

Menschheit“. Und aus dem religiösen Erleben erfließt ihm auch der tiefe Sinn der Humanität: alle Menschen umspannende Liebe, unbegrenzte Hilfsbereitschaft allen Leidenden gegenüber, kurz, das Menschenbild, wie es ihm die „Religion Jesu“ (so nennt Herder das Christentum) zubrachte. Es will kaum etwas Entscheidendes sagen, daß Herder in der Weimarer Zeit bei der Ausarbeitung der „Ideen“ auch harte Worte gegen die Verirrungen der Kirche, gegen Verweltlichung, Herrschsucht, Unmenschlichkeit gegen die vermeintlichen Gegner fand. Wir müssen uns dabei nur immer seine außerordentliche Wandlungsfähigkeit, Beweglichkeit, immer wieder versuchte Neuordnung und Neuplanung seiner großen Entwürfe vor Augen halten.

Es ist erfreulich, daß sich die polnische Literaturwissenschaft J. G. Herders, des einstmaligen Freundes und Verteidigers Polens gegen das Unrecht der Teilungen, erinnert⁹ und ihn in das Schlaglicht ernster und unvoreingenommener wissenschaftlicher Betrachtung rückt. Zweifellos zeugt E. Adlers Arbeit von einer liebevollen Einfühlung in das weite Stoffgebiet und von einer ausgebreiteten Kenntnis der Quellen; sein Versuch eines Zusammenrückens Herders und Spinozas wird jedoch kaum Anklang finden.

Bochum

Konrad Bittner

9) Adler, S. 65, dazu Suphan, Bd 29, S. 407, 739; Bd 7, S. 238, 568; Adler, S. 66, dazu Suphan, Bd 18, S. 353.

Eduard Winter, Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, Bd 3.) Akademie-Verlag, Berlin 1964. 239 S.

Winters Buch gilt einer Hypothese, die er 1935 zum erstenmal vorgelegt hat: der italienische Frühhumanismus als „Rezeption der Antike mit einem neuen Lebens- und Nationalgefühl“ (S. 7) habe nördlich der Alpen zuerst im luxemburgischen Böhmen Wurzel geschlagen und sei zum „Mittelglied“ zwischen der italienischen Geistesbewegung und der niederländischen *Devotio moderna* geworden (S. 9). Der Vf. verfolgt in drei Kapiteln die böhmische Entwicklung im Laufe des 14. Jhs. bis zur hussitischen Revolution und überblickt dann in einem Schlußkapitel die Ausstrahlungen des Prager Geisteslebens nach West und Ost. Es entsteht eine weitgespannte Übersicht der böhmischen Reformtätigkeit, die in vergleichbarer Ausführlichkeit noch nirgends zusammengestellt worden ist. Die Intensität des Reformdenkens im Weltklerus und in den böhmischen und mährischen Klöstern, die Predigtstätigkeit in den Städten, besonders in der Hauptstadt seit der Jahrhundertmitte, die Bedeutung der neuen Orden, der Universität und schließlich der reformatorischen Laienbewegung als den Trägern dieser Entwicklung für die hussitische Revolution, ja für das Reformdenken in ganz Mitteleuropa wird deutlich, und diese Bereicherung der Kulturgeographie des 14. Jhs. bildet ein unbestreitbares Verdienst des Buches.

Winter argumentiert mit personengeschichtlichen Beziehungen und ideellen Analogien. Damit ermittelt er gelegentlich ganz eindrucksvolle Zusammenhänge, besonders für die mitteleuropäische Universitätsgeschichte, und überwindet dabei mit breiter Sach- und Sprachkenntnis nationale oder westliche Blickverengungen. Aber am beschränkten Stand unseres biographischen Wissens

findet sein Beweisgang oft Grenzen, und sein Verzicht auf tiefer dringende ideengeschichtliche Analysen engt seine Bewegungsfreiheit auch unter dem zweiten methodischen Aspekt bedauerlich ein. So bleibt der Kern seines Anliegen hypothetisch: eben, daß der Weg vom italienischen Frühhumanismus zur niederländischen *Devotio moderna* über Böhmen geführt habe. Zwar hat sich Gert Groote nach Winter bestimmt in Prag aufgehalten, verfügte durch Schüler über einen Kontakt zur Universität und hatte vielleicht auch persönliche Eindrücke von den Prager Kirchenreformern Konrad Waldhauser und Jan Milíč von Kremsier, mit dessen Leben seine Biographie „nicht zufällig . . . viele Parallelen aufweist“ (S. 168). Aber die entscheidenden Aussagen über die Berührungspunkte zwischen der niederländischen und der böhmischen Reform bleiben alle im Konjunktiv (S. 58, 91, 124, 167 f. und 173).

Nun scheinen aber die Zusammenhänge zwischen Frühhumanismus und *Devotio moderna* nicht nur im geographischen, sondern auch im soziologischen Bezug nicht gegen jeden Zweifel gesichert. Die *Devotio moderna* ist doch eine Laienbewegung, die sich einen Platz in der rechten Nachfolge Christi gegen die autoritäre Kirchenführung sichern wollte und die in ihren Argumenten und ihren Zielen aus der städtischen Umwelt ihrer Zeit verstanden werden muß. Der Frühhumanismus dagegen ist eine geistige Strömung, manchmal auch nur eine literarische Mode, unter den Hochgebildeten und deshalb auch fast ausnahmslos gesellschaftlich Hochgestellten. Er zeigt wohl eine wichtige Gemeinsamkeit mit der *Devotio moderna*: die individuelle Frömmigkeit nämlich, das religiöse Selbst, das der bürgerliche Laie in der Leistungswelt seines Standes zu suchen Zeit gefunden hatte und das auch hochgebildete Prälaten kultivierten. Es gibt auch personelle Beziehungen zwischen beiden Strömungen: denn der gebildete Übersetzer religiöser Texte war für die fromme Laienbewegung unentbehrlich. Aber das Lebensideal der Devoten in demütiger, bürgerlicher Nächstenhilfe und das Bildungsideal der Frühhumanisten in Buch-, Sprach- und religiöser Selbstliebe klaffen doch weit auseinander. Die gesellschaftliche Kluft ist nicht weniger deutlich: *melius in paupertate vivere*, sagte Thomas von Kempen, *quam in praelatura*.

Diese Umstände lassen die Frage der Priorität zwischen Prag und Deventer, auf welche die Grundthese Winters gerichtet ist, nach ganz anderen Gesichtspunkten beurteilen. Hier wäre es wichtig, die gesellschaftlichen Voraussetzungen für jede Art von „Devoten“-Bewegung zu klären, die Probleme der spätmittelalterlichen Laienemanzipation zu untersuchen und ihre Erscheinungen weniger im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Frühhumanismus, als vielmehr im Rahmen der städtischen Volksseelsorge und der karitativen Laienorganisationen zu sehen, die im 14. Jh. ja bekanntlich allgemein dem Klerus das Heft aus der Hand nahmen. Dazu müßte man noch jede Art von mystischer oder häretischer Entfernung von der Anstaltskirche in die Betrachtung einbeziehen. Dann würden aber beispielshalber die oberrheinischen Gottesfreunde um 1350 der Prager oder der niederländischen Devotenbewegung viel näher rücken als etwa die oberitalienischen Kartäuser.

Eine dritte Richtung zeitgenössischer Kirchenreform wird von einer fest organisierten Gruppe getragen, die zwischen humanistischen Prälaten und frommen Stadtbürgern steht: den Universitätsmagistern. Sie sind sozial sozu-

sagen mit beiden anderen Reformgruppen wie mit Fraktionsflügeln in Verbindung. Denn sie leben im städtischen Milieu und, wie sich zeigen läßt, mit städtischem Gesellschaftsverständnis. Aber sie stehen andererseits am Tor zum höheren kirchlichen Pfründenwesen, werden Bischöfe, fürstliche Ratgeber, Hofärzte. Theologen und Kanonisten aus diesen Kreisen haben ein Rüstzeug zur Kirchenreform bereit, das dem sprachgebildeten Humanismus geradeso fern steht wie der schlichten Bibelfrömmigkeit der Devotenbewegung. Während sie mit theologischen Distinktionen und mit kanonistischen Belegen über die Kirchenentwicklung seit der Frühzeit ein Mitspracherecht bei der Lenkung der Christenheit fordern, bringen sie gleichzeitig das Gewicht ihrer Fachschulung und das Argument rationaler Diskussion gegen die Kirchenautorität zur Geltung. Weder die exklusive, meist hochadelige Prälatenhierarchie, noch die fromme Laienbewegung mit ihren Gemeindebildungen in Straßburg, Prag, Deventer und anderswo haben solche Argumente ins Feld zu führen. Die Universitätsmagister vertreten ein „bürgerliches“ Prinzip der Elitewahl. Zwar gilt bei ihnen nicht die Wirtschaftsleistung, wie im Patriziat jener Zeit, aber doch die Aufstiegsleistung in der neuen, mit dem Universitätswesen in der zweiten Hälfte des 14. Jhs. zugleich ausgebreiteten Gelehrtenegesellschaft. Jedenfalls gilt Leistung statt Herkunft, und das ist für die reiche Adelshierarchie durchaus umstürzend. Diese Gruppe findet ihr Reforminstrument schließlich im kanonistisch begründbaren Konziliarismus. Sie muß dabei selbstverständlich ganz andere Reformforderungen erheben, als sie der bibelkundige Laie sich vorstellt, der sich mit der *paupertas Christi* legitimiert, unter dieser Voraussetzung nach der grundsätzlichen Gleichberechtigung aller strebt und deshalb die Kirche gemeindlich geleitet wissen möchte.

Diese kleine Skizze der Reformtendenzen ist ein kritischer Einwand gegen Winters Entwurf. Seine Klassifikationen von „reformistischen“, „reformatorischen“ und „revolutionären“ Denkern müßten einem anderen Bezugssystem weichen. An die Stelle eines zwar breitflächigen, aber doch einheitlich gerichteten Gedankenstromes, den er im Sinne einer selbständigen, in sich kohärenten und vom gesellschaftlichen Hintergrund allzu weit gelösten Ideengeschichte in räumlicher Ausbreitung von Italien über Böhmen nach den Niederlanden verfolgt, müßte demnach, immer wieder reduziert auf den zugehörigen Sozialhorizont, ein Prozeß in mehreren sozialen Ebenen treten. Die Laienbewegung ist dabei umständehalber die radikalste, das Magistertum erstrebt eine Reform in der Kirchenlenkung, während die Prälatenfrömmigkeit sich mit der bloßen Sittenreform begnügt. Eine solche Reduktion bewahrt davor, die Reformbewegung moralisch zu klassifizieren und die Note eins dabei, wie Winter, nur den Revolutionären vorzubehalten. Sie darf natürlich nicht eine mechanische soziale Abhängigkeit behaupten, im Gegenteil: erst im Hinblick auf die vorgegebene Sozialstruktur werden durchschlagende Reformprogramme in ihrer übergreifenden Bedeutung deutlich. Insgesamt aber darf man doch vor der einfachen Tatsache die Augen nicht verschließen, daß von Arnold von Brescia bis Luther und Calvin in der Epoche der europäischen Reformbewegungen die höhere Geistlichkeit jahrhundertlang so gut wie ohne Ausnahme ausgeschlossen blieb, daß sie beinahe geschlossen zur konservativen Seite hielt: auf dem Wormser Reformationsdenkmal steht kein einziger Bischof!

Winters Buch ist für eine solche neue Sicht der Zusammenhänge eine wichtige Grundlage. Aber das Buch selber beruht doch noch auf den herkömmlichen Prinzipien der Ideengeschichte. Übrigens ist es nicht frei von Irrtümern. Unter den größeren stört besonders ein längst überholtes Mittelalterbild. In diesem Zusammenhang führt Winter den Nominalismus mit Formulierungen in seine Darstellung ein (S. 31 f.), als habe er dabei den Universalienstreit des 12. Jhs. und die bahnbrechenden Konzepte Roscellins und Abaelards nicht vor Augen. Ein Satz wie: „Der konkrete einzelne Mensch trat im Nominalismus wie im Frühhumanismus in den Mittelpunkt des Interesses“ (S. 32) erinnert an die bekannten neueren Urteile über die Auswirkungen des Nominalismus im 12. Jh. für die Entwicklung des europäischen Individualismus. Für Winters Mittelalterbild ist dagegen die um Jahrzehnte ältere Ansicht von „den Anfängen des modernen Denkens im 14. Jahrhundert“ (S. 33) bezeichnend. Sie weckte bei ihm augenscheinlich irriige Vorstellungen von der gedanklichen Ausschließlichkeit des „geistigen Feudalismus“ bis zu jener Zeit.

Zu den kleineren Versehen hier nur die Richtigstellung, daß nicht Novotnýs Hus-Biographie „wegen seines frühen Todes keinen Abschluß fand“ (S. 11), sondern vielmehr Kybals Beitrag zum Gesamtwerk, der aber Hussens Lehre gilt; daß Šusta in seiner Arbeit über Karl IV. natürlich den wichtigen Bischof Johann IV. von Dražic behandelt, und zwar ziemlich ausführlich; daß Michael de Causis kein „tschechischer Magister“ (S. 146) war, sondern Deutschböhme; daß „der Anfang des Konziliarismus“ (S. 17) nicht erst auf dem Konzil von Vienne 1311 gesucht werden darf, sondern schon bei den Kanonisten des 12. Jhs.; daß nicht Occam zuerst den Satz aufstellte, daß Glaubenswahrheiten nicht mit der Vernunft beweisbar seien, sondern schon die Patristik; daß in Prag eben gerade nicht nach dem Pariser Vorbild die Rektoren allein von der Artistenfakultät gestellt worden sind und in Heidelberg die Beteiligung der anderen Fakultäten als Neuerung begann, sondern daß die Heidelberger Rektorsratsordnung 1393 nach dem in Prag wohl seit 1372 gültigen Vorbild erfolgte (S. 155); daß ein angeblicher Augenzeugenbericht Francesco Poggios über Hussens Tod nicht unter die Quellenangaben gehört, weil es sich um eine Fälschung aus dem 19. Jh. handelt. Die Darstellung der häretischen Neigungen Heinrich Tottings (S. 75 ff.) weicht erheblich ab von der bekannten Monographie A. L a n g s (dort S. 20 f., 210) und müßte deshalb begründet werden. Mehrfach ist Winter mit seinen Urteilen von der bekannten Literatur solcherart abgegangen. Um so bedauerlicher, daß sein Buch ohne Anmerkungen gearbeitet ist!

Haar b. München

Ferdinand Seibt

Alois Schmaus, Alttschechische Literatur. I. Versdichtung. Textauswahl, Anmerkungen und Glossar. Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961. 80 S.

Mit dem hier angezeigten Bändchen ist der bekannte, in München wirkende Slawist vor allem einem bestehenden Bedürfnis der die slawische Philologie Studierenden entgegengekommen: es erleichtert den Zugang zu der nicht nur quantitativ, sondern auch in ihren Gattungen reichsten slawischen Literatur bis zum ausklingenden 14. Jh. und ist in seinem Anschaffungspreis so gehalten, daß es jeder Studierende erwerben kann.

Von größeren Anthologien zur alttschechischen Literatur sind erschienen: