermeintliche okkulte Praktiken und von der Orthodoxie abweichende Auffassungen provoziert, während die weltliche Obrigkeit den semireligiösen lebenden Personen und nichtregulierten Gemeinschaften nur so lange positiv gegenüberstand, wie sie sich loyal verhielten, ja sich als soziale Ordnungsfaktoren erwiesen. Die Unterstützung durch die weltliche Obrigkeit nahm jedoch in dem Maße ab, in dem sie sich der Integration in das öffentliche Leben widersetzen, als Mitglieder des geistlichen Standes verstanden und dessen Sonderrechte für sich beanspruchten, die Eidesleistung ablehnten, Steuerzahlung und Kriegsdienst verweigerten, Wirtschafts- und Gewerbemonopole durchbrachen oder gar zu einer politischen Opposition wurden⁵⁵, ganz zu schweigen von der öffentlichen Meinung, die bei aller Wertschätzung der Frömmigkeit und des „sozialen Engagements“ der *laici religiosi* keineswegs mit Kritik an dem sparte, was sie als Bigotterie oder Laxheit der in der „Welt“ lebenden, aber dennoch ihr nicht ganz angehörenden devoten Männer und Frauen ansah⁵⁶.

sisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno Internazionale Assisi, 15–17 ottobre 1976 (Assisi 1977) 279–313.

⁵⁴ Siehe für das 12. Jahrhundert neben der in Anm. 46 genannten Literatur: J. Bequet, L'Érémisme clérical et laïc dans l'ouest de la France, in: L'Eremitismo in Occidente (wie Anm. 25), 182–204; G. G. Meersseman, Eremitismo e predicatione itinerante dei secoli XI e XII, in: ebd. 164–179; L. Milis, Ermites et chanoines réguliers au XII^e siècle, in: Cahiers de civilisation médiévale 22 (1979) 39–80; L. Donnat, La spiritualité du désert au XII^e siècle, in: Collectanea Cisterciensia 53 (1991) 146–156. Zur statistischen Erfassung von zu Ordensfrauen gewordenen „Religiösen jenseits des monastischen Raums“: B. Wilms, „Amatrices Ecclesiarum“. Untersuchung zur Rolle und Funktion der Frauen in der Kirchenreform des 12. Jahrhunderts (Bochumer Historische Studien. Mittelalterliche Geschichte 5, Bochum 1987) 361–369.

⁵⁵ Vgl. zum Folgenden die in Anm. 16 genannte Literatur.

⁵⁶ J. Leclercq, Le poème de Payen contre les faux ermites, in: Revue bénédictine 68 (1958) 52–86; J. Howe, The Awesome Hermit. The Symbolic Significance of the Hermit as a Possible Research Perspective, in: Numen 30 (1983) 106–119; J. Batany, Les convers chez quelques moralistes des XII^e et XIII^e siècles, in: Cîteaux 20 (1969) 241–259; J. van Engen, Late Medieval Anticlericalism. The Case of New Devout, in: Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, hrsg. von P. A. Dykema, H. A. Oberman (Studies in Medieval and Reformation Thought 51, Leiden, New York, Köln 1993) 19–52; C. Märtel, Pos verstockt weyber? Der Streit um die Lebensform der Regensburger Damenstifte im ausgehenden 15. Jahrhundert, in: Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Reindel zum 70. Geburts-

IV.

Die Unterschiede zwischen den individuell praktizierten Formen des asketischen Lebens der christlichen Antike und des frühen Mittelalters, den Hospital-, Eremiten-, Büsser- und Tertiarengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts, den spätmittelalterlichen Beginen und Begarden oder den Brüdern und Schwestern vom Gemeinsamen Leben, machen es schwer, über viele Jahrhunderte und weite Räume hinweg das sie Einigende zu erkennen, trotz der Vielfalt der sich nicht selten überschneidenden Erscheinungsformen, wechselnden Bezeichnungen und voneinander abweichenden Selbst- und Fremddefinitionen die Einheit eines Standes zu erkennen und diesen von den nicht minder schwer definierbaren Bruderschaften und „brüderlichen“ Vereinigungen sowie den zahlreichen, dem Semireligiosentum nach Genese, äußerer Erscheinungsform und Lebensweise verwandten „häretischen“ Ausprägungen des mittelalterlichen Genossenschaftswesens abzugrenzen⁵⁷. Dennoch lassen sich gewisse Übereinstimmungen zwischen *virgines et viduae, canonici et canonissae, confratres et confratrisae, inclusi et eremitae, poenitentes et disciplinati, fratres communis vitae et mulieres devotae* feststellen. Was sie ungeachtet aller örtlich und zeitlich bedingter Unterschiede in Lebensführung und Lebensstil miteinander verband, war der Charakter des Intermediären, Ambivalenten und Transitorischen. Ihr Stand verpflichtete sie zu häufigerem Sakramentenempfang, einem intensiveren Gebetsleben und größeren asketischen Leistungen als die Laien, ohne von ihnen die Gesamtheit der mit dem *status religiosus* verbundenen Pflichten zu fordern. Er erlegte ihnen bestimmte soziale Bindungen auf, hinderte sie jedoch nicht an der Rückkehr in die Welt, verlieh ihnen bestimmte Privilegien des Ordensstandes, entließ sie jedoch nicht aus ihren bisherigen Rechtsverhältnissen und der Abhängigkeit vom lokalen Klerus, forderte den Verzicht auf die „modische“ Kleidung der Laien, versagte ihnen aber den *habitus religiosus*, veranlaßte sie zur Vertiefung ihres Glaubens, verweigerte ihnen jedoch eine theologische Schulung, öffnete ihnen das Buch, lehrte sie allerdings nicht das Latein, forderte das häufige Gebet, verweigerte ihnen jedoch die volle Teilnahme an Liturgie und *Divinum officium*: Er schickte damit seine Angehörigen in den Raum zwischen Religiösen und Laien. In dieser ambivalenten Situation, die man mit Formulierungen wie *vita regularis sine regula, via media, status tertius, status*

tag, hrsg. von L. Kolmer, *P. Segl* (Regensburg 1995) 365–401; U. Andermann, Die unsittlichen und disziplinlosen Kanonissen. Ein Topos und seine Hintergründe, aufgezeichnet an Beispielen sächsischer Frauenstifte (11.–13. Jh.), in: *Westfälische Zeitschrift* 146 (1996) 39–63.

⁵⁷ Zum Problem der Terminologie und Definition neben der in Anm. 35 genannten Lit.: P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expression du mouvement communautaire dans le Moyen-Age* (Paris 1970); F. Remling, Bruderschaften als Forschungsgegenstand, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 3 (1980) 81–112; R. Schmidt-Wiegand, Hanse und Gilde. Genossenschaftliche Organisationsformen im Bereich der Hanse und ihre Bezeichnungen, in: *Hansische Geschichtsblätter* 100 (1982) 21–40; F. Irsigler, Zur Problematik der Gilde- und Zunftterminologie, in: *Gilden und Zünfte. Kaufmännische Genossenschaften im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter*, hrsg. von B. Schwineköper (Vorträge und Forschungen 29, Sigmaringen 1985) 53–70.

medius zu beschreiben versuchte, entstand bei aller Verschiedenheit, die nicht zu übersehen ist, eine eigene Spiritualität, ja Kultur, der sich die Forschung erst seit einigen Jahrzehnten zuwendet. Was sie ähnlich wie die übrigen Formen genossenschaftlich ausgerichteter geistlicher Gemeinschaftsbildung sowohl orthodoxen als heterodoxen Charakters kennzeichnet, ist in erster Linie die auf der Voraussetzung weitgehender „brüderlicher“ Gleichheit beruhende Organisationsstruktur, die konventikelartige Versammlung, das paraliturgische Gebet und das geistliche Lied, die Predigt und die gegenseitige Ermahnung, die Lektüre und Verbreitung volkssprachlichen Schrifttums und schließlich das Streben nach individueller, nicht selten den Rahmen des Üblichen, ja der Orthodoxie sprengender religiöser Erkenntnis und Erfahrung.

Die hier in groben Zügen vorgenommene Skizzierung des Phänomens „Semireligiosentum“ läßt sich präzisieren, wenn man versucht, die Rechtsstellung des *status religiosus largo modo*, als welchen Heinrich von Segusia, der *Hostiensis*, im 13. Jahrhundert diesen „Stand“ bezeichnet, genauer zu definieren⁵⁸. Abgesehen von den z. T. bis in die Frühzeit der Kirche zurückgehenden Bestimmungen für „gottgeweihte“ Jungfrauen und Witwen⁵⁹, Eremiten⁶⁰, Hospitalbrüder⁶¹ und Pönitenten⁶², Zusammenschlüsse von Laien und Klerikern⁶³ sowie das Konversen-

⁵⁸ Summa aurea (Venedig 1574, ND Turin 1963) 1108. Mit einer abweichenden Interpretation des Terminus: P. Biller, Words and the Medieval Notion of „Religion“, in: Journal of Ecclesiastical History 36 (1985) 351–366.

⁵⁹ H. Koch, Virgines Christi. Das Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althристlichen Literatur 31, Leipzig 1907); F. de Vizmanos, Las Virgenes cristianas de la Iglesia primitiva (Madrid 1949); R. Metz, La consecration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire et de la liturgie (Bibliothèque de l'Institut du Droit Canonique de l'Université de Strasbourg, Straßburg 1954); L. Bopp, Das Witwenum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche (Mannheim 1965); J. Bugge, Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal (Archives internationales d'histoire des idées. Séries mineur 17, Den Haag 1975). Über die frühchristlichen Diakonissen u.a.: J. G. Davies, Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period, in: Journal of Ecclesiastical History 14 (1963) 1–15.

⁶⁰ Neben der in Anm. 18 genannten Literatur: C. Lialine, P. Doyère, Erémisme, in: Dictionnaire de la spiritualité IV (1960) 936–982; Th. Spidlik, J. Sainsaulieu, Ermites, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique XV (1963) 766–787.

⁶¹ Neben der in Anm. 26 genannten Literatur: S. Reicke, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter II. Das deutsche Spitalrecht (Kirchenrechtliche Abhandlungen 111–114, Stuttgart 1932); J. Imbart, Les hôpitaux en droit canonique (Paris 1947); E. Nasalli-Rocca, Il diritto ospitaliero nei suoi fondamenti storici (Mailand 1956); J. Sydow, Spital und Stadt in Kanonistik und Verfassungsgeschichte des 14. Jahrhunderts, in: Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen 13, Sigmaringen 1970) I, 175–195.

⁶² Neben der in Anm. 27 angeführten Literatur: B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße am Ausgang des christlichen Mittelalters (Münchener Studien zur historischen Theologie 7, München 1928); ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslauer Studien zur historischen Theologie 16, Breslau 1930); J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3–4, Innsbruck 1932); F. Kerf, Libri poenitentiales und kirchliche Strafgerichtsbarkeit bis zum Decretum Gratiani, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 75 (1989) 23–57; K.-J. Klär, Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen

tum⁶⁴ und andere mit Kloster und Stift verbundene semireligiöse Institute, kennen das vorgratianische Kirchen- und das ältere Ordensrecht keine ausdrückliche und umfassende Definition dessen, was man heute als Semireligiosentum bezeichnet. Das dürfte seinen Grund in erster Linie darin haben, daß Päpste und Bischöfe, Konzilien und Synoden vor den im 12. Jahrhundert einsetzenden Bemühungen um die Kodifizierung des Kirchenrechts und der damit verbundenen Präzisierung der Rechtsstellung des Welt- und Ordensklerus sowie der Laien noch keinen Anlaß zu einer rechtlichen Definition des sich zwischen diesen Ständen etablierenden geistlichen Lebens sahen, ja sich seiner als einer eigenen *forma vitae* noch gar nicht bewußt waren bzw. bewußt sein konnten⁶⁵. Erst im Laufe des 12., vor allem aber

bis zum Konzil von Trient (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 413, Frankfurt 1991); C. Carpaneta, Lo stato dei penitenti nel 'Corpus Juris Canonici', in: I Frati Penitenti di San Francesco (wie Anm. 28), 9–19.

⁶³ G. M. Monti, Le confraternite medievali dell'Alta e Media Italia I-II (Venedig 1927); J. Duhr, La confrérie dans la vie de l'Eglise, in: Revue d'histoire ecclésiastique 25 (1939) 437–478; G. Le Bras, Les confréries chrétiennes. Aperçus historiques, problèmes et propositions, in: Revue historique de droit français et étranger 19–20 (1940–41) 310–363; J. Sydow, Fragen zu Gilde, Bruderschaft und Zunft im Lichte von Kirchenrecht und Kanonistik, in: Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter, hrsg. von B. Schwineköper (Vorträge und Forschungen 29, Sigmaringen 1985) 113–126; W. Astradt, Die Vita communis der Weltpriester (Kanonische Studien und Texte 22, Amsterdam 1967); M. Zacherl, Die Vita communis als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen, in: Zeitschrift für katholische Theologie 97 (1970) 385–425; P. Moraw, Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14, Göttingen 1980) 9–37; C. Cracco, La fondazione dei canonici secolari di S. Giorgio in Alga, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 13 (1959) 70–81; I. Crusius, Gabriel Biel und die oberdeutschen Stifte der Devotio moderna, in: Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland, hrsg. von I. Crusius (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 114. Studien zur Germania Sacra 18, Göttingen 1995) 298–322; G. G. Meersseman, Die Klerikervereine von Karl dem Großen bis Innozenz III., in: Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte 46 (1952) 1–42, 81–112; H. Klein, Die Entstehung und Verbreitung der Kalandsbruderschaften in Deutschland (Diss. Saarbrücken 1958/1963); Th. Helmert, Kalendae, Kalenden, Kalende, in: Archiv für Diplomatik 26 (1980) 1–55; M. Prietzel, Die Kalende im südlichen Niedersachsen. Zur Entstehung und Entwicklung von Priesterbruderschaften im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 117, Göttingen 1995).

⁶⁴ Neben der in Anm. 19 genannten Lit.: Ph. Hofmeister, Die Rechtsverhältnisse der Konversen, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 19 (1962) 3–47.

⁶⁵ R. J. Cox, A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of Medieval Canonists (Washington D.C. 1959); L. Prosdocimi, Clerici e laici nella società occidentale, in: Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, hrsg. von St. Kuttner, J. J. Ryan (Monumenta Juris Canonici C: Subsidia 1, Città del Vaticano 1965) 105–122; ders., Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII, in: I laici nella „Societas christiana“ (wie Anm. 13), 55–77; L. Hertling, Die „Professio“ der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde, in: Zeitschrift für katholische Theologie 56 (1932) 148–174; C. Bock, La promesse d'obéissance ou la „professio regularis“ (Westmalle 1955); C. Capelle, Le vœu d'obéissance dès origines au XII^e siècle. Étude juridique (Bibliothèque du droit canonique et du droit romain 2, Paris 1958); J. Laudage, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhun-

des 13. Jahrhunderts ist es im Rückgriff auf die bereits früher für bestimmte Formen der *vita media* getroffenen Bestimmungen zu einer Definition des Semireligiosentums gekommen. Das geschah jedoch nicht auf einen Schlag, sondern Schritt für Schritt und bei unterschiedlichen Gelegenheiten als Reaktion auf sich im Laufe der Zeit ergebende Notwendigkeiten, was bedeutet, daß es sich bei den auf solche Weise zustandegekommenen Festlegungen des Semireligiosentums um Abgrenzungen einmal von Welt- und Ordensklerus und zum anderen von der *vita dissoluta* der Laien, speziell jener, die sich der Häresie verdächtig machten oder mit Recht als Ketzer angesehen wurden, handelte. Päpste, Konzilien und Episkopat sahen sich seit dem 12. Jahrhundert, verstärkt im 13. Jahrhundert gezwungen, bei der Abgrenzung der vielfältigen Formen des Semireligiosentums von den Laien und den gleichzeitig in großer Zahl und verschiedener Form auftretenden Häresien auf der einen und der nicht minder geringen Zahl neuer Orden auf der anderen Seite zu einer Umschreibung des legitimen Wirkungsraumes dieses Zwischenstatus zu kommen. Diese Abgrenzung wurde schon bei der „Regulierung“ der Hospital- und Ritterorden des 12. Jahrhunderts erforderlich, wie Entstehung, Organisation und Selbstverständnis ihrer bedeutendsten Vertreter, der Johanniter und Templer, erkennen läßt⁶⁶. Sie war die Voraussetzung für die von Innozenz III. betriebene Rekonzilierung häresieverdächtigter Gemeinschaften

dert (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 22, Köln, Wien 1984). Vgl. dazu: H. Jacobs, Kirchenfreiheit und Priesterbild, in: Historisches Jahrbuch 10 (1988) 448–462.

⁶⁶ G. Schnüres, Die ursprüngliche Templerregel (Studien und Darstellungen auf dem Gebiet der Geschichte III, 1–2, Freiburg 1903). Als die jüngsten Publikationen zur Entstehung und Organisation des Templerordens seien genannt: F. Tommasi, „Pauperes commilitones Christi“. Aspetti e problemi delle origini Gerosolimitane, in: ‚Militia Christi‘ e crociata (wie Anm. 16), 443–476; P. Vial, La papauté, l'exemption et l'ordre du Temple, in: Papauté, monachisme et théories politiques I. Le pouvoir et l'institution ecclésiastique. Etudes d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut (Collection d'histoire et d'archéologie médiévale 1, Lyon 1994) 173–180; M. Barber, The New Knighthood. A History of the Order of the Temple (Cambridge 1994); A. Luttrell, The Earliest Templars, in: Autour de la première croisade, hrsg. von M. Bastard (Byzantina Sorbonensia 14, Paris 1996) 193–202; F. Tommasi, Per i rapporti tra Templari e Cisterciensi. Orientamenti e indirizzi di ricerca, in: I Templari. Una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa. Atti del I Convegno „I Templari e San Bernardo di Chiaravalle“ Certosa di Firenze 23–24 ottobre 1992 (Florenz 1995) 227–274; J. Leclercq, Un document sur les débuts des Templiers, in: Revue d'histoire ecclésiastique 52 (1957) 81–91, auch in: ders., Recueil des études sur saint Bernard et ses écrits (Rom 1966) II, 87–99; Ch. Schaffert, Lettre inédite de Hugues de Saint-Victor aux chevaliers du Temple, in: Revue d'ascétique et de mystique 34 (1958) 275–299; R. Hiestand, Die Anfänge der Johanniter, in: Die geistlichen Ritterorden Europas, hrsg. von J. Fleckenstein, M. Hellmann (Vorträge und Forschungen 26, Sigmaringen 1980) 31–80; G. T. Lagleder, Die Ordensregeln der Johanniter/Malteser. Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-Malteserordens samt einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften (St. Ottilien 1983); M. Matzke, De origine Hospitalium Hierosolymitanum. Vom klösterlichen Pilgerhospital zur internationalen Organisation, in: Journal of Medieval History 22 (1996) 1–23. A. Luttrell, The Earliest Hospitaliers, in: Montjoie. Studies in Honour of Hans Eberhard Mayer, hrsg. von B. Z. Kedar, J. Riley-Smith, R. Hiestand (Aldershot 1997) 37–54. Vgl. auch: Elm, Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden (wie Anm. 6), 477–518.

ten wie derjenigen der Armen Katholiken und Humiliaten⁶⁷, aber auch der Verurteilung der sich nicht zu Kompromissen bereitfindenden Waldenser⁶⁸. Sie erfolgte in den Stellungnahmen zu der in der Mitte des 13. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichenden Bußbewegung⁶⁹, in den im 14. Jahrhundert auf eine für die Betroffenen bedrohlich zwischen Verurteilung und Anerkennung schwankenden offiziellen Verlautbarungen über die Beginen und Begarden vor allem am Oberrhein⁷⁰.

⁶⁷ A. Luchaire, Innocent III, le concil de Lateran et la réforme de l'église (Paris 1908); A. Fliche, Innocent III et la réforme de l'église, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 44 (1949) 90–152; M. Maccarone, Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa, in: *ders.*, Studi su Innocenzo III (Italia Sacra 17, Padua 1972) 223–337; J. B. Pierron, Die katholischen Armen (Freiburg 1911); K.-V. Selge, L'aile droite du mouvement Vaudois et la naissance des Pauvres Catholiques et des Pauvres Réconciliés, in: *Vaudois Languedociens et Pauvres Catholiques* (Cahiers de Fanjeaux 2, Toulouse 1967) 227–243; B. Bolton, Innocent III's Treatment of the Humiliati, in: *Popular Beliefs and Practice*, hrsg. von C. J. Cuming, D. Baker (Studies in Church History 8, Cambridge 1972) 73–82; *dies.*, Sources for the Early History of the Humiliati, in: *The Material, Sources and Methods of Ecclesiastical History*, hrsg. von D. Baker, in: ebd. 11 (New York 1975) 125–133; P. Alberzoni, Gli inizi degli Umiliati: una reconsiderazione, in: *La conversione alla povertà* (wie Anm. 17), 187–237; Forschungs- und Literaturüberblick: K.-V. Selge, Humiliaten, in: *Theologische Realenzyklopädie* XV (Berlin, New York 1986) 691–696; L. Paoloni, Le Umiliate a lavoro. Appunti fra storiografia e storia, in: *Bullettino storico italiano per il medio evo* 97 (1991) 229–265.

⁶⁸ K.-V. Selge, Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber antiheresis des Durandus von Osca (Arbeiten zur Kirchengeschichte 37 I/II, Berlin 1967); M. Schneider, Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsformen – Frömmigkeit – Sozialer Hintergrund (ebd. 51, Berlin, New York 1981).

⁶⁹ Neben dem grundlegenden Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle (Spicilegium Friburgense 7, Freiburg, Schweiz, 1961) von G. G. Meerseman vgl. u.a.: G. Odoardi, L'Ordine della Penitenza nei documenti papali del secolo XIII, in: *I Frati Penitenti di San Francesco nella società* (wie Anm. 28), 21–49 und die in den Anm. 27 und 62 genannte Literatur.

⁷⁰ J. C. Schmitt, Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle (Civilisations et Sociétés 56, Paris 1978); D. Phillips, Beguines in Medieval Strasbourg. A Study on the Social Aspect of Beguine Life (Stanford 1941); A. Patschovsky, Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert, in: *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters* 30 (1974) 56–198; M. Straganz, Zum Begarden- und Beginenstreit in Basel zu Beginn des 15. Jahrhunderts, in: *Alemannia* 27 (1900) 20–28; B. Degler-Spengler, Die Beginen in Basel, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 69 (1969) 5–83; B. Neidiger, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner Historische Studien 5, Ordensstudien III, Berlin 1981); B. Degler-Spengler, Der Beginenstreit in Basel, 1400–1411. Neue Forschungsergebnisse und weitere Fragen, in: *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale* (wie Anm. 28), 95–105; A. Patschovsky, Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/4–1411), in: *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, hrsg. von K. R. Schnith, R. Pauler (Münchener Historische Studien, Abt. Mittelalterliche Geschichte 5, Kallmünz 1993) 403–418; H.-J. Schiewer, Auditionen und Visionen einer Begine. Die ›Selige Schererin‹, Johannes Mulberg und der Basler Beginenstreit. Mit einem Textabdruck, in: *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*, hrsg. von T. R. Jackson, N. F. Palmer, A. Suerbaum (Tübingen 1996) 289–317. Mit Hinweisen auf die noch wenig untersuchte Behandlung der Beginen und Begarden in Nordwesteuropa: I. Wormgoor, De

Sie fand ihren Niederschlag in Dekreten, Synodalbeschlüssen, Regeln, Statuten, *Proposita*, Hausordnungen, *Memorialia* und *Defensoria*, die bei der Umschreibung des als legitim geltenden Lebens- und Wirkungsraumes von Eremiten, Bußbrüdern, Beginen, Begarden und anderer semireligiös lebender Personen und Gruppen eine auffällige Übereinstimmung an den Tag legen⁷¹. Sie verlangen *unisono* eine *honesta vita*, eine Haltung der *humilitas*, der *recta intentio*, der *devotio*, der *simplicitas* und *reverentia*, fordern den Verzicht auf die Beschäftigung mit theologischen Subtilitäten, warnen vor leichtfertiger Auslegung der Heiligen Schrift und untersagen *coniurationes*, *conventiones* und *conspirationes*. Voraussetzungen für eine Duldung sind die Unterordnung unter das kirchliche Lehramt, der Gehorsam gegenüber der Hierarchie sowie die Einordnung in den örtlichen Pfarrverband. Erst nach Erfüllung dieser Auflagen kann – so das Konzil von Vienne⁷² – den *honeste conversantes, domino in humilitatis spiritu deservientes* gestattet werden, *promissa continentia vel etiam non*, die *vita media* zu führen, wobei man Begriffe verwandte, mit denen nicht nur die Möglichkeiten und Grenzen der semireligiösen Lebensweise markiert, sondern auch zentrale Themen der devoten Literatur des späten Mittelalters formuliert wurden⁷³.

vervolgung van de Vrijen van Geest, de Begijnen en Begarden, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 65 (1985) 120–138.

⁷¹ J. Tarrant, The Clementine Decrees on the Beguins. Conciliar and Papal Visions, in: Archivum Historiae Pontificiae 12 (1974) 300–308; J. Ledercq, Vienne (Geschichte der Ökumenischen Konzilien 8, Mainz 1965); L. Veerecke, La réforme de l'église au concile de Vienne 1311–1312, in: Studia moralia 14 (1976) 283–337; W. Janssen, Unbekannte Synodalstatuten der Kölner Erzbischöfe Heinrich von Virneburg (1306–1332) und Wolfram von Jülich (1332–1349), in: Annalen des Historischen Vereins vom Niederrhein 172 (1970) 113–154; A. Poloni, Synodale Gesetzgebung in der Kirchenprovinz Mainz – dargestellt an der Beginenfrage, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 (1986) 33–51; J. Greving, Protokoll über die Revision der Konvente der Beginen und Begarden zu Köln im Jahr 1452, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 73 (1902) 25–87; J. Asen, Die Beginen in Köln, in: ebd. 111 (1927) 81–180, 112 (1928) 71–148, 113 (1929) 13–96. Zusammenstellungen von Beginenordnungen aus den Niederlanden, Belgien und den Rheinlanden liegen in den folgenden ungedruckten Magisterarbeiten vor: A. van den Eynden, Statuten der begijnhoven van Mechelen, Brugge en het bisdom Luik (Löwen 1960); R. M. Quintijn, Normen en normering van het begijnenleven. Vergelijkende studie van begijnenregels in de Nederlanden van de XIII^e tot de XVIII^e eeuw (Gent 1984); J. Knoppik, Hausordnungen rheinischer Beginenengemeinschaften des 13. und 14. Jahrhunderts (FU Berlin 1992). Vgl. auch A. Pil, Een handleiding voor het geestelijk leven der Brusselse Begijnen, in: Sacris erudiri 16 (1965) 470–485; A. Schmidt, Tractatus contra hereticos Beckardos, Lullhardos et Swestriones des Wasmund von Hornburg, in: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 14 (1962) 336–386; A. G. Weiler, Begijnen en Begarden in de Spiegel van een universitair disput (Heidelberg 1458), in: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 12 (1968) 63–94.

⁷² Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hrsg. von J. Alberigo u.a. (Basel, Barcelona, Freiburg, Rom, Wien 1962) 302f.

⁷³ Vgl. u.a.: N. Stanbach, Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna, in: Frühmittelalterliche Studien 25 (1991) 418–464; Th. Mertens, Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlandse geestelijk proza (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 8, Amsterdam 1993); Th. Kock, Theorie und Praxis der Laienlektüre im Einflußbereich der Devotio moderna, in: Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge 5, Frankfurt a.M., Berlin u.a. 1997) 199–220.

Bestimmend für die restriktive Politik gegenüber dem Semireligiosentum war das vor allem in den Beschlüssen der Konzilien deutlich zum Ausdruck kommende Bestreben, die Entstehung nicht nur neuer Orden, sondern auch ordensähnlicher Vereinigungen zu unterbinden bzw. nur unter bestimmten Voraussetzungen zuzulassen. Das intendierte bereits 1139 das II. Laterankonzil, das den *sanctimoniales* die Befolgung entweder der Benediktiner- oder Augustinerregel vorschrieb, wurde auf dem III. und IV. Laterankonzil fortgeführt, auf denen man sich gegen „Auswüchse“ des Bruderschaftswesens wandte und für die Neugründung von Orden die Annahme der Regel und Institutionen der *religiones approbati* obligatorisch machte, und stand im Mittelpunkt der Beratungen des II. Konzils von Lyon⁷⁴.

Die auf ihm versammelten Väter untersagten 1274 angesichts des unübersehbar gewordenen Ordenswesens die Gründung neuer Orden und die Aufstellung anderer Regeln als der bewährten. Sie schrieben in der 23., später von Bonifaz VIII. in den *Liber sextus* aufgenommenen Konstitution *Religionum diversitatem* vor, daß die nach 1214 unter Mißachtung der Beschlüsse des IV. Laterankonzils gegründeten Bettelorden mit Ausnahme der Franziskaner und Dominikaner, später auch der Augustiner-Eremiten und Karmeliten abgeschafft werden sollten, und ließen neue Gemeinschaftsgründungen nur dann zu, wenn deren Mitglieder approbierte Regeln anzunehmen bereit seien⁷⁵. Diese Bestimmungen gaben religiösen Gemeinschaften nur dann eine Existenzberechtigung, wenn sie sich entweder dem bestehenden Ordenswesen anpaßten oder aber auf die Wesensmerkmale der *Vita religiosa* – approbierte Regel, formelle Gelübde und das Ordensgewand – verzichteten. Um den Widerspruch zwischen den Vorschriften des kirchlichen Rechts und der unübersehbaren Existenz eines religiösen Gemeinschaftslebens quasimonastischen Charakters juristisch zu überbrücken, schufen die Kanonisten eine Hilfskonstruktion, die den nichtregulierten religiösen Gemeinschaften und ihnen vergleichbaren Genossenschaften rechtliche Sicherheit geben sollte. Dabei griffen sie nicht nur auf das Dekret und die Dekretalien, sondern auch auf das Römische Recht, genauer auf das Vereinsrecht, zurück, indem sie die semireligiösen Gemeinschaften als *societates omnium bonorum* definierten⁷⁶. Diese im 47. Buch

⁷⁴ Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 72) 75, 192 f.

⁷⁵ Ebd., 218; B. Roberg, Das zweite Konzil von Lyon 1274 (Konziliengeschichte A: Darstellungen, Paderborn 1990) 89–126; St. Kuttner, Conciliar Law in the Making. The Lyonesse Constitutions (1274) of Gregor X in a Manuscript at Washington, in: Miscellanea Pio Paschini. Studi di Storia Ecclesiastica (Lateranum NS 15, Rom 1949) II, 39; R. M. Emery, The Second Council of Lyon and the Mendicant Orders, in: Catholic Historical Review 39 (1953) 257–271; Elm, Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (wie Anm. 47).

⁷⁶ Sinibaldus Fliscus, Super libros quinque decretalium (Frankfurt 1570, ND 1968) 75 f.; ders., In primum decretalium librum (Venedig 1589, ND 1965) 159; Johannes Andreae, In quintum Decretalium librum novella commentaria (Venedig 1581, ND 1963) 95 f.; Bernardus Papiensis, Summa decretalium (Regensburg 1866) 109 f.; M. Waltzing, Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'empire d'Occident I-II (Löwen 1894–96); P. Gillet, La personnalité juridique en droit ecclésiastique

der Digesten genauer beschriebene *societas* war eine Besitz- und Erwerbsgemeinschaft, die im Unterschied zu *collegium* und *corpus* keiner öffentlichen Approbation bedurfte. Sie hatte zwar nicht den Charakter einer juristischen Person, war aber dennoch nicht dem Verdikt der Illegalität verfallen, was schon die vor-konstantinischen Christen nützten, um sich und ihren Gemeinden wenn nicht Anerkennung, dann doch Duldung zu sichern. Auf den *status medius* übertragen bedeutete dies, daß die ihm angehörenden Personen und Gemeinschaften bei Beachtung der für die *societas* geltenden Vorschriften einen Rechtscharakter erhielten, der sie nicht mit den als *corpus* oder *collegium* geltenden Kloster- und Ordensgemeinschaften gleichstellte, sie jedoch davor bewahrte, als *domus illicitae*, *ordines non approbati* oder gar *conventicula haeretica* eingestuft zu werden. Im Rückgriff auf ältere kirchenrechtliche Bestimmungen, vor allem aber ausgehend von den Digesten entwickelten die Kanonisten so für die *vita media* eine Rechtsfigur, die bereits im 14. Jahrhundert von den Verteidigern der Beginen, Begarden und Tertiaren zur Grundlage ihrer Argumentation gemacht⁷⁷ und von den Apologeten der *Fratres vitae communis* in zahlreichen juristischen Gutachten gestützt, ausgebaut und so präzisiert wurde⁷⁸, daß sie ein Jahrhundert später von der Socie-

spécialement chez les décretistes et les décretales et dans le code de droit canonique (Malines 1927); F. Wieacker, *Societas*. Handelsgenossenschaft und Erwerbsgemeinschaft (Weimar 1931); F. M. de Robertis, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano I-II* (Bari 1973); ders., *Dai „collegia cultorum“ alle „confraternitates“ religiose: la normativa Giustiniana sui tenuiores e la sua disapplicazione nella età di mezzo*, in: *Confraternite, Chiese e Società* (wie Anm. 35) 11–29. Vgl. in diesem Zusammenhang auch: H. E. Feine, *Vom Fortleben des römischen Rechts in der Kirche*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 73, Kan. Abt. 42 (1956) 1–24.

⁷⁷ Neben der in den Anm. 28 und 48 genannten Literatur zum „Beginenstreit“: M. D’Alatri, *Contrasti tra Penitenti francescani ed autorità ecclesiastica nel Trecento*, in: *I frati Penitenti* (wie Anm. 28), 101–110; A. G. Matanic, *Il „Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci“ di San Giovanni de Capestrano*, in: *Il movimento francescano della penitenza* (wie Anm. 28), 47–57.

⁷⁸ L. Korth, *Die ältesten Gutachten über die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens*, in: *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln* 5 (1888) 1–27; H. Keussen, *Der Dominikaner Matthäus Grabow und die Brüder vom Gemeinsamen Leben*, in: ebd. 29–47; D. de Man, *Vervolging, welke de broeders en zusters des gemeenen levens te verduren hadden*, in: *Bijdragen voor vaderlandse Geschiedenis en Oudheidkunde* 6 (1926) 283–295; C. H. Lambermond, *Geert Grote, zijn stichtingen en zijn bestrijders*, in: *Studiën* 73 (1941) 187–200; St. Wachter, *Matthias Grabow, ein Gegner der Brüder vom Gemeinsamen Leben*, in: *Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel Wien-Mödling* (Sankt Gabieler Studien VIII, Wien-Mödling 1939) 289–376; G. van den Heuvel, *Het bestaansrecht van de Broeders van het Gemene Leven vóór de bisschoppelijke goedkeuring van 1401* (Pontificia Universitas Gregoriana Romae, Dissertatio, Tilburg 1953); G. Biel, *Tractatus de communi vita clericorum*, hrsg. von W. M. Landeen, in: *Research Studies of the State College of Washington* 28 (1960) 79–95. Vgl. dazu: I. Crusius, *Gabriel Biel und die oberdeutschen Stifte der Devotio moderna* (wie Anm. 63), 298–322; G. Faix, *Gabriel Biel und die Brüder vom Gemeinsamen Leben. Quellen und Untersuchungen zu Verfassung und Selbstverständnis des oberdeutschen Generalkapitels* (Spätmittelalter und Reformation 11, Tübingen 1998); W. Lourdaux, *Dirk of Herxen’s Tract De utilitate monachorum: A Defence of the Lifestyle of the Brethren and Sisters of the Common Life*, in: *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J. M. De Smet* (Mediaevalia Lovaniensia I, 10, Löwen 1983) 312–336; ders., *De utilitate mo-*

tas Jesu und den übrigen Regularklerikervereinigungen und Säkularinstituten übernommen werden konnte.⁷⁹ Die rechtliche Eigenart der *vita media* als Stand zwischen Kloster und Welt, wie sie sich in den zahlreichen zugunsten der Brüder vom Gemeinsamen Leben verfaßten Verteidigungsschriften – mit besonderer Deutlichkeit im *Defensorium* des Gerard Zerbolt von Zutphen⁸⁰ – darstellt, läßt sich am besten durch den Vergleich mit der Rechtsordnung des Klosters bzw. Ordenshauses im eigentlichen Sinne, der *domus religiosa*, verdeutlichen. Die auf das Gehorsamsgelübde gegründete, von der *maior et sanior pars* übertragene und durch kirchliche Approbation bestätigte Amtsgewalt der Prioren, Äbte und Präpöste findet in der *societas* keine Entsprechung. Nach dem für sie geltenden Prinzip, *par in parem non habet potestatem*, entbehrt der an der Spitze der *societas* stehende Superior einer eigentlichen Jurisdiktionsgewalt. Ähnliches gilt für den Rechtscharakter der *societas* selbst. *Ex definitione* nicht zur Mehrheitsbildung fähig, können ihre Angehörigen keine verbindlichen Beschlüsse fassen. Was für den Rektor und die *societas* gilt, trifft auch für die *consuetudines* zu. Es handelt sich bei ihnen nicht um rechtsverbindliche Regeln, sondern um private Hausordnungen, Statuten oder *Proposita*, die ihre Verbindlichkeit aus dem allgemeinen Recht und den für alle Christen geltenden Anordnungen des Evangeliums bzw. Kirchenrechts ableiten. Wenn dennoch Anordnungen ergehen und Mehrheitsbeschlüsse gefaßt werden, handelt es sich nicht um Befehle oder Festsetzungen mit *vis coactiva*, sondern um *consilia* und *correctiones fraternae*, die nicht *ex necessitate*, sondern nur *ex caritate et amicitia* befolgt werden. Es entspricht diesen Gegebenheiten, wenn beim Beginn der nichtregularen *communis vita* keine rechtsverbindli-

nachorum van Dirk van Herxen. Een verdediging van de Moderne Devoten tegenover de burgerlijke overheid, in: *Ons geestelijk Erf* 59 (1985) 185–196; A. Beriger, Ruotger Sycamber van Venray: Rede zum Lob der Brüder vom Gemeinsamen Leben 1501, in: *Ons geestelijk Erf* 68 (1994) 129–143. Zur Entstehung der Bruderschaft vgl. u.a.: C. van der Wansem, Het ontstaan en de geschiedenis der broederschap van het gemene leven tot 1400 (Universiteit te Leuven. Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philologie IV, 12, Löwen 1958); W. Lourdaux, De Broeders van het gemene Leven, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 33 (1972) 373–416. Elm, Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben (wie Anm. 16).⁷⁹ G. Switek, Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hrsg. von M. Sievernich, G. Switek (Freiburg 1991) 204–232; J. W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge MA 1993). Vgl. auch: O. Steggink, De Moderne Devotie in het Montserrat van Ignatius van Loyola, in: *Ons geestelijk Erf* 59 (1985) 383–392.

⁸⁰ A. Hyma, Het traktaat „Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium“ door Gerard Zerbolt van Zutphen, in: *Archief voor Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht* 52 (1926) 1–100; *ders.*, Is Gerard Zerbolt of Zutphen the Author of the „Super modo vivendi“, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* NS 16 (1921) 107–128; J. Deschamps, Middelnederlandse vertalingen van Super modo vivendi (7de hoofdstuk) en De libris teutonicalibus van Gerard Zerbolt van Zutphen, in: *Handelingen. Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 14 (1960) 67–108, 15 (1961) 175–220; N. Staubach, Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio moderna, in: *Theorie und Praxis der Devotio moderna* (wie Anm.) 221–289. Vgl. auch: G. H. Gerrits, *Inter timorem et spem. A Study of the Theological Thought of Gerard Zerbolt of Zutphen* (Studies in Medieval and Reformation Thought 37, Leiden 1986).

chen Verpflichtungen in der Form einer *professio* verlangt werden. Am Anfang des Gemeinschaftslebens steht daher lediglich eine *receptio*, die nur partielle Bereitschaft zur Befolgung der *tria substantialia* des Ordenslebens, d.h. zur Aufgabe des eigenen Besitzes, zur Beschränkung der persönlichen Freiheit und zur Bewahrung der Keuschheit, zur Voraussetzung hat. Die Gegensätze von Kloster- und Bruderschaft sind zahlreich. Sie lassen sich an mehr als einem Beispiel aufzeigen. Will man statt weiterer Explikationen die rechtlichen Unterschiede zwischen den beiden Gemeinschaftsformen schlagwortartig zusammenfassen, bieten sich dafür die in der Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts bei der Definition und Verteidigung der Lebensweise der Beginen, Tertiaren, Fraterherren und Susteren immer wieder verwandten, einerseits für „anstaltsartige Institutionen“ und andererseits für „brüderlich-genossenschaftliche Gemeinschaften“ konstitutiven Begriffe *subordinatio* und *aequalitas*, *potestas* und *caritas*, *obedientia* und *libertas* als besonders geeignet an⁸¹.

V.

Die Beschreibung dessen, was man das Selbstverständnis des *status tertius* nennen könnte, setzt die Auswertung eines breiten, sehr heterogenen Quellenmaterials voraus, das von Urkunden und Statuten über literarische und liturgische Texte bis zu den Werken der bildenden Kunst und Musik reicht. Zu den Artikulationsformen dieses Selbstverständnisses gehört der Bezug auf die Gestalten und Gemeinschaften, auf die sich die Semireligiösen des hohen und späten Mittelalters als ihre Vorläufer und Vorbilder beriefen⁸². Das Arsenal dieser Prototypen geht

⁸¹ J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960); J. Hasenfuß, Brüderlichkeit in religionssoziologisch-theologischer Sicht, in: Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Scheffczyk (München 1967) 265–283; W. Schieder, Brüderlichkeit, Bruderschaft, Bruderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 1, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Kosellek (Tübingen 1972) 552–581; M. D. Chenu, „Fraternitas“. Evangile et condition socio-culturelle, in: Revue d'histoire de la spiritualité 49 (1973) 385–400; H. Tyrell, Die christliche Brüderlichkeit – Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Festschrift für F. X. Kaufmann (im Druck).

⁸² Einen Überblick gibt: S. Gieben, Appunti per l'iconografia dei santi e beati dell'Ordine della Penitenza (secoli XIII-XIV), in: I fratri penitenti di San Francesco (wie Anm. 28), 111–124. Ergänzungen: K. Klein, Frühchristliche Eremiten im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, hrsg. von L. Grenzmann, K. Stackmann (Stuttgart 1984) 686–695; J. Oliver, „Gothic“ Women and Merovingian Desert Mothers, in: Gesta 32 (1993) 124–134; E. Gössmann, Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte, in: Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?, hrsg. von E. Gössmann, D. R. Bauer (Freiburg 1989) 63–85; M. Wehrli-Jones, Haushälterinnen Gottes. Zur Mariennachfolge der Beginnen, in: Maria – Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung, hrsg. von H. Röckelein (Tübingen 1990) 147–182; H. M. Garth, Saint Mary Magdalene in Medieval Literature (John Hopkins University Studies, Baltimore 1950); V. Saxer, Le culte de Marie-Madeleine en occident dès origines à la fin du moyen âge (Auxerre, Paris 1959); S. Haskins, Mary Magdalene. Myth and Metapher (London 1993); K. L. Jansen, Mary Magda-

bis ins frühe Mittelalter, ja bis ins christliche Altertum und das biblische Zeitalter zurück: Elias, Antonius und Paulus von Theben als die Archetypen der *vita eremitica*, Johannes der Almosengeber und Nikolaus von Myra, die Helfer der Armen und Benachteiligten, Alexius und Rochus, die Repräsentanten und zugleich Patrone der Kranken und Leidenden, der Gefallenen und Strauchelnden, Elisabeth von Ungarn, die Landgräfin von Thüringen, und Ludwig IX., der heilige König von Frankreich, die Exponenten christlicher *caritas* und intensiver Laienfrömmigkeit, die um das Wohl der *familia sacra* in Bethanien bemühte Martha, Maria Magdalena, das Vorbild und der Inbegriff der Buße, Maria, die *mater dolorosa iuxta crucem*, und Christus, der dornengekrönte Leidensmann.

