

Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525

Von Josef Macek

Erste und Zweite Reformation

Auf verschiedenartige Weise wurde bisher das Hussitentum in die europäische Geschichte eingegliedert. Die einfachste Methode der Geschichtsschreibung war und ist auch manchmal heute noch, überhaupt zu vergessen, daß Böhmen zu Europa gehört, und so wird auch vergessen zu erwähnen, daß die Hussiten in die Geschichte der europäischen Reformation gehören.¹ Eine andere Methode bezeichnet das Hussitentum als eine mittelalterliche Ketzerei.² Vom Standpunkt der katholischen Kirche aus erschienen und erscheinen die Hussiten gewiß nur als Ketzer, und man kann sie auch tatsächlich kaum aus dem Zusammenhang mit anderen mittelalterlichen Ketzergruppen, besonders den Waldensern, herauslösen. Aber diese Bezeichnung verdeutlicht nur die Geburt des Hussitentums; dabei wird nichts über die Substanz der hussitischen Revolution, des Utraquismus, der Brüder-Unität angedeutet. Die Bezeichnung „Ketzerei“ verdeckt jegliche Differenzierung des Hussitentums von älteren Ketzergruppen. Dasselbe gilt auch für die Bezeichnung „Vorreformation“.³ Auch aus dieser Bezeichnung erfährt man nichts über das Wesen des Hussitentums. Es wird nur die Tatsache betont, daß sich das Hussitentum vor der lutherischen Reformation entfaltete, aber über die gemeinsamen Züge, die Sonderheiten und Abweichungen wird dabei nichts ausgesagt.

Aus diesen Gründen hat die moderne tschechische Geschichtsschreibung seit Fr. Palacky sich entschlossen, das Hussitentum als die böhmische Reformation zu charakterisieren. In der hussitischen Ideologie findet man nicht nur Spuren von Einflüssen mittelalterlicher Ketzereien, sondern entdeckt man auch ganz klare Beziehungen zur klassischen europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts. In den ca. 150 Jahren böhmischer Geschichte vom Ausgang

¹ Der Hussitismus kommt z. B. in dem Buch, das die Entstehung der Reformation in Europa behandelt, fast gar nicht vor. J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris 1965, Nouvelle Clio 30.

² So z. B. in *Histoire de L'Église* 14, Paris 1964, S. 1013–1029. Ähnlich E. Rapp, *L'Église et la Vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris 1971.

³ Als Präreformation bezeichnet den Hussitismus auch z. B. W. Urban, *Drogi rozwoju reformacji w środkowo-wschodniej Europie* (Kwartalnik historyczny 81, 1, 1974) S. 20, welcher den Begriff „klassische Reformation“ benützt, wenn er von der deutschen Reformation spricht.

des 14. Jahrhunderts bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts sind die einzelnen Stufen der böhmischen Reformation zu unterscheiden. Im Königreich Böhmen entwickelte sich damals eine Reformbewegung, die im Werk und im Tod des Johannes Hus und in der hussitischen Revolution [1419–1437] gipfelte. In Böhmen entstanden darnach zwei reformierte Kirchen: eine, die von der römischen Kirche ganz unabhängig war, nämlich die Unität der böhmischen Brüder, und eine andere, von Rom nur teilweise unabhängige utraquistische, calixtinische Kirche.

Die böhmische Reformation beschränkte sich allerdings nicht auf Religion, Glauben und Kirche, sondern sie brachte auch tiefe ökonomisch-soziale Reformen und äußerte sich im politischen und kulturellen Leben Böhmens. Durch die böhmische Reformation wurde besonders die Rolle der tschechischen Sprache betont. Ebenso strebte die böhmische Reformation von Anfang an danach, eine breite, internationale reformatorische Gemeinschaft entstehen zu lassen. Nicht nur in den deutschen Ländern, sondern auch in Polen und Ungarn gewann sie viele Anhänger. In dieser Phase nahm die böhmische Reformation einige Aufgaben der deutschen Reformation vorweg (z. B. die Übersetzung einzelner Teile der Heiligen Schrift ins Polnische, Ungarische und Rumänische). Vom Jahre 1517 an näherte sich die böhmische Reformation Schritt um Schritt der deutschen an, behielt aber bis tief ins 16. Jahrhundert hinein viele eigene, spezifische Züge.⁴

Die europäische Bedeutung der böhmischen Reformation wird eben durch ihre verschiedenartigen Beziehungen zur deutschen Reformation angedeutet. Tschechoslowakische Historiker versuchten in den letzten Jahren, eine erste und eine zweite Reformation zu unterscheiden⁵ und so auch die Beziehung der böhmischen zur deutschen Reformation zu klären. Als die erste Reformation bezeichnet man den breiten Strom der reformatorischen Versuche und Bestrebungen, die seit dem 12. Jahrhundert in der Kirche, aber auch außerhalb der kirchlichen Organisation und sogar gegen die römische Kirche wirken. Das Ziel dieser Reformen waren nicht nur Änderungen und Verbesserungen der Kirche in ihrem Haupte, sondern auch in ihren Gliedern, und sie fanden ihren Ausdruck in der europäischen Geschichte besonders in dem passiven Widerstand des Waldensertums, in der revolutionären Form des Hussitentums und in der Brüder-Unität.⁶ So breit darf man allerdings die erste Reformation nicht fassen. Auszuklammern sind z. B. die inneren kirchlichen Reformen, die den Rahmen der Organisation der römischen Kirche nicht überschritten (Konziliarismus); auszuschließen ist auch das Waldensertum als eine noch mittelalterliche Ketzensekte. Es kann aber nicht bestritten werden, daß das Hussitentum als die erste Reformation bezeichnet

⁴ Eine Gesamtübersicht der Forschungsergebnisse über die böhmische Reformation ebenso wie eine synthetische Wertung bietet J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, Paris 1973. Dieses Buch ist auch der Ausgangspunkt für diese Studie.

⁵ A. Molnár, *Elementi ecclesiologici della prima Riforma*. *Protestantesimo* 19, 1964, S. 65–77.

⁶ So erklärt den Begriff „erste Reformation“ A. Molnár, *Husovo místo v evropské reformaci*, *ČsČH* XIV, i, 1966, S. 6 f.

werden muß. Der Vergleich der böhmischen Reformation mit der Reformation Martin Luthers und Johann Calvins verdeutlicht ihre spezifischen theologischen Züge: man legt Gewicht auf die „lex Christi“, auf die Bergpredigt (Matth. 5–8) und auf das Königreich Jesu Christi auf Erden; man beobachtet eine Neigung zur prophetischen Vision und eine Verschiebung der ethischen Norm zu einem kollektiven und zu einem individuellen Erlebnis.

Im Gegensatz zur ersten legt die zweite Reformation Gewicht auf das Prinzip „sola fides“ für das Heil der Menschen, sie stützt sich besonders auf Paulus und verwirft das Visionieren. Die beiden erwähnten Reformationen unterscheiden sich durch gesellschaftliche, soziale Zusammenhänge. Die erste Reformation ist ganz von der radikalen Volksreformation durchdrungen, sie ist in sozialer Hinsicht unruhig, beunruhigend und äußert sich in revolutionären Bewegungen. Die zweite Reformation ist dagegen im sozialen Bereich eher konservativ, konformistisch und anpassungsfähig.⁷

Es ist nicht zu leugnen, daß die erste Reformation keinen breiten Widerhall in Europa erfahren hatte – wie es bei der deutschen und schweizerischen Reformation der Fall war. Die böhmische Reformation setzte nämlich in der Zeit ein, als die römische Kirche noch genug Kraft besaß. Rom war damals imstande, die Reformation und die Revolution auf ein kleines Land zu begrenzen und die Verbreitung der böhmischen Reformation zu verhindern. Der ersten Reformation stand noch nicht der Buchdruck zur Verfügung, und daher war es unmöglich, die reformatorischen Ideen und Programme so breit in Europa zu verstreuen, wie es dann in der zweiten Reformation möglich und der Fall war.⁸ Aber auch das vermindert nicht die europäische Bedeutung der böhmischen Reformation, die auch darin besteht, daß die beiden Reformationen zwei verschiedene Reformationsmodelle schufen.⁹ Deshalb sollen diese beiden Modelle weder vermischt, noch eins dem anderen übergeordnet werden: das Modell „sola lex“ nicht dem Modell „sola fides“, d. h. die zweite Reformation nicht der ersten. Das durch die erste Reformation geschaffene Modell berücksichtigt nicht nur den Menschen und dessen innere Reform, sondern eher die ganze Gesellschaft. Es betont den Ökumenismus der Christen und die religiöse Toleranz. In mancher Hinsicht steht Zwinglis System – ohne sich allerdings dieser Verbindung bewußt zu sein – dem Modell der ersten Reformation nahe. Die Wyclif-Hus-sche Lehre von der Kirche und Gesellschaft, von Gottes Gesetz taucht darin wieder auf, es enthält das Prinzip des aktiven Glaubens und des gesellschaftlichen Aktivismus.¹⁰ Sind nun die Versuche um die Typologie der ersten und zweiten Reformation richtig, kann man in der europäischen

⁷ A. Molnár, *Husovo místo*, S. 7.

⁸ R. Mandrou, *La transmission de l'hérésie à l'époque moderne (Hérésies et sociétés, Paris-La Haye 1968)*, S. 281–287.

⁹ Grundsätzliche Anmerkungen zu der Beziehung der ersten und zweiten Reformation formulierte R. Kalivoda, *K otázkám myšlenkového modelu tzv první a druhé reformace*. [Bratrský sborník, Praha 1967, S. 120–126].

¹⁰ R. Kalivoda, l. c., S. 123.

Reformation des 16. Jahrhunderts das gemeinsame Vordringen beider Modelle feststellen. Auch scheidet in der sogenannten Volks- oder radikalen Reformation des 16. Jahrhunderts der Beitrag der böhmischen Reformation nicht aus. Die Zusammenhänge und Beziehungen beider Modelle der europäischen Reformation können auch in bezug auf ihre radikalen Bestandteile verfolgt werden – und die hier vorgelegte Studie möge als ein Versuch um eine Skizze der Anfänge dieser Beziehungen verstanden werden.

Der erste Abschnitt der böhmischen Volksreformation

Verstehen wir unter dem Begriff radikale (oder Volks-)Reformation eine religiös-politische Bewegung, welche nicht nur die römische, sondern auch die offiziellen Reformationskirchen verneint und um radikale Reformen im Glauben, in Religion, Kirche und Gesellschaft kämpft, dann können wir mit Recht auch von der böhmischen radikalen Reformation im 15. Jahrhundert sprechen.¹¹ Neben der offiziellen böhmischen Reformation, die sich im sozialen Bereich hauptsächlich an den Adel und das Bürgertum wandte, entfaltete sich nach Hus' Tod in Böhmen ein radikaler Reformationsflügel, an dessen Spitze schlichte Prediger standen, die vor allem abhängige Bauern, Handwerker und die Armen in den Städten vereinten. Seit 1420 kann diese hussitische Volksreformation in dem neu gegründeten Revolutionszentrum Tábor ankern, und der Taboriten-Chiliasmus wird zu ihrem Revolutionsausdruck.¹² Während Prag der Mittelpunkt der offiziellen böhmischen Reformation ist, ist Tábor bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts das Zentrum radikaler Reformationsströmungen.¹³ Die Polarität von Prag und Tábor verdeutlicht die ideologische Spannweite der böhmischen Reformation; in der Gegensätzlichkeit dieser beiden Zentren äußert sich die innere sozial-politische Spannung der böhmischen Reformation.¹⁴ Wenn wir einige Unterschiede in der Lehre der Kelchler und des Taboriten-Chiliasmus beachten, begreifen wir den Unterschied zwischen der offiziellen (Magister-, Universitätsreformation) und der radikalen Reformation, aber auch welche Ideen in die umliegenden Länder – hauptsächlich in die deutschen Regionen – drangen, wo sie die Geburt der deutschen radikalen Reformation vorbereiteten.

Während die Prager Universitätsprofessoren als Grundlage ihres Programms (Kurzfassung in den sog. 4 Prager Artikeln) nicht nur die Bibel,

¹¹ Die Bedeutung der böhmischen Reformation für die Entstehung der radikalen Reformation schätzte G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, nicht richtig ein; er deutete jedoch richtig an, was für eine bedeutende Rolle sie für die europäische Volksreformation spielte [S. 201 ff., S. 419 ff. u. a.]. Eine kurze Übersicht der Volksreformation bietet J. Macek, *La Riforma popolare*, Firenze 1973.

¹² J. Macek, *La Riforma popolare*, S. 5–10. Die vollständige Entwicklung des Reformationszyklus in Böhmen und die radikalen Reformationsströmungen erwähnt auch W. Urban, *Drogi rozwoju*, l. c. S. 28.

¹³ Zum Taboriten-Chiliasmus siehe J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí II*, Praha 1955 (aus diesem Buch schöpft der Vergleich Prags und Tábor) und R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961, S. 287–395.

¹⁴ Jar. Mezník, *Tábor a Staré město pražské*, *ČsČH XIX*, 1, 1971, S. 45–52.

sondern auch die frühe Patristik (z. B. Augustinus) benützten, ließen die Taboriten-Chiliasten nichts gelten außer der Bibel, sie verwarfen jegliche andere Autorität, ja sie zogen die unmittelbare Erleuchtung der Gläubigen durch den Heiligen Geist ohne Vermittlung der Heiligen Schrift vor. Auch in der Ekklesiologie traten die Ansichten von Prag und Tábor kraß auseinander. Die Kelchler wollten die römische Kirche lediglich reformieren (z. B. durch die Beseitigung des kirchlichen Besitzes und der weltlichen Macht der Kirche), sie dachten jedoch nicht daran, die Tradition und die Nachfolge der kirchlichen Organisation von der Apostelkirche bis zum Mittelalter aufzuheben. Dagegen lehnten die Taboriten die kirchliche Organisation insgesamt ab; sie schafften auch den Unterschied zwischen Laien und Geistlichen ab, wählten selber den Bischof und bestätigten Priester aus ihrem Kreise. Deshalb verwarfen sie auch sämtliche kirchliche Ordnungen, Zeremonien und Sakramente, ja sogar das Heilige Abendmahl verlor in chiliastischen Auffassungen seinen sakralen Charakter und wurde zu schlichtem Brot und Wein (die sog. Taboriten-Pikarden, angeführt von Martin Húska). Die Prager dagegen hoben den Kelch als Symbol der reformierten Eucharistie an die Spitze der Bewegung; sie behielten die meisten Sakramente bei, lasen (in tschechischer Sprache) die reformierte Messe in Ornaten, verehrten Heilige, feierten Heiligenfesttage und hielten Fastentage.

Die verschiedenartigen Auffassungen der Calixtiner und der Taboriten von Glaube, Kirche und religiösem Leben hingen eng zusammen mit ihrer unterschiedlichen sozial-politischen Haltung. Prag vertrat weiterhin die Teilung der Gesellschaft in drei Stände, nur daß es für die Bürger dieselben Rechte verlangte wie für den Adel. Das private Eigentum hielten die Calixtiner in der Standespyramide für unantastbar. Die Taboriten-Chiliasten hingegen forderten die gänzliche Abschaffung jeder gesellschaftlichen Ungleichheit, ja sogar die Vernichtung der herrschenden Klasse und die Beseitigung des privaten Eigentums. Eine Gemeinde von absoluter wirtschaftlicher und sozialer Gleichheit soll Christus, dem König, erschlossen werden, der in Tábor und in der ganzen Welt herrschen wird. Auch in dieser Frage hatte die hussitische Revolution eine Ambivalenz, welche die europäischen Revolutionen fünf Jahrhunderte hindurch begleiten sollte.¹⁵ Die Calixtiner wollten nicht untätig warten bis zur Ankunft Christi in der Welt; sie verlangten Reformen in der böhmischen Monarchie, und zwar so, daß neben dem König auch die Standesgemeinde, der Adel und die Bürger zur Geltung kämen.

Vielleicht gehören in den Zusammenhang dieser verschiedenen politischen Konzeptionen auch die verschiedenen Varianten nationaler Politik in Prag und in Tábor. Man muß betonen, daß die offizielle und die radikale Reformation in Böhmen in erster Linie religiöse Bewegung waren,¹⁶ die allerdings ein ausgeprägtes sozial-politisches und daher auch nationales Pro-

¹⁵ F. Seib, Tábor und die europäischen Revolutionen. Bohemia Jahrbuch 14, München-Wien 1973, S. 42.

¹⁶ Heute behandelt diese Fragen am besten F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, Č. Budějovice 1971, hauptsächlich S. 177 ff.

gramm hatten. Sie waren jedoch keinesfalls – und das ist gegen eine eingebürgerte Meinung von neuem zu betonen – ein nationaler Kampf der Tschechen gegen die Deutschen. Eine solche Vereinfachung erlaubt sich erst die nationalistische – tschechische und deutsche – Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Die Ansichten Hus' und das Verhalten der Prager Hussiten gegenüber der deutschen Bevölkerung (deutsche Predigten und Messen für die deutschen Hussiten in Prag) widerlegen klar und deutlich die falschen Angaben über einen nationalen Haß der tschechischen Hussiten gegenüber den Deutschen. Wir können jedoch nicht leugnen, daß die patriotischen und nationalen Tendenzen Prags klarer und stärker sind als die von Tábor. Die Prager Universitätsprofessoren, die Chefideologen des Kelchler-Böhmens, verbanden oft das Interesse der Reformation mit dem des ganzen Landes und des ganzen tschechischen Volkes. Der böhmische Messianismus ist deshalb immer in Prag zu Hause, wo er in gewissen Zeitabschnitten (z. B. zur Zeit der Kreuzzüge) zu proklamiertem Haß gegenüber Ausländern, vor allem gegenüber Deutschen, wird. In Tábor ist die chiliastische Bewegung mit den politischen Tendenzen nicht so eng verbunden; hier herrscht die internationale Stimmung, die der allchristlichen Vision des Königreichs Christi und der Gemeinde der Gläubigen viel eher entspricht.¹⁷ Schon von Anfang an flüchten Leibeigene aus Österreich und aus deutschen Ländern nach Tábor. Im Jahre 1420 sind unter den Priestern auch deutsche Verkünder der allgemeinen Gleichheit aller Gläubigen. Zweifellos gab es hier ältere Beziehungen der Taboritenbewegung zur Volksketzerei, vor allem zu den deutschen Gemeinden der Waldenser.

Während die Aktivität der deutschen Hussiten unter der Leitung von Johannes Drändorff und Peter Turnau¹⁸ mit dem Prager Zentrum der Calixtiner verbunden war, orientierten sich die weiteren Gruppen deutscher Hussiten eher auf Tábor und waren Vertreter der radikalen Volksreformation. In der Regel wurde ihr Standpunkt zu der böhmischen radikalen Reformationsbewegung nicht nur von den heimischen religiös-sozialen Verhältnissen, sondern auch von der Zugehörigkeit zu geheimen Gemeinden der Volksketzerei, vor allem zu den Waldensern, bestimmt.

Der Waldenser-Bewegung entstammen auch die bedeutendsten führenden Persönlichkeiten der deutschen Hussiten: F. Reiser, M. Hagen und Stefan aus Basel.¹⁹ Bei den Eltern Fridrich Reisers in Deutach (bei Donauwörth) versteckte sich auf dem Weg nach Böhmen Peter Payne. Nach 1420 gelang

¹⁷ F. Šmahel, l. c. S. 63. Ich bin allerdings auch jetzt nicht davon überzeugt, den chiliastischen Internationalismus in meinem Buche modernisiert zu haben, was Šmahel mir vorwirft.

¹⁸ Darüber informiert heute am besten H. Heimpel, *Drei Inquisitions-Verfahren aus dem Jahre 1425*, Göttingen 1969, S. 25–38.

¹⁹ Darüber H. Köpfstein, *Über den deutschen Hussiten Fr. Reiser*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7, 1959, S. 1068–1082. Valdo Vinay in dem Sammelband: *Waldenser. Geschichte u. Gegenwart*, Frankfurt 1971, S. 25–47, und vor allem A. Molnár, *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha 1973, S. 210–233, (Literaturübersicht S. 313–315). Auf sein Werk stütze ich mich in der Schilderung der Tätigkeit Reisers, Hagens und Stephans aus Basel.

es Reiser, aus Österreich nach Tábor in Böhmen zu fliehen. Dort wurde er zum Priester geweiht, und in Böhmen schrieb er Flugblätter und theologische Schriften ab und übersetzte sie. Das Wichtigste jedoch war die Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche, welche er in deutsche Länder versandte. Mit Reisers Agitation war auch die Entstehung geheimer Gemeinden von Waldensern und Taboriten verbunden und zwar nicht nur in deutschen Ländern, sondern z. B. auch im Schweizer Freiburg, wo im Jahre 1430 viele Ketzer gefangen genommen und gefoltert wurden.

