

Geistige Reformbewegungen zur Zeit des Konstanzer Konzils

VON FERDINAND SEIBT

I.

Mir wurde die Aufgabe gestellt, über geistige Reformbewegungen zu referieren. Ich will aber versuchen, dieses Thema nicht nur als Kirchen- und Ketzerhistorie aufzufassen: ich will es in den vollen Umfang der zeitgenössischen gesellschaftlichen Entwicklungen stellen. Solche Zusammenhänge sind schon verschiedentlich verfolgt worden, am längsten und eindringlichsten in den bekannten Aspekten der marxistischen Historiographie. Ihnen gegenüber will ich nur an eine ganz undogmatische Einschränkung erinnern¹⁾, nämlich an die Unzulänglichkeit aller rückwärtsgewandten Reflexionen. Das heißt: in nicht wenigen Fällen und wahrscheinlich in den Köpfen der meisten Zeitgenossen sind mögliche gesellschaftspolitische Konsequenzen, die der moderne Betrachter sich nur allzu leicht ausdenkt, überhaupt nicht gezogen worden, sind jedenfalls nicht aus den Quellen nachzuweisen; tatsächliche revolutionäre Weiterwirkungen ergaben sich vielfach gar nicht auf dem diffizilen geistesgeschichtlich faßbaren Weg, sondern es wirkte nur das einfache Beispiel des Widerstandes, die Analogie der Auflehnung.

II.

»Es gab im Mittelalter«, urteilt Herbert Grundmann, »außer ganz vereinzelt Ausnahmen keine Ketzer, die nicht christlich sein wollten, ja die besseren, die guten und wahren Christen zu sein beanspruchten²⁾.« Fast immer war demnach also die Intention der Häresie universal gerichtet und eine Trennung zwischen Reformern und Ketzern ist insofern unwichtig, ist nur eine Folge des Zusammenstoßes mit der kirchlichen

1) Andere Einwände gegen die marxistische Betrachtungsweise habe ich erhoben in: Probleme des böhmischen »Feudalismus« in der marxistischen Mediaevistik, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1964 S. 289–301; Geistesgeschichte in der marxistischen Mediaevistik, Zeitschrift für Ostforschung 1964 S. 709–720; schließlich in meiner Habilitationsschrift: Hussitica – Zur Struktur einer Revolution, die demnächst im Verlag Böhlau erscheint; auch für die folgenden Ausführungen ist diese Arbeit wiederholt heranzuziehen.

2) Ketzergeschichte des Mittelalters in: Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. von Kurt Dietrich SCHMIDT und ERNST WOLF, Göttingen 1963, S. G 2.

Jurisdiktion, welche dieses gelten ließ, jenes indizierte, aber durchaus nicht jeden Neuerungsversuch, nicht jede tatsächliche Abweichung von dem in jener Zeit ohnehin noch weithin offenen kirchlichen Lehrgebäude zu erfassen und zu beurteilen imstande war. Andererseits ist freilich die soziologische Auswirkung dieser Trennung von Ketzern und Reformern von Belang, weil die Verketzerung oft radikalisierte und zum Messianismus trieb. Die ideengeschichtliche Prüfung aber würde durch die Trennung in orthodoxe Reformer und häretische Neuerer eher in die Gefahr der Verirrung und Blickverengung geraten. Vielleicht bedarf es hier eines Beispiels: gerade hatte man in Konstanz den Magister Hus als Ketzer hingerichtet, als einer der wohlhästimmten Konzilsväter, Petrus von Versailles, sich vernehmen ließ, jener Hus hätte nur der Advokaten bedurft, um niemals überführt oder verurteilt zu werden³⁾. Die Äußerung entsprang einem konkreten Anlaß. Aber sie ist – und eigentlich ganz mit Recht – in ihrem Allgemeinanspruch aufgegriffen und zum Gegenstand einer heftigen Polemik gemacht worden: denn die Mißachtung der heiligen Versammlung ist hier offenbar. Man kann sogar, wenn man diesen zornigen Satz noch härter anfaßt, jenen Petrus von Versailles ganz auf denselben Standpunkt festlegen, wie eben den verurteilten Magister Hus: denn gerade deswegen, weil Hus keine Konzilsautorität und keine Bindung der Versammlung an den unfehlbaren Heiligen Geist anerkennen wollte, sondern nur die rationale Widerlegung gelten ließ, ist er letztlich verurteilt worden. Hier stehen also auf einmal der Ketzer und der Konzilsvater auf gleicher Ebene, und wenn wir nur den Unterschied zwischen einem enragierten Satz und einer jahrelang mit Überlegung verfochtenen These im Auge behalten, dann zeigt sich, wie weit gewisse Aspekte verbreitet waren, die erst der scharfe Blick der Inquisitoren in häretisch und orthodox zu trennen hatte.

Die Sache ist womöglich noch ein zweites Beispiel wert: ein anderer, noch bekannterer Konzilsteilnehmer, ein profilierter Gegner von Hus und Wiclif, nämlich Dietrich von Niem, hat doch gleichwohl in seine Reformschriften von 1409 und 1410 Bemerkungen aufgenommen, welche ganz mit den Worten Wiclifs die Funktionsfähigkeit unwürdiger Priester ablehnten und die Geistkirche postulierten. Allerdings hat Dietrich, wie Heimpel 1932 sagt, dergleichen eher nur nebenbei und im Widerspruch zu anderen seiner Thesen bemerkt⁴⁾. Hus war deshalb auf den Scheiterhaufen gegangen.

Vielleicht dient es nicht nur der Erläuterung dieser erstaunlichen Entgleisungen aus den orthodoxen Bahnen, sondern überhaupt der Interpretation aller religiösen Reformbestrebungen jener Zeit, wenn ich mir die Feststellung erlaube, daß sich um 1415 in der abendländischen Christenheit alle religiösen Neuerungsversuche, ganz gleich, ob orthodox, häretisch oder in ungeklärtem Verhältnis zur Inquisition, auf den

3) Acta Concilii Constanciensis Bd. IV ed. H. FINKE, H. HEIMPEL und J. HOLLNSTEINER, Münster, 1928, S. 352.

4) Dietrich von Niem, Münster 1932 S. 116 f.

Kirchenbegriff richten⁵⁾. Das scheint mir ein wichtiger Unterschied zur Patristik und zum Frühmittelalter. Die bekannteste Ausformung fand dieses Reformstreben im Konziliarismus.

Hier handelt es sich um die Reformdiskussionen von vergleichsweise größter Legalität und faßbarstem Niederschlag. Dem Konziliarismus ist ein eigenes Referat auf dieser Tagung vorbehalten und so darf ich mich mit dem Hinweis begnügen, daß hier ebenso Elemente der politischen Organisation, der ständischen Gesellschaftsordnung, Anklang und Anregung fanden, so daß am Ende, nicht zufällig, eine *concordantia catholica* für Kirche und Reich aus solchen Bestrebungen hervorgegangen ist. Aber der Konziliarismus war nicht das einzige Diskussionsthema gelehrter Reformer. An den Universitäten Paris, Prag, Heidelberg und Wien hatte sich, zum Teil in personellen Beziehungen, seit dem späten 14. Jahrhundert ein Reformgespräch entwickelt, dessen Thematik sich nicht nur in Sittenreform erschöpfte und dessen allgemeine Verflechtung man meist übersieht. Hierfür ein Beispiel: Matthäus von Krakau, der Verfasser oder genauer der Mitautor der bekannten *Squales curiae romanae*, war mit Konrad von Soest, der so wie er zuerst in Prag, nun aber in Heidelberg lehrte, 1409 als Diplomat König Rupprechts beim Pisaner Konzil. Konrad protestierte hier gegen den neugewählten dritten Papst und gegen das Konzil, appellierte an ein neues Generalkonzil und – an Christus. Drei Jahre später hat Johannes Hus überraschenderweise dieselbe Appellationsinstanz gewählt, als die Kurie seinen Prozeß zu seinen Ungunsten entschieden hatte. Man hat oft die mittelalterliche Transzendentalität bemüht, um diesen Schritt vor modernen Augen begreiflich zu machen, um ihn vor dem Urteil mangelnder Wirklichkeitsnähe zu bewahren. Tatsächlich muß man den Protest bei Christus nicht auf Umwegen über die mittelalterlichen Beziehungen zur Überweltlichkeit erklären, sondern einfach als Demonstration eines Kirchenbegriffes, den gerade so der ehemalige Prager Professor Konrad von Soest in Pisa ins Treffen führt. Auch mit dieser Beobachtung möchte ich darauf verweisen, daß gewisse reformatorische Thesen recht allgemein verbreitet waren und sich nicht in Schulbegriffe eingrenzen lassen, wie sie zum Teil erst der Klassifizierung der Inquisition entsprungen sind.

Dabei sind wir nun auch schon einer Kirchenkritik begegnet, die von vornherein radikaleren Bahnen folgte als der Konziliarismus: der Forderung nach der evangelischen Armut. Sie hat verschiedene Ausprägungen gefunden, auf Kirchenboden und außerhalb davon, und blieb doch jahrhundertlang nur eine stille Anklage, ehe ihr der Begriff von der unsichtbaren Kirche eine Position zuwies, die sie mit anderen Reformströmungen geradewegs in Gegensatz brachte zur sichtbaren Kirche, zur institutionalisierten Sakramentalverwaltung.

5) Daß dieser Kirchenbegriff vor dem Tridentinum noch gar nicht dogmatisch, sondern erst juristisch festgelegt war, unterstrich Herr Prof. MERZBACHER in einem Diskussionsbeitrag zu meinem Referat.

Konzilskirche, arme Kirche, Geistkirche fanden natürlich bei Juristen, bei Volkspredigern, bei Philosophen sehr unterschiedliche Akzentuierungen. Reformströmungen und -zirkel, Gruppen- und Sektenbildungen sind nicht unbedingt in ausgesprochenem Gegensatz zur offiziellen Kirche gestanden, sondern dienten vielfach nur einem Tätigkeitsdrang, den die Kirche nicht ansprach. So haben die Waldenser offensichtlich in viel größerem Ausmaß die Religiosität der Unterschichten in West- und Mitteleuropa beeinflußt, als es uns Inquisition und offene Polemik verraten⁶⁾; ähnlich, aber stärker im Lichte der kirchlichen Kontrolle, die Laienorden der Beghinen und Begarden oder, mehr im intellektuellen Strom der Zeit, die Devotenbewegung. Es ist bekannt, daß die Devotenbewegung nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in Böhmen ein Zentrum hatte, auf das Eduard Winter erst vor wenigen Wochen in einem neuen Buch verwies⁷⁾, wenn auch die These von der böhmischen Priorität und von Anregungen auf Groote aus seiner Prager Studienzeit noch unbewiesen ist. Offenbar hat die *Devotio moderna* nur gewissen Zeitströmungen zu einem organisatorischen Gewand verholfen, und doch hatte sie, weil ihr die mystische Selbsteheiligung und die rechte *imitatio Christi* nicht nur als Korrektur, sondern auch als Ersatz der sakramentalen Amtskirche erschienen, in manchen ihrer Vertreter auch schon den Weg zur geistkirchlichen Häresie gefunden. Es ist eigentlich nicht nötig, Einflüsse auf das Hussitentum von den Niederlanden aus mit einer Reise des jungen Hus an den Niederrhein zusammenzubringen. Weit über solche mögliche, aber unbewiesene Einflüsse aus persönlichem Erlebnis wirkten die Beziehungen in einer Welt des intensiven Verkehrs und der engen Bindungen einer sich herausbildenden weltoffenen Intellektualität.

Auch in der Lehre Wiclifs, die ja bekanntlich erst eine Generation nach seinem Tode, also gerade erst nach der Wende zum 15. Jahrhundert, die volle Aufmerksamkeit der Inquisition auf sich gezogen hatte, vereinigten sich die Forderungen nach der armen und das Postulat der unsichtbaren, der geistigen Kirche. Auch Wiclif ist nicht ohne Vorläufer und hat *ad verbum* vieles vom irischen Erzbischof Fitz Ralph übernommen⁸⁾. Im Verhältnis der beiden Autoren läßt sich der Übergang vom orthodoxen Reformstreben zum häretischen Angriff auf die kirchliche Heilsinstitution gut beobachten, der bei Wiclif in der Remanenzlehre deutlich wird und in der These gipfelt, daß nicht jeder ordinierte und geweihte, sondern nur der würdige Priester die Weihe-

6) Darüber mit der neuesten Literatur A. MOLNÁR in: *Vue nouvelle sur le Valdisme Médiéval*, *Bollettino della Società di Studi Valdesi* Nr. 112 1962, S. 51–59 mit besonderer Berücksichtigung einer tschechischen Arbeit von M. MACHOVECOVÁ – M. MACHOVEC, *Utopie blouznivců a sektářů*, Prag 1960.

7) *Frühhumanismus*, Berlin 1964, S. 165–176.

8) Dazu vgl. A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, München u. Berlin 1929, S. 534, und R. R. BETTS, *Richard Fitz Ralph, Archbishop of Armagh, and the Doctrine of Dominion; Essays on British and Irish History*, London 1949, S. 46–60.

gewalt besitze, ein Satz, dessen Echo bei Dietrich von Niem zu beobachten war, während Hus auf dem Konzilsverhör von ihm zurücktrat, ohne in diesem Punkte allerdings Glauben zu finden⁹⁾. Der Satz traf nicht nur die Hierarchie, sondern den Begriff der katholischen Kirche überhaupt an seiner Wurzel. Die Kirche kann demnach eigentlich nichts anderes sein als die unsichtbare Gemeinschaft der Auserwählten – man sieht, wie diese These sich weiterbilden ließ von der Reform zu Ablehnung der sichtbaren Kirche.

Aber bereits die Konstanzer Väter hatten auch schon die weltlichen Konsequenzen der These vor Augen und fragten Hus ausdrücklich, ob demnach denn auch ein sündhafter König kein rechter König wäre. Die Szene ist bekannt. Sigmund von Luxemburg hat hier zwar mit menschlicher Überlegenheit in das Verhör eingegriffen, aber er hat damit die revolutionäre Sprengkraft des Satzes nicht aufgehoben.

Ein weit radikaleres Bekenntnis, unbelastet von scholastischen Distinktionen, fand die Geistkirche bei allen möglichen Nachfahren des joachitischen Chiliasmus¹⁰⁾. In Verbindung mit dem Ideal freiwilliger Armut und damit als Teilstück aus dem großen Strom des spätmittelalterlichen Pauperismus, dessen terminologische Eigenart Karl Bosl zuletzt erläutert hat¹¹⁾, schlug diese Haltung bereits zu Anfang des 14. Jahrhunderts im Aufstand des Fra Dolcino zur offenen Rebellion, zur bewaffneten Unternehmung für das Endreich um, aber erst 100 Jahre später fand sie in der berühmten Phase des hussitischen Chiliasmus von 1419 zu 1420 die Aufmerksamkeit von ganz Europa.

Der hussitische Chiliasmus hat sich langsam vorbereitet. Er ist nicht autogenes Produkt des Massenelends, wie die marxistische Historiographie lange behauptet hat, aber ein Zug zur gesellschaftlichen Unterschicht ist doch ganz unverkennbar. Der Chiliasmus jener Art wurde nicht zum Produkt, aber doch wohl zum Werkzeug der Massenbewegungen aus den Unterschichten, denn nur er bot in der klarsten Ausformung, was man hier, auf der untersten Stufe der mittelalterlichen Gesellschaftspyramide, erwartete: den totalen Umschlag, die vollständige Alternative, die konsequente Verneinung alles Bestehenden bis hin zur Weltrevolution im kosmischen Sinne und der Wiederkehr Christi. Gleichzeitig kehrte er die Gesellschaftspyramide von unten nach oben. Er leistete jenen Dienst, den der Soziologe und Ethnologe Mühlmann vor zwei Jahren in einem aufschlußreichen Vergleich an allen primitiven Kulturen erkannt hat: er machte die Parias zur Elite¹²⁾.

Die Wandlungen des intellektuellen, elitären, joachitischen Chiliasmus zur hussi-

9) Darüber zuletzt PAUL DE VOOGHT, *Hussiana*, Löwen 1960, 211–230; ROBERT KALIVODA, *Husitská Ideologie*, Prag 1961, S. 174 ff.

10) Dazu zuletzt GRUNDMANN 1963 w. o. S G 42 f. mit Lit.

11) Potens und Pauper, Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum »Pauperismus« des Hochmittelalters in: *Alteuropa und die moderne Gesellschaft*, Festschrift für Otto Brunner, Göttingen 1963, S. 60–87.

12) W. E. MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1962.

tischen Massenpropaganda sind nicht im einzelnen bekannt¹³⁾. Sie sind in diesem Zusammenhang auch nicht wichtig. Erwähnenswert scheinen mir nur die Verbindungen zum europäischen Nordwesten, zu den Brüdern vom freien Geist in den Niederlanden, Belgien und Nordfrankreich, deren gedankliche Eigenheiten vor kurzem durch den amerikanischen Forscher Howard Kaminsky herausgearbeitet worden sind¹⁴⁾.

Die hussitische Revolution, die sich im ganzen zweiten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts allmählich formierte und am Ende der Dekade schließlich gewaltsam hervorbrach, ist insgesamt von allen zeitgenössischen Reformen und Sektenbildungen berührt und gespeist worden. Über den Konziliarismus freilich ist sie weit hinausgewachsen: Hus hat zwar vor dem Konzil die Rechtfertigung seiner Ansichten gesucht, aber er hat nicht die Autorität der heiligen Versammlung, sondern die *ratio melior* für die entscheidende Instanz angesehen. Jakobellus von Mies, der sich währenddessen immer klarer in Prag als die theologische Autorität der Reformer etablierte, hatte zwar zur gleichen Zeit die Kelchkommunion vom Konzil gefordert, aber er hat sie in Böhmen trotz des Konzilsverbots eingeführt. Zwar gab es auch noch nach dem Tode des Hus und Hieronymus hussitische Bemühungen um das Konzil, aber nicht, weil man es als Autorität im kirchenrechtlichen Sinne gelten ließ, sondern nur, um es zu überzeugen.

Die hussitische Bewegung war bekanntlich in sich tief zerklüftet und hat keine gemeinsame Theorie vorgebracht. Aber das Rahmenprogramm, worauf sie sich endlich einig wurde, die bekannten vier Prager Artikel, zeigt uns doch die beiden radikaleren Reformthemen, von denen ich vorhin gesprochen hatte, zeigt die arme und die unsichtbare Kirche als Diskussionskerne im gesamten Hussitismus. Die Forderung nach der *vita apostolica* für den Klerus, der Ruf nach Predigtfreiheit und mit ihm die Ablehnung der kirchlichen Lehrautorität sind in diesen vier Artikeln formuliert. Der Laienkelch, ein anderer der vier Programmpunkte, ist ekklesiologischer Ausdruck des spätmittelalterlichen Demokratisierungsprozesses, so wie die ganze Bewegung sich ja als Schwurgemeinde um diese vier Artikel zusammenschloß. Der letzte und im Laufe der späteren Entwicklungen am stärksten variierte Artikel schließlich bringt die Forderung nach Bestrafung der sündhaften weltlichen Obrigkeit. Er ist ein radikalisiertes Derivat aus Fitz Ralphs¹⁵⁾ und Wiclifs Thesen vom *dominium justum*, anscheinend auf den völligen Umsturz der ständischen Ordnung gerichtet, tatsächlich aber nach einigen Monaten nur mehr als Kriegsgrund in *causa fidei* gegen den König angewandt. Der hussitische Adel hatte diese Artikel also bald nicht mehr zu fürchten.

13) Vgl. hierzu die kluge tschechische Studie von R. KALIVODA 1961 w. o. mit weit elastischeren Distinktionen als die ältere marxistische Historiographie.

14) *The Free Spirit in the Hussite Revolution in: Millennial Dreams in Action*, ed. by SYLVIA L. THRUPE, *Comparative Studies in Society and History*, Supplement II, Den Haag 1962, S. 166 bis 186.

15) Vgl. oben BETTS 1949.

III.

Ich war davon ausgegangen, daß man alle Reformbewegungen in der Totalität gesellschaftlicher Bezüge sehen müsse, ohne diesen Bezug in ein starres Schema zu spannen. Denn die mittelalterliche Kirche ist nur ein gesellschaftliches Organisationsmodell neben anderen, so daß auch die mittelalterliche Gesellschaft bereits pluralistisch, um ein beliebtes Gegenwartscharakteristikum zu verwenden, und jedenfalls kein Monolith gewesen ist. Andererseits aber war doch das ganze mittelalterliche Gesellschaftsleben in weitestem Umfang und in allen seinen Spielarten bestrebt, sich vor der Bibel zu rechtfertigen. Der Zusammenhang zwischen religiöser und sozialer Reform ist bisher fast nur im Hinblick auf radikale Ausformungen beobachtet worden, etwa auf die Bezüge der Lollarden zu Wiclif, der Taboriten zum geistkirchlichen Chiliasmus.

Allerdings sind die Aspekte für eine integrale Betrachtung der gesamten Reformbestrebungen um 1415 bereits gewiesen. »Kirchen- und Reichsreform«, sagte Hermann Heimpel 1932 von den Konstanzer Reformern, »stehen in engstem Zusammenhang¹⁶⁾.« Ist doch gerade die konziliare Epoche als die letzte gesamtabendländische Diskussion um den christlichen Universalismus zu bezeichnen, wo bekanntlich auch die Rolle des römischen Königs als dem Vogt der Christenheit noch einmal in Erscheinung tritt, selbst dort, wo man in der Entwicklung der Nationalmonarchie sich vom Kaisergedanken schon längst entfernt hatte¹⁷⁾. Ich muß also keine Beweise bemühen, um eine Selbstverständlichkeit zu belegen; allerdings wurde die Verbindung von Kirchen- und Reichsreform nur in Deutschland verfochten, während sie westlich wie östlich davon nationalkirchliche Sonderformen zeigt, von denen noch gesprochen werden soll.

Es liegt mir nun daran, die grundsätzliche Erkenntnis über den Zusammenhang von Kirchen- und Reichsreform nicht nur für die institutionsgeschichtliche Betrachtung von Reich und Kirche, sondern auch für die Geschichte der Ständegesellschaft fruchtbar zu machen. Freilich können wir über die Krise der Ständegesellschaft bei der offiziellen Kirche nicht so viel Belehrung holen wie über die Reichs- und Kirchenreform. Zwar wirkte die ständische Gliederung auch im klerikalen Bereich, wie uns etwa Pierre Leroy erkennen läßt, der 1398 von maiores, minores et infimi im Klerus sprach¹⁸⁾; aber im ganzen fehlen, soweit ich sehen kann, sowohl die Analogien als auch die Ideologien in der klerikalen Gesellschaft. Denn tatsächlich bildete der Klerus in der mittelalterlichen Ständegesellschaft von Grund auf einen Fremdkörper, weil er sich nicht nach dem Geburtsstand, sondern nach dem kirchlichen Amt gliederte und diese Ämterhierarchie in steigendem Maße von der ursprünglichen Bindung an die

16) H. HEIMPEL 1932 w. o., S. 163.

17) F. BAETHGEN, Europa im Spätmittelalter, Berlin 1952, S. 98 und 104.

18) A. DEMPFF 1929 w. o., S. 542.

Adelshierarchie löste¹⁹⁾. Für den ständischen Aufbau der Laienwelt steuerte die Kirche zwar grundsätzliche Rechtfertigungen bei, aber auch – aus dem neutestamentarischen Prinzip der Gleichheit aller vor Gott – grundsätzliche Absagen dagegen. Aber während sich die offizielle Kirche im allgemeinen theoretisch mit den Tatsachen arrangierte, während sie nonkonformistische Theoretiker, wie eben Wiclif oder Hus, in die Häresie verwies, war gerade zur Zeit der großen Konzilien eine folgenschwere vertikale Dynamik im ständischen Ordnungsgefüge aufgebrochen, nicht aus ideologischer Konsequenz, sondern aus politischen Machtverschiebungen. Wenn wir von einem »Jahrhundert des Konziliarismus« sprechen, dann sind wir, meine ich, in Gefahr, mit einem Epochenbegriff aus der Kirchengeschichte dieses nicht minder epochale Ereignis aus der Gesellschaftsgeschichte des Abendlandes zu überdecken.

Zunächst darf ich in diesem Zusammenhang darauf verweisen, daß der Krise der päpstlichen Universalherrschaft im Abendland gleichzeitig auch eine Krise des abendländischen Königtums entspricht, die in jenen Jahrzehnten buchstäblich in jedem Königreich des Abendlandes einmal bis zur letzten Konsequenz fühlbar wurde. Die Zeit der ungarischen, böhmischen, polnischen, skandinavischen, englischen, französischen, aragonischen, kastilischen Magnatenopposition und – nicht zu vergessen! – die Zeit der größten Machtentfaltung des deutschen Kurfürstenkollegs²⁰⁾, mit allen ihren Thronkämpfen, mit Königsgefangenschaft und Königsmord hat doch wohl einen bestimmten Bezug zum Konziliarismus als dem Widerstand der Mächtigen auch in der Kirche gegen den Alleinherrscher. Und sie hat auf dem Konzil eine lange Diskussion über den Tyrannenmord entfacht, der dabei als die Selbsthilfe der Großen gegen Usurpatoren aus dem französischen Anlaß verteidigt wird²¹⁾ oder, in der Version eines fanatischen Polenfeindes, als die Selbsthilfe der europäischen Christenheit gegen einen Herrscher, der die gebotene christliche Solidarität verletze. Tyrannenmord wird in diesem Zusammenhang also noch nicht als eine Sache der Volkssouveränität zur Debatte gestellt, sondern als eine Frage des gerechtfertigten Krieges, des *bellum iustum*. Am selben Tage aber, an dem Jean Petit ohne Namensnennung posthum vom Konzil verurteilt wurde, weil es häretisch sei, wenn ein Vasall oder ein Untergebener einen Tyrannen ohne Gericht erschläge, Bedingungen also, die nicht einfach den Volksaufstand, sondern nur das Verhältnis einzelner Glieder der Adelshierarchie zueinander betreffen²²⁾, an diesem selben Tage hatte das Konzil bekanntlich auch Johannes Hus auf den Scheiterhaufen geschickt. Unter den Sätzen, die man mit dem gleichen Datum indizierte, steht auch die Feststellung, es sei niemand weltlicher Herr, Prälat oder

19) Vgl. O. BRUNNER, Inneres Gefüge des Abendlandes in: *Historia Mundi* VI Bern 1958, S. 355 ff.; BOSL 1963 w. o., S. 81.

20) Darüber zuletzt H. ANGERMEIER, Das Reich und der Konziliarismus in: *HZ* 192 1961, S. 529–583.

21) *Acta Concilii Constanciensis* Bd. IV w. o. zum 6. Juli 1415.

22) H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1957, S. 245.

Bischof im Zustand der Todsünde, eine Feststellung, von deren Konsequenzen während des Konzilsverhörs schon die Rede war. Dieser Satz erst mutet uns an wie ein öffentlicher, an das Volk gerichteter Appell zum Tyrannenmord, und das Konzil scheint ihn auch dafür gehalten zu haben, als es drei Jahre später eine Anleitung zum Inquisitionsverhör von Hussiten und Wiclifisten zusammenstellte. In diesem Fragenschema sind nämlich alle vier Artikel bereits enthalten, auf welche die hussitische Bewegung dann 1420 sich verschwor, darunter auch die Formulierung, daß alle Todsünden öffentlich bestraft und ausgerottet werden müßten. Öffentlich: das reicht weiter als die adelige Herrschaftsfunktion und hat in den ersten Revolutionsmonaten in Böhmen auch wirklich den Begriff des Widerstandes gegen die ungerechte Obrigkeit jeder Art sehr volkstümlich gemacht. Viel deutlicher als die Böhmen²³⁾ hatte sich in diesem Punkt Dietrich von Niem an den Defensor pacis gehalten, der nach Heimpel²⁴⁾ 1410 ohne Alternative, erst 1415 abgeschwächt das Absetzungsrecht des Volkes befürwortete.

Wenn ich die Urteile über Johannes Parvus und Johannes Hus vom selben Datum nebeneinander hielt, so möchte ich doch nicht einen Merkpunkt überpointieren. Husens Hinrichtung ist später nur einer unter einem Dutzend von Gründen geworden, mit dem sich der Adel gegen den monarchischen Legitimus wehrte, und nicht einmal ein unentbehrlicher. Aber die *causa fidei* wird in den nächsten Jahren konsequent in Böhmen entwickelt, mit der Berufung auf Hus und Hieronymus, mit der Berufung auf den Kelch als Symbol der rationalen Bibelkritik und einzigem tatsächlichem Spezifikum der vielschichtigen hussitischen Theologie. Es ist bekannt, daß diese *causa fidei* zur Zeit Luthers und Calvins die europäischen Monarchien viel nachhaltiger revoltierte, als man es dem subtilen Thema des Tyrannenmordes in der Auffassung Jean Petits je hätte zutrauen können. Aber man achtet nicht darauf, daß diese *causa fidei* an der Jahreswende des Jahres 1419 zu 20 von Prager Magistern mit aller zeitgerechten Gründlichkeit bereits zum *bellum iustum* deklariert worden war.

IV.

Ich möchte noch eine andere Reformrichtung aufgreifen, die sich gerade am hochadeligen Widerstand gegen die Krone ausbildete. Ich meine das übergreifende Bündnis in der sozialen Schichtung zwischen dem König und den unteren Ständen. Als königliche Städtepolitik hat es offenbar später nur in Kastilien eine konsequente praktische Ausprägung gefunden. Zur Zeit des Konstanzer Konzils zeigt sich aber bereits eine auffällige Ähnlichkeit in der böhmischen und in der französischen Innenpolitik und vielleicht, noch genauer, zwischen Paris und Prag. Beidemal bilden sich

23) Vgl. dazu F. M. BARTOŠ, *Husitství a cizina*, Prag 1931, S. 154–175.

24) HEIMPEL 1932, S. 116 f.

hier Brücken zwischen dem König und dem städtischen Mittelstand, allerdings der Natur der Dinge nach nur in Prag mit aktiver königlicher Mitbeteiligung. Ich schicke mich dabei an, das Prager Hussitentum als Volksbewegung, so wie es uns um 1413 begegnet, mit den Pariser Cabochiennes von 1413 zu vergleichen²⁵⁾. Hier wie dort ist die Bindung an die Monarchie deutlich zu sehen. Der Aufstand des Simon Caboche im Mai 1413 setzte beim König die Verkündung eines umfangreichen Reformwerkes durch, an dem seit Monaten eine Delegation aus dem königlichen Rat, dem Parlament von Paris, der Stadt und der Universität gearbeitet hatte. Die hussitische Bewegung in Prag stellte sich in jener Zeit dem böhmischen König als Bundesgenosse zur Verfügung und fand ebenso einen Interessenkontakt zu seinem Rat und zu intellektuellen Reformern in der Landeshauptstadt und an der Universität. Bereits das Kuttenberger Dekret von 1409 gehört in diesen Zusammenhang²⁶⁾.

Oft schon hat man von nationalistischen Motiven hierin gesprochen, übrigens ohne sie gehörig zu untersuchen; es ist aber gerade so, was man noch kaum beobachtet hat, auch ein eklatantes Zeugnis legistischen Denkens, besonders in seiner Verteidigung, die es vor der Universität gefunden hat. Noch im Sommer 1419 rief dann eine Massenversammlung außerhalb der Hauptstadt die königliche Mitarbeit für das hussitische Reformwerk auf. Wenzel, durchaus nicht so faul, wie ein mißverständenes Zitat bis heute noch glauben machen will, sondern eher von einer unsteten Geschäftigkeit, hatte nach zweimaliger böser Erfahrung mit seinen Magnaten offenbar im letzten Jahrzehnt seines Lebens, während sich freilich eine schwere körperliche Behinderung bemerkbar machte, die hussitische Reformbewegung zu seinen Gunsten zu fördern versucht, obwohl er durch ihren häretischen Beigeschmack gelegentlich pikiert war: nicht aus religiösen, sondern aus politischen Bedenken.

Die Tendenz dieser politischen Bündnisse von König und Bürgertum in Paris und in Prag sind jedenfalls deutlich genug. Magister wie Jesenic und Hieronymus, die alle beide keine Theologen, sondern Politiker gewesen sind²⁷⁾, haben an der Sorbonne und im conseil des Königs von Frankreich ihre Entsprechungen. Die politischen Ereignisse schufen dann allerdings einen Unterschied, nicht nur im Effekt der beiden Aufstandsbewegungen von 1413 und 1419, sondern auch in den Projekten, die in Paris auf eine fachmännische Reform des königlichen Herrschaftssystems unter Ausschaltung adeliger Vorrechte zielten, in Prag zwar umfassende, aber im Detail nur sehr rudimentär ausgearbeitete Reformen offenbarten. Nur die Adelsfeindschaft ist gleichermaßen deutlich. Auch hat die hussitische Bewegung – das ist ein ganz wichtiger

25) Vgl. A. COVILLE, *Les Cabochiennes*, Paris 1888; J. Courtecuisse et ses œuvres oratoires, in: *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris 1904.

26) Vgl. hierzu meinen Beitrag im *Archiv für Kulturgeschichte* 1957, S. 63–80.

27) R. R. BETTS, *Jerome of Prague* in: *University of Birmingham Historical Journal* 1947, S. 51–91; J. KEJŘ, *Dvě studie o husitském právnictví*, Prag 1954; neuestens: *Husitský právník* M. Jan z Jesenice, Prag 1965.

Unterschied – keinen einzigen Bürger von der Art des Simon Caboche hervorgebracht. Magister, Adelige und Priester waren, auch im radikalsten Lager, ihre Führer.

Wichtig ist wahrscheinlich noch eine andere Überlegung: Obwohl man in der Literatur selten versäumt, den Scheiterhaufen von Konstanz mit dem Revolutionsbrand von Böhmen in Verbindung zu bringen, möchte ich doch gegen dieses allzu plastische Bild Einspruch erheben. Bei näherem Zusehen scheint mir eher der Tod Wenzels nach dem ersten Aufruhr in Prag im August 1419 und nicht der Tod Hussens im Sommer 1415 der entscheidende Faktor für den Ausbruch der Revolution zu sein. Aber auch für ihre geistige Fortentwicklung: Böhmen war damit nämlich mit einem Schläge zum königslosen Land geworden, und dieses Moment hat die Aufstandsbewegung in den folgenden anderthalb Jahrzehnten ganz entscheidend weitergeformt und zum Unikum im zeitgenössischen Europa gemacht, das es durch Wiclif oder Hus niemals geworden wäre. Das königslose Land, faktisch eine Republik, mußte sich ständisch regieren, und dabei entbanden sich die politischen Ansprüche der einzelnen Ständegruppen, vornehmlich der Städte unter Prager Führung zu einer ganz bemerkenswerten Dynamik, die auch ihren theoretischen Niederschlag fand. Während 1414 sich der enge Bund zwischen dem Stadtbürgertum und dem König gerade in der Geschichte der erfolgreichsten deutschen Reichsstadt, nämlich in Bern, beobachten läßt und auch gleich seine Früchte trägt²⁸⁾, müssen sich die Prager Patrizier seit 1419 ganz auf eigene Beine stellen, machtpolitisch wie ideologisch, wenn sie mit dem Hochadel rivalisieren wollen. Doch liegt diese Entwicklung bereits außerhalb des zeitlichen Rahmens, an den ich mich hier halten soll²⁹⁾. Immerhin muß noch auf den prinzipiellen Royalismus in dieser ganzen städtischen Reformbewegung verwiesen werden, der in dem königslosen Land in eine neue ideologische Gestalt gedrängt wurde: denn bald war die Revolution im Kampf mit dem legitimen Thronfolger begriffen, und der Royalismus geriet in Schwierigkeiten. Man löste sie in Prag durch eine Abstraktion des alten staatsrechtlichen, schon unter Karl IV. verwendeten Begriffs der Krone von Böhmen³⁰⁾, den man aber dabei bis zur völligen Entbindung von der Person ihres Trägers fortführte. Die Krone von Böhmen – das waren in Prager Version von 1420 nicht König und Stände, sondern Stände allein, überdies unter Prager Führung, und diese Krone, allegorisiert als Frau Krone von Böhmen, kann den legitimen Thronerben, Sigmund von Luxemburg, in einem Streitgespräch mit einigen Anklängen an den berühmten frühneuhochdeutschen Ackermann, der ein Jahrzehnt früher entstanden war, vor Gottes Richterstuhl zitieren³¹⁾. Die Krone ohne König war zwar nur ein gebrechlicher Rahmen für die ganze Revolutionsbewegung, aber sie hatte der Abstraktion des Staatsdenkens gedient.

28) R. FELLER, *Geschichte Berns*, 2. Aufl. 1. Band, Bern 1949, S. 241.

29) Vgl. meinen Beitrag im *Historischen Jahrbuch* 1962, S. 80–100.

30) Vgl. J. PROCHNO, *Terra Bohemiae, Regnum Bohemiae, Corona Bohemiae in: Corona Regni*, hg. v. Manfred HELLMANN, Darmstadt 1961, S. 198–224.

V.

Ganz andere Aufmerksamkeit dürfte schließlich noch ein anderes Organisationsprinzip der zeitgenössischen Gesellschaft für sich beanspruchen, dessen Erscheinungen man schon längst und recht gründlich in Frankreich, dessen Wurzeln man auch in Deutschland gut verfolgt hat, während man es im hussitischen Böhmen bisher nur in erstaunlich groben Umrissen gesehen hat. Dieses Organisationsprinzip wuchs jahrzehntelang, formierte sich besonders in jenen schicksalsvollen Konzilsjahren in Böhmen, während es ganz allgemein durch die Konzilsorganisation und durch einige Konzilsdebatten darum neue Beachtung erfuhr: ich meine das nationale. Es ist bekannt, daß der spätmittelalterliche Nationalismus sich sehr grundsätzlich vom modernen, vom nachromantischen und liberalen, unterscheidet. Der mittelalterliche Nationalismus hat niemals den Anspruch erheben dürfen, Ersatzreligion zu sein. Er hat keine metaphysischen Wesenheiten hinter sich vermutet und er war nicht orientiert am »einfachen Mann aus dem Volke«, am »ungezeichneten Stammholz aus dem Walde der Nation«, wie Keller sagte, er war, wiewohl vom Stadtbürgertum getragen, doch bestimmt vom adeligen Menschenbild. Er nimmt in Frankreich wie in Böhmen seine Phraseologie aus dessen Vokabular, suchte eine »edle« Nation zu schaffen, das »*boemici germinis nobile genus*« in hussitischer, die Gemeinschaft der edlen Franzosen in anderer Version.

Die treibenden Kräfte dieser Bewegung sind verschiedener Art: die nationale Monarchie, die nationale Kirche, die nationale Reaktion gegen eine feindselige Umwelt. Daß die Sprache dabei nur eines unter anderen Definitionsmerkmalen darstellt, ist längst bekannt, aber es scheint mir der Erwähnung wert, daß besonders in Böhmen zwischen 1409 und 1419 dieses Definitionsmerkmal in ausnehmender Schärfe erarbeitet worden ist. Wohl sind gerade die spätmittelalterlichen Konzilien, wie schon Heinrich Finke gesehen hat, vom dreizehnten Jahrhundert an nach Nationen organisiert worden, aber andererseits hat Finke doch gerade für das Konstanzer Konzil gezeigt, daß es sich hier letztlich bei der ursprünglichen nationalen Vierteilung um eine Einteilung nach den Himmelsrichtungen handelte, ohne Rücksicht auf die politische Wirklichkeit³²⁾. Die englische Konzilsnation hat um ihren Bestand in Konstanz bekanntlich eine harte Fehde führen müssen. Aber was sie dabei zur Rechtfertigung ihrer Eigenart anführt, greift nur wenig über das ältere unklare Gemisch von Abstammungs-, Kultur- und Sprachgemeinschaft hinaus³³⁾. Ganz anders in Böhmen. Hier hat man den alten Nationsbegriff aus den Organisationsstatuten der Universitäten so sehr für untauglich befunden, das Anliegen der Sprachnation zu vertreten, daß man, gerade im Konzils-

31) Vgl. meinen Beitrag in: *Bohemia-Jahrbuch* 1960, S. 112–121.

32) Die Nation in den spätmittelalterlichen Konzilien in: *Historisches Jahrbuch* 1937, S. 323–338.

33) Vgl. allgemein hierzu K. G. HUGELMANN, *Stämme, Nation und Nationalstaat im deutschen Mittelalter*, Bd. I Stuttgart 1955.

jahrzehnt, in den ersten publizistischen Äußerungen hussitischer Stimmen dazu überging, anstelle von *natio* überhaupt im Lateinischen *lingua* und später als besondere Spielart *linguagium* zu setzen, also den alten Begriff der »Zunge« aus der Volkssprache. Hierauf haben dann die Prager Manifeste während der Revolutionskriege ihre eindringlichen Appelle an die Solidarität der Nation gegründet und unterscheiden sich dabei deutlich von den beiden anderen zeitgenössischen Begründungsversuchen nationaler Eigenart: von den antikisierenden und historisierenden Herleitungen besonderer nationaler Würde, die für die Tschechen noch Hieronymus von Prag 1416 vor seinen Konstanzer Richtern vertreten hatte, die Dietrich von Niem zu entwickeln versuchte, gerade weil er, wie Heimpel deutlich gezeigt hat, die Tradition der alten deutschen Kaiser ins Treffen führte. Sie unterscheiden sich aber auch zweitens von den vielen biblischen Abstammungssagen, wie sie Arno Borst erst kürzlich in einem imposanten Werk zusammengestellt hat³⁴⁾.

Natürlich gab es auch messianistische Elemente im hussitischen nationalen Selbstbewußtsein, dieselben Elemente, die Hellmuth Kämpf schon als Hintergrund des Werkes von Pierre Dubois um 1300 herausgearbeitet hat und die auch noch den royalistischen Nationalismus der Jean d'Arc beflügelten, wenn sie vom heiligen Königreich Frankreich sprach, dessen Invasion gerade so betrachtet werden müsse wie ein Krieg gegen den König Jesus Christus³⁵⁾. Aber der Messianismus war doch immer auf einem Wettbewerb innerhalb der christlichen Völkerfamilie, auf der Basis ihrer Christlichkeit also und nicht auf der Grundlage einer besonderen nationalen Eigenart begründet. Diese Eigenart hatten die Hussiten aber deutlich postuliert, in einem Sosein, dessen Qualitätsmaßstab, wie ich schon gesagt hatte, der Adelsgesellschaft entlehnt war. So kommt es, daß in der hussitischen Bewegung später ein extremer, der Zeit voraus-eilender Nationalismus sich entfaltet, ohne daß er aber die ganze Bewegung auf seine Forderungen einigen konnte. Andere hussitische Gruppen, und zwar nicht nur die sozialradikalen im Sinne einer klassenbewußten Solidarität, wie die marxistische Forschung einmal gemeint hat, sondern auch die sogenannten theologischen Reformen, zeigen einen ebenso deutlich ausgeprägten Internationalismus, so daß wir vom progressiven – was natürlich keine Wertung, sondern einen europäischen Vergleich kennzeichnen soll – vom progressiven hussitischen Nationalismus sprechen können und doch zugleich in der hussitischen Bewegung, teils in auffällig führender Stellung, deutsche Hussiten finden, eine Tatsache, die ich in der Kürze nur mit dem Hinweis auf die echte Komplizität einer jeden Revolutionsbewegung bedenken kann.

Dem Nationalismus als Reformidee begegnen wir in jener Zeit aber nicht nur als weltliches, sondern auch als kirchliches Reformprogramm. Englische und französische Beispiele hierfür sind bekannt. In Deutschland war eine entsprechende nationalkirch-

34) A. BORST, *Der Turmbau zu Babel*, 4. Bde. Stuttgart 1958–1963.

35) H. KÄMPF, *Pierre Dubois und der französische Nationalismus um 1300*, Berlin u. Leipzig 1935, S. III.

liche Tendenz viel geringer theoretisch vorbereitet, deshalb nämlich, wie Dempf sagt hat³⁶⁾, weil die deutschen Reformer auf die Frömmigkeit, nicht aber auf die kirchliche Hierarchie ihre Neuerungsgedanken richteten. Es scheint mir der Rede wert, darauf hinzuweisen, daß die böhmische Entwicklung schon lange vor der Revolution zu solchen nationalkirchlichen Tendenzen neigte, und daß uns gerade der Husprozeß an der Kurie 1411 und 1412 eine Verteidigung beobachten läßt, welche die kuriale Jurisdiktion gegenüber einem böhmischen Untertanen grundsätzlich in Abrede stellte, sich also eines Motivs bedient, das auch die nationalkirchlichen Bewegungen in England und Frankreich kennzeichnet³⁷⁾. Daß man die ganze spätere Revolutionsbewegung als böhmische Nationalkirchlichkeit bezeichnet hat, muß im Rahmen des Themas nicht mehr diskutiert werden.

Aber auch in abgewandelter Form, nicht als nationalkirchliche Privilegien, sondern als allgemeine nationale Beteiligung an der Weltkirche, behielten solche Gedanken eine gewisse Virulenz, etwa in dem Antrag des Kardinals d'Ailly vom Jahre 1416, die Kardinäle aus allen Kirchenprovinzen zu wählen, ähnlich wie die 72 Ältesten Israels eine Gesamtvertretung aller Stämme darstellten³⁸⁾.

In diesen Problembereich gehörten schließlich noch die Invektiven, welche der Krakauer Jurist Paul Wladimiri auf dem Konzil gegen den Deutschordensstaat vortrug, nicht nur in den spektakulären Formen seiner Auseinandersetzung mit Johannes Falkenberg, sondern auch in der sachlicheren Weise, welche sich aus der Diskussion mit den offiziellen Ordensprokuratoren ergab. Erich Weise hat zuletzt nach vielen, meist polnischen Forschungsbeiträgen deutlich gemacht, daß das positive Recht auf Seiten des Ordens stand und dem entspricht auch eigentlich das Verhalten des Konzils in dem ganzen Streitfall³⁹⁾. Aber mit dieser Feststellung scheint mir doch die Bewertung der Ausführungen des Paul Wladimiri nicht erschöpft. Gerade, wenn man die Auffassung vertritt, daß Wladimiri tatsächlich vom positiven Rechtszustand abweicht, muß man um so mehr Aufmerksamkeit für das erübrigen, was denn eigentlich diese Abweichung besagt. Nach Weises Zitat bezeichnet einer der Ordensprokuratoren die polnischen Thesen als »umstürzlerisch« und als einen Versuch, die »Rechte des Reiches zu mindern, Ungläubige aber . . . zu bevorzugen«⁴⁰⁾. Wladimiri hat einen Traktat *de potestate papae et imperatoris* geschrieben. Weise meint, dies sei ein Versuch, seine besonderen Absichten unter große Gesichtspunkte zu stellen, um sie unauffällig zu machen. In Wirklichkeit scheint mir ein solcher Titel ganz konsequent aus dem hergeleitet, was Wladimiri wollte. Er hat den universalen Anspruch von Papst und Kai-

36) DEMPFF 1929 w. o., S. 544.

37) VL. KYBAL, *Filius regni* in: *Naše Doba* 1904, S. 481–511.

38) A. BORST w. o. Bd. 3 1960, S. 999.

39) E. WEISE, *Der Heidenkampf des deutschen Ordens* in: *Zeitschrift für Ostforschung* 1963, S. 420–437 und 622–672.

40) WEISE w. o., S. 466.

ser auf die Weltregierung, auf die Regierung auch über alle Heiden, konfrontiert mit einer selbständigen, von den Universalherrschaften völlig unabhängigen politischen Existenz aller Völker, die nur der päpstlichen Fürsorge, aber nicht der päpstlichen oder kaiserlichen Verfügungsgewalt unterworfen seien. Zwar hat er diesen Neuerungsversuch aus einer inkorrekten Interpretation kanonistischer Normen hergeleitet, und in dieser Methode steckt wohl wirklich eine Verschleierung, steckt die Absicht, die Neuerungen als Reform im echten Wortsinn zu deklarieren. Aber er hat jedenfalls damit einen grundsätzlichen Angriff gegen die potestas papae et imperatoris vorgetragen, einen Angriff, der auch Bezüge zu westeuropäischen politischen Vorstellungen zeigt. So schwach seine juristische Position gegenüber den alten Ordensprivilegien auch gewesen ist, für die Reformbewegungen und Neuerungsversuche in der Konzilszeit scheint sie mir einen wichtigen Akzent auf das Ringen um nationale Individualität zu setzen.

Nationale Strömungen im Mittelalter sind seit Jahrzehnten beobachtet und immer wieder in ihrer Bedeutung für das Erwachen der europäischen Nationen gewürdigt worden. Ich habe mich in begrenzten Beobachtungen, nur in Beispielen, hier um einen diffizileren Prozeß bemüht, der mit einiger Verästelung und mit seinen Bezügen zur sozialen Problematik leider nicht dieselbe Übersichtlichkeit beanspruchen kann, wie die kontinuierliche Linienführung, die man früher zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Nationalismus als einem einfachen ideengeschichtlichen Reifeprozess zu behaupten pflegte. Um dennoch eine Zusammenfassung für die ganze nationale Reformprogrammatik zu bieten und zugleich ihre enge Verflechtung mit gesellschaftspolitischen Problemen in weitestem Ausmaß zu treffen darf ich darauf verweisen, daß der Weg zur Volkssouveränität nur über den Nationalstaat verwirklicht worden ist, daß nur über die Vorstellung von einer nationalen Gemeinschaft sich die Gemeinschaft überhaupt als Träger von Souveränitätsrechten fühlen und schließlich behaupten gelernt hat.

VI.

Ich sollte von geistigen Reformbewegungen sprechen, die während des Konstanzer Konzils faßbar wurden, und ich fürchte, daß ich unter diesen Bedingungen nicht imstande gewesen bin, ein abgeschlossenes Bild zu entwerfen. Vor einiger Zeit hatte ich einmal versucht, sozusagen in einer kleinen Ketzerapologie, die Hussitenzeit als Kulturpoche zu definieren⁴¹⁾. Auch hier bin ich immer wieder von dieser tatsächlich profiliertesten zeitgenössischen Reformbewegung ausgegangen, um sie mit ihrer Zeit viel enger zu verflechten, als man das bisher anerkennen wollte⁴²⁾. Diese Verflechtung

41) In: Historische Zeitschrift 195, 1962, S. 21–62.

42) Ausnahmen von dieser isolierten Betrachtung der Hussitengeschichte bilden hier vornehm-

wäre noch nach vielen Richtungen zu erhellen. Ich habe nicht mehr als einen Entwurf dafür bieten können.

Soll ich schließlich wenigstens eine Zusammenfassung, eine Charakteristik der Reformbewegungen im zweiten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts wagen, um sie mit den bisherigen Urteilen über das Spätmittelalter zu vergleichen, so weiß ich gut, daß man hiermit mehr Mißverständnisse wecken kann als den Zusammenhängen oder gar einem schwungvollen Beschluß dienlich ist. Peuckert hat das 15. Jahrhundert apokalyptisch genannt⁴³⁾. Jeder Säkularbegriff ist aber problematisch, schon wegen seiner eigentlich willkürlichen Begrenzung, und ich glaube überdies, daß dieser apokalyptische Charakter vielleicht gewissen volkskundlich faßbaren Erscheinungen verhaftet ist, für deren Vorgeschichte in älteren Jahrhunderten uns womöglich die rechte Vergleichsmöglichkeit noch fehlt. Ein anderes Zeitcharakteristikum bot schon Huizinga 1919 im lebensfernen adeligen Romantizismus jener Jahrzehnte, ganz wie wir auch das »aufgeregte Sentiment« und – nicht minder wichtig – die politische Unentschiedenheit als Signa jener Tage durch die Arbeiten Stadelmanns und Heimpels vor Augen haben. Mythische bäuerliche und rationale städtische Lebensformen sind, besonders in der präziseren begrifflichen Fassung durch Hermann Heimpel⁴⁴⁾, als zeitbedingende Antagonismen anzuerkennen. In diesem Rahmen scheint mir aber noch eine besondere Eigenart deutlich, die alle sozialpolitischen Reformbewegungen begleitet: nämlich die Intellektualisierung der Lebensprobleme. Man findet sie nicht nur da, wo eine neue staatsbürgerliche Welt den mythischen Legitimitätsanspruch der aristokratischen Herrschaftsstruktur zu durchbrechen bemüht ist: auf allen Seiten herrscht vielmehr das Bestreben, alles zu theoretisieren und diskutabel zu machen. Mir scheint das gerade so bezeichnend wie der Umstand, daß alle Volksaufstände jener Jahrzehnte, auch diejenigen aus den Unterschichten, Kontakte zur großen gesellschaftspolitischen Diskussion gewinnen und daß sie allesamt nicht von einfachen Leuten, sondern von Menschen geführt werden, die in irgendeiner Form am zeitgenössischen Bildungsgut Anteil hatten. Ich möchte also die Reformbewegungen zur Zeit des Konstanzer Konzils in diesem Zusammenhang als Ausdruck für jene allseitige, sowohl der konservativen, als auch der progressiven Gesellschaftspolitik eigene Theoretisierung und Intellektualisierung bezeichnen, als eine – ihrem sozialen Ort, aber nicht immer auch ihrer gesellschaftlichen Stellungnahme nach – als eine intensive Urbanität. Ich wäre zufrieden, damit zur Debatte über das Signum jener Zeit etwas beigetragen zu haben.

lich F. v. BEZOLD, Zur Geschichte des Hussitentums, Culturhistorische Studien München 1874 und neuerdings die Arbeit von R. Kalivoda 1961 w. o.

43) W. E. PEUCKERT, Die große Wende, Berlin 1947.

44) Das Wesen des deutschen Spätmittelalters in: Archiv für Kulturgeschichte 1953, S. 29–51.