

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 12 (1984)

DOI: 10.11588/fr.1984.0.51440

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

FERDINAND SEIBT

## CABOCHIENS, LOLLARDEN, HUSSITEN

### Zur sogenannten Krise des Spätmittelalters im europäischen Vergleich

#### I.

Zuerst muß ich wohl den ominösen Krisenbegriff strapazieren; aber nicht mit einer umfangreichen Auseinandersetzung, sondern nur mit einer Orientierungshilfe. Ich muß davor warnen, einen Begriff aus der Gegenwartsgesellschaft ohne weiteres dem Spätmittelalter zuzumuten. Unser Krisenbegriff, wie ihn die Gegenwartssoziologie entwickelt, ist im allgemeinen bipolar und von den Grundlinien einer ökonomisch definierten und fundierten Gesellschaft abgelesen. Das Beziehungsgefüge von Löhnen und Preisen aber spielte beispielsweise in der spätmittelalterlichen Ständegesellschaft eine weit geringere Rolle. Ohne es zu ignorieren, wird man doch nicht gerade hier das Fundament des gesellschaftlichen Selbstverständnisses jener Zeit suchen.

Mein Begriff der spätmittelalterlichen Krise soll nicht Niedergang und Verfall kennzeichnen, ohne zugleich Aufstieg und Blüte anzumerken; er bedeutet nicht nur Herbst, sondern auch Frühling; er sieht in einer Zeit etwa zwischen 1378 und 1450 in Europa eine schwierige und langwährende Auseinandersetzung einzelner Kräfte, die das politische Ordnungsgefüge zu ihren Gunsten verändern wollen. Am Eingang dieser Entwicklung läßt sich eine starke städtische Position markieren, am Ende haben sich die dynastischen Kräfte durchgesetzt. Dabei bedarf es freilich gerade in Deutschland noch einer längeren Entwicklung bis zur endgültigen Gestaltung des alten Föderalismus als eines Reiches aus Fürstenstaaten<sup>1</sup>.

Nach meinem Dafürhalten ist die sogenannte Krise des Spätmittelalters erstens ein Bewußtseinsphänomen und zweitens abhängig vom Zustand der politischen Struktur. Sie äußert sich a) in einer über das normale Maß einer jeden gesellschaftlichen Wirklichkeit hinausreichenden von mir so bezeichneten Disfunktionalität, das soll heißen, nicht in einer generellen Schwäche, sondern in einem generellen Auseinanderstreben der politischen Kräfte. Die Welt ist »aus den Fugen«, »nichts steht in rechter Ordnung«, Erkenntnisse, die der Ackermann aus Böhmen ähnlich formuliert wie die

<sup>1</sup> Die zeitliche Begrenzung der Krisenphänomene wird in der Literatur sehr unterschiedlich gehandhabt. Ich bevorzuge den politischen Rahmen mit den Eckdaten 1378 (Tod Karls IV., Papstschisma, zuvor Tod Eduards III. v. England, danach Karls V. von Frankreich und Ludwigs d. Großen v. Ungarn usw. – 1377–1382 – und 1475. Dazu vgl. neuerdings E. MEUTHEN, *Das 15. Jahrhundert*, 1980, und F. SEIBT, *Europa 1475*, in: *Österreichische Osthefte* 18 (1976) S. 242–276.

Reformatio Sigismundi<sup>2</sup>. Dementsprechend fehlt es auch an der gehörigen, jedem Zeithorizont unerläßlichen Perspektive. Die Disperspektivität, wie ich sie nennen möchte, der Zeit läßt sich ablesen aus einem generellen »Klima des Pessimismus«<sup>3</sup>, aus der Zunahme eschatologischer Ängste<sup>4</sup>, dokumentiert in Totentänzen und Antichrist-Darstellungen, in Endzeitprophetien. In der nüchternen Kalkulation in jener Zeit führt sie zu Reformdruck und macht hier in besonderem Maße im Mittelstand rebellisch, ja revolutionär<sup>5</sup>.

Für die starke Aktivität des Mittelstandes im Sinn einer Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnungen wenn nicht gar ihrer Revoltierung gibt es unzählige Zeugnisse. Um sie zu ordnen, müßte man wohl zuallererst erläutern, was der Mittelstand in jener Zeit eigentlich sei. Denn auch hier läßt sich ein Begriff unserer modernen Industriegesellschaft nicht ohne solche Erläuterungen der spätmittelalterlichen Ständewelt zumessen.

Dabei muß man freilich von vornherein darauf achten, daß die Begriffsgrenzen von »Mittelstand« nach den Prinzipien ihrer Semantik sowohl heute wie auch zu anderen Zeiten alles andere als klar sind. Es soll hier nur eine Position zwischen oben und unten gekennzeichnet werden, und vielleicht ist dabei gerade die Unklarheit der begrifflichen Grenzen nützlich. Ich möchte davon ausgehen, mit diesem Begriff ökonomisch selbstverantwortliche, aber politisch abhängige Bevölkerungsgruppen zu kennzeichnen; Gruppen also, die über ihr wirtschaftliches Geschick selber verfügen oder zumindest zu verfügen meinen, deren politische Dispositionsfähigkeit ihnen selbst aber eingeschränkt erscheint. Gruppen, die keine Beteiligung an »Obrigkeit« haben, um eine ausführlich im Zusammenhang mit reformatorischem Widerstandsrecht in Deutschland diskutierte Bezeichnung in Erinnerung zu bringen. Das ist der »gemeine Mann« in den Städten und auf dem Land<sup>6</sup>, das sind aber auch Angehörige des unteren Adels, in unterschiedlicher Rechtsposition in den einzelnen europäischen Ländern, kleine Grundbesitzer, die sich, unbeschadet ihrer ständischen Positionen, gedrängt fühlen, ihre politischen Mitspracherechte zu erweitern.

Das ist ein Grundzug der Reformbewegungen jener Zeit: die Erweiterung von Mitspracheberechtigungen solcher mittelständischer Bevölkerungskreise. Der zugehörige Reformdruck rührt aus der zeitgenössischen Angst um das eigene Schicksal gegenüber den in Bewegung geratenen Rivalitäten zwischen den Großen.