F. Reiser arbeitete in der nächsten Nähe des Taboriten-Hauptmannes Prokops des Großen. Unter der Führung dieses Politikers und Heerführers führten die heimatlosen und verwaisten Taboriten in den Jahren 1428–1430 große Feldzüge nach Schlesien, nach Meißen, nach Sachsen und Franken.²⁰ Prokop der Große faßte diese Aktionen nicht nur als Antwort auf die Invasionen deutscher adeliger Truppen nach Böhmen auf, er wollte nicht nur Kriegsbeute, er benutzte diese Feldzüge zur Verbreitung des hussitischen Programms. Nach den Prager Manifesten von 1420–1421 beginnt Tábor neue Manifeste zu versenden, die den Inhalt der evangelischen Taboriten-Lehre wiedergeben, zugleich jedoch die Hörer auffordern, gemeinsam mit den Hussiten gegen die kirchliche Hierarchie aufzutreten. Die Prälaten hetzen Herrscher und Untertanen gegen die Hussiten auf, weil sie sich um ihr Wohlleben, um ihre Bequemlichkeit, um ihren Luxus ängstigen. Wäre ihr Hauptgedanke tatsächlich der Glaube gewesen, wären sie zu Diskussionen bereit gewesen, wonach die Hussiten verlangten. Weil sie jedoch ihre Laster und ihren Reichtum verteidigten, riefen sie zum Kampf und ließen einfache Menschen für die Interessen der kirchlichen Hierarchie Blut vergießen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Reiser und eine Reihe deutscher Waldenser an den Feldzügen Prokops des Großen teilnahmen und die Taboriten-Manifeste verbreiteten. Wir wissen, daß Reiser mit Prokop dem Großen auch an dem Konzil in Basel teilnahm, wo sich dieser Politiker der Taboriten zum ersten Mal in der Geschichte der Konzile der Waldenser, „dieser guten, armen und tugendvollen Christen“ annahm. Nach einem kürzeren Aufenthalt in Landeskrona, wo er an der Spitze der Taboriten-Gemeinde der Gläubigen (vorwiegend Deutschen) stand, begibt sich Reiser für immer in deutsche Städte und Dörfer und wirkt auf einem umfangreichen Gebiet von der Schweiz bis Lübeck, von Straßburg bis Berlin. Aus den Händen des Bischofs Nikolas Biskupec empfängt er die Würde des Älteren, des Bischofs, und er organisiert ein geheimes Netz der Taboriten-Waldenser, der sog. „truwen bruderen“. Auch sein Titel „Fridrich aus Gottes Gnaden Bischof der Gläubigen, die in der römischen Kirche Konstantins Schenkung absagten“ verrät Reisers Aspirationen und die Richtung seiner Tätigkeit. In den Gruppen der Waldenser-Taboriten konzentrieren sich vor allem kleine Handwerker, Bauern und einfache Priester und Prediger. Vielleicht hängt eben mit der Tätigkeit dieses Hussiten Reiser die Furcht des Basler Konzils vor der wachsenden Aktivität der geheimen Sekten zusammen. P. Brunetti,

²⁰ Dazu auch Jos. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, S. 170–176.

der Notar des Basler Konzils, behauptete: „Schreitet das Konzil nicht ein, schlagen sich alle deutschen Bauern zu der Partei der Böhmen“.²¹ Die Tätigkeit der Taboriten-Waldenser-Gruppen beschränkte sich nicht nur auf den Gottesdienst und die Predigten, sondern sie äußerte sich auch in offenen sozial-politischen Kämpfen. Bereits im Jahr 1430 kam es in Bamberg zu einem Aufstand der städtischen Armen, die sich den Truppen der Taboriten anschlossen. Auch in den Bauernunruhen in der Umgebung von Worms [1431] spielten die hussitischen Prediger und das Hussiten-Programm eine bedeutende Rolle. Der Bauernaufstand in Franken im Jahre 1446 stand ebenfalls im Zusammenhang mit dem Werk der hussitischen Prediger. Die Prozesse gegen die hussitischen Ketzer betrafen mehr als zweihundert Bauern und deren Führer Fridrich Müller.²² In derselben Zeit [1447] erschienen in Thüringen seltsame Gruppen Aufständischer, die manche Quellen als „thaber“ bezeichnen. Auch in dem Bereich des Eichstädter Bischofs mußte die Inquisition im Jahre 1461 gegen die aufständischen Hussiten hart eingreifen. War bisher das Wort *Ketzer* ein Synonymum für einen Aufrührer, bezeichnen nun die Worte *Hussiten*, *Taboriten* ebenfalls Aufständische, welche die traditionelle kirchliche und weltliche Ordnung bedrohen. Es steht außer Zweifel, daß die revolutionären Umstürze mit der Tätigkeit der „treuen Brüder“ zusammenhängen.

Die Grundstütze der „treuen Brüder“ in Brandenburg und anderen deutschen Landschaften waren Tábor und Saatz in Böhmen. In diesen Städten bekamen die deutschen Hussiten nicht nur die Priesterweihe, sondern auch Traktate, Bibelübersetzungen und Geld. Im Jahre 1450 fand in Tábor die Priester-Synode statt, an der auch Reiser teilnahm. Nach einer Einigung mit P. Payne wurden in deutsche Länder weitere Hussiten-Prediger gesandt, deren Arbeit vier Bischöfe, an deren Spitze Fridrich Reiser stand, leiten sollten. Wir wissen von Zusammenkünften deutscher Hussiten in Meißen [1453] und Saatz, und 1459 sollte eine derartige auch in Straßburg stattfinden. Noch bevor sich die Teilnehmer für die Reise vorbereiten konnten, wurde Reiser der Inquisition verraten und als Ketzer am 6. März 1458 in Straßburg verbrannt.

Bald darauf verschlangen die Flammen des Ketzer-Scheiterhaufens einen weiteren Hussiten-Bischof: Matthä Hagen. Hagen war Schneider in Brandenburg und gewann die Priesterweihe in Saatz in Böhmen. Er weilte ebenfalls unter den Taboriten und wurde Reisers Nachfolger bei den geheimen Gruppen „treuer Brüder“ in Norddeutschland. Nach seinem Tode am 27. April 1458 entfesselte die Inquisition eine umfangreiche Verfolgung der Taboriten-Waldenser-Gemeinden in Brandenburg. Bald darnach wurden die Zentren der „treuen Brüder“ in Meißen, in der Umgebung von Altenburg und in Zwickau aufgelöst. Auch der dortige führende Prediger Nikolaus Schneider war mit den Taboriten in steter Verbindung.

²¹ Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitentums ed. F. Palacký, II, S. 269.

²² H. Köpfstein in dem Sammelband: Mezinárodní ohlas husitsví, Praha 1958, S. 263–267.

In dieser ersten Welle der Taboriten-Waldenser-Bewegung blieb am längsten auf freiem Fuß Stephan aus Basel, der die Gemeinde der „treuen Brüder“ in Süddeutschland und Österreich organisierte. Auch er weilte in Tábor und Saatz und wurde im Jahre 1450 in Tábor zu Reisers Vertreter gewählt. Nach Reisers Tod hielt er die Verbindung mit den Taboriten-Gemeinden in Böhmen und Mähren aufrecht. In Südmähren weilte er eine kürzere Zeit bei einer der entstehenden Gemeinden der Brüder-Unität. Da im Jahre 1452 das Taboriten-Zentrum der radikalen Reformation unterging, knüpfte Stephan Verbindungen auch mit dem radikalen Flügel der Kelchler-Kirche (Martin Lupáč). Als hussitischer Ketzer wurde jedoch auch Stephan von den Inquisitoren gefangen genommen und in Wien im August 1467 verbrannt.

Nach der Niederlage der radikalen Reformation in Tábor und der Festnahme der Taboriten-Prediger mit Nikolaus Biskupec und Wenzel Koranda an der Spitze, begann 1452 eine zweite Phase in der Verbindung böhmischer und deutscher Hussiten.

Das revolutionäre Zentrum Tábor wuchs in den Jahren 1420–1452 zu einer Stadt; die früheren Einwanderer wurden nach und nach ansässig, sie schufen ein umfangreiches Produktionsgewerbe und knüpften geschäftliche Verbindungen mit böhmischen und ausländischen Städten. An die Spitze der Stadt stellte sich der Stadtrat, der schrittweise der calixtinischen Reformation, Prag und dem Kelchler-Erzbischof J. Rokycana näherkam. Diesem lieferten die Stadträte schließlich auch die radikalen Prediger aus, und sie selber schlossen sich der Kelchler-Kirche an.

Mit der Niederlage der Volksreformation in Tábor endete der erste Abschnitt der Verbindung der böhmischen und deutschen radikalen Revolution. In den Jahren nach 1420 war die böhmische Reformation voll von revolutionären Aufrufen; die Verbreitung der Taboriten-Manifeste in Deutschland war von den Bemühungen um das Anfachen sozial-politischer Aktionen begleitet. Wollte man den Widerhall der Taboriten-Aufrufe in Deutschland an der Zahl und Stärke der revolutionären Gewitter ablesen, könnte man in dem ersten Abschnitt kaum von ausgeprägten Erfolgen der Taboriten-Waldenser-Bewegung sprechen. Es ist im Gegenteil wahrscheinlich, daß sich die Gruppen der „treuen Brüder“ allmählich verminderten, daß sie zur Passivität gezwungen wurden und wieder nur im Rahmen des geheimen Organisationsnetzes lebten. Im Bewußtsein der deutschen Hussiten blieb jedoch so mancher Aufruf der radikalen böhmischen Reformation. Die chiliastischen Visionen des Königreiches Christi lebten weiter, weiter wirkte das Beispiel der siegreichen Taboriten-Gemeinde der Brüder und Schwestern. Man kann annehmen, daß aus den Taboriten-Manifesten und aus der Tätigkeit der „treuen Brüder“ in breiten Kreisen der deutschen Gläubigen in Herzen und Gemütern vage Vorstellungen von einem göttlich sanktionierten Widerstand gegen die kirchliche Hierarchie und die Verpflichtung zum Gesetz Gottes und zu guten Taten für das Heil der christlichen Seele haften blieben. Ein dauerndes Vermächtnis des ersten Kontaktes der böhmischen

radikalen Reformation mit den deutschen Ketzern waren auch weitere Bibelübersetzungen ins Deutsche. Das Taboriten-Manifest aus dem Jahre 1430 stellte ausdrücklich die Frage: „Warum sollte nun die Heilige Schrift nicht deutsch, italienisch, tschechisch oder ungarisch sein?“ Die Taboriten unterstützten – wie wir der Biographie Reisers entnehmen können – deutsche Prediger, die in Böhmen an den Übersetzungen biblischer Texte und vor allem des Neuen Testaments arbeiteten. So traten neben die älteren Waldenser-Übersetzungen neue hussitische Bibelübersetzungen, die der weiteren Entfaltung der deutschen Ketzerbewegung dienten.

Peter Chelčický

In einer Geschichte der Volksreformation in Böhmen darf die Erwähnung der Grundgedanken Peter Chelčickýs nicht fehlen.²³ In Chelčický fand der erste Abschnitt der Volksrevolution einen erbarmungslosen Kritiker, zugleich aber auch eine reiche Quelle von Anregungen und Aufrufen. Sein Werk bildet in der Flut der böhmischen Reformation ein selbständiges Ganzes: es sondert sich ebenso von der offiziellen Kelchler-Magisterreformation, wie auch von der Volksreformation der Taboriten ab. Chelčický fordert die Gläubigen zu keinem Kampf auf, er unterstützt nicht die Entfaltung der revolutionären Bewegung, ja er verurteilt sogar die revolutionäre Gewalt und empfiehlt den Gläubigen passiven geistigen Widerstand gegenüber dem Übel.

Nach der Schlacht bei Lipany [1434] gab es auf dem böhmischen Lande nicht mehr genug Kräfte für einen antifeudalen, revolutionären Kampf – es herrschte entweder Gleichgültigkeit oder sogar stumpfe Resignation, ergänzt durch Träume von der Erlösung des Individuums und die Prognose einer wunderbaren Wendung der Verhältnisse. Die Mentalität der Untertanen spiegelt sich in der vielsagenden Episode von dem Bauernkönig aus dem Jahre 1445.²⁴ In der Ortschaft Stadice im Norden Böhmens erschien an dem Orte, wo nach einer alten Sage (die bereits der Chronikschreiber Kosmas im 12. Jh. wiedergab) Fürst Přemysl geackert hatte und von dort auf den böhmischen Thron berufen worden war, ein seltsamer Greis. Er beteuerte, von Gott als Bauernkönig, der das untertänige Volk aufmuntern solle, nach Böhmen gesandt zu sein. Der Greis erschien an dem von Sagen und Mären umwobenen Ort im Frühjahr, als sich der Winter zurückzog, ähnlich wie später Hans Pfeiffer von Nicklashausen in Franken. Schon dieser folkloristische und geistesgeschichtliche Umkreis bezeugt den volkstümlichen Charakter

²³ Die Übersicht der Literatur über Chelčický u. das Verzeichnis seiner Schriften bearbeitete E. Petrů, *Soupis díla P. Chelčického a literatury o něm*, Praha 1957. Eine klassische Zusammenfassung der Grunddaten über das Leben und Schaffen Chelčickýs lieferte Rud. Urbánek, *České dějiny III*, 3, Praha 1930, S. 882–989. Neu gewertet wird die Literatur über Chelčický in der Studie von J. Macek, *Zum Staatsbegriff bei P. Chelčický* (im Druck). Vgl. auch J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, I. c., S. 270–280.

²⁴ R. Urbánek, *České dějiny III*, 2, S. 45–52.

der ganzen Begebenheit. Der Bauernkönig begann die Untertanen aufzufordern, zu ihm zu kommen und die Botschaft Gottes zu hören. Er sprach im Geiste der hussitischen Reformation, ermahnte zu warmer Frömmigkeit und versandte sogar Boten in die Gegend. Vorerst schritt der Adel gegen diesen König aus Stadice nicht ein. Erst als Hunderte und Tausende von Pilgern zu ihm strömten, wurde der Greis samt seinen Beratern festgenommen, und er starb in den Kerkern einer Adelsburg.

Das Werk Peter Chelčickýs wächst aus dieser Atmosphäre der Resignation und Enttäuschung, es ist eine Reaktion auf das Empfinden aller Hussiten, die die Hoffnungen und den Nutzen der Revolution kritisch abwägten. Es ist also in seiner Art ein ähnlicher Versuch einer Aussage wie bei dem Bauernkönig aus Stadice. Im Gegensatz zu ihm und im Gegensatz zu der überwiegenden Mehrheit der hussitischen Theologen ist sein Werk die Aussage eines Einsiedlers gegen die Welt, es ist eine radikale Ablehnung jeglicher Aktion, jeder öffentlichen Tat. Chelčický bietet eine Arznei gegen Schmerz und Leid, aber nur für Einzelne oder Gruppen, welche die Gesellschaft verlassen haben und die Einsamkeit ihrer vom Neuen Testament gefüllten Herzen aufgesucht haben.

Schon während der Revolution stellten sich Chelčickýs Gedanken ebenso gegen alle Katholiken wie gegen kämpfende Hussiten. Im Jahre 1421 – also am Anfang des zweiten Kreuzzuges – schreibt dieser südböhmische Einzelgänger das Werk „O boji duchovnim“ – „Über den geistigen Kampf“.²⁵ Er lehnt sich an T. Štítný an, vor allem jedoch schöpft er aus Hus' Gedanken, und im Neuen Testament findet er einen klaren Leitfaden des Lebens: gegen den Antichrist kann man nicht mit körperlichen Waffen kämpfen, sondern nur mit Nächstenliebe, Demut, Sanftmut und Herzensgüte. Christus verspricht seinen Treuen kein Wohl auf Erden, sondern erst im Himmel, und den Weg in das himmlische Reich müssen die Menschen oft mit Leid bezahlen. Er polemisiert deshalb gegen den revolutionären Humanismus der Taboriten-Chiliasten [Martin Húska] und will nicht glauben, daß die Gläubigen bereits hier auf Erden fröhlich und glücklich sein könnten. Ebenso schroff weist er die Entscheidung der Universitätsprofessoren über die Berechtigung körperlichen Kampfes um die Wahrheit Gottes zurück. Er wiederholt immer von neuem: nicht das Schwert des Körpers, sondern das Schwert des Geistes und der Schild des Glaubens – das sind die Waffen eines demütigen Christen.

In Chelčický fand die hussitische Revolution einen unbestechlichen Kritiker, der es wagte, Krieg und verbrecherische Gewalttaten zu verurteilen, kommen dieselben nun vom Antichrist (d. h. der römischen Kirche und dem Kaiser) oder von denen, die sich für die Kämpfer Gottes ausgeben, von den Hussiten. Was die Hussiten anbelangt, ist seine Kritik immer freundschaftlich, von Liebe und Verehrung geleitet, vor allem zu den Taboriten. Chelčický tritt nie als fanatischer Gegner der Revolution auf, seine Zeilen enthalten eher tiefes Bedauern über alle menschlichen Opfer, Blutvergießen

²⁵ P. Chelčický, *Drobné spisy*, ed. E. Petruš, Praha 1966, S. 28–98.

und Verwüstung des Landes. Gleichzeitig warnt Chelčický vor dem Glauben an den Sieg revolutionärer Gewalttaten.²⁶

Peter Chelčický ist der erste Denker in der Geschichte der europäischen Kultur, der prinzipiell und radikal mit der feudalen Ordnung und mit der Struktur der damaligen Gesellschaft abrechnet und die Gleichung „getauft“ = „untertänig“ zurückwies. Sich auf das Neue Testament berufend und den hussitischen Prinzipien des Biblizismus folgend betrachtet er kritisch die gegenwärtige Gesellschaft und vor allem die Lehre von den drei Ständen. Chelčický überwindet gänzlich Hus und trennt sich auch von dessen geliebten Wyclif. Er lehnt a limine die Theorie von den drei Ständen ab, weil diese im Gegensatz zu den Evangelien und zu Christus steht; er kann sie nicht annehmen, weil sie verlogen ist und nur den zwei höheren Ständen dient. Unter den Ständen herrscht nämlich keine Harmonie, sondern wilder Kampf, und nur mit Gewalt werden die Untertanen genötigt, für den Adel und die Priester zu arbeiten. Während sich diese „höheren Stände“ in Prunk, Überfluß und Lustbarkeiten ergehen, rackert das „gemeine Volk“ im Schweiß seines Angesichtes und unterhält die Obrigkeit mit den blutigen Schwielen seiner Hände. Damit wären Christus und der Heilige Augustin niemals einverstanden; solche Formen der Unterdrückung liebt der Antichrist, aber nicht Christus. „O, wie fern sind sie von der Rede des Heiligen Paulus, daß alle Stände leiden sollen, wenn einer von ihnen Not leidet. Diese weinen, weil sie beraubt wurden, in Haft sind und bestohlen werden, und die Herrschaft und die Priester lachen über ihre Bedrängnisse.“²⁷ In grausamen Einzelheiten zählt Chelčický alle Formen der Gewalttat auf, denen der Untertan ausgesetzt ist – es ist eine zermürbende Kritik und zugleich auch ein Beleg für die These von der Notwendigkeit der Abschaffung gesellschaftlicher Klassen; von der Notwendigkeit einer klassenlosen Gesellschaft und der allgemeinen Gleichheit aller Glieder der christlichen Gemeinde.²⁸ Weder der Kaiser, noch der König oder Fürst, auch nicht die Richter und Beamten sollen sich über die Christen erheben, „denn sie sind gleichgestellt, so daß sich einer über den anderen nicht erheben soll“.²⁹

Es ist klar, daß Chelčický ganz eindeutig die katholische Kirche, ihre Lehre und die ganze kirchliche Organisation ablehnt. Anhand seiner Thesen über den Antichrist³⁰ hält er die römische Kirche für ein teuflisches Werkzeug und die Geistlichen für die Diener des Satans. Den Hauptgrund des Verfalls der Kirche sieht er im Eigentum, in der Weltmacht der Kirche und der sog. Konstantinischen Schenkung. Deshalb sollen nicht einmal die Priester ihre Weihe von der Kirche empfangen; Priester kann jeder sein, der sich aus vollem Herzen dem Glauben an Christus und seine Lehre hingibt.

²⁶ In dem Traktat *O boji duchovním*, I. c., S. 41 sagt er direkt, der Teufel habe sich als armer Taboriten-Prediger verkleidet.

²⁷ P. Chelčický, *O trojím lidu. Drobné spisy*, ed. E. Petrů, Praha 1966, S. 123.

²⁸ Vereinfachend vergleicht M. Spinka, *Peter Chelčický, the spiritual father of the Unitas Fratrum* (Church History XII, 1943, S. 283) Chelčický mit Karl Marx.

²⁹ P. Chelčický, *Sít víry*, ed. E. Smetánka, Praha 1929, S. 123.

³⁰ P. Chelčický, *O církvi svaté. Drobné spisy*, ed. E. Petrů, Praha 1966, S. 99–104.

Der Glaube steht im Vordergrund der ekklesiologischen Ansichten Chelčickýs, und Paulus ist eine seiner beliebtesten Autoritäten. In dieser Richtung überwand der südböhmische Denker auch die Theologen der Calixtiner und deutete die Entwicklungsmöglichkeiten einer Gemeinde von Gläubigen an, die von Rom unabhängig wäre.

Peter Chelčický lehnte allerdings nicht nur die Weltmacht der Kirche, sondern auch die königliche, herrschaftliche und städtische Macht ganz systematisch ab. In krassem Gegensatz zu den traditionellen Vorstellungen kritisiert Chelčický das Schlüsselwort für die Verteidigung der Monarchie 1. Sam. 8, die Konstituierung des Königs durch Gott: Christus beseitigte durch seine Ankunft in der Welt und durch sein Gesetz das Recht der Könige, die Christen mit Gewalt zu beherrschen. Was bisher für die Scholastik die ideologische Stütze für die Verherrlichung der königlichen Macht gewesen war, wurde nun verlassen, überwunden, ja sogar in Gegensatz zum Neuen Testament gestellt. „Denn die Macht kann sich nur durch Grausamkeit äußern“,³¹ so konstatiert Chelčický, und deshalb kann die Macht der Könige, Fürsten, Herren, die Macht des Staates, die stets mit Blut getränkt ist, nicht im Einvernehmen mit Christus sein. Sie ist im Gegenteil ein teuflisches, verbrecherisches und sinnloses Werk.

Der Begriff *Macht* (moc) steht im Zentrum der mittelalterlichen „Soziologie“ des südböhmischen Denkers und nimmt den Sinn *Staat* an.³² Peter Chelčický ist wohl der erste europäische Gelehrte, der den Staat als einen abstrakten Begriff empfand und bemüht war, für alle Arten der öffentlichen Macht eine Bezeichnung zu finden. Wir wissen, daß sich in der italienischen Renaissance der abstrakte Begriff „lo stato“ entwickelt – hauptsächlich während des 15. Jahrhunderts – und in dem Werk Machiavellis gipfelt.³³ In dem Milieu der böhmischen Reformation nähert sich die Formulierung eines abstrakten, alle Arten, Typen und Formen von Staat bezeichnenden Begriffes Peter Chelčický, der auf diese Weise wieder ein Zeugnis von der Tiefe und Kraft seines theoretischen Denkens gibt.