Die Semireligiosen – in besonderem Maße die Brüder vom Gemeinsamen Leben – sahen sich und ihre Gemeinschaft vorgebildet in Benjamin, dem jüngsten Sohn Jakobs, in Bethlehem, der geringsten unter den Fürstenstädten Judäas, und in Paulus, dem letzten Apostel: Präfigurationen, die sicherlich als freiwillige oder erzwungene Bescheidenheitsäußerungen einer mehr oder minder gebildeten, im Gefüge sowohl der profanen als auch der sakralen Gesellschaft überwiegend periphrä angesiedelten Personengruppe verstanden werden müssen, die aber ähnlich wie die Selbstbezeichnung der Päpste als „Diener der Diener Gottes“ den Anspruch auf Vorrang, wenn nicht gar auf eine Spitzenstellung unter den „Istituti di perfezione“ implizierten. Ein solcher Anspruch wurde nur selten von den Brüdern selbst *expressis verbis* erhoben, auch wenn man ihn in allen Äußerungen, ja in der gewissermaßen provokatorischen Existenz der Semireligiosen handgreiflich zu spüren vermag. Wortwörtlich wurde er in der Mitte des 15. Jahrhunderts von dem Franziskanerobservanten Johannes Brugman formuliert. In Anknüpfung an Joachim von Fiore sah er in der Gemeinschaft der Brüder vom Gemeinsamen Leben den Geistesorden, der das dritte Zeitalter der Welt- und Heilsgeschichte einleiten sollte, und daher als allen anderen Orden an spirituellem Gehalt überlegen gelten konnte⁸³.

Der eschatologische Ausblick Brugmans interessiert hier weniger als der Versuch der Fraterherren und deren Gesinnungsfreunde, ihren *modus vivendi* historisch zu verankern. Sie verwiesen auf die frühchristlichen Asketen in Rom, auf Aquila und Priscilla, die im Korinther- und Römerbrief erwähnten Gehilfen des Apostels Paulus. Sie sahen ihre eigene *societas* vorweggenommen in dem Freundeskreis Augustins auf dem Landgut Cassiciacum zwischen Mailand und Bergamo und in der *Sacra familia*, die Hieronymus in Bethlehem um sich versammelte. Die frühchristlichen Eremiten Ägyptens, Syriens und Palästinas, Elias und Elisäus, die Propheten des Alten Testaments und die frommen Essener waren für

len and the Mendicants: The Preaching of Penance in the Late Middle Ages, in: *Journal of Medieval History* 21 (1995) 1–25; G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society* (Cambridge 1995); *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hrsg. von W. Haug, B. Wachinger (Fortuna Vitrea 12, Tübingen 1993).

⁸³ J. Brugman, *Speculum imperfectionis*, hrsg. von F.A.H. van den Homberg (Groningen 1962).

sie nicht mehr die Prototypen der Mönche und des Mönchtums, sondern Schöpfer freier *societates*, die *sine regula, sine statutis oboedientialibus, sine habitu approbato aut ceremoniis regularibus* lebten. Das eigentliche Vorbild waren jedoch weder die Kirchenväter noch die Propheten und Eremiten, sondern die *vita apostolica* und die *ecclesia primitiva*. Was schon Mönche, Kanoniker und Mendikanten, ja selbst die Ritterorden für sich beansprucht hatten, nämlich nach Art der Apostel zu leben und die Urkirche zu erneuern, behaupteten die Semireligiösen mit ähnlicher Ausschließlichkeit wie die übrigen Orden und Ordenszöten von sich selbst⁸⁴. Mit Argumenten, die schon von den apostolischen Wanderpredigern des 12. Jahrhunderts verwandt und von Jakob von Vitry in der von ihm verfaßten Vita der Maria von Oignies zur Rechtfertigung des Beginnenstandes herangezogen wurden⁸⁵, vertraten auch die Fraterherren den Anspruch, eine direkte, wenn nicht gar die einzig legitime Fortsetzung der apostolischen Urgemeinde zu sein. Wie diese folgten sie keiner anderen Regel als der *regula evangelii*, waren sie keinem anderen Superior als dem *abbas* Jesus Christus verpflichtet. Während sich die Mönche und Kanoniker auf Benedikt und Augustinus und die Franziskaner und Dominikaner auf Franz und Dominikus als ihre *fundatores* beriefen, hatten sie keinen anderen Stifter als den Herrn selbst. Ein Anspruch, der die bereits von Geert Grote gezogene Konsequenz einschloß⁸⁶, daß die Regeln Augustins, Benedikts und Franz von Assisi als überflüssig erscheinen und die von ihnen gestifteten Orden als *particularitates et singularitates*, also als Hindernisse auf dem Weg zur wahren *vita christiana*, empfunden werden konnten. Was in den devoten Schriften nur anklingt, wird in den von den Fraterherren und ihren Freunden und Förderern verfaßten Verteidigungsschriften deutlich und unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Unter dem von Klerus, Episkopat und Kurie ausgehenden Druck, sich zumindest in ihrer äußeren Form den Normen des Mönchs- oder Kanonikertums anzupassen oder gar auf die Eigenart ihrer semireligiösen Lebensweise ganz zu verzichten, reagierten sie mit einer Entschiedenheit, die unmißverständlich zu erkennen gab, daß sie ihrer durch Gleichheit, Freiheit und brüderliche Liebe gekennzeichneten Lebensform einen höheren Rang zuerkannten als dem auf Bindung und Gehorsam gegründeten Ordensleben. Auf diese Würde zu

⁸⁴ M.-H. Vicaire, L'imitation des apôtres: Moines, chanoines, mendiants, IV^e-XIII^e siècles (Paris 1963); G. Olsen, The Idea of the Ecclesia Primitiva in the Writings of Twelfth-Century Canonists, in: *Traditio* 25 (1969) 61–86; G. Leff, The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology, in: *Journal of Theological Studies* 18 (1967) 58–82; S. H. Hendrix, In Quest of the Vera Ecclesia: the Crisis of Late Medieval Ecclesiology, in: *Viator* 7 (1976) 347–378; A. Vauchez, La Bible dans les confréries et les mouvements de dévotion, in: *Le Moyen Age et la Bible*, hrsg. von R. Riché, G. Lobrichen (Bible de tous les temps, Paris 1984) 583–595; *Constable*, Three Studies (wie Anm. 82).

⁸⁵ Neben der in Anm. 46 genannten Lit.: J. Becquet, L'Institution. Premier coutumiers de l'Ordre de Grandmont, in: *Revue Mabillon* 46 (1956) 15–32; Vita b. Mariae Oigniacensis, in: *Acta Sanctorum V* (Antwerpen 1867) 547–575. Vgl. auch *Lettres de Jacques de Vitry* (1160/1170–1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre. Edition critique, hrsg. von R. B. C. Huygens (Leiden 1960) 71–78.

⁸⁶ G. Groote, *De Simonia ad beguttas*, hrsg. von W. de Vreese (Den Haag 1940) 29.

verzichten und eine Regel anzunehmen, erschien ihnen als nichts anderes, *quam vendere libertatem nostram, singulare decus christianae religionis et emere vincula et carceres*, wie es 1490 Peter Dieburg, der Rektor des Hildesheimer Fraterherrenhauses zum Lüchtenhof, in seinen *Annales* formuliert⁸⁷. Die semireligiöse Lebensform war für ihn und seine gleichgesinnten Brüder nicht mehr wie für die Dekretisten und Dekretalisten ein Notbehelf und wie für den Klerus eine „quantité négligeable“, sondern eine konsequente, ja die einzig richtige Nachfolge Christi. Formulierungen wie die Peter Dieburgs deuten aber noch weitergehende Konsequenzen an. Mit der Gleichsetzung von Bruderleben und christlicher Freiheit wird dem regulierten Ordensleben, wie es sich im späten Mittelalter verstand, seine Grundlage entzogen. Wo, um eine Formulierung von Geert Grote aufzugreifen, „volkomen mynne“ und „volkomen anhangen an god“ zu den allein relevanten Voraussetzungen für die *vita perfecta* gemacht wurden⁸⁸, verloren nicht nur die Äußerlichkeiten des Ordenslebens, der *habitus*, die *tonsura* und die *cappa*, ihre Bedeutung, da zerbrach auch der Grundstein des Mönchtums, nämlich die Gelübde, deren Ablegung in der spätmittelalterlichen Mönchstheologie als zweite Taufe, als ein die ewige Seeligkeit garantierender Akt verstanden wurde⁸⁹. Wo ohne Approbation durch Papst oder Bischof und außerhalb des Klosters ein Ordensleben reiner Gesinnung geführt werden konnte, da war die *vita perfecta* nicht mehr nur Sache einer rechtlich fixierten Institution, da waren sowohl die *vita regularis* als auch die *vita media* überflüssig, da galt schon die von Wyclif praeludierte erasmische Gleichung *purus christianus verus monachus*⁹⁰. Daß eine solch konsequente Auslegung des Fraterherrenideals und damit die Absolutsetzung des *status medius* an die Grundlagen des mittelalterlichen Mönchtums rührte, ja die im späten Mittelalter vorherrschende Auffassung vom Wesen der Kirche in Frage stellte, ist nicht bloß die Interpretation rückschauender Historiker. Martin Luther hat selbst ungeachtet der von ihm heftig kritisierten Auswüchse des profanen Bruderschaftswesens und der grundsätzlichen Ablehnung

⁸⁷ Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Leben im Lüchtenhof zu Hildesheim, hrsg. von R. Doebner (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 9, Hannover, Leipzig 1903) 113. Über Dieburg: G. Boerner, Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhof zu Hildesheim. Eine Grundlage der Geschichte der deutschen Brüderhäuser und ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation (Fürstenwalde 1905); W. Schülte, Die Brüder vom gemeinsamen Leben und Peter Dieburg, 1420–1494 (Diss. theol. Rostock 1969). Vgl. auch: E. Barnikol, Bruder Dieburgs deutsches Christentum und Luthers Stellung zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben, in: Das Eisleber Lutherbuch, hrsg. von H. Etzrod, K. Kronenberg, (Magdeburg 1933) 18–28.

⁸⁸ S. Anm. 86.

⁸⁹ B. Lobse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 12, Göttingen 1963) 167–170.

⁹⁰ Fifty Heresies and Errors of Friars, in: Selected English Works of John Wyclif, hrsg. von Th. Arnold (London 1869–71) III, 367–72; A. Dakin, Die Beziehung John Wyclifs und der Lollarden zu den Bettelmönchen (London 1911); Th. Renna, Wyclif's Attacks on the Monks, in: From Ockham to Wyclif, hrsg. von A. Hudson, M. Wolke (Studies in Church History. Subsidia 5, New York 1987) 267–280.

des Ordensstandes⁹¹ die innere Verwandtschaft zwischen der neuen Lehre und dem alten Institut erkannt. Als ihn 1532 die durch die Attacken der zu Prädikanten des neuen Glaubens gewordenen Augustiner-Eremiten beunruhigten Herforder Fraterherren um die Begutachtung ihres Lebens baten, lobte er nicht nur ihre *ratio vivendi* und ihr *genus vitae*, da bestätigte er auch, daß in der Beschreibung ihres Lebens vom neuen Verständnis des Glaubens her nichts Unrechtes gefunden werden könne, da sie ja ohne Ablegung der von ihm als unchristlich verurteilten Gelübde ein Leben im Sinne des Evangeliums führten, was Philipp Melanchthon mit dem Terminus wiederholte, mit dem schon im 13. und 14. Jahrhundert Vertreter und Verfechter des *status tertius* die besondere Stellung dieses Standes zwischen Kloster und Welt, zwischen Ordensleuten und Laien, beschrieben und als rechtskonform bezeichnet hatten: *hanc societatem esse rem licitam*⁹².

VI.

Die Frage, welche Rolle die *vita regularis sine regula* beim Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation und bei der ihr folgenden Konfessionalisierung spielte, wurde bisher weder explizit gestellt noch auf systematische Weise zu beantworten versucht⁹³. Das Problem selbst war aber dennoch bereits im 19. Jahr-

⁹¹ H.-Chr. Rublack, Zur Rezeption von Luthers *De votis monasticis iudicium*, in: Reform und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift R. Wohlfeil zum 60. Geburtstag, hrsg. von R. Postel, F. Kopitzsch (Stuttgart 1989) 224–237; Lohse, Mönchtum und Reformation (wie Anm. 89); O. H. Pesch, Luthers Kritik am Mönchtum in katholischer Sicht, in: Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens, hrsg. von H. Schlier u.a. (Würzburg 1968) 81–97; H.-M. Stamm, Luthers Stellung zum Ordensleben, in: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen, hrsg. von B. Lohse (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte 101, Wiesbaden 1980); W. Werbeck, Martin Luthers Widmungsrede zu „*De votis monasticis*“, in: Luther 62 (1991) 78–89. Zu Luthers Kritik an den „weltlichen“ Bruderschaften zuletzt: B. Schneider, Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, hrsg. von H. Molitor, H. Smolinski (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 54, Münster 1994) 65–87.

⁹² Das Fraterherrenhaus zu Herford II: Statuten, Bekenntnisse, Briefwechsel, hrsg. von R. Stupperich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission von Westfalen 35, Münster 1984); R. Stupperich, Luther und das Fraterhaus in Herford, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe H. Rückert zum 65. Geburtstag (Arbeiten zur Kirchengeschichte 38, Berlin 1966) 219–238; ders., Das Herforder Fraterherrenhaus und die Reformation, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 64 (1971) 7–27.

⁹³ Als Beispiel für Einzelstudien: F. Merzbacher, Die Aschaffener Beginen um das Jahr 1527, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 3 (1951) 365–368; J.-Ch. Schmitt, Les dernières années d'un beguinage colmarien d'après ses comptes (1510–1531), in: Annuaire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Colmar (1975/76) 31–41; F. Glauser, Das Schwesternhaus zu St. Anna im Bruch in Luzern 1498–1625. Religiöse, soziale und wirtschaftliche

hundert ähnlich aktuell wie in der jüngsten Vergangenheit, wenn auch aus anderen Motiven als denjenigen, die für die heutige Forschung bestimmend sind. Wenn sich die am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts besonders intensive Beschäftigung von Sozialwissenschaftlern und Rechtshistorikern mit dem mittelalterlichen Genossenschaftswesen auch auf das Semireligiosentum erstreckte, geschah dies, wie vor allem Otto von Gierkes Werk erkennen läßt, wegen seines vermuteten Beitrages zu jenem Prozeß der Republikanisierung des Staates und der Demokratisierung der Gesellschaft, den die Historiker des 19. Jahrhunderts nicht als ein lediglich historisches Phänomen, sondern als ein in ihrer eigenen Gegenwart höchst aktuelles Problem empfanden⁹⁴. Dieser Zeitbezug galt in noch höherem Maße für die vom Kulturkampf geprägte kirchengeschichtliche Forschung, der es bei der Beschäftigung mit dem Semireligiosentum um die Frage nach dessen Vorläuferrolle für die Reformation ging. Für Carl Ullmann, der die bereits von der frühen reformatorischen Historiographie aufgeworfene Frage nach den Reformatoren vor der Reformation auf eindeutige Weise glaubte beantworten zu können, waren die „freien religiösen“ Vereinigungen nichts anderes als Zusammenschlüsse von Gläubigen, die sich, wie schon Flaccus Illyricus und Gottfried Arnold meinten, als Zeugen des Evangeliums bewährt hatten, wofür ihm und den in seinem Sinne argumentierenden Historikern die *Devotio moderna* als Wegbereiterin sowohl des Humanismus als auch der Reformation ein beweiskräftiges Argument lieferte⁹⁵. Von der Auffassung, daß dem für das Spätmittelalter als charakteristisch

Strukturveränderungen einer Beginengemeinschaft auf dem Weg vom Spätmittelalter zur Katholischen Reform (Luzerner Historische Veröffentlichungen 22, Luzern, Stuttgart 1987).

⁹⁴ O. Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht I: Rechtsgeschichte der deutschen Gemeinschaft* (Berlin 1868); E. W. Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Zeitbilder* (Schriften zur Verfassungsgeschichte I, Berlin 1961); O. G. Oexle, *Otto von Gierkes „Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft“*. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation, in: *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, hrsg. von N. Hammerstein (Stuttgart 1988) 193–217; P. Landau, *Otto Gierke und das kanonische Recht*, in: *Die deutsche Rechtsgeschichte in der NS-Zeit, ihre Vorgeschichte und Nachwirkungen*, hrsg. von J. Rückert, D. Willoweit (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts 12, Tübingen 1995) 94–97.

⁹⁵ C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation II: Die positiven Grundlagen der Reformation auf dem populären und wissenschaftlichen Gebiete* (Gotha 21866). Zum Problem: H. A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegstreit zum Glaubenskampf* (Spätscholastik und Reformation II, Tübingen 1977); ders., *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought* (Philadelphia 1981); Albert Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the „Devotio Moderna“* (Hamden, Conn. 21965); L. E. Halkin, *La „Devotio Moderna“ et les origines de la Réforme aux Pays-Bas*, in: *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. Colloque de Strasbourg 9–11 mai 1957* (Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg, Paris 1959) 45–51; J. Roelink, *Moderne Devotie en Reformatie*, in: *Serta Historica* 2 (1970) 5–43; W. Lourdaux, *Dévotion moderne et humanisme chrétien*, in: *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy. Proceedings of the International Conference, Louvain, May 11–13, 1970* (Mediaevalia Lovaniensia I, 1, Löwen, Den Haag 1972) 57–77; R. Mokrosch, *Devotio moderna II: Verhältnis zu Humanismus und Reformation*, in: *Theologische Realenzyklopädie VIII.* (1981) 609–617; N. Staubach, *Christianam sectam arripere. Devotio moderna und Humanismus zwischen Zirkelbildung und gesellschaftlicher Integration*, in: *Europäische So-*

angesehenen Semireligiosentum ein veränderndes, emanzipatorisches, reformerisches, präreformerisches, ja reformatorisches Potential innewohnte, gehen auch die Interpretationen aus, die in der „monastisch geprägten“ Laienfrömmigkeit eine der Voraussetzungen für den aus der „protestantischen Ethik“ hervorgehenden „Geist des Kapitalismus“ sahen⁹⁶ oder umgekehrt wie in der Häresie so auch im Semireligiosentum den Zusammenschluß jener Kräfte glaubten erkennen zu können, die sich gegen die „feudalen Mächte“ wandten, die „frühbürgerliche Revolution“ initiierten⁹⁷ sowie dem modernen Individualismus und der Frauenemanzipation den Weg bereiteten⁹⁸. Diesem Deutungsmuster sind Gennaro M. Monti, Gabriel Le Bras, Giles G. Meersseman, André Vauchez und die meisten anderen Vertreter der jüngeren Bruderschafts- und Semireligiosenforschung mit dem schon von Max Weber verwandten Argument entgegengetreten, daß dieser Stand wesentlich zur Intensivierung des kirchlichen Einflusses auf die Laien und die „Profangesellschaft“ beigetragen habe und daher als Zeugnis für die zunehmende „sociabilité“ und „christianisation“ der europäischen Gesellschaft gelten könne, also keineswegs *a priori* systemsprengender Natur gewesen sei und deswegen auch nicht ohne weiteres als einer der Faktoren angesehen werden könne, die den von den Vorreformen zur Reformation führenden Prozeß in Gang gesetzt oder beschleunigt hätten⁹⁹. Diese Argumentation wird durch die Tatsache gestützt, daß das mittelalterliche Semireligiosentum ähnlich wie das Ordenswesen

zietätsbewegung und demokratische Tradition. Bürgerlich-gelehrte Organisationsformen zwischen Renaissance und Revolution, hrsg. von K. Garber, H. Wismann (Tübingen 1996) 112–167.

⁹⁶ M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus I. Das Problem, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20 (1904) 1–54; ders., Die Berufsidee des asketischen Protestantismus, in: ebd. 21 (1905) 1–110; E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Heidelberg 1912); G. Becker, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionspsychologische Bedeutung von Herkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch (Regensburg 1982); S. Kalberg, Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungsprozessen in der Geschichte, in: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, hrsg. von W. M. Sprondel, C. Seyfarth (Stuttgart 1981) 9–38; L. Kaelber, Webers Lacuna: Medieval Religion and the Roots of Rationalization, in: Journal of the History of Ideas 57 (1956) 465–485; Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation, hrsg. von F. W. Graf, T. Rendtorf (Troeltsch-Studien 6, Gütersloh 1973); O. G. Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber, in: Die Okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter, hrsg. von Chr. Meier (München 1994) 115–159, speziell 133–135.

⁹⁷ Vgl. neben der in Anm. 37 genannten Literatur: E. Werner, Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Leipzig 118/5, Leipzig 1976).

⁹⁸ Vgl. neben der in Anm. 96 genannten Literatur: C. Morris, The Discovery of the Individual 1050–1200 (London 1972); H. Bayer, Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses, in: Archiv für Kulturgeschichte 58 (1976) 115–153; J. F. Benton, Consciousness of Self and Perceptions of Individuality, in: Renaissance and Renewal (wie Anm. 17), 263–295; G. Penco, Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII, in: Benedictina 37 (1990) 285–315.

