Bernhard Töpfer

Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch die Reformatoren des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit

Festvortrag anlässlich des 50. Jahrestages
der Promotion zum Doktor der Philosophie

Laudatio
Prof. Dr. Hans K. Schulze
Marburg

17. Dezember 2004

Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät I
Institut für Geschichtswissenschaften

Die digitalen Ausgaben der *Öffentlichen Vorlesungen* sind abrufbar über den Dokumenten- und Publikationsserver der Humboldt-Universität unter: http://edoc.hu-berlin.de

Herausgeber:
Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser
Berlin 2005

Redaktion:
Birgit Eggert
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D–10099 Berlin

Herstellung:
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D–10099 Berlin

Heft 146

ISSN 1618-4858 (Printausgabe)
ISSN 1618-4866 (Onlineausgabe)
ISBN 3-86004-196-7
Gedruckt auf 100 % chlorfrei gebleichtem Papier

Inhalt

Johannes Helmrath
Begrüßung 5

Hans K. Schulze
Leben und Werk von Prof. Dr. Bernhard Töpfer
Laudatio 8

Bernhard Töpfer
Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch die Reformatoren des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 25

Über die Autoren 54

Johannes Helmrath

Begrüßung

Verehrter, lieber Herr Töpfer, liebe Frau Töpfer,
liebe Kollegen, meine sehr verehrten Damen und Herren,

wir haben uns hier versammelt, um Bernhard Töpfer anlässlich des 50-jährigen Jubiläums seiner Promotion im September 1954 zu ehren. Dieser akademische Brauch war fast ganz außer Übung gekommen; aber seit einigen Jahren besinnt man sich seiner wieder öfter. Ein solches Datum bietet ja den willkommenen Anlass, auf ein Gelehrtenleben zurückzublicken, eine Art später Zwischenbilanz zu ziehen, sein Werk, das selbst schon eine Geschichte hat, zu betrachten, seine Fragen, seine Bedingtheiten durch Zeitgenossenschaft. Und vielleicht fühlen alle sich dadurch angeregt, das gleiche still für sich selbst zu tun. Welcher Weg zwischen Sich-Entwerfen und Geworfensein ist dem Gelehrten möglich, und welchen kann er verantworten?

Als Inhaber des Lehrstuhls, den Herr Töpfer selbst bis 1991, und den danach Hartmut Boockmann innehatte, begrüße ich Sie, meine Damen und Herren, heute Abend sehr herzlich. Man ist an der Humboldt-Universität zu Berlin stolz auf große wissenschaftliche Traditionen und pflegt sie kritisch. Man ist sich ebenso der tiefen Brüche, bzw. der Erneuerungen bewusst, die seit Gründung der Universität 1810 stets mit denjenigen der deutschen Geschichte überhaupt korrespondierten. Die Frage, ob und in welcher Weise „Mittelalterforschung nach der Wende“ auch eine „Wende der Mittelalterforschung“ vollzogen hat, scheint mir auch heute noch kaum beantwortbar.

Dr. Johannes Helmrath ist Professor für Mittelalterliche Geschichte mit besonderer Berücksichtigung des Spätmittelalters am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin.

Geschichte des Mittelalters als eigenes Teilfach der universalen Historie – ein Ranke hatte ja noch alles betrieben – bzw. institutionalisiert als eigener Lehrstuhl, ist an der Berliner Universität recht spät kreiert worden, ein Prozess, in dem ein geschärftes Interesse für das Mittelalter als Epoche einerseits und die Notwendigkeit akademischer Arbeitsteilung zusammenkamen. Erst 1872 richtete man einen Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters ein. Nennen wir wenigstens einige Namen: Der erste Ordinarius war Wilhelm Nitzsch (gest. 1880). Die Historischen Hilfswissenschaften waren schon 1862 auf Antrag Leopold von Rankes mit einer außerordentlichen Professur für Philipp Jaffé (gest. 1870) vorangegangen, nach dessen Tod Wilhelm Wattenbach 1873 ein Ordinariat, Harry Bresslau vier Jahre später eine außerordentliche Professur erhielt. Auf dem Mittelalter-Lehrstuhl folgten nach Nitzsch Gelehrte so unterschiedlichen Zuschnitts wie Julius Weizsäcker, unter dessen Ägide dann 1882 das Historische Seminar mit eigenem Etat und eigener Bibliothek gegründet wurde, Paul Scheffer-Boichorst, Dietrich Schäfer, Albert Brackmann, Erich Caspar und Fritz Rörig, der nach dem Krieg bis 1953 Bernhard Töpfers Lehrer war. Die Hilfswissenschaften lehrten hier ein Michael Tangl, ein Ernst Perels. Ein zweiter Mittelalter-Lehrstuhl war 1929 errichtet worden, mit Robert Holtzmann als erstem Ordinarius, dem 1939 Friedrich Baethgen folgte. Die umfangreichen Forschungen, die im Zuge des 200-jährigen Universitätsjubiläums im Gange sind, werden unsere Kenntnisse auch über die Mittelalterforschung vor und nach 1945 grundsätzlich verbreitern.

Bernhard Töpfer begann 1947, nach kurzer Kriegsteilnahme und Gefangenschaft in Russland, mit dem Studium an dieser Universität. Hier war er Hilfsassistent und Assistent, wurde er promoviert, hat er sich habilitiert. Nach dem Tode Fritz Rörigs war er eine zeitlang zur Betreuung dem Leipziger Mediävisten Heinrich Sproemberg zugeteilt worden, wie übrigens auch Eckhard Müller-Mertens, mit dem ihn eine geradezu dioskurenhafte Karriere an dieser Universität verbinden sollte. Nach dem politischen Umbruch wurden seit den fünfziger Jahren eben diese beiden, Müller-Mertens und Töpfer, die prägenden Professoren für

Geschichte des Mittelalters an der Humboldt-Universität zur Zeit der DDR.

In Leipzig kreuzten sich die Wege Töpfers mit denen eines anderen jungen Historikers: Hans Karl Schulze, heute Emeritus der Philipps-Universität Marburg. Er wird an diesem Abend die Aufgabe des Laudators übernehmen. Es ist dies eine, wie ich meine, glückliche personelle Konstellation, kennt Herr Schulze, der 1956 an die Freie Universität Berlin wechselte, doch beide so divergenten Wissenschaftskulturen, wie sie ein deutscher Mediävist, im östlichen und im westlichen Teil Deutschlands, erleben konnte. Herr Schulze, wir danken Ihnen sehr!

Die Urkunde wird gleich anschließend Herr Kollege Hartmut Kaelble in Vertretung des Dekans Oswald Schwemmer und des Institutsdirektors Jörg Baberowski überreichen, die beide zu ihrem großen Bedauern nicht hier sein können. Zuletzt wird der Jubilar selbst das Wort ergreifen, auf eigenen Wunsch mit einem Fachvortrag. Er widmet sich der politischen Theologie von Reformatoren, in der Schwellenzeit zwischen spätem Mittelalter und Früher Neuzeit, zwischen Wiclif und Hus, Luther und Zwingli. Herr Töpfer stellt hier noch einmal Fragen, die sein ganzes Werk durchzogen haben; und indirekt, gleichsam in der Unterstimme, mag man einen Kommentar zum eigenen Weg als Historiker daraus lesen.

Hans K. Schulze

Leben und Werk von Prof. Dr. Bernhard Töpfer

Laudatio

Lieber Herr Töpfer, Spectabilis,
hochverehrte Festversammlung!

Fordert das Goldene Doktorjubiläum eines Gelehrten nicht gebieterisch akademisches Zeremoniell, hochgestimmte Feierlichkeit, würdige Worte, ehrfurchtsvolles Erinnern an die Leistungen, die der Jubilar auf dem Felde der Wissenschaft vollbracht hat? Darf man das nicht mit Fug und Recht von demjenigen erwarten, der die Ehre hat, aus einem solchen Anlass sprechen zu dürfen?

In dieser Kunst nicht recht geübt, nehme ich meine Zuflucht – so würde Thomas Mann es wohl ausdrücken – zu einer dunklen, schon recht verblassten Erinnerung. Ein wenig „Erinnerungskultur“ muss sein bei einem Goldenen Doktorjubiläum, sie muss sich ja nicht gleich zu einem Sonderforschungsbereich auswachsen. Es begab sich also vor rund einem halben Jahrhundert, in jenen Jahren, in denen Bernhard Töpfer mit seiner Dissertation zugange war, dass an der Karl-Marx-Universität Leipzig zwei junge Herren aus Berlin gesichtet wurden. Assistenten seien es, so sagte man, Oberassistenten gar von der Humboldt-Universität. Allein gelassen durch den plötzlichen Tod ihres Meisters und die bedauerliche Republikflucht seines Nachfolgers, wissenschaftliche Waisenknaben sozusagen, denen an der Universität Leipzig nach der für notwendig erachteten gelehrten Zusatznahrung gelüstete, gern und reichlich gespendet vom Leipziger Ordinarius Heinrich Sproemberg.

Ein hübsches Bild: Die Alma Mater Lipsiensis als willige Nährmutter, Heinrich Sproemberg als geistiger Ziehvater.

In Leipzig also erfolgte meine erste – flüchtige – Begegnung mit Bernhard Töpfer und Eckhardt Müller-Mertens, jenen jungen Gelehrten, die mich gewiss nicht einmal wahrgenommen haben; denn im ahnenbildergeschmückten Arbeitszimmer Sproembergs saß ich als Student natürlich am untersten Ende jenes Tisches, an dem der hoffnungsvolle Gelehrtennachwuchs Platz zu nehmen pflegte, aufgereiht nach Alter, Rang und Stand: Eugen Wädekin, Ernst Werner, Renate Drucker, Gerhard Heitz, Manfred Unger, um nur einige zu nennen. So haben wir, Bernhard Töpfer und ich, ein wenig großzügig betrachtet, denselben akademischen Lehrer, den wir beide freilich bald verlassen haben. Ich wechselte von Sproembergs Katharern, Manichäern und Bogomilen zu den Historischen Hilfswissenschaften und der sächsischen Landesgeschichte Hellmuth Kretzschmars, während Bernhard Töpfer rasch aufstieg in die Sphäre der wissenschaftlichen Autonomie, des selbständigen geistigen Schaffens.

Über geistiges Schaffen, um das es hier ja geht, meine sehr verehrten Damen und Herren, schrieb Karl Jaspers in seinem einst viel beachteten und noch immer bedenkenswerten Essay „Die geistige Situation der Zeit“: „Geistige Arbeit, welche in einer Beschränkung ohne Rücksicht auf augenblickliche Forderungen der Umwelt ein Werk sucht, das besteht, hat ihr Ziel auf lange Sicht“.

„Ein Werk, das besteht“, hat Bernhard Töpfer nicht nur „gesucht“, er hat es ganz ohne Zweifel auch gefunden und vollendet. Ein Werk, entstanden im Verlauf eines halben Jahrhunderts, „gereift“ möchte man sagen, wenn wir den Anfang mit dem Fortschreiten und dem endlich erreichten Gipfelpunkt vergleichen; denn von einem „Ende“ zu sprechen, wäre höchst unziemlich.

Der Auftakt zu diesem Werk ist der Anlass für den heutigen Tag, das Goldene Doktorjubiläum. Die Dissertation über „Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich“, 1957 als erster Band der Reihe „Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft“ bei Rütten & Loening in Berlin erschienen, wurde zum Grundstein für den Bau, den Bernhard

Töpfer im Laufe von fast fünf Jahrzehnten errichtete. Ob dem jungen Doktor dies als „Ziel auf lange Sicht“ vorgeschwebt hat? Fast möchte man es glauben.

Was bewog, dürfen wir fragen, einen jungen Wissenschaftler im geteilten, noch immer recht ruinösen Berlin, sich einer tausend Jahre zurückliegenden Friedensbewegung zuzuwenden? Seine Zeit als Soldat, Ende des Krieges und die Zeit der Berliner Luftbrücke dürften ihm noch gut in Erinnerung gewesen sein, und an Spannungen zwischen der Sowjetunion und den Westalliierten fehlte es auch zu Anfang der fünfziger Jahre nun wahrlich nicht in der „Frontstadt Berlin“. Der Wunsch nach Frieden als Motiv für geschichtliche Forschung? Ohne Scheu wollen wir Bernhard Töpfers einleitenden Gedanken, „daß in unserer gegenwärtigen politischen Situation die Untersuchung einer mittelalterlichen Friedensbewegung von Interesse sein dürfte“, in diesem Sinne deuten.

Der junge Herr Doktor stattet im Vorwort Heinrich Sproemberg den schuldigen Dank für die Betreuung seiner Dissertation ab, nennt dann aber Carl Erdmann als denjenigen, dessen Buch „Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens“ ihm den entscheidenden Anstoß gegeben habe. Erdmanns Feststellung „Wer die Schilderungen des Rudolf Glaber liest, wird geneigt sein, den Gottesfrieden als erste religiöse Volksbewegung des Mittelalters zu betrachten“, veranlasste den Doktoranden, die Frage nach dem Verhältnis von Volk und Kirche in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen zu stellen. Wie kam es, dass eine von kirchlichen Kräften propagierte und geführte Bewegung so breite Schichten des einfachen Volkes erfasste? Kam die Kirche mit der Forderung nach der Sicherung des inneren Friedens im Lande nur einem allgemeinen Wunsch des Volkes nach oder spielten noch andere Gründe eine Rolle?

Der Autor schildert zunächst die Lage der französischen Kirche und der bäuerlichen Bevölkerung im 10. und 11. Jahrhundert, die unter Krieg und Fehden, unter Missernten und Hungersnöten, vor allem aber unter den Gewalttaten und der Willkür des Adels

zu leiden hatten. Da das französische Königtum nicht in der Lage war, Frieden und Recht zu sichern, war die Kirche bestrebt, ihren Besitz gegen den Zugriff des Adels mit geistlichen Mitteln zu verteidigen. In einem zweiten Kapitel werden die Beziehungen zwischen der Kirche und den unteren Volksschichten untersucht, im dritten die Anfänge der Gottesfriedensbewegung in Südfrankreich und ihr Übergreifen auf den Norden, im vierten schließlich wird die Frage gestellt, ob die Gottesfriedensbewegung den Charakter einer Volksbewegung getragen habe.

Bernhard Töpfer hatte den eigenwilligen Gedanken Carl Erdmanns vom Gottesfrieden als religiöser Volksbewegung aufgenommen, aber vertieft, ausgeweitet und andere Akzente gesetzt. Aus seiner Sicht erschien die Gottesfriedensbewegung als eine von Episkopat und Reformmönchtum geführte und propagierte religiöse Bewegung, die jedoch dadurch an Schlagkraft gewann, dass ihre Forderungen in starkem Maße den Wünschen breiterer Schichten der Bevölkerung nach Frieden und Sicherheit Rechnung trugen. In der „spannungsgeladenen gesellschaftlichen Situation“ jener Zeit habe die Kirche durch den Einsatz von „geradezu propagandistischen Methoden“ ihre Ideen und Reformgedanken ins Volk getragen. Dieses Bündnis zwischen Kirche und Volk gegen die Übergriffe des Feudaladels sei geeignet gewesen, die schlimmsten Missstände zu bekämpfen. Sozialrevolutionär sei das natürlich nicht gewesen; denn die Kirche habe niemals daran gedacht, den „feudalen Herrschafts- und Ausbeutungsapparat“, an dem sie Teil hatte, auch nur anzutasten, geschweige denn grundsätzlich in Frage zu stellen.

Erlauben Sie, lieber Herr Töpfer, dass ich Sie selbst zu Wort kommen lasse: „Das, was die Gottesfriedensbewegung so interessant und lehrreich macht, ist folgende Tatsache: Sie zeigt in aller Klarheit, dass sich neue und zukunftweisende Impulse und Bewegungen nicht zufällig entwickeln, sondern nur als Ergebnis stärker werdender Spannungen im gesellschaftlichen Gefüge zu begreifen sind. Denn es waren ja keineswegs nur die Gegensätze zwischen Kirche und weltlichem Feudaladel, die die Gottesfriedensbewegung entstehen ließen. Es hatte sich vielmehr gezeigt,

dass in ihr zugleich auch der wachsende Widerstand der ausgebeuteten Volksschichten gegen die sie ausbeutenden und ausplündernden weltlichen Feudalherren zum Ausdruck kommt und dass ohne die Teilnahme der Menge des Volkes die kirchliche Friedensidee niemals zu einer realen Kraft im gesellschaftlichen Leben geworden wäre“.

Und abschließend schrieben Sie: „Die Kirche hat es weitgehend verstanden, sich zum Führer der erregten Volksmassen zu machen und damit die Klassenwidersprüche in ihr ungefährliche Bahnen zu lenken. Das war möglich, weil die Interessen der Kirche in einigen wichtigen Fragen mit denen der ausgebeuteten Gesellschaftsschichten übereinstimmten und in wirtschaftlicher Hinsicht einen unbedingt fortschrittlichen Faktor darstellten, weil die Kirche gerade in dem hier zu behandelnden Zeitraum durch die Reformbewegung an Ansehen gewonnen und außerdem die Kraft und die Fähigkeit besessen hat, mit ihrer Propaganda die Masse des Volkes wirkungsvoll zu beeinflussen.“

Das kann man so sehen, muss es nicht, aber Ihre Fragestellung, lieber Herr Töpfer, man mag sie marxistisch nennen oder auch nicht, ermöglicht die fruchtbare Erforschung der Zusammenhänge zwischen den wirtschaftlichen und sozialen Strukturen der Gesellschaft und den von der Kirche vertretenen Ideen. Offenkundig sensibilisiert durch die nationalsozialistische Propaganda im Dritten Reich und die Parteipropaganda der SED haben Sie Ihr besonderes Augenmerk auf die Wege und Formen gerichtet, mit denen die Kirche auf die Laienwelt eingewirkt hat. Ihre Beweisführung ist überzeugend, mit klugen Beobachtungen angereichert und mit Quellen anschaulich untermauert. Sie vermittelte dem Leser, der sich unbefangen Ihrer Führung anvertraut, Anregungen und neue Einsichten.

