

6

Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte

Im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte
herausgegeben von Irene Dingel

Band 100

Christine Marianne Schoen

Der böhmische Utraquismus als Konfession im 16. Jahrhundert



Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Inauguraldissertation im Fach Kirchengeschichte zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal

*Gedruckt mit Unterstützung
der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)*



www.reformationsgeschichte.de



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

1. Auflage
Copyright © 2022 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Druck und Einband: PB Tisk, a.s., Příbram

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-05983-9

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Der Forschungsstand	9
2. Definitorische Voraussetzungen, Forschungsfrage und Anliegen der Studie	23
3. Zuschnitt und Aufbau der Studie	32
I. Kapitel: Die Vorphase der ultraquistischen Konfessionsbildung in den 1520er-Jahren	35
1. Die ultraquistische Kirche nach Beginn der Wittenberger Reformation – im Ritus verschieden, im Glauben vereint	35
2. <i>De instituendis ministris ecclesiae</i> (1523) – Luthers Aufruf an die Utraquisten zu einem Bruch mit Rom	48
3. Die Lichtmessartikel (1524) – die frühe Rezeption reformatorischer Lehrgehalte und Absage an Luthers Aufruf	63
4. Gallus Cahera von Saaz – exemplarischer Vertreter eines noch vorreformatorischen Utraquismus	79
5. Bündelung: Die 1520er-Jahre als Vorphase der ultraquistischen Konfessionsbildung	91
II. Kapitel: Der Beginn der ersten Phase der ultraquistischen Konfessionsbildung zu Anfang der 1540er-Jahre	96
1. Die Dynamisierung reformatorischer Identitätsbildungsprozesse in den 1530er-Jahren	96
2. Ein letzter Integrationsversuch konkurrierender theologischer Wahrheitsansprüche (1539) – das Präludium zur ultraquistischen Konfessionsbildung	115
3. Vom Nebeneinander zum Gegeneinander einander ausschließender theologischer Wahrheitsansprüche (1543) – der Beginn konfessioneller Grenzziehungen im Utraquismus	138
4. Wenzel Mitmánek und Jan Mystopol – exemplarische Vertreter des evangelischen Utraquismus der 1540er-Jahre	153
5. Bündelung: Der Eintritt des Utraquismus in die erste Phase der Konfessionsbildung zu Beginn der 1540er-Jahre	191
III. Kapitel: Der Abschluss der ersten Phase der ultraquistischen Konfessionsbildung zu Anfang der 1560er-Jahre	198
1. Vorlaufende konfessionelle Entwicklungen im Utraquismus	198
2. Wahrheit streitet gegen Wahrheit – die <i>Causa Gelasti</i> (1561 / 1562) als Auslöser für die ultraquistische Bekenntnisbildung	209
3. <i>Antiqua et constans Confessio fidei</i> (1562) – ein Bekenntnis zur Reformation unter Wahrung geltender religionsrechtlicher Bestimmungen	224
4. Matthäus Collinus von Choterina – exemplarischer Vertreter eines frühen Konfessionsutraquismus	258

5. Bündelung: Die <i>Antiqua et constans Confessio fidei</i> als Höhepunkt und Abschluss der ersten Phase der ultraquistischen Konfessionsbildung zu Anfang der 1560er-Jahre	274
IV. Kapitel: Die zweite Phase der ultraquistischen Konfessionsbildung von den 1560er-Jahren bis 1609	278
1. Der Beginn der zweiten Phase der ultraquistischen Konfessionsbildung	278
2. Der Höhepunkt der zweiten Phase der ultraquistischen Konfessionsbildung – die Entstehung der <i>Confessio Bohemica</i> auf dem böhmischen Landtag von 1575	288
3. <i>Confessio Bohemica</i> (1575) – das Identitätsdokument der Konfessionsultraquisten	325
4. Paulus Pressius – exemplarischer Vertreter des Konfessionsultraquismus und Exponent einer melanchthonischen Vermittlungslinie in Böhmen	353
5. Bündelung: Die zweite Phase der ultraquistischen Konfessionsbildung von den 1560er-Jahren bis zum Jahr 1609	371
V. Kapitel: Abschließende Betrachtungen	376
1. Fortsetzung, Verstärkung und Beschleunigung spätmittelalterlicher Reformbestrebungen und Wandlungsvorgänge in den 1520er-Jahren	376
2. Der qualitative Sprung der Reformbestrebungen und Wandlungsvorgänge in den 1530er- und 1540er-Jahren	378
3. Die wechselseitige Bedingtheit von reformatorischer und anti-reformatorischer Konfessionsbildung im Ultraquismus	382
4. Der Adiaphorismus als Einfallstor für einen reformatorischen Umbruch im Ultraquismus	383
5. Das erste Bekenntnis zur Reformation unter Beanspruchung eines Sonderstatus in der <i>Catholica</i> zu Beginn der 1560er-Jahre	384
6. Der öffentlichkeitswirksame Bruch mit Rom 1567	386
7. Das Bekenntnis zur Reformation 1575	387
8. Der Abschluss der ultraquistischen Konfessionsbildung 1609	390
VI. Anhang	392
1. Lichtmessartikel von 1524	392
Synopse des tschechischen Originaltextes und der deutschen Übersetzung	392
2. Abschrift des deutschen Drucks der Lichtmessartikel	401
3. Moderne deutsche Übersetzung der Ständeartikel vom 11. Mai 1539	407
4. Moderne deutsche Übersetzung des Erstdrucks des Majestätsbriefs Rudolfs II. von 1609	410
Quellen- und Literaturverzeichnis	420
Quellen	420
Literatur	433
Abkürzungen	449
Register	450
1. Bibelstellen	450
2. Namen	450
3. Orte	451

Vorwort

Diese Studie will einen Beitrag dazu leisten, die komplexe böhmische Reformationsgeschichte zu erhellen. Das Vorhaben, die Entwicklung der böhmischen Reformation vor dem Hintergrund der Wittenberger Reformation und in Wechselwirkung mit ihr am Beispiel der Konfessionsbildung des Utraquismus näher zu beleuchten, entstand während meines Studiums an der Karls-Universität Prag.

Die vorliegende Studie wurde als Ergebnis meiner Untersuchungen im Wintersemester 2021/2022 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal als Inauguraldissertation im Fach Kirchengeschichte angenommen. Für den Druck wurde sie nur geringfügig verändert.

Dass diese Studie entstehen konnte, verdanke ich neben der Hessischen Lutherstiftung vor allem der Studienstiftung des deutschen Volkes, die mich über die gesamte Promotionszeit mit einem großzügigen Stipendium gefördert und mir so vorzügliche Forschungsbedingungen ermöglicht hat.

Prof. Dr. Hellmut Zschoch hat mir die nötigen Freiräume eröffnet und die Entstehung dieser Studie durchweg konstruktiv begleitet. In der ihm eigenen Zugewandtheit und Offenheit hat er mich ermutigt, meine eigenen Wege zu suchen. Dafür bin ich ihm besonders dankbar. Prof. Dr. Martin Ohst, der das Zweitgutachten anfertigte, hat mich ebenfalls mit Rat und Tat unterstützt und es nie an Ratschlägen und Impulsen fehlen lassen, weshalb die Studie auch ihm sehr viel verdankt.

Einige weitere Personen haben sich durch anregende Gespräche und weiterführende Hinweise um diese Arbeit verdient gemacht. Namentlich genannt seien hier in alphabatischer Reihenfolge Prof. Dr. Kęstutis Daugirdas, Prof. Dr. Dr. h.c. Irene Dingel, Dr. Ota Halama, Dr. Jiří Just, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Thomas Kaufmann, Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, PD Dr. Christopher Voigt-Goy und Prof. Dr. Martin Wernisch. Für die aufmerksamen Korrekturen meines Manuskripts danke ich zudem Dr. Henning P. Jürgens, Dr. des. Christian Koch und Dr. Thea Sumalvico.

Prof. Dr. Dr. h.c. Irene Dingel danke ich als Herausgeberin der Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte herzlich für die Aufnahme meiner Studie in die renommierte Reihe und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für den Druckkostenzuschuss.

Der Dank, den ich an dieser Stelle meiner Familie schulde, lässt sich kaum in Worte fassen. Sie hat es mir nie an Unterstützung und Rückhalt mangeln lassen. Vor allem mein Mann PD Dr. Christian Witt hat mich in meiner Arbeit stets liebevoll und geduldig bestärkt. Ihm und unseren Kindern ist diese Studie gewidmet.

Saulheim, am 8. August 2022

Christine Marianne Schoen

Einleitung

1. Der Forschungsstand

Der Großteil der Böhmen gehörte im 15. und 16. Jahrhundert einer Nationalkirche¹ an, die sich auf Jan Hus und seine prominenten Mitstreiter berief. In der Literatur werden die Glieder dieser Kirche aufgrund ihrer Zentralforderung des Laienkelchs häufig Kalixtiner genannt.² Ihrer auf die von ihnen praktizierte Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt (*sub utraque specie*) abhebende Selbstbezeichnung entsprechend werden sie in dieser Studie als Utraquisten (*utraquistae*) bezeichnet. Zu unterscheiden ist der Utraquismus im Sinne der nationalkirchlich organisierten Glaubensgemeinschaft der Utraquisten von der Böhmischem Brüderunität, die ihrerseits ebenfalls aus der hussitischen Reformbewegung hervorgegangen war und sich auch in Form einer eigenen Kirche organisierte, die den Laienkelch praktizierte. Jedoch differierten die *Unitas Fratrum* und der Utraquismus in einem Aspekt voneinander, der nicht unwe sentlich dazu beitrug, dass die konfessionellen Entwicklungen der beiden Gemeinschaften im 16. Jahrhundert völlig verschieden verliefen: Die Brüderunität war durch wiederholte königliche Mandate verboten und fristete im Status der Häresie aus Sicht der Papstkirche ihr Dasein außerhalb von deren sakralen Heilsgemeinschaft; der Utraquismus genoss demgegenüber auf Grundlage der Basler Kompaktaten von 1433 als eine rituell-liturgisch deviante Erscheinungsform des lateineuropäischen Christentums bis zum Jahr 1462 kirchliche und bis 1567 landesrechtliche Anerkennung.

Martin Luther zog schon früh die Aufmerksamkeit der Böhmen auf sich, als er im Rahmen der Leipziger Disputation Widerspruch gegen die Verurteilung von Hus' Ekklesiologie durch das Konzil zu Konstanz erhob. Da der Wittenberger Reformator, der sich auch in der Folgezeit wiederholt in eine Traditionslinie mit Hus als einem zu Unrecht verketzerten Theologen stellte, ebenfalls den Laienkelch forderte und massive Kritik an Missständen innerhalb der Papstkirche übte, nahmen die Böhmen die von Wittenberg ausgehende Reformbewegung anfangs vornehmlich als eine Wiederaufnahme und Bestätigung hussitischer Reformbestrebungen wahr. Diese Wahrnehmung begünstigte eine rasche Verbreitung reformatorischen Gedankenguts in Böhmen. In

1. Gemeint ist eine auf Grundlage der Basler Kompaktaten auf das Gebiet Böhmens begrenzte Kirche, die das Konzil zu Basel ursprünglich als Partikularkirche der Papstkirche anerkannt hatte und die als solche bis 1567 landesgesetzlichen Schutz genoss. Dem Terminus ›Nationalkirche‹ liegt somit nicht das Nation-Verständnis des 19. Jahrhunderts zugrunde.
2. Die Bezeichnung ›Kalixtiner‹ wird in der Literatur allerdings nicht exklusiv für die institutio nell organisierte und landesrechtlich anerkannte Form des Hussitismus genutzt, sondern dient häufig auch als Oberbegriff für die Gesamtheit der Hussiten, und subsummiert in diesem Sinn auch die Brüderunität (vgl. hier exemplarisch O. V.: Art. Kališníci, in: Ottův slovník naučný 14 [1899], S. 802; Johann Loserth: Art. Huß, Hieronymus von Prag, die Hussiten, in: RE3 8 [1900], S. 472–489, hier v.a.: S. 487–489). Dieser Umstand begründet, warum hier von der Nutzung dieses Begriffs konsequent abgesehen wird.

tensive Gesprächsprozesse zwischen den Böhmen und Vertretern der Reformation setzten Vorgänge der wechselseitigen Beeinflussung in Gang; durch die Rezeption und Reproduktion reformatorischer Lehrgehalte vor dem Hintergrund und unter Betonung böhmischer Lehrtraditionen entfaltete die Theologie der Reformatoren im Utraquismus und in der Brüderunität unterschiedlich schnell eine identitätsprägende Wirkung.

Wie sich der Utraquismus unter dem Einfluss reformatorischer Theologie entwickelte, trat bislang nur in den Fokus weniger monographischer Studien.³ Als Forschungsgegenstand begegnen uns der Utraquismus und seine konfessionelle Entwicklung im 16. Jahrhundert somit zumeist im Rahmen der böhmischen Reformationsgeschichtsschreibung bzw. der Historiographie zum Königreich Böhmen in der Frühen Neuzeit. In diesem Zuge verknüpfte sich die Deutung des Utraquismus stets eng mit der jeweiligen Deutung der böhmischen Reformation, wobei beide Deutungen einander wechselseitig bedingten.⁴ In der vorhandenen Palette verschieden schattierter Utraquismusdeutungen lassen sich zwei Forschungstendenzen voneinander unterscheiden, denen gleichermaßen die Frage nach dem Verhältnis von böhmischer Reformbewegung bzw. böhmischer Reformation und den Hauptrichtungen der Reformation des 16. Jahrhunderts zugrunde liegt.

Beide Forschungstendenzen bauen ursprünglich auf dem Fundament der historiographischen Leistungen der tschechischen Nationalgeschichtsschreibung František Palackýs im 19. Jahrhundert auf. Darin prägte der prominente Befürworter einer Eigenstaatlichkeit des tschechischen Volkes ein Verständnis des Hussitismus als des Höhepunkts der tschechischen Geschichte und Religion und stilisierte ihn zugleich zum Grundprinzip der tschechischen Demokratie – ein Bild, das Tomáš Garrigue Masaryk später ausschmückte.⁵ Im Zuge dieser Geschichtsdeutung bildeten Hussitismus und Reformation eine kontinuierliche historische Linie, die ihren historischen Ausgangspunkt in Jan Hus und seiner Kritik an in der Papstkirche bestehenden Missständen fand. Sich entschlossen gegen eine pejorative Deutung des Jan Hus als Vorreformator wendend, kommt der Wortführer des Hussitismus in der Deutung Palackýs als unabdingbarer Wegbereiter der Reformatoren des 16. Jahrhunderts zu stehen, ohne den

3. Die einzige Ausnahmen bilden die Studien von Winfried Eberhard: Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 38), München / Wien 1981; ders: Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 54), München 1985; Zdeněk David: Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther, Washington D. C. – Baltimore Md. 2003. Auf die Deutung der konfessionellen Entwicklungen des Utraquismus in den aufgeführten Werken wird an späterer Stelle näher eingegangen.
4. Vgl. Näheres zur Entwicklung der böhmischen Reformationsgeschichtsschreibung bei Eberhard: Konfessionsbildung, S. 16–26.
5. Vgl. František Palacký: Geschichte von Böhmen: größtentheils nach Urkunden und Handschriften. Bde. I–V, Prag 1836–1867 (in tschechischer Sprache erschien die Geschichtsdarstellung seit 1848 unter dem Titel ders: *Dějiny národa českého v Čechách a na Moravě*. Bde. I–V, Prag 1848–1876); Tomáš Garrigue Masaryk: Česká otázka: snahy a tužby národního obrození, Prag 1895.

also eine europäische Reformation schlicht undenkbar gewesen wäre. Entsprechend bildet Böhmen die Wiege dieser europäischen Reformation. Die starke Emphase, die dieses von nationalen Motiven geleitete Geschichtsverständnis auf die Bedeutung des Hussitismus für die Entwicklung des tschechischen Volkes legte, setzte sich in der bürgerlichen tschechischen Geschichtsschreibung durch und wurde dann erneut von der marxistischen Historiographie aufgegriffen, um Jan Hus zum Vorkämpfer des Sozialismus zu stilisieren.

In Anknüpfung an Palackýs Deutung verstehen beide voneinander zu unterscheidenden Forschungstendenzen den Utraquismus schon mit Blick auf das 15. Jahrhundert als eine Konfession im Sinne einer in Glaubensbelangen von der Papstkirche und ihrem Lehrfundament differierenden Gemeinschaft – die ultraquistische Konfessionsbildung betrachten sie somit als ein in vorreformatorischer Zeit einsetzendes Phänomen.⁶ Die damit korrespondierende Rede von einer Bikonfessionalität im Böhmen des 15. Jahrhunderts⁷ stützt sich nicht zuletzt auf die in zeitgenössischen Dokumenten

6. Dass das Verständnis des Utraquismus als einer vor Beginn der Reformation im 16. Jahrhundert bestehenden Konfessionsgemeinschaft bis heute in der Forschung wirkmächtig ist, zeigen beispielsweise Malcolm Lambert: Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten, Darmstadt 2001, S. 363; Joachim Bahlcke: Geschichte Tschechiens. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München 2014. Bahlcke unterscheidet hier im Hinblick auf die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts drei Konfessionen voneinander – den Katholizismus, den Utraquismus und die Brüderunität (a.a.O., S. 43f.). Vgl. darüber hinaus den Beitrag von dems.: »Veritas toti mundo declarata«. Der publizistische Diskurs um Religionsfreiheit, Verfassungsordnung und Kirchenrecht in Ungarn im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts – eine Fallstudie, in: ders. / Karen Lambrecht / Hans-Christian Maner (Hgg.): Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag), Leipzig 2006, S. 553–574, in welchem Bahlcke davon ausgeht, dass sich in Böhmen »ein Jahrhundert vor dem Auftreten Luthers die Etablierung einer eigenen, rechtlich und organisatorisch abgesicherten hussitischen Konfession vollzog« (a.a.O., S. 554). Schließlich spricht auch Harry Oelke dem Utraquismus ausdrücklich bereits mit Blick auf das Spätmittelalter einen konfessionellen Status zu (vgl. Harry Oelke: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter [AKG 57], Berlin / New York 1992, S. 57–59). Oelke geht zudem davon aus, dass der »hussitische Konfessionsbildungsprozeß [...] neben einer teilweise sachlichen Nähe zum deutschen Bekenntniskonflikt des 16. Jahrhunderts vor allem erneut signifikante strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem deutschen konfessionellen Geschehen des folgenden Jahrhunderts [zeigt]« (a.a.O., S. 58). Die ultraquistische Konfessionsbildung lasse vier Phasen erkennen, die Oelke zufolge »nahezu als Vorwegnahme der deutschen Entwicklung gesehen werden können: Nach einer Phase der *Polarisierung* (1419–1436) zwischen der hussitischen und staatlich-altkirchlichen Konfliktseite folgt nach Verabschiedung der Basler Kompakten eine Zeitspanne der Regression im Zeichen der Restitution katholischer Macht (1437–1480). Dem diese zweite Phase schließlich abschließende Religionsfrieden folgt ein dritter Entwicklungsabschnitt mit einer *internen Polarisierung* (1480–1520) im hussitischen Lager angesichts eines Streits über das theologische Verhältnis zur römischen Kirche, der schließlich durch den in den Lichtmeß-Artikeln von 1524 ausgehandelten (temporären) *Bekenntniskompromiß* einen – allerdings nur vorübergehenden – Abschluß findet« (ebd.).

7. Vgl. hier exemplarisch den Beitrag von Anna Skýbová: Politische Aspekte der Existenz zweier Konfessionen im Königreich Böhmen bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, in: Günter Vogler (Hg.): Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1986, S. 463–480. Von einer Bikon-

auftauchende Gegenüberstellung eines ›Glaubens unter einer‹ (*víra pod jednou*) und eines ›Glaubens unter beiderlei Gestalt‹ (*víra pod obojí*) in Böhmen. Diese Gegenüberstellung trägt dem Umstand Rechnung, dass sich die Gemeinden in Böhmen nach der landesrechtlichen Anerkennung der Kompaktaten 1436 einmal und definitiv entscheiden mussten, ob sie das Altarsakrament fortan unter einer (*sub una specie*) oder beiderlei Gestalt (*sub utraque specie*) empfangen wollten. Die sich auf Grundlage dieser Entscheidung herausbildenden kirchlichen Parteien *sub una* und *sub utraque* unterstanden sodann der Leitung verschiedener Konsistorien. Gegen die Annahme, dass die Utraquisten bereits im 15. Jahrhundert eine im Glauben von der Papstkirche abweichende Gemeinschaft bildeten, lässt sich einwenden, dass das Konzil zu Basel den Utraquismus als eine eben nicht in fundamentalen Lehrbelangen von der römischen Kirche abweichende, sondern lediglich in rituell-liturgischer Hinsicht von ihr deviante Bewegung anerkannt hatte.

Beide Forschungstendenzen gehen ferner davon aus, dass sich die kirchliche Reformbewegung in Böhmen unter dem Einfluss der Reformation im 16. Jahrhundert transformierte. Wie sich diese Transformation letztlich jedoch ausgestaltete und zu welchem Ergebnis sie führte, bewerten die beiden Forschungstendenzen nun jedoch in höchstem Maße unterschiedlich: So folgt die erste Tendenz der Überzeugung, der Utraquismus sei mit seinen konfessionellen Propria in der Reformation des 16. Jahrhundert aufgegangen, die zweite Richtung ist hingegen der Ansicht, der Utraquismus habe sich auch nach Beginn der Wittenberger Reformation seine konfessionelle Eigenart erhalten. Auf beide Tendenzen sei im Folgenden näher eingegangen.

Die Forschungstendenz, die dem Utraquismus nach Beginn der Wittenberger Reformation jegliche konfessionelle Eigenart abspricht, brach sich in der Historiographie seit Mitte des 19. Jahrhunderts in bewusster Abgrenzung zu Palackýs Reformationsdeutung Bahn. Die Vertreter dieser Richtung waren daran interessiert, die historische Bedeutung Martin Luthers verstärkt in den Vordergrund zu rücken und die historische Eigenart und den Eigenwert der von Wittenberg ausgehenden Reformation herauszustellen. Entsprechend markierten sie deren Beginn bezüglich der konfessionellen Entwicklungen in Böhmen als eine Epochengrenze. Palackýs Verständnis des Hussitismus als einer unabdingbaren Voraussetzung der Reformation im 16. Jahrhundert lehnten sie ab. Ebenso wandten sie sich gegen die Annahme, dass Hussitismus und Reformation eine ineinander greifende historische Bewegung mit wesentlichen traditionsgeschichtlichen Kontinuitäten bildeten.

Wegweisend wurde für diese Forschungsrichtung nicht zuletzt die Kritik Georg Voigts und Johannes Gottschicks an Palackýs Reformationsverständnis, die den Einfluss des Hussitismus auf die Reformation im 16. Jahrhundert als marginal bewerteten und ihm als religiöser Bewegung mit ursprünglich guten Reformideen und -ansätzen nach der hussitischen Revolution ein langsames Absterben bescheinigten.⁸

fessionalität der böhmischen Gesellschaft im 15. Jahrhundert spricht auch Oelke: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts, S. 57.

8. Vgl. die Kritik an Palackýs Reformationsdeutung von Georg Voigt: Georg von Böhmen, der Hussitenkönig, in: HZ 5 (1861), S. 398–475; Johannes Gottschick: Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche mit Rücksicht auf das zwischen denselben bestehende Verhältnis der Ver-

Daran anknüpfend, wird die Entwicklung des Utraquismus von seiner rechtlichen Anerkennung bis ins 16. Jahrhundert von Vertretern der ersten Forschungstendenz in unterschiedlicher Deutlichkeit als eine Verfallsgeschichte beschrieben.⁹ Leitend wurde dafür die bis ins frühe 20. Jahrhundert in der Reformationsgeschichtsschreibung dominierende Überzeugung, dass der Utraquismus nach seiner rechtlichen Anerkennung die Ideale der hussitischen Bewegung verraten und sich zunehmend von Hus' Anliegen entfernt habe. So sei der Utraquismus moralisch verfallen, bis er zu Beginn des 16. Jahrhunderts schließlich nur noch einen schwachen Abglanz der vormals so freiheitsorientierten und progressiven Reformbewegung dargestellt habe.¹⁰ Erst mit Beginn der Reformation sei es unter dem Einfluss Luthers und seiner Theologie zu einem Wiedererwachen des religiösen Lebens im böhmischen Volk und so zu einer moralischen Besserung, ja Rettung des Utraquismus gekommen. In der Konsequenz sei der Utraquismus aber ganz der Reformation einverlebt worden und habe jegliche konfessionelle Eigenart eingebüßt. Im Zuge dieser Verfallstheorie zog die Brüderunität verstärkt das Interesse der Forschung auf sich, da sie aufgrund ihrer institutionellen Unabhängigkeit als moralisch reiner und weniger korrumptierbar angesehen wurde. Während der Utraquismus »nach dieser Meinung nur noch konservativ das Erbe der [hussitischen] Revolution«¹¹ verwaltet habe und deshalb letztlich von der Wittenberger Reformation aufgesogen worden sei, wurde die Brüderunität »als leuchtendes Beispiel für die Wahrung und Weiterentwicklung hussitischer Grundsätze«¹² beschrieben. Auf diese Weise trug die Verfallsthese nicht unbedeutend dazu bei, dass sich die Brüderunität bis heute eines größeren Forschungsinteresses erfreuen kann als der Utraquismus.¹³

Zur ersten Generation prominenter Vertreter der These vom moralischen Verfall des Utraquismus gehörte mit seiner zwölfbändigen, von 1855 bis 1901 erschienenen *Prager Stadtgeschichte*¹⁴ der tschechische Historiker Václav V. Tomek, der einige Zeit

wandtschaft oder Abhängigkeit, in: ZKG 8 (1886), S. 345–394. 543–616.

9. Auf die Verfallsthese in der böhmischen Reformationsforschung geht ausführlich ein Eberhard: Konfessionsbildung, S. 19f.; ders.: Monarchie und Widerstand, S. 32f.
10. Die Deutung der Entwicklung des Utraquismus als einem moralischen Verfall lässt deutliche Parallelen zu der in der Reformationsforschung des 19. Jahrhundert prominenten Deutung der Entwicklung der Wittenberger Reformation seit ihrer konfessionellen Konsolidierung als einer Verfallsgeschichte erkennen. Vgl. zu dieser Deutung Irene Dingel: Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen, in: Wolfgang Thönissen / Josef Freitag (Hgg.): Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen, Paderborn / Leipzig 2016, S. 239–260, hier: S. 259.
11. Eberhard: Konfessionsbildung, S. 18.
12. Ebd.
13. Den Grundstein dafür legte die Brüderunität selbst. Durch ihre eigene Geschichtsschreibung schuf sie eine breite Quellenbasis, die heute zu ihrer Erforschung herangezogen werden kann. Mit den in 14 Bänden vorliegenden *Acta Unitatis Fratrum* errichtete sich die gegenüber dem Mehrheitsutraquismus weitaus kleinere Unität ein historiographisches Monument, das zugleich den Mythos ihrer großen Bedeutung für die böhmische Reformation konstruierte. Zum Utraquismus liegen heute aufgrund der dürftigeren Quellenlage weitaus weniger Studien vor als zur Brüderunität.
14. Vgl. Václav V. Tomek: *Dějepis města Prahy*. Bde. I–XII, Prag 1855–1901. Die Bände X bis XII

als Lehrer in der Familie Palacký tätig gewesen war. Auch ist dieser Generation Tomeks akademischer Schüler Zikmund Winter zuzurechnen, der eine kulturgeschichtlich ausgerichtete Darstellung des kirchlichen Lebens in Böhmen verfasste, welche in den Jahren 1895 und 1896 erschien.¹⁵ Eher unterschwellig und indirekt wirkt die Verfallsthese zudem in den Werken Anton Gindelys. So trug seine auf zahlreichen handschriftlichen und gedruckten zeitgenössischen Dokumenten basierende, 1857 erschienene mehrbändige Geschichte der Brüderunität¹⁶ nicht unwesentlich zur Ausprägung des Bilds von der dem Utraquismus moralisch überlegenen *Unitas Fratrum* bei. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Theorie vom moralischen Verfall des Utraquismus dann von Bertold Bretholz¹⁷ und besonders nachdrücklich von dem französischen Historiker und Bohemisten Ernest Denis vertreten.¹⁸ Denis' Werke zur böhmischen Geschichte wurden unter den deutsch- wie tschechischsprachigen Forschern zahlreich rezipiert, wodurch sich die Theorie vom Verfall des Utraquismus bis zu seiner Rettung durch ›das Luthertum‹ in der Forschung verfestigte.

Ihren Niederschlag fand die Verfallsthese schließlich auch in spezifischen Begriffen zur Bezeichnung von Utraquisten. So wird in allen bislang angeführten Werken »ab 1518 durchweg von ›böhmischen Lutheranern‹, ›Protestanten‹, ›Evangelischen‹ oder ›Neuerern‹ im Sinne von Reformationsanhängern gesprochen, denen teilweise dann die ›Kelchner‹ als romfreundliche Utraquisten gegenübergestellt werden. Diese ›Lutheraner‹ hätten lediglich nach außen noch der ultraquistischen Kirche angehört, in Wirklichkeit seien sie aber keine hussitischen Utraquisten mehr gewesen«.¹⁹ Dieser Annahme folgend, erfuhren die sich mutmaßlich als Utraquisten tarnenden Lutheraner vor allem »von katholischen und habsburgfreundlichen Historikern im allgemeinen nur negative Beurteilungen und ihre herausragenden Persönlichkeiten wurden moralisch abqualifiziert«.²⁰ Grundlagen für eine solche dezidiert katholisch geprägte

(Prag 1894–1901), in denen die Verfallsthese deutlich zutage tritt, sind hier von besonderem Interesse.

15. Vgl. Zikmund Winter: *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století*. Bde. I–II, Prag 1895–1896.
16. Vgl. Anton Gindely: Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation. I: Geschichte der Böhmisches Brüder. Bd. I: 1450–1564, Prag 1857; Bd. II / 1, Prag 1857.
17. Vgl. Bertold Bretholz: *Neuere Geschichte Böhmens*. Bd. I: Der politische und religiöse Kampf zwischen Ständen und Königtum unter Ferdinand I. (1526–1564) und Maximilian II. (1564–1576), Gotha 1920.
18. Aus der Vielzahl seiner Werke sei hier vor allem hervorgehoben Ernest Denis: *Fin de l'indépendance bohême*. Bd. II: *Les premiers Habsbourg, la défenestration de Prague*, Paris 1930.
19. Eberhard: Konfessionsbildung, S. 19. Eberhard verweist an dieser Stelle (a.a.O., S. 19, Anm. 41) im Hinblick auf die Nutzung der in dem obigen Zitat aufgeführten historiographischen Kategorien auf konfessioneller Ebene exemplarisch auf Winter: *Život církevní v Čechách*. I, S. 98. Der von Eberhard angeführte Umstand lässt sich jedoch auch anhand der einzelnen Studien František Hrubýs mustergültig verdeutlichen, in welchen der Utraquismus im 16. Jahrhundert als böhmische Ausdrucksform ›des Luthertums‹ zu stehen kommt (vgl. František Hrubý: *Luterství a kalvinismus na Moravě před bílou horou*, in: *Český časopis historický* 40 [1934], S. 265–309; 41 [1935], S. 1–40, 237–268; ders.: *Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století*, in: *Český časopis historický* 45 [1939], S. 31–44).
20. Eberhard: Konfessionsbildung, S. 19.

Deutung des Utraquismus legte der Kirchenrechtler und Fundamentaltheologe Klement Borový. In seinen Studien erfährt die Verfallsthese jedoch eine bemerkenswerte, aber nicht besonders originelle Wendung.²¹ So sei der Utraquismus Borový zufolge nicht dadurch moralisch verfallen, dass er sich von seinen Ursprüngen fortbewegt habe, sondern dass er sich nach seiner Wiedereingliederung in den Schoß der römischen Mutterkirche erneut in eine Häresie verkehrt habe – ein Prozess, der dann mit der Hinwendung zur Reformation vollendet worden sei.

Ihre Hochzeit erlebte die Verfallsthese in der Geschichtsschreibung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Über die Leistungen, die die Historiographie in dieser Zeit vollbrachte, entfaltete die Verfallsthese jedoch eine noch über Jahrzehnte anhaltende Wirkung in der Forschung. Dies verdeutlichen beispielsweise die Studien Amedeo Molnárs, die eine Aufwertung der Brüderunität und eine entsprechende Abwertung des Utraquismus erkennen lassen,²² sowie die auf die erste Hälfte der Herrschaft Ferdinands I. in Böhmen fokussierte Geschichtsdarstellung Josef Janáčeks von 1968.²³ Im Rahmen des Lutherjahres 1983 zeichnete die Historikerin Kristina Kaiserová erneut das Bild eines Utraquismus, der zu Beginn des 16. Jahrhunderts nur noch als Schatten seiner selbst existiert und erst durch die Reformation einen ideologischen und regenerativen Aufschwung erlebt habe, weshalb allein die Böhmischen Brüder als legitime Erben der böhmischen Reformation anzusehen seien.²⁴ Da Kaiserová ihre Thesen in deutscher Sprache veröffentlichte, konnten sie sich entsprechender Rezeption in der deutschen Wissenschaft erfreuen. Schließlich leben auch die durchweg negativen Beurteilungen von bedeutenden Persönlichkeiten des Utraquismus des 16. Jahrhunderts im Zuge der Verfallsthese bis heute weiter, da sie Eingang in namhafte und bis heute zahlreiche rezipierte Lexika fanden.²⁵

Dass die Verfallstheorie eine Wirkmacht bis in die gegenwärtige Forschung entfalten konnte, offenbarte jüngst ein maßgeblich von Jiří Just, Zdeněk R. Nešpor und Ondřej Matějka verantworteter, 2009 erschienener Band zur Geschichte *der Luthe-*

21. Vgl. exemplarisch den Beitrag Klement Borový: Svěcení kněží utrakvistických, in: Časopis katolického duchovenstva (1866), S. 105–121.
22. Vgl. Amedeo Molnár: Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation, in: Josef L. Hromádka (Hg.): Von der Reformation zum Morgen, Leipzig 1959, S. 59–187, hier v.a.: S. 106–108. In anderen Hinsichten folgt Molnár seinem akademischen Lehrer Ferdinand Hrejsa, der ein entschiedener Gegner der Verfallsthese war. So hebt Molnár auch die dem Hussitismus und der böhmischen Reformation zuzueignenden ökumenischen Motive hervor. Vgl. ders.: Zur Frage des Ökumenismus, der Gewissensfreiheit und der religiösen Duldung in der tschechischen Reformation, in: CV 7 (1964), S. 265–284; ders.: The Czech Confession of 1575, in: CV16 (1973), 241–248. Vgl. zu Molnárs Verständnis der böhmischen Reformation zudem ders.: Aspects de la continuité de pensée dans la Réforme tchèque, in: CV 15 (1972), S. 27–50, 111–125.
23. Vgl. Josef Janáček: Doba předbělohorská 1526–1547, Prag 1968, hier v.a.: S. 188f.
24. Vgl. Kristina Kaiserová: Zur Frage des Widerhalls der lutherischen Reformation in Nordwestböhmen, in: Günter Vogler (Hg.): Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 1986, S. 451–462, hier v.a.: S. 451. 457f. 461.
25. Zu erwähnen ist hier besonders die zwischen 1888 und 1909 in 28 Bänden erschienene tschechische Enzyklopädie *Ottův slovník náučny*.

raner in den böhmischen Ländern über die Jahrhundertwenden hinweg – so sein Titel.²⁶ Dieser Band wendet sich zwar einem gleichermaßen grundlegenden wie zentralen Problem der böhmischen Reformationsgeschichtsschreibung zu, nämlich der Frage, was einen ›böhmischen Lutheraner‹ charakterisiere. Zugleich folgt der Band jedoch der Überzeugung, dass es sich bei *dem* ›böhmischen Luthertum‹ um ein verstecktes Phänomen der böhmischen Geistes- und Kulturgeschichte gehandelt habe.²⁷ Den Utraquismus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nimmt das Werk entsprechend als Ausdrucksform dieses versteckten Phänomens in den Blick.²⁸

Es war der Kirchenhistoriker Ferdinand Hrejsa, der erstmals mit der Verfallsthese brach. Als Superintendent der Evangelischen Kirche A.B. in Böhmen und Professor der Prager theologischen Fakultät prägte er zahlreiche Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit seiner in die Nationalgeschichtsschreibung des frühen 20. Jahrhunderts einzuzeichnenden Forschung suchte Hrejsa den Utraquismus zu rehabilitieren. Seiner Reformationsdeutung, die erneut an Palacký anknüpft, liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Anfänge der böhmischen Reformation in den Wirkungsjahren des Jan Hus zu verorten seien und dass die sich auf Hus berufende kirchliche Reformbewegung somit als Bestandteil bzw. erste Phase der böhmischen Reformation anzusehen sei. Auf diese Weise eine historische und traditionsgeschichtliche Kontinuitätslinie zwischen dem Utraquismus des 15. und 16. Jahrhunderts zeichnend, stellte Hrejsa dessen konfessionelle Eigenart gegenüber den aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Konfessionen heraus. Diesem historiographischen Programm trugen dann auch neue Kategorien auf konfessioneller Ebene Rechnung, die anzeigen sollten, dass dem Utraquismus auch im 16. Jahrhundert konfessionelle Propria zuzusprechen seien, weshalb er sich nicht einfach als Luthertum klassifizieren lasse.²⁹ Begriffliche Impulse Zikmund Winters und Bertold Bretholz' aufnehmend,³⁰ prägte Hrejsa in seinem 1912 veröffentlichten, umfangreichen und luziden Werk zur Entstehung und Bedeutung der *Confessio Bohemica von 1575*³¹ sowie in seiner zwischen 1947 und 1950 erschienenen sechsbändigen Geschichte des Christentums in der Tschechoslowakei³² den historiographischen Begriffsdual ›Neu-‹ und ›Altutra-

26. Vgl. Jiří Just / Zdeněk R. Nešpor / Ondřej Matějka et. al.: Luteráni v českých zemích v proměnách staletí, Prag 2009.
27. So die These im einleitenden Beitrag des Buchs von Petr Hlaváček: Luteránství jako skrytý fenomén českých duchovních a kulturních dějin (uvodní studie), in: Just / Nešpor / Matějka et. al.: Luteráni v českých zemích, S. 9–22.
28. Vgl. dazu den Beitrag von Jiří Just: Luteráni v našich zemích do Bílé hory, in: ders. / Nešpor / Matějka et. al.: Luteráni v českých zemích, S. 23–126.
29. Diese Deutung Hrejsas fand in František Hrubý einen entschiedenen Gegner und Kritiker.
30. Diese Impulse bestanden in der Bezeichnung der Utraquisten durch Bretholz als ›Neuerer‹ (vgl. Bretholz: Neuere Geschichte Böhmens. I, S. 97, Anm. 2) sowie durch Winter als ›Neuutraquisten‹ (vgl. Winter: Život církevní v Čechách. I, S. 74).
31. Ferdinand Hrejsa: Česká konfesie. Její vznik, podstata a dějiny, Prag 1912. Die deutsche deutlich gekürzte Fassung: ders.: Die böhmische Konfession, ihre Entstehung, ihr Wesen und ihre Geschichte, in: JGPrÖ 35 (1914), S. 81–123; 37 (1916), S. 33–54; 38 (1917), S. 96–174.
32. Vgl. im Hinblick auf die oben genannten Kategorien auf konfessioneller Ebene vor allem die Bände IV bis VI: Ferdinand Hrejsa.: Dějiny křesťanství v Československu. Bd. IV: Za krále Vla-

quismus‘ zur Bezeichnung des Utraquismus im 16. Jahrhundert. Dabei beschreibt der Begriff ‚Neutraquismus‘ einen Kernbestand des Utraquismus, der sich im 16. Jahrhundert gegenüber der Reformation öffnete, reformatorische Impulse und Lehren aufnahm und schließlich eine Allianz mit der Reformation einging, ohne freilich in konfessioneller Hinsicht in ihr aufzugehen. Dieser Sicht liegt also die Annahme zugrunde, dass die Reformation im Utraquismus radikale hussitische Reformmotive verstärkt und ihn so transformiert habe. Der Begriff ‚Altutraquismus‘ beschreibt demgegenüber diejenigen Utraquisten, die sich weiterhin durch ihre Rom- und Kompaktkontinuität auszeichneten.

Hrejsas Arbeiten bewirkten ein erhöhtes Forschungsinteresse am Utraquismus und begründeten zugleich eine neue Forschungstendenz, die den Utraquismus im 16. Jahrhundert unter Anerkennung seiner konfessionellen Eigenartig- und Eigenwertigkeit positiv deutet. In diesem Zuge wurden die von Hrejsa geprägten historiographischen Kategorien vielfach tradiert und modifiziert. So griff bereits Hrejsas Zeitgenosse Kamil Krofta den Hrejsa’schen Begriffsdual in seinen Arbeiten auf, wobei er noch stärker als Hrejsa betonte, dass der Einfluss der Reformation im Utraquismus lediglich eine bereits im 15. Jahrhundert vorhandene reformerische Radikalität gesteigert habe.³³ In den 1930er Jahren nahm Eduard Winter, ein Historiker mit deutsch-böhmischem Wurzeln, in seiner von deutsch-nationalen Motiven geleiteten Darstellung der Religionsgeschichte im Sudetenraum die Hrejsa’sche Differenzierung des Utraquismus in anderer Begrifflichkeit auf. Vor dem Hintergrund seiner eigenen Konfessionszugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche ist zu verstehen, dass Winter im Hinblick auf das 16. Jahrhundert zwischen einem katholischen und einem evangelischen Utraquismus unterschied.³⁴

In der nachfolgenden Geschichtsschreibung zementierten schließlich Hrejsas namhafte Schüler durch ihre Arbeiten Hrejsas Deutung der konfessionellen Entwicklungen im Utraquismus des 16. Jahrhunderts sowie den dieser Deutung Rechnung tragenden Begriffsdual. Vor allem Rudolf Říčan, dessen Forschungen sich auf die Brüderunität fokussieren,³⁵ und Jiří Otter³⁶ führten die Einsichten und Theisen ihres Lehrers auch in deutsch- und englischsprachigen Publikationen fort und

dislava a Ludvíka. Před světovou reformací a za reformace, Prag 1948; ders.: Dějiny křesťanství v Československu. Bd. V: Za Ferdinanda (1526–1564). Počátky protireformace, Prag 1948; ders.: Dějiny křesťanství v Československu. Bd. VI: Za krále Maximiliána II. 1564–1576 (Česká konfese), Prag 1950.

33. Kamil Krofta: Nový názor na český vývoj náboženský v době předbělohorské, in: Český časopis historický 20 (1914), S. 1–19, hier v.a.: S. 13f; ders.: Boj o konsistoř pod obojí v letech 1562–1575 a jeho historický základ, in: Český časopis historický 17 (1911), S. 28–57; 178–199; 283–303; 383–420. Seine Deutung der böhmischen Reformation ging dann später ein in ders.: Listy z náboženských dějin českých, Prag 1936.
34. Eduard Winter: Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker, Salzburg 1938, hier: S. 151f.
35. Vgl. Rudolf Říčan: Die Böhmischen Brüder. Ihr Ursprung und ihre Geschichte, Basel 2007.
36. Vgl. hier beispielweise Jiří Otter: Ökumenische Aspekte der Böhmischen Konfession aus dem Jahre 1575, in: CV 18 (1975), S. 13–26.

machten sie so einer breiteren Leserschaft zugänglich.³⁷ Auf diese Weise fand das historiographische Programm Hrejsas Eingang auch in die französisch- und englischsprachige Forschung. Dies belegen unter anderem Pierre Chaunus Darstellung der böhmischen Reformationsgeschichte aus dem Jahr 1975, die das durch die Reformation intensivierte radikale politische Potenzial des ›Neutraquismus‹ betont,³⁸ sowie die Studie Jarold K. Zemans zur Religionsfreiheit in Böhmen³⁹ und nicht zuletzt die ausdrücklich an Hrejsa und Krofta anknüpfende Untersuchung Frederick G. Heymans zur ultraquistischen Kirche im 15. und 16. Jahrhundert.⁴⁰ In den 1980er Jahren schärfte neben der tschechischen Historikerin Anna Skýbová⁴¹ auch Ilja Burian⁴² in seinen kirchenhistorischen Arbeiten das von Hrejsa geprägte Kategorienkonzept, wobei beide bereits mit Blick auf das 15. Jahrhundert zwischen ›Alt-‹ und ›Neutraquismus‹ unterscheiden.

Im selben Jahrzehnt wandte sich der Historiker Winfried Eberhard den konfessionellen Entwicklungen des Utraquismus im 16. Jahrhundert in zwei monographischen Studien zu, die bis heute als Standardwerke zur konfessionellen Entwicklung des Utraquismus im 16. Jahrhundert gelten können. In seiner 1981 erschienenen Dis-

37. Hinzuweisen ist schließlich auch auf die an Říčan und Otter anknüpfende Studie von Pavel Filipi: *Dva hlsy o České konfesi*, in: *Křesťanská revue* 42 (1975), S. 123–125. Filipi bezeichnet Hrejsas Werk von 1912 als ein ebenso programmatisches wie programmschaffendes Werk (vgl. a.a.O., S. 223).
38. Vgl. Pierre Chaunu: *Le Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250–1550)*, Paris 1975, hier v.a.: S. 285f.
39. Jarold K. Zeman: *The Rise of Religious Liberty in the Czech Reformation*, in: *CEH* 6 (1973), S. 128–147. Zeman unterscheidet im 16. Jahrhundert zwischen den »conservative Ultraquists«, die seines Erachtens mit den »old Hussites« des 15. Jahrhunderts identisch waren, und den »progressive [...] Ultraquists under Lutheran influence« (a.a.O., S. 144).
40. Frederick G. Heyman: *The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Century*, in: *ARG* 52 (1561), S. 1–16. Heyman teilt den Hussitismus in drei Gruppen: die Taboriten bzw. Böhmischem Brüder bildeten die Linke, die ultraquistische Nationalkirche bildete das Zentrum und eine Rechte strebte einen Anschluss an die römische Kirche an. Die Gruppe der »Calixtine Conservatives« bildeten im 16. Jahrhundert dann die »Old-Hussites« (a.a.O., S. 9). Der ›Neo-Utraquismus‹ konstituierte sich aufgrund eines »re-awakening of the more militant spirit of original Hussitism [...]. A veritable Hus revival set in, which perhaps reached its highest mark during the very time when the older Czech Reformation encountered the young German Reformation in its most striking form« (a.a.O., S. 12). Im Hinblick auf das Verhältnis von Neuutraquisten und Reformation betont Heyman, dass die Neuutraquisten den Positionen Luthers nahestanden. Er weist aber zugleich darauf hin: »It is surely wrong to see in this fact a proof for the weakness of Hussitism, though admittedly it received much revitalizing strength from Lutheranism, together with additional weapons in its theological arsenal« (a.a.O., S. 13). Zwar wendet sich Heyman mit seiner Reformationsdeutung somit gegen die auf den Utraquismus bezogene Verfallsthese. Die im Kontext dieser Verfallsthese entstandene Deutung prominenter Persönlichkeiten des Utraquismus schreibt er jedoch fort, wie sich am Beispiel Gallus Caheras (Havel Cahera) zeigt, den er als ein »completely unscrupulous individual« bezeichnet (a.a.O., S. 12).
41. Skýbová: *Politische Aspekte*.
42. Vgl. Ilja Burian: *Philipp Melanchthon, die Confessio Augustana und die tschechischen Länder*, in: *ARG* 73 (1982), S. 255–284.

sertation⁴³ und seiner vier Jahre später publizierten Habilitationsschrift⁴⁴ untersucht Eberhard die konfessionellen Entwicklungen im Utraquismus zwischen 1487 und 1547, die er als Konfessionsbildung bezeichnet, in dezidiert geschichtswissenschaftlicher Perspektive auf ihr politisches Potenzial hin, wobei er sich vor allem auf ihre Bedeutung für die ständische Oppositiionsbildung in Böhmen fokussiert.⁴⁵

In seinen Studien knüpft Eberhard, eigenen disziplinär bedingten Erkenntnisinteressen folgend, an Hrejsas historiographische Interpretamente an. Dabei gibt Eberhard zu Recht zu bedenken, dass sich Hrejsa insofern nicht konsequent von der Verfallsthese abgewandt habe, als er sich in seiner Reformationsdeutung wie die Vertreter der Verfallstheorie von der Annahme habe leiten lassen, dass der Geist der hussitischen Väter im Utraquismus zu Beginn des 16. Jahrhunderts ausgestorben gewesen⁴⁶ und erst mit dem Auftreten Luthers wiedererweckt worden sei.⁴⁷ Auf diese Weise markierten Hrejsas »Begriffe [scil. ‚Alt-‘ und ‚Neutraquismus‘], die ursprünglich eine Weiterentwicklung des Utraquismus kennzeichnen sollten, [...] inzwischen eine Epochenscheidung«.⁴⁸ Mit anderen Worten verfehle der von Hrejsa geprägte Begriffsdual laut Eberhard sein Ziel, eine Kontinuität zwischen hussitischer Reformbewegung und böhmischer Reformation hervorzuheben. Da Hrejsa darüber hinaus sein »Programm nur ungenügend in Einzeluntersuchungen aus[-föhrt]« und sein »Urteil zu global auf das ganze 16. Jahrhundert ausgedehnt und die einzelnen Entwicklungsphasen [scil. des Utraquismus auf konfessioneller Ebene] [...] kaum differenziert, sondern dem allgemeinen Urteil untergeordnet [wurden]«, hätten »Gegenargumente diese Position leicht zu erschüttern vermocht«.⁴⁹ Eberhard weist damit auf das bis heute bestehende Problem einer uneindeutigen und unendifferenzierten Verwendung der Kategorien ‚Alt-‘ und ‚Neutraquismus‘ in der Historiographie hin. Eberhards Diagnose, dass sich das maßgeblich von Hrejsa geprägte Kategorienkonzept aufgrund mangelnder Definition angesichts des wirkmächtigen Fortbestehens der Verfallsthese in der Forschung nicht durchgesetzt habe,⁵⁰ ist jedoch mit Blick auf die kontinuierliche Verwendung des Hrejsa’schen Begriffsduals bis in die gegenwärtige Forschung hinein entschieden zu widersprechen.⁵¹ Beide

43. Vgl. Eberhard: Konfessionsbildung.

44. Vgl. Eberhard: Monarchie und Widerstand.

45. An Eberhards Forschungen anknüpfend und eigene Akzente setzend widmet sich der Stuttgarter Historiker Joachim Bahlke in geschichtswissenschaftlicher Perspektive der Geschichte Böhmens. Vgl. hier vor allem Joachim Bahlke: Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der böhmischen Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619) (Schriften des Bundesinstituts für Ostdeutsche Kultur und Geschichte 3), Oldenbourg / München 1994. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch Bahlkes Überblicksdarstellung ders.: Geschichte Tschechiens.

46. Pointiert kommt dies etwa zur Geltung in Hrejsa: Česká konfesce, S. 1f.

47. Vgl. Eberhard: Konfessionsbildung, S. 18f.

48. A.a.O., S. 19.

49. A.a.O., S. 21.

50. Vgl. a.a.O., S. 21. 23f.

51. Dass sich das Hrejsa’sche Kategorienkonzept auch heute noch einer reichen Rezeption erfreuen kann, erhärtet nicht zuletzt der Blick in einige prominente neuere historische Überblicksdarstel-

Tendenzen der Deutung des Utraquismus bestehen bis in die Gegenwart ohne Unterbrechung nebeneinander fort.

In seinen Studien sucht Eberhard auf begrifflich-kategorialer Ebene der Vorstellung Ausdruck zu verleihen, dass die böhmische Reformation im 16. Jahrhundert als Bewegung in traditionsgeschichtlicher Kontinuität zur böhmischen kirchlichen Reformbewegung des 15. Jahrhunderts stand, von den Hauptzweigen der Reformation in vielfältiger Weise beeinflusst und geprägt wurde, dabei aber eine eigenständige, jedoch keinesfalls isolierte reformatorische Bewegung mit eigenen Traditionen darstellte.⁵² Um diesem Anliegen Rechnung zu tragen, entwickelte Eberhard die Begriffe ›Links-‹ und ›Rechtsutraquismus‹ als Ersatz für die Hrejsa'schen Kategorien ›Neu-‹ und ›Altutraquismus‹.⁵³ Diese begriffliche Distinktion zielt ihrerseits darauf ab, Strukturelemen-

lungen zur Geschichte Böhmens im 16. Jahrhundert. Vgl. hier die Verwendung der Kategorien ›Alt-‹ und ›Neutraquismus‹ in Jörg K. Hoensch: Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart, München 31997, hier exemplarisch: S. 182. 192; Petr Vorel: *Velké dějiny zemí koruny české*. Bd. VII: 1526–1618: *Stavovská monarchie v době vrcholné renesance a symptomy konfesionální rivalry za vlády prvních Habsburků*, Prag 2005, hier exemplarisch: S. 152; Jaroslav Čechura: *České země v letech 1526–1583. První Habsburkové na českém trůně*. Bd. I, Prag 2008, hier exemplarisch: S. 304; Manfred Alexander: *Kleine Geschichte der böhmischen Länder*, Stuttgart 2008, hier exemplarisch: S. 191. Darüber hinaus fanden die von Hrejsa geprägten Kategorien in den 1990er Jahren Eingang in die dritte Auflage des LThK und zwar bemerkenswerterweise durch niemand anderen als Winfried Eberhard selbst. Vgl. Winfried Eberhard: Art. Calixtiner, in: LThK3 2 (Sonderausgabe 2009), Sp. 891. Die von Hrejsa geprägten Kategorien nutzen schließlich auch die Prager Kirchenhistoriker Jiří Just und Ota Halama in ihren Studien. Vgl. exemplarisch Just: *Luteráni v našich zemích*; Ota Halama: Matouš Collin z Chotěřiny: profil (novo-)utrakvisty (sechsseitiger unveröffentlichter Vortrag vom 3. Juni 2016 im Rahmen der Konferenz: Matouš Collinus z Chotěřiny [1516–1566]. Mezioborová konference k 500. výročí narození a 450. výročí úmrtí významného českého humanisty. 2.–4. června 2016 sál Městského úřadu v Kouřimi), S. 1–6. Ich danke Ota Halama herzlich für die Zusendung seines Vortragsmanuskripts und die Erlaubnis, es für meine Forschungen zu nutzen und aus ihm zu zitieren.

52. Diesem Anliegen trägt pointiert auch der Beitrag Rechnung Winfried Eberhard: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus, in: František Šmahel (Hg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), München 1997, S. 213–238.
53. Eberhards Begriffsdefinition zufolge ›betont ›Linksutraquismus‹ in größerer begrifflicher Flexibilität die Kontinuität der seit der Revolution existierenden hussitischen Flügel, die auch in der ultraquistischen Kirche weiterlebten. Hier vertraten die konservativen Rechtsutraquisten eine Richtung, die zwar an der Allgemeingültigkeit, der Universalität des Utraquismus und der hussitischen Tradition festhielt, dabei jedoch fast ausschließlich die Basler Kompaktaten betonte, die sie überdies in einem strikt wörtlichen Sinn interpretierte. Aus diesem Grund tendierte dieser Flügel auch immer wieder zu Verhandlungen mit Rom, um die Anerkennung der Kompaktaten, die er als Anknüpfungspunkt zur römischen Kirche betrachtete, und die Einsetzung eines zur Ordination berechtigten Bischofs zu erreichen. Es handelte sich also – kurz – um einen prorömischen ultraquistischen Traditionalismus. Während diese Position sich konfessionell kaum weiterentwickeln ließ, vertraten die Linksutraquisten eine radikalere und dynamischere Linie, in die sie auch neue Einflüsse integrierten [...] Den antirömischen Linksutraquismus charakterisiert erstens die Betonung der ideologischen und verfassungsmäßigen Selbstständigkeit des Utraquismus, die er zu sichern und auszubauen strebte, und zweitens die Tendenz zur konfessionellen

te in der konfessionellen Entwicklung des Utraquismus, die zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert stabil blieben, deutlicher hervorzuheben und möchte eine zu scharfe Grenzziehung zwischen den beiden Gruppen im Utraquismus vermeiden.

Neben Eberhard kritisiert auch der Prager Kirchenhistoriker Martin Wernisch, dass die Hrejsa'sche Kategorie ‚Neutraquismus‘ sich weniger kontinuitätsverdeutlichend als eher epochenscheidend auswirke. Zwar sei die von Hrejsa breit kommunizierte Differenzierung zwischen ‚Alt-‘ und ‚Neutraquismus‘ und das ihnen zugrunde liegende historiographische Programm keinesfalls unbegründet, eine zu scharfe Scheidung zweier Lager im Utraquismus wirke jedoch anachronistisch. So simplifizierte die Zuordnung von Utraquisten in eines der beiden Lager die zeitgenössische Vielfalt an konfessionellen Profilen. Aus diesem Grund betont Wernisch, dass wir

»im Umgang mit diesen Terminologien [scil. den von Hrejsa geprägten] [...] stets im Blick behalten [sollten], dass die beiden Lager [scil. des Utraquismus] eben für eine lange Zeit koexistierten und die Übergänge zwischen ihnen häufig so fließend waren, dass es kaum möglich ist, sie lediglich in zwei Blöcke einzuteilen, ohne eine von beiden Seiten durchdrungene und stark besetzte Mitte mitzubedenken. Die Komplexität eines solchen Befundes kann zwar verwirrend sein, aber Bestrebungen, sie zu vereinfachen, wären irreführend.«⁵⁴

Aus den besagten Gründen präferiert Wernisch mit Blick auf das 16. Jahrhundert die deutungsoffeneren »Bezeichnung Spätutraquisten, weil sie den Vorzug hat, dass sie eine ungefähre zeitliche Abgrenzung vornimmt, aber auch auf verschiedene kirchliche Flügel anwendbar ist«.⁵⁵ Implizit weist Wernischs Kritik zugleich darauf hin, dass die etablierten, aber uneindeutigen und bisweilen uneinheitlich genutzten Kategorien auf

Weiterentwicklung. Dabei ging er teilweise auch theologisch hinter die Kompaktaten zurück auf einen radikaleren hussitischen Standpunkt. [...] Er entwickelte [...] bestimmte Reformvorstellungen, die sich um 1523 kurzfristig in Prag durchsetzten. Diese Phase lässt sich daher als ‚Reformutraquismus‘ kennzeichnen, der jedoch kein lutherischer, reformatorischer Utraquismus war, wiewohl er mit Luther in Verbindung trat und die lutherische Bewegung begrüßte« (Eberhard: Monarchie und Widerstand, S. 36f.). Im Hinblick auf diesen Reformutraquismus präzisiert Eberhard dann an anderer Stelle: »Während der Linksutraquismus den Utraquismus weiterzuentwickeln und zu reformieren sucht, indem er das Evangelium über die Tradition als Norm stellt, tritt die Norm des Evangeliums gegenüber der der Tradition im konservativen Utraquismus deutlich zurück. So muss diese utraquistische Richtung, die man in der Literatur ‚Altutraquismus‘ zu nennen pflegt, präziser als traditionalistischer Utraquismus gegenüber dem Reform-Utraquismus bezeichnet werden« (Eberhard: Konfessionsbildung, S. 177f.)

54. Martin Wernisch: Der Adiaphoristische Streit in Böhmen. Ein Beitrag zum Verständnis des spezifischen Verlaufs der böhmischen Reformation, in: Petr Hrachovec / Gerd Schwerhoff / Winfried Müller/Martina Schattkowsky (Hgg.): Reformation als Kommunikationsprozess. Böhmisches Kronländer und Sachsen (Norm und Struktur 51), Köln 2021, S. 401–448, hier: S. 405f.
55. Wernisch: Der Adiaphoristische Streit in Böhmen, S. 405. Vgl. zudem ders.: Zur Orientierung in der böhmischen Reformationsgeschichte. Einleitende Problemhinweise, in: Jan B. Lášek / Peter Kónya (Hgg.): Reformation in Mitteleuropa. Beiträge zur Reformationsgeschichte in den Ländern der Donaumonarchie, Prag / Prešov 2017, S. 9–17.

konfessioneller Ebene, die der Historiographie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts entstammen, heute einer behutsamen Überprüfung bedürften.

Aus anderen Gründen sistiert Zdeněk V. David in seiner 2003 erschienenen monographischen Studie zur konfessionellen Entwicklung des Utraquismus im 16. Jahrhundert den Gebrauch des Hrejsa'schen Kategorienkonzepts.⁵⁶ Diese konfessionelle Entwicklung deutet David, wie schon der Titel der Studie *Finding the Middle Way* anzeigt, als durchdachten Findungsprozess einer »religious via media«⁵⁷ zwischen Papstkirche und Reformation, der Analogien zum Anglicanismus erkennen lasse. Eine konfessionelle Eigenart des Utraquismus sucht David, wie Martin Wernisch kritisch zu bedenken gibt, vor allem dadurch hervorzuheben, dass er »die Existenz zweier Flügel innerhalb der Kirche *sub utraque* überhaupt bestreitet und die ›Radikalen‹ wie einen Fremdkörper daraus [scil. aus dieser Kirche] ausschließt, um dadurch jegliche bedeutsame und nicht bloß äußerliche Verbindungen zwischen dem ›eigentlichen‹ Utraquismus und dem Protestantismus zu leugnen«.⁵⁸

An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass sich die Forschung, welcher der beiden aufgezeigten Deutungstendenzen der böhmischen Reformation sie nun auch folgen mag, grundsätzlich darin einig ist, dass sich der Utraquismus im 16. Jahrhundert unter dem vielfältigen Einfluss der Reformation veränderte. Als unstrittig gilt auch, dass diese Veränderung auf konfessioneller Ebene dazu führte, dass sich die Mehrheit der Utraquisten 1575 auf Grundlage der *Confessio Bohemica* zum reformatorischen Glauben bekannte. Der konfessionelle Veränderungsprozess des Utraquismus im 16. Jahrhundert fand somit Niederschlag und Dokumentation in einer reformatorischen Bekenntnisbildung. Die historisch-theologische Erschließung dieses Veränderungsvorgangs des Utraquismus auf konfessioneller Ebene anhand entsprechender historischer Zeugnisse bildet bis dato jedoch ein Desiderat sowohl der deutschen als auch der tschechischen kirchenhistorischen Forschung. Dass es darüber hinaus auch an neueren Studien zur Bekenntnisbildung im Utraquismus fehlt,⁵⁹ ist wesentlich darauf zurückzuführen, dass ein beträchtlicher Teil des relevanten Quellencorpus entweder nicht erschlossen ist oder nicht in modernen Editionen vorliegt. Die Aufarbeitung des beschriebenen Desiderats verspricht indes neue Erkenntnisse zum Verlauf und Charakter der böhmischen Reformation sowie deren Verhältnis zu den großen reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, zumal die konfessionelle Entwicklung des Utraquismus als Teil der böhmischen Reformationsgeschichte anzusehen ist.

56. Vgl. David: *Finding the Middle Way*.

57. A.a.O., S. 1. Auch im Original kursiv.

58. So das Urteil von Wernisch: *Der Adiaphoristische Streit in Böhmen*, S. 406.

59. Ferdinand Hrejsas von bestimmten nationalhistoriographischen Motiven geleitetes Standardwerk zur Entstehung und Bedeutung der böhmischen Konfession entstand vor nunmehr über einhundert Jahren (vgl. Hrejsa: *Česká konfesie*).

2. Definitorische Voraussetzungen, Forschungsfrage und Anliegen der Studie

Aus dem oben angezeigten Desiderat ergibt sich die Aufgabe einer quellenbasierten Erschließung des kirchen- und theologiegeschichtlichen Veränderungsvorgangs im Utraquismus unter dem Einfluss der Reformation im 16. Jahrhundert, welcher 1575 mit der *Confessio Bohemica* in einer Positionierung der Utraquisten innerhalb des zwischen Papstkirche und Reformation entstandenen konfessionellen Spannungsfelds mündete.⁶⁰ Da dieser Veränderungsvorgang somit in erster Linie auf konfessionelle Festlegung hinauslief, beschreibt er die Formierung einer Konfession und ist am tiefendsten als Konfessionsbildung zu bezeichnen.

Da die konfessionelle Festlegung der Utraquisten durch ein Bekenntnisdokument öffentlichkeitswirksam dokumentiert wurde, hat die Bekenntnisbildung als ein zentraler Teilprozess der Konfessionsbildung zu gelten. Jedoch erschöpfte sich die Konfessionsbildung nicht in der Entstehung von Bekenntnistexten. Entsprechend griffe ihre Rekonstruktion ausschließlich anhand von Lehr- und Bekenntnistexten zu kurz. Vielmehr laufen im Vorgang der Konfessionsbildung verschiedene einander bedingen-de, miteinander verzahnte und verschränkte Prozessebenen zusammen, die sich vor einem bestimmten historisch gewachsenen politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund abspielen. Der Konfessionsbildungsvorgang ist folglich als eine vielfältige und komplexe Verschränkung und Wechselwirkung theologischer, kirchlicher, politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen anzusehen, die über Jahrzehnte hinweg allmählich vonstatten gingen und in verschiedenen Territorien nicht selten ungleichförmig und ungleichzeitig verliefen.⁶¹

Die Konfessionsbildung im Utraquismus des 16. Jahrhunderts muss daher als ein komplexer und fluider Vorgang ernst genommen und historisch rekonstruiert werden,

60. Einen ähnlichen Ansatz verfolgte bereits Astrid von Schlacht in Bezug auf die Herausbildung einer eigenständigen konfessionellen Identität der Hutterer. Vgl. Astrid von Schlachta: Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 198), Mainz 2003, S. 145–291.
61. Wie Irene Dingel herausstellt, erschwert »diese Ungleichzeitigkeit der verschiedenen Konfessionsbildungs[...]prozesse« letztlich deren Vergleich (Irene Dingel: Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung. Strukturen und Verlaufsformen, in: Mihai-D. Grigore / Florian Kührer Wielach (Hgg.): *Orthodoxa Confessio?* Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte Beiheft 114), Göttingen 2018, S. 23–43, hier: S. 28). Vgl. zudem das grundlegende Konzept von Ernst Walter Zee-den, welches Konfessionsbildung auf das allmähliche Entstehen von Konfessionen fokussiert, in Ernst Walter Zee-den: Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München / Wien 1965. Der prozesshafte Charakter der Konfessionsbildung begründet für Harry Oelke die Notwendigkeit, »[d]ie historische Gene- se der drei bekenntnismäßigen Kirchentypen [...] als einen dynamischen Entwicklungsvorgang, der mehrere aufeinander aufbauende Phasen kennt, zu verstehen und beschreiben« (Oelke: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts, S. 43).

um ihren spezifischen Charakter und zeitlichen Verlauf zu erhellen. Dieses Vorgehen ist die Voraussetzung dafür, am Beispiel des Utraquismus eine eigene These zur Konfessionsbildung zu formulieren, die es wiederum ermöglicht, die Konfessionsbildung im Utraquismus mit anderen Konfessionsbildungsprozessen zu vergleichen und die Konfessionsbildungs- und Konfessionalisierungsdebatte weiterzuführen.⁶² In diesem Zusammenhang ist auf folgende Voraussetzungen hinzuweisen:

Um der Vielschichtigkeit des Konfessionsbildungsvorgangs Rechnung zu tragen, ist das In- und Miteinander von theologie- und dogmengeschichtlichen sowie institutionen- und personengeschichtlichen Aspekten dieses Vorgangs zu erhellen. Zugleich gilt es, von vorschnellen Kategorisierungen Abstand zu nehmen. Denn um die den Quellen zu entnehmenden historischen Phänomene in ihrer Entwicklung zutreffend beschreiben zu können, darf der Blick nicht durch zwangsläufig verengende kategoriale Vorsortierungen auf konfessioneller Ebene, wie sie in den Begriffen ›Neu-‹ und ›Altutraquismus‹ sowie deren Modifikationen zum Ausdruck kommen, gelenkt werden. Da es im Folgenden in erster Linie um die Rekonstruktion des Konfessionsbildungsvorgangs in Böhmen geht, ist es angebracht, einen möglichst offenen Konfessionsbildungsbegriff anzuwenden, der dann im Verlauf der Untersuchung weiter geschärft wird. In Anlehnung an Hellmut Zschoch ist Konfessionsbildung als ein Prozess zu verstehen, der charakterisiert ist von der »Erfahrung des Neben- und Gegeneinanders einander ausschließender Ansprüche auf das richtige Verständnis des Christlichen in Lehre und Leben, die durch die reformatorische Predigt und Publizistik ausgelöst wurde und die den Zeitgenossen die Entscheidung für eine bestimmte Gestalt der Kirchlichkeit abforderte.«⁶³ Überdies ist Konfessionsbildung als eine

62. Eine Zusammenfassung der Forschungsgeschichte zu den konfessionellen Entwicklungen im 16. Jahrhundert liefern Heinrich-Richard Schmidt: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (EDG 12), München 1992; Thomas Kaufmann: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft, in: ThLZ 121 (1996), Sp. 1008–1025; Andreas Holzem: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. Bd. 1, Paderborn 2015, S. 12–32. Einen Überblick über die Entwicklung des Konfessionalisierungsparadigmas und seiner Problematiken beinhaltet zudem Dingel: Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung, S. 24–29. Auf Implikationen der neueren Konfessionsdebatte geht detailliert ein Corinna Ehlers: Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlstreit (1552–1558 / 1559) (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 120), Tübingen 2021, S. 21–25. Inwiefern sich das Konfessionalisierungsparadigma im Hinblick auf den böhmischen geschichtlichen Kontext anwenden lässt, untersucht Anna Ohlídalová: Konfessionalisierung. Ein Paradigma der historischen Frühneuzeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen, in: Studia Rudolphina 3 (2003), S. 19–28.
63. Hellmut Zschoch: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530 (Beiträge zur historischen Theologie 88), Tübingen 1995, S. 5, Anm. 10. Hellmut Zschoch bezeichnet diesen Prozess jedoch nicht als Konfessionsbildung, sondern als Konfessionalisierung. Mit Konfessionalisierung beschreibt Zschoch einen konfessionellen Bewusstwerdungsprozess, der sowohl der Formulierung von ›konfessionellen‹ Lehrbekenntnissen als auch dem »gesellschaftlichen Fundamentalvorgang« voranging (Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard / Heinz Schilling (Hgg.): Die katholische Konfessionalisierung, Heidelberg 1995, S. 1–49, hier: S. 4), der in der Forschung heute gemeinhin als Konfessionalisierung

»Entwicklung zur Konfessionalität«⁶⁴ Irene Dingel folgend »als ein Klärungs- und theologischer Identitätsbildungsvorgang«⁶⁵ begriffen, »in dem verschiedene Faktoren eine Schrittmacherfunktion hatten: historische Ereignisse ebenso wie geistesgeschichtlich-theologiegeschichtliche Entwicklungen«.⁶⁶ Als Höhepunkt dieses auf konfessionelle Festlegung hinführenden Bewusstwerdungs- und Identitätsbildungsprozesses ist die Entstehung eines Bekenntnisses anzusehen »als eine[r] schriftlich niedergelegte[n] Rechenschaft des Glaubens bzw. eine Zusammenfassung theologischer Lehre mit öffentlicher Relevanz oder gar mit Rechtsstatus«,⁶⁷ »auf das man sich – gegebenenfalls sogar durch Unterschrift – verpflichtete. Insofern wirkte das Bekenntnis auf all diejenigen, die sich ihm anschlossen, integrierend, gruppenbildend und in diesem Sinne identitätsstiftend«.⁶⁸ Folglich lässt sich als Konfessionsgemeinschaft bzw. Konfession die Glaubensgemeinschaft bezeichnen, die ein Bekenntnis oder ein Dokument mit Bekenntnisrelevanz, d.h. eine Bekenntnisschrift im oben angeführten Sinne als theologisch identitätsstiftendes Dokument annimmt, es damit zum Maßstab ihrer Lehre und Glaubenspraxis erklärt und ihm so eine identitätsstiftende Wirkung zuerkennt.

Als wesentlicher Bestandteil der Formierung einer Konfessionsgemeinschaft im Sinne eines »Klärungs- und theologische[n] Identitätsbildungsvorgang[s]«⁶⁹ ist die sich durch Inklusion nach innen und Exklusion nach außen vollziehende Verhältnisbestimmung der Gemeinschaft zu einem Gegenüber anzusehen.⁷⁰ Demgemäß »[bildet sich] [e]in konfessionelles Sonderbewußtsein, eine ‚Identität‘, [...] auch in der Konstruktion unterschiedlicher Traditionsbilder heraus«.⁷¹ Zwar wird diese Studie keinen dezidiert wahrnehmungshistorischen Zugriff auf die Frage nach der Konfessionsbildung im Utraquismus verfolgen. Es wird aber darum gehen, die Entwicklung des konfessionellen Selbstbewusstseins der Utraquisten unter dem

firmiert. Aufgrund dieses heute breit etablierten Verständnisses von ‚Konfessionalisierung‘ als einem auf die Konfessionsbildung folgenden Phänomen birgt die Zschoch'sche Verwendung des Begriffs ‚Konfessionalisierung‘, obgleich diese den hier untersuchten Prozess am treffendsten beschreibt, potenzielle Missverständnisse, denen hier bewusst aus dem Weg gegangen wird.

64. Dingel: Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung, S. 32.
65. Dingel: Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum, S. 259.
66. Ebd.
67. Dingel: Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung, S. 29f.
68. A.a.O., S. 30.
69. Dingel: Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum, S. 259.
70. Besonders eingehend befasst sich mit der Definition konfessioneller Identität Matthias Pohlig: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617 (Spätmittelalter und Reformation 37), Tübingen 2007. Pohlig hebt dabei die Bedeutung von Verhältnisbestimmungen der Gemeinschaft zu einem Gegenüber im Hinblick auf kollektive Identitätsbildungen hervor: »Kollektive Identität hat offensichtlich mit gesellschaftlichen Gruppen oder ganzen Gesellschaften zu tun. Diese Gruppen benötigen, was immer ihre Identität darüber hinaus konstituiert, ein Gegenüber. [...] Insofern ist der Mechanismus von Ein- und Ausschließung in eine oder aus einer Gruppe sowohl Faktor als auch Funktion kollektiver Identität. Gruppenidentität wird erst durch Differenz konstituiert [...] Inklusions- und Exklusionsmechanismen aber sind, und das macht sie für die historische Analyse interessant, historisch variabel« (a.a.O., S. 35).
71. A.a.O., S. 26.

Einfluss der Reformation im 16. Jahrhundert nachzuzeichnen und insofern ernstzunehmen, dass sich Konfessionsbildung auch und vor allem in Form von Artikulationsprozessen von Selbst- und Fremdwahrnehmung vollziehen kann.⁷²

Mit der Bekenntnisbildung gelangt die Konfessionsbildung zwar an einen signifikanten Höhepunkt, ihren Abschluss findet sie jedoch erst in der rechtlichen Anerkennung des Bekenntnisses, durch welche letztlich die Rahmenbedingungen für die ihrerseits auf das Bekenntnis als Ordnungselement bezogene Etablierung landeskirchlicher Strukturen geschaffen werden.⁷³ »[D]as Entstehen von Kirchentümern auf der Grundlage einer eindeutigen *Confessio ist*«⁷⁴ zugleich »als Ausgangspunkt und Basis der Konfessionalisierung anzusehen«⁷⁵. Die Konfessionalisierung, welche nach Heinz Schilling »einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang« darstellt, »der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließt wie staatlich-politische und soziale«⁷⁶ bildet somit erst ein auf die Kon-

72. Einen dezidiert wahrnehmungshistorischen Zugriff auf konfessionelle Debatten verfolgte in interdisziplinärer Perspektive das DFG-Netzwerk *Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung im 17. Jahrhundert*. Vgl. hierzu das diesen Zugriff dokumentierende Studienbuch von Mona Garloff / Christian V. Witt (Hgg.): *Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Frühen Neuzeit*. Ein Studienbuch (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 129), Göttingen 2019.
73. Vgl. hier grundlegend den Beitrag von Irene Dingel: Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung, in: Irene Dingel. Vielfalt – Ordnung – Einheit. Kirchengeschichtliche Studien zur Frühen Neuzeit (1997–2015) (hg. v. Henning P. Jürgens / Christopher Voigt-Goy/Christian V. Witt) (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 133), Göttingen 2021, S. 259–279.
74. Dingel: Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung, S. 24.
75. Ebd.
76. Schilling: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft, S. 4. Vgl. die auf Ernst Walter Zeedens Konzept der Konfessionsbildung aufbauenden und zur Ausbildung des Paradigmas »Konfessionalisierung« beitragenden Studien von Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), S. 1–45; Wolfgang Reinhard: Gegenreformation als Modernisierung? Polemogomie zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977), S. 226–253; ders.: Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: ders. (Hg.): Bekenntnis und Geschichte. Die *Confessio Augustana* im historischen Zusammenhang (Schriften der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg 20), München 1981, S. 165–189. Vgl. darüber hinaus die drei den Diskussionsprozess um die Konfessionalisierung spiegelnden Bände von Heinz Schilling (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«, Gütersloh 1986; Hans-Christoph Rublack (Hg.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Heidelberg 1992; Wolfgang Reinhard / Heinz Schilling (Hgg.): Die katholische Konfessionalisierung, Heidelberg 1995. Nicht zuletzt sei hingewiesen auf das von Thomas Kaufmann entwickelte Interpretationskonzept der Konfessionskultur, das einen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vonstatten gehenden »Formungsprozess einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war«, beschreibt und dem Anliegen folgt, »die »Innenperspektive« der Konfessionen, ihre Selbstdeutungen, ihre Wirkungen in der gesellschaftlichen und kulturellen Lebenswelt [...]«

fessionsbildung folgendes Phänomen, das als solches nicht mehr Gegenstand dieser Untersuchung sein kann.

Die Untersuchung eines Konfessionsbildungsvorgangs setzt notwendigerweise ein bestimmtes Verständnis von Konfessionalität voraus. Eine Konfessionsgemeinschaft bzw. Konfession ist als eine eigenständige Individuation der christlichen Religion zu verstehen, die auf Grundlage eines Bekenntnisses öffentlichkeitswirksam Rechenschaft über ihren Glauben und ihre Lehre abgelegt hat, dieses Bekenntnis als konfessionelles Identitätsdokument angenommen hat und ihm im Hinblick auf Lehre und Glaubenspraxis Autorität zuspricht und sich auf diese Weise durch Inklusion nach innen und Exklusion nach außen auszeichnet.⁷⁷ Insofern hier also Konfessionsbildung als theologiegeschichtliche und doktrinale Formierung einer Konfession verstanden wird und auf dieser Grundlage die Entwicklung des frühneuzeitlichen Utraquismus hin zur Konfessionalität in den Blick genommen wird, ist vorausgesetzt, dass der Utraquismus im 15. Jahrhundert noch keine Konfession im Sinne der oben angeführten Definition darstellte, sondern eine rituell-liturgisch devante Erscheinungsform des lateineuropäischen Christentums, die sich erst nach Beginn und unter dem Einfluss der Reformation im 16. Jahrhundert zu einer reformatorischen Konfessionsgemeinschaft entwickelte. Wenn im Verlauf der Untersuchung nun von einem vorreformatorischen Utraquismus oder dem Utraquismus in seiner vorreformatorischen Gestalt bzw. vorreformatorischer Prägung die Rede ist, so beschreibt dies rein chronologisch-deskriptiv den Zustand des Utraquismus, als dieser noch substanzell unbeeinflusst war von reformatorischer Theologie. Die Beschreibung des Utraquismus als vorreformatorisch

einzubeziehen« (Thomas Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Beiträge zur historischen Theologie 104), Tübingen 1998, S. 7). Ausgehend von Forschungen zur katholischen Konfessionalisierung spricht Andreas Holzem von ›Konfessionsgesellschaften‹ (Holzem: Christentum in Deutschland. I).

77. Der Begriff Konfession kann im heutigen Sprachgebrauch somit sowohl »das in unzweideutiger Form abgelegte Bekenntnis zu einer Glaubengemeinschaft« (Julius Friedrich: Art. Konfession, in: RGG¹ 3 (1912), Sp. 1600f., hier: Sp. 1600) als auch »die Urkunde, das Bekenntnis, das die besondere Lehre der Konfession formuliert«, sowie »die Gesamtheit derer, die sich zur gleichen Ausprägung des christlichen Glaubens und der gottesdienstlichen Formen bekennen« (Oswald Eggenberger: Art. Konfession, in: RGG³ 3 (1959), Sp. 1746f., hier: Sp. 1746). Die sozialen Größen, die wir heute mit dem Kollektivbegriff Konfession beschreiben, bezeichneten sich selbst als Religionen oder Religionsparteien. Wann der heute bisweilen uneinheitlich und uneindeutig gebrauchte Begriff Konfession zu einem Kollektivbegriff wurde, bedürfte einer eingehenden Untersuchung. Gemäß der im Haupttext angeführten Definition einer Konfessionsgemeinschaft ist auch die Papstkirche nach Beschluss der *Professio fidei tridentina* 1564 als Konfessionskirche zu bezeichnen. Eine andere Auffassung prägte in der Vergangenheit Friedrich D. E. Schleiermacher, der ausgehend von seinem Verständnis eines Bekenntnisses den Begriff ›Konfession‹ als spezifisch protestantischen reklamierte, aus der Überzeugung heraus, dass erst der Akt der Übergabe eines Bekenntnisses (beispielsweise an den Landesherrn als weltliche Autorität) als öffentliche Rechenschaft über Leben und Lehre eine Glaubengemeinschaft als Konfessionsgemeinschaft kontituere (vgl. Martin Ohst: Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung [Beiträge zur historischen Theologie 77], Tübingen 1989, S. 109f. 135).

intendiert und impliziert somit keinerlei pejorative Wertung im Zusammenhang mit einer Diskussion um Hus als einen Vorreformator.⁷⁸

Die dieser Studie zugrunde liegenden Begriffe von Konfessionsbildung und Konfession bzw. Konfessionalität sind ihrerseits wiederum vor dem Hintergrund eines bestimmten Reformationsverständnisses zu verstehen, das um eine Verhältnisbestimmung von hussitischer Reformbewegung und böhmischer Reformation nicht umhin kommt. Reformation wird in Anlehnung an Thomas Kaufmann definiert als »Prozeß der theologischen Infragestellung, der publizistischen Bekämpfung und der gestaltenden Veränderung des überkommenen Kirchentums«.⁷⁹ Sie ist als solche eine gestaltende »Veränderung des bestehenden Kirchenwesens«, die sich »in bewußter Abgrenzung von der Kirche Roms und im Bruch mit den in ihr geltenden Rechtsgrundlagen des kanonischen Rechts« vollzog.⁸⁰

Zweifelsohne »lebte die Reformation von – und entstand unter – Voraussetzungen, die sie nicht selber geschaffen hatte«.⁸¹ Somit sind »[e]inige wesentliche Aspekte und Erscheinungsformen der Reformation [...] ohne die religiösen, mentalen, sozialen und politischen Voraussetzungen des späten 15. Jahrhunderts nicht zu verstehen«.⁸² Dies gilt auch und insbesondere in Bezug auf Böhmen. Insofern die dortige Reformation unter Voraussetzungen entstand, die ganz maßgeblich von der hussitischen Reformbewegung geprägt waren, lassen sich bestimmte Kontinuitätsmomente zwischen

78. Mit der Frage nach dem Kern der Theologie Luthers und deren traditionsgeschichtlicher Kontinuität zur Theologie des Jan Hus verbinden sich verschiedene historiographische Konzepte der böhmischen Reformation als »Vorreformation« oder »Erste Reformation«. Diskussionen um eine Kontinuität zwischen Hus und Luther wurden in jüngster Zeit erneut intensiv im Rahmen des 600. Jahrestags von Hus' Hinrichtung im Jahre 2015 geführt. Vgl. aus der im Kontext der Feierlichkeiten erschienenen Menge an Publikationen vor allem die Beiträge von Wolf-Friedrich Schäufele: Jan Hus und die Reformation. Vom Nutzen und Nachteil historischer Kontinuitätskonstruktionen, in: Marius Winzeler (Hg.): Jan Hus. Wege der Wahrheit. Das Erbe des böhmischen Reformators in der Oberlausitz und in Böhmen (Zittauer Geschichtsblätter 52), Görlitz 2015, S. 7–12; ders.: »Vorreformation« und »Erste Reformation« als historiographische Konzepte. Bestandsaufnahme und Problemanzeige, in: Andrea Strübind / Tobias Weger (Hgg.): Jan Hus – 600 Jahre Erste Reformation (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 60), München 2015, S. 209–231; Armin Kohnle: Vorreformator, Reformator vor der Reformation, Wegbereiter oder Vorläufer Luthers? Ein Beitrag zum Johannes-Hus-Gedenken 2015, in: Luther 87 (2016), S. 75–89. Nicht uninteressant für diese Debatten sind auch die Schlussfolgerungen zum Verhältnis von »Spätmittelalter« und »Reformation«, die Thomas Kaufmann zieht (vgl. Kaufmann: Der Anfang der Reformation, S. 65–67; ders.: Geschichte der Reformation, S. 11–14). In diesem Zusammenhang weist Kaufmann auf einen Umstand hin, der zur Begründung und Legitimation des historiographischen Konzepts der böhmischen Reformation als einer »Vorreformation« beigetragen haben dürfte: So habe für Luther selbst kein Zweifel daran bestanden, »dass Hus ein ›Vorläuffer‹ sei [...]. Die Kontinuitätskonstruktion implizierte einen Überbietungsanspruch des Wittenbergers, der sich als Vollender einer seit ca. zwei Jahrhunderten dynamisierten Niedergangsgeschichte des Papsttums verstand« (ders.: Der Anfang der Reformation, S. 65).
79. Kaufmann: Geschichte der Reformation, S. 21.
80. A.a.O., S. 22.
81. A.a.O., S. 25.
82. A.a.O., S. 24.

dieser Reformbewegung und der Reformation nur schwerlich negieren. Zugleich lassen sich jedoch auch Diskontinuitäten zwischen der spätmittelalterlichen hussitischen Reformbewegung und der Reformation in Böhmen ausmachen, die geradezu eine »Wetterscheide« zwischen ersterer und letzterer begründen: So bildete sich zwar schon mit der spätmittelalterlichen Reformbewegung »die Verselbstständigung eines nationalen partikularen Kirchentums«⁸³ heraus, das sich auf Jan Hus und seine Kritik berief.⁸⁴ Diese Kritik richtete sich ihrerseits allerdings gegen einzelne, in der römischen Kirche herrschende Missstände und zielte auf deren Behebung durch Reformen. Die Grundfesten der Autoritätenhierarchie und des Normengefuges der römischen Kirche tastete Hus' Kritik ebenso wie seine Theologie jedoch nicht an.⁸⁵ Entsprechend stand auch die sich auf die Theologie des Jan Hus berufende ultraquistische Kirche ursprünglich fest auf dem Lehrfundament der Papstkirche und konnte genau und allein deshalb von dem Konzil zu Basel als eine rituell-liturgische Devianz anerkannt werden. Dies änderte sich erst durch die Rezeption der Kritik Martin Luthers an den Missständen in der römischen Kirche, die sich in letzter Konsequenz gegen die hierarchisch-institutionalisierte Papstkirche als Heils-, Rechts- und Lehranstalt wandte,⁸⁶

83. A.a.O., S. 27.
84. Vgl. neben Peter Hilsch: *Johannes Hus (um 1370–1415). Prediger Gottes und Ketzer*, Regensburg 1999, v.a. die neueren Publikationen zur Person und Theologie des Jan Hus von Thomas Krzenek: *Johannes Hus. Theologe, Kirchenreformer, Märtyrer*, Gleichen 2011; František Šmahel: *Jan Hus. Život a dílo*, Prag 2013; ders. / Ota Pavláček (Hgg.): *A Companion to Jan Hus*, Leiden / Boston 2015; Pavel Soukup: *Jan Hus. Prediger – Reformator – Märtyrer*, Stuttgart 2014; Thomas A. Fudge: *Jan Hus between Time and Eternity*, Lanham 2016; Franz Machilek: *Jan Hus (um 1372–1415). Prediger, Theologe, Reformator*, Münster 2019. Die Kommemoration des Jan Hus in Böhmen und Deutschland behandelt Phillip N. Haberkern: *Patron Saint and Prophet. Jan Hus in the Bohemian and German Reformations*, Oxford 2016. Auf das Andenken des Jan Hus in Böhmen und Mähren von Hus' Verbrennung bis zur Schlacht am Weißen Berg konzentriert sich Ota Halama: *Svatý Jan Hus. Stručný přehled projevů domácí úcty k českému mučedníku v letech 1415–1620*, Prag 2015. Mit Armin Kohnle / Thomas Krzenek (Hgg.): *Johannes Hus. Deutsch*, Leipzig 2017, ist ein breiter Fundus an Quellen erschienen, von denen einige erstmals ins Deutsche übersetzt wurden.
85. So zumindest die Einschätzung ex post. Freilich zeigt die Verbrennung des Jan Hus als Ketzer auf dem Scheiterhaufen, dass zeitgenössische Vertreter der päpstlichen Kirche, die Hus auf dem Konzil zu Konstanz verurteilten, in seiner Lehre sehr wohl einen Gegensatz zu den Grundsätzen der Autoritätenhierarchie und des Normengefuges der römischen Kirche sahen. Zu Hus' Prozess auf dem Konstanzer Konzil vgl. die grundlegende Darstellung von Thomas A. Fudge: *The Trial of Jan Hus. Medieval Heresy and Criminal Procedure*, Oxford 2013. Zu der von Wiclif beeinflussten Kritik des Jan Hus am Papst vgl. schließlich Reinhold Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. III: *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Darmstadt 1953, S. 795–797.
86. Insofern lässt sich durchaus sagen, dass Luthers Kritik an den Missständen in der Papstkirche inhaltlich-argumentativ sehr viel tiefer ging als die des Jan Hus. Dass Luthers Kritik mit dem Dogma und den Ordnungen der bestehenden Kirche letztlich substanzial unvereinbar sein sollte, war dem frühen Luther jedoch noch nicht klar und wurde ihm erst im Prozess des Streits mit seinen Gegnern sukzessive deutlich. So weist auch Kurt-Victor Selge in argumentativer Stoßrichtung gegen Johannes Heckel eindrücklich darauf hin, dass das Neue der Theologie bei Luther noch bis in das Jahr 1518 nicht mit einer Abwertung des Katholisch-Mittelalterlichen einherging, sondern dass diese Abwertung eine historische Konsequenz des Neuen darstellt (vgl.

und Luthers Theologie, die sich aufgrund der ihr zugrunde liegenden fundamentalen Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch als mit der Theologie und den Ordnungen der bestehenden Kirche als wesentlich unvereinbar erweisen sollte.⁸⁷

Diese Untersuchung geht folglich davon aus, dass die kirchliche Reformbewegung in Böhmen erst unter dem Einfluss der Reformation die Implikation einer »Veränderung des bestehenden Kirchenwesens« erlangte, die sich »in bewusster Abgrenzung von der Kirche Roms und im Bruch mit den in ihr geltenden Rechtsgrundlagen«⁸⁸ vollzog. Es ist somit anzunehmen, dass es »[e]inen subkutanen direkten traditionsgeschichtlichen Weg von hussitischer Kirchenkritik zur Reformation [...] nicht gegeben [hat]«.⁸⁹ Der Frage wann und wie sich die böhmische kirchliche Reformbewegung zur Reformation entwickelte, wird hier exemplarisch am Beispiel der Entwicklung des aus der böhmischen kirchlichen Reformbewegung hervorgegangenen Utraquis-

Kurt-Victor Selge: Normen der Christenheit im Streit um Ablaß und Kirchenautorität. Erster Teil: Das Jahr 1518, Heidelberg 1968 [Habil. masch.]). Thomas Kaufmann hebt darüber hinaus hervor, dass »[a]n Luthers Umgang mit Hus [...] exemplarisch deutlich [wird], dass [...] der diskursiven Dynamik der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen, die mit dem Ablassstreit einsetzen, eine entscheidende Bedeutung dafür zukam, dass Luther 1520 theologisch und kirchenrechtlich stand, wo er stand, nämlich außerhalb der römischen Papstkirche« (Kaufmann: Der Anfang der Reformation, S. 66). Vgl. zum kirchenkritischen Impetus von Luthers 95 Thesen, deren Veröffentlichung somit »als Beginn des kirchlichen Differenzierungsprozesses, den wir Reformation nennen«, gesehen werden kann, Hellmut Zschoch: 31. Oktober 1517: Wie die Reformation beginnt, in: Ute Mennecke / ders. (Hgg.): Von des christlichen Standes Besse rung – 500 Jahre Reformation, Leipzig 2017, S. 19–33, hier v.a.: S. 31. Ähnlich charakterisiert Thomas Kaufmann den Ablassstreit als »Auftakt jener Ereignisse, die zur Reformation wurden« (Kaufmann: Geschichte der Reformation, S. 22).

87. Im Zuge dieser Verhältnisneubestimmung kam dann »eine neue Theologie zum Vorschein; sie führte zu einem neuen, biblisch fundierten Verständnis der christlichen Religion und zu einem neuen Ansatz für eine Reform der Kirche« (Reinhard Schwarz: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2016, S. 1f.). »Mit und durch die Reformation [gelangte] eine Theologie und eine mit dieser korrespondierende Frömmigkeitspraxis zur Vorherrschaft, die das Heil des Menschen auf das persönliche Gottesverhältnis, auf den Glauben, gründete« (Kaufmann: Geschichte der Reformation, S. 27). Es ist somit auf das der Theologie Luthers inhärente Neuverständnis des Christentums zurückzuführen, dass durch diese Theologie »die Reformation der Kirche zu einer Reformation der christlichen Religion [wurde]«. Gemeint ist die christliche Religion in ihrer öffentlichen Gestalt; sie hat gleichsam zu ihrer Innenseite die subjektiv angeeignete Gestalt der christlichen Religion« (Schwarz: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, S. 6). Luthers geschichtliche Bedeutung liegt also gerade darin begründet, »dass er nicht wie all die vielen Kirchenreformer vor, neben und nach ihm bloß an Einzelheiten gemäkelt und gebessert, sondern dass er schöpferisch ein wesentlich neuartiges Gesamtbild von Gott und seinem Handeln am Menschen ausgearbeitet hat«, wodurch letztlich nicht die Grundlagen der christlichen Religion strittig wurden, sondern das Grundverständnis der Religion (Christian V. Witt: Pluralität durch Aneignung ohne Pluralisierung des Angeeigneten? Beobachtungen zum selsorgerlichen Grundzug der Theologie Luthers, in: Jan Martin Lies (Hg.): Wahrheit – Geschwindigkeit – Pluralität. Chancen und Herausforderungen durch den Buchdruck im Zeitalter der Reformation (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 132), Göttingen 2021, S. 223–239, hier: S. 228).
88. Kaufmann: Geschichte der Reformation, S. 22.
89. Kaufmann: Der Anfang der Reformation, S. 66.

mus von einer rituell-liturgisch devianten, auf dem Lehrfundament der Papstkirche stehenden Glaubensgemeinschaft zu einer reformatorischen Konfessionsgemeinschaft nachgegangen.

Um diese Entwicklung des Utraquismus nachzuvollziehen, wird die Frage leitend sein, wie und wann der Einfluss reformatorischer Theologie dazu führte, dass die Utraquisten die lehrmäßigen Grundlagen der Papstkirche infrage zu stellen begannen, und wann diese Infragestellung wiederum Konsequenzen auf kirchlicher Lehr-ebene zeitigte, durch die sich die Utraquisten von den lehrmäßigen Grundlagen der Papstkirche distanzierten und zugleich der Reformation annäherten. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt die Frage, wann die Utraquisten sich von der papstkirchlichen Weihe als Zugang zum geistlichen Amt lossagten und so ihre ekklesiologische und soteriologische Bindung an die Papstkirche durchtrennten. Einen bedeutenden Beitrag in diesem Prozess der Distanzierung von der Papstkirche und der Annäherung an die Reformation leisteten unverkennbar jene ultraquistischen Theologen, welche reformatorische Theologie vor dem Hintergrund der ultraquistischen Lehr- und Glaubenstradition rezipierten, sie in diese einzeichneten und reproduzierten.⁹⁰ Diese Theologen legten das Fundament dafür, dass sich die von Hus und seinen Anhängern angestoßene kirchliche Reformbewegung zu »einer breitenwirksamen kirchlichen und gesellschaftlichen Erneuerungsbewegung«⁹¹ entwickelte, die wir heute als Reformation bezeichnen, und deren Kurs sie auf diese Weise entscheidend mitbestimmten. Denjenigen unter ihnen, die sich im Hinblick auf die Konfessionsbildung des Utraquismus als bedeutend erweisen, wird sich diese Untersuchung genauer zuwenden.

Zu guter Letzt liegt dieser Studie die Überzeugung zugrunde, dass die ultraquistische Konfessionsbildung nicht linear verlief, wie man zunächst annehmen könnte, sondern in verschiedenen Etappen. Das ist maßgeblich dadurch begründet, dass sich im Verlauf des Vorgangs zwei wesentliche Aspekte änderten: Zum einen wandelten sich die rechtlichen Rahmenbedingungen, unter denen diese Konfessionsbildung vonstatten ging. Zum anderen tangierte die Konfessionsbildung des Utraquismus unter dann schon veränderten rechtlichen Rahmenbedingungen in dem für die Konfessionsbildung zentralen Abschnitt der Bekenntnisbildung die Konfessionsbildung der Brüderunität, die zuvor neben und in Abgrenzung zur derjenigen des Utraquismus verlaufen war. Aus diesem Grund wird die Konfessionsbildung im Utraquismus in dieser Studie als ein Zwei-Phasen-Modell beschrieben: Die erste Phase der Konfessionsbildung im Utraquismus ging unabhängig von derjenigen der Brüderunität vonstatten und zeichnet sich durch das Bemühen der Utraquisten um die Durchsetzung ihres evangelischen Glaubens unter Wahrung der Kompakten als den in Böhmen geltenden religionsrechtlichen Rahmenbedingungen aus. Sie reichte von Beginn der 1540er Jahre bis in die Anfänge der 1560er Jahre. Die bis zum Jahr 1609 reichende zweite Phase ist sodann charakterisiert durch das Ringen der Utraquisten um neue rechtliche Rahmenbedingungen zur Anerkennung und Durchsetzung ihres evange-

90. Vgl. Zschoch: Reformatorische Existenz, S. 2.

91. Ebd.

lischen Glaubens. In dieser Phase ließen die zuvor neben- und weitestgehend unbbeeinflusst voneinander verlaufenden Konfessionsbildungsprozesse im Utraquismus und in der Brüderunität für einen kurzen Moment der gemeinsamen Bekenntnisbildung zusammen. Die Entstehung der *Confessio Bohemica* als das Ergebnis der gemeinsamen Bekenntnisbildung von Utraquisten und Böhmischem Brüdern markiert entsprechend den Höhepunkt dieser zweiten Phase.

3. Zuschnitt und Aufbau der Studie

Ausgehend von dem dargestellten Forschungsstand und -anliegen werden die historischen Knotenpunkte, Ereignisse und Entwicklungen, in den Blick genommen, die die Konfessionsbildung im Utraquismus beförderten und deshalb als deren Meilensteine gelten können,⁹² sowie die ultraquistischen Theologen, die diese als Meilensteine zu bezeichnenden Entwicklungen innerhalb der Konfessionsbildung maßgeblich anstießen, prägten und moderierten. Methodische Bearbeitung findet die Frage nach der Konfessionsbildung im Utraquismus unter dem Einfluss der Reformation im 16. Jahrhundert somit grundsätzlich in der kritischen Auswertung und Interpretation ausgewählter zeitgenössischer schriftlicher Quellendokumente. Im klassisch kirchengeschichtlichen Sinne sollen dabei theologie- und dogmengeschichtliche sowie institutionen- und personengeschichtliche Aspekte so miteinander verbunden werden, dass diese einander wechselseitig ergänzen und befruchten. Eine Beschränkung auf das Wesentliche ist dabei ebenso unumgänglich wie geboten. Dem tragen die folgende thematisch-inhaltliche Konkretisierung sowie die Auswahl der Quellen Rechnung:

Der Fokus liegt auf dem geographischen Raum Böhmens im Sinne des Kernlands der böhmischen Krone.⁹³ Die Brüderunität wird nur an den Punkten in die Untersuchung miteinbezogen, an denen sie von Einfluss auf die Konfessionsbildung im Utraquismus war. Darüber hinaus wird der Einfluss der Wittenberger Reformation⁹⁴ auf die ultraquistische Konfessionsbildung im Vordergrund stehen, da sie den Utraquismus zweifellos am deutlichsten und umfangreichsten beeinflusste und prägte. Auf diese Weise tritt der Konfessionsbildungsprozess im Utraquismus als eine Rezeptionsgeschichte in erster Linie im Gefolge der Wittenberger Reformation in den Blick.

92. Vgl. Dingel: Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum, S. 243.
93. Die Ausklammerung der sogenannten Nebenländer der böhmischen Krone ergibt sich aus dem Umstand, dass in ihnen je spezifische politische, rechtliche, historische und religiöse Voraussetzungen herrschten, weshalb die dortigen Konfessionsbildungsprozesse eigener Untersuchungen bedürften.
94. Eingedenk dessen, dass wir es im Hinblick auf die von Wittenberg ausgehende Reformation »mit einer Gruppe verschiedener und in unterschiedlichen Kontexten handelnder Akteure zu tun« (Dingel: Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum, S. 242) haben, wird diese Reformation in dieser Studie nicht als lutherische, sondern als Wittenberger Reformation bezeichnet, um eine Zentrierung auf die Person Martin Luther und seine spezifische Theologie zu vermeiden.

In diesem Zusammenhang sind vor allem Konfliktsituationen innerhalb des Utraquismus zu betrachten, die von der Wittenberger Reformation und ihrer Lehre evolviert wurden und hinsichtlich der Konfessionsbildung dynamisierend wirkten, sowie die aus diesen Situationen hervorgehenden Dokumente, die eine Reaktion der Utraquisten auf den Einfluss der Reformation darstellen. Die Konfessionsbildung des Utraquismus wird somit anhand ausgewählter Lehr- und Bekenntnisdokumente der ultraquistischen Kirche nachgezeichnet, welche von theologischen Auseinandersetzungen der Utraquisten mit der Wittenberger Reformation zeugen, zugleich eine Rezeption reformatorischer Lehrgehalte erkennen lassen und darüber hinaus von wirkungsgeschichtlicher Relevanz für die Entstehung der *Confessio Bohemica* im Jahre 1575 waren. Diese Kriterien erfüllen vor allem Beschlüsse ultraquistischer Ständeversammlungen sowie offizielle Lehr- und Bekenntnistexte der ultraquistischen Kirche, die sich in den vorliegenden Editionen der böhmischen Landtags⁹⁵ sowie der ultraquistischen Konsistorialakten⁹⁶ finden lassen. Die relevanten Dokumente sollen auf den in ihnen auszumachenden Einfluss reformatorischer Theologie hin ausgeleuchtet und darauf hin befragt werden, ob und inwiefern dieser Einfluss Kritik am papstkirchlichen Kirchen-, Amts- und Sakramentenverständnis impliziert und somit eine Distanzierung von den lehrmäßigen Grundlagen der Papstkirche dokumentiert. Dies zielt darauf, die mit dem Dokument je einhergehende Selbstverortung der Utraquisten innerhalb des zwischen Papstkirche und Reformation entstandenen konfessionellen Spannungsfelds nachvollziehen und darüber eine Entwicklung des konfessionellen Selbstverständnisses der Utraquisten unter dem Einfluss der Wittenberger Reformation nachzeichnen zu können. Auch die ultraquistischen Theologen, die jeweils zur Erstellung der untersuchten Lehr- und Bekenntnistexte maßgeblich beitrugen und aufgrund ihres Bildungswegs und persönlicher Kontakte zu Wittenberger Reformatoren als Vermittler reformatorischer Theologie in die Lehre des Utraquismus wirkten, sind genauer in den Blick zu nehmen. Die Auswertung ihrer Publikationen⁹⁷, Korrespondenzen⁹⁸ und Pre-

95. Vgl. die Edition der Landtagsakten: Sněmy české od léta 1526 až po naši dobu. Bde. I–XV, Prag 1877–1939.
96. Vgl. die Editionen der ultraquistischen Konsistorialakten: Jednání a dopisy konsistoře katolické a utrakvistické. I: Akta konsistoře utrakvistické (hg. v. Klement Borový), Prag 1868; Jednání a dopisy konsistoře katolické a pod obojí. Nové řady díl I: Jednání a dopisy konsistoře pod obojí spůsobou přijímajících. A jiné listiny též se týkající z let 1562–1570 (hg. v. Julius Pažout), Prag 1906.
97. Verschiedentlich liegen diese als zeitgenössische Drucke vor. Oftmals finden sie sich jedoch auch in den bislang unedierten *Acta Unitatis Fratrum* (AUF) überliefert oder müssen aus Korrespondenzen rekonstruiert werden.
98. Im Hinblick auf diese Korrespondenzen wird zumeist auf die bislang erschienenen Bände der neusten Edition von Melanchthons Briefwechseln (MBW, hg. v. Heinz Scheible) bzw. – wo dies nötig ist, da die betreffenden Bände noch nicht publiziert wurden – auf das *Corpus Reformatorum* zurückgegriffen, sowie die von Anton Gindely besorgte Quellenedition Geschichte der Böhmisches Brüder (Quellen zur Geschichte der Böhmisches Brüder. Vornehmlich ihren Zusammenhang mit Deutschland betreffend [hg. v. Anton Gindely] [Fontes rerum Austriacarum II / XIX], Wien 1859) und auf die von Kamil Krofta edierten Briefe des ultraquistischen Theologen Wenzel Mitmánek an seinen Vater (Doktor Václav Mitmánek panu tatíkovi milému. Listy z let

digten⁹⁹ sowie zeitgenössischer Berichte¹⁰⁰ erlaubt, ihr konfessionelles Profil zu erheben, welches sodann beispielhaft für ein bestimmtes Entwicklungsstadium innerhalb der utraquistischen Konfessionsbildung stehen kann.

Dieser Zugang und die Quellenauswahl¹⁰¹ spiegeln sich in der Gliederung der Arbeit: Auf die Schilderung der Vorphase zur Konfessionsbildung im Utraquismus in den 1520er Jahren (I.) folgt ein Blick auf die erste Phase der Konfessionsbildung, deren Anfänge in den 1530er / 1540er Jahren liegen (II.) und die zu Beginn der 1560er Jahre ihren Abschluss fand (III.), bevor schließlich die von den 1560er Jahren bis zur rechtlichen Anerkennung der *Confessio Bohemica* reichende zweite Phase der Konfessionsbildung in den Fokus tritt (IV.). Da sich die Konfessionsbildung im Utraquismus nur vor dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Bedingungen angemessen schildern lässt, wird der zu untersuchende Lehrbeschluss bzw. Bekenntnistext und sein Abfassungszweck zu Anfang eines jeden Kapitels zunächst in den kirchlich-institutionellen Kontext Böhmens sowie in aktuelle konfessionelle Entwicklungen im Reich historisch eingeordnet. Vor dem so eröffneten Verständnishorizont wird die jeweilige Quelle einer sich auf die Rezeption Wittenberger reformatorischer Lehrgehalte und die konfessionelle Selbstverortung der utraquistischen Kirche fokussierenden Analyse unterzogen. Anschließend wird der utraquistische Theologe, der maßgeblich an der Entstehung des jeweiligen Lehrbeschlusses mitwirkte und dabei für eine Vermittlung Wittenberger reformatorischer Lehrgehalte in die Lehre der böhmischen Kirche verantwortlich zeichnete, in den Fokus der Untersuchung gerückt. Zum Abschluss eines jeden Kapitels steht eine Bündelung, welche die gesammelten theologie- und dogmen- sowie institutionen- und personengeschichtlichen Aspekte pointiert zusammenführt, sodass diese sich im Hinblick auf die behandelte Fragestellung wechselseitig befruchten. Die Bündelungen dienen der Ergebnissicherung und einer Entlastung des Abschlusskapitels, das den Ertrag der Studie in Form einer prägnanten Zusammenschau des spezifischen Verlaufs der utraquistischen Konfessionsbildung darstellt und ihn mit bestimmten Grundannahmen der böhmischen Reformationsgeschichtsschreibung ins Gespräch bringt.

1533–1553 [hg. v. Kamil Krofta], Prag 1931). Einzelne weitere Briefe, die hier von Interesse sind, liegen zudem als noch unedierte Handschriften in den 14 Bänden der AUF vor.

99. Die hier genutzten Predigten liegen alle in bislang unedierter Form in den AUF vor oder sind verschiedenen Konvoluten in der Bibliothek des Prager Strahovklosters entnommen.
100. In erster Linie sind hier die Geschichtsschreibung der Böhmisichen Brüder, die immer noch größtenteils unediert ist, sowie verschiedene Prager Stadtchroniken und die Nuntiaturberichte zu erwähnen.
101. Die konkrete Auswahl der Quellen wird in den einzelnen Kapiteln noch einmal näher begründet.

I. Kapitel

Die Vorphase der ultraquistischen Konfessionsbildung in den 1520er-Jahren

1. Die ultraquistische Kirche nach Beginn der Wittenberger Reformation – im Ritus verschieden, im Glauben vereint

1.1. *Die institutionellen Voraussetzungen*

Auf dem Konzil zu Basel gelang es den Hussiten durch komplizierte multilaterale Verhandlungen 1433 eine kirchliche Billigung des Abendmahlsempfangs unter beiderlei Gestalt und somit eine Ausnahmeregelung ausschließlich für Böhmen und Mähren zu erwirken. Die Basler Kompaktaten als das Ergebnis dieser Ausmittlungsprozesse gewährte den Hussiten die Laienkelchpraxis.¹ Damit erkannte die Übereinkunft faktisch ein Nebeneinander von *sub una* und *sub utraque* an, ließ somit im Königreich Böhmen eine Differenzierung im Ritus zu und bildete seit ihrer offiziellen Annahme durch Sigismund von Luxemburg im Jahre 1436 das landesrechtliche Fundament des Ultraquismus, das durch den sogenannten Kuttenberger Religionsfrieden eine zusätzliche Stabilisierung erfuhr.² Die mit den Kompaktaten festgehaltene Regelung beschränk-

1. Nähere Informationen zur Entstehungsgeschichte der Kompaktaten liefert František Šmahel: Basilejská kompaktáta. Příběh deseti listin, Prag 2012. Siehe den lateinischen Originaltext der Kompaktaten in František Palacký (Hg.): Archiv český čili staré pjsemně památky české i morawské. Z archivů domácjch i cizích. Bd. III, Prag 1844, S. 398–412, 442–444. Eine deutsche Übersetzung des Textes findet sich in Joseph Gill: Konstanz und Basel-Florenz (Geschichte der ökumenischen Konzilien 9), Mainz 1967, S. 400–404.
2. Ein grundlegender Forschungsbeitrag zur Geschichte des Hussitismus als einer am Evangelium ausgerichteten Häresie des späten Mittelalters sowie seiner Wurzeln in mittelalterlichen Reformbestrebungen und -strömungen liegt vor mit Lambert: Häresie im Mittelalter, S. 294–372. Einen umfassenden Überblick über die hussitische Revolutionszeit bietet Ferdinand Seibt: Die Zeit der Luxemburger und der hussitischen Revolution, in: Karl Bosl: Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder, Stuttgart 1967, S. 351–536. Eine knappe und fundierte Übersicht über die Ursprünge und die Geschichte des Ultraquismus mit deutlichem Fokus auf der vorreformatorischen Zeit bietet überdies Eva Doležalová: Der böhmische Ultraquismus im europäischen Kontext, in: Naše Reformace. Církevní výročí 2013–2018, publiziert am 8. März 2017, <http://www.nase-reformace.cz/der-bohmische-ultraquismus-im-europaischen-kontext/> (letzter Zugriff: 4. Juni 2022). Doležalová datiert die Anfänge der ultraquistischen Bewegung bereits in das frühe 14. Jahrhundert. Der hussitischen Revolution widmeten sich seit der Jahrtausendwende umfassend František Šmahel: Die Hussitische Revolution. 3 Bde., Hannover 2002, sowie Franz Machilek (Hg.): Die Hussitische Revolution. Religiöse, politische und regionale Aspekte, Köln 2012. Zentrale Beiträge zum Hussitismus des 15. Jahrhunderts vereint zudem die Aufsatzsammlung von Ferdinand Seibt: Hussitenstudien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution, München 1987. Vor allem im tschechischen Forschungskontext zahlreich rezipiert

te die ultraquistische Kirche auf die Grenzen des böhmischen Königreichs und hielt sie rechtlich im Schoß der römischen Kirche; die religiöse Differenzierungsdynamik zwischen Böhmen und Rom war somit vorerst auf dem Boden der römischen Kirche eingehetzt worden.

Zusätzlich zu den liturgischen Abweichungen der Böhmen duldet die von Rom geleitete Bischofskirche eine böhmische Eigenheit auf kirchlich-struktureller Ebene: Verwaltet wurde die ultraquistische Kirche, als deren Hauptkirche die Teynkirche in der Prager Altstadt galt, fortan durch ein Konsistorium, dessen Bildung bereits in den kirchlich-institutionellen Organisationsbestrebungen der Ultraquisten zur Zeit der Hussitenkriege wurzelte.³ Die oberste Kirchenverwaltung oblag mehreren Adminis-

ist die Darstellung der Entwicklung des Hussitismus von Ferdinand Hrejsa: *Dějiny křesťanství v Československu*. Bd. II: *Hus a husitství* (Čechové v zápasu o ryží křesťanství), Prag 1947. Aus Hrejsas Darstellung schöpft die deutlich sozialistisch beeinflusste und sich auf die Zeit vor Luthers Auftreten beschränkende Arbeit von Robert Kalivoda: *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus*, Köln / Wien 1976 (im tschechischen Original: *Husitská ideologie*, Prag 1961). Einen Überblick über die Geschichte des Hussitismus, seines Glaubens sowie seiner Frömmigkeit vor dem Auftreten Martin Luthers liefert darüber hinaus Just: *Luteráni v našich zemích*, S. 24–36. Grundlegende Informationen zur Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte Böhmens im Zeitalter der Jagiellonen liefert Josef Macek: *Víra a zbožnost Jagellonského věku*, Prag 2001. Dem anti-hussitischen Engagement der Wiener Universität widmet sich die jüngst erschienene und luzide Dissertation von Christina Traxler: *Firmiter velitis resistere. Die Auseinandersetzung der Wiener Universität mit dem Hussitismus vom Konstanzer Konzil (1414–1418) bis zum Beginn des Basler Konzils (1431–1449)*, Göttingen 2019. Über die Geschichte der heute, nicht jedoch von Zeitgenossen als Religionsfrieden bezeichneten Übereinkunft von Kuttenberg informieren Winfried Eberhard: *Der Kuttenberger Religionsfriede (1485)*, in: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne* 199 (1992), S. 101–118; ders.: *Zu den politischen und ideologischen Bedingungen öffentlicher Toleranz. Der Kuttenberger Religionsfrieden 1485*, in: *Studia Germano-Polonica* 1 (1992), S. 101–118; Jiří Just: *Der Kuttenberger Religionsfrieden von 1485* (aus dem Tschech. übers. von Martin Rothkegel), in: Joachim Bahlcke / Stefan Rohdewald / Thomas Wünsch (Hgg.): *Religiöse Erinnerungsstätte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, S. 838–885. Eine neue Edition des Kuttenberger Religionsfriedens ist jüngst in den QFRG erschienen. Vgl. *Kuttenberger Religionsfrieden (1485)* (bearb. v. Alexandra Schäfer-Griebel unter Mitwirkung von Tomáš Havelka und Jana Kocková), in: *Europäische Religionsfrieden der Frühen Neuzeit. Quellen*, Bd. I: *Religionsfrieden 1485–1555* (hg. v. Irene Dingel) (QFRG 98), Heidelberg 2021, S. 1–39. Alexandra Schäfer-Griebel stellt heraus, dass es sich beim Kuttenberger Religionsfrieden um einen im Rahmen eines Landtagsbeschlusses erlassenen Ständefrieden mit Zugeständnissen im Bereich der religiösen Praxis, nicht aber um ein Dokument zur Beilegung eines Konflikts zwischen zwei konfessionell voneinander unterschiedenen Gruppierungen handelt (Vgl. Alexandra Schäfer-Griebel: *Der Kuttenberger Religionsfrieden 1485*, in: Irene Dingel / Michael Rohrschneider / Inken Schmidt-Voges et al. [Hgg.]: *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit. Handbook of Peace in Early Modern Europe*, Berlin / Boston 2021, S. 781–797).

3. Siehe zur Geschichte des ultraquistischen Konsistoriums den immer noch grundlegenden Aufsatz von Krofta: *Boj o konsistoř*. Einen Überblick über die Geschichte des obersten Verwaltungsorgans der ultraquistischen Kirche bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts findet sich a.a.O., S. 28–57. Der erste sichere Beleg für die Existenz eines ultraquistischen Konsistoriums stammt aus dem Jahre 1452. Er findet sich in einem Schreiben der ultraquistischen Administratoren an die

tratoren, denen ein Konsistorialrat, bestehend aus einer wechselnden Anzahl geistlicher und weltlicher Konsistorialräte, beigeordnet war.⁴ Die traditionell enge Verbindung zwischen dem gewöhnlich zwölfköpfigen Konsistorium und der Karls-Universität zeigte sich unter anderem darin, dass im Allgemeinen vier Konsistorialräte aus den Universitätsmagistern gewählt wurden – für gewöhnlich gehörte ihnen auch mindestens ein Administrator an – und das Konsistorium traditionell im Collegium Carolinum tagte.⁵

Da die Wahl der Administratoren und des Konsistorialrats ausschließlich den utraquistischen Landständen zusammen mit dem utraquistischen Klerus oblag, hatten sowohl der Landesherr als auch die römische Kurie keinen direkten Einfluss auf die Zusammensetzung des obersten Verwaltungsorgans des Utraquismus.⁶ Lediglich in administrativer Hinsicht kann der utraquistischen Kirche also eine gewisse Unabhängigkeit von der römischen Kirche zugesprochen werden. Um die Sakramente gültig und wirksam spenden zu können, hielten die Utraquisten allerdings an der Weihe fest, wodurch sie nach der in der römischen Kirche geläufigen Vorstellung dem Jurisdiktionsprimat des Papstes unterstellt wurden.⁷ Der Empfang des Weiheakaments

griechische Kirche. Vgl. Antwort der Administratoren des Prager utraquistischen Consistoriums auf das von der griechischen Kirche am 18. Januar 1452 an sie gerichtete Schreiben, *Literae cleri ex Bohemia ad Graecam ecclesiam. Datae Pragae 29. Septemb. 1452*, Nr. 38, in: František Palacký (Hg.): *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs von Podiebrad (1450–1471) (Fontes Rerum Austriacarum XX)*, Wien 1860, S. 51–53, hier: S. 51. Die durchaus gängige Differenzierung auf terminologischer Ebene zwischen dem erzbischöflichen ›oberen Konsistorium‹ und dem utraquistischen ›unteren Konsistorium‹ stellt keine hierarchische Verhältnisbestimmung der beiden Institutionen auf jurisdiktionaler Ebene dar, sondern greift geographische Gegebenheiten auf: Während sich das papstkirchliche Konsistorium auf dem Hradčan befindet, lag das utraquistische Konsistorium in der Prager Altstadt (vgl. Krofta: *Boj o konsistori*, S. 28; David: *Finding the Middle Way*, S. 491, Anm. 150).

4. Seit der Prager Erzbischof Konrad von Vechta 1421 die Vier Prager Artikel angenommen und sich so faktisch zum Utraquismus bekannt hatte, standen die Administratoren ihm zur Seite. Ebenso verhielt es sich noch unter seinem Nachfolger Johannes Rokycana. Dieser wurde nach seiner Wahl durch den böhmischen Landtag 1437 von der utraquistischen Kirche als rechtmäßiger Erzbischof angesehen, von der römischen Kirche jedoch nie in seinem Amt bestätigt, weshalb der Erzstuhl aus Sicht Roms seit dem Tode Konrads vakant war. Als Rokycana 1471 starb, waren die Kompaktaten bereits von Papst Pius II. annulliert worden und die Administratoren übernahmen endgültig die Funktion der obersten Kirchenverwaltung (vgl. Krofta: *Boj o konsistori*, S. 28; Lambert: *Häresie im Mittelalter*, S. 358f. 363).
5. Zum Sitz des Konsistoriums im Collegium Carolinum vgl. Krofta: *Boj o konsistori*, S. 37.
6. Da der Klerus seit Beginn der Hussitenbewegung bis zur Erneuerung der Landesordnung im Jahr 1627 keinen freien Stand darstellte, oblagen die Entscheidungen über religiöse Fragen auf dem Landtag den weltlichen Ständen (vgl. Skýbová: *Politische Aspekte*, S. 473). Anfangs forderte die böhmische Kirche noch eine Bestätigung der ständisch gewählten Administratoren durch die römische Kurie oder einen päpstlichen Legaten ein. Eine solche Beteiligung der Papstkirche in Form einer Bestätigung der Wahlen fand jedoch spätestens nachdem der Papst die Kompaktaten im Jahr 1462 offiziell für nichtig erklärt hatte, nicht mehr statt.
7. Aus dezidiert römisch-katholischer Perspektive informiert grundlegend über die Weihepraxis der Utraquisten der katholische Kirchenrechtler und Fundamentaltheologe Borový: *Svěcení kněží utrakvistických*.

war den angehenden utraquistischen Priestern allerdings durch zweierlei Umstände erschwert: Zum einen war der Erzstuhl in der böhmischen Hauptstadt, seit sich Erzbischof Konrad von Vechta 1421 zum Utraquismus bekannt hatte, vakant und sollte dies noch bis zu seiner Neubesetzung durch Ferdinand I. im Jahre 1561 bleiben.⁸ Zum anderen standen die Kompaktaten, nachdem der konzilskritische Papst Pius II. sie im Jahre 1462 offiziell für nichtig erklärt hatte, nur noch landesrechtlich in Geltung. Von der römischen Kirche als Häresie angesehen und somit aus der sakralen Heilsgemeinschaft ausgeschlossen, rang der böhmische Utraquismus fortan um seinen in kirchlich-institutioneller Hinsicht prekären Status.⁹

Angesichts dieser beiden Erschwernisse waren die böhmischen Priesteramtskandidaten bezüglich ihrer Weihe von dem Wohlwollen ausländischer Bischöfe abhängig. Zumeist reisten sie, um die Weihe zu empfangen, nach Venedig.¹⁰ Die Bischöfe der römischen Kirche ließen sich ihre Weihsdienste jedoch nicht selten gut bezahlen und knüpften ihre Handauflegung zudem häufig an die Bedingung, dass der Kandidat der Abendmahlspraxis unter beiderlei Gestalt abschwore. Dies hatte zur Folge, dass sich die nach Böhmen zurückgekehrten Priester vor das Problem des Schwurbruchs gestellt sahen. Ferner standen sie oft jahrelang in finanzieller Schuld der Gemeinde, die für die Reise- und Weihekosten aufgekommen war.¹¹

8. Mit der Annahme der *Vier Prager Artikel*, des sich in vier Reformanliegen gliedernden Reformprogramms der Hussiten, wurde Konrad von Vechta faktisch Oberhaupt der utraquistischen Kirche.
9. Da die Kompaktaten in Basel mit dem Konzil und nicht mit dem Papst selbst ausgehandelt worden waren, erfüllte die Wahl Pius II., der eine ablehnende Haltung gegenüber dem Konziliarismus einnahm, die Utraquisten zurecht mit der Sorge, ob er die Konzilsergebnisse wohl als gültig anerkennen würde. Pius II. verwarf die Kompaktaten jedoch mit der Begründung, dass das Konzil zu Basel die in den Kompaktaten festgehaltene Regelung nicht dauerhaft, sondern lediglich den zu dieser Zeit lebenden Hussiten zugesprochen habe. Jeden Antrag der Böhmen auf neue Verhandlungen um eine Anerkennung der Kompaktaten lehnte er strikt ab (vgl. Lambert: Häresie im Mittelalter, S. 361; Just: Luteráni v našich zemích do Bílé hory, S. 28; Skýbová: Politische Aspekte der Existenz zweier Konfessionen im Königreich Böhmen, S. 466, 474). Näheres zu den Verhandlungen der Böhmen mit Rom im Jahre 1462 findet sich bei Petr Čornej / Milena Bartlová: *Velké dějiny zemí koruny české*. Bd. VI: 1437–1526, Prag 2007, S. 200–205.
10. Um dafür das Dimissoriale des Konsistoriums zu erhalten, mussten die Priesteramtsanwärter vor dem Administrator und dem Konsistorialrat eine Eignungsprüfung ablegen (vgl. Borový: *Svěcení kněží utrakvistických*, S. 109). Dass der Großteil der utraquistischen Priester die Weihe in Venedig empfing, liegt darin begründet, dass sich dort im Zuge des Uniatismus im 15. Jahrhundert eine griechische Gemeinschaft angesiedelt hatte, die über eigene Bischöfe verfügte, welche sich unter Berufung auf eine Vereinbarung des Konzils von Florenz von 1439, derzufolge Abweichungen im Ritus erlaubt seien, dazu imstande sahen, Utraquisten zu weihen (vgl. Wernisch: *Der Adiaphoristische Streit in Böhmen*, S. 421).
11. Aus den Konsistorialakten wird ersichtlich, dass die nach Böhmen zurückgekehrten jungen Priester gegenüber dem Administrator und seinem Konsistorium einen Gehorsamsschwur leisten und sich damit zur Abendmahlspraxis unter beiderlei Gestalt bekennen mussten (vgl. exemplarisch den Eintrag in den Konsistorialakten *Mladí kněží z Vlach se navrátili*. 1539. 17. prosince, in: Borový [Hg.]: *Jednání a dopisy konsistoře katolické a utrakvistické*. I, Nr. 236, S. 140). Eine feste Formel zur Revokation findet sich überliefert in *Tři kněží pod obojí ve Vlaších učinili závazek sub una; nyní odvolávají*. 1543. 23. května, in: Borový (Hg.): *Jednání*

Vor dem Hintergrund dieser Umstände nimmt es nicht wunder, dass die böhmische Kirche gegen Ende des 15. Jahrhunderts unter massivem Priestermangel litt, dem auch das episodische Wirken von Weihbischöfen in Böhmen nicht entgegenzuwirken vermochte. Durch das Fehlen einer theologischen Fakultät an der Prager Universität entstand nach dem Urteil des Konsistoriums ein Problem bezüglich der Bildung und der moralischen Integrität der Priester.¹² In der Weihe manifestierte sich also auch weiterhin eine von Seiten der Ultraquisten aufrecht erhaltene Abhängigkeit ihrer Kirche von Rom. Aus Sicht der von Rom geleiteten Bischofskirche hatten die zu Häretikern erklärten Glaubensabweichler ihr Recht auf Sakramentsempfang freilich eingebüßt.¹³ Die aus der eigentümlichen Weihepraxis resultierenden klerikalen Disziplin- und innerkirchlichen Ordnungsprobleme erregten Unmut innerhalb der Gemeinden und stellten letztlich einen zentralen Motor für den Fortbestand innerultraquistischer Reformbestrebungen dar.

1.2. *Die innere Spaltung des Ultraquismus zu Beginn der Reformation*

Mit dem fortwährend prekären kirchenrechtlichen Status des Ultraquismus geriet zunehmend auch die mit den Kompaktaten festgeschriebene Regelung selbst in die Diskussion. Zwar gewährten die Kompaktaten den Laienkelch in Böhmen, sie setzten damit aber letztlich nur eine der vier Forderungen des hussitischen Reformprogramms um, welches in den *Vier Prager Artikel[n]* von 1420 festgehalten worden war.¹⁴ Die

ní a dopisy konsistoře katolické a utrakovistické. I, Nr. 326, S. 189.

12. Um dem Kardinalproblem des Priestermangels Einhalt zu gebieten, scheint sich unter dem Schutze des ultraquistischen Hochadels ab 1482 für einige Zeit ein Bischof aus Italien in Böhmen aufgehalten zu haben (vgl. Lambert: Häresie im Mittelalter, S. 368).
13. Vgl. zum kirchenrechtlichen Verständnis von Häresie grundlegend Paul Hinschius: Art. Häresie, in: RE³ 7 (1899), S. 319–321, sowie den jüngeren, auf neuere Literatur verweisenden, aber deutlich knapperen Artikel von Heribert Heinemann: Art. Häresie. IV. Kirchenrechtlich, in: LThK³ 4 (2009), Sp. 1192f.
14. Die *Vier Prager Artikel* stellen eine Formel mit Minimalforderungen dar, auf die sich die miteinander konkurrierenden hussitischen Gruppen geeinigt hatten (vgl. Lambert: Häresie im Mittelalter, S. 342). Den Inhalt der *Vier Prager Artikel* gibt Johann Loserth folgendermaßen wieder: »1. Gottes Wort soll in Böhmen frei und ungehindert gepredigt werden. 2. Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi soll allen getreuen Christen gemäß der Einsetzung Christi unter beiderlei Gestalten gereicht werden. 3. Die weltliche Herrschaft und das irdische Gut, das der Klerus gegen Christi Gebot zum Abbruch seines geistlichen Amtes und zum Schaden des weltlichen Armes besitzt, soll ihm genommen und die Priester zum Wandel Christi und der Apostel zurückgeführt werden. 4. Alle Todsünden und besonders die öffentlichen, dem göttlichen Gesetz zuwiderlaufenden Anordnungen sollen von den zuständigen Obrigkeitene abgethan werden« (Loserth: Art. Huf, S. 487). Siehe den Text der *Vier Prager Artikel* in tschechischer Sprache in Palacký (Hg.): Archiv český III, S. 213–216. Eine kommentierte Edition liegt vor mit Čtify vyznání. Vyznání Augsburšké, Bratrské, Helvetské a České. Se 4 vyznáními staré církve a se Čtifymi články pražských (hg. v. Rudolf Říčan et al.), Prag 1951, S. 35–52. Zur Entstehungsgeschichte der *Vier Prager Artikel* ist grundlegend Mathilde Uhlirz: Die Genesis der vier Prager Artikel, Wien 1914. Auch die Forderung des Laienkelchs setzen die Kompaktaten letztlich nicht vollständig um, gewährten sie diesen doch lediglich erwachsenen Personen, nicht aber, wie von den Hussiten gefordert, Kindern. Auch erkannten die *Vier Prager Artikel* dem Laienkelch keine

breite Masse der Utraquisten vertrat die Haltung der ursprünglich gemäßigeren Strömung des Hussitismus. Sie interpretierte die Gewährung des Laienkelchs als das Hauptanliegen der hussitischen Bewegung. Des Weiteren gab sie sich mit der zumindest noch landesrechtlich in Geltung stehenden Kompaktatenregelung zufrieden, die ihres Erachtens den Ermöglichungsgrund für eine erneute Anerkennung der Rechtsgläubigkeit der Utraquisten durch das Oberhaupt der römischen Kirche bildete und deshalb für eine Überwindung der Isolation Böhmens auf kirchlich-institutioneller Ebene als essenziell verstanden wurde. Zugleich bestanden im Utraquismus jedoch auch radikalere Tendenzen des Hussitismus fort, die ihrerseits auf eine umfassende Durchsetzung des hussitischen Programms durch Reformen vor allem der Gottesdienst- und Frömmigkeitspraxis der utraquistischen Kirche drängten. Diese Tendenzen nahmen infolge der Verwerfung der Kompaktaten durch Pius II. und der dadurch bedingten kirchlichen Missstände in Böhmen zu.

Innerhalb der utraquistischen Kirche brach so allmählich ein Dissens auf zwischen denjenigen Gruppen, die auf eine umfassende Durchsetzung hussitischer Reformanliegen beharrten und denen, die sich weitestgehend mit dem *status quo* zufriedengaben und Reformen ablehnend gegenüberstanden. Die Anhänger beider Interessengruppen bildeten allerdings keine klar voneinander abgrenzbaren, monolithischen Gruppierungen.¹⁵ Zweierlei war ihnen darüber hinaus gemein: Zum einen verband sie alle die Überzeugung, dass der Abendmahlsempfang *sub utraque specie* unbedingt heilsnotwendig sei. Zum anderen stellte kein Utraquist die durch die Kompaktaten normierte Bindung der böhmischen Kirche an die römische Kirche ernsthaft infrage. Es bestand zugleich allgemeine Einigkeit darin, dass etwaige Zugeständnisse, die man zugunsten einer Anerkennung des Utraquismus durch den Papst zu machen bereit wäre, den Laienkelch nicht tangieren dürften.

Die Spannungen innerhalb der böhmischen Kirche wurzelten also bis zu Beginn der Reformation maßgeblich in der Frage nach einer adäquaten Durchsetzung hussitischer Ideale und Reformen sowie der Wahrung einer möglichst stabilen institutionell-organisatorischen Eigenständigkeit des Utraquismus gegenüber Rom. Diese Frage gewann dann vor dem Hintergrund der durch die kirchlich-institutionelle Isolierung Böhmens bedingten Missstände in der utraquistischen Kirche zunehmend an Brisanz. Dass nach der Verwerfung der Kompaktaten durch den Papst verschiedene Verhandlungen um die Wiedereingliederung der Utraquisten in die sakramentale Heilsgemeinschaft der Papstkirche scheiterten, ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Umstands zu verstehen, dass die Utraquisten und die Papstkirche den Kompaktaten unterschiedliche Funktionen und Gültigkeitsdauern zusprachen: So verstanden die Utraquisten die Kompaktaten als eine eindeutige Bestätigung ihrer Bewegung und sprachen ihnen einen dauerhaften Charakter zu – sie verstanden sich deshalb auch

Heilsrelevanz zu. Die Predigtfreiheit beschränkten die Kompaktaten erneut auf den Klerus, die Bestrafung von Todsünden sprachen sie zudem berechtigten weltlichen und geistlichen Personen zu.

15. Vgl. David: Finding the Middle Way, S. 155–160; Winfried Eberhard: Ständepolitik und Konfession, in: Ferdinand Seibt: Bohemica Sacra. Christentum in Böhmen 973–1973, Düsseldorf 1974, S. 222–235, hier: S. 222.