⁹⁹ Vgl. Anm. 11–13.

durch die Reformation erhebliche Rückschläge hat hinnehmen müssen, aber dennoch in den zum Schauplatz der kirchlichen Erneuerung und Gegenreformation gewordenen Regionen mit Unterstützung der neuen Orden des 16. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Neublüte erlebte, an der wie im Mittelalter die Frauen einen erheblichen Anteil hatten¹⁰⁰. Ungeachtet dieser Feststellungen wird man der älteren Forschung, die glaubte, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen semi-religiosen Frömmigkeitsstil und Organisationsmodell und den von den Reformatoren vertretenen Vorstellungen vom Gemeindeleben und der Kirchenordnung konstatieren zu können, insofern zustimmen können, daß Übereinstimmungen zwischen dem Kirchenverständnis solcher *laici religiosi* wie Peter Dieburg und den frühneuzeitlichen Reformatoren unübersehbar sind.

Die seit einigen Jahrzehnten zu beobachtende Konzentration der Forschung auf die nichtregulierten geistlichen Lebensformen des Mittelalters kann den Eindruck erwecken, es habe sich bei ihnen lediglich um ein Epiphänomen des vom frühchristlichen Asketentum bis zur Ausbildung des Ordenswesens führenden Prozesses der Regulierung und Institutionalisierung der *vita religiosa* gehandelt,

¹⁰⁰ M. Benard, La crise des confréries en France au XVI^e siècle, in: Population et cultures. Etudes réunies en l'honneur de François Lebrun (Rennes 1989) 397–404. Vgl. auch: ders., Volksfrömmigkeit und Konfessionalisierung, in: Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1923, hrsg. von W. Reinhard, H. Schilling (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198, Gütersloh 1995) 258–270; R. R. Harding, The Mobilization of Confraternities against the Reformation in France, in: Sixteenth Century Journal 11 (1980) 85–107; B. Montagnes, Huguenots contre pénitents à Marseille au XVI^e siècle, in: Les confréries de pénitents: Dauphiné-Provence (Valence 1980) 35–54; K. Norberg, The Counter-Reformation and Women. Religions and Laity, in: Catholicism in Early Modern History, hrsg. von J. W. O'Malley (Reformation Guides to Research 28, St. Louis 1988) 133–146; E. Theissing, Over Klopjes en Kwelzels (Utrecht 1935); E. Schulte van Kessel, Geest en vlees in godsdienst en wetenschap. Vijf opstellen over gezagsconflicten in de 17de eeuw (Den Haag 1980); F. Koorn, Women without Vows. The Case of the Beguines and the Sisters of the Common Life in the Northern Netherlands, in: Women and Men in Spiritual Culture. XIV–XVII Centuries, hrsg. von E. Schulte van Kessel (Den Haag 1986) 135–147; E. Rapley, The Dévotes. Women and Church in Seventeenth Century France (McGill/Queen's studies in the history of religion 4, Montreal 1990); A. Conrad, Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Religionsgeschichte 142, Mainz 1991); Dies., Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weltlichem und männlichem Semireligiosentum in der frühen Neuzeit, in: Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter, hrsg. von K. Elm, M. Parisse (Berliner Historische Studien 18, Ordensstudien VIII, Berlin 1992) 213–238; M. Monteiro, Den middelen staet. Waarom vrouwen in de vroegmoderne tijd kozen voor een semi-religieus bestaan, in: De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme, hrsg. von M. Monteiro u.a. (Kempens 1993) 138–161; Dies., Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw (Hilversum 1996); G. Rocca, Le fondazioni femminili „non religiose“ dopo Trento, in: Congregazioni laici femminili e promozione della donna in Italia nei secoli XVI e XVII, hrsg. von C. Paolucci (Quaderni fronzoniani 8,2, Genua 1995) 55–59; A. K. de Meijer, Augustinian *Filiae spirituales* in Amsterdam during the Seventeenth Century, in: Analecta Augustiniana 60 (1997) 51–80.

womit sich erklären ließe, warum diese Lebensform im Westen marginalisiert und von den Reformatoren mitsamt dem Ordenswesen in Frage gestellt werden konnte, während sie in der Orthodoxie und den morgenländischen Kirchen, deren Mönchswesen sich der Zentralisierung weitgehend entzogen hat, von größerer Bedeutung blieb¹⁰¹. Daß diese Einschätzung mit den historischen Gegebenheiten keineswegs in völliger Übereinstimmung steht, macht der Rekurs auf die Frühzeit des Christentums deutlich. Auch wenn man davon ausgeht, daß es sich bei dem in Spätantike und Mittelalter ausbildenden Kloster- und Ordenswesen und die Ausformung von in den Evangelien formulierten Konzepten geistlicher Lebensgestaltung handelt, ist nicht zu übersehen, daß die als Semireligiosentum bezeichneten vielfältigen Formen nichtregulierter Askese in einen Traditionszusammenhang gehören, der vor die Entstehung des Mönchtums, d.h. bis in die Frühzeit der christlichen Gemeindebildung, zurückgeht¹⁰².

Die Verteidiger der *vita communis* der Fraterherren haben denn auch vornehmlich mit dem Hinweis auf die apostolischen Ursprünge ihrer Lebensweise den *status medius* zu rechtfertigen versucht¹⁰³. Mit dem gleichen Argument ließen sich die Reformatoren trotz ihrer grundsätzlichen Ablehnung des auf Regel und Gelübden beruhenden Ordenslebens dazu veranlassen, die Existenz bzw. Neugründung nichtregulierter religiöser Gemeinschaften zu dulden¹⁰⁴. Ja, selbst im Kirchenrecht hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß es sich beim Semireligiosentum keineswegs um ein dem Ordenswesen nach Alter und Wirksamkeit nachgeordnetes Phänomen handelt, das nur für das Mittelalter von Bedeutung gewesen sei¹⁰⁵. Die Feststellung, daß es sich bei den mit dem abwertend klingenden Sammelbegriff „Semireligiosentum“ bezeichneten Lebensformen um eine bis in die Anfänge des Christentums zurückgehende sowohl in allen Epochen der Kirchengeschichte als auch in den meisten christlichen Kirchen zu beobachtende Erscheinung han-

¹⁰¹ Vgl. u. a. T. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (Baltimore, London 1985); G. Dragon, „Ainsi rien n'échappera à la réglementation“. Etat, corporation, confréries, in: *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, hrsg. von V. Kravaki, J. Lefort, C. Morisson (Paris 1991) II, 155–182.

¹⁰² H. v. Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum* (Tübingen 1949); P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York 1988); S. Elm, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford [21996]).

¹⁰³ U. Hinz, *Die nordwestdeutschen Brüder vom Gemeinsamen Leben in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Zur Konfrontation mit der katholischen Konfessionalisierung*, in: *Ons gestelijk Erf 69* (1995) 157–174; ders., *Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 9, Tübingen 1997)*.

¹⁰⁴ G. Krause, R. Stupperich, *Bruderschaften, Schwesternschaften, Kommunitäten*, in: *Theologische Realenzyklopädie VII* (1981) 195–212; C. Joest, *Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Traditionen in evangelischen Kommunitäten von heute* (Göttingen 1995).

¹⁰⁵ Neben der in den Anm. 11 und 14 genannten Lit. vgl. auch: M. Schlosser, *Alt – aber nicht veraltet. Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge*, in: *Ordenskorrespondenz 33* (1992) 41–64, 165–178, 289–311; dies., *Solus cum solo – Eremiten gestern und heute. Zu CIC 1983 Titel I, c. 603*, in: ebd. 37 (1996) 188–212.

delt, kann nicht ohne Folgen für die Einschätzung ihrer historischen Funktion bleiben. Sie zwingt dazu, nicht nur das Verhältnis von Ordenswesen und nichtregulierten geistlichen Gemeinschaften und Lebensformen in einem anderen Licht als zuvor zu sehen, sondern auch die Rolle, die die *Vita regularis sine regula* in Spätmittelalter und früher Neuzeit spielte, in einen breiteren Kontext als bisher zu stellen. Sie darf nicht isoliert und erst recht nicht allein unter dem Aspekt der Reformation, Konfessionalisierung und den ihnen folgenden gesellschaftlichen und geistigen „Modernisierungsvorgängen“ gesehen werden, sondern muß in erster Linie als das beurteilt werden, als was sie sich im Rückblick auf ihre Anfänge und Geschichte darstellt: nämlich als eine bis in die Frühzeit des Christentums zurückgehende Lebensform von Individuen und Gemeinschaften, die sowohl Kritik und Widerspruch als auch Neubeginn und Rückbesinnung immer dann ermöglichte, wenn hergebrachte Wertvorstellungen und etablierte Institutionen an Überzeugungskraft und Autorität verloren, und daher nicht nur im Spätmittelalter und im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, sondern auch früher und später in Übergangs- und Krisenzeiten besondere Bedeutung erlangte.

Hartmut Boockmann

Die Orden in den deutschen Texten zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts

Die Texte, deren Autoren ich im folgenden nach ihrer Meinung über die geistlichen Orden befragen will, stellen ein problematisches Corpus dar, ja es ist die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, sie als ein Textcorpus zu behandeln, obwohl das vielfach üblich ist, seit Constantin Höfler 1850 von der spätmittelalterlichen Reichsreform sprach¹.

In der Folgezeit ist immer wieder davon die Rede gewesen, daß im 15. Jahrhundert nicht nur eine Reihe von Autoren die Zeichen der Zeit erkannt, die Reformbedürftigkeit von Reich und Kirche analysiert und daraus mehr oder weniger aussichtsreiche Verbesserungsvorschläge abgeleitet habe. Ja mehr: Es gibt seitdem *die* Reichsreform des deutschen Spätmittelalters oder, um den Titel der zusammenfassenden Monographie von Erich Molitor von 1921 zu zitieren: Die Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts. In der letzten Auflage von Gebhardts Handbuch haben sowohl Friedrich Baethgen wie Karl Bosl dieser Reichsreform ein eigenes Kapitel gewidmet². Sie haben ein Phantom beschrieben.

Obwohl nicht erst ich das meine³, scheint es mir doch nicht überflüssig, diese Meinung in aller Kürze zu begründen. Was wäre denn die Bedingung einer Reichsreform in dem so oft behaupteten Sinne?

Eine erste Bedingung würde in der Meinung der Zeitgenossen bestehen, daß jene Äußerungen, die von späteren Historikern zu einer Geschichte von Reichsreformbestrebungen zusammengezogen werden sollten, tatsächlich zusammengehörten, daß, anders gesagt, die Autoren, deren Meinungen später als Zeugnis eines überindividuellen Denk- und Diskussionsprozesses in Anspruch genommen wurden, von einander wußten, daß sie aufeinander Bezug nahmen.

War das der Fall? Die eingangs erwähnten modernen Autoren haben diese Frage nicht gestellt. Sie begnügten sich damit, einen allgemeinen Wandel des

¹ *Constantin Höfler*, Über die politischen Reformbewegungen in Deutschland im 15. Jahrhundert und den Antheil Bayerns an derselben (München 1850). Siehe *Heinz Angermeier*, Die Reichsreform 1410–1455 (München 1984) 22 f.

² [*Bruno*] *Gebhardt*, Handbuch der Deutschen Geschichte 1, hrsg. v. *Herbert Grundmann* (Stuttgart⁹1970) §§ 209, 215 und 256.

³ Siehe namentlich die einschlägigen Darlegungen von *Peter Moraw*, vor allem in: Deutsche Verwaltungsgeschichte, hrsg. v. *Kurt G. A. Jeserich* u.a. 1 (Stuttgart 1983) 58 ff.

Zeitgeistes anzunehmen, mit einem Gärungsprozeß zu rechnen, wie die gern gebrauchte Metapher aus der Weinproduktion lautete, derer sich schon Ranke bei der Beschreibung des späteren Mittelalters bediente⁴. Die Reichsreformbewegung sollte Teil dieses Gärungsprozesses sein. Die in aller Regel evangelischen Historiker, die diesen Gärungsprozeß beschrieben, sagten zwar nicht, daß der Wein, der am Ende herauskam, die lutherische Kirche gewesen sei. Doch lief die Sache, nimmt man die Metapher von der Gärung halbwegs ernst, darauf hinaus.

Noch problematischer war, daß unter der Überschrift Reichsreform nicht nur literarische Texte wie die oft genannte *Reformatio Sigismundi*⁵ oder auf wissenschaftlicher Grundlage geschriebene Erörterungen wie die *Concordantia catholica* des Nikolaus von Cues⁶ eingeordnet wurden, sondern auch Akten von Verhandlungen, deren Ziel zum Beispiel ein neuer Reichslandfrieden war.

Das sind heterogene Texte, deren Zusammenhang nur dadurch konstituiert wurde, daß spätere Historiker meinten, unter den Zeitgenossen habe eine Debatte um die Reform des Reiches stattfinden müssen, und an dieser Debatte hätten sich ein Nikolaus von Cues wie auch diejenigen, die sich um einen Reichslandfrieden⁷ bemühten, beteiligt oder jedenfalls beteiligen müssen.

Von einer solchen Beteiligung kann aber keine Rede sein, und die Erwägung, was jemand in der Vergangenheit nach späterer Meinung hätte tun müssen, kann sinnvollerweise bei der Frage danach, was denn früher wohl gewesen sein könnte, kein Gewicht haben.

Das heißt, die erste Bedingung, die gegeben sein müßte, wenn es erlaubt sein sollte, von der Reichsreform schlechthin zu sprechen, ist nicht gegeben oder jedenfalls nicht erwiesen. Wir wissen nicht, ob die Praktiker die Schriften der Theoretiker zur Kenntnis genommen haben, wir haben keine Anzeichen dafür, daß das geschehen sein könnte, und es ist ebensowenig zu erkennen, daß wenigstens die Theoretiker voneinander gewußt haben.

Eine weitere Bedingung dafür, daß es erlaubt wäre, bestimmte Texte des 15. Jahrhunderts zu Zeugnissen einer Bemühung um Reichsreform zusammenzuziehen, wäre, daß diese Texte nicht willkürlich zerteilt, sondern im ganzen zur Kenntnis genommen werden, und das ist nicht geschehen.

⁴ Hartmut Boockmann, Das fünfzehnte Jahrhundert und die Reformation, in: Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. Jahrhunderts, hrsg. v. *dem.* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil. hist. Kl. 3. Folge 206, Göttingen 1994) 13. Siehe auch zum „Lieblingsthema der Spätmittelalterforschung“, nämlich zur „Krise“, Erich Meuthen, Gab es ein spätes Mittelalter?, in: Spätzeit, hrsg. v. Johannes Kunisch (Berlin 1990) 109 ff.

⁵ Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften des späteren Mittelalters 6: *Reformatio Sigismundi*, hrsg. v. Heinrich Koller (Stuttgart 1964).

⁶ Nicolai de Cusa Opera omnia 14: *De Concordantia Catholica*, hrsg. v. Gerhard Kallen (Hamburg 1963).

⁷ Siehe zum Beispiel den Reichslandfrieden von 1442, die von den Zeitgenossen oft so genannte „*Reformatio Friderici*“ und die Akten von dessen Vorgeschichte, in: Deutsche Reichstagsakten 16 (Gotha [1921-]1928).

Die literarisch-theoretischen Texte, wie ich diejenigen Zeugnisse der Einfachheit halber nenne, die nicht allein Relikte von Verhandlungen, also Akten, sind, behandeln nämlich die Reichsreform und die Kirchenreform zusammen, und nicht nur das. Die Reichsreform ist nicht der primäre Gegenstand dieser Schriften. Deren hauptsächlicher Inhalt und auch Anlaß ist vielmehr die Kirchenreform. Die Reichsreform kommt erst parallelisierend zur Sprache⁸. Aus diesen Texten immer wieder nur die Partien herauszulösen, die von der Reform des Reiches handeln, führt unvermeidlich zu einem Zerrbild.

Von der Reichsreform ohne Rücksicht auf die Kirchenreform darf man nur reden, wenn man sich auf die Analyse der Akten konzentriert und die literarisch-theoretischen Texte beiseite läßt. So ist Heinz Angermeier in seinem Buch über die Reichsreform vorgegangen, wenngleich nicht völlig konsequent. Denn man findet bei ihm auch ein Kapitel über die Reichsreform in der Theorie, und das leidet sichtbar darunter, daß er die Fragen der Reichsreform energisch von denen der Kirchenreform trennt⁹.

Hier soll es nun um ein Problem der Kirchenreform gehen. Ich möchte danach fragen, wie es einige der immer wieder zitierten Reformautoren – die Theoretiker der Kirchen- wie der Reichsreform – mit der Reform der Orden halten.

Angesichts dessen, was ich eben zur modernen Literatur über die Reichsreform bemerkt habe, könnte es scheinen, ich wollte nun den dort notierten Fehler meinerseits begehen, indem ich zwar nicht die Reichsreform von der Kirchenreform abtrenne, wohl aber die Kirchenreform von der Reichsreform. Ich hoffe jedoch, dadurch legitimiert zu sein, daß die Kirchenreform der primäre Gegenstand dieser Autoren ist, während der Reichsreform erst eine nachrangige Bedeutung zukommt.

Doch habe ich an der traditionellen Darstellung dieser Dinge ja auch kritisiert, daß nicht danach gefragt wurde, ob die Autoren, die als Zeugen für eine Reichsreformdiskussion in Anspruch genommen wurden, denn überhaupt voneinander gewußt haben, ob sie Partner eines Diskurses waren. Ist, falls sich das nicht erweisen läßt, nicht auch die Frage nach der Meinung dieser Autoren über die geistlichen Orden fragwürdig? Das hoffe ich nicht.

Denn einen Diskurs kann man doch wohl nicht nur dort treffen, wo man Autoren findet, die tatsächlich voneinander gewußt und aufeinander Bezug genommen haben. Ein anderer, wenn auch weniger befriedigender Weg besteht darin, Autoren nach ihrer Meinung über einen wesentlichen Sachverhalt zu fragen, um aus den Antworten Gemeinsamkeiten abzuleiten oder auch nicht. Findet man Gemeinsamkeiten, so könnte man meinen, einen Schritt weiter zu sein, aber

⁸ Hartmut Boockmann, Über den Zusammenhang von Reichsreform und Kirchenreform, in: Reform von Kirche und Reich, hrsg. v. Ivan Hlaváček u. Alexander Patschovsky (Konstanz 1996). Siehe ferner Angermeier (wie Anm. 1) und Karl-Friedrich Krieger, König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 14, München 1992) 49, der den Zusammenhang von Kirchen- und Reichsreform allerdings etwas verkleinert.

⁹ Wie Anm. 1, 84ff.

das wäre nur jener Irrtum, der eben zu jenem traditionellen Bild von der Gärung des späteren Mittelalters geführt hat. Etwas festeren Boden gewinnt man jedoch, wenn zu den gedanklichen Gemeinsamkeiten auch eine Gemeinsamkeit der sozialen Situation der Autoren tritt, wenn man Anlaß zu der Vermutung hat, daß das, was sie meinen – in diesem Fall über die geistlichen Orden – auch etwas mit ihrer eigenen Stellung im Leben zu tun hat. So könnte es hier sein.

Der Kern dessen, was ich nun darlegen möchte, besteht in der Vermutung, daß wir in den Autoren von Vorschlägen zur Reform der Kirche – und sekundär auch des Reiches – in einem prononcierten Sinne Weltkleriker vor uns haben. Schon daß diese Autoren Kleriker sind, ist eine Feststellung, die, so könnte man vielleicht sagen, quer zu den traditionellen Meinungen über Kirchen- und Reichsreform im Mittelalter steht. Man hat sich nicht hinreichend darüber Rechenschaft gegeben, daß die Reformforderungen damals klerikale Forderungen nicht nur waren, sondern auch nur sein konnten. So lag die genauere Frage, was das denn für Kleriker waren, die sich da artikulierten, fern. Zu einer Antwort auf diese Frage lädt jedoch eine Untersuchung dessen ein, was in jenen Reformschriften über die geistlichen Orden und deren Erneuerung gesagt wird.

Danach will ich nun fragen, und ich beginne mit dem anonymen Autor der *Reformatio Sigismundi*, weil sich der mit den geistlichen Orden am ausführlichsten beschäftigt. In dieser Ausführlichkeit mag eine Rechtfertigung dafür liegen, mit ihm nicht nur zu beginnen, sondern ihm auch das größte Gewicht zu geben. Allerdings widerspreche ich mir – scheinbar oder tatsächlich – selbst, wenn ich eine Erwägung über diesen Autor an den Anfang setze, da ich mich ja – mit einigem Erfolg, wie ich hoffe – dafür ausgesprochen habe, die sekundäre Bedeutung dieses Mannes, also das Gewicht, das ihm in der Wissenschaft seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zukommt, deutlich von dem zu trennen, was sich über seine Rezeption unter den Zeitgenossen und unmittelbar Nachlebenden sagen läßt. Entgegen den Meinungen, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert das, was in dieser merkwürdigen Reformschrift zu lesen ist, als einen unmittelbaren Ausdruck des Zeitgeistes in Anspruch zu nehmen können glaubten¹⁰, meine ich, nachgewiesen zu haben, daß dieser Text bis in die Reformationszeit hinein nahezu wirkungslos gewesen ist, daß seine vergleichsweise breite Überlieferung und auch die Bemühungen derer, die modifizierte Versionen der Schrift herstellten, einem Irrtum oder auch einer absichtsvollen Spekulation zu verdanken sind, nämlich der Fiktion, daß es sich bei diesen Erörterungen tatsächlich um eine autoritative Verlautbarung dessen handelte, was die Meinung Kaiser Siegmunds war¹¹.

Es ist nicht ohne Grund gesagt worden, daß das, was in der *Reformatio Sigismundi* zu lesen ist, gelegentlich an das erinnert, was im Umkreis des Königs ge-

¹⁰ Dazu die Übersicht von *Lothar Graf zu Dohna*, *Reformatio Sigismundi* (Göttingen 1960) 203 ff.

¹¹ *Hartmut Boockmann*, Zu den Wirkungen der „Reform Kaiser Siegmunds“, in: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hrsg. v. *Bernd Moeller* u.a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil. hist. Kl. 3. Folge 137, Göttingen 1983).

dacht wurde¹². Für die Ordensreform gilt das gewiß weniger als für andere Gebiete. Aber die Ordensreform spielt in diesem Text eine herausragende Rolle, und das gilt nicht nur für diesen Text, und so lohnt es sich, danach zu fragen, was denn der Autor der Reform Kaiser Siegmunds von den geistlichen Orden hält.

Er hält von den geistlichen Orden, so kann man sagen, wenig. Am Ende laufen seine Meinungen immer wieder auf Einschränkungen, Begrenzungen und Reduktionen hinaus. Doch die sind das Resultat ausführlicher Zustandsbeschreibungen und Zukunftspostulate. Und die erlauben einen Blick auf das Verhältnis von Wirklichkeitserfassung und Reformpostulat¹³.

Wie bei jeder Frage nach der *Reformatio Sigismundi* darf man auch hier nicht verkennen, daß der Text uns in verschiedener Gestalt überliefert ist. Die Fassung, die wohl 1439 abgeschlossen worden ist, haben wir nur annäherungsweise und handschriftlich in einem einzigen Exemplar¹⁴. Andere Handschriften stellen Bearbeitungen dar, die sich von diesem die Urfassung halbwegs repräsentierenden Exemplar beträchtlich unterscheiden. Auch im Hinblick auf die geistlichen Orden gibt es da Unterschiede. Doch am Ende gelten die erwähnten Einschränkungen für alle Fassungen der Reform Kaiser Siegmunds. Im Grundsatz sind sich diese Fassungen, so sehr sie sich sonst voneinander auch unterscheiden, einig. Die Ordensangehörigen sollen in ihre Klausuren zurückgeführt, die Aufgaben und die Pfründen des Weltklerus, die sie innehaben und versehen, sollen ihnen genommen werden¹⁵.

Wie auch sonst lassen sich im Hinblick auf die Reformpostulate betreffend die geistlichen Orden beim Verfasser der Reform Kaiser Siegmunds und den Bearbeitern seines Textes vielfach Irrtümer bei der Darlegung sowohl der als vorbildlich angesehenen früheren Zustände feststellen wie auch bei der Beschreibung der Gegenwart. Allzu rasche Verallgemeinerungen lokaler Erfahrungen führen nicht

¹² *Heinrich Koller*, Beiträge zum Kaisertum Friedrichs III., in: *Geschichtsschreibung und geistliches Leben im Mittelalter*. Festschrift für Heinz Löwe (Köln, Wien 1978) 578 f.; ders., Die Aufgaben der Städte in der *Reformatio Friderici* (1442), in: *Historisches Jahrbuch* 100 (1980) 201 ff. Siehe auch *Michael Hiersemann*, Der Konflikt Papst-Konzil und die *Reformatio Sigismundi* im Spiegel ihrer Überlieferung, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 9 (1982) 12.

¹³ *Hermann Heimpel* hat wiederholt nicht nur auf die hinter Reformforderungen stehende Wirklichkeit aufmerksam gemacht, sondern auch darauf, daß man es im Zweifelsfall mit „einer Generalisation von Einzelbeobachtungen“ zu tun habe, „die in einem verhältnismäßig engen Bereich gemacht sind“: Die Federschnur. Wasserrecht und Fischrecht in der „*Reformatio Kaiser Siegmunds*“, in: *Deutsches Archiv* 19 (1963) 452. Siehe auch die Bemerkungen von *Johannes Helmuth* darüber, daß „die ältere Literatur ... ihre Kenntnisse von Mißstand und Reform ... aus einer Handvoll Traktaten“ entnahm: Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters, in: *Christian Unity*, hrsg. v. *Giuseppe Alberigo* (Leuven 1991) 87 f. und etwas modifiziert in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 71 (1992) 47 f.

¹⁴ Es handelt sich um die Fassung N. Siehe Anm. 5, zitierte Edition sowie auch den Überblick von *Heinrich Koller*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon 7 (Berlin, New York 1989) 1070 ff.

¹⁵ Edition (wie Anm. 5), 96 ff., 106 ff., 116 ff., 160 ff. und 182 ff.

selten zu unrichtigen Aussagen¹⁶. Die aber verdienen, wie schon gesagt, Aufmerksamkeit nicht deshalb, weil der spätere Historiker dem Quellenautor Fehler nachweisen kann, sondern vielmehr darum, weil sie so etwas wie die empirische Basis erkennen lassen, auf der die Reformforderungen des Autors dieser Schrift, aber gewiß auch anderer, die sich hier äußerten, aufbauten. Gerade der Umstand, daß die *Reformatio Sigismundi* nicht nur in einer Textversion überliefert ist, die den Absichten des Autors recht nahe zu stehen scheint, sondern auch in beträchtlich veränderten Versionen, gibt der Tatsache Gewicht, daß die Aussagen über die Reform der Orden in dem ursprünglicheren Text und in den späteren Fassungen im Prinzip gleich sind. Obwohl die Bearbeiter der ursprünglichen Fassung den ihnen vorliegenden Text vielfach verändert haben, sind sie doch bei dem geblieben, was der Autor über die Orden geschrieben hat. Sie wußten es offensichtlich nicht besser als er. Sie hatten offenbar keine anderen Ziele.

Doch worum ging es im einzelnen? Der Autor der *Reformatio Sigismundi* fordert eine radikale Beschränkung der Ordensgeistlichen auf den Chordienst¹⁷. In unseren Augen fordert der Reformier, dem es immer wieder um die Rückkehr zu den ursprünglichen Ordnungen geht, damit etwas, was den Angehörigen der alten Orden sehr wohl angemessen gewesen wäre, den Bettelorden aber, die hier ausdrücklich genannt werden, gerade nicht. Verkannte der Autor den Unterschied? Oder will er hier, entgegen dem ausdrücklichen Tenor seiner Postulate¹⁸, doch etwas Neues?

Dafür könnte sprechen, daß den Bettelorden nicht nur das Abnehmen der Beichte und das Gewähren von Begräbnissen verboten werden soll, sondern auch die Predigt, es sei denn, dafür bestehe Bedarf und der Bischof gebe die Erlaubnis¹⁹.

Die Fassung V, in der die Schrift am weitesten verbreitet worden ist, fügt noch präzisierend hinzu, dieser Bedarf müsse in einem Pfarrbezirk bestehen, während eine weitere Fassung (P) diesen Absatz wegläßt²⁰. Die ursprünglichste Fassung dagegen fährt mit der Bemerkung fort, man solle mit den Kartäusern ebenso verfahren²¹. Der Verfasser oder jedenfalls der Autor, dem die dem ursprünglichen Text am nächsten stehende Fassung zu verdanken ist, stellt also einen alten Orden ausdrücklich mit den Mendikanten auf eine Stufe, während ein moderner Leser diesen Orden eher dort suchen würde, wo in der Reformschrift von den Benediktinern und Zisterziensern die Rede ist. Was mag den Autor veranlaßt haben, ausgerechnet die Kartäuser ebenso behandeln zu wollen wie die Bettelmönche? Die

¹⁶ Siehe Anm. 13.

¹⁷ Edition (wie Anm. 5), 204 f.

¹⁸ Daß der Autor nicht auf eine in den Fundamenten neue Welt zielte, sondern „Reform“ mittelalterlich verstand, also als Rückkehr zu den ursprünglichen Normen, dürfte nach der Dissertation von *Dohna* (Anm. 10) nicht zu bestreiten sein. Siehe auch *Hermann Heimpel*, Das deutsche 15. Jahrhundert in Krise und Beharrung, in: *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils* (Vorträge und Forschungen 9, Konstanz, Stuttgart 1965) 27 ff. sowie *Hiersemann*, (wie Anm. 12), 11.

¹⁹ Edition (siehe Anm. 5), 206 f.

²⁰ Ebd. 207 Z. 21 (linke Spalte) sowie die Lücke in der rechten Spalte.

²¹ Ebd. 208, 210.

Schreiber von anderen Handschriften haben diese Sonderbarkeit des ursprünglichen Textes immerhin bemerkt. Sie haben diesen Satz weggelassen oder die Sache durch eine eigene Überschrift „von den Cartußern“ zu heilen versucht²².

Anders sieht es beim Deutschen Orden und bei den Johannitern²³ aus. Hier modifizieren die Redaktoren die späteren Fassungen zwar auch, aber sie machen das Ganze damit nicht besser.

Die eben erwähnte, der Urfassung am nächsten stehende Handschrift N beginnt mit der Feststellung, die Komture sängen nicht und sie läsen auch nicht. Das brauchten die Ritterbrüder des Ordens auch nicht zu tun²⁴. Oder sollte der Autor Priesterbrüder meinen, weil es in seinem Erfahrungsbereich Kommenden gab, deren Komture Priesterbrüder waren²⁵? Dergleichen mag der Autor vor Augen gehabt haben, aber er hat mit seiner Forderung doch die Priesterbrüder gerade nicht gemeint. Er sagt nämlich anschließend, diese würden im Orden unterdrückt²⁶.

Die Fassung P wirft nicht nur den Komturen, sondern auch den Brüdern, womit wiederum die Ritterbrüder gemeint sind, generell den mangelnden Chordienst vor, während die Fassung G wortreicher ist und diese Kritik dadurch verdeutlicht, daß sie die Ordensritter als Mönche bezeichnet²⁷. Damit wird zwar der Vorwurf mangelnden Chordienstes etwas plausibler, doch weiß der Autor offensichtlich nicht, daß die Reformforderung, die er hier weitergibt und ein wenig ausdehnt, auf einen Ritterorden zielt, und das ist um so auffälliger, als seine Kenntnisse über den Deutschen Orden weiter reichen als die, denen man in den anderen Fassungen begegnet. In der Handschrift G ist nämlich ausdrücklich davon die Rede, daß diese Gemeinschaft sich von anderen Orden, die ihre Niederlassungen im Reich haben, unterscheidet. Der Bearbeiter wirft dem Deutschen Orden vor, nicht den Glauben gegen die Heiden gestärkt zu haben, und er weist als Beleg auf die Verhandlungen vor dem Basler Konzil²⁸, vor dem in der

²² Ebd. 208 **.

²³ Ebd. 182 ff. Zur Sache siehe *Udo Arnold*, Reformansätze im Deutschen Orden während des Spätmittelalters, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hrsg. v. *Kaspar Elm* (Berlin 1989) und *Hartmut Boockmann*, Der Deutsche Orden um 1400, ebd.

²⁴ Edition (wie Anm. 5), 184 Z. 2 f. Zur Lebensform der Ordensritter hier nur *Udo Arnold* in Katalog: 800 Jahre Deutscher Orden, hrsg. v. *Gerhard Bott* und *Udo Arnold* (Gütersloh, München 1990) 342. Zur bedingten und eingeschränkten Teilnahme am Chorgebet *Herbert Grundmann*, Deutsches Schrifttum im Deutschen Orden, in: *Altpreußische Forschungen* 18 (1941) 39 ff.

²⁵ Im Jahre 1393, aus dem man die besten Kenntnisse im Hinblick auf die Ballei Elsaß-Burgund des Deutschen Ordens hat, amtierten Priesterbrüder als Komture in Sundheim, Straßburg und Andlau: *Karl-Otto Müller*, Beschreibung der Deutschordensballei Elsaß-Schwaben-Burgund im Jahre 1393 (Stuttgart 1958) 37, 41, 43.

²⁶ Edition (wie Anm. 5), 184 Z.5.

²⁷ Ebd. 185 Z. 3 ff. rechts und unten Z. 27.

²⁸ Ebd. 185 unten Z. 31 ff.

Tat, ebenso wie in Konstanz, der Heidenkampf dieses Ordens in Preußen und der Konflikt zwischen diesem und Polen-Litauen verhandelt worden war²⁹.

Doch auch diese genauere Kenntnis führt nur auf die Gedankenbahnen der ursprünglichen Fassung der Reformschrift zurück. Das A und O sind die Pfarrkirchen, die dem Orden inkorporiert sind bzw. deren Patronate sie besitzen. Man soll sie dem Deutschen Orden nehmen, schreibt der Redaktor dieser Fassung ebenso, wie die anderen Bearbeiter wiederholt zum Problem der Ordenspfarre zurückkehren³⁰. Und er fügt der aus der ältesten Fassung übernommenen Feststellung, im Deutschen Orden seien die Priesterbrüder gering geachtet, die Forderung an, diesen Orden gänzlich aufzulösen³¹.

Dieses Postulat ist zwar nur in dieser einen Handschrift überliefert und findet sich hier überdies am Rande nachgetragen, aber es fügt sich dennoch dem Tenor, der bei der Behandlung der Ordensfragen sowohl in der älteren Fassung N wie auch in allen anderen Versionen vorherrscht, ohne weiteres ein.

Das größte Übel, gegen das hier angegangen wird, scheinen, wie eben schon gesagt, die inkorporierten Pfarreien zu sein, und der Weltpriester ist sozusagen der Held des ursprünglichen Autors wie auch der späteren Bearbeiter der Schrift. Das Ausgreifen der Orden über die ihnen gesetzten Grenzen hinaus dagegen ist eines der am schwersten wiegenden Verfallsphänomene³².

Als Maßstab dienen dabei, ungeachtet gelegentlicher, schon erwähnter Widersprüche, die alten Ordnungen. Ebenso wie der Verfasser generell der Meinung ist, die Simonie habe in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Kirche und Welt zu zersetzen begonnen³³, meint er auch hier, die Expansion der Orden über ihre ursprünglichen und wahren Aufgaben hinaus habe damals, im frühen 13. Jahrhun-

²⁹ Siehe die in der Ausgabe (wie Anm. 5), 184 Anm. 6 zitierte Literatur, der inzwischen die einschlägigen Bände mit den Briefen zwischen dem Hochmeister und seinem Vertreter am päpstlichen Hof – und auf dem Basler Konzil – hinzuzufügen sind: Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie 4 (Göttingen 1973 und 1976).

³⁰ Edition (wie Anm. 5), 185 unten Z. 39f. Siehe ferner 184 Z. 9 und 185 Z. 14f. rechts.

³¹ Ebd. 185 unten Z. 36.

³² Die einschlägigen Stellen der Schrift bereiten gelegentlich Schwierigkeiten, weil der Autor als „Orden“ nicht nur Mönchs- und Ritterorden bezeichnet. Er verwendet das Wort auch in jenem allgemeinen Sinne, der dazu geführt hat, daß man „ordo“ als ein Schlüsselwort für das Verständnis des Mittelalters benutzen zu können meinte (dazu *Otto Gerhard Oexle*, *Ordo*, in: *Lexikon des Mittelalters*, 6,7 [München, Zürich 1993] 1436 f.), aber auch als eines der Sieben Sakramente, also als Ordination. So verstanden ist „Orden“ für den Autor ein positiver Begriff, wie man namentlich 72 Z. 11 f. (Anm. 5 zitierte Edition) sieht. Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser differenten Verwendung von „ordo“ ergeben, findet man schon bei den späteren Versionen der Reformschrift. K. (a.a.O. 72 Z. 29ff.) verdeutlicht, daß es um das Sakrament der Ordination gehen soll. Dagegen deutet P. die Sache um. Der Verfasser dieser Version (73 Z. 16 ff. rechts a.a.O.) spricht gleich – entsprechend dem Tenor des Autors – von den Verfehlungen der „ordenlute“, die wie die „legenpriester“ lebten. Damit hätten sie freilich das getan, was nach der Meinung des Autors das Beste war, was Geistliche überhaupt tun konnten.

³³ Anm. 5 zitierte Edition 60 und 64.

dert, ihren Anfang genommen, als die ersten Päpste aus den Orden gekommen seien und diesen nun Vorteile um Vorteile zugeschanzt hätten³⁴.

Doch ist es nicht nur die Norm der alten und ursprünglichen Ordnungen, von der der Verfasser in seiner Polemik gegen die Orden geleitet wird. Wichtiger scheint eine – wenn man so will – theologische Begründung, nämlich das Argument mit den Sakramenten und mit denen, die die Sakramente verwalten.

Die Sieben Sakramente werden als das Fundament der rechten Ordnung im allgemeinsten Sinne genannt, und die Pfarrkirche, wo sie gespendet werden, wird darum zum Zentrum der Welt. Wiederholt versichert der Autor, mit Rücksicht auf die Verfügung über die Sieben Sakramente sei jede Pfarrkirche würdiger als ein Kloster³⁵.

Indirekt leugnet der Reformator damit, daß auch Mönche die Priesterweihe haben könnten, und so hat er allen Grund, die den Orden inkorporierten Pfarrkirchen als Phänomen eines späten Verfalls immer wieder zu bekämpfen. Mit seinen Quellen muß er freilich, wenn auch auf verdeckte Weise, einräumen, daß schon Papst Gregor I. Mönch gewesen ist³⁶. Nur die Fassung G spitzt die Generaltendenz zu und sagt, nach Meinung einiger sei dieser Papst gar kein Mönch gewesen³⁷.

Doch das stärkste Argument ist hier nicht die Geschichte, sondern vielmehr die schon durch Christus, und nicht, wie sonst³⁸, durch Constantin geschaffene Ordnung. Denn die Weltpriester stehen für die Jünger der Apostel³⁹. Sie und niemand anders stellen St. Peters Orden oder, so heißt es an anderer Stelle, seine Nachkommen dar. Die klösterlichen Orden dagegen sind sekundäre Erscheinungen. Falls Christus geahnt hätte, so heißt es in einem anderen Zusammenhang, daß Christen einmal Klöster errichten würden, so würde er sich schon hinreichend deutlich über die Mönchsorden ausgesprochen haben⁴⁰.

In der Ordnung, welche die *Reformatio Sigismundi* entwirft, ist für Mönche und Nonnen und deren Orden nicht eben viel Platz. Sie erscheinen streckenweise geradezu als die Hauptgegner der neuen Ordnung, und die Distanz zwischen ihnen und den vom Verfasser bekämpften Beginen und Lollarden⁴¹ ist nicht groß.

Wer die heftigen Auseinandersetzungen zwischen Weltklerus und Ordensgeistlichkeit namentlich im 14. Jahrhundert und deren Fortsetzung in Konstanz und in Basel kennt⁴², dem wird diese Polemik nicht unverständlich sein. Um so dringender stellt sich aber die Frage, ob diese Reformschrift nicht einfach überhaupt nur

³⁴ Ebd. 96.

³⁵ Ebd. 70 ff. und 100 Z. 8.

³⁶ Ebd. 96 Z. 9 f.

³⁷ Ebd. 97 unten Z. 40.

³⁸ Ebd. 60 f. und 94 ff.

³⁹ Ebd. 92.

⁴⁰ Ebd. 92, 94 und 98.

⁴¹ Ebd. 216 ff.

⁴² Dieter Mertens, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in dem in Anm. 23 zitierten Sammelband; *Helmrath*, (wie Anm. 13), 131 ff. bzw. 56 ff.

ein Zeugnis für diese Polemik ist, nicht so sehr das bekannteste Beispiel für Reichs- und Kirchenreformbemühungen, als das sie üblicherweise gilt, wie vielmehr – oder besser gesagt weniger – nur ein charakteristisches Kapitel innerhalb dieser innerklerikalen Polemik und insofern ein schlechter Gegenstand für den, der nach neuen Gedanken über Reichsreform und Kirchenreform im 15. Jahrhundert fragt.

Doch stellt die *Reformatio Sigismundi* in dieser Hinsicht keinen Sonderfall dar. Wo jene Autoren, die sich in der eingangs charakterisierten literarischen oder theoretischen Weise um die Reform von Kirche und Reich bemühen, auch auf Mönche und Orden zu sprechen kommen, lautet der Tenor ihrer Darstellungen ähnlich. Das gilt für die *Concordantia catholica*, und es gilt auch für die Reformschriften Heinrich Tokes und Johann Scheeles. Nikolaus von Cues hatte zwar an der nach der Mitte des Jahrhunderts in Deutschland praktizierten Ordensreform führenden Anteil, als päpstlicher Legat⁴³, in dessen Windschatten dann ein Johannes Busch operieren konnte⁴⁴, und als Bischof von Brixen. Hier ist er freilich mit seiner Klosterreform ebenso gescheitert wie in Tirol auch sonst⁴⁵.

In der Reformschrift des späteren Bischofs und Legaten ist von der Reform der Orden nicht ausdrücklich die Rede. Doch werden die Mönche hier an einigen Stellen in durchaus akzentuierender Weise erwähnt, nämlich disziplinierend und abwehrend⁴⁶, und damit rückt der Cusanus in die Nähe des anonymen Autors der Reform Kaiser Siegmunds – und seine eigenen Reformversuche⁴⁷ erhalten einen zusätzlichen Akzent.

Heinrich Scheele, der Lübecker Bischof, reiht seine Postulate hart und knapp hintereinander. Pfarrer sollen die Mendikanten reformieren, Bischöfe sollen Jurisdiktion auch über exemte Klöster ausüben, alle Inkorporationen – insbesondere von Pfarrkirchen – sollen aufgehoben und alle Religiösen sollen zu den drei Grundforderungen mönchischen Lebens zurückgeführt werden. Auch mit Erlaubnis ihrer Oberen soll ihnen keinerlei Eigentum gestattet sein⁴⁸.

⁴³ *Erich Meuthen*, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Cues 1451–1452, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe*, hrsg. v. *Hartmut Boockmann* u.a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Phil. Hist. Kl. NF 179, Göttingen 1989).

