

## Wegbereiter der Reformation? „Vorreformatorische“ religiöse Bewegungen und ihre Anhänger im 16. Jahrhundert

---

1. „Wahrheitszeugen“ – „Vorreformatoren“ – „Wegbereiter“.  
Transformationen eines theologisch-historischen Konzepts

Zum apologetischen Repertoire der Reformation gehörte fast von Anfang an die Berufung auf sogenannte „Wahrheitszeugen“. Seit Luther in der Leipziger Disputation Jan Hus verteidigt und im Jahr darauf das berühmte Fazit „sumus omnes Hussitae ignorantes“<sup>1</sup> gezogen hatte, erkannte man in Hus, bald auch in John Wyclif und anderen Personen, Zeugen derselben evangelischen Wahrheit, die man selbst nach langer Zeit ihrer Verdunkelung durch die Papstkirche wieder ans Licht gebracht hatte. Diese Konzeption der Wahrheitszeugen war weniger historischen als apologetischen Interessen entsprungen. Es ging um den Aufweis der substantiellen Identität der evangelischen Lehre von der Zeit der Apostel bis in die eigene Gegenwart. Dabei blieb die Frage einer genetischen Abhängigkeit oder auch nur einer Inspiration der Reformatoren von solchen Vorläufern außer Betracht. Luthers Rede von den „Hussitae ignorantes“ erscheint bezeichnend: Nicht durch Bekanntschaft und historische Abhängigkeit, sondern durch – bewusste oder unbewusste – Identität der theologischen Anschauung war man mit diesen „Wahrheitszeugen“ verbunden.

Die Reformationsgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts hat mit der Frage nach den „Reformatoren vor der Reformation“<sup>2</sup> oder, kürzer, den „Vorreformatoren“, das alte Paradigma historisch aktualisiert<sup>3</sup>. Hatte Flacius in seinem berühmten *Catalogus testium veritatis* neben Personen auch Konzilien oder Bücher verzeichnet, war die Konzeption der „Vorreformatoren“ jetzt ganz auf einzelne Persönlichkeiten abgestellt – auf jene „großen Männer“, die nach dem bekannten Diktum Treitschkes „Geschichte machen“<sup>4</sup>. Zu nachgerade kanonischem

1. Martin LUTHER, Brief an Spalatin [Wittenberg, 14. Februar 1520], in: WA.B 2, Nr. 254, S. 42,24.
2. Carl ULLMANN, Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, 2 Bde., Hamburg 1841-1842, <sup>2</sup>1866.
3. Gustav Adolf BENRATH, Reformatoren vor der Reformation, in: Eberburg-Hefte 21 (1987), S. 21-31 [= BPfKG 54 (1987), S. 141-151], hier S. 25-28.
4. Heinrich VON TREITSCHKE, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 1, Leipzig 1879, S. 28.

Ansehen avancierten jene vier Gestalten, die auf dem 1868 eingeweihten Wormser Lutherdenkmal von Ernst Rietschel zu Luthers Füßen arrangiert sind: Valdes, Wyclif, Hus und Savonarola.

Inzwischen wissen wir, dass die Vorstellung von „Vorreformatoren“ irreführend ist. Die reformatorische Rechtfertigungslehre und die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sind so bei keinem von ihnen zu finden<sup>5</sup>. Am ehesten gibt es Gemeinsamkeiten im Schriftprinzip. Es erscheint daher sachgemäß, den Begriff „Vorreformatoren“ – falls man ihn und das dahinterstehende Konzept nicht völlig verabschieden will – durch den vorsichtigeren Terminus der „Wegbereiter“ zu ersetzen<sup>6</sup>.

Wenn wir im Folgenden nach „Wegbereitern“ der Reformation fragen, soll die Verengung auf die großen Persönlichkeiten und auf theologiegeschichtliche Zusammenhänge vermieden werden. Vielmehr fragen wir, ob und inwiefern die im Hoch- und Spätmittelalter entstandenen oppositionellen religiösen Bewegungen, deren Gründer herkömmlich als „Wegbereiter“ der Reformation rubriziert wurden, als Ganze eine nachweisbare historische Bedeutung für die Entstehung, die Verbreitung und die theologische, kirchliche, politische, soziale, ökonomische und kulturelle Ausgestaltung der Reformation gehabt haben. Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die italienischen und französischen Waldenser, die englischen Lollarden, die böhmischen Hussiten und die italienischen Anhänger Savonarolas. Außer Betracht bleiben die Mystik und jene Reformbewegung, der die Reformation mit Abstand am meisten verdankt, der Humanismus.

## 2. Die Waldenser

Zu Beginn des Reformationsjahrhunderts lag die Blütezeit des Waldensertums schon lange zurück. Waldenser lebten nur noch in kleinen Gruppen im Piemont in den Tälern der Cottischen Alpen, im Dauphiné, in der Provence (v. a. im Luberon), in Apulien und in Kalabrien. In Böhmen und Mähren war das Waldensertum im 15. Jahrhundert mit hussitischen Gruppen in der Gemeinschaft der Böhmisches Brüder aufgegangen.

Die Lebensweise der Waldenser war von einer jahrhundertelangen klandestinen Existenz geprägt. Die einfachen Gläubigen (*amici, credentes*) führten eine nikodemitische Existenz in ihrem angestammten Beruf und in ihrer Familie und be-

5. Alister E. McGRATH, *Forerunners of the Reformation? A Critical Examination of the Evidence for Precursors of the Reformation Doctrines of Justification*, in: HThR 75 (1982), S. 219-242; gegen Heiko A. OBERMAN, *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought*, Philadelphia, Penn 1981.
6. Vgl. Gustav Adolf BENRATH (Hg.), *Wegbereiter der Reformation*, Bremen 1967 (KlProt 1), S. XI-XXXV.

suchten die Gottesdienste der Großkirche. Ingeheim wurden sie von Wanderpredigern betreut, die „Meister“ (*magistri*) oder, im provenzalischen Sprachgebiet, „Barben“ genannt wurden, und in apostolischer Armut und Ehelosigkeit lebten. Kennzeichnend für die Waldenser war ihre Hochschätzung der Bibel, die sie, soweit sie des Lesens kundig waren, in volkssprachlicher Übersetzung lasen und in großen Teilen auswendig lernten. In ihrer Lebensführung orientierten sie sich strikt am buchstäblich und gesetzlich verstandenen Bibelwort; alle Lehren und Praktiken der Großkirche, die nicht ausdrücklich durch die Heilige Schrift gedeckt waren, verwarfen sie.

Auch wenn den Waldensern eine paulinische Gnadentheologie fernlag, boten ihr Biblizismus und ihre biblisch begründete Kirchenkritik einen Anknüpfungspunkt für die reformatorische Verkündigung. Wohl durch Guillaume Farel, der seit 1522 im Dauphiné und seit 1526 im Wallis predigte, wurden die Waldenser auf das reformatorische Evangelium aufmerksam. 1530 beschloss das waldensische *Consilium Generale* in Mérindol (Provence), Kontakt mit der reformatorischen Bewegung aufzunehmen<sup>7</sup> und entsandte zu diesem Zweck die Barben Georges Morel und Pierre Masson in die Schweiz und nach Oberdeutschland, wo sie mit Farel, Berchtold Haller, Oekolampad, Bucer und Capito zusammentrafen. Die Gespräche verliefen durchweg in einer freundlichen Atmosphäre, von Oekolampad und Bucer sind sogar schriftliche Antworten auf die Fragen der beiden Emissäre überliefert.

Zwei Jahre später befasste sich das waldensische *Consilium Generale* ausführlich mit der Frage des Verhältnisses zur Reformation<sup>8</sup>. Die Versammlung fand vom 12. bis zum 18. September 1532 in Chanforan im Angrogna-Tal statt. Als Repräsentanten der Reformation waren Farel und der Prediger Antoine Saunier – ein Vetter Calvins – sowie zwei ehemalige Mönche zugegen. In seinem Abschlussdokument erklärte sich das *Consilium* mit den reformatorischen Lehren einverstanden. In der Literatur wird die sogenannte „Synode von Chanforan“ gerne als Anschluss der Waldenser an die Reformation gewertet. Das mag übertrieben sein, und wirklich dauerte es noch rund drei Jahrzehnte, bis aus den Waldensern Evangelische wurden<sup>9</sup>. Doch mit der Übernahme der reformatorischen Lehren verabschiedeten sich die Waldenser von wesentlichen Elementen ihrer bisherigen religiösen Identität: der nikodemitischen Lebensweise, der Ehelosigkeit und apostolischen Armut der Barben, der Überzeugung von der Ver-

7. Valdo VINAY, Der Anschluß der romanischen Waldenser an die Reformation, in: Wolfgang ERK (Hg.), Waldenser. Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a. M. 1971, S. 48-67, hier S. 48.

8. Zum Folgenden vgl. Gabriel AUDISIO, Chanforan 1532: Quel changement?, in: BSSV 154 (1984), S. 25-38; Patrizio FORESTA, Da barba a pastori. il concilio generale di Chanforan (1532), in: CrSt 32 (2011), S. 733-753.

9. Gabriel AUDISIO, Des pauvres de Lyon aux vaudois réformés, in: RHR 217 (2000), S. 155-166.

dienstlichkeit der guten Werke und dem Verbot des Eides. Die Entscheidung von Chanforan war nicht unumstritten. Zwei unzufriedene Barben reisten eigens nach Jungbunzlau (Mladá Boleslav) in Böhmen, um eine Intervention der Böhmisches Brüder zu erreichen. Als 1533 das *Consilium Generale* in Praly im Germanasca-Tal den pro-reformatorischen Kurs bekräftigte, verließen die Oppositionellen die waldensische Gemeinschaft. Auch die Waldenser in Apulien und Kalabrien verschlossen sich der Neuorientierung<sup>10</sup>.

Als „Wegbereiter der Reformation“ können die Waldenser nur eingeschränkt gelten. Drei Aspekte sind immerhin hervorzuheben:

1) Mit ihrer Entscheidung für den Anschluss an die schweizerische Reformation stellten sich die waldensischen Gemeinschaften im Piemont und im Luberon als Brückenköpfe für die reformatorische Verkündigung zur Verfügung. Das Waldensertum im Luberon, das von Pierre Viret (1511-1571) von Lausanne aus evangelisch betreut wurde, erlag freilich schon früh der kirchlichen und staatlichen Verfolgung; 1545 sanken Mérindol und zehn weitere Dörfer in Schutt und Asche, zwischen 2.000 und 3.000 Menschen fanden den Tod. Demgegenüber konnten sich die Waldenser in den piemontesischen Alpentälern behaupten. Im Gefolge der Synode von Chanforan fielen die etwa 15.000 Waldenser unter insgesamt ca. 80.000 Piemontesen geschlossen dem reformierten Glauben zu. Antoine Saunier bereiste in den Jahren nach 1532 regelmäßig die Waldensertäler, um den Übergang zum Protestantismus weiter voranzutreiben. Bis etwa 1541 war Farel der wichtigste Kontaktmann der Waldenser zur Schweizer Reformation, danach Calvin<sup>11</sup>. Von 1555 bis 1557 lancierte dieser eine Predigtkampagne in den Waldensertälern, in deren Folge erstmals organisierte evangelische Gemeinden entstanden, die als Ausgangsbasis für weitere Missionsbestrebungen im Piemont und in der Markgrafschaft Saluzzo dienen konnten<sup>12</sup>. Mit dem Glaubensbekenntnis, das die piemontesischen Waldenser 1556 dem Parlament in Turin vorlegten, einer italienischen Übersetzung der *Confessio Gallicana*, gaben sie sich endgültig als Angehörige der reformierten Konfession zu erkennen<sup>13</sup>. Trotz schwerer Verfolgungen durch die Herzöge von Savoyen und die französi-

10. Malcolm LAMBERT, Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern, Freiburg i. Br. 1991 (Herder-Spektrum 4047), S. 491.
11. Albert DE LANGE, Calvin, die Waldenser und Italien, in: Ansgar REISS / Sabine WITT (Hg.), Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Dresden 2009, S. 64-70.
12. Ebd. S. 67 f.; Euan CAMERON, Italy, in: Andrew PETTEGREE (Hg.), The Early Reformation in Europe, Cambridge 1992, S. 188-214, hier S. 211.
13. Jean-François GILMONT, Der Anschluss der romanischen Waldenser an die Reformation, in: Günter FRANK u. a. (Hg.), Die Waldenser. Spuren einer europäischen Glaubensbewegung, Bretten 1999, S. 83-95, hier S. 87.

sche Krone konnten sich waldensisch-reformierte Gläubige in den Tälern der Cottischen Alpen bis in die Gegenwart halten; sie wurden zum Kristallisationskern der nach 1848 neu konstituierten evangelischen Kirche Italiens, die sich stolz „Chiesa valdese“ nennt.

2) Die Waldenser ermöglichten den Druck der ersten evangelischen Bibelübersetzung ins Französische<sup>14</sup>. Farel war schon früh mit dem Plan umgegangen, eine Druckerei zur Herstellung evangelischer Schriften einzurichten und hatte dafür den Drucker Pierre de Vingle aus Lyon gewonnen. Doch noch fehlte es an Mitteln. Es waren ausgerechnet die Waldenser, die hier einsprangen. Auf der Synode von Chanforan bewilligten sie die für ihre Verhältnisse ungeheure Summe von 800 Talern für die nötigen Investitionen und für den Druck einer französischen Bibel sowie weiterer Bücher. In dieser großzügigen Zuwendung spiegelt sich natürlich die Hochschätzung der Waldenser für die Heilige Schrift. Dabei muss man bedenken, dass ihre eigene Sprache nicht das Französische, sondern das Alpenprovenzalische war; das Unternehmen diente also nicht dem Eigenbedarf, sondern der Verbreitung des Evangeliums unter der französischsprachigen Bevölkerung. Pierre de Vingle konnte 1533 in Neuchâtel seine Druckerei in Betrieb nehmen, und 1535 erschien hier die von Calvins Schwager Pierre Robert Olivétan aus dem hebräischen und griechischen Urtext übersetzte französische Bibel.

3) Langfristig das wichtigste Vermächtnis der Waldenser an das Reformiertentum war ihre besondere Geschichtsanschauung<sup>15</sup>. Nach der verbreitetsten Variante der sog. „Waldenserlegende“ war die waldensische Kirche bereits von den Aposteln begründet worden und hatte seither im Untergrund fortbestanden. 1531 hatten die beiden waldensischen Emissäre Morel und Masson diese Legende Oekolampad vorgetragen<sup>16</sup>, und binnen kurzem wurde sie in die Geschichtsanschauung des reformierten Protestantismus integriert. So betonte bereits Olivétan im Vorwort seiner Bibelübersetzung, dass die Waldenser ihre Lehre von den Aposteln erhalten hätten<sup>17</sup>. Theodor Beza (1519-1605) kolportierte 1581 in seinen *Vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine* die Auffassung,

14. Zum Folgenden Dominique BARTHÉLEMY, Pierre Robert Olivétan und seine Bibelübersetzung, in: Urs JOERG / David Marc HOFFMANN (Hg.), *Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte*, Basel 1997, S. 157-176; Jean-François GILMONT, *La Bible d'Olivétan. Audaces et limites d'une entreprise pionnière*, in: DERS. (Hg.), *Le livre & ses secrets*, Genf 2003, S. 125-139.

15. GILMONT, *Anschluss* (wie Fußnote 13), S. 92f.; Wolf-Friedrich SCHÄUFLE, „Defecit Ecclesia“. Studien zur Verfallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters, Mainz 2006 (VIEG 213), S. 196-247.

16. Brief Morels und Massons an Oekolampad, Anfang Oktober 1531, bei Valdo VINAY (Hg.), *Le Confessioni di fede dei valdesi riformati. Con documenti del dialogo fra la „prima“ e la „seconda“ Riforma*, Turin 1975 (CFVT 12), S. 36-51, hier S. 36.

17. GILMONT, *Anschluss* (wie Fußnote 13), S. 92.

die Waldenser seien die Nachkommen eines treu gebliebenen „Restes“ der apostolischen Urkirche, der sich in die Täler des Piemont zurückgezogen habe<sup>18</sup>. Auf diese Weise konnte die reformierte Historiographie in Gestalt des Waldensertums eine ganze historische Sukzession von vermeintlichen Vorläufern und Gewährsleuten des reformatorischen Evangeliums seit der Apostelzeit aufbieten. Mit mancherlei Abwandlungen und Ausschmückungen hatte die Legende vom apostolischen Ursprung der Waldenser innerhalb der waldensischen Eigen-geschichtsschreibung, aber auch in der Historiographie von Reformierten und Lutheranern bis weit ins 19. Jahrhundert Bestand<sup>19</sup>.

In diesen drei Aspekten erschöpft sich die Bedeutung der Waldenser als Wegbereiter der Reformation. Weder gab es einen durch Olivétan vermittelten Einfluss auf die religiöse Entwicklung Calvins oder auf seine Vorstellungen von Kirchenleitung<sup>20</sup> noch war das Waldensertum nördlich der Alpen ein unmittelbarer Vorläufer des Täufer-tums<sup>21</sup> oder das süditalienische Waldensertum ein Vorläufer des italienischen Antitrinitarismus<sup>22</sup>.

### 3. Die Lollarden

Die auf England beschränkt gebliebene Bewegung der Lollarden geht auf das Wirken des Oxford-er Theologieprofessors John Wyclif (1330-1384) zurück. Es erscheint bemerkenswert, dass aus den in lateinischen Schriften vorgetragenen oppositionellen Anschauungen Wyclifs binnen weniger Jahre eine veritable Volksbewegung entstehen konnte<sup>23</sup>. Wie die Waldenser, so waren auch die Lollarden für ihre Hochschätzung und ihr eifriges Studium der Bibel in eigenen

18. Albert DE LANGE, Die Ursprungsgeschichten der Waldenser in den Cottischen Alpen vor und nach der Reformation, in: Günter FRANK / Friedrich NIEWÖHNER (Hg.), *Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 8), S. 293-320, hier S. 319.

19. Ebd. S. 306-318.

20. Gegen Jan LAVICKA, *Les débuts de la Réforme en France, 1530-1540*, in: BSSV 145 (1979), S. 45-57; Pierette PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, Bd. 2, Rom 1993 (CEFR 183), S. 1176f.

21. Vgl. etwa Heinrich BÖHMER, Art. Waldenser, in: RE<sup>3</sup>, S. 799-840, hier S. 832: Das Waldensertum „hat in ganz Oberdeutschland und Österreich dem Täufer-tum als Vorfrucht gedient [...]. Das Täufer-tum ist in manchem Betrachte ein letzter Erfolg und eine Fortsetzung des Waldensertums.“

22. So George HUNTSTON WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville, Mo 32000 (SCES 15), S. 802-805, hier S. 815. Vgl. Delio CANTIMORI, *The Problem of Heresy*, in: Eric W. COCHRANE (Hg.), *The Late Italian Renaissance, 1525-1630*, London 1970, S. 211-225.

23. Arthur Geoffrey DICKENS, *The English Reformation*, London 21989, S. 47-49.

englischen Übersetzungen<sup>24</sup> bekannt. Neben der Bibel lasen und produzierten sie weitere religiöse Schriften in der Volkssprache. Die Lollarden übten scharfe Kritik an der römischen Kirche und am Papst, den sie mit dem Antichrist identifizierten. Zu den charakteristischen Zügen der Bewegung gehörten die Verwerfung der Transsubstantiationslehre und der Heiligenverehrung. Nach dem gescheiterten Aufstand des Lollardenführers Sir John Oldcastle 1414 wurde die Bewegung durch konsequente Verfolgung in den Untergrund gedrängt. Ihre Anhänger rekrutierten sich überwiegend aus der ländlichen Mittelschicht; in London gehörten aber auch einige wohlhabende Kaufleute dazu<sup>25</sup>.

Ab etwa 1490 verzeichnen die bischöflichen Register und die Akten der kirchlichen Gerichtshöfe deutlich mehr Fälle lollardischer Häresie als zuvor. Man hat daraus auf ein Wiederaufleben der Bewegung schließen wollen<sup>26</sup>. Womöglich zeigt sich hier aber auch nur eine gesteigerte Sensibilität und Aktivität der Ermittlungsbehörden<sup>27</sup>. Wie dem auch sei, ausweislich der Akten der Lollardenverfolgungen von 1511 und 1521/22 in den Diözesen von London und Lincoln lagen zu Beginn der Reformation die geographischen Zentren des Lollardentums im englischen Südosten<sup>28</sup>, namentlich in Buckinghamshire, im nördlichen Essex und in Kent, aber auch in Bristol und Coventry sowie in einigen Pfarreien der *City of London*.

Inwieweit die Lollarden als Wegbereiter der englischen Reformation gelten können, ist in der Forschung umstritten. John Foxe (1517-1587) hatte in seinem zum Hausbuch der englischen Reformation avancierten *Book of Martyrs* selbstverständlich einen engen Zusammenhang von Lollardentum und Reformation konstruiert, und die spätere englische Reformationsgeschichtsschreibung hat diese Auffassung gemeinhin übernommen<sup>29</sup>. Demgegenüber haben neuere Autoren – namentlich die Vertreter der sog. revisionistischen englischen Reformationsgeschichtsschreibung – im Anschluss an James Gairdner<sup>30</sup> zur Vorsicht gemahnt<sup>31</sup>. Man wird wohl davon ausgehen dürfen, dass es eine fördernde Wir-

24. Anne HUDSON, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, S. 239-246.

25. Christopher HAIGH, *English Reformations. Religion, Politics and Society under the Tudors*, Oxford 1993, S. 54; Susan BRIGDEN, *London and the Reformation*, Oxford 1989, S. 86-106.

26. So z. B. DICKENS, *English Reformation* (wie Fußnote 23), S. 48.

27. HAIGH, *English Reformations* (wie Fußnote 25), S. 56.

28. DICKENS, *English Reformation* (wie Fußnote 23), S. 50-54; HAIGH, *English Reformations* (wie Fußnote 25), S. 53; 55; John F. DAVIS, *Heresy and Reformation in the South-East of England, 1520-1559*, London 1983 (*Studies in history series* 34), S. 2-4.

29. So z. B. noch Davis, *Heresy and Reformation* (wie Fußnote 28), bes. S. 41-65.

30. James GAIRDNER, *Lollardy and the Reformation in England*, 4 Bde., London 1908-1913.

31. Vgl. neuerdings z. B. Richard REX, *The Lollards*, Basingstoke 2002, S. 115-142.

kung des Lollardentums auf die Reformation durchaus gegeben hat, dass diese aber im Ganzen beschränkt blieb. Acht Aspekte kommen hier in Betracht:

1) Wie die Waldenser, so stellten die englischen Lollarden ein leicht zu mobilisierendes Personalreservoir dar<sup>32</sup>. Mit ihrer Hochschätzung der Bibel und der Betonung des Laienelements, vor allem aber mit ihrer ätzenden Kirchenkritik haben sie der Reformation vorgearbeitet<sup>33</sup>. Vielleicht nicht zufällig fand die evangelische Bewegung in England zunächst vor allem in den Regionen Widdershall, in denen die Lollarden ihre Hochburgen hatten. Auf etwa dieselben Gegenden blieb in der Folge auch die Anhängerschaft der radikalen Reformation begrenzt<sup>34</sup>.

Im Einzelfall ist der Beweis für solche Zusammenhänge jedoch äußerst schwer zu führen. Als vermeintliche Belege für eine allmähliche Verschmelzung des alten Lollardentums mit den neuen reformatorischen Ideen vom Kontinent wurden in der Forschung v. a. die Predigten von Nicholas Field 1530 in Hughtenden und von Thomas Lound in Princes Risborough sowie der Fall einer Gruppe von Seeleuten aus Hull im Jahre 1527 diskutiert<sup>35</sup>. Hier wie in späteren Fällen ist es schwer, zwischen lollardischen und reformatorischen Gedanken zu unterscheiden. Ob hier wirklich eine Verschmelzung zweier Traditionen vorliegt oder ob die Art der Verhörung vorhandene Differenzen verwischt hat, lässt sich kaum entscheiden.

2) Lollardische Netzwerke konnten für die Verbreitung reformatorischen Gedankenguts und für die Kolportage reformatorischer Druckschriften vom europäischen Kontinent genutzt werden. Vor allem für die Verbreitung des 1526 in Antwerpen gedruckten englischen Neuen Testaments von William Tyndale (ca. 1484-1536) kommt eine derartige Hilfestellung in Betracht. Anscheinend hat Robert Barnes die Lollarden bereits im September 1526 mit der neuen Bibelausgabe bekannt gemacht<sup>36</sup>. Bald engagierten sich mehrere lollardisch-reformatorische Zellen in der Verbreitung der Bibel und weiterer Literatur<sup>37</sup>. Am besten bekannt ist die seit 1522 im Haus des Schneiders William Russel in Bird's Alley

32. DICKENS, *English Reformation* (wie Fußnote 23), S. 14; 59; BRIGDEN, *London* (wie Fußnote 25), S. 122-124.

33. DICKENS, *English Reformation* (wie Fußnote 23), S. 59: „They provided a springboard of critical dissent from which the Protestant Reformation could overleap the walls of orthodoxy“.

34. Diarmaid MACCULLOCH, *England*, in: PETTEGREE (Hg.), *Early Reformation* (wie Fußnote 12), S. 166-187, hier S. 174 f.

35. DICKENS, *English Reformation* (wie Fußnote 23), S. 57 f.; HAIGH, *English Reformations* (wie Fußnote 25), S. 56.

36. Katharina BEIERGRÖSSLEIN, *Robert Barnes, England und der Schmalkaldische Bund (1530-1540)*, Gütersloh 2011 (QFRG 86), S. 35 f.

37. DICKENS, *English Reformation* (wie Fußnote 23), S. 51 f.; HAIGH, *English Reformations* (wie Fußnote 25), S. 63 f.



bestehende Londoner Zelle um den betagten Wasserträger John Hacker, der unter den Lollarden in London und Essex als „old father Hacker“ hohes Ansehen genoss<sup>38</sup>.

3) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass einzelne Protagonisten der englischen Reformation durch die lollardische Glaubensauffassung und Frömmigkeit geprägt waren. Dies gilt etwa für den 1531 verbrannten „Protomärtyrer“ Thomas Bilney (ca. 1495-1531)<sup>39</sup>, für den 1533 verbrannten John Frith (1503-1551)<sup>40</sup> und für Thomas Cromwell (ca. 1485-1540), der als leitender Minister Heinrichs VIII. zu den wichtigsten Förderern der evangelischen Bewegung gehörte und zugleich enge Beziehungen zu Lollarden unterhielt<sup>41</sup>.

Demgegenüber kann die von Donald Smeeton<sup>42</sup> vertretene These eines konstitutiven lollardischen Einflusses auf die Theologie William Tyndales mittlerweile als widerlegt gelten<sup>43</sup>. Tyndales reformatorische Theologie lässt sich plausibel allein aus seiner augustinisch-humanistisch gebrochenen Luther-Rezeption ableiten<sup>44</sup>.

4) Nicht von der Hand zu weisen ist die Möglichkeit eines Einflusses der apokalyptischen Vorstellungen der Lollarden – insbesondere ihrer Identifizierung des Papstes mit dem Antichrist und ihrer dualistischen Gegenüberstellung von wahrer und falscher Kirche – auf die Apokalyptik der englischen Reformation<sup>45</sup>.

5) Fragwürdig erscheint dagegen die These von Diarmaid MacCulloch, wonach die noch unter Heinrich VIII. einsetzende Umorientierung der englischen Reformation von der Wittenberger Richtung Luthers zur schweizerischen Richtung Zwinglis und Oekolampads mit einer tiefreichenden Prägung der englischen Re-

38. BRIGDEN, London (wie Fußnote 25), S. 103 f.

39. John F. DAVIS, The trials of Thomas Bilney and the English Reformation, in: HJ 24 (1981), S. 775-790; DAVIS, Heresy and Reformation (wie Fußnote 28), S. 46-54; BRIGDEN, London (wie Fußnote 25), S. 123.

40. Carl R. TRUEMAN, Early English Evangelicals: Three examples, in: Dorothea WENDEBOURG (Hg.), Sister Reformations / Schwesterreformationen. The Reformation in Germany and in England / Die Reformation in Deutschland und in England, Tübingen 2010, S. 15-28, hier S. 15.

41. Diarmaid MACCULLOCH, Sixteenth-century English Protestantism and the Continent, in: WENDEBOURG (Hg.), Sister Reformations (wie Fußnote 40), S. 1-14, hier S. 6.

42. Donald Dean SMEETON, Lollard Themes in the Reformation Theology of William Tyndale, Kirksville 1986 (SCES 6).

43. Richard REX, New Light on Tyndale and Lollardy, in: Reformation (8) 2003, S. 143-171.

44. Arne DEMBEK, William Tyndale (1491-1536). Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung, Tübingen 2010 (SMHR 50).

45. Richard BAUCKHAM, Tudor Apocalypse: Sixteenth Century Apocalypticism, Millenarism and the English Reformation from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman, Appleford 1978 (CLRC 8); Curtis V. BOSTICK, The Antichrist and the Lollards. Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England, Leiden [u. a.] 1998 (SMRT 70).

formatoren durch die lollardische Religiosität und dem daraus resultierenden vorrangigen Interesse an der christlichen Lebensführung, der Verwerfung der realistischen Abendmahlsauffassung und der Ablehnung von Bildern und Heiligenverehrung zu erklären sei<sup>46</sup>.

6) Ebenso zweifelhaft erscheint die mit der These MacCullochs verwandte, schon in der älteren Literatur vertretene Behauptung, dass das lollardische Erbe im späteren Puritanismus fortgewirkt habe, wofür abermals auf Übereinstimmungen in den drei erwähnten Hauptanliegen sowie auf geographische Koinzidenzen verwiesen wird<sup>47</sup>.

7) Die bedeutendste fördernde Wirkung des Lollarentums auf die Reformation lag, wie im Falle der Waldenser, auf dem Gebiet der Geschichtsanschauung. Wie die Waldenser vom Reformiertentum, so konnten Wyclif und die Lollarden vom englischen Protestantismus gegenüber der römischen Kirche als „Wahrheitszeugen“ in Anspruch genommen werden. Seit den 1530er Jahren verbreiteten protestantische Publizisten wie John Gough, Robert Redman, John Bale und Robert Crowley Schriften Wyclifs und der Lollarden, die bislang nur handschriftlich zirkuliert hatten, im Druck<sup>48</sup>. Zwar bot die Berufung auf die Lollarden anders als die Berufung der Reformierten auf die Waldenser nicht die Möglichkeit, eine direkte apostolische Abkunft des englischen Protestantismus zu konstruieren. Doch immerhin ließ sich damit zeigen, dass die englische Reformation aus einheimischen Wurzeln hervorgegangen und – anders als ehemals der römische Katholizismus! – kein bloßer Import vom Kontinent gewesen war. Daher ließ John Foxe in seiner großangelegten Darstellung der englischen Kirchengeschichte, zu der sich sein Märtyrerbuch seit der Ausgabe von 1570 ausgewachsen hatte, die Reformation mit Wyclif und den Lollarden beginnen<sup>49</sup>.

8) Auch das deutsche Luthertum nahm durch Druckausgaben einschlägiger Schriften Kenntnis von den Gedanken Wyclifs und der Lollarden, v. a. durch den 1525 von Otto Brunfels besorgten Wormser Nachdruck von Wyclifs *Triologus*<sup>50</sup> und Luthers Wittenberger Druckausgabe des *Opus arduum*, eines 1390

46. MACCULLOCH, England (wie Fußnote 34), S. 166-187, hier S. 171-173; MACCULLOCH, English Protestantism and the Continent (wie Fußnote 41), S. 4-6.

47. DICKENS, English Reformation (wie Fußnote 23), S. 58; 374.

48. Ebd. S. 60; 318; Margaret ASTON, Lollardy and the Reformation, in: DIES., Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion, London 1984, S. 219-242; DIES., John Wycliffe's Reformation Reputation, in ebd. S. 243-272.

49. Wolf-Friedrich SCHÄUFFELE, Protestantisches Märtyrergedenken im frühneuzeitlichen England. John Foxe und das „Book of Martyrs“, in: Ebernburg-Hefte 43 (2009), S. 35-59 [= BPFKG 76 (2009), S. 367-391], hier S. 58 f.

50. Gustav Adolf BENRATH, Die sogenannten Vorreformatoren in ihrer Bedeutung für die frühe Reformation, in: Bernd MOELLER (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (SVRG 199), S. 157-166, hier S. 162.

vielleicht von Nicholas Hereford verfassten Apokalypse-Kommentars, aus dem Jahr 1528<sup>51</sup>.

#### 4. Die Hussiten

Der Hussitismus in Böhmen und Mähren kann als die erfolgreichste „vorreformatorische“ Bewegung gelten. Während Waldenser und Lollarden als verfolgte Minderheiten nur im Untergrund fortbestanden, hatte sich die utraquistische Kirche 1433 als eine von Rom unabhängige Nationalkirche etablieren können und war seitdem in Böhmen und Mähren die Mehrheitskonfession. Von der römischen Kirche unterschied sie sich im Wesentlichen nur durch die namengebende Gewährung des Laienkelchs und ihre Unabhängigkeit vom Papst. An ihrer Spitze stand ein von einem Administrator geleitetes geistliches Konsistorium, das von den Ständen – Baronen, Rittern und königlichen Städten – eingesetzt wurde. Die römisch-katholische Kirche war im Wesentlichen auf die deutschsprachige Bevölkerung beschränkt, die vor allem an der Peripherie im Norden, Westen und Süden ansässig war. In Zentralböhmen blieben nur Pilsen und wenige kleinere Städte katholisch. Mit dem Kuttenberger Religionsfrieden wurde 1485 das Nebeneinander von katholischer und utraquistischer Kirche in Böhmen rechtlich sanktioniert<sup>52</sup>.

Daneben bestand seit 1457 eine weitere, aus der hussitischen Revolution hervorgegangene Kirche: die sog. Brüderunität der Böhmisches bzw. Mährischen Brüder. Organisiert war sie als eine kongregationalistische Freikirche unter der Leitung von vier gewählten „Senioren“. Stark von dem charismatischen Laientheologen Petr Chelčický (ca. 1390 – ca. 1460) geprägt, führte die Unität die theologischen Anliegen der radikal-hussitischen Taboriten weiter, freilich ohne deren Militanz; damit verbanden sich waldensische Überlieferungen. Anscheinend sind die böhmischen Waldenser vollständig in der Brüderunität aufgegangen, und noch im 16. Jahrhundert gab es Verbindungen zwischen den Brüdern und den romanischen Waldensern, auch wenn man nicht gleich mit Amedeo Molnár von einer „waldensisch-hussitischen Internationalen“<sup>53</sup> sprechen will. Kennzeichnend für die Brüderunität war ihr strikter Biblizismus, ihr Pazifismus und ihre Ablehnung des Priestertums. Obwohl ohne rechtlichen Be-

51. Vgl. Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, „Opus Arduum“. Apokalyptik und Ekklesiologie im europäischen Kulturtransfer zwischen Spätmittelalter und Reformation, in: Friedrich SCHWEITZER (Hg.), Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, Gütersloh 2009 (VWGTh 33), S. 494-513.

52. Winfried EBERHARD, Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530, München 1981, S. 56-60 (VCC 38).

53. Amedeo MOLNÁR, L'internationale des Taborites et des Vaudois, in: BSSV 122 (1967), S. 3-13.

standsschutz, konnten die Böhmisches Brüder unter dem Schutz wohlgesinnter Adeliger faktisch eine gesicherte Existenz führen.

Für die Reformation in Böhmen und Mähren ergab sich so eine besondere, mit den übrigen europäischen Ländern nicht vergleichbare Ausgangslage. Auf den römischen Katholizismus stieß sie nur bei der deutschsprachigen Minderheit. Hier konnte sich die reformatorische Botschaft, gefördert von mächtigen Adelsfamilien wie den Grafen Schlick und den Freiherren Pflug von Rabenstein, rasch durchsetzen, vor allem in den Bergbaugemeinden im Norden und Nordwesten Böhmens<sup>54</sup>. Die tschechischsprachige Bevölkerungsmehrheit gehörte dagegen zum größten Teil einer der beiden aus der hussitischen Bewegung hervorgegangenen Kirchen an. Anders als in England waren die vorreformatorischen Bewegungen hier also keine verfolgte Minderheit, sondern die etablierte Form christlicher Religion. Für die Durchsetzung der Reformation war das nicht unbedingt ein Vorteil: denn einerseits war das kirchliche Reformverlangen schon zu einem Teil befriedigt, und andererseits erschwerte der alte Gegensatz zwischen Tschechen und Deutschen eine Rezeption der deutschen Reformation<sup>55</sup>.

Unter der tschechischsprachigen Bevölkerung vollzog sich die Reformation also auf dem Weg der Infiltration und Transformation der beiden vorreformatorischen Kirchentümer. Im Falle der ultraquistischen Kirche forcierte die Begegnung mit der Reformation einen bereits älteren Polarisierungsprozess zwischen Rechtsutraquisten, die eine Reunion mit der katholischen Kirche erstrebten, und Linksutraquisten, die eine stärkere biblizistisch-reformerische Profilierung wünschten<sup>56</sup>. Seit den 1490er Jahren hatten sich die Linksutraquisten der Brüderunität angenähert, im Ablassstreit stellten sie sich schon früh auf die Seite Luthers. In Böhmen hatte man aufmerksam registriert, dass sich Luther auf der Leipziger Disputation hinter Hus gestellt hatte. Der ultraquistische Pfarrer der Teynkirche Jan Poduška und der Propst des *Collegium Carolinum* Václav Rožd'alovský begannen daraufhin eine Korrespondenz mit Luther und sandten ihm auf seine Bitte Hus' Hauptwerk *De ecclesia* zu, dessen Lektüre ihn zu dem eingangs zitierten Wort von den „Hussitae ignorantes“ bewegte. Die Berufung auf Hus als Vorläufer Luthers und Wegbereiter der Reformation gehörte seitdem zum festen Repertoire reformatorischer Geschichtsanschauung<sup>57</sup>. Entsprechend

54. Rudolf RÍČAN, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus, Stuttgart 1957, S. 92; Kurt OBERDORFFER, Die Reformation in Böhmen und das spätere Hussitentum, in: *Bohemia* 6 (1965), S. 123-145, hier S. 139-142; Winfried EBERHARD, Bohemia, Moravia and Austria, in: PETTEGREE, Early Reformation (wie Fußnote 12), S. 23-48, hier S. 32f.

55. Ebd. S. 27f.

56. EBERHARD, Konfessionsbildung (wie Fußnote 52), S. 60-73.

57. Vgl. Heiko A. OBERMAN, Hus and Luther. Prophets of a Radical Reformation, in: Rodney L. PETERSEN / Calvin Augustine PATER (Hg.), *The Contentious Triangle. Church, State, and University. A Festschrift in Honor of Professor George Huntston Williams*,

groß war das Interesse der deutschen Reformation an hussitischer Literatur. Vielleicht war schon der 1520 bei Thomas Anshelm in Hagenau erschienene Druck von Hus' *De ecclesia* von Luther angeregt worden<sup>58</sup>; in den folgenden Jahren wurden – u. a. wieder durch Otto Brunfels – zahlreiche weitere hussitische Schriften zum Druck gebracht<sup>59</sup>.

Doch nicht nur Luther und seine Parteigänger, sondern auch Angehörige des linken Flügels der Reformation wurden vom Hussitismus inspiriert. Sehr wahrscheinlich waren die berühmten „Zwickauer Propheten“ um den Tuchmacher Nikolaus Storch hussitisch beeinflusst, und Thomas Müntzer hatte 1521, vielleicht aufgrund dieser Verbindung, in Prag Unterstützer für sein radikales Reformprogramm gesucht<sup>60</sup>.

Umgekehrt öffnete sich der linke Flügel des Utraquismus allmählich dem reformatorischen Gedankengut aus Wittenberg<sup>61</sup>. Dabei handelte es sich um einen längeren Prozess, in dem auch ältere, indigene Ansätze zur Entfaltung kamen, und nicht um eine scharfe Zäsur, wie sie der zur Bezeichnung des Linkstraquismus auch verwendete Terminus „Neutraquismus“ insinuiert. Seit den 1530er Jahren erlebte der Linkstraquismus einen beschleunigten Aufschwung, zu nächst in Zentral- und Ostböhmen; seit der Neuwahl 1539 bestimmte für vier Jahre ein linkstraquistisches Konsistorium den Kurs der ganzen Kirche. Letztendlich versank der Rechtsutraquismus, dessen Rückkehr in die römisch-katholische Kirche vom König forciert wurde, in der Bedeutungslosigkeit, während sich der Links- oder Neutraquismus immer mehr zu einer evangelischen Kirche entwickelte, ohne freilich im Luthertum aufzugehen<sup>62</sup>. In Mähren wirkten ne-

Kirkville, Mo 1999 (SCES 51), S. 135-166; Thomas KAUFMANN, Jan Hus und die frühe Reformation, in: Michael KESSLER u. a. (Hg.), *Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien. Aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend, Basel 2008* (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, Neue Folgen 5), S. 62-109.

58. Ebd. S. 92 f.

59. Siegfried HOYER, Jan Jus und der Hussitismus in den Flugschriften des ersten Jahrzehnts der Reformation, in: Hans-Joachim KÖHLER (Hg.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Stuttgart 1981 (SMAFN 13), S. 291-308; Kaufmann, Hus (wie Fußnote 57), S. 103 f., Fußnote 142.

60. Ebd. S. 133; Alfred ECKERT, Waldensisches Bekenntnis, Motive hussitischer Revolution und lutherischer Reformation in Böhmen bis nach dem „Prager Blutgericht“ 1621, in: Peter F. BARTON (Hg.), *Sozialrevolution und Reformation. Aufsätze zur Vorreformation und zu den „Bauernkriegen“ in Südmitteleuropa*, Wien [u. a.] 1975 (STKG II 2), S. 97-149, hier S. 119 f.; Carter LINDBERG, *The European Reformations*, Oxford 1996, S. 103; 150 f.

61. Vgl. EBERHARD, *Konfessionsbildung* (wie Fußnote 52), S. 125-149; EBERHARD, *Bohemia* (wie Fußnote 54), S. 28-31.

62. RÍČAN, *Reich Gottes* (wie Fußnote 54), S. 102; Zdeněk V. DAVID, *Utraquists, Lutherans, and the Bohemian Confession of 1575*, in: *ChH* 68 (1999), S. 294-336.

ben den dominierenden Einflüssen der Wittenberger Reformation unter dem Schutz adeliger Grundherren schon in den frühen 1520er Jahren auch Einflüsse der Schweizer Reformation Zwinglis; in Nikolsburg, Brünn und Znaim entstanden bedeutende Täufergemeinden<sup>63</sup>.

Auch die zweite aus dem Hussitismus hervorgegangene Kirche, die der Böhmisches Brüder, hatte schon früh mit Luther Kontakt aufgenommen<sup>64</sup>. Der Beginn dieser Beziehungen 1522/23 stand unter keinem guten Stern. Der rührige Senior der Brüderunität Lukas von Prag (ca. 1460-1528) konnte sich in den Fragen der Realpräsenz im Abendmahl und der Verdienstlichkeit der guten Werke mit Luther nicht verständigen. Doch nach seinem Tod im Jahre 1528 kamen neue Älteste ins Amt, die dem Luthertum zuneigten; der bedeutendste davon war Jan Augusta (1500-1572) in Prag. Wie die Neuutraquisten, so schickten auch die Böhmisches Brüder ihren theologischen Nachwuchs immer häufiger nach Wittenberg zum Studium. Das 1535 entstandene Bekenntnis der Böhmisches Brüder war deutlich im reformatorischen Geist gehalten und wurde 1538 von Luther in lateinischer Übersetzung zum Druck gebracht<sup>65</sup>. Doch auch in den Sammlungen reformierter Bekenntnisschriften fand es Eingang. Seit den 1540er Jahren nahmen die Brüder auch mit der schweizerisch-oberdeutschen Richtung der Reformation Kontakt auf und traten mit Bucer und Calvin in nähere Beziehungen. Infolge harter Verfolgungsmaßnahmen König Ferdinands verschob sich nach 1548 der Schwerpunkt der Brüderunität nach Mähren; viele ihrer böhmischen Anhänger wanderten nach Polen aus<sup>66</sup>.

Durch die gemeinsame Rebellion der nichtkatholischen Stände gegen König Ferdinands verfassungswidrigen Befehl, für den Schmalkaldischen Krieg Truppen zu stellen, kam es zu einer Annäherung der verschiedenen protestantischen Kirchentümer Böhmens – der Lutheraner, der (Neu-)Utraquisten und der Brüderunität<sup>67</sup>. 1575 einigten sich alle drei sogar auf ein gemeinsames, an die *Confessio Augustana* angelehntes Bekenntnis, die *Confessio Bohemica*<sup>68</sup>. Freilich war die gesamtprotestantische Einigkeit nicht von Dauer, da sich die Brüderunität seit

63. EBERHARD, Bohemia (wie Fußnote 54), S. 41 f.; RÍČAN, Reich Gottes (wie Fußnote 54), S. 90-92; OBERDORFFER, Reformation in Böhmen (wie Fußnote 54), S. 139.

64. Zum Folgenden Amedeo MOLNÁR, Luther und die böhmischen Brüder, in: UnFr 9 (1981), S. 3-23; RÍČAN, Reich Gottes (wie Fußnote 54), S. 89 f.; 93-97; 99-101; 103-106; OBERDORFFER, Reformation in Böhmen (wie Fußnote 54), S. 135-139; EBERHARD, Bohemia (wie Fußnote 54), S. 31 f.

65. MOLNÁR, Luther und die Böhmisches Brüder (wie Fußnote 64), S. 59 f.

66. RÍČAN, Reich Gottes (wie Fußnote 54), S. 106.

67. EBERHARD, Bohemia (wie Fußnote 54), S. 34 f.

68. RÍČAN, Reich Gottes (wie Fußnote 54), S. 108-110; ECKERT, Waldensisches Bekenntnis (wie Fußnote 60), S. 131-134.

1580 ganz dem Calvinismus zuwandte<sup>69</sup>. Kurz danach begann in Böhmen die Gegenreformation.

## 5. Die Anhänger Savonarolas

Die jüngste und am wenigsten fest gefügte der hier zu betrachtenden „vorreformatorischen“ Bewegungen war die der Anhänger des charismatischen Florentiner Dominikaners Girolamo Savonarola (1452-1498). Als Gegner der Medici war er zum Anführer der republikanischen Partei geworden, hatte aber zugleich durch seinen moralischen Rigorismus, seine kirchlichen Reformforderungen und seine apokalyptischen Prophezeiungen eine große religiöse Reputation gewonnen. Auch nach seiner Hinrichtung im Jahre 1498 hielten seine Anhänger in Florenz und der Toskana, die *Piagnoni* („Jammerer“), Savonarolas Andenken in Ehren.

Während das politische Anliegen Savonarolas mit der Etablierung des florentinischen Herzogtums im Jahre 1530 endgültig als gescheitert gelten musste, wurde sein religiöses Anliegen weiterhin gepflegt. Die Dominikaner von San Marco, deren Prior Savonarola gewesen war, und die Angehörigen weiterer Konvente verehrten ihn als Märtyrer. Auch eine volkstümliche Savonarola-Verehrung gab es, sogar Reliquien des *Frates* waren in Umlauf. Zeitweise bestanden regelrechte Untergrundgemeinden wie diejenige um den Florentiner Goldschmied Peter Bernhardin<sup>70</sup>. Die größte Wirkung entfalteten Savonarolas Ideen jedoch durch die Weiterverbreitung seiner Predigten und Schriften. Ein Exempel dafür bietet der Sieneser Jurist Lancelotto Politi (1484-1553), der sich 1515 bei einem Besuch in Florenz unter dem Eindruck von Schriften Savonarolas den *Piagnoni* anschloss und 1517 unter dem Ordensnamen Ambrosius Catharinus Mönch in San Marco wurde<sup>71</sup>.

Es ist denkbar, dass die kirchenkritischen Impulse Savonarolas und seine Hochschätzung der Heiligen Schrift bei dem einen oder anderen seiner Anhänger der Rezeption reformatorischen Gedankenguts den Boden bereitet haben. Die zeitgenössischen Gegner haben einen solchen Zusammenhang jedenfalls regelmäßig behauptet<sup>72</sup>. So versuchte etwa der erwähnte Ambrosius Catharinus, der sich im

69. RIČAN, Reich Gottes (wie Fußnote 54), S. 113-115; Joachim BAHLCCKE, Calvinismus im östlichen Europa. Entwicklungslinien des reformierten Typus des Reformation vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: REISS / WITT (Hg.), Calvinismus (wie Fußnote 11), S. 196-203, hier S. 201.

70. Joseph SCHNITZER, Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance, Bd. 2, München 1924, S. 850 f.

71. Ebd. S. 870 f.

72. Donald WEINSTEIN, Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet, New Haven, Conn [u. a.] 2011, S. 307.

Streit mit seinem Orden vom Anhänger zum erbitterten Gegner Savonarolas gewandelt hatte und auch als literarischer Kontrahent Luthers bekannt wurde, in einer Streitschrift die Übereinstimmung der Lehren Savonarolas und Luthers nachzuweisen<sup>73</sup>.

Wirklich hatte Luther 1523 Savonarolas Auslegung des 51. Psalms mit einer eigenen Vorrede zum Druck gegeben, in der er den „sanctus vir“ und Wahrheitszeugen empfahl, ohne sich freilich voll mit dessen Anliegen zu identifizieren<sup>74</sup>. Dementsprechend firmierte auch Savonarola 1556 bei Matthias Flacius und 1564 bei Jean Crespin als evangelischer Wahrheitszeuge.

Konkrete Belege für einen Übergang von Savonarola-Verehrern ins reformatorische Lager sind gleichwohl selten. Der Florentiner Chronist Bartolomeo Cerritani berichtet von zwei Anhängern des *Frate*, die nach der Rückkehr der Medici 1512 nach Deutschland ausgewichen waren und sich dort Luther angeschlossen hatten, aber auch Reuchlin und Erasmus hochschätzten<sup>75</sup>. Während des Aufstands gegen die Medici im April 1527 schrieb der prominente Republikaner und Savonarola-Jünger Girolamo Buonagrazia einen – verlorenen – Brief an Luther, den er anscheinend als Fortsetzer und Erfüller des religiösen Anliegens des *Frate* ansah<sup>76</sup>.

Gewöhnlich jedoch führte die Treue zu Savonarola nicht zur Rezeption reformatorischen Gedankenguts – im Gegenteil: Häufig wurde der *Frate* als Kronzeuge der katholischen Reform aufgerufen und sein Wollen in gegenreformatorischer Absicht aktualisiert<sup>77</sup>. Papst Clemens VIII. (1592-1605), selbst ein Anhänger der *Piagnoni*, erwog sogar die Kanonisierung Savonarolas, wogegen sich damals die Medici-Partei erfolgreich verwahrte<sup>78</sup>; 1998 wurde schließlich ein päpstliches Seligsprechungsverfahren eröffnet.

73. Ambrosio Catharino POLITO, *Discorso [...] contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola*, Venedig 1548. Vgl. SCHNITZER, Savonarola (wie Fußnote 70), S. 871 f.

74. Martin LUTHER, Begleitwort zu Savonarolas *Meditatio pia*, in: WA 12, S. 245-248. Vgl. WEINSTEIN, Savonarola (wie Fußnote 72), S. 306.

75. Manfred E. WELTI, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, Gütersloh 1985 (SVRG 193), S. 47 f.; Joachim WEINHARDT, *Savonarola als Apologet. Der Versuch einer empirischen Begründung des christlichen Glaubens in der Zeit der Renaissance*, Berlin [u. a.] 2003 (AKG 83), S. 23.

76. WELTI, *Italienische Reformation* (wie Fußnote 75), S. 48.

77. Ebd. S. 53; WEINSTEIN, Savonarola (wie Fußnote 75), S. 304.

78. SCHNITZER, Savonarola (wie Fußnote 70), S. 892.



## 6. Fazit

Unsere Ergebnisse lassen sich in sieben Thesen zusammenfassen:

- 1) Die „vorreformatorischen Bewegungen“ können in verschiedener Hinsicht durchaus als „Wegbereiter“ der europäischen Reformationen gelten; ihre Bedeutung hält sich jedoch in engen Grenzen<sup>79</sup>.
- 2) Die englischen Lollarden und in ihren eng begrenzten Verbreitungsgebieten auch die Waldenser dienten der Reformation des 16. Jahrhunderts als leicht mobilisierbares Anhängerreservoir. In Böhmen und Mähren vollzog sich die Reformation weithin geradezu als Übernahme der vorreformatorischen Bewegungen.
- 3) Die überregionalen Kommunikationsnetzwerke der Lollarden und Hussiten konnten als bereits etablierte Institutionen für die Verbreitung der reformatorischen Ideen genutzt werden.
- 4) Eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen den „vorreformatorischen Bewegungen“ und der Reformation war die Hochschätzung der Bibel und das Interesse an volkssprachlicher Bibellektüre.
- 5) Eine nennenswerte theologische Beeinflussung der Reformation durch die „vorreformatorischen Bewegungen“ ist dagegen nicht feststellbar; im Gegenteil hat die Begegnung mit der Reformation die Theologie dieser Bewegungen nachhaltig verändert.
- 6) Wesentlich höher als die Bedeutung der „vorreformatorischen Bewegungen“ für die Reformation ist umgekehrt die Bedeutung der Reformation für diese Bewegungen zu veranschlagen. Was diese älteren Bewegungen wesentlich erst zu „vorreformatorischen“ macht, ist, dass sie im 16. Jahrhundert eine Beziehung zur Reformation eingingen, zu ihr über- und in ihr aufgingen.
- 7) Mitsamt den vorreformatorischen Bewegungen als solchen konnte die Reformation auch deren mittelalterliche Vorgeschichte und historisches Selbstverständnis übernehmen und für ihre kontroverstheologische Berufung auf ältere „Wahrheitszeugen“ nutzbar machen<sup>80</sup>.

79. LAMBERT, *Ketzerei im Mittelalter* (wie Fußnote 10), S. 488: „Es gibt wohl einzelne interessante Beispiele für die Wiederanknüpfung einer neuen an eine alte Bewegung; doch die neuen übertrafen die alten an Kraft und Bedeutung, und außerdem verdankten die neuen Bewegungen den alten nicht viel.“; vgl. ebd. S. 493.

80. BENRATH, *Vorreformatoren* (wie Fußnote 50), S. 164f.