„Ohne Rücksicht auf augenblickliche Forderungen der Umwelt“, wie dies dem Philosophen Karl Jaspers als Ideal vorschwebte, konnte ein Doktorand an einer Universität in der DDR natürlich nicht forschen, falls das überhaupt irgendwo und irgendjemandem möglich sein sollte. So ging es nicht ganz ohne die berühm-

ten „zeitgebundenen Fragestellungen und Leitbilder“ ab, ohne Schlagworte wie „Klassenkampf“, „herrschende Klasse“ oder „Volksmassen“. Vom Dogmatismus stalinistischer Prägung hielt sich der junge Wissenschaftler, der – mutig genug – seine Dissertation mit einem Zitat eines „bürgerlichen“ Gelehrten wie Carl Erdmann einleitete, statt sich hinter den hehren Worten eines der „Klassiker“ des Marxismus-Leninismus-Stalinismus zu verschanzen, jedoch fern.

Lange haben wir bei dem ersten Werk des Jubilars verweilt, ungebührlich lange, wenn wir bedenken, welche Fülle von Büchern, Aufsätzen, Beiträgen zu Gesamtdarstellungen und Rezensionen noch folgen sollte. Aber schließlich ist die Dissertation der Hauptgrund für diese Festversammlung und außerdem: Der Historiker erliegt nur zu gern „der Faszination der Anfänge“!

Sicher werden Sie sich gefragt haben, meine sehr verehrten Damen und Herren, weshalb gerade ich die Ehre habe, hier und heute zu Ihnen sprechen zu dürfen. Als schlichter Verfassungs- und Landeshistoriker fühlt man sich in den höheren Sphären der Geistes- und Ideengeschichte, in denen sich Bernhard Töpfer zu tummeln pflegt, nicht recht zu Hause, und so hat mich die Bitte von Herrn Helmrath um eine Laudatio auf Bernhard Töpfer mit verlegenem Stolz erfüllt. Suchte er doch einen „angesehenen Mediävisten und älteren Kollegen“, der „Person und Werk des Jubilars“ kennt. Leider erfülle ich – bei Lichte besehen – von diesen Bedingungen doch nur die eine: Ich bin eben ein „älterer Kollege“.

Weshalb habe ich diese Aufgabe trotz dieser Bedenken dann doch übernommen? Erinnerungen waren im Spiel, emotionale und sentimentale Gedanken, meine eigene Biographie, Bewunderung für einen Kollegen, der einen anderen Lebensweg gegangen ist als ich selbst. Unsere Wege, von deren flüchtiger Berührung vor einem halben Jahrhundert ich schon gesprochen habe, führten uns in sehr verschiedene Richtungen.

Bernhard Töpfer ging seinen Weg in Berlin an der Humboldt-Universität, an der er von 1947 bis zum Januar 1952 Geschichte und Germanistik studiert hatte und bald danach Assistent am Historischen Seminar geworden war. Er habilitierte sich 1960, wurde 1961 Dozent für Allgemeine Geschichte des Mittelalters, 1966 Professor mit Lehrauftrag und schließlich 1969 Ordentlicher Professor für Geschichte des Mittelalters. Bis zum Eintritt in den Ruhestand 1991 ist er der Humboldt-Universität treu geblieben.

Dieser Aufstieg eines Historikers, der meines Wissens nicht in der Partei war, ist bemerkenswert. Erklärlich wohl aus der überragenden fachlichen Kompetenz Bernhard Töpfers, vielleicht auch aus einem relativ toleranten Klima an der Humboldt-Universität zu Berlin, wo ja bis zum Ungarischen Aufstand und noch darüber hinaus auch Westberliner tätig waren.

Bernhard Töpfer war auf Grund seiner wissenschaftlichen Leistungen bald ein auch international geschätzter Gelehrter. Wegen seiner Veröffentlichungen zur Hussitenzeit wurde er schon früh nach Prag und Brünn eingeladen, 1975 durfte er einer Einladung nach Wien folgen, 1978 sogar nach Bristol, 1983 und 1985 nach Paris. 1987 führte ihn eine Gastprofessur für ein Trimester an die International Christian University nach Tokyo. Seine Dissertation war zuvor in japanischer Übersetzung erschienen. Ein gewisses „Tauwetter“ am Ende der achtziger Jahre und schließlich der Zusammenbruch der DDR ermöglichten ihm seit 1987 die Teilnahme an Tagungen in der Bundesrepublik auf der Reichenau, in Bielefeld, Heidelberg und München. Im Herbstsemester 1994 lehrte er an der Central European University in Budapest.

Dass an der Karl-Marx-Universität in Leipzig eine solche Karriere möglich gewesen wäre, wage ich zu bezweifeln. Da war das Klima rauer. Linientreue war Pflicht. Der Strom von Wissenschaftlern und Studenten nach Westen riss bis zum Bau der Mauer und noch darüber hinaus nicht ab. Von den Historikern verließ Walter Schlesinger die DDR, dann flohen der Prähistori-

ker Gerhard Mildenberger, die Althistoriker Langhammer und Thierfelder, der Osteuropahistoriker Eugen Wädekin und die Kötzschke-Schüler Herbert Helbig und Heinz Quirin. Der Kunsthistoriker Heinz Ladendorff und sein Assistent Wolfgang Götz verließen Leipzig, der Philosoph Ernst Bloch, die Germanisten Ludwig-Erich Schmitt, Peter von Polenz und Lothar Scheithauer, 1963 auch der Leipziger Literaturpapst Hans Mayer. Ihrem Lehrer Ludwig-Erich Schmitt folgten Günther Bellmann, Horst Grünert, Herbert Wolf und Jochen Göschel nach Marburg, um nur die zu nennen, die sich im Westen habilitierten und eine Professur erhielten.

Es gab Gründe zu gehen und Gründe zu bleiben. „Es können doch nicht alle gehen", sagte Hellmuth Kretzschmar, der Direktor des Dresdner Landeshauptarchivs, zu mir, als ich ihn um ein Zeugnis bat, und er natürlich genau wusste, wofür. Er pries das Archiv als Hort freier wissenschaftlicher Arbeit. Wie sehr er sich irrte, sollte das Schicksal von Karlheinz Blaschke erweisen.

Mein Weg führte mich von der Karl-Marx-Universität Leipzig an die Freie Universität Berlin, wo ich das Studium fortsetzte, vor allem bei Walter Schlesinger, Herbert Helbig und Heinz Quirin. Mein Lehrer Walter Schlesinger holte mich nach der Promotion als seinen Assistenten nach Marburg an die „Forschungsstelle für geschichtliche Landeskunde Mitteldeutschlands". Das war eine Art Kötzschke-Institut im Exil, ein Zentrum landesgeschichtlicher Forschung für Thüringen, Sachsen, Sachsen-Anhalt, Brandenburg, Mecklenburg und Pommern, in dem im Laufe der Jahre eine hervorragende landesgeschichtliche Bibliothek aufgebaut wurde. Dank dieser Tätigkeit habe ich den Blick auf die Geschichtsforschung in der DDR, speziell auf die Mediävistik, nie verloren und natürlich das, was ich brauchen konnte, auch für meine eigenen Arbeiten benutzt. Familiäre Bindungen blieben bestehen. Reisen „nach drüben" waren daher nicht selten. Auch andere persönliche Kontakte wurden gepflegt, alte zu Jugendfreunden, neue, späte, vorsichtige zu Kollegen in der DDR.

Im Mai 1986 überraschte mich ein Brief von Bernhard Töpfer mit einer Einladung zu einer wissenschaftlichen Konferenz zu Ehren seines Kollegen Eckhardt Müller-Mertens. Irgendwann folgte dann auch die hochoffizielle Einladung, und so fuhr ich im Herbst des Jahres 1988 gespannt nach Ostberlin. An die Tagung schloss sich eine sehr interessante Exkursion nach Magdeburg an. Mit schlechtem Gewissen gebe ich zu, dass sie mich mehr faszinierte als die Vorträge über „Entwicklung und Wesen des Feudalstaates“.

Wenn mir Bernhard Töpfer damals prophezeit hätte, dass ich zehn Jahre später in Magdeburg zum Vorsitzenden der Historischen Kommission für Sachsen-Anhalt gewählt würde, hätte ich ihm nicht geglaubt, obwohl er schon damals ein Experte für Prophetien, Offenbarungen und Visionen war. Hatte er sich doch 1960 mit einer Arbeit über „Zukunftshoffnungen“ habilitiert. Sie erschien 1964 als Band 11 der von Heinrich Sproemberg, Hellmuth Kretzschmar, Ernst Werner, Eckhard Müller-Mertens und Gerhard Heitz herausgegebenen Reihe der „Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte“ unter dem schönen und einprägsamen Titel „Das kommende Reich des Friedens“. Den Inhalt gibt – wie das so üblich ist – der Untertitel genauer an: „Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter“.

Es geht um die uralte Hoffnung der Menschen auf eine glücklichere Zeit, auf einen idealen Zustand auf Erden, auf ein tausendjähriges Reich des Friedens, das noch kommen würde vor dem Ende der Geschichte und dem Jüngsten Gericht. Ein „Tausendjähriges Reich“ war gerade zu Ende gegangen, das freilich kein Reich des Friedens war, sondern eher ein Reich des „Antichrist“. Aber sollte nicht gerade im Kommunismus der menschliche Idealzustand erreicht werden? Würde der „Weltkommunismus“ nicht das Ende der Geschichte bringen? War das Thema aktuell?

„Für den heutigen Menschen“, so beginnt Bernhard Töpfer das erste Kapitel, „sind die Erwartung und das Streben, die Welt in ihrem gesamten gesellschaftlichen Aufbau durch einen revolutionären Umbruch zu verändern und dadurch eine bessere Ord-

nung oder gar einen Zustand weitgehender Vollkommenheit herbeizuführen, alltäglich geworden, ganz gleich, ob der einzelne derartige Anschauungen bejahen oder ablehnen mag“. Und er stellt die Frage, ob es auch in der mittelalterlichen Gesellschaft „das Verlangen nach einer radikalen Veränderung der bestehenden Ordnung zum Zwecke der Herstellung eines besseren oder gar idealen Zustandes“ gegeben habe, ob sie gegebenenfalls die Folge sozialer Spannungen gewesen seien und ob man den „unterdrückten Klassen“ eine entscheidende Rolle bei der „gewaltsamen Verwirklichung“ einer neuen Ordnung zugebilligt habe. Einfacher ausgedrückt: War der Chiliasmus eine in ein religiöses Gewand gekleidete revolutionäre Ideologie oder trug er wenigstens revolutionäre Züge? Rezensenten galt das als eine „marxistische Fragestellung“, eine „marxistische Sicht“ oder auch nur eine „gemäßigte marxistische Tendenz“.

In sechs umfangreichen Kapiteln geht Bernhard Töpfer den im hohen Mittelalter weit verbreiteten Zukunftserwartungen nach, analysiert zu Anfang die Schriften Anselms von Havelberg, Ottos von Freising, Gerhohs von Reichersberg und Hildegards von Bingen, bevor er sich im zentralen Teil seines Buches der Auffassungen des süditalienischen Abtes Joachim von Fiore zuwendet, die dann vor allem im Umkreis des Franziskanerordens aufgenommen und von den Franziskaner-Spiritualen weiter verbreitet wurden.

Das Tausendjährige Reich war zwar in Gottes Heilsplan vorgesehen, bedurfte zu seiner Vollendung aber irdischer Kräfte, seien es reformfreudige Mönche, ein „Friedenskaiser“ oder ein „Engelspapst“, und so beschäftigt sich der Autor im 4. Kapitel mit den Vorstellungen vom „Friedenskaiser“ und „Engelspapst“, bei denen die Endzeitprophetien propagandistisch in den Dienst der aktuellen Machtkämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum gestellt wurden. Im letzten Kapitel analysiert Töpfer die Rolle, die chiliastische Zukunftshoffnungen im Denken ketzerischer Sekten gespielt haben. Kein Geringerer als Herbert Grundmann hat Töpfers Arbeitsweise zutreffend charakterisiert: „ein geduldiges, deutlich fragendes, nichts präjudizierendes Verhör aller

Zeugen, auch wenn sie nicht das aussagen, was der vom eigenen Standpunkt Rückblickende gesucht oder gewünscht hätte.“

Töpfers Resümee ist deshalb auch ein wenig ernüchternd: „Jene chiliastischen Zukunftserwartungen haben mit dem modernen Revolutionsdenken die Hoffnung auf einen Umsturz des Bestehenden und auf die Herstellung einer besseren irdischen Ordnung gemeinsam. Im Gegensatz zu den bürgerlichen Revolutionsvorstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts und zum marxistischen Revolutionsbegriff fehlt jedoch im mittelalterlichen Chiliasmus in dem in der bisherigen Untersuchung behandelten Zeitraum im allgemeinen der Gedanke, daß der Sturz der alten Ordnung durch die Unzufriedenen selbst mit Gewalt herbeizuführen sei“.

„Das kommende Reich des Friedens“, „ein ausgezeichnetes Buch“ – um einen Rezensenten zu zitieren – ist mittlerweile ein Klassiker, der den Rang seines Verfassers in der wissenschaftlichen Welt begründete.

Wer so heimisch geworden war im Tausendjährigen Reich des Friedens und so eindringlich das Ende der Geschichte erforscht hatte, musste wohl zwangsläufig nach den Anfängen fragen, nach dem Urzustand, dem Paradies, nach Adam und Eva und dem Sündenfall, der zwar nicht der Uranfang aller Dinge war, wohl aber der Anfang der menschlichen Geschichte. Konsequent war das, stimmig sozusagen, aber es bedurfte eines langen Atems. So entstand im Laufe von fast vier Jahrzehnten ein eindrucksvolles Buch: „Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie“. 1999 – kurz vor dem Ende des letzten Jahrtausends also – erschien es in der hoch angesehenen Reihe der „Monographien zur Geschichte des Mittelalters“.

Es geht um die schon in der Antike nachweisbare und durch die biblische Schöpfungsgeschichte seit der Spätantike verbreitete Vorstellung von einem paradiesischen Urzustand, in dem alle Menschen gleich und frei waren. Nun gab es aber Herren und Knechte, Freie und Sklaven, Reiche und Arme, ein schwer lös-

bares Problem für die christlichen Denker des Mittelalters; denn hatte Gott die Menschen nicht nach seinem Bilde geschaffen, frei und gleich? „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann“? Erklärung bot der Sündenfall, die Missachtung von Gottes Gebot. Herrschaft und Knechtschaft als Strafe Gottes. Dieser Gedanke war nur der Kern, es gab einen großen Reichtum an Varianten, und es gab auch die bekannte Feststellung Eikes von Repgow im Landrecht des Sachsenspiegels, dass die Unfreiheit die Folge von Zwang und unrechter Gewalt sei.

Bernhard Töpfer deckt auf seinem Gang durch anderthalb Jahrtausende diesen Variantenreichtum auf und bietet zugleich, wie ein Rezensent feststellte, „eine europäisch-abendländische Literaturgeschichte des Staatsrechts von der Antike bis zum Ende des Mittelalters“. Sein leitender Gedanke ist, wenn ich recht sehe, die sicher berechtigte These, dass die Antworten auf die Frage nach der Entstehung und der Begründung von Herrschaft des Menschen über den Menschen von den politischen, sozialen, wirtschaftlichen und weltanschaulichen Problemen der jeweiligen Zeit mehr oder weniger beeinflusst worden sind.

„Urzustand und Sündenfall“: Ein wahrhaft monumentales Werk! Beeindruckend auch das Quellen- und Literaturverzeichnis, der vielfältige Inhalt erschlossen durch vier Register. In dem umfangreichen „Verzeichnis der biblischen Gestalten“ findet man zahlreiche Hinweise auf unseren Stammvater Adam, Eva aber und die Schlange sucht man vergebens. Wie stellen Sie sich, verehrter Herr Kollege, denn einen Sündenfall ohne Eva vor?

Ein Goldenes Doktorjubiläum ist nun wahrlich eine zu ernste Sache, um sie mit einem Scherz ausklingen zu lassen, und deshalb kehre ich noch einmal in Gedanken an meinen Schreibtisch zurück, auf dem sich vor einigen Wochen die Publikationen des Jubilars zu Bergen türmten. Mich ergriff eine tiefe Resignation, gepaart mit dem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit. Welche Fülle, welche Vielfalt an Themen, welche Intensität des Forschens! Welch' ein Terrain für Entdeckungsreisen! Was wusste ich denn von Gerardino von Borgo di S. Donnino, von

Fra Dolcino und seinen Apostelbrüdern? Und wie fremd waren mir seit meiner Leipziger Studentenzeit Wyclif, Hus und die Hussiten geworden, ganz zu schweigen von den Diskussionen über Wege und Formen des – notwendigerweise – revolutionären Überganges von der Sklavenhalter- zur Feudalgesellschaft, über Wesen und Periodisierung des Feudalismus, über Reformationen und „frühbürgerliche Revolutionen“.

Wo beginnen?