⁴⁴ Siehe nur den Artikel von *Erwin Iserloh*, in: *Lexikon des Mittelalters* 2,5 (Zürich, München 1982) 1115 f. und die Edition seines *Liber de reformatione monasteriorum*, hrsg. v. *Karl Gruber* (Halle 1886).

⁴⁵ *Wilhelm Baum*, Nikolaus Cusanus in Tirol (Bozen 1983); *Hermann Hallauer*, Nikolaus von Cues als Bischof und Landesfürst, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 21 (1994).

⁴⁶ Siehe in der Anm. 6 zitierten Edition die im Register S. 517. Siehe die s.v. *monachus* und *monachus* verzeichneten Stellen sowie *Gerd Heinz Mohr*, *Unitas Christiana* (Trier 1958) 36 ff.

⁴⁷ Siehe nur *Erich Meuthen*, Nikolaus von Cues 1401–1464. Skizze einer Biographie (Münster 1992) 89 f. und 115 ff; ferner *ders.*, (wie Anm. 43), 449 f. u. 472 ff.

⁴⁸ *Hans Ammon*, Johannes Scheele (Lübeck 1931) 105 f.; *Mertens*, (wie Anm. 42), 448 f.

Heinrich Toke, der Theologe und magdeburgische Domherr⁴⁹, äußert sich differenzierter. Er will sogar zulassen, daß Mönche, falls sie sich zehn Jahre lang gut in ihren Klöstern bewährt hätten, Pfarrer werden können⁵⁰. Toke will also offensichtlich Inkorporationen unter bestimmten Bedingungen dulden, und auch Bischöfe sollen aus dem Mönchsstande gewählt werden dürfen⁵¹. Es fällt auf, daß Toke an anderer Stelle mit dem Stiftungsprinzip argumentiert, wenn er davon spricht, die Stifter kirchlichen Vermögens und von Pfründen hätten nicht gewollt, daß Papst und Kardinäle über die von ihnen geschaffenen Stellen verfügten. Das sollten vielmehr die Bischöfe und Prälaten der jeweiligen Region tun⁵². Dem abstrakten, auf frühere Idealzustände rekurrierenden Rigorismus der Reformatio Sigismundi ist eine solche mit der tatsächlichen Geschichte argumentierende Denkweise ganz fremd, während für Tokes historisches Denken der vorsichtiger Umgang mit den Orden wohl charakteristisch ist, ähnlich wie für Job Vener, der sich – in der konkreten Wirklichkeit zu Hause – bei den Orden auf das Adelsprivileg konzentriert und hier wie auch sonst sehr vorsichtig argumentiert⁵³.

Doch bewegt sich auch Toke gelegentlich auf den Bahnen eines gegebenen Rechte und gewachsene Besonderheiten souverän ignorierenden, von einem idealen Ausgangspunkt her argumentierenden Fundamentalismus. Solange Konzil und römische Könige einig gewesen seien, schreibt er, habe auch jeder Orden seine Regel befolgt und die Klöster seien reformiert worden, während sie sich nun nicht durch das Konzil reformieren lassen wollten. So fordert er, daß die in seinem Sinne reformierten und von Weltgeistlichen geleiteten Partikularschulen Räumlichkeiten der Bettelordensklöster für die Unterbringung der Schüler nutzen sollten⁵⁴. Toke will, wie sich aus dem Folgenden ergibt, keineswegs ganze Klöster aufgelöst wissen, aber er will den Mendikanten, da sich in ihren Klöstern „plures ... cellule vacantes“ fänden, eine Art von Internatsbetrieb aufzwingen. In diesem Falle hätte der peremptorische Satz Tokes, den er im Zusammenhang des auch von anderen Reformern aufgegriffenen Problems der vielen zweifelhaften Titularbischöfe aus dem Mönchsstande formuliert, nämlich daß die „conversacio“ der Mendikanten „in clauistro“ ihren Ort habe⁵⁵, wohl eingeschränkt werden müssen.

Weitere Namen ließen sich anfügen, darunter der des Felix Hemmerlin, eines Mannes, der bei Untersuchungen über die Zeit des Basler Konzils auch sonst zu

⁴⁹ Zu ihm *Gottfried Wentz*(†), *Berent Schweineköper*, Das Erzbistum Magdeburg 1,1 (Germania Sacra) (Berlin, New York 1973) 529 ff. sowie *Hildegund Hölzel*, in: Verfasserlexikon (wie Anm. 14), (Berlin, New York 21995) 964 ff.

⁵⁰ *Concepta pro reformatione status ecclesiastici*: *Hansgeorg Loebel*, Die Reformtraktate des Magdeburger Domherrn Heinrich Toke (Diss.phil. masch., Göttingen 1949) 101.

⁵¹ Ebd.

⁵² *Concilia*, wie man die halten soll: *Loebel*, (wie Anm. 50), 107.

⁵³ *Hermann Heimpel*, Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447 (Göttingen 1982) 953.

⁵⁴ *Concepta* (wie Anm. 50), 98.

⁵⁵ Ebd. 102.

kurz zu kommen pflegt, eines Kritikers, dessen Rigorismus im Hinblick auf die Bettelorden, aber auch sonst, dem der Reform Kaiser Siegmunds nicht nachsteht⁵⁶.

Dennoch breche ich hier ab, um die zur Verfügung stehende Zeit zu einer Antwort auf die allgemeinere Frage zu nutzen, wie man erklären könnte, daß die Orden und die Mönche in diesen Reformkonzepten entweder gar nicht vorkommen oder nur als Objekt und Opfer.

Die Hauptursache liegt gewiß darin, daß die Ordensleute selbst solche Konzepte nicht verfaßt haben. Die literarischen beziehungsweise theoretischen Reformtexte stammen von akademisch gebildeten Weltgeistlichen, die deutlich zum Nutzen der eigenen Gruppe argumentieren, wenn sie immer wieder für eine bessere Berücksichtigung der Graduierten unter den Klerikern bei der Vergabe von Pfründen plädieren⁵⁷, die sich aber auch, im Zusammenhang mit diesem Fragenkreis, in der Auseinandersetzung mit den Ordensgeistlichen im Sinne ihrer eigenen Gruppe artikulieren, vor allem, wenn es um die inkorporierten Pfarreien geht. Man könnte vielleicht hinzufügen, daß diesen Autoren die einschlägigen Postulate umso leichter in die Feder flossen, als sie sich hier auf einer längst gebneten Kampfbahn bewegten.

Falls das richtig ist, zieht das die Frage nach sich, ob sich die Bedrängten und Bedrohten nicht doch zur Wehr gesetzt haben. Der Deutsche Orden durfte gewiß ignorieren, was der Autor der Reform Kaiser Siegmunds gegen ihn im Schilde führte. Er dürfte nichts davon gewußt haben⁵⁸. Doch bei den Mendikanten möchte man wissen, ob sie sich denn gefallen ließen, was ihnen nicht nur die Reform Kaiser Siegmunds vorwarf und zudachte.

Daß sich Ordensleute literarisch zur Wehr gesetzt hätten, ist nicht zu erkennen. Doch was bedeutet das? Auch für sie könnte im allgemeinen gelten, daß jene Reformpostulate, die uns heute so interessant erscheinen, gar nicht zu ihrer Kenntnis gelangten. Dort allerdings, nämlich in Konstanz und Basel, wo Ordensgeistliche mit den sie bedrohenden Forderungen konfrontiert wurden, reagierten

⁵⁶ [Friedrich] Fiala, Dr. Felix Hemmerlin, als Propst des St. Ursen Stiftes zu Solothurn (Urkundio 1, Solothurn 1857) 427 ff. Siehe ferner *Katharina Colberg*, in: Verfasserlexikon (wie Anm. 14), 3 (Berlin, New York ²1981) 989 ff.

⁵⁷ So Toke (*Loebel*, wie Anm. 50, 93 und 95), aber auch der Autor der *Reformatio Sigismundi* (Anm. 5 zitierte Edition) 134 u. ö. Siehe auch *Erich Meuthen*, Nikolaus von Kues und die deutsche Kirche am Vorabend der Reformation, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 21 (1994) 60 f.

⁵⁸ Die Korrespondenz zwischen dem Hochmeister des Ordens und seinem Vertreter auf dem Konzil von Konstanz und Basel (Anm. 29) ist so reichhaltig, daß das argumentum e silentio ausnahmsweise erlaubt ist. Dieses führt zu der Einsicht, daß die großen Reformfragen die Ordensführung nicht interessierten. Das Gegenargument, in dieser Korrespondenz würden nur die Ordensangelegenheiten im engeren Sinne berührt, trifft nicht zu, da die Frage der Ordensreform ja durchaus auch als eine Angelegenheit des Deutschen Ordens hätte gelten können, vor allem aber deshalb, weil diese Briefe über die geschäftlichen Angelegenheiten hinaus vielfach „Zeitungen“ enthalten. Nachrichten von der Kirchenreform gehören gerade nicht dazu.

sie defensiv, waren sie, wie Johan von Segovia sagte, vom „*morbus noli me tangere*“ befallen⁵⁹.

Dabei hätten sie durchaus kompetente Gesprächspartner aufbieten können. Unter den Repräsentanten der Ordensreform des 15. Jahrhunderts finden sich literarisch außerordentlich aktive Männer, Autoren nicht nur von aszetischen Schriften, sondern auch von Stellungnahmen zu aktuellen Fragen anderer Art, Verfasser von Texten, die wenigstens so breit überliefert sind wie die Reform Kaiser Siegmunds, Männer also wie Johannes Hagen⁶⁰ oder Jakob von Jüterbog⁶¹. Und Konziliaristen, also der Kirchenreform zugewandte Autoren, gab es unter diesen Ordensgeistlichen auch⁶².

Trotzdem ist es zu einem für uns sichtbaren Dialog über das Verhältnis von Ordens- und Kirchenreform offensichtlich erst in dem Augenblick gekommen, als aus den Forderungen tatsächlich Veränderungen zu werden drohten, nämlich bei Gelegenheit der Legation des Nikolaus von Cues.

Cusanus hat damals auch versucht, gegen die Bettelorden im Sinne der hier zitierten Postulate vorzugehen⁶³, und das eigentümliche Zusammentreffen des nunmehrigen Kirchenfürsten mit seinem einstigen Gesinnungsgenossen Heinrich Toke im Magdeburg des Sommers 1451⁶⁴, das Zusammentreffen also eines Konziliaristen, der sich treu geblieben zu sein meinen konnte, und eines Renegaten, der der Kardinal in seinen Augen nun war, läßt vermuten, daß es nicht zuletzt die gemeinsame Gegnerschaft gegen die Orden war, welche die beiden nun so gegensätzlichen Männer damals doch noch einmal einen konnte.

Geholfen hat das jedoch nicht. Die Mendikanten haben sich zur Wehr gesetzt. Nikolaus von Cues kam nicht an sie heran.

Und einer von ihnen, der Kölner Dominikanertheologe Hermann Talheim, hat Argumente nicht einmal gegen das Vorgehen des Cusanus gegen die Mendikanten, sondern gegen seine Reformpolitik überhaupt formuliert. In einer Streitschrift hat er dem Kardinal in gut begründeten Sätzen vorgeworfen, dieser wolle durch seine partiellen Reformen den Weg des geringsten Widerstandes gehen, die eigentlichen Mißstände, also die kurialen Verhältnisse, aber außer acht lassen, und er werde durch seine nur isolierten Reformmaßnahmen eine Aufsplitterung des kirchlichen und religiösen Lebens verursachen⁶⁵.

⁵⁹ Zitiert nach *Mertens*, (wie Anm. 42), 447.

⁶⁰ *Josef Klapper*, *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen* (Leipzig 1960f.); *Dieter Mertens*, in: *Verfasserlexikon* (wie Anm. 14), 3 (Berlin, New York 1981) 338 ff.

⁶¹ *Dieter Mertens*, *Jacobus Carthusiensis* (Göttingen 1976); *ders.*, in: *Verfasserlexikon* (wie Anm. 14) 4 (Berlin, New York 1984) 478 ff.

⁶² Z. B. Matthias Döring. Zu ihm *Katharina Colberg*, in: *Verfasserlexikon* (wie Anm. 14) 2 (Berlin, New York 1980) 207 ff.

⁶³ *Josef Koch*, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt* (Heidelberg 1948) 57 ff.

⁶⁴ *Hartmut Boockmann*, *Der Streit um das Wilsnacker Blut*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 9 (1982) 403 ff.; *Acta Cusana*, hrsg. v. *Erich Meuthen* u. *Hermann Hallauer* 1, 3 (Hamburg 1996) Nr. 1378 u. 1439.

⁶⁵ *Hermann Hallauer*, *Zur Mainzer Provinzialsynode von 1451*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13 (1978); *Acta* (wie Anm. 64), Nr. 1992.

Die Kampfschrift des Kölner Dominikaners gehört zu den frühesten Zeugnissen der Gravamina der deutschen Nation gegen das römische Papsttum⁶⁶. Sie argumentiert mit den Geldern, die nun nach Rom flössen, statt dem Kampf gegen die Hussiten zugeführt zu werden, und sie nähert sich damit einem der klassischen Gegenstände von Erörterungen der Reichsreform. Eine Reichsreformschrift, ein Zeugnis auch nur des Zusammenhangs von Ordens- und Reichsreform ist dieses Pamphlet trotzdem nicht. Auch diese Schrift deutet eher darauf hin, daß das Gewicht der großen Reichsreformkonzepte im 15. Jahrhundert nur gering war.

Ich schließe mit einer allgemeineren Bemerkung. Mein Beispiel, die Meinung der Reformautoren über die Ordensgeistlichen, verweist darauf, daß hinter scheinbar umfassenden Konzepten spezielle, sowohl im Hinblick auf die Themen wie auch hinsichtlich der Interessen der Autoren verengte Forderungen und Diskussionstraditionen stehen. Nicht nur die so einseitigen, zugespitzten und die gegebenen Wirklichkeiten verkennenden Postulate betreffend die Ordensgeistlichen lassen die Grenzen der seit mehr als einem Jahrhundert so interessanten Reformkonzepte erkennen. Interessant sind diese aber, so scheint mir, heute nicht weniger als in den letzten Jahrzehnten. Doch sind sie nicht die Relikte einer breiten Strömung, nicht eines großen und zielgerichteten Gärungsprozesses, sondern – wie unsere Quellen auch sonst – Zeugnisse, die im Hinblick auf die spezifischen Bedingungen ihrer Entstehung befragt werden müssen.

⁶⁶ Bruno Gebhardt, *Die gravamina der Deutschen Nation gegen den römischen Hof. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation* (Breslau 1895).

Stanisław Bylina

La Bible, les laïcs et l'Eglise en Pologne entre le Moyen Age et la Réforme

C'est non sans quelque crainte de voir mon sujet se situer en marge du présent colloque. Certes, la contestation religieuse offrait souvent une référence aux relations entre les différents éléments de la triade du titre, mais dans le cas étudié, nous considérons ces relations dans le contexte d'un pays qui, jusqu'à la troisième décennie du XVe siècle ne connut pas de mouvements hérétiques. C'est-à-dire jusqu'au temps où se firent entendre en Pologne les échos d'intensité modérée, encore que fort prolongés, de l'hussitisme tchèque.

Des tendances à une étude libre, non contrôlée par l'Eglise, des textes bibliques, pouvaient se faire jour également hors des communautés hérétiques. Il est toutefois certain qu'elles s'affirmaient avec le plus de relief à travers les opinions de membres de ces communautés, ceux en particulier qui professaient la pauvreté volontaire¹. Dans cet ordre d'idées, une interprétation par soi-même, le plus souvent au pied de la lettre, de l'Ecriture Sainte, visait nécessairement à mettre en opposition une réalité évangélique érigée en idéal et de ce fait prêchée, avec celle de la vie ecclésiastique et sociale du temps, jugée passible de la plus âpre des critiques.

Or, en territoire du Royaume de Pologne réunifié, nous ne trouvons, au XIVe siècle, d'articulation des idées ci-dessus par un valdéisme, inconnu sur les bords de la Vistule, pas plus que sur le plan d'une vie religieuse d'une orthodoxie sans histoires. Nous ignorons si, et dans quelle mesure, les laïcs aspiraient à une connaissance plus poussée de l'Ecriture Sainte que celle que leur offrait l'Eglise à travers les courtes lectures bibliques pendant les messes du dimanche et des jours de fête. Les fragments traduits du Nouveau Testament étaient destinés précisément à des fins liturgiques, ce qui les soustrayait à la lecture individuelle par les laïcs. Pour ce qui était de l'Ancien Testament, les seules traductions disponibles c'étaient des psautiers, utilisés comme livres de prière à la Cour et dans les couvents féminins². Au XIVe siècle, en ont vraisemblablement bénéficié les pieuses

¹ *Tadensz Mantuffel*, *Die Geburt der Ketzerei* (Wien, Frankfurt, Zürich 1965) passim; *Giovanni Gonnelli*, *Amedeo Molnár*, *Les Vaudois au Moyen Age* (Torino 1974) 197-202.

² *Aleksandra Witkowska*, *Biblia. Przekłady na język polski*, dans: *Encyklopedia Katolicka*, t.2 (Lublin 1985) 409; *Teresa Michałowska*, *Średniowiecze* (Wielka Historia Literatury Polskiej) (Warszawa 1995) 294-300.

princesses de sang polonaises, et l'exécution du plus prestigieux d'entre eux (connu sous l'appellation de Psautier de Saint-Florien), serait le fait du mécénat de la reine de Pologne Hedvige d'Anjou.

En dépit de la rareté de documents relatifs aux phénomènes religieux de masse du XIV^e siècle, l'on peut parler, sans risque d'un démenti, d'une non-préparation de la société polonaise d'alors à apprendre à connaître de la Bible ou, plus précisément, à en ressentir le besoin. L'Église, en instruisant et en éduquant les fidèles, était loin de stimuler un tel besoin. La prédication en Pologne, avant d'avoir été renforcée par les élèves sortants d'une Université de Cracovie rénovée, manquait de ressort et ne s'affirmait que dans les grandes villes et dans les villes d'importance moyenne. S'il y eût sermons et que le thème biblique y fût abordé, c'était par référence à la lecture de l'Épître et de l'Évangile propres au dimanche donné; c'est dire que leur propos était autre que de stimuler un intérêt soutenu pour l'Écriture Sainte.

La lecture individuelle ou collective de la Bible n'était pas au programme des confréries religieuses qui regroupaient les citoyens contribuant le plus activement à la piété collective³. En effet, la lecture de la Bible était étrangère au modèle de la dévotion des laïcs, préconisé et encouragé par l'Église.

Et qu'en fut-il des intellectuels? La première génération des savants de l'Université de Cracovie, formée dans sa majorité à Prague, et la deuxième, formée déjà sur place, faisaient aux études bibliques une part belle dans leur réflexion théologique. Ceci tenait pour une part au programme de l'enseignement universitaire où l'étude de la Bible constituait un thème suivi et important, ce qui faisait qu'il s'écrivait à l'Université de nombreux commentaires bibliques⁴. Outre cette production „de masse“, peu originale pour la plupart, il y a lieu de distinguer un courant qui accentuait le rôle de l'Écriture Sainte dans la formation intérieure de l'homme, et qui, en même temps, critiquait l'exégèse traditionnelle, formelle, des textes bibliques. Selon Nicolas de Kozłów (mort en 1444), „L'Écriture Sainte, il faut l'enseigner de manière à émouvoir l'homme par des exemples plutôt que par l'argumentation, par des promesses plutôt que par des raisons, par la piété plutôt que par des définitions“⁵. Les théologiens de Cracovie mettaient en vedette les valeurs de morale pratique à tirer de l'étude de la Bible et de son exposé pertinent. Par moments, leurs idées se rapprochaient d'une façon très marquée du modèle de *devotio moderna*⁶. Le perfectionnement de l'homme devait passer selon eux, par un retour aux sources du christianisme: l'Écriture Sainte et les sacrements. S'ils

³ Hanna Zaremska, Les confréries religieuses et les corporations à Cracovie aux XIV^e-XV^e siècles, dans: *Questiones Medii Aevi*, t.2 (Varsovie 1981) 151-171.

⁴ Stanisław Wielgus, Die mittelalterlichen polnischen Bibelkommentare, in: *Probleme der Bearbeitung mittelalterlicher Handschriften* (Wolfenbütteler Forschungen 30, 1986) 277-299.

⁵ Marian Rechowicz, Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie, dans: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t.1 (Lublin 1974) 120; Stanisław Wielgus, *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska* (Lublin 1992) 54 f.

⁶ Paweł Szczaniecki, Nauka o modlitwie, dans: *Dzieje teologii*, t.1, 331-332; Wielgus, *Średniowieczna biblistyka*, 75, 95.

percevaient le rôle important à jouer par la Bible, c'est toujours par l'intermédiaire d'un prêtre, enseignant ou prédicateur, qu'il devait s'exercer. En tout cas, leur fait n'était nullement de recommander aux laïcs lettrés une étude libre de la Bible ni d'insister sur la nécessité d'en promouvoir une traduction en polonais, propre à servir à des foules de fidèles. Telle fut aussi la position des théologiens plus nettement ouverts que les autres, sur les plus fervents dans la piété parmi les laïcs. Mathieu de Cracovie fut l'un des rares en Pologne à considérer les avantages d'une Communion fréquente pour les pieux laïcs⁷, mais lui aussi passait sous silence la question d'une mise à leur disposition des textes de la Bible.

L'opposition à un péril hussite exagéré, influença d'une manière décisive, et pour bien longtemps, la position de l'Eglise en Pologne sur l'accès des laïcs à la Bible. Il s'agissait aussi bien d'une traduction de l'Écriture Sainte en polonais que de la circulation des textes du Nouveau Testament in vulgari. Le processus était complexe et à plus d'un niveau.

