Bernhard Töpfer

Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus

Ernst Troeltsch hat in seinem Buch „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ in Auseinandersetzung mit Gotthard Lechler den Unterschied zwischen den Anschauungen Wyclifs einerseits und denen Luthers sowie der anderen Reformatoren des 16. Jahrhunderts andererseits betont; die Wertung der Bibel als verbindliche Lex Dei sei grundsätzlich verschieden von Luthers befreiender Auffassung der Bibel als Glaubens- und Gnadenbotschaft, und im Ergebnis habe Wyclifs „Messung der Kirche an der Lex Christi“ zu einer Annäherung an den „Sektentypus“ geführt, wie er etwa von den Waldensern repräsentiert wurde¹. Es ist sicher richtig, daß zwischen den an der Bibel als göttlichem Gesetz orientierten Vorstellungen von John Wyclif, die auch Jan Hus übernahm, und den ausgereiften reformatorischen Grundideen des 16. Jahrhunderts ein wesentlicher Unterschied besteht², und ebenso ist nicht zu bestreiten, daß Wyclifs Deutung der Bibel als eines die Normen des wahrhaft christlichen Lebens enthaltenden Gesetzeswerkes gewisse Übereinstimmungen mit den Lehren der Waldenser aufweist³. Aber es stellt sich doch die Frage, ob die von Troeltsch befürwortete weitgehende Annäherung von Wyclifs Werk an den „Sektentypus“ dessen Anliegen wirklich gerecht wird.

Eine Erörterung dieser Problematik setzt eine gewisse Verständigung über das Wesen des „Sektentypus“, über die entscheidenden Merkmale einer Sekte voraus, wobei ich davon ausgehe, daß der Begriff „Sekte“ neben dem weiteren, auch auf Einzelpersonen anwendbaren Begriff „Häresie“ durchaus seine Existenzberechtigung

¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) 396 f.; vgl. 361 Anm.; im folgenden zitiert: *Troeltsch, Soziallehren*. Er bezieht sich auf das Buch von Gotthard V. Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, 2 Bde. (Leipzig 1873). Seiner Sicht entsprechend werden von Troeltsch (S. 393) „die Wyclifite und der Hussitismus“ als „Sektenbewegung“ bezeichnet.

² Aus protestantischer Sicht vgl. etwa Gustav Adolf Benrath, Wyclif und Hus, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965) 216.

³ In Anlehnung an Troeltsch hat vor allem Robert Kalivoda auf die dadurch gegebene Nähe von Wyclifismus/Hussitismus und der Anschauungen der Sekten, speziell der Waldenser, hingewiesen; vgl. Robert Kalivoda, *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus* (Köln, Wien 1976) 268, Anm. 31; ders., *Husitská ideologie* (Prag 1961) 142, Anm. 129.

gung hat. Troeltsch vermerkt hierzu, daß Sekten als „verhältnismäßig kleine Gruppen“ auftreten, für welche die „Freiwilligkeit“ des Zusammenschlusses und der Verzicht auf „Weltgewinnung“ bzw. ein „Gegensatz gegen die Welt und ihre sozialen Ordnungen“ charakteristisch seien⁴; zudem habe innerhalb der Sekten das Prinzip der „religiösen Gleichheit“ aller Gläubigen gegolten⁵. Ähnlich ist die Charakteristik durch Max Weber, der allerdings nicht die Kleinheit der sektiererischen Gruppierungen für entscheidend hält, sondern in der Sekte vor allem einen „Verein der religiös voll Qualifizierten“, eine „ecclesia pura“ sieht – im Unterschied zur Kirche, die „ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen“ lasse⁶. Weiter verweist er auf die Existenz einer im Vergleich zu Kirchen rigoroseren Zucht innerhalb der Sekten⁷ und auf das Vorhandensein eines „Brudergeistes“⁸ bzw. auf die dominierende Rolle der Gemeinde⁹, was der von Troeltsch angenommenen „religiösen Gleichheit“ entsprechen würde. Die von diesem betonte „Weltenthaltung“ klingt bei Weber in dem Hinweis auf den bewußten Verzicht auf „einen Bund mit der politischen Macht“ an¹⁰.

Diese Distanzierung gegenüber der herrschenden politischen und natürlich auch gegenüber der bestehenden kirchlichen Ordnung, die darin zum Ausdruck kommende „Wetablehnung“ und das daraus folgende Wirken im Untergrund wird man in der Tat als charakteristisch für den „Sektentypus“ werten müssen. Sie tritt uns bei den Waldensern entgegen in der verbreiteten Ansicht, daß Reiche und Mächtige nicht in den Himmel eingehen können¹¹, aber auch in der häufig bezugten Ablehnung des Eides und des Tötens im Krieg oder im Rahmen der Gerichtsbarkeit¹². Gegen die von Troeltsch und in etwas anderen Worten auch von

⁴ *Troeltsch*, Soziallehren, 362 f., 370 (hier spricht er auch von einer „Indifferenz gegen staatliche Gewalt und herrschende Schichten“), 372.

⁵ *Troeltsch*, Soziallehren, 370.

⁶ *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., besorgt von *Johannes Winckelmann*. Studienausgabe (Tübingen 1985) 721 f.; ähnlich *ders.*, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen 1988) 211, 221. Vgl. *Robert E. Lerner*, Waldenser, Lollarden und Taboriten. Zum Sektensbegriff bei *Weber* und *Troeltsch*, in: *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, hrsg. von *Wolfgang Schluchter* (Frankfurt a.M. 1988) 326 f. (im folgenden zitiert: *Lerner*, Waldenser), der zugleich auf die Beeinflussung von Troeltsch durch Weber aufmerksam macht.

⁷ *Weber*, Die protestantischen Sekten, 228.

⁸ Ebd. 231.

⁹ Ebd. 225.

¹⁰ *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 724.

¹¹ Vgl. die Aussage einer Waldenserin aus Südfrankreich vom Anfang des 14. Jahrhunderts, in: *Ignaz v. Döllinger*, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II (München 1890) 109: quod reges et principes, praelati et religiosi et omnes alii, qui divitias habent, salvari non poterant. Vgl. auch das Verzeichnis waldensischer Lehren bei *Ernst Werner*, Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslowakischen Archiven und Bibliotheken (Leipzig 1963) 268; *Amedeo Molnár*, Les 32 Errores Valdensium de la Bohême, in: *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 84 (1964) 4: Quod nec papa, nec cardinales, nec omnes prelati, nec imperator, nec reges, nec principes salvantur.

¹² Vgl. etwa die Auszüge aus dem Passauer Anonymus in: *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, hrsg. von *Alexander Patschovsky* u. *Kurt-Victor Selge* (Gütersloh 1973) 103; außer-

Weber angenommene „religiöse Gleichheit“ unter den Sektenmitgliedern hat sich Robert Lerner gewandt und darauf verwiesen, daß es gerade unter den Waldensern eine sehr klare Zweiteilung in Meister (Prediger) und Gläubige gab¹³. Es ist wohl in der Tat so, daß Weber und Troeltsch durch ihre Orientierung auf frühneuzeitliche Sekten die Rolle der aus Gleichgestellten bestehenden Gemeinde überbetont haben; für die mittelalterlichen Sekten ist durchweg die Existenz einer herausgehobenen Gruppe von Predigern, die Gliederung in einen esoterischen und einen exoterischen Kreis typisch, aber man wird doch zugestehen müssen, daß es auch bei ihnen keine aristokratisch abgehobene Hierarchie gab und daß das Verhältnis zwischen Predigern und credentes weitgehend einen bruderschaftlichen Charakter trug¹⁴.

Ich gehe daher davon aus, daß Sekten Gemeinschaften sind, deren Angehörige überzeugt sind, die Gebote des Glaubens im Gegensatz zur herrschenden Kirche in vollkommenerer Weise zu erfüllen; insofern treten sie als ein „Verein religiös voll Qualifizierter“ auf, welcher der bestehenden hierarchisch strukturierten Kirche und letztlich auch der herrschenden weltlich-staatlichen Ordnung ablehnend gegenübersteht und daher auch genötigt ist, im Untergrund zu wirken, bzw. kaum eine Chance hat, eine neue, alle Schichten der Gesellschaft umfassende Kirche zu konstituieren.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint es zum Zwecke einer präziseren Einordnung des Wirkens von Wyclif und Hus wichtig, deren Einstellung zur staatlichen Ordnung sowie zur ständisch gegliederten Gesellschaft ihrer Zeit näher zu untersuchen. Denn daran, daß beide ähnlich den Ketzern, speziell den Waldensern, die bestehende kirchliche Struktur grundsätzlich ablehnten, ist von vornherein nicht zu zweifeln. Fraglich ist aber, ob auch bei Wyclif und Hus jene weitgehende Distanzierung gegenüber der staatlichen Ordnung mit ständisch gegliederter Gesellschaft erkennbar ist. Insbesondere in Wyclifs Werken finden sich recht präzise und ausführliche Aussagen, in denen er seine diesbezügliche Einstellung verdeutlicht.

Zu beachten ist hierbei zunächst seine Erklärung der Ursprünge des civile dominium, der Verfügungsgewalt über Sachen und Personen nach menschlichem Recht¹⁵. Dieses civile dominium, speziell die Herrschergewalt, ist nach Wyclif – und dies entspricht voll der im Mittelalter vorherrschenden Anschauung – erst

dem den Bericht des Inquisitors Peter Zwicker über österreichische Waldenser 1398 bei *Wilhelm Preger*, Beiträge zur Geschichte der Waldensier, in: Abhandlungen der kgl. Bayer. Akademie der Wiss., Hist. Classe, 13 (1875) 248 (art. 72): Item dampnant et reprobant imperatores, reges et principes, marchiones, lantgravios, duces, barones, iusticiarios iuratos, iudices et scabinos propter quodcunque homicidium, quamcunque iudicialiter et iuste factum. Vgl. auch *Amedeo Molnár*, Die Waldenser (Berlin 1973) 198 ff.

¹³ Lerner, Waldenser, 332.

¹⁴ Vgl. etwa *Martin Erbstößer*, Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter (Berlin 1970) 135 f.

¹⁵ Zum Inhalt des Begriffs dominium bei Autoren des 14. Jahrhunderts vgl. *Sten Gagnér*, Vorbemerkungen zum Thema ‚Dominium‘ bei Ockham, in: *Antiqui et moderni. Miscellanea Mediaevalia* 9 (1974) 318 ff.

nach dem Sündenfall entstanden bzw. notwendig geworden, aber er betont dabei den gewaltsamen, sündhaften Charakter der Errichtung staatlicher Macht in einer Weise, die weitgehend mit den Ansichten der um 1300 hervortretenden propäpstlichen, hierokratischen Autoren übereinstimmt. Der erste, der eine civitas errichtete und im Widerspruch zum Naturrecht Eigentum an irdischen Gütern beanspruchte, sei Kain gewesen. Unter Heranziehung der bereits von Petrus Comestor in seine *Historia scholastica* aufgenommenen Darlegungen der *Antiquitates* des Flavius Josephus erklärt Wyclif, daß Kain diese civitas erbaute, um die auf Raubzügen gesammelte Beute und seine räuberischen Mitstreiter zu schützen. Sodann seien unter den von Noah verfluchten Nachkommen Chams, etwa unter Nimrod und Ninus, die *iura civilia* und damit die staatliche Ordnung weiter ausgebaut worden¹⁶. So sei die *prima civitas* insgesamt ein Produkt sündhafter *libido domini*¹⁷.

Doch ungeachtet dieser letztlich an Augustin orientierten, zugespitzt negativen Sicht der Ursprünge staatlicher Ordnung betont Wyclif zugleich – wiederum in weitgehender Übereinstimmung mit Augustin – den Nutzen der von der staatlichen Gewalt erlassenen menschlichen Gesetze; sie vermögen zwar nicht eine wahrhaft gerechte Ordnung zu schaffen, tragen aber doch dazu bei, daß schlechte Menschen den anderen weniger lästig sind¹⁸. Allerdings sind die menschlichen Gesetze unvermeidlich mit Sünde vermischt; um größere Übel zu vermeiden, müssen sie oft kleinere zulassen¹⁹. Das ändere aber nichts daran, daß es auch in christlichen Zeiten besser ist, daß mit Strafgewalt ausgestattete Könige existieren. Aus dem „Bösen“ (*ex malo*) folge also, daß Könige und ihre Gesetze nützlich sind²⁰. Dementsprechend erklärt Wyclif in Anlehnung an die Ausführungen des Paulus im Römerbrief, daß jede Obrigkeit, sei es zur Belohnung oder zur Strafe, von Gott verordnet und Widerstand gegen sie nicht erlaubt sei²¹; dasselbe gilt auch für die menschliche Rechtsordnung, für die *lex civilis*²².

Trotz dieser Zurückführung der Herrschergewalt und der menschlichen Rechtsordnung auf Gott sind in der Sicht Wyclifs jene nach dem Sündenfall entstandenen Ordnungen auch unter christlichen Herrschern unvollkommen. Er

¹⁶ *Johannis Wycliffe Tractatus de civili dominio*, Liber I, ed. *Reginald Lane Poole* (London 1885) 152 (I, c. 21); *Johannis Wyclif, De civili dominio liber III*, ed. *Johann Loserth* (London 1903) 176 f. (III, c. 11); im folgenden zitiert: *Wyclif, De civili dominio*. Vgl. auch Wyclifs *Responsio ad decem questiones magistri Ricardi Strode*, in: *Johannis Wyclif Opera minora*, ed. *Johann Loserth* (London 1913, Reprint 1966) 398: *Exordium autem proprietatis civilis cepit a Cayn, qui edificans civitatem servavit ibi rapinas et commutationes bonorum fortune cum suo genere adinvenit.*

¹⁷ *Wyclif, De civili dominio I*, 152 (c. 21).

¹⁸ Ebd. 25 (c. 4); entsprechend *Augustin*, *Epist.* 153.

¹⁹ Ebd. 248 (c. 34); *Tractatus de mandatis divinis*, ed. *Johann Loserth, F. D. Matthew* (London 1922) 89 (c. 10).

²⁰ *Wyclif, De civili dominio I*, 198 f. (c. 27).

²¹ *Johannis Wyclif, Tractatus de officio regis*, ed. *Alfred W. Pollard, Charles Sayle* (London 1887, Reprint 1966) 7 f. (c. 1); im folgenden zitiert: *Wyclif, De officio regis*.

²² *Wyclif, De civili dominio I*, 133 (c. 19): *Nec credat aliquis quod lex civilis, que occasione peccati est humanitus instituta, non sit a Deo principaliter ordinata.*

betont immer wieder, daß jedes Innehaben eines civile dominium unvermeidlich mit sündhaftem Handeln, zumindest mit der Verstrickung in läßliche Sünden verbunden ist. „Omnis civilis dominacio sapit peccatum veniale“²³, ja im Grunde sei sogar die Todsünde eine ständige Begleiterin von Herrschaftsausübung²⁴.

Es stellt sich daher die Frage, wie Wyclif diese resignierende Bewertung der menschlichen Rechts- und Staatsordnung mit seiner grundsätzlichen These vereinbart, daß jedes dominium in menschlicher Hand von Gottes Gnade abhängt und daß ein Todsünder vor Gott jeden Anspruch auf die Ausübung eines dominium verliere, kein iustum dominium innehaben könne²⁵. Hierzu ist festzustellen, daß Wyclif an die weltlich-staatliche Ordnung bzw. an die weltlichen Machthaber einerseits und an die kirchliche Ordnung bzw. an die Geistlichkeit andererseits unterschiedliche Maßstäbe anlegt. Die Geistlichen als die Angehörigen des ersten Standes der dreigeteilten Gesellschaft haben als Mittler zwischen Gott und den Menschen²⁶ insbesondere durch ihre Predigt und ein ihren Worten entsprechendes, vorbildliches Verhalten den Laien den Weg zur Seligkeit zu weisen²⁷. Sie sind daher zu einer „vita sancior“ verpflichtet²⁸, und für sie wie für die Kirche überhaupt ist allein die lex evangelica bzw. die lex Christi ohne Abstriche und Zusätze verbindlich²⁹. Dementsprechend haben die Angehörigen des geistlichen Standes auf jegliches dominium civile, auf Herrschaft und Eigentum nach menschlichem Recht zu verzichten, da dies unvermeidlich zu sündhaftem Handeln verleitet³⁰. Ein Geistlicher muß durch eine strikt der lex evangelica entsprechende und daher jedes civile dominium ausschließende Lebensweise eine gewisse Gewähr dafür bieten, daß er in Gottes Gnade steht, mit hoher Wahrscheinlichkeit zur wahren Kirche der von Gott zum ewigen Heil Prädestinierten gehört und somit sein kirchliches Amt rechtens ausübt.

Ganz anders sieht Wyclif die Stellung der domini saeculares. Wenn sie ein sündhaftes Leben führen und ihre Macht mißbrauchen, dann zeigen sie zwar damit,

²³ Wyclif, De civili dominio III, 485 (c. 23); 613 (c. 26): Civile quidem dominium non stat sine veniali (peccato), ... ideo nemo continuans in civilitate usque ad mortem suam immediate post eam ad celum advolat. Vgl. Lowrie John Daly, The Political Theory of John Wyclif (Chicago 1962) 77f.

²⁴ Wyclif, De civili dominio III, 486 (c. 23): Quod omnis civilis dominacio habet mortale peccatum concomitans. Vgl. auch Bernhard Töpfer, John Wyclif – mittelalterlicher Ketzer oder Vertreter einer frühreformatorischen Ideologie?, in: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 5 (1981) 98.

²⁵ Wyclif, De dominio civili I, 1f. (c. 1).

²⁶ Ebd. III 256 (c. 14): Sacerdos, cum deberet esse mediator inter Deum et populum.

²⁷ Johannis Wycliffe Dialogus sive Speculum Ecclesiae militantis, ed. Alfred W. Pollard (London 1886, Reprint 1966) 3 (c. 1 u. 2); im folgenden zitiert: Wyclif, Dialogus.

²⁸ Wyclif, De officio regis, 196 (c. 8).

²⁹ Wyclif, De civili dominio I, 121 (c. 17), 425 (c. 44).

³⁰ Ebd. III 179 (c. 11): et istum modum possidendi credo esse prohibitum clericis utrobique in evangelio et sanctis doctoribus; Johannis Wyclif Trialogus cum supplemento Trialogi, ed. Gotthard Lechler (Oxford 1869) 306 (c. 17): Nam habere civiliter, cum necessitat ad sollicitudinem circa temporalia et leges hominum observandas, debet omnino clericis interdici. Vgl. außerdem William Farr, John Wyclif as Legal Reformer (Leiden 1974) 90ff.

daß sie nicht in der Gnade Gottes stehen, vor Gott ihr dominium verloren haben und im Grunde nur in äquivoker, unverdienter Weise Könige sind, aber im Rahmen der durch menschliche Gesetze geregelten irdischen Ordnung behalten sie „realiter“ ihre Gewalt und sind als Könige zu ehren³¹. Die Position des Königs unterbaut Wyclif überdies dadurch, daß er ihn – ähnlich wie zur Zeit des Investiturstreits der Normannische Anonymus – als vicarius Dei wertet, während die Repräsentanten des Priestertums als vicarii Christi in dessen menschlicher Natur aufzufassen seien³². Zugleich erkennt er an, daß ein Herrscher im Interesse einer wirksamen Erfüllung seiner Aufgaben über reichlich Besitz und Einnahmen verfügen muß³³. Dementsprechend besteht für den Oxforder Theologen auch kein Zweifel, daß die Bischöfe hinsichtlich der Temporalien dem König untergeordnet sind³⁴. In gänzlich traditioneller Manier geht er davon aus, daß Gott auch einem Sünder erlauben kann, Macht auszuüben, und diesem daher zu gehorchen ist³⁵. Eine Grenze findet die Gehorsampflicht der Untergebenen nur dann, wenn ein königlicher Befehl eine causa Dei betrifft und damit das Seelenheil des Betroffenen gefährdet; dann muß sich dieser einem solchen Befehl widersetzen, und zwar bis zur Gefährdung seines eigenen Lebens (usque ad mortem)³⁶. Aber hierzu ist anzumerken, daß auch Thomas von Aquino die Ansicht vertritt, man dürfe herrscherlichen Anordnungen, die direkt gegen Gott gerichtet sind, gleich den Märtyrern nicht gehorchen³⁷.

Während Wyclif somit den Untergebenen gegenüber weltlichen Machthabern nur ein sehr begrenztes, im wesentlichen passives Widerstandsrecht zubilligt, gesteht er jenen gegenüber geistlichen Vorgesetzten eindeutig weitergehende Rechte zu. Falls ein Geistlicher ein offenkundig sündhaftes Leben führt und seinen Pflichten nicht nachkommt, haben die ihm unterstellten Laien nicht nur das Recht, jenen zu ermahnen und zu tadeln, sondern sie dürfen sich ihm schließlich

³¹ Wyclif, *De officio regis*, 17 (c. 1). Vgl. auch Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* II (Manchester 1967) 548 f.

³² Wyclif, *De officio regis*, 13 (c. 1), 137 (c. 6), 196 f. (c. 8); vgl. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (München 1990) 175 (diese Vorstellung geht auf Ambrosiaster zurück).

³³ Wyclif, *De civili dominio* I, 129 (c. 18): Custodia autem civilis non foret sine proprietate possibilis, et ex hinc potest civiliter dominans commutare sua, donando in nomine Domini, vendendo, prestando...; Wyclif, *Dialogus* 4 (c. 2): hier erklärt der Autor im Zusammenhang mit seiner Dreiständelehre: Secunda autem pars ecclesie debet dominari seculariter et esse in temporalibus opulenta. Vgl. auch *Johannis Wyclif, Tractatus de blasphemia*, ed. Michael H. Dziewicki (London 1893) 33 (c. 2) (im folgenden zitiert: Wyclif, *De blasphemia*): Deus enim vult, quod seculares domini moderate habundent temporalibus, ut potestative incutiant timorem discipulis contrariis legi Christi.

³⁴ Wyclif, *De officio regis*, 66 (c. 4), 196 (c. 8): Quod quantum ad secularitatem rex sit quocumque sacerdote suo, etiam papa, maior.

³⁵ Ebd. 5, 10 f. (c. 1): Ex istis patet quod regia potestas, que est ordo in ecclesia, stat cum mortale (peccato), etiam in prescitis; patet de ordine Saul presciti.

³⁶ Ebd. 8 (c. 1); vgl. Töpfer, John Wyclif, 101 f.

³⁷ S. *Thomae Aquinatis*, In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria I (Taurini 1924) 182. Vgl. auch *Paul de Vooght*, Hus beim Symposium Hussianum Pragense (August 1965), in: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 114 (1966) 83 f.

widersetzen³⁸, indem sie die Zahlung der Zehnten und anderer Abgaben verweigern³⁹. Das Recht zu solchem eigenständigen Agieren erlangen die Laien vor allem dadurch, daß sie – sei es durch die Predigt der Priester, sei es durch eigenes Bemühen – über eine gewisse Kenntnis der Bibel, der *lex Dei* verfügen⁴⁰ und somit befähigt sind, das Verhalten der Geistlichen zu beurteilen.

Diese Ausführungen über Ausmaß und Grenzen der Gehorsamspflicht der Untergebenen gegenüber weltlichen Herrschern einerseits und gegenüber geistlichen Vorgesetzten andererseits zeigen erneut, daß Wyclif die bestehende weltliche Ordnung mit all ihren Mängeln weitgehend akzeptiert, während er für den kirchlichen Bereich darauf drängt, daß die Geistlichen uneingeschränkt nach den Grundsätzen der makellosen *lex evangelica* leben und so weitgehend zu den Normen des *status innocentiae* zurückkehren⁴¹. Wyclifs Grundthese, daß jedes *dominium* die Gnade Gottes voraussetze und daher ein Todsünder vor Gott seine Rechte verliere, bleibt also, wie bereits von verschiedenen Historikern betont worden ist, für den weltlichen Bereich im Grunde ohne praktische Auswirkungen⁴². Die Ausmalung der sündhaften Ursprünge des *dominium civile* und die wiederholten Hinweise, daß jedes Innehaben von Herrschafts- und Eigentumsrechten unvermeidlich mit Sünde verbunden sei, dienen in keiner Weise dazu, die eigenständige Stellung und die Rechte der weltlichen Gewalten anzuzweifeln, sondern sie werden ausschließlich dazu genutzt, den Geistlichen jegliche Verfügung über ein solches *dominium civile* abzusprechen⁴³, um auf diese Weise eine reine, voll den Normen der *lex evangelica* entsprechende Kirche zu verwirklichen.

Ganz im Gegensatz zu den hierokratischen Autoren des frühen 14. Jahrhunderts zieht er aus seiner Ausgangsthese, daß jedes *dominium* von der Gnade Gottes abhängt, nicht die Folgerung, daß der mit Sünde befleckte weltliche Herrscher die göttliche Gnade und damit seine Legitimität nur mittels der Einsetzung und der ständigen Kontrolle durch das *sacerdotium* erlangen könne. Der

³⁸ Wyclif, *De officio regis*, 21 (c. 1).

³⁹ Ebd. 77 (c. 4); *Johannes de Wiclif*, *Tractatus de officio pastoralis*, ed. Gotthard V. Lechler (Leipzig 1863) 15 (c.8).

⁴⁰ Wyclif, *De civili dominio* I, 402 (c. 44); John Wyclif's *De veritate Sacrae Scripturae*, ed. Rudolf Buddensieg II (London 1906) 141 (c. 20): *Igitur illa lex (sacre scripture) est primo ab omnibus et maxime a sacerdotibus addiscenda*. vgl. Farr, John Wyclif, 69. Zur Notwendigkeit einer breiten Kenntnisnahme der Heiligen Schrift vgl. auch Malcolm Lambert, *Medieval Heresy* (Oxford 21992) 239.

⁴¹ Vgl. Töpfer, John Wyclif, 99 f.; Leff, *Heresy* II, 527 f.

⁴² Vgl. Leff, *Heresy* II, 549: Wyclif's doctrine of dominion and grace ... was singularly devoid of immediacy; ähnlich Michael Wilks, *Predestination, Property, and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace*, in: *Studies in Church History* 2 (1965) 235: *The practical significance of Wyclif's doctrine of dominion and grace was therefore the reverse of revolutionary*. Vgl. die Stellungnahme zur Wertung Gordon Leff's von Anne Hudson, *The Premature Reformation. Wyclifite Texts and Lollard History* (Oxford 1988) 360, die zu Recht hervorhebt, daß Wyclifs Theorie vom *dominium* und der Gnade für den kirchlichen Bereich durchaus wirkungsvoll war.

⁴³ Hudson, *The Premature Reformation*, 360, betont, daß Wyclif seine Theorie vom *dominium* nutzte „almost exclusively as a rod with which to beat the church“.

Ansicht dieser propäpstlichen Autoren, daß nur die Einsetzung durch die Kirche und die Unterordnung unter das Papsttum den sündhaften Charakter weltlicher Herrschaftsausübung überwinden können, entzieht er unter anderem durch ein bereits von Richard FitzRalph genutztes Argument den Boden; demnach hat Adam zwar – wie es auch die hierokratischen Autoren sehen – durch den Sündenfall zunächst das Anrecht auf jegliches dominium verloren, aber bereits er selbst hat dieses Recht durch seine persönliche Reue – also ohne Einschaltung einer priesterlichen Gewalt – von Gott zurückerhalten⁴⁴.

Die weltliche Gewalt erscheint also ungeachtet ihrer Mängel und ihrer Abhängigkeit von Gottes Gnade als eine vom sacerdotium völlig unabhängige, von Gott verordnete Einrichtung⁴⁵. Zugleich schließt Wyclifs Hinweis auf die unvermeidliche Verknüpfung des dominium civile mit Sünde nicht aus, daß er auch in diesem Bereich gewisse Verbesserungen für möglich hält. Das hängt damit zusammen, daß nach seiner Überzeugung ungeachtet der Eigenständigkeit der weltlichen Ordnung mit ihrer mangelhaften lex civilis auch für diesen Bereich die lex Dei die letzte Richtschnur bleibt⁴⁶, so daß jeder Herrscher vor der Aufgabe steht, die Rechtsordnung in seinem Königreich so weit wie möglich dem göttlichen Gesetz anzunähern. In diesem Zusammenhang gesteht Wyclif zwar nicht der Kirche als Institution, wohl aber den Geistlichen eine wesentliche Rolle innerhalb der staatlichen Ordnung zu. Er dringt darauf, daß die Könige gelehrte Theologen, Kenner des göttlichen Rechts als Berater heranziehen, die den Herrscher belehren und zu einer gerechten, dem Gesetz Gottes entsprechenden Regierung anhalten sollen⁴⁷. Er wünscht, daß innerhalb der gesamten Gesellschaft, beispielsweise auch in der Beziehung zwischen Herren und Leibeigenen, das Prinzip der caritas mehr Geltung erlangt⁴⁸ und so ein harmonischeres Zusammenleben der drei Stände, deren Existenz er voll akzeptiert, möglich wird⁴⁹.

⁴⁴ Wyclif, *De civili dominio* I, 38 (c. 5); vgl. *Richard FitzRalph, De pauperie salvatoris*, in: *Johannes Wyclif, De dominio divino libri tres*, ed. *Reginald L. Poole* (London 1890) 356 f. (II, c. 15).

⁴⁵ Beispielsweise geht Wyclif ähnlich vielen antikurialistischen Autoren davon aus, daß das regnum älter ist als das sacerdotium, da Adam bereits im status innocentiae imperator totius mundi sensibilis gewesen sei; Wyclif, *De officio regis*, 144 (c. 6).

⁴⁶ Ebd. 73 (c. 4); Wyclif, *De civili dominio* I, 198 (c. 27): Sic nec lex humana vel regis officium, nisi de quanto ex lege evangelica est directum.

⁴⁷ Wyclif, *De officio regis*, 48 (c. 3): Quod necesse est pro cuiuscumque regni regimine, quod sind doctores et cultores legis divine, sine hoc enim non regulabitur lex humana. Vgl. die materialreiche und nach wie vor nützliche Untersuchung von *Hermann Fürstenau*, *Johann von Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche und der Stellung der weltlichen Gewalt* (Berlin 1900) 43 f.; außerdem *Farr*, *John Wyclif*, 68 f., 84 f. Vgl. außerdem Wyclif, *De civili dominio* I, 188 (c. 26), den allgemeinen Hinweis: Quod regis est regere secundum legem divinam homines regni sui.

⁴⁸ Wyclif, *De civili dominio* I, 230 (c. 32) zum Verhältnis domini – servi; I, 235 (c. 33): Sicud caritas est mensura rectificans dominium.

⁴⁹ Zu den drei Ständen vgl. Wyclif, *Dialogus*, 2 f. (c. 1): Sed caritas, que est tercia persona in divinis, debet connectere has tres partes. Weitere Belege zu Wyclifs Lehre von den drei Ständen bei *Fürstenau*, *Johann von Wiclifs Lehren*, 24 ff.

Ein wesentliches Mittel, die Verhältnisse innerhalb des englischen Königreiches und der Christenheit insgesamt spürbar zu verbessern, sieht Wyclif vor allem darin, dem Klerus bzw. der Kirche die Verfügung über Grundeigentum und Herrschaftsrechte zu nehmen. Denn infolge ihrer umfangreichen Besitzrechte streben die Geistlichen nach weltlichen Ehren und vernachlässigen ihre eigentlichen Aufgaben, was Hungersnöte und Kriege zur Folge habe⁵⁰. In seinem großenteils unmittelbar nach dem großen Aufstand 1381 verfaßten Traktat *De blasphemia* macht er vor allem das Besitzstreben des Klerus, dessen Weigerung, von seinem Reichtum etwas den Armen abzugeben, dafür verantwortlich, daß sich im Königreich Zwist und Unmut ausbreiten⁵¹. Die weltlichen Herren haben nach seiner Überzeugung schwer gesündigt, indem sie der Kirche seit den Zeiten Papst Silvesters umfangreichen Besitz übertrugen; das Resultat seien Kriege, Streit und die Verarmung vieler *domini seculares* gewesen⁵². Wenn die Herren ihre Macht wiederherstellen und leistungsfähige, nicht zur Rebellion neigende Untertanen haben wollen, müssen sie für eine der Ordnung Christi entsprechende *reformatio* der Kirche sorgen; dann würde die Simonie innerhalb der Kirche beseitigt, dann würden Kriege und Eroberungen anderer Königreiche sowie die Beraubung der Armen aufhören⁵³.

In diesem Zusammenhang spricht Wyclif den Herrschern ein überaus bedeutendes Recht zu, indem er sie ermuntert, den gegen die *lex evangelica* verstoßenden Klerus die *temporalia* zu nehmen⁵⁴ und damit eine bessere Ordnung innerhalb ihrer Staaten zu verwirklichen. Allerdings hat er Zweifel, ob die *domini seculares* diesen Weg zu einer durchgreifenden Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse wirklich beschreiten werden. In seinem um die Jahreswende 1379/80 verfaßten Traktat über die Simonie weist er auf drei denkbare Möglichkeiten, eine solche Reform der Kirche herbeizuführen, hin. Es könne erstens sein, daß Gott den Papst erleuchte und dieser dann die erforderlichen Maßnahmen zur Überwindung der Mißstände einleiten werde – aber dazu erklärt er sofort, dies wäre ein unerwartetes, unermessliches Wunder. Als zweite Möglichkeit erwähnt er, daß die *seculares domini* die Simonie in der Kirche beseitigen könnten, aber angesichts der Orientierung der Herren auf weltliche Angelegenheiten befürchtet er, daß diese jene wichtige Aufgabe vernachlässigen. Am meisten Vertrauen hat Wyclif – als dritte Möglichkeit – in den *populus*; dieser könne den unwürdigen Geistlichen, den Schülern des Antichrist, die Zehnten und andere Zahlungen verweigern und so einen Wandel erzwingen⁵⁵.

⁵⁰ Wyclif, *De blasphemia*, 33 (c. 2).

⁵¹ Ebd. 266 f. (c. 17).

⁵² Wyclif, *Dialogus*, 307 (c. 18).

⁵³ Ebd. 310 (c. 18); *Johannis Wyclif, Tractatus de ecclesia*, ed. Johann Loserth (London 1886) 290 (c. 13): *Probabiliter creditur, tota dissensio inter regna et gentes diversarum sectarum exoritur propter omissionem culpabilem consiliorum ac privilegiorum que Christus instituit clero suo.*

⁵⁴ Vgl. etwa Wyclif, *De officio regis*, 120 (c. 6); weitere Belege bei Leff, *Heresy II*, 542; Howard Kaminsky, *Wyclifism as Ideology of Revolution*, in: *Church History* 32 (1963) 67.

⁵⁵ *Johannes Wyclif, Tractatus de simonia*, ed. Herzberg-Fränkell, Michael H. Dziewicki

Wyclif geht also davon aus, daß auch innerhalb der staatlich-gesellschaftlichen Struktur durch eine intensivere Orientierung am göttlichen Recht, insbesondere durch die Säkularisierung des Kirchenbesitzes, Verbesserungen möglich sind, aber er erwartet für den weltlichen Bereich nicht die Verwirklichung einer ausschließlich durch dieses Recht bestimmten Idealordnung. Insofern ist er bereit, die Grundprinzipien der bestehenden weltlichen Ordnung mit ihren Unzulänglichkeiten zu akzeptieren. Er bejaht ein starkes Königtum, gegen das Widerstand nur in einem äußerst begrenzten Rahmen erlaubt ist, die Gliederung der Gesellschaft in Stände und die geltende, keineswegs vollkommene menschliche Rechtsordnung einschließlich der Todesstrafe. Ungeachtet seiner grundsätzlichen, im gewissen Sinne revolutionären Kritik an der zutiefst in weltliche Belange verstrickten Kirche kann also von einer revolutionären Haltung gegenüber der gesamten bestehenden Gesellschafts- und Staatsordnung keine Rede sein⁵⁶, ebenso wenig von einer grundsätzlichen Ablehnung der Welt, wie sie für Sekten typisch ist. Im Hinblick auf seine These, daß nicht nur ein geistlicher Vorgesetzter, sondern auch ein weltlicher Herr in Todsünde vor Gott sein Recht auf jedes dominium verliere, kann man allerdings mit Howard Kaminsky sagen, daß sie „deprived the status quo of the objective sanctity“⁵⁷. Es wäre hinzuzufügen, daß die verkürzte, die Einschränkungen Wyclifs auslassende Formulierung dieser These im Rahmen der 1382 erstmals verurteilten 24 Artikel, weiter geht; denn hier heißt es einfach: Quod nullus est dominus civilis, nullus est episcopus, nullus est prelatus, dum est in peccato mortali⁵⁸. Das beinhaltet in der Tat ein Infragestellen auch der bestehenden staatlichen Ordnung.

Wyclif fordert also – wie später Martin Luther – nur eine radikale Veränderung der kirchlichen, nicht aber der unvermeidlich der Sünde verhafteten weltlich-staatlichen Ordnung. Daraus erklärt es sich unter anderem, daß seine Anschauungen durchaus Anklang in englischen Adelskreisen und bei Repräsentanten der Regierung fanden, wie insbesondere die Haltung des in jenen Jahren überaus einflußreichen John of Gaunt zeigt⁵⁹. Erst der große Aufstand von 1381 und die Tatsache, daß Wyclif seit 1379⁶⁰ zu einem zentralen Sakrament, nämlich der

(London 1893) 93 f.; vgl. *Helmut de Boor*, Wyclifs Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs (Halle 1970) 91.

⁵⁶ So auch *Wilks*, Predestination, 235, anders *Kaminsky*, Wyclifism, 68 f., der Wyclifs Anschauungen als „ideology of revolution“ wertete; vgl. dazu bereits *Töpfer*, John Wyclif, 93 f., 106. Vgl. auch *Karl Griewank*, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff (Weimar 1955) 57, der betont, daß Wyclif „kein Interesse an der politischen Revolution“ zeigte. Anders werden die Akzente gesetzt von *Wilhelm Kölmel*, Soziale Reflexion im Mittelalter (Essen 1985) 196, der hervorhebt, daß Wyclifs These „revolutionär weitergedacht, auch auf weltliche Besitztitel“ ausgedehnt werden konnte.

⁵⁷ *Kaminsky*, Wyclifism, 69.

⁵⁸ Vgl. den Druck der 1382 in London verurteilten 24 Artikel in: *Fasciculi Zizaniorum*, ed. *Walter W. Shirley* (Rolls Series 5) (London 1858) 277 ff. (Art. 16).

⁵⁹ Vgl. *Joseph H. Dahmus*, John Wyclif and the English Government, in: *Speculum* 35 (1960) 51 ff., der allerdings die Nähe des John of Gaunt zur Regierung in den Jahren bis 1381 unterschätzt; vgl. auch *Töpfer*, John Wyclif, 108 f.

⁶⁰ Vgl. *Leff*, Heresy II, 550; *Hudson*, The Premature Reformation, 281.

Eucharistie, eine offenkundig häretische Position bezog, leiteten eine Distanzierung herrschender Kreise gegenüber dem Oxforder Theologen ein⁶¹. Das ändert jedoch nichts daran, daß dieser zunächst eine recht breite Skala gesellschaftlicher Kräfte in England ansprach. Die allerdings nur begrenzte Bewegung, die er auslöste, war somit anfangs keineswegs genötigt, in geheimer Weise im Untergrund zu wirken.

Dies ist nach meiner Überzeugung ein deutliches Indiz dafür, daß hier eine Bewegung wirksam zu werden begann, die nicht von vornherein dem „Sektentypus“ zuzurechnen ist. Das spricht für eine zumindest im Ansatz reformatorische Bewegung, die im Unterschied zu Sektenbewegungen ein bis in herrschende Kreise reichendes gesellschaftliches Spektrum ansprach und damit auch offen auftreten konnte. Zu dieser Möglichkeit trug unter den gesellschaftlichen Bedingungen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit in entscheidendem Maße die Tatsache bei, daß Wyclif nicht die gesamte bestehende Ordnung verwarf, sondern seinen Angriff primär gegen die gerade in jenen Zeiten besonders gravierenden, auch herrschende und bürgerliche Kreise beunruhigenden Mißstände innerhalb der Kirche richtete. Auch die Lollardenbewegung war in der Zeit nach Wyclifs Tod bis ins frühe 15. Jahrhundert noch befähigt, Anklang bis in Adelskreise zu finden und offene Aktionen in die Wege zu leiten, so daß man wohl sagen kann, daß sie zunächst weiterhin Züge einer reformatorischen Bewegung aufwies. Erst nach dem Scheitern des Aufstands unter Oldcastle 1414 wurden die Lollarden offenbar mehr und mehr zu einer wetablehnenden, im Untergrund wirkenden Sekte. Die von Anne Hudson für diese Zeit nachgewiesene völlige Ablehnung des Krieges sowie die Verwerfung der Todesstrafe und des Eides⁶² sprechen meines Erachtens für eine solche Entwicklung. Eine breite, durchschlagende Bewegung reformatorischen Charakters hat Wyclif im Unterschied zu dem wenige Jahrzehnte später hervortretenden Jan Hus nicht ausgelöst. Abgesehen von den beiden erwähnten Gründen, dem Ausbruch des Bauernaufstandes und der Eucharistielehre, dürfte dies wohl auch darauf zurückzuführen sein, daß in England Königtum und Parlament stark genug waren, überzogenen kirchlichen bzw. päpstlichen Ansprüchen wirksam entgegenzutreten und so ein Ausufern der kirchlichen Mißstände einzugrenzen⁶³; überdies war die Position der Bischöfe in den englischen Städten nicht so stark wie in den böhmischen oder deutschen, so daß die Reibungsflächen

⁶¹ Vgl. K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity* (London 1952) 97 ff.

⁶² Vgl. Hudson, *The Premature Reformation*, 367, 371 f., vgl. 389 und 450, mit dem Hinweis, daß nach der Niederschlagung der Erhebung Anfang 1414 die Unterstützung der Lollarden durch die Aristokratie und die Gentry aufhörte. Vgl. auch Arthur G. Dickens, *The English Reformation* (London 1964) 25: „Deprived of influential backing the cause was obliged to move underground.“

⁶³ Vgl. Henry J. Cohn, *Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England*, in: *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation*, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen (Stuttgart 1979) 312, der hervorhebt, daß angesichts der „königlichen Aufsicht über die Kirche“ in England „die antirömische Gesinnung nicht so stark wie im Reich war“.

zwischen den bürgerlichen Kräften und dem Klerus in England weniger ausgeprägt waren⁶⁴.

Damit können wir uns der Frage zuwenden, inwieweit auch bei Jan Hus Unterschiede in der Haltung zur Kirche einerseits und zur weltlichen Ordnung andererseits erkennbar sind. Schon bei oberflächlicher Betrachtung seiner Schriften bzw. der überlieferten Predigten wird allerdings sichtbar, daß er sich vor allem auf die Probleme der Kirche konzentriert und bei weitem nicht so eindeutige und ausführliche Aussagen zur staatlichen Ordnung macht wie Wyclif⁶⁵. Zugleich ist nicht zu übersehen, daß Hus von König Wenzel lange Zeit eher noch eindeutiger unterstützt wurde als Wyclif von englischen Regierungskreisen⁶⁶. Selbst nachdem es 1412 zwischen der königlichen Regierung und dem Prager Magister zu beträchtlichen Meinungsverschiedenheiten über den von Papst Johannes XXIII. verkündeten Ablass gekommen war und Hus nach Verhängung der Exkommunikation sowie der Androhung des Interdikts durch den Papst Prag Ende 1412 verlassen mußte⁶⁷, stellte sich König Wenzel keineswegs vorbehaltlos hinter die katholischen Kräfte und bemühte sich, einen Kompromiß durchzusetzen. Als Vertreter der theologischen Fakultät der Prager Universität, darunter die einstigen Weggenossen von Hus, Stanislaus von Znojmo und Stephan Pálež, jedes Zugeständnis an die hussitische Richtung ablehnten, wurden sie vom König im April 1413 aus Böhmen verbannt⁶⁸, während Hus in Südböhmen weiter offen seine Ideen propagierte.

Damit stellt sich die Frage, ob das Ende des engen Zusammenwirkens zwischen Hus und seinen Anhängern einerseits und der königlichen Regierung andererseits zu einer Änderung oder Weiterentwicklung der Ideen des ersteren beigetragen hat. Robert Kalivoda hatte die Ansicht vertreten, daß Hus in jenen Jahren vom „Reformator zum Revolutionär“ geworden sei⁶⁹ und nunmehr eine „frühe Form von konstitutionellem Demokratismus“ vertreten habe⁷⁰. Miloslav Ransdorf sah in der Entwicklung von Hus zwei Etappen mit dem Jahre 1412 als Zäsur; in der

⁶⁴ Vgl. ebd. 316; *Winfried Eberhard*, Klerus- und Kirchenkritik in der spätmittelalterlichen deutschen Stadtchronistik, in: *Historisches Jahrbuch* 114 (1994) 354 f., 371 f., 378.

⁶⁵ Auf das Fehlen einer „Sozialphilosophie“ in den Schriften von Hus verweist *Ernst Werner*, Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (Weimar 1991) 156.

⁶⁶ Vgl. *Hudson*, The Premature Reformation, 513, mit Verweis auf *Michael Wilks*, Reformatio Regni: Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements, in: *Studies in Church History* 9 (1972) 128. Vgl. auch *Ferdinand Seibt*, Nullus est Dominus, in: *Geschichte in der Gesellschaft*. Festschrift für Karl Bosl zum 65. Geburtstag (Stuttgart 1974) 399, der hervorhebt, daß die „Verbindung zu König und Hochadel und auch zum potenten Bürgertum ... eine Dominante des frühen böhmischen Wyclifismus“ war.

⁶⁷ Vgl. *Howard Kaminsky*, A History of the Hussite Revolution (Berkeley, Los Angeles 1967) 81, 85, 90; *Werner*, Jan Hus, 112 f.

⁶⁸ Vgl. *Kaminsky*, A History, 95; *František Šmahel*, Husitská revoluce II (Praha 1993) 265.

⁶⁹ *Kalivoda*, Revolution, 28; dabei ist anzumerken, daß Robert Kalivoda in weitgehender Übereinstimmung mit Howard Kaminsky auch in Wyclif einen Vertreter einer revolutionären Ideologie sieht (ebd. 10 f., 15).

⁷⁰ Ebd. 38; vgl. auch die ursprüngliche tschechische Ausgabe dieses Buches: *Robert Kalivoda*, Husitská ideologie (Praha 1961) 165.

zweiten Etappe habe er sich kritisch gegen die gesamte „feudalität“ gewandt und sich stärker als vorher auf eine Reform von unten orientiert⁷¹.

Um die Anschauungen von Hus über die staatliche Gewalt in dieser kritischen Phase näher zu erfassen, empfiehlt es sich zunächst, seine im August 1412 verfaßte „Verteidigung der Artikel Wyclifs“⁷² näher zu betrachten, da er in dieser Schrift ausführlich auf den bereits 1382 in London verurteilten Artikel eingeht, demzufolge keiner ein dominus civilis, ein Prälat oder Bischof sei, solange er sich in Todsünde befindet⁷³. Hier werden also neben geistlichen Vorgesetzten eindeutig auch die domini civiles einbezogen, so daß Hus genötigt ist, sich auch zur weltlich-staatlichen Ordnung zu äußern. Er übernimmt dabei aus Wyclifs Traktat *De civili dominio* die Auffassung, daß es drei Formen des Rechts gebe, das allein von Gott gesetzte ius divinum, das ius canonicum und das ius civile. Letzteres sei – und das entspricht völlig der traditionellen kirchlichen Lehre – nach dem Sündenfall von Menschen zur Rechtfertigung der staatlichen Gewalt für den Bereich der körperlichen und irdischen Güter entwickelt worden, genau so wie das dominium civile wegen des Sündenfalls eingerichtet wurde⁷⁴. Weiter betont der Prager Magister im Anschluß an Ausführungen Wyclifs, daß das menschliche Recht ursächlich auf dem göttlichen Recht beruhe und demgemäß ein gerechtes dominium nur auf der Grundlage des göttlichen Rechts denkbar sei, so daß vor Gott kein Todsünder ein gerechtes dominium innehaben könne⁷⁵. Ein solcher könne dementsprechend nur equivoce vel pretense dominus civilis sein⁷⁶. Im folgenden erklärt Hus – wiederum unter Übernahme von Ausführungen aus Wyclifs *De civili dominio* –, daß Gott gerechte Könige und Fürsten billige, nicht jedoch die mißbräuchliche Ausübung von Herrschaft durch ungerechte Herren; wohl aber billige er auch das regnum eines schlechten Fürsten, was dessen äußere, positiv-rechtliche Stellung anbetrifft. Die Herrschaft solcher tyrannischer Machthaber sei eine gerechte Strafe, sei also nützlich, auch wenn Gott niemals zustimme, wenn ein Fürst tyrannisch

⁷¹ *Miloslav Ransdorf*, Kapitoly z geneze husitské ideologie (Praha 1986) 98.

⁷² Zur Abfassungszeit der *Defensio articulorum Wyclif* vgl. die Einführung in: *Magistri Johannis Hus Polemica*, ed. *Jaroslav Eršil* (*Magistri Johannis Hus Opera omnia XXII*) (Prag 1966) 14; im folgenden zitiert: *Hus, Polemica*.

⁷³ Die 1382 verurteilten 24 Artikel aus Wyclifs Werken finden sich in: *Fasciculi zizaniorum*, ed. *Shirley*, 277 ff. (280, art. XVI, in üblicher Zählung art. 15). Siehe oben Anm. 58. Diese 24 Artikel wurden 1403 in eine in Prag zusammengestellte Liste von 45 Irrtümern übernommen, abgedruckt bei *Matthew Spinka*, *John Hus' Concept of the Church* (Princeton 1966) 397 f., und als Anhang zu *Amedeo Molnár*, *Die Antworten von Johann Hus auf die fünfundvierzig Artikel*, in: *Das Konstanzer Konzil*, hrsg. von *Remigius Bäumer* (Darmstadt 1977) 404 ff. (art. 15).

⁷⁴ *Defensio articulorum Wyclif*, in: *Hus, Polemica*, 206 (entsprechend *Wyclif, De civili dominio I*, 124 f., c. 18).

⁷⁵ *Hus, Polemica*, 207 (entsprechend *Wyclif, De civili dominio I*, 2, c. 1).

⁷⁶ *Hus, Polemica*, 209, vgl. 210: Ergo nullus est iuste dominus civilis, dum est in peccato mortali (ähnlich *Wyclif, De civili dominio I*, 3, c. 1). Vgl. auch die dem Sinn nach gleichbedeutende responsio von Hus zum Artikel 15 während des Konzils von Konstanz im Dezember 1414 bei *Molnár*, *Die Antworten*, 412: Quod nullus talis est digne, quamvis secundum officium est talis.

regiert⁷⁷. In gewissem Sinne sei selbst der Teufel König, Fürst und Herr, aber er sei es eben nur in usurpatorischer, mißbräuchlicher und äquivoker, nicht in gerechter Weise⁷⁸. Abschließend erklärt der Autor zu dieser Problematik: *Nullus est dignus et iuste civilis dominus, dum est in peccato mortali*⁷⁹.

Matthew Spinka hat zu dieser von Hus befürworteten Formulierung erklärt, die Einfügung der beiden Adverbien *digne et iuste* beinhalte gegenüber der These Wyclifs eine Veränderung von einschneidender Bedeutung, ein Abweichen von einer Formulierung, die als „socially subversive“ gedeutet werden konnte⁸⁰. Dagegen vertrat Robert Kalivoda zur Einfügung von *digne et iuste* in den Text des Artikels 15 der Liste der verurteilten Sätze Wyclifs die Meinung, daß Hus Wyclifs Artikel damit „nur in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck“ gemäßigt, aber an dessen Sinn „kein Jota“ geändert habe⁸¹. Beide Deutungen sind nicht akzeptabel, denn sie übergehen die Tatsache, daß der Wortlaut des Artikels 15 in der Liste der verurteilten Sätze Wyclifs Anschauungen in einer verkürzten Form wiedergibt und dessen einschränkende Ausführungen, in denen er die faktische Ausübung der Herrschaft durch tyrannische Fürsten akzeptiert, wegläßt. Insofern ist festzustellen, daß Hus zwar durch die Einfügung von *digne et iuste* einer möglichen revolutionären Deutung der Aussage entgegentritt und damit in der Tat den Text des Artikels real abschwächt, aber gerade dadurch den ursprünglichen Sinn der Ausführungen des Oxforder Theologen korrekt wiedergibt⁸².

Es muß allerdings auch hier bedacht werden, daß sowohl Wyclif wie auch Hus mit ihren diesbezüglichen, ausführlicheren Darlegungen – wie Howard Kaminsky vermerkte – die Position des Herrschers der „objective sanctity“⁸³, der sakralen Unantastbarkeit beraubten und daher durchaus Anstoß erregen konnten. Kennzeichnend ist folgender Vorfall während des Konstanzer Konzils. Am 8. Juni 1415 wurde Hus bei einem der Verhöre genötigt, zu Artikeln aus seinem Traktat gegen Stephan Pálec Stellung zu nehmen; darin hatte er unter anderem geschrieben, daß ein Papst, Bischof oder Prälät in Todsünde nicht wahrhaft (*vere*), sondern nur in äquivoker Weise Papst oder Bischof sei⁸⁴. Dazu erklärte er jetzt den versammelten Prälaten, daß auch ein in Todsünde befindlicher König nicht *digne rex coram deo* sei, wie das Beispiel König Sauls zeige. An dieser Stelle soll der ebenfalls anwesende König Sigismund nach dem Bericht des Augenzeugen Peter von Mladoniovitz zum Markgrafen von Baden und zum Burggrafen von Nürnberg, auf Hus zeigend, gesagt haben, daß es in der ganzen Christenheit keinen größeren Ketzergäbe als jenen⁸⁵.

⁷⁷ *Hus*, Polemica 219 (entsprechend Wyclif, *De civili dominio* I, 22, c. 3). Vgl. *Paul de Vooght*, *Hussiana* (Louvain 1960) 235.

⁷⁸ *Hus*, Polemica, 220.

⁷⁹ Ebd. 216.

⁸⁰ *Spinka*, *Jan Hus' Concept*, 128 f.

⁸¹ *Kalivoda*, *Revolution*, 34; *ders.*, *Husitská ideologie*, 174.

⁸² Siehe oben Anm. 58. Vgl. *Seibt*, *Nullus est Dominus*, 396, 398.

⁸³ Siehe oben Anm. 57.

⁸⁴ *Contra Stephanum Palecz*, in: *Hus*, Polemica, 238.

⁸⁵ Hus in Konstanz. Der Bericht des Peter von Mladoniovitz, übersetzt und erklärt von

Dieser Vorfall zeigt sehr deutlich, daß die Ansicht, ein Herrscher in Todsünde könne vor Gott nicht in rechter Weise König sein, auch in dieser eingeschränkten Form von Herrschenden als Provokation empfunden werden konnte, obwohl Hus ebenso wie Wyclif bemüht war, eine revolutionäre Deutung dieser Ansicht auszuschließen. Im übrigen finden sich auch in anderen Schriften aus den letzten Jahren des Wirkens von Hus eindeutige Hinweise, daß er die Position des Königtums keineswegs untergraben, sondern eher erhöhen wollte. So erörtert er in seinem tschechischen Traktat über die Simonie (O svatokupectví), der um die Jahreswende 1412/13 entstand⁸⁶, im Anschluß an Wyclifs Simonie-Traktat die Frage, welche Hilfsmittel zur Überwindung der Simonie und damit der Mißstände in der Kirche überhaupt denkbar seien. Wie Wyclif erwähnt er an erster Stelle die Möglichkeit, daß Gott den Papst erleuchte und dieser die entsprechenden Maßnahmen einleite; aber ebenso wie sein Vorgänger erklärt Hus, daß dies ein großes Wunder wäre. Als zweite Möglichkeit nennt er wiederum im Anschluß an Wyclif ein Eingreifen der weltlichen Herren, das aber ebenfalls als wenig wahrscheinlich erachtet wird, da die Geistlichen durch ihre Heuchelei die weltlichen Machthaber blind machen und letztere durch ihr vorrangiges Interesse an irdischen Dingen von einem solchen hilfreichen Tun abgehalten werden. Deshalb liegt auch für Hus das dritte Heilmittel am nächsten, nämlich daß die Gemeinden sündhaft lebenden Simonisten die fälligen Abgaben verweigern und so, ohne geistliche Strafen zu fürchten, die Simonie beseitigen⁸⁷.

Obwohl Hus hier im Anschluß an Wyclif vom Druck des *populus* mehr für eine Reform der Kirche erwartet als von einem Vorgehen der weltlichen Herren, erörtert er in den unmittelbar folgenden Ausführungen unabhängig von Wyclif doch primär die Voraussetzungen für ein effektives Eingreifen weltlicher Machthaber. Er weist den Einwand, daß Königen und sonstigen Fürsten keinerlei Befugnisse im geistlichen Bereich zustünden, entschieden zurück. Zur Zeit des Alten Testaments hätten die Könige über die Priester ihres Landes geherrscht. Außerdem habe jeder König die Macht über sein Reich von Gott und damit auch eine Verfügungsgewalt über die in seinem Königreich ansässigen Geistlichen; er ver-

Josef Bujnoch (Graz, Wien, Köln 1963) 208 f.; Originaltext (Petri de Mladoniowicz relatio de Magistro Johanne Hus) in: Documenta Magistri Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam ... illustrantia, ed. *Franciscus Palacký* (Prag 1869) 299, und in: Fontes rerum Bohemicarum VIII, ed. *Václav Novotný*, Prag 1932, 95. Verwiesen sei auch auf einen Brief des Johannes Gerson vom September 1414 an den Prager Erzbischof, in dem er nach Kenntnisnahme einiger Lehren von Hus, unter anderem der These, daß kein Verworfener oder Todsünder eine *dominatio vel iurisdictio* über andere innehave, erklärt, dies sei ein *error ... perniciosissimus quo ad omnem civitatis politicae conservationem et quietem* (*Jean Gerson, Oeuvres complètes*, ed. *Glorieux*, vol. II: L'oeuvre épistolaire [Paris 1960] 162, nr. 35). Allerdings kennt Gerson die diesbezügliche Auffassung von Hus offenbar nur in der Kurzform.

⁸⁶ Zur Datierung vgl. die Vorrede zur Edition in: *Mistr Jan Hus, Drobné spisy české* (Magistri Johannis Hus Opera omnia IV (Prag 1985) 15; im folgenden zitiert: *Hus*, Drobné spisy.

⁸⁷ Ebd. 261 f. (O svatokupectví c. 10). Vgl. die entsprechenden Ausführungen von Wyclif, Tractatus de simonia, 93 f., siehe oben Anm. 55. Vgl. dazu *Spínka*, John Hus' Concept, 315 f.

säume seine Pflicht, wenn er zulasse, daß die Geistlichen in seinem Machtbereich gegen den höchsten Herrscher, gegen Gott, sündigen. Hus verweist hier auf die Standardstellen aus dem ersten Brief des Petrus (Kapitel 2) und aus dem Römerbrief des Paulus (Kapitel 13), in denen zum Gehorsam gegenüber der von Gott gesetzten Obrigkeit ermahnt wird. Das beweise, daß jeder Mensch, auch ein Priester oder Bischof, einem weltlichen Fürsten unterstellt ist und diesen fürchten muß, wenn er Böses tut. Daß der König befugt sei, die Simonie aus der Kirche zu verbannen, zeige nicht zuletzt das Einschreiten Jesu als König gegen die Händler und Wechsler im Tempel von Jerusalem. Ein Königreich könne nicht im guten Zustand und im Frieden existieren, solange es in ihm Simonie gebe⁸⁸.

Miloslav Ransdorf hat insbesondere den von Wyclif übernommenen Hinweis, daß bei der Überwindung der Simonie vom Volk mehr zu erwarten sei als von den Herrschern, als Beweis für eine stärkere Orientierung des Prager Magisters auf den Druck von unten gewertet⁸⁹; aber die soeben angeführten anschließenden, recht ausführlichen Erörterungen über die Möglichkeiten, ja über die Pflicht der Herrscher, kirchliche Mißstände in ihren Machtbereichen zu beseitigen, zeigen doch sehr deutlich, daß Hus nach wie vor diese Möglichkeit im Auge hatte und in diesem Zusammenhang überdies die unmittelbare Herleitung der Herrschergewalt von Gott und deren bedingte Überordnung über die Geistlichkeit des Landes nachdrücklich hervorhob⁹⁰. In seiner Ende 1412 abgeschlossenen Fassung der Erklärung der Zehn Gebote weist Hus zwar darauf hin, daß dem Priestertum im Prinzip beide Schwerter, das geistliche und das weltliche, zustehen, aber er fügt sofort hinzu, daß Christus und die Apostel das weltliche Schwert nicht selbst gebrauchten, und er betont auch hier unter Berufung auf Paulus, daß letztlich nicht nur der Priester, sondern auch jeder weltliche Herr seine Gewalt von Gott habe und ihm daher jedermann Gehorsam schulde⁹¹.

Die Würde des Königtums unterstreicht Hus auch in seinem 1413 verfaßten Traktat gegen Stephan Pálec, in dem er ähnlich wie Wyclif erklärt, daß der König gewissermaßen die göttliche Natur Christi, der Priester aber die menschliche

⁸⁸ Hus, *Drobné spisy* (O svatokupectví, c. 10) 262 f.

⁸⁹ Ransdorf, *Kapitoly*, 99 (mit Anm. 118).

⁹⁰ Offenkundig denkt Hus hier in erster Linie an eine Unterordnung der Geistlichkeit in Bezug auf die Temporalien bzw. bei groben Verfehlungen, denn an anderer Stelle vertritt er die Auffassung, daß die *potestas sacerdotalis excedit regiam in antiquitate, dignitate et utilitate*, so in: *Mistr Jan Hus, Tractatus de ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson (Prag 1958) 74 (c. 10); im folgenden: *Hus, De ecclesia*. Hus übernimmt diese Formulierungen aus Johannes Wyclif *Tractatus de potestate pape*, ed. Johann Loserth (London 1907, Reprint 1966) 8, weist aber nicht darauf hin, daß Wyclif in den folgenden Erörterungen die Aussage über das größere Alter des Priestertums eindeutig relativiert. Die Überordnung des Königs über die Geistlichkeit bezüglich der Temporalien hatte Hus 1412 sehr klar in seiner Verteidigung der verurteilten Artikel Wyclifs, speziell des Artikels 16 (die domini temporales können Geistlichen weltliche Güter entziehen) ausgesprochen; *Defensio articulorum*, in: *Hus, Polemica*, 179 f.

⁹¹ Vyklad delší na Desatero prikázanie, c. 48, in: *Magistri Johannis Hus Opera omnia I, Expositiones Bohemicae (Výklady)*, ed. Amedeo Molnár (Prag 1975) 227 f.; im folgenden zitiert: *Hus, Výklady*. Vgl. auch Werner, Jan Hus, 168.

Natur Christi repräsentiere⁹². Eine unterschiedliche Bewertung der Stellung des Königtums einerseits und des Papsttums andererseits begegnet schließlich im Traktat gegen Stanislaus von Znojmo. Hus setzt sich hier mit dem Argument auseinander, daß für einen sündigen König derselbe Maßstab gelten müßte wie für einen verworfenen Papst; dazu stellt er fest, es sei unannehmbar, daß ein papa prescitus Haupt der Kirche sei, während etwa Saul oder Augustus ihre Herrscherstellung durchaus auf Grund göttlicher Anordnung innehatten. Das wahre Haupt der ecclesia militans sei Christus, und es sei nicht unbedingt erforderlich, daß die Kirche ein einziges Haupt auf Erden habe; ein Romanus pontifex habe auf keinen Fall so wie ein rex gentium zu herrschen⁹³.

Damit deutet Hus doch wohl in ähnlicher Weise wie Wyclif an, daß gegenüber einem in Todsünde befindlichen geistlichen Oberhaupt andere Konsequenzen zu ziehen sind als gegenüber einem weltlichen Herrscher. Das bestätigt sich bei einer näheren Betrachtung seiner Ausführungen über die Grenzen der Gehorsamspflicht und die Möglichkeiten eines Widerstandes gegen Vorgesetzte. Natürlich stellt Hus den Gehorsam gegenüber Gott grundsätzlich an die erste Stelle. Wenn – so formuliert er es – ein weltlicher Herr, ein Prälat oder auch der leibliche Vater etwas befehlen, was gegen Gott gerichtet ist, so darf man dem nicht folgen⁹⁴. Wenn ein Kaiser etwas anderes befiehlt als Gott, dann ist Gott zu gehorchen⁹⁵. Allerdings betont er auch, daß man schlechten Prälaten und Herren in allen Dingen zu gehorchen habe, die nicht zur Sünde führen. Wird aber etwas befohlen, was gegen die Gebote Christi verstößt, dann sei dem nicht zu folgen, denn Leiden (utrpenie) für Ungehorsam gegenüber dem Bösen ist für jeden Christen der „sicherste Schatz“⁹⁶. Diese Formulierung zeigt sehr deutlich, daß Hus in erster Linie an ein dulndendes, passives Widerstehen denkt. Dabei macht aber auch er ähnlich wie Wyclif klar, daß er den Laien gegenüber kirchlichen Vorgesetzten weitergehende Rechte einräumt als dem Volk gegenüber weltlichen Herren. Denn er empfiehlt nicht nur den weltlichen Machthabern ein Vorgehen gegen sündige Geistliche, sondern legt auch dem Volk nahe, solchen Klerikern die Zehnten und sonstigen Abgaben zu verweigern⁹⁷, also bis zu einem gewissen Grade aktiv zu werden.

Insgesamt wird deutlich, daß Hus zweifellos die Rechtsordnung der gesamten Gesellschaft mehr dem göttlichen Recht annähern wollte, ohne dadurch jedoch

⁹² Contra Stephanum Palecz, in: *Hus, Polemica*, 247; zu Wyclif siehe oben Anm. 32.

⁹³ Contra Stanislaum de Znojma, in: *Hus, Polemica*, 313f. Vgl. *Spinka*, Jan Hus' Concept, 200f.; *Paul de Vooght*, L'Hérésie de Jean Hus I (Louvain 1975) 300.

⁹⁴ *Hus, Výklady*, 119 (c. 30); ähnlich in der im Sommer 1413 abgeschlossenen Schrift O šesti bludiech, c. 4, in: *Hus, Drobné spisy*, 279.

⁹⁵ *Hus, Výklady*, 150 (c. 36), unter Berufung auf Augustin; vgl. auch O šesti bludiech, in: *Hus, Drobné spisy*, 280. Vgl. dazu *Šmahel*, Husitská revoluce II, 77f.

⁹⁶ *Hus, Výklady*, 151; ähnlich in Contra octo doctores, in: *Hus, Polemica*, 381: Si littere paparum vel principum precipiant aliquid, quod foret legi Christi contrarium, quo cognito debent usque mortem resistere et nullo modo obedire.

⁹⁷ Siehe oben Anm. 87 (O svatokupectví); Defensio articulorum, in: *Hus, Polemica*, 177f. (unter Berufung auf Hostiensis).

die Geltung einer zwar an der *lex Dei* orientierten, aber bis zu einem gewissen Grade eigenständigen *lex civilis* aufzuheben. Er erkennt neben einer allein vom göttlichen Gesetz bestimmten *obediencia spiritualis* eine weltliche Gehorsamspflicht an, eine *obediencia secularis* entsprechend den geltenden *leges civiles*⁹⁸. In seiner für das Konstanzer Konzil vorbereiteten Predigt *De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam* hat er nochmals in aller Deutlichkeit die Rolle der *lex Christi* bzw. *lex divina* als oberster Richtschnur und die gleichzeitige, allerdings nur relative Eigenständigkeit der *lex civilis* dargelegt. Für die irdische Kirche, die *ecclesia militans*, gilt allein die in der Heiligen Schrift enthaltene *lex Jesu Christi* ohne jegliche Zusätze oder Weglassungen. Daneben gibt es die von Menschen erfundene *lex humana*, die zumindest *explicit* oder *implicit* im göttlichen Gesetz enthalten sein muß und diesem nicht widersprechen darf. Menschliche Gesetze, welche den *leges divinae* entgegenstehen, sind ungerecht⁹⁹. Weiter erklärt er, daß das infolge des Sündenfalls von Menschen entwickelte *ius civile* die staatliche Zwangsgewalt rechtfertige und die *bona corporis et fortune* betreffe¹⁰⁰; es sei, ebenso wie die *artes mechanice* und die *artes liberales*, keineswegs überflüssig und diene nicht zuletzt dazu, die Feinde der Kirche zu zähmen. Die Aufgabe des Kaisers, der Könige und der anderen weltlichen Herren sei die Lenkung der *temporalia*, die weltliche Regierung der Königreiche sowie die Eintreibung von Steuern. Aber eine derartige Ausübung von Herrschaft komme den Geistlichen nicht zu; um dies zu erweisen beruft sich Hus auf die im Matthäus-Evangelium (20, 25/26) enthaltene Geschichte von den nach einem besonderen Rang strebenden Söhnen des Zebedäus, denen Jesus erklärt: Ihr wißt, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Obere Gewalt haben. So soll es nicht sein unter euch, sondern, wenn einer von euch vorstehen will, der sei euer Diener¹⁰¹; damit ist klar gesagt, daß es in der Lenkung der *ecclesia militans* nicht Herrschaftsverhältnisse geben soll wie innerhalb der weltlichen Ordnung¹⁰². Die weltlich-rechtliche Ordnung ist also zwar an die *lex Dei* gebunden, besitzt aber doch eine gewisse Eigenständigkeit, der Hus bereits in seiner Verteidigung der Artikel Wyclifs Ausdruck verliehen hatte, indem er erklärte, daß die Berechtigung der Herrscher zur Regierung ihrer Königreiche und zum Korrigieren von Mißbräuchen im Bereich der Temporalien auf dem Naturrecht (*ius nature*) beruhe¹⁰³. Überdies ist anzumerken, daß Hus auch

⁹⁸ Hus, *De ecclesia*, 156 (c. 17); ähnlich in der im Juli 1410 gehaltenen Predigt, gedruckt bei Jan Sedláč, M. Jan Hus (Praha 1915) 142*, vgl. 186; die Formulierungen zur *triplex obediencia* sind übernommen von Wyclif, *De officio regis*, 102.

⁹⁹ *De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam*, in: Johannis Hus et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et Monumenta I, Nürnberg 1558, fol. 44b, 45bf.

¹⁰⁰ So auch in der *Defensio articulorum*, in: Hus, *Polemica*, 206 (siehe oben Anm. 74).

¹⁰¹ *De sufficientia*, fol. 48a.

¹⁰² Ransdorf, Kapitoly, 99, erklärt zum Begriff der *ecclesia militans* „tj. společnosti“; es ist nicht zu bestreiten, daß bei Hus der Begriff *ecclesia militans* meist die gesamte christliche Gesellschaft umfaßt, aber die hier zitierten Aussagen von Hus zeigen deutlich, daß er in diesem Fall die Lenkung der *ecclesia militans* durch die Bischöfe bzw. den Bischof von Rom deutlich abhebt von der Herrschaftssphäre der weltlichen Machthaber.

¹⁰³ *Defensio articulorum*, in: Hus, *Polemica*, 175.

den gerechten Krieg durchaus mit traditionellen Argumenten rechtfertigt¹⁰⁴, und schließlich sollte bedacht werden, daß er nirgends in so krasser Weise wie Wyclif das sündhafte Handeln der ersten Begründer staatlicher Macht herausarbeitet.

Es kann also keine Rede davon sein, daß Hus eine grundsätzliche Umgestaltung der gesellschaftlich-staatlichen Ordnung insgesamt anstrebte. In seinem Traktat über die Kirche hat er selbst die entscheidenden Zielsetzungen seines Wirkens umrissen. Demnach wünschte er erstens ein einträchtiges Volk, reguliert entsprechend der *lex Dei*; zweitens sollen antichristliche Festlegungen, die Zwietracht hervorrufen, beseitigt werden, damit die *lex Christi* und die *consuetudo populi*, also das Gewohnheitsrecht, soweit es durch die *lex domini* approbiert ist, herrschen; drittens soll der Klerus ohne Habsucht entsprechend dem Evangelium leben, und schließlich soll, viertens, die *ecclesia militans* in ihren von Gott verordneten Teilen zusammenleben, den *sacerdotes*, den *nobiles* und den *vulgares*, welche den beiden erstgenannten Teilen entsprechend dem Gesetz Christi dienen sollten¹⁰⁵. In diesen Ausführungen ist bemerkenswert, daß Hus zusammen mit der *lex Christi* die *consuetudo populi*, soweit sie der *lex domini* nicht widerspricht, anerkennt; zugleich rezipiert Hus hier wie Wyclif die in der mittelalterlichen Gesellschaft tief verwurzelte, letztlich die bestehende Ständegliederung rechtfertigende Anschauung vom Zusammenwirken dreier Stände¹⁰⁶, deren Existenz er somit in keiner Weise in Frage stellt, zwischen denen er aber ein Höchstmaß an Harmonie erreichen möchte. Dementsprechend verurteilt er in großer Schärfe jede übermäßige Bedrückung des Volkes durch die Mächtigen¹⁰⁷, aber die notwendigen Leistungen der Untergebenen für die Herrschenden und die Priester werden bejaht. František Šmahel hat in diesem Zusammenhang gegen Robert Kalivoda mit Recht hervorgehoben, daß Hus auch in seinen späteren Schriften nicht auf eine „Relativierung des gesamten Feudalsystems“ abzielte, sondern sein Streben auf einen harmonischen, „gerechten Feudalismus“ gerichtet war¹⁰⁸.

Somit ergibt sich wie für Wyclif auch für Hus die Folgerung, daß sein Trachten ungeachtet seiner grundsätzlichen Kritik an den kirchlichen Verhältnissen nicht auf einen Umsturz der gesamten Ordnung einschließlich der staatlich-ständischen

¹⁰⁴ *Contra octo doctores*, in: *Hus, Polemica*, 447 (c. 12).

¹⁰⁵ *Hus*, *De ecclesia*, 148 f. (c. 17); vgl. Šmahel, *Husitská revoluce II*, 79 f., der mit Recht den programmatischen Charakter dieser Ausführungen hervorhebt.

¹⁰⁶ Die Gliederung in drei Stände mit dem Klerus als dem „besten“ Teil der Kirche erörtert Hus auch in seiner 1405 gehaltenen Predigt „*Diliges dominum Deum*“; deutsche Übersetzung in: *Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen*, hrsg. von Robert Kalivoda, Alexander Kolesnyk (Berlin 1969) 120. Zu dieser Predigt vgl. Václav Novotný, *M. Jan Hus. Život a učení I: Život a dílo I* (Prag 1919) 157; Spinka, *John Hus' Concept*, 61; Kalivoda, *Revolution*, 26 f.

¹⁰⁷ Vgl. etwa die scharfe Kritik an den Praktiken der Herrschenden im Zusammenhang mit Erörterungen über das 7. Gebot in: *Výklad delší na Desatero*, in: *Hus, Výklady*, 262; vgl. dazu Kalivoda, *Revolution*, 32, der hier ein „Sozialprogramm“ sieht; Šmahel, *Husitská revoluce II*, 74 f.

¹⁰⁸ Šmahel, *Husitská revoluce II*, 79. Auch Werner, *Jan Hus*, 157, betont, daß Hus „eine Revolutionierung der Verhältnisse wesensfremd“ war. Die von Šmahel kritisierte Formulierung von Robert Kalivoda in: *Kalivoda, Revolution*, 38.

Strukturen gerichtet war. Auch seine Zielsetzungen schlossen daher angesichts der offenkundigen Mißstände in der Kirche seiner Zeit einen Anhang aus gehobenen Gesellschaftsschichten und dem Kreis der Herrschenden nicht von vornherein aus. Tatsächlich ist es Hus in größerem Maße als Wyclif gelungen, eine breite, unterschiedliche Schichten erfassende, offene Bewegung auszulösen, die allerdings erst infolge seines Todes voll zum Tragen kam. Es sei hier nur an das mit 452 Siegeln von Angehörigen des Adels versehene Protestschreiben an das Konstanzer Konzil vom 2. September 1415 erinnert, das als wesentlicher Faktor für den endgültigen Ausbruch der hussitischen Bewegung zu werten ist¹⁰⁹. Naturgemäß trat infolge des breiten gesellschaftlichen Spektrums der Bewegung sehr bald eine Differenzierung ein. Für die gemäßigten Kräfte stand – durchaus im Sinne der Zielsetzungen von Hus – eine Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse im Zentrum des Interesses, während der 1419/20 offen hervortretende radikale Flügel eine von chiliastischen Visionen beflügelte revolutionäre Überwindung der gesamten Gesellschaftsordnung herbeizuführen suchte.

Wir stoßen somit ähnlich wie bei der Analyse der Anschauungen Wyclifs in den Zielsetzungen von Hus und in der ausbrechenden hussitischen Bewegung auf Phänomene, die schwerlich unter den Begriff „Sektentypus“ zu subsumieren sind. Zu dieser Entwicklung trug auch in Böhmen die Tatsache bei, daß Hus ähnlich wie Wyclif Vorstellungen vertrat, die ungeachtet der Radikalität der Kirchenkritik keine grundsätzliche Distanzierung gegenüber der weltlich-staatlichen Ordnung beinhalteten oder gar auf einen umfassenden, gewaltsamen Umsturz abzielten. Es wurde bereits bei der Erörterung der Anschauungen Wyclifs angedeutet, daß mit der Möglichkeit, ein breites gesellschaftliches Spektrum bis in herrschende Kreise hinein anzusprechen und so eine aus dem Untergrund hervortretende, also nicht-sektiererische Bewegung anzuregen, meines Erachtens der Ansatz für eine Bewegung reformatorischen Charakters gegeben war.

Damit soll nicht behauptet werden, daß dies das alleinentscheidende Merkmal einer reformatorischen Ideologie oder Bewegung sei. Zum Begriff des „Reformatorischen“ gehört ohne Zweifel auch eine ganz bestimmte Art grundsätzlicher Verwerfung der bestehenden kirchlichen Ordnung – eine eindeutige Ablehnung der kirchlichen Hierarchie, des Anspruchs derselben, die entscheidende Rolle in der Heilsvermittlung an die Gläubigen innezuhaben; dazu gehört die Herbeiführung einer direkteren, individuellen Beziehung zwischen allen Gläubigen und Gott – einer Beziehung, die unbestreitbar in Luthers Orientierung auf den Glauben jedes einzelnen Christen einerseits und auf die erlösende Gnade Gottes andererseits¹¹⁰ ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Aber es ist wohl nicht zu bestreiten, daß bereits Wyclif und Hus mit ihrem prädestinatorischen Kirchenbegriff und ihrer Orientierung auf das Gesetz Gottes, das jeder Gläubige kennen

¹⁰⁹ Vgl. *Kaminsky*, A History, 143 f.; *John Martin Klassen*, The Nobility and the Making of the Hussite Revolution (New York 1978) 95 ff.; *František Šmahel*, La révolution hussite – une anomalie historique (Paris 1985) 41 f.; *Šmahel*, Husitská revoluce II, 283.

¹¹⁰ Vgl. *Troeltsch*, Soziallehren, 435 ff.

und zur eigenständigen Beurteilung des Wirkens der Priester nutzen soll, eine die Hierarchie überspringende Verbindung zwischen Gott und dem Gläubigen herstellten und diesem ein sehr hohes Maß an Eigenverantwortlichkeit zusprachen.

Dennoch ist nicht zu übersehen, daß Wyclif und Hus in deutlichem Unterschied zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts weiterhin den Priestern als den Angehörigen des ersten Standes der dreigeteilten Gesellschaft eine herausragende Sonderstellung zubilligen – nicht allein in ihrer Rolle als Spendern der Sakramente, sondern vor allem in ihrer Funktion als vorbildliche Prediger und Lehrer der *Lex Dei*. Sie behalten damit zwar nicht mehr eine herrschende, aber doch eine leitende Stellung in den christlichen staatlichen Gemeinschaften.

Ich habe in einem 1981 erschienenen Aufsatz die Anschauungen von Wyclif und Hus als „frühreformatorisch“ charakterisiert; ich deutete damit ihre Ziele einerseits in gewissem Sinne als reformatorisch, weil ihre Kirchenkritik auf Grund ihrer Radikalität nicht mehr als systemimmanentes Reformstreben¹¹¹ charakterisiert werden kann, aber ich wollte mit der Wahl des einschränkenden Ausdrucks „frühreformatorisch“ zugleich deutlich machen, daß wesentliche Elemente der klassischen Reformation des 16. Jahrhunderts fehlen, und zwar vor allem deshalb, weil der Oxforder und der Prager „Frühreformator“ dem Priester weiterhin eine so herausgehobene Sonderstellung zusprechen¹¹²; ich würde heute hinzufügen, auch deshalb, weil sie im Unterschied zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts an einer gesetzlichen Auffassung des Evangeliums, der Bibel festhalten, wobei gegen Ernst Troeltsch anzumerken wäre, daß eine solche gesetzliche Auffassung der christlichen Botschaft nicht nur für Sekten wie die Waldenser, sondern in abgewandelter Form für die mittelalterliche Kirche überhaupt kennzeichnend ist¹¹³.

Die von mir benutzte Charakterisierung als „frühreformatorisch“ steht natürlich dem von Anne Hudson geprägten Begriff „premature (vorzeitige) reformation“ sehr nahe. Allerdings sollte nicht übersehen werden, daß die Gründe für diese beiden Begriffsbildungen unterschiedlich sind. Anne Hudson wollte mit dem von ihr gewählten Begriff vor allem auf den Mißerfolg bzw. auf die Gründe für den Mißerfolg der ersten reformatorischen Bestrebungen in England hinweisen¹¹⁴. Demgegenüber wollte ich mit der von mir bevorzugten Charakterisierung in erster Linie die Grenzen des reformatorischen Denkens von Wyclif und Hus im Vergleich zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts sichtbar machen – eben jenes Festhalten an einer gesetzlichen Auffassung der christlichen Glaubenslehre und an einer Sonderstellung des Priestertums. Diese Unterschiede im reformatori-

¹¹¹ Vgl. Eberhard, Klerus- und Kirchenkritik, 350, der zwischen systemimmanenter Kritik von Reformern und Fundamentalkritik von Häretikern und Reformatoren unterscheidet.

¹¹² Töpfer, John Wyclif, 122 ff.

¹¹³ Vgl. beispielsweise den Untertitel des Buches von Ulrich Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Berlin 1964); für Ockham ist die *lex evangelica* zwar ein Gesetz der Freiheit (*lex libertatis*), aber sie ist eben eine *lex*; vgl. Richard Scholz, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein *Breviloquium de principatu tyrannico* (Leipzig 1944) 58 (II, c. 4).

¹¹⁴ Hudson, *Premature Reformation*, 508 ff.

schen Denken von Wyclif und Hus einerseits und der Reformatoren des 16. Jahrhunderts andererseits sind auch der Grund dafür, daß ich der von Amedeo Molnár entwickelten Unterscheidung von erster und zweiter Reformation¹¹⁵ skeptisch gegenüberstehe, da damit in meinen Augen jene beiden Reformationen zu sehr auf eine Stufe gestellt werden. Überdies lehne ich – wie aus meinen Ausführungen deutlich geworden sein dürfte – die Subsumierung der mittelalterlichen Ketzerbewegungen, insbesondere der Waldenser, unter jene „erste Reformation“ ab, weil nach meiner Überzeugung vor Luther nur die sich deutlich von den mittelalterlichen Sektenbewegungen unterscheidenden Bestrebungen von Wyclif und Hus sowie ihrer Nachfolger als „reformatorisch“ bzw. genauer als „frühreformatorisch“ charakterisiert werden können.

¹¹⁵ *Amedeo Molnár*, *Elementi ecclesiologici della prima Riforma*, in: *Protestantesimo* 19 (1964) 65 ff.; *ders.*, *Husovo místo v evropské reformaci*, in: *Českoslov. Časopis historický* 14 (1966) 1 ff. (französische Zusammenfassung S. 14); vgl. *Winfried Eberhard*, *Zum Gedenken an Amedeo Molnár*, in: *Bohemia* 31 (1990) 389 ff.