

TABOR UND DIE EUROPÄISCHEN REVOLUTIONEN

Von Ferdinand Seibt

I.

Das Urteil über den taboritischen Flügel der hussitischen Revolution ist bekanntlich zwiespältig seit je. Spätestens seit der Französischen Revolution von 1789 wurde die politische Virulenz des Taboritenthemas klar und bereits Ignatius Cornova suchte 1793 bei dem Vergleich zwischen Taboriten und Sansculotten nach einem „Gegengift wider den Freiheitstaumel“¹. Schon damals stellte man der „gemäßigten“ hussitischen Revolution von Prag die „anarchistische“ von Tabor gegenüber und diese Deutung begegnet uns wieder um 1848 in Varianten bei den Kontrahenten František Palacký und Emanuel Arnold; oder 1934 bei Josef Pekař und 1944 bei Kurt Konrad; sie gilt noch heute. Zuletzt sprach 1970 Jaroslav Mezník von einem solchen wenn nicht gar lokal, so doch mindestens strukturell faßbaren Dualismus².

Nun ist aber selbst wieder die Eigenart der taboritischen Revolution umstritten. Zeigen uns die Jahre zwischen 1419 und 1421 die „eigentliche“ Revolution, wie das Macek in seiner in vieler Hinsicht ausgezeichneten Tabor-Monographie zu zeigen sucht und wie später Robert Kalivoda in einer weitgespannten historischen Analyse im Zusammenhang der gesamten abendländischen Entwicklung demonstrierte³? Oder bringt vielmehr das spätere „das verbürgerlichte Tabor“ nach Macek, „das formierte Tabor“ nach Kaminsky, den eigentlich weittragenden Ansatz zu einer europäischen Revolution, den man etwa am Revolutionsbegriff von Hannah Arendt messen könnte, so wie das Kaminsky in seinem Buch über Tabor im Jahre 1967 unternahm⁴? Eine hussitische Revolution und zwei Zentren also, aber damit nicht genug: ein Tabor und zwei Revolutionen! Wie soll man sie in die europäische Entwicklung einordnen?

II.

Worin besteht die Eigenart des ersten Revolutionsabschnittes in Tabor, den wir etwa mit den Jahren 1419/20 datieren? Es handelt sich um einen Aufbruch breiterer Bevölkerungsschichten, vornehmlich, aber nicht ausschließlich, wie uns

¹ Seibt, F.: Hus und wir Deutschen. Kirche im Osten 13 (1970) 86.

² Mezník, J.: Praha a Tabor. Vortrag auf dem internationalen Symposium der Čsl. Akademie der Wissenschaften in Tabor 1970.

³ Macek, J.: Tabor v husitském revolučním hnutí [Tabor in der hussitischen revolutionären Bewegung]. 2 Bde. Prag 1955 f. — Kalivoda, R.: Husitská ideologie [Hussitische Ideologie]. Prag 1961.

⁴ Kaminsky, H.: A History of the Hussite Revolution. Berkeley-Los Angeles 1967.

Macek gezeigt hat, armer bäuerlicher Herkunft, der monatelang sozusagen handgreiflich eingeübt wurde in den Massenwallfahrten auf heilige Berge, wo die Beteiligten in einer wichtigen, sozialpsychologisch heute an ähnlichen Aufbruchphänomenen längst eruierten Vorübung alles hinter sich ließen: Haus und Hof, Weib und Kind, um in einer neuen Gemeinschaft, geführt von ihren Predigern, geheiligt durch die *communio sub utraque*, wenigstens für Stunden ein neues Leben zu führen. Alles Alte blieb außerhalb, eine neue Welt umgab sie. Die ideologische Übersteigerung dieses Neuaufbruchs wurde für sie zum chiliastischen Syndrom. Ein neues, ein irdisches Paradies war ihnen verheißen, ohne Schmerz, ohne Krankheit, ohne Tod, ohne Sünde. Hinter ihnen aber blieb die ganze alte Welt zurück, von Gott verdammt, zum Untergang bestimmt. Allmählich vollzog sich dabei, wie Kaminsky und Kalivoda gezeigt haben⁵, eine Wandlung von der pazifistischen, von der passiven Erwartung des neuen Aons unter den drängenden Einflüssen äußerer Bedrohung zum Kampf für das neue Christenreich. Gegenüber dieser Kampfbereitschaft trat schließlich sogar das Ereignis der Ankunft Christi selbst in den Hintergrund.