Dans le premier quart du XVe siècle, les autorités ecclésiastiques en Pologne décrétèrent une recherche de livres d'auteurs condamnés pour hérésie, et de tous textes suscitant le soupçon quant à leur orthodoxie. Les „Remedia contra hereticos” inclus dans les statuts synodaux de l'archevêque de Gniezno, Mikołaj Trąba (1420)⁸ ordonnaient aux évêques résidentiels des diocèses polonais de contrôler les livres en possession du clergé paroissial pour vérifier „s'ils ne comprenaient pas quelque chose de suspect” et de procéder éventuellement à leur confiscation. Une ordonnance postérieure de son successeur, l'archevêque Wojciech Jastrzębiec (1430) insistait sur le contrôle des lectures du clergé et des sermonnaires qui leur servaient comme modèles pour leurs propres sermons⁹. Aux époques postérieures aussi était de mise la poursuite des oeuvres d'hérésiarques: Hus, Wiclef, Iakoubek de Stříbro, et des livres énigmatiquement qualifiés d'„hérétiques” ou de „suspects”¹⁰.

La première moitié du XVe siècle vit l'afflux en Pologne d'un certain nombre de textes en tchèque. Nous en savons fort peu, la plupart de ces textes ne s'étant pas conservés. En faisaient partie des textes de provenance hussite, et ce sont eux qui mirent en suspicion tout ouvrage en tchèque. Parmi ces derniers, il put se trouver en Coujavie une Biblia bohemica lingua¹¹. Bien entendu, les autorités ecclésiastiques en Pologne avaient vent de l'importation de textes hussites ou radicalement

⁷ *Mateusz z Krakowa*, *Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, ed. par Władysław Senko et Adam Ludwik Szafrński (*Textus et studia historiam theologiae in Polonia exultae spectantia*, vol. II fasc. 1) (Warszawa 1974) 354–409.

⁸ Statuty synodalne wielunińsko-kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420 éd. par Adam Vetulani, *Jan Fijałek* (Kraków 1915–1951) 94 ff.

⁹ *Jakub Sawicki*, *Concilia Poloniae*, t. 10 (Wrocław 1973) 127.

¹⁰ *Edward Potkowski*, *Krytyka i reforma. Teksty publicystyki kościelnej w Polsce XV w.*, dans: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, sous la dir. de Teresa Michalowska (Warszawa 1993) 191 f.; *Ordinationes sub regimine Petri de Bnin, Episcopi. Anno 1487 editae*, dans: *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, collegit Z. Chodyński (Warszawa 1890) 27.

¹¹ *Stanisław Wielgus*, *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce* (Lublin 1990) 45.

réformateurs, comme elles savaient aussi que de tels textes étaient copiés et recopiés et sûrement aussi linguistiquement remaniés et mis en forme pour les rendre accessibles au lecteur polonais. Avec la présence d'un livre in vulgari, qui le rendait utilisable pour les laïcs lettrés, le risque perçu de propagation de l'hérésie prit une dimension nouvelle. Il y eut aussi au sein de l'Église, une prise de conscience du risque d'erreurs nouvelles dans la foi à la suite d'une lecture non contrôlée de textes religieux par des laïcs non avisés.

Avant même le milieu du XVe siècle, s'était affirmée en Pologne une demande d'écrits religieux en polonais, et en premier lieu de traductions de textes bibliques. Nous ne sommes pas en état de mesurer la taille de ce phénomène. En fait foi cependant une prise de position attribuée à un canoniste de Cracovie, Jakub fils de Parkosz de Żurawica, auteur d'un traité sur l'orthographe polonaise (vers 1440). L'introduction à ce traité comprend, outre des considérations sur l'importance d'une orthographe correcte, une polémique avec le point de vue attribuant a priori des erreurs contre la foi à tout écrit religieux in vulgari, et mettant en garde contre le danger que présente leur lecture par les laïcs. C'est donc pour cause que surgit la question de l'Écriture Sainte entre les mains des laïcs. Le docte auteur affirmait que „ce n'est ni la chose en soi ni l'instrument qui est louable ou blâmable, mais bien l'usage qui en est fait: pertinent ou abusif. S'il t'arriva de choir à force d'avoir abusé du vin, la faute n'en fut pas au vin, mais à toi-même. S'il en fût autrement, il eût fallu renoncer à l'Écriture Sainte, étant donné que les hérétiques eux aussi s'en prévalent à l'appui de leurs fausses thèses (...) Mais s'ils sont à blâmer, ce n'est pas pour adhérer à l'Écriture Sainte, mais bien pour en avoir une intelligence erronée“¹². La prudence de cette prise de position saute aux yeux. Son auteur n'avait d'ailleurs rien à voir avec ceux qui se servaient des Évangiles à des fins d'une propagande hussite. Il est à croire qu'il avait à l'esprit les milieux tant soit peu instruits de la noblesse et des citadins, lecteurs en puissance des écrits religieux en polonais. Tout au long du XVe siècle, ils ne disposaient pas d'une traduction complète de la Bible. Certes, il y eut des traductions de l'Évangile et des Actes Apostoliques qui circulaient, mais l'on ignore dans quelle mesure elles étaient complètes et habilitées. C'est d'une aire de culture et d'idées et d'un milieu entièrement différents que relevait la première traduction polonaise de la Bible – nous ignorons si elle était complète – faite au milieu du XVe siècle sur recommandation de la reine Sophie, dernière épouse du roi Ladislas Jagellon¹³.

¹² *Jakuba Parkosza*, Traktat o ortografii polskiej, éd. par *M. Kucala* (Warszawa 1985) 61: „Absit autem hec paralogni estimacio, ne modico fermenti presentis masse corrumpatur intencio. Non enim res vel instrumentum in se proprie est laudis vel vituperii receptivum, sed tantum eius usus vel abusus. Vini enim non labes, sed tua, si post vina labes. Ex simili itaque Sacra pagina deberet pretermitti racione, qua ipsi heretici suas muniunt intenciones, ut patet in tractatu venerabilis Benedicti, decretorum doctoris, abbatiss Marsilie, ubi quemlibet articulum per Sacram Scripturam demonstrant, per hoc autem, quod demonstrant, non redarguuntur heretici, sed quod demonstratam indigeste capiunt, vituperium non amittunt.“

¹³ *Maria Kossowska*, Biblia w języku polskim, t.1 (Poznań 1968) 68f.; *Michałowska*, Średniowiecze, 569–574.

Il n'est guère facile de répondre à l'interrogation sur l'importance des échos de l'hussitisme pour la généralisation de l'Écriture Sainte parmi les laïcs. C'est qu'il faut avoir à l'esprit que rien que le fait de l'utilisation individuelle d'un texte biblique in vulgari ou de le mettre en circulation, faisait peser sur les individus et les milieux impliqués un soupçon d'hérésie. C'est ce qui occulte le tableau réel des influences hussites en Pologne et en même temps rend difficile une évaluation valable de leur impact sur la généralisation de la Bible en Pologne.

Entre la quatrième la sixième décennie du XVe siècle, l'influence hussite en Pologne rayonnait à partir de petits foyers d'adhérents et de sympathisants de l'hussitisme dans l'ouest et dans le nord du Royaume de Pologne (Grande Pologne, Coujavie, Masovie)¹⁴. Un tel foyer s'articulait autour d'un notable local en conflit avec l'Église, pratiquant l'utraquisme avec les membres de sa famille, les gens de sa petite cour et ses domestiques, et accordant sa protection aux prêtres hussites.

L'exposé de l'Écriture Sainte dans l'esprit hussite fait l'objet de l'accusation consignée dans un procès-verbal des interrogatoires d'hérétiques dans la ville privée de Zbąszyń en Grande Pologne (1439). Un nommé Miklas de Gniezno recevant la communion sub utraque speciae se vit inculpé par la cour épiscopale, d'avoir procédé devant des paysans dans une taverne de village, à une explication tendancieuse de l'Écriture Sainte, en défigurant le vrai sens. Et ce faisant, il consultait publiquement le livre *sensu Bohemico scriptum*¹⁵, soit indubitablement de provenance hussite. Il se peut qu'il s'agît de commentaires au Nouveau Testament ou d'un tout autre ouvrage qui nous reste pourtant inconnu pour avoir été ultérieurement détruit sur ordre des autorités ecclésiastiques.

Ce qui pourtant peut nous intéresser davantage, ce sont les dépositions des partisans réels ou présumés de l'hussitisme de la bourgade de Pakość en Grande Pologne (1455)¹⁶. Dans un procès où comparaissait comme accusé un nommé Stanislas, magister scholae du lieu, se succédèrent comme témoins des laïcs et des prêtres, des membres du service d'église, des habitants des villes et des nobles. Des femmes aussi eurent à déposer. Tous, ils avaient contribué de diverse façon à faire circuler des livres écrits en polonais ou comprenant des textes mixtes: polonais et latins. Quelques-uns des textes avaient été copiés dans un petit scriptorium près l'école du lieu. Les témoins qui plutôt n'avaient avoir lu ces livres (en déclarant ne les avoir que provisoirement gardés, transportés, bref, en soulignant le caractère passager de leur accès aux livres incriminés), disaient n'en avoir retenu que les incipit en polonais ou des phrases détachées de leur contexte. Ces dernières auraient peut-être révélé quelquefois soit un contenu hussite soit rien que des observations

¹⁴ Jaromír Mikulka, *Polské země a herese v době před reformací* (Praha 1969) 63–84; Stanisław Bylina, Les influences hussites en Pologne et sur les territoires ethniquement russiens du Grand-Duché de Lituanie, dans: *Ricerche Slavistiche* 41 (1994) 167–176.

¹⁵ Voir un texte publié par Józef Nowacki, Biskup poznański Andrzej Bniński w walce z husytami Zbąszynia, dans *Roczniki Historyczne* 10 (1934) 268 (N° 5 1439).

¹⁶ *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, edidit Bolesław Ulanowski, t.2 (Kraków 1902) Nr. 524, 198–199. Voir aussi: Edward Potkowski, *Le livre manuscrit – la société – la culture dans la Pologne du bas Moyen Age (XIVe-XVe s.)* (Warszawa 1987) 110.

critiques d'esprit réformateur. D'autres témoins ne gardaient en mémoire que le fait que „quendam librum vulgariter ad toto scriptum“ ou encore le fait que le volume était relié de rouge. Les interrogations sur la possession et la diffusion des oeuvres hérétiques s'assortissaient d'incriminations et de soupçons imputant aux personnes impliqués dans ce procès, un séjour en Bohême, des intelligences avec des hussites tchèques, la pratique de l'utraquisme.

C'est dans un contexte d'accusations, de suspicions et de dénonciations que la cour examinait l'affaire de la circulation des textes bibliques. Chez l'accusé principal on aurait vu des „epistolae dominicales et Evangelia in vulgari scripta“ (selon la formule d'un des témoins, c'était „novum testamentum vulgariter scriptum“)¹⁷. L'on apprend aussi que tel exemplaire ou un autre du Nouveau Testament faisait l'objet d'intérêt de représentants de la population urbaine et de femmes nobles. Et l'on tombe à l'occasion sur le terme *libri feminarum* par lequel on entendait les livres religieux en polonais avec une traduction du Nouveau Testament¹⁸. Ce qui frappe, c'est la perception de cette littérature parmi les femmes nobles de la vaste zone limitrophe entre la Grande Pologne et la Coujavie. C'est dire que l'intérêt porté à l'Écriture Sainte dépassait le cadre de communautés locales de sympathisants de l'hérésie hussite. Jusqu'à un certain grade social, il s'affirmait par-dessus les clivages sociaux chez les laïcs lettrés, citadins de petites villes ou habitants de gentilhommière au-dessous en tout cas d'une noblesse titulaire de charges locales.

Rares sont les cas documentés d'une haute culture religieuse par l'approche de l'Écriture Sainte hors de l'Église, d'où, par conséquent, la rareté de la faculté d'évaluation critique des réalités de la vie de l'Église. Les progrès déjà sensibles vers le milieu du XVe siècle, de l'initiation des laïcs à l'Écriture Sainte, allaient de pair avec un anticléricalisme – pour des raisons diverses – de nobles et des citadins¹⁹. Il se manifestait entre autres par une insatisfaction déclarée du contenu des sermons dominicaux et par un persiflage de prêtres insuffisamment instruits. Il y eut un sens du besoin de la conformité de la conduite des prêtres aux principes évangéliques (ce qui n'excluait pas une tolérance pour le mode de vie laïc de certains d'entre eux).

Au niveau de la paroisse, naissait un ferment, certes encore éloigné d'une contestation religieuse consciente, mais non sans importance pour l'acceptation ultérieure de courants réformateurs. Un quart de siècle avant la Réforme, il y a des gens qui savent déjà faire valoir des arguments tirés de l'Évangile dans leurs âpres disputes avec le clergé, alors qu'auparavant des documents ne nous mettent que sur la piste de ceux qui, forts de leur lecture du Nouveau Testament, se montrent portés à démontrer publiquement l'ignorance du bas clergé paroissial. En 1450, un nommé Jan Żołądek, modeste tailleur de la ville masovienne de Łomża, intervenait publiquement les trois jours consécutifs de Pâques, en critiquant les sermons des

¹⁷ Acta capitulorum, t.2, 199.

¹⁸ Ebd., t.2, 198.

¹⁹ Il faut consulter les observations de Jerzy Wiśniowski, dans: *Storia del cristianesimo in Polonia*, sous la dir. de Jerzy Kłoczowski (Bologna 1980).

vicaires locaux²⁰. Le grief qu'il retenait contre ces prêtres était qu'en expliquant aux fidèles des descriptions évangéliques de la résurrection du Christ, ils avaient fait sauter des détails importants (le fait, par exemple, que le Sauveur apparut à Marie-Madeleine „*tanquam ortulanus cum fossorio alias rydlem*“), ils n'avaient pas fait la distinction entre Apôtres et disciples, et n'avaient pas su reprendre avec précision les paroles du Christ, rapportés par l'Évangile. Mettons de côté le niveau des connaissances du fervent et petulant artisan. Les objections qu'il avançait traduisaient sa certitude du prestige exceptionnel et du poids d'un texte de l'Évangile découvert par un laïc sans intermédiaire d'ecclésiastiques. Les vicaires ont porté plainte en demandant au tailleur des dommages-intérêts pour offense et pour propos diffamants; quant à la cour ecclésiastique, elle y entrevit un cas plus grave d'attitude chez la partie adverse: *tanquam pestifera et fidei katholice suspecta*²¹. Aux yeux des ecclésiastiques, ce procès confirmait le risque qu'il y aurait à laisser accéder les laïcs à la lecture de l'Écriture Sainte. Sans préciser la nature de l'erreur de l'accusé, la cour remplaça son attitude dans un contexte très voisin de l'hérésie.

Les gens qui, dans leurs polémiques avec le clergé, fondaient leurs arguments sur l'Écriture Sainte, se voyaient aisément accusés d'hérésie, sans que cela fût lourd de conséquences pour les personnes de haut rang social. Au seuil de la Réforme, c'est non sans ostentation que l'on affichait des opinions contraires à la position de l'Église. „Nombreux sont les hérétiques, et moi j'en suis“ – une telle déclaration fut faite dans un procès instruit par une cour ecclésiastique. Les attitudes de ce genre formaient un courant non sans importance pour les faits ultérieurs, mais faible et marginal dans le christianisme polonais de la seconde moitié du XVe siècle.

La généralisation de la lecture écrite dans la période considérée sollicita de larges couches de nobles et de habitants des villes²². Elle eut pour conséquence la lecture par les lettrés de textes religieux en polonais, parmi lesquels l'Écriture Sainte tenait une place qui est toutefois difficile à mesurer. Cette initiation des laïcs aux Écritures procédait par des chemins indirects: sermons, chants religieux créés et propagés par les franciscains observantins²³, peintures murales etc. Par l'intermédiaire d'une littérature pour le grand public et de la peinture, l'apocryphe se gagnait des lecteurs en nombre croissant. Désireuse de détails dont l'Évangile omet de se faire l'écho, de la vie du Christ, de la Sainte-Vierge et des saints, l'imagination collective en trouvait dans les apocryphes²⁴. La Réforme européenne du XVIe siècle trouva une société polonaise religieusement sous-instruite et non préparée à des confron-

²⁰ *Acta capitulorum*, t.3 (Kraków 1905) 7–8 (N° 16, 17, 18).

²¹ *Acta capitulorum*, t.3 8 (N° 18).

²² Voir les remarques de *Potkowski*, *Le livre manuscrit*, 117–122.

²³ *Jerzy Kłoczowski*, *The Brothers Minor in Medieval Poland*, dans: *Du même, La Pologne dans l'Eglise médiévale* (Aldershot 1993) 107; *Jacek Wiesiołowski*, *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich na przełomie XV/XVI w.*, dans: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t.1, sous la dir. de *Jerzy Kłoczowski* (Lublin 1983) 337–366.

²⁴ *Michałowska*, *Średniowiecze*, 616 ff.

tations idéologiques incontournables. Il est à présumer que ceci tenait pour une part à une connaissance insuffisante et superficielle du Nouveau Testament.

La Réforme apporta en Pologne une situation nouvelle qui faisait cependant une place à la continuation de phénomènes ayant existé antérieurement. Ce qui fut nouveau c'était, selon un bibliste polonais, un „véritable épanouissement des traductions qui ne se produisit qu'au XVI^e siècle, à la faveur, d'une part, de l'essor de l'imprimerie, et d'autre part, de l'impact des idées humanistes“²⁵. Il s'y ajoute encore un troisième facteur: la rivalisation confessionnelle des catholiques avec les protestants et le besoin qui en découlait pour chacune des deux parties de disposer de ses propres traductions (les seules crédibles). Il s'agissait en premier lieu des livres du Nouveau Testament dont une traduction complète devait cependant attendre longuement de voir le jour, alors que c'est le psautier qui, invariablement, jouissait d'une grande popularité auprès des ecclésiastiques et des laïcs. Ce recueil d'une belle poésie religieuse d'un accès plutôt difficile, était seul à n'avoir jamais préoccupé les gardiens de l'orthodoxie.

Or, l'Église catholique en Pologne dont le prestige ne cessait d'être grand, malgré les pertes causées par la Réforme, entrevoyait toujours du péril dans une lecture incontrôlée du Nouveau Testament en traduction polonaise. Cette fois, ce „péril“ aurait favorisé la propagation du luthéranisme. Ainsi que d'ailleurs l'a fait observer Janusz Tazbir, plutôt qu'en persécution des gens, la lutte de l'Église en Pologne contre la Réforme consistait en poursuite des écrits hérétiques (Bibles protestantes, recueils de cantiques etc.)²⁶. „Le feu des livres brûlés était le seul qu'attisaient les luttes religieuses en Pologne.“²⁷ D'une manière analogue à ce qui se voyait à l'époque hussite, c'est à un degré minime que des représailles pouvaient s'exercer contre une noblesse dissidente, à l'abri du privilège nobiliaire. Dans des conditions nouvelles, la noblesse se mit à réclamer vigoureusement un libre accès à la Bible: „que les prêtres ne nous interdisent pas de faire imprimer en polonais des livres d'histoire, des chroniques, nos lois à nous et en particulier la Bible“ – lisons-nous dans la résolution de la diétine des nobles de Środa Wielkopolska (1534)²⁸. L'identification est complète de la lutte pour la liberté de l'impression en langue nationale avec celle pour un libre choix de sa religion, considéré comme une extension des droits revenant à la noblesse.

Le milieu du XVI^e siècle vit la parution de deux traductions en polonais du Nouveau Testament, d'abord protestante à Königsberg (1553), dûe au mécénat du prince de Prusse Albrecht, puis, catholique à Cracovie (1556). Ce dernier devait offrir un contrepoids à la popularité du texte dissident. L'on savait d'ailleurs que chaque traduction nouvelle offrait matière à des disputes dogmatiques nouvelles.

²⁵ Władysław Smereka, *Bibliistyka polska (wiek XVI-XVIII)*, dans: *Dzieje teologii*, t.2 pars 2 (Lublin 1975) 232.

²⁶ Janusz Tazbir, *Rola żywego słowa w propagandzie wyznaniowej*, dans: *Du même, Szlachta i teologowie* (Warszawa 1987) 96.

²⁷ *Du même*, *A State without Stakes. Polish religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Warsaw 1973) 46.

²⁸ *Du même*, *Reformacja jako ruch umysłowy*, dans: *Szlachta i teologowie*, 35.

Enfin, au bout de quelques années nouvelles, parut une traduction „catholique“ complète en polonais de l'Écriture Sainte, la Bible dite de Léopold (Cracovie 1561). Tout en soulignant la grande portée de la Bible dans la vie de chaque chrétien, la préface n'en reprend pas moins le vieil avertissement contre une étude par trop libre de l'oeuvre inspirée.

Il est temps de conclure rapidement. Le problème de l'accès des laïcs à l'Écriture Sainte hors de la liturgie célébrée en l'église surgit en Pologne tardivement: au XVe siècle seulement. Ce retard, on peut l'évaluer sous plus d'un angle. Considéré globalement, il fut la conséquence d'un retard de développement de la culture religieuse. Dans une dimension plus restreinte, l'on peut s'interroger sur les conséquences de l'absence de mouvements hérétiques et radicalement réformateurs au XIIIe–XIVe siècles.

Ainsi que nous l'avons dit précédemment, le fait que, dès le début du XVe siècle, les théologiens universitaires s'étaient tournés d'une façon très perceptible vers l'Écriture Sainte, constituait un phénomène interne d'Église, sans retombées aucunes hors de l'état ecclésiastique. Le problème de l'„initiative du peuple“ en matière de foi (magistralement mis en relief par Amedeo Molnár pour la Bohême des XIVe et XVe siècles)²⁹ était étranger aux élites intellectuelles et pastorales de l'Église en Pologne. La situation y était d'ailleurs entièrement différente de celle en Bohême où déjà les débuts de l'hussitisme avaient été marqués par une large et profonde adhésion des fidèles à la Bible³⁰. En Pologne, un phénomène d'échelle comparable ne se produisit pas. Et – chose très importante – ne s'y affirmèrent ni les circonstances ni le besoin d'une large confrontation avec l'Église sur le plan des idées.

