

---

# **Opus arduum. Apokalyptik und Ekklesiologie im europäischen Kulturtransfer zwischen Spätmittelalter und Reformation**

Wolf-Friedrich Schäufele

»Opus arduum«, »eine schwierige Aufgabe« – so lautet das Incipit eines spätmittelalterlichen Kommentars zur Johannes-Apokalypse.<sup>1</sup> Exemplarisch lassen sich an diesem Text und seinen Schicksalen Mechanismen und Probleme einer »Kommunikation über Grenzen« studieren. Dies gilt für beide Aspekte der dopsinnig formulierten Themenstellung: für die Kommunikation »de finibus« ebenso wie für die Kommunikation »super fines«.

Einerseits liefert das *Opus arduum* einen dezidierten, sehr spezifischen Beitrag zur inhaltlichen Verständigung über eine für die Ekklesiologie und die kirchliche Praxis entscheidend wichtige Grenze: die Grenze zwischen Christus mit seinen Gliedern und dem Antichrist mit seinen Anhängern. Zur Zeit und in der Perspektive des *Opus arduum* verlief diese Grenze zwischen den treuen Predigern des Evangeliums, die in England als »Lollarden« geschmäht wurden, und dem päpstlichen Antichrist mit seinen Satrapen. Die bis zum Äußersten zugespitzte endzeitliche Konfrontation zwischen beiden Parteien bildet den hermeneutischen Schlüssel dieser Apokalypse-Auslegung. Im Licht gegenwärtiger Erfahrung misst das *Opus arduum*, um mit Tyconius zu sprechen, die Demarkationslinie zwischen corpus Christi und corpus diaboli aus.<sup>2</sup>

Andererseits war das *Opus arduum* selbst Gegenstand und Medium einer grenzüberschreitenden, einer Kommunikation über Grenzen hinweg. Verfasst wurde es 1389/90 von einem wyclifitischen Universitätstheologen in England in Kerkerhaft. Kopiert, gelesen und benutzt wurde es eine Generation später unter den radikalen Hussiten in Böhmen. Ein Jahrhundert darauf wurde es auf dem Umweg über das Baltikum Luther zugespielt, der es 1528 in Wittenberg drucken ließ. Als englische Protestanten vor der Verfolgung durch König Heinrich VIII. und Königin Maria Tudor auf den Kontinent flüchteten, lernten sie dort das *Opus arduum* in

1. Als »opus arduum« bezeichneten u. a. Augustinus seine 22 Bücher »De civitate dei« (Aug. civ. I praef. [CChr.SL 47, 1, 8 Dombart/Kalb]) und Dante seine »Monarchia« (I, i, 6). Vgl. ferner Quintilian, Institutio, 12, 11, 26 und Aulus Gellius, Noctes Atticae, 4, 15 (über die Geschichtsschreibung).
2. Nach der siebten Auslegungsregel des Tyconius stehen Christus und seinen Gläubigen, die der Leib des Herrn sind, antitypisch der Teufel und dessen Anhänger gegenüber, die in analoger Weise den Leib des Teufels bilden (Tyconius, Book of Rules, hg. von F. C. Burkitt, Cambridge 1894. ND Nendeln 1967, 70-85).

Luthers Ausgabe kennen und nahmen es anderthalb Jahrhunderte nach seiner Entstehung wieder mit nach England. In dem europäischen Itinerar und der Vielzahl unterschiedlicher Aneignungen dieses Werks bewahrheitet sich die sprichwörtlich gewordene Feststellung des Terentianus Maurus, »habent sua fata libelli« – »die Bücher haben ihre Schicksale«.

Die Grenzen, die das *Opus arduum* auf seinem Weg überwand, sind verschiedener Art: Grenzen zwischen europäischen Staaten, die im Spätmittelalter mit der zunehmenden Bedeutung der Volkssprachen und dem allmählichen Aufkommen eines proto-nationalen Empfindens nicht mehr bloß politische, sondern mehr und mehr auch kulturelle Grenzen wurden; Grenzen zwischen mehr oder minder deutlich konturierten, gegenüber der römisch-kirchlichen Institution abgegrenzten religiösen Bewegungen und Milieus; und schließlich die von einigen wenigen Zeitgenossen empfundene und imaginierte, aber erst von der späteren Forschung terminologisch fixierte und in ihrem Recht bis heute umstrittene Epochen- und Zeitengrenze zwischen »Mittelalter« und »(Früher) Neuzeit«. Es sind diese Grenzüberschreitungen, die das *Opus arduum*, sein Itinerar und seine Rezeption so spannend machen; sie sollen im Zentrum der folgenden Betrachtungen stehen. Zur Beschreibung einer derartigen grenzüberschreitenden Kommunikation bietet sich methodisch das in der Geschichtswissenschaft seit zwei Jahrzehnten bewährte und neuerdings auch erfolgreich auf die Frühneuzeitforschung angewandte Kulturtransferparadigma an. Von einem bloßen kommunikations- oder rezeptionsgeschichtlichen Ansatz unterscheidet es sich durch die konstitutive Bedeutung, die es den Grenzen und der Grenzüberschreitung beilegt, von einem bloßen komparatistischen Ansatz, der Verhältnisse diesseits und jenseits einer Grenze vergleichend analysiert, durch die Berücksichtigung von Kommunikationsprozessen und den dadurch ausgelösten Entwicklungsdynamiken.

Im Folgenden soll zunächst das *Opus arduum* im Mittelalter vorgestellt werden. Der zweite Abschnitt behandelt die Rezeption des *Opus arduum* in der Reformationszeit. Wir schreiten in diesen ersten beiden Abschnitten sozusagen getrennte Parzellen der bisherigen historischen, theologischen und philologischen Forschung ab. Der dritte Abschnitt betrachtet das *Opus arduum* schließlich länder-, epochen- und disziplinenübergreifend als Gegenstand europäischer Kulturtransfers.

## **1. Das *Opus arduum* als apokalyptische Zeitansage bei Lollarden und Hussiten**

Wir wollen das *Opus arduum* zunächst in der Zeit seiner Entstehung und seiner ersten Rezeption im ausgehenden 14. und im 15. Jahrhundert aufsuchen. Es ist dieser erste Zeitraum, der bisher vor allem von der Forschung thematisiert wurde. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass der vollständige Text und die mittelalter-

liche Geschichte des *Opus arduum* überhaupt erst seit etwa vier Jahrzehnten wieder bekannt sind; nach dem Vorgang von František Michálek Bartoš und Margaret Aston wurde das Werk 1978 von Anne Hudson ausführlich beschrieben.<sup>3</sup> Seither haben vor allem Curtis V. Bostick und Kathryn Kerby-Fulton weiterführende Forschungsbeiträge mit motivgeschichtlichem bzw. rezeptionsästhetischem Schwerpunkt vorgelegt;<sup>4</sup> im Übrigen hat sich die anglistische Literaturwissenschaft im Rahmen der Erforschung von Gefängnisliteratur (»*prison writing*«) verschiedentlich mit dem Werk befasst.<sup>5</sup> Eine Edition fehlt. Überliefert ist das *Opus arduum* in dreizehn Handschriften, die mit einer Ausnahme dem 15. Jahrhundert angehören. Alle Textzeugen sind von böhmischer Provenienz; zwei liegen heute in Wien, einer in Karlsruhe und einer in Neapel, die übrigen befinden sich in Prag und Brünn.<sup>6</sup> Interessanterweise hat sich in England, wo das Werk entstand, kein Exemplar erhalten.

Alles, was wir über den Autor und die Umstände der Abfassung des *Opus arduum* wissen, ist aus dem Text selbst und aus dem Kolophon zweier Manuskripte erschlossen. Der Autor gibt einiges an biographischen Einzelheiten über seine Person preis, verschweigt aber anscheinend mit Bedacht seinen Namen. Dem engeren Zirkel seiner Adressaten wird er gleichwohl erkennbar und bekannt gewesen sein. Was wir sicher wissen, ist, dass es sich um einen akademisch gebildeten englischen Theologen handelte. Vielleicht hatte er seine Ausbildung in Oxford erhalten. Jedenfalls war er ein Parteigänger des Oxforder Theologieprofessors John Wyclif, der 1381 als Irrlehrer aus seinem Lehramt entfernt worden und drei Jahre darauf gestorben war. Wir können den unbekanntenen Autor des *Opus arduum* also als einen Wyclifiten oder, mit dem damals gerade aufkom-

3. F. M. Bartoš, Lollardský a husitský výklad Apokalypsy, in: *Reformační sborník* 6 (1937), 112-114; M. Aston, Lollardy and the Reformation: Survival or Revival? in: *History* 49 (1964), 149-170; hier: 156f.; A. Hudson, A Neglected Wycliffite Text, in: *Journal of Ecclesiastical History* 29 (1978), 257-279 (wieder in: *dies.*, *Lollards and Their Books*, London 1985, 43-65). Vgl. auch A. Hudson, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, 265f., 348f.
4. C. V. Bostick, *The Antichrist and the Lollards. Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England*, Leiden u. a. 1998, insb. 76-113; K. Kerby-Fulton, *Books Under Suspicion. Censorship and Tolerance of Revelatory Writing in Late Medieval England*, Notre Dame / Indiana 2006, 205-228 und passim. Vgl. ferner A. Molnár, Apocalypse xii dans l'interprétation hussite, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 45 (1965), 212-231, hier: 214-219; G. L. Postestá, Radical Apocalyptic Movements in the Middle Ages, in: B. McGinn/J. J. Collins/St. J. Stein (Hg.), *Continuum History of Apocalypticism*, New York u. a. 2003, hier: 309-313; W.-F. Schäufele, Der Antichrist bei Wyclif und Hus, in: M. Delgado/V. Leppin (Hg.), *Der Antichrist. Zur Wirkungsgeschichte eines apokalyptischen Motivs in Judentum, Christentum und Islam*, Fribourg / Stuttgart 2008 (im Druck).
5. R. Copeland, *Pedagogy, Intellectuals, and Dissent in the Later Middle Ages*, Cambridge 2001, 142, 156-161; J. Summers, *Late-medieval Prison Writing and the Politics of Autobiography*, Oxford 2004, 117f., 127f.; Kerby-Fulton (s. Anm. 4), 222-225.
6. Hudson, *A Neglected Wycliffite Text* (s. Anm. 3), 259f. – Dem Verfasser liegt eine Mikrofilmkopie der Handschrift K 346 der Badischen Landesbibliothek (BLB) Karlsruhe vor; das *Opus arduum* nimmt hier die Folia 3-120 ein.

menden und von ihm selbst erwähnten<sup>7</sup> Sektennamen, als einen Lollarden bezeichnen. Vermutlich nahm er dank seiner Gelehrsamkeit in dieser Bewegung eine prominente Position ein; schon vor dem *Opus arduum* hatte er zwei propagandistische Traktate verfasst, davon einen in der Volkssprache, und mit seinem großen Kommentar zur Apokalypse machte er sich seiner eigenen Einschätzung zufolge zum *campiductor praecipuus*, zum Oberfeldherrn der Streiter wider den Antichrist.<sup>8</sup>

Aus dem Kolophon wie aus dem Text selbst lässt sich entnehmen, dass das *Opus arduum* mit mehrfachen Unterbrechungen zwischen Weihnachten 1389 und dem Donnerstag nach Ostern – das war der 7. April – 1390 entstand.<sup>9</sup> Der Autor saß zu dieser Zeit im Gefängnis. Bereits 1387 war er unter Häresieverdacht festgenommen worden, und anscheinend wurde er in strenger Haft gehalten; er selbst berichtet von doppelten Fußfesseln aus gehärtetem Stahl.<sup>10</sup> Diese Beschreibung hat Anlass zu Zweifeln gegeben. Wie, so fragte man, ist es vorstellbar, dass ein inhaftierter Häretiker unter solchen Bedingungen ein subversives Buch schreiben und an die Öffentlichkeit bringen konnte? Mehr noch – die große Zahl gelehrter Bezugnahmen auf exegetische und theologische Autoritäten von Augustinus bis zu Anselm von Canterbury, von Chrysostomos bis zur *Glossa ordinaria* setzt den Zugang zu Büchern voraus. Wirklich scheint derlei auch in Gefangenschaft möglich gewesen zu sein; darauf deuten jedenfalls Vergleichsfälle wie der des nur ein Jahr später in bischöflicher Gefangenschaft schreibenden gelehrten Laien Walter Brut<sup>11</sup> hin. Denkbar ist auch, dass die Haft nicht durchweg gleich streng war und dass der Autor des *Opus arduum* zeitweise nur in leichtem Arrest gehalten wurde – vielleicht im Oxforder Franziskanerkloster oder unter der Obhut wohlwollender Adliger.<sup>12</sup>

Ausgehend von solchen Eckdaten hat man wiederholt versucht, den anonymen Autor zu identifizieren. John Bale (1495-1536), der Verfasser eines berühmten britischen Schriftstellerkatalogs, dachte im 16. Jahrhundert erstmals an John Purvey (ca. 1354-ca. 1428), der Wyclif in seinen letzten Lebensjahren als Privatsekretär gedient hatte.<sup>13</sup> Neuerdings wurden auch Richard Wyche (gest. 1440) oder William James (gest. nach 1420), ein Magister des Merton College, vorgeschlagen. Den meisten Anklang hat indessen die von Anne Hudson vertretene

7. *Commentarius in Apocalypsin ante Centum Annos aeditus*, Wittenberg 1528 (zu dieser Ausgabe s. u. Anm. 48), fol. 120v (vgl. BLB Karlsruhe MS K 346, fol. 69v), zu Apk 13,6: »ut falsi Lolardi per totam ecclesiam diffamantur«.

8. »ut in hoc fine seculi pessimo campiductor fiam precipuus contra Anticristum« (BLB Karlsruhe Ms K 346, fol. 4r; *Molnár*, *Apokalypse*, s. Anm. 4, 216f.; nicht in Luthers Edition).

9. *Hudson*, *A Neglected Wycliffite Text* (s. Anm. 3), 258.

10. S. u. Anm. 18.

11. *Bostick* (s. Anm. 4), 147-152.

12. *Hudson*, *A Neglected Wycliffite Text* (s. Anm. 3), 273f.; *Kerby-Fulton* (s. Anm. 4), 210, 227f.

13. *British Biographical Archive* I 903, 371 f. – Zu Bale s. u. Anm. 56-58.

Zuschreibung an Nicholas Hereford (Nicholas of Hereford, gest. ca. 1420) gefunden.<sup>14</sup>

Hereford war ein Schüler Wyclifs in Oxford gewesen und dort 1382 Doktor der Theologie und »paginae sacrae professor« geworden; er hatte die erste wyclifitische Übersetzung der Bibel ins Englische besorgt. Mit seinen Predigten erregte er Anstoß bei den Mendikanten und musste sich vor einer Synode in London verantworten, von der er am 1. Juli 1382 exkommuniziert wurde. Dagegen appellierte Hereford an den römischen Papst, zu dessen Obödienz England gehörte – wir befinden uns in der Zeit des Großen Abendländischen Schismas –, und reiste in die ewige Stadt, nur um dort inhaftiert zu werden. 1385 gelang es ihm freizukommen, und er kehrte nach England zurück, wo er im Januar 1387 abermals in Haft genommen wurde. 1391 widerrief Hereford seine Irrtümer und wurde, fortan ein entschiedener Gegner der Lollarden, zum Kanzler der Kathedrale von Hereford und zum Inquisitor ernannt. 1417, gegen Ende seines Lebens, zog er sich in die Kartause von Coventry zurück.

Auch wenn die Identifizierung von Hereford mit dem Autor des *Opus arduum* nicht ohne Schwierigkeiten ist, würde sie doch manches erklären. So war er in der fraglichen Zeit inhaftiert, doch da er unter der Obhut der mit den Lollarden sympathisierenden Ritter Sir William Neville und Sir John Montague stand, dürfte er durchaus die Möglichkeit zu literarischer Betätigung gehabt haben. Dass das *Opus arduum* in England anscheinend nur wenig rezipiert wurde, könnte sich in diesem Fall – neben seinen inhaltlichen Besonderheiten – daraus erklären, dass sein Autor, der Wert darauf legte, mit seinem persönlichen Geschick für seine Botschaft einzustehen, anderthalb Jahre nach der Abfassung als Renegat seine Glaubwürdigkeit unter den Lollarden verloren hatte.

Die Überzeugungen, die den Autor des *Opus arduum* – sei es nun Hereford, sei es ein anderer – in Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie und ins Gefängnis gebracht hatten, waren im Kern dieselben, die schon sein Lehrer Wyclif vertreten hatte. Wie dem Oxforder »Doctor evangelicus«, so galt auch ihm die Heilige Schrift als oberste und einzige Norm für Leben und Glauben der Christen. Sie enthielt jegliche Wahrheit, vor allem aber das »Gesetz Christi«, das seine Jünger zur Nachfolge in Armut und Demut verpflichtete. Im Glauben und Leben musste die Kirche, mussten die Gläubigen und mussten vor allem die Kleriker und Prälaten dem Vorbild Christi und der Apostel nachfolgen. Tatsächlich aber war die kirchliche Hierarchie von ihrer göttlichen Bestimmung abgewichen und mensch-

14. Hudson, A Neglected Wycliffite Text (s. Anm. 3), 268-275. Vgl. neuerdings Kerby-Fulton (s. Anm. 4), 225-228. – Über Hereford: The Cambridge History of English and American Literature. New York 1907-1921, hier: II 29; A. B. Emden, Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500, Oxford 1957-1959, hier: II 914f.; Encyclopaedia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-9055733> (2. 8. 2008). – Ungeklärt bleibt bei dieser Zuschreibung die Initiale »W.«, mit der sich der Autor in der Auslegung von Apk 20,2 selbst bezeichnet (Hudson, a. a. O., 269).

lichen Gesetzen und Traditionen gefolgt. Vor allem war die Kirche, die Christus zu Armut und Demut verpflichtet hatte, durch ihren Reichtum und die von ihr ausgeübte weltliche Herrschaft korrumpiert worden. Wie Wyclif, so sah auch der Autor des *Opus arduum* hier, in der auf die Konstantinische Schenkung zurückgehenden Verweltlichung der Kirche, das Hauptübel. Demgegenüber spielte die Kritik am Dogma der Transsubstantiation, an Bildern und Wallfahrten im *Opus arduum* eine wesentlich geringere Rolle als bei Wyclif und sonst bei den Lollarden.<sup>15</sup>

Unter dem Eindruck des großen abendländischen Schismas von 1378 war Wyclif dahin gekommen, den Papst – und zwar nicht allein diesen oder jenen einzelnen Papst, Urban VI. oder Clemens VII., sondern jeden Papst schlechthin, das Papsttum als Institution – mit dem Antichrist zu identifizieren. Auch hierin folgte ihm der Autor des *Opus arduum*. Immer wieder äußerte er seine Erschütterung über das Papstschisma und dessen Folgen. Besonders ein in kirchlicher Regie durchgeführtes militärisches Unternehmen des Jahres 1383 erzürnte ihn zutiefst: der von Bischof Henry Despenser von Norwich geplante und angeführte und vom römischen Papst Urban VI. legitimierte »Kreuzzug« eines englischen Expeditionskorps gegen die französischen Truppen in Flandern.<sup>16</sup> Dazu kamen die Erfahrungen, die der anonyme Autor persönlich machen musste: die Verfolgung der Lollarden, jener treuen Prediger des Evangeliums, durch die kirchliche Hierarchie, die Bücherverbote und Verhaftungen, Verhöre und Verurteilungen. So war ihm unbezweifelte Gewissheit, was ein Jahrzehnt zuvor Wyclif als erster auszusprechen wagte: der antichristliche Charakter des Papsttums und der von ihm dominierten kirchlichen Institution.

In dieser Situation, von diesen Voraussetzungen aus machte sich der anonyme Autor in seinem Gefängnis an die Kommentierung der Johannes-Apokalypse. Gleich in mehrfacher Hinsicht ist sein Unternehmen ungewöhnlich zu nennen. Wie ehemals sein Meister Wyclif verfasste er einen gelehrten lateinischen Bibelkommentar – doch das zu einer Zeit, da die lollardische Bewegung soeben aus dem universitären Milieu ausgewandert war, da die übrigen lollardischen Autoren erbauliche oder polemische Traktate in englischer Sprache verfassten, auch einmal Handbücher mit Predigtbausteinen, aber keine Bibelkommentare mehr. Und von allen biblischen Büchern wählte er ausgerechnet die Apokalypse – wo doch Wyclif und auch viele spätere Lollarden bemerkenswert uninteressiert an apokalyptischen Zeitdeutungen und Prognosen waren.<sup>17</sup> Der Autor des *Opus arduum* dagegen war überzeugt, dass ihm das letzte Buch der Bibel einen Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Lage an die Hand gab. Und er war überzeugt, dass er in besonderer Weise prädestiniert war, diese Entschlüsselung zu leisten.

15. Hudson, A Neglected Wycliffite Text (s. Anm. 3), 277.

16. Ebd., 278.

17. A. Hudson, Lollardy and Eschatology, in: A. Patschovsky/F. Šmahel (Hg.), Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1.-4. September 1993, Praha 1996, 99-113.

Denn zwischen dem Seher der Apokalypse und ihrem Ausleger am Ende des 14. Jahrhunderts bestand infolge einer »occulta dispositio« Gottes eine frappierende Entsprechung: beide waren sie um des Evangeliums willen Gefangene, jener auf Patmos, dieser im englischen Kerker; beide waren sie vom menschlichen Umgang abgesondert und erlebten statt dessen umso stärker die gnädigen Heimsuchungen Gottes. Doch der Ausleger war dem Seher nicht nur gleich, sondern sogar überlegen: Denn wo Johannes von Kaiser Domitian verfolgt wurde, da stellte dem lollardischen Kommentator der Antichrist höchstselbst nach; und während Johannes sein Buch schrieb, um die Kirche Asiens auf den rechten Weg zu leiten, da erstrebte der Kommentator nichts geringeres als die »reformatio universalis ecclesiae«, die Reformation der Kirche insgesamt.<sup>18</sup> Dieser hohe, prophetisch grundierte Anspruch mag als Reaktion auf eine Traumatisierung durch die Gefangenschaft zu verstehen sein;<sup>19</sup> er steht aber auch in einer literarischen Tradition, für die neben anderen der unglückliche franziskanische Joachit Johannes de Rupescissa (Jean de Roquetaillade, gest. nach 1365) das Rollenmodell abgab.<sup>20</sup>

Anders als Wyclif benutzt das *Opus arduum* die Apokalypse, um die eigene Gegenwart im Gesamtablauf der Welt- und Heilsgeschichte zu situieren. Hierin zeigt es sich Traditionen verhaftet, die es nach der Überzeugung der älteren Forschung in England gar nicht gab<sup>21</sup> und denen sich Wyclif (zumindest seit 1382) und seine Anhänger sonst verschlossen haben: dem apokalyptischen Denken der Joachiten und Franziskanerspiritualen, insbesondere aber dem Apokalypsekommentar des provenzalischen Spiritualen Petrus Johannis Olivi (ca. 1247/48-1298), der – obschon wohlweislich kein einziges Mal zitiert – eine der Hauptquellen des *Opus arduum* ist. Damit erweist sich der Autor des *Opus arduum* nach

18. »Multa sunt insuper nescio qua occulta dispositione, que alliciunt et provocant ad onus exequendum, ut qualis fuerat huius prophecie scriptor, talis nunc in plurimis habeatur interpres. Ille namque relegatus in insulam, que dicitur Pathmos, hanc sanctam vidit et scripsit propheciam; ego ergastulo carceris deputatus ac duplici conpede cathenatus, ad ipsius tendo interperacionem. Ille a Domiciano tyranno, ego ab Anticristo tollero persecucionem. Ille exilium sortitus est propter verbum Dei et testimonium Iesu Christi, ego quod tollero pacior propter predicacionem evangelii. Ille librum suum edidit ad correccionem ecclesie asyane, ego quod scripturus sim intendo ad reformatiorem universalis ecclesie. Et sicut dicitur in prologo quodam super hanc librum, quod per hoc quod Iohannes omni humano eloquio et auxilio destitutus, divinitus est visitatus, sic michi innuitur, utinam peccata mea non obsistant, quod quanto a tumultu populari recesserim, quia iam vere solitarius mansi per triennium et ultra, tanto magis divina visitacione ad grata huius sancti libri misteria reseranda ydoneus iudicabor, quod ad laudem et gloriam suam ipse perficiat« (BLB Karlsruhe Ms K 346, fol. 4r; Molnar, Apocalypse, s. Anm. 4, 217, nicht in Luthers Edition).

19. Kerby-Fulton (s. Anm. 4), 223.

20. Ebd., 209-213, 223, 227. – Über Rupescissa: J. Bignami-Odier, Etudes sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa), Paris 1952; überarbeitete Fassung: ders., Jean de Roquetaillade (de Rupescissa). Théologien, polémiste, alchimiste, in: Histoire littéraire de la France 41 (1981), 75-240.

21. Vgl. dazu Kerby-Fulton (s. Anm. 4), 62-70.

einer ansprechenden These von Kathryn Kerby-Fulton als Repräsentant einer älteren Spielart des Wyclifismus, die sich noch durch eine größere Nähe zu den Anliegen der Franziskanerspiritualen auszeichnet.<sup>22</sup>

Allerdings betreibt das *Opus arduum* keine konsequente weltgeschichtliche Apokalypse-Auslegung. Vielmehr kombiniert der Autor die apokalyptisch-weltgeschichtliche Interpretation mit der spiritualisierenden ekklesiologischen Apokalypse-Deutung in der Tradition des Tyconius und Augustinus.<sup>23</sup> Damit kann er einerseits die in ihrer abgründigen Schlechtigkeit unerhörten kirchlichen Zustände seiner Zeit in ein apokalyptisches Entwicklungsschema einordnen und andererseits aus der Apokalypse unmittelbare Ermutigung und Handlungsanweisung für die treuen Prediger des Evangeliums ableiten.

Die apokalyptische Zeitansage des *Opus arduum* läuft auf die Erkenntnis hinaus, dass von den sieben Zeitaltern – das *Opus arduum* spricht mit Olivi von »status« – der Kirche von Christus bis zum Jüngsten Tag, von denen die Vision der sieben Siegel handelt, soeben, mit dem Papstschisma von 1378 oder auch mit dem Erdbeben von 1382, das sechste angebrochen ist.<sup>24</sup> Dieser sechste status ecclesiae ist das Zeitalter, in dem der Antichrist die Kirche Christi verfolgt. Angehoben hatte die Herrschaft des Antichrists freilich schon dreieinhalb Jahrhunderte zuvor, im Jahre 1033. Damals, genau eintausend Jahre nach Christi Himmelfahrt, war das Tausendjährige Reich, das Millennium von Apk 20, zu Ende gegangen und der bis dahin gefesselte Satan wieder freigelassen worden; seitdem konnte er durch sein Werkzeug, den Antichrist, seine frühere Macht wiedergewinnen und seine Angriffe auf die Gläubigen intensivieren.<sup>25</sup> Dieser Antichrist aber ist der Papst, und antichristlich sind auch seine Helfershelfer: die Prälaten, Kleriker, Mönche und Mendikanten. Auf diese Herrschaft des Antichrists, davon ist der Autor des *Opus arduum* überzeugt, ist der größte Teil der Gesichte des Sehers Johannes zu deuten. Gerade deshalb aber kann er, der lollardische Kom-

22. K. Kerby-Fulton spricht metaphorisch von einem unter verschiedenen theologischen »Dialekten« innerhalb des von der älteren Forschung zu monolithisch vorgestellten Wyclifismus (ebd., 222-225).

23. W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935, ND Vaduz 1963, 57-73.

24. Commentarius in Apocalypsin ante Centum Annos aeditus, fol. 61v ff., zu Apk 6,12 ff. – Vgl. Bostick (s. Anm. 4), 79-86; H.-U. Hofmann, Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators, Tübingen 1982, 486-488.

25. Commentarius in Apocalypsin ante Centum Annos aeditus, fol. 170r (vgl. BLB Karlsruhe Ms K 346 fol. 102r), zu Apk 20,2: »Per annos mille. Scilicet a tempore passionis Christi usque ad Antichristum. Sed mille anni elapsi sunt a passione Christi & ultra trecenti quinquaginta septem, Quia Christus passus est tricesimo tertio suae aetatis anno, qui additi numero, faciunt trecentos nonaginta annos, quae est praesens data nostra, Quia sumus in anno, ab incarnatione Christi, millesimo trecentesimo quinquagesimo septimo, ergo trecenti septuaginta septem anni elapsi sunt, postquam Antichristus primo regnavit, ex ista propheta.« – Vgl. Molnár, Apokalypse (s. Anm. 4), 216 mit Anm. 19; Bostick (s. Anm. 4), 87 f.

mentator, als Zeitgenosse der dem Seher geoffenbarten Ereignisse die wahre Bedeutung der Apokalypse erfassen wie kein anderer vor ihm.

Wie lange wird die Bedrängnis der Kirche durch den Antichrist, wie lange wird der sechste status ecclesiae dauern? Die verbreitete Ansicht, dass der Antichrist, entsprechend den wörtlich verstandenen 1.260 Tagen oder dreieinhalb Zeiten Daniels und der Apokalypse (Dan 7,25; 12,7; Apk 11,3; 12,6.14), nur dreieinhalb Jahre herrschen werde, lehnt der Autor des *Opus arduum* ab. Denn einerseits treibt der päpstliche Antichrist ja bereits seit 357 Jahren sein verderbliches Wesen, und andererseits wird das Weltende erst in weiteren 411 Jahren, also 1801 eintreten; auf dieses Datum kommt der Autor des *Opus arduum*, indem er eine Weltdauer von genau 7.000 Jahren ansetzt und mit der Weltära des Hieronymus das Jahr 1390 nach Christi Geburt mit dem Jahr 6589 seit der Schöpfung gleichsetzt.<sup>26</sup>

Das heißt freilich nicht, dass der Antichrist die gesamten verbleibenden 411 Jahre hindurch regieren wird – schon deshalb, weil der Autor des *Opus arduum*, gut joachitisch, vor dem Weltende noch eine innergeschichtliche Heils- und Friedenszeit erwartet, einen siebten status ecclesiae zwischen der Vernichtung des Antichrists und dem Jüngsten Gericht, in dem die Heiligen ungehindert predigen können. Auf eine genaue Datierung des siebten status legte sich der Autor des *Opus arduum* nicht fest; in seiner Deutung des siebten Siegels von Apk 8,1 bemerkte er, diese Zeit werde nur kurz sein, könne aber unmöglich genau vorherbestimmt werden.<sup>27</sup> In der Auslegung von Apk 20,3 ging das *Opus arduum* dann aber doch noch einen Schritt weiter. Ausgangspunkt der Berechnung waren wieder die geheimnisvollen dreieinhalb Zeiten, die hier auf die ersten dreihundertfünfzig Jahre der Herrschaft des Antichrists von 1033 bis 1383 gedeutet werden.

26. Commentarius in Apocalypsin ante Centum Annos aeditus, fol. 170v-171r (vgl. BLB Karlsruhe Ms K 346 fol. 102r), zu Apk 20,3: »Quia secundum computationem Chrysostomi [Ms K 346: Orosii] a principio mundi, usque modo, fluxerunt sex milia annorum, sexcenti praeter undecim. Ergo si ultimus millenarius mundi in quo iam sumus, non plus continebit quam aliquis millenariorum praeteritorum, sequitur quod ab isto anno domini M. ccc. xc. usque in finem mundi restant tantum cccc. xi. anni. Ex quibus patet error eorum, qui deputant totum tempus regiminis antichristi, tribus annis solaribus siue usualibus cum dimidio. Quia ex ista prophetia manifeste patet, quod ipse iam regnavit ccc. lvij. annis. Vnde patet, probabiliter dici, quod tres anni cum dimidio deputati, antichristi sunt isti tres centenarij annorum, & quinquaginta elapsi regiminis sui. Et isti septem anni ultiores deputantur tempori illi, in quo primo generaliter Papa Romanus vulgatus est a praeconibus Euangelicis, ille magnus antichristus, a quo uix septem anni sunt elapsi. Et sic iam sumus in illis xlv. diebus Danielis, qui dantur electis ad poenitentiam, si forte in aliquo contempserunt. Nec illi dies sunt uniuersaliter interpretandi.«

27. Commentarius in Apocalypsin ante Centum Annos aeditus, fol. 75v-76r (vgl. BLB Karlsruhe MS K 346, fol. 40v): »Et cum aperisset sigillum septimum. Ostendendo mihi septimum statum ecclesiae, qui erit post mortem, id est, destructionem & execrationem ipsius Antichristi, in cordibus fidelium. Factum est silentium. Id est pax et tranquillitas. In coelo. Id est in ecclesia, Tunc enim licebit sanctis praedicare libere, nec aliquis astringet eos nec impugnet. Quasi media hora. Per quod intelligitur, quod tempus ille breue erit, sed per hoc, quod dicitur Media hora. Nil certum ponendo, ostendit, quod quantitas determinate huius spatij non potest inueniri.«

Die inzwischen darüber hinaus verstrichenen sieben weiteren Jahre sind von einer neuen Qualität, da jetzt erstmals die Prediger des Evangeliums – gemeint sind die Wyclifiten – den Papst als den großen, endzeitlichen Antichrist entlarven; sie gehören schon zu dem symbolischen Zeitraum von 45 »Tagen«, der in der Prophetie Daniels den Erwählten zur Buße gegeben ist (vgl. Dan 13,11 f.).<sup>28</sup> Von hier aus würde es naheliegen, unter Gleichsetzung der 45 Tage der Prophezie mit 45 Jahren die Vernichtung des Antichrists auf das Jahr 1428 zu datieren – eine Konsequenz, die der Autor des *Opus arduum* aber nicht gezogen hat.

Überhaupt liegt das Interesse des *Opus arduum* nicht in erster Linie bei der Prognostik, sondern bei der praktischen Zurüstung für die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern Christi und den Anhängern des Antichrists, in die sich der Autor und seine Leser gestellt sehen. Wieder und wieder werden die evangelici praedicatores, die treuen Verkünder des Evangeliums Christi aufgefordert, im Kampf gegen den päpstlichen Antichrist und seine Parteigänger nicht nachzulassen. Wie die Engel der Apokalypse mit ihren Posaunen und mit den Zorneschalen, so sollen sie im Dienste Christi mit der Predigt des Evangeliums das Gericht Gottes über die antichristlichen Feinde bringen.<sup>29</sup> Die wahre Kirche Christi und die antichristlich entartete Papstkirche stehen sich diametral und unveröhnlich gegenüber, die Verfolgung der Gläubigen ist keine Ausnahme oder Katastrophe, sondern der Normalfall; aber wenn die Gläubigen tapfer in dem ihnen bestimmten Kampf fechten, werden sie mit Gottes Hilfe den Sieg davontragen.<sup>30</sup>

Wir sahen bereits, dass das *Opus arduum* in England anscheinend kaum rezipiert worden ist. Falls Hereford der Autor war, mag dazu, wie oben angedeutet, sein Widerruf beigetragen haben. Vor allem aber war wohl die Leserschaft, die ihm vorgeschwebt hatte, in England praktisch nicht mehr vorhanden: gebildete Anhänger der lollardischen Reformideen mit einem Sinn für Apokalyptik. Genau dieses Milieu aber gab es um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert in Böhmen, und dort hat das *Opus arduum* denn auch seine eigentliche Wirkung entfaltet.<sup>31</sup> Die Reformbewegung an der Universität Prag, die später nach ihrem

28. S. o. Anm. 26. – Zu einem früheren Zeitpunkt hatte der Autor des *Opus arduum* die dreieinhalb Jahre noch wörtlich auf die schlimmste Verfolgungszeit unter Papst Urban VI. bezogen, der für ihn der Inbegriff des Antichrists schlechthin war, und sie antitypisch der Zeit der irdischen Verkündigung Christi gegenübergestellt (Commentarius in Apocalypsin ante Centum Annos aeditus, 115v [vgl. BLB Karlsruhe Ms K 346 fol. 65v], zu Apk 12,14: »Per tempus & tempora & dimidium temporis. Id est, per tantum spacium, quo Christus complevit praedicationem suam. A facie serpentis. Id est, ab aperta persecutione diaboli per antichristum executam, cuius furor persecutionis invaluit prae caeteris temporibus per tres annos et dimidium per Urbanum sextum, in quo omnia mysteria antichristi sunt impleta. non cessat tamen diabolus ab oppugnatione sua [...]«). – Vgl. Bostick, [s. Anm. 4], 95).

29. Hudson, A Neglected Wycliffite Text (s. Anm. 3), 261.

30. Bostick (s. Anm. 4), 75.

31. Zum Folgenden Molnár, Apocalypse (s. Anm. 4), 219-227 passim; A. Molnár, Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Revolution, in: J. L. Hromádka (Hg.), Von der Reformation

prominentesten Protagonisten die hussitische genannt werden sollte, inspirierte sich schon früh an Schriften Wyclifs und der Lollarden. Das apokalyptische Interesse war dem Hussitismus gleichsam in die Wiege gelegt; er knüpfte hierin an die einheimische Tradition der großen Reformprediger Jan Milíč von Kroměříž und Matthias von Janov an. Wie genau das *Opus arduum* nach Böhmen kam, ist nicht bekannt. Vielleicht wurde es 1407 von Nikolaus Faulfiš und Jiří Kněhnic zusammen mit zahlreichen Schriften Wyclifs von einem Studienaufenthalt in England mitgebracht, vielleicht wurde es von Richard Wyche, der 1410 einen Brief an den Kreis um Hus schrieb, nach Prag gesandt. Das älteste erhaltene Manuskript in der Universitätsbibliothek Brünn nennt im Kolophon Matthias von Hradnice, einen Freund von Nikolaus Faulfiš, als Kolporteur des Kommentars in Prag. In der Folge wurde das Werk von zahlreichen hussitischen Predigern und Autoren benutzt; anscheinend wurde es sogar ins Tschechische übersetzt.<sup>32</sup> Nicht zufällig fand es gerade bei den chiliastisch erregten radikalen Hussiten, bei Jan Želivský und den Taboriten (Nikolaus von Pelhřimov), Anklang. Dabei entsprach die Intention dieser Leserschaft des *Opus arduum* nach seinem ersten Transfer in einen anderen nationalen und religiösen Kontext im Wesentlichen der seines Autors: Wie er, so sahen sich die Hussiten in die akute Auseinandersetzung zwischen den Jüngern Christi und den Jüngern des Antichrists gestellt, wie unterschiedlich sie diese Auseinandersetzung im Einzelnen auch interpretieren mochten.

## 2. Das *Opus arduum* als Zeuge der Wahrheit in der deutschen und englischen Reformation

Anderthalb Jahrhunderte nach seiner Niederschrift wurde das *Opus arduum* abermals in einen neuen geographischen und kirchengeschichtlichen Kontext transferiert: in den der Reformation Martin Luthers. Damit ging ein Funktionswechsel einher, der ein Lehrstück für das Verhältnis der Reformation zur kirchengeschichtlichen Überlieferung des Mittelalters bildet.

Anders als bei seinem ersten Transfer aus dem frühen englischen Wyclifismus in die hussitische Bewegung Böhmens hatte das *Opus arduum* bei diesem zweiten Transfer nicht nur die realen Grenzen zwischen verschiedenen Staaten und religiösen Bewegungen zu überwinden, sondern zusätzlich eine weitere, imaginäre Grenze: die von den Reformatoren als historische Zäsur empfundene Entlarvung des päpstlichen Antichrists durch Martin Luther. In der seit dem Ende des

zum Morgen, Leipzig 1959, 59-188, hier: 94 mit 170 Anm. 91; Bostick (s. Anm. 4), 184f.; Postá (s. Anm. 4), 311-313.

32. Hudson, A Neglected Wycliffite Text (s. Anm. 3), 260.

17. Jahrhunderts gebräuchlichen historiographischen Periodisierung fällt diese Grenze mit der Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit zusammen. Erste Ansätze des späteren dreigliedrigen Periodisierungsschemas finden sich bereits in der reformatorischen Geschichtsauffassung.<sup>33</sup> Gemessen an den neu entdeckten reformatorischen Prinzipien, konnten die ersten fünf oder sechs Jahrhunderte der Kirchengeschichte noch als Zeit relativer Reinheit gelten. Auch wenn schon früh Irrtümer in die Kirche eindringen, so galt diese Periode den Reformatoren insgesamt noch als purior antiquitas; für Luther reichte sie schließlich bis zu Papst Gregor dem Großen hinab. Danach, mit Papst Bonifaz III. (reg. 607), begann der beschleunigte Verfall der Kirche, begann die antichristliche Verkehrung des Papsttums.<sup>34</sup> Die Päpste wichen je länger je mehr vom Vorbild der Apostel ab. Anstatt sich unter Gottes Wort zu stellen, richteten sie im Gegensatz dazu ihre menschlichen Satzungen auf und verkauften diese den Menschen als heilsnotwendig. Seit Ende 1519 identifizierte Luther, genauso wie vor ihm Wyclif, die Lollarden und die Hussiten, das Papsttum mit dem Antichrist. Zugleich aber maß Luther dieser seiner Entlarvung des antichristlichen Papsttums selbst epochale Qualität zu. Mit ihr begann die endzeitliche Scheidung und die Vernichtung des Antichrists. Damit war tendenziell die Zeit »unter dem Papsttum«, also der Zeitraum der Herrschaft des antichristlichen Papsttums von Bonifaz III. bis zu Luther, als eine besondere historische Periode ausgegrenzt.

Freilich war, für Luther wie für die übrigen Reformatoren, die Kirche Christi auch unter dem antichristlichen Papsttum nicht völlig untergegangen. Durch das Wort der Heiligen Schrift und durch die Sakramente, insbesondere die Taufe, hatte Gott sich auch unter dem Papsttum seine Kirche gesammelt, wie sehr diese auch menschlichen Augen verborgen geblieben sein mochte. Die Wahrheit des Evangeliums, wie sie die Apostel bezeugt und wie sie neuerdings die Reformatoren wieder freigelegt hatten, hatte auch in den Jahrhunderten des Verfalls, auch im bis heute sprichwörtlichen »finsternen Mittelalter« immer wieder ihre Zeugen und Bekenner gefunden. Damit ergab sich eine fundamentale Ambivalenz im Urteil der Reformation über das (erst später so genannte) Mittelalter: Einerseits wurde es als Verfallszeit unter der Herrschaft des Antichrists wahrgenommen, andererseits suchte und fand man in derselben Periode Zeugen der evangelischen Wahrheit und Vorläufer der eigenen Lehre.

Der Begriff »Zeugen der Wahrheit« (»testes veritatis«) ist bekanntlich durch den eigensinnigen kroatischen Lutherschüler Matthias Flacius Illyricus (1520-1575)

33. Vgl. zum Folgenden *W.-F. Schäufele*, *Theologie und Historie. Zur Interferenz zweier Wissensgebiete in Reformationszeit und Konfessionellem Zeitalter*, in: *I. Dingel/W.-F. Schäufele (Hg.)*, *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, Mainz 2008, 129-156, hier: 148-154.

34. *J. M. Headley*, *Luther's View of Church History*, New Haven / London 1963, 190-193; *R. Decot*, *Die Entstehung des Papsttums. Martin Luthers historische Sicht in seiner Schrift »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet« (1545)*, in: *R. Melville u. a. (Hg.)*, *Deutschland und Europa in der Neuzeit*. FS Karl Otmar von Aretin, Bd. 1, Stuttgart 1988, 133-154.

bekannt gemacht worden. Flacius, der seit 1552 in großem Maßstab Materialien für ein umfassendes Kirchengeschichtswerk, die späteren *Magdeburger Zenturien*, sammelte, gab 1556 erstmals den berühmten *Catalogus testium veritatis* heraus. Darin waren, mit Petrus beginnend, rund 450 Persönlichkeiten, Gemeinschaften, Konzilien, aber auch einzelne Bücher oder Texte vom Anfang der Kirchengeschichte bis in die jüngste Vergangenheit verzeichnet, die alle auf ihre Weise dem Papst und seiner antichristlichen Tyrannei widersprochen hatten.<sup>35</sup> Auch das *Opus arduum* fand hier seinen Platz unter den evangelischen Wahrheitszeugen. Flacius vermutete darin irrtümlich das Werk eines Waldensers aus dem Baltikum. Das kurze inhaltliche Referat stellte besonders die Tatsache heraus, dass der Autor des *Opus arduum* den Papst mit dem Antichrist identifizierte, weil er statt Gottes Wort menschliche Traditionen und Erfindungen lehre und sich unter Berufung auf die Konstantinische Schenkung die Macht der Könige angeeignet habe.<sup>36</sup>

Ohne die historiographische Leistung des Flacius zu schmälern, sind an dieser Stelle drei Einschränkungen zu machen: Flacius hat die Konzeption und den Begriff der Wahrheitszeugen nicht erfunden. Flacius war auch nicht der erste, der solche Zeugen und Zeugnisse gesammelt hat. Und er war nicht derjenige, der das *Opus arduum* wiederentdeckt hat. Tatsächlich geht die Konzeption der Wahrheitszeugen sachlich auf Luther und auf Melanchthon zurück. Ihre Konkretisierung begann bereits im Herbst 1519, als Luther nach der Leipziger Disputation begann, die Schriften von Jan Hus zu studieren – ein Studium, das in das erstaunte Bekenntnis einmündete: »Wir sind alle unbewusst Hussiten!«.<sup>37</sup> Verschiedentlich haben in den folgenden Jahren die beiden Häupter der Wittenberger Reformation und ihre Mitarbeiter und Schüler in der einen oder anderen Weise an der Weiterentwicklung und historiographischen Durchführung der Konzeption der Wahrheitszeugen gearbeitet.<sup>38</sup> Die Geschichte des *Opus arduum* gibt Gelegenheit, auf eine weitere, bislang nicht näher beachtete historiographisch-publizistische Initiative dieser Art im Umkreis der Wittenberger Reformation hinzuweisen.

Das Zentrum dieser Unternehmung lag in Königsberg, der Hauptstadt des ehe-

35. H. Scheible, *Der Catalogus testium veritatis. Flacius als Schüler Melanchthons*, in: Ebernburg-Hefte 30 (1996), 91-105 = Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 63 (1996), 343-357; M. Hartmann, *Humanismus und Kirchenkritik. Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters*, Stuttgart 2001, insb. 141-197; W. Schmidt-Biggemann, *Flacius Illyricus' »Catalogus testium veritatis« als kontrovertheologische Polemik*, in: G. Frank/F. Niewöhner (Hg.), *Reformer als Ketzler. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 263-291.

36. M. Flacius Illyricus, *Catalogus testium Veritatis, Qvi ante nostram aetatem reclamarunt Papae [...] Basileae, per Ioannem Oporinum, 1556, 928-930.*

37. Brief Luthers an Spalatin, Februar 1520: WA.Br 417-420.

38. Vgl. W.-F. Schäußle, *Evangelische Wüstenheilige? Georg Major (1502-1574) und die »Vitae Patrum«*, in: Ebernburg-Hefte 40 (2006), 27-52 = Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 73 (2006), 289-314.

maligen Deutschordensstaats, der 1525 vom Hochmeister Albrecht I. von Brandenburg-Ansbach (1490-1568) zu einem weltlichen Herzogtum umgewandelt worden war. Hier waren es zwei Mitglieder der Regierung des nunmehrigen Herzogs Albrecht von Preußen, die ein besonderes Interesse an den vorreformatorischen Zeugen der Wahrheit entwickelten: Johann Briesmann und Paul Speratus. Johann Briesmann (Brießmann, 1488-1549)<sup>39</sup> aus Cottbus war Franziskanermönch gewesen und als Besucher der Leipziger Disputation zum Anhänger Luthers geworden. Auf Luthers Empfehlung hatte ihn Hochmeister Albrecht bereits 1523 als Domprediger nach Königsberg berufen, um dort die Reformation einzuführen. Nach der Säkularisation des Ordensstaates wurde er zugleich Mitglied des Regierungskollegiums. Von 1527 bis 1531 wirkte Briesmann als Reformator und Organisator der evangelischen Kirche in Riga, um dann wieder als Dompfarrer nach Königsberg zurückzukehren; 1546 wurde er Präsident des Bistums Samland und Kurator der neu gegründeten Universität Königsberg.

Freundschaftlich verbunden war Briesmann mit dem vier Jahre älteren Paul Speratus (1484-1551),<sup>40</sup> der bis heute durch sein Gesangbuchlied »Es ist das Heil uns kommen her« (EG 342) bekannt ist. Speratus hatte sich 1520 als Domprediger in Würzburg der Reformation angeschlossen. Von 1522 bis 1523 hatte er als evangelischer Prediger in Iglau in Mähren gewirkt und sich dann, vom Bischof von Olmütz zum Feuertod verurteilt, zu Luther nach Wittenberg geflüchtet. 1524 wurde Speratus auf Luthers Empfehlung Schlossprediger in Königsberg; als Visitator wirkte er maßgeblich an der Durchsetzung der Reformation im Herzogtum Preußen mit. 1530 wurde er lutherischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder.

1527, im letzten Jahr ihrer gemeinsamen Königsberger Wirkungszeit, fiel Briesmann und Speratus eine Handschrift des *Opus arduum* in die Hände. Man könnte annehmen, dass das Werk Speratus durch seine alten Kontakte nach Mähren, wo er auch mit Angehörigen der Brüderunität verkehrt hatte,<sup>41</sup> zugekommen war; noch 1530 als neu ernannter Bischof in Marienwerder dachte er über eine Rückkehr nach Iglau nach.<sup>42</sup> Tatsächlich hatten die beiden Königsberger das *Opus arduum* aber durch die Vermittlung von Thomas Sackheim, dem Schwie-

39. C. F. D. Erdmann, Art. Briesmann, in: ADB 3 (1875), 329-331; F. Gause, Art. Briesmann, in: NDB 2, 612f.; H. Schilling, Art. Briesmann, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. I, 1764; H. Endermann, Johannes Briesmann – ein Reformator aus Cottbus, in: Geschichte und Gegenwart des Bezirkes Cottbus (Niederlausitzer Studien) 22 (1988), 78-86.

40. P. Tschackert, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder, Halle 1891; ders., Art. Speratus, in: ADB 35 (1893), 123-135; ders., Art. Speratus, in: RE, 3. Aufl., Bd. 18 (1906), 625-631; M. Brecht, Erinnerung an Paul Speratus (1484-1551), ein enger Anhänger Luthers in den Anfängen der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 94 (2003), 105-133; M. Beyer, Art. Speratus, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. VII, 1568.

41. Tschackert, Paul Speratus von Rötlen (s. Anm. 40), 17. Vgl. WA.Br 2, 530f. (Nr. 491), 559-562 (Nr. 509).

42. Tschackert, a. a. O., 19.

gervater oder Schwager Briesmanns,<sup>43</sup> aus Litauen erhalten.<sup>44</sup> Die Handschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts war von schlechter Qualität; sie repräsentierte eine spätere hussitische Rezension des lollardischen Kommentars, die deutlich kürzer als das Original war und die meisten Quellenbelege und viel vom englischen Lokalkolorit getilgt hatte. Wie das *Opus arduum* nach Litauen gelangte, ist unbekannt; allerdings sind auch sonst Verbindungen zwischen den böhmischen Hussiten und dem Baltikum belegt.<sup>45</sup>

Anscheinend war es auch Sackheim, der die beiden Königsberger auf den Gedanken brachte, systematisch solche vorreformatorischen »Zeugen der Wahrheit« wie das *Opus arduum* publik zu machen. In einem Brief an ihn hat Speratus am 4. Januar 1528 diesen Plan programmatisch formuliert: »Wie wol hinfurt niemand den betrug der Römischen Bestien (wilcher nu genungsam offenbar worden ist) so viel mal herwider anzuzeigen fuer nutz achten wuerd, [...] Idoch was schadets, wie du auffs hoechste vermanest, die weil wir zu unsern zeiten itzt dafuer gehalten werden, als wolten wir allein klug sein, das man auch ettlicher alten fuer iaren zeugnis von dieser sach erfuer ans liecht bringe, auff das durch yhr vorgehende meinung unser, die hernach gefolget hat, bey den schwachen gleich als bestetiget werde [...]«<sup>46</sup>.

Zu diesem Zweck sandte Briesmann die Handschrift des *Opus arduum* im Frühjahr 1527 an Luther nach Wittenberg. Luther war durch diesen Fund erfreut und veranlasste sogleich die Drucklegung in der Offizin von Nickel Schirlentz.<sup>47</sup> Dabei überließ er es seinem Sekretär Georg Rörer (1492-1557), für den Satz eine saubere Abschrift herzustellen und den Druck zu überwachen. Dennoch dauerte es noch fast ein Jahr, bis das Buch fertiggestellt war; Anfang 1528 kam es in den Handel.<sup>48</sup> Luther selbst hatte eine bemerkenswerte Vorrede beigezeichnet.<sup>49</sup> Darin datierte er den Kommentar richtig in die Zeit des Großen Schismas; die wenigen verbliebenen Indizien für eine Entstehung in England waren ihm freilich entgangen, statt dessen scheint er an einen hussitischen Ursprung des Werks gedacht zu haben. Zweifellos, so meinte Luther, war das damalige Papstschisma ein Zeichen, durch das Gott seiner Kirche das nahe bevorstehende Ende des Antichrists anzeigte; das *Opus arduum* aber war, genauso wie andere, ähnliche Wer-

43. Briesmann hatte 1524 Elisabeth Sackheim aus Königsberg geheiratet (*Gause*, Briesmann, [s. Anm. 39], 612).

44. Brief von Speratus an Sackheim vom 4. 1. 1528: »nach dem Apokalypsi, wilchs wir durch dein huelffe aus Littawen erlanget haben« (WA 26, 131, 14f.).

45. *Molnár*, Apocalypse (s. Anm. 4), 215.

46. WA 26, 131, 3-12. Vgl. *Tschackert*, Paul Speratus von Rötlen (s. Anm. 40), 40.

47. Vgl. Luthers Schreiben an Briesmann vom 6. Mai 1527, WA.Br 4, 200f. (Nr. 1103), hier: 201, 5f.: »Apocalypsis a te missa sub typis iam mittitur [...]«

48. *Commentarius in Apocalypsin ante Centum Annos aeditus*, Wittenberg 1528 (VD 16: B 5252). Ein Digitalisat aus der Sammlung Albert Ritzaeus Hardenberg in der Johannes a Lasco-Bibliothek Emden ist online einsehbar: [http://hardenberg.jalb.de/display\\_dokument.php?elementId=9221](http://hardenberg.jalb.de/display_dokument.php?elementId=9221) (1. 8. 2008).

49. WA 26, (121) 123f. Vgl. *Hofmann* (s. Anm. 24), 329-332.

ke, das dieses Zeichen erläuternde göttliche Deutewort, das »verbum manifestarium«. Denn Gott verstößt seine Kirche und sein Volk nicht, ohne zuvor Prophe- ten zu ihm zu senden.

Man spürt Luthers persönliche Genugtuung, wenn er erklärt, mit der Publikation des *Opus arduum* wolle er der ganzen Welt kundtun, dass er nicht der erste war, der das Papsttum als das Reich des Antichrists entlarvt habe. Obwohl der Autor des *Opus arduum* in einer so viel dunkleren Zeit lebte als wir heute, hat er und haben viele andere schon klar und deutlich den Papstantichrist an den Pranger gestellt. So ist der Autor des *Opus arduum* ein Zeuge der Wahrheit, den Gott viele Jahre zuvor gesandt hat, um die reformatorische Lehre zu bekräftigen: »testis [...] a deo praeordinatus tot annis ante nos pro nostra doctrina confirman- da«. <sup>50</sup> Die Wiederentdeckung dieses und anderer Wahrheitszeugen ist für Luther gleichsam ein eschatologisches Geschehen: wie damals in Jerusalem, so ste- hen heute zugleich mit dem Evangelium Christi die Leiber der Heiligen aus ihren Gräbern wieder auf und flößen uns Glauben und Zuversicht ein.

Einige Monate nach dem *Opus arduum* ließ Speratus Luther einen weiteren Wahrheitszeugen zur Publikation zukommen: eine apokryphe Vision des Niko- laus von Flüe (1417-1487) über die Verfehlungen und das bevorstehende Ende des Papsttums, die Briesmann und Speratus in der eigentümlichen Schrift *De sapiente* des französischen Philosophen und Mystikers Carolus Bovillus (Charles de Bouelles, 1479-1567) gefunden hatten. Auch diese Quelle ließ Luther in Wit- tenberg bei Schirlentz drucken. <sup>51</sup> Anscheinend wusste er, dass die beiden Kö- nigsberger den Plan gefasst hatten, systematisch Zeugen der Wahrheit auf- zuspüren und zu sammeln. Zu diesem Zweck jedenfalls sandte Luther 1528 Speratus die Vorlage der Vision Nikolaus von Flües zurück: »Dem nach schicken wir euch den Bruder Claussen widder, das yhr yhn zu den andern samlet, die auch mit zeugen sind Christi widder den Endchrist«. <sup>52</sup> Anscheinend haben die beiden preußischen Reformatoren, deren äußere Wege sich 1527 trennten, das Unternehmen dann aber nicht weiterverfolgt; Speratus hat Luther lediglich 1534 noch einige aus Türkenkriegsbeute erworbene »Türctica« zugesandt. <sup>53</sup>

Das *Opus arduum* war für Luther und die Reformation ein wichtiger Wahrheits- zeuge – aber nicht mehr. Inhaltlich scheint es zu keiner Rezeption der darin vor- getragenen Auslegungen und Konzepte gekommen zu sein. Dies lag wohl weni- ger am Wandel der exegetischen Methode, hielt doch auch die reformatorische Schriftauslegung durchweg an der weltgeschichtlichen Interpretation der Johan- nes-Offenbarung fest; vielmehr war die von den reformatorischen Exegeten in die Apokalypse eingetragene heilsgeschichtliche Selbstdeutung der Reformati-

50. WA 26, 124, 16f.

51. Ein gesichte Bruder Clausen ynn Schweytz und seine deutunge, Wittenberg 1528 (VD 16: B 6827). Die Widmungsvorrede Luthers in WA 26, 130.

52. WA 26, 130, 17-19.

53. WA.Br 7, 97f., hier: 98.21f. (Nr. 2134).

on<sup>54</sup> mit den konkreten Deutungen und Datierungen des *Opus arduum* nicht zu vereinbaren. So ließ man sich von dem mittelalterlichen Kommentar nur bestätigen, was man selbst schon erkannt hatte – den antichristlichen Charakter des Papsttums – und sah über das Übrige hinweg. Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, dass der Edition des *Opus arduum* durch Luther keine Neuauflage beschieden war. Johann Albrecht Bengel (1687-1752) hat das Opus, das ihm für eine Arbeit Purveys galt, im Zuge seiner Studien zur Johannes-Apokalypse kennengelernt,<sup>55</sup> im Übrigen aber scheint es in Vergessenheit geraten zu sein; in Gottfried Arnolds »Kirchen- und Ketzerhistorie« ist es nicht erwähnt.

Ungeachtet der geringen Rezeption in Deutschland hat das *Opus arduum* bald nach seinem von Luther veranlassten Erstdruck einen erneuten Transfer erfahren – in sein Ursprungsland England, wo es erst jetzt, anderthalb Jahrhunderte nach seiner Abfassung, eine bescheidene Nachwirkung erreichte. Als Vermittler fungierte der englische Geistliche und Dramatiker John Bale (1495-1563), der vor der Protestantenverfolgung gegen Ende der Regierung Heinrichs VIII. auf den Kontinent geflüchtet war und von 1540-1548 im Exil in Flandern lebte. Dort lernte er das *Opus arduum* in der Druckausgabe Luthers kennen. Bale erkannte richtig den lollardischen Ursprung des Werks, das er in seinem berühmten britischen Schriftstellerkatalog – einer Art nationalem britischem Gegenstück zu Flacius' *Catalogus testium veritatis* – Wyclifs Sekretär John Purvey zuschrieb.<sup>56</sup> Durch seine eigene Verfolgung motiviert, machte sich Bale daran, nun auch seinerseits einen Kommentar zur Johannes-Offenbarung zu verfassen, der mit seinem historischen Verständnis der Apokalypse sowie seiner scharfen Gegenüberstellung zwischen der Kirche Christi und den Anhängern des Antichrists an das *Opus arduum* erinnert. Der Dualismus zwischen der Kirche Gottes und der Kirche des Antichrists wurde geradezu zur Grundstruktur von Bales Werk, das 1550 unter dem Titel *The ymage of both churches after the moste wonderful and heauenly Reuelacion of Saincte Iohn the Euangelyst* in London im Druck erschien.<sup>57</sup> Inwieweit Bale bei der Durchführung dieser Konzeption und seiner eigenen Auslegung der Johannes-Apokalypse über die bloße Nennung des Titels in einer Aufzählung

54. Vgl. M. Pohligh, Exegese und Historiographie. Lutherische Apokalypsenkommentare als Kirchengeschichtsschreibung (1530-1618), in: T. Kaufmann/A. Schubert/K. von Greyerz (Hg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen, Gütersloh 2008, 289-317.

55. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, 6. Aufl., Göttingen 1906, ND Göttingen 1966, 82.

56. Erstmals in: J. Bale, *Illustrium Maioris Britanniae scriptorum [...] catalogus*, [Wesel] 1548, fol. 181r-v. – Ausführlich in der zweiten Auflage: *ders.*, *Scriptorum illustrium maioris Brytannie [...] catalogus*, Basel 1557, 541-543; das inhaltliche Referat des *Opus arduum* auf S. 542f. ist größtenteils beinahe wörtlich aus Flacius' *Catalogus testium veritatis* (s. o. Anm. 36) entnommen.

57. Edition: J. Bale, *The Image of bothe churches, after the Revelacion of Saynt Johan the Euangelyst*, in: *ders.*, *Select Works*, hg. von Henry Christmas, Cambridge 1849, 249-640. Vgl. R. Bauckham, *Tudor Apocalypse: Sixteenth Century Apocalypticism, Millenarianism and the English Reformation: from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*, Appleford 1978, 21-29; Bostick (s. Anm. 4), 191-194.

älterer Kommentare<sup>58</sup> hinaus inhaltliche Anleihen bei dem lollardischen Kommentar machte,<sup>59</sup> wäre noch genauer zu prüfen; die ältere Forschung scheint hier teilweise zu optimistisch geurteilt zu haben.<sup>60</sup>

Bekanntlich hat Bale mit seiner Apokalypse-Auslegung John Foxe (1516-1587) und zahlreiche weitere englische Autoren beeinflusst.<sup>61</sup> Dagegen harrt die Frage einer weiterführenden Rezeption des *Opus arduum* in England noch der Klärung. Auch hier werden die Ergebnisse vermutlich bescheiden ausfallen. Zwar gelangten mehrere Exemplare von Luthers Edition nach England – der britische Bibliotheksverbundkatalog (COPAC) weist aktuell zwei Exemplare in der Universitätsbibliothek Cambridge und der Kathedralbibliothek von Lincoln nach –, doch zu einem Nachdruck kam es nicht. Erstaunlicherweise fand das Werk auch keine Aufnahme in die großangelegte Kirchen- und Märtyrergeschichte von John Foxe,<sup>62</sup> die doch sonst gerade den lollardischen »Vorläufern der Reformation« besonderes Augenmerk widmet.

### 3. Das *Opus arduum* im europäischen Kulturtransfer

Das *Opus arduum* und seine wechselvolle Geschichte geben Aufschluss über die Gedankenwelt des frühen englischen Wyclifismus und des radikalen Hussitismus sowie über das geschichtliche Selbstverständnis der Reformation. Doch lassen sich auch aus den komplexen Wegen und Vermittlungsprozessen, denen dieses Werk unterworfen war, weitere Einsichten gewinnen. Als methodischer Schlüssel zur Analyse dieser Vermittlungsprozesse bietet sich, wie eingangs erwähnt, das Kulturtransfer-Paradigma an, das in besonderer Weise dem Thema der »Kommunikation über Grenzen« gerecht wird.

Entwickelt wurde es in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts von Michel Espagne und Michael Werner am Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) in Paris im Hinblick auf die europäischen Nationalstaaten – v. a. Deutschland und Frankreich – im 19. Jahrhundert. In der Folge wurde dieser Forschungszugang unter anderen von Wolfgang Schmale und Helga Mitterbauer theoretisch weiterentwickelt und auf die Frühe Neuzeit ausgeweitet.<sup>63</sup> Worum

58. Bale, *Image* (s. Anm. 57), 256.

59. Hinweise bei Aston (s. Anm. 3), 157 Anm. 32; Bostick (s. Anm. 4), 55, 193 f.

60. Vgl. z. B. Bauckham (s. Anm. 57), 27.

61. Bostick (s. Anm. 4), 192.

62. J. Foxe, *Rerum in Ecclesia gestarum [...] commentarii*, Basel 1559; englische Ausgabe: *ders., Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, touching Matters of the Church*, London 1563 u. ö. – Online-Ausgabe: <http://www.hrionline.ac.uk/johnfoxe/> (2. 8. 2008).

63. Z. B. E. Andor/I. G. Tóth (Hg.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, Budapest 2001; Th. Fuchs/S. Trakulhun (Hg.), *Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500-1850*, Berlin 2003; W. Schmale (Hg.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, Innsbruck 2003; I. Dingel/W.-F.

es dabei geht, beschreibt Helga Mitterbauer folgendermaßen: »Der Begriff ›Kulturtransfer‹ umfasst sowohl inter- als auch intrakulturelle Wechselbeziehungen, er schließt Reziprozität ein und lenkt den Blick auf die Prozessualität des Phänomens. Kulturtransfer ist als dynamischer Prozeß zu betrachten, der drei Komponenten miteinander verbindet, und zwar 1. die Ausgangskultur, 2. die Vermittlungsinstanz, und 3. die Zielkultur. Zu hinterfragen sind die Objekte, Praktiken, Texte und Diskurse, die aus der jeweiligen Ausgangskultur übernommen werden. Den zweiten Bereich bildet die Untersuchung der Rolle und Funktion von Vermittlerfiguren und Vermittlungsinstanzen (Übersetzer, Verleger, Wissenschaftler, Universitäten, Medien, Verlage etc.), wobei eine Theorie interkultureller Vermittlungsinstanzen noch aussteht. Im Zusammenhang mit der Zielkultur stehen die Selektionsmodi ebenso wie die Formen der Aneignung und der produktiven Rezeption (Übersetzung, kulturelle Adoptionsformen, Formen der kreativen Rezeption, Nachahmung) im Mittelpunkt des Interesses.«<sup>64</sup> Dabei müssen nicht, wie am Anfang der Kulturtransferforschung, ganze Nationalkulturen in den Blick genommen werden. Ausgehend von einem weit gefassten, semiotisch begründeten Kulturbegriff, lässt sich das Paradigma auch auf kulturelle Teilsysteme oder soziale Gruppen anwenden. Die Fundamentalbedingung dafür ist allerdings eine wahrnehmbare Grenzlinie oder wenigstens eine gewisse »Fremdheit« zwischen Ausgangs- und Zielkultur, die Transferprozesse allererst sichtbar macht.<sup>65</sup> Im Sinne des theoretischen Ansatzes kommen dabei nicht nur Fälle gelungenen Transfers, sondern auch Fälle misslungenen und verweigerten Transfers in Betracht.

Wie sich aus diesen Grundbedingungen ergibt, taugt das Kulturtransfer-Paradigma nicht zum historischen Alleinerklärungsmodell. Vor allem sind die – in der Kirchengeschichte vielleicht noch mehr als in der allgemeinen Geschichte – quantitativ viel häufigeren Prozesse der Abgrenzung und Segregation ebenso wie der systemimmanenten Innovation und Perfusion in seinem Rahmen nicht beschreibbar. Wo es hingegen, wie im Falle des *Opus arduum*, um den Austausch zwischen abgegrenzten religiös-konfessionellen Teilsystemen geht, kann es den Blick für Kommunikationszusammenhänge und interaktive Strukturen schärfen.

Wenn wir in diesem Sinn den Text »*Opus arduum*« als Transferinhalt definieren, so lassen sich anhand seiner Wanderungen durch das Europa des Spätmittelalters

*Schäufele (Hg.)*, Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit, Mainz 2008.

64. H. Mitterbauer, Kulturtransfer – Cultural Transfer – Transferts Culturels, in: Newsletter Moderne. Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs »Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900«, 2 (1999), H. 1, 23.

65. C. A. Zwielerlein, Komparative Kommunikationsgeschichte und Kulturtransfer im 16. Jahrhundert – Methodische Überlegungen entwickelt am Beispiel der Kommunikation über die französischen Religionskriege (1559-1598) in Deutschland und Italien, in: W. Schmale (Hg.), Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert, Innsbruck 2003, 85-120, hier: 90.

und der Reformationszeit charakteristische Kommunikationskanäle und damit zugleich mehr oder minder stabile Konstellationen kommunizierender religiöser Milieus in Europa beschreiben. An unserem Beispiel wird der auch anderweitig bekannte lollardisch-hussitische bzw. hussitisch-lutherische Kommunikationszusammenhang, hier um ein sonst nicht belegendes baltisch-preußisches Zwischenglied erweitert, sichtbar. Selbstverständlich reichen punktuelle Befunde wie die hier erhobenen nicht aus, solche kommunikativen Cluster zureichend zu beschreiben; es bedarf dazu der Verifikation und Verfeinerung durch weitere Beobachtungen. Noch präziser wird das Bild, wenn man jeweils die Agenten und Vermittlungsinstanzen der einzelnen Transfers mit einbezieht. Im Fall des *Opus arduum* handelte es sich, soweit wir wissen, um einzelne gelehrte Theologen, die diesen Kommentar bei persönlichen Berührungen mit der jeweils anderen religiösen Kultur kennengelernt und dann in ihre Heimat übertragen haben – also eher um einen kulturellen »Import« als um eine Mission oder Kolportage. Schließlich wären auch die Medien der Transfers in ihren je spezifischen Funktionen noch einmal gesondert in den Blick zu nehmen – von der einfachen Abschrift über den vorlagentreuen Nachdruck und die verändernde Rezension bis hin zur Inhaltsparaphrase in Zeugen- und Schriftstellerkatalogen.

Im Sinne des Kulturtransfer-Paradigmas kann das *Opus arduum* aber nicht nur als Inhalt, sondern alternativ auch als Medium des Transfers aufgefasst werden, wodurch das Gesamtbild an Tiefenschärfe gewinnt. Dann bleiben für jeden einzelnen der geschilderten Transferprozesse die zugehörigen konkreten Transferinhalte zu bestimmen. Dabei zeigt sich vor allem ein kategorialer Unterschied zwischen dem lollardisch-hussitischen und dem hussitisch-lutherischen Transfer. Im ersten Fall werden substantiell apokalyptische Eschatologie und Ekklesiologie transferiert: die Überzeugung, im Zeitalter des Antichrists zu leben und die Überzeugung vom Gegensatz zwischen der Kirche Christi und der Gefolgschaft des Antichrists. Im zweiten Fall dagegen schrumpft der Transferinhalt gleichsam auf einen einzigen Punkt zusammen: nämlich die Bestätigung dessen, was man selber auf anderem Wege bereits gefunden hatte. Der tiefere Grund für diesen kategorialen Unterschied liegt in der Art der Grenzen, die die jeweiligen Transfers zu überwinden hatten: waren es im ersten Fall lediglich reale, synchrone Grenzen zwischen Staaten und religiösen Bewegungen, so trat im zweiten Fall die imaginierte, diachrone Epochengrenze zwischen der Verfallszeit »unter dem Papsttum« und der endzeitlichen Periode nach der öffentlichen Entlarvung des Papstantichrists hinzu.