



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Reform oder Utopie? Zur Rede Peter Paynes auf dem Konzil zu Basel“

Verfasser

Jakub Jirovec

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl

Inhaltverzeichnis

Vorwort	3
1. Einleitung: Zu den Quellen (allgemein)	5
1.1 Quellen zum Disput von Payne und Palomar	10
1.2 Aufbau der Arbeit und die Forschungsfragen	18
2. Der Messianismus der Hussiten	20
2.1 Der Egerer Richter	23
2.2 Zur Bewertung des Egerer Richters.....	26
3. Zur Genese des vierten Prager Artikels.....	31
3.1 Die Reformstimmung in Böhmen.....	32
3.2 Wyclifismus in Böhmen.....	39
3.3 Die Position von Johannes Hus und die ersten Revolutionsjahre	44
3.4 Der vierte Prager Artikel	50
Exkurs I: Auftritt Paynes vor König Sigismund (1429)	53
4. Die Rede Paynes vor dem Konzil	58
4.1 Zur Person Peter Paynes	61
4.2. Die These und Begriffserklärungen	64
4.2.1 Zum Begriff der <i>possessio</i> und zu seiner Vorgeschichte	64
4.2.2 Das <i>dominium</i>	71
4.2.3 Klerus und Gesetz.....	76
Exkurs II: Der Gesetzesbegriff bei Wyclif	77
4.3 Biblische Grundlagen der Rede Paynes.....	80
4.4 Die Argumente der „Doktoren“	85
4.4.1. Dionysius und Klemens von Rom	86
4.4.2 Hieronymus	91
4.4.3 Augustinus und Johannes Chrysostomos.....	97

4.4.4 Bernhard von Clairvaux an Papst Eugenius.....	101
4.4.5 Die übrigen Theologen	106
4.5 Die Zusammenfassung Paynes	108
5. Die Antwort Juan Palomars.....	111
5.1 Zur Auslegung der Schrift.....	112
5.2 Zu den Argumenten der Autoritäten	116
6. Zusammenfassung und Ausblick	120
7. Bibliographie	1289

Vorwort

Die Frage der Besitzlosigkeit, der Armut und folglich auch des Verzichtes auf politische Macht begleitet die Geistesgeschichte der Menschheit von Anfang an. Schon über die Vorsokratiker wird überliefert, dass sie die Wissenschaft dem Reichtum vorzogen, bekannt sind auch die Vorschläge Platons für einen idealen Staat oder die Ansichten des Aristoteles über den Vorrang der *theoria*, die alle anderen Lebensformen überragt. Auch im Alten Testament, in dessen älteren Schichten der Reichtum zunächst noch als Segen Gottes angesehen wird, wird ein Leben in Armut später vorsichtig aufgewertet: Man beobachtete die schlechten Taten der reichen Frevler und verhiess die (eschatologische) Zuwendung Jahwes besonders den „Armen“ in Israel. Über die Bewertung des Reichtums im Neuen Testament braucht man nicht lange nachzudenken, es geht eindeutig um eine große Gefährdung oder manchmal sogar Verhinderung des Eintritts eines Menschen ins Reich Gottes (reicher Prasser und armer Lazarus).

Schon ein erster Blick in die Kirchengeschichte zeigt, dass das Vorbild des armen Jesus immer wieder einzelne Menschen und sogar ganze Bewegungen faszinierte – man kann zum Beispiel an die Persönlichkeit des Hl. Franziskus und an die Bettelorden im Mittelalter denken. Zugleich aber zeigt die Kirchengeschichte, dass solche Strömungen immer auch zu einer Radikalität tendierten, vor allem wenn sie die radikale Armut *aller* verlangten, bzw. wenn sie die Kategorien „arm“, „reich“ usw. ohne den berühmten „eschatologischen Vorbehalt“ dachten oder gar real zu verwirklichen versuchten. Dies betrifft auch die profane Geistesgeschichte, vor allem in der Moderne, als manche politische Bewegungen die religiösen Motive auf irgendeine Weise übernommen haben – ein klassisches Beispiel ist der Marxismus. Auch in der Gegenwart spielt die Frage der Armut eine große Rolle, sowohl in der Realgeschichte (Krise des Kapitalismus, s.g. Entwicklungsländer), als auch in der Theologie: Befreiungstheologie oder „Krise/Ende der konstantinischen Kirche“ sind die Schlagworte heute.

So gehört die Rede des englischen Emigranten Peter Paynes, der Zuflucht bei den Hussiten fand und in der tschechischen Literatur als ein fähiger Diplomat und guter Theologe oft gelobt wird, in einen größeren Kontext einer umfassenden Diskussion, die sich über Generationen und Zeiten erstreckt. Es wird sich zeigen, dass eine theoretisch-

normative Gestalt der Armut, die die jesuanische Tradition zweifelsohne als die richtige Lebensform empfiehlt, für uns letztlich uneinholbar bleibt. Die Armut ist von den Einzelnen *praktisch* zu gestalten, es geht immer um eine persönliche Entscheidung, bei der uns auch das Kirchenrecht nicht viel hilft. Dies ist auch einer der Gründe, warum ich dieses Thema gewählt habe: Die Armut der Priester ist für mich als für einen Ordensmann eine existenzielle Frage. Wie ich sie lebe, ist meine eigene Verantwortung; die Tradition, von der vor dem Konzil in Basel die Rede war, kann mir auf dem Weg eine Hilfe sein.

Eine zweite Motivation für die Wahl dieses Themas war für mich meine persönliche Geschichte. Als ein Kind aus dem Dorf Hodslavice in Nordmähren bin ich mit dem größten tschechischen Hussitenforscher František Palacký gewissermaßen aufgewachsen, Hodslavice ist nämlich auch sein Geburtsort. Aus verschiedenen Seiten habe ich das Phänomen des Hussitismus erlebt: Als eine offizielle kommunistische „Staatsideologie“, als eine unantastbare Größe bei den tschechischen Protestanten, unter denen ich viele Freunde habe. Genauso habe ich die Ablehnung bei den Katholiken mitbekommen, die oft leider ohne Vorkenntnisse viel zu schnell urteilen. Schließlich bin ich Mitglied des Deutschen Ordens, der in seiner langen Geschichte mit den Hussiten auch viel zu tun hatte. Also viele Gründe für eine gewisse Neugier!

An dieser Stelle gehört es sich, Worte des Dankes auszusprechen. Vor allem danke ich meinem Ordensoberen, Hochmeister Dr. Bruno Platter, der mich während meiner Studienzeit unterstützt hat und der auch mein Studium in Wien überhaupt erst ermöglicht hat. Im Ausland zu studieren war immer schon mein Traum und dass sich dabei die Welt der „deutschsprachigen“ Theologie für mich geöffnet hat, halte ich für eine große Bereicherung und eine unbezahlbare Erfahrung. Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl danke ich für seine aufmerksame Begleitung bei dieser Diplomarbeit und dafür, dass er mich in die Geheimnisse des wissenschaftlichen Arbeitens in der Kirchengeschichte und in die Schönheit des Faches überhaupt auf eine sehr freundliche Weise eingeführt hat. Meine große Dankbarkeit gilt schließlich auch Dr. Friedrich Vogel für seine Korrekturarbeiten, die er immer opferbereit und entgegenkommend vorgenommen hat.

1. Einleitung: Zu den Quellen (allgemein)

Da in der Forschung über die Quellen zu den Hussiten allgemein, zu deren Auftritt auf dem Basler Konzil und zu diesem selbst schon sehr viel geschrieben wurde¹, beschränke ich mich nur auf einen kursorischen Überblick, ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit. Wert lege ich vor allem auf die tschechischen Quellen und Forschungen, die leider manchmal – infolge der Sprachbarriere und auch aufgrund des „Eisernen Vorhangs“ – dem westlichen Publikum unzugänglich blieben.

Aus früheren Zeiten besitzen wir keine Geschichtswerke im Sinne einer „möglichst objektiven“ Historiographie, sondern vielmehr polemische Streitschriften, die in der Regel eher „propagandistischen“ Charakter haben. Ihre große Bedeutung für die Geschichtsschreibung wird dadurch nicht gemindert, man sollte aber mit ihnen vorsichtig umgehen. Ein klassisches Beispiel stellt die berühmte Chronik *Historia Bohemica* aus der Feder des Aeneas Silvio Piccolomini (später Papst Pius II.) dar. 1475 zum ersten Mal herausgegeben, erfreute sich die Chronik wegen ihrer schönen Sprache (humanistisches Latein) und wegen ihrer spannenden Erzählungen und Darstellungen einer sehr großen Beliebtheit. Sie behauptet aber außer vielen gesicherten historischen Fakten auch einigen Nonsense, der die Hussiten in den Augen der Leser degradieren sollte. Zum Beispiel habe sich Jan Žižka gewünscht, dass nach seinem Tod ein Kampfschlagzeug mit seiner eigenen Haut bespannt werden solle und dass dieses Schlagzeug die Hussiten in den Kampf gegen die Feinde führen solle.² In Tschechien leider eher unbekannt bleibt ein weiterer hartnäckiger Gegner der Hussiten - Eberhard

¹ Einen ausgezeichneten Überblick über die Quellen zum Konzil bietet v.a. HELMRATH, Johannes, *Das Basler Konzil 1431 – 1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln - Wien 1987. Vgl. ferner auch KEJŘ, Jiří, *Husité (Die Hussiten)*, Prag 1983, 11-33; PRÜGL, Thomas, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus*, Paderborn 1995, XI-XXXVII; ŠMAHEL, František, *Die Hussitische Revolution 1*, Hannover 2002, 1 – 84. Nur zu den alten hussitischen Quellen: ČORNEJ, Petr, *Tajemství českých kronik. Cesty ke kořenům husitské tradice (Das Geheimnis der tschechischen Chroniken. Die Wege zu den Wurzeln der hussitischen Tradition)*, Prag 2006; HLAVÁČEK, Ivan, *Ze zpráv a kronik doby husitské (Aus den Nachrichten und Chroniken der hussitischen Zeit)*, Prag 1981. Zu den schriftlichen Selbstverteidigungen der Hussiten (auch aus theologischer Sicht sehr interessant): MOLNÁR, Amadeo (Hg.), *Husitské manifesty (Die hussitischen Manifeste)*, Prag 1980.

² AENAE SYLVII CHRONICON BOHEMIAE. In: EMLER, Josef (Hg.), *Fontes rerum bohemicarum (FRB) VII*, Prag, ohne Dat., 162. Bei dieser Stelle sind auch die alttschechischen Übersetzungen interessant: Während der erste Übersetzer, der katholische Priester Jan Húska (1487), *hostes* ganz gewöhnlich mit „die Feinde“ („nepřátelé“) übersetzt, verwendet der zweite Übersetzer, der ultraquistische Priester Mikuláš Konáč (1510), für *hostes* das Wort „die Deutschen“ („Němci“).

Windecke, Hofbiograph und Chronist von Kaiser und König Sigismund, der oft in Böhmen war und der seine Erinnerungen auf Deutsch unter dem Titel *Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds*³ verfasst hat. Obwohl er ein Augenzeuge war, wird er in der Fachliteratur als eher unzuverlässig bewertet und auch sein literarisches Talent soll mit dem A. Piccolomini nicht vergleichbar sein.⁴ Eine Szene aus Windeckes *Denkwürdigkeiten* verdeutlicht seine „Sympathien“ für die Hussiten: Im August 1420 eroberten diese das Kloster Zbraslav bei Prag und ließen, nachdem sie sich in den Weinkellern mit Wein berauscht hatten, die Leiche von König Wenzel IV. ausgraben und schmähten sie, indem sie angeblich den Kopf des toten Herrschers von seinem Leib abschnitten und dann hätten sie mit den Worten: „Als du noch am Leben warst, hast du mit uns doch gern gesoffen“, Bier in den Mund des Toten eingegossen.⁵

Auch entstanden einige Werke, die die hussitische Bewegung, ihre Politik und ihre Ideale verteidigen sollten. Die Anfänge (beginnend mit dem Jahr 1414) beschreibt ausführlich Laurentius de Brezowa (auf Tschechisch Vavřinec z Březové) in seiner *Hussitenchronik*.⁶ Der Autor sympathisiert offensichtlich mit den Hussiten, allerdings nur mit der politischen „Mitte“ der Bewegung – die Taboriten oder das arme Prager Volk lehnt er aufgrund ihrer Radikalität entschieden ab. Die Chronik (oder besser ihre Abschrift, denn über das Original verfügen wir nicht) wird im Jahr 1421 in der Mitte eines Satzes abgebrochen. Eine weitere Chronik schrieb auch einer der Hussitenvertreter auf dem Basler Konzil, der taboritische Geistliche Mikuláš z Příbrami (Nikolaus von Pelgrims). Sein *Chronicon continens causam sacerdotium taboriensium*⁷

³ ALTMANN, Wilhelm (Hg.), Eberhard Windecke: *Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds*, Berlin 1893.

⁴ So z.B. KEJŘ, Husité, 19.

⁵ Diese Erzählung übernimmt SPĚVÁČEK, Jiří, Václav IV. (1361 – 1419): k předpokladům husitské revoluce (Wenzel IV.: Zu den Voraussetzungen der hussitischen Revolution), Prag 1986, 607 – 608. Ihre Authentizität wird aber auch bezweifelt – z.B. bei ČORNEJ, Tajemství českých kronik, 100 – 101.

⁶ Das Werk wurde mehrmals ins Tschechische übersetzt. Die letzte Ausgabe: HEŘMANSKÝ, František (Hg.), *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic/ Vavřinec z Březové*, Prag 1979. Es gibt auch eine deutsche Übersetzung: BUJNOCH, Josef, *Die Hussiten: Die Chronik des Laurentius von Březová 1414 – 1421*, Graz 1988.

⁷ Editiert von HÖFLER, Konstantin (Hg.), *Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen*, Teil 2. In: *Fontes rerum austriacarum VI*, Wien 1865, 475 – 820. Šmahel bezeichnet diese Edition allerdings als „unzureichend“ (ŠMAHEL, *Die Hussitische Revolution* 1, 5, Anm. 11) und den Herausgeber beschreibt er

widmet sich den Jahren 1414 – 1444, allerdings handelt es sich eher um eine Verteidigung der taboritischen Standpunkte; es werden auch verschiedene synodale Beschlüsse, Polemiken (zum Beispiel gegen Johannes Rokycana) usw. gesammelt. Sehr interessante Quellen sind auch die Werke der böhmischen Widersacher des Johannes Hus und des Hussitismus – diese wurden bisher aber eher fragmentarisch editiert und es fehlen auch größere Monographien zu diesen Personen. Ein gutes Beispiel stellt der ursprünglich enge Freund von Hus, später einer seiner Hauptgegner, Stephan von Palec (Štěpán z Pálče) dar.⁸ Das Werk dieses katholischen Emigranten ist aber mehr theologisch als historisch und bedarf daher einer fundierten theologischen Rezeption, die aber leider in Tschechien fehlt. Eine gewisse Ratlosigkeit und eine nüchterne Zurückhaltung der katholischen Forschung zeigen allerdings nicht nur Stephan von Palec, sondern auch Johannes Hus und die ganze hussitische Bewegung.

Zu den Verhandlungen des Basler Konzils mit den Hussiten besitzen wir erfreulicherweise einige Quellen aus beiden „Lagern“, die einen interessanten Vergleich ermöglichen. Auf der hussitischen Seite stellt das wichtigste Werk das „*Tagebuch eines utraquistischen Priesters über die Verhandlungen der Tschechen auf dem Basler Konzil*“ aus dem Jahr 1433 dar.⁹ Die Autorschaft ist in der tschechischen Forschung umstritten und wird zwei möglichen Personen zugeschrieben. Erstens kommt ein gewisser Laurentius von Reichenbach, ein deutschsprachiger Hussit aus Schlesien und persönlicher Schreiber von Prokop dem Kahlen, in Frage. Zweitens wird der ursprünglich taboritische Priester Petr Žatecký, der später zu „den Waisen“ überging, in Erwägung

als „einen aus Bayern stammenden Deutschen konservativer und kämpferisch-katholischer Prägung...“ (ebd., 39-40).

⁸ Vgl. z.B. HRDLIČKA, Josef, Hus und Páleč. In: SEIBT, Ferdinand (Hg.), Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, München 1997, 103 – 106; KEJŘ, Jiří, Z počátků české reformace (Zu den Anfängen der böhmischen Reformationen), Brunn 2006, 111 – 132. Einen Einblick in das Lager der Opponenten von Johannes Hus bietet auch das Werk des tschechischen katholischen Kirchenhistorikers Jaroslav Kadlec: KADLEC, Jaroslav, Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod, Münster 1982.

⁹ ZATECENSIS, Petrus, Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basileensi. In: PALACKÝ, František /BIRK, Ernest (Hgg.), Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti (MC), Band I, Wien 1857, 287 – 357. Die letzte tschechische Übersetzung: HEŘMANSKÝ, František (Hg.), Deník Petra Žateckého (Das Tagebuch von Petr Žatecký), Prag 1981.

gezogen.¹⁰ Das Tagebuch beschreibt den Aufenthalt und den Auftritt der böhmischen Gesandtschaft in Basel und bringt – dank einer gewissen Klugheit des Autors - viele interessante Details über die Gespräche oder Vorgänge, die hinter den Kulissen der beiden Parteien stattfanden. Zum Beispiel ist es dem Autor am 9.3.1433 in der Frühe gelungen, sich unter die Gesandten des Papstes Eugen IV. zu mischen, die gerade ihre Schritte auf das Kloster der Dominikaner richteten. Er blieb unbemerkt und konnte daher der Botschaft des Papstes für die Konzilsväter zuhören: Der Papst, obwohl er sich die Versetzung des Konzils nach Italien wünschte, gestattete, dass es in Basel bis zum erfolgreichen Abschluss der Verhandlungen mit den Hussiten bleiben darf.¹¹

Auch aus dem zweiten Lager besitzen wir wertvolle Quellen, die der im heutigen Estland geborene deutsche Historiker Johannes Haller auf großzügige Weise editiert hat.¹² Im Band II wird das offizielle Konzilsprotokoll des Notars Petrus Brunelli¹³ abgedruckt: Der Stil seiner Aufzeichnungen ist dementsprechend sachlich, knapp und lakonisch; der Text bietet aber insgesamt einen guten Überblick über den Ablauf der Gespräche des Konzils mit den Hussiten. Sehr interessant sind auch die Tagebuchaufzeichnungen von zwei Konzilsteilnehmern, die im Band V von *Concilium Basiliense* editiert wurden. Der Unterschied zwischen der notariellen Quelle und den lockeren Tagebuchaufzeichnungen könnte mit Hilfe von folgendem Detail verdeutlicht werden. In einem Brief vom 10.3.1432 empfehlen die Konzilsgesandten, die die Vorgespräche mit den Hussiten in Prag führten, dass man in den offiziellen Konzilsdokumenten die Bezeichnung „*Hussitae*“ vermeidet, weil es die Böhmen

¹⁰ Zugunsten der ersten Variante (Laurentius von Reichenbach) sprachen sich zum Beispiel Bartoš und Kejř aus, für die zweite Variante (Petr Žatecký) dagegen Palacký. Vgl. KEJŘ, Husité, 25; ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 3, Anm. 4.

¹¹ Liber diurnus, 321 – 322. Vgl. dazu auch KRCHŇÁK, Alois, Čechové na basilejském sněmu (Die Tschechen auf dem Konzil zu Basel), Svitavy 1997, 99 – 100.

¹² HALLER, Johannes u.a. (Hg.), Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, Basel, 1896 – 1936. Zur Person Hallers BAUTZ, Friedrich Wilhelm, Biographisch – Bibliographisches Kirchenlexikon, Band II, Hamm 1990, 494.

¹³ Zur Überlieferung, zur Aufgabe eines Konzilsnotars und zur Person des Petrus Brunelli vgl. HALLER, Johannes (Hg.), Concilium Basiliense, Band II, VII – XXI. Die Konzilsakten, die die Verhandlungen mit den Hussiten betreffen, befinden sich auf den Seiten 305 (Ankunft der Hussiten) – 386 (ihre Abfahrt nach Böhmen).

offensichtlich ziemlich reizt.¹⁴ Petrus Brunelli scheint – als ein sorgfältiger Beamter - dieser Empfehlung zu folgen, indem er nur die Bezeichnung „die Böhmen“ verwendet; die privaten Tagesbuchaufzeichnungen bedienen sich dagegen ganz selbstverständlich des alten abwertenden Begriffs. Bereits im Jahr 1725 wurde zum ersten Mal das Tagesbuch des Wiener Theologen und Historikers Thomas Ebendorfer herausgegeben, in dem er seine Erfahrungen mit den Hussiten vor allem während der Verhandlungen über die so genannten Kompaktaten beschreibt.¹⁵ Ebendorfer war – ebenso wie z.B. Juan Palomar – ein Mitglied der Gesandtschaft des Konzils und erlebte daher persönlich die verschiedenen Auseinandersetzungen. Theologisch scheint er sich am meisten für die Frage des Laienkelchs zu interessieren, seine Aufzeichnungen bieten aber (kurze) Einblicke auch in die Problematik der anderen drei Artikel.

Die neuere Hussitenforschung ist mit dem Namen des ersten modernen tschechischen Historikers František Palacký verbunden, der nach Šmahel „das neuzeitliche Bild des Hussitismus in einer ganze Generationen formenden Weise prägte.“¹⁶ Im Werk von Palacký, der aufgrund seiner Verdienste um die junge Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts in Tschechien oft „Vater der Nation“ genannt wurde, sind zwei Aspekte zu unterscheiden: seine sorgfältige Quellenarbeit (in diesem Bereich war er in Böhmen wirklich ein Wegbereiter) und seine Geschichtsphilosophie. Beides gipfelt in seinem Lebenswerk *Geschichte von Böhmen*, die in vielerlei Hinsicht heute archaisch scheinen mag, aber „nach wie vor materialreich und lesenswert“¹⁷ ist. In der Reihe *Archív český* (Das tschechische Archiv)¹⁸, die er 1840 gegründet hat, edierte Palacký verschiedene schriftliche Quellen, vor allem aus dem 15. und 16. Jahrhundert.

¹⁴ MC I, S. 187: „...non nominarentur Hussitae, sed appellarentur Bohemi, ne provocarentur...“ Später – am 30. Juni 1433 - hat sich Prokop der Kahle zu dieser Bezeichnung doch bekannt: vgl. ŠMAHEL, Die hussitische Revolution 3, 1590, Anm. 193.

¹⁵ ZIMMERMAN, Harald (Hg.), Thomas Ebendorfer Diarium sive tractatus sive cum Boemis (1433 – 1436), Hannover 2010.

¹⁶ ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 11. Zur hussitischen Forschung von Palacký ebd., S. 11 – 16. Zu seiner Person allgemein auf Deutsch z.B. KOŘALKA, Jiří, František Palacký (1798 – 1876). Der Historiker der Tschechen im österreichischen Vielvölkerstaat, Wien 2007; MORAVA, Jiří, Franz Palacký. Eine frühe Vision von Mitteleuropa, Wien 1990.

¹⁷ PRÜGL, Die Ekklesiologie Thomas Kalteisens OP, 64, Anm. 54.

¹⁸ PALACKÝ, František (Hg.), Archív český, 6 Bände, Prag 1840 – 1872.

Neben vielen Quellen aus der „hohen Politik“ befinden sich in dieser Sammlung auch interessante Quellen aus dem Alltag – Gerichtsakten, Briefe sowie Archivalien aus verschiedenen Ortschaften. Sehr viele Quellen dieser Edition stehen im direkten oder indirekten Bezug zum Basler Konzil. Zum Beispiel wird im Band VI eine Gedenkschrift einer Versammlung in Prag vom Mai 1429 ediert, die sich als „Landtag“ bezeichnet, aber offensichtlich nur aus den Vertretern der verschiedenen hussitischen Gemeinden bestanden hat. Es werden hier zwei Anforderungen für den Fall der Einberufung eines ökumenischen Konzils formuliert. Erstens sollen daran auch „die Griechen, die Armenier und der Patriarch von Konstantinopel teilnehmen, die unter beiden Gestalten den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus empfangen.“ Zweitens soll die Jurisdiktion nicht dem Papst obliegen, sondern am Konzil soll allein das „Gesetz Gottes“ Entscheidungen treffen.¹⁹ Zweite wichtige Quellensammlung zum Auftritt der Hussiten auf dem Basler Konzil hat Palacký zusammen mit dem Wiener Professor Ernst Birk unter dem Titel *Monumenta Conciliorum Generalium seculi decimi quinti*²⁰ herausgegeben. Es handelt sich um verschiedene Tagebücher, Traktate, Briefe und andere Dokumente – zum Beispiel von dem entschiedenen Hussitengegner Johannes de Ragusio.

1.1 Quellen zum Disput von Payne und Palomar

„Die Fremde hat die hussitischen Kundgebungen planmäßig zum Schweigen gebracht, sehr oft einfach auch so, dass sie nicht weiter abgeschrieben wurden. Die großen Reden der Sprecher des Basler Konzils bei der Disputation mit der böhmischen Gesandtschaft im Jahr 1433 sind in vielen Weltbibliotheken und in vielen Abschriften verbreitet. Im Unterschied dazu ist es erst der intensiven neuzeitlichen Forschung gelungen, die Ansprachen der böhmischen Redner zu finden, und zwar nur in vereinzelt und verschollenen Abschriften. Schon selbst die Praxis der Abschreiber und der Bücherbesteller war eigentlich eine Art von Zensur.“²¹

¹⁹ PALACKÝ, František (Hg.), *Archív český*, Band VI, 421 – 422.

²⁰ PALACKÝ, František/BIRK, Ernst (Hgg.), *Monumenta Conciliorum Generalium seculi decimi quinti* (= MC), 2 Bände, Wien 1857 – 1873.

²¹ KEJŘ, Husité, 24.

So lautet eine Passage bei Jiří Kejř in dem Kapitel, das die Quellenfrage behandelt: Diese Klage des prominenten tschechischen Historikers ist im Kern richtig, aber die Gegenüberstellung „der Fremde“ und der Hussiten stimmt nicht ganz. Die „Zensur“ betraf früher nämlich nicht nur die Hussiten, sondern alle Bewegungen, die von der Kirche für häretisch erklärt wurden. Man könnte an das „Lehrbuchbeispiel“ des größten Gegners des jungen Christentums in der Antike, des Gnostizismus, denken: Die gnostischen Positionen kennen wir hauptsächlich aus den Schriften ihrer Opponenten – zum Beispiel aus den Schriften der Kirchenväter. Auch aus dem Mittelalter wurden vielmehr diejenigen Schriften überliefert, die die Häresie bekämpften oder lächerlich machen wollten, die häretischen Schriften dagegen logischerweise weniger. Entweder weil die Häresie mehr durch ein gesprochenes Wort verkündigt oder einfach deshalb, weil die Schriften vernichtet (oder nicht abgeschrieben) wurden, damit sich die Häresie nicht weiter verbreitet.²² Schließlich ist auch anzumerken, dass wir letztlich doch sehr viele hussitische Quellen besitzen und die Vergleiche mit den älteren Häresien nur von annähernder Art sind. Die Reden der Hussiten auf dem Basler Konzil, bzw. ihre schriftlichen Ausgaben, hatten darüber hinaus ein spezifisches Schicksal, das im Folgenden kurz skizziert wird.

Im Mai 1432 trafen sich Gesandtschaften des Konzils und der Hussiten in der Grenzstadt Eger (Cheb), um über die Bedingungen der Teilnahme der Böhmen am Konzil zu verhandeln.²³ Nach 10 Tagen Verhandlungen hatten die beiden Seiten den Vertrag *Compositiones de Egra* vereinbart. Er hatte insgesamt 11 Artikel und während die größte (für die hussitische Historiographie sogar eine weltgeschichtliche) Bedeutung gewöhnlich dem Artikel 7 zugeschrieben wird, ist für die Frage nach der schriftlichen Überlieferung zunächst einmal der Artikel 4 wichtig. Dieser besagt, dass, falls die Böhmen darum ersuchen, ihnen die Reden der Konzilsredner schriftlich zur Verfügung

²² LAMBERT, Malcolm, Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten. Darmstadt 2001, 2.

²³ Literatur zu diesem Thema (Auswahl): ČORNEJ, Petr, Velké dějiny země koruny české (Die großen Geschichten der Länder der tschechischen Krone), Band V – Die Jahre 1402 – 1437, Prag 2000, 557 – 565; MOLNÁR, Amedeo (Hg.), Chebský soudce (Der Egerer Richter), Cheb 1982; ŠMAHEL, František, Die Hussitische Revolution 3, 1497 – 1560. Zur Deutung des Egerer Richters in der tschechischen Historiographie vgl. Kap. 2 dieser Arbeit.

gestellt werden. Dies gilt auch umgekehrt – auch die Böhmen sollen ihre Reden schriftlich abgeben, falls sie darum vom Konzil gebeten werden.²⁴

Dieser Artikel wurde am Konzil tatsächlich angewendet – aus den Konzilsakten geht klar hervor, dass die böhmischen Vertreter ihre Akten auch schriftlich abgegeben haben. Am 26. Jänner 1433 hat das Konzil auch eine zusätzliche Entscheidung getroffen, indem es dem Vorschlag des Magisters Nikolaus Amici zugestimmt hat, dass die schriftlichen hussitischen Verteidigungen als glaubwürdig von den Notaren beider Seiten bestätigt werden sollen. Die Konzilsvertreter, die bestimmt wurden, auf die hussitischen Reden zu antworten, hatten damit die Artikel zum Studium verfügbar. Sie haben geschworen, dass sie diese Reden weder jemanden verborgen noch anders ausbreiten werden. Auch allgemein wurde beschlossen, die hussitischen Reden nicht frei abzuschreiben oder anders öffentlich zu verbreiten.²⁵

Es ist nicht Thema dieser Arbeit, die weiteren Schicksale der Handschriften mit den hussitischen Reden genau zu untersuchen. Mit Hilfe einer Studie des tschechischen Historikers František Michálek Bartoš²⁶ lässt sich aber konstatieren, dass das Verbreitungsverbot des Konzils für die schriftlichen hussitischen Reden im Grunde genommen eingehalten wurde. Bartoš referiert über seine Studienreise nach Deutschland und in die Schweiz im Sommer 1931, während derer er in einigen bedeutsamen Bibliotheken Handschriften mit der hussitischen Thematik gesucht hat. Die Ergebnisse sind eindeutig: Die Reden der Konzilstheologen gegen die Hussiten sind sehr oft in den Bibliotheken vollständig vertreten, die Reden der Hussiten dagegen nur teilweise. Ein cursorischer Überblick:

²⁴ Zitiert nach KRCHŇÁK, Čechové na basilejském sněmu, 211.

²⁵ Concillium Basiliense, Band 2, 325.

²⁶ BARTOŠ, František M., Husitika a bohemika několika knihoven švýcarských a německých (Hussitica und Bohemica einiger deutschen und schweizerischen Bibliotheken). In: Věstník královské české společnosti nauk, V/1931, 1 – 91.

	<i>Konzilsredner</i>	<i>Hussitenredner</i>
Stuttgart	alle	Ulrich (unvollständig)
Basel	alle	Rokycana, Ulrich, Nikolaus
Nürnberg	alle	
Erlangen	Johannes de Ragusio	Rokycana
Zürich	alle	Rokycana
Einsiedeln	alle	Rokycana, Ulrich
Görlitz	alle	

Es wäre fast eine philosophische Frage zu überlegen, ob sich in dem Verbreitungsverbot eine „Intoleranz“ des Konzils widerspiegelt, wie es zum Beispiel von Erich Meuthen gedeutet wird.²⁷ Andererseits könnte man aus dem Fakt, dass die hussitischen Reden doch überliefert wurden und aus einem Vergleich mit den älteren Maßnahmen gegen die ketzerischen Schriften²⁸ doch eine gewisse Entwicklung hin zu einem neuzeitlichen Verständnis der Redefreiheit ablesen.

František M. Bartoš, der die Handschriften mit den Texten von Petr Payne sammelte, schreibt, dass seine Reden nur jeweils in einer einzigen Handschrift überliefert wurden. Der Titel der Handschrift der ersten Rede vom 26. – 28. Jänner 1433 lautet *Posicio M. Petri Englici in Basilea coram concilio*²⁹ und Bartoš lässt keine Zweifel

²⁷ Meuthen weist darauf hin, dass die am häufigsten kopierten Schriftsätze von Basel die vier Reden gegen die hussitischen Artikel sind, auch weil es die Aktualität der Hussitenlehren verlangte. „Die Stellungnahmen der Böhmen sind dagegen nur in wenigen Handschriften verbreitet. Auch damit weist das Basiliense mehr auf das konfessionelle Zeitalter als auf das Europa der Toleranz vor.“ MEUTHEN, Erich, Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte, Düsseldorf 1984, 17.

²⁸ Die klassische Maßnahme war schon seit dem Judentum die Verbrennung des problematischen Buches (in der alten Kirche war es genauso – man kann z.B. an Apg 19,19 denken). Vgl. ANGENENDT, Arno, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007, 331 – 332.

²⁹ Hs. Bibliothek des Metropolitankapitels Prag, Sign. J 77, fol. 119 - 43. Vgl. PODLAHA, Antonín, Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapituly pražské (Verzeichnis der Handschriften der Bibliothek des Prager

über die Authentizität der Handschrift zu - sie wurde mit Sicherheit noch während des Konzils verfasst. Die Handschrift befand sich in der Sammlung des Matthias Louda von Klumtschan (Matyáš Louda z Chlumčan). Matthias Louda war ein böhmischer Diplomat, Heeresführer und Mitglied der hussitischen Gesandtschaft in Basel. In der Literatur wird er oft im Zusammenhang mit dem einzigen Zwischenfall der Hussiten auf dem Weg nach Basel erwähnt: Vor Nürnberg ließ er eine hussitische Fahne mit Kelch und mit Inschrift *Veritas omnia vincit* hissen.³⁰ Über seine Handschriftensammlung und über ihr Schicksal gibt Bartoš leider keine weiteren Auskünfte. In der gleichen Sammlung befand sich auch die Replik Paynes auf die erste Rede von Palomar vom 31. 3. und 1. 4. 1433 mit dem Titel *Replica M. Petri Anglici contra auditorem*. Die beiden Reden von Petr Payne hat Bartoš im Jahr 1949 ediert und herausgegeben.³¹

Während die zwei Reden Paynes eine lange Zeit gleichsam verschollen waren, gab es noch eine verbreitetere Handschrift mit den Argumenten des englischen Theologen gegen die weltliche Herrschaft der Kirche. Auf die Bitte des Konzils hat Payne eine kurze Rede über den Sinn des 4. Prager Artikels am 4. 2. 1433 vorgetragen³² - diese wurde unter dem Titel *Cedula, porrecta per M. Petrum Anglicum de consorcio ambasiatorum regni Bohemie in congregatione generali die Mercuri IIII* wahrscheinlich in mehreren Abschriften überliefert und befindet sich zum Beispiel in Basel oder Vatikan.³³

Aber auch die Überlieferung der Reden von Juan Palomar ist nicht ganz unproblematisch und vor allem in der neueren Literatur herrscht eine gewisse

Metropolitankapitels), Band II, Prag 1922, 176 – 177; BARTOŠ, František M., *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payna* (Die literarische Tätigkeit von Johannes Rokycana, Johannes Příbram, Petr Payne), Prag 1928, 94 - 111.

³⁰ JÁNSKÝ, Jiří, *Kronika česko – bavorské hranice/Chronik der böhmisch – bayerischen Grenze II*, Domažlice 2001, 106 – 108. Die gleiche Provokation wiederholte Matthias Louda auf dem Rückweg der Delegation nach Böhmen.

³¹ BARTOŠ, F. M. (Hg.), *Petri Payne Anglici Positio, replica et propositio in concilio Basiliensi a. 1433 atque oratio ad Sigismundum regem a. 1429 Bratislaviae pronunciae*, Tábor 1949.

³² Vgl. Mansi XXX, 260; MC I, 270 (hier ein anderes Datum angegeben); PALACKÝ, František, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges in den Jahren 1419 – 1436*, Band II, Prag 1873, 346.

³³ Universitätsbibliothek Basel, A II 34, fol. 164; Vatikan Lat., 4934, fol. 227b. Vgl. BARTOŠ, *Literární činnost*, 105.

Verwirrung. E.F. Jacob schreibt in seinem viel zitierten Aufsatz über die Verhandlungen des Konzils mit den Hussiten:

„Both Martène and Durand, and Mansi (who followed them *verbatim*) print a speech by Payne’s opponent, the auditor John of Palomar, describing it as *Pulcra positio pro temporalitate et jurisdictione ecclesie*. Whatever it is, it is not the auditor’s reply to Payne’s *Positio*, since it raises no objections to specific points and phrases in Payne’s original address, and does not criticize, as every *replica* does, the use of texts made by the first speaker.”³⁴

Bei „Mansi“³⁵ sind eigentlich drei Reden von Juan Palomar mit der Thematik des Besitzes des Klerus gedruckt. Das, was E. F. Jacob vor Augen hatte, befindet sich in Mansi XXX in den Spalten 475 – 485. Es wird in der tschechischen Literatur³⁶ oft als die zweite Rede Palomars identifiziert und in den Quellenverzeichnissen als seine *replica* vom 7. April 1433, die auf die zweite Rede von Peter Payne reagierte, angegeben. E. F. Jacob bemerkt aber richtig, dass dieser Text keine direkten Bezüge zu den Reden seines Gegners hat. Nach Bartoš³⁷ handelt es sich in diesem Fall um eine ältere Rede Palomars, die er bereits im Jahr 1432 zum Thema „Kirche und Besitz“ während der Vorbereitungsdisputationen des Konzils vorgetragen hatte. Das Konzil hatte sich nämlich auf die Hussiten ungefähr seit Oktober 1432 sehr gewissenhaft vorbereitet: Man hatte nach Basel viele Handschriften mitgenommen, die dann sorgfältig untersucht und durchstudiert wurden. Zwei Gruppen, Theologen und Kanonisten, sammelten die Materialien für die vier Konzilsredner. Jeden Tag am Vormittag gab es Disputationen über die Prager Artikel und die Konzilsredner sollten in der Lage sein, auf jede Frage oder jeden Einwurf zum Thema eine gelehrte Antwort zu geben.³⁸ Es ist anzunehmen,

³⁴ JACOB, E.F., *The Bohemians at the council of Basel, 1433*. In: *Prague essays*, Oxford 1949, 115.

³⁵ MANSI, Johannes Dominicus, *Sacrorum concilium nova et amplissima collectio*, 31 Bände, Venetiis 1792 – 1798.

³⁶ Z.B. bei KRCHŇÁK, *Čechové na basilejském sněmu*, S. 284 oder ŠMAHEL, *Die hussitische Revolution* 3, 1571, Anm. 174. Hier auch falsche Angabe des Bandes bei Mansi – 29 statt 30.

³⁷ (*Joh. Palomar*). *Oppositiones ex hiis, quo per rev. d. legatum...dicta fuerunt et soluciones ad ipsas*, Universitätsbibliothek Erlangen, 806, fol. 257 – 60. Vgl. BARTOŠ, *Husitika a bohemika*, 20 - 21.

³⁸ KRCHŇÁK, *Čechové na basilejském sněmu*, 29 – 30. Krchňák stellt die Vorbereitungsdispute des Konzil in Kontrast mit dem gelassenen Verhalten der Tschechen, die nicht nur unvorbereitet nach Basel kamen, sondern auch nicht einmal wussten, wer die jeweiligen Artikel vor dem Konzil verteidigen werde.

dass die Handschrift irgendwann in dieser Zeit der Konzilsvorbereitungen entstand. Zum Beispiel wird sie im Handschriftenkatalog der Nationalbibliothek in Wien unter dem Titel *Responsio ad questionem in concilio Basileensi 'Utrum liceat ecclesiae habere temporalia'* angeführt³⁹ und sowohl Incipit als auch Explicit entsprechen dem, was bei Mansi XXX, 475 – 485 abgedruckt wird. Die zwei Reden aus dem Jahr 1433, die direkt gegen Peter Payne von Palomar vorgetragen wurden, befinden sich – zusammen mit den Reden von Johannes von Ragusa, Heinrich Kalteisen und Gilles Charlier – in anderen Sammelhandschriften unter dem Titel *Responsio ad quartum articulum Bohemorum*.

Im Anschluss an F. M. Bartoš und seine Forschungen lässt sich die Verwirrung einfach klären: Bei Mansi XXIX, Spalten 1105 – 1168, befindet sich nicht nur die erste, sondern auch die zweite Antwort Palomars auf die Reden von Payne. Für diese Variante sprechen meiner Meinung nach zwei Fakten. Erstens geht aus der Studie von Bartoš klar hervor, dass die Reden Palomars nicht immer, aber sehr oft zusammen nur in einer Handschrift unter dem Titel *Replica et duplica contra articulum quartum*⁴⁰ mit Incipit „*Deus in adiutorium meum intende*“ und Explicit „*et feras auribus tuis*“ überliefert und höchstwahrscheinlich sie von Mansi als eine Einheit einfach so übernommen wurden.⁴¹ Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass ihre Incipit und Explicit dem Anfang (1105) und Ende (1168) bei Mansi genau entsprechen. In der Wiener Nationalbibliothek, wie oben erwähnt, lautet der Titel zwar *Responsio ad quartum articulum Bohemorum*, Incipit und Explicit entsprechen aber wiederum dem Anfang und dem Ende bei Mansi. Zweitens wird der Text bei Mansi XXIX, 1105 – 1168 in der Spalte 1153 zwar nicht graphisch, aber sehr wohl inhaltlich und formal unterbrochen. Die erste Rede endet mit

³⁹ Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 5086, fol. 11r-25v.

⁴⁰ BARTOŠ, Husitika a bohemika, 12.

⁴¹ Die Zuverlässigkeit von Mansi überhaupt wäre eine selbstständige Frage, die von den Fachhistorikern beantwortet werden muss. Es sei hier nur erwähnt, dass zum Beispiel Šmahel ihn in einem anderen Zusammenhang sehr kritisch bewertet. Im seinem Buch über Hieronymus von Prag kritisiert er Walter Brandmüller, dass er die bei Mansi gedruckten Konzilsakten von Konstanz als eine der Hauptquellen für sein Werk über das Konstanzer Konzil verwendet. Man sollte bei der Bearbeitung der Quellen vor Mansi zurückgehen. ŠMAHEL, František, Život a dílo Jeronýma Pražského. Zpráva o výzkumu (Leben und Werk des Hieronymus von Prag. Ein Bericht über die Forschung), Prag 2010, 91f.

„Amen“, die zweite Rede, die sich auch viel mehr auf die konkreten Ausführungen von Payne bezieht⁴², beginnt eben in der Spalte 1153 mit dem Kreuzeszeichen.

Dass die zweite Rede von Palomar kürzer als die Reden der anderen drei Konzilsvertreter ist, lässt sich mit Blick auf die Quellen erklären. Das Konzil war an den Tagen der zweiten Antwort Palomars - am 7. und 8. April (Montag und Dienstag) offensichtlich unter einem gewissen Zeitdruck. Vor allem begann schon die Karwoche und Kardinal Cesarini hat nicht gewünscht, dass ab Mittwoch noch weitere Verhandlungen stattfinden, damit sich alle Konzilsteilnehmer auf die Osterfeier in Ruhe vorbereiten konnten.⁴³ Nach Ostern wollten die Böhmen wieder zurück in die Heimat abreisen und man wollte die Dispute irgendwie abschließen. Darüber hinaus diskutierten am 7. und 8. April noch Heinrich Kalteisen und Ulrich von Znaim und die Engländer stritten mit Petr Payne um einige problematische Passagen. Dass es nur wenig Zeit gab, zeigt auch eine kleine Zwischenepisode: Am 8. April am Vormittag erhob sich Prokop der Kahle und verlangte, dass man ihm zwei Stunden für eine Ansprache zur Verfügung gebe. Kardinal Cesarini hat es aber abgelehnt, wahrscheinlich aus dem Grund, dass sich das Konzil unmittelbar im Anschluss an die Sitzung über die Gesandtschaft, die mit den Hussiten in Prag weiter verhandeln sollte, beraten wollte.⁴⁴ Palomar musste seine zweite Rede also verkürzen.

Fazit: Die beiden Reden sowohl von Payne als auch von Palomar wurden vollständig überliefert und später ediert:

⁴² Im Unterschied zu seiner ersten Rede verwendet hier Palomar mehrere Argumente *ad hominem* gegen Peter Payne, zum Beispiel kritisiert er seine angeblichen juristischen Unkenntnisse. Genauso benennt er direkter als in seiner ersten Rede die Tatsache, dass Payne viele Thesen von Johannes Wyclif einfach übernommen habe.

⁴³ Concillium Basiliense, Band 2, 384; Liber diurnus, 345 – 350.

⁴⁴ Liber diurnus, 349. Allerdings ist auch eine andere Deutung möglich: Cesarini gab Prokop, zu dem er inzwischen fast eine freundliche Zuneigung gewonnen hatte, nicht das Wort, weil es zu erwarten war, dass Prokop nicht gerade zur Sache reden würde. Schon am 19. Jänner hatte Prokop gezeigt, dass er mehr Kriegsführer als Theologe war: Nach seiner Ansprache, in der er die Notwendigkeit der Kommunion unter beiderlei Gestalten zu beweisen versuchte, haben nicht nur die Konzilsväter, sondern auch einige Böhmen gelächelt.

	1.Redede	2.Redede
Petr Payne	Bartoš 1949, S. 1-40	Bartoš 1949, S. 41-78
Juan de Palomar	Mansi XXIX, 1105-1153	Mansi XXIX, 1153-1168

1.2 Aufbau der Arbeit und die Forschungsfragen

Nach der Einleitung, die die Quellen behandelte, wird im zweiten Teil der Arbeit das messianische Selbstverständnis der Hussiten kurz vorgestellt, das große Auswirkungen auf ihren Gesetzesbegriff und daher auch auf die hermeneutischen Voraussetzungen der Diskussionen in Basel hatte. Anschließend wird der Egerer Richter behandelt, der von manchen als eine Wende in der Kirchengeschichte oder sogar in der Weltgeschichte angesehen wird. Diese Behauptung wird von vielen (westlichen, aber auch einigen tschechischen) Historikern aus guten Gründen wiederum bezweifelt. Der Egerer Richter verdient Aufmerksamkeit auch und vor allem deshalb, weil er das Muster formuliert, nach dem Payne in seiner Rede in Basel vorgehen sollte.

Der dritte Teil soll die Genese des vierten Prager Artikels und die Bedingungen seiner Entstehung und Popularität im hussitischen Böhmen kurz skizzieren. In Böhmen gab es zum Ende des 14. Jahrhunderts eine Reformstimmung und viele Einwände richteten sich gegen die Lebensführung der Priester. Diese möchte ich kurz dokumentieren und anschließend den Blick auf das Werk des Johannes Hus werfen. Am Ende wird der Text des Artikels, wie er bereits in der Zeit der hussitischen Kriege formuliert worden war, dargelegt. In diesem Teil behandle ich vor allem Böhmen – das Gedankengut „aus Ausland“ (ausgenommen Johannes Wyclif, der in Böhmen eigentlich „beheimatet“ war) bzw. die „europäische Dimension“ des Disputs kommt hauptsächlich im vierten Teil bei der Analyse der von Payne vorgeschlagenen Begriffe zur Sprache.

Der Hauptteil widmet sich der Rede Paynes vor dem Konzil. Der Anfang gehört einigen formalen Vorbemerkungen (Länge der Rede etc.) und der Vorstellung der Person des Redners. Vor der eigentlichen Argumentation werden die entscheidenden

Begriffe – *possessio* und *dominium* – kurz erklärt. Sie sind enorm wichtig, weil sie den hussitischen Artikel in den größeren Zusammenhang der europäischen mittelalterlichen Theologie stellen. Nach den Begriffen kommt noch ein Exkurs zu dem Gesetzesbegriff, den sowohl Payne als auch die hussitische Bewegung von Johannes Wyclif übernommen haben. Mit ihm steht und fällt meines Erachtens das ganze Konzept, vor allem mit der Frage seiner Auslegung und seiner praktischen Umsetzung.

Die eigentliche Analyse der Rede orientiert sich ganz literarisch nach dem Vorgehen Paynes, das wiederum im Egerer Richter festgelegt wurde: Bibel und dann die Doktoren. Bei den Doktoren habe ich mich entschieden, wieder dem literarischen Vorgehen Paynes zu folgen und näher diejenigen Autoritäten zu untersuchen, die den meisten Raum (rein formal gesehen) von Payne bekamen. Die wichtigsten Argumente wurden eher am Anfang formuliert - daher referiere ich die weiteren Doktoren nur dann, wenn sie einige neue Thesen liefern (was aber nicht oft vorkommt). Das fünfte Kapitel soll die Antwort von Juan Palomar in Grundzügen darstellen.

Die wichtigsten Forschungsfragen ließen sich vorläufig so formulieren:

1. „In wie weit war Einigung vom Selbstverständnis der beiden Parteien her überhaupt möglich?“
2. „Was sind die Hauptforderungen der Rede von Peter Payne?“
3. „Wie begründet Payne seine Thesen?“
4. „Worin bestehen die größten Unterschiede zwischen Payne und Palomar?“
5. Ferner: „Präsentiert Payne ein Modell einer gerechten Gesellschaft?“

Die Übersetzungen aus dem Tschechischen sind meine Übersetzungen; wenn eine „offizielle“ Übersetzung vorhanden ist, übernehme ich vorrangig diese. Das ist aber nicht oft der Fall, es betrifft eher nur einige Ausnahmen, zum Beispiel, wenn bei Šmahel etwas aus dem Tschechischen schon übersetzt wurde.

2. Der Messianismus der Hussiten

Nach Petr Čornej sind die Anfänge des späteren hussitischen Messianismus in die Regierungszeit von Karl IV. zu legen. An seinem Hof ist zum Beispiel die Chronik des erzbischöflichen Schreibers Pulkawa von Tradenin (Přibík Pulkava z Radenína) entstanden, in der ernsthaft behauptet wird, dass die Landesbezeichnung *Bohemia* aus dem alttschechischen Wort „*Bóh*“ (Gott) stamme.⁴⁵

„Die Überzeugung über die Rechtgläubigkeit der ethnischen Tschechen hat die in der Zeit von Karl IV. lebendigen Gedanken organisch aufgenommen und zugleich hat sie den hussitischen Messianismus vorweggenommen – jene Überzeugung, dass die tschechische Nation gleich wie die altertümlichen Juden das erwählte Volk darstellt, auf das Gott gnädig hinabgeschaut hat und dem er die verbindliche Auslegung seines Gesetzes zu erkennen gab.“⁴⁶

Der hussitische Messianismus hat so einen religiösen Ursprung und die Hussiten waren in der Tat überzeugt, dass sie über die einzig gültige Auslegung des – freilich oft sehr unklaren - Gesetzes Gottes verfügen. Diese Gewissheit eigener Erwählung hat sich mit der Idee der tschechischen Nation verbunden, wie es zum Beispiel die berühmte Szene während des Jahresdisputs der Prager Universität⁴⁷ am Vorabend der hussitischen Revolution in Jänner 1409 zeigt. Zum Ende der Veranstaltung, bei der auch die in Prag anwesende Gesandtschaft aus Brabant zugehört hatte, ergriff Hieronymus von Prag das Wort und trug eine höchstemotionelle Rede vor. Er bezeichnete die

⁴⁵ Die Chronik schreibt über die mythologische Person des „Urvaters Tschechen“, der die Donau überschritten hat und ins schöne böhmische Land gelangte. „*Abinde venit in patriam, que modo Boemia in latino et in theutonico Bemen vocatur. Dicitur enim Boemia a boh, quod Deus interpretatur in lingua slouanica*“. PRZIBICONIS DE RADENIN DICTI PULKAVAE CHRONICON BOHEMIAE . In: EMLER, Josef (Hg.), FRB V, Prag 1893, 4.

⁴⁶ ČORNEJ, Velké dějiny, 121.

⁴⁷ Der Jahresdisput fand in einer äußerst angespannten Situation statt. An der Prager Universität tobte nämlich schon mehrere Jahre Streit um den englischen Theologen Wyclif, dessen Lehre ein begeistertes Echo in *natio bohemorum* erweckte. Den anderen drei Nationen gelang es dagegen, die 45 Thesen Wyclifs zu verurteilen, die reformistische Seite blieb aber mit Unterstützung des Königshofs weiterhin aktiv. Nach Interventionen aus der römischen Kurie musste der Prager Erzbischof Zbynko Zajic von Hasenburg 1408 endlich handeln und das erzbischöfliche Gericht zwang zwei Mitglieder der tschechischen Universitätsnation (Stanislaus von Znaim und Matthias von Knin) nach einem Inquisitionsprozess, ihren eigenen von Wyclif inspirierten eucharistischen Thesen abzuschwören. Die Unruhe an der Universität wurde dadurch aber nur gesteigert. Mehr bei NODL, Martin, Dekret kutnohorský (Das Kuttenberger Dekret), Prag 2010, 156 – 180.

tschechische Nation als *sancrosanta nacio Bohemica*, die nicht mehr nur durch Heimat und Sprache, sondern auch durch die Abstammung und vor allem durch den rechten Glauben (*fides*) konstituiert werde.⁴⁸ Kein echter Tscheche, mit dem König beginnend und mit dem letzten Tagelöhner endend, setzte Hieronymus fort, sei jemals ein Ketzer gewesen und kein echter Tscheche sei jemals aufgrund der Ketzerei verurteilt worden – im Unterschied zu verschiedenen verdächtigen Zuwanderern (Hieronymus meinte wahrscheinlich die deutschen Waldenser). Es sei Lügner und Halbgebildete, die den Tschechen Ketzerei vorwürfen und der König und die Prager Ratsherren seien verpflichtet, den Ruf der „heiligen Stadt Prag“ zu verteidigen. Seine Rede schloss Hieronymus effektiv ab, indem er eine Urkunde der Oxforder Universität aus dem Jahr 1406 vorlas, in der die Rechtgläubigkeit und Makellosigkeit von Wyclif bestätigt wurde – diese Urkunde hat für Hieronymus übrigens vor 3 Jahren in England Peter Payne besorgt.⁴⁹

Mit der Identifizierung des rechten Glaubens (dazu gehört vor allem die rechte Auslegung des Gesetzes Gottes) und der tschechischen Nation stand aber die hussitische Bewegung vor einem – aus heutiger Sicht - großen Problem: Sie standen in ihrem Kampf allein, sie fanden (fast) keine Verbündete im Ausland.⁵⁰ Zumindest am Anfang wurde aber diese Isolation nicht als ein Nachteil angesehen. Umgekehrt, sie trug zur Überzeugung über die eigene Erwählung, die Welt zu retten, wesentlich bei. Es entstand ein hussitischer Mythos: Nur den Hussiten hat Gott die verbindliche und richtige Auslegung des Gesetzes Gottes offenbart und nur sie wurden dazu beauftragt, dem richtigen Verständnis des Gesetzes und seiner praktischen Umsetzung zum

⁴⁸ Die Erweiterung der Definition scheint vor allem aus dem Grund notwendig zu sein, weil damals die Tschechen die Heimat (*patria*) und die Sprache (*lingua*) mit den böhmischen Deutschen gemeinsam hatten, die problemlos die tschechische Sprache beherrschten. Später wird sogar Hieronymus die Herkunft der Tschechen von den Griechen ableiten, die er als Gegenpol zu den Deutschen versteht. Vgl. ŠMAHEL, František, *Idea národa v husitských Čechách* (Die Idee der Nation im hussitischen Böhmen), Prag 2000, 40 – 48.

⁴⁹ Vgl. ŠMAHEL, František, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, 40 – 41. Der Autor, der sonst mit Hieronymus von Prag offensichtlich sympathisiert, gibt zu, dass die Bezeichnung der Nation als „hochheilig“ eher eine Illusion und ironische Invektive gegen die Deutschen war; die „universalistische“ Erweiterung des Nationsbegriffs quasi auf alle Stände hält er aber für einmalig.

⁵⁰ Rückblickend kann man sagen, dass ihre Lehre ungefähr 100 Jahre lang in Europa ignoriert wurde; eine gewisse „Rehabilitierung“ kam erst durch Martin Luther.

Durchbruch zu verhelfen.⁵¹ Dies sollte eine allgemeine Erlösung und Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft auf der ganzen Welt herstellen.⁵²

Die Auswirkungen des Messianismus auf das hussitische theologische Denken waren mächtig. Vor allem bot sich seine Verbindung mit den schon vorhandenen oder auch mit den neueren eschatologischen Konzepten. Das Schema sah ungefähr so aus: Am Anfang steht die Erlösungstat Christi und das Gesetz Gottes – die Heilige Schrift und die Praxis und Lehre der *ecclesia primitiva*. Die christliche Kirche wurde aber im Laufe der Zeit, vor allem aufgrund von simonistischen Praktiken (dazu mehr im 3. Kapitel dieser Arbeit) pervertiert und die Konsequenz war die Entfernung von den ursprünglichen Idealen. Der Lauf der Geschichte hat aber auch eine eschatologische Dimension: Je näher das Ende ist, desto mehr schreckliche Verfallsphänomene gibt es. Die gegenwärtige Kirche und der Papst werden als Antichrist entlarvt.⁵³ Die Aufgabe der Hussiten besteht darin, in dieser letzten Zeit für Gott und sein Gesetz zu kämpfen. Theologisch durfte als Symbol der letzten Epoche und Zeichen der Kämpfer Gottes die Kommunion *sub utraque* dienen.⁵⁴ Realgeschichtlich oder „politisch“ haben die Hussiten vor allem ihre Kriegserfolge im Kampf sowohl gegen das feindliche Ausland als auch gegen die Widersacher in Böhmen als die Bestätigung der Richtigkeit ihrer Überzeugung angesehen.

⁵¹ ČORNEJ, Petr, Boží bojovníci. Dva vzorce husitského mýtu (Die Kämpfer Gottes. Zwei Schemen des hussitischen Mythos). In: Dějiny a současnost IX/2008, 14.

⁵² Das tschechische Gefühl der eigenen Erwählung und die damit verbundene Mythologie sind der Aufmerksamkeit des Aeneas Piccolomini nicht entgangen. In seiner Chronik beschreibt er ironisch die Theorien, die den Ursprung der Tschechen (der Slawen) aus dem Alten Testament (genauer aus der Zeit des Turmbaus zu Babel) ableiten. „*Quod si quid Bohemos imitari velint, nobilitatem generis ex ipsa vetustate quaerentes, non iam ex turri Babylonica, sed ex arca Noe atque ex ipsa deliciarum paradiso primisque parentibus et ab utero Evae, unde omnes egressi, facile sibi principia vendicabunt*“, schließt Piccolomini spitz die Passage. Aeneae Sylvii Chronicon Bohemiae, FRB VII, 70.

⁵³ Vgl. CERMANOVÁ, Pavlína, Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu. Porovnání s důrazem na interpretaci antikristovského mýtu (Die Auslegung von Jakobellus und Biskupec zur Apokalypse. Ein Vergleich mit Betonung der Interpretation des Mythos des Antichrists). In: HALAMA, Ota/SOUKUP, Pavel (Hg.), Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení (Jakobellus von Mies. Die Texte und ihre Wirkung), Prag 2006. Die Identifizierung des Papstes mit dem Antichrist begegnet bei Wyclif, aber auch in der tschechischen „Vorreformation“ nach 1350 und bei Johannes Hus – auch dazu vgl. das 3. Kapitel dieser Arbeit.

⁵⁴ CERMANOVÁ, Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu, 211.

2.1 Der Egerer Richter

Tatsächlich waren die Hussiten zehn Jahre lang fast unbesiegbar; die ersten Niederlagen kamen ungefähr zum Ende der 20er Jahre. In dieser Zeit, am 1.2.1431, berief Papst Martin V. das allgemeine Konzil nach Basel ein und ernannte zu seinem Stellvertreter Kardinal Giuliano Cesarini, der aber vehement die Hussiten bekämpfen wollte und statt nach Basel nach Nürnberg, wo der Reichstag stattfand, fuhr. Dort überzeugte er die Teilnehmer, dass ein weiterer – schon fünfter – Kreuzzug gegen die böhmischen Ketzer nötig sei.⁵⁵ König Sigismund war davon aber überhaupt nicht begeistert, auch weil er schon einige Zeit mit den Hussiten mehr oder weniger erfolgreich friedlich verhandelt hatte (die ersten Verhandlungen der Hussiten mit Sigismund fanden 1429 in Pressburg statt – mehr dazu im Exkurs I) und mehr an seine Kaiserkrönung als an die mühsamen Kriege dachte. Er suchte Unterstützung in Basel, wurde aber nicht erhört und auch der neue Papst Eugen IV. bestätigte den Kreuzzug. Im August 1431 überschritten die Kreuzritter die tschechische Grenze, in Westböhmen warteten schon die versammelten Hussiten.⁵⁶ Es kam nicht einmal zu einer Schlacht: Die Kreuzritter und Kardinal Cesarini liefen davon, als sie den hussitischen Kriegschoral hörten. Der ganze Kreuzzug endet bei Taus mit einer großen Blamage und Kardinal Cesarini verlor auf der hektischen Flucht seinen Hut, den Ornat und die Kreuzzugsbulle.

Die katholische Seite änderte nach dieser Erfahrung ihre Meinung und auch Kardinal Cesarini verwandelte sich in einen Anhänger der Verhandlungen mit den Häretikern. Am 28.9.1431 bestätigten die Führungspersönlichkeiten des kommenden

⁵⁵ Krchňák behauptet, dass sich Cesarini für den Krieg erst nach dem Scheitern der vorherigen diplomatischen Verhandlungen stark gemacht hat und so keinesfalls ein „Kriegsfanatiker“ war. Vgl. KRCHŇÁK, Čechové na basilejském sněmu, 205.

⁵⁶ Die Zeit des Wartens nutzten die Hussiten auch zur Propaganda in den nahe gelegenen Reichsstädten aus. In einem Manifest für Nürnberg erläutern sie den Sinn der Prager Artikel und lehnen das Konzil ab, das sich angeblich über das Gesetz Gottes stellt. Die Passage, die den vierten Artikel betrifft, vergleicht auf eine beeindruckende Weise die Apostel und die Prälaten von heute. Die Apostel folgten dem armen Jesus nach und bezeugten ihn durch ihr Martyrium, anders die gegenwärtigen Prälaten: „*Isti purpura vestiti ac bisso, gloriosi in populo...in castris et urbibus tranquille resident et eisdem veritates eciam aspernantur audire, ac propter earum obseruanciam fidelem fideles spoliant fama vita et rebus non per se, quia cubant cum scortis, sed per cruenta crucis erectionem, seculare brachium in occisionem fidelium fallaciter concitantes.*“ Die Apostel haben alles verlassen; „*Isti urbium, castrorum, prediorum ac regionum possessores, viri diuiciarum, instituti pleni viciis non Christum humilem in contemptu, sed superbissimum Satanam in pompa et fastu carnisque voluptate secuntur...*“ PALACKÝ, František (Hg.), Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges. Band II – von den Jahren 1429 – 1436, Prag 1873, 230 – 231.

Konzils die Einladung an die Hussiten, mit 15.10. wurde der persönliche Brief mit der beeindruckenden Überschrift „*Compulit nos caritas*“ von Cesarini datiert. Im Brief lädt der Kardinal die Hussiten auf das Konzil ein und verspricht ihnen eine freie Anhörung. „Der Heilige Geist selbst wird der höchste Richter sein, er wird ordnen, was in der Kirche zu glauben ist. Die Tür zum Guten steht offen, weigert euch nicht und tretet mit Vertrauen ein...“⁵⁷ Der Brief wird mit einer großen Begeisterung in Prag vorgelesen und die Vertreter der verschiedenen hussitischen Strömungen treffen sich, um eine Antwort zu geben. Da sie in dieser Zeit aus vielen Gründen untereinander Streit hatten⁵⁸, bemerkten sie zunächst ein Detail im Brief nicht: Der Heilige Geist solle der höchste Richter bei den Glaubensfragen werden! Die Antwort der Tschechen nach Basel wurde erst im Februar 1432 abgeschickt, die Hauptforderung war, eine Art von Vorbesprechung zu veranstalten, bei der die Bedingungen der hussitischen Teilnahme geklärt werden sollten. Die Reaktion aus Basel war positiv und als Ort der Verhandlungen, die am 27. April 1432 beginnen sollten, wurde die Grenzstadt Eger (Cheb) bestimmt.⁵⁹

Die Delegation aus Basel kam in Eger rechtzeitig an. Sie wurde vom Kurfürst Friedrich von Brandenburg begleitet, unter den Gesandten befanden sich zum Beispiel der deutsche Theologe Heinrich Tocke⁶⁰ oder der kroatische Dominikaner Johannes de Ragusio. Die Tschechen erschienen erst am 8. Mai, ihre Verspätung hatten sie mit den ungenügenden Sicherheitsgarantien (sie hätten angeblich kein Geleit von den

⁵⁷ Der ganze Text des Briefes befindet sich in MC I, 135 – 137. Der Brief wurde in 4 Exemplaren ausgefertigt und ausgerechnet der, der über Nürnberg und Eger nach Prag geschickt wurde, ging verloren, weil der Egerer Überbringer auf dem Weg überfallen und ausgeraubt wurde. ČORNEJ, Velké dějiny, 559.

⁵⁸ Die Taboriten und der „Mainstream“ vertraten in dieser Zeit unterschiedliche Positionen, was die Glaubensfragen betraf, eine Rolle dürften auch die Probleme bei der Kriegsführung gespielt haben. Tabor versuchte bereits im November 1431 eine eigenständige Kommunikation mit Basel, indem er dorthin ein eigenes Manifest schickte, in dem auch der vierte Prager Artikel angesprochen wurde. Vgl. MC I, 153 – 170.

⁵⁹ Literatur zu den Besprechungen in Eger: ČORNEJ, Velké dějiny, 557 – 565; MOLNÁR, Chebský soudce, v.a. 32 - 50; ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 3, 1497 – 1560.

⁶⁰ Der Theologieprofessor und Lübecker Domherr Heinrich Tocke führte die Basler Delegation an. Er war ein guter Kenner des Hussitismus und hat sich mit ihm schon früher literarisch auseinandergesetzt. PRÜGL, Thomas, Die Disputation mit den Hussiten auf dem Basler Konzil. Vortrag an Tagung „Ecclesia Disputans“ (Münster 2011), unveröff. MS, 2 - 3.

katholischen Herren in der Umgebung von Eger bekommen) begründet.⁶¹ Auch in der tschechischen Gesandtschaft befanden sich wichtige Personen, die alle hussitische Strömungen vertreten sollten: Prokop der Kahle, Johannes Rokycana (gemäßigte Prager), Nikolaus von Pilgram (Tabor) oder Peter Payne (die sogenannten Waisen). Obwohl sich beide Parteien den Frieden gewünscht hatten, drohten die Verhandlungen einige Male zu scheitern: Das größte Problem war der Status der Tschechen auf dem Konzil. Vor allem Johannes de Ragusio wollte durchsetzen, dass sich die Hussiten den Lehrentscheidungen des Konzils unterwerfen sollten. Dies wurde von den Hussiten entschieden zurückgewiesen: Sie hatten aufgrund der Kriegserfolge immer noch ein großes Selbstbewusstsein, die Forderung entsprach nicht ihrem ekklesiologischen Denken (das Konzil solle unter dem Gesetz Gottes stehen) und auch die Erinnerungen an das Martyrium von Johannes Hus dürfte eine Rolle gespielt haben. Letztlich waren die Basler, dank der Vermittlungspolitik von Heinrich Tocke, mit fast allen Bedingungen der Tschechen einverstanden und schon am 18. Mai wurde der Vertrag *Compositiones de Egra* unterschrieben.

Der Vertrag⁶² bestand aus 11 Artikeln. Den Hussiten, die als Vertreter des ganzen Königreichs angesehen und behandelt wurden, wurde eine freie Anhörung⁶³ vor dem Konzil garantiert: Sie durften ihre Lehre, vor allem die vier Prager Artikel vortragen und begründen und sie durften auftreten, wann immer sie wollten. Es wurde ihre Sicherheit unterwegs und in Basel garantiert und diese Bestimmung hatte Vorrang vor anderen juristischen Dekreten oder Lehrverurteilungen aus Konstanz und Siena. Ferner durften die Hussiten in ihren Häusern (nicht öffentlich) in Basel ihre Gottesdienste halten. Für den theologischen Disput ist der Artikel 7 entscheidend: „*Item in causa quatuor articulorum, quam ut praefertur prosequuntur, lex divina, praxis Christi, apostolica et ecclesiae primitivae, una cum conciliis doctoribusque fundantibus se veraciter in eadem,*

⁶¹ Nach Čornej handelte sich aber um eine Ausrede: Die Tschechen haben vielmehr auf die Rückkehr von Prokop dem Kahlen aus einem Zug nach Brandenburg gewartet. Priester Prokop war in dieser Zeit – trotz der Forderungen des Verbots der weltlichen Herrschaft der Geistlichen – der wichtigste politische Führer in Böhmen. ČORNEJ, Velké dějiny, 563.

⁶² Der Wortlaut befindet sich z.B. bei PALACKÝ, Urkundliche Beiträge II, 281 – 283 oder in MC I, 219 – 220.

⁶³ In den Verhandlungen in Eger war die Rede von *audientia*, nicht von *disputatio*! PRŮGL, Die Disputation mit den Hussiten auf dem Basler Konzil, 3.

*pro veracissimo et evidenti iudice in hoc Basiliensi concilio admittentur.*⁶⁴ Der höchste Schiedsrichter waren also das Gesetz Gottes, die Taten Christi, der Apostel und der Urkirche, zusammen mit den Konzilien und „Doktoren“ (Theologen), soweit sie in ihnen wahrhaftig gründeten bzw. die sich wahrhaftig auf sie stützten.

2. 2 Zur Bewertung des Egerer Richters

Kritisch betrachtet bereitet diese Formulierung für eine praktische Anwendung große Schwierigkeiten. Prügl schreibt zu dem problematischen Artikel, dass die Basler in ihm eine selbstverständliche Voraussetzung für die mittelalterlichen theologischen Streitgespräche aufgegeben haben: „In theologischen Streitgesprächen...kam die Entscheidungsbefugnis immer der jeweils zuständigen kirchlichen Autorität zu, sei diese Bischof, Metropolit, der Apostolische Stuhl oder eine bestimmte Universität. Man unterwarf sich diesen Autoritäten nicht nur formell, sondern im Konfliktfall auch tatsächlich⁶⁵“. Im Fall des Egerer Richters kam die Schiedsrichterfunktion dem Gesetz Gottes zu, einer zwar würdigen, aber letztlich doch „ungreifbaren“ Autorität – in dem Sinne, dass letztlich niemand (keine konkrete Person oder Institution) über die richtige Auslegung verbindlich entscheiden konnte oder durfte.

Das ganze Problem ist mit der uralten Frage der (richtigen) Schriftauslegung verwandt, die die christliche Kirche von Anfang an begleitet. Die Theologen der Urkirche standen vor mehreren Problemen, die die Heilige Schrift betrafen. Zum Beispiel musste man klären, wieso das Alte Testament anders als bei den Juden gelesen wird oder wieso es in der Bibel eine offensichtliche „Vielstimmigkeit“ gibt. Deshalb wurde der Begriff des geistigen Schriftverständnisses⁶⁶ geprägt und damit hängt die Grundregel zusammen, dass die Schrift ausgelegt werden muss. Wie sich noch in der biblischen Grundlegung in der Rede von Peter Payne zeigen wird, mussten auch die Hussiten, die sonst

⁶⁴ Zitiert nach PALACKÝ, Urkundliche Beiträge II, 282.

⁶⁵ PRÜGL, Die Disputation mit den Hussiten auf dem Basler Konzil, 4 - 5.

⁶⁶ Vgl. dazu z.B. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, Ludger, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. In: Bibel und Kirche 3/2008, 179 – 183.

ausschließlich das wörtliche Schriftverständnis und vor allem die wörtliche Schriftauslegung akzeptierten, auf eine Art von Auslegung „über die Buchstaben hinaus“ doch eingehen, und zwar notwendig in dem Fall, wenn es zu den Schriftstellen, die ihre Thesen unterstützen sollten, auch einige „Gegenstellen“ gab (Stichwort: Widersprüche in der Schrift).

Das Prinzip des geistigen Schriftverständnisses der alten Kirche bedeutete nicht, dass die Schriftauslegung ganz beliebig werden durfte. Die Kirche wurde zum Ort, in dem die Bibel (richtig) gelesen und ausgelegt wird und der Glaube wurde zur Wahrheit, in deren Licht man die Schrift lesen muss. Die Schriftauslegung wurde an die bekannte *regula fidei* gebunden, die Irenäus von Lyon in Auseinandersetzung mit den Gnostikern entfaltete: Der Kanon der Wahrheit, den jeder bei der Taufe – also in der Kirchengemeinschaft – vermittelt bekommt, ist auch aufgrund der apostolischen Sukzession die einzige und zuverlässige Orientierung.⁶⁷ Die Bibel durfte nur in der Kirche gelesen werden und die Schriftauslegung bekam so eine ekklesiologische Dimension.⁶⁸ Auf dem Konzil zu Basel disputierten aber die beiden Parteien „außerhalb“ dieser ekklesiologischen Dimension und es zeigte sich ziemlich bald, dass eine fehlende Schiedsrichterautorität eine unüberwindbare Bürde bedeutete, und zwar in dem Moment, als die beiden Seiten von der Richtigkeit der eigenen Auslegung fest überzeugt waren. Dann könnte der Disput „ins Unendliche“ geführt werden.

Die Konzilsväter in Basel wussten um das Problem sehr gut: Am 11. März bot Kardinal Cesarini den Hussiten an, sich in das Konzil einzugliedern (*incorporare*) und damit volle Konzilsmitglieder mit allen Rechten zu werden. Mit diesem Status könnten

⁶⁷ Vgl. die dogmatische Konstitution des II. vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* (Artikel 7): „...Damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen und ihnen ihr eigenes Lehramt überliefert (Irenäus, Adv. Haer. III,3,1).“

⁶⁸ Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ aus dem Jahr 1993 weist im III. Kapitel darauf hin, dass diese ekklesiologische Dimension schon mit der Entstehung des Kanons zusammenhängt – die Kirche hat den Kanon der biblischen Schriften festgelegt. Dies bedeutet keine Stellung „über“ der Schrift, sondern vielmehr eine beiderseitige „Angewiesenheit“. Ähnlich argumentierte während eines privaten Treffens mit den Hussiten am 13.3. in Basel Nikolaus von Kues: Die Kirchengemeinschaft war noch „vor dem Kanon“, die Apostel verkündeten das Evangelium noch vor seiner Festlegung. Hätte man am Anfang die Evangelien nicht niedergeschrieben, hätte es trotzdem die Kirche und die Verkündigung gegeben. Vgl. KRCHŇÁK, Čechové, 118 – 120.

sie an der Erneuerung bzw. Reform der Kirche mitarbeiten und darüber hinaus würden sie nicht mehr vom Rest der Welt als Häretiker angesehen werden.⁶⁹ Johannes Rokycana lehnte das Angebot des Konzils mit zwei Begründungen ab: Erstens wäre es eine Blamage vor der Weltöffentlichkeit, wenn sich die Hussiten eingliedern würden. Zweitens sei eine „Union“ unmöglich, wenn noch ein Kampf um den Glauben tobte (es ging vor allem um die Kommunion unter beiderlei Gestalten). Cesarini wandte ein, dass es auf dem Konzil nicht um einen Kampf um den Glauben ginge: Jeder Teilnehmer dürfte in Freiheit Vorschläge bringen, die dann in der Versammlung diskutiert und abgestimmt würden. Die Tschechen aber konnte er nicht überzeugen. Wie sehr unterschiedlich das Denken der beiden Parteien war, zeigt auch eine Äußerung Peter Paynes von 12.3.: In Eger seien die Tschechen immer wieder aufgefordert worden, sich in die Kirche wieder einzugliedern („*incorporemini, revertamini, uniamini*“). Darauf antwortete Payne: „*Revertimini ad primam ecclesiam, uniemini nobiscum in evangelio...!*“⁷⁰

Der Hauptstrom der tschechischen Historiographie ignoriert in der Regel alle diese Probleme und bewertet das Prinzip des Egerer Richters ganz im Geist des Messianismus als eine epochale Wende. Es ginge im Grunde genommen darum, dass die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte ihr Gewissens- und Auslegungsmonopol aufgegeben habe. Zum Beispiel schreibt F.M. Bartoš:

„Das Zugeständnis der Konzilsvertreter in dieser entscheidenden Frage ist der größte Erfolg, den die Hussiten in den langjährigen Verhandlungen mit dem Konzil eroberten. In den Augen der Kirche waren sie Ketzer, mit den schwersten kirchlichen Strafen belegt, so dass jeder nach dem gültigen Kirchenrecht nicht nur das Recht, sondern auch Pflicht hatte, sie zu töten. Jetzt aber die höchste Kircheninstanz, die bisher sonst niemanden über sich gekannt hatte und die auf die Bibel und auf die Urkirche selbstbewusst mit Verachtung herabgeblickt hatte, anerkennt, dass

⁶⁹ Zu dieser Episode vgl. Liber diurnus, 324 - 325.

⁷⁰ Liber diurnus, 327.

auch über ihr noch eine höhere Autorität steht – die Autorität der Bibel, die Autorität Christi und der Apostel.“⁷¹

Ähnlich bewerten den Egerer Richter auch viele andere prominente Historiker des Hussitismus: Palacký, Macek, Šmahel⁷² oder Kejř, der meint, dass der Egerer Richter „den ersten Durchbruch des geistlichen Kirchenmonopols“ und einen „dauerhaften Beitrag des tschechischen Denkens der Weltgeschichte⁷³“ darstellt. Es geht also um eine erste Bewegung in der Geschichte, die den absoluten, „geistlichen“ Anspruch der katholischen Kirche in Frage stellt, was fast einen Schritt in Richtung Moderne (mit ihrer Gewissensfreiheit, bzw. Religionsfreiheit) bedeuten könnte. Die Hussiten bekommen eine weltgeschichtliche Größe, sie sind Träger einer Humanität wie schon bei František Palacký.⁷⁴

Diese Bewertung des Egerer Richters ist meiner Meinung nach aus mehreren Gründen problematisch. Theologisch ist das Prinzip des Gesetzes Gottes als einer Schiedsrichterautorität, wie ich oben kurz gezeigt habe, überhaupt nicht haltbar. Auch mit einem „historischen“ Blick kann man feststellen, dass die Dispute in Basel auf keinen Fall große Fortschritte oder sogar eine Lösung brachten. Die Erlaubnis des Kelches und der daraus folgende ersehnte Frieden kamen erst später und nach weiteren mehr diplomatischen bzw. politischen Verhandlungen.⁷⁵ In der Eingliederung der Utraquisten

⁷¹ BARTOŠ, František M., Mistr Petr Payne, diplomat husitské revoluce (Magister Peter Payne, ein Diplomat der hussitischen Revolution), Prag 1956, 28.

⁷² Prügl bezeichnet die Worte, mit denen Šmahel den Egerer Richter im dritten Teil der Hussitischen Revolution feiert, zutreffend als „hymnisch“. PRÜGL, Die Disputation mit den Hussiten auf dem Basler Konzil, 4, Anm. xii.

⁷³ KEJŘ, Husité, 97.

⁷⁴ Für Palacký ist der Hussitismus eindeutig der Höhepunkt der tschechischen Geschichte, weil er die Ideale der Französischen Revolution trotz der feindlichen Umgebung antizipiert hat. In der Stadt Tabor versuchte man sogar, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen, dies gelang aber nicht ganz vollständig. Trotzdem ist in der taboritischen Strömung eine Art slawischer Demokratie entstanden, die nach der Niederlage der Radikalen bei Lipany wieder zerstört wurde. Dies vermindert aber die weltgeschichtliche Bedeutung des Versuchs nicht: „Böhmen trug damals das Seinige zur großen Entwicklung der Humanität überhaupt bei; lag darin verdienstlicher Ruhm, so lässt sich nicht leugnen, dass er mit schmerzlichen Opfern und Leiden errungen wurde.“ PALACKÝ, František, Geschichte von Böhmen 3, Prag 1877, 171; zitiert nach der Übersetzung von ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 16.

⁷⁵ Nach mühsamen Verhandlungen in Prag und später wieder in Basel machte das Konzil den Hussiten einen Vorschlag. Falls diese den allgemeinen Frieden schließen und sich mit der katholischen Kirche wiedervereinigen, ist das Konzil bereit, die Prager Artikel anzuerkennen, wobei die Kommunion *sub*

und in der gewissen Toleranz ihnen gegenüber sieht Čornej die mögliche geschichtliche Bedeutung der hussitischen Revolution (falls man sie überhaupt suchen muss): Vielleicht ist es in der europäischen Geschichte der damaligen Zeit einzigartig, dass zwei Konfessionen nebeneinander in einem Land leben konnten, und zwar ohne sich gegenseitig zu morden.⁷⁶

utraque in Böhmen nicht verbindlich (wie die Hussiten verlangten), sondern als freie Wahl möglich wird. Die Vertreter der (gemäßigten) hussitischen Geistlichkeit waren im späten Herbst 1433 mit diesem Text, der in die Geschichte als „Kompaktaten“ einging und dessen ursprünglicher Wortlaut verloren ging, einverstanden. Es erhoben sich aber laute Proteste: Die Städte und der Adel protestierten gegen die Formulierung des vierten Artikels, die die Säkularisierung des Kirchenbesitz bezweifelte. Die umstrittene Formulierung lautete ungefähr so: „Der Besitz der Kleriker, falls sie nicht durch Kirchenraub sündigten, darf nicht durch andere Personen enteignet werden.“ Zitiert nach ČORNEJ, *Velké dějiny*, 604.

⁷⁶ ČORNEJ, *Velké dějiny*, 666. Es wird aber gleich eine skeptische Anmerkung angeschlossen: Die gewisse religiöse Toleranz resultierte vor allem daraus, dass weder die Katholiken noch die Utraquisten genug Macht hatten, um die andere Seite zu vernichten.

3. Zur Genese des vierten Prager Artikels

Die Situation von Böhmen und Mähren im Hochmittelalter war in vielerlei Hinsicht kompliziert. Einerseits stand das 14. Jahrhundert im Zeichen der Herrschaft von Karl IV., der von der tschechischen Historiographie fast ausnahmslos als der „Vater der Heimat“ gelobt wird. Tatsächlich erlebte das Land unter seiner Führung eine Blüte: Nicht nur einen wirtschaftlichen Aufschwung, sondern auch eine Zeit einer gewissen internationalen Bedeutsamkeit. Zwei wichtige bekannte Daten seien hier erwähnt. Im Jahr 1344 wurde das Erzbistum Prag gegründet und die böhmische Hauptstadt erlangte so eine kirchliche Selbstständigkeit. 1348 entstand dort die erste Universität im Reich und Prag wurde schnell auch zu einem intellektuellen Zentrum. Andererseits mehrten sich aber bereits zum Ende der Regierung Karls einige Krisenphänomene, die auch das ganze übrige Europa betrafen. Gewöhnlich werden in der Literatur der schwache und unfähige Herrscher (Wenzel IV.⁷⁷), die Pestseuche, die wirtschaftlichen Probleme, der Auftritt und die verstärkten Machtambitionen des höheren Adels oder die Situation in der (Welt-)Kirche genannt.⁷⁸ In der Bewältigung der Krise spielte „das Religiöse“ in der Gestalt einer Reformstimmung eine sehr wichtige Rolle.

Die (neuen) Ideale der Kirchenreform der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Böhmen möchte ich im Folgenden näher skizzieren, weil sie viele theologische Motive für die Formulierung des vierten Prager Artikels lieferten. Anschließend werden der Einfluss des Wyclifismus auf den Artikel und die Position des Johannes Hus behandelt. Diese drei „Quellen“ sind meiner Meinung nach für den theologischen Gehalt des

⁷⁷ König Wenzel IV. hat als ein ungueter Sohn eines aufgeklärten Vaters in der tschechischen Historiographie einen ausgesprochen schlechten Ruf. Hartnäckig wird zum Beispiel bis heute die Behauptung des Prager Domherren Petr Židek in seiner Chronik aus dem Jahr 1470 wiederholt, der kleine Wenzel habe bei seiner Taufe ins Baptisterium „gepisst“. Bei seiner Krönung habe er den Altar, auf dem er lag, „beschissen“. Es wird auch immer wieder über seine angeblichen sexuellen Deviationen spekuliert. Mehr SPĚVÁČEK, Václav IV., 593 f.

⁷⁸ Vgl. z.B. ČORNEJ, Velké dějiny, 29 – 63 oder SEIBT, Ferdinand, Karel IV. Císař v Evropě 1346 – 1378 (Karl IV. Kaiser in Europa 1346 – 1378), Prag 1999, 9 – 81. Der Verfall der Wirtschaft (ein Grund war auch die Ausschöpfung von Silber in Kuttenberg und die Schwächung der Währung als Konsequenz) und die folgende Verarmung der Bevölkerung spielten in Böhmen sicher eine wichtige Rolle, die früheren Interpretationen der hussitischen Revolution als einer letztlich sozialen Revolution werden aber heute eher abgelehnt.

Artikels entscheidend. Die praktischen Interessen des Adels, die im Hintergrund auch auf jeden Fall zu vermuten sind, können hier nur kurz angesprochen werden.

3.1 Die Reformstimmung in Böhmen

Vor allem die kommunistische Historiographie sprach im Kontext des Hoch-, bzw. des Spätmittelalters in Böhmen gerne über eine Verderbtheit der Kirche, die hauptsächlich in ihrem großen Besitz gründete.⁷⁹ Diese habe als eine logische Folge den Ruf nach einer Reform verursacht und letztlich auch die Revolution hervorgerufen. In der neueren Literatur wird die Lage viel differenzierter angesehen. Zum Beispiel konstatiert František Šmahel im Kapitel über Organisation und Besitz der Prager Kirchenprovinz am Vorabend der Revolution, dass die Kirche zwar ungefähr ein Drittel am gesamten nutzbaren Boden des Landes besaß, ihre praktische Verfügungsmacht wurde aber vor allem seitens des Königs und seines Hofes – nicht nur aufgrund der Steuern - wesentlich eingeschränkt. Gleichwohl stand die Kirche unter einem schweren Fiskaldruck der römischen Kurie und um 1400 war die finanzielle Lage vieler Orden fast desolat⁸⁰ – als ein gutes Beispiel kann die böhmische Ballei des Deutschen Ordens dienen.

Eine andere fundierte Historikerin des böhmischen Mittelalters, Zdeňka Hledíková, versucht bei der Suche nach den Gründen der Revolution eine breitere Sicht, die nicht nur die ökonomische Frage, sondern alle wichtigen Lebensbereiche der Kirche und der Gesellschaft umspannt. Hledíková wendet sich zunächst gegen das verbreitete stereotypische Bild der verdorbenen Kirche voll von unmoralischen Klerikern, das ihrer Meinung nach entweder unkritisch aus den zeitgenössischen Traktaten übernommen wird oder einer ahistorischen Übertragung unserer gegenwärtigen Moralmaßstäbe in

⁷⁹ Das stereotype Bild einer unmoralischen Kirche in der Zeit vor dem Auftritt von Johannes Hus begegnet in der tschechischen Historiographie allerdings schon seit dem 19. Jahrhundert. Im Jahr 1904 schilderten in der Einleitung zur tschechischen Übersetzung der Antworten auf die Anklagen von Johannes Hus ihre Editoren Milan Svoboda und Václav Flajšhans den Zustand der damaligen Kirche mit dramatischen Worten als einen absoluten moralischen Verfall. Der Klerus habe sich nur Glücksspielen und Alkohol gewidmet; um die finanziellen Mittel zu erwerben, beuteten die Kleriker die arme Bevölkerung aus. Vgl. SVOBODA, Milan/FLAJŠHANS, Václav, *Mistra Jana z Husi sebrané spisy* (Die gesammelten Schriften des Magisters Johannes von Hus), Teil I, Prag 1904, 27 – 28.

⁸⁰ ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 217.

die damalige Zeit entstammt.⁸¹ Wie auch anderswo lässt sich in Böhmen zum Ende des 14. Jahrhunderts der Missbrauch des Pfründenwesens tatsächlich beobachten; dieser war aber weniger als zum Beispiel in Südeuropa verbreitet und darüber hinaus waren die Erträge aus den Benefizien eher schwach und dienten vor allem den sozial schwächeren Schichten des Klerus. Hledíková zieht aus ihrer langjährigen Forschung in den vielen gut bewahrten Akten der Erzdiözese Prag aus der damaligen Zeit folgenden Schluss:

„Die administrativen Quellen der Erzdiözese Prag bezeugen nicht einen moralischen Verfall..., sondern vielmehr sagen sie etwas über die menschliche Einfachheit der Mehrheit des mittelalterlichen Klerus aus. Gleichzeitig zeigen sie das konsequente Bemühen des erzbischöflichen Zentrums, die Verstöße gegen die Disziplin auszurotten. Diese haben auf jeden Fall existiert, nicht aber in einem größeren Maße als in anderen Ländern... Was war die Ursache, auf die die erste böhmische Reformation so heftig reagiert hat? Diese Frage lässt sich nicht einfach beantworten. Vielleicht kann man daran erinnern, dass das mitteleuropäische Gebiet, das erst ein halbes Jahrtausend kirchlicher Entwicklung hinter sich hatte, zwar schnell und reißend das Niveau des fortgeschrittenen und älteren Südens erreichte, dass es aber aufgrund seines neophytischen Eifers keinen Abstand von den eigenen Bemühungen und der eigenen Realität gewinnen konnte.“⁸²

Was also eine „moralische Verderbtheit“ betrifft, unterschied sich das damalige Böhmen nach Hledíková keinesfalls vom restlichen Europa. Was man aber konstatieren könnte, ist ein breites Erwachen der Religiosität und damit verbunden der Ruf nach Reform in vielen Schichten der Bevölkerung, der im Vergleich mit anderen Ländern vielleicht doch einzigartig war. Es gab mehrere auslösende Faktoren. Für den Adel und für das Bürgertum war zunächst die Unzufriedenheit mit der destabilisierenden Politik des Königs und seines Hofes bestimmend. Die Krise brach später richtig aus, wenn man einen klaren Standpunkt zum kirchlichen Schisma beziehen musste. Heftige Auseinandersetzungen beherrschten auch die Prager Universität, als die tschechischen Magister die rebellierenden Kardinäle unterstützten, während der Erzbischof und die

⁸¹ HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Svět české středověké církve (Die Welt der tschechischen mittelalterlichen Kirche), Prag 2010, 217 – 218.

⁸² HLEDÍKOVÁ, Svět české středověké církve, 218.

deutschen Magister dem Papst treu blieben. Viele politische, kirchenpolitische, theologische und nationalistische Probleme verschmolzen und die Lage wurde schnell dramatisch. Diese Streitigkeiten der intellektuellen Welt hatten nach Hledíková auch einen indirekten Einfluss auf die breiteren Bevölkerungsschichten. Die schon vorhandene, von der Pestwelle oder von den wirtschaftlichen Problemen verursachte Beunruhigung hat sich durch die Krisenphänomene in der Politik nämlich noch verstärkt.

Mit Blick auf die ganze Population schreibt Hledíková, dass man mit einer ziemlich großen Sicherheit aus den Quellen zwei Trends erschließen könnte. Erstens zeigen die verschiedenen Dokumente aus dem Alltag des relativ dichten Pfarrnetzwerks in Böhmen, dass die kirchliche Frömmigkeit schon selbstverständlich zum Leben der breiten Bevölkerung gehörte und dass die Gläubigen mit der Erfüllung eigener religiöser Pflichten auch die Disziplin des Klerus beobachteten.⁸³ Falls diese in ihren Augen nicht befriedigend war, öffnete sich, vor allem in den Zeiten der verstärkten „eschatologischen“ Stimmung, ein Raum für verschiedene „freie“ Prediger.⁸⁴ Zweitens entwickelte sich unter den ausgebildeteren Gläubigen etwas wie eine böhmische Variante von *devotio moderna* - es entstand eine zwar kleine, aber nicht unwichtige Schicht der Laien, die nach einem tieferen und ehrlicheren religiösen Leben verlangte – man denke zum Beispiel an die Prager Beginen.⁸⁵ Solche Kreise von selbstbewussten Laien wurden zum klassischen Wirkungsfeld von reformistisch orientierten Predigern. Ein klassischer *topos* einer Reformpredigt ist die Konfrontation des gegenwärtigen Zustandes mit dem Ursprungsideal und mit dem normativen Vorbild, d.h. für die Kirche

⁸³ Zum Beispiel verlangten die Gläubigen, dass der Klerus immer zur Verfügung steht, d.h. in der Praxis sollten die Pfarreien immer besetzt werden. Die Protokolle bezeugen auch verschiedene Beschwerden, zum Beispiel in den Fällen, wenn die Priester den Zölibat nicht eingehalten haben. HLEDÍKOVÁ, Svět české středověké církve, 213.

⁸⁴ Einer der Prager Artikel wird im Jahr 1420 zwar die freie Verkündigung des Wortes Gottes verlangen, aber nur für die „christlichen Priester.“ Čornej vermutet im Hintergrund eine Abgrenzung von den Laienpredigern und Volkspropheten, die sich vor allem auf dem Land bewegt haben, und deren unkontrollierbares Wirken die Stellung der Hussiten schwächen könnte. Vgl. ČORNEJ, Velké dějiny, 252 – 253.

⁸⁵ Die Beginen werden vor allem aufgrund ihrer finanziellen Unterstützung der Betlehemskapelle und des Johannes Hus selbst eine wichtige Rolle in der Reformbewegung spielen. Zum Thema der Frauen um Johannes Hus gibt es eine zwar zeitbedingte, aber interessante Monographie: CÍSAŘOVÁ – KOLÁŘOVÁ, Anna, Posluchačky v kapli betlémské (Die Hörerinnen in der Betlehemskapelle), Prag 1947.

mit der Heiligen Schrift und mit der *ecclesia primitiva*. Hier setzte die erste Generation der Reformprediger an.

Diese „Reformgeneration“ beginnt mit dem niederösterreichischen Prediger Konrad von Waldhausen (1326 – 1369), der höchstwahrscheinlich im Jahr 1357 in Wien Karl IV. begegnete. Da er ausgesprochen talentiert und wortgewandt war, wurde er vom Kaiser und von Prager Erzbischof Ernst von Pardubitz (Arnošt z Pardubic) nach Prag eingeladen.⁸⁶ Konrad nahm diese Einladung an und setzte sein Wirken in Böhmen fort, indem er auf Deutsch und auf Lateinisch zu dem Prager Patriziat predigte. In seinen Predigten rief er nach einer allgemeinen moralischen Erneuerung, nach einem tugendhaften und vorbildlichen christlichen Leben. Einige Quellen berichten, dass nicht nur die Deutschen, sondern auch die Tschechen von seinen Worten sehr beeindruckt waren und dass viele der Hörer tatsächlich ihre bisher schlechten Sitten radikal änderten.⁸⁷ Den Begriff der Simonie verwendete Konrad von Waldhausen im Zusammenhang mit seinen Hauptopponenten – mit den Mendikantenorden. Kompromisslos tadelte er das Leben der Mönche, das sich nach ihm von dem der *ecclesia primitiva* sehr weit entfernt hatte. Seine Kritik richtete sich auf dieser Grundlage gegen den Reichtum der Mönche, gegen ihre Geschäfte mit den Reliquien oder gegen die Praxis, von den Kandidaten für den Eintritt ins Kloster eine Mitgift zu verlangen. Diese Vorwürfe brachten ihm schnell verschiedene Ketzereianklagen, vor allem seitens der Dominikaner.⁸⁸ Das sich aber Konrad eines festen und großzügigen

⁸⁶ Über die früheren Phasen seines Lebens weiß man allerdings sehr wenig. Zu seiner Person allgemein vgl. MACHILEK, Franz: Konrad von Waldhausen. Artikel in: RUH, Kurt u.a. (Hgg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. 2. Auflage, Band 5, Berlin u.a. 1985, 259 – 267. Zur Situation in der Kirche in der Zeit von Karl IV. vgl. z.B. HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Arnošt z Pardubic - arcibiskup, rádce a zakladatel (Ernst von Pardubitz – Erzbischof, Ratgeber und Stifter), Prag 2008.

⁸⁷ So haben zum Beispiel die Frauen ihre Eitelkeit verlassen oder die Wucherer die unerlaubten Zinsen zurückgegeben. Vgl. KADLEC, Jaroslav, Přehled českých církevních dějin (Aufriss der tschechischen Kirchengeschichte), Prag 1991, 206 – 207.

⁸⁸ Die Spannung zwischen dem Weltklerus, bzw. dem bischöflichen Zentrum und den Bettelorden war in Böhmen nicht neu. Der letzte Prager Bischof vor der Gründung des Erzbistums Johann IV. von Dražice musste aufgrund der Vorwürfe der Dominikaner, dass er die Ketzer geschützt habe, nach Avignon reisen, wo er sich 11 Jahre lang verteidigte. Vgl. HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Biskup Jan IV. z Dražic, Prag 1991. Ferner könnte man konstatieren, dass Böhmen im 14. Jahrhundert eigentlich gute, fromme, gut ausgebildete und reformorientierte Bischöfe und Erzbischöfe bekam: Zum Beispiel kamen nach Prag nach Jan IV. nur große Persönlichkeiten - Ernst von Pardubitz, Johann Očko von Wlašim und Johannes von Jenstein.

Schutzes des Erzbischofs und des Kaisers erfreuen durfte, hatten für ihn die Angriffe seiner Gegner keine größeren Konsequenzen.

Der Schüler und Freund von Konrad, Johann Militsch von Kremsier (Jan Milíč z Kroměříže, um 1320 – 1374), blieb ganz in den Fußstapfen seines Lehrers und auch er bekam zunächst die Unterstützung der höchsten Stellen. Obwohl er eine vielversprechende „Karriere“ als ein hoher königlicher und kirchlicher Beamter begonnen hatte, änderte er später seine Meinung und gelangte zu der Entscheidung gelangen, den weltlichen Ruhm zu verlassen und weiter nur als ein armer Prediger zu wirken. Diese seine „Umkehr“ beschreiben die zeitgenössischen Quellen⁸⁹ mit biblischen Worten: Johann hat alles, was er besaß (nicht nur die angesehenen Ämter, sondern auch die mit ihnen verbundene finanzielle Sicherheit), verlassen (*relictis insuper omnibus, que possedit*), um nur dem Herrn nachfolgen zu können. So bevorzugte er als ein einfacher Prediger „die Häuser der Armen vor den Burgen der Reichen“⁹⁰. Und der Herr belohnte bald seine selbstlose Arbeit für das Heil der Seelen, schreibt Matthias von Janov, und schenkte ihm die Bekehrung von über 200 bekannten Prostituierten in Prag. Für diese gefallenen und wiederbekehrten Frauen hat Johann Militsch später die Einrichtung „Das neue Jerusalem“ gegründet, wo sie ein neues, jungfräuliches Leben führten.⁹¹

Seine theologische Methodik beim Argumentieren gegen die gegenwärtigen Missstände bestand darin, dass er passende Stellen aus der Bibel und aus den Kirchenvätern zitierte und kommentierte. Dem gegenwärtigen Zustand der Kirche und der Gesellschaft stellte er also das Vorbild des Evangeliums, der *ecclesia primitiva* und

⁸⁹ In FRB befinden sich zwei wichtigen Quellen zum Leben des Johannes Militsch – *Vita venerabilis presbyteri Milicii* (417f.) stammt von einem unbekanntem Augenzeugen, möglicherweise von einem engen Mitarbeiter; die zweite wurde von Matthias von Janov verfasst und stellt einen Teil seines Werkes *De regulis veteris et novi testamenti* dar (431f.). Vgl. auch KAŇÁK, Miroslav, Milíč z Kroměříže, Prag 1975 oder PALACKÝ, František, Vorläufer des Husitentums in Böhmen, Prag 1869, 18 – 46.

⁹⁰ So Matthias von Janov über Johann Militsch von Kremsier, FRB I, 432.

⁹¹ Für Šmahel zählt die Absicht Militschs, die Prostitution in Prag auszurotten (im Sinne des tschechischen Messianismus) „zu den edelsten Projekten in der Geschichte der Frauenfrage“. ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 538. Mit dem Verschwinden der Prostitution aus Prag werden einige Jahrzehnte später auch die Hussiten vor dem Konzil in Basel im Zusammenhang mit dem Artikel über die Bestrafung der öffentlichen Sünden argumentieren. Die neuere Literatur betrachtet diese Behauptung eher als eine Art von Propaganda.

der ursprünglichen Tradition entgegen. In seinem Eifer verlief er oft in eine „apokalyptische“ Stimmung, indem er vor dem bereits gekommenen Antichrist warnte: Auch die Kirchenprälaten mit dem Papst an der Spitze waren für ihn Glieder des Leibes des Antichrist, sofern sie unmoralisch lebten und handelten.⁹² Unter dem Prager Klerus wurde er noch aus einem anderen Grund äußerst unbeliebt – er propagierte eine oftmalige, bzw. tägliche Laienkommunion. Wahrscheinlich deswegen wurde Militsch vor der Kurie angeklagt, wobei als die offiziellen Anklagepunkte seine anderen Thesen genannt wurden: Die Forderung einer absoluten Armut des Klerus, die Verwerfung des Studiums der freien Künste und die Ablehnung des Geschäftes (im Sinne der Geldwirtschaft und des Austauschs als eines ökonomischen Prinzips).⁹³ Noch vor dem Ende seines Prozesses verstarb Militsch in Avignon.

Während sich Johannes Militsch an das „ganze“ Volk gewandt hatte, wirkte sein Schüler Matthias von Janov⁹⁴ (Matěj z Janova, 1350 – 1393) unter den gelehrten Schichten, unter den Studenten und Absolventen der Universität. Dazu hat er „als Ausrüstung“ eine außerordentlich gute Ausbildung bekommen: Er studierte die freien Künste an der Universität zu Paris. Um 1381 kam er zurück nach Böhmen und, obwohl er vom Papst zwei Bestätigungen für ein Benefizium beim Prager Kapitel hatte, blieb er, wie er selbst schreibt, ein *pauper philosophans*.⁹⁵ Sein Schwerpunkt beim Predigen war die tägliche Kommunion für die Laien und die Ablehnung eines übertriebenen Reliquienkultes; später kam noch eine scharfe Kritik des reichen und untugendhaften Klerus dazu. Matthias tadelte auch das kirchliche System der Benefizien, die römische Kurie und ihr Fiskalsystem, mit dem er auch viele persönliche Erfahrungen gesammelt

⁹² Matthias von Janov berichtet, dass Militsch bei einer Predigt sogar auf den Kaiser selbst gezeigt hat und ihn als den Antichrist bezeichnet. Dafür wurde er anschließend ins Gefängnis geworfen. FRB I, 433.

⁹³ KADLEC, Přehled českých církevních dějin, 209.

⁹⁴ Zu seiner Person vgl. KADLEC, Jaroslav, Matthias von Janov. Artikel in: RUH, Kurt u.a. (Hgg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. 2. Auflage, Band 6, Berlin u.a. 1987, 183 - 186 oder PETRŮ, Ondřej O.P., Matěj z Janova, Olmütz 1946.

⁹⁵ Es ging wahrscheinlich um ein Missverständnis: Papst Urban hat dem Prager Kapitel mehr Benefizien zugewiesen als real möglich war. Vgl. KYBAL, Vlastimil, M. Matěj z Janova – jeho život, spisy a učení (Matthias von Janov – sein Leben, seine Schriften und Lehre), Prag 1906, 17 – 19. Der katholische Kirchenhistoriker Kadlec merkt an, dass Matthias die Armut erst dann predigte, als er kein zufriedenstellendes Benefizium mehr erhielt. Vgl. KADLEC, Přehled českých církevních dějin, 235.

hatte. Zurückblickend auf die eigene Sehnsucht nach einem guten Benefizium meinte er, dass ein guter Kleriker dem armen und gekreuzigten Jesus der Bibel nachfolgen müsse und dass er sich von den Reichtümern dieser Welt nicht verführen lassen dürfe.⁹⁶

Seine theologische Methode ist in seinem Hauptwerk *De regulis veteris et novi testamenti*⁹⁷ gut veranschaulicht: Das entscheidende Maßstab ist die Heilige Schrift, bzw. die Praxis der *ecclesia primitiva*; alle andere Bräuche und Gewohnheiten der Kirche sind nur abgeleitet und vergänglich und können daher jederzeit verändert oder abgeschafft werden. Vor allem aufgrund seiner eucharistischen Lehre über die tägliche Laienkommunion stand auch Matthias vor dem erzbischöflichen Gericht und wurde zunächst suspendiert. Nachdem er seine Thesen widergerufen und dem Erzbischof Johannes von Jenstein die Treue versprochen hatte, durfte er wieder als Landpfarrer wirken. Später bereute er, dass er sich der Gerichtsentscheidung unterworfen hatte und versuchte seine Meinungen wieder öffentlich zu predigen, was dann einfacher war, weil der Erzbischof voll mit der Causa des Johannes Nepomuk beschäftigt war.

Die Beispiele der drei Prediger⁹⁸ zeigen, dass einige Reformideale in Böhmen schon in dieser Zeit präsent waren; sie zeigen aber auch, dass die erzbischöfliche bzw. die päpstliche Kurie immer noch in der Lage war, sie zu kontrollieren und ggf. im Rahmen der Orthodoxie zu halten. Die Reformprediger hatten nur einen sehr begrenzten Einfluss, nämlich auf die Universität und auf einige Schichten der Prager Bevölkerung. Die Situation sollte sich mit der Schwächung des Papstes (Schisma) und des Erzbischofs (Kampf mit Wenzel IV.) langsam ändern. Wichtig war auch die Gründung

⁹⁶ KYBAL, M. Matěj z Janova, 25 – 28. Die Habgier identifizierte Matthias oft mit dem Geist des Antichrist.

⁹⁷ Zu diesem Werk vgl. auch PALACKÝ, Vorläufer des Husitentums, 51 – 54.

⁹⁸ Die drei Persönlichkeiten, die ich kurz vorgestellt habe, sind natürlich nur ein Teil einer umfassenderen reformistischen Bewegung und es wären noch viele andere Namen zu nennen. Sehr interessant finde ich vor allem die „erste“ Theologengeneration der Prager Universität: zum Beispiel Matthäus von Krakau, Deutschordenspriester Johannes Marienwerder oder Dominikaner Heinrich von Bitterfeld. Auch sie kritisierten die damaligen Missstände in der Kirche, allerdings aus einer weniger radikalen Position heraus, die eher an einige Ideen des späteren Konziliarismus erinnert. Aus zwei Gründen setzten sich diese Theologen nicht durch: Sie waren König Wenzel ein Dorn im Auge, der in dieser Zeit noch den Papst unterstützte, und sie wurden von den Tschechen (nationalistisch) als Mitglieder der feindlichen deutschen Universitätsnation angesehen. Mehr bei NODL, Martin, Dekret kutnohorský, 134 – 138.

der Betlehemschapel im Jahr 1391.⁹⁹ Sie wurde, als eine private „Einrichtung“, zum Zentrum der „freieren“ Prediger und weil man dort auf Tschechisch predigen konnte, liegt die Vermutung nahe, dass sich der Einflussradius auf die Bevölkerung wesentlich ausweitete. Die Betlehemschapel wurde auch zum Begegnungsort der tschechischen Studenten und Universitätsmeister und ermöglichte auf natürliche Weise einen Gedankenaustausch auf einer akademischen Ebene. Im Großen und Ganzen war aber die gesamte kritische Bewegung immer noch „fragmentarisch“: Es fehlte ein gemeinsames und festes philosophisches System, das als eine gut ausgearbeitete Grundlage dienen könnte. Erst als diese Lücke durch den Wyclifismus erfüllt wurde, kann man von einer richtigen Kirchenopposition in Böhmen sprechen: Die bisher vereinzelt Reformideen bekamen mit dem Wyclifismus eine gute theoretische Grundlage und „die qualitativ erneuerte Reformbewegung konnte in eine Offensive übergehen¹⁰⁰“.

3.2 Wyclifismus in Böhmen

Im Jahr 1382 heiratete der englische König Richard II. Anne von Böhmen (in der tschechischen Literatur oft auch Anne von Luxemburg genannt), die Tochter von Karl IV. und Schwester von Wenzel IV. Ideenvater dieser Ehe war der römische Kaiser Karl: Er hatte sich nach dem Schisma 1378 auf die Seite von Urban VI. gestellt und wollte durch die Heirat seiner Tochter nach England eine mächtige Opposition gegen Frankreich bilden.¹⁰¹ Dieser Plan fand die Zustimmung Roms und die Kirche arbeitete an den Vorbereitungen wesentlich mit. Obwohl Karl IV. im gleichen Jahr verstarb, gelang es seinem Sohn Wenzel mit Hilfe der römischen Kurie dessen Idee zu verwirklichen. Die

⁹⁹ Bei der Gründung der Kapelle (es ging um keine Pfarrkirche) für die Tschechen spielte ein Deutscher eine wichtige Rolle - Johannes Mühlheim von Breslau, Vertrauter von König Wenzel IV. und Schwager des späteren Prager Erzbischofs Zbyňko Zajíc von Hasenburg. Mühlheim stellte Johannes Hus später als Prediger an und unterstützte ihn finanziell. Die Schenkung des Bodens hat bemerkenswerterweise der spätere katholische Heilige, Generalvikar der Erzdiözese Prag, Johannes Nepomuk bestätigt. Vgl. ČORNEJ, *Velké dějiny*, 84 – 86; HLEDÍKOVÁ, *Svět české středověké církve*, 235.

¹⁰⁰ SPĚVÁČEK, *Václav IV.*, 387.

¹⁰¹ Näheres zu den diplomatischen Verhandlungen z.B. BARTOŠ, František M., *Čechy v době Husově (Böhmen in der Zeit von Hus) 1378 – 1415*, Prag 1947, 34 – 35.

Königin erfreute sich als *good queen Anne* einer großen Beliebtheit unter dem Volk und es entstand ein lebendiger Austausch zwischen England und Böhmen, der auch eine wichtige „akademische“ Seite (*peregrinatio academica*) hatte: Viele tschechischen Studenten, darunter zum Beispiel Hieronymus von Prag¹⁰², strömten nach England und zurück nach Böhmen brachten sie zunächst vor allem die philosophischen Schriften des Johannes Wyclif, die in Prag ein begeistertes Echo fanden. „*Summopere vos moneo, ut libros eius praesertim in artibus legatis frequenter atque studeatis dilligenter,*“ forderte Hieronymus von Prag die (tschechischen) Studenten zu einem sorgfältigen Lesen Wyclifs auf.¹⁰³

In der ersten „Rezeptionswelle“, die ungefähr um 1380 begann, wurden zunächst die philosophischen Schriften Wyclifs abgeschrieben und kommentiert; unter die fleißigen Abschreiber gehörten außer Hieronymus von Prag und Johannes Hus auch Stanislaus von Znaim und Stephan von Palec, die als „die echten Väter der tschechischen universitären Reformation in Prag¹⁰⁴“ angesehen werden können. Der philosophische Realismus von Wyclif blieb ungefähr bis zur Jahrhundertwende Gegenstand einer ausschließlich sachlichen und akademischen Diskussion; ein großes Problem tauchte aber dann auf, als sich die Rezeption von Wyclif mit anderen Interessen verband. Zum Beispiel kamen die beginnenden „nationalistischen“¹⁰⁵

¹⁰² Ausführlicher zu Hieronymus von Prag ŠMAHEL, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, 21 – 27. Šmahel weist darauf hin, dass Hieronymus in der Zeit seines Oxforder Aufenthaltes höchstwahrscheinlich ganz in der Nähe von Peter Payne gewohnt hatte; ein direkter Kontakt der beiden lässt sich aber nicht nachweisen.

¹⁰³ Zitiert nach HEROLD, Vilém, *Zum Prager philosophischen Wyclifismus*. In: ŠMAHEL, František (Hg.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, München 1998, 134. Der „englische Weg“ war für Böhmen der wichtigste, aber nicht der einzige: Wyclif war schon früher über die Dominikaner bekannt und Erzbischof Johannes von Jenstein war mit der Londoner Verurteilung der 24 Irrtümer Wyclifs (1382) nachweislich vertraut. Zur ganzen Problematik vgl. auch NODL, *Dekret kutnohorský*, 133 – 144.

¹⁰⁴ NODL, *Dekret kutnohorský*, 140. Bekanntlich waren diese zwei Theologen zunächst überzeugte Anhänger von Wyclif und auch gute Freunde von Johannes Hus. Von Hus wandten sich später beide ab und Stephan von Palec sagte gegen ihn sogar in Konstanz aus (Stanislaus von Znaim starb auf dem Weg zum Konzil).

¹⁰⁵ Der tschechische Historiker Martin Nodl lehnt in seiner neuesten Monographie zum Kuttenberger Dekret eine ausschließlich nationalistische Auslegung der Streitigkeiten an der Universität allerdings vorsichtig ab. Der Aufbruch des Nationalismus hängt nach ihm viel mehr mit dem Prager Bürgertum und mit dem Königshof zusammen, wo die Reformideen Wyclifs auf eine eigene (und wohl merkwürdige) Weise rezipiert und ausgelegt wurden. Das Kuttenberger Dekret selbst interpretiert er eher als einen unerwarteten und spontanen Zornanfall des Königs. Es weist nach Nodl nämlich schwerwiegende und

Streitigkeiten an der Universität ins Spiel: Die Deutschen vertraten den modernen Nominalismus, die Tschechen dagegen den Realismus Wyclifs; eine Rolle dürfte wohl auch eine Generationenrivalität innerhalb der akademischen Gemeinschaft gespielt haben.

Die Rezeption des vielschichtigen Werkes Wyclifs erschöpfte sich auch nicht in philosophischen Disputen: Wyclif diente nämlich den Tschechen, gemeinsam mit dem Hl. Augustinus als Grundlage für weitere theologische, ekklesiologische, aber auch politische und nationalistische Überlegungen und Polemiken. Definitiv verließen die Streitigkeiten den akademischen Boden, als sie ins Visier des Erzbischofs (nach 1403 Zbynko Zajíc von Hasenburg), der römischen Kurie und des Königs kamen. Vor allem der Letztgenannte führte eine unglückliche und chaotische Politik, indem er unter den Parteien lavierte und sie auch ggf. wechselte: Es lag ihm die ersehnte Kaiserwürde mehr am Herzen als eine Stabilität im Land. Man kann konstatieren, dass es im Laufe der Zeit nicht mehr in erster Linie um Wyclif ging, sondern dass die philosophischen und theologischen Thesen Wyclifs einen politischen Inhalt erhielten und dass sie gesellschaftlich relevant wurden. Es ist nicht schwer nachzuvollziehen, dass zum Beispiel für den Adel das Thema der Enteignung des Kirchenbesitzes viel interessanter als der Streit zwischen Realismus und Nominalismus oder die Eucharistielehre Wyclifs war. In dieser angespannten Situation mussten die Theologen die vorhandenen Lehren weiter ausarbeiten.

Es ist nicht das Thema dieser Arbeit, das ganze umfangreiche Werk des englischen Theologen zu untersuchen und es können nur einige Aspekte angeschaut werden. Die philosophischen Ausgangspunkte und ihre Auswirkungen auf den Begriff der *lex Dei* behandle ich im Zusammenhang mit der Rede von Peter Payne vor dem Konzil (Kapitel 4); im Zusammenhang der Genese des vierten Prager Artikels scheinen mir vor allem seine praktischen Überlegungen zum Thema der „evangelischen“

auffällige Unkenntnisse der universitären Institutionen auf und daher ist daher das Mitwirken der Universitätsmeister des *natio bohemorum* fast auszuschließen. Sehr wohl kann man dagegen einen Einfluss einiger tschechischer Radikaler auf den Königshof annehmen. Eine wichtige Rolle spielten auch andere politische Faktoren, wie die Unzufriedenheit des Königs mit der Stellung der Universität zum Konzil in Pisa und zu Papst Gregor XII. NODL, Martin, Dekret kutnohorský, v.a. 226 – 247.

Lebensführung der Kirche, zur möglichen Säkularisation des Kirchenbesitzes und ferner zur Beziehung der Kirche zum Staat wichtig zu sein. Wyclif geht davon aus, dass Christus und die Apostel in einer absoluten Armut gelebt haben und dass dieses biblische Vorbild auch für ihre Nachfolger – für den Klerus - verbindlich sei.¹⁰⁶ Die Heilige Schrift bezeugt nach Wyclif, dass sich die *ecclesia primitiva* tatsächlich nach diesem Vorbild gerichtet habe: Die Priester lebten arm (ohne Privatbesitz) und falls es einen Besitz gab, war er ausschließlich gemeinsam¹⁰⁷ und diente vor allem den Armen in den Werken der Caritas – in diesem Sinne war die erste Kirche nur eine Verwalterin des Besitzes der Bedürftigen.¹⁰⁸ Diese Praxis stellt für Wyclif keinesfalls eine abgeschlossene Geschichte dar, sondern sie gilt als eine Norm auch für die Gegenwart. Die Priester müssen dem armen Christus nachfolgen, es geht um eine Pflicht und um ein priesterliches Privilegium.¹⁰⁹

Die gegenwärtige Kirchenpraxis führt nach Wyclif zu einer schreckensvollen Feststellung: Obwohl die Kirche nach dem Vorbild der *ecclesia primitiva* nur aus den Almosen leben sollte, hat sie einen eigenen Besitz, der darüber hinaus zu verschiedenen ungunen Zwecken missbraucht wird.¹¹⁰ Der Besitz ist auch die wichtigste Voraussetzung für die, wenn nicht schwerste, dann zumindest sehr schwere Sünde der Simonie, die auch als eine Ketzerei bezeichnet wird.¹¹¹ Diese Ketzerei ist für viele Verfallsphänomene

¹⁰⁶ Die ganze Problematik hat eine längere Vorgeschichte (der Armutsstreit), die im 4. Kapitel dieser Arbeit im Zusammenhang mit den Begriffen *possessio* und *dominium* behandelt wird. Nach Lahey meinte Wyclif, im Unterschied zu den radikalen Franziskanern, dass Christus den Besitz nicht verboten hat, sehr wohl wird aber die Armut dem Klerus in der Hl. Schrift dringend empfohlen. LAHEY, Stephen E., *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge 2003, 139. Vgl. ferner auch HUDSON, Anne, *Poor preachers, poor men: Views of Poverty in Wyclif and his Followers*. In: ŠMAHEL, František (Hg.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, München 1998, 41 – 55.

¹⁰⁷ WYCLIF, *De ecclesia*, 307.

¹⁰⁸ WYCLIF, *De ecclesia*, 308.

¹⁰⁹ Aus dem ganzen Werk *De ecclesia* geht eine gewisse Verwunderung Wyclifs hervor, wieso sich der Klerus im Laufe der Geschichte von dem evangelischen Ideal der Armut abgewendet hat. Eine „evangelische“ Lebensführung steht nämlich viel höher (ist vollkommener) als ein „profanes“ Leben mit dem Besitz.

¹¹⁰ WYCLIF, *De ecclesia*, 296 – 297. Zum evangelischen Ideal der Kirche und zu seiner Diskrepanz mit der Gegenwart allgemein vgl. auch LAHEY, *Philosophy and Politics*, 133 – 140.

¹¹¹ WYCLIF, *De ecclesia*, 300. Als Ketzerei wird nicht nur die Simonie, sondern schon der Besitz der Kirche als solcher bezeichnet. Für etwas, was geistig ist (Handeln des Priesters) ist es nicht adäquat, eine materielle Belohnung zu verlangen! WYCLIF, *De simonia*, 73.

verantwortlich: Sie zerstört die menschlichen Beziehungen, sie beschädigt die Armen und verursacht, dass sich die Kirche von ihrer ursprünglichen Sendung weit in die profane Welt entfernt hat. Als ein politischer Akteur, der sie aufgrund des Besitzes geworden ist, verhält sich die Kirche „realpolitisch“ und stiftet so eine große Unruhe in der Gesellschaft. Im Großen und Ganzen zeichnet Wyclif ein Bild einer vollkommen verdorbenen Kirche, die ganz der Habgier verfallen ist und die daher einem Räuber ähnlich ist. Dabei kritisiert er ähnliche Phänomene wie Konrad von Waldhauser oder Johannes Militsch: Die übertriebenen Reliquienverehrung und die Wallfahrten und damit verbundene Geschäfte, das System der Benefizien usw., auch bei ihm werden die Mönche zum Gegenstand einer scharfen Kritik – außer dass sie verdorben seien, gäbe es für sie keinen Beleg in der Schrift. Dies gilt übrigens auch für den Papst, der in den späteren Schriften Wyclifs sogar mit dem Antichrist identifiziert wird und der für die Verweltlichung der Kirche verantwortlich sei.¹¹²

Wyclif sucht einen Ausweg aus dieser schwierigen Situation. Weil die Kirche so verdorben ist, dass sie sich aus eigener Kraft nicht mehr zu reformieren vermag, muss man eine Rettung „von außen“ akzeptieren. Nur die weltliche Macht, der Staat, kann diese Hilfe leisten und die Kirche wieder zurück zum ursprünglichen biblischen Ideal bringen.¹¹³ So darf (und soll) der englische König die Kirche leiten, erziehen und die in ihr herrschenden Verhältnisse verbessern. Wyclif bringt auch ein historisches Argument: Schon seit Konstantin (dessen Schenkung Wyclif sonst für ein Verbrechen hält) war die Praxis so, dass die Kaiser die Kirche kontrollierten und dass sie auch einige Päpste oder Bischöfe absetzten, falls die Streitigkeiten in der Kirche die gesellschaftliche oder politische Ordnung irgendwie bedrohten. Ein wichtiges Mittel bei der Reform der Kirche

¹¹² Eine wichtige theoretische Voraussetzung für diese Behauptung schafft Wyclif mit dem Konzept der Kirche der Prädestinierten. Weder Papst noch Kardinäle müssen Mitglieder der wahren Kirche sein! Vgl. z.B. WYCLIF, De civili dominio I, 380.

¹¹³ Vgl. WYCLIF, De simonia, 5 – 6. Wyclif bringt ferner einen überraschenden theologischen Gedanken: Von der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ausgehend meint er, dass der König ein *vicarius* der Göttlichkeit Christi, während der Bischof (der Priester) lediglich ein Repräsentant der menschlichen Natur ist. Vgl. WYCLIF, Dialogus sive speculum ecclesie militanti, 71 – 72. Diese gewisse Überbewertung des Staates wird mit sich einige Probleme bringen, die im 4. Kapitel dieser Arbeit im Zusammenhang mit Augustinus angesprochen werden. Zur Rolle des Staates bei Wyclif vgl. auch ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 566 - 567 und TÖPFER, Bernhard, Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus. In: ŠMAHEL, František (Hg.), Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, München 1998, 55 - 77.

ist die Enteignung des Kirchenbesitzes. Für sie gibt es mindestens zwei wichtige Gründe: Erstens braucht der Staat eine vollkommene Macht über sein Gebiet und dazu gehört auch und vor allem der Besitz, zweitens ist jeglicher Besitz, wie oben gezeigt, für die Geistlichen sowieso schlecht und unerlaubt.¹¹⁴

Alle diese Thesen wurden in Prag nach 1400 sehr sorgfältig rezipiert und weiter ausgearbeitet. Sehr begeistert vom Gedanken der Säkularisation waren zum Beispiel der talentierte Jurist und Priester Johannes von Gaßnitz (Jan z Jesenice), der ein enthusiastischer Leser von Wyclif und außerdem ein enger Freund von Hus war, oder Jakobellus von Mies (Jakoubek ze Stríbra).¹¹⁵ Selbstverständlich wurden die Thesen von Wyclif mit einer großen Aufmerksamkeit auch auf dem Königshof und beim Adel verfolgt, weil sie eine gute theoretische Grundlage für ihre politischen Interessen lieferten, zu denen die Schwächung der politischen Machtposition der Kirche, aber auch die eigene Bereicherung gehörten.

3.3 Die Position von Johannes Hus und die ersten Revolutionsjahre

Nach Šmahel war für die Formulierung des vierten Prager Artikels die „wyclifistisch – hussitische“ Reformideologie ausschlaggebend.¹¹⁶ Es stellt sich an dieser Stelle also die Frage, ob Johannes Hus und nach ihm die Hussiten die Thesen von Wyclif einfach übernahmen haben oder ob sie bei ihrer Rezeption und bei ihrer Auslegung eigene neue Akzente einbrachten. Johannes Hus legt seine Position vor allem im Werk *O svatokupectví* (Über die Simonie) dar, das er, genauso wie seine anderen wichtigen Werke (zum Beispiel *De ecclesia*), 1413 auf dem südböhmischen Land, nachdem er Prag verlassen hatte, verfasste.

¹¹⁴ Vgl. TÖPFER, Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung, 63. Im Notfall ist bei der Enteignung dem König auch die Anwendung der Gewalt gestattet! Vgl. WYCLIF, De simonia, 113.

¹¹⁵ SPĚVÁČEK, Václav IV., 395. Vor allem der zweite Name ist in unserem Zusammenhang sehr wichtig, weil er die Beratungen, die 1420 zur Formulierung der vier Prager Artikel führen werden, leiten wird. Jakobellus übersetzte zum Beispiel den *Dialogus* von Wyclif ins Tschechische, in dem der Gedanke der Überordnung der weltlichen Herrscher über die Kirche gleich am Anfang vorkommt.

¹¹⁶ ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 654.

Genauso wie Wyclif bezeichnet Hus die Simonie als eine Ketzerei, genauer gesagt als eine der drei Wurzeln der Ketzerei.¹¹⁷ Unter dem Begriff versteht er einen bösen Tausch: Wenn für etwas Geistliches oder für etwas Heiliges mit einem „materiellen“ Mittel bezahlt wird.¹¹⁸ Beide Seiten dieses unseligen Geschäftes sündigen schwer, aber vor allem ist der Klerus sündig, wenn er die Simonie überhaupt zulässt. Hus zitiert Mt 10,8: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben!“ Diese Worte des Evangeliums ignorierte nach ihm die Mehrheit des gegenwärtigen Klerus: Schon für die Weihen werde sehr oft bezahlt und wer auf diese Weise geweiht werde (die Bezahlung für ein geistliches Amt ist die verbreitetste Form der Simonie), setzte die simonistische Praxis „natürlich“ fort und kassiere nicht nur für die Benefizien, sondern auch für die Beichten, Salbungen, Beerdigungen und andere priesterliche Handlungen. Es entstehe eine Art von Teufelskreis, meinte Hus.

Nach der Einleitung macht Hus eine genauere Definition der Simonie und schaut zunächst in die Bibel. In beiden Testamenten wird nach ihm die Simonie beschrieben. Im Alten Testament beruft er sich auf Num 22 und verbindet die simonistische Praxis mit der Person des Bileams, der „gegen Bezahlung dem heidnischen König prophezeit hat“¹¹⁹. Bileams Nachfolger bezeichnet Hus in Anlehnung an 2 Petrus 2 als Lügenpropheten, die das Gottesvolk verführen und deren Herz in der Habgier geübt ist. Sie sind aber Kinder des Fluches (2 Petrus 2,14)! Für eine Parallele im Neuen Testament bezieht sich Hus auf die bekannte Szene in Apg 8, wo Simon die geistliche Macht der Apostel kaufen möchte. „Und jetzt kannst du unterscheiden und erkennen, wer die Erben des Bileams sind: Diejenigen, die für Bezahlung predigen und die die Menschen arg beleidigen, weil sie bössartige Ratschläge geben... O, wie viele Priester gehen auf diesem Weg! Viele Schamlose gibt es, die mit den Almosen von Jungfrauen, Witwen und

¹¹⁷ Die anderen zwei Wurzeln der Ketzerei sind die Abkehr vom Gesetz Gottes und die Blasphemie, unter der Hus vor allem die Überheblichkeit der Priester versteht, zum Beispiel wenn sie sich anmaßen, über Sündenvergebung zu entscheiden etc. Vgl. HUS, Jan, O svatokupectví (Über die Simonie). In: ERBEN, Karel J., Mistra Jana Husi sebrané spisy české (Die gesammelten tschechischen Schriften des Magisters Johannes Hus), Prag 1865, 392 - 394.

¹¹⁸ Vgl. WYCLIF, De simonia, 2: „*Describunt autem periti symoniam, quod est inordinate volicio pro temporabilis commutandi...*“

¹¹⁹ HUS, O svatokupectví, 398.

Ehefrauen Unzucht treiben, indem sie die Huren füttern und sie besser als die Ehemänner ihre Ehefrauen bekleiden¹²⁰“, schließt Hus die biblische Grundlegung.¹²¹

Im Weiteren behandelt Hus die Frage, ob auch der Papst der Simonie verfallen sein könnte. Seine Antwort ist nicht überraschend: Ja, auch ein Papst kann der Simonie verfallen, sogar noch leichter als ein einfacher Gläubiger! Einer der Gründe dafür ist, dass die Päpste oft ihre Aufgabe als eine Herrschaft (*panování – dominium*) im politischen Sinn missverstehen. Ihr Amt bedeutet aber vielmehr eine „geistliche“ Herrschaft: Ein Papst soll das Gotteswort predigen, für das Volk beten und die Sakramente spenden; die weltliche Herrschaft (darin auch die Verwaltung der weltlichen „Sachen“ im Sinne des Besitzes inbegriffen) gehört schon von ihrem Wesen her der niederen, weltlichen Macht. Die Geistlichen sollen sich in die weltliche Herrschaft überhaupt nicht einmischen, meint Hus, und argumentiert mit der Schrift: Der Menschensohn selbst hat keinen Ort, wo er seinen Kopf hinlegen kann (Mt 8,20) und sein Königtum ist nicht von dieser Welt (Joh 18,35).¹²² Die milde „Herrschaft“ Christi unterscheidet sich von einer weltlichen bzw. politischen Herrschaft, es ist eine Herrschaft der Tugend und der Heiligkeit und diese Herrschaft sollen die Päpste üben. Falls sie simonistisch und weltlich regieren, sind sie nicht mehr „Diener der Diener Gottes“ und man braucht ihnen nicht gehorchen und nicht auf sie hören, zieht Hus eine klare Konsequenz. Woran kann man messen, dass die Päpste böse und daher „unverbindlich“ sind? „Dies sollst du wissen: Auch für einen Papst sind das Gesetz Gottes, das natürliche Gesetz und die Anordnungen der Heiligen verbindlich – diese alle gründen in der Heiligen Schrift.“¹²³

¹²⁰ HUS, O svatokupectví, 401.

¹²¹ Anschließend bringt Hus noch einige Beispiele für Kirchenväter und Päpste, die die Simonie verworfen haben: Leo der Große, Gregor der Große, Gregor von Nazianz, Bernhard von Clairvaux. Er deutet an, dass diese Autoritäten meinten, dass bei den simonistischen Priestern ihr Priestertum nicht mehr vorhanden ist, was wiederum zu seinem gesamten Kirchenkonzept passt.

¹²² Diese beiden Bibelstellen wird auch Peter Payne vor dem Konzil zitieren; dazu im 4. Kapitel dieser Arbeit.

¹²³ HUS, O svatokupectví, 409.

Möge Gott bewirken, setzt Hus fort, dass das Gesetz Gottes von den Päpsten respektiert wird, dass sie sich nicht in Kriege einmischen oder dass sie keine Benefizien verkaufen werden. Ebenso schreibt er, dass dieser fromme Wunsch eher unrealistisch ist, weil die Verdorbenheit vor allem in Gestalt der Simonie sehr weit fortgeschritten ist und der Weg Christi, der Weg der Demut, der Armut und des Dienens fast nicht mehr beschränkt wird. „Deswegen wird die Simonie aus der Heiligen Kirche nicht vertrieben, solange der Besitz und die Herrschaft von den Priestern nicht verlassen werden.“¹²⁴ In den folgenden Kapiteln beschäftigt sich Hus mit den Bischöfen, mit den Ordensleuten und mit den einfachen Pfarrern. Im Grunde genommen gilt auch für sie das, was schon über die Päpste gesagt worden ist: Auch sie können der Simonie sehr leicht verfallen und leider zeigt der Alltag, dass sie tatsächlich simonistisch handeln und leben.¹²⁵ Schließlich warnt Hus die Gläubigen, dass die Simonie auch sie betrifft, falls sie sich auf diese gängige und sündhafte Praxis einlassen. Umgekehrt ist es eine Pflicht für die Gemeinden, ohne Angst die simonistischen Priester zu ignorieren und schließlich, falls möglich, sie zu vertreiben.

Zum Ende des Buches geht Hus auf die brisante Frage ein, welche Rolle bei der ganzen Problematik die weltliche Macht spielen soll.¹²⁶ Für Wyclif war, wie schon erwähnt wurde, die Antwort klar: Es ist die Aufgabe des Königs, die Simonie auszurotten und die evangelischen Verhältnisse wieder herzustellen. Hus folgt auch hier Wyclif, obwohl seine Beziehung zu König Wenzel in der Zeit der Verfassung des Werkes nicht

¹²⁴ HUS, O svatokupectví, 410. *Zboží* steht im Alttschechischen für Besitz (*possessio*), *panování* für die Herrschaft (*dominium*).

¹²⁵ Ein gewisses Heilmittel sieht Hus darin, die Bischöfe durch das Volk (durch die Gemeinde) zu wählen und die Pfarrer erst nach der Entscheidung des Volkes (der Gemeinde) einzustellen. Hus geht davon aus, dass das Volk die moralischen Qualitäten der Kandidaten am besten beurteilen, bzw. bezeugen kann. Vgl. HUS, O svatokupectví, 461 f.

¹²⁶ Vgl. dazu z.B. KYBAL, Vlastimil, M. Jan Hus, život a učení (Magister Johannes Hus, Leben und Werk), Band II, Teil 2, Prag 1923; RANSDORF, Miroslav, Kapitoly z geneze husitské ideologie (Kapitel aus der Genese der hussitischen Ideologie), Prag 1983, 53 – 81; ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 577 – 604; TÖPFER, Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung, 68 f. Der zweitgenannte Autor musste sich als ein marxistischer Historiker damit abfinden, dass die Thesen von Hus zur gesellschaftlichen Ordnung nicht gerade revolutionär sind. Die Frage, ob und in wie weit Hus eine soziale Revolution intendierte, beschäftigt die tschechische Historiographie eine ziemlich lange Zeit.

gerade ideal war.¹²⁷ Er setzt wieder mit der Bibel an: Könige sind von Gott bestimmt und gesandt, die Herrschaft über die Menschen (dazu werden ausdrücklich auch die Priester gezählt) auszuüben. Dies bezeugen nach Hus die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus in 1 Petrus 2, bzw. in Röm 13. Die weltliche Herrschaft stammt von Gott und wer sich ihr widersetzt, der verstößt gegen die gottgewollte Ordnung. Eine der Aufgaben dieser von Gott eingesetzten weltlichen Herrschaft ist es, „vor allem die Simonie aus der Heiligen Kirche zu vertreiben.“¹²⁸

Die biblische Begründung dieser Aussage ist nicht gerade überzeugend. Hus bringt eigentlich nur die Tempelreinigung zur Sprache: Bei dieser Aktion habe Jesus den weltlichen Herren ein Beispiel gegeben, wie gegen die Simonie vorzugehen sei. Weiter bezieht sich Hus auf die Korrespondenz zwischen Gregor dem Großen und dem fränkischen Königspaar, auf die Epistel des Augustinus an Bonifatius und auf den Schwur, den ein König bei seiner Krönung ablegt (Schutz der Kirche). Zum Ende des Buches ruft Hus die Könige enthusiastisch auf, sich im Gesetz Gottes auszubilden und nach ihm zu handeln, was vor allem „die Ketzerei der Simonie aus ihren Herrschaftsgebieten zu vertreiben“¹²⁹ heißt. Das Ideal ist eine Kirche mit armen Priestern, die dem Evangelium entsprechen. Diese erkennt man daran, dass sie bescheiden und demütig leben und keine Simonie treiben. Nur solche Priester, die weder Gold noch Silber in ihren Gürteln tragen (Mt 10,9), folgen dem armen Jesus und ahmen dem Lebensstil der Apostel nach.

Um die Hauptgedanken des Werkes zusammenzufassen: Hus bezeichnet im Anschluss an Wyclif die Simonie als den größten Missstand, der die Heilige Kirche quält.

¹²⁷ Am Anfang erfreute sich Hus bekanntlich der Unterstützung durch den König (und seine zweite Frau Sophia von Bayern). Hus unterstützte öffentlich seine Politik, zum Beispiel die Konfiskationen kirchlicher Einkünfte. Die Beziehung verschlechterte sich wesentlich, als Hus die königliche Zustimmung zum Verkauf päpstlicher Ablass kritisieren musste. Seitdem habe Hus „die legislative Norm des Evangeliums mit größerem Nachdruck auch gegenüber den weltlichen Herrschern zur Geltung gebracht.“ ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 596. Ungefähr hier liegt der Ansatzpunkt für die marxistischen Überlegungen über das Recht auf Widerstand gegen die weltliche Obrigkeit bei Hus. Vgl. ferner auch POLÍVKA, Miloslav, Šlechta v Husově okolí a Husův král (Der Adel in der Umgebung von Hus und der König Hussens). In: LÁŠEK, J.B. (Hg.), Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi (Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen), Prag 1995, 74 - 81

¹²⁸ HUS, O svatokupectví, 467.

¹²⁹ HUS, O svatokupectví, 470.

Da fast alle Priester, mit dem Papst und mit den Bischöfen an der Spitze, der Simonie verfallen sind, muss die weltliche Macht eingreifen, um die Kirche zum ursprünglichen evangelischen Leben in Armut zurückzuführen. Meiner Meinung nach steht im Hintergrund die Überzeugung über die Überordnung der weltlichen Macht, auch wenn es von vielen, vor allem marxistischen Historikern heftig bestritten wird, die mit dem verpflichtenden Charakter des Gesetzes Gottes für alle argumentieren. Die Forderung einer Säkularisation des Kirchenbesitzes geht aus dem Werk zwar nur indirekt, aber doch klar hervor: Wenn die weltlichen Herrscher die Simonie vernichten sollen und die Priester arm leben müssen, bietet sich (nur) die Enteignung des Besitzes an.

In der Praxis setzte den Gedanken der Säkularisation in der Zeit des aufbrechenden Chaos nach der Verurteilung von Johannes Hus auf dem Konzil in Konstanz (1415) vor allem der Adel um. Da der König viel an Autorität verloren hatte und seine Macht fast paralysiert war, waren die Bedingungen für die Enteignung bzw. für eine schlichte Besetzung des Kircheneigentums mehr als ideal. Die Kirche konnte sich in der Regel einfach nicht wehren. Zwei Ziele verfolgte in den ersten Jahren nach 1415 der Adel: Die Vermehrung des eigenen Besitzes auf Kosten der Kirche und die Stärkung der eigenen Position gegen die königliche Macht.¹³⁰ Daher überrascht es nicht, dass der Adel in den Anfängen der Revolution die Hussiten mächtig und vorbehaltlos unterstützte. Zum Hauptthema und Symbol der hussitischen Reform war zwar die Forderung der Laienkommunion *sub utraque* geworden, die vor allem die intellektuelle Elite der Hussiten in Prag und die Gelehrten an der Universität interessierte, in der Praxis war aber vermutlich die Neugestaltung der Besitzverhältnisse viel wichtiger, vor allem für den neuen utraquistischen Adel.¹³¹ Die Situation hatte sich also dramatisch

¹³⁰ KEJŘ, Husité, 113. Der zweite Grund wird mit dem Anspruch des unbeliebten Bruders von Wenzel IV. Sigismund auf die böhmische Krone noch mehr in den Hintergrund treten. In den früheren Zeiten gehörte zu den Prager Artikeln noch ein informeller Zusatz – die Ablehnung des Sigismunds als König von Böhmen und Mähren. Die Rolle des Königs bei der Säuberung der Kirche, die Wyclif vertrat, fiel also ziemlich schnell weg. Vgl. ferner auch ČECHURA, Jaroslav, *Sekularizace církevních statků v husitských Čechách a Zikmund Lucemburský* (Die Säkularisation des kirchlichen Besitzes im hussitischen Böhmen und Sigismund von Luxemburg). In: *Historický obzor* IX/1993, 201 – 203.

¹³¹ Dies bedeutet nicht, dass auch der katholische Adel die chaotische Situation nicht ausgenützt hätte. Während der utraquistische Adel mit den hussitischen Säkularisationsthesen argumentierte, brachten die katholischen Adligen in vielen Fällen ihre Sorge um den Kirchenbesitz zum Ausdruck und nahmen ihn „in Schutz“, damit er nicht von den Häretikern usurpiert werden konnte. Vgl. SPĚVÁČEK, Václav IV., 519, dort gibt es auch einige konkrete Urkundenhinweise.

verändert: Noch 60 Jahre davor hatte die Kirche mit dem Kaiser Karl IV. problemlos zusammen gearbeitet und es ist nicht übertrieben zu sagen, dass diese Zusammenarbeit zum Wohl des ganzen Landes war.¹³² Nun aber befand sich die Kirche in einem desolaten Zustand, der König war machtlos und der Adel triumphierte. Auch deshalb wird der höhere Adel¹³³ von vielen Historikern für den eigentlichen Sieger der hussitischen Revolution gehalten.

Das einfache Volk, um alle Schichten der Bevölkerung in den Blick zu nehmen, verhielt sich in dieser Zeit eher chaotisch, entscheidend war, unter welchem Einfluss es sich gerade befand. Es mehrten sich vor allem auf dem Land verschiedene, mehr oder weniger radikale Volksprediger. Oft handelte es sich um verarmte katholische Priester, die keinen bezahlten Platz bekommen hatten und deren Zorn (und der Zorn ihrer Hörer) sich verständlicherweise gegen die „reichen Prälaten“ wandten. Es kam in vielen Fällen auf dem Land (aber auch in Prag) zu einer spontanen „Volkssäkularisation“, die oft sehr brutal war.

3.4 Der vierte Prager Artikel

In dieser nervösen Situation trafen sich 1420 die Prager Stadträte mit den Vertretern der Landgemeinden und mit verschiedenen hussitischen Geistlichen und Hauptmännern aus dem ganzen Land, vor allem aber aus Böhmen, um ein verbindliches Programm zu formulieren. Zunächst waren sich alle einig, dass „alle gemeinsam und fest wie ein Mann gegen den ungarischen König Sigismund und gegen jeden anderen Menschen, der

¹³² Hledíková, die in ihren Bewertungen sonst sehr zurückhaltend ist, beschreibt die Zusammenarbeit der Kirche (Ernst von Pardubitz) und des Staates (Karl IV.) als ein goldenes Zeitalter der tschechischen Geschichte. Sie lobt vor allem die persönlichen Qualitäten des ersten Prager Erzbischofs, der schon als ein Diplomat unter Johann von Luxemburg in Italien und Avignon Erfahrungen sammelte und dem es gelungen sei, die Christianisierung von Böhmen abzuschließen und eine kirchliche Verwaltung nach dem westeuropäischen Standard aufzubauen.

¹³³ Dem niederen Adel ist es in der Regel nicht ganz gelungen, sich genügend zu bereichern, und er konnte letztlich nicht dem höheren Adel konkurrieren. Vielleicht auch deshalb vertrat er öfters eine „idealistische“ Position (Treue zur Revolution etc.). Aus dem niederen (für katholische Historiker: verarmten) Adel stammte übrigens auch Jan Žižka.

das Gesetz Gottes und den Kelch bezweifeln würde, stehen.“¹³⁴ Weiter sollten sich alle um das apostolische Leben der Priester und um die Bekämpfung der offenkundigen Sünden bemühen. Die Argumentation mit dem Gesetz Gottes verlangte auch eine kurze und verständliche Zusammenfassung des Programms, auch damit jeder im kommenden Krieg wusste, wofür er eigentlich kämpft. Diese Rolle sollten die 4 Prager Artikel spielen. Sie wurden während der gemeinsamen Beratungen formuliert, wahrscheinlich unter der Leitung von Jakobellus von Mies.

Die älteste tschechische Fassung¹³⁵ spricht über die Armut der Priester in zwei Artikeln. Der dritte Artikel lehnt die weltliche Herrschaft der Mönche und der Priester ab: „Zum dritten, dass viele Priester und Mönche durch ein weltliches Amt und weltliche Güter herrschen, entgegen dem Gebot Christi und gegen das Mandat ihres priesterlichen Amtes sowie zum großen Schaden des weltlichen Standes. Daher soll diesen Geistlichen diese ihnen nicht zustehende Herrschaft genommen werden, und man möge Sorge tragen, dass sie uns zum Vorbild ein dem Evangelium gemäßes Leben führen und dass sie zum Stande Christi und der Apostel geleitet werden¹³⁶“. Anschließend wird eine ganze Reihe von Bibelstellen und Kirchenvätern angeführt, von denen viele auch in der Rede Paynes vor dem Konzil erwähnt werden:

Mt 10,9	Steckt nicht Gold, Silber und Kupfermünzen in euren Gürtel.
Mt 20,25-27	Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer

¹³⁴ LAURENTIUS DE BREZOWA, Husitská kronika (Hussitenchronik), FRB V, 374; hier auch die volle lateinische Version der Prager Artikel, 391 – 395.

¹³⁵ Ediert bei PALACKÝ, František, Archív český, Band III, Prag 1844, 213 – 216. Dieser Text stammt höchstwahrscheinlich vom Juli 1420.

¹³⁶ Die deutsche Übersetzung übernommen von ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 654 – 655. Lateinische Version (FRB V, 393): „*Tercio, quod dominium seculare super diviciis et bonis temporalibus, quod contra preceptum Christi clerus occupat in preiudicium sui officii et dampnum brachii secularis, ab ipso auferatur et tollatur et ipse clerus ad regulam evangelicam et vitam apostolicam...*“

	bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein.
1 Petr 5,3	Seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde!
1 Tim 6,8	Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, soll uns das genügen.
1 Kor 4,16	Darum ermahne ich euch: Haltet euch an mein Vorbild!
Num 18,20	Der Herr sprach zu Aaron: Du sollst in ihrem Land keinen erblichen Besitz haben. Dir gehört unter ihnen kein Besitzanteil; ich bin dein Besitz und dein Erbteil mitten unter den Israeliten.
Ez 44,28	Erbbesitz dürfen sie nicht haben; ich bin ihr Erbbesitz. Auch Eigentum sollt ihr ihnen in Israel nicht geben; ich bin ihr Eigentum.
Hieronymus, Ambrosius, Augustin	Ohne Zitat
Canon XII, quest. I, cap. 1 „Clericus“	Ohne Zitat
Hl. Bernhard zum Papst Eugenius	Ohne Zitat

Es ist zu bedenken, dass die Durchführung der Herrschaftsentnahme im Artikel im unpersönlichen Passiv formuliert wird; genauso ist es unklar, wer die Geistlichen zu einem wahren evangelischen Leben leiten soll. Einen Hinweis gibt der vierte Artikel der ältesten Fassung, der die öffentlichen Sünden, bzw. die Todsünden behandelt. Hier steht, dass die Sorge um ihre Beseitigung diejenige tragen, „die dazu das Amt/die Befugnis besitzen“, und zwar in allen Ständen des Volkes.

Die Forderung betrifft auch den Klerus, weil der zweite Teil des Lästerkatalogs, der im vierten Artikel¹³⁷ vorkommt, die Sünde der Simonie behandelt. Diese und die mit ihr verbundenen bösen Praktiken sollen genauso wie die Sünden des Volkes entschieden bekämpft und bestraft werden. Genannt werden zum Beispiel: „Sakramentales“ Handeln gegen Bezahlung (von der Taufe über die Eucharistie bis zur Beerdigung), Bezahlung für Kirchen- oder Personenweihen, Messestipendien, Benefizien etc., kurzum Bezahlung für „geistliche Sachen und Handlungen.“ Genauso werden die Untugenden des Klerus aufgelistet: Hochmut, Habgier, Unzucht und andere Unreinheiten, Zorn, Neid, falsche Versprechen und Betrügen oder Täuschung von einfachen Leuten, um von ihnen das Geld zu erschwindeln.

So wurde das Programm der Revolution formuliert, das Peter Payne für die öffentliche Anhörung in Basel mit Blick auf das Publikum in eine tiefere und gelehrte theologische Sprache umsetzen musste. Schon vorher wurde ihm aber eine internationale Bühne zur Verfügung gestellt: Im Jahr 1429 trat er als Sprecher der Hussiten mit einer Rede vor König Sigismund auf. Auf sie wird im folgenden Exkurs kurz eingegangen.

Exkurs I: Auftritt Paynes vor König Sigismund (1429)

Die diplomatischen Verhandlungen Sigismunds mit den Hussiten im April 1429¹³⁸ stellen das erste Treffen der beiden Parteien nach vielen langen Kriegsjahren dar. Sie fanden dank einer intensiven diplomatischen Aktivität des Königs in den letzten Jahren statt. Sigismund konnte sich auf Mitteleuropa konzentrieren, weil sich die Situation in Norditalien beruhigt hatte und weil es ihm gelang, mit den Türken einen Frieden auf drei Jahre zu schließen. Mehrere Ziele verfolgte Sigismund in dieser Zeit. Er wollte sich den Boden für die Kaiserwürde bereiten und er beabsichtigte, die Koalition von Polen

¹³⁷ Der hier vierte Artikel wird in Basel unter Nummer 3 behandelt, der hier dritte Artikel dagegen unter Nummer 4. Mehr zum Artikel über die Bestrafung der öffentlichen Sünden und zu seiner Umsetzung in der Praxis vgl. ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 664 – 674.

¹³⁸ Ich stütze mich im Folgenden v.a. auf MACEK, Josef, Die Versammlung von Pressburg 1429. In: Folia diplomatica I, Brünn 1970, 190 – 207.

und Litauen und ihr Bündnis mit Papst Martin V. zu korrodieren. Die Hussiten wollte er zu ihrer Teilnahme an dem geplanten allgemeinen Konzil ermutigen: Diese würde ihm die Aureole eines Friedenstifters (falls eine Einigung der Utraquisten mit der Großkirche gelingen würde) und nicht zuletzt möglicherweise die böhmische Krone bringen. Die Voraussetzung dafür wäre aber ein Waffenstillstand und darauf setzte jetzt Sigismund alle seine Bemühungen. „Diese brillant eröffnete Partie bezeugt die politische Klugheit Sigismunds¹³⁹“, lobt Čornej die politischen Fähigkeiten des römischen und ungarischen Königs.

In Pressburg kam eine hochinteressante Gesellschaft zusammen. Die hussitische Gesandtschaft, zu der auch die wichtigsten utraquistischen Adligen aus Böhmen und Mähren gehörten, führte Prokop der Kahle an; Peter Payne wurde zum theologischen Sprecher der gesamten Delegation. Auf der „katholischen Seite“ standen ihnen außer Sigismund zum Beispiel der bayerische Herzog Wilhelm (Bruder der tschechischen Königin Sophia, einer Anhängerin von Hus) oder Albrecht von Österreich gegenüber. Auch unter den katholischen Geistlichen begegnen interessante Namen: In Pressburg waren zum Beispiel Gilles Charlier von der Pariser Universität oder der im Exil lebende Bischof von Olmütz, Kardinal Jan Železný, anwesend. Vor diesem ehrwürdigen Publikum trug Peter Payne seine Rede¹⁴⁰ vor.

Die Rede konzipierte Payne offensichtlich eher als ein feierliches Manifest, sie enthält aber auch viele interessante und durchdachte theologische Thesen. Als ihre Grundlage dient das hussitische Motto *Veritas omnia vincit*; wobei als Träger der Wahrheit selbstverständlich die Hussiten gesehen werden. Die Bestätigung dafür wird u.a. darin gesehen, dass die hussitischen Heere über die zahlenmäßig viel stärkeren Gegner immer und überall siegten. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn Gott nicht

¹³⁹ ČORNEJ, *Velké dějiny*, 506. Sigismund hat allerdings in Tschechien bis heute einen vielleicht noch schlechteren Ruf als Wenzel IV. Dem „roten Fuchs“ werden immer wieder seine angebliche skrupellose Kaltblütigkeit und die Schuld an der Verbrennung von Johannes Hus vorgeworfen (die Frage des viel diskutierten Geleits, das für Hus die Sicherheit garantieren sollte). Eine erste Rehabilitierung Sigismunds kam erst 1996, als die Monographie von Wilhelm Baum *Kaiser Sigismund* in tschechischer Übersetzung herausgegeben wurde.

¹⁴⁰ Die Rede wurde von F.M. Bartoš ediert und zusammen mit den beiden Reden Paynes in Basel herausgegeben: BARTOŠ, *Petri Payne Anglici*, 81 – 90. Ich verwende hier seine Übersetzung ins Tschechische, in: BARTOŠ, *Mistr Petr Payne*, 53 – 73.

auf der Seite der Hussiten Gott gestanden hätte. Genauso hatte er sich lange zuvor für den König David eingesetzt, den er seine viel stärkeren Feinde besiegen ließ. Letztlich ginge es aber nach Payne nicht um die Kriege, sondern um das Wort Gottes, das siegt, und das nun noch mehr als sonst zum Hören verpflichtet. Nach Payne befindet sich die Christenheit nämlich kurz vor dem Ende der Welt und es sind die vermehrten „eschatologischen“ Zeichen der letzten Zeit zu erkennen.

Diese Zeichen beschreibt Payne vor allem mit Hilfe des Buches Daniel, er gibt aber auch viele Verweise auf das Neue Testament. Der Widersacher beherrscht nach Payne in den letzten Tagen nicht nur die Fürsten, sondern er erhebt sich über die Kirche und gibt sich als Gott aus (2 Thess 2,4). Er kämpft wütend gegen das Gesetz Gottes und verfolgt blutig seine letzten Anhänger. Diese werden unterschwellig mit den Hussiten identifiziert, die von den reichen Prälaten, die dem Antichrist dienen, „aus der Kirche ausgeschlossen werden“¹⁴¹. Fast die ganze Welt hasst die letzten Anhänger des Gesetzes Gottes: Der Papst, die Bischöfe, die reichen Prälaten, die Fürsten und alle, die sich vom Antichrist verführen ließen. Außerdem werden die treuen Zeugen Christi als dumm und plebejisch beschimpft, aber, wie Apostel Paulus schrieb: Es sind unter den Brüdern nicht viele Weise, Mächtige oder Vornehme - Gott erwählt das Verachtete und das Niedrige (1 Kor 1,26;28)!¹⁴²

Interessanterweise benennt Payne nicht direkt, wer der Antichrist sei. Während für Johannes Hus, zumindest in seinen späteren Schriften, der Antichrist eindeutig der Papst war, gibt Payne nur einige indirekte und allgemeine Hinweise. Der Antichrist ist eine Hure in einer geschmückten Kleidung, die mit weltlichem Ruhm und Prunk prahlt. Diese Hure verführt die Völker und vor allem die Könige mit Gold und Silber, sie ist aber eine unreine und frevelhafte „Mutter“. Sie verfolgt blutig und wütend die treuen Diener Gottes, indem sie sie zum Beispiel ohne Grund anklagt und vor ein Gericht schleppt –

¹⁴¹ BARTOŠ, Mistr Petr Payne, 58.

¹⁴² Die „irdische Weisheit“ kritisierte schon Johannes Hus, der sie sogar zu den Zeichen, nach denen der Antichrist (bei Hus meistens mit dem Papst identifiziert) erkennbar ist: „Er erwählt sich die schlauen und verkehrten Philosophen.“ Vgl. HUS, Jan, Kázání dvoje o Antikristu a šelmě, která bojuje proti svatým (Zwei Predigen über den Antichrist und über die Bestie, die gegen die Heiligen kämpft). In: ERBEN, Karel Jaromír, Mistra Jana z Husi sebrané spisy (Die gesammelten Schriften des Magisters Johannes von Hus), Band III, Prag 1868,304.

dort werden sie verurteilt, ohne die Möglichkeit, sich zu verteidigen. Man könnte darauf schließen, dass Payne hier die sichtbare Kirche bzw. die gegenwärtige Gestalt der Kirche meint und sie mit dem Antichrist identifiziert. Diese Vermutung bestätigt sich in den nächsten Passagen der Rede Paynes, wo er Sigismund auffordert, die wahre Mutter zu erkennen und aufzunehmen. Er darf sich von der Hure nicht verführen lassen, auch wenn sie ihm möglicherweise die Kaiserwürde versprechen wird; vielmehr soll er „das glorreiche Königtum, den edlen Steckling¹⁴³“, den ihm sein Vater hinterlassen hat, verteidigen. Die sichtbare Kirche wird nach Payne Sigismund außer dem Kaisertitel auch verschiedene Reichtümer dieser Welt anbieten, er soll sie aber ablehnen, um seine eigene Seele zu retten.¹⁴⁴

Die Wahrheit Gottes ist letztlich nämlich viel stärker als alle ihre Feinde und am Ende siegt sie über alles (Payne bringt eine ganze Reihe von alttestamentlichen Beispielen: David und Goliath, Josue, Judith etc.). In der letzten Zeit verteidigen sie auf der Erde nur die Hussiten, die kleine Herde, die allein gegen die Mächtigen steht. Es bedeutet für sie, auf alles zu verzichten, die Kriege (die sie nicht begonnen haben!) in Kauf zu nehmen; außerdem werden die Hussiten überall beschimpft oder verlacht. Aber trotzdem ziehen sie in den Kampf und der himmlische Lohn wartet bereits auf sie. „In der Tat fürchten wir uns auf der Erde nicht, wir fürchten nur Gott und falls wir ihn haben, werden wir nichts verlieren. Droht ihr uns mit dem Tod – es ist eine Drohung mit der Freiheit...und der Tod wird uns in die Seligkeit führen. O, ihr dummen und machtlosen Menschen, die uns statt des Schlimmsten das Beste tut, wenn ihr uns zu bestrafen versucht. Wenn ihr uns überwältigt, fallt ihr bereits in die Hölle!“¹⁴⁵

¹⁴³ BARTOŠ, Mistr Petr Payne, 62.

¹⁴⁴ Payne erinnert außerdem an die verschiedenen Kränkungen, die Sigismund die sichtbare Kirche verursacht habe; die Tschechen dagegen blieben ihm treu. Nach Macek wird hier auf die Hilfe des Wenzel IV. und der böhmischen Stände im Kampf um die ungarische Krone angespielt. Vgl. MACEK, Die Versammlung von Pressburg 1429, 200 – 201. Sonst wirkt aber die Rede über eine angebliche Treue der Tschechen zu Sigismund eher merkwürdig, weil dieser von Anfang an als einer der Hauptfeinde der Revolution angesehen wurde. Nach Macek zeigt sich hier Payne als ein geschickter Diplomat, der dem früher von den Hussiten oft als Antichrist bezeichneten Sigismund „die Hand zur Aussöhnung reicht.“ (ebd., 201).

¹⁴⁵ BARTOŠ, Mistr Petr Payne, 67 – 68.

Für den König bedeutet das, die Verfolgung der treuen Tschechen - der Träger der Wahrheit Gottes - einzustellen. Dafür gibt es nach Payne zumindest zwei Gründe. Erstens konnte der König bereits lernen, dass seine Kreuzfahrer, obwohl sie Böhmen mit Übermacht angreifen, letztlich nicht gegen die viel kleinere Gruppe der Bauern aufkommen. Und zweitens bringt Payne eine kleine Tugendlehre für die Herrscher, die sich Sigismund zu eigen machen sollte. Ein König ist vor allem verpflichtet, das Gesetz Gottes jeden Tag zu meditieren, es zu erkennen und Gott zu fürchten (vgl. Dtn 17,16-20). Falls Sigismund dies gewissenhaft tut und folglich die vier Prager Artikel annimmt (die die reinste Wahrheit Gottes darstellen), gewinnt er die (treuen) Tschechen und das alte glorreiche Königtum Böhmen und Mähren zurück. Auf die verdorbene Kirche kann sich Sigismund nicht verlassen: Er muss selbst die Wahrheit erkennen und nach ihr handeln, wie zum Beispiel der alttestamentliche König David. So schließt Payne seine Rede.

Sowohl Čornej als auch Macek weisen bei der Bewertung der Rede vor allem darauf hin, dass Payne den Begriff „Konzil“ sehr auffällig vermeidet.¹⁴⁶ Meiner Meinung nach könnte man noch zwei wichtige Aspekte hinzufügen: Sehr stark zeigt sich hier der hussitische Messianismus, der große Auswirkungen auch auf den Auftritt der Hussiten in Basel haben wird (dazu mehr in den nächsten Kapiteln) und es wird, wenn auch indirekt, die Überordnung der staatlichen Macht über der Kirche, angedeutet. König Sigismund darf, falls er die vier Prager Artikel annimmt, trotz der problematischen Beziehungen in der Vergangenheit in Böhmen wieder herrschen. Im Idealfall herrscht ein König, der das Gesetz Gottes schätzt und der nach ihm handelt, nicht nur über seine Gebiete, sondern auch über die Kirche, die gegenwärtig so verdorben ist, dass sie sich selbst nicht zu retten vermag. Im Hintergrund steht eindeutig das Konzept von Johannes Wyclif (s.o.). Die Ablehnung der gegenwärtigen Kirche ist stärker als die frühere Antipathie gegenüber Sigismund!

¹⁴⁶ Macek nennt als Gründe für die Ablehnung des bzw. eines Konzils das mit dem Konziliarismus unvereinbare ekklesiologische Konzept der Hussiten und „überdies“ die schmerzhafteste Erinnerung an die Verbrennung von Johannes Hus (und Hieronymus von Prag). MACEK, Die Versammlung von Pressburg 1429, 205. Im Grunde genommen stimmt diese Behauptung, wobei aber einige frühere Manifesten der Hussiten die Bereitschaft der Hussiten zeigten, ein Konzil anzuerkennen, falls sich dieses dem Gesetz Gottes unterstellt (vgl. Kapitel 1 dieser Arbeit). Die Unvereinbarkeit der hussitischen Ekklesiologie mit der des Konzils wird sich in Basel noch sehr deutlich zeigen.

4. Die Rede Paynes vor dem Konzil

Die Verteidigung des vierten Prager Artikels wurde dem englischen Theologen Peter Payne nach einer längeren Diskussion¹⁴⁷ innerhalb der hussitischen Partei am 13.1.1433 anvertraut. Seine erste Rede vor dem Konzil hielt er in knapp zwei Wochen, vom 26. – 28. 1. Dies zeigt wieder, wie sehr die Hussiten die gelehrte Disputation mit dem Konzil höchstwahrscheinlich unterschätzt hatten, fest davon überzeugt, dass sie schon mit einer „fertigen“ Wahrheit nach Basel gekommen waren (vgl. den hussitischen Messianismus im Kapitel 2 dieser Arbeit). Hier wollten sie die absolute Wahrheit feierlich verkündigen, die dann von den Konzilsvätern als Repräsentanten der ganzen Kirche einfach übernommen werden sollte.¹⁴⁸ Der spanische Kanonist Juan Palomar antwortete auf das *Positio* Paynes mit einer *Replica*, die auch drei Tage dauerte (23.2., 27.-28.2.). Die zweite Runde des Disputs fand am 31.3. und 1.4. (Payne), bzw. unmittelbar vor Ostern am 7.4. und 8.4. (Palomar) statt.¹⁴⁹ Die Diskussion des vierten Artikels gehörte vielleicht zu den spannendsten – nicht nur aufgrund ihres brisanten Inhalts, sondern auch aufgrund ihrer „Besetzung.“ Peter Payne zog als Schüler und Anhänger von John Wyclif die (meistens negative) Aufmerksamkeit der Hörer auf sich. Alle, nicht nur die Engländer, hatten Wyclif, bzw. seine Lehre sicher gut im Gedächtnis.

Mit der Lehre des englischen Theologen hatte sich nämlich im Rahmen des Verfahrens gegen Johannes Hus schon ausführlich das Konzil zu Konstanz befasst. Insgesamt 45 Thesen von Wyclif lagen damals den Konzilsvätern vor, obwohl seine

¹⁴⁷ Es ging vor allem darum, wer den Artikel über die freie Verkündigung des Wortes Gottes verteidigen solle und der Konflikt hatte politische, innerhussitische Gründe. Vgl. z.B. ČORNEJ, *Velké dějiny*, 571.

¹⁴⁸ „Überzeugt von der Wahrheit und Evidenz ihrer Lehren, war für die Hussiten in der Tat vorrangig, auf dem Konzil eine internationale Bühne zur Verfügung gestellt zu bekommen, ihre vier Artikel zu verkünden.“ PRÜGL, Thomas, *Die Disputation mit den Hussiten auf dem Basler Konzil*, 3. Krchňák nennt für die offensichtlich schlechte Vorbereitung der hussitischen Theologen noch einen Grund: „Wie schon ein altes Sprichwort besagt: Wenn die Waffen sprechen, dann schweigen die Wissenschaften. Die Lehrstreitigkeiten und die langjährigen Hussitenkriege hatten den Verfall der Prager Universität verschuldet. Die Klosterbibliotheken, falls sie nicht in aller Eile ins Ausland gebracht worden waren, wurden durch die Kriegsraserei verschleppt oder zerstört. Darüber hinaus hatten die Tschechen nicht genug Magister oder Doktoren der Theologie, die in der Lage gewesen wären, die Artikel auf dem Konzil solide zu verteidigen.“ KRCHŇÁK, Čechové, 30.

¹⁴⁹ Nach Prügl gehören die Rededuelle in Basel „zu den denkwürdigsten theologischen Ereignissen des Spätmittelalters“ und bereits ihre Länge sei „rekordverdächtig.“ PRÜGL, *Die Disputation mit den Hussiten auf dem Basler Konzil*, 7.

Lehre schon von Papst Gregor XI., von mehreren Synoden in England sowie von verschiedenen Universitäten entschieden zurückgewiesen und verurteilt worden war. Durch Johannes Hus erlebten aber die Ansichten von Johannes Wyclif eine neue Blüte und mit Blick auf die nervöse Situation in Böhmen hatten sie selbstverständlich auch eine große gesellschaftliche Relevanz. Unter den 45 Thesen „sind jene besonders zahlreich und gewichtig, die Wyclifs Kritik an Klerus und Kirche enthalten. Besonders seine Forderung nach Preisgabe allen irdischen Besitzes durch den Klerus ist hier zu nennen...“¹⁵⁰ Es wird noch gezeigt werden, dass Peter Payne von Wyclif nicht nur Stoff für seine Rede schöpft, sondern auch so manche These Wyclifs fast wortwörtlich übernahm – daher ist eine gewisse Unruhe unter den Konzilsvätern in Basel mehr als verständlich. Es ist nicht übertrieben zu konstatieren, dass die Diskussion des vierten Prager Artikels im Schatten Wyclifs verlief.¹⁵¹

Die Struktur der ersten Rede Paynes entspricht dem Egerer Richter. Es werden zunächst die Bibelstellen, die seine These unterstützen, vorgetragen, manchmal gleich mit einem Kommentar einer Autorität. Nach der biblischen Grundlegung folgen die „Doktoren“, mit den Autoren der apostolischen Zeit beginnend bis zu den neueren, geschätzten Theologen.¹⁵² Die Zitate sind manchmal sehr lang und Payne selbst ergreift zunächst seltener und meistens nur in kürzeren Kommentaren, Anmerkungen oder in

¹⁵⁰ Weiter betrafen die behandelten Artikel Angriffe Wyclifs gegen das Papsttum, und das Ordensleben und seine Eucharistielehre. BRANDMÜLLER, Walter, Das Konzil von Konstanz 1414 – 1418. Band I, Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne, Paderborn 1999, 325 - 326. Brandmüller bezeichnet es als merkwürdig, dass sich das Konzil auch mit den „philosophischen Irrtümern“ von Wyclif oder mit seinem „ekkesiologischen Spiritualismus“ nicht beschäftigt und spielt damit (sicher ungewollt) in die Karten der in Tschechien von damals bis heute verbreiteten Auslegungen, die behaupten, dass sich die Kirche nur deshalb so aggressiv wehrte, weil es um ihren (großen) Besitz ging.

¹⁵¹ Es war sicher kein Zufall, dass schon nach dem ersten Teil der Rede von Peter Payne am 26.1. Kardinal Cesarini vorschlug, die in Konstanz verurteilten 45 Thesen von Wyclif in Anwesenheit der Tschechen vorzulesen - vgl. Concilium Basiliense II, S. 325 (Liber diurnus verschweigt diese unangenehme Zwischenepisode). Öfters wird auch später seitens der englischen Konzilsteilnehmer auf die Verbundenheit von Payne und Wyclif hingewiesen und sogar die Auslieferung Paynes verlangt. Dies erweckte wiederum unangenehme Erinnerungen an die Verbrennung des Johannes Hus unter den Tschechen.

¹⁵² Die Theologie kannte damals allerdings auch andere Quellen theologischer Erkenntnis – man kann an Bonaventura oder Thomas von Aquin denken, die auch philosophische Meinungen verwendet haben, wobei es natürlich eine virulente Frage war, ob und inwieweit Aristoteles eine Autorität darstellen könnte. Auch Payne zitiert manchmal einige Philosophen, ansonsten lässt er für die menschlichen Vernunftseinsichten sehr wenig Raum.

performativen Aufrufen das Wort. Seine eigene Zusammenfassung zusammen mit einer kurzen Argumentation kommt erst am Ende der gesamten Rede. Auf keinen Fall erweckt die Rede als Ganzes den Eindruck einer Systematik, sondern wirkt eher wie eine Sammlung von Zitaten.

Ein erster Überblick verrät, dass Payne ähnlich wie Wyclif eher die augustinische Tradition schätzt, dass aber auch andere Autoren oder Schulen zur Sprache kommen. Genauer könnte man vielleicht sagen, dass er alles übernimmt, was seine Thesen unterstützt: Er geht als ein Eklektiker vor. Insgesamt zitiert Payne folgende christliche Autoren:

Dionysius Areopagita	Beda Venerabilis (O.S.B.)
Hugo von St. Viktor	Petrus Comestor
Klemens von Rom (s.g. Pseudoclementalien)	<i>Doctor solempnis</i> – Heinrich von Gent
Origenes	Thomas von Aquin
Hieronimus	<i>Doctor subtilis</i> – Duns Scotus
Augustinus	William Perault (O.P., 13. Jh.)
Ambrosius von Mailand	Henricus de Merseburg (O.F.M., 13. Jh.)
Gregor von Nazianz	Nikolaus von Lyra (O.F.M.)
Johannes Chrysostomos	Cyprian
Bernhard von Clairvaux	Decretum Gratiani, Canones apostolorum
Hilarius (Papst 461 – 468)	Selten Philosophen: Aristoteles, Cicero etc.
Maurus Rabanus (O.S.B.)	Nikolaus III. (Papst 1210 – 1220)

Rein statistisch gesehen bekommt in den Ausführungen von Payne Augustinus den größten Raum (4 Seiten in der Edition von Bartoš); es folgen Bernhard von Clairvaux (3,5 Seiten) und Johannes Chrysostomos (3 Seiten). William Perault und Hieronymus erstrecken sich über 2,5 Seiten. Falls es für Payne gilt: je wichtiger der Autor, desto mehr Raum bekommt er, so gehört zu den wichtigeren Autoritäten noch Klemens von Rom mit 2 Seiten.

Noch vor der eigentlichen Analyse der Rede wird im Folgenden die Person des Redners kurz vorgestellt.

4.1 Zur Person Peter Paynes¹⁵³

Peter Payne erblickte das Licht der Welt höchstwahrscheinlich im Jahr 1384, also symbolischer Weise im Todesjahr von Johannes Wyclif. Er studierte an der Universität zu Oxford, wo er Magister der freien Künste wurde. Zum ersten Mal taucht Payne 1406 in den Quellen auf. In diesem Jahr stellte er zwei tschechischen Studenten eine Bestätigung mit offiziellem Oxforder Universitätssiegel aus, in der bestätigt wird, dass Wyclif ein Mann tadellosen Charakters sei und dass ihm niemals eine Ketzerei nachgewiesen worden sei. Für diesen Akt nützte Payne die Zeit der Ferien, während der niemand auf der Universität anwesend war. Obwohl Payne eine gewisse Karriere an der Universität machte (zweimal wurde er Collegeverwalter), verließ er 1411 seine *alma mater*, weil er es ablehnte, sein Vorbild, Johannes Wyclif, bzw. vor allem seine Lehre, zu verwerfen. Einige Zeit bewegte er sich unter den Lollarden, in deren Milieu bereits Johannes Hus gut bekannt (und entsprechend gewürdigt) war. Nach dem Aufstand der Lollarden und dessen Niederschlagung floh er im Jänner 1414 auf den Kontinent.

Spätestens seit Februar 1415 verweilte Payne nachweislich in Prag (vorher war er höchstwahrscheinlich im Reich – bei den Waldensern?), wohin er ganz arm und ohne

¹⁵³ Zur Person von Peter Payne gibt es auch in Tschechien eher wenig Literatur; ich stütze mich im Folgenden auf BARTOŠ, Mistr Petr Payne, diplomat husitské revoluce. Vgl. auch ŠMAHEL, František, Magister Peter Payne: Curriculum vitae eines englischen Nonkonformisten. In: Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“ im 15. Jahrhundert. Akten der Tagung Ötisheim-Schönenberg, 2.- 4. 10. 2003. Heidelberg 2006, 241-260.

Mittel kam. Er gehört zunächst zum Kreis der Mitarbeiter von Jakobellus von Mies und Hieronymus von Prag. Aus seinem frühen Prager Aufenthalt besitzen wir eher wenige Handschriften. Vier von ihnen werden eben mit Februar 1415 datiert – in drei Fällen handelt es sich um eine Verteidigung Wyclifs in Sachen Heiligenverehrung, Prädestination und Willensfreiheit, einmal verteidigt Payne die Ablehnung des Schwurs gegen jemanden, der diese als Irrelehre der Waldenser bezeichnete.¹⁵⁴ Obwohl die Prager Universität in dieser chaotischen Zeit eher paralysiert war, gelang es Payne, im Februar 1417 nach einem Disput vor der Philosophischen Fakultät als ein volles Mitglied mit dem Vorlesungsrecht aufgenommen zu werden.

Im Jahr 1420 ist Payne einer der zwei Meister der Prager Universität, die der hussitischen Gesandtschaft angehören, die dem polnischen König die böhmische Krone anbietet.¹⁵⁵ Bei dieser Gelegenheit möchte Payne auf dem Boden der Krakauer Universität die vier Prager Artikel präsentieren, sein Vortrag wird aber von dem dortigen Rektor verhindert. Im Jahr 1421 wird Payne bei einer Priestersynode zu einem der vier Verwalter der dezimierten tschechischen Kirche gewählt, er beherrscht aber die tschechische Sprache nicht (und wird sie auch nie lernen) und kann deshalb nicht in die Seelsorge einsteigen und wohnt in der Benediktinerabtei Emaus (Emauzy), die als das einzige Kloster in Prag von den hussitischen Kriegen verschont bleiben wird.

Payne wirkt tatsächlich als „Diplomat“ der Hussiten. Er ist Mitglied der hussitischen Gesandtschaft, die 1429 in Pressburg mit König Sigismund verhandelt, genauso ist er bei den Vorbesprechungen für das Basler Konzil in Eger (1432) anwesend. Auf dem Konzil verteidigt er bekanntlich den vierten Prager Artikel – nach Bartoš bezeugt die Tatsache, dass das Konzil gegen ihn den „Top-Kanonisten“ Palomar

¹⁵⁴ Über diese Episode schreibt auch ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 571. Der nach Šmahel „mit allen Wassern gewaschene“ englische Emigrant verteidigte in diesem Streitfall nur die Schwurablehnung, nicht die gesamte Lehre der Waldenser. Šmahel geht davon aus, dass Payne den Waldensern auf einer Reise durch das Rheinland begegnet war, ein eindeutiger Nachweis steht jedoch immer noch aus.

¹⁵⁵ Die Hauptbedingung, die der zukünftige König von Böhmen und Mähren erfüllen musste, war Einhaltung und Verteidigung der vier Prager Artikel. Dies konnte sich der polnische König Władysław Jagiełło, der erst 1386 getauft worden war und außerdem gerade mit dem Deutschen Ritterorden voll beschäftigt war, nicht leisten. „Ein Mensch, der dieses Glaubenskriterium (d.h. Einhaltung der Prager Artikel) erfüllen hätte, lebte außerhalb der Grenzen der böhmischen Krone einfach nicht“, konstatiert lapidar Petr Čornej. Vgl. ČORNEJ, Velké dějiny, 268.

ansetzte, die Größe, Wichtigkeit und internationale Berühmtheit von Payne.¹⁵⁶ 1434 verwandelt sich Payne in einen Kriegsherrn und kämpft auf der Seite der Radikalen in der brudermörderischen Schlacht bei Lipany. Er wird festgenommen, später wird er aber von seinen Anhängern losgekauft. Spätestens seit diesem Moment beginnen für Payne schlechte Zeiten. Obwohl er eine Art von Vermittlungspolitik praktiziert und den gemäßigten Johannes Rokycana unterstützt, wird er von Sigismund verfolgt und muss fliehen. Zuflucht sucht er in verschiedenen utraquistischen Städten in Ostböhmen, er wird aber von einem katholischen Herrn, der ihn nach Rom oder nach England verkaufen wollte, festgenommen und zwei Jahre lang auf einer Burg gehalten, bis ihn seine Anhänger wieder loskaufen.

Als Gesandter der Utraquisten reiste Payne im Jahr 1451 zu den Orthodoxen nach Konstantinopel, wo er die vom Papst verweigerte Bestätigung der Wahl von Johannes Rokycana zum Erzbischof von Prag erlangen sollte. Die von den Hussiten als rein und unverdorben idealisierte griechische Kirche zeigte aber wenig Verständnis für das Anliegen von Payne, auch kann von zumindest Toleranz keine Rede sein. Nach Bartoš musste sich Payne „einer sehr wenig taktvollen Untersuchung unterziehen“¹⁵⁷ und in die orthodoxe Kirche übertreten (Absage an *Filioque* war dabei natürlich eine Selbstverständlichkeit). Sein neuer Name lautete angeblich Konstantin.¹⁵⁸ Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Payne in der Prager Abtei Emaus, wo er angeblich viele Gespräche mit dem Mönch Gregor, der sich später aus Prag zurückzieht und auf dem

¹⁵⁶ Diese Behauptung mag übertrieben sein: Die früheren Forschungen von Bartoš selbst (vgl. Kapitel 1 dieser Arbeit) zeigen, dass sich Juan Palomar ungefähr seit Oktober 1432 mit dem 4. Artikel beschäftigt hatte. Ob die Beauftragung des fähigen Kanonisten eine Reaktion auf Payne war, lässt sich aus den Quellen nicht erschließen und klingt mit Blick auf die lockere Vorbereitung der Hussiten eher unglaubwürdig.

¹⁵⁷ BARTOŠ, Mistr Petr Payne, S. 42.

¹⁵⁸ Diese späte Episode aus dem Leben Paynes liegt im Dunkeln und in der Literatur ist sie relativ umstritten. Die griechischen Quellen kennen tatsächlich einen Konstantinos Platis, bzw. einen Konstantinos Tzesis – Anglikos. Dieser Konstantin „Tscheche – Engländer“ wird von einigen mit Payne identifiziert. Dann widersprechen sich aber die Angaben: Entweder blieb er in einem orthodoxen Kloster, weil er dort endlich die Lebenswahrheit fand oder brachte der geheimnisvolle Konstantinos Anglikos ein Unionangebot der griechischen Kirche nach Prag. In diesem Fall reiste Konstantinos später noch einmal nach Konstantinopel, wo er aber nur mehr den Türken begegnete. Mehr BARTLOVÁ, Milena/ČORNEJ, Petr, *Velké dějiny země Koruny české* (Die großen Geschichten der Länder der tschechischen Krone), Band VI – Die Jahre 1437 – 1526, Prag 2007, 102 – 103.

Land die Unität der Böhmischen Brüder gründen wird. Payne stirbt am 1. September 1456 in Prag.

4.2. Die These und Begriffserklärungen

Gleich an den Anfang seiner Rede stellt Payne die Hauptthese dar, die er im weiteren Verlauf des Disputs zu beweisen versucht und die die Hauptforderung des vierten Prager Artikels weitergibt: „*Secularis igitur possessio et civile dominium iure divino et humano, doctorum sanctorum sentenciis et racione efficacie tempore legis gracia prohibetur clero Christi.*“¹⁵⁹ Die Übersetzung könnte so lauten: „Ein weltlicher bzw. irdischer Besitz und eine weltliche bzw. politische Herrschaft ist sowohl nach dem göttlichen als auch nach dem menschlichen Recht, nach den Sentenzen der heiligen Doktoren und auch gemäß den Vernunfteseinsichten dem Klerus Christi aufgrund der Wirksamkeit der Zeit der Gnade verboten.“¹⁶⁰ Noch vor dem Anfang der eigentlichen Beweisführung erklärt Payne in vier *supposiciones* sein Verständnis von vier wichtigen Begriffen, die in ihrem semantischen Feld mehrere Bedeutungen tragen und daher zur Verwirrung führen könnten: *possessio* (Besitz), *dominium* (Herrschaft), *lex* (Recht) und *clerici* (Kleriker).

4.2.1 Zum Begriff der *possessio* und zu seiner Vorgeschichte

Der Begriff der *possessio* stellt einen sehr wichtigen Schlüssel zur weiteren Argumentation dar. Payne listet verschiedene Arten der *possessio* auf und macht klar, dass es ihm ausschließlich um den irdischen/politischen/säkularen Besitz geht. Gerade bei diesem Begriff muss man aber weiter differenzieren: Sehr wohl darf auch der Weltklerus eine *possessio* (hier im Sinne eines Sammelbegriffs) haben, aber wenn das

¹⁵⁹ BARTOŠ, Posicio, S.1. Das Konzil zu Konstanz verurteilte folgende These Wyclifs (Nr. 10): „*Contra scripturam sacram est, quod viri ecclesiastici habeant possessiones*“ - „Es ist gegen die Heilige Schrift, wenn die Geistlichen Besitz haben.“ MANSI XXVIII, 96.

¹⁶⁰ Šmahel übersetzt *ratione efficacie* mit „unter dem Aspekt der Sachgerechtigkeit“. ŠMAHEL, Die Hussitische Revolution 1, 658.

Kirchenrecht in diesem Sinn über die Zulässigkeit von *proprietas* (Eigentum, Privateigentum; hier wahrscheinlich als Synonym zu *possessio* verwendet) für die Weltkleriker spricht, wird damit nach Payne „nur“ eine *possessio iuris* (aus dem römischen Recht: Recht auf Besitz, bzw. Gebrauchsrechte an einer fremden Sache) gemeint. Bei dieser Auslegung beruft sich Payne auf Heinrich von Gent, der zwar ein Weltgeistlicher war, aber in einer gewissen Nähe zu den Franziskanern in der Zeit des Armutsstreits stand – auch dies ist ein Zeichen für den Hintergrund der Behauptungen Paynes. Von der *possessio iuris* ist noch einmal eine *possessio usuarii* in allen ihren Varianten zu unterscheiden.

Um den Sprachgebrauch noch einmal zu verdeutlichen, betont Payne, dass es ihm nicht um einen „abstrakteren“ Besitz im Sinne „eigene Seele besitzen“ (dieses Beispiel verwendet auch Wyclif) oder „Gott besitzt auf perfekte Weise die Unendlichkeit“, sondern um den Besitz von materiellen Gütern im zivilen und politischen Sinn geht. Er hilft sich dabei wieder mit der Sprache des römischen Rechtes: Mit *possessio* sind die „physische“ Beherrschung des Besitzes und der Wille des Besitzers, etwas zu besitzen, untrennbar verbunden. Payne gibt auch ein Beispiel aus der Bibel, indem er auf die berühmte Frage aus dem Matthäusevangelium (Mt 19,16 f.) verweist: Ein junger Mann fragt Jesus, was er tun sollte, um das ewige Leben zu erlangen. Die Antwort lautet, dass er außer der Einhaltung der Gebote auch alles, was er hat, den Armen geben muss – der junge Mann wird traurig, weil er „großes Vermögen“ (Einheitsübersetzung) – „*multas possessiones*“ (Vulgata) hat. *Possessio* im Sinne eines weltlichen Besitzes wird damit von Payne unter ein äußerst negatives Vorzeichen gestellt.

Obwohl auch nach dieser Erklärung Paynes weiterhin eine gewisse uneinheitliche Begrifflichkeit besteht (vor allem werden *possessio* und *proprietas* oft synonym verwendet), ist die Richtung der Argumentation meines Erachtens klar. Natürlich wird den Klerikern ein Lebensunterhalt nicht abgesprochen¹⁶¹ – er wird

¹⁶¹ „Peter Payne’s object...was not to deny every form of possession to the clergy: hence he made it clear that he was speaking of civil and political possession, guaranteed by law.“ JACOB, The Bohemians at the council of Basel, 111-112. Welche Form des Besitzes aber Payne zulässt, wird erst später klarer. Hier scheint er die *possessio iuris* oder *possessio usuarii* zumindest nicht abzulehnen.

zunächst zwar nicht genauer spezifiziert, eine gewisse Bescheidenheit oder sogar Armut ist aber zumindest impliziert. Wie sich um diesen Unterhalt gekümmert werden soll wird Payne später erklären – mit der erlaubten *possessio iuris* lässt er einen gewissen Raum offen. Die Absage an *possessio* sowohl für die Kleriker als auch für die ganze Kirche beinhaltet ferner nicht nur das Verbot eines konkreten Besitzes, sondern trägt auch vor allem die Ablehnung einer politischen Macht in sich. Sie bedeutet eine Verbannung der Kirche aus dem Politischen und eine Verneinung ihrer Machtansprüche im öffentlichen Bereich.¹⁶² Man könnte also sagen, dass bei *possessio* das Thema des *dominium* bereits anklingt, weil Eigentumsrecht im mittelalterlichen Denken immer ein fester Teil des *dominium* ist.¹⁶³

Mit seiner Definition bewegt sich Payne inmitten eines viel größeren Diskurses mit einer sehr langen Vorgeschichte. Schon seit dem Auftritt der Vorsokratiker hat man überlegt, wie ein Eigentum zu bewerten ist und in wie weit es die Menschen (vor allem tugendethisch) und die ganze Menschengemeinschaft (politisch) beeinflusst. Auf die bekannten einflussreichen Theorien Platons oder des Aristoteles kann hier nicht näher eingegangen werden, auch nicht auf die Konzepte, die im Rahmen des römischen Denkens entstanden.¹⁶⁴ Für den christlichen Kontext ist ein neuer Akzent wichtig, der in die Debatte mit den ersten Kirchenvätern eingeführt wurde: „Das christliche Denken hat die Institution des Privateigentums als eine Konzession an den *status corruptionis* gedeutet.¹⁶⁵“ Vor dem Sündenfall gab es im Paradies weder Eigentum noch Besitz und

¹⁶² Nach Hannah Arendt stellte Besitz vor dem Beginn der Neuzeit eine selbstverständliche Voraussetzung für den Eintritt in das öffentliche Leben dar. Vgl. ARENDT, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 2007, 73 – 81. Die Autorin verwendet in ihrer (zwar philosophischen, aber für das Thema dieser Arbeit sicher relevanten) Überlegungen die Begriffe „Besitz“ und „Eigentum“ anders als sie hier verwendet werden; der Besitz stünde bei ihr (im Kontext der Neuzeit) ungefähr für „das Kapital“.

¹⁶³ Vgl. auch KRÜGER, Elmar, *Der Traktat » De ecclesiastice potestate« des Aegidius Romanus. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus*, Köln 2007, S. 366. Auch nach Šmahel umschließt der Begriff *possessio* bei Payne nicht nur die materielle Nutzung von Sachen, sondern bereits auch die herrschaftliche Verfügung über sie in Form gerichtlicher und anderer Rechtsgewalt (*dominium civile*). Vgl. ŠMAHEL, *Die Hussitische Revolution* 1, 658.

¹⁶⁴ Für Platon war das (Privat-)Eigentum bekanntlich äußerst verdächtig und in seinem idealen Staat existierte es nur in der Form eines gemeinsamen Eigentums. Dieser Gedanke wird auch von Payne rezipiert, wie noch später gezeigt wird. Ein Gesamtüberblick: ECKL, Andreas/LUDWIG, Bernd (Hgg.), *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, München 2005, 29 – 72.

¹⁶⁵ SCHELKSHORN, Hans, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne*, Weilerswist 2009, S. 550. Nach Schelkshorn tauchen moderne Eigentumstheorien erst mit John

Gott allein sorgte für den Menschen; genauso gab es auch keinen Staat im Sinne einer Herrschaft einiger Menschen über andere. Dies war der Ausgangspunkt für weitere Überlegungen¹⁶⁶, die aber natürlich oft sehr unterschiedliche Gestalt annahmen. Für den (ferneren) mittelalterlichen Kontext dieser Arbeit ist es wichtig, dass die Frage vor allem im Zusammenhang mit dem Armutsstreit virulent wurde.

Eine Ausnahme aus der Zeit vor dem Armutsstreit ist aber doch erwähnenswert. Seit der Antike wurde u.a. folgende Seneca zugeschriebene sprichwörtliche Wendung überliefert und kommentiert: „Die Menschen würden in größter Ruhe leben, wenn die zwei Wörter ‚mein‘ und ‚dein‘ aufgehoben würden (*Quietissime homines viverent, si duo verba tollentur: meum et tuum*)¹⁶⁷“. Im 13. Jahrhundert inspirierte dieser Satz den Dominikaner Guilelmus Peraldus, der auf die menschliche Habgier (also nicht auf das Eigentum als solches) die menschlichen Übel wie Kriege und Streitigkeiten zurückführte.¹⁶⁸ Aus seiner *Summe*, bzw. aus dem Teil, der die Laster behandelt, wird Payne noch später zitieren. Genauso steht im Hintergrund mehrerer Argumente Paynes die XII. *Causa des Decretum Gratiani* und auch in sie hat der Seneca zugeschriebene Spruch Eingang gefunden. Der Satz (dessen Autor im *Decretum* einfach als *philosophus* bezeichnet wird) wird als Bestätigung des Ideals einer *vita communis*, in der keine Eigentumsansprüche möglich sind, verwendet.¹⁶⁹

Die Dekrete des Gratian, die die Sammlung des kanonischen Rechts im Mittelalter waren, führen uns in eine spezielle Problematik im Rahmen dieses langen Diskurses, in die auch Payne eingeordnet werden könnte. Inwieweit ist ein Besitz für die

Locke auf – es ist für das Thema dieser Arbeit als Hinweis wichtig, dass sich Payne und die ganze Diskussion in vormodernen Begriffen bewegen und dass man daher nicht einfach das heutige Verständnis in das 15. Jahrhundert übertragen darf. So auch KRÜGER, *Der Traktat » De ecclesiastice potestate«* des Aegidius Romanus, 414.

¹⁶⁶ Einen Überblick über die früheren Konzepte gibt TÖPFER, Bernhard, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, Stuttgart 1999, 28 f.

¹⁶⁷ TÖPFER, Bernhard, *Eigentum und Unfrieden. Zur Deutung eines angeblichen Seneca-Zitats durch Autoren des 12. bis 14. Jahrhunderts*, Stuttgart 1996, S. 5.

¹⁶⁸ TÖPFER, *Eigentum und Unfrieden*, S.8.

¹⁶⁹ TÖPFER, *Eigentum und Unfrieden*, S. 8-9. In Anm. 15 weist Töpfer darauf hin, dass dieser Text in der ursprünglichen Fassung der *Glossa ordinaria* nicht vorhanden war und wahrscheinlich erst im 13. Jahrhundert hinzugefügt wurde.

Priester zulässig? Bekanntlich hat sich eine der faszinierendsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte, der hl. Franziskus, für den Weg einer absoluten Armut entschieden und dies empfahl er dringend auch seinen Nachfolgern im Orden.¹⁷⁰ Sein Auftreten rief nicht nur ein unglaubliches Echo im Volk hervor, sondern verursachte auch eine theologische und juristische Diskussion als Versuch einer theoretischen Begründung des franziskanischen Lebensweges. So vertrat zum Beispiel der Ordensprokurator Bonagratia von Bergamo die Auffassung, dass Christus und die Apostel in einem absoluten und wortwörtlichen Sinn arm waren. Sie besaßen kein *dominium*, keine *administratio* (Begriff für das Verfügen eines Prälaten über Kirchengut), sie hatten wirklich nichts - auch nicht im Sinne „Sklave hat sein Hemd.“ Das einzige, was sie „hatten“, war der unverzichtbare *simplex usus facti* – für den Lebensunterhalt notwendige Dinge.¹⁷¹

Angesichts der heftigen Diskussion musste natürlich auch das Lehramt das Wort ergreifen, die von ihm einbezogenen Positionen waren aber recht unterschiedlich. Papst Nikolaus III. hat in seiner Bulle *Exiit qui seminat* aus dem Jahr 1279 den Franziskanern die Unterscheidung zwischen dem praktischen Gebrauch der Dinge und dem Besitz, bzw. Besitzrechten bestätigt. Das zum Leben notwendige Minimum sollen die Brüder des Hl. Franziskus aber nicht verwerfen, weil die Selbsterhaltung immerhin eine Pflicht des Menschen bleibt.¹⁷² Papst Johannes XXII., ursprünglich ein Jurist¹⁷³, entwickelte

¹⁷⁰ Die Forderung der *altissima paupertas* für die Minderbrüder hat Franziskus als eine absolut verbindliche Norm gemeint, bald nach seinem Tod begann aber eine Auseinandersetzung innerhalb des Ordens, wie sie eigentlich auszulegen sei und ob die ganze Regel „unantastbar“ sei. Mehr z.B. MIETHKE, Jürgen, Paradiesischer Zustand – Apostolisches Zeitalter – Franziskanische Armut. Religiöses Selbstverständnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert. In: FELTEN, Franz/JASPERT, Nikolas, *Vita religiosa im Mittelalter*. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, Berlin 1999.

¹⁷¹ TÖPFER, Urzustand und Sündenfall, 420 – 422. Als eine der Quellen diene Bonagratia von Bergamo neben Augustinus wieder die Causa XII des Decretum Gratiani – hier liegt also eine gewisse Verbindungslinie zu Payne vor. Töpfer beschreibt auf Seite 423 auch eine weitere theologische Argumentation: Christus musste eine vollkommene menschliche Natur annehmen, d.h. aber die vor dem Sündenfall, die weder Besitz noch Herrschaft kannte. Diese „Linie“ kommt bei Payne überhaupt nicht vor (höchstens als Andeutung).

¹⁷² KAUFMANN, Matthias, Das Recht auf Eigentum im Mittelalter. In: ECKL, Andreas/LUDWIG, Bernd (Hgg.), *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, München 2005, 77.

¹⁷³ Die Zeit des Johannes XXII., der als erster Nachfolger Petri in Avignon residierte, war voll von interessanten kirchlichen und politischen Ereignissen; es entstanden auch einige wichtige staatspolitische

dagegen nach einigen theologischen Konsultationen in einer Art von Streitgespräch mit den franziskanischen Theologen¹⁷⁴ eine ganz andere Theorie. Erstens müssen *dominium* und Besitz zusammen gedacht werden, denn es gibt keinen Gebrauch ohne darauf irgendein Recht zu haben. Zweitens können die Minderbrüder persönlich ruhig in einer vollkommenen Armut leben, aber als ein Orden, als eine Körperschaft, haben sie sehr wohl das Recht auf Besitz (der nach der Bulle *Ordinem vestrum* von Innozenz IV. schon früher auf Rom übertragen worden war). Und drittens, was den Zustand vor dem Sündenfall betrifft, verfügte Adam noch vor der Erschaffung von Eva über ein *dominium*, eigentlich über die ganze Welt.¹⁷⁵

Die zwei letzten Stationen des Entwicklungsweges des Begriffs *dominium* durch die Geschichte sind Wilhelm von Ockham und John Wyclif, die Payne unmittelbar beeinflussten. Ockham entwickelte eine ausführliche Polemik mit dem Papst, dessen Beweise nach Ockham zu viel auf einem Spiel mit äquivoken Bedeutungen aufbauen. (Zu einer Klärung der äquivoken Begriffe und deren eindeutigen Verwendung hat auch Payne am Anfang seiner Rede eingeladen). Was den Armutsstreit betrifft, meint Ockham, dass es sehr wohl möglich sei, einen Gebrauch (*usus*) von Dingen von *possessio* und *dominium* zu trennen: Wenn die Minderbrüder etwas erbetteln, dürfen sie diese Güter ohne jeglichen Rechtsanspruch, ohne über ein *dominium* über sie zu verfügen,

Konzepte. Ausführlich z.B. HORST, Ulrich, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316 – 34), Stuttgart 1996.

¹⁷⁴ Außer Bonagratia von Bergamo gehörten zu den Gegnern des Papstes der franziskanische Ordensgeneral Michael von Cesena und der englische Theologe Wilhelm von Ockham. Das Streitgespräch verlief aber offensichtlich nicht so tolerant wie die Diskussion in Basel, weil alle drei im Mai 1328 aus Avignon flohen. TÖPFER, Urzustand und Sündenfall, 431.

¹⁷⁵ Der Papst bezog sich z.B. in der Bulle *Quia vir reprobus* (1329) auf Gen 1,28, wo Adam ein *dominium* über Fische, Vögel und Tiere zugesprochen wird. Dies deutete er, „unter Ausnutzung der Doppelbedeutung von *dominium* als » Herrschaft« und » Eigentum« als erste Form des Eigentums und legt anhand einer Passage aus dem Buch Jesus Sirach 17,1-5 besonderen Wert darauf, dass dieses Eigentum bereits vor Evas Entstehung ihm gehörte.“ Es ging aber um keine explizite Frauenfeindlichkeit des Papstes, sondern um einen Beweis, dass es im Urzustand Privateigentum gab. KAUFMANN, Das Recht auf Eigentum im Mittelalter, 79. Vgl. ferner auch MIETHKE, Paradiesischer Zustand, 520 – 522. Die Bulle *Quia vir reprobus* ist auch aus dem Grund interessant, dass in ihr sehr viele Bibelstellen, Zitate der Kirchenväter usw., die Peter Payne später bringen wird, bereits diskutiert werden.

genießen.¹⁷⁶ Dies gilt auch im Alltag: Wenn ich von jemandem zum Essen eingeladen bin, entsteht dadurch keine durch Recht regulierte Beziehung, ich esse einfach, was ich bekomme).¹⁷⁷ Diese „Prolegomena“ dienten Ockham nicht nur zur Verteidigung der Franziskaner, sondern auch zu weiteren Angriffen gegen die politische Macht der Amtskirche; an dieser Stelle halte ich es für wichtig, dass die Abtrennung des Gebrauchsrechts auf das Lebensnotwendige vom *possessio/dominium* (die auch Payne voraussetzt) bereits vorhanden war, obwohl sie in der ersten Linie auf die Situation der Franziskaner zielte.

Wyclif hatte schon alle Priester im Blick. In einer umfassenden Theorie über *dominium/possessio*, die er in seinem Werk *De civili dominio* entwickelte, geht er davon aus, dass das Phänomen der *possessio* eine der Folgen des Sündenfalls sei. Auch aufgrund seiner Natur als Leib und Seele „besitzt“ der Mensch immer schon etwas – zumindest seinen Leib. Für die Arten des Besitzes verwendet Wyclif uneinheitlich verschiedene Begriffe – zum Beispiel, was den Leib betrifft, spricht er über *proprium*.¹⁷⁸ Ohne auf die ganze komplizierte und an vielen Stellen widersprüchliche Theorie Wyclifs einzugehen, kann hier konstatiert werden, dass der Klerus aus der menschlichen Gesetzgebung, die die Besitzproblematik, wie sie sich nach dem Sündenfall ergibt, im Blick hat, schon von vornherein ausgenommen wird. Die Priester sollen sich nämlich nach dem göttlichen Gesetz orientieren und dieses impliziert ein Leben nach dem

¹⁷⁶ Der Gedanke des *usus*, der sowohl von *possessio* als auch von *dominium* getrennt sein kann, stammt von Petrus Johannis Olivi. Diesen für die armen Franziskaner erlaubten *usus* nannte er *usus pauper*. MIETHKE, Paradiesischer Zustand, 516.

¹⁷⁷ KAUFMANN, Das Recht auf Eigentum im Mittelalter, 80 – 81. Ockham unterscheidet in seinem *Opus nonaginta dierum* ein (legalistisches) positives Recht auf Dinge/Gebrauch und ein natürliches Recht auf das Lebensnotwendige – von diesem können die Franziskaner nicht ausgeschlossen werden. Es geht um einen Anspruch, der (schöpfungstheologisch) jedem Menschen als „Gebrauchsbefugnis an den Dingen dieser Welt“ gehört. Vgl. MIETHKE, Jürgen, De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen 2000, 284.

¹⁷⁸ WYCLIF, De civili Dominio I, 131 – 132. Es gibt auch verschiedene entweder private oder gemeinsame Güter – *bona*. Sie können zum Beispiel durch Zufall, Glück, durch Gnade Gottes oder anders vermehrt werden.

Vorbild der Apostel - d.h. die Priester müssen mit einem notwendigen Lebensminimum ausgehen können und kein *stipendium copiosum* verlangen.¹⁷⁹

Für die Rede Paynes ist die oben skizzierte Vorgeschichte des Problems insofern wichtig, als die Themen, Motive und auch einige Begründungen in der Theologie und in der Kanonistik, die in der Zeit etwas wie eine christliche Staatstheorie oder christliche politische Ethik darstellten, bereits präsent waren. Auch wenn sie Payne nicht ausdrücklich benennt, bleiben sie im Hintergrund immer vorhanden. In seiner Definition scheint er eine Mittelposition zu vertreten, im Unterschied zu den radikaleren franziskanischen Auffassungen spricht er den Klerikern nicht jede Art von Besitz ab (obwohl er nicht ausdrücklich sagt, welche erlaubt wäre).

4.2.2 Das *dominium*

Der Begriff des *dominium*, den Payne im Rahmen seiner zweiten *suppositio* definiert, ist mit dem Begriff der *possessio* verwoben und genauso wie dieser weist es in der Geistesgeschichte des Mittelalters mehrere Bedeutungen auf. Vorweg kann als These vorgeschlagen werden, dass der geistliche Weg des Verständnisses Paynes teilweise wieder über Wilhelm von Ockham, vor allem aber über John Wyclif führt; zunächst soll aber die Definition von Payne näher betrachtet werden.

Payne macht gleich am Anfang klar, dass es ihm ausschließlich um ein ziviles/politisches *dominium* geht. Dieses gründet in der menschlichen Sünde und seine Entstehung ist also erst nach dem Sündenfall zu situieren. Es gäbe auch andere Varianten von *dominium*: Zum Beispiel ein *dominium* der Engel (wirkt in der praktisch-spirituell orientierten Rede Paynes eher unvermittelt - als ein Überrest von scholastischen Spekulationen?) oder ein *dominium monasticum* etc.¹⁸⁰ Payne definiert

¹⁷⁹ WYCLIF, De simonia, 16 - 17. Die ganze Problematik ist natürlich viel komplizierter; mein Eindruck ist, dass Wyclif mehr *dominium* und *lex Dei* (s.u.) als ihre logischen Konsequenzen – hier die praktischen Fragen der priesterlichen Lebensweise - im Blick hat. Vgl. z.B. auch LAHEY, Stephen E., Philosophy and Politics, 133 – 140.

¹⁸⁰ Ich finde interessant, dass der Begriff des evangelischen *dominium*, das für Wyclif sehr wichtig war (Unterscheidung der zivilen und der evangelischen Herrschaft), in der Grundlegung von Payne nicht erwähnt wird. Eine Erklärung wäre, dass Payne die Konzilsväter nicht gleich am Anfang provozieren

weiter: „*Dominium civile est dominium proprietarium activi viatoris super bonis fortune plene secundum leges humana*“¹⁸¹. Die Übersetzung könnte so lauten: Das zivile/politische *dominium* ist eine (Besitz-)Herrschaft über Eigentum des aktiven Pilgers über die Güter des Glücks gemäß menschlichen Satzungen geübt. Diese Definition übernimmt Payne wortwörtlich von Wyclif, genauer aus seinem dritten Buch *De civili dominio*¹⁸², aus verständlichen Gründen ohne ihn zu nennen. Mit Namensangabe zitiert Payne dazu „als Beleg“ noch eine Stelle aus dem Werk *De pauperie Salvatoris* von Richard Fitz Ralph.¹⁸³ Die Aussage ist in ihrer Richtung gleich: Das zivile *dominium* ist als ein endliches Phänomen ein Verfügen der vernunftbegabten Person über „Dinge“, das nach dem menschlichen Recht reguliert wird.

Diese Kurzdefinition scheint zunächst harmlos zu sein; es mag überraschend wirken, dass Payne eine politische Herrschaft nicht direkter anspricht. Die tschechische Fassung des Artikels war viel eindeutiger (und mehr im Sinne Wyclifs): Die Priester sollen sich nicht in die Sachen der weltlichen Herrscher einmischen! Höchstwahrscheinlich rechnet hier Payne damit, dass eine (politische) Herrschaft/Macht bei *dominium* „automatisch“ (ein *dominus* herrscht nicht nur über „Dinge“, hat allgemein eine Gewalt) inbegriffen ist. Das semantische Feld des Begriffs reicht also von *possessio* als Grundlage bis zum hergestellten Herrschaftsverhältnis, das auch die beherrschten Menschen umfasst.¹⁸⁴ Payne fügt noch einige Autoritäten hinzu und schließt mit einem augustinischen Gedanken – die Geschichte des *dominium* habe in Gen 4, d.h. mit Kain, angefangen – so wird das Politische doch zumindest am Ende des

wollte. Der Zuweisung der *ecclesia* zum evangelischen Bereich wird aber schon bei der Definition des Rechts und eigentlich auch von der Pragmatik der ganzen Rede her später deutlicher.

¹⁸¹ BARTOŠ, Posicio, 2.

¹⁸² WYCLIF, *De civili dominio* III, 178. Den Kontext dieser Passage bei Wyclif bildet die Frage der Besitzlosigkeit der Priester.

¹⁸³ Richard Fitz Ralph (1295 – 1360) war Erzbischof in Armagh (Irland) und ein Gegner der Mendikantenorden, mit denen er in seiner Diözese Probleme hatte. In der Literatur wird sein Einfluss auf Wyclif betont: Wyclif übernimmt vor allem seine Behauptung, dass jemand ein *dominium* nur dann „besitzen“ kann, wenn er sich in der Gnade Gottes (moraltheologisch als Zustand ohne Todsünde gemeint) befindet. Diese These gehört zu den grundlegendsten Konstanten des (sonst oft widersprüchlichen) Denkens Wyclifs. Vgl. z.B. LAHEY, *Philosophy and Politics*, 39.

¹⁸⁴ Mehr zur Entwicklung des Begriffs im Mittelalter KRÜGER, *Der Traktat » De ecclesiastice potestate«* des Aegidius Romanus, 362 – 369.

Absatzes kurz angedeutet und es wird damit auch wieder deutlich gemacht, dass die Herrschaft eine der Folgen des Sündenfalls ist.¹⁸⁵

Um den Kontext der Definition zu verstehen, muss man wieder einen zurück in die Geschichte werfen. Im Jahr 1304 wurde nach Coelestin V. Bonifaz VIII. zum Papst gewählt, der sowohl in der Theorie als auch in der Praxis keinen Zweifel zuließ, dass er, respektive der Papst nicht nur die höchste geistliche, sondern auch die höchste politische Autorität/Macht überhaupt darstellt und es ist kein Zufall, dass sich während seines Pontifikats „eine radikale Wende in der Geschichte der politischen Theorie abzeichnete“¹⁸⁶. Es entsteht die Theorie des Papalismus, die im Grunde besagt, dass sich alles *dominium* nur in der Kirche befindet, dass es nur der Kirche gehört und dass es nur demjenigen verliehen wird, der sich in der Gnade der Kirche befindet. Diese Theorie „der zwei Schwerter“, die ihren Ausdruck in der bekannten Bulle *Unam sanctam* fand, stellt also die ganze Welt, die ganze politische Sphäre unter die Herrschaft der Kirche/des Papstes. Auf viele Theologen (und vor allem auf die „Politiker“) wirkte eine solche These natürlich anstößig und es bildeten sich zwei „Fronten“ heraus. Gegen die Anhänger des Papsttums stellten sich die Widersacher der päpstlichen Herrschaft, die sehr oft als ihre wichtigste Autorität Augustinus verwendeten und gerade bei ihnen beginnt nach einigen Autoren die „Linie“, die zu Wyclif, Hus und Payne führen wird.¹⁸⁷

Die Position des wichtigsten Vertreters des päpstlichen Herrschaftsanspruchs, Ägidius Romanus, kann hier nur ganz kurz referiert werden.¹⁸⁸ Als ein Vergleichsbeispiel

¹⁸⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XX, 1f. Auch Wyclif führt das erste *dominium* auf Kain zurück, der eine Stadt gegründet habe, um seine räuberischen Mitstreiter besser organisieren zu können. Vgl. TÖPFER, Bernhard, *Die Deutung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus*, 58. Für die Gesamtdeutung der staatlichen Macht bringt dieses Argument gewisse Probleme, was sich im Verlauf der Rede noch zeigen wird.

¹⁸⁶ MIETHKE, *De potestate papae*, 55.

¹⁸⁷ KNOWLES, David, *The religious orders in England: The End of middle Ages*, Band 2, Cambridge 1955, 61 – 62. Die Problemlage ließe sich nach Knowles auch so formulieren: Für beide Parteien gründet *dominium* in der Tat in der Kirche, aber alles hängt davon ab, ob die Kirche als sichtbar oder unsichtbar verstanden wird.

¹⁸⁸ Eine ausführliche Analyse der „päpstlichen“ Position und der komplizierten Begriffe macht anhand der Traktate von Aegidius Romanus der schon öfters zitierte KRÜGER, *Der Traktat » De ecclesiastice potestate«* des Aegidius Romanus, v.a. 323 – 350; 362 – 439. Vgl. auch andere Autoren bei MIETHKE, *De potestate papae*, 83-108. Miethke zeigt sich allerdings als ein Gegner von solchen Positionen, er nennt sie zum Beispiel „kuriale Propaganda“ oder „offensichtlicher Opportunismus.“

hat man das Verhältnis von Leib und Seele verwendet: Die Seele, obwohl sie theoretisch nur eine „nicht materielle“ – also: spirituelle – Macht besitzt, herrscht sie doch vollkommen über den Leib. Analog dazu kann man auch die Fülle der Macht in den Händen der Kirche/des Papstes verstehen, als *plenitudo potestatis*. Freilich liegt diese Gewaltfülle bei Gott selbst, er hat sie aber nach dem Zeugnis der Schrift dem Apostel Petrus – seinem Vikar – übertragen. Wichtig ist, dass die vollkommene Gewalt des *Vicarius Christi* nicht nur die Kirche als solche, sondern auch „die Welt“ (im politischen Sinn) umfasst. Solche Kompetenz wurde immer zumindest implizit mitgedacht: Der Papst ist derjenige, der allen Fürsten oder Königen einen Teil der Macht, einen Teil der allumfassenden *potestas* verleiht. Praktisch kann sich die „weltliche“ Macht des Papstes zum Beispiel in seiner Funktion als oberste richterliche Instanz, im Leihsystem, bei der Krönung des Kaisers etc. zeigen, man könnte also sagen, dass sie eher theoretisch im Sinne eines Anspruchs besteht – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Für den Begriff des *dominium* ist die *potestas* von besonderer Bedeutung: *dominium* gründet in *potestas*, es zeigt ihre konkrete „weltliche“ Seite, es ist ihr Ausdruck und ihre praktische Anwendung, „*dominium* is the major temporal manifestation of *potestas*“¹⁸⁹.

Für unseren Kontext ist die Gegenposition viel wichtiger. Ihre Vertreter, wie Wilhelm von Ockham¹⁹⁰, teilten durchaus die Ansicht, dass der Mensch im Paradies tatsächlich über ein von Gott gegebenes *dominium* verfügte. Nach dem Sündenfall ging aber alles verloren und die Menschen mussten quasi „mit eigenen Kräften“ alles neu aufbauen bzw. ordnen, damit die Lebenserhaltung überhaupt gesichert wäre. Und was im Paradies eine Selbstverständlichkeit war, muss nach dem Fall gegen Widerstände mühsam erkämpft werden. Diese (Neu-)Gestaltung der Welt durch die Menschen betraf sowohl Besitz als auch Herrschaft, es gibt also keine unantastbare *potestas*, sondern alle politischen Formen sind dem Wandel der Geschichte unterworfen und daher auch unter Umständen (die in dem menschlichen Recht definiert werden sollen) revidierbar!

¹⁸⁹ LAHEY, *Philosophy and Politics*, 41.

¹⁹⁰ In der Staatslehre von Ockham befinden sich auch viele interessante „moderne“ Meinungen z.B. über die Beziehung von Papst und Kaiser oder über Recht auf Widerstand gegen einen Tyrannen. Ausführlich zu Ockham (im Kontext seiner Lebensgeschichte) MIETHKE, Jürgen, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.

Miethke betont, dass diese „Entsakralisierung“ auch die Kirche bzw. ihre Hierarchie betraf – Ockham habe sogar in seinem Werk *Dialogus* das Problem diskutiert, was wäre, wenn es mehrere Päpste gäbe.¹⁹¹

Ähnliche Positionen wie Ockham vertrat auch Johannes Wyclif.¹⁹² Das vollkommene *dominium* im Paradies korrumpierte nach dem Sündenfall und die Menschen mussten eine neue Gesetzgebung einführen, die der neuen Situation entsprach und die „in ähnlich ausgeprägter Weise wie für Augustinus durch die Sündhaftigkeit der Menschen bedingt und mit Mängeln behaftet war“¹⁹³. Jedoch auch in dieser überwiegend dunkel gefärbten Situation lässt Wyclif einige optimistische Töne anklingen: Den Menschen wurde nicht einmal nach dem Fall der göttliche Beistand entzogen und schon im Alten Testament versuchten die Juden, eine gerechte Staatsordnung aufzubauen (Wyclif schätzt die Zeit der Richter, vor allem aber das Königtum bzw. die Monarchie). Umso mehr gilt es in der Zeit der Gnade, dass sich der Mensch mit der Hilfe Gottes einer gerechten Gesellschaft zumindest annähern kann. Dabei gilt als Voraussetzung, dass sich jeder „Herrscher“ in der Gnade Gottes befinden muss (These von Fitz Ralph)¹⁹⁴ und ferner dass sich die ganze menschliche Rechtsordnung, das *ius civile*, an dem Gesetz Gottes (s.u.) orientiert. Im Fall der Kirche erlaubt dieses Gesetz Gottes keine weltliche Herrschaft. Diese existiert, um zu dienen (von Bernhard von Clairvaux übernimmt Wyclif den Begriff *ministerium*). Welche (ernsten) Konsequenzen dieses Konzept bedeutete, wurde schon im 3. Kapitel dieser Arbeit skizziert.

¹⁹¹ MIETHKE, De potestate papae, 286. Die Erfahrung eines ketzerischen Papstes (Johannes XXII.), die Ockham durchmachen musste und die Miethke wieder mit großem Nachdruck schildert (Seite 271), erinnert ferner auch an Johannes Hus (der ihn allerdings gleich als Antichrist bezeichnet).

¹⁹² Sekundärliteratur zu *dominium* bei Wyclif: LAHEY, Philosophy and Politics, 68 – 121; STÜRNER, Wolfgang, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken, Sigmaringen, 1987, 242 – 245; TÖPFER, Urzustand und Sündenfall, 506 – 527.

¹⁹³ TÖPFER, Urzustand und Sündenfall, 510.

¹⁹⁴ Nur den von Gott Erwählten wird ihr *dominium* zum Nutzen und zum Heil, den Sündern aber, die es zu besitzen scheinen, wird es zum Verderben! Vgl. STÜRNER, Peccatum und Potestas, 242.

4.2.3 Klerus und Gesetz

Den Begriff *cleros/clerici* erklärt Payne ganz kurz: Kleriker sind diejenigen, die ordiniert wurden und die ein apostolisches Leben führen. Ein solches Leben aber impliziert, dass alles, was die Kleriker haben, sie nicht privat (*civiliter*) im Sinne eines weltlichen Besitzes, sondern gemeinsam (*communiter*) haben. Diese kurze Definition scheint offensichtlich keine „neutrale“ Vorerklärung zu sein, sondern beinhaltet schon das, wovon die Hörer argumentativ überzeugt werden sollen. Payne belegt seine Definition mit zwei kurzen Hinweisen auf die wichtige Epistel des Hieronymus an Nepotianus (diese wird später behandelt) und auf das *Decretum Gratiani*. Beim Kirchenrecht verweist er auf *Distinctio XXI*, wo die verschiedenen Bezeichnungen der Kleriker, ihre hierarchischen Differenzen etc. beschrieben und wo verschiedene weitere Definitionen aufgelistet sind. Die Intention Paynes für diesen Hinweis könnte meiner Meinung nach sein: Das, was behandelt wird, betrifft tatsächlich alle Priester bzw. Kleriker, mit dem Papst an der Spitze bis zum letzten Landpfarrer!¹⁹⁵ Hermeneutisch sehr wichtig ist der Verweis auf den uns schon bekannten Canon *Dilectissimus* (Causa XII, q. XI) – hier geht es u.a. darum, dass die Kleriker mit ungeteiltem Herzen Gott dienen sollen. Auch dieses Argument wird später noch genauer analysiert.¹⁹⁶

Auch der Begriff des Rechts bekommt von Payne eine eigene *suppositio*. Wie wir schon gesehen haben, steht Payne in einer Tradition, die sowohl Besitz als auch Herrschaft mit dem Faktum des Sündenfalls verbindet und sie damit auch in den Bereich des menschlichen bzw. positiven Rechts lokalisiert. Sie unterliegen und dienen der irdischen Gewalt (*vis*). Irgendeine Verbindung mit dem göttlichen Recht bzw. Gesetz wird von Payne abgewiesen. Das göttliche Recht gründet nach Payne ausschließlich in Gott selbst, es wird durch Wort und Tat Christi offenbart und damit wird es auch zum evangelischen Gesetz (*lex evangelica*). Das weltliche bzw. menschliche Gesetz, das dagegen in der Sünde der Menschen gründet, existiert in zwei Varianten - entweder als

¹⁹⁵ Vgl. die Antwort Wyclifs an die Vorwürfe des Papstes Gregor XI.: “No cleric may hold civil dominion without mortal sin, and by cleric I mean Pope, Cardinal, Bishop, Deacon, and other Priests.” LAHEY, *Philosophy and Politics*, 109 – 110.

¹⁹⁶ Vorweg kann gesagt werden, dass dieses Argument auch bei Wyclif verwendet wird – vgl. WYCLIF, *De civili dominio III*, 179.

das zivile oder als das kanonische Recht.¹⁹⁷ In der Kirche gibt es beide Arten des menschlichen Rechtes; das zivile Gesetz betrifft die Laien, das kanonische Gesetz reguliert das Leben der Kleriker.

Der Gesetzesbegriff ist nicht nur für die Rede von Peter Payne, sondern auch für die ganze hussitische Bewegung von enormer Wichtigkeit. Die Orientierung am Wort Gottes und seine Verwirklichung in der *ecclesia primitiva* scheint mir etwas wie eine *conditio sine qua non* zu sein (vgl. zum Beispiel auch den Egerer Richter). Deshalb ist es an dieser Stelle angebracht, die Bedeutung des „Gesetzes“ und dessen Formulierung bei Wyclif, die auch im Hussitismus intensiv rezipiert wurde, in einem Exkurs kurz zu beleuchten.

Exkurs II: Der Gesetzesbegriff bei Wyclif

Die Voraussetzungen für das Verständnis und für die Formulierung des „Gesetzes“ bei Wyclif stammen aus seiner philosophischen Forschung und Tätigkeit. Er war ein überzeugter, man könnte fast sagen ein extremer „Ultrarealist“¹⁹⁸ und seine realistischen Ansichten hatten natürlich große Auswirkungen auch auf seine theologischen Positionen. In der Zeit, in der die nominalistische Philosophie die herrschende Lehrmeinung darstellt, wendet sich Wyclif der herkömmlichen „konservativen“ Lehre zu und orientiert sich an der platonischen und an der neuplatonisch–augustinischen Tradition. Es ist auch nicht die optimistische thomistische Verbindung von *fides* und *ratio*, was Wyclif interessiert; vielmehr sucht er die

¹⁹⁷ Diese These scheint wieder von Wyclif inspiriert zu sein - dieser hat sich mit der Unterscheidung der Gesetze im ersten Teil seines Werkes *De civili Dominio* ausführlich beschäftigt (vor allem in den Kapiteln XXVII und XVIII). Der Kontext hier ist eine leidenschaftliche Verteidigung der Monarchie als der besten Staatsform: Die Monarchie ist die Staatsform der Bibel und daher „Teil“ von *lex Dei*; die natürliche menschliche Recht (die erst aufgrund des Sündenfalls zustande kam) soll sich dem göttlichen Gesetz annähern. Oder genauer ausgedrückt: Das menschliche Gesetz soll das göttliche Gesetz wiederspiegeln, weil sie ohnehin aus ihm stammt. Das göttliche Gesetz ist Quelle aller Gesetze.

¹⁹⁸ Vgl. ROBSON, J.A., *Wyclif and the Oxford schools*, Cambridge 1961, S. 145. Nach Robson war Wyclif allerdings in seinem Jugendalter eher ein Anhänger des Nominalismus, der ihn als ein moderner neuer Weg faszinierte. Umso intensiver war dann seine Zuwendung zu der alten Lehre. „Is the rigour of his doctrine really the fanaticism of the convert?“ stellt Robson eine interessante und sicher berechtigte Frage.

(traditionellen) ursprünglichen und ewigen Ideen. Diese werden natürlich christlich ausschließlich als Ideen Gottes verstanden, die, sehr vereinfacht gesagt, zu seinem Wesen auf irgendeine Weise gehören. Ihre Einbettung als Vorbilder in eine Theologie der Geschichte wird auch eine große gesellschaftliche Sprengkraft mit sich bringen.

Nicht nur die Ideen besitzen die ewige und absolute Wahrheit, sondern auf dem gleichen Niveau befindet sich auch die (gesamte) Heilige Schrift, die alle göttlichen Wahrheiten beinhaltet.¹⁹⁹ In der Heiligen Schrift steht alles, die ganze Wahrheit über Gott, über die Welt und über den Menschen; sie ist ontologisch und erkenntnistheoretisch unvergleichbar höher als alle menschlichen Wissenschaften wie Philosophie oder Mathematik. Sie genügt sich selbst und weil sie direkt von Gott stammt (sie wurde von Gott inspiriert), hat sie eine absolute Gültigkeit. Dadurch wird die Heilige Schrift als *lex Christi* gleich zu einem Maßstab, zu einer Norm, zu einem Gesetz und zum Ursprung aller Gesetzgebung. Ihre absolute Verbindlichkeit gilt natürlich auch für die Kirche.²⁰⁰ Die Ideen Gottes und seine Wahrheiten sind natürlich nicht als eine „Summe“ oder als eine „Zusammensetzung“ zu denken, sondern es geht um einen Monismus. Eine Ursache am Anfang – Gott ermöglicht das Sein, prägt und durchdringt es und so entsteht eine Art von Monismus. Die Natur, die Welt kann in diesem Sinn nicht „selbstständig“ gedacht werden – *lex naturae* ist mit *lex Dei* und auch mit *lex Christi* identisch.²⁰¹ So scheint zum Beispiel der Begriff des *lex naturae* sehr exakt und auf gewisse Weise „positiv“ zu sein: Wenn aber das natürliche Gesetz mit dem Gesetz Christi, das in der Heiligen Schrift vollständig formuliert wird, identisch ist, lässt dann Wyclif überhaupt – im Unterschied zum Beispiel zu Thomas von Aquin²⁰² – einen Raum für die menschliche Vernunft oder für ein selbstständiges Denken zu?

¹⁹⁹ Vgl. z.B. WYCLIF, *Opus evangelicum* I, 91. Wyclif fügt an dieser Stelle hinzu, dass der Gedanke (alle Wahrheit befindet sich in der Schrift) schon von Augustinus stammt.

²⁰⁰ Vgl. WYCLIF, *De civili Dominio* I, 347 f.

²⁰¹ Ausführlicher HEROLD, Vilém, Wyclif als Reformator. Die philosophische Dimension. In: SEIBT, Ferdinand (Hg.), *Jan Hus zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, München 1995, 39 – 47.

²⁰² Thomas von Aquin verbindet in seiner *Summa* (STh I-II, q. 91) *lex naturalis* klar mit der menschlichen Vernunft, die unterscheiden muss, was gut oder böse ist und damit „Raum sowohl für Freiheit als auch Dynamik“ lässt. GABRIEL, Ingeborg, *Paradigmenwechsel in der Sozialethik*. In: REIKERSTORFER,

Der wichtigste Punkt liegt darin, dass die Identifizierung der Gesetze bei Wyclif auf keinen Fall einer Verteidigung der bestehenden Natur-, Gesellschafts- oder Kirchenordnung im Sinne des naturalistischen Fehlschlusses dient. Im Gegenteil, *lex Christi*, die wörtlich auszulegende Heilige Schrift wird zum Ausgangspunkt seiner scharfen Kritik an den herrschenden kirchlichen Missständen, die einen sehr scharfen Ausdruck in der Forderung der armen Kirche Christi fand (vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit). Das Gesetz Christi, das evangelische Gesetz kann Maßstab der Kritik nur deshalb sein, weil es die grundlegendste und einzige Norm für die Kirche und die Gesellschaft ist.²⁰³ Sie kann fast kosmologisch als das einzige Prinzip, das das ganze Universum durchdringt, gedacht werden und falls ihr die Realgeschichte oder der gegenwärtige Zustand der Welt nicht entsprechen, sind sie nach ihrem Vorbild neu umzugestalten. Alles, was dem Gesetz Christi widerspricht oder was sich einfach in der Bibel nicht findet, ist abzulehnen (oder man braucht es zumindest nicht zu respektieren) – das betrifft auch und vor allem die kirchliche Institutionen, das Papsttum, die Konzilien.²⁰⁴ Genauso – oder mindestens sehr ähnlich – hat das Gesetz Gottes auch Johannes Hus verstanden.²⁰⁵ *Lex Christi* ist die höchste Norm für die Gesellschaft und noch mehr für die Kirche – das ist eine der wichtigsten Grundlagen des Denkens von Johannes Hus und in diesem Sinn ist auch seine bekannte Devise *Veritas omnia vincit* zu verstehen.

Johann/JÄGGLE, Martin (Hg.), Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien. Wien 2009, 150.

²⁰³ Vgl. WYCLIF, *De civili Dominio* I, 139.

²⁰⁴ Es wurde schon im Zusammenhang mit dem Egerer Richter gezeigt, dass in dieser Behauptung ein unüberwindbares Problem steckt, und zwar die Frage der Bibelauslegung. Im Fall des Papsttums könnte man zum Beispiel streiten, ob es in Mt 16,18 eingesetzt wurde oder nicht. Diese Frage scheint Wyclif eher zu ignorieren, bzw. ist sie in einer idealen Monarchie, die gemäß dem Gesetz Christi geschaffen ist, etwa überflüssig? Johannes Hus tendiert dagegen zu einer eher „individualistischen“ Lösung – die einzelnen Christen wissen mit Hilfe ihres Gewissens, ihres Glaubens und ihrer Vernunft, was die Wahrheit ist.

²⁰⁵ In der Forschung wird heftig diskutiert, inwieweit Johannes Hus die philosophische und die theologische Lehre übernommen hat – in der älteren Literatur wird der Einfluss Wyclifs auf Hus sehr betont, in der neueren dagegen eher marginalisiert. Ohne auf die Details einzugehen kann an dieser Stelle konstatiert werden, dass Hus im Fall von *lex Christi* eine sehr ähnliche, fast identische Position wie Wyclif vertritt – vgl. z.B. HUS, *O svatokupectví*, 391. Vgl. auch TÖPFER, Bernhard, *Lex Christi, dominium und kirchliche Hierarchie bei Jan Hus im Vergleich mit John Wyklif*. In: SEIBT, Ferdinand (Hg.), *Jan Hus zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, 157 – 165.

Um den kurzen Exkurs abzurunden: Es gibt nach dem Sündenfall als eine seiner Folgen auch das menschliche Recht bzw. Gesetz.²⁰⁶ Es scheint mehr auf der menschlichen Vernunft aufzubauen²⁰⁷ und wird von der Gemeinde im idealen Fall zum Wohl des Menschen verordnet. Auch für das menschliche Gesetz gilt aber, dass es in dem göttlichen Recht gründet und gleichzeitig, dass die *lex Christi* seinen Maßstab darstellt. Die Trias *lex Dei – lex Christi – lex naturae* ist das einzige gültige und normative Gesetz und falls sich das menschliche Recht nicht darauf stützt, kann es ignoriert werden. Konkret kann es zum Beispiel bedeuten, dass ein weltlicher Besitzer bzw. Herrscher, der eine schwere Sünde begangen hat und sich daher nicht in der göttlichen Gnade befindet, seine Besitzerrechte auf eine nicht legitime Weise ausübt! Analog wie für die Kirche steckt auch hier eine große gesellschaftliche Sprengkraft, dieses Mal für die „profane“ Gesellschaft – soll die mittelalterliche Ordnung nach der Einsicht in das *lex Christi* einfach abgeschafft werden? Soll „man“ den nicht legitimen Herrscher absetzen? Hier mag eine Schwäche der Lehre von Wyclif, der ein begeisterter Befürworter der absolutistischen Monarchie war, liegen. Vielleicht könnte man Wyclif zusammen mit Hus²⁰⁸ oder Luther in die Reihe der Reformatoren einordnen, die die möglichen sozialen Auswirkungen ihrer theologischen Positionen im Voraus nicht richtig abgeschätzt haben.

4.3 Biblische Grundlagen der Rede Paynes

Auch für den aufmerksamen Schüler Wyclifs Peter Payne ist die Heilige Schrift die höchste und einzige Norm, nach der der (unbefriedigende) gegenwärtige Zustand der Kirche gemessen werden und nach der sich die Lösung der Missstände orientieren

²⁰⁶ WYCLIF, De civili Dominio I, 131 – 132.

²⁰⁷ WYCLIF, De civili Dominio I, 125 – 126.

²⁰⁸ Bei Johannes Hus ist allerdings diese Problematik differenzierter zu beurteilen. Die marxistische oder die kommunistische Forschung wollte natürlich aus Hus einen sozialen Reformator oder sogar einen Vorreiter der kommunistischen Bewegung machen, was natürlich eher überzogen wäre – Hus hätte nie zu einer Revolution gegen den mittelalterlichen *Ordo* aufgerufen und konzentrierte sich ausschließlich auf die Reform der Kirche. Andererseits formuliert Hus an manchen Stellen vorsichtig den Gedanken, wenn vor allem die kirchliche, aber auch die weltliche Obrigkeit von Gläubigen etwas gegen das Gesetz Gottes forderte, sei dies abzulehnen. Vgl. z.B. HUS, O šesti bludech (Über die sechs Irrtümer), 222-224.

muss; dieser Art von Beweisführung im Disput hat auch das Konzil zunächst zugestimmt (vgl. den Egerer Richter – Kapitel 2 dieser Arbeit). Das spiegelt sich schon in der Struktur seiner ersten Rede – es werden verschiedene Bibelzitate herangezogen, die die Unzulässigkeit der weltlichen Herrschaft des Klerus und seines Besitzes überhaupt belegen sollen. Zweitens arbeitet Payne viel mit Kommentaren verschiedener Kirchenväter oder anerkannter Theologen zu diesen oder ähnlichen Bibelstellen. In der Exegese scheint Peter Payne am meisten den franziskanischen Theologen und bekannten mittelalterlichen Bibelexegeten Nikolaus von Lyra, den er als *biblie universalis postillator* bezeichnet, zu schätzen, weil er nach der Angabe einiger Bibelstellen gleich seine Kommentare bringt.²⁰⁹

Aus dem Alten Testament bringt Payne einige Stellen aus dem Pentateuch (andere alttestamentlichen Bücher verwendet er nicht), die beschreiben bzw. anordnen, dass der priesterliche Stamm der Leviten, der an den Lokalheiligtümern und später in Jerusalem diente, keinen Besitz haben (Num 18,20) und nur aus den Zehnten leben solle (Dtn 14, 28). Auch nach dem Einzug der Israeliten in das verheißene Land hätten die Leviten keinen Landbesitz bekommen. Die theologische Hauptaussage, die dahinter steckt, könnte lauten: JHWH selbst ist Anteil der Leviten und er selbst sorgt für sie!²¹⁰ „*Non habebunt sacerdotes et Levitae et omnes qui de eadem tribu sunt partem et hereditatem cum reliquo Israhel quia sacrificia Domini et oblationes eius comedent, et nihil aliud accipient de possessione fratrum suorum Dominus enim ipse est hereditas eorum sicut locutus est illis*“ (Dtn 18, 1-2, Vulgata). Praktisch bedeutet das aber nicht, dass die Leviten hungern sollen – Payne erwähnt auch eine weitere deuteronomistische Vorschrift für die Israeliten: JHWH allein ist zwar der Erbesitz der Leviten, aber die Israeliten müssen ihnen einige Teile aus dem Schlachtopfer und den ersten Ertrag von Korn, Wein und Öl, genauso wie den ersten Ertrag der Schafschur abgeben. Wenn

²⁰⁹ Auch Wyclif lobt Nikolaus von Lyra – obwohl er „neu“ sei, handle es sich nach Wyclif um einen wortreichen und talentierten (*copiosus et ingeniosus*) Bibelausleger. WYCLIF, *De Veritate Sacrae Scripturae*, 275.

²¹⁰ Die gleiche Aussage steht zusammen mit der gleichen Bibelstelle (Num 18,20) im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester *Presbyterium ordinis* (Art. 17)!

Levitens kommen und ihren Dienst tun, dann werden sie die gleichen Portionen wie die Israeliten essen.²¹¹

Wahrscheinlich wusste Payne sehr gut, dass es im Alten Testament auch verschiedene „Levitens-Stellen“ gibt, die in einer anderen Richtung verstanden werden könnten. Er nennt sie und gibt gleich die richtige Auslegung an, die er von Nikolaus von Lyra übernimmt. So spricht zum Beispiel Num 35,2 f. darüber, dass die Israeliten den Leviten einige Städte und dazugehörige Weideflächen abgeben sollen. Nach Lyra und Payne handelt es sich allerdings weder um einen (Erb-)Besitz noch um ein *dominium*, was auch in Jos 14,3 bestätigt wird: „*Levitis qui nihil terrae acceperunt inter fratres suos!*“ Auch nach Nikolaus von Lyra, dessen Autorität Payne an dieser Stelle einbringt, ist die Hauptaussage über den priesterlichen Stamm der Leviten klar: Ihr Anteil ist JHWH allein, um ihren Lebensunterhalt muss anders als mittels eines Besitzes gesorgt werden!

Da Christus nicht gekommen ist, um das Alte Testament aufzuheben, sondern um es zu erfüllen, muss man es nach Payne sehr ernst nehmen und auch mit Blick auf die gegenwärtige Zustände daran denken, dass es bereits im Gesetz des Mose den Priestern (für das alttestamentliche Priestertum steht *sacerdos*) verboten wurde, einen Besitz zu haben. Es gibt keinen Grund, warum dieses Verbot nicht auch in der Zeit der Kirche weiterhin gelten sollte: Die Heilige Schrift ist eine Einheit und ein Ganzes und nur so bildet sie das Gesetz Gottes. Man kann sie nicht zerteilen und es gäbe nichts Schlimmeres als die *lex Dei* durch verschiedene unheilvolle Glossen (*per glosam sinistram*) zu verfälschen – hier könnte Payne an Versuche einer allegorischen Auslegung denken, die er nach dem Vorbild seines Lehrers Wyclif eher ablehnt (v.a. falls sie von der wortgetreuen Auslegung zu weit entfernt sind) .

So schafft Payne eine schöne rhetorische Brücke zum Neuen Testament, aus dem er mehrere Stellen zitiert. Er beginnt mit dem Fakt, dass sich die Jünger bei ihrer Berufung durch Christus entschieden haben, ihrem Meister, der selbst keinen Ort hat,

²¹¹ Dies könnte meiner Meinung nach dem Konzept der kleinen, zum Leben notwendigen Versorgung der Priester entsprechen. Die Einheitsübersetzung spricht im Fall von Dtn 18,8 zwar über „die gleiche Zuteilung erhalten“ im Kontext von „Vermögen“, im lateinischen Text steht aber *ciborum accipiet* – es geht also „nur“ um das Essen.

wo er seinen Kopf hinlegen kann (Mt 8,20)²¹², ganz und ohne Überlegungen nachzufolgen. Es geht um eine radikale Nachfolge, wie Payne am Beispiel von Simon Petrus und Andreas (Mt 4,19) oder vom Zöllner Matthäus, der sich nach dem Ruf Christi einfach erhob und ihm nachfolgte (Mt 9,9), zeigt. Die Radikalität der Nachfolge findet nicht zuletzt auch im Verzicht auf den (privaten) Besitz ihren Ausdruck – Payne zitiert Lk 14,33: Niemand kann Jünger Christi sein, wenn er nicht auf seinen ganzen Besitz verzichtet (*qui non renuntiat omnibus quae possidet non potest meus esse discipulus*). Die These wird noch mit vielen anderen Bibelstellen belegt, der theologische Gedanke ist klar: Eine vollkommene Nachfolge Christi impliziert bedingungs- und ausnahmslos den Verzicht auf Besitz. Ob diese Forderung alle Gläubigen oder nur den Klerus betrifft, wird zunächst nicht spezifiziert.

Der Bezug zu den Priestern wird später klarer, indem Payne die radikale Nachfolge in Verbindung mit der Sendung der Jünger bzw. Sendung der Zwölf bringt. Als Schlüsselstelle, zu der Payne noch öfters zurückkommen wird, dient Mt 10,9: „*Nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam in zonis vestris*“. Dieses Verbot steht bei Matthäus nach der Aussendung der Jünger in die Welt, bzw. zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Wieder kommt die Radikalität der Nachfolge und der Sendung zur Sprache: Die Jünger sollen sich schnell auf den Weg machen, weil das Reich Gottes nahe sei. Payne legt den Vers mit Gold und Silber (sie stehen offensichtlich für Besitz oder Reichtum allgemein) wieder mit Hilfe von Nikolaus von Lyra aus: Sie hindern (*impedire*) die Jünger in ihrem Predigen! Sie belasten die Seelen der Prediger, die sich ausschließlich mit dem Wort Gottes, mit dem Dienst am Menschen zu beschäftigen haben. Dementsprechend haben die Apostel selbst erkannt, wie im 6. Kapitel von Apostelgeschichte berichtet wird, dass der Dienst am Tisch eine Vernachlässigung des Dienstes am Wort Gottes verursachen könnte und deshalb die Gemeinde sieben andere Männer für diese Arbeit wählen soll, damit die Apostel ihre ganze Zeit dem Gebet und dem Predigen widmen können (Apg 6,1-4). Dazu passt ferner auch ein weiterer Vers,

²¹² Mt 8,20, Vulgata: „*Et dicit ei Iesus vulpes foveas habent et volucres caeli tabernacula Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet*“ Das in diesem Vers artikulierte Vorbild des armen Jesus ist bei Payne enorm wichtig und im Verlauf der Rede wird er mehrere Kommentare von Autoritäten zu dieser Stelle bringen.

den Payne nennt: Selbst Jesus warnt die Jünger, dass man zwei Herren nicht dienen darf und dass man sich zwischen Gott und Mammon entscheiden muss (Lk 16,13).

Das Thema der Herrschaft lässt Payne in seiner biblischen Grundlegung zunächst eher nur anklingen. Er zitiert Lk 22,25 f., wo Jesus den Unterschied zwischen einer weltlichen Herrschaft (die Könige herrschen über ihre Völker) und der Gemeinschaft seiner Nachfolger (der Führende soll wie der Dienende werden) betont. Aus dem Johannesevangelium übernimmt Payne zwei Stellen: In Joh 6,15 flüchtet Jesus auf den Berg, als er hört, dass ihn man zum König machen will; in Joh 18,35 antwortet Jesus auf die Frage des Pilatus: „*regnum meum non est de mundo hoc.*“ Wie die Gemeinschaft der Nachfolger Jesu ausschauen sollte, wird mit Hilfe der biblischen Zeugnisse über die erste Generation von Christen verdeutlicht. Die Gemeinde der ersten Christen ist ein Herz und eine Seele, sie teilt ihr Eigentum (Apg 4,32) und kümmert sich vor allem um die Armen. Die Leiter der Gemeinde leiten als gute Hirten ihre Herde nicht gewinnsüchtig (1 Petrus 5,2). Als Vorbild können wiederum die Apostel dienen – Payne stellt eine schöne Verbindung zu der Stelle mit Gold und Silber (Mt 10,9) dar, indem er Apg 3,2 verwendet. Petrus und Johannes treffen vor dem Tor des Tempels einen gelähmten Mann, der um Almosen bittet und auch von ihnen etwas erwartet. Petrus sagt zu ihm, dass er zwar weder Gold noch Silber besitze, er könne ihm aber das, was er habe, geben – die Heilung im Namen Jesu.

Es ist noch einmal zu betonen, dass Payne die Argumente aus der Heiligen Schrift nicht als Präsentation eines unerreichbaren Ideals oder eines romantischen Rückblicks in die ideale Vergangenheit sieht. Im Gegenteil: Die Heilige Schrift und die in ihr beschriebene Praxis der Urkirche sind als *lex Dei* eine Norm, an der sich alle – auch in der Praxis - unbedingt orientieren sollen. Wenn der gegenwärtige Zustand der Kirche dieser absoluten Norm nicht gerecht wird, muss er geändert. Wie sympathisch auch immer dieser reformistische Idealismus erscheinen mag, so steckt doch in dieser biblischen Begeisterung ein großes Problem, und zwar das schon erwähnte Problem der Schriftauslegung. Die entscheidende Frage, die eigentlich die ganze Verhandlung des Konzils mit den Hussiten durchzieht, lautet: Wie (und wo, bzw. von wem) ist die Heilige Schrift normativ auszulegen?

Obwohl Peter Payne natürlich mit den Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft nicht vertraut sein konnte, musste es ihm zum Beispiel bewusst sein, dass die für ihn sehr wichtige Stelle über die Aussendung der Jünger (Mt 10,5 f.) auch eine lukanische, „abgeschwächte“²¹³, Version hat. Er ließ aber keine Fragen nach einer Hermeneutik der Schrift oder gar nach möglichen Widersprüchen innerhalb der Schrift zu und obwohl er die alten traditionellen vier Schriftsinne kannte, akzeptierte er fast nur die wortwörtliche Auslegung. Hier ist wieder der Einfluss seines Lehrers Johannes Wyclif, der eben diesen Schriftsinn sehr betont und vor den anderen drei favorisiert hat,²¹⁴ anzunehmen. Auch das Konzil vertrat eher den Literarsinn, doch wird Juan Palomar Payne seinen vereinfachenden Umgang mit der Schrift und seinen übertriebenen Biblizismus vorwerfen (siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit).

4.4 Die Argumente der „Doktoren“

Nach dem Egerer Richter stellen die höchste Schiedsrichterautorität bei den theologischen Disputationen außer der Heiligen Schrift (*lex divina*) und der Praxis Christi und der Urkirche (*ecclesiae primitive*) die „Doktoren“, soweit ihre Einsichten in den drei genannten wahrhaftig gründen. *Consensus patrum* ist allerdings keine Erfindung des Egerer Richters oder der Hussiten, sondern ist schon lange Zeit vorher als ein wichtiger Ort theologischer Erkenntnis bekannt. Schon Augustin formulierte den

²¹³ Ohne sich in die moderne Exegese einmischen zu wollen sei hier kurz erwähnt, dass man heute die Existenz der Quelle „Q“ annimmt, die aus dem Milieu der ersten radikalen Wanderprediger (Mission unter dem Eindruck der Naheerwartung) stammt. Die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas haben sie in ihre Kompositionen integriert, sie setzten aber auch eigene Akzente. „Die für den Radikalismus von Q typischen Vorschriften haben ihre Aktualität für die Zeit des Lukas verloren... Der Evangelist überliefert sie aus Ehrfurcht, setzt sie aber in eine Vergangenheit, die schon abgeschlossen wird... Die Mittellosigkeit ist für Lukas kein Zeichen mehr für das Bevorstehen des Reiches Gottes, sondern das Merkmal einer idealen Vergangenheit – einer Zeit, in der die Gegenwart Jesu Frieden und Sicherheit garantierte“ – so lautet eine heutige Sicht der lukanischen Variante der Aussendung der Jünger. Vgl. BOVON, François, Evangelisch – Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2, Zürich/Düsseldorf 1996, 52. Auch der Exeget Joachim Gnllka „mildert“ die Forderungen nach Armut – zum Beispiel seien die Worte Jesu zum reichen Mann (Mt 14,22) situationsbezogen zu verstehen: „Hier ist nicht eine prinzipielle und stets gültige Nachfolge – Bedingung ausgesprochen, obwohl Jesus um die großen Gefahren des Reichtums wusste und sich entsprechend äußerte...“ Vgl. GNILKA, Joachim, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. Freiburg im Br. 2007, 171.

²¹⁴ Vgl. WYCLIF, De Veritate Sacrae Scripturae, 119ff.; eine kurze Einführung in das Werk bei LEVY, Ian Christopher, John Wyclif: On the Truth of Holy Scripture, Kalamazoo/Michigan 2001, 9 – 21.

Gedanken, dass die Väter die Schrift tiefer verstanden hätten und ihr Konsens in einer Sache daher eine sehr gewichtige Stimme habe. Es konnte aber auch passieren, zum Beispiel im Zusammenhang mit seiner Kontroverse mit Hieronymus über die berühmte Stelle aus dem Galaterbrief (Streit zwischen Petrus und Paulus), dass dieses Argument auch seine Grenzen hat, bzw. dass die Kirchenväter selbst auch untereinander uneinig sein konnten. Diese Tatsache und dieses hermeneutische Problem scheint der Egerer Richter zu ignorieren. Auf jeden Fall trägt die Lehre der Väter *antiquitas*, Orthodoxie und Treue zum Ursprung.²¹⁵ Peter Payne bringt nach seiner biblischen Grundlegung tatsächlich eine ganze Reihe von „Doktoren“, zu denen große Theologen der Vergangenheit, Kirchenväter aber auch neuere theologische Autoren (wie zum Beispiel der schon öfter erwähnte Nikolaus von Lyra) gehören.

4.4.1. Dionysius und Klemens von Rom

Dionysius Areopagita und Klemens von Rom dienen Payne nicht nur als Zeugen für seine Thesen, sondern sie haben noch eine zweite wichtige Funktion: Als Großpersönlichkeiten, deren Stimme zu uns aus der apostolischen Zeit spricht, bezeugen sie die Verbindung der Lehre Paynes über die Unzuverlässigkeit des Besitzes, bzw. der Herrschaft zwischen dem Neuen Testament, den Aposteln und ihren Nachfolgern. Damit soll der Eindruck einer möglichst ursprünglichen „Tradition“, die in der Kirche geschätzt wird, geschaffen werden. So betont Payne, dass Dionysius *coetaneus Pauli* (des gleichen Alters wie Paulus) war und dass Klemens von Rom direkt von Petrus zum Bischof ordiniert wurde. Aus heutiger Sicht müsste man – rein formal – die Authentizität bzw. die Ursprungstreue bezweifeln oder zumindest um einige Jahrhunderte verschieben²¹⁶; das spielte damals aber keine Rolle, weil man beide in die früheste Zeit, in die Zeit der *ecclesia primitiva*, einordnete.

²¹⁵ „Die Väter galten als zuverlässige Übermittler des depositum fidei, das in unverfälschter Gestalt von Generation zu Generation weitergereicht wurde.“ FIEDROWICZ, Michael, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Br. 2007, S. 177.

²¹⁶ Der Brief an Jakobus, aus dem Payne zitiert wird, gehört zur sog. pseudo-clementinischen Literatur. Vgl. DÖPP, Siegmund/GEERLINGS, Wilhelm (Hgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg im Br. 1998, 132. Dionysius Areopagita wurde früher mit dem Richter in Athen, der sich nach Apg 17,34 in Folge

Die Erwähnung von Dionysios könnte überraschend wirken, weil seine Argumente in Bezug auf eine „Staatstheorie“ in eine ganz andere Richtung als das Denken der englischen und böhmischen Reformation gehen – oder zumindest wurden sie in einer anderen Richtung rezipiert. Dionysius entwickelte nämlich eine stark „hierarchische“ Ekklesiologie, die die himmlische Hierarchie widerspiegelt und bei vielen Autoren des Mittelalters wurde diese als eine der Grundlagen für die Formulierung der höchsten Autorität bzw. Macht des Papstes rezipiert und verwendet. Der Name des Dionysius fällt auch – sicher nicht zufällig - in der Bulle *Unam sanctam*. Payne interessiert sich für Dionysios natürlich aus einem anderen Grund und zitiert einige Stellen (manchmal gleich mit dem Kommentar des Hugo von St. Victor, den er *expositor* nennt), die die Priester behandeln. Im Anschluss an das Werk *De ecclesiastica hierarchia* zeichnet Payne das Bild eines Klerikers, der durch seinen Altardienst, aber auch durch seinen Intellekt und seine Spiritualität seinem Meister näher sein müsste. Es geht um einen mystischen Weg des Aufstiegs (ein platonischer Begriff) – die Nachfolge Christi. Und wenn alle Kleriker vollkommen werden wollen, deduziert Payne, müssen sie sich den Mönchen mit leeren Händen (!) auf ihrem Weg zur „Perfektion“ anschließen. Die „Perfektion“ gelingt nur durch eine vollkommene Hingabe der eigenen Person, nur so wird man dem Jesus am Kreuz ähnlich. Die Last des Weltklerus auf diesem schwierigen Weg stellt aber ihr säkulares *dominium* dar, wie es schon auch von der biblischen Grundlegung her klar sein sollte. Es gilt also: Durch Verzicht auf alle weltlichen Besitze und Herrschaften ganz für Gott frei werden, genauso wie die Mönche. Warum dieses, und wie alles praktisch ausschauen sollte, darauf möchte Payne mit weiteren Argumenten näher eingehen und beginnt nach dieser mystischen Ouvertüre mit dem römischen Bischof Klemens.

Payne zitiert zunächst aus der Epistel Klemens’ an den Herrenbruder Jakobus, in der eigentlich Petrus selbst spricht: Er fühlt, dass sich sein Ende nähert und gibt Klemens in Anwesenheit der ganzen Gemeinde eine Art von geistlichem Vermächtnis. An der Stelle, die Payne übernimmt, warnt Petrus seinen Nachfolger, dass er sich nicht von den

der Predigt des Paulus bekehrte, identifiziert. Seine Werke sind nach neuzeitlichen Forschungen allerdings „erst“ zum Ende des 5. oder zum Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden. Vgl. AUMANN, Jordan, Christian Spirituality in the Catholic Tradition, Eugene 1985, 43.

irdischen Sorgen der Menschen überwältigen lassen soll, sondern immer für den Dienst am Wort Gottes frei sein sollte. Die weltlichen Angelegenheiten sind vom Volk (*laici*) zu erledigen, der Bischof soll sich ausschließlich um das Heil der Seelen kümmern. Es wäre für Klemens sogar eine Sünde und eine große Vernachlässigung des Wortes Gottes, zitiert Payne aus der Epistel weiter, wenn er sich mit den weltlichen Sorgen (*sollicitudines seculares*) beschäftigen würde. Das Volk, die Mitglieder der Gemeinde, haben zu erkennen, dass sie sich in Erfüllung der Lebensbedürfnisse untereinander aushelfen sollen und dass sie alle den Geistlichen, der sich ja nur um das Wort Gottes kümmert, unterstützen müssen – wäre es nicht der Fall, wäre es auch eine Sünde (*laicorum peccatum*). Falls dieses das Volk nicht ohnehin tut, ist es von den Diakonen zu befehlen.²¹⁷ Dieses Modell erinnert klar an die von Payne vorher präsentierte alttestamentliche Lösung: Die Leviten haben zwar keinen Besitz, aber für ihre Ernährung wird von den übrigen Israeliten gesorgt. Bei Klemens tritt an die Stelle des Gesetzes zumindest eine Drohung mit der Sünde und es wird auch nicht spezifiziert, wie oder in welchem Maß die Geistlichen von der Gemeinde unterstützt werden sollten.²¹⁸ Die Begründung (die Geistlichen sollen sich ganz dem Wort Gottes widmen) erinnert wiederum an Apg 6 und an den Kommentar des Nikoalus von Lyra.

Payne setzt mit einem weiteren Zitat von Bischof Klemens fort. Es geht um einen Brief an die geliebten Brüder in Jerusalem mit ihrem Bischof Jakobus an der Spitze, in dem Klemens einigen Fehlentwicklungen nachgeht und sie mit einer apostolischen Autorität kritisiert. Für Payne ist der erste Teil des Briefs wichtig, der die Frage des Eigentums behandelt. Dieses wird als solches vom Autor des Briefes äußerst negativ gewertet: Die Teilung der gemeinsamen Güter der Erde unter einzelne Menschen (wohl

²¹⁷ Dieser Teil der Epistel wurde, wie auch Payne bemerkt, in die Sammlung des kanonischen Rechts aufgenommen. - vgl. Decretum Gratiani II, causa XII, q. 1, can. XXX. Die Auslegung des Gratian hat allerdings etwas ganz anderes als eine Armut der Priester im Blick: Der Text dient als Beweis für die notwendige Abtrennung der Zuständigkeit der kirchlichen und der zivilen Gerichte. Zivile Gerichte dürfen nicht eine geistliche Person verurteilen und umgekehrt.

²¹⁸ Zum Vergleich, der mit der Argumentation von Payne scharf kontrastiert, könnte man an die Stellen erinnern, an denen ein anderer Apostel - Paulus - betont, dass er als Zeltmacher „nicht darauf angewiesen sei, Gaben aus den Gemeinden annehmen zu müssen, obwohl er durchaus das Recht gehabt hätte, sich von ihnen unterhalten zu lassen (Phil 4,14-18; 1Kor 9,12-18). Durch sein Verhalten und seine praktische Arbeit konnte er die vollkommene Unabhängigkeit seiner Predigt wahren und das Evangelium ohne Entgelt verkündigen.“ LOHSE, Eduard, Paulus. Eine Biographie. München 2003, 25.

Privateigentum gemeint) geschah mittels Ungerechtigkeit (*per iniquitatem*). Dies habe auch der Weiseste unter den Griechen²¹⁹ erkannt, der auch vorgeschlagen habe, dass alle Bürger alles gemeinsam hätten, weil auch die Sonne oder die Lust nicht geteilt werden könnten.

Auch christliche Quellen bezeugen, dass die Brüder alles gemeinsam haben sollen – im Brief wird Psalm 31 zitiert (es ist gut und schön, wenn Brüder zusammen leben) und vor allem wird das Leben der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 4) als Vorbild vor Augen geführt. Eine der wichtigsten Konsequenzen des Lebens der Urgemeinde als „ein Herz und eine Seele“ ist, sowohl nach dem biblischen Zeugnis als auch nach dem Brief des Klemens, dass es keinen Privatbesitz gibt und dass die Gemeindemitglieder alle ihre Mittel dem Ganzen zur Verfügung stellen: „Alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen (*possesores agrorum aut domorum*), verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen.“ (Apg 4,34 – 35). So wird eine ideale Gesellschaft geschaffen, in der niemand Not leidet, weil alle Erträge gerecht vor allem unter die Notleidenden geteilt werden. Dass der gemeinsame Besitz auch die Priester betrifft, wird durch Josef, einen Levit aus Zypern, deutlich: Auch er verkaufte seinen Acker (Apg 4,36 – 37).

Man kann wohl annehmen, dass das Bild der Urgemeinde aus Apg 4 von Payne nicht als ein idealer Zustand, als eine Art von (eschatologischer) Utopie, sondern als ein reales Ziel präsentiert wird. Er selbst tendierte innerhalb der hussitischen Bewegung zu der radikalen taboritischen Strömung, die auch die ideale Gemeinde realgeschichtlich zu verwirklichen versuchte. Eine Gruppe der Hussiten hatte 1420 die Stadt Tabor in Südböhmen gegründet, in der das christliche Ideal der Brüderlichkeit und des gemeinsamen Besitzes wieder aufleben sollte. In Tabor redeten sich die Gemeindebewohner mit „Bruder“ und „Schwester“ an und das Eigentum wurde unter der Aufsicht von vier Landeshauptmännern tatsächlich geteilt. Diese Form des gemeinsamen Lebens, die František Palacký begeistert als eine slawische Urdemokratie

²¹⁹ Hier ist wohl Platon mit seinem berühmten, im Buch *Politeia* formulierten Staatskonzept gemeint. Bekanntlich gehörten bei Platon zum gemeinsamen Eigentum auch die Frauen und der Brief des Klemens nimmt interessanterweise Bezug auch darauf: „*Denique Grecorum quidam sapientissimus, hec ita esse sciens, communia debere, ait, esse amicorum omnia. In omnibus autem sunt sine dubio et coniuges.*“

und Antizipation der französischen Revolution bezeichnete, war aber für verschiedene Extremen und radikalen Häresien bekanntlich extrem anfällig.²²⁰ Hier zeigt sich eine der Grenzen des Konzepts und auch der Brief von Klemens nach Jerusalem warnt in der Passage, die unmittelbar nach dem Ideal des gemeinsamen Besitzes folgt, vor der Verbreitung von verschiedenen Irrlehren und Häresien. Dieser Teil des Briefes wird aber von Payne nicht mehr zitiert. Die Hörer und vor allem sein Opponent vergessen aber die Exzesse in Tabor nicht und sie werden Payne im weiteren Verlauf der Diskussion entsprechend vorgeworfen. Schließlich kann hier ferner auch auf die Böhmisches Brüder²²¹ hingewiesen werden, deren Gründung Payne wahrscheinlich beeinflusste: Auch sie versuchten, nachdem sie Prag enttäuscht verlassen hatten, in ihren Dörfern in Ostböhmen eine dem Vorbild der Apostelgeschichte entsprechende Gesellschaft praktisch einzuführen.

Das dritte längere Zitat, das von Payne in seiner Rede verwendet wird, stammt aus dem sog. Buch der Recognitionen.²²² Apostel Petrus erzählt wieder vor Klemens über sein Leben und vor allem über seine Bescheidenheit. Zum Essen genügte ihm nur ein Brot, er hatte nur ein einziges Kleidungsstück (Tunika mit Pallium), von den „materiellen“ Dingen dieser Welt brauchte er nichts mehr und verlangte auch nichts mehr. Er beschwerte sich nie über seinen bescheidenen Lebensstil, sondern umgekehrt: Er freute sich, weil er so seinem Herrn Jesus Christus ähnlich sein konnte. Auch er, der

²²⁰ Vor allem Petr Čornej betont immer wieder, dass sich das Ideal des Gesetzes Gottes immer an die Realität anpassen musste, die sehr stark durch die wirtschaftlichen und politischen Interessen bestimmt war. Dies betraf auch die verschiedenen „charismatischen“ Gruppierungen und Sekten mit ihrer sehr freien Auslegung des Gesetzes Gottes. Sie wurden sehr schnell und teilweise sehr brutal vernichtet. Eine Art von Theokratie oder, wenn man so will, eine Antizipation der Französischen Revolution oder ein „Verbrauchskommunismus“ (Čornej) hatte in Tabor ungefähr 7 Monate angehalten. Danach stabilisierten sich die politischen Eliten, es wurde wieder Ordnung eingeführt und die Obrigkeit hatte sich an der eigenen wirtschaftlichen Macht orientiert, indem sie zum Beispiel bereits im Herbst 1420 die „Gallus – Steuer“ für die Bauer wieder einführt. Vgl. ČORNEJ, Velké dějiny, 289 – 296.

²²¹ Zu dieser eigenartigen Reformationsströmung vgl. z.B. ŘÍČAN, Rudolf, Dějiny jednoty bratrské: s kapitoulou o bratrské teologii od ThDr. Amadea Molnára (Die Geschichte der Böhmisches Brüder: mit einem Kapitel über die Brüdertheologie von Dr. theol. Amadeo Molnár), Prag 1957.

²²² Die „Recognitionen“ stehen für lateinische Übersetzung eines alten griechischen pseudoklementinischen Romans, in dem Klemens den Apostel Petrus bei seinen Reisen und Lehrdisputationen (Auseinandersetzung mit Gnostizismus) begleitet. Zur Entstehung und zur (problematischen) Übersetzung vgl. REHM, Bernhard (Hg.), Rekognitionen in Rufins Übersetzung, Berlin 1994, XVII – CXVI.

Erhabenste der Schöpfung, lebte in Armseligkeit und scheute sich nicht davor. Er kam in die Welt um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen – und dies wird auch von seinen Jüngern und Nachfolgern erwartet. Mit diesem letzten Zitat des Klemens kommt also wieder das Vorbild des armen Jesus zur Sprache, das schon bei der biblischen Grundlegung eine wichtige Rolle gespielt hat. Zusammenfassend kann man festhalten, dass Payne mit Klemens eigentlich zwei neue wichtige Argumente bringt: Die Versorgung der besitzlosen Priester durch das Volk (begründet auch mit Kirchenrecht) und die Relativierung des Privateigentums allgemein.

4.4.2 Hieronymus

Die Autorität des Kirchenvaters Hieronymus unterstützt die Thesen und Forderungen, die im Verlauf der Rede schon ausgesprochen wurden. Die Hauptstoßrichtung ist, die unbedingte Nachfolge des armen Jesu mit dem Verzicht auf Besitz zu verbinden: Man muss tatsächlich alles verlassen, weil man nur so Jünger des Herrn werden kann. Hieronymus stellt diese Forderung in den Briefen, aus denen Payne zitiert, nicht nur den Klerikern vor Augen, sondern wendet sich an mehrere Stände des christlichen Volkes – an die Priester, an eine Nonne oder auch an einen frommen Soldaten, den er bei der Erwägung des Eintritt in Hieronymus' Kloster in Betlehem motivieren und unterstützen möchte.

An diesen Soldaten namens Exsuperantius wendet sich Hieronymus mit einem sehr schönen und persönlichen Brief. Es kommt wieder die Radikalität und Unbedingtheit der Entscheidung für die Nachfolge Jesu zur Sprache. Hieronymus setzt allerdings nicht mit dem Verzicht auf Reichtum (Besitz) an, sondern behandelt zunächst die Ehe. Falls jemand an eine Gattin gebunden ist, soll er keine Scheidung suchen (1 Kor 7,27); wer aber keine Ehe geschlossen hat – was vermutlich der Fall von Exsuperantius ist, soll sich auch um keine Frau bemühen, denn eine Eheverbindung würde die notwendige Freiheit nehmen. „Wer als Ehemann Pflichten zu erfüllen hat, ist gebunden;

wer gebunden ist, ist ein Sklave“, schreibt sogar Hieronymus.²²³ Payne überspringt zwar diese Passage, beginnt sein Zitat aber mit der Forderung an den potenziellen Mönch, wie Josef den Mantel der ägyptischen Herrin zu überlassen (Gen 39,12). In der Erzählung aus Genesis geht es darum, dass die Frau des Potifar an dem jungen, erfolgreichen und attraktiven Josef Gefallen fand und mit ihm schlafen wollte. Josef lehnte dies aus mehreren Gründen ab und als sie ihn einmal an seinem Gewand packte und ihn zu sich ziehen wollte, konnte er nicht anders als sein Gewand in ihren Händen zurückzulassen und zu fliehen.

Falls Payne mit der Erwähnung dieser Erzählung absichtlich seine Zitation aus Hieronymus beginnt, greift er eigentlich ein Thema auf, das irgendwie in der Luft liegen konnte. Die Wendung „dem Herrn mit ungeteiltem Herzen dienen“ impliziert nämlich nicht nur den Verzicht auf Besitz, sondern auch die Ehelosigkeit derjenigen, die sich für die unbedingte Nachfolge und damit für ein im damaligen Verständnis vollkommenes Leben entscheiden (vgl. 1Kor 7,33). Eusebius von Cäsarea schreibt: „Für die Kirche Christi sind zwei Lebensweisen festgesetzt worden. Die eine führt über die Natur hinaus, hat nichts zu tun mit der gewohnten und normalen Lebensweise. Sie gestattet die Ehe nicht, noch das Zeugen von Kindern. Den Erwerb von Eigentum duldet sie nicht. Sie verwandelt die Lebensgewohnheiten der Menschen von Grund auf und macht, dass sie, von himmlischer Liebe angespornt, nur noch Gott dienen... Dies ist die Norm des vollkommenen christlichen Lebens...“²²⁴ Falls Payne also wirklich auf diese Lehre der *duplex viae* anspielen wollte, schaffte er in der Tat eine schöne Verbindung: Josef lässt sowohl sein Gewand (kann auch für Eigentum/Besitz stehen) als auch eine Frau – die ägyptische Herrin (*domina*) - zurück. Beides, d.h. Ehelosigkeit und Armut, gehören zu einem vollkommenen Leben der Kleriker. Gegen diese Deutung könnte allerdings das Faktum sprechen, dass Josef in der Erzählung in Genesis am Ende doch heiratet (Gen

²²³ Zitiert nach HIERONYMUS: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe, Band 16, Reihe 2. Aus dem Lateinischen übersetzt von Ludwig Schade, München 1936, 364.

²²⁴ Eusebius von Cäsarea, *Demonstratio evangelica* 1,8. Mehr zur Entstehung der Zwei-Wege-Lehre NIEDERWIMMER, Kurt, *Askese und Mysterium. Über die Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975.

41,45) oder dass möglicherweise Payne nicht auf den für die hussitische Bewegung etwas problematischen Bereich der Sexualität oder des Zölibats eingehen wollte.²²⁵

Der Brief des Hieronymus an Exsuperantius setzt mit einem Vorwurf fort: Hieronymus vermutet, dass der Soldat Kriegsdienst nur deshalb weiter tut, damit er reich werde. Davor warnt Hieronymus mit aller Entschiedenheit. Reichtum und Besitz sind an sich schlecht, sie belasten die menschliche Seele und verhindern die Verwirklichung der Tugenden (hier bringt also Payne eine neue anthropologische und ethische Nuance zur Sprache). Die armen Apostel waren eigentlich die reichsten Menschen der Welt und die arme Witwe wird in der Bibel allen Reichen vorgezogen, weil sie auf ihren ganzen Besitz verzichtete. Falls Exsuperantius einen Besitz habe, solle er ihn unter den Armen genauso verteilen wie die arme Witwe. Dann folgt eine wichtige Stelle: Hieronymus schreibt, dass sich Exsuperantius auch nicht deshalb um Besitz bemühen soll, um ihn später an die Armen zu verteilen. *„Si ergo, qui habent possessionem et divicias, iubentur omnia vendere et dare pauperibus et sic sequi Salvatorem, dignacio tua aut dives est debet facere, quod preceptum est, aut adhuc tenuis et non debet querere, quod erogatum est.“*²²⁶ Obwohl hier Hieronymus einen konkreten Menschen mit einer konkreten Lebensgeschichte vor Augen hat, könnte dieses Argument auch für die ganze Kirche sehr gewichtig sein, weil die karitative Tätigkeit überhaupt hier in Frage gestellt wird. Als ein Argument würde diese Forderung die Caritas, die von der Kirche seit Jahrhunderten praktiziert wurde und die am Anfang

²²⁵ Ferner wurde die Problematik auch im Rahmen der Diskussion des Artikels über die Bestrafung der öffentlichen Sünden (darunter auch Prostitution) behandelt. Zum (heute modernen) Thema der Frauen oder zur Sicht der Sexualität im Hussitismus existieren bisher leider keine größeren Monographien. Allgemein lässt sich sagen, dass Johannes Hus eher die konservative Sicht seiner Zeit über Frauen übernahm. Zum Beispiel kommentiert er die Tatsache, dass die Frau des Hiob von allen Schlägen verschont blieb, mit diesen Worten: „Die Frau ist auch die Meisterin des Teufels. Falls es dem Teufel nicht gelingt, jemanden zu verführen, schickt er seine Botinnen, die untugendhafte Weiber, die Mütter des Teufels, die sich zum Verführen rüsten...“ Vgl. HUS, Jan, *Výklad desatera božích přikázání* (Auslegung zu den 10 Geboten Gottes). In: ERBEN K.J. (Hg.), *Mistra Jana Husi sebrané spisy české* (Die gesammelten tschechischen Schriften des Johannes Hus), Prag 1865, 277 f. Nach seinem Tod gab es im Hussitismus keine gemeinsame Linie und die Situation wurde chaotisch. Einige Priester predigten sogar den Vorrang des Gesetzes Gottes vor der Ehe und viele Frauen strömten in die Stadt Tabor, wo aber manche von ihnen nur ein sexuelles Abenteuer suchten. Eine extreme Gestalt nahm diese sexuelle Zügellosigkeit in der berühmten Sekte der Adamiten an, die aber vom „Mainstream“ brutal vernichtet wurde. Der Zölibat wurde von den hussitischen Priestern auch nicht immer eingehalten – auch deshalb wollte möglicherweise Payne diese Frage nicht deutlich ansprechen.

²²⁶ BARTOŠ, Posicio, 12.

ein wesentlicher Faktor für die Ausbreitung des Christentums war²²⁷ zumindest relativieren. Dieses alte Dilemma könnte an die biblische Episode mit Martha und Maria (Lk 10,38-42) erinnern: Steht ein mystisches Leben in unmittelbarer Begegnung mit dem Herrn (Besitzlosigkeit oder Sorglosigkeit sind dabei präsent) höher als ein Leben der *vita activa*? Für Hieronymus scheint die Antwort klar zu sein, Payne bezieht zunächst keinen festen Standpunkt.

Später wird klarer, worauf Payne wahrscheinlich hinweisen wollte. Im Brief an den Priester Nepotian wendet sich Hieronymus wiederum mit spitzen Worten gegen ein christliches Leben in Reichtum oder sogar Luxus. Dies betrifft nicht nur die Priester (obwohl es für diese doppelt gilt), sondern alle, die sich um ein tugendhaftes Leben bemühen: Hieronymus erzählt von einem griechischen Philosophen Namens Krathes, der früher ein reicher Mann war und der zu der richtigen Einsicht gelangte, dass es unmöglich sei, tugendhaft zu leben und gleichzeitig einen großen Besitz zu haben. Deshalb warf er sein ganzes Gold weg. Für die Christen ist es nach Hieronymus unmöglich und unzulässig, vor dem armen Christus mit Reichtum beladen zu erscheinen. Leider sammeln sie aber manchmal fast mit Besessenheit irdische Schätze, wobei die Almosen für die Armen dabei sehr oft nur als ein Vorwand, als eine Ausrede dienen. Dann kommt es zu der bedauerlicher Situation, dass die Christen Wasser predigen und Wein trinken: „*Plenus venter facile de ieiuniis disputat!*“²²⁸ Es geht also um eine Heuchelei, die zu verwerfen ist.

Aus dem bekannten Brief des Hieronymus an die asketische Jungfrau Eustochium zitiert Payne die Stelle, die die Habsucht behandelt. Der Besitz der Christen ist geistig, betont Hieronymus, und deshalb sind Silber und Gold keine Güter, die uns interessieren sollen. Habsucht stellt nicht nur eine „normale“ Fehlhaltung und Ablenkung von dem Weg zu Gott dar, sondern es handelt sich sogar um eine heidnische Untugend! Das Wort Mammon, dem die Christen nicht dienen dürfen (Mt 6,24) wird nämlich von

²²⁷ In der Literatur wird gewöhnlich die Klage des Kaisers Julian Apostata zitiert, der die karitative Arbeit der Kirche als den wesentlichen Grund für den Erfolg des Christentums nennt. Vgl. z.B. GABRIEL, Ingeborg/PAPADEROS, Alexandros/KÖRTNER, Ulrich, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2006, 167.

²²⁸ BARTOŠ, Posicio, 14.

Hieronymus aus der heidnischen Sprache der Syrer abgeleitet und die Habsucht wäre daher eine heidnische Einstellung. Als Vorbild nennt Hieronymus die Apostel: Sie haben sich um Besitz, Nahrung oder Kleidung nicht gekümmert, mit der Gewissheit, dass Gott selbst sie ähnlich wie die Vögel des Himmels erhält (Mt 6,28). Falls jemand zum Beispiel hungrig ist, soll er nicht jammern, sondern lieber an die Seligpreisung der Armen denken.

Direkt zu den Priestern spricht Hieronymus in seinem – wieder sehr persönlich und wunderschön formulierten - Brief an einen jungen Kleriker namens Nepotian. Hier beschreibt er seine Vorstellungen über das Leben eines Priesters, die für Nepotian eine Hilfe in seiner Sendung sein sollte. Hieronymus beginnt nach der Einführung mit der Begriffserklärung. Was bedeutet überhaupt das Wort „Kleriker“? Es stammt aus dem Griechischen (*κλήρως*) und wurde ins Lateinische als *sors* – Los übersetzt. Daraus folgt, dass der Herr selbst das Los der Kleriker ist. *Clerici* sind von Christus berufen, er allein ist Ihr Anteil und sie müssen ihm mit ungeteiltem Herzen dienen. Sie sollen nur den Herrn „besitzen“, wie auch er sie „besitzt“. Dies schließt aber jeglichen anderen „Besitz“ aus: „...*nihil extra Dominum habere potest*“!²²⁹ Daraus zieht Hieronymus ziemlich harte Konsequenzen: Immer wenn ein Kleriker etwas anderes außer Gott allein besitzt (es werden Gold, Silber oder Liegenschaften genannt), wird ihn sein Herr verlassen. Er allein ist der Anteil der Kleriker und er duldet keine anderen Anteile. Das einzige, was Hieronymus für einen Kleriker zulässt, ist ein notwendiges Lebensminimum, das er genauso wie die alten Diener des Altars – die Leviten - nur aus den Zehnten gewinnt. Ferner sollen die Kleriker auch keine Herren (*dominos*), sondern bescheidene Diener sein. Obwohl der Brief des Hieronymus an Nepotian nach der sprachlichen Erklärung viele interessante Anweisungen bringt, wie es in der Praxis aussehen sollte, bricht Payne die Zitation an dieser Stelle ab und setzt mit einer ganzen Reihe von kürzeren Zitaten

²²⁹ BARTOŠ, Posicio, 13. Dieses Argument des Hieronymus wurde schon früher in den Diskussionen über Besitz, Armut, Herrschaft usw. verwendet – zum Beispiel kennt es, genauso wie die von Payne verwendeten biblischen Argumente, Aegidius Romanus, der mit ihnen in seinem Traktat polemisiert. KRÜGER, Der Traktat » De ecclesiastice potestate« des Aegidius Romanus, 427. Die These des Hieronymus wird hier „Etymologisches Argument“ genannt. Ein gewisser Nachklang dieser Argumentation befindet sich, wie schon erwähnt, im 17. Artikel des Dekrets des II. Vatikanischen Konzils *Presbyterorum ordinis* (auch mit einem Verweis auf Num 18,20 und auf die Causa XII des Decretum grat.).

fort, die eigentlich schon aus seiner biblischen Grundlage bekannt sind (unbedingte Nachfolge, den ganzen Besitz den Armen verteilen etc.).

Den Teil der Rede, der dem Kirchenvater Hieronymus gehörte, schließt Payne mit seinen kurzen Auslegungen zu den Bibelstellen, die offensichtlich eine wichtige hermeneutische Funktion haben – Mt 10,9 (Gold und Silber²³⁰) und Mt 8,20 (der Menschensohn hat keinen Ort, wo er seinen Kopf hinlegen kann). Hieronymus legt sie wortwörtlich und sehr geradlinig aus und bestätigt wieder den Eindruck, dass er mit seiner gewissen Radikalität und Strenge für Payne eine sehr gute autoritative Unterstützung lieferte. Eine kurze Übersicht über die neue Argumente, die Payne mit Hilfe von Hieronymus ins Spiel brachte:

Tugendethisch: Die Tradition und der Alltag zeigen, dass sich Tugend, Weisheit und ein Leben in rechter Gesinnung nicht mit dem Reichtum ertragen.	Gilt allgemein; es könnte als ein Argument aus der Anthropologie oder der Tugendlehre bezeichnet werden.
Habsucht ist außerdem eine heidnische Untugend (Begriff stammt aus der syrischen Sprache)!	Gilt speziell für die Christen. Sie können dem armen Jesus nicht dienen, indem sie Reichtum sammeln.
Problemanzeige: Die Karitas ist oft nur ein Vorwand für die Habgier.	Daraus würde eine Heuchelei resultieren, die genauso entschieden abzulehnen ist.
Der Begriff „Kleriker“ bedeutet: Nur dem Herrn dienen, ein anderer Besitz ist schon vom Sprachlichen her ausgeschlossen!	Dieses Argument gilt strenggenommen nur für die Priester.

²³⁰ Bei Gold und Silber konnte noch ein Aspekt mitspielen: „Gold und Silber“ riefen bei den Kennern der Bibel mögliche Weise eine Assoziation mit dem Alten Testament hervor, konkret mit den Stellen, wo die polytheistischen, heidnischen (!!) Götter der Völker nur als aus Gold und Silber, d.h. nur als ein von Menschenhand geformter Stoff, entlarvt und damit depotenziert werden. (Vgl. z.B. Psalm 115).

4.4.3 Augustinus und Johannes Chrysostomos

Augustinus, dem *doctor in ecclesia notabilis*, widmet Payne in seiner ersten Rede vor dem Konzil den größten Raum (obwohl Augustinus eigentlich keine gewichtigen neuen Argumente liefert) und schätzt ihn daher offensichtlich überaus – genauso wie Wyclif oder Hus.²³¹ Schon einmal ist der Name des Augustinus gefallen – in der *suppositio* am Anfang, das den Begriff des *dominium* behandelte. Hier wird als Zeuge für die Entstehung einer menschlichen Herrschaft das 4. Kapitel von Genesis in Erinnerung gerufen. Dahinter könnte der bekannte augustinische Gedanke der Gründung von *civitas terrena* stecken: Der Brudermörder Kain gründet eine Stadt und wird damit zum ersten König nach dem Sündenfall; es beginnt eine (implizit pervertierte) Herrschaft der Menschen über die Menschen.²³² Weiter aber verwendet Payne das im Mittelalter viel rezipierte Werk *De civitate Dei* (das früher viel mehr gelesen wurde als die *Confessiones*, die erst in der Neuzeit die Leser beeindruckten) überhaupt nicht. Warum?

Die Beantwortung dieser Frage ist vielleicht nicht schwer. Das einflussreiche augustinische Konzept der zwei *civitates*, steht nämlich in Konkurrenz zum politischen Denken von Wyclif und von der hussitischen Bewegung (wobei diese keine wissenschaftliche politische Theorie ausarbeiteten, die politologische Meinungen der Hussiten sind aber von der Beobachtung ihrer Praxis her klar). Sonst würde nämlich die augustinische Begrifflichkeit Payne eine sehr beeindruckende Unterstützung liefern. Gerade im Fall des *dominium* stünde Payne im Werk *De catechizandis rudibus*, aus dem er ohnehin zitiert, eine wunderschöne Passage sogar mit einer eschatologischen Drohung zur Verfügung:

„Due itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humanis usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separate, in die vero iudicii etiam corpora separande. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et

²³¹ Sehr oft beruft sich Hus auf Augustinus zum Beispiel im Werk *Über die Simonie*, wo der Kirchenvater gleich in den ersten Zeilen, bei der Definition einer Ketzerei, zitiert wird. Augustinus wurde auch zu einem der vier namentlich genannten „Garanten“ der Forderungen des vierten Prager Artikels in seinem ursprünglichen Wortlaut (vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit).

²³² AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XX, 1f.

gloriam suam subjection hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt; et si saepe adversum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eadem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine conjunguntur.”²³³

In dieser Passage wäre das Thema der Herrschaft genauso wie einige daraus folgenden Fehlhaltungen oder ein Verweis auf „Prunk“ schön an einer Stelle präsent. Doch Payne übernimmt diese „Relativierung“ (die zumindest im Ansatz vorhanden ist) des Staates nicht, weil die weltliche Macht in seinem Denken und vor allem im Denken seines Lehrers Wyclif eine wichtige Rolle spielt.²³⁴ Der Staat ist der „geistlichen Macht“ eindeutig übergeordnet – zum Beispiel war von der Rolle des Königs bei der Säkularisation schon im 3. Kapitel dieser Arbeit die Rede. Die strengen moralischen Vorstellungen, die Wyclif an die Kirche bzw. an den Klerus adressiert, scheinen im Fall der weltlichen Herrscher ihren Nachdruck zu verlieren. Einerseits verbindet Wyclif das *dominium* mit der Gnade Gottes, mit einem Leben ohne Todsünde, andererseits behauptet er, dass auch ein sündiger Herr eigentlich gut herrschen kann.²³⁵ Ausnahmslos und ganz müssen alle der weltlichen Obrigkeit gehorchen.²³⁶ Sie ist fast eine unantastbare ontologische Größe, die zwar (nur von Christus persönlich) zur Verantwortung gezogen werden kann, die aber gleichzeitig den Eindruck eines aus der *lex Dei* ausgenommenen (oder sogar über der *lex Dei* stehenden?) autokratischen Alleinherrschers erweckt.²³⁷

Mit diesem gewissen Fragezeichen im Hintergrund setzt Payne mit seiner Rede fort und zitiert aus dem Werk *De contemptu mundi*: Die Verachtung der Welt (im Sinne

²³³ AUGUSTINUS, De catechizandis rudibus, Caput XIX. Zitiert nach Migne Patrologia Latina, Band 40, 333.

²³⁴ Möglicherweise wollte Payne auch nicht das Thema der Kirche der Prädestinierten öffnen, zu dem das augustinische Konzept irgendwie verführt. Das gelingt ihm aber sowieso nicht, weil an die aus der Sicht des Konzils häretische Theorie nicht nur von Palomar, sondern auch von anderen Konzilsteilnehmern natürlich erinnert wird.

²³⁵ WYCLIF, De civili Dominio I, 24.

²³⁶ Vgl. WYCLIF, Opera minora, 153 – 158.

²³⁷ Diese Behauptung ist bewusst zugespitzt formuliert. Mit einer alternativen Auslegung arbeitet z.B. Töpfer: Er sieht in der Ablehnung aller weltlichen Herrschafts- und Eigentumsansprüche des Klerus eine „sehr hohe Auffassung von der Würde und Aufgabe des geistlichen Standes.“ TÖPFER, Urzustand und Sündenfall, 518. Die Aufgabe besteht in der Sicherung des Seelenheiles des Volkes und der Staat muss helfen, den Klerus zu dieser Aufgabe zu befähigen, indem die weltlichen Herrscher den Klerus aus der Verstrickung in den zeitlichen Sorgen befreien (ebd., 522 – 527).

von Bevorzugung der eigentlichen, himmlischen Heimat) besteht für die Jünger Jesu darin, kein Eigentum (*proprium*) zu besitzen (*possidere*). Es werden viele der schon erwähnten Stellen aus der Schrift wiederholt: Nichts soll auf dem Weg (bei der Mission) hindern, die Jünger sollen Gold und Silber nicht in ihre Gürtel stecken, es geht um die vollkommene Nachahmung des armen Jesus. Ein Bibelzitat ist neu: „*beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum*“ (Mt 5,3). Payne gibt die Auslegung des Augustinus gleich an: Wenn das Himmelreich den Armen gehört, dann kommen die Reichen in die Hölle! Auch der „etymologische Beweis“ aus dem Begriff „Kleriker“ kommt wieder zur Sprache (in augustinischer Auslegung des Psalms 67).

Kurz kommt auch die Regel des Augustinus für das Ordensleben zur Sprache. Mit Bezug auf das 4. Kapitel der Apostelgeschichte wird den Mönchen vorgeschrieben, keinen eigenen Besitz (*proprium*) zu haben, weil er einem apostolischen Leben widerspricht und weil die Mönche alles gemeinsam haben sollen. Dies sei eines der wichtigsten Merkmale der himmlischen Stadt Jerusalem – die *communio* in der Kirche. Aus dem Werk *De opere monachorum* bringt Payne ein interessantes Argument. Selbst in der *civitas terrena* opfern sich die Politiker für das Gemeinwohl – Augustinus gibt als Beispiel einen *triumphator* in Afrika, der keinen Besitz hatte und daher nicht einmal seiner Tochter eine Mitgift geben konnte; und umso mehr sollen sich die Mönche als wichtige Repräsentanten der Stadt Jerusalem bemühen, ausschließlich für Gott und für die Nächsten zu arbeiten.

Vielleicht sollte man hier daran erinnern, dass sowohl Wyclif als auch Hus²³⁸, bzw. die hussitische Bewegung, die Lebensform der Mönche nicht anerkannten.²³⁹ Der wichtigste Grund für ihre Ablehnung war, dass sie angeblich keine Stütze in der Heiligen Schrift hätte. Für die Hussiten waren die Mönche aufgrund ihrer Unersättlichkeit und ihrer Habgier das negative Beispiel eines „gottgeweihten“ Lebens. Es könnte daher also

²³⁸ Johannes Hus tadelt im Buch *Über die Simonie* die Mönche mit sehr scharfen Worten. Schon die Aufnahmekriterien der Ordensgemeinschaften seien eine Simonie: Es wird eine Mitgift verlangt. Die Mönche usurpieren nach Hus ausschließlich die reichen Kirchen und Pfarreien und um die Armen kümmern sie sich überhaupt nicht. Vgl. HUS, O svatokupectví, 425 f.

²³⁹ Die Forderung des Güterverzichts gehörte schon am Anfang zu den wichtigsten Prinzipien des ägyptischen Mönchtums. Vgl. z.B. FRANK, Karl Suso OFM, Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln, Sankt Ottilien 2010, 55 – 59.

überraschen, dass Payne schon einmal am Anfang der Rede bei der Zitierung des Dionysios Areopagita und jetzt wieder dem Weltklerus die Mönche als ein anzustrebendes Vorbild gibt. Es ist in der Tat ein gewisser Widerspruch: Einerseits ist der Lebensstil nachahmenswert, andererseits verlangten die Hussiten eine „Aufhebung“ dieses Lebensstandes überhaupt und sie nahmen diese Aufhebung auch in der Praxis vor, indem sie viele Klöster einfach zerstörten und die Mönche austrieben, bzw. manchmal auch töteten.

Diese Spannung ließe sich so auflösen, dass Payne den gemeinsamen Besitz aller Güter als das zu verwirklichende Ideal für die Gesamtkirche und ferner für die ganze menschliche Gesellschaft (vgl. die Passage zu Klemens von Rom) ansieht: Wenn alle einmal nach dem Evangelium (Verzicht auf das Eigentum, gemeinsamer Besitz) leben, ist der Stand der Mönche logischerweise überflüssig. Außerdem ist es von der Hermeneutik der ganzen Rede her interessant, dass mit den unbeliebten Mönchen überhaupt argumentiert wird - schon die grundlegende Begrifflichkeit wurde, wie gezeigt, von dem Armutsstreit (Franziskaner) übernommen. Die Mönche als Autoren und die Werke über die Mönche waren für Payne offensichtlich kostbare Quellen für Beweisführung vor dem Konzil und der Inhalt bzw. ihre Zugehörigkeit zu den geschätzten „Doktoren“ standen höher als die momentane „Aversion“ der hussitischen Bewegung gegen das Ordensleben überhaupt. Es zeigt sich wieder schön die Methode Paynes: Er geht als ein Eklektiker vor und sammelt eigentlich alles, was verfügbar ist und was zugleich zu seinem Konzept passt.

Nach Augustinus bringt Payne Zitate des östlichen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos. Chrysostomos scheint nicht so radikal wie zum Beispiel Hieronymus gewesen zu sein und in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium legt er Mt 10,9 teilweise „milder“ aus. Die Besitzlosigkeit bei der Mission sei vor allem im Sinne der Apostel selbst und zwar aus drei Gründen. Erstens habe Jesus so verhindert, dass irgendein Verdacht auf die Jünger falle. Zweitens seien die besitzlosen Jünger von den möglichen irdischen Sorgen befreit, so dass sie sich vollkommen der Predigt widmen könnten (dieses Argument kam schon öfters vor). Die Hauptsorge der Apostel ist das Lehramt (*doctrina*)! Drittens habe Jesus seine eigene Macht gezeigt, so dass er „später“

sagen können wird: „Als ich euch ohne Geldbeutel aussandte, ohne Vorratstasche und ohne Schuhe, habt ihr da etwa Not gelitten?“ (Lk 22,35). Auch Chrysostomos bringt ein Modell, wie die Versorgung der Jünger ausschaun sollte: Da die Arbeiter ihrer Nahrung wert sind, sollen sich die Schüler um ihre Lehrer (d.h. um die Verkündiger) und ihren Lebensunterhalt kümmern. Auch wenn „das apostolische Mühen“ nur im Reden besteht, ist es deswegen nicht weniger wert und die Gaben der Schüler sind kein Akt der Liebe, sondern einfach eine Erfüllung der Pflicht.²⁴⁰ Der Vers „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt weiter“ bezieht sich nach Chrysostomos auf den Glauben, der immer eine geschenkte Gnade bleibt; dies hängt aber mit dem Lebensunterhalt der Glaubensunterweiser nicht unmittelbar zusammen.

4.4.4 Bernhard von Clairvaux an Papst Eugenius

Das Werk *De consideratione*, das Bernhard von Clairvaux seinem ehemaligen Schüler und späterem Papst Eugen III. widmete, hat in der Begründung des vierten Prager Artikels eine besondere Stellung. Schon Wyclif berief sich auf Bernhard, wenn er für die Notwendigkeit einer Trennung der weltlichen von der geistlichen Macht plädierte.²⁴¹ Auch Johannes Hus, der die Anweisungen Bernhards an den Papst wahrscheinlich von Wyclif kannte, verwies öfters auf dieses Werk.²⁴² In der ältesten Formulierung des vierten Prager Artikels ist „Bernhard an Eugenius“ das einzige namentlich genannte Werk, und Bernhard ist - neben Augustinus, Hieronymus und Ambrosius - eine der vier ausdrücklich genannten Autoritäten (vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit). Auf den ersten Blick könnte die Hochschätzung Bernhards wieder überraschen: Bernhard von Clairvaux war

²⁴⁰ Die Anfrage an Payne könnte lauten: Entspricht aber nicht das Modell der Versorgung der Priester durch die Gemeinden (Klemens von Rom, Chrysostomos) strenggenommen genau der Definition von Simonie bei Wyclif oder Hus (Bezahlung für „geistliche“ Sachen durch „irdische“ Mittel – s.o.)?

²⁴¹ Vgl. WYCLIF, *De potestate pape*, 170 – 172.

²⁴² Zum Beispiel im Jahr 1412, als in Prag der Streit um die päpstlichen Ablass tobte, schrieb Hus eine Verteidigung der umstrittensten Artikel Wyclifs. Der vierte Artikel lautete: „*Quod papa et alii ecclesie prelati ac viri ecclesiastici non debeant possidere proprietatem bonorum temporalium iuxta illud Matthei X: Nollite possidere aurum et argentum. Error est hoc tenere ymmo hereticum*“. Bei der Erklärung, weshalb diese Forderung nicht häretisch sei, berief sich Hus vor allem auf Bernhard, aus dem er sehr ausführlich zitierte. Vgl. THOMSON, S.H. (Hg.), *Mistra Jana z Husi Tractatus Responsivus*, Prag 1927, 28 f.

Mönch und bekanntlich ein leidenschaftlicher Befürworter der Kreuzzüge, mit denen die Hussiten eher eine negative Erfahrung gemacht hatten²⁴³; genauso stad er in einer gewissen Nähe zum Papsttum.

Doch wurde aber Bernhard nicht nur von Wyclif und Hus, sondern zum Beispiel auch von Martin Luther sehr geschätzt.²⁴⁴ Bernhard von Clairvaux war nämlich bei aller Kirchentreue auch ein scharfsinniger Beobachter der gegenwärtigen Probleme, die er energisch und offen kritisierte. Sie sind schon auf den ersten Blick den später von den Reformatoren getadelten Missständen sehr ähnlich. So kritisierte Bernhard zum Beispiel das kirchliche Pfründenwesen oder die Besetzungen der Bischofsstühle ausschließlich durch den Adel; ironische Worte fand er auch für die seiner Meinung nach schlechten Lebensgewohnheiten der nicht reformierten Mönche.²⁴⁵ In diesen Kontext gehört auch sein später Traktat *De consideratione*, den er für seinen einstmaligen Schüler und Zisterziensermönch Bernardo dei Paganelli di Montemagno schrieb, der 1145 zum Papst gewählt wurde und den Namen Eugenius III. annahm. Von seiner Wahl war aber Bernhard zunächst nicht ganz begeistert: Erstens sei es nicht Aufgabe eines Mönches, ein solches Amt auszuüben, und zweitens war die Lage in Rom damals mehr als angespannt. Die römische Aristokratie hatte schon gegen den Vorgänger von Eugenius III. rebelliert und der Widerstand wurde erst 1146 mit Hilfe des Kaisers Konrad III. beendet.²⁴⁶ Bernhard von Clairvaux nahm sich nie ein Blatt vor den Mund und hatte

²⁴³ Johannes Hus, der in Tschechien auch als ein früher Bote der Gewaltlosigkeit gefeiert wird, hatte wahrscheinlich im Prinzip nichts gegen die Kreuzzüge, falls sie sich gegen Ungläubige oder Ketzer richteten. Im Jahr 1412 lehnte er den Kreuzzug gegen Ladislaus von Neapel ab, weil es um einen christlichen Herrscher ging; vor allem aus diesem Grund sei auch die Finanzierung des Kreuzzugs mit den (sowieso simonistischen) Ablässen unchristlich. Die hussitische Bewegung nach Hus verstand sich als „die Kämpfer Gottes“ und ihr Kampf war bekanntlich auch nicht ganz gewaltlos.

²⁴⁴ BREDERO, Adriaan H., Bernhard von Clairvaux: Zwischen Kult und Historie, Stuttgart 1996, 131. Nach Bredero spielte der Traktat auch eine Rolle beim Aufstand einiger deutscher Theologen gegen das Unfehlbarkeitsdogma im Jahr 1870: Einer von Ihnen habe anschließend *De consideratione* ins Deutsche übersetzt.

²⁴⁵ Mehr dazu WINKLER, Gerhard B., Bernhard von Clairvaux: Reformator oder Reformer? Oder: Die Art und Weise, mit der Kirche umzugehen. In: BAUER, Dieter, R./FUCHS, Gotthard (Hgg.), Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck 1996, 230 – 233.

²⁴⁶ BREDERO, Bernhard von Clairvaux, 129. Nach Bredero habe Bernhard an der Wahl seines Schülers trotz aller Bedenken wesentlich mitgewirkt. Bei der Beurteilung der Beziehung zwischen den beiden Männern sollte man immer die Beziehung des Novizenmeisters zum Novizen mitdenken.

kein Problem damit, selbst einen Papst zu kritisieren: Zum Beispiel hatte er bereits an dem Vorgänger von Eugenius, Innozenz II., heftig Kritik geübt.²⁴⁷ Auch in dem Traktat, bzw. der Mahnschrift, *De Consideratione* geht er ganz ehrlich und offen vor, ohne sich vor dem höchsten Kirchenamt zu beugen.

Peter Payne zitiert zunächst aus dem zweiten Buch des Traktats, das am Anfang das Scheitern des zweiten Kreuzzugs reflektiert und dann zu den Eigenschaften eines Oberen bzw. eines Papstes übergeht. Der Stuhl Petri könnte dazu verführen, im Wohlleben und Prunksessel zu verweichlichen – davor warnt Bernhard sehr eindringlich. Darüber hinaus täuscht das Gefühl eines gemütlichen Papstamtes: „Du erbst mehr Obsorge und Arbeit als Ruhm und Reichtum...“²⁴⁸ Was haben die Apostel einem Papst überlassen? Gewiss nicht Gold und Silber, sagt Bernhard (hier beginnt Payne mit dem Zitieren), und falls der Papst solche Güter trotzdem haben sollte, darf er sie nur im Notfall verwenden. Mit Blick auf das Seelenheil sind Gold und Silber eher gefährlich und eine Gewinnsucht wäre eine Schande. Noch schlimmer wäre aber ein Machtmissbrauch. Selbst der Herr (Lk 22,25: „Die Könige der Völker herrschen...“) und Apostel Petrus (1 Petr 5,3: „Seid nicht Herrscher, sondern Vorbilder...“) haben alle Herrschaft in der Kirche abgelehnt. „*Planum est, apostolis interdicitur dominatus*“²⁴⁹, mahnen Bernhard und mit ihm Peter Payne. Nach dem Vorbild der Apostel soll der Papst auf keinen Fall wie ein Fürst herrschen, sondern dem Gottesvolk demütig dienen. Nur so wird er zu einem echten Jünger Christi und dieser Dienst wird mit einem wirklichen Ruhm versehen und einmal mit der Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel belohnt werden.

Nach diesem schönen Prolog, der aber eigentlich keine neuen Argumente bringt, springt Payne in das dritte Buch des Traktats über. Gleich am Anfang behandelt Bernhard die Frage, auf welche Weise ein Papst die ganze Welt „besitzt“ (so wird der Missionsbefehl Mk 16,15 verstanden). Dem Papst sei eine Art von Verwaltung anvertraut, meint Bernhard; falls der Nachfolger Petri glauben sollte, dass es um eine

²⁴⁷ BREDERO, Bernhard von Clairvaux, 130. Es ging u.a. darum, dass Innozenz Bernhard auf das zweite Laterankonzil nicht eingeladen hatte.

²⁴⁸ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Was ein Papst erwägen muss (*De consideratione ad Eugenium Papam*). Übersetzt von H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1985, 47.

²⁴⁹ BARTOŠ, Posicio, 23.

Herrschaft ginge, würde er sich die Macht Gottes selbst anmaßen – nur ihm gehört der Erdkreis und seine ganze Fülle (Ps 50). Der Papst habe von den Apostel zwei Schwerter geerbt: „Das glühende Wort und den brausenden Geist“²⁵⁰ und mit ihrer Hilfe soll er eine „Vorsteherherrschaft“ ausüben, die in „Vorsehen, Beraten, Vermehren, Bewahren“²⁵¹ besteht. Dies bedeutet aber nicht, dass der Papst (und auch ein Kleriker allgemein) nur ein Zuschauer oder sogar ein Unterstützer (um die kirchliche Ehrenstelle zu erhalten) der menschlichen Untugenden (wie zum Beispiel Simonie) werden sollte. Gegen ein Unrecht bzw. eine Sünde, sowohl in der Kirche als auch in der Politik, muss der Papst energisch auftreten, die Kraft dafür findet er im Gebet und in der Meditation des Gesetzes Gottes.

Diesen Überlegungen folgt eine sehr wichtige Passage aus dem ersten Buch von *De consideratione*, die vermutlich die verschiedenen Reformatoren am meisten begeisterte und die die Vollmacht des Papstes auf eine Weise auslegt, die sich zum Beispiel von der Position des Ägidius Romanus radikal unterscheidet. Die Vollmacht, die Apostel und ihre Nachfolger besitzen, schreibt Bernhard von Clairvaux, erstreckt sich nicht über den Besitz der Menschen, sondern über ihre Frevel. Das bedeutet, die Schlüsselgewalt zu haben: „*Ergo in criminibus, non in possessionibus potestas nostra*“²⁵². Die Sünden zu vergeben sei nach Bernhard eine viel höhere „Macht“ als die Gebiete zu verteilen oder die politischen Streitigkeiten zu entscheiden. Die irdischen Dinge stehen den Königen und ihren Beamten zu und die Kirche hat viel Wichtigeres zu tun, als sich in ihre Angelegenheiten einzumischen!

Dies scheint ein sehr wichtiges Argument zu sein, das eine der Hauptforderungen des vierten Prager Artikels unterstützt: Es ist nicht die Sache der Kirche, ein politisches *dominium* auszuüben, ihre Macht ist geistlich, die Vollmacht wurde ihr nicht verliehen, um die weltliche Sphäre zu beherrschen, sondern um die Sünden zu vergeben und die Seelen zum Heil zu führen. Für Betonung dieser These zitiert später Payne noch weitere wichtige Autoritäten, zum Beispiel Beda Venerabilis

²⁵⁰ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Was ein Papst erwägen muss, 67.

²⁵¹ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Was ein Papst erwägen muss, 68.

²⁵² BARTOŠ, Posicio, 24.

oder Petrus Lombardus. Beda legt Mk 6,8 (Und er gebot ihnen, außer einem Wanderstab nichts auf den Weg mitzunehmen, kein Brot, keine Vorratstasche, kein Geld im Gürtel) im Sinne der Trennung der weltlichen und der geistlichen Macht aus. Die irdischen Angelegenheiten obliegen ausschließlich den Laien (*laycas personas*), sie haben sich um die Besitztümer und um das politische Regieren zu kümmern. Aus den Sentenzen des Petrus Lombardus zitiert Payne nur einen Satz: „*Ecclesiastica disciplina spirituali gladio, non materiali crimosos ferri iubet*²⁵³“.

Den Unterschied zwischen den beiden Gewalten hebt Payne noch einmal mit einem weiteren Zitat aus dem vierten Buch von *De consideratione* hervor. Der Apostelfürst Petrus, und nicht Kaiser Konstantin sei das Vorbild für Eugenius, schreibt Bernhard. Petrus konnte seinen Heilsauftrag auch ohne Prunk, Kleinodien und Baldachin, die eher an Konstantin erinnern, erfüllen. Der Hirtenauftrag des Evangeliums ist entscheidend und ihm soll alles untergeordnet sein, auch der äußere Prunk, der sekundär, unwichtig und letztlich gefährlich ist. Anschließend kommt die berühmte Passage über die zwei Schwerter (Lk 22,38): Beide, sowohl das geistliche als auch das weltliche gehören der Kirche. Das geistliche Schwert kann und soll von der Kirche gezogen werden; das weltliche soll von den Kaisern, wenn nötig zur Verteidigung der Kirche, gezogen werden – in diesem Fall gilt den Klerikern die Mahnung des Herrn: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“ (Joh 18,11).

Es geht also um eine klare Trennung der Zuständigkeitsbereiche der Kirche und der weltlichen Macht, des Papstes und des Kaisers, genauso nach der Intention des vierten Prager Artikels – das *dominium* gehört nicht in die Kirche! Nur am Rande sei hier erwähnt, dass die Auslegung Bernhards von Lk 22,38 eigentlich als Grundlage sowohl für die Vertreter der päpstlichen Monarchie im Hochmittelalter als auch für ihre Gegner (vgl. den Begriff *dominium*) dienen konnte. Die ersten legten Wert darauf, dass der Kirche die beiden Schwerter gehören; die zweitgenannten betonten die Trennung der

²⁵³ BARTOŠ, Posicio, 28. Es geht um ein Zitat aus Libri IV Sententiarum, dist. 37 von Petrus Lombardus. Interessanterweise handelt es sich in diesem *distinctio* darum, dass die geweihten Personen nicht heiraten dürfen. Die Kirche hat hier als *gladius spiritualis* eine andere Gesetzgebung bzw. einen anderen Zuständigkeitsbereich als die weltliche Macht.

beiden Gewalten.²⁵⁴ Auf Bernhard von Clairvaux bezieht sich übrigens in seiner *Pulchra positio* auch Juan Palomar: Seine Argumentation betrifft aber nicht die zwei Schwerter, sondern Palomar beweist mit Hilfe von Bernhard, dass auch reiche Männer ein frommes oder sogar heiliges Leben führen können.²⁵⁵

4.4.5 Die übrigen Theologen

Nach Bernhard von Clairvaux bringt Payne noch einige kürzere Zitate von neueren Theologen. Mit Heinrich von Gent versucht er noch einmal (wie am Anfang der Rede) die rechtliche Dimension des Verbots der *possessio* zu verdeutlichen. Die Grundaussage lautet: „*Est igitur sciendum, quod in temporalibus bonis ecclesie non est dominus nisi Jesus Christus*“²⁵⁶. Der Klerus habe Recht auf Gebrauch von Sachen, auf einen (bescheidenen) Lebensunterhalt, ohne die dazu notwendigen Sachen zu besitzen. Dies sei durch den Begriff der *possessio iuris* (s.o.) möglich. Der Seneca zugeschriebene Spruch „die Menschen würden in größter Ruhe leben, wenn die zwei Wörter ‚mein‘ und ‚dein‘ aufgehoben würden“, den Heinrich von Gent rezipiert hatte, wurde von Payne angeschlossen. In einem Absatz wird auch auf weitere Philosophen Bezug genommen. Zunächst zitiert Payne kurz Cicero und seine Ablehnung des Privateigentums als etwas Unnatürliches. Von Heinrich von Gent übernimmt Payne die Parallele zwischen der Weisheit des Sokrates (auch Ablehnung des Privateigentums) und der Apostel (die ersten christlichen Gemeinden). In einer Gesellschaft würde eine größere Harmonie herrschen, gäbe es das Privateigentum nicht, weil dieses nur zu Streitigkeiten unter den Menschen führt.

²⁵⁴ Kleine Zusammenfassung zur Zwei-Schwerter-Theorie befindet sich z.B. bei FRANK, Isnard W., Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf 2005, 115 – 118. Was Bernhard von Clairvaux betrifft, wäre es nach Bredero irreführend, ihn für einen Boten der päpstlichen Theokratie zu halten. Seine Gedanken in *De consideratione* seien nicht ideologisch oder politisch zu lesen. Vgl. BREDERO, Bernhard von Clairvaux, 128.

²⁵⁵ Vgl. MANSI XXX, 476.

²⁵⁶ BARTOŠ, Posicio, 28.

Einen ziemlich großen Raum widmet Payne dem Dominikaner Guilielmus Peraldus, der in seiner *Summa de virtutibus et vitiis* auch über die Laster des Klerus schrieb. Peraldus beschreibt am Anfang die Begeisterung der Apostel und der Missionare der Urkirche, die dem armen Jesus ohne Angst nachfolgten und die dem Evangelium treu blieben, auch wenn es für sie einen sicheren Tod bedeuten sollte. Im Laufe der Geschichte habe sich aber die Kirche auf gewisse Weise pervertiert, der Klerus sei bequemer geworden und die Mission und die mutige Verkündigung seien in den Hintergrund zurückgetreten. Nach Peraldus seien dafür die zeitlichen Güter der Kirche verantwortlich, die die Aufmerksamkeit der Kirchenmänner auf sich ziehen und die auch in vielen Fällen der Hauptgrund waren bzw. sind, warum sich jemand überhaupt für den klerikalen Stand entscheidet. Sie erlauben dem Klerus ein sicheres und bequemes bzw. faules Leben ohne Anstrengung im Schoß der Kirche. Manchmal genügt dies nicht und die Geistlichen tendieren dazu, den Besitz zu vermehren, was zu den Lastern der Habsucht und des Hochmuts führen kann. Es gibt einen großen Kontrast zwischen der verweltlichen Kirche und den ersten Vätern, die, falls sie zufällig etwas besaßen, alles sofort den Armen schenkten. In diesem Sinn war die Entstehung der konstantinischen Kirche keine frische Luft, sondern ein Gift: „*Mercenarii mali latrones sunt...*“²⁵⁷

Payne betont zum Schluss noch einmal, dass vor allem die Bischöfe die Aufgaben eines weltlichen Herrschers nicht übernehmen dürfen. Als Beleg zitiert er eine Entscheidung der dritten Synode in Karthago aus dem Jahr 397 (er nennt sie *concilium*).²⁵⁸ Die königlichen Behörden sollen für die weltlichen Angelegenheiten verantwortlich sein, den Bischöfen (der Kirche) steht dagegen nur der geistliche Bereich zu. Als Warnung wird die alttestamentliche Figur des Asarja angegeben, der auch die priesterliche bzw. prophetische Macht usurpieren wollte und den Gott dafür mit Aussatz bestrafte. Die Argumentation der Synode richtet sich offensichtlich gegen die

²⁵⁷ BARTOŠ, Posicio, 33. Auch Johannes Wyclif bewertete die konstantinische Schenkung als einen großen Fehler bzw. sogar als ein Werk des Teufels. Das Konzil zu Konstanz hat zum Beispiel diese seine Artikel verurteilt: „*Silvester papa et Constantinus imperator erraverunt Ecclesiam dotando*“ (Nr. 33); „*Imperator et domini seculares seducti sunt a diabolo, et Ecclesiam dotarens de bonis temporalibus.*“ (Nr. 39). Vgl. MANSI XXVIII, 140; 145 (hier auch theologische Begründung der Verwerfung).

²⁵⁸ Eigentlich handelt es sich hier um die einzige Stelle in der Rede von Peter Payne, an der ein Konzil zitiert wird, obwohl der Egerer Richter für die Beweisführung neben den Doktoren auch die Konzilien vorgesehen hat

Versuche der weltlichen Herrscher, sich in die Kompetenzen der Kirche, in das geistliche Schwert einzumischen. Sie ist aber auch dazu geeignet, die Einmischung der Kirche in die weltlichen Angelegenheiten zu kritisieren, wie es Peter Payne macht. Die Forderung der Trennung der beiden Gewalten kommt hier wieder zum Ausdruck.

In diesem Sinn spricht auch ein kurzes Zitat von Duns Scotus. Der Klerus mit dem Papst an der Spitze sind Repräsentanten Christi in der Kirche und sollen sich daher nur um das Eine (Seelenheil, spirituelles Schwert) und nicht um die Welt kümmern. Eigentlich kann man hier eine analoge Argumentation auf zwei Ebenen beobachten: Was für die einzelne Person des Klerikers gilt (sich um das Wort Gottes, nicht um die *possessio* kümmern), gilt analog auch für die Kirche als Ganzes (spirituelle, nicht weltliche Macht). Sowohl die einzelnen Kleriker als auch die Kirche können nicht mit geteiltem Herzen oder mit den Worten von Duns Scotus „bigamistisch“ leben.²⁵⁹

4.5 Die Zusammenfassung Paynes

Im Verlauf seiner Rede brachte Peter Payne sehr viele Zitate und Argumente und präsentierte sie eher in der Form einer freien Aneinanderreihung, wobei die Zusammenhänge nicht immer hervorgehoben wurden. Erst am Schluss der Rede nimmt er eine Systematisierung vor, indem er alles in vier Punkte, bzw. Thesen zusammenfasst.²⁶⁰ In der Edition von Bartoš nimmt diese Zusammenfassung etwa vier Seiten ein, also ungefähr den gleichen Raum wie die Zitate von Augustinus. Payne sagt am Anfang, dass er dabei die logische Methode des Syllogismus verwenden wolle und dass bei diesem Vorgehen die höchste Wahrheit selbstverständlich die Heilige Schrift – das Gesetz Gottes – darstellt. Wie in einem Syllogismus soll also die (normative) Gültigkeit des vierten Prager Artikels aufgeschlossen werden.

²⁵⁹ Duns Scotus schreibt in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (4. Buch, dist. 33, q. 2), dass ein Kleriker als ein Repräsentant Christi nichts haben darf, was Christus Widerstand leistet (*repugnare*) – sonst wäre er *bigamus*.

²⁶⁰ Vgl. dazu auch JACOB, *The Bohemians at the council of Basel*, 113 – 114.

Im ersten Punkt kommt Payne zu den wichtigen alttestamentlichen Stellen zurück, die die Rolle eines logischen Obersatzes im Syllogismus spielen sollen. Von Num 18 und Dtn 28 sei es klar, dass die Priester im Alten Testament nichts besitzen durften, weil der Herr ihr einziger Anteil war. Und was damals in der Zeit des Moses galt, soll umso mehr in der Zeit Christi, in der Zeit der Gnade gelten. Die alten Vorschriften wurden von Christus nicht aufgehoben, sondern eher vertieft: Die Priester Christi sollen die absolute Armut Jesu nachahmen, die sowohl die Evangelien als auch der Schüler von Petrus, Klemens von Rom, bezeugen und die zum Beispiel auch Papst Nikolaus III. bestätigte. Sie sollen außerdem demütig sein und dem Volk dienen; darin besteht die spirituelle „Macht“. Dabei sei es nach Payne unmöglich, zweierlei Leben zu führen: „*Sed modus vivendi clericaliter et modus vivendi seculariter sunt duo modi vivendi, quibus animus dividitur*“²⁶¹. Eine Seele kann nicht geteilt werden.

Im zweiten Schluss geht Payne auf das Thema des gemeinsamen Besitzes ein. Er könnte zum Heilmittel für die Probleme der Gesellschaft werden. In diesem Punkt beruft sich Payne auf die Philosophen Platon und Aristoteles (Obersatz) und auf das Gesetz Gottes (Untersatz). Das Evangelium lehrt uns wortwörtlich, alle Menschen bis zum Äußersten zu lieben, sich für sie zu opfern. Vor dem Sündenfall herrschte eine vollkommene Harmonie und alle hatten alles gemeinsam, das Privateigentum wurde erst nach dem Fall eingeführt. Die Frage lautet, ob es möglich wäre, den Status der Unschuld wieder herzustellen, bzw. sich ihm zumindest anzunähern? Payne scheint optimistisch zu sein: In der Gesellschaft sei es nicht möglich (es bleibt ein Ideal), aber in der Kirche habe das gemeinsame Eigentum seinen Ort auch nach dem Sündenfall. Er beruft sich dabei wieder auf Klemens von Rom, der bezeugt, dass dieses Ideal in den christlichen Gemeinden verwirklicht wurde und vor allem dass es für die Kleriker verbindlich war. Hier gibt es auch einen gemeinsamen Bezugspunkt mit den griechischen Weisen – mit Plato, den selbst Klemens zitiert, und mit Aristoteles, der die Gefahr des Reichtums der einen und der Armut der anderen erkannt habe.²⁶²

²⁶¹ BARTOŠ, Posicio, 37.

²⁶² Hier ist anzumerken, dass Payne nur eine Seite des Denkens von Aristoteles präsentiert; er beruft sich auf die *Nikomachische Ethik* (Buch VIII), aber in *Politik* behauptet bzw. verteidigt Aristoteles bekanntlich die Existenz des Privateigentums gegen Plato. Vgl. z.B. ARISTOTELES, *Pol.* II,5.

Die neutestamentliche Stelle Lk 22,25 (Die Könige herrschen...) könnte man auch so auslegen: In der menschlichen Gesellschaft herrscht ein Recht, das sich nach den Gesetzmäßigkeiten nach dem Sündenfall richten musste. Das heißt, in der „profanen“ Welt ist das Privateigentum durchaus „berechtigt“, auch wenn nicht ganz ideal. Die Kirche dagegen, die Kleriker, sollen ein Gegenmodell darstellen, eine Gemeinschaft der Liebe ohne Privateigentum, bzw. ohne *dominium*, wo alle alles gemeinsam genießen und wo niemand niemanden beherrscht. Besitz und Herrschaft sind eng verbunden und beide sind dem Klerus in der Zeit der Gnade von der Heiligen Schrift nach Payne verboten. Und da es keine höhere Autorität als die Schrift gibt, ist die gegenwärtige Praxis der Kirche nach ihr zu richten. So schloss Peter Payne seine Rede ab, die drei Tage dauerte. In ihrem Verlauf nahm er keinen direkten Bezug auf Hus oder Wyclif, nach ihrem Abschluss entschied er sich aber, diese zwei Namen zu erwähnen. Er sprach sich gegen die Verurteilung ihrer Schriften ab und verteidigte Johannes Hus: Er sei ihm nie begegnet, aber er wisse, dass sich Hus in Böhmen eines ausgesprochen guten Rufs erfreute. Außerdem sei er bei der Lektüre seiner Schriften nie auf etwas angestoßen, was häretisch oder schädlich gewesen wäre.

Offensichtlich sah Payne sehr gut, dass das Zerwürfnis zwischen den Böhmen und dem Konzil nicht nur im Inhalt der vier Artikel besteht, sondern dass das Problem viel tiefer sitzt: „*Propter deum, conveniamus in quidditate ecclesiae, quia ille dicit, illi sunt ecclesia, et ille dicit, non*²⁶³“. Diese gute und scharfsinnige Anmerkung wird später von den Konzilsrednern aufgenommen und ausführlich beantwortet. Wie ich schon am Anfang des 4. Kapitels erwähnt habe, trug nach dem Abschluss der Ausführungen Paynes auch Kardinal Cesarini eine kurze Rede vor, in der er zwar das Bemühen um die Einigung und auch die Form des Disputs begrüßte, aber anschließend die in Konstanz verurteilten Artikel von Wyclif vorlesen ließ, wahrscheinlich damit eine Grenze klar wäre, hinter die das Konzil nicht zurückgehen könne. Mit einem für die Böhmen sicher unangenehmen Hinweis auf die Häresie wird auch der Opponent Paynes, Juan Palomar, beginnen.

²⁶³ Liber diurnus, 297.

5. Die Antwort Juan Palomars

Juan Palomar²⁶⁴, Erzdiakon und Jurist aus Barcelona, der als Richter des höchsten päpstlichen Gerichts in den Quellen meistens einfach *auditor* genannt wird, begann seine *Replica* am 23. Februar. An den nächsten zwei Tagen wurde eine Pause eingelegt (Faschingsdienstag und Aschermittwoch) und Palomar setzte seine Rede am 26. und 27. Februar fort. Die Lage im böhmischen Lager war in diesen Tagen ziemlich angespannt. Erstens verbreitete sich ein Gerücht, nach dem einige englische Konzilsteilnehmer die Auslieferung Paynes verlangten. Zweitens erlebte am Aschermittwoch Johannes Rokycana eine höchst unangenehme Begegnung: Er traf einen Bischof in der Stadt und dieser fragte Rokycana, ob er auf die *Replica* von Johannes de Ragusio antworten wolle. Nach der positiven Antwort regte sich der Bischof auf und schrie: „*Vultis nos informare! Utrum nescimus, quod debemus agere? Et si tunc sanctus Gregorius et sanctus Paulus venirent, adhuc bene sciremus, quid deberemus facere. Phey! Vultis nos informare!*“²⁶⁵ Am Anfang seiner *Replica* sprach aber Palomar trotzdem die Böhmen sehr herzlich an und versicherte sie, dass er sie keinesfalls beleidigen oder verletzen wolle und dass er im Frieden und im Geist der Liebe reden wird, soweit es ihm die Verteidigung der Wahrheit erlaubt. Im Folgenden möchte ich die wichtigsten Stoßrichtungen seiner Antwort kurz vorstellen. Im Grunde genommen zeigt er, dass man gegen die Schriftauslegungen und Zitate der Autoritäten von Payne gegensätzliche Stellen, Auslegungen und Zitate bringen kann. Der Kern des Streits verschiebt sich, genauso wie bei den anderen Artikeln, eher zu grundsätzlichen hermeneutischen und ekklesiologischen Fragestellungen.²⁶⁶

²⁶⁴ Zu seiner Person vgl. LThK V, 1067. Palomar wurde später, nach dem Abschluss der Diskussion über die Prager Artikel, zum Mitglied der Basler Delegation, die nach Prag reiste, um die Verhandlungen in Böhmen fortzusetzen. Seine Berichte aus Prag werden in der Literatur als sehr scharfsinnig bewertet und an der Vereinbarung der sogenannten „Kompaktaten“ (1433) hatte er einen wichtigen Anteil. In der Spannung zwischen dem Konzil und Eugen IV. stand er auf der Seite des Papstes. Im September 1437 verließ er nach der Verlegung des Konzils Basel und ging nach Ferrara. Vgl. ferner auch PRÜGL, Thomas, "Antiquis iuribus et dictis sanctorum conformare. Zur antikonkiliaristischen Interpretation von Haec sancta auf dem Basler Konzil", in: *Annuario Historiae Conciliorum* 31 (1999) 72-143, hier v.a. 74-79.

²⁶⁵ Liber diurnus, 317.

²⁶⁶ Dies kann man sehr schön zum Beispiel bei der Diskussion des ersten Artikels (Kommunion unter beiderlei Gestalten) beobachten. Ragusio sah, dass man sich gegenseitig die Schrift- und Väterzitate an den Kopf werfen kann und es wird nirgendwohin führen und rief mehrmals die Tschechen auf, sich in das

5.1 Zur Auslegung der Schrift

Nach der herzlichen Einleitung spricht Palomar gleich die Frage der Häresie an. Die Heilige Schrift ist ein kostbarer Schatz, der nicht eigenmächtig ausgelegt werden darf; die richtige bzw. normative Auslegung garantiert nur die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und als Trägerin des apostolischen Erbes. Von Anfang an gab es aber häretische Gruppierungen, die die Schrift auf eine eigene und merkwürdige Weise ausgelegt hatten. Palomar nennt zum Beispiel die alte gnostische Gruppe der Karpokratianer, die nach ihm aus der Lektüre von Lk 2, wo die Rede von den Eltern Jesu ist, deduzierten, dass Jesus nur ein Mensch gewesen sei. In der Reihe der weiteren Beispiele von Häretikern spricht Palomar auch über die Sekte der Adamiten. Diese wollten den Status der Unschuld wiedereinführen und beteten deswegen nackt.²⁶⁷ Man könnte noch viele anderen Häretiker nennen, schließt Palomar und zeigt, was die Gruppierungen gemeinsam hatten. Bei dieser Erklärung zitiert er verschiedene Autoritäten – Hieronymus, Augustinus, Johannes Cassian oder Isidor von Sevilla. Mit Hilfe seiner *Etymologiae* bringt er eine erste Kurzdefinition der Häretiker: Sie wollen alles aus der Heiligen Schrift ableiten, aber es fehlt ihnen die notwendige Vernunft und sie haben die Grundlagen, die zu glauben sind, nicht aufgenommen. Oder, wie Hieronymus zu Markion anmerkt, sie legen die Schrift ohne den Heiligen Geist aus und daher besitzen sie keine „bessere Offenbarung“, sondern sie legen die Schrift lediglich auf eine menschliche Weise aus. Die Heilige Schrift ist einem fruchtbaren Feld ähnlich, zitiert Palomar Johannes Cassian, etwas kann man mit Hilfe des Buchstabensinns

Konzil einzugliedern und damit die schiedsrichterliche Autorität des Konzils (d.h. letztlich auch der Großkirche und des Hl. Geistes) anzuerkennen.

²⁶⁷ Der Begriff „Adamiten“ ist alt und könnte alle häretischen Sekten bezeichnen, Palomar denkt aber eindeutig an die hussitische Sekte im 15. Jahrhundert und quitiert, dass sie vernichtet wurde. Die hussitischen Adamiten waren eine radikale Gruppierung, die ein baldiges Ende der Welt und das tausendjährige Reich erwartete. Um auf die Zustände des Paradieses im Voraus vorbereitet zu sein, legten ihre Mitglieder die Kleidung ab und lebten nackt. Die Quellen über die Adamiten sind sehr fragmentarisch, aber wahrscheinlich praktizierten sie einen freien Geschlechtsverkehr und lehnten das Sakrament der Eucharistie (also auch den Kelch) als solches ab. 1421 vernichtete Jan Žižka brutal die Gruppe in den südböhmischen Wäldern; diese Tötung der nackten und unbewaffneten Männer, Frauen und Kinder wird in der tschechischen katholischen Literatur gern als ein Beispiel der hussitischen Intoleranz angeführt.

ernten, einige Stellen brauchen dagegen eine tiefere, also spirituelle bzw. allegorische Auslegung.²⁶⁸ Dieses vertiefte Verständnis ist nur im Licht des Heiligen Geistes möglich.

Ein großes Problem entsteht in dem Fall, wenn jemand die Heilige Schrift ohne den Heiligen Geist, der in der Kirche wirkt, und ohne den richtigen Glauben auslegt, was nicht nur die Häretiker, sondern auch den Teufel betrifft. Auch er kann seine Lehre auf der Heiligen Schrift aufbauen bzw. sie aus ihr ableiten. Palomar bringt ein Beispiel aus dem Alltag: Wenn ich eine Münze bekomme, muss ich aufpassen, ob sie nicht falsch ist, damit ich nicht betrogen werde. Ich muss schauen, ob die Münze in einer öffentlichen und approbierten Münzstätte geprägt wurde, ob sie wirklich aus Gold ausgefertigt wurde usw. Den Glauben könnte man mit einer goldenen Münze vergleichen: Er ist kostbar und es ist nicht alles Gold, was glänzt. Der rechte Glaube wurzelt in der Schrift, die aber nur in der Kirche richtig ausgelegt werden kann.

Nach dieser dogmatischen Grundfrage geht Palomar auf die Konstantinische Schenkung ein, die von Wyclif, Hus und Payne scharf kritisiert worden war. Palomar sieht in der Zusammenarbeit von Kirche und Staat (*imperium*) vielmehr einen positiven Beitrag zur Weltgeschichte und für das Wohlergehen der christlichen Völker. Immer, wenn die beiden Mächte ohne Konflikte zusammenarbeiteten, erlebten die Christen eine gute Zeit des Friedens und der Harmonie (*unitas, concordia, urbi tranquillitas*). Und umgekehrt – wenn die Häretiker oder der Teufel die beiden Gewalten gegeneinander aufhetzen, kommt ein Chaos und ein unerwünschtes Zerwürfnis. In der letzten Zeit bedient sich der Teufel, um diesen Zustand zu erzielen, zum Beispiel der Bewegung der Waldenser. Auch die Waldenser behaupten, dass *possessio* und *dominium* die Wurzel des Bösen in der Gesellschaft seien.²⁶⁹ Das Gegenteil ist der Fall: Hätte die Kirche keine

²⁶⁸ Dies bedeutet nicht, dass Juan Palomar oder das Konzil die allegorische Schriftauslegung bevorzugen, bzw. vertreten würde. Der geistliche Schriftsinn herrschte ungefähr bis 12. Jahrhundert, seitdem begnügte man sich für die scholastische Theologie und für die theologische Beweisführung eher mit dem wörtlichen Sinn. Später werden im Zusammenhang mit dem Humanismus und mit der Aufklärung Ansätze der historisch-kritischen Methode auftauchen. Vgl. BEINERT, Wolfgang, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004, 93. Es geht Palomar offensichtlich um den Ort einer normativen Auslegung.

²⁶⁹ Obwohl bei den Waldensern die Armut eine Schlüsselrolle gespielt hatte (vgl. das Lebensschicksal ihres Gründers, das dem des Hl. Franziskus nicht unähnlich ist), distanzierte sich die hussitische Bewegung, zumindest am Anfang, von diesen „ketzerischen Zuwanderern“, wie es Hieronymus von Prag in seiner Rede 1409 zum Ausdruck brachte (s.o.).

Gewalt, keinen Besitz oder keine zivile Herrschaft, wäre die Situation noch schlimmer. Die menschliche Natur neigt zum Bösen und ohne die erzieherische Gewalt der Kirche würde nicht nur ein politisches Chaos, sondern auch eine Herrschaft der menschlichen Untugend und der Häresie drohen.

Die Begriffserklärungen am Anfang der Rede seines Opponenten, vor allem was die *possessio* betrifft, hält Palomar für merkwürdig und erzählt, wie er über diese Problematik einen Vortrag für 50 Juristen in Barcelona gehalten hatte (es soll wahrscheinlich indirekt die juristische Inkompetenz Paynes zum Ausdruck kommen). Man muss die Begriffe genau unterscheiden²⁷⁰, genauso wie die Lebensformen der Mönche und der Weltpriester. Für die erstgenannten ist eine private *possessio* tatsächlich unerlaubt, aber sehr wohl dürfen sie als eine Körperschaft gemeinsam etwas besitzen – auch Payne wohnt in Prag in einem Mönchskloster. Ist es nicht nur eine Wortspielerei bzw. eine ungenügende juristische Fundierung, wenn Payne die *possessio* für den Klerus ausschließt und kurz danach das gemeinsame Eigentum der Brüder vorschlägt? Die ganze Sache ist nach Palomar sehr kompliziert und hat viele feine Nuancen. Man muss sehr vorsichtig vorgehen!

Palomar untersucht und kommentiert auch die biblische Grundlegung Paynes. Die Stelle Num 18 bezweifelt er nicht, es ist nach ihm tatsächlich so, dass die Leviten in Israel nichts besaßen. Aber die Behauptung Paynes, dass die Leviten „Vorfahren“ bzw. Vorbilder des christlichen Priestertums seien, ist nach Palomar falsch: Nicht Aaron, sondern vielmehr der alttestamentliche Melchisedech stellt das Urbild des christlichen Priesters dar. Er beruft sich dabei auf den Kommentar Bonaventuras zu den Sentenzen und auf den Hebräerbrief.²⁷¹ Da Melchisedech ein König war, sollte es klar sein, dass er

²⁷⁰ Zum Beispiel sollte man nach Palomar „mobile und immobile“ Güter nicht unter *dominium* subsumieren, denn sie gehören zu einem privaten *dominium*. Hier spricht sich Palomar aus gegen die zumindest angedeutete Denkfigur Paynes bei der Begriffserklärung am Anfang seiner Rede („wenn *possessio*, dann – automatisch - *dominium*“). Vgl. MANSI XXIX, 1116. Drei Spalten später weist Palomar noch darauf hin, dass in den behandelten alttestamentlichen Texten der Ausdruck *civile dominium* überhaupt nicht fällt.

²⁷¹ Vgl. z.B. Hebr 7,3 (über Melchisedech): „*vitae habens adsimilatus autem Filio Dei manet sacerdos in perpetuum*“. Palomar scheint die Autorschaft des Briefes dem Apostel Paulus zuzuschreiben, d.h. der Brief besitzt eine sehr hohe Autorität, selbstverständlich als Teil der Schrift, aber auch als Zeugnis aus den Anfängen der Kirche.

sehr wohl verschiedene zeitliche Güter besaß. So wäre für Palomar eine wichtige Säule der Argumentation Paynes widerlegt: Das alttestamentliche Urbild der christlichen Priester seien nicht die (besitzlosen) Leviten, sondern der (reiche) Priester-König Melchisedech. Trotzdem nimmt Palomar noch die weiteren bei Payne genannten Leviten-Stellen ins Visier und weist auf den Widerspruch hin, den auch Payne bemerkt hatte: In einigen Versen dürfen die Leviten schon besitzen. Was nun – wenn man davon ausgeht, dass es in der Schrift keine Widersprüche gibt? Es genügt nicht, die Bibelstellen aneinandezureihen, sagt Palomar, sie sind in der Gemeinschaft der Kirche und unter Einbeziehung der Vernunft auszulegen.

Das gleiche Problem betrifft auch die neutestamentlichen Argumente Paynes. Zum Beispiel, würde man die Worte Jesu zu dem reichen Jüngling (Mt 14,22) streng wortwörtlich betrachten, sagt Palomar, müsste man konstatieren, dass sie nur an jenen und nicht an die Apostel gerichtet sind. Die Nachfolge Christi besteht nach Palomar nicht in einer genauen, „blinden“ Nachahmung von allem, was er getan hat; er verlangt nicht, dass sich alle seine Nachfolger kreuzigen lassen. Mehr als das Äußere ist die innere Nachfolge wichtig, die nach Erwägung der äußeren Umstände, der Bräuche usw. und vor allem in der Liebe geschieht. Auch sind nicht alle Verbote in der Schrift, auf die sich Payne beruft, wortwörtlich zu verstehen. Falls in der Schrift ein Imperativ (*noli* oder *nolite*) vorkommt, bedeutet er nicht automatisch ein strenges Gebot: Zum Beispiel schreibt Apostel Paulus an Timotheus, dass er kein Wasser trinken soll (1 Tim 5,13). Soll das bedeuten, dass er sündigte, falls er doch Wasser trank? Sicherlich nicht, und daher muss man genau auf die Kontexte, Umstände, auf die Zeit usw. schauen und nicht einige (beliebige) Stellen herausreißen und isoliert als Imperativ bzw. Verbot einfach vorlegen.²⁷² In diesem Sinn ist die Armut keine Voraussetzung für die Heiligkeit, oder wage Payne zu behaupten, dass Martha, Josef von Arimathäa oder „neuere“ reiche

²⁷² Palomar beruft sich u.a. auf das Werk *De doctrina Christiana* von Augustinus, in der dieser Prinzipien der Bibelauslegung formuliert. Wenn eine ausschließlich „grammatikalische Auslegung“ keinen Sinn ergibt, müsse man „tiefer schauen“ und suchen, wovon die Schrift spricht – es könnte sich um die Tugenden, um das ewige Leben usw. handeln.

Heilige wie der Prager Bischof Adalbert oder der böhmische Mönch Prokop verdammt wurden?²⁷³

Zwischenzusammenfassung: Die Kritik an der biblischen Grundlegung von Payne beinhaltet bei Palomar zwei wesentliche Punkte. Erstens ist es nicht möglich, dass jeder beliebig die Schrift auslegt. Solch eine Auslegung kann irreführend oder sogar häretisch werden – Palomar bringt eine ganze Reihe von häretischen Gruppierungen in der Kirchengeschichte, die ihre Irrelehren aus einer eigenmächtigen Schriftauslegung ableiteten. Der einzige Ort der Schriftauslegung ist die Kirche, nur dort ist der Heilige Geist präsent. Und zweitens kritisiert er die Art der Schriftauslegung bei Payne: Es ist ein reiner Biblizismus, was er einbringt, eine einfache Aneinanderreihung der Bibelverse, ohne auf den Kontext oder auf einen tieferen Sinn zu achten. Diese sind vor allem im Fall der biblischen Verbote zu berücksichtigen.

5.2 Zu den Argumenten der Autoritäten

Weiter beschäftigt sich Palomar mit den Begründungen Paynes, die er mit Hilfe der Doktoren und Theologen brachte.²⁷⁴ Im Grunde genommen gilt für sie dasselbe, was schon bei der Schrift problematisch war. Payne präsentierte viele Sätze oder längere Absätze, sie sollen aber nicht isoliert, sondern im Licht eines Gesamtkonzepts, einer Hermeneutik betrachtet werden. Darüber hinaus könnte man sehr viele Gegenbeispiele der gleichen Autoritäten sammeln und diese Zitate den von Payne präsentierten Zitaten einfach entgegenstellen. Ein grundsätzliches Problem Paynes bestünde nach Palomar auch darin, dass der Engländer nicht den Unterschied zwischen dem Ordensstand und dem Weltklerus akzeptiert bzw. dass er ihn letztlich aufheben möchte. Dies könnte aber

²⁷³ Mit dieser Behauptung zeigte Palomar eher eine Unkenntnis der böhmischen Geschichte. In der Zeit von Adalbert waren sowohl das Land als auch das Prager Bistum überhaupt nicht reich und Adalbert, obwohl er einer wichtigen Adelsfamilie entstammte, lebte eher in sehr armen Verhältnissen. Prokop, der selbst ein Einsiedler war, stand keiner reichen Abtei vor (Palomar spricht von einem *monasterium opulentissimum*). Er hatte sie zwar gegründet, sie erlebte aber einen kulturellen und wirtschaftlichen Aufschwung erst viel später. Auch der Autor von *Liber diurnus* scheint verwirrt zu sein und bei der kurzen Weitergabe des Inhalts der Rede Palomars schreibt er über einen *Albertus Pragensis archiepiscopus*.

²⁷⁴ Der Teil der Rede Palomars, in dem er sich mit den Doktoren auseinandersetzt, beginnt bei MANSI XXIX in der Spalte 1130. Palomar möchte nicht auf alle Zitate von Payne einzeln eingehen, weil es zu viel Zeit beanspruchen hätte.

im Widerspruch zu dem hussitischen Programm der Wiederherstellung der Verhältnisse in der Urkirche stehen. Wieso argumentierte Payne mit Dionysius Areopagita, der „des gleichen Alters wie Paulus“ war und der die Trennung der beiden Lebensformen des Klerus in der apostolischen Zeit ausdrücklich bezeugt?

Weiter geht Palomar der Frage nach, inwieweit der Reichtum unmoralisch sei bzw. ob er notwendigerweise vom Weg des apostolischen Lebens ablenkt. Zum Beispiel widmet er sich dabei dem genauen Verständnis der Armut bei Augustinus und weist auf eine Passage aus *De civitate Dei* hin, in der der Kirchenvater ausdrücklich sagt, dass nicht der Reichtum an sich, sondern die Begierde danach moralisch schlecht ist.²⁷⁵ Für diese Behauptung bringt Palomar noch einige andere Belege (Hieronymus, Johannes Chrysostomos). Ein geteiltes Herz, von dem Payne so gerne sprach und das er zu einem der Hauptargumente machte, folgt nicht gesetzmäßig aus dem äußeren Reichtum, sondern die Ursache liegt immer im Inneren der Menschen bzw. des Priesters. Wieso könnte sonst zum Beispiel König David in den Psalmen singen, dass der Herr sein Anteil ist? War er als König, der sicher zeitliche Güter besaß, auch „geteilten Herzens“? Palomar fügt gleich hinzu, dass er zu keiner Habsucht aufruft. Der Klerus soll mit dem Besitz sehr vorsichtig umgehen und immer auch an die Armen denken (*Caritas*); mit den Worten des Augustinus sollen die Priester nicht mit Begierde, sondern in einer frommen Besinnung (*pietas*), bzw. mit Pflichtbewusstsein der Kirche gegenüber (sie sind ja auch Verwalter der kirchlichen Güter) die zeitlichen Güter gebrauchen.

Woher nimmt sein Opponent die Sicherheit, dass eine Besitzlosigkeit die Heiligkeit der Geistlichen garantieren würde, stellt Palomar noch einmal eine rhetorische Frage. Schaut man sich die (gegenwärtigen) Mönche an, kommt man zu der Feststellung, dass sie als Arme nicht unbedingt ein heiliges Leben führen müssen. Es ist sogar umgekehrt, argumentiert Palomar (jetzt nicht im Zusammenhang mit den Mönchen): Wenn die Priester ganz ohne Mittel wären, bzw. auf andere angewiesen

²⁷⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* I, 10. Augustinus beruft sich hier u.a. auf 1 Tim 6, 17 – 19: „Ermahne die, die in dieser Welt reich sind, nicht überheblich zu werden und ihre Hoffnung nicht auf den unsicheren Reichtum zu setzen, sondern auf Gott, der uns alles reichlich gibt, was wir brauchen. Sie sollen wohlthätig sein, reich werden an guten Werken, freigiebig sein und, was sie haben, mit anderen teilen. So sammeln sie sich einen Schatz als sichere Grundlage für die Zukunft, um das wahre Leben zu erlangen“.

bleiben sollten, würden sie noch mehr zu verschiedenen Lastern verführt werden. Zum Beispiel suchen viele arme Priester Zuflucht bei den Frauen (*concupinas publice et uxores*), die sie zu einem „deformierten“ Leben verführen können.²⁷⁶ Um die Bedürfnisse des Klerus muss es sich gekümmert werden, sie haben Recht auf Lohn und Lebenssicherung wie jeder andere. Palomar zeigt hier also einen ganz anderen Zugang zum Problem: Für Payne war die Lebenssicherung bzw. der Reichtum ein schlechtes Motiv für die Wahl des Priesterberufs. Palomar sieht die zeitlichen Güter als eine Voraussetzung für die Ausübung des Berufs überhaupt - eine vollkommene äußere Armut würde nur zu großen Problemen führen.²⁷⁷

Eine Nicht-Sorge um die zeitlichen Güter hätte aber auch Konsequenzen für die Verkündigung und für ein authentisches priesterliches Leben. Dies belegt Palomar mit dem Werk *Liber regulae pastoralis* von Gregor dem Großen. Im 7. Kapitel des zweiten Buchteiles, das sich den Sorgen für die äußeren Dinge bei den Seelsorgern widmet, beschreibt Gregor zwei Extreme, in die das Leben eines Priesters bzw. eines Vorstehers (die hat er vor allem im Blick) fallen könnte. In dem ersten Extremfall sorgt sich der Vorsteher nur um die zeitlichen Güter – um die äußeren Dinge, was sehr negative Auswirkungen auf sein inneres Leben hat. Das lehnen sowohl Gregor der Große als auch Juan Palomar ab, und dass es ein schweres Verfehlen wäre, steht außer jeder Diskussion. Es könnte aber auch den zweiten Extremfall geben. Wenn sich der Vorsteher nur um „das Innere“ kümmert, begeht er auch eine Sünde, und zwar gegen das Gebot der Nächstenliebe. Da die Vorsteher gute Hirten sein sollten, müssen sie sich auch für das äußere Wohlergehen, für das leibliche Wohl der Untergebenen interessieren. Die irdischen Nöte der Mitmenschen dürfen von den Vorstehern und von den Priestern nicht ignoriert werden!²⁷⁸

²⁷⁶ Vgl. auch *Pulcra positio* Palomars in MANSI XXX, 483.

²⁷⁷ Es scheint mir, dass Payne (der sich ja auch keine obdachlosen und ganz armen Priester gewünscht hat) den Raum für solche Gegenargumente dank seiner eher freien Definition der *possessio* offen ließ. Auch Palomar hält sich aber an keine einheitliche Begrifflichkeit, verwendet sehr oft den Begriff *proprium* oder spricht einfach von den „zeitlichen Gütern“. Eine genaue Definition, wie man sich die *possessio* praktisch vorstellen könnte, bringt eigentlich keiner der beiden Redner.

²⁷⁸ Gregor der Große bringt einen Vers aus Buch Ezechiel, der davon spricht, dass die Priester weder zu lange noch zu kurze Haare haben sollten – ein vernünftiger Weg der Mitte wird deutlich angesprochen.

Nach dieser tugendethischen Argumentation macht Palomar einen langen Exkurs in die Geschichte und reagiert so offensichtlich wieder auf die These Paynes (und Wyclifs), dass die konstantinische Schenkung ein Verbrechen bzw. ein Werk des Teufels sei. Palomar sieht die Lage wiederum umgekehrt: Nach Konstantin, der ein erleuchteter Herrscher war, hat die Kirche vielmehr gute und gesegnete Zeiten erlebt. Man denke an die alten Konzilien, auf denen der Glaube dogmatisiert wurde, man denke an das gelungene Zusammenwirken der Staaten und der Kirche zum Wohl der Menschen. Die *possessio* oder das *dominium* der Kirche waren dabei eine große Hilfe für das gesegnete Wirken. Hier bringt Palomar eine Reihe von heiligen Persönlichkeiten – zum Beispiel Papst Silvester, die hll. Wolfgang oder Bonifatius, den Apostel Deutschlands. Diese Männer haben nach Palomar auch das *dominium* ausgeübt und es war keine Tyrannei, die bei Payne immer impliziert ist, sondern eine gerechte Herrschaft. Nicht dies war das Werk des Teufels, der Feind der Seelen wünscht sich nach Palomar vielmehr, dass die Priester im Elend leben und dass es möglichst wenige Geistliche gibt, damit er eine „einfachere“ Arbeit hätte. Gegen Ende der Rede Palomars fällt einmal auch der Name des Johannes Wyclifs, wahrscheinlich damit klar wird, dass der *auditor* weiß, woraus Payne seine Lehren schöpft.

Um die Argumente Juan Palomars kurz zusammenzufassen: Es sind vier „Hauptlinien“ des Gegenargumentierens erkennbar. Vor allem wird der hussitische Umgang mit der Schrift allgemein abgelehnt: Die Kirche ist der einzige Ort einer normativen Auslegung (eine eigenmächtige Auslegung nähert sich einer Häresie). Die Kirche kann nicht von dem Evangelium getrennt werden, wie es Augustinus schön zum Ausdruck brachte (in diesem Sinne sprachen aber auch die anderen Kirchenväter): „*Evangelio non crederem, nisi auctoritas ecclesiae me moveret.*“²⁷⁹ Zweitens ist bei Payne die Auslegung der Schlüsselstellen, auf denen sein Konzept beruht, jedenfalls merkwürdig und im Bezug auf die diskutierte Problematik sowieso gegenstandslos. Dies veranschaulicht Palomar an zwei „Themenblöcken“: „Melchisedech statt Leviten“ und die „Verbote“ in der Bibel. Drittens sei die tugendethische Argumentation (das geteilte Herz) Paynes obsolet: Schon ein kurzer Blick in die Bibel verrät, dass es sehr wohl auch

²⁷⁹ MANSI XXX, 477.

wohlhabende Heilige gab. Man könnte zum Beispiel an eine der größten alttestamentlichen Figuren, an König David, denken. Und viertens zeigt die Geschichte, dass das *dominium* der Kirche viel mehr Gutes als Böses hervorgebracht hat. Alle diese Thesen begründet Palomar, ähnlich wie Payne, mit vielen Zitaten der Autoritäten; am meisten mit Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregor dem Großen. So wurde die „erste Runde“ des Disputs zwischen Payne und Palomar abgeschlossen.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Die Diskussion der vier Prager Artikel auf dem Konzil in Basel war in vieler Hinsicht sehr merkwürdig. Schon „psychologisch“ betrachtet scheint mir sehr interessant, dass sich zwei Parteien treffen, die noch vor wenigen Monaten gegeneinander einen Krieg geführt hatten (und zum Beispiel in der Schlacht bei Taus Cesarini und Prokop der Kahle wirklich „physisch“ gegenüber standen), um zu versuchen, die Probleme in einem theologischen Disput zu lösen. Gewiss sind sie dazu durch die äußeren, v.a. politischen Umstände gezwungen worden, dies ändert aber nichts daran, dass sie viele (persönliche) Vorurteile überwinden mussten, um überhaupt miteinander sprechen zu können: Die Hussiten wurden als brutale Krieger und Häretiker angesehen; das Konzil andererseits war für die Hussiten eine Versammlung, die sich anmaßt, über dem Gesetz Gottes zu stehen²⁸⁰ und die Johannes Hus vor einigen Jahren auf den Scheiterhaufen gebracht hatte. Die Kultur dieses „Sprechens“ war aber trotzdem sehr hoch und meiner Meinung nach authentisch, und aus den Quellen geht (wenn auch indirekt) hervor, dass zum Beispiel die Zuneigung von Kardinal Cesarini zu Prokop dem Kahlen und zu den Tschechen nicht gespielt war.

Zumindest das Ziel, den Rahmen hatten die beiden Parteien gemeinsam. Es ging darum, wie die Böhmen wieder in die Kirche zurückkehren könnten: Wo liegt das

²⁸⁰ Die Hussiten störte zum Beispiel die Lehrentscheidung des Konzils zu Konstanz, dass die Kelchkommunion nicht heilsnotwendig sei und dass es genügt, wenn der Priester unter beiden Gestalten kommuniziert. Sie sahen darin einen Bruch mit der Heiligen Schrift und mit der Tradition. Einige Jahrzehnte später wird auch Martin Luther im Werk *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* die Entscheidungen der Konzilien zur Eucharistielehre als überheblich und sich selbst widersprechend bezeichnen. Wieso verbat Konstanz beide Gestalten und Basel erlaubte diese (den Böhmen) wieder?

Trennende zwischen den beiden Lehren, bzw. worin können die beiden Parteien einig werden? In diesem Punkt fehlte offensichtlich ein guter Wille nicht, der darüber hinaus auch durch ein „profanes“ Interesse (die langjährigen Kriege waren für alle, inklusive dem Kaiser, schon mühsam) gesichert war. Hier aber endet die Gemeinsamkeit und der Verlauf der Disputationen zeigt, dass eine Übereinstimmung in diesem Moment prinzipiell eher unmöglich war. Die Verantwortung dafür liegt meines Erachtens vor allem auf der Seite der Hussiten, die im Sinne des Messianismus auf dem Konzil nur deshalb erschienen, um ihre Positionen darstellen zu können und die noch zu keinem Kompromiss bereit waren. Durch diese Kompromisslosigkeit zeichnete sich die gesamte hussitische Reformation aus, sie gehörte zu ihrem Wesen. Mit den Worten der Historikerin Hledíková, die ich im 3. Kapitel zitiert habe: Böhmen konnte in dieser Zeit, aufgrund des „neophytischen Eifers“, keinen Abstand von den eigenen Bemühungen gewinnen. Selbstverständlich gehört ein Eifer, ein gewisser Absolutheitsanspruch, zum Wesen einer jeden Revolution und die Hussiten stellen in diesem Sinn keine Ausnahme dar.

Diese Kompromisslosigkeit hatte außerdem große Auswirkungen auf das theologische Denken und vor allem verursachte sie eine gewisse „Starrheit“ des hussitischen Gesetzesbegriffs (*lex Dei*), der eigentlich keine großen Diskussionen zulassen kann. Es besteht eine gewisse Analogie zu dem späteren instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell²⁸¹, wie auch die Rede Peter Paynes bzw. seine Schriftauslegung schön zeigt: Es wurden verschiedene Sätze aus der Schrift vorgelesen, die einfach eine absolute Gültigkeit besitzen. Das kann im Fall der Fragen der Moral bzw. der Disziplin, um die es sich in diesem Disput größtenteils handelte (es ging nicht etwa um grundsätzliche dogmatische Fragen), sehr problematisch werden. Die Schriftauslegung von Juan Palomar scheint dagegen mehr die menschliche Vernunft einzubeziehen (natürlich nur unter dem Beistand des Geistes in der Kirche), es bleibt mehr Raum für eine intellektuelle und „spekulativere“ Betrachtung.

²⁸¹ Dieser Vergleich ist, wie jede Analogie, selbstverständlich nur sehr angenähert; aber das Prinzip könnte im Grunde genommen stimmen. Es wird eine „Offenbarung“, im Fall der Hussiten einfach einige ausgewählte Sätze aus der Schrift, zum Glauben vorgelegt.

Dass in den theologischen Fragen das Konzil „flexibler“ als die Hussiten erscheint, soll nicht bedeuten, dass es einen „Relativismus“ vertrat oder dass es bereit gewesen wäre, das eigene Selbstverständnis oder die „eigenen“ Wahrheiten aufzugeben. Das Konzil verstand sich als der höchste Repräsentant der unfehlbaren Kirche, die wiederum der einzige Ort der richtigen und der normativen Schriftauslegung ist. In dieser Sache durfte sich das Konzil kein Zugeständnis leisten, was nicht notwendig eine „Tyrannei“ oder einen „Autoritarismus“ bedeuten muss (wie es manchmal in der tschechischen Literatur wahrgenommen wird), sondern es gehört einfach zum Wesen der Kirche und zur katholischen Tradition von Anfang an dazu. In diesem Sinn sind auch die Einladungen an die Hussiten, sich in das Konzil einzugliedern, zu verstehen. Abschließend kann man sagen, dass sich beide Seiten auch des grundsätzlichen und leider unüberwindbaren hermeneutischen Problems bewusst waren: Wenn man sich in der Ekklesiologie, im Kirchenbegriff, nicht einig ist, dann fehlt eine „Schiedsrichterautorität“²⁸² und das gegenseitige „Sich-Bewerfen“ mit Zitaten oder Schriftstellen kann ins Unendliche bzw. ins Absurde geführt werden.

Die Beantwortung der ersten Forschungsfrage (1. „In wieweit war Einigung vom Selbstverständnis der beiden Parteien her überhaupt möglich?“) könnte also lauten: Es war kaum eine Einigung möglich, weil das Konzil sich für den Repräsentanten der unfehlbaren Kirche und für den einzigen Ort der normativen Schriftauslegung hielt (vgl. die Rede Palomars). Die Hussiten andererseits waren von der absoluten Wahrheit der eigenen Lehre überzeugt, die fest im Gesetz Gottes wurzelte, das eigentlich keiner „Auslegung“ bedurfte (was nicht bedeutet, dass sie sie nicht praktizierten – schon die Auswahl der einzelnen Sätze ist eine Auslegung). Trotzdem gab es aber auch etwas Gemeinsames: Der Gegenstand und dieselben Fragen, ferner auch der gute Wille zu einer Lösung. Ob aber diese Lösung auf der „theologischen“ Ebene überhaupt möglich wäre, bleibt eine offene Frage, die ich persönlich eher skeptisch beantworten würde.

²⁸² In der tschechischen Literatur zu diesem Thema wird die Ablehnung der schiedsrichterlichen Autorität oft fast als ein Schritt in die Moderne gefeiert, weil die Kirche damals verdorben und zu autoritativ gewesen sei. Abgesehen davon bedarf aber jede Hermeneutik einer Autorität, bzw. eine Autorität gehört immer schon in den hermeneutischen Zirkel, wie es u.a. im 20. Jahrhundert Hans-Georg Gadamer formulierte, der unmöglich eines „katholisch-autoritären“ Denkens verdächtigt werden kann. Die hussitische Einstellung, dass das Gesetz Gottes der Schiedsrichter seiner eigenen Auslegung und Anwendung sein sollte, scheint sowohl logisch als auch „praktisch“ unhaltbar zu sein.

Beide Seiten zeigten keine Bereitschaft, sich „belehren“ zu lassen, man wollte die Gegner überzeugen, in diesem Sinn ging es in Basel eher nicht um eine „Diskussion“. Jetzt zu den weiteren Forschungsfragen:

2. „Was sind die Hauptforderungen der Rede von Peter Payne?“ Die Forderung formuliert Payne in seiner Einstiegsthese: Dem Klerus ist sowohl die säkulare *possessio* als auch das zivile *dominium* in der Zeit der Gnade verboten – dies bezeugen nach Payne die Heilige Schrift, die Praxis der Urkirche und die älteren Doktoren und die neueren Theologen. Diese Behauptung, die im weiteren Verlauf der Rede begründet wird, gibt die Hauptforderung des vierten Prager Artikels wieder, der außerdem verlangte, dass den Geistlichen die ihnen nicht zustehende Herrschaft genommen werde und dass man Sorge tragen möge, dass sie ein dem Evangelium gemäßes Leben führten. Diese „praktische“ Konsequenz erwähnt Payne nicht direkt, sie steht aber eindeutig im Hintergrund – als eine logische Folge. Die Verwirklichung all dieser Forderungen sieht Payne als eine Rückkehr zur Praxis der Urkirche und als ein Heilmittel sowohl gegen die gegenwärtigen Misstände (die Simonie) als auch als eine wesentliche Hilfe im Kampf gegen die eigenen Untugenden des Klerus.

3. „Wie begründet Payne seine Thesen?“ Sie sind vor allem „immer schon“ deswegen wahr, weil sie sich im Gesetz Gottes befinden und weil sie die Praxis der Urkirche waren. In diesem Sinn bräuchten sie keine „Begründung“, sondern eher eine „Darlegung“. Konkret bringt Payne aber eine ganze Reihe von Bibelstellen, aus denen mir folgende am wichtigsten erscheinen:

<p>Num 18,20: „dixitque Dominus ad Aaron in terra eorum nihil possidebitis nec habebitis partem inter eos ego pars et hereditas tua in medio filiorum Israhel“</p>	<p>Der priesterliche Stamm der Leviten darf in Israel nichts besitzen; der Anteil eines jeden Klerikers ist der Herr allein.</p>
<p>Dtn 14,28: „anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quae nascuntur tibi eo tempore et repones intra ianuas tuas“</p>	<p>Die Priester werden ausschließlich „vom Außen“ versorgt. Sie haben Recht auf die Zehnten (vgl. <i>possessio iuris</i>).</p>

Mt 8,20: „dicit ei Iesus vulpes foveas habent et volucres caeli tabernacula; Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet“	Absolute Armut des Menschensohnes!
Mt 10,9: „nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam in zonis vestris“	Bei der Mission dürfen die Jünger Christi nichts besitzen; der Besitz würde die Verkündigung behindern.
Mt 14,22: „ait illi Iesus si vis perfectus esse vade vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et veni sequere me“	Der Verzicht auf jede <i>possessio</i> als Bedingung einer vollkommenen Nachfolge.
Lk 22,25-26: „dixit autem eis; reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos benefici vocantur, vos autem non sic, sed qui maior est in vobis fiat sicut iunior et qui praecessor est sicut ministrator“	Eine politische Herrschaft steht der Kirche Christi nicht zu, die weltliche Sphäre hat eigene Gesetzmäßigkeiten und ein anderes Recht; wenn sich die Kirche trotzdem einmischt, bringt es nur eine Disharmonie.
Apg 4,32: „multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una nec quisquam eorum quae possidebant aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia“	Ideal des gemeinsamen Besitzes aller Christen, das Privateigentum führt nur Probleme herbei.

Im zweiten Teil bringt Payne, genau nach der Vereinbarung in Eger, Zitate von Kirchenvätern, „Doktoren“ und von einigen neueren Theologen. Am wichtigsten scheinen mir die Konzepte bzw. die Argumente, die mit Hilfe von Klemens von Rom, Hieronymus und Bernhard von Clairvaux vorgetragen werden. Bei Klemens und Hieronymus geht es darum, dass ein (priesterliches) Leben im Luxus oder im Reichtum eine Sünde sei, die zu weiteren Untugenden verführt, weshalb sie zu vermeiden sei. Die Priester sollen sich außerdem nur der Seelsorge widmen, die Sorge um die zeitlichen Güter lenkt sie von dieser wichtigen Aufgabe ab. Es ist die Pflicht des Volkes, sich um ihre Priester zu kümmern.

Auch eine politische Herrschaft steht den Geistlichen nicht zu: Die „politische“ und die „geistliche“ Sphäre sind nicht zu vereinbaren, wie es von Payne vor allem mit Hilfe von Bernhard von Clairvaux veranschaulicht wird. Die Schlüsselgewalt der Kirche betrifft die Seelen und das Heil der Menschen (auch Sakramente etc.). Die Politik hat ganz andere Aufgaben, eine andere Gesetzgebung und ein menschliches Recht (im Unterschied zu dem evangelischen Recht in der Kirche). Die konstantinische Schenkung hat nur Böses verursacht, weil sie die Kirche sowohl mit *possessio* als auch mit *dominium* belastet hat. Das wäre in aller Kürze die zusammengefasste Argumentation von Peter Payne.

4. „Worin bestehen die größten Unterschiede zwischen Payne und Palomar?“ Der wesentlichste und meiner Meinung nach unüberwindbare Unterschied besteht, wie ich schon öfters erwähnt habe, in dem ekklesiologischen Selbstverständnis der beiden Seiten. Damit eng verbunden ist das Problem der Schriftauslegung und seines Ortes. Darüber hinaus ist hinter dem Streit eindeutig ein unterschiedliches Verständnis von Moral²⁸³ spürbar. Peter Payne vertritt offensichtlich eine „härtere Linie“: Die Untugend ist so zu beseitigen, dass zum Beispiel die *possessio* den Priestern weggenommen bzw. verboten wird. Palomar versuchte eine differenzierte Sicht, die meiner Meinung nach heute „moderner“ klingt: Die Bibel ist in erster Linie kein Moralbuch, die Texte haben eine historische Verortung, man muss auf den Kontext schauen und eine sehr vorsichtige Exegese machen.²⁸⁴

Neben den unterschiedlichen Kirchenverfassungen und den unterschiedlichen Moralkonzepten könnte man noch ein weiteres Problemfeld nennen: Das Verständnis der weltlichen Macht überhaupt, einmal von der Frage abgesehen, ob sie von der Kirche

²⁸³ Der Unterschied zwischen den beiden moraltheologischen Konzepten wird auch mit Blick auf die Diskussion des zweiten Artikels (Bekämpfung der öffentlichen Sünden) deutlich. Hier vertraten die Hussiten eine ziemlich „rigoristische“ Moral: Die öffentlichen Sünden (Prostitution, Glücksspiele, Sauferei) muss man hart und schnell bestrafen und ausrotten. Gilles Charlier stimmte zu, dass man gegen die Sünde irgendwie vorgehen muss. Er ist aber nicht mit der Art des Vorgehens einverstanden. Mit Berufung vor allem auf Augustinus und Thomas von Aquin argumentierte er, dass ein Mensch nicht in der Lage ist, alle biblischen Gebote zu halten. Genauso ist es für uns unmöglich, die innersten Motive der menschlichen Handlungen und Taten zu durchschauen.

²⁸⁴ Genau diese Kriterien bezeichnet Moraltheologe Marschütz als notwendig für einen richtigen Umgang mit der Bibel als „Quelle der Moral bzw. der Normenbegründung“. Vgl. MARSCHÜTZ, Gerhard, Theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen, Würzburg 2009, 182 – 186.

ausgeübt werden darf oder nicht.²⁸⁵ Die hussitische Seite ruft die weltliche Macht auf, einzugreifen und die kirchlichen Missstände zu beseitigen, während Juan Palomar eher eine Unabhängigkeit und eine friedliche Zusammenarbeit der beiden Sphären bevorzugt. Eine kritische Anfrage an das Konzept von Wyclif und Hus könnte lauten, inwieweit in diesem Modell die unabhängig bleibt bzw. ob es nicht zu einer Verschmelzung von Staat und Kirche käme, in der der Kirche (die ja auf gewisse Weise „eins“ mit dem Staat wäre) notwendiger Weise auch das unerwünschte *dominium* zukommen würde. Weiters wäre zu bedenken, ob eine solche Abhängigkeit vom Staat für die Verkündigung nicht ein noch größeres Hindernis als eine *possessio* wäre. Hier liegt meines Erachtens eine große Schwäche des hussitischen Konzepts.

Mit dieser Problematik ist eine offene Frage, die sich aus der Arbeit ergibt, verwandt. Ich würde sie so formulieren: Inwieweit waren die Forderungen des vierten Prager Artikels der eigentliche Auslöser der hussitischen Revolution? In der tschechischen Literatur wird, bis auf einige Ausnahmen, die Revolution sehr oft „idealistisch“ als ein Protest gegen die verdorbene Kirche oder als ein sozialer Aufstand der armen Bevölkerungsschichten (marxistische Historiographie) interpretiert. Die Interessen des Adels werden zwar benannt, aber eher als ein „Nebenprodukt“ bewertet. Ohne die Theologen wie Johannes Hus oder Peter Payne aus einer verdeckten Arbeit für den Adel zu verdächtigen, ließe sich die Fragestellung anders akzentuieren: Wäre die Revolution ohne die Unterstützung des Adels, dessen Interesse die Säkularisation des Kirchenbesitzes war, so mächtig und zumindest in den ersten Jahren so erfolgreich gewesen? Ging es nicht letzten Endes um eine Revolution des Adels und um eine Umgestaltung der Besitzverhältnisse in Böhmen? War die Rolle der Theologie nicht nur eine unterordnete, nämlich ein Mittel, um für die Säkularisation eine gelehrte und biblische Begründung zu liefern? Diese Fragen wären von den Fachhistorikern zu beantworten, sind aber auch von enormem Interesse für die Kirchengeschichte.

Eine weitere offene Frage, die sich aus der Arbeit ergibt, wäre eine Frage nach dem theologischen Konzept von Peter Payne selbst, als einer „Privatperson“. Wenn ich

²⁸⁵ Wohlgemerkt hielten sich die Hussiten an dieser Forderung selbst nicht: Priester Prokop war ein allgemein anerkannter politischer Führer und auch in Tabor entstand eine Art von zivilem *dominium*.

über Payne geschrieben habe, habe ich eigentlich den offiziellen hussitischen Standpunkt, die offizielle hussitische Lehre (einer der Prager Artikel) gemeint: Payne wäre in diesem Sinn mehr ein „Sprecher“ als ein selbstständiger Akteur. Genauso sprach Juan Palomar als ein Repräsentant des Konzils. Payne scheint „seinen“ Gedankengut (ausgezeichnete Kenntnisse der Werke Wyclifs, über die aber andererseits auch viele „heimische“ Hussiten verfügten) mit der hussitischen Lehre zu verbinden; eine genaue Untersuchung der eigenen Theologie von Payne steht noch aus. Ferner könnte man auch mehrere historische Fakten, etwa zum Verlauf der Säkularisation in Böhmen oder zu den Verhandlungen in Eger, zu bringen; ich habe versucht, mich vor allem auf die theologische bzw. „geistesgeschichtliche“ Seite der Rede Paynes zu konzentrieren.

5. „Präsentiert Payne ein Modell einer gerechten Gesellschaft?“ Auf jeden Fall nicht direkt. Eigentlich gibt Payne nur einige Andeutungen an. Zum Beispiel soll der König in einer gerechten Gesellschaft das Gesetz Gottes Tag für Tag meditieren: Wenn er sich von ihm durchdringen lässt, dann vermag er auch die Kirche zu reformieren bzw. zu leiten. Im Zusammenhang mit Klemens von Rom verlangt Payne, auch mit Rekurs auf die griechischen Philosophen, das gemeinsame Eigentum aller. An dieser Stelle ist meiner Meinung nach eine der interessantesten Charakteristiken der Rede Paynes offenbar, die für mich in einem Schwanken zwischen Realität und Utopie besteht. Die Realität (Payne hat vor allem die Kirche vor Augen) war sicher nicht ideal und bedurfte auf jeden Fall Korrekturen oder Reformen. Andererseits stellt Payne der Realität fast eine Art von Utopie entgegen. Eine Utopie könnte als ein gutes Beispiel für ein anzustrebendes Ideal funktionieren: Auch das Buch Deuteronomium könnte zum Beispiel in gewisser Hinsicht als eine „Utopie“ verstanden werden, als eine Idee zur Orientierung, wie der Staat in Israel ausschauen soll. Die geschichtliche Erfahrung aber zeigt, dass immer wenn die „Utopien“ praktisch mächtig werden, sie zur Ideologie tendieren und sogar totalitär werden können. Payne scheint zwischen den beiden Polen, auch dank seines Verständnisses der Schriftauslegung, zu schwanken. Im Fall der Besitzlosigkeit der Priester werden spirituelle Ansprüche mit einigen realpraktischen Vorschlägen vermischt, die auch nur eine theoretische Lösung sind (gemeinsames Eigentum aller). Die berühmte und genuin christliche Spannung „schon und noch nicht“,

die nicht alles ins Jenseits verlagert, sondern zum Handeln in der Welt motiviert, fehlt bei Petr Payne.

Um auch einen meiner Meinung nach positiven Aspekt der Rede Paynes zu nennen: Die Frage des Besitzes und der Herrschaft sind für die Kirche sehr drängend und bis heute aktuell. Payne hat auf eine sorgfältige Weise einige Argumente aus der Tradition gesammelt und seine Rede ist auf jeden Fall ein interessanter Beitrag zu dieser Diskussion. Eine gewisse Radikalität ist in ungunstigen oder kritischen Zeiten (War die Kirche damals aber wirklich so „verdorben“?), aber auch in „guten“ Zeiten nicht immer schlecht und sie weist nicht nur auf die Probleme, sondern auch auf die Rückbesinnung auf den eigenen Ursprung hin. Die Frage der Armut bzw. der Stellung der Christen und der Kirche zu den Armen sollte wahrscheinlich immer ein beunruhigendes Moment sein und bleiben. Papst Paulus VI. erklärte bei der Eröffnung der 2. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika: „Die Kirche sieht sich heute der Berufung zur Armut Christi gegenüber... In der schlichten Einfachheit ihrer Formen ist die Armut der Kirche ein Zeugnis der Treue zum Evangelium, sie ist die manchmal unverzichtbare Bedingung, um ihrer Sendung Glaubwürdigkeit zu verleihen..., und stellt eine Übung dar, welche die Kraft der Sendung des Apostels verstärkt.“²⁸⁶

Es geht also um eine „existenzielle“ Angelegenheit der Kirche, der Priester und der Ordensleute, und letztlich aller Christen. Die entscheidende Frage lautet, ob man die Armut „radikal“, wie Payne, begreifen sollte oder ob sie vor allem „innerlich“ und mit Blick auf die jeweiligen Umstände jedes Einzelnen zu verstehen ist. Mehrere Jahrhunderte nach Payne schrieb der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer folgende radikale Worte: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken... Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“²⁸⁷ Die Diskussion wird offensichtlich fortgeführt und scheint daher „überzeitlich“ zu sein.

²⁸⁶ Zitiert nach KRÄUTLER, Erwin, Kämpfen, glauben, hoffen, Münsterschwarzach 2011, 48.

²⁸⁷ BONHOEFFER, Dietrich, Werke 8, Gütersloh 1998, 650.

7. Bibliographie

Anm.: Die Editionsreihe *Fontes rerum Bohemicarum*, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von František Palacký gegründet wurde, ist an vielen Stellen lückenhaft oder unvollständig. Einige Bände wurden kurz nach der Herausgabe sogar storniert (betrifft z.B. den Band VI mit der Chronik des Aeneas Piccolomini). Diese Editionsreihe, die in der Literatur meistens einfach als „FRB“ zusammen mit der Nummer des Bandes zitiert wird, ist heute unter <http://147.231.53.91/src/index.php?s=v&cat=11> zugänglich (Zugriff: 5.3.2012).

Quellen

AENEAE SYLVII CHRONICON BOHEMIAE. In: EMLER, Josef (Hg.), FRB VII, Prag, ohne Dat., 162

ALTMANN, Wilhelm (Hg.), Eberhard Windecke: Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds, Berlin 1893

AUGUSTINUS AURELIUS, De civitate Dei, übersetzt von Wlhelm Thimme, Zürich 1978

BARTOŠ, František M. (Hg.), Petri Payne Anglici Positio, replica et propositio in concilio Basiliensi a. 1433 atque oratio ad Sigismundum regem a. 1429 Bratislaviae pronunziace, Tábor 1949

BERNHARD VON CLAIRVAUX, Was ein Papst erwägen muss (De consideratione ad Eugenium Papam). Übersetzt von H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1985

HALLER, Johannes u.a. (Hg.), Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, Basel, 1896 – 1936

HIERONYMUS, Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe, Band 16, Reihe 2. Aus dem Lateinischen übersetzt von Ludwig Schade, München 1936

HUS, Jan, Kázání dvoje o Antikristu a šelmě, která bojuje proti svatým (Zwei Predigen über den Antichrist und über die Bestie, die gegen die Heiligen kämpft). In: ERBEN, Karel

Jaromír, Mistra Jana z Husi sebrané spisy (Die gesammelten Schriften des Magisters Johannes von Hus), Band III, Prag 1868

HUS, Jan, O svatokupectví (Über die Simonie). In: ERBEN, Karel J., Mistra Jana Husi sebrané spisy české (Die gesammelten tschechischen Schriften des Magisters Johannes Hus), Prag 1865

HUS, Jan, Výklad desatera božích přikázání (Auslegung zu den 10 Geboten Gottes). In: ERBEN K.J. (Hg.), Mistra Jana Husi sebrané spisy české (Die gesammelten tschechischen Schriften des Johannes Hus), Prag 1865

HÖFLER, Konstantin (Hg.), Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen, Teil 2. In: Fontes rerum austriacarum VI, Wien 1865

LAURENTIUS DE BREZOWA, Husitská kronika (Hussitenchronik). In: EMLER, Josef (Hg.), FRB V, Prag 1893

MANSI, Johannes Dominicus, Sacrorum concilium nova et amplissima collectio, Bände XXXVI - XXX, Venetiis 1795 – 1798

MATTHIAS VON JANOV, Zpráva o Miličovi z Kroměříže (Ein Bericht über Militsch von Kremsier). In: FRB I, Prag 1873

PALACKÝ, František (Hg.), Archív český, 6 Bände, Prag 1840 – 1872

PALACKÝ, František/BIRK, Ernest (Hgg.), Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti, Bände 1 - 2, Wien 1857

PALACKÝ, František, Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges in den Jahren 1419 – 1436, Band II, Prag 1873

PRZIBICONIS DE RADENIN DICTI PULKAVAE CHRONICON BOHEMIAE . In: EMLER, Josef (Hg.), FRB V, Prag 1893

SVOBODA, Milan/FLAJŠHANS, Václav, Mistra Jana z Husi sebrané spisy (Die gesammelten Schriften des Magisters Johannes von Hus), Teil I, Prag 1904

THOMSON, S.H. (Hg.), Mistra Jana z Husi Tractatus Responsivus, Prag 1927

- WYCLIF, Johannes, De civile dominio I, hg. von Reginald L. Poole, London 1885
- WYCLIF, Johannes, De civile dominio III, hg. von Johann Loserth, London 1903
- WYCLIF, Johannes, De ecclesia, hg. von Johann Loserth, London 1886
- WYCLIF, Johannes, De potestate pape, hg. von Johann Loserth, London 1907
- WYCLIF, Johannes, De simonia, hg. von Dr. Herzberg – Fränkel und Michael H. Dziewicki, London 1898
- WYCLIF, Johannes, De veritate sacrae scripturae, hg. von Rudolf Buddensieg, London 1905
- WYCLIF, Johannes, Dialogus sive speculum ecclesie militantis, hg. von Alfred W. Pollard, London 1886
- WYCLIF, Johannes, Opera minora, hg. von Johann Loserth, London 1913
- ZATECENSIS, Petrus, Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basileensi. In: PALACKÝ, František /Birk, Ernest, Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti (MC), Band I, Wien 1857
- ZIMMERMAN, Harald (Hg.), Thomas Ebendorfer Diarium sive tractatus sive cum Boemis (1433 – 1436), Hannover 2010

Fachliteratur

- ANGENENDT, Arno, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007
- ARENDET, Hannah, Vita activa oder vom tätigen Leben, München 2007
- AUMANN, Jordan, Christian Spirituality in the Catholic Tradition, Eugene 1985

BARTLOVÁ, Milena/ČORNEJ, Petr, Velké dějiny zemí Koruny české (Die großen Geschichten der Länder der tschechischen Krone), Band VI – Die Jahre 1437 – 1526, Prag 2007

BARTOŠ, František M., Čechy v době Husově (Böhmen in der Zeit von Hus) 1378 – 1415, Prag 1947

BARTOŠ, František M., Husitika a bohemika několika knihoven švýcarských a německých (Hussitica und Bohemica einiger deutschen und schweizerischen Bibliotheken). In: Věstník královské české společnosti nauk, V/1931, 1 – 91.

BARTOŠ, František M., Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payna (Die literarische Tätigkeit von Johannes Rokycana, Johannes Příbram, Petr Payne), Prag 1928

BARTOŠ, František M., Mistr Petr Payne, diplomat husitské revoluce (Magister Peter Payne, ein Diplomat der hussitischen Revolution), Prag 1956

BEINERT, Wolfgang, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004

BONHOEFFER, Dietrich, Werke 8, Gütersloh 1998

BOVON, François, Evangelisch – Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2, Zürich/Düsseldorf 1996

BRANDMÜLLER, Walter, Das Konzil von Konstanz 1414 – 1418. Band I, Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne, Paderborn 1999

BREDERO, Adriaan H., Bernhard von Clairvaux: Zwischen Kult und Historie, Stuttgart 1996

CERMANOVÁ, Pavlína, Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu. Porovnání s důrazem na interpretaci antikristovského mýtu (Die Auslegung von Jakobellus und Biskupec zur Apokalypse. Ein Vergleich mit Betonung der Interpretation des Mythos des

Antichrists). In: HALAMA, Ota/SOUKUP, Pavel (Hgg.), Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení (Jakobellus von Mies. Die Texte und ihre Wirkung), Prag 2006

CÍSAŘOVÁ – KOLÁŘOVÁ, Anna, Posluchačky v kapli betlémské (Die Hörerinnen in der Betlehemskapelle), Prag 1947

ČECHURA, Jaroslav, Sekularizace církevních statků v husitských Čechách a Zikmund Lucemburský (Die Säkularisation des kirchlichen Besitzes im hussitischen Böhmen und Sigismund von Luxemburg). In: Historický obzor IX (1993)

ČORNEJ, Petr, Boží bojovníci. Dva vzorce husitského mýtu (Die Kämpfer Gottes. Zwei Schemen des hussitischen Mythos). In: Dějiny a současnost IX (2008)

ČORNEJ, Petr, Tajemství českých kronik. Cesty ke kořenům husitské tradice (Das Geheimnis der tschechischen Chroniken. Die Wege zu den Wurzeln der hussitischen Tradition), Prag 2006

ČORNEJ, Petr, Velké dějiny zemí koruny české (Die großen Geschichten der Länder der tschechischen Krone), Band V – Die Jahre 1402 – 1437, Prag 2000

HELMRATH, Johannes, Das Basler Konzil 1431 – 1449. Forschungsstand und Probleme, Köln - Wien 1987

DÖPP, Siegmund/GEERLINGS, Wilhelm (Hgg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg im Br. 1998

ECKL, Andreas/LUDWIG, Bernd (Hgg.), Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas, München 2005

FIEDROWICZ, Michael, Theologie der Kirchenväter, Freiburg im Br. 2007

FRANK, Isard W., Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf 2005

FRANK, Karl Suso OFM, Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln, Sankt Ottilien 2010

GABRIEL, Ingeborg, Paradigmenwechsel in der Sozialethik. In: REIKERSTORFER, Johann/JÄGGLE, Martin (Hg.), Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien. Wien 2009

- GABRIEL, Ingeborg/PAPADEROS, Alexandros/KÖRTNER, Ulrich, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2006
- GNILKA, Joachim, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. Freiburg im Br. 2007
- HEROLD, Vilém, Zum Prager philosophischen Wyclifismus. In: ŠMAHEL, František (Hg.), Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, München 1998
- HEROLD, Vilém, Wyclif als Reformator. Die philosophische Dimension. In: SEIBT, Ferdinand (Hg.), Jan Hus zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, München 1995
- HEŘMANSKÝ, František (Hg.), Deník Petra Žateckého (Das Tagebuch von Petr Žatecký), Prag 1981
- HLAVÁČEK, Ivan, Ze zpráv a kronik doby husitské (Aus den Nachrichten und Chroniken der hussitischen Zeit), Prag 1981
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Arnošt z Pardubic - arcibiskup, rádce a zakladatel (Ernst von Pardubitz – Erzbischof, Ratgeber und Stifter), Prag 2008
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Biskup Jan IV. z Dražic, Prag 1991
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Svět české středověké církve (Die Welt der tschechischen mittelalterlichen Kirche), Prag 2010
- HORST, Ulrich, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316 – 34), Stuttgart 1996
- HRDLIČKA, Josef, Hus und Páleč. In: SEIBT, Ferdinand (Hg.), Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, München 1997
- HUDSON, Anne, Poor preachers, poor men: Views of Poverty in Wyclif and his Followers. In: ŠMAHEL, František (Hg.), Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, München 1998
- JACOB, E.F., The Bohemians at the council of Basel, 1433. In: Prague essays, Oxford 1949
- JÁNSKÝ, Jiří, Kronika česko – bavorské hranice/Chronik der böhmisch – bayerischen Grenze II, Domažlice 2001

- KADLEC, Jaroslav, Matthias von Janov. Artikel in: RUH, Kurt u.a. (Hgg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. 2. Auflage, Band 6, Berlin u.a. 1987
- KADLEC, Jaroslav, Přehled českých církevních dějin (Aufriss der tschechischen Kirchengeschichte), Prag 1991
- KADLEC, Jaroslav, Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod, Münster 1982
- KAŇÁK, Miroslav, Milíč z Kroměříže, Prag 1975
- KAUFMANN, Matthias, Das Recht auf Eigentum im Mittelalter. In: ECKL, Andreas/LUDWIG, Bernd (Hgg.), Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas, München 2005
- KEJŘ, Jiří, Husité (Die Hussiten), Prag 1983
- KEJŘ, Jiří, Z počátků české reformace (Zu den Anfängen der böhmischen Reformationen), Brünn 2006
- KNOWLES, David, The religious orders in England: The End of middle Ages, Band 2, Cambridge 1955
- KOŘALKA, Jiří, František Palacký (1798 – 1876). Der Historiker der Tschechen im österreichischen Vielvölkerstaat, Wien 2007
- KRÄUTLER, Erwin, Kämpfen, glauben, hoffen, Münsterschwarzach 2011
- KRCHŇÁK, Alois, Čechové na basilejském sněmu (Die Tschechen auf dem Konzil zu Basel), Svitavy 1997
- KRÜGER, Elmar, Der Traktat » De ecclesiastice potestate« des Aegidius Romanus. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus, Köln 2007
- KYBAL, Vlastimil, M. Jan Hus, život a učení (Magister Johannes Hus, Leben und Werk), Band II, Teil 2, Prag 1923
- KYBAL, Vlastimil, M. Matěj z Janova – jeho život, spisy a učení (Matthias von Janov – sein Leben, seine Schriften und Lehre), Prag 1906

- LAHEY, Stephen E., *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge 2003
- LAMBERT, Malcolm, *Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*. Darmstadt 2001
- LEVY, Ian Christopher, *John Wyclif: On the Truth of Holy Scripture*, Kalamazoo/Michigan 2001
- LOHSE, Eduard, *Paulus. Eine Biographie*. München 2003
- MACEK, Josef, *Die Versammlung von Pressburg 1429*. In: *Folia diplomatica I*, Brünn 1970
- MACHILEK, Franz: *Konrad von Waldhausen*. Artikel in: RUH, Kurt u.a. (Hgg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. 2. Auflage, Band 5, Berlin u.a. 1985
- MARSCHÜTZ, Gerhard, *Theologisch ethisch nachdenken*. Band 1: Grundlagen, Würzburg 2009
- MEUTHEN, Erich, *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte*, Düsseldorf 1984
- MIETHKE, Jürgen, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000
- MIETHKE, Jürgen, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969
- MIETHKE, Jürgen, *Paradiesischer Zustand – Apostolisches Zeitalter – Franziskanische Armut. Religiöses Selbstverständnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert*. In: FELTEN, Franz/JASPERT, Nikolas, *Vita religiosa im Mittelalter*. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, Berlin 1999
- MOLNÁR, Amadeo (Hg.), *Husitské manifesty (Die hussitischen Manifeste)*, Prag 1980
- MOLNÁR, Amedeo (Hg.), *Chebský soudce (Der Egerer Richter)*, Cheb 1982
- MORAVA, Jiří, *Franz Palacký. Eine frühe Vision von Mitteleuropa*, Wien 1990
- NIEDERWIMMER, Kurt, *Askese und Mysterium. Über die Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975

- NODL, Martin, Dekret kutnohorský (Das Kuttenger Dekret), Prag 2010
- PALACKÝ, František, Geschichte von Böhmen, Teil 3, Prag 1877
- PALACKÝ, František, Vorläufer des Husitentums in Böhmen, Prag 1869
- PETRŮ, Ondřej O.P., Matěj z Janova, Olmütz 1946
- PODLAHA, Antonín, Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapituly pražské (Verzeichnis der Handschriften der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels), Band II, Prag 1922
- POLÍVKA, Miloslav, Šlechta v Husově okolí a Husův král (Der Adel in der Umgebung von Hus und der König Hussens). In: LÁŠEK, J.B. (Hg.), Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi (Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen), Prag 1995
- PRÜGL, Thomas, "Antiquis iuribus et dictis sanctorum conformare. Zur antikonkiliaristischen Interpretation von Haec sancta auf dem Basler Konzil", in: *Annuario Historiae Conciliorum* 31 (1999)
- PRÜGL, Thomas, Die Disputation mit den Hussiten auf dem Basler Konzil. Vortrag bei Tagung „Ecclesia Disputans“, Münster 2011
- PRÜGL, Thomas, Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus, Paderborn 1995
- RANSDORF, Miroslav, Kapitoly z geneze husitské ideologie (Kapitel aus der Genese der hussitischen Ideologie), Prag 1983
- ROBSON, J.A., Wyclif and the Oxford schools, Cambridge 1961
- REHM, Bernhard (Hg.), Rekognitionen in Rufins Übersetzung, Berlin 1994
- ŘÍČAN, Rudolf, Dějiny jednoty bratrské: s kapitolou o bratrské teologii od ThDr. Amadea Molnára (Die Geschichte der Böhmisches Brüder: mit einem Kapitel über die Brüdertheologie von Dr. theol. Amadeo Molnár), Prag 1957
- SEIBT, Ferdinand, Karel IV. Císař v Evropě 1346 – 1378 (Karl IV. Kaiser in Europa 1346 – 1378), Prag 1999
- SCHELKSHORN, Hans, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne, Weilerswist 2009

SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, Ludger, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. In: Bibel und Kirche 3 (2008)

SPĚVÁČEK, Jiří, Václav IV. (1361 – 1419): k předpokladům husitské revoluce (Wenzel IV.: Zu den Voraussetzungen der hussitischen Revolution), Prag 1986

STÜRNER, Wolfgang, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken, Sigmaringen, 1987

ŠMAHEL, František, Die Hussitische Revolution, Bände 1 - 3, Hannover 2002

ŠMAHEL, František, Idea národa v husitských Čechách (Die Idee der Nation im hussitischen Böhmen), Prag 2000

ŠMAHEL, František, Magister Peter Payne: Curriculum vitae eines englischen Nonkonformisten. In: Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale“ im 15. Jahrhundert. Akten der Tagung Ötisheim-Schönenberg, 2.- 4. 10. 2003. Heidelberg 2006

ŠMAHEL, František, Život a dílo Jeronýma Pražského. Zpráva o výzkumu (Leben und Werk des Hieronymus von Prag. Ein Bericht über die Forschung), Prag 2010

TÖPFER, Bernhard, Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus. In: ŠMAHEL, František (Hg.), Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, München 1998

TÖPFER, Bernhard, Eigentum und Unfrieden. Zur Deutung eines angeblichen Seneca-Zitats durch Autoren des 12. bis 14. Jahrhunderts, Stuttgart 1996

TÖPFER, Bernhard, Lex Christi, dominium und kirchliche Hierarchie bei Jan Hus im Vergleich mit John Wyklif. In: SEIBT, Ferdinand (Hg.), Jan Hus zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, München 1995

TÖPFER, Bernhard, Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie, Stuttgart 1999

WINKLER, Gerhard B., Bernhard von Clairvaux: Reformator oder Reformatoren? Oder: Die Art und Weise, mit der Kirche umzugehen. In: BAUER, Dieter, R./FUCHS, Gotthard (Hgg.), Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck 1996

Bibliographische Abkürzungen

FRB – Fontes rerum bohemicarum

Liber diurnus - ZATECENSIS, Petrus, Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basileensi. In: PALACKÝ, František /Birk, Ernest, Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti (MC), Band I, Wien 1857

Mansi - MANSI, Johannes Dominicus, Sacrorum concilium nova et amplissima collectio, Bände XXXVI - XXX, Venetiis 1795 – 1798

MC - PALACKÝ, František/BIRK, Ernest (Hgg.), Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti, Bände 1 - 2, Wien 1857

ABSTRACT

Die Besitzlosigkeit bzw. Armut der Priester und der Verzicht der Kirche auf jede politische Herrschaft waren eine der wesentlichsten Forderungen der hussitischen Bewegung und Inhalt des vierten Prager Artikels (1421). Auf dem Konzil zu Basel verteidigte der englische Theologe Peter Payne dieses Programm in einem theologischen Disput gegen den spanischen Kanonisten Juan Palomar. Diese Arbeit analysiert in ihrem Hauptteil die Rede Paynes vor dem Konzil: Ihre Struktur, die verwendete Begrifflichkeit und die Argumentation Paynes.

In der Einleitung wird die Quellenlage behandelt: Alle Reden aus Basel wurden vollständig überliefert (die Rede Paynes in einer einzigen Handschrift) und später ediert. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem „Egerer Richter“ (1432), in dem die hermeneutischen Grundlagen und die Regeln für den Disput formuliert werden. Im dritten Kapitel wird die Genese des vierten Prager Artikels skizziert: Die Reformstimmung in Böhmen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, der entscheidende Einfluss des Wyclifismus auf das theologische Denken (nicht nur) an der Prager Universität. Die Positionen von Johannes Wyclif fanden Eingang auch in das theologische Werk von Johannes Hus, der genauso wie Wyclif die Kritik der angeblichen Missstände in der Kirche (die Simonie) mit der Forderung einer umfassenden Kirchenreform (Rückkehr zum Evangelium und zur Praxis der *ecclesia primitiva*) verbunden hat.

Bei der eigentlichen Analyse der Rede Paynes auf dem Konzil (4. Kapitel) wird zunächst auf die wichtigsten Begriffe eingegangen: Die Definitionen und Begrifflichkeiten stammen ursprünglich vor allem aus dem Kontext des sog. theoretischen Armutsstreites (z.B. Wilhelm von Ockham) und Payne adaptiert sie mit Hilfe von Wyclif auf den ganzen Weltklerus. Als für die Diskussion äußerst problematisch erweist sich der Gesetzesbegriff Paynes: Die Heilige Schrift (in ihrem wörtlichen Sinn) soll der höchste Schiedsrichter sein und steht daher *über* der Kirche. Das Konzil verstand sich dagegen als der höchste Repräsentant der unfehlbaren Kirche, *in* der die Schrift normativ ausgelegt werden darf bzw. soll. Seine Thesen begründet Payne hauptsächlich mit einigen Stellen aus der Bibel und mit verschiedenen Zitaten der Kirchenväter (vor

allem Klemens von Rom, Hieronymus, Augustinus und Bernhard von Clairvaux). Diese werden im 5. Kapitel genauer analysiert und anschließend wird im 6. Kapitel auch die *replica* von Juan Palomar bzw. ihre Argumentation kurz vorgestellt.

LEBENS LAUF

Familienname: Jirovec

Vorname: Jakob

Geboren am 26.3.1980 in Nový Jičín (Tschechische Republik)

Nach der Reifeprüfung (1998) habe auf der Fakultät für Sozialwissenschaften der Karlsuniversität in Prag Publizistik und Politikwissenschaft studiert. Wenn man beim Grundstudium von einem „Schwerpunkt“ sprechen kann, dann interessierte ich mich vorwiegend für die katholische Publizistik bzw. Literatur in der sog. ersten tschechoslowakischen Republik (über die ich auch meine Abschlussarbeit schrieb); ferner befasste ich mich auch eingehend mit dem christlich-politischen Denken und mit den politischen Denksystemen des 19. Jahrhunderts allgemein (v.a. Liberalismus und Konservatismus).

Nach dem Studium habe ich den zweijährigen Zivildienst in meiner Heimatpfarre zum Hl. Jakobus in Prag 13 absolviert. 2006 wurde ich nach einem halbjährigen Sprachkurs in Frankfurt am Main in die tschechische Provinz des Deutschen Ordens aufgenommen. Die zeitliche Profess habe ich am 5.10.2007 abgelegt; die feierliche Profess erfolgte am 2.10.2010. Die erste Diplomprüfung auf der Katholisch–Theologischen Fakultät der Universität Wien habe ich mit 10.12.2009 abgeschlossen.