L'hussitisme en Bohême corrobora très fortement la méfiance du clergé polonais à l'égard d'une activité religieuse incontrôlée des laïcs. Le dépistage, puis la destruction ou la confiscation des ouvrages qualifiés d'hérétiques (en particulier d'auteurs hussites), l'incrimination de tous textes ramenés de Bohême, la méfiance envers toute littérature religieuse in vulgari (pas seulement en tchèque, mais également en polonais) ont repoussé les traductions polonaises de l'Écriture Sainte jusqu'au bout d'un chemin jalonné de restrictions. Les appréhensions et la suspicion allaient reparaître au XVIe siècle, dans les circonstances d'une lutte de l'Église contre les dissidents.

Je ne pense pas que le faible courant de contestation religieuse d'esprit hussite qui ne s'affirma que dans quelques-unes des régions de la Pologne, y contribuât grandement à la généralisation de la lecture de l'Écriture Sainte. Il put par contre, favoriser la propagation d'attitudes critiques de mise en regard des vérités et des idéaux évangéliques d'une part avec la réalité de la vie de l'Église d'autre part. De telles tendances, d'un degré différencié de radicalisme, se montraient persistantes

²⁹ Amedeo Molnár, *Aktywność ludu w ruchu reformatorskim. Świadectwo kazań husyckich*, dans: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, sous la dir. de Bronisław Geremek (Wrocław 1978) 77–118.

³⁰ Jiří Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští* (Praha 1981) 27f.; František Šmahel, *Dějiny Tábora*, t.1 pars 2 (1422–1452) (České Budějovice 1990) 368, 604 et suiv.; *Du même*, *Husitská revoluce*, t. 2: *Kořeny české reformace* (Praha 1993) 35 et suiv.

jusqu'à l'époque de la Réforme du XVI^e siècle. L'attitude de contestation s'exprimait tant dans les traductions non autorisées de l'Écriture Sainte dont le nombre nous échappe, que dans la lecture quelquefois clandestine de ces textes. A plus forte raison, c'était vrai aussi pour un exposé de l'Écriture Sainte indépendant de l'Église, se rapprochant vraisemblablement, au XVe siècle, d'interprétations hussites. Plus tard, au siècle suivant, quand l'un des réformateurs écrivait que „la Parole Divine et l'Évangile s'annoncent en polonais d'une façon pure dans bien des endroits“³¹, c'est uniquement la prédication protestante qu'il avait à l'esprit.

³¹ *Tazbir*, *A State without Stakes*, 46.

Personenregister

Die Eintragungen der Personen mit Lebensdaten bis 1700 sind nach den Vornamen geordnet (Verfassernamen kursiv). Soweit gebräuchlich, ist die deutsche Namensform zugrundegelegt; ansonsten wurden die im Text benutzten Schreibweisen übernommen.

Adalbert Ranconis de Ericinio 104, 106
Adam Easton 45
Adam v. Usk 98
Alanus ab Insulis (v. Lille) 32
Albert d. Große (Magnus) 136
Albredus (Aubrey) de Vere 85
Albrecht Hohenzollern-Ansbach 296
Alexander V., Papst 148
Alexander von Hales 135
Alice Rowley 34
Andreas Dressler 121, 127–129
Andreas Karlstadt 213
Andreas Petri v. Jauer 119, 131
Angermeier Heinz 277
Anna v. Böhmen, Königin v. England
77–81, 85–108
Anna, Frau des Ungarus junior 128
Anselm v. Alessandria 30
Aristoteles 144, 154
Armanno Pungiluppo v. Ferrara 29, 32
Arnaud Issaurat 31
Arnaud Piquier 31
Arnold v. Brescia 28, 38
Aston Margaret 43
Aude Fauré 33
Augustinus Aurelius, hl. 58. 133, 142,
266
Avicenna 139
Badiche Marie-Lándre 239
Baethgen Friedrich 275
Balbín Bohuslav 5
Banér, General 114
Bartoš F. M. 112–113
Benedikt XII., Papst 30, 32, 33, 35, 111, 150
Benedikt XIII., Papst 11, 148
Benedikt v. Aniane, hl. 266
Berengar v. Tours 32
Bernardus de Soulhaco 33

Bernhard v. Clairvaux, hl. 125
Betts Reginald Robert 79, 108
Bezold Friedrich v. 202
Béatrice de Planisolles 32
Biller Peter 25
Birgitta v. Schweden 117, 125–126
Blanche de Rodes 24, 39
Blickle Peter XII, 198, 200–201, 237
Bonadimane v. Orvieto 29
Bonaventura di S. Giorgio v. Verona 29
Bonaventura, hl. 136
Bonifaz VIII., Papst 261
Bonifaz IX., Papst 104, 119, 130
Bonigrino v. Verona 39
Boockmann Hartmut VIII
Borst Arno 24
Bořivoj von Svinaře 82, 86, 108
Bosl Karl 200, 275
Brunner Otto 199
Bullot Maximilian 239
Burckhardt Jakob 15

Calcidius 139
Cameron Euan 17, 20, 21
Chaunu Pierre VIII
Chunne Krewsynne 129
Chval v. Machovice 175
Clemens V., Papst 149
Clemens VII., Papst 148
Collinson Patrick X
Crisana, Frau des Wenczeslaus Krymaw
121, 129

d'Alatri Mariano 28, 29
d'Alembert Jean-Lerond 239
Delumeau Jean X, 17
Dickens A. G. X
Diderot Denis 239
Diviš Bořek v. Miletínek 176

- Dolcino v. Novarra 35
 Domenico di Pietro Rosse 29
 Dorothea Grellenhardt 121, 127
Dupré-Theseider Eugenio 35
 Durand de Ruffias v. Olmeria 33
 Durandus v. Huesca 32
Duvernoy Jean 30
Dülmen Richard van XI

Ebel Wilhelm 200
 Eberhad v. Béthune 32
 Edmund hl., König v. England 104
 Edmund, Herzog v. York 85
 Eduard II., König v. England 94
 Eduard III., König v. England 93–94
 Eduard d. Bekenner, angelsächs. König 104
 Ekbert v. Schönau 32
 Elisabeth v. Pommern, Königin v. Böhmen 80–81, 83, 87
 Elisabeth v. Ungarn, Landgräfin v. Thüringen 265
 Enea Silvio Piccolomini 225
Engels Friedrich 6, 9
 Erasmus v. Rotterdam X, 225
 Ermessende Viguier v. Cambiac 36
 Esclarmonde d'en Garrabet 39
 Eugen III., Papst 125
 Euthymius Zigabenus 25, 38
 Everwin von Steinfeld 23, 25, 27
 Ezzelino da Romano 28

Fast Heinold 203
 Federico Visconti, Erzbischof von Pisa 27
 Felix Hemmerlin 285
Fichtenau Heinrich 25
 Flacius Illyricus 5, 269
 Flavius Josephus 58
 Francesco Zabarella, Kardinal 156
 Franz v. Assisi 253, 266
 Friedrich I. Barbarossa, Röm. Kaiser 28
 Friedrich, Landgraf von Meißen/Thüringen 80
Fuchs Adalbert 112
Fumi Luigi 27

Gebhardt Bruno 275
 Geert Grote 267
 Geoffrey Chaucer 79, 90
 Geoffrey d'Ablis 30, 39
 Georg (Jiří) v. Kněhnice 84, 107
 Georg (Jiří) v. Podiebrad, König v. Böhmen 215, 220–221, 231, 235
 Gerard Zerbolt v. Zutphen 263
 Gerard Braybrooke 84
 Geraud de Rodes 32
Gerbert Martin 239–240
Gierke Otto v. 269
Gindely Anton 214
 Gottfried Arnold 269
 Gransden Antonia 94
 Gregor I., Papst 283
 Gregor XI., Papst 43, 45–46, 50, 53
 Gregor XII., Papst 11, 148
 Gregor (Řehoř) Hrubý v. Jelení 225
Griffe Ellie 27
Groh Dieter 194
Grundmann Herbert VIII, 2, 3, 8, 12
 Guillaume Autier 24, 32, 39
 Guillaume Bélubaste 30, 36
 Guillaume de Conches 140
 Guillelme Garsen 31, 32

Haller Johannes 153
 Hans Hebenstreit 205
 Hedwig (Jadwiga) v. Anjou, Königin v. Polen 290
Heimbucher Max 240
 Heinrich v. Reybutz 78
 Heinrich v. Langenstein 153–154
 Heinrich Scheele, Bischof v. Lübeck 284
 Heinrich Toke 284–285
 Heinrich (Henry) V., König v. England 103
 Heinrich (Henry) IV., König v. England 106
 Heinrich v. Segusio (Hostiensis) 256
Henderson J. M. 27
 Henry Knighton 42
 Hermann Talheim 287
Heymann F. G. XII
Hélyot Hippolyte 239–240
 Hicke Mulner 129
 Hieronymus v. Prag 107, 134–135, 138–143, 145, 147, 161, 163–166
 Hildegard v. Bingen 117, 125
Hlaváček Ivan 202
Holinka Rudolf 111
Höfler Constantin v. 69, 92, 275
Hrejsa Ferdinand 214
Huber Ernst 6
Hudson Anne VIII, 65, 75, 96, 99
 Hugh Segrave 85
 Huguccio 4
 Huldreich Zwingli 177, 212

- Innocenz III., Papst 153, 253, 258
 Innocenz IV., Papst 4
- Jacobus, Beichtvater der Königin Anna 78
 Jacques Autier 26, 30–32, 34, 37, 38
 Jacques Fournier, Bischof v. Pamiers
 s. Benedikt XII., Papst
 Jakob II., König v. Aragon 160
 Jakob Folin (Felin) 107
 Jakob v. Jüterbog 287
 Jakob (Jakub) Parkosz v. Żurawica 292
 Jakob (Jakub) Ronovský 226
 Jakob v. Vitry 266
 Jakobell (Jakoubek) v. Mies (Stříbro) 191,
 291
 Jean Calvin 212, 214
 Jean Froissart 91, 93
 Jean Gerson 119, 142–143, 145
 Jean Rocas 33
 Jean de Roquetaillade s. Johannes de
 Rupescissa
 Jekelico 131
 Joachim v. Fiore 192, 265
 Johann Arsen v. Langenfeld 139–140
 Johann (Jan) Bechyňka 224
 Johann d. Blinde, König v. Böhmen 92,
 112, 120, 123
 Johann (Jan) Čapek 171
 Johann Hergot 198
 Johann (Jan) Hus X, 4, 19, 55, 57, 65–76,
 79, 108, 133–135, 137–139, 142–145, 147,
 161, 163, 165–167, 195, 204, 213, 218–219,
 223, 226, 291
 Johann (Jan) v. Jenstein, Erzbischof v. Prag
 103–104, 119, 130
 Johann (Jan) v. Jičín 175
 Johann v. Leuchtenberg 92
 Johann (Jan) Militsch v. Kremsier 144,
 161–162
 Johann (Jan) Miruš 225
 Johann (Jan) v. Příbram 192
 Johann (Jan) Roháč v. Dubá 175
 Johann (Jan) Rokycana, Erzbischof v. Prag
 IX, 215, 217–219, 221
 Johann Scheele 284
 Johann (Jan) v. Schellenberg 225
 Johann (Jan) v. Seelau (Želivský) 190, 206
 Johann (Jan) Zajíc v. Hasenburg 222
 Johann (Jan) Žižka XIII, 171–172, 176, 182–
 186, 189–193, 195, 209–210
 Johann (Jan) Žołądek 294
 Johanna v. Brabant 92
 Johannes XXIII., Papst 66, 148, 155
- Johannes Brugman 265
 Johannes Buridanus 143
 Johannes Duns Scotus 136
 Johannes Hagen 287
 Johannes Rupescissa 117, 124, 192
 Johannes Scotus Eriugena 140
 John Ball 41–43
 John Fines 34
 John Fykyes 50
 John v. Gaunt, Herzog v. Lancaster 42, 51,
 86, 89
 John Gower 51
 John Morden v. Chesham 34
 John Oldcastle 65, 108
 John Purvey 96, 99
 John Wyclif XIV, 19, 34, 41–53, 55, 57–76,
 78, 86, 94–95, 98, 102–103, 133–141,
 143–146, 161, 163–164, 166, 222, 267, 291
 Joseph II., Röm. Kaiser, König v. Böhmen
 114
- Kalivoda Robert 66–68, 73*
Kaluza Zenon 142
Kaminsky Howard VIII, XII, 64, 68, 158,
165, 175, 178–179
 Karl v. Anjou-Durazzo 80
 Karl IV., Röm. Kaiser, König v. Böhmen
 77, 80–81, 96, 112, 126, 162, 208, 210
 Karl V., König von Frankreich 80
 Karl VI., König von Frankreich 80
Kejř Jiří 133, 202
Kenny Anthony 144, 146
 Konrad II. Kraiger 82
 Konrad Kreyger (Kraiger) 82, 85, 92
 Konrad v. Vechta, Erzbischof v. Prag 108,
 176
 Konrad v. Waldhausen 161
 Konstantin I. d. Große, Röm. Kaiser 283
Krofta Kamil 214
- Landulf d. Ältere 27
Le Bras Gabriel 270
Leff Gordon 9, 144
Lechler Gotthard 55
 Lender, Sohn des Jedelico 131
 Leopold Kraiger 83
Lerner Robert 57, 179–180
Libera Alain de 145
 Lorenz (Vavřinec) v. Březová 177–179,
 182–183, 185, 190–192
 Lorenzo Valla 225
Loserth Johann 79
 Lucas Cranach 226

- Ludwig III. d. Bärtige, Kurfürst v. d. Pfalz 106
 Ludwig IX. d. Hl., König v. Frankreich 265
- Macek Josef XII*
Manselli Raoul 28
 Marco Polo 117, 125
 Margaretha, Frau des Petrus Sleyffer 121, 129
 Margaretha Offengrabe v. Komotau 121–122, 127
 Margery Baxter 34
 Maria v. Oignies 266
 Marsilius v. Padua 53
 Martin Luther X, 16–20, 64, 212, 219, 223, 227, 267
 Martin V., Papst 156
 Martin Húška 171–172, 175–176, 182, 191–193, 195
 Matthäus v. Krakau (Kraków), Bischof v. Worms 291
 Matthias Corvinus, König v. Ungarn und Böhmen 232
 Matthias (Matěj) v. Janov 103, 116–117, 126, 139–140, 144, 161–162
 Matthias v. Knin 137
 Matthias de Wriczik 129
Meersseman Giles G. 270
 Meister Eckhart 165
Menčík Ferdinand 112
Merlo Grado G. 28, 243
Moeller Bernd IX
Molitor Erich 275
Molnár Amedeo IX, XI, 76, 213–215, 297
 Moneta v. Cremona 32
Monti Gennaro N. 270
Moore Robert 10
- Nicolaus de Stiria 121, 129
 Nicolaus de Vienna 121, 129
 Nicole Oresme, Bischof v. Lisieux 154
 Nicholas Hereford 50–52
 Nikel Grellenhardt 121, 127
 Nikolaus v. Autrecourt 166
 Nikolaus v. Cues 276, 284, 287
 Nikolaus v. Dresden 226
 Nikolaus (Mikuláš) Faulfiš 84, 107
 Nikolaus (Miklas) v. Gniezno 293
 Nikolaus (Mikołaj) v. Kozłów 290
 Nikolaus (Mikuláš) von Pelhřimov XI, 20, 175–176, 182, 193
 Nikolaus, Pikard 182
- Nikolaus (Mikołaj) Trąba, Erzbischof v. Gniezno 291
 Norbert v. Xanten, Erzbischof v. Magdeburg 253
- Oliver Cromwell 105
 Osanne, Sohn des Jedelico 131
- Palacký František XI, 180, 201–205*
Paolini Lorenzo 26
Patschovsky Alexander VIII, 10, 111–112, 165
 Paulus de Meincz 129
 Paulus v. Prag 137, 140
 Peter v. Cheltschitz (Chelčický) IX, 19, 20, 195, 221, 224
 Peter Dieburg 267, 271
 Peter Kaniš 176, 182, 191
 Peter v. Mladoňovice 68, 172
 Peter Payne 107
 Petrus Sleyffer v. Komotau 121
 Peter Stokes 50–51, 102
 Peter v. Wartenberg auf Kost 82–83, 85, 107
 Peter Zmrzlík 171
 Peter Zwicker 34
 Petrus Cantoris 179
 Petrus Comestor 58
 Petrus Herbordi 129
 Petrus Johannis Olivi 24
 Petrus Lombardus 135
 Petrus Ungarus v. Kaadan 121, 127
 Philibert, Bischof v. Coutances 219–220
 Philip Repingdom 50
 Philipp Melanchthon 268
 Philipp d. Schöne, König v. Frankreich 149
 Pierre d'Ailly, Kardinal 179
 Pierre Autier 23, 24, 30–32, 37–39
 Pierre Clergue 29
 Pierre de Gaillac 32
 Pierre de Luzenac 30
 Pierre Maury 32, 37
 Pierre Seila 32
 Pierre de Vaux v. Cernay 32
 Pileo da Prata, Kardinal Legat 80–81, 86
 Platon 133, 139, 143–144
 Plotinos 140
Popper Karl 146
 Prades Tavernier 37
 Prokop d. Große 176
 Procopius v. Kladrub 137
 Procopius v. Pilsen 137–138, 140
 Přemek (Přemko), Herzog v. Teschen 81–82, 85

- Pseudo-Dionysios 133
 Půta v. Častolovice 83
- Raimond Autier* 24, 32
 Raimond Garsen 23
 Raimond de Sainte-Foy 35
Ransdorf Miloslav 66, 70
Reinhard Wolfgang IX
Rickert Margaret 102
 Richard II., König v. England 45, 50,
 77–82, 84–85, 88–91, 94, 97–98, 100–101,
 103–104
 Richard, Graf v. Arundel 88
 Richard FitzRalph, Erzbischof v. Armagh
 47, 50, 53, 62
 Richard Kilmyngton 53
 Richard Maidstone 89
 Richard Ullerston 99
 Robert Braybrook, Bischof v. London
 84–85
 Robert De Verre 91, 93–94
 Robert Grosseteste, Bischof v. Lincoln, 53,
 141
Rottenwöhrer Gerhard 37
 Rupprecht III. (Klem), röm. König 106,
 163
Ryba Bohumil 113
- Schilling Heinz* 228–230
Schramm Percy Ernst 101
Schulz Knut 200
Seibt Ferdinand XII
 Sibille Peire v. Argues 31, 32, 36, 38
 Sigismund, Röm. Kaiser, König v. Ungarn u.
 Böhmen 68, 148, 155–156, 169, 171–177,
 205–206, 209, 217–222
 Sigmund v. Řepany 177–178, 190–191
 Silvester I., Papst 63
 Simon Burley 88
 Simon Mowbray 104
 Simon Sudbury, Erzbischof v. Cantenbury
 42, 46, 50
Šmabel František 73, 133, 138, 180,
 197–203
 Sophie, Königin v. Böhmen 177
 Sophie, Königin v. Polen 292
Spinka Matthew 68
Spunar Pavel 133
 Stanislas v. Pakość 293
 Stanislaus v. Znojmo (Znaim) 66, 71,
 135–136, 140–141
 Stephan v. Pálež 66, 68, 70, 136, 141–142
Strauss Gerald IX, 17
- Tazbir Janusz* 296
 Thomas Arundel, Erzbischof v. Canterbury
 84–85, 96, 99–100
 Thomas v. Aquin 32, 60, 136
 Thomas Bradwardine 53
 Thomas Brinton, Bischof v. Rochester 41
 Thomas Burton 91
 Thomas Cajetan 223
 Thomas Farndon (Farrington) 88
 Thomas Morus 198
 Thomas Müntzer 213
 Thomas Waley 166
 Thomas Walsingham 41–44, 77–78, 94, 98
 Thomas v. Woodstock, Herzog v.
 Gloucester 91
Thomson J. A. F. 34
Thomson Williel R. 135, 145
Thouzellier Christine 26
Tomek Václav Vladivoj 214
Tříška Josef 133
Troeltsch Ernst XI, 55–57, 75
Truc Miroslav 113
Truhlář Josef 112, 118–119
- Ullmann Carl* 269
 Ulricus dictus Cosar 131
 Ulrich v. Leuchtenberg 92
 Ulrich Vavák v. Neuhaus 171, 176
 Urban V., Papst 150
 Urban VI., Papst 93, 148
- Vaucheze André* 27, 270
 Václav Koranda 220–221, 223–225
 Václav Písecký 225
 Václav Řepický 226
Voltaire 37
- Wat Tyler 50
Weber Max VIII, XI, 56–57, 270
 Wenczeslaus de Czussan 130
 Wenczeslaus Krymaw 121, 129
 Wenzel IV., Röm. König u. König v.
 Böhmen 66, 77, 81–82, 85, 87, 92,
 95, 108
 Wenzel, Herzog v. Luxemburg 93
 Wilhelm v. Hildernissen 179
 Wilhelm Ockham 136, 140–141, 143,
 151
 Wilhelm (Vilém) v. Pernstein 225
 Wilhelm (Vilém), Nachfolger des Johann v.
 Seelau 206
 William Berton 43

- | | |
|--|---|
| William Courtenay, Erzbischof v. Canterbury 50, 89, 99 | Wojciech Jastrzębiec, Erzbischof v. Gniezno 291 |
| William Langland 79 | Wok (Voksa) v. Waldstein 107 |
| William White 35 | |
| William Woodford 48 | |
| Wladislaw Jagiello, König v. Böhmen u. Ungarn 222 | Zdeněk v. Waldstein 83 |
| | Zdislav v. Zvířetice 107 |