Die Entwicklung ist bekannt. Die Wandlungen des Chiliasmus begleiteten vom Pazifismus bis zur militärischen Aggression im Laufe einiger Monate die organisatorische und ideelle Gestaltung einer Massenbewegung, und wenn auch die verschiedenen überlieferten Fassungen der sogenannten Chiliastenartikel nicht so deutlich die einzelnen Stadien der chiliastischen Entwicklung zeigen können, wie Macek in seiner Analyse von 1953 zunächst meinte⁶, so können wir sie aus diesen Quellen recht gut erfassen und insgesamt deutlich abheben vom allegorischen Chiliasmus herkömmlicher, eher propagandistisch-stimulierender Eigenart, wie ihn beispielsweise Jan Želivský in seinen Prager Predigten anwandte⁷. Der Fanatismus der aufgeregten und im wahrsten Sinne des Wortes aufgebrochenen Menge erlosch allmählich, als die Leute, zumindest in den Zentren der Bewegung, wieder seßhaft geworden waren. In diesem Sinne traf Macek genau das richtige, als er den Übergang vom chiliastischen Tabor zum „verbürgerlichten“ Tabor beschrieb.

Nicht alle Taboriten haben bekanntlich diesen Übergang in ein im weiteren Wortsinn „bürgerliches“ Leben mitvollzogen. Die Extremen wurden 1421 ausgestoßen und schließlich liquidiert. Die Widerspiegelung dieser Entwicklung in allen möglichen Lebensbereichen ist noch immer Gegenstand der Forschung, wovon zuletzt 1970 Jiří Kejř und Amedeo Molnár zeugten⁸. Mich beschäftigt aber die Frage, die Robert Kalivoda vor 10 Jahren in großem Ansatz untersucht und als ein wichtiges Problem der europäischen Historiographie dargestellt hat:

⁵ Kalivoda 4. Kapitel. — Kaminsky, H.: Chiliasm and the Hussite Revolution. *Church History* 16 (1957) 43—71.

⁶ Macek, J.: Táborské chiliastické články [Die Taborer Chiliastenartikel]. *SbH* 1 (1953) 53—64. Dazu aber Töpfer, B.: Das kommende Reich des Friedens. Berlin 1963, S. 161 f.

⁷ Želivský, J.: *Dochovaná kázání z roku 1419*. Bd. 1. Hrsg. von A. Molnár. Prag 1953.

⁸ Kejř, J./Molnár, J.: Vorträge auf dem Symposium in Tábor 1970.

worin besteht die Bedeutung dieser chiliastischen Revolution in Tabor? Die Antwort wußte eigentlich schon Karl Mannheim 1929. In seinem Buch über Ideologie und Utopie lesen wir: „Der entscheidende Punkt in der neuzeitlichen Entwicklung war — der Augenblick, wo das Chiliastische mit dem aktiven Wollen unterdrückter Schichten ein Bündnis schloß . . . Hier beginnt erst Politik im neuzeitlichen Sinne, wenn man nämlich darunter ein mehr oder minder bewußtes Mitwirken aller mitlebenden Schichten an der diesseitigen Weltgestaltung versteht und dies einem schicksalhaften Hinnehmen des Geschehens oder einem Regiertwerden von oben gegenüberstellt.“ Der Chiasmus zehrt nämlich, wie Mannheim ebenfalls bereits erkannte, nicht von „Ideen“, sondern war in „viel dumpfer gelagerter Seelentiefe“ wirksam, fern dem vielberufenen rationalen Trend, mit dem geistige Eliten die europäische Geschichte vorantrieben, „den niedrigsten Schichten zuzurechnen“⁹. Daß daraus dennoch ein revolutionärer Aufbruch entstehen konnte, zeigte Robert Kalivoda in seiner Analyse der hussitischen Ideologie¹⁰. Er belegte anschaulich den chiliastischen Pantheismus, seine Weltvergottung, und erklärte daher auch seinen Drang zur Weltveränderung, denn die vergottete Welt erhält eine neue Würde, die einen solchen Einsatz lohnt. Konsequenter entspricht dieser Einstellung auch eine Selbstvergottung des Menschen, die funktional an die Stelle der erwarteten Wiederkunft Christi tritt. Sie erfüllt die Sehnsüchte nach der Welt ohne Sünde, ohne Krankheit und Tod wenigstens als illusionäre Behauptung — Sehnsüchte nach der utopischen Welt.

Damit greife ich nach einem Stichwort, das in der tschechischen Taboritenforschung nicht unbekannt ist: denke nur an das Buch von Machovec und Machovecová¹¹. Die Taboriten haben die Ausgestaltung des utopischen Gedankengebäudes natürlich in den vorgeprägten Vorstellungen und Symbolen übernommen, welche ihnen die Bibel an die Hand gab und zählen damit noch zu einer älteren Phase des utopischen Denkens in Europa. Fünf heilige Berge, fünf Zufluchtsstätten, ja die civitas solis, die Sonnenstadt, die später in anderer Version durch Campanella zum utopischen Begriff geworden ist, fanden sie bereits in der Prophetie des Isaia¹². Die Auserwählten sollten alles gemeinsam haben. Wir entdecken im übrigen bei ihnen, ähnlich wie bei Thomas Müntzer, keine konkreten Angaben über die Neugestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse und müssen hier den größten Unterschied konstatieren zwischen den älteren chiliastisch-utopischen Erwartungen und zwischen einer ökonomischen Utopie, die bei Joachim von Fiore zum ersten Mal auftauchte und bei Thomas Morus dann zu einem literarischen Modell gestaltet wurde¹³.

Immerhin bildet die Besitzgemeinschaft eine Verbindung zwischen Morus und den Taboriten. Allen beiden galt das Privateigentum als Todsünde, wie es hier, oder als die Wurzel allen Übels, wie es dort zu lesen steht. Weder Kaiser noch

⁹ Mannheim, K.: Ideologie und Utopie. 4. Aufl. Bonn 1964, S. 184 f. u. 197.

¹⁰ Kalivoda 4. Kap.

¹¹ Machovecová, M. / Machovec, M.: Utopie blouznivců a sektářů [Die Utopie der Schwärmer und Sektierer]. Prag 1960.

¹² Isaia 19, 18.

¹³ Seibt, F.: Utopie im Mittelalter. HZ 208 (1969) 555—594.

Könige, weder Herren noch Adel soll es in der neuen taboritischen Weltordnung geben¹⁴. Die einfachen Leute werden *dominari per se*, aber sie werden dabei nicht mehr die armen Unwissenden von ehemals sein; unmittelbar erleuchtet vom Heiligen Geist sollen sie vielmehr nicht einmal der Bibel mehr bedürfen. Wieder können wir diesen wunderbar begründeten Zustand in der Sehnsucht der Taboriten mit dem rational erläuterten Ergebnis geistiger Schulung auf der glücklichen Insel Utopia des Thomas Morus vergleichen. Auch hier regieren die Weisen über ein erleuchtetes Volk, nur bestellt durch Wahl und allgemeine Anerkennung, und außerdem gibt es keine politischen Privilegien. Man muß den zeitgenössischen Herrschaftsanspruch des „blauen Geblüts“ vor Augen haben vom letzten ritterlichen Grundherrn bis hinauf zu dem noch immer weitgespannten Mythos von der Heiligkeit der kaiserlichen und königlichen Dynastien, um die Gemeinsamkeit der utopischen Gegenwelt zu begreifen, die sich nicht erst bei Thomas Morus, sondern eben auch in chiliastischen Utopien vom Typ der taboritischen bereits abzeichnet.

Die taboritischen Chiliasten brauchen keine Eucharistie mehr, weil Christus in ihnen wohnt, keine Taufe, weil sie aus dem Heiligen Geist getauft werden, Bruchstücke einer Konfession, die uns Martin Húska überliefert hat und die Kaminsky nach der historischen Zugehörigkeit zur freigeistigen Häresie und Kalivoda nach ihrer philosophischen Eigenart erläuterten¹⁵. Auch die Utopier des Thomas Morus, der später zum katholischen Märtyrer geworden war, sind in dieser Hinsicht zutiefst unorthodox, weil sie geradeso wie die chiliastischen Taboriten den Kern des christlichen Dogmas ablehnen, nämlich die Lehre von der Gnadenvermittlung.

Eine andere Version der utopischen Sehnsüchte nach der Vollkommenheit begegnet uns wieder im sexuellen Paradies auf Erden, das schließlich eine kleine Gruppe des chiliastischen Taboritentums errichten möchte. Die Verbindungen zu häretischen Zirkeln der Brüder und Schwestern vom Freien Geist aus dem 14. Jahrhundert zeigte bereits vor Jahrzehnten M. Bartoš¹⁶. Seine Erkenntnisse wurden von Howard Kaminsky und von Ernst Werner vertieft¹⁷, aber nicht nur die Wurzeln dieses hedonistischen Pantheismus scheinen mir wichtig, nicht nur der Rückblick an dieser Stelle für den Historiker, sondern auch die Vorausschau zu späteren Entwicklungen, um das historische Phänomen richtig zu erfassen. Solche chiliastischen Utopien sind nämlich nicht etwa typisch mittelalterlich, sondern sie begleiten alle folgenden europäischen Revolutionen bis hin zum Ende des 18. Jahrhunderts, sie lassen sich als revolutionäre Unterströmungen auch im 19. Jahrhundert noch beobachten¹⁸.

¹⁴ Die Chiliastenartikel bei Lorenz von Březová in FRB V 415 ff.; dazu Ergänzungen in der tschechischen Fassung in Archiv Český III, hier bes. der Artikel 24.

¹⁵ Kalivoda 4. Kap. — Kaminsky, H.: The Free Spirit in the Hussite Revolution. Church History 23 (1964) XXXXXXXX.

¹⁶ Bartoš, F. M.: Husitsví a cizina [Hussitismus und Ausland]. Prag 1931.

¹⁷ Werner, E./Büttner, H.: Circumcellionen und Adamiten. Berlin 1959.

¹⁸ Vgl. z. B. Tuveson, E. L.: Millenium and Utopia. Los Angeles 1949.

III.

Wir haben es also, um es noch einmal genau zu sagen, mit einem chiliastischen Utopismus zu tun, der die Brücke schlägt zur Säkularisation des revolutionären Denkens. Er läßt seine Anhänger nicht mehr passiv den Einbruch des Transzendenten ins Diesseits erhoffen, sondern er ist bereits in Grundzügen auf die großen menschlichen Sehnsüchte gerichtet. Zwar noch unfähig, eine wirkliche Gegenwelt aus der rationalen Spekulation der künftigen klassischen Utopie zu gestalten, will er doch tatsächlich im Diesseits eine neue Welt errichten. Epochalen Definitionen möchte ich bei dieser Gelegenheit ausweichen; denn ich glaube nicht, daß diese Entwicklung nur einen einzigen Bogen, etwa vom 12. Jahrhundert an, der großen Zeit des symbolistischen Chiliasmus, bis in die Neuzeit umfaßt. Soweit ich bisher sehe, läßt sich vielmehr beobachten, daß ein und dieselbe Entwicklung von der passiven Endzeithoffnung zum Diesseitsaktivismus immer wieder an verschiedenen Orten den chiliastischen Ereignissen innewohnt.

Im Endergebnis erreichte man auf diesem Wege noch lange nicht jene rationale Neugestaltung aller weltlichen, aller gesellschaftlichen Bezüge, wie sie Thomas Morus nicht etwa geschaffen hat, wie man vielfach noch glaubt, sondern wie er sie nach manchen mittelalterlichen Ansätzen sozusagen aus der Taufe hob, und ihnen in einem genialen Entwurf Gestalt und Namen gab. Vielmehr wirkte die chiliastische Utopie auf der älteren, auf der Grundlage biblischer Paradieshoffnungen noch jahrhundertlang weiter. Da führt beispielsweise wohl ein Weg von den Taboriten zu den Wirsbergern, einer Sekte, die gut 50 Jahre nach dem taboritischen Chiliasmus von westböhmischem Edelleuten geführt, vielleicht von einem Franziskaner aus Eger inspiriert, sich im südlichen und mittleren Deutschland ausbreitete, so stark, daß ihre Anhänger behaupteten, vereint vermöchten sie auch dem mächtigsten deutschen Fürsten zu widerstehen¹⁹. Ähnlich wie die Taboriten formierten sich dann 1476 unzufriedene Bauern, nicht ohne wohlwollendes Interesse auch einiger Niederadeliger, zu Massenwallfahrten im Taubertal. Bis zu 70 000 sollen hier gelegentlich zusammengekommen sein, um die Predigten des vom Geist erweckten, nach einer Quelle auch von einem „Bruder“ angeregten Hans des Pfeifers zu hören, aus dessen Zunamen Böheim man manchmal auch auf besondere Verbindungen nach Böhmen schließt. Solche möglichen Zusammenhänge, die sich beim Quellenmangel doch kaum je erhärten ließen, sind mir aber nicht so wichtig wie der phänomenologische Vergleich: als man Böheim verhaftete, predigte er gerade nackt in einer Schänke. Norman Cohn hat diesen Umstand kürzlich wohl treffend mit dem taboritischen Adamitentum in Verbindung gebracht²⁰. Bis zum militanten Chiliasmus waren die Anhänger Hans Böheims augenscheinlich noch nicht vorgestoßen. Nach der Verhaftung ihres Propheten suchten sie nämlich mit Wallfahrerkerzen die bischöfliche Festung in Würzburg zu erstürmen. Sie wollten also keine innerweltliche militärische Auseinandersetzung führen, sondern sie erhofften noch den unmittelbaren Eingriff

¹⁹ Döllinger, I.: Beiträge zur Sektengeschichte. Bd. 2. München 1890, S. 626.

²⁰ Cohn, N.: The Pursuit of the Millenium. London 1957, S. 249.

Gottes in den Lauf der Welt. Aber schon für den nächsten Tag hatte Hans Böheim vor seiner Verhaftung ein ganz anderes Aufgebot zur Wallfahrt bestellt: nur Männer hatte er nämlich zu diesem Tag geladen, und nicht mit Kerzen, sondern mit Waffen. Auch hier scheint also der Umschlag zur militanten Aggression unmittelbar bevorgestanden zu haben.

Der nächste große Vergleich zum Taboritentum bietet sich dann erst einige Jahrzehnte später als ein Nachspiel zur Reformation nach unserer herkömmlichen Chronologie, nach meinem Dafürhalten allerdings als eine Begleiterscheinung in den reformatorischen Umwälzungen überhaupt, die man richtig mit der hussitischen Revolution beginnen und dann aber auch bis zu den aufgeregten Zeitläuften des Dreißigjährigen Krieges fortführen sollte. Hier meine ich jedenfalls die Ereignisse um das Täuferreich zu Münster 1534/35. An dieser Episode können wir ungestörter, räumlich klar begrenzt und nach der zeitlichen Entwicklung in aller Deutlichkeit belegt, den Ablauf einer chiliastisch inspirierten Utopie vom Transzendenten zum Säkularen beobachten. Die Münsteraner Täufergruppe rekrutierte sich vornehmlich, ganz wie in Tabor, aus Unterschichten, geführt von Gebildeten, oder wenigstens von rhetorisch Überlegenen, von Intellektuellen also nach den Definitionen Brintons und Le Goffs²¹, und entwickelte sich im Laufe einiger Monate vom Pazifismus zum Aktivismus, von der dulddenden Liebe zur Aggression. Während einer sechzehnmonatigen Belagerungszeit gedieh sie schließlich zur kommunistischen Theokratie mit Ansätzen zum Produktionskommunismus und zur Weibergemeinschaft. Das weltliche Regiment in Münster, das sich von der Theokratie zur Monarchie entwickelte, nahm schließlich auch wieder bereits die Ansätze auf zu „verbürgerlichen“, es versuchte nämlich, sich in die konservative Staatengemeinschaft seiner Nachbarn einzugliedern, kurz ehe die Stadt schließlich ihren Belagerern erlag.

Vielleicht muß ich noch genauer zeigen, an einem Beispiel zumindest, daß auch die Münsteraner Chiliasten Pantheisten waren: von den Taboriten berichten uns die Quellen, sie hätten den Text des christlichen Zentralgebetes verändert und die Worte gebraucht: „Vater unser, der du bist in *uns*, heilige *uns* ...“ Solcherart wurde in der liturgischen Formel der Himmel auf die Erde versetzt. Die Münsteraner prägten für ihren Außenhandel Münzen mit der Umschrift: „Und das Wort ist Fleisch geworden und wohnt in *uns*“²².“ Damit münzten sie sozusagen das historische Präteritum des Bibelzitats um zur pantheistischen Gegenwart.

Ähnliche Utopien bewegten nicht nur die Münsteraner, sondern bildeten eine breitere Begleiterscheinung des reformatorisch erregten Europa. Sie brachen bei der nächsten großen Revolution, beim sogenannten „Abfall der Niederlande“ nämlich, in einer anderen Landschaft wieder auf und in der englischen Revolution von 1649 begegnen wir diesem Gedankenkreis von neuem. Einen ähnlichen Zusammenhang hatte übrigens bereits vor 70 Jahren eine deutsche Arbeit über

²¹ Brinton, C.: *Utopia and Democracy*. In: Manuel, F. E.: *Utopias and Utopian Thought*. Boston 1966, S. 50—68, hier S. 53. — Le Goff, J.: *La civilisation de l'occident médiéval. Les grandes V civilisations III*. Paris 1965, S. 10.

²² Seibt, F.: *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*. Düsseldorf 1972, S. 192.

die prophetische Literatur am Vorabend der Reformation in Deutschland zumindest exemplarisch beobachtet und in die Worte gefaßt: „Die prophetische Schwärmerie von einer neuen glücklichen Zeit, deren Begründung ebenso utopistisch entschieden durch ihre Mittel ist wie die französische Aufklärung, stimmt ganz überraschend mit der philanthropischen vom Goldenen Zeitalter zusammen²³.“ Wir haben es also mit einer revolutionären Erscheinung zu tun, die das Denken politischer Unterschichten jahrhundertlang begleitete und in Tabor eine ihrer markanten Ausprägungen erfuhr.

IV.

Als die Taboriten sich aus diesem chiliastischen Gedankenkreis allmählich lösten, ihn schließlich indizierten und verfolgten, war ihre militärische Kraft noch lange nicht voll entfaltet. Ihre militärische Bedeutung innerhalb der hussitischen Revolution erreichten sie vielmehr erst in der Folgezeit, als sie mit Žižka tatsächlich der stärkste Faktor im hussitischen Böhmen gewesen sind, danach mit ihrem Städtebund den größten Teil des hussitischen Gebietes organisierten und schließlich unter der Führung Prokops des Großen ganz Mitteleuropa in Schrecken hielten. War dieses mächtige, aber von der chiliastischen Utopie gelöste Tabor nun auch noch revolutionär? War es nach seinen gesellschaftspolitischen Vorstellungen „verbürgerlicht“, wie Macek einmal sagte, oder war es nun erst revolutionär „formiert“, wie Kaminsky zuletzt sich ausgedrückt hat? Mit diesem Problem will ich mich nun befassen.

Kaminskys Buch von 1967 will zeigen, daß erst das „formierte“ Tabor der späteren zwanziger Jahre die wohldurchdachte, die kraftvolle, die eigentliche gesellschaftliche Revolution in sich barg. Howard Kaminsky zählt zu den besten Kennern der teils noch unedierten theologischen Traktate, besonders taboritischer Herkunft, und hat in einer ganzen Reihe von Studien den Revolutionsablauf mit guten eigenen Erwägungen nachgezeichnet und aufgehellert. In seinem Buch von 1967 arbeitet er mit religionssoziologischen Gesichtspunkten, die einst Ernst Troeltsch und Max Weber entwickelt hatten. Für die Frage nach der revolutionären Eigenart des taboritischen Christentums sind solche religionssoziologische Gesichtspunkte sicher wichtig, aber sie bringen uns heute nicht mehr den Stand der Forschung. Die Diskussion um das Verständnis der Revolutionen in der europäischen Gesellschaft ist längst in ein anderes Stadium geraten. Kaminsky arbeitet insofern mit vielen wichtigen Einzelheiten, mit einer guten Gesamtdarstellung, besonders der Vorgeschichte der hussitischen Revolution, aber doch mit einer ideengeschichtlichen Betrachtungsweise, die wir heute als ungenügend empfinden. Eine Revolution ist ja doch kein bloß ideengeschichtliches Phänomen, auch wenn sie in der Welt der Ideen für die gedankengeschichtliche Betrachtung die tiefsten Spuren zu hinterlassen pflegt; eine Revolution ist vielmehr zunächst ein Ereignis *innerhalb* der gesellschaftlichen Ordnung und wir erwarten von der Revolutionshistoriographie heute, daß sie diese gesellschaftliche Ordnung und ihre Verän-

²³ Werner, H.: Die Festschrift ‚onus ecclesiae‘ (1519) . . . Gießen 1901, S. 106.

derungen auf eine unmittelbare, direkte Art erfaßt. Einen unmittelbaren Niederschlag haben die gesellschaftlichen Veränderungen aber im ideengeschichtlichen Quellenmaterial, das Kaminsky untersucht, nicht gefunden.

Kaminskys These, daß die eigentliche Revolution im späteren „formierten Tabor“ zu beobachten sei, oder seine Vorstellung von einer „Revolution in der Revolution“, wie František Šmahel Kaminskys Auffassungen kritisiert hat²⁴, bleibt deswegen auch tatsächlich undeutlich auf einen großen Gesamteindruck beschränkt. Auf einen konkreten Beweis für seine Bewertung verzichtet Kaminsky sogar ausdrücklich. Er schreibt da von der Gesellschaftsordnung in Tabor in den späteren zwanziger Jahren: „Da war kein Ersatz einer regierenden Klasse durch eine andere, kein Neubau der ökonomischen Basis der Gesellschaft, aber diese nützlichsten Korrektive sind selber irreführend ... Tabor und in abweichendem Maß auch die anderen Städte der Bruderschaft mögen wohl die mittelalterlichen ökonomischen Formen der Produktion und die speziellen Formen der Verteilung bewahrt haben, aber die Städte waren *augenscheinlich* neue sozialpolitische Gebilde und ihre Religion war etwas, das vorher in der europäischen Geschichte noch nie gesehen worden war. Das Neue war wichtiger als das Alte²⁵.“ Demnach verläßt sich Kaminsky bei der Qualifizierung dieser Revolution auf das „Augenscheinliche“ und auf ein indefinables „Neues“. Er irrt aber, wenn er davon spricht, die sozialpolitische Neuorganisation der Taboritengemeinde mit religiösem Anliegen und dem Bewußtsein einer weltgeschichtlichen Elite sei zuvor in der europäischen Geschichte noch unbekannt gewesen. Denn jeder Kenner des hochmittelalterlichen Ordenswesens, wo man mindestens so deutlich wie im späteren taboritischen Städtebund die Welt durch neue Gemeinschafts- und Lebensformen verändern wollte, würde solche Prioritäten bezweifeln. Läßt man die taboritische Bewegung nur unter seinen Gesichtspunkten gelten, dann war der weitgespannte Aufbruch etwa der zisterziensischen Ordensbewegungen mit ihrem Konverteninstitut oder das oberitalienische Humiliatenwesen mit laikaler Familienstruktur sehr wohl schon Jahrhunderte früher ein durchaus ebenbürtiger Vorgänger des „Neuen“, das Kaminsky in Tabor beobachtete.

Ich glaube, daß man den Revolutionsbegriff unter schärferen Gesichtspunkten erfassen muß. Kaminsky möchte mit seiner Darstellung, wie er gleich im Vorwort versichert, die Vorstellung von Hannah Arendt widerlegen, die vor wenigen Jahren in einer großen Arbeit die Revolution als ein modernes Phänomen hingestellt hat, das erst mit den Ereignissen in Amerika von 1776 und in Frankreich von 1789 seinen weltgeschichtlichen Anfang habe²⁶. Ich bin geradeso wie er der Auffassung, daß die Revolution in diesem Sinne nicht bloß ein modernes Phänomen ist, sondern daß eine solche Auffassung nur einer unzulänglichen Definition, im Falle Hannah Arendts sogar einer unzureichenden Bekanntschaft mit der mittelalterlichen Geschichte, entspringt. Aber ich glaube, daß man die taboritische Revolution unter anderen Gesichtspunkten fassen und klären muß, gerade

²⁴ Šmahel, F.: Rezension Kaminskys in ČSČH 16 (1969) 752.

²⁵ Kaminsky: A History 440.

²⁶ Arendt, H.: Über die Revolution. dt. Frankfurt 1960, S. 30 ff.

unter solchen, die Kaminsky als „nüchterne Korrektive“ ablehnt. Eine bloß gedankengeschichtliche Deutung der Revolution, wie sie vor 40 Jahren Eugen Rosenstock-Huessy aus der europäischen Revolutionsgeschichte destillierte²⁷, in einem hochinteressanten Buch, das inzwischen schon vier Auflagen erfuhr, bietet wichtige Anhaltspunkte, aber eben nicht die Sache selbst.

Insofern herrscht ein tiefes Mißverständnis zwischen Kaminsky und mir über die Deutung der hussitischen Revolution, das Kaminsky im Vorwort seines Buches anmerkte, ohne es je näher auszuführen. Ich bedauere das. Ich bin der Auffassung, daß wir uns nach manchem grundsätzlichem Einverständnis über die Dinge so nahe sind, daß auch unsere Auffassungen von der Revolution diskutiert werden müssen, weil sie von größtem Belang für unser Gesamturteil über den Hussitismus sind.

V.

Meine Untersuchungen über den hussitischen Gemeindebegriff und über die ständische Rangfolge in hussitischen Manifesten bestätigten 1964 tatsächlich manches, was auch Kaminsky 1967 zum Ausdruck brachte: daß nämlich auch das sogenannte „formierte Tabor“ revolutionär gewesen ist, weil es einen gewaltsamen planmäßigen Umbau der gesellschaftlichen Ordnung erstrebte²⁸. Die Gesellschaft jener Zeit war ständisch geordnet. Die Auseinandersetzung mit dieser Ständeordnung prägte infolgedessen auch die Pläne der Revolutionäre. Nur ein Teil von ihnen, unter anderem auch die utopischen Chiliasten, strebte nach Egalität. Der Großteil, und man ist versucht zu sagen, die Realpolitiker unter ihnen, wollte die Ständeordnung umbauen, aber nicht beseitigen. Wir haben hier ein Phänomen vor uns, das noch viel zu wenig beachtet wurde, obwohl es tatsächlich die europäischen Revolutionen vom 15. mindestens bis zum 18. Jahrhundert bestimmt, alle jene Revolutionen, die Marx als bürgerlich bezeichnete. Marx hatte bei seiner im ganzen der Fachhistorie seiner Zeit manchmal weit überlegenen Konzeption nicht beachtet, daß jenes Bürgertum, von ihm als Träger des Revolutionsprozesses angesprochen, nicht nur aus seinen ökonomischen Grundlagen, sondern auch aus seiner Position in der Ständegesellschaft gedeutet werden muß.

Unter diesen Voraussetzungen erstrebte das spätere taboritische Städtebündnis, wie seine Dokumente erkennen lassen, eine gesellschaftliche Neuordnung in Böhmen auf der Grundlage einer städtischen Schwureinung, einer Eidgenossenschaft aus Stadtgemeinden. Die herkömmlichen Herrschaftsansprüche des Adels und der königliche Legitimitätsanspruch kamen in dieser Schwureinung nicht zur Sprache. Es wird sichtbar, daß die Taboriten eigentlich an eine republikanisch-städtische Neuordnung des Landes dachten, die ihnen aber nie gelang, so daß der praktische Beweis für ihre revolutionäre Absicht auf den regionalen Herrschaftsbereich ihrer Feldheere beschränkt bleibt. Eine politische Theorie haben sie ebensowenig hervorgebracht wie etwa die Prager Altstadt, deren Hegemonialanspruch in den

²⁷ Rosenstock-Huessy, E.: Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen. 4. Aufl. Stuttgart 1961.

²⁸ Seibt, F.: Hussitica. Zur Struktur einer Revolution. Köln 1964, S. 161 ff.

Jahren 1420/21 sich jedoch ungleich klarer aus ihren Manifesten herausarbeiten ließ — eine meiner älteren Arbeiten, auf die sich Kaminsky gelegentlich bezog²⁹ —, so daß mir umso unverständlicher scheint, warum ihm das Anliegen meiner auch auf die Taboriten bezogenen Analyse des hussitischen Gemeindebegriffs nicht als die Bestätigung mancher seiner Auffassungen erschien.

Wir begegnen in der hussitischen Revolution diesem ständischen Neuordnungsplan im frührevolutionären Prag, gerade wie auch im späteren Tabor, also etwa auf der „bürgerlichen“ Ebene; wir begegnen ihm aber auch beim Bürgertum der deutschen Reformation, freilich nur ansatzweise, und den deutschen Reichsfürsten gegenüber eher nur in der Defensive; wir finden ihn in den Niederlanden, in der englischen Revolution, und er beherrscht die ersten beiden Jahre der Französischen Revolution. Daneben ist in allen diesen Revolutionen aber auch die egalitäre Ideologie von Bedeutung, ausgearbeitet von politischen Intellektuellen, die zwar städtisch lebten, aber eben nicht bürgerlich dachten, und getragen von den breiteren Massen, die auf der untersten Stufe der Ständepyramide erklärlicherweise nur durch die Gleichheit aller zur Gleichberechtigung aufsteigen konnten. Erst in der Französischen Revolution brach diese egalitäre Strömung zur großen historischen Wirksamkeit durch. Im frühen Tabor aber hatte sie mit dhiastischer Umkleidung zum ersten Mal einen nennenswerten Auftritt auf weltpolitischer Bühne.

Nach Auffassung einer klugen soziologischen Studie setzt eine Revolution die Bildung von Subsystemen in der Gesellschaft voraus³⁰. Die Ständeordnung „Alteuropas“ hielt die Ansatzpunkte für solche Subsysteme in einem noch immer unterschätzten Ausmaß jahrhundertlang schon im Mittelalter bereit. Erst als die Einheit der Christenheit zerbrach — im Investiturstreit, in den Albigenserkriegen und dann im Herzen Europas, vor der Weltöffentlichkeit und vor zwei Konzilien eben im hussitischen Böhmen —, waren solche Systeme auch ideologisch so tief in ihrem Selbstbewußtsein gerechtfertigt, daß sie zur Revolution heranreiften. Die Ständegesellschaft konnte ihren Revolutionären dabei aber eine Alternative anbieten: einmal ein Modell, das die Ständepyramide nicht ablehnte, sondern nur neuordnen wollte, und ein anderes, das die Gleichheit aller versprach. Die hussitische Revolution zeigt uns in Tabor und in Prag zum ersten Mal diese Ambivalenz der europäischen Revolutionen, die fortan die Geschichte Europas über ein halbes Jahrtausend begleitet.

²⁹ Seibt, F.: *Communitas primogenita*. Zur Prager Hegemonialpolitik in der hussitischen Revolution. HJ 81 (1962) 80—100.

³⁰ Ramstedt, O. in *Kölner Zs. für Soziologie* (1968) 333.