Peter Chelčický widerlegt auch weitere Grundgedanken der mittelalterlichen Soziologie. Seit der Zeit der Patristik war die Stütze der feudalen Ideologie die Perikope Röm. 13, 1–7, vor allem die These „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“. Während des ganzen Mittelalters wurden diese Worte des Apostels Paulus in gelehrten Büchern wiederholt, und auf diese Weise wurde den Christen suggeriert, daß es Gottes Wille sei, untertänig zu sein und für den Adel und die Prälaten zu arbeiten und ihnen gegenüber gehorsam zu sein.³⁴ Ein Denker, der die Nächstenliebe und die Gleichberechtigung der Menschen vor Gott so sehr betonte, mußte sich allerdings auch mit diesem ideologischen Pfeiler der Lehre von den Ständen auseinandersetzen. P. Chelčický kehrte in seinem Werk einige Male zu dieser

³¹ P. Chelčický, *O trojím lidu*, S. 107.

³² S. J. Macek, *Zum Staatsbegriff im Mittelalter* (im Druck).

³³ S. Hauser, *Untersuchungen zum semantischen Feld Staatsbegriffe von der Zeit Dantes bis zu Machiavelli*, Zürich 1967.

³⁴ R. W. u. A. J. Charlyle, *Il pensiero politico medievale III*, Bari 1947, S. 479.

Stelle im Paulusbrief zurück und bewies, daß diese nur die Heiden, nicht aber die christliche Gesellschaft betreffen kann. Zu der Zeit, wo der Apostel jene Gedanken aussprach, waren der Kaiser und auch alle weltlichen Herrschaften Heiden. Heute aber bekennen sich Kaiser, Könige, Adelige und Beamte zum Christentum, und so geht die Gemeingültigkeit der Aussage des Apostels Paulus verloren, und die Christen sind also durch die Bibel nicht zu Untertänigkeit und Gehorsam den weltlichen Herrschaften gegenüber gezwungen. Diese Interpretation, welche ältere Thesen der Volksketzerei aufnahm (vor allem des Waldensertums),³⁵ führte in ihren Folgen zu revolutionärer Lockerung der gesellschaftlichen Struktur, die in dem von Königen, Herrschern und Obrigkeiten beanspruchten göttlichen Recht verankert war. Gleichzeitig bot sich dem unterdrückten Volk ein Weg zu sozialer Befreiung.

Chelčický ist jedoch grundsätzlich dagegen, daß das ausgebeutete Volk seine Befreiung durch Gewalt, mit Waffen oder in der Form eines Aufstandes erringe. Demut, Nächstenliebe und geduldsames Entsagen soll den geistigen Kampf der Christen gegen die Herrschaften, die weltliche Macht und den Staat begleiten. Ein Christ soll nicht schwören, soll nicht den Obrigkeiten gehorchen, wenn diese Taten verlangen, welche im Gegensatz zur Lehre Christi stehen, er soll lieber dulden, in Einsamkeit leben, ja er soll sogar nicht zögern und demütig sein Leben für Gottes Wahrheit opfern. In dieser Zeit war also sein Werk voll warmer Frömmigkeit und Absage an die sündige Welt, kein revolutionärer Aufruf. Im Gegensatz zu den zeitgenössischen Predigern und Führern der hussitischen Heere tritt Chelčický nicht als Sprecher revolutionärer Kräfte auf.

Chelčický's philosophische Anthropologie ist die Frucht seiner transzendentalen Metaphysik, sie ist pessimistisch, sie nimmt an, der Mensch sei eher ein Gefäß voll Laster und verbrecherischer Tendenzen als ein halbgöttliches Wesen, wie es z. B. die Sprecher des Renaissance-Humanismus proklamiert hatten.³⁶ Der Mensch ist ein schwaches Wesen, ein schwankendes Rohr, ewig von der Welt bedroht, über welche der Satan seine Netze ausbreitet. Das menschliche Herz ist der Sitz aller Untugenden, sündlichen Verlangens und Emotionen, und Chelčický verfolgt voll Sorge, wie es sich von Christus entfernt. Gleichzeitig ist jedoch dieser Pessimist und hartnäckige Widersacher der Kriege und Gewalttaten voller Sorge und Liebe zum Menschen, er denkt vor allem an dessen seelisches Heil und tugendhaftes Leben. Er lehnt ganz entschieden alle Arten sozialer Unterdrückung ab, ebenso wie die Macht über den Menschen (wir würden heute sagen: die Manipulation der Menschen); der Mensch darf kein mechanisches und gehorsames Opfer der Aufträge der Staatsmacht sein – er lehnt auch das Recht der Richter,

³⁵ A. Molnár, Romani 13 nella interpretazione della prima Riforma. *Protestantissimo* XXIV, 1969, S. 65–78.

³⁶ Scharf weist er z. B. die Ansichten des revolutionären Flügels der Volksreformation zurück, welche der Taboriten-Prediger Martin Húska, der an das irdische Glück der Menschen glaubte, ausgedrückt hatte. P. Chelčický, *Replika proti M. Biskupcovi*. Tábor 1930, S. 54–56.

über Leben und Tod der Menschen zu urteilen, ab. Bereits auf dem Basler Konzil trat Nikolaus Biskupec gegen die Todesstrafe auf,³⁷ nun begründet Chelčický ausführlich, weshalb ein Mensch weder auf dem Richtblock noch im Krieg getötet werden darf. Verlogen sind alle Autoritäten, die das Töten eines Menschen rechtfertigen – es wird mit Augustin und Gregor dem Großen argumentiert – über ihnen allen steht Jesus Christus mit seinem Gesetz der Liebe und Duldsamkeit: „. . . deshalb berufen sich die heiligen Doktoren zu Unrecht auf Zitate, wenn sie zum Mordtöten auffordern . . .“³⁸

In Chelčický gelangte die böhmische Reformation zu einem ihrer geistigen Gipfelpunkte. Die tschechisch geschriebenen Bücher voll dunkler, schwer verständlicher Stellen waren allerdings nicht für die breite Öffentlichkeit gedacht, und ihre politische Tragweite war nicht außerordentlich. Sie beschränkte sich eher auf die Taboriten und kleinere Kreise religiöser Eiferer, die sich auf dem Lande um die Bibel gruppierten und auch Verbindungen mit den „Brüdern Chelčickýs“, einer Schar seiner treuen Schüler und Nachfolger, aufnahmen. Auf diese Weise wuchsen aus Chelčickýs Werk die geistigen Wurzeln eines zweiten Flügels der Volksreformation, der sich in Böhmen und Mähren neben der offiziellen Kelchler-Reformation und im Gegensatz zu ihr und auch neben dem revolutionären Flügel der Volksreformation entfaltete. Für die Entstehung der Brüder-Unität war das denkerische Werk Chelčickýs von grundsätzlicher Bedeutung – ansonsten fand es nur wenig Anklang, weil es sich weniger an gesellschaftliche Schichten richtete als an Individuen, an Einzelne, die so viel Kraft aufbrachten, die Gesellschaft, die Welt zu verlassen. Auch dieser Zug ist ein charakteristisches Merkmal der böhmischen Volksreformation.

Brüderunität und Volksreformation

Die unbefriedigende innere Entwicklung der Calixtiner-Kirche, der Druck Roms und der Machtaufstieg alter politischer Elite verursachten, daß sich auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kleine radikale Sekten entwickelten, die mit den gegenwärtigen Zuständen nicht zufrieden waren. Hier konzentrierten sich meistens Leibeigene, kleine Handwerker und Arme, die wenigstens in dieser passiven Form ihre Sehnsucht nach dem Heil ausdrückten. Neben der Gemeinde der Chelčický-Brüder waren es z. B. auch die Brüder aus Vlášnice und andere kleine Gruppen radikaler Hussiten. Aus den Angriffen gegen die Gemeinschaft der Brüder in Kremsier (Kroměříž)³⁹ [1450] erkennen wir die Ziele der Anhänger dieser Volksreformation. In der Gemeinde standen die Priester unter der Aufsicht der Laien, die kirchlichen Zeremonien wurden auf das Vaterunser reduziert, das Heilige Sakrament wurde meistens unter beiderlei Gestalt gereicht; grundsätzlich lehnten sie die katholische und Kelchler-Kirchenorganisation, die Klö-

³⁷ J. Macek, *Jean Hus*, I. c., S. 182–183.

³⁸ P. Chelčický, *Sít víry*, S. 207.

³⁹ J. Goll, *Chelčický a Jednota v XV. století*, Praha 1916, S. 80–81.

ster, die kirchlichen Feiertage ab. Es waren also meist Forderungen, die man als Taboriten-Forderungen bezeichnen könnte.

Im Jahre 1457 tritt diesen auf dem böhmischen und mährischen Lande fast illegal lebenden Gemeinden eine weitere Gruppe von Gläubigen bei, die sich selbst Brüder des Gesetzes Christi nennen oder nur kurz „Brüder“.⁴⁰ Die Katholiken und Calixtiner respektieren diese Benennung nicht und halten die „Brüder“ für Ketzer – deshalb bezeichnen sie dieselben auch als Pikarden, was an die Taboriten-Chiliasten erinnert und schon Verurteilung und Verdammung bedeutet.

Die soziale Struktur der ersten Gruppen der Brüder-Unität (so genannt, als sie zur Kirche wird) ist ganz eindeutig: ihre Mitglieder sind untertänige Bauern, kleine Handwerker und Arme. Auch Bruder Gregorius, den man für den Gründer der Unität hält, arbeitet, obwohl adeliger Abkunft, als Schneider und bekennt sich öffentlich zur Armut.

In ideologischer Hinsicht lehnen sich die Brüder an den radikalen Teil der Predigten J. Rokycanas an, knüpfen an das Taboritentum und das Volksketzertum der Waldenser an und übernehmen die Grundgedanken Chelčickýs. In seinem Sinne betonen sie das Neue Testament als wichtige Richtlinie des Lebens; in seiner Nachfolge weisen sie die Welt und die weltliche Macht zurück. Das Büchlein von Gregorius „O moci světské neb o moci mečové“ [„Über die Welt- und Schwertmacht“] ist fast eine wörtliche Übernahme des Traktates Chelčickýs „O trojím lidu“ [„Über dreierlei Volk“].⁴¹ Die weltliche Macht kann mit den Evangelien und dem Gnadengesetz nicht versöhnt werden. Deshalb dürfen sich die Brüder nie auf die Hilfe des Königs oder der Obrigkeiten berufen, sie dürfen von ihnen keinen Schutz verlangen, ja im Gegenteil – es ist unzulässig, den Obrigkeiten und dem Kaiser Eide abzulegen, Ämter zu bekleiden und in die Armee einzutreten. Daraus ergibt sich, daß Reiche und Adelige nicht Mitglieder der Brüder-Unität sein dürfen.

Die Brüder-Unität steht also in ihren Anfängen ganz eindeutig gegen die feudale Gesellschaft, in der sie gelebt hat, und sie stellt sich außerhalb der Welt, d. h. außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung. Deshalb verläßt Bruder Gregorius mit seinen Treuen Prag und begibt sich im Jahre 1457 (dieses Jahr wird als das Jahr der Gründung der Brüder-Unität aufgefaßt) aufs Land nach Ostböhmen; von diesem neuen Zentrum aus entfaltet sich eine eifrige Predigertätigkeit der Laien, denn in dieser Brüder-Unität gibt es

⁴⁰ Das Standardwerk ist noch immer die Geschichte der Unität von J. Th. Müller, *Dějiny Jednoty bratrské I*, Praha 1923, übersetzt und ergänzt von F. M. Bartoš. Neuerlich zur Geschichte der Brüder-Unität der Sammelband *Jednota bratrská, 1457–1957*, Praha 1956 und R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957. Den allmählichen Wandel der Unität in Verbindung mit den Veränderungen der böhmischen Gesellschaft beschreibt P. Brock, *The political and social doctrines of the Unity of Czech Brethren in the fifteenth and early sixteenth centuries*, Mouton, 's-Gravenhage 1957. Zur Entstehung der Unität s. R. Říčan, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus*, Stuttgart 1957, S. 68–80.

⁴¹ Müller-Bartoš I, S. 143.

lange keine Priester. Erst im Jahre 1467 kommt es zur Wahl und mit Hilfe der Waldenser auch zur Priesterweihe. Und die ersten drei gewählten Priester deuten durch ihren sozialen Ursprung an, welche Schichten sich um den kleinen Kern scharen: der eine ist Bauer, der zweite Müller und der dritte Schneider.

Die Priesterwahl ist allerdings nicht nur eine grundsätzliche Wende in der Entwicklung der Unität, sondern ein Wendepunkt auch in der Geschichte der böhmischen Reformation. Die hussitische Gemeinde wagte es nämlich wieder, die Verbindung zu Rom gänzlich abzubrechen und sich sowohl von der päpstlichen, als auch von der Kelchler-Kirche zu trennen. In Tábor hatten die Chiliasten im Jahre 1420 ihre Priester und Älteren (*seniores*) und ihren Bischof gewählt, es waren aber meistens schon früher geweihte Priester. Die Brüder wählen im Jahre 1467 aus ihrem Kreise Laien, die sie selber als Priester bestätigen.⁴²

Den Zusammenhang mit der ursprünglichen Apostel-Kirche soll der Waldenser-Bischof sichern, welcher auch Garant der Kontinuität von der ursprünglichen Kirche Christi zu den Brüdern ist.⁴³

Die ersten Priester beginnen sich auch um die Organisation der Unität zu kümmern und bearbeiten das erste Glaubensbekenntnis.⁴⁴ Die Brüder äussern sich da sehr scharf gegen die römische Kirche, sie lehnen das Kirchengut ab, aber auch die Weihe des Sakramentes, sie behalten die öffentliche Beichte bei und bestimmen die Hilfe für arme Priester. Der wichtigste Grundsatz der in der Gemeinde – *sbor* werden die schlichten Kirchen genannt – versammelten Gläubigen ist brüderliche Liebe, stilles, geduldiges Leben und Gehorsam gegenüber den Herrschaften, allerdings nur in Dingen, die mit der Lehre Christi nicht kollidieren. Ausdrücklich werden wieder Schwüre und amtliche Funktionen der Brüder abgelehnt. Es ist auffällig und bedeutsam, wie innig sich die Brüder zu dem Andenken an den Taboriten-Prediger Martin *Húška* und andere chiliastische „Märtyrer“ verpflichten.

Allerdings konnte auch die Unität den Begleiterscheinungen und den Folgen des Wachstums von der Sekte zur Kirche nicht ausweichen, auch in der Unität kamen die Einflüsse der gesellschaftlichen Veränderungen in Böhmen zur Geltung. Die Brüder-Unität überlebte die Verfolgungen – vor allem weil diese sich in einer Atmosphäre relativ großer Toleranz abspielten – sie sollte jedoch nicht die eigenen inneren Zwistigkeiten überleben, die zu Ende des 15. Jahrhunderts anwuchsen. In die Brüder-Unität meldeten sich nämlich die ersten Adeligen und weitere Bürger, beunruhigt von dem Konservatismus der Kelchler-Kirche und der Aggression der herrschaftlichen Oligarchie. Laut Chelčickýs Prinzipien hatte jedoch „die Welt“ in der Gemeinde der „Brüder des Gesetzes Gottes“ keinen Raum. Daher kommt es zu Konflikten zwischen den Idealen und der Wirklichkeit. Was für einen

⁴² Müller-Bartoš l. c., S. 87.

⁴³ A. Molnár, *Valdenští*, Praha 1973, S. 231.

⁴⁴ Eine Übersicht der Glaubensbekenntnisse von F. Hrejsa in *Dějiny křesťanství IV*, Praha 1948, S. 50–60.

oder einige gewährleistet werden konnte, erwies sich als völlig unanwendbar für die anwachsende Kirche. Täglich wurden die brüderlichen Priester und Älteren vor die Frage gestellt, was für ein Standpunkt gegenüber den Obrigkeiten, dem Gericht, den Mandaten der Beamten und des Königs einzunehmen wäre.

Die „Brüder-Theologen“ beschäftigte immer häufiger die Frage nach den grundsätzlichen, substanziellen und auch nebensächlichen Dingen, die für das Heil des Menschen wichtig sind. Es ergaben sich zwei Meinungsgruppen: die einen suchten das Heil in einer radikalen Nachfolge Christi, die anderen lehnten sich an Paulus an und glaubten an das Heil dank der Verdienste Christi und einer besonderen Gnade. Diese zweite Richtung, in der schon der Kern der künftigen lutherischen Reformations-Frömmigkeit klar enthalten ist,⁴⁵ war der Realität näher, sie gab sich zufrieden mit Kompromissen, denen sich die Gläubigen im Staate unterziehen müssen, und sie vertraute auf den Glauben an die Gnade Gottes, welche die Auserwählten retten wird. Diese Gnade Gottes und die Verdienste Jesu Christi sind gemeinsam mit dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung grundsätzliche, substanzielle Voraussetzungen des Heils, während die Heilige Schrift, die Kirche, die Sakramente, Orden und Zeremonien nur akzidentelle, zeremonielle, ergänzende Voraussetzungen für das Heil des Gläubigen sind. So gleicht sich in der Diskussion über das Heil und die substantiellen und akzidentellen Dinge die brüderliche Theologie mit den aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen aus, in welche die entstehende Unität geriet.

Der Kampf um die weitere Orientierung der Brüder-Unitätskirche wurde in einigen Synoden geführt und als Kampf zwischen den Alten und Jungen bezeichnet. Die Alten hielten treu an den ursprünglichen Prinzipien der absoluten Armut und Abgeschiedenheit von der Welt fest, die Jungen verteidigten das Recht, in der Gesellschaft zu leben und sich nach den grundsätzlichen Dingen zu richten und nur die zusätzlichen, zeremoniellen zu reformieren. Die theologischen Zwistigkeiten wurden von der Diskussion begleitet, ob die Mitglieder der Unität in den Städten Ämter im Stadtrat bekleiden können und ob der Handel und Geldangelegenheiten Arbeiten sind, welche mit der Lehre Christi vereinbar sind. 1496/1494 wurden die inneren Streitigkeiten in der Unität beendet; die Jungen siegten, und die kirchliche Gemeinde wurde sogar gespalten. „Die kleine Seite“ – so nannten sich diejenigen, die in der Minderheit blieben und verloren – weigerte sich, die Änderungen, welche in der Lehre der Unität durchgeführt worden waren, anzunehmen und lebte als eine kleine selbständige Gruppe der Gläubigen weiter. Die siegreiche „größere Seite“ begann dann die Unität energisch zu einer protestantischen Kirche umzuwandern. Seit dem Jahre 1500 stehen bereits an der Spitze der Unität vier Bischöfe, die eine strenge Organisation der Gläubigen aufbauen. Die Unität hat ihre kurzen Glaubensbekenntnisse und ihren Katechismus [1501–1502], und sie druckt auch ihr

⁴⁵ F. Hrejsa IV, S. 80.

erstes Gesangbuch [1501], denn der Kirchengesang bildet einen wichtigen traditionellen Bestandteil der Liturgie dieser hussitischen Kirche.

Sehr bald knüpfen die Brüder auch internationale Kontakte und suchen Freunde, Verbündete und neue Mitglieder ihrer Gemeinde. Die frühesten Bündnisse finden wir zwischen den Brüdern und den Waldensern. Die Weihe des brüderlichen Priestertums bezeugt die Tiefe dieser Verbindungen ebenso wie die Ankunft deutscher Waldenser in Mähren, mit denen die Taboriten bereits über M. Hagen in Verbindung getreten waren. Im Jahre 1480 kommen Scharen von Waldenser-Bauern aus Brandenburg in die Umgebung der mährischen Städte Fulnek und Landskrone und werden in Dörfern ansässig, welche unter der Obhut des Kelchler-Adels im Bündnis mit der Brüder-Unität religiös leben können.⁴⁶ Der neue Herrscher Mährens, der ungarische König Mathias Korvinus, kämpft jedoch gegen die Calixtiner und andere Ketzer, und deshalb flüchten die Brüder weiter in die benachbarten Länder und begeben sich bis nach Moldawien unter den Schutz des Herzogs Stephan des Großen.

Eine bedeutende Persönlichkeit der Böhmischen Reformation und der bedeutsamste Theologe der entstehenden Brüder-Unität⁴⁷ – ja der Schöpfer ihres Programms – ist Lukas von Prag. Er verfaßte etwa 150 theologische Traktate, die ein neues kirchliches System anstreben, in welchem die Unität leben könnte. Unter ihren Autoritäten finden wir neben Hus, Wyclif, den Taboriten und Chelčický die Vertreter der frühen Patristik, aber auch z. B. F. Petrarca,⁴⁸ dessen Schriften er zu den Stimmen zählt, die nach der Kirchenreform riefen und so zu Vorläufern der Brüder-Unität wurden.

Nach Lukas von Prag entstand die Unität deshalb, weil die Kirche wieder aufgebaut werden mußte. Weshalb taten das die Brüder? Aus Sehnsucht nach dem Heil. Sie entfernten deshalb aus der römischen Kirche alles, was unecht war, und belebten wieder die alten, guten Prinzipien der ursprünglichen Kirche Christi. In der Ekklesiologie – im Sinne der Lehre über die substantiellen und die akzidentellen Dinge des Heils – wurde die wesentliche von der äußerlichen Kirche unterschieden. Die eigentliche, substantielle Kirche ist die Gemeinschaft aller Auserwählten Christi, und diese stellen sich gegen die Kirche des Teufels. Die zeremonielle äußerliche Kirche, die auf Erden ist, soll die Gläubigen zu der eigentlichen Kirche bringen; jene an sich ist nie das Ziel und kann den Menschen auch nicht retten und ihm die Kraft des Glaubens nicht ersetzen (die eine wesentliche Voraussetzung für das Heil ist). Lukas geht also noch einen Schritt weiter als Hus und unterwirft das Prinzip der Kirche dem Prinzip des Glaubens.⁴⁹ Deshalb kann er auch zum Ökumenismus gelangen. Keine Kirche der Welt – weil

⁴⁶ Über die Beziehungen der Unität zu den Waldensern schreibt A. Molnár, *Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchéques*. Bolletino della società di Studi Valdesi 118 und A. Molnár, *Valdenšti*, Praha 1973, S. 230–250.

