

# DIE KIRCHENKRITIK DES HOCH- UND SPÄTMITTELALTERS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE REFORMATION

*Wolf-Friedrich Schäufele*

Reformation und Kirchenkritik stehen unbestreitbar in einem engen Zusammenhang. Die reformatorische Agitation war weithin von akuter Kirchenkritik begleitet, und sie knüpfte häufig explizit an eine ältere, mittelalterliche Tradition der Kirchenkritik an. Bei näherem Zusehen erweist sich der Zusammenhang von Reformation und Kirchenkritik indessen als komplex, und in der Forschung ist er dementsprechend unterschiedlich aufgefasst worden. Wir wollen daher im Folgenden zunächst die Einschätzung der Bedeutung vorreformatorischer Kirchenkritik in wichtigen neueren Forschungsdiskursen darstellen, um sodann Entstehung und Charakter der Kirchenkritik des Hoch- und Spätmittelalters zu rekonstruieren und abschließend deren Zusammenhang mit der Reformation und deren Kirchenkritik zu erörtern.

## 1. DIE VORREFORMATORISCHE KIRCHENKRITIK IN NEUEREN FORSCHUNGSDISKURSEN

Für die gegenwärtige Diskussion über die historische Bedeutung der Kirchenkritik bezeichnend erscheint der Befund, dass in den großen Enzyklopädien und Fachlexika ein entsprechendes Lemma nicht vorkommt. Eine Ausnahme bildet allein das katholische *Lexikon für Theologie und Kirche*, dessen Artikel »Kirchenkritik« aber vom systematisch-theologischen Standpunkt aus verfasst ist<sup>1</sup> und die Entdeckung und Verteidigung der Legitimität konstruktiver Kirchenkritik in der nachkonziliaren römisch-katholischen Theologie widerspiegelt. Dasselbe Anliegen steht auch hinter dem stärker historisch profilierten Überblick von Victor Konzemius im *Handbuch der Fundamentaltheologie*,<sup>2</sup> aber auch etwa hinter dem von Mariano Delgado und Gotthard Fuchs herausgegebenen drei-

---

<sup>1</sup> DIETRICH WIEDERKEHR, Art. Kirchenkritik, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1993), 19.

<sup>2</sup> VICTOR CONZEMIUS, Die Kritik der Kirche, in: HFTh 3 (2000), 11–26.

bändigen Sammelwerk *Die Kirchenkritik der Mystiker*.<sup>3</sup> In evangelischer Literatur kommt das Thema dagegen praktisch nicht vor. Wir werden unten noch darauf zurückkommen müssen, was genau terminologisch unter »Kirchenkritik« zu verstehen sei. Vorläufig können wir aber schon einmal festhalten, dass »Kirchenkritik« als Begriff und Konzept derzeit anscheinend kein prominenter Gegenstand kirchengeschichtlicher Forschung ist.

Das war nicht immer so. Tatsächlich haben in der Geschichte der reformationsgeschichtlichen Forschung mindestens zwei prominente Diskurse die Bedeutung der vorreformatorischen Kirchenkritik erörtert, selbst wenn man, wie hier, von der lange Zeit einflussreichen Vorstellung von Vorläufern der Reformation – sogenannten »Vorreformatoren« – im ausgehenden Mittelalter absieht.<sup>4</sup>

Der erste dieser beiden Diskurse setzte im späteren 19. Jahrhundert ein und betraf die Bedeutung der sogenannten *Gravamina der deutschen Nation* für die Entstehung und Akzeptanz der Reformation. Seit dem Mainzer Libell von 1451 waren immer wieder Listen solcher Beschwerden und kirchenpolitischen Reformforderungen der Reichsstände an den päpstlichen Stuhl zusammengestellt worden, die als eine Spielart von »Kirchenkritik« verstanden werden können, obwohl nicht wenige der Gravamina auch von geistlichen Reichsständen erhoben wurden. Einen Höhepunkt erreichte die Gravamina-Sammlung auf den Reichstagen von 1521 und 1526, also zeitgleich zur frühen Reformation. Bruno Gebhardt, der nachmalige Begründer des *Handbuchs der deutschen Geschichte*, untersuchte in seiner 1884 gedruckten Dissertation die Entwicklung und Profilierung der Gravamina und zeigte dabei in einem besonderen Exkurs den engen Zusammenhang zwischen Luthers Adelschrift und den Wormser Gravamina von 1521 auf.<sup>5</sup> Ergänzend zu den Reichstags-Gravamina untersuchte Anton Störmann 1916 die städtischen Gravamina gegen den Klerus, bei denen es vor allem um Zehnten und andere Abgaben, kirchlichen Vermögensbesitz und Wirtschaftstätigkeit, rechtliche und steuerliche Privilegien des Klerus, die kirchliche Gerichtspraxis und sittliche Mängel von Klerikern ging, wozu seit

<sup>3</sup> MARIANO DELGADO/GOTTHARD FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung*. 3 Bde., Fribourg/Stuttgart 2004–2005 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2–4); vgl. hier besonders Bd. 1, 14–18.

<sup>4</sup> Vgl. dazu WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, »Vorreformation« und »erste Reformation« als historiographische Konzepte. Bestandsaufnahme und Problemanzeige, in: ANDREA STRÜBIND/TOBIAS WEGER (Hg.), *Jan Hus – 600 Jahre Erste Reformation*, München 2015 (SBKDG 60), 209–231.

<sup>5</sup> BRUNO GEBHARDT, *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof*, Breslau 1884. – Der erwähnte Exkurs 108–114.

1517, als Folge der Reformation, religiöse Motive hinzugetreten seien.<sup>6</sup> Joseph Lortz, der Pionier der katholischen Lutherforschung, erklärte die Gravamina schließlich kurzerhand zur Möglichkeitsbedingung der Reformation: »Ohne die ›Gravamina der deutschen Nation‹ hätte die Nation jenem ersten Ruf Luthers nicht geantwortet, wäre Luther nicht zum Reformator geworden, wäre die Reformation nicht gekommen«<sup>7</sup>. Demgegenüber konnte Hans-Christoph Rublack anhand des Speyerer Reichstags von 1526 überzeugend nachweisen, dass Gravamina und Reformation unterschiedliche und letztlich unvereinbare Ziele hatten und nur zu Beginn der 1520er Jahre eine zeitweilige Koalition eingingen.<sup>8</sup>

Der zweite Forschungsdiskurs über die Bedeutung vorreformatorischer Kirchenkritik für die Reformation wurde am Ende des 20. Jahrhunderts unter dem Schlagwort des »Antiklerikalismus« geführt. Pioniere dieser Forschungsrichtung waren Hans-Jürgen Goertz<sup>9</sup> und Heiko A. Oberman, der 1990 in Tucson einen Kongress zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Antiklerikalismus durchführte.<sup>10</sup> Der eigentlich aus anderen Zusammenhängen stammende Terminus hat sich seither in der Frühneuezeitforschung als Sammelbegriff für verschiedene Formen des Protests gegen als ungerecht empfundene Privilegien des Klerus im weitesten Sinne etabliert.<sup>11</sup> Im Laufe der Debatte wurden an-

<sup>6</sup> ANTON STÖRMANN, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit, Münster 1916 (RGST 24–26).

<sup>7</sup> JOSEPH LORTZ, Die Reformation in Deutschland 1, Freiburg <sup>5</sup>1962, 204.

<sup>8</sup> HANS-CHRISTOPH RUBLACK, Gravamina und Reformation, in: INGRID BÁTORI (Hg.), Städtische Gesellschaft und Reformation, Stuttgart 1980 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 12 / Kleine Schriften 2), 292–313.

<sup>9</sup> HANS-JÜRGEN GOERTZ, Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegung, in: PETER BLICKLE (Hg.), Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz, Stuttgart 1982, 182–209; DERS., Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987; DERS., Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995.

<sup>10</sup> PETER DYKEMA/HEIKO A. OBERMAN (Hg.), Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, Leiden 1993. Vgl. dazu die Rezension von KLAUS SCHREINER, Gab es im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Antiklerikalismus? Von der Schwierigkeit, aus einem modernen Kampfbegriff eine Kategorie historischer Erkenntnis zu machen, in: ZHF 21 (1994), 513–521.

<sup>11</sup> Die gleichsam »offizielle«, auf dem Kongress in Tucson fixierte Definition lautete: »attitudes and forms of behavior which in late medieval and early modern Europe engendered literary, political or physical action against what were perceived as unjust privileges constituting the legal, political, economic, sexual, sacred or social power of the clergy. Significantly different according to place, time and social background, anticlericalism could focus on papal, episcopal, sacerdotal, monastic, ministerial or intellectual power-structures« (HEIKO A. OBERMAN, Anticlericalism as an Agent of Change, in: DYKEMA/OBERMAN [Hg.], Anticlericalism [wie Anm. 10], ix–xi, hier: x).

fängliche Überspitzungen korrigiert und die Erschließungskraft des Antiklerikalismus-Begriffs bescheidener und realistischer bewertet. Inzwischen besteht weitgehend Konsens dahingehend, dass der Antiklerikalismus der Reformationszeit zwar an Elemente der mittelalterlichen Kirchenkritik anknüpfen konnte, seinem Wesen nach aber eine Besonderheit der frühen Reformation war; antiklerikale Affekte ließen sich von der reformatorischen Bewegung kurzfristig motivierend und handlungsaktivierend instrumentalisieren, sind aber nicht als eigentliche Ursache des reformatorischen Umbruchs anzusehen.<sup>12</sup>

## 2. PHÄNOMENOLOGIE UND GENEALOGIE DER KIRCHENKRITIK IM HOCH- UND SPÄTMITTELALTER

Wie stellt sich nun aber die der Reformation vorangehende Kirchenkritik des Hoch- und Spätmittelalters dar? Der Begriff »Kirchenkritik« soll im Folgenden im weitesten Sinne verstanden werden – als Sammelbezeichnung für alle Formen von Kritik an Lehre, Gottesdienst, Verfassung und institutioneller Ausgestaltung der christlichen Kirche und an der Position, der Amts- oder Lebensführung von Papst, Bischöfen, Weltklerikern und Ordensleuten insgesamt oder in besonderen Einzelfällen. »Antiklerikalismus« (oder »Kleruskritik«) wäre als ein Teilaspekt darunter subsumiert.

In den letzten Jahrzehnten wurden zahlreiche begriffliche Distinktionen vorgeschlagen, um eine differenzierte Erfassung des Phänomens »Kirchenkritik« (bzw. »Antiklerikalismus«) zu ermöglichen. Erwähnt sei hier nur die Unterscheidung von innerer und äußerer Kirchenkritik<sup>13</sup>, die Unterscheidung nach sozialen Trägerschichten<sup>14</sup> und die thematische Unterscheidung nach Gegenständen der Kritik<sup>15</sup>. Die meisten dieser Distinktionen erweisen sich in je bestimmten Zusammenhängen und unter bestimmten Aspekten als hilfreich. Für eine Gesamtperspektive auf das gemeinte Phänomen sind aber vor allem zwei derartige Distinktionen praktisch brauchbar. Das ist zunächst die Unterscheidung nach den Gegenständen oder Zielpersonen der Kritik. In diesem Sinne kann

<sup>12</sup> Vgl. GOERTZ, Antiklerikalismus und Reformation (wie Anm. 9), 7–20; OLAF MÖRKE, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung, München 2005 (EDG 74), 121–125.

<sup>13</sup> CONZEMIUS, Kritik der Kirche (wie Anm. 2), 31.

<sup>14</sup> HENRY J. COHN, Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England, in: WOLFGANG J. MOMMSEN u. a. (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland/The Urban Classes, the Nobility and the Reformation. Studies on the Social History of the Reformation in England and Germany, Stuttgart 1979 (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 5), 309–329, hier: 313 f.

<sup>15</sup> Z. B. ROBERT W. SCRIBNER, Antiklerikalismus in Deutschland um 1500, in: FERDINAND SEIBT/WINFRIED EBERHARD (Hg.), Europa um 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit. Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, Stuttgart 1987, 368–382, hier: 369–373.

man zwischen Papst- und Bischofskritik, Kritik am Weltklerus, an Ordensleuten oder speziell an Mendikanten unterscheiden.<sup>16</sup> Die zweite hilfreiche Distinktion ist die zwischen systemimmanenter oder systemkonformer und mithin letztlich systemstabilisierender Kirchenkritik einerseits und systemsprengender, fundamentaler, das gesamte kirchliche System in Frage stellender Kirchenkritik andererseits.<sup>17</sup>

Entgegen einer älteren Anschauung, die die Kirchenkritik des ausgehenden Mittelalters insgesamt im Wesentlichen auf das Papstschisma von 1378 zurückführen wollte, ist festzustellen, dass die Kritik deutlich weiter zurückreichte<sup>18</sup> und auf verschiedene Ursachen und Anlässe zurückging. Konkret wollen wir im Folgenden vier historische Wurzeln der Kirchenkritik des Hoch- und Spätmittelalters identifizieren.

## 2.1 Die Gregorianische Reform

Eine erste historische Wurzel der mittelalterlichen Kirchenkritik liegt in der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts, die Eugen Rosenstock-Huussy nicht zu Unrecht eine »Papstrevolution« genannt hat.<sup>19</sup> Die Gregorianische Reform ist nicht in erster Linie als Reaktion auf praktische kirchliche Missstände zu verstehen, sondern als Durchsetzung neuer Normen und normativer Ideale für die Gestaltung des kirchlichen Lebens.<sup>20</sup> Dazu gehörten die durchgehende Orientierung am Vorbild der apostolischen Urkirche und an den ältesten kirchlichen Rechtsnormen, das aus der cluniazensischen Klosterreform übernommene Ideal der »Freiheit der Kirche« (*libertas ecclesiae*), die konsequente Zentrierung der abendländischen Kirche auf das Papsttum, die Übertragung monastischer Ideale auf den Weltklerus und die Neudefinition des verpönten Tatbestandes der »Simonie«. Durch die Propagierung dieser neuen Normen wurde zugleich der kirchliche status quo desavouiert und zum Gegenstand der Kritik – einer Kritik, die aus dem Binnenbereich der kirchlichen Hierarchie und des Klerus selbst kam und die man daher auch als kirchliche Selbstkritik<sup>21</sup> bezeichnen könnte.

<sup>16</sup> PETER BLICKLE, Neuorientierung der Reformationsforschung?, in: HZ 262 (1996), 481–491, hier: 484.

<sup>17</sup> KASPAR ELM, Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter, in: DYKEMA/OBERMAN (Hg.), Anticlericalism (wie Anm. 10), 3–18, hier: 13; WINFRIED EBERHARD, Klerus- und Kirchenkritik in der spätmittelalterlichen deutschen Stadtchronistik, in: HJ 114 (1994), 349–380, hier: 350.

<sup>18</sup> JOHANNES HALLER, Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters 1, Berlin 1903, 7–11.

<sup>19</sup> EUGEN ROSENSTOCK-HUUSY, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, Stuttgart <sup>3</sup>1961, 131 ff.

<sup>20</sup> Zum Folgenden vgl. WERNER GOEZ, Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122, Stuttgart <sup>2</sup>2008.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. EBERHARD, Klerus- und Kirchenkritik (wie Anm. 17), 351.

Kirchliche Selbstkritik dieser Art fand sich indirekt in den verschiedenen Reformdekreten und Streitschriften. Direkt artikuliert wurde sie beispielsweise im *Liber Gomorrhianus* (1048) von Petrus Damiani oder in den *Libri tres contra simoniacos* (1056/58) des Humbert von Silva Candida. Auch in den späteren Jahrhunderten ist weiterhin regelmäßig »kirchliche Selbstkritik« dieser Art laut geworden. Ihren wichtigsten »Sitz im Leben« fand sie in den Synodalpredigten, die im Auftrag der Bischöfe Missstände in ihren Diözesen geißelten.<sup>22</sup> Diese Art der Kirchenkritik bedrohte den Bestand und das Funktionieren der kirchlichen Institution nicht, sondern sollte im Gegenteil beides sicherstellen. Die Selbstverständlichkeit einer reformorientierten, konstruktiven kirchlichen Selbstkritik wird schön an den Weltgerichtsdarstellungen des Hoch- und Spätmittelalters deutlich, wo unter den Verdammten regelmäßig kirchliche Würdenträger und Ordensleute erscheinen. Auf dem großen Zittauer Fastentuch von 1472, das womöglich von dem Zittauer Franziskanerbruder Vincentius geschaffen wurde, ist bei der Darstellung der Versuchung Jesu sogar der Versucher als spitzbärtiger Mönch dargestellt, der in eine Kutte mit Kapuze und Skapulier gekleidet ist und einen Rosenkranz in der Hand hält.<sup>23</sup>

Es liegt im Wesen der religiös motivierten, ursprünglich aus dem Binnenraum kirchlicher Selbstverständigung stammenden Kirchenkritik, dass sie unter bestimmten Umständen eine so weitgehende Radikalisierung erfahren konnte, dass sie nicht mehr systemkonform wirkte, sondern Bestand und Gestalt der kirchlichen Institution grundsätzlich in Frage stellte. Zu einer derartigen Radikalisierung kam es vor allem im Umkreis der Armutsbewegung, die mit der Propagierung der freiwilligen Armut und der Wanderpredigt eine eigene, nicht selten subversive Interpretation der *imitatio Christi et apostolorum* entwickelte.<sup>24</sup> Regelmäßig wurde der Schritt von der konstruktiven, systemkonformen zur systemsprengenden Kirchenkritik in Laienkreisen getan, mochten dabei auch Kleriker wie Arnold von Brescia<sup>25</sup> die Stichwortgeber sein. Tatsächlich haben die kurialen Protagonisten der Gregorianischen Reform selbst Anlass zur Radikalisierung gegeben, indem sie sich in Mailand mit der laikalen Opposition der Pataria gegen den dortigen Erzbischof verbanden und erfolgreich den Boykott der Messen von im Konkubinat lebenden Priestern durchsetzten.<sup>26</sup> Die Auswanderung einer radikalisierten Kirchenkritik aus dem kirchlichen Binnenraum in die

<sup>22</sup> JOHANN BAPTIST SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1969, 172.

<sup>23</sup> FRIEDHELM MENNEKES (Hg.), *Die Zittauer Bibel. Bilder und Texte zum Großen Fastentuch von 1472*, Stuttgart 1998, hier: 116 f.

<sup>24</sup> Vgl. KARL BOSL, *Armut Christi. Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis 13. Jahrhundert* (SBAW.PH 1981/1), München 1981.

<sup>25</sup> Vgl. RAOUL MANSELLI, Art. Arnold von Brescia, in: TRE 4 (1979), 129–133; MAURIZIO PEGRARI (Hg.), *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, Brescia 1991.

<sup>26</sup> HAGEN KELLER/OLAF ZUMHAGEN, Art. Pataria, in: TRE 26 (1996), 83–85.

Dissidenz erreichte dann mit den großen Bewegungen der Katharer und der Waldenser ihren Höhepunkt. War der Fundamentalgegensatz zur etablierten kirchlichen Institution erst einmal aufgebrochen, so verschärfte sich die Kritik rasch weiter. Dies ist besonders gut bei den Waldensern zu beobachten, die in Reaktion auf das 1183 vom Lyoner Erzbischof verhängte Predigtverbot die Bibel als exklusive Norm entdeckten und von da aus dann unter anderem auch die Verehrung Marias und der Heiligen, den Fegefeuer glauben, die Fürbitte für Verstorbene, die Gewährung von Ablass und die Praxis der Exkommunikation attackierten.<sup>27</sup>

## 2.2 Das Große Schisma

Eine zweite historische Wurzel vorreformatorischer Kirchenkritik war das Große Abendländische Schisma (1378–1417).<sup>28</sup> Hier waren es nicht so sehr neue Ideale, als vielmehr die Empörung über die aktuellen kirchlichen Fehlentwicklungen und Missstände, die in der Kirchenkritik Ausdruck gewann – anders gesagt: Es ging um praktische Politik.<sup>29</sup> Bereits die Jahrzehnte des avignonesischen Papsttums hatten viele Beobachter zu scharfer Kritik provoziert. Doch das Schisma, in dem sich seit 1378 zwei, seit 1409 sogar drei rivalisierende Päpste mit ihren Obödienzen gegenüberstanden, die einander samt ihrer jeweiligen Anhängerschaft exkommunizierten, war vollends dazu angetan, die kirchliche Autorität zu erschüttern und massive Kritik hervorzurufen. Gleichgültig, welchem Papst man anhing, musste man zugleich die Autorität eines anderen Papstes und seiner Bannsprüche bestreiten – und ebenso die aller Kleriker der gegnerischen Obödienz. Der infolge des erhöhten Finanzbedarfs mehrerer Kurien forcierte päpstliche Fiskalismus, der zu erheblichen materiellen Belastungen des Klerus wie der Laien führte, trug das Seine dazu bei, den Unmut gegen die aktuellen kirchlichen Verhältnisse zu schüren.

Auch jetzt fand der Hauptstrom der weit verbreiteten Kirchenkritik eine innerkirchliche und im Wesentlichen noch systemkonforme Ausdrucksform. Der Konziliarismus münzte die Kritik am Papsttum in seine kirchenverfassungsrechtliche Vorstellung von der Überordnung des Konzils über den Papst um. Im Zuge der Beseitigung des Papstschismas nahmen die Konziliaristen zusätzlich ein umfangreiches, weit ausgreifendes Reformprogramm in Angriff, wie es namentlich während der Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und

<sup>27</sup> GABRIEL AUDISIO, *Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung*, München 1996, 62–73.

<sup>28</sup> Zum Folgenden vgl. HERIBERT MÜLLER, *Die kirchliche Krise des Spätmittelalters*, München 2012 (EDG 90).

<sup>29</sup> HALLER, *Papsttum und Kirchenreform* (wie Anm. 18), 12.

Basel (1431–1449) formuliert wurde.<sup>30</sup> Dabei ging es unter anderem um die Papstwahl, die Vergabe kirchlicher Ämter, die kuriale Fiskalpolitik, die Neugestaltung kirchlicher Gerichtsverfahren, das kirchliche Grundeigentum und die Etablierung regelmäßiger Diözesansynoden. Das bedeutendste literarische Dokument einer solchen, aus dem Reformprogramm des Konziliarismus hervorgegangenen und konstruktiv mit konkreten Reformzielen verbundenen Kirchenkritik, ist die berühmte *Reformatio Sigismundi*, die 1439 von einem unbekanntem Teilnehmer des Basler Konzils verfasst wurde und weitgehende kirchliche, aber auch weltliche Reformen einforderte.<sup>31</sup> Zwar gelang auf dem Konstanzer Konzil die Wiederherstellung der Kircheneinheit, doch die weitergehende Reformagenda des Konziliarismus erwies sich als nicht umsetzbar. Dies zeigte sich besonders im Heiligen Römischen Reich: Während sich der französische König mit der Pragmatischen Sanktion von Bourges 1438 die Basler Reformdekrete für sein Königreich zu eigen machte, bestätigte Kaiser Friedrich III. 1448 im Wiener Konkordat die Ansprüche des Papstes. Die unmittelbar danach einsetzende Sammlung der *Gravamina der deutschen Nation* kann insofern als Fortsetzung der konziliaristischen Kirchenkritik verstanden werden. Geistliche und weltliche Reichsfürsten gleichermaßen artikulierten hier ihre Beschwerden. Dabei ging es vor allem um den päpstlichen Einfluss auf die Vergabe kirchlicher Pfründen im Reich, um die ausufernde römische Besteuerungspraxis und um die Kompetenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit.<sup>32</sup> Wie der Konziliarismus, so bewegten sich die Gravamina aber stets im Rahmen des bestehenden kirchlichen Systems.

Ein eigenes Milieu geistlicher Kirchenkritik entwickelte sich parallel dazu bei Reformtheologen wie Johann Rucherat von Wesel, die mehr oder weniger stark von der *Devotio moderna* beeinflusst waren.<sup>33</sup> Ihre Kritik betraf Einzelaspekte, war aber bei Einzelnen schon weitgehend genug, um zum Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt zu führen. Daneben entwickelte sich in Reaktion auf das Große Schisma aber auch ein Segment eindeutig radikaler, systemsprengender Kirchenkritik. Theologen wie John Wyclif und Jan Hus und ihre weit ins laikale Kirchenvolk hineinreichende Anhängerschaft überschritten klar die Grenzen systemkonformer Selbstkritik. Wenn sie von einem augustinischen Kirchenbe-

<sup>30</sup> Vgl. z. B. die Reformwünsche der Nationenvertreter auf dem Konzil von Pisa vom Juli 1409, in: JÜRGEN MIETHKE/LORENZ WEINRICH (Hg.), Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), Darmstadt 1995 (AQDGMA 38a), 166–185.

<sup>31</sup> HEINRICH KOLLER, Art. *Reformatio Sigismundi*, in: *VerfLex* 7 (1989), 1070–1074.

<sup>32</sup> GEBHARDT, *Gravamina* (wie Anm. 5), 96 f.

<sup>33</sup> BERND MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: DERS., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. von JOHANNES SCHILLING, Göttingen 1991, 73–85, hier: 82.



griff aus die Autorität der kirchlichen Hierarchie grundsätzlich in Frage stellten, wenn sie die Bibel als alleinige Glaubens- und Lebensnorm gegen die päpstlich-kirchlichen Rechtsnormen ausspielten und schließlich sogar im Papsttum den Antichrist erkannten,<sup>34</sup> dann war damit der Binnenraum des zeitgenössischen Reformdiskurses verlassen. Wie zuvor schon die Katharer und Waldenser, so entwickelten auch Lollarden und Hussiten teilweise elaborierte Vorstellungen über den historischen Verfall der römischen Kirche, die schuldhaft von ihrem göttlichen Auftrag abgewichen und nicht mehr Kirche Christi sei.<sup>35</sup>

### 2.3 Ausdehnung und Verdichtung weltlicher Herrschaft

Die aus der Gregorianischen Reform und die aus dem Großen Schisma erwachsene Kirchenkritik nahm ihren Anfang im Inneren der kirchlichen Institution, als primär religiös motivierte kirchliche Selbstkritik. Davon zu unterscheiden ist jene andere Art von Kirchenkritik, die als Ausdruck politischer, wirtschaftlicher und sozialer Interessen von außen an Kirche und Klerus herangetragen wurde. Beide Typen lassen sich selbstverständlich nicht reinlich scheiden. Mit den *Gravamina der deutschen Nation* haben wir bereits eine Form der Kirchenkritik berührt, die mittelbar aus der kirchlichen Selbstkritik hervorgegangen war, in der aber zugleich auch politische und wirtschaftliche Interessen zur Wirkung kamen. Die im engeren Sinn politisch-wirtschaftlich motivierte Kirchenkritik hatte ihre historischen Ursprünge dagegen überwiegend im Kontext von Prozessen der Ausdehnung und Verdichtung weltlicher Herrschaft.

Derartige Prozesse weltlicher Herrschaft vollzogen sich im Hoch- und Spätmittelalter auf verschiedenen Ebenen. Die höchste Ebene war die der kaiserlichen und königlichen Gewalt. Die Etablierung und der Machtzuwachs des abendländischen Kaisertums führte, verstärkt seit der Gregorianischen Reform, zum Zusammenstoß der beiden Universalgewalten Kaisertum und Papsttum und generierte eine imperiale Papstkritik, die in einer ausgedehnten Streitschriftenliteratur verbreitet wurde. Ähnliche Konflikte entwickelten sich in der späteren Zeit auch zwischen dem Papsttum und den als Folge der Zentralisierung und Verdichtung der Herrschaft in den europäischen Nationalstaaten erstarkten Königen, namentlich dem französischen Königtum.

<sup>34</sup> Vgl. WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, Der Antichrist bei Wyclif und Hus, in: MARIANO DELGADO/VOLKER LEPPIN (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge, Fribourg/Stuttgart 2010 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), 173–207.

<sup>35</sup> WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, Der Verfallsgedanke in mittelalterlichen religiösen Bewegungen, in: MARIANO DELGADO/VOLKER LEPPIN (Hg.), Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums, Stuttgart/Fribourg 2013 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 18), 183–201.

Auf einer tieferen Ebene ließ in analoger Weise die Etablierung der Landesherrschaft in den frühneuzeitlichen Territorien des Reiches Konfliktlinien mit Kirche und Klerus entstehen.<sup>36</sup> Mit der zunehmenden Aneignung von Aufsichtsrechten über Pfarreien und Klöster durch die weltlichen Fürsten und den dadurch ausgelösten Konflikten mit Bischöfen, Klerikern und Ordensoberen ergaben sich hier weitere Anlässe für eine politisch und wirtschaftlich motivierte Kirchenkritik.

Praktisch am bedeutendsten in diesem Kontext waren aber die komplexen Konfliktlagen, die sich in den aufstrebenden Städten des Reiches vor allem seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts herausbildeten.<sup>37</sup> Ursächlich dafür war einerseits die nun vollends zum Abschluss kommende institutionelle Intensivierung der Kirche mitsamt der Konstituierung des Klerus als eines abgeschlossenen, sich von der Laienschaft distanzierenden Standes, andererseits die bürgerliche Herrschaftsintensivierung im städtischen Binnenraum. Das damit verbundene Bestreben nach Herstellung eines homogenen bürgerlichen Stadtverbandes stieß hart auf die hergebrachten Vorrechte des Klerus, der je länger je mehr als störender Fremdkörper in der Stadt erscheinen musste.<sup>38</sup> Ein beständiges Konfliktpotential bot vor allem die juristische und steuerliche Immunität der Kleriker und ihrer Haushalte, die in Konkurrenz zum zünftischen Handwerk betriebene wirtschaftliche Tätigkeit der Klöster, die Zoll- und Abgabefreiheit auf Getreide und Wein und die Brau- und Schankprivilegien für Geistliche und Klöster. In den Bischofsstädten kam dazu das gegen die bischöfliche Stadtherrschaft gerichtete Autonomiestreben von Patriziern und Zünften. Seltener gab die Gefährdung der institutionellen Heilsvermittlung etwa durch unangebrachte Verhängung des Interdikts Anlass zu Auseinandersetzungen. Kritik am Lebenswandel des Klerus und insbesondere am verbreiteten Konkubinat spielte anscheinend nur eine geringe Rolle.<sup>39</sup> Diese städtischen Gravamina bildeten sozusagen das lokale Pendant zu den auf Reichsebene formulierten *Gravamina der deutschen Nation*.<sup>40</sup> Sie bildeten den Nährboden, aus dem sich jene spezifische, das Gegenüber von Klerus und Laien konstitutiv voraussetzende Form der Kirchenkritik entwickelte, die als »Antiklerikalismus« zu bezeichnen ist. In der Praxis reichte deren Spektrum von alltäglichen Unmutsbezeugungen bis zu

<sup>36</sup> ELM, Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter (wie Anm. 17), 8.

<sup>37</sup> Zum Folgenden EBERHARD, Klerus- und Kirchenkritik (wie Anm. 17). - In anderen europäischen Ländern stellt sich die Situation teilweise anders dar; zu England vgl. COHN, Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus (wie Anm. 14), 318.

<sup>38</sup> EBERHARD, Klerus- und Kirchenkritik (wie Anm. 17), 352 f.

<sup>39</sup> EBERHARD, Klerus- und Kirchenkritik (wie Anm. 17), 354, 366, 370.

<sup>40</sup> STÖRMANN, Städtische Gravamina (wie Anm. 6).

spektakulären Gewaltaktionen wie den sogenannten »Pfaffenkriegen« oder »Pfaffenstürmen«, die für zahlreiche Städte bezeugt sind.<sup>41</sup>

Ein eigenes Phänomen ist die Kirchenkritik in bäuerlichen oder allgemeiner in ländlichen Kontexten. Hier gerieten Kirche und Klerus vor allem in ihrer Eigenschaft als Grund- und Gerichtsherren in den Fokus der Kritik ihrer abgabepflichtigen Untertanen – insbesondere dann, wenn infolge schlechter Ernten die Abgabelasten als existenzgefährdend empfunden oder der Kirchenbann zu ihrer Eintreibung missbraucht wurde.<sup>42</sup>

Alle hier betrachteten, meist im Kontext von Prozessen der Herrschaftsverdichtung zu verstehenden Spielarten von politisch oder wirtschaftlich motivierter Kirchenkritik haben gemeinsam, dass sie sich zwar in Ausnahmefällen bis zur extremen Konfrontation steigern konnten – so etwa im Investiturstreit oder in den städtischen »Pfaffenkriegen« –, dass derartige Eskalationen aber stets heilbar waren und, vor allem, fast immer im Rahmen des bestehenden kirchlichen Systems blieben. Auch wenn dieser oder jener Papst als Antichrist verschrien wurde, war damit das Papsttum als solches nicht in Frage gestellt. Und auch wenn die steuerlichen oder rechtlichen Privilegien der Kleriker im Stadtverband kritisiert wurden, war damit gewöhnlich keine generelle Bestreitung der Amtswürde und der religiösen Funktion des Klerus verbunden. Dort freilich, wo eine systemsprengende Dissidenz bereits etabliert war, konnten sich die Dissidenten dann auch die landläufige politisch oder wirtschaftlich motivierte städtische Kleruskritik zu eigen machen, wie dies etwa für die englischen Lollarden bekannt ist.<sup>43</sup>

#### 2.4 Humanistische Kritik an Bildungsstand und Moral des Klerus

Eine vierte Wurzel spätmittelalterlicher Kirchenkritik lag im Humanismus.<sup>44</sup> Die Humanisten mokierten sich zum einen über die defizitäre Bildung von Weltklerikern wie von Ordensleuten. Dabei traf ihre Kritik sowohl wirkliche, unter dem niederen Klerus anzutreffende Bildungsdefizite wie auch die von den Humanisten verachtete scholastische Gelehrsamkeit gebildeter kirchlicher Amtsträger. Zum anderen monierten Humanisten von ihrem ethischen Christentumsverständnis aus den unmoralischen Lebenswandel von Geistlichen.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, »Pfaffenkriege« im spätmittelalterlichen Hanseraum. Quellen und Studien zu Braunschweig, Osnabrück, Lüneburg und Rostock, 2 Bde., Köln 1989 (Städteforschung C/1–2).

<sup>42</sup> COHN, Reformatrische Bewegung und Antiklerikalismus (wie Anm. 14), 314–317.

<sup>43</sup> ARTHUR GEOFFREY DICKENS, The English Reformation, London <sup>2</sup>1989, 39.

<sup>44</sup> GOERTZ, Pfaffenhaß (wie Anm. 9), 59–63; vgl. MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland (wie Anm. 33), 82 f.; KARLHEINZ BLASCHKE, Erscheinungen des Antiklerikalismus in Sachsen vor und während der Reformation, in: DYKEMA/OBERMAN (Hg.), Anticlericalism (wie Anm. 10), 229–236, hier: 235.

Ausdrücklich formuliert findet sich solche humanistische Kleruskritik etwa bei Sebastian Brant in seinem *Narrenschiff* (1494), in dem der Pfründenakkumulation und dem »Geistlichwerden« sogar zwei eigene Kapitel gewidmet sind.<sup>45</sup> Im *Lob der Torheit* (1511) richtete Erasmus von Rotterdam seine der personifizierte Dummheit in den Mund gelegte Kritik geschickt auch gegen Theologen, Mönche und Weltpriester, Bischöfe, Kardinäle und Päpste.<sup>46</sup> Das wichtigste literarische Dokument humanistischer Kleruskritik sind jedoch die berühmten satirischen *Dunkelmännerbriefe* von Crotus Rubianus und Ulrich von Hutten.<sup>47</sup> Allerdings handelte es sich bei der humanistischen Kirchenkritik um ein Elitenphänomen, das nicht repräsentativ für die allgemeine Stimmung der Zeit gewesen sein dürfte.<sup>48</sup>

Überblicken wir das gesamte Ensemble der mittelalterlichen Kirchenkritik, so zeigt sich, dass diese zu einem erheblichen Teil aus binnenkirchlichen Reformdiskursen hervorgegangen ist, wie wir sie im Umkreis der Gregorianischen Reform und des Großen Schismas finden. Wo dies der Fall war, verfolgte die Kirchenkritik zunächst konstruktive, systemstabilisierende Absichten. Selbst noch für die humanistische Kirchenkritik wird man eine derartige Motivierung konstatieren dürfen. Ungeachtet dessen hatte dieser reformorientierte Typ von Kirchenkritik immer auch das Potential zu systemsprengender Radikalisierung. Für die ätzende Kirchenkritik der Dissidenten und Häretiker war regelmäßig er der eigentliche Wurzelgrund.

Bei der von außen formulierten Kirchenkritik, wie sie von weltlichen Machthabern, dem städtischen Bürgertum oder der Landbevölkerung formuliert wurde, ging es demgegenüber nicht um Stabilisierung des kirchlichen Systems, sondern primär um die Durchsetzung bestimmter politischer, wirtschaftlicher und sozialer Interessen. Die an sich naheliegende Vermutung, dass hinter der Kritik am Klerus letztlich die Sorge um dessen Amtstüchtigkeit und das Funktionieren des Systems priesterlich-kirchlicher Heilsvermittlung gestanden habe, ist in dieser Allgemeinheit nicht zu erhärten; tatsächlich scheint diese Motivierung nur als eine unter mehreren vorgekommen zu sein.<sup>49</sup> Die politisch und wirtschaftlich motivierte Kirchenkritik mündete nicht selten in spektakuläre Aktionen bis hin zu den sogenannten »Pfaffenkriegen«. Gleichwohl ließ sie,

<sup>45</sup> SEBASTIAN BRANT, *Das Narrenschiff*, Wiesbaden 2004, 78–80, 190–194.

<sup>46</sup> ERASMUS VON ROTTERDAM, *Laus stultitiae/Das Lob der Torheit*, in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, hg. von WERNER WELZIG, Bd. 2, Darmstadt 1975, 1–211.

<sup>47</sup> ALOYS BÖMER (Hg.), *Epistolae obscurorum virorum*. 2 Bde. Heidelberg 1924, Neudr. Aalen 1978.

<sup>48</sup> MOELLER, *Frömmigkeit in Deutschland* (wie Anm. 33), 83.

<sup>49</sup> ELM, *Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter* (wie Anm. 17), 13; BLASCHKE, *Erscheinungsformen* (wie Anm. 44), 234.

anders als die erste Spielart, gewöhnlich keine systemsprengende Radikalisierung zu.

### 3. KIRCHENKRITIK UND REFORMATION

Wie muss man sich nun den Zusammenhang zwischen vorreformatorischer Kirchenkritik und Reformation vorstellen? Inzwischen besteht ein Konsens dahingehend, dass die simple Vorstellung eines Challenge-Response-Modells verfehlt wäre. Es trifft zu, dass Kirchenkritik und Antiklerikalismus im ausgehenden Mittelalter durchaus präsent waren. Tatsächlich darf man ihr Ausmaß aber nicht überschätzen, und es kann keine Rede davon sein, dass sie allein die Einstellungen gegenüber Kirche und Klerus dominiert hätten.<sup>50</sup> Vielmehr gilt immer noch das Urteil Bernd Moellers, dass das späte 15. Jahrhundert »eine der kirchenfrömmsten Zeiten des Mittelalters« gewesen ist.<sup>51</sup> Es wäre daher verfehlt, die Kirchenkritik des Mittelalters als unmittelbare und womöglich sogar einzige Ursache der Reformation anzusehen. Die ehemals verbreitete, von Moeller plastisch als »Pulverfasstheorie«<sup>52</sup> bezeichnete Auffassung, wonach die kirchlichen Missstände eine geballte Sprengladung gebildet hätten, die nur noch eines zündenden Funkens von außen bedurfte, ist unzutreffend.

Wenn es, um im Bild zu bleiben, in den Jahren um 1520 zu einer Detonation kam, so deshalb, weil Luther selbst eine theologische Bombe gebaut und gezündet hatte. Es war der neue theologische Ansatz Luthers, der »systemsprengende« Wirkung<sup>53</sup> entfaltete. Worin genau die theologische Mitte seines neuen Ansatzes lag, hat auch Luther selbst erst nach und nach erfasst und benannt. Glaubte er in der Frühzeit noch, dass es im Zentrum um seine neue Auffassung der Buße ging, so erkannte er seit Mitte der 1530er Jahre, dass es die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben um Christi willen war, die den Systembruch bewirkt hatte.<sup>54</sup> Für die praktische Durchsetzung der Reformation, für die Mo-

<sup>50</sup> Bernd Moeller weist darauf hin, dass es damals Kirchenkritik überhaupt »nur vereinzelt und in relativ bescheidener Form« gegeben habe und sieht in ihr nicht mehr als ein »Farbelement, das in unserem Bild nicht fehlen darf« (MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland [wie Anm. 33], 82, 83).

<sup>51</sup> MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland (wie Anm. 33), 74 f., 81 (Zitat).

<sup>52</sup> BERND MOELLER, Probleme des kirchlichen Lebens in Deutschland vor der Reformation, in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter (wie Anm. 33), 86–97, hier: 94 f.

<sup>53</sup> BERNDT HAMM, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: BERNDT HAMM/BERND MOELLER/DOROTHEA WENDEBOURG, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, 57–127, hier: 64–66.

<sup>54</sup> Vgl. Luthers berühmtes Diktum über die Rechtfertigungslehre in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537: »Von diesem Artikel kan man nichts weichen oder nachgeben, Es falle Himel und Erden oder was nicht bleiben will [...] Und auff diesem Artikel stehet alles, das wir

tivierung und Mobilisierung der evangelischen Bewegung, spielte indessen die Rechtfertigungslehre nicht die Hauptrolle. Hier war es eher das evangelische Schriftprinzip, das die Bibel als alleinige Norm und kritische Instanz gegen die Vorschriften der Papstkirche aufbot, vor allem aber die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Getauften, die eine bis dahin ungekannte Reformdynamik in Gang setzte.<sup>55</sup> Es war der Gedanke des allgemeinen Priestertums, der der reformatorischen Verkündigung aus den Kreisen der bisher von kirchlicher Mitverantwortung weithin ausgeschlossenen Laienschaft wichtige Anhänger und Akteure erweckte. Wie keine andere reformatorische Zentrallehre war er geeignet, auf Bürger, Bauern und weltliche Obrigkeiten aktivierend und handlungsmotivierend zu wirken. Eben mit dieser Absicht hatte Luther die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der Adelschrift entwickelt, und der publizistische Erfolg dieser Schrift zeugt von der durchschlagenden Wirkung.

Genau hier lag nun aber auch der Ansatzpunkt, der es der reformatorischen Bewegung gestattete, auf die vorreformatorische Kirchenkritik zurückzugreifen. Denn in der Lehre vom allgemeinen Priestertum wurde das Verhältnis von Klerus und sogenannten »Laien« ebenso zum Thema wie in der Kirchenkritik des städtischen und ländlichen Antiklerikalismus: Hier wie dort ging es um die Bestreitung und Aufhebung von Vorrechten und Privilegien des Klerus. Die reformatorische Verkündigung konnte sich daher zwanglos mit dem älteren Antiklerikalismus verbinden. Dieser bildete nun eine wichtige »ideologische Ressource«.<sup>56</sup>

Im Rückgriff auf das seit dem Mittelalter entwickelte und bewährte Repertoire kirchenkritischer und antiklerikaler Aktion und Agitation entfaltete die reformatorische Bewegung eine verstärkte Mobilisierungswirkung und fand zu teils spektakulären praktischen Ausdrucksformen. Die vorreformatorische Kirchenkritik der Bürger und Bauern, die als solche nie systemsprengend gewesen war, wurde dies nun nachträglich unter den Auspizien der reformatorischen Verkündigung durch die Verbindung mit der systemsprengenden Lehre vom allgemeinen Priestertum.<sup>57</sup> Der Antiklerikalismus war also zwar nicht die

---

wider den Bapst, Teufel und Welt leren und leben« (Martin Luther, Schmalkaldische Artikel II,1 = BSELK, 728, 7f., 11f.).

<sup>55</sup> Vgl. WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, Die Rechtfertigungslehre: Motor der Reformation?, in: MICHAEL BEYER u. a. (Hg.), Herausforderung Reformation. Reformationsgeschichte zwischen theologischer Deutung und historischer Forschung, Neukirchen-Vluyn 2016 (Evangelische Impulse 7), 58–84.

<sup>56</sup> ROBERT W. SCRIBNER, Antiklerikalismus und die Städte, in: DERS., Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800, hg. von LYNDALE ROPER, Göttingen 2002 (VMPIG 175), 177–200; der Begriff 186.

<sup>57</sup> Vgl. GOERTZ, Antiklerikalismus und Reformation (wie Anm. 9), 17, 20.

Ursache der Reformation, aber doch ein wirksames Instrument ihrer Durchsetzung – Heiko A. Oberman sprach von einem »agent of change«.<sup>58</sup>

Die reformatorische Bewegung griff aber nicht allein taktisch auf die politisch und wirtschaftlich motivierte Kirchenkritik des städtischen und ländlichen Antiklerikalismus zurück, sondern knüpfte auch strategisch an jenen anderen, primär religiös motivierten Typus vorreformatorischer Kirchenkritik an, der aus der kirchlichen Selbstkritik erwachsen war. Dieser Typus hatte ja bereits während des Mittelalters immer wieder einmal die Schwelle zur systemsprengenden Fundamentalkritik überschritten, und es waren diese radikalisierten Gestalten vorreformatorischer Kirchenkritik, die dem systemsprengenden Radikalismus der Reformation als legitimierende Exempel dienen konnten. Sie konnten zum Beweis dafür dienen, dass das reformatorische Anliegen keine unerhörte Neuerung war, sondern die alte und nie ganz vergessene Lehre Christi und der Apostel und die alten Vorstellungen über Wesen und Einrichtung der wahren Kirche wieder zur Geltung gebracht hatte. Die Kirchenkritiker des Mittelalters erschienen in dieser Perspektive als Vorläufer und Wegbereiter der Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Luther selbst hat daher bereits in den 1520er Jahren eine Reihe von literarischen Denkmälern radikaler mittelalterlicher Kirchenkritik nachdrucken lassen. Dazu gehörten die Briefe von Wessel Gansfort (1522), Savonarolas Auslegung des 51. und 31. Psalms (1523/24), der ursprünglich aus England stammende, über Böhmen und das Baltikum nach Wittenberg gelangte Apokalypse-Kommentar *Opus arduum valde* (1528) und eine angebliche Vision des Nikolaus von Flüe (1528).<sup>59</sup> Später kamen unter Luthers Ägide noch eine Edition von vier Briefen von Johannes Hus (1536) sowie ein Nachdruck der im ausgehenden Mittelalter sehr beliebten, 1489 erstmals gedruckten *Epistola de miseria curatorum seu plebanorum* (1540) hinzu.<sup>60</sup> Auch andere Reformatoren wie Nikolaus von Amsdorf und Otto Brunfels veranstalteten Neudrucke dieser Art. Seine klassische Ausformung erhielt dieser Typ reformatorischen Rückgriffs auf die vorreformatorische Kirchenkritik dann in dem berühmten *Catalogus testium veritatis* (1556, <sup>2</sup>1562) des Matthias Flacius Illyricus, in dem alle Kritiker des Papsttums unbeschadet ihrer sonstigen theologischen Positionierung als »Zeugen der Wahrheit« und Vorläufer der Reformation reklamiert wurden.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> OBERMAN, Anticlericalism as an Agent of Change (wie Anm. 11). Vgl. HANS-CHRISTOPH RUBLACK, Anticlericalism in German Reformation Pamphlets, in: DYKEMA/OBERMAN (Hg.), Anticlericalism (wie Anm. 10), 461–489, hier: 467 f.: »Anticlericalism appears as an element of the Reformation, which related it to its medieval past, provided a certain impetus, but cannot be seen as the primary agent in effecting the Reformation«.

<sup>59</sup> Luthers Vorworte in WA 10.II, 311–317; 12, 245–248; 26, 121–124; 26, 125–136.

<sup>60</sup> Luthers Vorworte in WA 50, 16–39, 66–688 und 51, 452 f.

<sup>61</sup> HEINZ SCHEIBLE, Der Catalogus testium veritatis. Flacius als Schüler Melanchthons, in: Ebernbürg-Hefte 30 (1996), 91–105 = BPFKG 63 (1996), 343–357 (wieder in: DERS., Aufsätze

Unsere Ausgangsfrage nach der Bedeutung der Kirchenkritik des Hoch- und Spätmittelalters für die Reformation lässt sich demnach dahingehend beantworten, dass die Reformation zwar nicht als Fortsetzung oder Vollstreckung der älteren Kirchenkritik gelten kann, auf diese aber doch in doppelter Hinsicht bezogen blieb: zum einen, indem sie die in der mittelalterlichen Kirchenkritik virulente Frage nach dem Verhältnis von Klerus und Laien mit Hilfe der neuen theologischen Figur des allgemeinen Priestertums radikalisierte und neu beantwortete, und zum anderen, indem sie in ihrem historischen Selbstverständnis die mittelalterlichen Kirchenkritiker als Vorläufergestalten in Anspruch nahm.

---

zu Melanchthon, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 49, Tübingen 2010 [SMHR 49], 415–430); MATTHIAS POHLIC, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007 (SuR NR 37), 301–322. Vgl. demnächst WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, Die Konzeption der Zeugenschaft im *Catalogus Testium Veritatis*, in: IRENE DINGEL u. a. (Hg.), Matthias Flacius Illyricus – Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption, Göttingen 2017.