Der Gottesfrieden hatte den jungen Wissenschaftler zur französischen Geschichte geführt, und er wagte sich bald an ein anspruchsvolles Unternehmen, an eine Gesamtdarstellung der französischen Geschichte bis 1610, die er bescheiden einen „historischen Abriß“ nannte. Sie erlebte zwischen 1969 und 1980 nicht weniger als vier Auflagen. Sie sei zwar vom „marxistischen Standpunkt“ aus geschrieben, meinte ein Rezensent, doch er begrüßte es, dass das Schwergewicht auf den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen liegt, nicht auf den nach seiner Meinung oft genug behandelten politischen und militärischen Ereignissen.

Der französischen Geschichte galt auch weiterhin das Interesse des Jubilars. 1977 steuerte er für den ersten Band des Jahrbuches für Geschichte des Feudalismus einen Aufsatz bei, in welchem er „Stände und staatliche Zentralisation in Frankreich und im Reich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts“ miteinander verglich. Zehn Jahre später erschien der Aufsatz „Staatliche Zentralisation im regionalen und nationalstaatlichen Rahmen in Frankreich vom 13. bis zum 15. Jahrhundert“.

In jener Jahrzehnte andauernden „Feudalismus-Diskussion“ unter den DDR-Historikern hat Bernhard Töpfer mehrfach das Wort ergriffen, stets kenntnisreich, vorsichtig-kritisch abwägend und differenzierend; denn ohne politisch-ideologische Fallstricke war das Thema ja nicht. Ich nenne nur die Aufsätze „Zur Frage nach dem Beginn der Neuzeit“ (1968) und „Varianten der Herausbildung des Feudalismus in Europa“ (1988). Dankbar

sind wir ihm für den 2002 erschienenen Aufsatz „Die Herausbildung und die Entwicklungsdynamik der Feudalgesellschaft im Meinungsstreit von Historikern der DDR“. Es ist ein informatives Resümee dieser mit so viel Engagement geführten Diskussionen. Ob dieser facettenreiche Rückblick eine Zwischenbilanz ist oder ein Abgesang, wird sich zeigen.

Das spezielle Interesse des Jubilars, ja seine unverhohlene Sympathie galt jedoch offensichtlich den Dissidenten, den Abweichlern, den Ketzern. Das begann 1960 mit den Apostelbrüdern und dem Aufstand ihres Führers Fra Dolcino von Novara, der 1307 als Ketzer verbrannt wurde. Dann durften sich John Wyclif, Wilhelm von Ockham, Jan Hus, die Hussiten und Adamiten seiner besonderen Zuneigung erfreuen. 1963 nahm Töpfer zu „Fragen der hussitischen revolutionären Bewegung“ in einer Rezension Stellung, die er zu einer umfangreichen Abhandlung ausweitete. Selbst untersuchte er die Frage, ob John Wyclif mittelalterlicher Ketzer oder der Vertreter einer frühreformatorischen Ideologie gewesen sei. Es ging um den Platz Wyclifs zwischen „mittelalterlichen Reformvorstellungen und Häresien einerseits und den ideologischen Positionen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts andererseits“. Nach einem ausführlichen Forschungsbericht werden Wyclifs Gedanken analysiert, um ihm schließlich das Prädikat „frühreformatorisch“ zuzuerkennen („Die Hussitenbewegung – die erste Revolution, die erste Reformation in der Geschichte Europas?“ in: ZfG 52, 2004, S. 205–217).

Da mag noch etwas vom Geist Sproembergs wehen, während auf einem anderen Felde der Jubilar wohl den Spuren seines Berliner Lehrers Fritz Rörig folgte, dem der Geschichte der mittelalterlichen Stadt und des Bürgertums. So hat er, um nur weniges zu nennen, zwei wichtige Sammelbände herausgegeben: 1976 „Stadt und Städtebürgertum in der deutschen Geschichte des 13. Jahrhunderts“ und 1980 „Städte und Ständestaat“.

Spezialuntersuchungen zu schwierigen und komplexen Themen sind nur die eine Seite des Wirkens von Bernhard Töpfer. Die an-

dere sind zusammenfassende Darstellungen zur allgemeinen Geschichte des Mittelalters. Seine Geschichte Frankreichs ist schon genannt worden. Ein weiteres Werk ist das gemeinsam mit Evamaria Engel verfasste Buch „Vom staufischen Imperium zum Hausmachtkönigtum. Deutsche Geschichte vom Wormser Konkordat 1122 bis zur Doppelwahl von 1314“, 1976 erschienen. Ein bisschen gönnerhaft-überheblich heißt es in einer Rezension im Deutschen Archiv: „Trotzdem möchte ich das klare, gut geschriebene Buch auch jedem ‚bürgerlichen‘ Mediävisten zur Lektüre empfehlen als Versuch ausgewiesener Fachhistoriker, zwei wichtige Jahrhunderte des deutschen Mittelalters vom Standpunkt der derzeitigen marxistischen Geschichtsauffassung darzustellen“ (DA 35, 1978, S. 40f.).

Diese Hinwendung zu Gesamtdarstellungen war vielleicht bedingt durch die Studienordnung, die eine Überblicksvorlesung „Allgemeine Geschichte des Mittelalters“ vorschrieb, obligatorisch für alle Geschichtsstudenten. So nennt sich die unter Leitung von Bernhard Töpfer von einem Autorenkollektiv erarbeitete und 1985 erschienene „Allgemeine Geschichte des Mittelalters“ auch ein „Hochschullehrbuch“. Bernhard Töpfer hat selbst große Teile geschrieben. Verzichtet wurde auf die Darstellung der deutschen Geschichte, da für diese bereits Band 2 der „Deutschen Geschichte“ vorlag, ebenfalls verfasst von einem Autorenkollektiv unter der Leitung von Bernhard Töpfer, der selbst mit dem umfangreichen Abschnitt über die Stauferzeit vertreten ist.

Überhaupt die Staufer. Die Geschichte dieser Dynastie und der von ihr geprägten Epoche hat Bernhard Töpfer offenkundig fasziniert. Er wurde zum „Stauferfan“! Mehrere Aufsätze legen Zeugnis ab für seine Bewunderung für Friedrich Barbarossa: Reges Provinciales. Ein Beitrag zur staufischen Reichsideologie unter Kaiser Friedrich I. In: ZfG XXII, 1974, S. 1348–1358; Kaiser Friedrich Barbarossa. Grundlinien seiner Politik. In: Kaiser Friedrich Barbarossa (Forschungen zur mittelalterlichen Geschiche, Band 36) 1994, S. 9–30; Kaiser Friedrich I. Barbarossa und der deutsche Reichsepiskopat. In: Friedrich Barbarossa. Hand-

lungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers (Vorträge und Forschungen, Band 40) 1992, S. 389–433.

Der 800. Todestag Friedrich Barbarossas im Jahr 1990 bot dann eine gute Gelegenheit, auch in der DDR dieses Herrschers zu gedenken. Der Jubilar war einer der Organisatoren. Ich erinnere mich, dass er mir 1988 erzählte, dass er zu einer Konferenz mit internationaler Beteiligung nach Altenburg einladen wollte. Wohin denn sonst? War Altenburg mit seinem imposanten Schloss und den hochragenden Türmen des von Friedrich Barbarossa gegründeten Bergerklosters doch eine der wichtigsten Stauferstädte Mitteldeutschlands. Ich riet ihm ab; denn bei aller Liebe zu meiner Geburts- und Heimatstadt: Die Barbarossa-Stadt befand sich damals in einem erschreckenden Zustand des Verfalls und war nicht mehr vorzeigbar. Tatsächlich fand die Konferenz dann in Halle statt. Ihre Frucht war der Band „Kaiser Friedrich Barbarossa. Landesausbau – Aspekte seiner Politik – Wirkung“, den Bernhard Töpfer zusammen mit Evamaria Engel 1994 als Band 36 der „Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte“ herausgab.

Noch manches wäre zu nennen: Abhandlungen über die Entstehung der europäischen Nationen, über Freiheit und Unfreiheit, über Frieden und Unfrieden. Überhaupt der Frieden. Ist er nicht das Grundthema im – ja noch nicht abgeschlossenen – Lebenswerk des Jubilars? Gottesfrieden – paradiesischer Friede – ein Friedenskaiser – ein tausendjähriges Friedensreich am Ende der Zeiten? Aber immer wieder Konflikte, für uns Mediävisten natürlich instigante diabolo! Der Mediävist Bernhard Töpfer als Friedens- und Konfliktforscher.

Ich glaube, es war Oskar Wilde, der geschrieben hat: „Wer einen Gegenstand erschöpfend behandeln will, erschöpft nur seine Leser“. Und erst recht gilt das für ein Auditorium. So entschuldige ich mich wie Wipo in seinen Gesta Chuonradi II. imperatoris: Si autem aliquid strictius, quam rerum magnitudo se extenderet, dictum est, illud propter commoditatem auditoris factum esse veraciter attestabimur.

Als Sie, lieber Herr Töpfer, in Japan, dem Land der aufgehenden Sonne, weilten, werden Sie sicher nicht nur die hektische Betriebsamkeit japanischer Bahnhöfe, Geschäftsstraßen und Universitäten erlebt, sondern auch die von Tempeln, Schreinen, Teehäusern und Palästen ausstrahlende Harmonie gespürt haben, etwas von jener fernöstlichen Weisheit und Gelassenheit, die auch einem europäischen Gelehrten wohl anstehen und die – wenn mich nicht alles täuscht – gerade Ihrer Persönlichkeit so gemäß sind. Lassen Sie mich daher mit einer japanischen Lebensweisheit schließen: „Wir gehen. Wie lang der Weg ist. Jede Reise beginnt mit dem ersten Schritt“. Lieber Herr Töpfer, vor fünfzig Jahren haben Sie mit Ihrer Doktorarbeit den ersten Schritt auf einem langen, sehr erfolgreichen wissenschaftlichen Weg getan. Mögen Sie diesen Weg noch lange bei guter Gesundheit und ungebrochener Schaffenskraft weitergehen.

Bernhard Töpfer

Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch die Reformatoren des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*

Im Verlaufe meiner wissenschaftlichen Arbeit haben mich insbesondere zwei historische Probleme allgemeinerer Art intensiv und anhaltend interessiert, so dass ich mich dazu wiederholt in Aufsätzen geäußert habe. Es war dies zum einen die Frage einer genaueren Bestimmung der Wesensmerkmale und der geschichtlichen Einordnung der Feudalgesellschaft, wobei angemerkt sei, dass ich diesen Begriff weiterhin für verwendbar halte. Hierbei bin ich vor allem für eine Annäherung der in vorkapitalistischen Zeiten vorherrschenden gesellschaftlichen Grundstrukturen eingetreten, und als Folgerung ergab sich daraus nicht zuletzt eine Negierung der Anwendung des Revolutionsbegriffs für den Übergang von der antiken zur mittelalterlichen Gesellschaft.[1] Zum anderen beschäftigte mich wiederholt die Problematik der Bewertung der Reformation, wobei ich mich insbesondere gegen die Einschätzung der deutschen Reformation mit dem Bauernkrieg als „Frühbürgerliche Revolution“ wandte und dafür eintrat, die Hussitenbewegung des 15. Jahrhunderts als eine weitgehend gleichartige, also ebenfalls als reformatorische Bewegung aufzufassen.[2] Zugleich verwies ich darauf, dass auch das Auftreten Wyclifs, an dem sich Hus in hohem Maße orientierte, und der englische Bauernaufstand von 1381, in dem die Beseitigung des kirchlichen Grundbesitzes und die Aufhebung der Leibeigenschaft gefordert wurde, Parallelen mit der hussitischen Bewegung aufwiesen, so dass ich vorschlug, die Vorgänge in England in den siebziger und achtziger Jahren des 14. Jahrhunderts, die hussitische Bewegung und die deutsche Reformation mit dem Bauernkrieg als „Bewegungen sui generis zusammenzufassen“,

ohne sie in die Reihe der bürgerlichen oder frühbürgerlichen Revolutionen einzuordnen.[3] Dabei wurde nicht bestritten, dass in allen drei Fällen radikale Gruppierungen hervortraten – etwa in Gestalt der Anhängerschaft John Balls, der Taboriten, des Kreises um Thomas Müntzer und von Teilen der aufständischen Bauern im Jahre 1525 –, die eine revolutionäre Umgestaltung nicht nur der kirchlichen Ordnung, sondern der gesamten Gesellschaftsordnung anstrebten, doch seien derartige Zielsetzungen unter den damaligen Verhältnissen utopisch und nicht realisierbar gewesen.[4]

I

Die Annahme, dass die Vorgänge in England um 1380, die Hussitenbewegung und die Reformation im 16. Jahrhundert gewisse Gemeinsamkeiten aufwiesen, wird bestätigt durch eine vergleichende Untersuchung der Frage, wie John Wyclif und Jan Hus einerseits und die ersten Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Martin Luther und Huldreich Zwingli, andererseits die weltlich-staatliche Ordnung bewerteten. Wyclif geht in seinen Werken davon aus, dass es im Paradiesischen Zustand – im *status innocentiae* – kein *dominium civile*, also keine Eigentumsrechte, keine Herrschaft über andere Menschen gegeben habe und die Menschen entsprechend den Normen des Naturrechts – der *lex naturalis* – lebten. Sie verfügten gemeinsam über alle Güter der Natur, da ihnen Gott ein *dominium naturale* über alle Dinge überlassen hatte. Nach dem Sündenfall verblieb diese göttliche Gnadengabe nur noch den Gerechten, während die Mehrzahl der Menschen seitdem von der *libido dominandi*, der Gier nach Besitz und Herrschaft angetrieben wurden. Deren Prototyp sei Kain gewesen, der als erster eine civitas, eine staatliche Gemeinschaft, gründete und Eigentumsansprüche zuließ. Dies sei zugleich der Ursprung des menschlichen Rechts, der *leges humanae* bzw. *iura civilia* gewesen.[5] Dieser negativen Sicht der Ursprünge weltlicher Herrschaft entspricht eine kritische Wertung des Wirkens der weltlichen Herren und Könige. Jede staatliche Herrschaft hat für Wyclif den Geruch der Sünde.[6] Die Ausübung jedes

dominium sei zumindest mit lässlicher Sünde verbunden,[7] ja die *civilis dominacio* habe die Todsünde als ständigen Begleiter.[8] Ähnliches gilt für die staatlichen Rechtssatzungen, für die menschlichen Gesetze; sie sollen zwar dem göttlichen Gesetz, der von Christus verkündeten *lex evangelica* nicht direkt widersprechen, aber eine vollkommene menschliche Rechtsordnung hält Wyclif für nicht realisierbar; die *leges humanae* enthalten stets Ungerechtigkeiten.[9]

Ungeachtet der nachdrücklichen Hervorhebung der Mangelhaftigkeit der staatlichen Ordnung und der menschlichen Gesetze gibt es für Wyclif keinen Zweifel, dass diese Ordnungen für die Menschen nach dem Sündenfall notwendig und nützlich sind; es gelten daher die Worte des Paulus aus dem Römerbrief, dass jede staatliche Gewalt von Gott verordnet und Widerstand gegen sie nicht erlaubt sei.[10] Selbst schlechten Herrschern gegenüber sind die Untergebenen – wie Wyclif unter Berufung auf den von ihm häufig zitierten ersten Brief des Petrus (2, 18) erklärt – zu Gehorsam verpflichtet.[11] An dieser Einstellung ändert auch seine Feststellung nichts, dass jedes *dominium* nur auf Grund göttlicher Gnade legitim sei und somit ein Todsünder vor Gott das Recht auf sein *dominium* verliere.[12] Dennoch haben seine Untertanen nur dann ein Recht zum Widerstand, und zwar allein zum passiven Widerstand (*usque ad mortem*), wenn eine Anordnung des Herrn eine *causa Dei* direkt berührt und damit das Seelenheil des Untergebenen gefährdet ist; denn Gott verordnet eine derartige Verfolgung durch Tyrannen zur Erprobung seiner Märtyrer.[13] Letztlich stamme auch die *potestas perversorum* von Gott,[14] und daher sei auch einem von Gott zur Verdammnis bestimmten Herrscher zu gehorchen.[15] Hinweise Wyclifs für eine gewisse Verbesserung der staatlichen Rechtsordnung laufen im Wesentlichen darauf hinaus, dass Geistliche, die über eine intime Kenntnis der heiligen Schrift bzw. des göttlichen Rechts verfügen, als königliche Berater Einfluss auf die Herrschaftsausübung nehmen sollen, um eine stärkere Wirksamkeit der Normen des göttlichen Rechts im weltlichen Rechtsbereich herbeizuführen, ohne aber damit die menschlichen Rechtsnormen aufzuheben.[16]

Während Wyclif also angesichts der Sündhaftigkeit der Menschen bereit ist, Mängel in der weltlichen Herrschaftsordnung hinzunehmen, tritt er demgegenüber leidenschaftlich dafür ein, im kirchlichen Bereich den Normen des göttlichen Rechts, speziell der *lex evangelica*, uneingeschränkt Geltung zu verschaffen. Dementsprechend hat die Geistlichkeit, vom einfachen Priester bis zum Papst, jede Inanspruchnahme des nach dem Sündenfall entstandenen, in seiner Ausübung unvermeidlich mit Sünde verknüpften *dominium civile* sowie weltlicher Rechtsnormen zu vermeiden.[17] Nur so – durch den Verzicht auf Eigentums- und Herrschaftsrechte – ist dem Klerus die notwenige Annäherung seiner Lebensweise an die Normen der *lex evangelica*, an das Vorbild der Apostel möglich. Dann ist er – durch sein vorbildliches Verhalten und durch die von Wyclif als Pflicht des Geistlichen in den Vordergrund gestellte Predigt[18] – in der Lage, das Verhalten der Gläubigen im Sinne der christlichen Botschaft zu beeinflussen. Die notwendige Aufgabe der weltlichen Güter des Klerus – vom niederen Kleriker bis zum Papst – erwartet Wyclif nicht von einem entsprechenden Handeln der durch die „törichte Bewilligung des Kaisers“[19] (gemeint ist die Konstantinische Schenkung) verderbten Geistlichkeit, sondern von dem entschlossenen Vorgehen der weltlichen Machthaber, die den kirchlichen Besitz beschlagnahmen sollen.[20] In seinem im Frühjahr 1379 vollendeten „Traktat über die Kirche“ äußert er sogar die Hoffnung, dass eine solche Maßnahme, die für die weltlichen Machthaber durchaus verlockende Aspekte haben musste, deren Drang, Eroberungskriege zu führen, bremsen und damit zu friedlicheren Verhältnissen führen könnte.[21] Offenkundig sei die Wurzel der gesamten Unordnung in der Welt die Abweichung des Klerus von der *lex Christi* und dessen Hinwendung zum weltlichen Leben,[22] so dass eine Überwindung dieser Fehlentwicklung zu einer umfassenden Verbesserung der menschlichen Verhältnisse beitragen kann.

