

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 Husitenbewegung 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 notwendige 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 Predigt¹⁸ – 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 Drei-ständelehre 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 1381³⁰ – 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 gemäßigttere 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 „über leib 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 lebt 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

Aufbruhs 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 Aufbruch 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 feudalistischen 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 Weg⁶⁴ 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 gerechtigkeit“ 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 sündler 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, prästhafft, menschlich gerechtigkeit“, die gegeben ist „der bösen wegen“.⁷⁰ Die Bedeutung dieser Gerechtigkeit erläutert er mit den Worten: „Wiewol dise menschliche gerechtigkeit nit würdig ist, das man sy ein gerechtigkeit nenne, so man sy gegen der göttlichen gerechtigkeit 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 gerechtigkeit ... wäre menschlich geselschafft nüt anderst dann ein leben der unvernünfftigen thieren. ... Darumb sind die richter und obren diener gottes, ... unnd wer irer gerechtigkeit 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 got“ 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, friedsamem 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 Stadtreform 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, kriegem 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 einhälliglich ... den tyrannen abstoß“. 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 wollen⁸⁵ 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 Hussitenbewegung⁹⁴ 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 einer 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. 146ff. 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. 149ff. Vgl. auch *Töpfer, B.*: Zur Frage nach dem Beginn der Neuzeit, in: ZfG 16(1968), S. 778f.
 - 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. 213f., 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. 778f.; *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. 507f.
 - 6 *Johannes Wyclif*: De servitute civili et dominio seculari, in: *Johannis Wyclif Opera minora*, ed. Johann Loserth, London 1913, S. 155f.

- 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 (I. 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 multiples 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; *Kejř, 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 Aufbruch 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 Huldreich 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 gsatz 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 Gerschweiler, 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 verboten aller zwang.“ Vgl. ebenda, S. 308: „Das gericht ist allen pfaffen in dem wort Christi eigentlich 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 befürworteten. 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. *Kejō, J.*: Zur Entstehung des städtischen Standes im hussitischen

- Böhmen, in: *Städte und Ständestaat*, hg. v. Bernhard Töpfer, Berlin 1980, S. 211 f.
- 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. 60 ff.; 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. 116 f., 121 ff.
- 98 *Franz, G.*: *Der deutsche Bauernkrieg*, 4. Aufl., Darmstadt 1956, S. 288.
- 99 *Blickle*: Die Reformation (wie Anm. 64), S. 234 f. Zu den Kontroversen um die Kommunalismus-These von Blickle vgl. *Ehrenpreis/Lotz-Heumann*: *Reformation* (wie Anm. 96), S. 42 ff.
- 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 chilias-tischer 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 Do-minium in der Bulle „Quia vir reprobus“, in: *Folia Diplomatica I*. Brno 1971.
- Vom staufischen Imperium zum Hausmachtkönigtum. Deut-sche Geschichte vom Wormser Konkordat 1122 bis zur Dop-pelwahl von 1314. (Zus. mit E. Engel) Weimar 1976.
- Stellung und Aktivitäten der Bürgerschaft von Bischofsstäd-ten 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 Stände-verfassung in den Fürstentümern Lüttich und Brabant, in: *Städte und Ständestaat*. (Hg. v. B. Töpfer) Berlin 1980.
- Allgemeine Geschichte des Mittelalters. Von einem Autoren-kollektiv 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 Frie-densethik 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 Gesell-schafts- und Staatstheorie. Stuttgart 1999.
- Die Hussitenbewegung – die erste Revolution, die erste Re-formation in der Geschichte Europas? In: *Zeitschr. f. Ge-schichtswissenschaft*, Jg. 52/2004.