Wir haben bisher die Dinge, wenn auch mit Rücksicht auf zeitgenössische Strukturen, doch einigermaßen aus der Sicht moderner Gesellschaftsmechanik betrachtet. Die Zeit dachte und lebte kollektiv. Der tatsächliche gesellschaftliche Pluralismus rechtfertigte sich aus der Anteilnahme an kleineren oder größeren

2 Ackermann aus Böhmen, 31. Kapitel (um 1400); Reformatio Sigismundi Hs. N 50 V. 9–11 (1439); vgl. T. STRUVE, Reform oder Revolution? Das Ringen um eine Neuordnung in Reich und Kirche im Lichte der »Reformatio Sigismundi« und ihrer Überlieferung, in: Zs. f. Gesch. des Oberrheins 126 (1978) S. 73–129.

3 J. DELUMEAU, La peur en Occident, 1978, S. 198.

4 G. FRANCASTEL, Une peinture anti-hérétique à Venise?, in: Annales ESC 20 (1965) S. 16.

5 Von einer Revolution des Mittelstands sprach schon 1947 R. E. Betts, umfassend dazu die These von G. MOLLAT und Ph. WOLFF, Ongles bleus, Jacques et Ciompi. Les révolutions populaires en Europe aux 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> Siècles, 1970, engl. 1973, auch wenn ich den Revolutionsbegriff dieses Buches nicht teile.

6 R. LUTZ, Wer war der Gemeine Mann?, 1979.

Gemeinschaften, an der Stadt-, der Dorf-, der Landesgemeinde oder an der Christenheit, und kein Reformansatz konnte umhin, diese Gemeinschaft zu ignorieren. Dabei war ein integratives Element unerlässlich, um das gesamte Ordnungsgefüge in das Reformdenken einzufassen. Dieses integrative, spezifisch mittelständische Element war der Begriff des gemeinen Nutzens, des *bonum commune*. Sein Einfluß wurde variiert durch die vorgegebenen politischen Strukturen und war demnach entweder auf das Wohl einer Stadtgemeinde gerichtet oder auf den Nutzen des gesamten Königreichs.

Die Zeit lebte aber auch religiös. Auch ihr tatsächlicher Ständepluralismus rechtfertigte sich aus seiner Effizienz für eine religiös bestimmte Lebensgestaltung. Dabei war man längst weit über den theoretischen Dreisatz von Gebet, Schutz und Arbeit hinausgekommen, der seit dem 11. Jahrhundert Allgemeingut geworden war und formelhaft die mittelalterlichen Jahrhunderte weit überlebte<sup>7</sup>. Vielmehr hatten sich alle möglichen Gruppierungen ein besonderes Selbstbewußtsein von ihrer Bedeutung für das religiös motivierte Ganze, für die Christenheit zurechtgelegt, in Nationalheiligentümern geradeso lebendig wie in der Zuordnung bestimmter Heiliger zu einzelnen politischen Gebilden, Königreich, Fürstentum oder Stadt, wie sich das namentlich im 14. Jahrhundert entwickelt hatte<sup>8</sup>. Sie suchten durch religiöse Bruderschaften, durch Ritterorden, durch Gebets- und Wallfahrtsvereinigungen eine Vielzahl besonderer Bezüge zum transzendenten Lebensgrund zu wecken. Auf dem Boden der allgemeinen Christenheit galt es dabei eine besondere Auserwählung zu festigen, eine handgreiflichere Heilsgewißheit, als sie der Allgemeinheit zugesagt war, nach einer Grundregel des Sozialverhaltens im Bezug zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen: Unter den allgemeinen Voraussetzungen gilt der höhere Eifer der elitären Abgrenzung – wenn auch und gerade im Hinblick auf die Allgemeinheit.

Noch eine Voraussetzung ist wichtig, um das reformerische Anliegen der Zeit zu verstehen. Sie bringt eine Quintessenz aus der gesellschaftlichen Mobilität der voraufgehenden Zeit in Verbindung mit dem Fortschritt der religiösen Unterweisung. Auf der Grundlage prinzipieller Gleichheit aller vor den religiösen Pflichten ebenso wie auch vor ihrem Lohn und namentlich mit den Mitteln städtischer Kommunikation unter insgesamt intensivierten Siedlungsformen hatte die Kirche schon seit Jahrhunderten fast jedermann in das Netz ihrer Unterweisung einbezogen. Die gehörige Aufforderung schlug Wurzeln im besonderen Eifer zur Ausbildung der Seelsorge. Bei der Radikalität der christlichen Lebensforderungen war damit aber auch Kirchenkritik unvermeidlich. Ihre Ausbreitung seit dem 12. Jahrhundert in besonderen Bewegungen, teils außerkirchlich und häretisch, teils innerkirchlich namentlich in der Gestalt der Bettelorden, brachte schließlich seit dem 14. Jahrhundert eine allgemeine Reformbewegung in Gang, genährt durch begabte Prediger, unterstützt durch die Verbreitung volkssprachlicher Bibeln. Während das Papsttum im 14. Jahrhundert in so bedeutendem Maße abwich vom vorgegebenen Seelsorgeamt und sich schließlich seit 1378 im großen Schisma vollends seiner älteren Selbstdarstellung begab, wuchs die

<sup>7</sup> Die Dreiständeordnung erläuterten nach Herkunft und hochmittelalterlicher Bedeutung G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, 1978; O. G. OEXLE, Die ›funktionale‹ Dreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon, in: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978) S. 1–54.

<sup>8</sup> F. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit*, 1975.

Reformbewegung weitgehend zur Reformkritik, namentlich verschärft in jenen Kreisen, die sich aufgerufen fühlten aber ohnmächtig sahen, unter den Laien, und wurde solcherart zum besonders dynamischen Antrieb mittelständischer Reformprojekte. Die Entbindung von Handarbeit zu einem gewissen Ausmaß geistiger Anteilnahme einerseits bei gleichzeitiger Begrenzung der Problemerkennntnis andererseits<sup>8a</sup> verführte dabei zu einer besonders aggressiven Stellungnahme gegenüber dem kirchlichen Establishment, weil sie Ohnmacht aus Systemzwang nur allzu leicht verwechselte mit bösem Willen. Symptomatisch dafür bleibt, daß der Papst seit dem 14. Jahrhundert zum erstenmal als Antichristfigur populär geworden ist.

## II.

Alfred Coville, der vor 100 Jahren die einzige Monographie zum Thema verfaßte, sieht den Aufstand der Cabochiens von 1413 für bislang noch unbearbeitet in der französischen Historiographie. Erstaunlicherweise hat sich, eben nach der großen Arbeit von Coville, bis heute niemand mehr mit dem Thema befaßt<sup>9</sup>. Der Anlaß des Aufstandes ist recht klar: Während der Regierungszeit des geisteskranken Königs Karl VI. waren die Verhältnisse in Frankreich noch zerrütteter, als ohnehin während des andauernden hundertjährigen Krieges mit England. Unmittelbar zuvor hatte der Bürgerkrieg zwischen den Herzögen von Burgund und von Orléans tiefe Parteiungen im Lande erregt. Der Herzog von Burgund, der sich des maßgeblichen Einflusses auf den Hof, die Stadt Paris und ihre reichen Zünfte bemächtigt hatte, begünstigte die Aufständischen. Generalstände zu Anfang des Jahres 1413 ersahen die königliche Forderung nach Steuererhöhungen im Hinblick auf die finanzielle Mißwirtschaft für die rechte Gelegenheit, für eine klassische Gelegenheit aller europäischen Revolutionen übrigens, auf grundlegende Reformen zu drängen. Sie erzwangen eine Reformkommission, und erst im Zusammenhang mit deren zunächst schleppender Arbeit folgte der Druck der Straße. Er wurde angeführt durch die Metzgerzunft und die ihr anhängenden fleischverarbeitenden Gewerbe, unter ihnen ein Abhäter namens Simon, genannt Caboche, und daß der Aufstand fortan unter dieser Bezeichnung lief, kann man auch als ein pejorisierendes Urteil betrachten. In Wirklichkeit hat dieser Caboche, das heißt: der Dickkopf, durchaus nicht das Heft in der Hand behalten. Er ist allenfalls verantwortlich für eine gewisse Radikalisierung, für Ausschreitungen, für einen Sturm auf die Bastille, für unmittelbaren Terror in den königlichen Gemächern<sup>10</sup>. Als Sprecher der revoltierenden Menge trat immer wieder ein Medicus auf, Jean de Troyes, den die Quellen als redengewandt und schlau bezeichnen. Dieser Arzt war es auch, der bei passender Gelegenheit an der Spitze einer Volksmenge den König zwang, zugleich mit seinem Gefolge als Zeichen der Verbundenheit mit dem gemeinen Mann ein weißes Chaperon aufzusetzen, eine *capucia alba*, eben die volkstümliche

8a F. SEIBT, Vom Lob der Handarbeit, in: Vom Elend der Handarbeit, hg. v. H. MOMMSEN und W. SCHULZE, 1981, S. 158–181.

9 A. COVILLE, Les Cabochiens et l'ordonnance de 1413, 1888; A. COVILLE, L'ordonnance Cabochienne, 1891.

10 Dazu Einzelheiten in meinem Buch: Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt, 1984.

weiße Zipfelmütze, mit der sich ja doch erlauchte Häupter für gewöhnlich nicht bedeckten. Damit aber genug von jenem revolutionären Druck, der augenscheinlich mittelständischen Ursprungs war. In der Reformkommission, dem entscheidenden Gremium für die teils revolutionären Forderungen, saß kein einziger Vertreter aus diesen Kreisen. Hier hatten sich Räte des Königs, Mitglieder des Parlement de Paris, ein Schöffe der Stadt Paris, ein Großhändler, Prälaten, Juristen und der Theologe Jean Courtecuisse zusammengefunden. Nun hat man das Ergebnis der Reformberatungen, eben die im modernen Druck 160 Seiten umfassende und unzutreffend sogenannte »ordonnance cabochienne« vielleicht deshalb nicht gehörig gewürdigt, weil sie, unter den Gesichtspunkten der Revolution von 1789, nicht revolutionär erschien<sup>11</sup>. Das ist womöglich ein vorschnelles Urteil. Und immerhin hatte Jules Michelet vor mehr als 100 Jahren hier schon die gesamte Weisheit der älteren französischen Administrative vereint gesehen. Jean Gerson, der bedeutendste Theologe der Sorbonne dieser Zeit, überdies ein wenig von einer demütigenden Szene im Aufstand betroffen, sah hier wohl den revolutionären Charakter schärfer: Als alles vorbei war, als die Aufständischen durch ungeschicktes Paktieren gegenüber einer Koalition von Monarchie, dem Herzog von Orléans und dem Großbürgertum von Paris das Spiel verloren hatten, verurteilte er in einer Predigt »jene falsche Lehre, die zum Samen von Rebellion und Aufruhr gegen den Stand des Adels und folgerecht auch den Stand des Klerus wurde, und selbst die Bourgeoisie wurde davon zerstört«<sup>12</sup>. Gerson will nicht gerade mit dem Finger auf diejenigen weisen, welche diese falsche Lehre vertreten hätten, lediglich die Wahrheit will er hervorheben und den Irrtum zurückweisen. Diese Schonung entspricht sozusagen dem jahrhundertealten Kollegialitätsprinzip.

Denn zu den Verteidigern der Reformbeschlüsse gehörten andere führende Theologen der Universität, und der nächste Amtskollege Gersons, der schon genannte Doktor der Theologie Jean Courtecuisse, Mitglied der Reformkommission, als Großalmosenier des Königs bei Hofe hochgestellt, hatte kurz zuvor vor König und Hof in einer eindringlichen Predigt eben die Reformbeschlüsse mit allem Nachdruck verteidigt.

Was macht diese Reformbeschlüsse tatsächlich revolutionär? Einfach der Bruch mit der gegebenen Standesordnung. Nicht die adelige Herkunft, sondern der Sachverstand sollte danach in Zukunft Frankreich regieren, in straffem Zentralismus, wobei die entscheidenden Gremien nicht vom König bestimmt wurden, sondern sich durch Kooption selber ergänzten. Damit war ein vom König ganz unabhängiger Behördenapparat inauguriert. Der König erscheint lediglich als personaler Repräsentant des *bonum commune*, der sich selber nach den Gesetzen zu richten hat, die seine Regierung erließ.

Diesen Schluß der zeitgenössischen *sagesse de France*, wie Michelet das sah, erläutern allerdings nicht mehr die Reformdekrete auf ihren 160 Seiten, deren Verlesung der König zwei Tage lang über sich ergehen lassen mußte – der übliche Weg für die Legitimation von Ordonnanzen, aber keineswegs der übliche Zeitaufwand.

11 So schon COVILLE 1888, S. 320 und noch allgemein MOLLAT-WOLFF 1973, S. 234.

12 Gersons Predigt in: A. BULAEUS, *Historia Universitatis Parisiensis* V, 1670, S. 247.

Die Erläuterung des Unternehmens besorgte dann eben jener Jean Courtecuisse, in einer ausführlichen Predigt, die dem König wie dem Hochadel klarmachen sollte, daß man nicht nur Neuerungen wünschte, sondern auch Opfer. Vornehmlich finanzielle Opfer, denn es galt zurückzuerstatten, was die königliche Großzügigkeit in den letzten Jahren freigiebig verteilt hatte. Hatten die Ordonnanzen schon »die armen und minderen Leute«, den *povre peuple*, sehr oft zitiert und gegen Benachteiligungen und Bedrückungen künftig schützen wollen<sup>13</sup>, so empfiehlt Courtecuisse jetzt kurzerhand namentlich dem Hofadel den Verzicht auf die Jagd nach Geld und Einfluß und hält in stoischem Pathos den ehrgeizigen Baronen das Bild des genügsamen Landmanns entgegen. Der Prediger will überzeugen: deutlich ist dabei der intellektuelle Optimismus, das Vertrauen auf die vernünftige Einsicht, mit weit mehr antiken als mit biblischen Zitaten, der Versuch, das Schicksal Frankreichs der allgemeinen Fürsorge anzuvertrauen, zum Wohle aller, mit dem Beifall aller, in revolutionärer Veränderung der privilegierten Positionen als grundlegende Reform, die freilich nicht nur dem armen Mann zgedacht war, sondern dem Nutzen des ganzen Staates<sup>14</sup>.

### III.

Weit entfernt vom gedanklichen Rang der Pariser Ordonnanz sind die Reformvorschläge, welche die englischen Lollarden etwa gleichzeitig erhoben. Die Bewegung reifte langsam, aber schon der Aufstand von 1381, dessen Verbindungen zu Wiclif nicht geklärt sind, vereinigte Forderungen nach Kirchenreform mit gesellschaftlichen Problemen. Dreißig Jahre später, als am 10. Januar 1414 unter der Führung des dem König besonders nahen Lord Oldcastle vor den Toren von London sich 20000 Verschwörer versammeln sollten, um, wie man später nur unklar erfuhr, den König und seine Brüder zu ermorden und eine neue Gesellschaftsordnung zu etablieren, war die gesellschaftliche Brisanz der Bewegung wohl jedermann deutlich. Die Bewegung, wenn wir sie überhaupt über dreißig Jahre zurückverfolgen können, hatte bis dahin ihre Träger gewechselt. Nun waren es jedenfalls nicht mehr die Bauern Wat Tylers, sondern, bei einem ungewissen, nicht zu überschätzenden Anteil des Adels unter Oldcastles Führung, niederer Klerus und Handwerker aus dem südwestlichen England, wie sich aus den Inquisitionsakten einigermaßen bestimmen läßt<sup>15</sup>.

Im Gegensatz zu den Cabochiens fanden die Lollarden in der Historiographie sehr nachdrückliche Aufmerksamkeit. Auch wird der revolutionäre Charakter der Bewegung, anders als bei den Cabochiens, was das im einzelnen auch immer sei, im allgemeinen bejaht: »Wenn die Lollarden Reform befürwortet hatten, so hatten sie doch etwas versucht – und das mehr als einmal –, was mehr als Revolution war: wenn sie die Autorität des Papstes leugneten, hatten sie auch den König angegriffen: von der Aufstellung eigener Priester hatten sie sich auch der Kreierung von Herzögen und Earls zugewandt«<sup>16</sup>.

13 COVILLE 1888, S. 104f., 192f., 204, 242, 251, 154 mit Zitaten.

14 COVILLE in: Histoire de la France illustrée, ed. E. LAVISSE, Bd. II, 1911, S. 348.

15 Eine Karte bei M. LAMBERT, Ketzerei im Mittelalter, 1981, S. 362f.

16 M. E. ASTON, Lollardy and Sedition 1381–1431, in: Past and Present 17 (1960) S. 30.

Die Quellen informieren uns verhältnismäßig gut. Einmal handelt es sich um politische Forderungen, die wir am ehesten noch auf eine Vergleichsebene mit den Cabochiens setzen könnten, wenn auch weit radikalerer Art. Die Lollarden forderten 1410, vielleicht auch schon früher<sup>17</sup>, freilich in einer nicht nur radikaleren, sondern auch weit naiveren Form als die Cabochiens, ebenfalls Zentralisation der Landesverwaltung, Säkularisation des Kirchenguts und eine gründliche Adelsreform. Danach sollten nur noch fünfzehn Earls, fünfzehnhundert Ritter und sechstausendzweihundert Edelleute im Lande sein. Dazu sollte es 15000 Priester im Lande geben, allesamt vom säkularisierten Kirchengut finanziert. Es wird nicht ausgesprochen, was mit dem bestehenden Adel und seinen Gütern geschehen sollte. Von seiner Enteignung ist nicht die Rede. Hier bleibt natürlich das Feld für Spekulationen offen.

Es sollten aber außerdem noch 100 Armenhäuser im Lande auf Kosten des Kirchenguts geschaffen werden und dazu noch 15 Universitäten. Man darf annehmen, daß sich hinter diesen Forderungen gesellschaftliche Interessen deutlich abzeichnen: Adel, niederer Klerus und Universitätsmagister sahen sich solcherart im Bunde mit einer Handwerkerbewegung, die ihrerseits freilich aufgrund ihres religiösen Rigorismus stärker zur Sozialaskese tendierte.

Diese Forderungen findet man in den Lollarden-Artikeln von 1395. Hier ist ausdrücklich und ausführlich von der Aufhebung der Klöster die Rede, es hat sich ein freigeistiges Element eingemischt, das sexuelle Betätigung freistellt, und es ist schließlich die Abschaffung aller überflüssigen Handwerke gefordert. Es bleibt unter diesen Umständen ein etwas widersprüchliches Bild. Die Kirchenreform, wonach künftig nur mehr ein Bischof für ganz England amtieren soll, verrät uns zweifellos den Groll auf die Prälaten. Aber die Einsetzung von Priestern ohne Weihe, die Laienbeichte als Institution, das gelegentlich geforderte Gemeineigentum gehen über diesen Rahmen bei weitem hinaus. So bleibt von der Lollardenbewegung am Ende, ganz anders als von den Pariser Cabochiens, ein etwas amorphes Reformbild. Aber es ist weit radikaler. Die Lollarden forderten für ihre Zwecke den Gotteskrieg, the *Bateil of God*<sup>18</sup>, und bezeichneten offen die Amtskirche als die Kirche des Antichrist. Bei dieser Gelegenheit treten sie übrigens in Verbindung mit den hussitischen Böhmen.

Es handelt sich dabei um Briefe von Lord Oldcastle an einen böhmischen Baron und von Richard Wyche, einem Oxforder Magister, der als Lollarde zum Scheiterhaufen ging, an niemand anderen als den Prager Magister Johannes Hus<sup>19</sup>. In diesen Briefen aus dem Jahre 1410 häufen sich die Beteuerungen der Wahrheit auf der eigenen Seite, der Erkenntnis des Gottesweges, der Notwendigkeit, die Wahrheit tapfer bis zum Tode zu verteidigen. Drei der vier Männer, die in diesen Briefwechsel verwickelt waren, endeten auch tatsächlich auf dem Schafott.

17 M. E. ASTON, *Lollardy and Sedition 1381-1431*, in: *Peasants, Knights and Heretics. Studies in Medieval English Social History*, ed. by R. H. HILTON, 1976, S. 310.

18 M. E. ASTON 1976, S. 296.

19 V. NOVOTNÝ, *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*, 1920, Nr. 21 und 22.



## IV.

Die hussitische Bewegung ist weit besser bekannt als Lollarden und Cabochiens. Die tschechische Forschung hat seit Jahrzehnten große Sorgfalt darauf verwendet, und sie hat, über das Thema hinaus, bei der Gelegenheit viele Einblicke in das Spätmittelalter eröffnet. Auch diese Bewegung hat eine lange Vorgeschichte. Sie wurzelt in der Zeit Karls IV., im Goldenen Zeitalter des böhmischen Königreichs. In den sechziger, siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts entstand mit kaiserlicher Förderung eine Laienbewegung zur Kirchenreform, die wahrscheinlich auch an das böhmische Waldensertum knüpfte<sup>20</sup>, die Bibel übersetzte, sowohl ins Deutsche wie ins Tschechische<sup>21</sup>, und eine Lebensgemeinschaft unter der programmatischen Losung vom Neuen Jerusalem in der Hauptstadt begründete. Ein Neues Jerusalem, das hieß: Abkehr von der sündhaften Gegenwart, Hinwendung zum wahren Christentum in der Erwartung einer vollkommenen Gemeinschaft. Der Weg dazu schien Bekehrung und werktätige Frömmigkeit und der Aufbau einer Lebensschule, die man mit der wenig späteren niederländischen *Devotio moderna* in Verbindung brachte<sup>22</sup>. Die Bewegung wurde wegen ihrer radikalen Reformforderungen bald von den Prälaten unterdrückt, aber wie weit sie gereift war, zeigen nicht nur die Warnungen ihres Führers und Sprechers Johann Milič von Kremsier vor dem nahenden Antichrist, sondern auch die Kühnheit, mit welcher der rigorose Asket gelegentlich sogar den Kaiser mit seiner eschatologischen Befürchtung in Verbindung brachte.

Aber der fromme Karl IV. war nicht der Antichrist. Immerhin war er der weltliche Repräsentant, der Schutzherr der Christenheit und ihrer reichen Kirche. Ein Drittel des böhmischen Grundbesitzes war Kirchengut, 140 Klöster zählte man im Land. Als im Todesjahr Karls IV. auch noch im großen Schisma von 1378 die beiden rivalisierenden Päpste das Ansehen vom Haupt der Christenheit zerstörten, schien die Wirrsal vor aller Augen besiegelt.

Auch die Prager Universität beteiligte sich damals lebhaft an den Reformdiskussionen, nahm von Paris wegen ihrer Standhaftigkeit vertriebene Professoren auf, und der

20 A. PATSCHOVSKY, Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen, 1975, kann eine unerwartete Stärke der böhmischen Waldenser nachweisen. Aufschlußreich ist auch die Arbeit über den tschechischen *Tkadleček*, eine Parallele zur Ackermann-Dichtung, von R. ULBRICH, Der alttschechische »tkadleček« und die anderen »Weber«. Waldenserschriften in Böhmen um 1400, 1980 – wiewohl das Beweismaterial nicht mehr als eine intensive Verbreitung waldensischer Topoi suggerieren kann, vgl. dazu W. SCHAMSCHULA, Bohemia-Jb. 24 (1983) S. 193–198. Zum Überblick siehe F. ŠMAHEL, Antitezy czieskiej Kultury późnego śriednowiecza, in: Kwartalnik Historyczny 90 (1983) S. 709–727.

21 J. MERELL, Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnosti, 1956; I. ANDORF, Der Codex Teplensis. Die Schrift des neuen Gezeuges. Ms. Diss. Freiburg 1963; J. WERLIN, Die Evangelien der guten Meister zu Prag, 1962. J. WERLIN, Ein bedeutendes Denkmal der Prager Bibelliteratur aus dem späten Mittelalter, in: Bohemia-Jahrbuch 6 (1965) S. 53–76.

22 E. WINTER, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, 1938, vertrat die These von der Prager Priorität und dem direkten Einfluß auf die niederländische *Devotio moderna*, genauer noch in: Frühhumanismus, 1964, S. 165 ff. Dagegen wandte sich R. E. POST, The Modern devotion, 1968, mit Betonung der niederländischen Eigenständigkeit. Die Parallelen als Ausdruck der verbreiteten Reformbestrebungen sind jedenfalls unbestreitbar, deutlich ist dabei auch ein zeitlicher Vorsprung in Böhmen. Vgl. auch J. GIRKE-SCHREIBER, Die böhmische *Devotio moderna*, in: Bohemia Sacra, hg. v. F. SEIBT, 1974, S. 82–91.

reiche Niederschlag der Universitätsliteratur läßt genug erkennen vom Reformeifer der Magister<sup>23</sup>.

Daß die nächste Generation sich radikalisierte, hängt sicher mit der zunächst nicht schwachen, aber bald schwankenden Autorität König Wenzels IV. zusammen, der Karl in Deutschland wie in Böhmen beerbte. Es hängt aber auch zusammen mit der lebhaften Verbindung zwischen der Universität und der Reformbewegung, die sich knüpfte, als 1392, von tschechischen wie von deutschen Mäzenen gefördert, eine Bethlehemskapelle als Predigtort an die Stelle des ein gutes Jahrzehnt früher gewaltsam aufgelösten Neuen Jerusalem trat. Johannes Hus war der zweite ordinierte Prediger an dieser Stätte.

Das Fortleben der Bewegung ist wohl ohne Hussens Predigtstätigkeit nicht denkbar, aber sie hat nicht allein gewirkt. Deutsche Reformer, von denen wir wenig wissen, erscheinen gelegentlich radikaler als Hus, und in einer besonders kritischen Situation 1412 war es gerade der Deutsche Friedrich Eppinge, der ihm allein noch zur Seite stand. Aber im übrigen erhielt die Bewegung ihre besondere Form durch die Magister der Prager Universität, die sich dabei auf akademischem Feld der theologischen Autorität des 1384 verstorbenen Oxforder Reformers Johannes Wyclif bedienten, desselben, von dessen Gedankenwelt auch, freilich in sehr populärer Version, die englischen Lollarden zehrten. Wyclifs Reformvorschläge waren durchaus revolutionär. Die Ablehnung der Papstkirche, die Enteignung des Kirchenguts durch die weltliche Macht, weittragender aber noch, die Idee, daß alle Obrigkeit, sie sei geistlich oder weltlich, nur aus dem Stande der Gnade wahrhaft gerechtfertigt sei, ließ sich dazu verwenden, die ganze gesellschaftliche Ordnung zur Disposition zu stellen<sup>24</sup>.

Durch den wyclifistischen Magisterkreis an der Prager Universität wurde das Anliegen der Kirchenreform mit Plänen zur Universitätsreform verquickt. In diesem Zusammenhang erreichte die böhmische Universitätsnation, bei stark gewachsenem Anteil an Studenten und vornehmlich an Professoren, eine Verfassungsänderung zu ihren Gunsten, auf königliches Gebot und so radikal, daß die drei nichtböhmischen, schlechterdings die deutschen Nationen, Studenten und Dozenten, zu einem altbewährten Mittel im zeitgenössischen Universitätskampf griffen und 1409 die Universi-

23 Über die literarische Tätigkeit an der Prager Universität vor der hussitischen Revolution informieren einige profunde und umfangreiche Recherchen von Josef TRÍŠKA aus dem letzten Jahrzehnt, namentlich: *Výbor ze starší pražské univerzitní literatury*, 1977, und *Studie a soupisy k starší Pražské univerzitě*, 1980. Die Reformtätigkeit beleuchtet zuletzt R. ZELENÝ, *Councils and Synods of Prague and their Statutes 1343–1361*, 1972; J. POLC, *Councils and Synods of Prague and their Statutes 1362–1395*, 1979. Dazu vgl. die Beiträge von R. NOVÝ und ZD. HLEDÍKOVÁ in *Bohemia Sacra* 1974. Wichtige Aufschlüsse liefert die Edition J. ERŠIL, *Acta summorum pontificum res gestas Bohemias aevi praehussitici et hussitici illustrantia*, 2 Teile, 1980.

24 H. KAMINSKY, *Wyclifism as Ideology of Revolution*, in: *Church History* 32 (1963) S. 57–74. Den Radikalismus deutscher Hussiten, ohne Wyclifs Theorien, belegte derselbe Autor z. B. mit der Edition: *Master Nicholas of Dresden. The Old Colour and the New*, 1965. Die Belege lassen sich aber vermehren und sind seit Jahrzehnten in der tschechischen Forschung diskutiert. Vgl. R. KALIVODA, *Hus a Wyclif*, in: *Filosofický časopis* 14 (1966) S. 253–264. Einschränkend aber B. TÖPFER, *John Wyclif – mittelalterlicher Ketzer oder Vertreter einer frühreformatorischen Ideologie?*, in: *Jb. f. Gesch. des Feudalismus* 5 (1981) S. 89–124.

tät verließen. In dieser Auseinandersetzung war Hus nur einer von mehreren auf der böhmischen Seite, nicht etwa der Führer der Reformpartei<sup>25</sup>.

Dieser Abzug der Nichtböhmern hatte wiederum eine besondere Rückwirkung auf die Reformbewegung. Denn die übriggebliebenen böhmischen Landeskinder waren größtenteils Wiklifisten und beherrschten damit nun die Prager Universität. Sie waren meist Artistenmagister. Widerstand der theologischen Doktoren aus der eigenen, der böhmischen Nation, wurde 1413 schließlich durch einen königlichen Landesverweis gebrochen. Damit war die Prager Universität zwar provinzialisiert und zudem ihrer vornehmsten Fakultät beraubt, aber sie bildete ein um so tauglicheres Werkzeug für die künftigen Entwicklungen. Immerhin bedurfte es noch eines langen Weges bis zur revolutionären Entschlossenheit, und der Tod des Johannes Hus auf dem Konstanzer Konzil, übrigens gerade wegen Wiklifs Thesen, war nur eine Station dazu<sup>26</sup>.

Dieser Weg ist hier nicht darzulegen. Es sollte nur die Verknüpfung zwischen Universität und schließlich rebellischem Mittelstand erläutert werden, gleichzeitig die Attraktivität der Reformforderungen nach Kirchenenteignung für den Adel, und überdies muß ein sprachnationales Moment angemerkt werden, das nur in mittelbarem Zusammenhang mit dem Nationenstreit an der Universität steht. Es nährte sich nun aber von einem Bündnis mit dem städtischen Milieu, wo eine deutsche Bevölkerung in Handwerk und Handel noch aus der Gründerzeit im 13. Jahrhundert allmählich durch tschechische Bevölkerung unterwandert worden war. Namentlich durch die Verbindung zwischen Mittelstand und Kirchenreform, Oberschichten und der alten Kirche entwickelte sich ein sprachnationaler Zündstoff. Er führte dann nach dem Ausbruch der Revolution 1419 zuerst in Prag zu Flucht und Enteignung von Deutschen. Auch andere Städte, namentlich Kuttenberg, gerieten in dieselbe Entwicklung, die aber nicht schlechthin für das Hussitentum konstitutiv ist. Es gibt Gegenbeispiele.

Es ist hier nicht von Belang, Ablauf und Schicksal dieser Bewegung zu zeigen, die sich in vieler Hinsicht verblüffend in eine gewisse Revolutionsmechanik fügt, wie sie sich auch später immer wieder beobachten läßt. Wichtig ist das Anliegen in Böhmen 1419 im Vergleich zu den französischen Forderungen von 1413 und den englischen um 1414. Die Hussiten faßten ihr Reformbegehren in vier Artikel. Darin ist nichts zu finden, was an die französischen Cabochiens erinnerte, aber einiges, das auch die englischen Lollarden gutgeheißen hätten. Nicht nur die freie Predigt, nicht nur eine arme Kirche, sondern auch die Bestrafung der Todsünder durch die Gemeinde. Die Kelchkommunion, die tatsächlich für die Formierung der einzelnen Zellen im Lande, für ihre sichtbare Distanz von der alten Kirche und als Bekenntnisschwelle für ihre Anhänger von großer Bedeutung wurde, kann in diesem Vergleich zurücktreten.

Die innere Ambivalenz der Bewegung war vor dem Revolutionsausbruch noch verdeckt. Danach zeigte sich ein eschatologisch-radikaler Flügel, später um das neugegründete Tabor massiert, aus Kleinbauern und ärmeren Handwerkern im

25 F. SEIBT, Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag 1409, in: Archiv für Kulturgeschichte 39 (1957) S. 63–80.

26 F. SEIBT, Hus in Konstanz, in: Annuario Historiae Conciliorum 1983. S. 159–171. Dazu auch: G. A. BENRATH, Wyclif und Hus, in: Zs. für Theologie und Kirche 62 (1965) S. 196–216.

'Kleinstadtmilieu erwachsen, ungelehrter, anfällig für chiliastische Erwartungen, später Träger einer nüchterneren, aber radikalen Kirchenreform, die auf die apostolische Sukzession verzichtete und unter einem selbstgewählten Bischof lebte. Ihre Adelsfeindschaft, ihr Hang zur Egalität ist beim Versuch einer kommunistischen Lebensform am ehesten radikalen lollardischen Stimmen vergleichbar<sup>27</sup>.

In der Prager Altstadt hatte dagegen eine weit gemäßigtere Richtung ihren Stützpunkt, die grundsätzlich an der Ständeordnung festhielt, auch an der äußeren Organisationsform einer allerdings säkularisierten Kirche. Auch diese Bewegung war gespalten: da gab es einmal den hussitischen Adel unter Führung des allerdings mehrmals die Front wechselnden Oberstburggrafen Zdeněk von Wartenberg, der im Grunde, bei starker Sympathie für tschechischen Patriotismus, bis auf die Kirchenenttötung alles beim alten lassen wollte – die Kelchkommunion ausgenommen. Diese Stellungnahme hatte nicht nur einen gewissen Reformeifer gegen die Prälatenkirche auf ihrer Seite, auch nicht nur die persönliche Hingabe an den religiösen Appell, der auf jeden Fall von den Reformern mitunter recht glaubhaft vorgetragen wurde, so daß die Stimmen der alten Kirche eigentlich erst im Exil so ganz überzeugend klangen<sup>28</sup>, sondern sie ist auch Ausdruck einer in Böhmen verspäteten Trennung vom adeligen Eigenkirchenwesen, kurz gesagt, wonach sozusagen die Einziehung des Kirchengutes näher lag als anderswo<sup>29</sup>.

Politisch strebte der hussitische Adel nach der Ständeherrschaft im Lande, und das schlug gelegentlich auch die Brücke zur katholischen Minderheit.

Demgegenüber gab es einen Führungsanspruch in der Hauptstadt, der, übrigens in Erinnerung an alte Prager Mitspracherechte, den hauptstädtischen Einfluß nun gar an die erste Stelle setzen wollte und damit die Führung für ein bürgerliches Element in der Ständehierarchie forderte<sup>30</sup>. In diesen Kreisen lebte unter Einfluß des Prager Stadtreiments auch ein gewisser Sinn für zentralisierende Forderungen, die sich auf ein gescheitertes Gesetzgebungswerk Karls IV. stützten und ähnlich wie die Cabochiens die Reformwirkung von Zentralisationspolitik erwarteten<sup>31</sup>. Gleichzeitig war hier aber eine radikale Veränderung in der städtischen Struktur im Gange, welche namentlich die Gemeinde, also die Versammlung der nicht ratsfähigen Bürger, dem städtischen Establishment überzuordnen suchte<sup>32</sup>. Das gemeindliche Organisationsprinzip war im übrigen allgemein im nichtadeligen Hussitismus entwickelt, sowohl in Prag als auch in Tabor und in anderen Städten, in unterschiedlichem Ausmaß.

27 F. SEIBT, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, 1965; H. KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, 1967; R. KALIVODA, *Seibts Hussitica und die hussitische Revolution*, in: *Historica* 14 (1967) S. 225–246. Die neueste Gesamtdarstellung bei J. KEJŘ, *Husité*, 1984.

28 J. KADLEC, *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod*, 1982, bringt eine wichtige Quelle zur zeitgenössischen Kritik der Revolution; anderes bei P. DE VOOGHT, *Hussiana*, 1960 u. a.

29 J. M. KLASSEN, *The Nobility and the Making of the Hussite Revolution*, 1978.

30 F. SEIBT, *Communitas primogenita – Zur Prager Hegemonialpolitik in der hussitischen Revolution*, in: *Historisches Jahrbuch* 80 (1962) S. 80–100.

31 J. KEJŘ, *Právní myšlení v dílech husitských teoretiků*, in: *Právněhistorické studie* 21 (1978) S. 197–209. Bezüge in den Hussitenmanifesten Prager Ursprungs müssen noch herausgestellt werden, ich hatte einiges davon gelegentlich angemerkt, SEIBT, *Hussitica*, 1965, Kap. 1.

32 K. HRUBÝ, *Senior communitas – Eine revolutionäre Institution der Prager hussitischen Bürgerschaft*, in: *Bohemia-Jahrbuch* 13 (1972) S. 1–43; Hrubý korrespondiert dabei mit meinen Interpretationsergebnissen zum Gemeindebegriff und seiner Entwicklung in den Prager Städten.

## V.

Fassen wir zusammen: Alle drei Reformbewegungen nahmen die Kirche aufs Korn. Allerdings unterschiedlich: Lollarden und Hussiten, aus religiösen Reformbewegungen erwachsen, griffen sie geradewegs an, mit abgestufter Radikalität. Die Pariser Cabochiens lassen ihren Reformeifer gegen die Prälatenkirche nur verdeckt erkennen, keinesfalls wird die kirchliche Struktur in Frage gestellt. Der Klerus soll besteuert werden, aber nicht aufgehoben. Und auch das ist das Werk radikalierter Massen, nicht etwa ein Anspruch des Reformdekrets.

Ein zweites Reformobjekt ist in jedem Fall die Monarchie, aber auch hier recht abgestuft. Die Pariser Reformer bejahen sie grundsätzlich, wollen sich aber ihrer bedienen und sie im übrigen nur als Repräsentanten des gemeinen Nutzens fungieren lassen. Die Lollarden, wenigstens die Bewegung von 1413, möchte sie beseitigen, nicht, um einen neuen König, sondern um einen Regenten an ihre Stelle zu setzen. Die böhmischen Hussiten zeigen in Schattierungen eine ständisch gelenkte Monarchie oder republikanische Formen als Zielsetzung.

Der gemeine Nutzen steht allen Reformern vor Augen. Davon hängen wiederum unterschiedliche Appelle im Hinblick auf die allgemeine Gleichheit ab, von der ständisch gesicherten Teilhabe bis hin zur Egalität. Bis hierher offeriert sich ein Vergleich auch mit deutschen Reformschriften, etwa mit der *Reformatio Sigismundi*, die in einer gewissen Widersprüchlichkeit ihre Stellungnahme für die Monarchie nicht mehr mit einer Dynastie identifiziert, sondern schließlich mit einem Ruf nach einem »kleinen Geweihten«, nach einem neuen Friedrich; die also Zuflucht nimmt, bei grundsätzlichem Monarchismus, zur vorgebildeten Kaiserprophetie. Cabochiens, Hussiten und vielleicht auch Lollarden unterscheidet aber von der *Reformatio Sigismundi* das weit anspruchsvollere gedankliche Fundament. Es ist bei den Pariser Reformen auf die generationenalte Verwaltungsweisheit gegründet, argumentiert aber auch in der Predigt des Jean Courtecuisse, gelegentlich biblisch oder mit der stoischen Philosophie. Lollarden und Hussiten stützen sich auf Wiclif, aber auch auf unmittelbare Bibelbezüge, wie sie fortan immer wieder Reformforderungen beeinflussen werden. Als Göttliches Gesetz, als »lex Dei« steht die freie Bibelinterpretation prinzipiell jedermann offen, um die revolutionäre Wahrheit daraus zu schöpfen.

Nur die Hussiten agierten noch darüber hinaus, mit Hilfe ihrer Universitätsmagister, bis zu einer wohlgeformten »causa Dei« – bis zur artikulierten Sache der göttlichen Gerechtigkeit. Nur sie formten in diesem Zusammenhang ein erstes Modell des abendländischen Konfessionalismus<sup>33</sup>, und nur eine solche »causa Dei« war imstande, unterstützt von zeitgenössischem Nationalismus, ein vorgegebenes politisches Ganzes, ein Königreich nämlich, zum letzten, zum revolutionären Einsatz zu bringen. Nur die hussitische Theorie stieß, in ausgedehnter und gut belegbarer Diskussion<sup>34</sup>, von der Legitimation des gewaltsamen Widerstands vor bis zur Forderung nach dem Heiligen Krieg. Auch die Lollarden hatten den Gotteskrieg schon ins Auge gefaßt, mit ungenügendem Rüstzeug. Die Cabochiens dagegen waren,

33 A. MOLNÁR, *Husovo místo v evropské reformaci*, in: *Československý časopis historický* 14 (1966) S. 1–14; R. KALIVODA, *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus*, 1976, namentlich Kap. 4.

34 SEIBT, *Hussitica*, 2. Kap. KALIVODA, *Revolution und Ideologie*.

wie sich zeigte, gerade an diesem Punkt durch eine unbedachte Kriegsforderung politisch gescheitert. Der gemeine Nutz reichte für eine solche Kriegsbereitschaft offenbar nicht hin. Das scheint ein wesentliches Argument für die Radikalisierung von Reformströmungen zu sein, für ihren Umschlag zur Revolution, sozusagen zur autogenen Reformforderung, die gegen die etablierten Mächte antritt. Es ist wichtig zu sehen, wie diese Radikalisierung der Reform zur Selbstrechtfertigung und Selbstverteidigung ohne die herkömmlichen Autoritäten bereits dem spätmittelalterlichen Gedankensystem entspringt. Hier beginnt die Legitimation des revolutionären Denkens.

Alle drei Reformbewegungen waren von wechselnden und divergenten Gruppeninteressen getragen. Mobilisierter Mittelstand spielte dabei eine unentbehrliche Rolle, aber nicht die führende, tragende, sprechende. Er war vielmehr von intellektuellen Akteuren in einem »Appell nach unten« zu Hilfe gerufen worden, neben Hilfeleistungen, die man vom unzufriedenen Adel erwartete, um mit seiner Zahl und mit dem Druck der Straße im städtischen Milieu den gedanklichen Reformdruck gleichsam physisch anschaulich zu machen. Ihr gedankliches Rüstzeug beziehen alle drei Bewegungen, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, von der zeitgenössischen Universität. Das mag verständlich machen, welche bedeutende gesellschaftspolitische Rolle die Universität damals einnahm, ich möchte sagen, die vorkonziliare Universität. Denn nach dem Scheitern von Konstanz und Basel wuchs ihr im Fürstendienst eine neue, bald durch die Konfessionalisierung noch besonders herausgehobene Bedeutung zu.

#### RÉSUMÉ FRANÇAIS

L'auteur comprend la fameuse crise de la fin du moyen âge comme étant un problème d'ordre moral. On peut observer selon lui, les différentes expressions de cette »crise«, non seulement dans le déclin de tout ce qui est traditionnel, mais aussi dans l'apparition et dans la montée de nouvelles forces. De nouveaux projets et des espérances formidables aussi bien que des dépressions et des pertes de fonctions témoignent donc de cette crise.

Ce monde désagrégé, nous le rencontrons dans trois tentatives de renversement qui ont eu lieu presque en même temps dans la deuxième décennie du XV<sup>e</sup> siècle. Plus encore que les vagues d'insurrection dans les villes de l'Europe occidentale et dans l'Italie du Nord en 1380/81 – qui ont beaucoup attiré l'attention de la recherche historique – ce sont les cabochiens à Paris en 1413, les lollards en Angleterre en 1414 et les hussites en Bohême depuis 1419, qui témoignent d'une opposition fondamentale à l'égard de l'ordre traditionnel. D'un mouvement à l'autre les projets et les espérances divergent sensiblement. Les légitimations, elles aussi, sont différentes. Ainsi les cabochiens et les forces intellectuelles qui se sont liées à eux, cherchaient dans une hiérarchie de fonctionnaires gradués selon leur capacité intellectuelle, la base d'appui pour une réforme profonde de l'administration française. Les lollards, de leur côté, projetaient le remplacement de toute l'élite politique et intellectuelle de leur pays. Les hussites, en revanche, en un mouvement qui mérite seul le nom d'une véritable révolution, voulaient, partant des intérêts complexes et même opposés, changer la société.

Les trois mouvements avec leurs différents projets de changement coïncident par leur hostilité commune à l'égard de l'Eglise et de la monarchie. Un autre grand point commun entre les trois mouvements consiste dans l'appel au »bonum commune«, dans la sympathie de la noblesse dont ils jouissent, dans le rôle de médiation exercé par les intellectuels et dans le support de la classe moyenne dont ils bénéficient.