Es dürfte damit deutlich geworden sein, dass Wyclif die sündhaften Züge der weltlichen Herrschafts- und Rechtsordnung offensichtlich vor allem deshalb so entschieden hervorhebt, weil sein Hauptanliegen eindeutig darin besteht, den Anspruch der Kirche

auf für sie verderbliche weltliche Besitz- und Herrschaftsrechte zu negieren. Dagegen stellt er die nach dem Sündenfall notwendig gewordene weltliche Herrschaftsordnung ungeachtet ihrer Mängel keineswegs in Frage,[23] denn seine Mahnungen, der *lex Dei* auch in diesem Bereich mehr Geltung zu verschaffen, bleiben im Grunde recht vage. Vielmehr ist er unverkennbar bestrebt, die Position des von Gott gesetzten Königtums zu unterbauen. Er hofft zwar, dass der von ihm geforderte grundsätzliche Wandel der kirchlichen Ordnung positive Auswirkungen auf den gesamten weltlichen Bereich haben werde; aber eine prinzipielle, revolutionäre Umgestaltung der gesamten Gesellschafts- und Staatsstruktur fasst er, wie auch sein Festhalten an der Dreiständelehre zeigt,[24] keineswegs ins Auge.

Wyclif hat durch sein Wirken keine umfassende reformatorische Bewegung in England ausgelöst. Aber es ist unverkennbar, dass seine Ansichten in recht unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen ein Echo fanden. Einflussreiche Kreise am Hof, nicht zuletzt der in jenen Jahren weitgehend die Regierung führende John of Gaunt, stellten sich schützend vor ihn, als englische Bischöfe 1377/78 gegen ihn vorzugehen suchten.[25] Auch Einwohner Londons scharten sich damals zu seiner Unterstützung zusammen.[26] Während des großen Aufstands im Jahre 1381 forderte der Führer der Rebellen Wat Tyler bei dem Treffen auf dem Smithfield unter anderem die Beschlagnahme des Kirchenbesitzes zugunsten der Pfarrgemeinden; es spricht alles dafür, dass diese Forderung von Wyclifs Positionen beeinflusst war.[27] Außerdem ist zu beachten, dass die in erster Linie von Schülern Wyclifs inaugurierte Lollardenbewegung in der Anfangsphase durchaus auch Anhang unter dem Adel und den Oberschichten fand; erst nach der gescheiterten Erhebung im Jahre 1414 wurde sie zu einer vor allem von den Mittel- und Unterschichten getragenen, im Untergrund wirkenden Sekte.[28] Damit wird deutlich, dass die Ideen Wyclifs – zumindest in den Jahren vor 1379, als er mit einer abweichenden, viele Zeitgenossen irritierenden Eucharistie-Lehre hervortrat,[29] und vor dem Aufstand von 1381[30] – durchaus geeignet waren, eine sehr breite Skala gesellschaftlicher Schichten anzusprechen.

Eine weitgehend mit den Auffassungen Wyclifs übereinstimmende Position hat wenige Jahrzehnte später Jan Hus in Böhmen vertreten. Wie Wyclif unterscheidet er zwischen dem allein von Gott stammenden *ius divinum*, das von Christus in Gestalt der *lex evangelica* präzisiert worden sei, und dem im Gefolge des Sündenfalls von den Menschen geschaffenen *ius humanum* bzw. *ius civile*, das die mit Zwangsgewalt ausgestattete staatliche Ordnung rechtfertigt und mit der Ausübung des *dominium civile* eng verbunden ist.[31] Die Verfügung über dieses von Menschen eingerichtete *dominium civile* setzt, soweit es in vollem Sinne rechtens sein soll, für Hus ebenso wie für Wyclif Gottes Gnade voraus, so dass ein Todsünder *quoad Deum* (vor Gott) den Anspruch auf ein *verum dominium* verliert.[32] Andererseits verweist Hus auf die Aussage in Hosea 8,4 (Ipsi regnaverunt et non ex me …) und gelangt ebenfalls zu dem Schluss, dass ein solcher sündiger Herrscher dennoch *permissione divina* (allerdings nicht *ordinacione divina*) *positive* – also faktisch – die Herrschaft ausübe, etwa wegen der *malicia populi* als gerechte Strafe Gottes, und Gehorsam beanspruchen könne.[33] So habe Gott auch dem Pilatus die *potestas* überlassen und dessen Urteil gegen Christus hingenommen, ohne deshalb den Machtmissbrauch des Pilatus zu billigen.[34] Ungehorsam gegenüber der *potestas* der Herrscher wie auch der geistlichen Vorgesetzten ist auch für Hus – ähnlich wie für Wyclif – nur dann erlaubt, wenn deren Anordnungen direkt der *lex Christi* widersprechen; dann muss man sich dem *usque mortem* widersetzen, d.h. passiven Widerstand leisten.[35] So kann der Bestand der staatlichen Ordnung weder von den Untergebenen noch von der Kirche, die auch gemäß der Ansicht von Hus nach dem Vorbild der Apostel keine weltlichen Herrschaftsrechte beanspruchen darf,[36] ernsthaft in Frage gestellt werden. Vielmehr fordert er die Herrscher und sonstige *domini temporales* nachdrücklich auf, den weltlichen Besitz von Geistlichen, die gegen die Normen der *lex Christi* verstoßen, einzuziehen; wenn der König nicht das Recht zu einem solchen Vorgehen hätte, wäre er nicht wirklich der König von Böhmen.[37] Damit ist zumindest in den weltlichen Belangen eine weitgehende Unterordnung der Kirche unter den König eindeutig festgestellt. Hus betont zwar, dass das *sacerdotium* die herrscherliche Gewalt an Alter, Würde

und Nützlichkeit überragt und eine gewisse regulierende Funktion gegenüber der *potestas terrena* ausüben soll,[38] aber die strikte Bindung an das Vorbild der apostolischen Zeit,[39] an die herrschaftsfeindliche *lex Christi*[40] schließt jeden realen Machtanspruch der Geistlichkeit gegenüber der weltlichen Gewalt aus.

Wie Wyclif richtet also auch Hus seinen Angriff primär gegen die von den Normen der *lex Dei* bzw. *lex evangelica* abgewichene, über Reichtümer und Herrschaftsrechte verfügende Kirche, wobei er zwischen den für die Kirche und den für die staatliche Ordnung gültigen Normen prinzipiell unterscheidet. Er zitiert aus dem 22. Kapitel des Lucas-Evangeliums wiederholt die Worte Jesu an seine Jünger, als diese darüber streiten, wer von ihnen der Erste, der Größte sein solle: „Die weltlichen Könige herrschen und die Gewaltigen nennt man gnädige Herren. Ihr aber nicht also."[41] Damit wird für die Kirche insbesondere die vom Papsttum beanspruchte Machtstellung innerhalb derselben sowie gegenüber den weltlichen Gewalten grundsätzlich verneint, während für den weltlichen Bereich die bestehenden Herrschaftsverhältnisse für die Zeit nach dem Sündenfall als von Gott gewollt bestätigt werden. Dabei verzichtet Hus im Unterschied zu Wyclif sogar darauf, die Unvermeidbarkeit sündhafter Verstrickungen aller Inhaber von Herrengewalt nachdrücklich zu betonen.[42] Dementsprechend ist wiederholt wohl zu Recht hervorgehoben worden, dass Jan Hus, der bezeichnenderweise ebenso wie Wyclif an der Dreiständelehre festhielt,[43] nicht als Revolutionär zu werten sei.[44]

Im Unterschied zu Wyclif hat Hus durch sein Wirken eine umfassende reformatorische Bewegung in Böhmen ausgelöst. Seine Predigten fanden bei der Prager Bevölkerung breite Zustimmung. Als er infolge von Spannungen mit dem Königshof, der ihm lange Zeit Rückendeckung gewährt hatte, 1412 Prag verlassen musste, gewährten ihm Adlige in Südböhmen Schutz. Vor allem aber löste die Verurteilung durch das Konstanzer Konzil in Böhmen eine breite Protestbewegung aus; in Prag versammelte Barone und Adlige verfassten ein Protestschreiben, das von insgesamt 452 tschechischen Adligen unterschrieben wurde.[45] Aber

bald darauf – bereits im Jahre 1416 – zeigten sich deutliche Widersprüche innerhalb der Bewegung; in Südböhmen traten in kleineren Städten und auf dem Lande radikale Prediger auf, gegen deren Verhalten bereits am 25. Januar 1417 durchaus hussitisch gesinnte Magister der Prager Universität Stellung nahmen.[46] Als König Wenzel Anfang 1419 unter dem Druck seines Bruders, des Königs Sigmund, und gestützt auf katholische Adlige Maßnahmen einleitete, die die Hussiten in Böhmen zurückdrängen sollten, folgte eine zunehmende Radikalisierung innerhalb der hussitischen Bewegung. Zum Zentrum der radikalen Kräfte wurde seit dem Frühjahr 1420 die neu angelegte, befestigte Siedlung Tabor. Hier sammelten sich Kräfte, die einen völligen Umsturz der gesamten Ordnung erwarteten oder auch gewaltsam herbeiführen wollten. Sie ersehnten den Anbruch eines neuen, idealen Zeitalters, in dem es keinerlei Herrschaft mehr geben werde und die Menschen wie Brüder und Schwestern zusammenleben sollten.[47] Damit wurde im Rahmen des Hussitentums eine Strömung wirksam, die im strengen Sinne revolutionären Charakter aufwies. Die von Wyclif und Hus getroffene klare Unterscheidung zwischen den für die Kirche und den für die mangelhafte weltliche Ordnung gültigen Normen war damit völlig beseitigt. Allerdings wurde diese revolutionäre Gruppierung bereits im Laufe des Jahres 1421 durch gemäßigtere Kräfte in Tabor selbst ausgeschaltet,[48] aber im Vergleich zu Prag vertraten die Taboriten weiterhin eindeutig radikalere, jedoch weitgehend im Rahmen des Reformatorischen verbleibende Positionen.

II

Eine vergleichbar klare Unterscheidung zwischen dem Bereich einer unvermeidbar mangelhaften weltlich-staatlichen Ordnung und dem der Kirche, des Glaubens ist auch bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts erkennbar, wenn auch nicht zu übersehen ist, dass sich ihre Argumentation beträchtlich von der von Wyclif und Hus unterscheidet. Martin Luther entwickelte die Zwei-Reiche-Lehre bzw. die Lehre von den zwei Regimenten. Im Reich Gottes ist Christus der Herr; er benötigt kein Schwert und hat in diesem

Reich auch keines eingesetzt, denn er regiert sein Reich – die Gläubigen – allein durch den heiligen Geist.[49] Die Begriffe *lex Christi* und *lex evangelica*, die Wyclif und Hus als Norm für den kirchlichen Bereich ständig verwenden, tauchen bei Luther in diesem Zusammenhang nicht auf. Ziel des Regiments Christi ist es, die Menschen ohne gesetzlichen Zwang durch den Heiligen Geist zu Christen, zu frommen Leuten zu machen.[50]

Auf der anderen Seite steht das Reich der Welt, das ebenfalls eine von Gott den Menschen gegebene Ordnung ist, eine Ordnung allerdings, die dem Zustand der Menschheit nach dem Sündenfall entspricht. Dieses Reich der Welt erhält seine konkrete Ordnung in hohem Maße durch die staatliche Obrigkeit, die ihre Aufgaben mit dem Schwert, mit Zwang erfüllen muss und deren Befugnisse sich „uber lejb und gutt und was eußerlich ist auff erden“, nicht aber über die Seelen erstrecken.[51] Sie soll die Bösen zwingen und strafen, die Guten aber schützen. Wenn alle Christen wirklich gute Christen wären, wäre eine solche Schwertgewalt nicht notwendig; aber eine Realisierung dieser Möglichkeit schließt Luther völlig aus, da er überzeugt ist, dass die Menschen, auch die Christen, in ihrer großen Mehrzahl böse bzw. sündig sind. In seiner Schrift über die weltliche Obrigkeit erklärt er, dass „alle wellt böse und unter tausent kaum ein recht christ ist“[52]. Daher sei es auch nicht möglich, die Welt gemäß dem Evangelium zu regieren und alles weltliche Recht sowie das Schwert aufzuheben; die Folge wäre, dass die Menschen wie wilde Tiere übereinander herfallen würden.[53]

Diese an Augustin erinnernde pessimistische Sicht der Natur der Menschen einschließlich der Christen findet ihre Parallele in der Bewertung der Fürsten und Könige. Seit Beginn der Welt sei ein kluger oder frommer Fürst „gar ejn seltzam vogel“; die Welt ist eben böse und nicht wert, dass sie viele kluge und gerechte Fürsten habe. „Frösch müssen storck (Störche) haben“. Die Fürsten sind gewissermaßen Gottes Folterknechte, welche die Bösen strafen und so zum Nutzen der Menschen bis zu einem gewissen Grade für den äußerlichen Frieden sorgen.[54] Dennoch ist die Obrigkeit auch in ihrer mangelhaften Gestalt entsprechend den

Worten des Paulus „Gottes Dienerin“,[55] der die Menschen zu gehorchen haben. Natürlich schließt Luther nicht aus, dass ein Fürst gelegentlich – etwa durch evangelische Predigt bewogen – seine Macht in vernünftiger, christlicher Weise ausübt.[56] Aber er gibt sich in dieser Hinsicht keinen Illusionen hin. „Denn die welt leßt sich nicht anders machen, solten wir uns zu tod predigen“, erklärt er um 1530.[57] Dieser Einstellung entspricht es, dass sich bei Luther keine Hinweise auf ein aktives Widerstandsrecht finden. Nur wenn ein weltlicher Machthaber direkt in Glaubensfragen eingreift – etwa gebietet, wieder dem Papst gehorsam zu sein, – soll der Gläubige den Gehorsam verweigern.[58]

Der Bereich des weltlichen Regiments erscheint also bei Luther in einem sehr negativen Licht; dennoch betont er zugleich die sehr weitgehende Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber der von Gott den sündigen Menschen zu deren Nutzen verordneten Obrigkeit. Die Kehrseite dieser recht negativen Sicht weltlicher Machtausübung ist die Folgerung, dass es innerhalb des geistlichen Regiments keinerlei Schwertgewalt bzw. Zwangsgewalt geben dürfe, dass also etwa der Papst und die Bischöfe auf keinen Fall weltliche Herrschaftsrechte beanspruchen dürfen.[59] Daraus ergibt sich auch eine grundsätzliche Verwerfung des die Herrschaft über die gesamte Kirche und überdies den Vorrang gegenüber dem Kaisertum beanspruchenden Papsttums, in dem Luther seit etwa 1520 die Verkörperung des Antichrist sieht.[60] Zugleich bedeutet die Zurückweisung des universalen Machtanspruchs des Papsttums die Anerkennung einer weitgehenden Eigenständigkeit der staatlichen Ordnung. Ebenso schließt Luthers Sicht der staatlichen Herrschaft, die trotz aller Mangelhaftigkeit als gottgewollte Ordnung vollen Gehorsam beanspruchen kann, deren Umgestaltung durch Gewaltanwendung der Untergebenen gänzlich aus. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass er bereits in seiner Anfang 1522 gedruckten Schrift „Treue Vermahnung an alle Christen, sich vor Aufruhr und Empörung zu hüten“ in Reaktion auf die vor allem von Studenten getragene, im Wesentlichen nur gegen die Geistlichkeit gerichtete Empörung in Erfurt vom Sommer 1521 und die Unruhen in Wittenberg um die Jahreswende 1521/22 nachdrücklich erklärt, dass der Weg des

Aufruhrs keinen Nutzen bringe und auf eine Eingebung des Teufels zurückzuführen sei; solange die Obrigkeit nicht zugunsten der Reformation eingreift, solle man stillhalten. Aber „das, was durch die ordnungsgemäße Gewalt geschieht, kann nicht als Aufruhr angesehen werden“.[61] Aus diesen frühen Aussagen und den bald darauf (1523) insbesondere in der Schrift über die Weltliche Obrigkeit vertretenen Positionen ergibt sich zwangsläufig, dass Luther die Einführung der Reformation von vornherein im Wesentlichen den Obrigkeiten überlassen wollte und dementsprechend 1525 mit größter Schärfe gegen die aufständischen Bauern Stellung nahm. Dabei sollte man allerdings nicht übersehen, dass er selbst etwa mit seinem Stichwort von der „Freiheit eines Christenmenschen“ und seiner Forderung, dass die jeweilige Gemeinde den Pfarrer wählen sollte,[62] die städtische und ländliche Bevölkerung zu weitergehenden Bestrebungen ermuntert hatte.