⁴⁷ A. Molnár, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha 1948.

⁴⁸ A. Molnár, *Bratr Lukáš*, S. 79.

⁴⁹ P. de Vooght, *La notion d'Eglise-assemblée des prédestinés dans la théologie hussite primitive*, *Communio viatorum* XIII, 3–4, 1970, S. 132.

diese für das Heil der menschlichen Seele nur eine Nebensache ist – kann für sich Rechtgläubigkeit und Universalität beanspruchen. Viele Persönlichkeiten, viele Reformbewegungen vor der Entstehung der Unität bemühten sich um die Kirchenreform, und auch für die Zukunft ist die Kirche „semper reformanda“. Dadurch näherte sich die Brüder-Unität schon an der Schwelle des 16. Jahrhunderts ganz deutlich den reformierten, protestantischen Kirchen, die sich um eine permanente Reform bemühten.⁵⁰

Die Theologie Lukas von Prag adaptierte die Brüder-Unität zu einer Kirche auch für Adelige und reiche Bürger, und auf diese Weise konnte sie auch am öffentlichen Leben Anteil nehmen. Der Prozeß der Veränderung dieser religiösen Gruppe verlief über die Bildung einer Sekte zur Gründung einer Kirche, und daher fand die Volksreformation in der Unität immer weniger Entfaltungsmöglichkeiten. Seit Anfang des 16. Jahrhunderts traten der Unität einzelne Adelige bei, welche ihren Glaubensgenossen Schutz und Zuflucht boten. Zur gleichen Zeit äußerte die Unität ihre Loyalität der Staatsmacht (in den Briefen an König Wladislav), den Städten und den Ratsherren gegenüber; sie verließ allmählich auch ihre ursprüngliche Abneigung gegenüber Gelehrsamkeit und Bildung; sie billigte, daß ihre Mitglieder Handel trieben, ja sogar daß sie Militärdienst leisteten, wenn sie dazu von der Obrigkeit aufgefordert würden, und auch für die Herrschaft arbeiteten und ihr Abgaben leisteten, da das alles keine substantiellen Dinge seien. So wurde die Brüder-Unität mit dem feudalen System konform und hörte auf, eine Organisation zu sein, welche die revolutionären hussitischen Traditionen aufrechterhalten und weiter entwickeln konnte. Deshalb verschwanden aus dem Verzeichnis der Autoritäten, auf die sich die Brüder stützten, die Taboriten-Chiliasten, und auch der Einfluß Chelčickýs trat in den Hintergrund. Die ideologische Orientierung der Brüder-Unität richtete sich eher auf die Zusammenarbeit mit Luther und Zwingli, mit denen Lukas von Prag und andere „Brüder-Theologen“ zu diskutieren begannen.⁵¹ Auch die Annäherung an die Neo-Utraquisten macht deutlich, daß die Brüder-Unität die radikale Komponente loswerden wollte und den Charakter einer Reformationskirche annahm, die allerdings auch weiterhin in freundschaftlichen Beziehungen zu Vertretern der radikalen Reform stand, wie z. B. zu den Anabaptisten.

Die hier skizzierte Entwicklung der zweiten Phase der Volksreformation in Böhmen zeigt vor allem, wie sich in der böhmischen Reformation Voraussetzungen für die Gründung der protestantischen Kirche bildeten. Einerseits näherte sich ein Teil der Volksreformation den Bestrebungen um die Bildung einer weiteren reformierten Kirche, andererseits erstarkte der Widerstand gegen die Welt, die Sehnsucht der Gläubigen nach Isolierung von der Welt und der Gesellschaft. Man kann nicht sagen, daß die Bemühungen um akti-

⁵⁰ So sind die Schlüsse aller Arbeiten über die Unität (F. M. Bartoš, J. Th. Müller, F. Hrejsa, A. Molnár, R. Řičan).

⁵¹ A. Molnár, Zum Gespräch zwischen Luther und den Böhmisches Brüdern [„... und fragten nach Jesus“. Festschrift für Ernst Barnikol, Berlin 1964, S. 177 bis 185].

ven, gewaltsamen Widerstand gegen die Prälaten, gegen den Adel und die Aristokratie gänzlich verschwunden wären. Die Verfolgung der Vertreter der Volksreformation in Böhmen durch den König und die Stände dauert an. Nichtsdestoweniger überwiegt in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Böhmen und Mähren die Tendenz einer ruhigen, sanften, resignierten, in sich eingeschlossenen Reformation, welche sich in der Umwelt nur umsieht, um festzustellen, ob es möglich wäre, eine ähnliche oder verwandte religiöse Bewegung zu finden.

In diesem ständigen Kontakt mit den ringsum existierenden religiösen Gemeinden standen die Mitglieder kleiner Gruppen der böhmischen Volksreformation auch den deutschen Gläubigen sehr nahe. Wir sehen die intensiven Beziehungen zwischen den Taboriten und Waldenser „truwe bruder“ auch später zwischen den Mitgliedern der Brüder-Unität und den deutschen Waldensern. Zweifellos gab es auch andere Wege zu geheimen Gemeinden der Gläubigen in Sachsen, Franken und in der Nähe von Böhmen. Ebenso wirkten auch in deutschen Ländern die ins Deutsche übersetzten hussitischen Schriften. Die Existenz solcher Formen der Propagation von Ideen der böhmischen radikalen Reformation können wir nur annehmen und nachträglich rekonstruieren. Daraus, daß es der Inquisition gelang, das deutsche Ketzernest zu entdecken, und weil aus den Antworten gefolterter Ketzer ersichtlich wurde, daß sie mancherlei hussitische Gedanken vertraten, werden die lange ideologische Vorbereitung und die anhaltenden Beziehungen deutscher Ketzer zu Böhmen deutlich.

Solche Kontakte mit der böhmischen Volksreformation können wir nicht nur bei den sogenannten Wirsbergern, sondern z. B. auch bei Hans Böheim, genannt Pfeifer von Niklashausen,⁵² der so sehr an den Bauernkönig aus Stadice erinnert, voraussetzen. Dieser ungebildete Laie, Schafhirt und Dorfmusikant verbindet in einer Person wyclifsche-hussitische Elemente und den Taboritentrotz der Obrigkeit gegenüber. Manche Zeitgenossen leiten schon aus dem Namen Böheim dessen böhmische Abstammung ab; böhmischen Ursprungs sind jedenfalls jene Teile aus Böheims Predigten, die sich gegen die weltliche Macht der Kirche wenden und verlangen, daß die Obrigkeit sittlich lebe, da sie sonst ihre Herrschaftsrechte⁵³ verlieren würde. Die Quelle dieser Ansichten Böheims war gewiß das Taboriten-Manifest, das in deutscher Fassung 1430 eben in der Gegend, in welcher dieser Volksprophet wirkte, verbreitet wurde. Vielleicht deuten auch die das Predigerwerk Böheims begleitenden Lieder Beziehungen zum hussitischen Kult des frommen Gesanges an. Aber auch die Volksfrömmigkeit und das Verlangen, Gruppen des Lesens und Schreibens Unkundiger zu vereinigen, veranlaßte den „Dorfmusikanten“, Lieder zu schreiben. Daß diese Lieder der Pilger

⁵² S. Hoyer, Hans Böheim – der revolutionäre Prediger von Niklashausen. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XVII, 2, 1970, S. 185–196 (mit Literaturverzeichnis).

⁵³ S. Hoyer l. c., S. 192, sieht nicht den hussitischen Ursprung dieser Ansichten Böheims und beschränkt irrtümlicherweise die hussitischen Einflüsse auf Böheims Kritik an der kirchlichen Hierarchie.

im Taubertal zum Werkzeug der Revolte wurden, ist nicht nur daraus ersichtlich, daß die Adeligen diese zu singen ausdrücklich verboten, sondern auch aus der späteren Tradition – die ersten aufwieglerischen Verbände deutscher Bauern unter den Fahnen des Bundschuhs sangen noch nach dreißig Jahren Böheims Lieder.

Hans der Pfeifer beginnt am Sonntag Laetare im Jahre 1474 zu predigen, zur Zeit der Volksfreundfeste, an denen die Rückkehr des Frühlings gefeiert und mit Tänzen und Liedern der Winter aus den Dörfern gejagt wird.⁵⁴ Mit diesen Hoffnungen auf Sonne und Frühling und mit diesen Äußerungen der dörfischen Folklore verbindet der ungelehrte, jedoch sprachgewandte Prediger seine Angriffe gegen die Priester, die kirchlichen Abgaben, aber auch gegen den Adel und gegen jegliche Unterdrückung. Die Menge von Pilgern unter der Kanzel im Taubertal wird jeden Sonntag größer; es nehmen auch einige Tausend Bauern aus der näheren und weiteren Umgebung teil. Deshalb greift im Laufe von drei Monaten der Verband der Adeligen ein und zerstreut die Pilger, und Hans Pfeifer verschwindet für immer im Gefängnis. Als bewaffnete Pilger versuchen, ihn zu befreien, werden sie von Söldnern des Würzburger Bischofs geschlagen und zerstreut, die Gefangenen werden bestraft. Hans des Pfeifers Versuch einer Revolte nach dem Muster der Taboriten geriet jedoch nicht in Vergessenheit. Seinen Widerhall finden wir in Sachsen und im Rheinland, und auch im Werk von Albrecht Dürer⁵⁵ wird der prophetische Pfeifer heroisiert.

Die hussitischen Ideen kamen hauptsächlich in der bäuerlich-plebejischen Revolutionsbewegung zur Geltung. Eine Kette von Bauernaufständen in Südwestdeutschland, der sogenannte Bundschuh, wird von hussitischen Gedanken und Losungen begleitet. Zeitgenossen schreiben 1493, daß „ein böhmisches Gift aufkam, das unter die einfachen Leute gesät wurde, welches Reichen und Vermögenden Angst und Furcht einjagt“. Die deutschen Aufständischen verweigern nämlich auf hussitische Art „Steuern, Zinsen und Gebühren zu zahlen, sie wollen frei und vermögend sein, einer wie der andere“. Von der explosiven Kraft der böhmischen Gedanken am Anfang des 16. Jahrhunderts sprachen ähnlich auch die deutschen Humanisten Jakob Wimpfeling und Willibald Pirckheimer – auch sie verurteilten die Wirkung „des hussitischen Giftes“.⁵⁶

Man könnte die Äußerungen der Humanisten über die Kraft des Einflusses der böhmischen Volksreformation auf die deutschen Untertanen – die das Wachstum der heimischen Ketzerei und Revolte durch äußere, fremde Einflüsse erklären – als eine geläufige rhetorische Formel ablehnen. Wenn wir jedoch den fast jahrhundertlangen Einfluß der böhmischen Reformation auf die Umgebung von Böhmen kennen, müssen wir zugeben, daß sich

⁵⁴ W. E. Peuckert, *Die große Wende I*, Darmstadt 1966, S. 263.

⁵⁵ In Dürers Apokalypse ist Hans Böheim als echter Prophet und als Johannes der Täufer abgebildet. R. Chadraba, *Dürers Apokalypse. Eine ikonologische Deutung*, Praha 1964, S. 58–59.

⁵⁶ H. Köpfstein in *Mezinárodní ohlas husitství*, red. J. Macek, Praha 1958, S. 272–273.

auch die deutschen radikal-revolutionären Bewegungen teilweise an die böhmischen Gefährten und Freunde wandten in der Hoffnung auf Hilfe, Zusammenarbeit und Rat. Es ist ganz zweifellos, daß der deutsche Bauernkrieg ebenso wie die deutsche Reformation aus eigenen, heimischen Wurzeln emporwuchsen, aber ebensowenig kann man bestreiten, daß in dem Zeitabschnitt der Vorbereitungen des deutschen Bauernkrieges lebhaft Kontakte deutscher Radikaler mit Böhmen bestanden.

Heute ist bereits allgemein bekannt, daß Martin Luther nach und nach positive Beziehungen zur böhmischen Reformation fand und zwar nicht nur zu Hus und den Calixtinern, sondern auch zur Brüder-Unität.⁵⁷ Ähnlich deutet auch die Bewunderung Ulrichs von Hutten für Johannes Žižka an, daß sich in der deutschen Reformation hussitische Ideen zur Säkularisierung des kirchlichen Vermögens und zur Vernichtung der Prälaten verbreiteten.⁵⁸ In diesem Zusammenhang müssen wir auch die Zuneigung Thomas Müntzers zur böhmischen radikalen Reformation sehen.

Es war möglicherweise Luthers Stellung zu Hus, die auch die Aufmerksamkeit Thomas Müntzers auf die böhmische Reformation lenkte.⁵⁹ Es konnten jedoch auch andere Einflüsse gewesen sein. Bei seiner außerordentlichen Belesenheit ist es nicht ausgeschlossen, daß er die in ziemlich großer Auflage in Nürnberg im Jahre 1511 herausgegebene Konfession der böhmischen Brüder kannte. Oder waren ihm die hussitischen Ideen aus den polemischen anti-hussitischen Traktaten bekannt? Auf der Suche nach der Motivation von Müntzers Interesse für Böhmen können wir auch die Möglichkeit eines direkten Verkehrs mit den geheimen Gemeinden der Waldenser-Taboriten in Brandenburg nicht ausschließen. Wir wissen, daß Müntzer in Jüterborg weilte, wo sein Vorgänger Franz Günther angeklagt wurde, u. a. auch deshalb, weil er die böhmischen Hussiten verteidigt hatte.⁶⁰

Mit der böhmischen Volksreformation war Müntzer gewiß schon während seines Aufenthaltes in Zwickau sehr eng verbunden. Diese Stadt spielt in der Geschichte der Taboriten-Waldenser-Ketzerei eine große Rolle. Im Jahre 1462 wurden hier deutsche Hussiten verbrannt, 1475 wird hier von dem Wirken aus Böhmen kommender Prediger gesprochen. Am Anfang des 16. Jahrhunderts hat diese Stadt ständige intensive Kontakte mit böhmischen Städten, vor allem mit Saatz, dem bekannten Zentrum der Taboriten-Bewegung. Nach Saatz führen auch die Spuren der Ketzerbewegung, deren Mittelpunkt der Tuchweberknappe Nikolaus Storch ist, in dessen Nähe Müntzer arbeitet. Es wird ausdrücklich von den Artikeln der Taboriten-Chiliasen gesprochen, die Storchs Ketzergruppe bekannt waren und zu denen sie sich bekannte. Mit dem radikalen Widerwillen der Taboriten gegen die kirchliche Organisation und gegen den Klerus hängt auch die Abneigung

⁵⁷ S. Harrison Thomson, Luther and Bohemia. ARG 44, 1953, S. 160–181.

⁵⁸ Vgl. den Dialog Ulrichs v. Hutten „Monitor“ u. den Dialog „Neukarsthans“, der Hutten zugeschrieben wird; dazu A. Kraus, Husitství v literatuře zejména měmecké I, Praha 1917, S. 162–164.

⁵⁹ V. Husa, Tomáš Müntzer a Čechy. Rozpravy ČSAV 67, Praha 1957, 11, S. 22 f.

⁶⁰ V. Husa l. c., S. 18.

gegen die Taufe der Kinder zusammen, welche die Taboriten und auch andere Gemeinden der Volksketzerei (auch der Brüder) in Böhmen seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verkündeten.

Aus Zwickau kommt Müntzer 1521 mit dem klaren Ziel, als Prediger des Wortes Gottes in Böhmen eine neue Apostelkirche zu gründen, die sich von dort aus in der ganzen Welt verbreiten soll. Dieses Programm äußerte er übrigens auch in seinem Prager Manifest.⁶¹ Der erste Ort seines Aufenthaltes in Böhmen ist allerdings nicht Prag, sondern Saatz, die Stadt, aus welcher einst die hussitischen Bischöfe in deutsche Länder gingen, und die Mittelpunkt der Taboriten-Waldenser-Bewegung war. Aus Saatz kehrte Müntzer wieder nach Zwickau zurück, und nach einer gründlichen geistigen Vorbereitung zusammen mit dem Gehilfen Mark Stübner geht er nach Prag. Die Situation in Prag war jedoch für die Entwicklung einer radikalen Reformation nicht günstig. Im Gegenteil: die konservativen Calixtiner halten Müntzers Predigten für aufwieglerische Aufrufe, und sie erreichen zuletzt, daß Müntzer verhaftet und aus der Stadt ausgewiesen wird. Zugleich regte allerdings Müntzers und Stübners Tätigkeit die radikalen Kelchler und Vertreter der Volksreformation an – wie es nicht nur die Verbreitung der chiliastischen Taboriten-Schriften, sondern auch Volksdemonstrationen gegen die Mönche bezeugen.

Müntzers Aufenthalt in Böhmen endete erfolglos, die neue Apostelkirche konnte in Böhmen nicht Fuß fassen, da dort für sie keine günstigen sozialpolitischen Bedingungen waren. Doch für Müntzers innere Entwicklung hatte sein Aufenthalt in Saatz und Prag eine nicht geringe Bedeutung. Er half ihm, das revolutionäre Vermächtnis der böhmischen Reformation näher kennenzulernen, und er kräftigte Müntzers Entschlossenheit zur revolutionären Lösung von reifenden religiösen und sozialpolitischen Fragen. Man bedenke den Einfluß der Taboriten auf Müntzers deutsche evangelische Messe; man vergesse auch nicht die Taboriten-Kriegskunst in der Schlacht bei Frankenhausen (Benützen der Wagenburg).⁶² Einen unbestreitbaren Widerhall der Taboriten-Chiliasten-Artikel finden wir ebenfalls in den *Artikeln der Anabaptisten in Mitteldeutschland von 1525*.⁶³

Auch bei Mark Stübner können wir Spuren von Einflüssen der böhmischen Volksreformation finden. Während seines Prager Aufenthaltes erinnerten wiederum die Mitglieder der Brüder-Unität in einer Sonderschrift daran, weshalb es unentbehrlich sei, bei dem Eintritt eines Christen in die Brüder-Unität dieses neue Mitglied der Kirche Christi wiederzutaufen. Schon seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts lehnten die Brüder die Kindertaufe ab und verlangten die Taufe der Erwachsenen. Es ist nicht uninteressant, daß in Zwickau, wohin Stübner am Ende des Jahres 1521 aus Prag zurück-

⁶¹ Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe unter Mitarbeit von Paul Kirn herausgegeben von Günther Franz in: Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XXXIII, Gütersloh 1968, S. 491–511.

⁶² V. Husa l. c., S. 94.

⁶³ G. Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, Berlin 1958, S. 133–134.

gekehrt war, der Gedanke der Taufe der Erwachsenen und die Ablehnung der Kindertaufe das erste Mal am 17. Dezember 1521 erwähnt wird, und manche Quellen sprechen davon, daß dieser Irrglaube aus Böhmen nach Zwickau kam.⁶⁴ Es scheint also ohne Zweifel zu sein, daß die Idee der Taufe der Erwachsenen mit älteren Anregungen der böhmischen Volksreformation zusammenhing, und daß man bei der Suche nach dem Ursprung des deutschen Anabaptismus diese Tatsache nicht aus den Augen lassen kann.

Es ist allerdings ganz unrichtig, eine unüberwindliche Barriere zwischen dem sogenannten unrevolutionären Anabaptismus vom Zürcher Typus und dem mitteldeutschen revolutionären Anabaptismus,⁶⁵ der nicht einmal die Aufforderung zu gewaltsamem Kampf gegen Prälaten und Obrigkeiten scheute, aufzubauen. Die Entwicklung der böhmischen Volksreformation zeigt klar, daß beide Tendenzen einander durchdrangen und beieinander anknüpften (Taboritentum – Chelčický – Brüder-Unität). Auch in der Entwicklung des deutschen Anabaptismus – dabei müssen wir uns immer bewußt sein, wie ungenau und unausgeprägt der Begriff „Anabaptismus“ ist! – ist es möglich, eine wechselseitige Interaktion revolutionärer und ruhiger, pazifistischer Tendenzen zu finden. Vor allem nach der Niederlage der Volksarmeen in den Jahren 1525–26 ist eine markante Abweichung von dem revolutionären Programm zu sehen. Merkwürdig ist, daß auch damals die böhmische Volksreformation freundschaftliche Beziehungen zu der deutschen Volksreformation anknüpft. Vor allem Mähren wird zu einem „evangelischen Land“, wo Anabaptisten, Hutteriten und andere Gruppen ehemaliger Mitglieder des Bauernheeres und auch geheime, Gewalt ablehnende Ketzergemeinden Unterkunft finden.⁶⁶ Dies alles steht aber außerhalb des Rahmens dieser Studie, die sich absichtlich nur auf die Klärung der weniger bekannten Anfänge gegenseitiger Beziehungen und Kontakte zwischen der böhmischen und deutschen radikalen Reformation konzentriert hat.

⁶⁴ V. Husa, l. c., S. 93.

⁶⁵ So M. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster 1525–1535*, Torino 1972, S. 88 u. a. Gastaldi unterschätzt im Ganzen den Einfluß der böhmischen radikalen Reformation auf die deutsche radikale Reformation (z. B. in der Frage der Taufe der Erwachsenen).

⁶⁶ Über die Aufgabe Mährens in der Entwicklung der radikalen Reformation im XVI. Jahrhundert vgl. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, S. 201 u. 419 ff. und hauptsächlich J. K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526–1628. A study of origins and contacts*, The Hague 1969.