Dennoch besteht kein Zweifel, dass Luther seit dem Beginn seines reformatorischen Wirkens ein tiefes Misstrauen gegenüber allen Versuchen zeigt, die von Gott verordnete, recht eigenständige und zugleich mit großen Mängeln behaftete weltliche Herrschaftsordnung wesentlich zu verändern. Insofern kann man sagen, dass seine reformatorischen Forderungen zur Veränderung der kirchlich-religiösen Verhältnisse so prinzipieller Art waren, dass man mit Berndt Hamm von einem „Systembruch“ „im Hinblick auf die mittelalterliche Kirche, Theologie, Frömmigkeit und Gesellschaft“ sprechen kann;[63] die Hinzufügung „und Gesellschaft“ bedarf hier allerdings einer korrigierenden Präzisierung; denn die tief greifende Umgestaltung der Kirche, der Theologie und Frömmigkeit, die Negierung der bisherigen Spitzenstellung der Geistlichkeit in der Ständepyramide hatten zwar unbestreitbar Auswirkungen auf die gesamte gesellschaftliche Ordnung, aber die Grundpfeiler der bestehenden feudalständischen Gesellschaftsstruktur und der bestehenden staatlichen Ordnung blieben erhalten und wurden nur von radikalen Randgruppen der reformatorischen Bewegung ohne jegliche Aussicht auf Erfolg in Frage gestellt, so dass der von Luther eingeschlagene, gemäßigte Weg[64] letztlich bestimmend blieb. Auch die in der marxistischen Geschichtswissenschaft, unter anderem auf eine

Aussage von Friedrich Engels gestützte weitergehende Deutung der Reformation, sie bedeute einen zerstörenden Schlag gegen das „große internationale Zentrum des Feudalsystems“,[65] ist nicht überzeugend; denn die Papstkirche mit ihren Immunitäten und Herrschaftsrechten war in der seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert gegebenen Situation, die in hohem Maße durch einen durchgreifenden, letztlich zum Absolutismus führenden staatlichen Zentralisationsprozess gekennzeichnet war, eher zu einem Störfaktor in der sich anbahnenden Verfestigung spätfeudaler Strukturen geworden, so dass ihre Ausschaltung das damalige feudale System mehr stärkte als schwächte. Diese Einschränkung ändert allerdings nichts an der schwerlich zu bestreitenden Tatsache, dass die von Luther initiierte Reformation zumindest in ihrer frühen Phase als eine soziale bzw. religiös-soziale Bewegung gewertet werden kann.[66]

In etwas anderer, aber doch vergleichbarer Weise werden die Akzente in wohl nur begrenzter Anknüpfung an Luther von Huldreich Zwingli in Zürich gesetzt.[67] Wie schon der Titel einer im Sommer 1523 gehaltenen und kurz danach gedruckten Predigt – er lautet „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ – zeigt, unterscheidet er zunächst klar zwischen den Geltungsbereichen dieser beiden Formen der Gerechtigkeit. Die göttliche Gerechtigkeit wird demnach allein von Gott verkörpert, der selbst die „unverserte grechtigheit“ ist.[68] Nach dem Sündenfall sind jedoch die Menschen nicht mehr in der Lage, den Normen der göttlichen Gerechtigkeit Genüge zu leisten; daher hat der gnädige Gott „sinen sun lassen mensch werden“, der unschuldig „für uns schuldigen sünder den tod leyd“, so dass es dadurch den Menschen weiterhin möglich ist, zum Heil zu gelangen.[69] Doch angesichts der großen Zahl gottloser, lasterhafter Menschen habe Gott überdies Gesetze gegeben, „damit man den gottlosen verheben (zurückhalten) und zwingen möchte“; daraus resultiere „die arm, prästhaft, menschlich grechtigheit“, die gegeben ist „der bösen wegen“.[70] Die Bedeutung dieser Gerechtigkeit erläutert er mit den Worten: „Wiewol dise menschliche grechtigheit nit wirdig ist, das man sy ein grechtigkeit nenne, so man sy gegen der götlichen grechtigheit besicht, so hat doch gott sy ouch

gebotten, aber erst uff unser ungehorsame“.[71] Gehandhabt wird diese „arme“ menschliche Gerechtigkeit von den weltlichen Obrigkeiten, die durchaus auch in Sünde verstrickt sind, denen die Untergebenen aber zu gehorchen haben. Denn ohne diese „arme grechtigheit … wäre mentschlich geselschafft nüt anderst dann ein leben der unvernünfftigen thieren. … Darumb sind die richter und obren diener gottes, … unnd wer irer grechtigheit nit gehorsam ist, der tut ouch wider got“.[72] Christus nehme keinen von dieser Gehorsamspflicht aus, denn er weiß, „das wir zu lastren so fellig sind, das wir ein schulmeister haben müssent“.[73] Unter Berufung auf die Aussagen des Apostels Paulus im Römerbrief erklärt er, „dass ouch die bösen, gotlosen obren von got“ sind, denn Gott gibt „söliche obren, damit er unsere sünd straffe“.[74]

Derartige Äußerungen, mit denen die Sündhaftigkeit der Menschen und deren Gehorsamspflicht auch gegenüber schlechten Obrigkeiten hervorgehoben werden, sind durchaus den von Luther vertretenen Positionen vergleichbar. Das gilt bis zu einem gewissen Grade auch noch für Zwinglis einschränkende Aussage, dass die Untergebenen den Gehorsam verweigern sollen, wenn die Obrigkeit etwas gebietet, das direkt „wider gott“ ist bzw. „wider das wort gottes ist“.[75] Doch in mancher Hinsicht setzt Zwingli bereits 1523 und in den folgenden Jahren zunehmend andere Akzente als Luther. Schon in der ebenfalls im Sommer 1523 veröffentlichten „Auslegung der 67 Artikel“ ermahnt er die christlichen Fürsten, nur Gesetze zu erlassen, die dem „gsatz, dass got geben hat“ bzw. dem „gsatz der natur“ möglichst weitgehend entsprechen.[76] Nichts sei einem guten, friedsamen Regiment nützlicher als die Lehre Christi; „dadurch wirt der ober wyß und geistlich, kan alle ding ermessen; der underthon wirt des guten und fridsamen begirig“; dann wird „der gröste frid, früntschafft und liebe“ sein.[77] Ein dem göttlichen Gesetz zumindest angenäherte politische Gemeinschaft rückt damit in das Blickfeld, und die Bibel erhält dadurch – im Unterschied zu Luther – eine wesentlich größere Bedeutung für die Gestaltung der staatlichen Ordnung.

In der Anfang 1525 entstandenen, gegen die Täufer gerichteten Schrift „De vera et falsa religione“ polemisiert Zwingli einerseits

gegen deren völlige Ablehnung jeglicher Obrigkeit und geht zum anderen in diesem Zusammenhang auf die gemäß der Überlieferung guten Staatsformen ein. Unter diesen Formen gibt er der eine gewisse Freiheit ermöglichenden Aristokratie eindeutig den Vorzug vor der Monarchie. Damit befürwortet er – wie Alfred Farner feststellt – „die Staatsform, die in Zürich herrscht“[78] und die insgesamt mit der Existenz von gemeindlichen Strukturen vereinbar war. Ihm war offenbar bewusst, dass ein gewähltes größeres Regierungsgremium wie beispielsweise ein Stadtrat, in dem unterschiedliche Meinungen miteinander konkurrierten, den Predigern des Evangeliums leichter Einflussmöglichkeiten eröffnete als ein nach Ansicht eines Schweizers zu tyrannischem Handeln neigender Monarch.[79] Dann ergaben sich – wie der Erfolg der Zwinglischen Reformation in den oberdeutschen Stadtgemeinden zeigt – Chancen, dass sich die Einflussnahme von Predigern auf den Magistrat und die Förderung der reformatorischen Lehre durch denselben einander im Sinne einer Stärkung der göttlichen Gerechtigkeit – ohne Aufhebung der menschlichen Gerechtigkeit – ergänzten.

Dabei hat Zwingli – obwohl er wie im Übrigen auch Calvin in einigen die kirchliche Lehre und Organisation betreffenden Fragen etwas radikaler als Luther dachte – in keiner Weise umstürzlerische Ziele verfolgt. Er hat die bestehende Ratsverfassung in Zürich voll respektiert, und der Rat hat zwar Zwingli um Ratschläge gebeten und diese beachtet, sich aber bezüglich der zu ergreifenden Maßnahmen stets die letzte Entscheidung vorbehalten.[80] Zwingli seinerseits, der wie Luther den Geistlichen im Gegensatz zur damaligen katholischen Kirche strikt jede Ausübung von Gerichts- oder Zwangsgewalt untersagte,[81] hat niemals eine obrigkeitliche Führungsposition beansprucht; vielmehr hat er seine Rolle mit der eines mahnenden Propheten verglichen,[82] so dass es wohl überzogen ist, wenn man – wie Alfred Farner – die in Zürich seit Ende der zwanziger Jahre bestehende Ordnung direkt als „theokratische Herrschaft“ charakterisiert;[83] man kann vielleicht eher sagen, dass im Züricher Stadtregiment in jenen Jahren theokratische Tendenzen wirksam wurden.

Dass Zwingli weitergehende Vorstellungen als Luther entwickelte, zeigt sich auch darin, dass er sich relativ ausführlich über die Möglichkeiten der Absetzung eines tyrannischen Herrschers äußerte – ein Problem, das sich für Luther im Grunde gar nicht stellte. Er legt dabei allerdings sogleich einleitend klar, dass dies „nit mit totschlegen, kriegen und uffruren“ geschehen dürfe. Es müsse jeweils der Einsetzungsmodus eines Fürsten oder Königs beachtet werden. Werde dieser von der Gesamtheit – „von gemeiner hand“– gewählt, so müsse er auch von der Gesamtheit abgesetzt werden; ist dies nicht möglich, dann werden die Untergebenen „mit im gestrafft“. Werde ein Herrscher durch eine kleine Zahl von Fürsten gewählt, müsse man sich an diese wenden, damit sie ihn absetzen. Handelt es sich um einen erblichen Herrscher, so ist eine Absetzung nur möglich, wenn „die gantz menge des volcks einhälligklich … den tyrannen abstoßt“. Kann eine solche Einhelligkeit nicht erreicht werden, solle man das Joch des Tyrannen tragen.[84] Es ist also klar erkennbar, dass Zwingli sehr bemüht ist, einen unkontrollierten Aufruhr beim Vorgehen gegen einen Tyrannen strikt zu vermeiden; aber er ist doch bemüht, Wege zu dessen Beseitigung zu öffnen.

Trotz weitergehender Positionen, die bei Zwingli unverkennbar sichtbar werden, ist also stets gleichzeitig eine Tendenz zur Mäßigung wirksam. Dem entspricht seine sehr klare Stellungnahme gegen aufkommende radikalere Strömungen innerhalb des reformatorischen Lagers. Ende 1524 wendet er sich in der Schrift „Wer Ursache gebe zu Aufruhr“ gegen diejenigen, die unter Berufung auf das Evangelium keinen Zins oder Zehnt mehr zahlen wollen[85] oder überhaupt jede Obrigkeit ablehnen; sie hielten sich selbst für makellos, während sie allen anderen ein „christliches Leben“ absprechen.[86] Noch deutlicher wird er in dem bald danach verfassten „Commentarius de vera et falsa religione“. Hier wendet er sich gegen jene, die den Irrtum verbreiten, dass jede Obrigkeit, jeder Magistrat, auch der gerechte und rechtmäßige, zu beseitigen sei. „Nihil aliud est, quod isti agunt, quam tumultus“; wer habe unter Menschen je einen derartigen „consensus innocentiae“ gesehen, dass niemand sündigt? Der Magistrat könne nur abgeschafft werden, wenn alle Schandtaten so weit besei-

tigt sind, dass niemand sündigt, weder in Worten noch in der Tat. „Hoc autem in alio mundo eveniet.“[87] Der Vorwurf, dass diese Leute auch die Kindertaufe verwerfen, zeigt, dass sich Zwingli in diesen Passagen eindeutig gegen die in jenen Jahren im Züricher Gebiet allmählich wirksam werdende Täuferbewegung wendet, zu deren Aufkommen er im Grunde selbst beigetragen hatte.[88]

Zwingli sah also anders als Luther gewisse Möglichkeiten zur Gestaltung einer weitgehend verchristlichten Gesellschaft, in der durch das Wirken evangelischer Prediger die göttliche Gerechtigkeit den Wirkungsbereich der mangelhaften menschlichen Gerechtigkeit bis zu einem gewissen Grade einschränkte, aber eben keineswegs beseitigte – dies wäre ja gerade der Irrglaube der Täufer. Immerhin stehen damit menschliche Gerechtigkeit und göttliche Gerechtigkeit nicht mehr wie bei Luther „als zwei prinzipiell verschiedene Seinsweisen“ völlig getrennt einander gegenüber; auch die weltliche Ordnung kann zu einer Stärkung der göttlichen Gerechtigkeit und damit zur Verbesserung der Welt im christlichen Sinne beitragen.[89] Hier wird deutlich, dass Zwingli insgesamt eine positivere Sicht der menschlichen Natur als Luther hat, was unverkennbar auch damit zusammenhängt, dass er stärker als Luther vom humanistischen Denken, etwa von Erasmus von Rotterdam, beeinflusst ist.[90] Hinzu kommt, dass er – wie schon seine häufige Verwendung des Begriffs „Göttliche Gerechtigkeit“ zeigt – nicht wie Luther das Evangelium von jedem rechtlich-verbindlichen Inhalt befreit, sondern diesem vielmehr einen „gesetzlichen Charakter“ unterlegt und damit der evangelischen Verkündigung bis zu einem gewissen Grade auch eine verändernde Wirkung im weltlich-rechtlichen Bereich zuschreibt.[91] Dennoch denkt Zwingli in keiner Weise an eine revolutionäre Umgestaltung der bestehenden staatlichen Ordnung sowie der gesellschaftlichen, d.h. der feudalständischen Grundstruktur; vielmehr lehnt er Vorstellungen, die – wie beispielsweise bei den Täufern – in eine solche Richtung zielen, sehr entschieden ab. Er sieht sich in der Rolle eines mahnenden Propheten, der die bestehenden staatlichen Instanzen zu Maßnahmen im Sinne einer Verbesserung der rechtlich-sittlichen Verhältnisse bewegen möchte, ohne dabei das Ziel ins Auge zu

fassen, eine völlig andersgeartete, makellose Gesellschaftsordnung zu verwirklichen.

III

Bei einem abschließenden Vergleich der hier behandelten führenden frühreformatorischen und reformatorischen Denker ergibt sich, dass sie – durchaus im Einklang mit einer weit verbreiteten kritischen Stimmung gegenüber der fiskalisierten Kirche – durchweg in erster Linie Missstände und Unzulänglichkeiten der damaligen Kirche anprangerten, aber gleichzeitig durchaus auch die Mängel, die sündhaften Züge des weltlichen Ordnungsgefüges – des im Gefolge des Sündenfalls notwendig gewordenen *ius humanum* bzw. des *dominium civile* – hervorhoben. Sie folgerten aber daraus – im Unterschied zu kirchlichen Autoren der vorausgehenden Jahrhunderte – nicht die Notwendigkeit einer Überordnung der Kirche über die weltlichen Gewalten.[92] Ihre zentrale Folgerung besteht vielmehr darin, dass die Repräsentanten der neuen, am Evangelium orientierten Kirche auf jeden weltlichen Machtanspruch zu verzichten haben. Dennoch betonten sie zugleich mit großem Nachdruck die Notwendigkeit dieser mit Mängeln behafteten, aber durchaus von Gott verordneten weltlichen Ordnung, so dass letztlich diese Einstellung der führenden reformatorischen Denker dazu beitrug, dass die Reformation – in besonderem Maße sicher die lutherische Reformation – eine größere Eigenständigkeit der unvermeidlich mit Mängeln behafteten staatlichen Ordnung gegenüber den kirchlichen Instanzen begünstigte.[93] Das gilt letztlich auch in den Fällen, in denen nicht Könige oder Fürsten eine führende Rolle im reformatorischen Prozess an sich rissen, sondern ständische Kräfte dominierten, wie etwa der Adel und die Städte in der Hussitenbewegung[94] oder die Räte evangelisch gewordener Städte in der deutschen Reformation.

Die Tatsache, dass die durchaus hervorgehobenen Mängel der staatlich-rechtlichen Ordnung als unvermeidliche Folge der Sündhaftigkeit der Menschen nach dem Fall gewertet werden,

trägt zugleich dazu bei, dass Wyclif, Hus, Luther und Zwingli gleichermaßen nicht daran denken, durch ihr Wirken zur Errichtung einer völlig andersartigen, makellosen weltlichen Ordnung beizutragen. Sie ermuntern höchstens die Prediger, auf die Obrigkeiten einzuwirken und so eine gewisse Annäherung der weltlichen Ordnung an die Normen der *lex Dei*, der göttlichen Gerechtigkeit herbeizuführen, wobei diese Möglichkeit von Wyclif, Hus und Zwingli deutlicher herausgearbeitet wird als von Luther. Der Abstand zwischen einer kaum verbesserungsfähigen, der Sünde verhafteten Welt und der durch Christus gestifteten und vorgelebten Norm kann auf diese Weise begrenzt aufgelockert, aber in keiner Weise überwunden werden.

Somit kann festgestellt werden, dass keiner der hier behandelten Reformatoren ein die gesamte staatlich-gesellschaftliche Ordnung erfassendes revolutionäres Programm entwickelte. Aber gerade das trug dazu bei, dass ihre reformatorischen Forderungen in der damaligen Situation, in welcher die Kritik an der Kirche bzw. am Klerus, ein diffuser Antiklerikalismus weit verbreitet waren, einen nachhaltigen Widerhall in nahezu allen Schichten der Gesellschaft fanden, von den Unterschichten bis in die herrschenden Kreise hinein.[95] Daraus wiederum erklärt sich die sehr wesentliche Tatsache, dass die reformatorischen Bewegungen offen hervortreten konnten, nicht – wie die Ketzerbewegungen im Mittelalter – auf ein geheimes Wirken im Untergrund angewiesen waren. Gleichzeitig trug dieses Aufgreifen der reformatorischen Grundideen durch verschiedene Gesellschaftsschichten allerdings unvermeidlich dazu bei, dass sich die reformatorischen Bewegungen sehr schnell in recht heterogene, teilweise gegensätzliche Strömungen aufgliederten. Bauern, Angehörige der städtischen Unterschichten oder Oberschichten, Adlige oder Fürsten verfolgten mit dem Bekenntnis zur Reformation neben gemeinsamen immer auch sehr unterschiedliche Ziele.[96] Daher ist es nicht überraschend, dass besonders im bäuerlichen Milieu oder in städtischen Mittel- und Unterschichten radikale Prediger Anklang fanden und umstürzlerische, revolutionäre Forderungen laut wurden. Das war bereits im Rahmen der Hussitenbewegung zeitweilig bei den Taboriten der Fall. Wäh-

rend der deutschen Reformation traten Prediger – etwa Thomas Müntzer – mit revolutionären Ideen hervor; und vor allem im Bauernkrieg wurden radikale Gruppierungen mit umstürzlerischen Programmen wirksam.[97] Nicht zuletzt ist auch bei der Täuferbewegung, obwohl sie Gewaltanwendung ablehnte, eine völlige Negierung der bestehenden Ordnung erkennbar. Doch sollte man nicht übersehen, dass die in diesem Umkreis auftretenden radikal-revolutionären Tendenzen und Zielsetzungen unter den damaligen Bedingungen utopisch-irreal waren und letztlich nicht zu einem bestimmenden Moment in der reformatorischen Gesamtbewegung wurden.

Demgegenüber stellte Günther Franz Erwägungen an, ob der Bauernkrieg eventuell die Möglichkeit eröffnete, der deutschen Geschichte den „Umweg über den Territorialstaat“ zu ersparen und eine „deutsche Reichsbildung auf genossenschaftlicher Grundlage“ einzuleiten.[98] Peter Blickle geht davon aus, dass der von Stadt- und Landgemeinden getragene „Kommunalismus“ – durch die reformatorische Bewegung belebt und „ins Staatliche“ transformiert – „die feudale Ordnung insgesamt“ bedrohte und gefährdete.[99] Diese beiden einander nahe stehenden Deutungen verkennen doch wohl die realen politischen Gewichtungen im frühen 16. Jahrhundert und setzen ein großräumig gemeinsames Handeln von Stadt- und Landgemeinden voraus, für das damals alle Voraussetzungen fehlten. Es ist allerdings nicht zu bestreiten, dass insbesondere die deutschen Stadtgemeinden einen ganz bedeutsamen Beitrag zur schnellen Ausbreitung der Reformation geleistet haben, während die Haltung protestantischer Fürsten sodann entscheidend für die dauerhafte Stabilisierung der Reformation in deutschen Gebieten wurde. Insofern ist wohl die Aussage von Berndt Hamm vollauf zutreffend: „Hätte es Luther und die Städte nicht gegeben – die Reformation wäre ausgeblieben; hätte es die Ritter und Bauern nicht gegeben – die Reformation wäre anders verlaufen; hätte es die reformatorisch gesonnenen Fürsten nicht gegeben – die Reformation wäre untergegangen.“[100] Aber man sollte sich auch noch einer Aussage von Leopold von Ranke erinnern, der man ebenfalls kaum widersprechen kann: „Hätte Luther sich diesen Bewegungen (gemeint sind

vor allem die aufständischen Bauern und Thomas Müntzer) hingegeben, so wären er und seine Lehre verloren gewesen.“[101]

Deshalb halte ich es seit meiner ersten Stellungnahme zur Hussiten-Problematik nicht für angemessen, zur Kennzeichnung der Hussitenbewegung und der deutschen Reformation den substantivischen Begriff „Revolution“ zu verwenden. Es handelt sich in beiden Fällen primär um reformatorische Bewegungen, um Reformationen, in deren Rahmen sich erstmals in der europäischen Geschichte als „Seitengeäst“ revolutionäre Strömungen entwickelten, deren Zielsetzungen unter den damaligen Bedingungen allerdings utopisch waren. Richard van Dülmen urteilt wohl zutreffend, wenn er erklärt: „Jedenfalls war der Bauernkrieg als ganzes noch zu disparat, in seiner Struktur und Erscheinung zu unausgeprägt, zu uneinheitlich, als dass hier bereits insgesamt von einer Revolution gesprochen werden könnte.“[102] Im Jahre 1525 entfaltete sich also keine Revolution, vielmehr kam es zu eine gewissen Verbreiterung und Verschärfung revolutionärer Strömungen im Rahmen der Reformation. Zudem neige ich zu der Ansicht, dass die hier aufgezeigten ähnlichen gesellschaftlichen Aspekte der Hussitenbewegung und der Reformation des 16. Jahrhunderts, dazu die weitgehenden Übereinstimmungen der Positionen von Wyclif, Hus, Luther und Zwingli in der aus dem Evangelium begründeten prinzipiellen Negierung der Mittlerrolle der kirchlichen Hierarchie und des Anspruchs des Papstes, das Oberhaupt der Kirche zu sein, sowie nicht zuletzt in der Akzeptanz der zwar als mangelhaft empfundenen, aber doch hinzunehmenden staatlichen Rechtsordnung dazu anregen sollten, Wyclif und Hus deutlicher von den mittelalterlichen Ketzerbewegungen abzusetzen und den Reformatoren des 16. Jahrhunderts anzunähern, obwohl bei den ersteren die von Luther erarbeitete Rechtfertigungslehre – die entscheidende Bedeutung der göttlichen Gnade und des individuellen Glaubens – natürlich noch nicht vorhanden ist.

Anmerkungen

* Überarbeitete, mit Anmerkungen versehene Fassung meines Vortrages vom 17. Dezember 2004.

1 Vgl. meine rückblickende Stellungnahme zur „Feudalismus-Diskussion“ in der DDR: Die Herausbildung und die Entwicklungsdynamik der Feudalgesellschaft im Meinungsstreit von Historikern der DDR, in: Die Gegenwart des Feudalismus, hg. v. Natalie Fryde, Pierre Monnet, Otto Gerhard Oexle, Göttingen 2002, S. 271–291.

2 Vgl. *Töpfer, B.*: Fragen der hussitischen revolutionären Bewegung, in: Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft (künftig: ZfG) 11 (1963), S. 146 ff. In diesem Beitrag lehnte ich in Auseinandersetzung mit Robert Kalivoda (Husitská ideologie, Prag 1961; überarbeitete deutsche Fassung: Revolution und Ideologie. Der Hussitismus, Köln/Wien 1976, S. 211 ff.) dessen Auffassung ab, derzufolge sowohl die Hussitenbewegung als auch die deutsche Reformation als frühbürgerliche Revolutionen aufzufassen seien. Als Reformation wertete das Hussitentum auch *Macek, J.*: Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525, in: Zeitschrift f. Kirchengeschichte 85 (1974), S. 149 ff. Vgl. auch *Töpfer, B.*: Zur Frage nach dem Beginn der Neuzeit, in: ZfG 16 (1968), S. 778 f.

3 *Töpfer*: Fragen (wie Anm. 2), S. 152. Vgl. jetzt auch *Töpfer, B.*: Die Hussitenbewegung – die erste Revolution, die erste Reformation in der Geschichte Europas?, in: ZfG 52 (2004), S. 213 f.,S. 217, mit dem Hinweis, dass die primär auf die Beseitigung von kirchlichen Missständen gerichteten reformatorischen Ideen eine sehr breite Skala gesellschaftlicher Kräfte ansprachen und daher Flügelbildungen für reformatorische Bewegungen geradezu typisch seien. Zum Verhältnis von Einheitlichkeit und Divergenzen in der Reformation vgl. die abgewogenen Darlegungen von *Hamm, B.*: Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: Berndt Hamm, Bernd Möller, Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien, Göttingen 1995, S 60–63, 80.

4 Vgl. *Töpfer*: Zur Frage (wie Anm. 2), S. 778 f.; *Töpfer*: Die Hussitenbewegung (wie Anm. 3), S. 217.

5 Vgl. *Töpfer*: Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 45), Stuttgart 1999, S. 507 f.

6 *Johannes Wyclif*: De servitute civili et dominio seculari, in: Johannis Wyclif Opera minora, ed. Johann Loserth, London 1913, S. 155 f.

7 *Johannes Wyclif*: De civili dominio, ed. Johann Loserth, vol. IV, London 1904, liber III, c. 19, S. 381.
8 Ebenda III, c. 23 (vol. IV, S. 486).
9 *Johannes Wycliffe*: Tractatus de civili dominio, Liber I, ed. Reginald Lane Poole, London 1885, c. 34, S. 248; c. 44, S. 399. Vgl. *Töpfer*: Urzustand (wie Anm. 5), S. 509.
10 Vgl. etwa *Johannes Wyclif*: Tractatus de officio regis, ed. Alfred W. Pollard/Charles Sayle, London 1887, c. 1, S. 6,7f.
11 Vgl. etwa ebenda, c. 1, S. 16.
12 *Wyclif*: De civili dominio (wie Anm. 9) I, c. 1, S. 2. Vgl. *Töpfer*: Urzustand (wie Anm. 5), S. 513.
13 *Wyclif*: De officio regis (wie Anm. 10), c. 1, S. 8. Vgl. *Töpfer, B.*: Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, hg. v. František Šmahel (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 39), München 1998, S. 60, sowie *Töpfer*: Urzustand (wie Anm. 5), S. 515.
14 *Wyclif*: De officio regis (wie Anm. 10), c. 1, S. 8: Unde quod perversorum potestas non sit nisi a Deo patet …
15 Ebenda, S. 10f. (unter Berufung auf Augustin).
16 Ebenda, c. 2, S. 48: quod necesse est pro cuiuscumque regni regimine quod sint doctores et cultores legis divine, sine hoc enim non regulabitur lex humana; vgl. auch ebenda, c. 8, S. 197. Vgl. dazu *Farr, W.*: John Wyclif as legal reformer, Leiden 1974, S. 68f., 84f.
17 Vgl. etwa *Wyclif*: De civili dominio (wie Anm. 9) I, c. 34, S. 248; sowie IV, S. 490 (l. III, c. 23): clericus … approprians sibi cum illo clericatu pretensam dominacionem civilem peccat mortaliter.
18 Zur Verbindlichkeit der lex evangelica für den Klerus und zur Bedeutung der Predigt vgl. *Töpfer*: Urzustand (wie Anm. 5), S. 517f.
19 *Johannes Wycliffe*: Dialogus sive Speculum ecclesie militantis, ed. Alfred W. Pollard, London 1886, c. 4, S. 7: ex concessione stulta cesaris.
20 Vgl. *Lambert, M.*: Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to Reformation, 2. ed. Oxford 1992, S. 237f.; *Töpfer*: Die Wertung (wie Anm. 13), S. 63.
21 *Johannes Wyclif*: Tractatus de Ecclesia, ed. Johann Loserth, London 1886, c. 13, S. 290f.; vgl. auch *Johannes Wyclif*: Tractatus de Blasphemia, ed. Michael H. Dziewicki, London 1893, c. 2, S. 33f.: Infolge des Drangs nach weltlichen Ehren vernachlässigen die Geistlichen die ihnen von Christus zugewiesenen Pflichten, et ex hoc veniunt fames multiplices et bella in populo.
22 Vgl. *Wyclif*: Tractatus de ecclesia, c. 9, S. 189. Vgl. *Farr*: John Wyclif

(wie Anm. 16), S. 90f.

23 Vgl. etwa *Wilks, M.*: Predestination, Property and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace, in: Studies in Church History 2, London 1965, S. 235; *Leff, G.*: Heresy in the Later Middle Ages, vol. II, Manchester 1967, S. 549; *Lambert*: Medieval Heresy (wie Anm. 20), S. 236f.; *Töpfer*: Urzustand (wie Anm. 5), S. 515f.

24 Die Lehre von den drei Ständen (Geistlichkeit, Herrschende, Arbeitende), die harmonisch zusammenwirken sollen, vertritt Wyclif besonders eindeutig in seinem 1379 vollendeten Dialogus, ed. Pollard (wie Anm. 19), c. 1 u. 2, S. 2–4.

25 Vgl. *Lambert*: Medieval Heresy (wie Anm. 20), S. 230f.

26 Vgl. *Hudson, A.*: The Premature Reformation, Oxford 1988, S. 66.

27 Ebenda, S. 69.

28 Vgl. *Töpfer*: Die Wertung (wie Anm. 13), S. 65.

29 Ebenda, S. 64f.

30 Vgl. *McFarlane, K.B.*: John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity, London 1952, S. 99, der bereits darauf aufmerksam machte, dass die Erhebung von 1381 wesentlich zum Verlust der Sympathien beitrug, die Wyclif bisher bei Angehörigen der gehobenen Laienschichten gefunden hatte. Vgl. auch *Hudson*: Premature Reformation (wie Anm. 26), S. 66ff.

31 *Johannes Hus*: Defensio articulorum Wyclif, in: Magistri Johannis Hus Polemica, ed. Jaroslav Eršil (Magistri Johannis Hus Opera omnia. T. XXII), Prag 1966, S. 206.

32 Ebenda, S. 207f.

33 Ebenda, S. 216, 219. Vgl. *De Vooght, P.*: Hussiana, Louvain 1960, S. 235.

34 *Hus*: Defensio articulorum (wie Anm. 31), S. 220.

35 *Johannes Hus*: Contra octo doctores, in: Opera omnia, T. XXII (wie Anm. 31), S. 381; vgl. die ähnliche Position Wyclifs bei Anm. 13.

36 *Hus*: Defensio articulorum (wie Anm. 31), S. 191.

37 Ebenda, S. 166ff., bes. S. 191. Zur Frage der Beschlagnahme der Temporalien der Kirche vgl. *Werner, E.*: Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators, Weimar 1991, S. 167f.

38 Mistr *Jan Hus*: Tractatus de Ecclesia, ed. S. Harrison Thomson, Prag 1958, c. 10, S. 74 (weitgehend übereinstimmend mit *Johannes Wyclif*: Tractatus de potestate pape, ed. Johann Loserth, London 1907, c. 1, S. 8f.).

39 Ebenda, c. 15, S. 126: Item foret evangelica sapiencia omnes sacerdotes esse sacros regulatos immediate per unicum pontificem dominum Ihesum Christum. Sic enim fuit tempore apostolorum.

40 Mit dem Titel seines letzten Werkes, des Entwurfs einer Predigt, die er vor dem Konstanzer Konzil halten wollte (De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam), macht er nochmals klar, dass für die Lenkung der Kirche die lex Christi völlig ausreicht; vgl. *Töpfer, B.*: Lex Christi, Dominium und kirchliche Hierarchie bei Johannes Hus im Vergleich mit John Wyclif, in: Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, hg. v. Ferdinand Seibt (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd. 85), München 1997, S. 163; *Kejø, J.*: Johannes Hus als Rechtsdenker, in: ebenda, S. 218, stellt nicht genügend klar, dass Hus die alleinige Verbindlichkeit der lex Dei nur für den kirchlichen Bereich, nicht für die gesamte weltliche Rechtsordnung fordert.

41 Vgl. etwa *Hus*: Defensio articulorum (wie Anm. 31), S. 191, 217; vgl. auch den Index locorum in: *Hus*: Polemica (wie Anm. 31), S. 494.

42 Vgl. *Töpfer*: Lex Christi (wie Anm. 40), S. 161; soweit ich sehe, bringt Hus nur in Contra octo doctores (wie Anm. 35), c. 16, S. 477, im Zusammenhang mit seiner Polemik gegen die Konstantinische Schenkung im Hinblick auf die Päpste die dominativa secularis possessio in direkten Zusammenhang mit der concupiscencia und der Neigung zum Kriegführen.

43 Vgl. *Hus*: Tractatus de Ecclesia (wie Anm. 38), c. 17, S. 149.

44 *Spinka, M.*: John Hus' Concept of the Church, Princeton 1966, S. 280; *Werner*: Jan Hus (wie Anm. 37), S. 156f., *Töpfer*: Lex Christi (wie Anm. 40), S. 165. Vgl. auch *Šmahel, F.*: Die Hussitische Revolution, übers. v. Thomas Krzenck/Redaktion Alexander Patschovsky, Bd. I, Hannover 2002, S. 588.

45 Vgl. *Kaminsky, H.*: A History of the Hussite Revolution, Berkeley/Los Angeles 1967, S. 143f.

46 Ebenda, S. 166ff. Vgl. die entsprechenden Quellen in: Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen, hg. v. Robert Kalivoda/Alexander Kolesnyk, Berlin 1969, S. 262ff.

47 Vgl. *Kaminsky*: History (wie Anm. 45), S. 336ff. Zu den von Prager Magistern zusammengestellten Sammlungen pikardischer bzw. chiliastischer Artikel (Exzerpte aus Flugschriften und Aufrufen radikaler Prediger) vgl. *Šmahel*: Hussitische Revolution (wie Anm. 44) I, S. 691ff.

48 Zur Verdrängung der sog. Pikarden aus Tabor vgl. *Kaminsky*: History, S. 418ff., *Šmahel*: Hussitische Revolution II, S. 1152ff.

49 Vgl. etwa Luthers Ausführungen in seiner 1523 entstandene Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", in: *Martin Luthers* Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. XI, Weimar 1900 (künftig: WA), S. 252.

50 Ebenda, S. 251.
51 Ebenda, S. 262.
52 Ebenda, S. 251.
53 Ebenda, S. 251.
54 Ebenda, S. 267f.; vgl. *Lau, F.*: Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952, S. 46f.
55 WA XI, S. 257.
56 Ebenda, S. 272, 273.
57 Vgl. *Lau*: Luthers Lehre (wie Anm. 54), S. 78, Anm.; Druck in: WA XXXII, 1906, S. 474 (Wochenpredigten über Matth., 1530–32).
58 WA XI, S. 267; vgl. *Lau*: Luthers Lehre (wie Anm. 54), S. 69ff.; *Wolgast, E.*: Obrigkeit und Widerstand in der Frühzeit der Reformation, in: Wegscheiden der Reformation, hg. v. Günter Vogler, Weimar 1994, S. 239.
59 WA XI, S. 265 (mit dem Vorwurf, dass gerade die Bischöfe zu weltlichen Fürsten geworden sind).
60 Zur Zurückweisung der Ansprüche des Papstes gegenüber dem Kaisertum vgl. Luthers 1520 publizierte Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (WA VI, 1888, S. 433f.); zur Wertung des Papstes als Antichrist vgl. *Oberman, H.A.*: Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung, in: Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen (wie Anm. 40), S. 336 (Die These Obermans, dass die Identifizierung des Papstes mit dem Antichrist als die „zweite reformatorische Entdeckung“ Luthers zu werten sei, scheint mir allerdings fraglich).
61 Vgl. den Druck der genannten Schrift in: WA VIII, S. 679–681. Zu Luthers Haltung zu den Unruhen und zu seiner Schrift „Treue Vermahnung“ vgl. *Bubenheimer, U.*: Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520–1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt., Bd. 71 (1985), S. 187ff., 208, der zugleich zeigt, dass Luthers Eintreten für ein landesherrliches Kirchenregiment bereits zu dieser Zeit, nicht erst seit dem Bauernkrieg klar sichtbar wird. Zu Luthers Auftreten gegen Bewegungen in Wittenberg vgl. auch *Laube, A.*: Die Reformation als soziale Bewegung, in: ZfG 33 (1985), S. 435.
62 So etwa Luther in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (WA VI, S. 440).
63 *Hamm*: Einheit und Vielfalt (wie Anm. 3), S. 64.
64 Vgl. auch *Blickle, P.*: Die Reformation im Reich, 3. Aufl., Stuttgart 2000, S. 60, der betont, dass Luther „den vorgegebenen Ständestaat ge-

danklich und theoretisch nirgends überschreitet und so eher die Faktizität der politischen Ordnungen stabilisiert und sanktioniert."

65 Vgl. etwa die Ausführungen von *Laube*: Die Reformation als soziale Bewegung (wie Anm. 61), S. 431. Vgl. dazu die Bemerkungen von *Nipperdey, Th.*: Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft, in: Reformation oder frühbürgerliche Revolution, hg. v. Rainer Wohlfeil, München 1972, S. 214.

66 Vgl. den Titel des in Anm. 61 zitierten Aufsatzes von *Laube*. Zum Begriff „soziale Bewegung" vgl. die Ausführungen von *Goertz, H.-J.*: Eine „bewegte" Epoche, in: Wegscheiden der Reformation (wie Anm. 58), S. 33ff., 53.

67 Zu der nicht ausdiskutierten Frage, inwieweit Zwingli Schriften von Luther kannte, vgl. die Rezension von *Köhler, W.* zu dem Buch von A. Farner (wie Anm. 78) in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt., Bd. 20 (1931), S. 675. Vgl. dazu auch den inhaltsreichen Artikel „Zwingli" von *Leppin, V.* in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXVI, Berlin/New York 2004, S. 795, 800 (Zwingli sei von Luther beeinflusst, könne aber nicht als Schüler Luthers bezeichnet werden). Vgl. auch *Pribnov, V.*: Die Rechtfertigung der obrigkeitlichen Steuer- und kirchlicher Zinserhebung bei Huldrich Zwingli (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 34), Zürich 1996, S. 8.

68 „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit", gedruckt in: *Huldreich Zwingli*: Sämtliche Werke, hg. v. Emil Egli/Georg Finsler, Bd. II (Corpus Reformatorum, vol. LXXXIX), Leipzig 1908, S. 475.

69 Ebenda, S. 477f.

70 Ebenda, S. 483.

71 Ebenda, S. 486.

72 Ebenda, S. 488.

73 Ebenda, S. 498. Den Gesichtspunkt, dass nach Zwingli die Menschen nach dem Sündenfall die göttliche Gerechtigkeit nicht zu erfüllen vermögen und sich daher der weltlichen Obrigkeit unterzuordnen haben, betont *Pribnow*: Die Rechtfertigung (wie Anm. 67), S. 109.

74 Ebenda, S. 501.

75 Ebenda, S. 503, sowie „Auslegung der 67 Artikel", in: *Huldreich Zwingli*: Sämtliche Werke, Bd. II (wie Anm. 68), S. 320. Vgl. dazu *Rogge, J.*: Staatstheorie und Widerstandsrecht bei Zwingli, in: Zwingli und Europa, hg. v. Peter Blickle, Andreas Lindt u. Alfred Schindler, Zürich 1985, S. 193f.; der Autor weist hier mit Recht darauf hin, dass Zwingli aus dieser Position „keine Revolutionstheorie" entwickelt. Eine weitergehende Deutung von Ausführungen in der Auslegung des 39. Artikels gibt *Blickle, P.*: Das göttliche Recht der Bauern und die

göttliche Gerechtigkeit der Reformation, in: Archiv f. Kulturgeschichte 68 (1986), S. 360, der vor allem auf die Formulierung (S. 323) verweist: „Darumb müssend christenliche fürsten gsatzt haben, die nit wider gott synd, oder aber man tritt inen uß dem strick, weliches darnach unruw gebirt.“ Eine direkte Aufforderung zum Aufruhr kann man jedoch aus dieser Formulierung schwerlich herauslesen. Gegen die bei Blickle erkennbare „scharfe Entgegensetzung von Zwingli und Luther“ in gesellschaftspolitischer Hinsicht wendet sich *Schilling, H.*: Die deutsche Gemeindereformation, in: Zeitschrift f. Historische Forschung 14 (1987), S. 231.

76 *Zwingli*: Auslegung der 67 Artikel, in: Werke II, S. 324.

77 Ebenda, S. 331.

78 De vera et falsa religione commentarius, in: *Huldreich Zwingli*: Sämtliche Werke, Bd. III, hg. v. E. Egli, G. Finsler u. W. Köhler (Corpus Reformatorum XC), Leipzig 1914, S. 870; vgl. auch *Farner, A.*: Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli, Tübingen 1930, S. 54f. Farner stützt sich vor allem auf Zwinglis Ausführungen im etwas später entstandenen Jesaias-Kommentar. Eine ausführliche Wiedergabe der Erörterungen im Jesaias-Kommentar findet sich bei *Kreutzer, J.*: Zwinglis Lehre von der Obrigkeit, Stuttgart 1909 (Neudruck 1965), S. 37ff.

79 Vgl. *Stephens, St.*: Zwingli. Einführung in sein Denken, übers. v. K. Bredull Gerschwiler, Zürich 1997, S. 175; *Möller, B.*: Reichsstadt und Reformation, Neuausgabe, Berlin 1987, S. 44ff. Es sei angemerkt, dass auch Calvin eine mit demokratischen Elementen gemischte Aristokratie als Regierungsform bevorzugt; vgl. bereits *Baron, H.*: Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter (Beiheft 1 der HZ), Berlin/München 1924, S. 64, 72f. In seiner weitgehenden Orientierung auf die Stadträte, nicht auf Fürsten und Könige, unterscheidet sich Zwingli sehr deutlich von Luther, der sich bereits während der Wittenberger Unruhen um die Jahreswende 1521/22 gegen ein eigenmächtiges Vorgehen des Rates der Stadt Wittenberg stellte und die Entscheidung über die zu treffenden Maßnahmen allein dem Kurfürsten als der von Gott gesetzten Obrigkeit überlassen wollte; vgl. die überzeugenden Ausführungen von *Bubenheimer, U.*: Luthers Stellung (wie Anm. 61), S. 206ff.

80 Vgl. die treffenden Ausführungen von *Haas, M.*: Huldrych Zwingli und seine Zeit, Zürich 1969, S. 202.

81 Vgl. etwa „Auslegung der 67 Artikel“, Werke II, S. 332: „Denn die pfaffheit … hat ghein empfelh des zwangs, sunder ist iro verbotten aller zwang.“ Vgl. ebenda, S. 308: „Das gericht ist allen pfaffen in dem wort Christi eigenlich abgestrickt.“

82 Vgl. *Stephens*: Zwingli (wie Anm. 79), S. 170f.; *Farner*: Die Lehre (wie Anm. 78), S. 130ff., der aber die Überordnung des Prophetenamts gegenüber der weltlichen Gewalt überbetont; vgl. die kritischen Hinweise von *W. Köhler* in seiner Rezension (Anm. 67), S. 682f.

83 *Farner*: Die Lehre (wie Anm. 78), S. 123ff.; zur Frage einer Theokratie in Zürich in jener Zeit vgl. die Hinweise bei *Rogge*: Staatstheorie (wie Anm. 75), S. 185f.; verwiesen sei auch auf die abgewogenen Ausführungen von *van Dülmen, R.*: Reformation als Revolution, 2. Aufl., Frankfurt a. Main 1987, S. 39, sowie von *Leppin, V.*: in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXVI (wie Anm. 67), S. 797.

84 Auslegung der 67 Artikel, Werke II (wie Anm. 68), S. 344f.: vgl. *Stephens*: Zwingli (wie Anm. 79), S. 175.

85 Wer Ursache gebe zu Aufruhr, in: Werke III, 1914, S. 387.

86 Ebenda, S. 403f.

87 De vera et falsa religione commentarius, in: Werke III (wie Anm. 78), S. 870f.

88 Zu den Anfängen der Täuferbewegung im Wirkungsbereich Zwinglis vgl. *Goertz, H.-G.*: Die Täufer, Berlin 1988, S. 15ff.; gegen die Täufer wendet sich auch Calvin, so etwa in seiner Institutio Christianae religionis IV, c. 20,1–3 (vgl. *Johannes Calvin*: Unterricht in der christlichen Religion, übers. u. bearb. v. Otto Weber, Neukirchen 1955, S. 1033f.).

89 Vgl. *Blickle*: Die Reformation (wie Anm. 64), S. 72.

90 Die Beeinflussung durch den Humanismus betonen *Möller, B.*: Reichsstadt (wie Anm. 79), S. 43f., und *Blickle*: Die Reformation (wie Anm. 64), S. 63f.; zu berücksichtigen sind aber auch die Ausführungen von *Gäbler, U.*: Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, S. 82, mit dem Hinweis, dass sich Zwingli gegen die insbesondere von Humanisten vertretene Auffassung von der menschlichen Willensfreiheit wendet.

91 Vgl. *Blickle*: Das göttliche Recht (wie Anm. 75), S. 361f.

92 Sie stehen damit den Ansichten Augustins näher als die seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert hervortretenden, überwiegend dem Orden der Augustinereremiten angehörenden propäpstlichen Autoren, welche die direkte Überordnung des Papsttums über die weltlichen Gewalten befürworten. Zur Position Augustins vgl. *Töpfer*: Urzustand (wie Anm. 5), S. 6f.

93 Vgl. etwa *Böhmer, H.*: Der junge Luther, 5. Aufl., Leipzig 1952, S. 273; *van Dülmen, R.*: Reformation und Neuzeit, in: Zeitschrift f. Historische Forschung 14(1987), S. 11f.

94 Vgl. *Kejø, J.*: Zur Entstehung des städtischen Standes im hussitischen

Böhmen, in: Städte und Ständestaat, hg. v. Bernhard Töpfer, Berlin 1980, S. 211f.

95 Der Gesichtspunkt, dass das reformatorische Programm von nahezu allen Gesellschaftsschichten rezipiert wurde, ist wiederholt betont worden; vgl. etwa *Nipperdey, Th./Melcher, P.*: Bauernkrieg, in: Reformation oder frühbürgerliche Revolution (wie Anm. 65), S. 299; *Laube*: Die Reformation als soziale Bewegung (wie Anm. 61), S. 429; *Töpfer*: Die Hussitenbewegung (wie Anm. 3), S. 212.

96 Die Heterogenität bzw. Differenzierung der reformatorischen Bewegung wurden besonders deutlich angesprochen von *Goerz*: Eine „bewegte" Epoche (wie Anm. 66), S. 53, und *Hamm*: Einheit und Vielfalt (wie Anm. 3), S. 60ff.; vgl. dazu die Bemerkungen von *Ehrenpreis, St./Lotz-Heumann, U.*: Reformation und Konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002, S. 27. Vgl. auch *Laube, A.*: „Die Bibel allein" oder „Die Kirche hat immer recht". Der Flugschriftenstreit um die Autorität der Bibel, in: Flugschriften der Reformationszeit. Colloquium im Erfurter Augustinerkloster 1999, hg. v. Ulman Weiss, Tübingen 2001, S. 78.

97 Aufschlussreich sind die Ausführungen von Karl Czok und Robert W. Scribner über Vorgänge in Leipzig 1524 und 1525. Eine Petition Leipziger Bürger an den Landesherrn vom April 1524 mit der Bitte, in Leipzig lutherische Prediger zuzulassen, wurde in großer Zahl von begüterten Bürgern unterschrieben. Ein Aufstandsversuch im Mai 1525 mit radikalen Zielsetzungen und Sympathien für die aufständischen Bauern fand Unterstützung „exclusively from the middle and lower strata". Vgl. *Scribner, R. W.*: The Reformation as a Social Movement, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation, hg. v. Wolfgang J. Mommsen u.a., Stuttgart 1979, S. 72, vgl. S. 65; *Czok, K.*: Der Widerhall des Bauernkrieges in Leipzig 1524/25, in: Der Bauer im Klassenkampf, hg. v. Gerhard Heitz u.a., Berlin 1975, S. 116f., 121ff.

98 *Franz, G.*: Der deutsche Bauernkrieg, 4. Aufl., Darmstadt 1956, S. 288.

99 *Blickle*: Die Reformation (wie Anm. 64), S. 234f. Zu den Kontroversen um die Kommunalismus-These von Blickle vgl. *Ehrenpreis/Lotz-Heumann*: Reformation (wie Anm. 96), S. 42ff.

100 *Hamm, B.*: Bürgertum und Glaube, Göttingen 1996, S. 91.

101 *Ranke, L. von*: Über Epochen der neueren Geschichte (15. Vortrag), in: Leopold von Ranke, Aus Werk und Nachlass, Bd. II, München/Wien 1971, S. 301.

102 *Van Dülmen*: Reformation als Revolution (wie Anm. 83), S. 55, vgl. auch S. 57: „Radikale Führer propagierten sogar erstmals revolutionäre Ideen, aber die reformatorische Bewegung selbst verblieb insgesamt

doch im Rahmen der traditionellen Herrschaftsordnung.“

Bernhard Töpfer

1926 in Niesky (Oberlausitz) geboren.
1936–1943 Besuch des Gymnasiums in Niesky.
1947 Abitur an der Oberschule in Görlitz.
1947–1952 Studium der Fächer Geschichte und Germanistik an der Humboldt-Universität zu Berlin.
1952–1961 Wissenschaftlicher Assistent bzw. Oberassistent am Historischen Seminar bzw. am Institut für Allgemeine Geschichte der Humboldt-Universität zu Berlin.
1960 Habilitation mit einer Arbeit über chiliastische Zukunftserwartungen im Mittelalter.
1961 Dozentur für Allgemeine Geschichte des Mittelalters an der Humboldt-Universität zu Berlin.
1963–1985 Nebenamtlich Leiter der Forschungsgruppe Mittelalter am Zentralinstitut für Geschichte der Akademie für Wissenschaften in Berlin.
1966 Professor mit Lehrauftrag für Allgemeine Geschichte des Mittelalters.
1969 Ordentlicher Professor für Geschichte des Mittelalters an der Humboldt-Universität zu Berlin.
1987 im Herbst-Trimester Gastprofessor an der International Christian University in Tokyo-Mitaka.
1991 Eintritt in den Ruhestand.

Ausgewählte Veröffentlichungen

- Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich. Berlin 1957 (Japan. Ausgabe 1975).
- Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter. Berlin 1964 (Italien. Ausgabe: Il regno futuro della liberta, Genova 1992).
- Frankreich. Ein Historischer Abriß, Teil I: Von den Anfängen bis zum Tode Heinrichs IV. Berlin 1969; 4. Aufl. 1980.
- Die Anschauungen des Papstes Johannes XXII. über das Dominium in der Bulle „Quia vir reprobus“, in: Folia Diplomatica I. Brno 1971.
- Vom staufischen Imperium zum Hausmachtkönigtum. Deutsche Geschichte vom Wormser Konkordat 1122 bis zur Doppelwahl von 1314. (Zus. mit E. Engel) Weimar 1976.
- Stellung und Aktivitäten der Bürgerschaft von Bischofsstädten während des staufisch-welfischen Thronstreits, in: Stadt und Städtebürgertum in der deutschen Geschichte des 13. Jahrhunderts. (Hg. v. B. Töpfer) Berlin 1976.
- Die Rolle von Städtebünden bei der Ausbildung der Ständeverfassung in den Fürstentümern Lüttich und Brabant, in: Städte und Ständestaat. (Hg. v. B. Töpfer) Berlin 1980.
- Allgemeine Geschichte des Mittelalters. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von B. Töpfer. Berlin 1985; 2. Aufl. 1991.
- Eigentum und Unfrieden. Zur Deutung eines Seneca-Zitats durch Autoren des 12. bis 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Friedensethik 25). Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter: (Hg. v. F. Šmahel) München 1998.
- Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie. Stuttgart 1999.
- Die Hussitenbewegung – die erste Revolution, die erste Reformation in der Geschichte Europas? In: Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft, Jg. 52/2004.

Hans K. Schulze

1932 in Altenburg/Thür. geboren.
1951–1955 Studium der Geschichte an der Karl-Marx-Universität Leipzig.
1956–1961 Studium der Geschichte und der Klassischen Philologie an der Freien Universität Berlin.
1962 Promotion bei Herbert Helbig an der Freien Universität Berlin.
1962–1970 Wissenschaftlicher Assistent von Walter Schlesinger an der Forschungsstelle für Geschichtliche Landeskunde Mitteldeutschlands in Marburg/Lahn.
1970 Habilitation für Geschichte des Mittelalters und deutsche Landesgeschichte.
1971 Ernennung zum Professor an der Philipps-Universität Marburg.
1981 Berufung auf einen der beiden Lehrstühle für Mittelalterliche Geschichte an der Philipps-Universität Marburg.
1998–2001 Vorsitzender der Historischen Kommission für Sachsen-Anhalt.

Arbeitsgebiete: Allgemeine Geschichte des frühen und hohen Mittelalters, Rechts-, Verfassungs- und Sozialgeschichte, deutsche Landesgeschichte, Stadtgeschichte, Siedlungsgeschichte.

Ausgewählte Veröffentlichungen

- Adelsherrschaft und Landesherrschaft. Studien zur Verfassungs- und Besitzgeschichte der Altmark, des ostsächsischen Raumes und des Hannoverschen Wendlandes im Mittelalter (Mitteldeutsche Forschungen 29). Köln/Graz 1963.
- Das Stift Gernrode (Mitteldeutsche Forschungen 38). Köln/Graz 1965.
- Die Grafschaftsverfassung der Karolingerzeit in den Gebieten östlich des Rheins (Schriften zur Verfassungsgeschichte 19). Berlin 1973.
- Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter. Band 1–3. Stuttgart 1985–1998.
- Vom Reich der Franken zum Land der Deutschen. Merowinger und Karolinger (Siedler Deutsche Geschichte). Berlin 1987.
- Hegemoniales Kaisertum. Ottonen und Salier (Siedler Deutsche Geschichte). Berlin 1991.
- Kaiserin Theophanu 972–991. Eine junge Frau zwischen Orient und Okzident (Magdeburger Museumshefte 17). Magdeburg 2001.
- Die Harzkaiser. Historische Essays. Jena/Quedlinburg 2004.

Öffentliche Vorlesungen – Auswahl:

Das Gesamtprogramm finden Sie unter:
http://edoc.hu-berlin.de/browsing/ovl/

37 *Konrad H. Jarausch*
Die Vertreibung der jüdischen Studenten und Professoren von der Berliner Universität unter dem NS-Regime

38 *Detlef Krauß*
Schuld im Strafrecht
Zurechnung der Tat oder Abrechnung mit dem Täter?

39 *Herbert Kitschelt*
Rationale Verfassungswahl?
Zum Design von Regierungssystemen in neuen Konkurrenzdemokratien

40 *Werner Röcke*
Liebe und Melancholie
Formen sozialer Kommunikation in der ‚Historie von Florio und Blanscheflur'

41 *Hubert Markl*
Wohin geht die Biologie?

42 *Hans Bertram*
Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie

43 *Dieter Segert*
Diktatur und Demokratie in Osteuropa im 20. Jahrhundert

44 *Klaus R. Scherpe*
Beschreiben, nicht Erzählen!
Beispiele zu einer ästhetischen Opposition: Von Döblin und Musil bis zu Darstellungen des Holocaust

45 *Bernd Wegener*
Soziale Gerechtigkeitsforschung: Normativ oder deskriptiv?

46 *Horst Wenzel*
Hören und Sehen – Schrift und Bild
Zur mittelalterlichen Vorgeschichte audiovisueller Medien

47 *Hans-Peter Schwintowski*
Verteilungsdefizite durch Recht auf globalisierten Märkten
Grundstrukturen einer Nutzentheorie des Rechts

48 *Helmut Wiesenthal*
Die Krise holistischer Politikansätze und das Projekt der gesteuerten Systemtransformation

49 *Rainer Dietrich*
Wahrscheinlich regelhaft. Gedanken zur Natur der inneren Sprachverarbeitung

50 *Bernd Henningsen*
Der Norden: Eine Erfindung
Das europäische Projekt einer regionalen Identität

51 *Michael C. Burda*
Ist das Maß halb leer, halb voll oder einfach voll?
Die volkswirtschaftlichen Perspektiven der neuen Bundesländer

52 *Volker Neumann*
Menschenwürde und Existenzminimum

53 *Wolfgang Iser*
Das Großbritannien-Zentrum in kulturwissenschaftlicher Sicht
Vortrag anläßlich der Eröffnung des Großbritannien-Zentrums an der Humboldt-Universität zu Berlin

54 *Ulrich Battis*
Demokratie als Bauherrin

55 *Johannes Hager*
Grundrechte im Privatrecht

56 *Johannes Christes*
Cicero und der römische Humanismus

57 *Wolfgang Hardtwig*
Vom Elitebewußtsein zur Massenbewegung – Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500–1840

58 *Elard Klewitz*
Sachunterricht zwischen Wissenschaftsorientierung und Kindbezug

59 *Renate Valtin*
Die Welt mit den Augen der Kinder betrachten
Der Beitrag der Entwicklungstheorie Piagets zur Grundschulpädagogik

60 *Gerhard Werle*
Ohne Wahrheit keine Versöhnung!
Der südafrikanische Rechtsstaat und die Apartheid-Vergangenheit

61 *Bernhard Schlink*
Rechtsstaat und revolutionäre Gerechtigkeit. Vergangenheit als Zumutung?
(Zwei Vorlesungen)

62 *Wiltrud Gieseke*
Erfahrungen als behindernde und fördernde Momente im Lernprozeß Erwachsener

63 *Alexander Demandt*
Ranke unter den Weltweisen
Wolfgang Hardtwig
Die Geschichtserfahrung der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichtsschreibung: Leopold von Ranke
(Zwei Vorträge anläßlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages Leopold von Rankes)

64 *Axel Flessner*
Deutsche Juristenausbildung
Die kleine Reform und die europäische Perspektive

65 *Peter Brockmeier*
Seul dans mon lit glacé – Samuel Becketts Erzählungen vom Unbehagen in der Kultur

66 *Hartmut Böhme*
Das Licht als Medium der Kunst
Über Erfahrungsarmut und ästhetisches Gegenlicht in der technischen Zivilisation

67 *Sieglind Ellger-Rüttgardt*
Berliner Rehabilitationspädagogik: Eine pädagogische Disziplin auf der Suche nach neuer Identität

68 *Christoph G. Paulus*
Rechtsgeschichtliche und rechtsvergleichende Betrachtungen im Zusammenhang mit der Beweisvereitelung

69 *Eberhard Schwark*
Wirtschaftsordnung und Sozialstaatsprinzip

70 *Rosemarie Will*
Eigentumstransformation unter dem Grundgesetz

71 *Achim Leschinsky*
Freie Schulwahl und staatliche Steuerung
Neue Regelungen des Übergangs an weiterführende Schulen

72 *Harry Dettenborn*
Hang und Zwang zur sozial-kognitiven Komplexitätsreduzierung: Ein Aspekt moralischer Urteilsprozesse bei Kindern und Jugendlichen

73 *Inge Frohburg*
Blickrichtung Psychotherapie: Potenzen – Realitäten – Folgerungen

74 *Johann Adrian*
Patentrecht im Spannungsfeld von Innovationsschutz und Allgemeininteresse

75 *Monika Doherty*
Verständigung trotz allem. Probleme aus und mit der Wissenschaft vom Übersetzen

76 *Jürgen van Buer*
Pädagogische Freiheit, pädagogische Freiräume und berufliche Situation von Lehrern an Wirtschaftsschulen in den neuen Bundesländern

77 *Flora Veit-Wild*
Karneval und Kakerlaken
Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur

78 *Jürgen Diederich*
Was lernt man, wenn man nicht lernt? Etwas Didaktik „jenseits von Gut und Böse“ (Nietzsche)

79 *Wolf Krötke*
Was ist ‚wirklich‘?
Der notwendige Beitrag der Theologie zum Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit

80 *Matthias Jerusalem*
Die Entwicklung von Selbstkonzepten und ihre Bedeutung für Motivationsprozesse im Lern- und Leistungsbereich

81 *Dieter Klein*
Globalisierung und Fragen an die Sozialwissenschaften: Richtungsbestimmter Handlungszwang oder Anstoß zu einschneidendem Wandel?

82 *Barbara Kunzmann-Müller*
Typologisch relevante Variation in der Slavia

83 *Michael Parmentier*
Sehen Sehen
Ein bildungstheoretischer Versuch über Chardins ‚L’enfant au toton‘

84 *Engelbert Plassmann*
Bibliotheksgeschichte und Verfassungsgeschichte

85 *Ruth Tesmar*
Das dritte Auge
Imagination und Einsicht

86 *Ortfried Schäffter*
Perspektiven erwachsenenpädagogischer Organisationsforschung

87 *Kurt-Victor Selge, Reimer Hansen, Christof Gestrich*
Philipp Melanchthon 1497–1997

88 *Karla Horstmann-Hegel*
Integrativer Sachunterricht – Möglichkeiten und Grenzen

89 *Karin Hirdina*
Belichten. Beleuchten. Erhellen
Licht in den zwanziger Jahren

90 *Marion Bergk*
Schreibinteraktionen: Verändertes Sprachlernen in der Grundschule

91 *Christina von Braun*
Architektur der Denkräume
James E. Young
Daniel Libeskind’s Jewish Museum in Berlin: The Uncanny Art of Memorial Architecture
Daniel Libeskind
Beyond the Wall
Vorträge anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Daniel Libeskind

92 *Christina von Braun*
Warum Gender-Studies?

93 *Ernst Vogt, Axel Horstmann*
August Boeckh (1785–1867). Leben und Werk
Zwei Vorträge

94 *Engelbert Plassmann*
Eine „Reichsbibliothek“?

95 *Renate Reschke*
Die Asymmetrie des Ästhetischen
Asymmetrie als Denkfigur historisch-ästhetischer Dimension

96 *Günter de Bruyn*
Altersbetrachtungen über den alten Fontane
Festvortrag anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde

97 *Detlef Krauß*
Gift im Strafrecht

98 *Wolfgang Thierse, Renate Reschke, Achim Trebeß, Claudia Salchow*
Das Wolfgang-Heise-Archiv. Plädoyers für seine Zukunft
Vorträge

99 *Elke Lehnert, Annette Vogt, Ulla Ruschhaupt, Marianne Kriszio*
Frauen an der Humboldt-Universität 1908–1998
Vier Vorträge

100 *Bernhard Schlink*
Evaluierte Freiheit?
Zu den Bemühungen um eine Verbesserung der wissenschaftlichen Lehre

101 *Heinz Ohme*
Das Kosovo und die Serbische Orthodoxe Kirche

102 *Gerhard A. Ritter*
Der Berliner Reichstag in der politischen Kultur der Kaiserzeit
Festvortrag anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde mit einer Laudatio von Wolfgang Hardtwig

103 *Cornelius Frömmel*
Das Flair der unendlichen Vielfalt

104 *Verena Olejniczak Lobsien*
„Is this the promised end?“ Die Apokalypse des King Lear, oder: Fängt Literatur mit dem Ende an?

105 *Ingolf Pernice*
Kompetenzabgrenzung im Europäischen Verfassungsverbund

106 *Gerd Irrlitz*
Das Bild des Weges in der Philosophie

107 *Helmut Schmidt*
Die Selbstbehauptung Europas im neuen Jahrhundert. Mit einer Replik von Horst Teltschik

108 *Peter Diepold*
Internet und Pädagogik
Rückblick und Ausblick

109 *Artur-Axel Wandtke*
Copyright und virtueller Markt oder Das Verschwinden des Urhebers im Nebel der Postmoderne?

110 *Jürgen Mittelstraß*
Konstruktion und Deutung
Über Wissenschaft in einer Leonardo- und Leibniz-Welt

111 *Göran Persson*
European Challenges. A Swedish Perspective. Mit einer Replik von Janusz Reiter

112 *Hasso Hofmann*
Vom Wesen der Verfassung

113 *Stefanie von Schnurbein*
Kampf um Subjektivität
Nation, Religion und Geschlecht in zwei dänischen Romanen um 1850

114 *Ferenc Mádl*
Europäischer Integrationsprozess. Ungarische Erwartungen. Mit einer Replik von Dietrich von Kyaw

115 *Ernst Maug*
Konzerne im Kontext der Kapitalmärkte

116 *Herbert Schnädelbach*
Das Gespräch der Philosophie

117 *Axel Flessner*
Juristische Methode und europäisches Privatrecht

118 *Sigrid Jacobeit*
KZ-Gedenkstätten als nationale Erinnerungsorte
Zwischen Ritualisierung und Musealisierung

119 *Vincent J. H. Houben*
Südostasien. Eine andere Geschichte

120 *Étienne Balibar, Friedrich A. Kittler, Martin van Creveld*
Vom Krieg zum Terrorismus?
Mosse-Lectures 2002/2003

121 *Hans Meyer*
Versuch über die Demokratie in Deutschland

122 *Joachim Kallinich*
Keine Atempause – Geschichte wird gemacht
Museen in der Erlebnis- und Mediengesellschaft

123 *Anusch Taraz*
Zufällige Beweise

124 *Carlo Azeglio Ciampi*
L'amicizia italo-tedesca al servizio dell'integrazione europea. Die italienisch-deutsche Freundschaft im Dienste der europäischen Integration
Johannes Rau
Deutschland, Italien und die europäische Integration

125 *Theodor Schilling*
Der Schutz der Menschenrechte gegen den Sicherheitsrat und seine Mitglieder
Möglichkeiten und Grenzen

126 *Wolfgang Ernst*
Medienwissen(schaft) zeitkritisch
Ein Programm aus der Sophienstraße

127 *Hilmar Schröder*
Klimaerwärmung und Naturkatastrophen im Hochgebirge
Desaster oder Stabilität im 21. Jahrhundert?

128 *Kiran Klaus Patel*
Nach der Nationalfixiertheit
Perspektiven einer transnationalen Geschichte

129 *Susanne Frank*
Stadtplanung im Geschlechterkampf
Ebenezer Howard und Le Corbusier

130 *Matthias Langensiepen*
Modellierung pflanzlicher Systeme
Perspektiven eines neuen Forschungs- und Lehrgebietes

131 *Michael Borgolte*
Königsberg – Deutschland – Europa
Heinrich August Winkler und die Einheit der Geschichte. Festvortrag anlässlich des 65. Geburtstages

132 *Guy Verhofstadt*
The new European Constitution – from Laeken to Rome

133 *Elke Hartmann*
Zur Geschichte der Matriarchatsidee

134 *Felix Naumann*
Informationsintegration

135 *Gerhard Dannemann*
Rechtsvergleichung im Exil
Martin Wolff und das englische Recht

136 *Jörg Baberowski*
Zivilisation der Gewalt
Die kulturellen Ursprünge des Stalinismus

137 *Friedhelm Neidhardt*
Logik – Soziologik
Kolloquium anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde

138 *Bernd-Holger Schlingloff*
Formale Methoden in der Praxis
Softwaredesign für Luft- und Raumfahrt

139 *Sigrid Blömeke*
Lehrerausbildung – Lehrerhandeln – Schülerleistungen
Perspektiven nationaler und internationaler empirischer Bildungsforschung

140 *Katharina Bracht*
Securitas libertatis
Augustins Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen

141 *Friedrich Dieckmann*
Berlin als Werkraum Stadthuldigung mit Seitenblicken
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde

142 *Daniel R. Coats, Richard Sennett, Hayden White, Mark Poster*
On Public Culture in a Transatlantic Perspective
Distinguished W.E.B. Du Bois Lectures 2002/2003

143 *Léon Wurmser*
Verstehen statt Verurteilen
Gedanken zur Behandlung schwerer psychischer Störungen. Festvorträge anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde

144 *Ulf Matthiesen*
Kulinarik und Regionale Entwicklung
Unter besonderer Berücksichtigung von „Mark und Metropole". Strukturskizzen zu einem Forschungsfeld

145 *Claudia Kemfert*
Fünfzig Jahre nach morgen – wo werden wir sein?
Die ökonomischen Kosten des Klimawandels

146 *Bernhard Töpfer*
Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch die Reformatoren des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit