Durham University

Durham E-Theses

Die ekklesiologie des Jan Hus

Drews, Evamaria

How to cite:

Drews, Evamaria (1990) *Die ekklesiologie des Jan Hus*, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: http://etheses.dur.ac.uk/6474/

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a link is made to the metadata record in Durham E-Theses
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the full Durham E-Theses policy for further details.

Academic Support Office, The Palatine Centre, Durham University, Stockton Road, Durham, DH1 3LE
e-mail: e-theses.admin@durham.ac.uk Tel: +44 0191 334 6107
http://etheses.dur.ac.uk

Die Ekklesiologie des Jan Hus.
A Thesis submitted for the degree of M. Theol. at the University of Durham,
by Evamaria Drews, 30.9.1990.

Die vorliegende Arbeit besteht aus drei Hauptteilen. In dem ersten Teil wird der für eine Untersuchung der Ekklesiologie von Jan Hus wichtige Kontext dargestellt. In diesem Abschnitt soll das gedankliche, ekklesiologische Umfeld, aus dem heraus Hus zu verstehen ist, aufgezeigt werden. Auch die biographischen Hintergründe sind zu berücksichtigen. Schließlich sind die für diese Untersuchung hauptsächlich benützen Quellen, Hus' *Tractatus de Ecclesia*, die ekklesiologischen Fragestellungen gewidmeten Teile seines Sentenzenkommentares und eine von ihm gehaltene Synodalpredigt aus dem Jahre 1405 vorzustellen.
Der zweite Hauptteil, auf dem der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt, ist der Darstellung der Ekklesiologie des tschechischen Magisters gewidmet und orientiert sich in seinem Aufriß an der inhaltlichen Struktur der von Hus verfaßten Schrift *De Ecclesia*. Hus` ekklesiologischen Aussagen sollen mit der augustinischen und scholastischen Ekkesiologie kontrastiert werden. Ebenso sind seine Ansichten im Kontext anderer ekklesiologischer Konzeptionen, wie dem Konziliarismus und dem Papalismus zu betrachten. Die Frage nach den Einflüssen Wyclifs bzw. der tschechischen Reformbewegung auf Hus wird ebenfalls Berücksichtigung finden. Neben Hus` Aussagen über die unsichtbare Kirche und seiner Kritik an der kirchlichen Institution ist es von Interesse, aus seinen Argumenten und Ansichten ein klareres Bild über die Reformziele für die sichtbare Kirche zu gewinnen, um seine Vorstellung von einer besseren sichtbaren Kirche zu erfassen.
In der im dritten Hauptteil folgenden Beurteilung wird das Konzept, das Hus von der Kirche entwickelt, noch einmal zusammengefaßt und im Dialog mit den Meinungen anderer Husforscher analysiert und bewertet. Insbesondere auf Hus`Bedeutung als Vorreformator wird in diesem Zusammenhang einzugehen sein.

DIE EKKLESIOLOGIE DES JAN HUS

by Evamaria Drews

The copyright of this thesis rests with the author.
No quotation from it should be published without
his prior written consent and information derived
from it should be acknowledged.

Submitted for the degree of
Master of Theology
at the University of Durham
in the Department of Theology
1990

21 APR 1992

INHALTSVERZEICHNIS:

Inhaltsverzeichnis S. 2

Einleitung S. 3

1. Teil: Der Kontext von Hus' Ekklesiologie. S.10

1.1. Das ekklesiologische Umfeld. S.10

1.2. Jan Hus' Leben. S.40

1.3. Hus' Predigt, "Du sollst Gott lieben", sein Sententenkommentar und sein Traktat *De Ecclesia.* S.50

2. Teil: Die Ekklesiologie des Jan Hus. S.56

2.1. Das Wesen der Kirche. S.56

2.1.1. Die Idee der Kirche. S.57
2.1.2. Eigenschaften der Kirche. S.68
2.1.3. Bilder für die Kirche. S.74
2.1.3.1. Verschiedene Bilder. S.74
2.1.3.2. Das Bild des *corpus Christi.* S.76

2.1.4. Hus' Prädestinationsbegriff im Rahmen seiner Ekklesiologie und Rechtfertigungslehre. S.81
2.1.5. Zusammenfassung. S.89

2.2. Hus' Kritik an der römischen Kirche. S.95

2.2.1. Anwendung von Hus' Kirchenbegriff auf die römische Kirche. Seine Kritik an kirchlichen Mißständen und ihre Deutung durch die Verfallstheorie. S.95
2.2.2. Kritik am Papsttum. S.107
2.2.3. Kritik am Priestertum und an der Schlüsselgewalt. S.113
2.2.4. Hus' Kritik an der Lehrautorität und dem Gehorsamsanspruch der römischen Kirche. S.118

2.3. Hus' Reformziele für die sichtbare Kirche. S.124

3. Teil: Kritische Würdigung der Ekklesiologie von Jan Hus. S.135

Literaturverzeichnis S.151

Abkürzungsverzeichnis S.161

Einleitung.

Verfolgt man die Person des Jan Hus durch die Geschichte hindurch, so erscheint seine Gestalt in vielfachem Licht. Für die Reformbewegung in Böhmen wurde er durch seinen Tod in Konstanz zum *Märtyrer*. In diesem Sinne beurteilt F. Seibt das Konstanzer Konzil als eine kirchenpolitische Entscheidung, die die römische Kirche gegenüber der tschechischen Reformbewegung ins Unrecht setzte und dadurch das Selbstbewußtsein und den Widerstand der Böhmen gegen die römische Kirche stärkte.[1]
Ein Jahrhundert nach dem Konstanzer Konzil wurde der Ketzer Hus von dem Reformator Luther neu entdeckt und rehabilitiert. Als Luther sich mit Hus' Schrift *De Ecclesia* beschäftigte, fand er bei dem Tschechen viele seiner eigenen ekklesiologischen Anschauungen formuliert. Enthusiastisch schrieb er an Spalatin: "*Ego imprudens hucusque omnia Johannis Huss et docui et tenui. Docuit eadem imprudentia et Johannis Staupitz. Breviter: sumus omnes Hussitae ignorantes. Denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae.*"[2] Durch Luthers Stellung zu Hus entstand das prägende Bild von Hus als *Vorreformator*. Beide Theologen sind seither oft gegenübergestellt worden. Dabei gerät Hus meistens in den Schatten des großen deutschen Reformers. So beurteilt I. Kiss Hus nur als einen moralisierenden Kritiker der miserablen kirchlichen Praxis und der unwürdigen Lebensmißstände innerhalb des Klerus.[3] Auch A. v. Harnack beurteilt Hus im Lichte Luthers. Er sieht in ihm nur einen Vorreformer, der in entscheidenen Punkten wie beispielsweise der Sakramentenlehre an der alten katholischen Lehre festhielt und deshalb keine wirklich grundlegende Kirchenkritik vertrat.[4] Diese vom späteren reformatorischen Ansatz her gewonnenen Beurteilungen übersehen aber, daß Hus nicht nur den Zustand der römischen Kirche kritisierte, sondern auch ihre Lehre radikal in Frage stellte. Allerdings wählte er einen anderen Gesichtspunkt als die spätere Reformation. In seiner Kritik ging er im Gegensatz zu Luther von der Ekklesiologie aus.
Im 19. Jahrhundert trat eine neue Seite der Gestalt von Jan Hus in den Vordergrund. In Rahmen der nationalbewußten Deutung der tschechischen Geschichte wurde Hus als *tschechische, nationale Figur* der Vergangeheit entdeckt. Man gründete dieses Verständnis auf die brisante Stellung, die

---

1 F. SEIBT, Jan Hus: das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte, (München, 1972). Vgl. 41-47.
2 WA, Br. 2, Nr. 254, an Spalatin, Wittenberg, 14.2.1520, S. 42.
3 I. KISS, Luther und Hus, in: COMMUNIO VIATORUM, Bd. 8 (1965), 239-250. Vgl. 244.
4 A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, (Darmstadt, 1964). Vgl. 487f.

Hus seinerzeit in den Rivalitäten an der Prager Universität einnahm.[5] An diesem nationalen Husbild hat vor allem F. Palacky mitgewirkt, der nicht nur Hus' biographische Quellen zusammenstellte und edierte, sondern auch den nationalen Deutungshintergrund schuf.[6] Ähnlich sieht J. Bujnoch Hus, den er vor allem als Vorkämpfer der Befreiung des tschechischen Volkes von der römischen und deutschen Führung betrachtete.[7] Auch die Husbiographie von Graf v. Lützlow trägt diesen nationalen Akzent. Er würdigt Hus nicht nur als kirchlichen Reformer, sondern auch als Streiter für die nationale Idee. In diesem Zusammenhang macht Lützlow auf den Einfluß, den die tschechische Reformbewegung auf Hus ausübte, aufmerksam. Er empfand eine einseitige Beurteilung der Ekklesiologie von Hus im Lichte Wyclifs als unzureichend.[8]

In neuerer Zeit wurde Hus mehr und mehr als *Sozialist* gewürdigt. So feierte ihn die sozialdemokratische Bewegung in Böhmen und Mähren anläßlich seines 500. Todestages 1915 als Vorkämpfer einer neuen sozialen Ordnung.[9] Besonders der Tscheche R. Kalivoda hat in seiner Arbeit über Hus' Ideologie versucht Hus als einen Reformphilosophen zu verstehen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Hus' Lehre im Grunde identisch mit der Lehre Wyclifs sei[10] und erklärt, daß das "wiklifitisch-hussitische Weltbild die ursprüngliche stoisch-christliche Vorstellung einer idealen menschlichen Gesellschaft" aufnimmt und praktisch zu verwirklichen sucht.[11] In diesem Sinne interpretiert Kalivoda die Prädestinationslehre von Hus als Instrument, das die feudalen Institutionen, vor allem natürlich die Kirche, zu degradieren hilft, da sie zur Entmachtung des Klerus führt. Indem Kalivoda Hus' Prädestinationslehre primär als sozialkritische Unterstreichung der *Lex-Dei*-Theologie versteht[12], die nach seinen Begriffen eine Verwirklichung des Evangeliums bzw. Gesetzes Gottes in menschlicher und gesellschaftlicher Hinsicht fordert[13], wird er der tiefen Besorgnis des tschechischen Magisters gerade um die Kirche wohl nicht gerecht. Überhaupt erscheint es fraglich, ob man Hus' ekklesiologische Aussagen und Gedanken generell auf die

---

5 S.u. 44f.

6 F. PALACKY, Hrsg., *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam ... illustrantia*, (Prag, 1869).
F. PALACKY, Geschichte von Böhmen, (Prag, 1836ff).

7 J. BUJNOCH, Hrsg., Petrus z. Mladoniowitz. Hus in Konstanz, (Graz, 1963).

8 GRAF v.LÜTZOW, The life and times of Master John Hus, (New York, 1978).

9 F. SEIBT, Jan Hus: das Konstanter Gericht, op. cit. 26f.

10 R. KALIVODA, Revolution und Ideologie. Der Hussistismus, (Köln, Wien, 1976).
Vgl. 10.

11 Ibid. 18.

12 Ibid. 21ff.

13 Ibid. 18.

gesellschaftliche Ebene beziehen kann, wie es Kalivoda tut, wenn er die Schrift *De Ecclesia* als "eine meisterhafte Bearbeitung der wiklifitisch-hussitischen Sozialphilosophie..." versteht.[14] P. de Vooght hat sich mit dem Ansatz Kalivodas befaßt und darauf hingewiesen, daß Hus in erster Linie als mittelalterlicher Theologe zu verstehen ist, nicht aber als Reformphilosoph.[15] Als *Sozialist* kann Hus nur insoweit bezeichnet werden, wie der Grundsatz der christlichen Nächstenliebe sich auf sozialer und gesellschaftlicher Ebene auswirkt. Eine sozialistische Ideologie jedoch liegt Hus völlig fern.

Zurecht hält P. de Vooght Kalivoda entgegen, daß es Hus um eine Veränderung der Kirche, nicht der Gesellschaft ging. Hus empfand die Kluft zwischen der von Christus gewollten Reinheit der Kirche und den von diesem Ideal abweichenden Gebrechen der sichtbaren Kirche als unerträglich. Das sich ihm somit stellende ekklesiologische Problem, überwand er mit seiner intensiven Betonung der unsichtbaren Kirche der Prädestinierten, die nach Eph 5,23-27 rein ist und deren Haupt Christus selbst ist. Dieser sehr spiritualistische Kirchenbegriff stand in krassem Gegensatz zu der mittelalterlichen Lehre von der Kirche. Die Ekklesiologie galt für die Papalisten und Konziliaristen als Strukturlehre der Kirche; als eine Sache des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung. Für Hus hingegen wurde die wahre Kirche ein Glaubensgegenstand.

Grundlage von Hus'-Ekklesiologie ist seine Lehre von der Prädestination. Durch sie unterscheidet er zwischen Erwählten und Verdammten. Beide Gruppen sind aber gegenwärtig vermischt. Es wird erst bei der Parusie zu einer Trennung kommen. Deshalb umfaßt die sichtbare Kirche immer beide, Erwählte und Verdammte. Aus diesem gedanklichen Grundgerüst ergibt sich die für Hus' gesamte Ekklesiologie letztlich bestimmende Fragestellung nach der Verhältnisbestimmung zwischen dem theologisch-spiritualistischen Kirchenbegriff und der kirchlichen Institution. S.H. Thomson[16] betont, daß Hus' Kirchenbegriff, der die wahre Kirche als Gemeinschaft der Auserwählten definiert, eine für die kirchlichen Vertreter in Konstanz unmöglich akzeptierbare Kirchenlehre gewesen sei. Denn diese ekklesiologische Konzeption hinterfragte die sichtbare Kirche

---

14 R. KALIVODA, Revolution und Ideologie, op. cit. 34.

15 P. DE VOOGHT, Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense (August 1965), in: THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT, Bd. 114, (1966), 81-95.

16 S.H. THOMSON, Hrsg., *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia*, (Cambridge, 1956). Vgl. Anm. 90.

radikal.[17] Durch die Verweigerung des Widerrufs provozierte Hus sein Todesurteil.

Aber Hus zeichnet sich nicht nur durch seine ekklesiologisch-lehrmäßige Kritik an der römischen Kirche aus, sondern auch durch seine pragmatische Mißbilligung der kirchlichen Mißstände. Vor allem in seinen Predigten drängte und mahnte er zur Nachfolge Christi und zur Besserung des persönlichen Verhaltens. Hus wollte eine individuelle Veränderung des Einzelnen erreichen. Insofern ist er nicht nur als *Kirchenkritiker*, sondern auch als *kirchlicher Reformprediger* zu charakterisieren.

In der Husforschung hat die Fragestellung nach den Quellen, durch die Hus beeinflußt worden ist, und seiner eigenen theologischen Leistung einen breiten Raum eingenommen.[18] Schon seit dem Konstanzer Konzil, auf dem Hus als Wyclifit, verurteilt wurde, wird diese Frage immer wieder neu gestellt und bewertet. J. Loserth[19] hat in seinem Buch "Wyclif und Hus" auf dem Hintergrund von Hus' Abhandlung *De Ecclesia* die These vertreten, daß Hus eigentlich nur von Wyclif her zu verstehen sei, da er alle seine Ideen und seine gesamte ekklesiologische Konzeption von seinem englischen Lehrer übernommen habe. Dies sucht Loserth im zweiten Teil seines Buches durch eine Synopse von Hus' Aussagen in dem Traktat *De Ecclesia* und der gleichnamigen Schrift Wyclifs zu erweisen. Diese Forschungsarbeit Loserths war lange prägend und wurde zunächst vielfach übernommen, beispielsweise von dem Herausgeber von Hus' Sentenzenkommentar V.Flajshans[20], der sich in seiner Einleitung zu diesem Werk dem Urteil Loserths anschließt.[21] S.H. Thomson, der Herausgeber der lateinischen Ausgabe der Schrift *De Ecclesia*, hat diesem

---

17 M. SPINKA, John Hus' Concept of the Church, (Princeton, 1966). Vgl. 393ff. S.H. THOMSON, *De Ecclesia*, op. cit. Seite XXf. Thomson verweist darauf, daß die Anklagepunkte, die das Konstanzer Konzil gegen Hus erhob, zum größten Teil die Ekklesiologie Hus' betrafen.

18 Sekundärliteratur zum Verhältnis Wyclif-Hus:
G. A. BENRATH, Wyclif und Hus, in: ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, Bd. 62, (1965), 196-216.
J. DACHSEL, Jan Hus, (Berlin, 1964).
J. LOSERTH, Wyclif und Hus, (Berlin, München, ²1925).
F. MACHILEK, Hus/Hussiten, in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. 15, (Berlin, New York, 1986), 710-735.
M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, in: C. ANDRESEN, Handbuch der Dogmengschichte I, (Göttingen, 1982), 743-747.
M. SPINKA, John Hus' Concept of the Church, (Princeton, 1966).
P. de VOOGHT, L'heresie de Jean Huss, (Louvain, 1960).

19 J. LOSERTH, Wyclif und Hus, op. cit, vergl. Anm. 102.

20 W. FLAJSHANS, Hrsg., *Mag. Jo. Hus Opera Omnia*, (Prag, 1903), *Super IV. Sententarium*. Vgl. Anm. 13.

21 Ibid. Seite XXXVIII.

Urteil Loserths widersprochen. Er veranschlagt den Anteil der Wyclifzitate bei weitem geringer.[22] Grundsätzlich ist gegen J. Loserths Ansatz einzuwenden, daß es gilt, gründlicher zu differenzieren, und daß es nicht genügt bei der Aufzählung wörtlicher Übereinstimmungen stehen zu bleiben, wenn es gilt, theologische Konzepte zu vergleichen. Entscheidend ist nicht nur, daß Hus Wyclif häufig zitiert. Es ist fernerhin zu fragen, wie Hus mit den Lehren des Engländers umgeht.

Die Verteidigung von Hus gegen eine einseitige Beurteilung im Lichte Wyclifs hat sich vor allem M. Spinka[23] zur Aufgabe gemacht. Er hat dem verketzerten Reformer Hus mehrere Bücher[24] gewidmet, in denen er neben Übersetzungen verschiedener tschechischer Quellen ins Englische und der Herausgabe einer englischen Husbiographie darum bemüht ist, Hus als im wesentlichen orthodox denkenden katholischen Theologen zu verstehen. Er betont, daß Hus zwar die Wycliflehren kannte, aber nur da übernahm und verteidigte, wo er sie orthodox interpretieren konnte. Als häufiges Beispiel führt er in diesem Zusammenhang Hus' Festhalten an der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre gegenüber der wyclifitischen Remanenzlehre an.[25] Daraus ergibt sich für Spinka, daß Hus zu Unrecht auf dem Konstanzer Konzil verurteilt wurde, denn Hus' Einschätzung als Wyclifit wird den Tatsachen nicht gerecht. In seiner Lehre blieb Hus im Gegensatz zu Wyclif orthodox. Der Vorwurf der Häresie trifft den Tschechen deshalb zu unrecht.[26]

Besonders zu erwähnen ist auch der Beitrag von P. de Vooght zur Husforschung.[27] In seinen Büchern ist er ebenfalls darum bemüht, Hus orthodox zu verstehen und ihn zu rehabilitieren. Auch für den belgischen Benediktiner hat Hus Wyclif nur da übernommen, wo er ihn als rechtgläubig verstehen konnte. Er weist darauf hin, daß Hus Wyclif dort wo es ihm nötig erschien, vom orthodoxen Standpunkt aus korrigiert

---

22 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, op. cit. Seite XXXIII. Thomson rechnet damit, daß, gemäß seiner mit der Herausgabe des Buches *De Ecclesia* verbundenen Untersuchungsergebnisse, der Prozentsatz der Wyclifrezeption bei ca. 12% liegt.

23 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. Anm. 1.

24 M. SPINKA, Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus, in: LIBRARY OF CHRISTIAN CLASSICS, Bd. 14, (London, 1953).
M. SPINKA, Concept of Church, op. cit..
M. SPINKA, John Hus. A Biographie, (Princeton, 1968).
M. SPINKA, John Hus at the Councel of Constance, (New York, London, 1965).
M. SPINKA, The letters of John Hus, (Manchester, 1972).

25 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 54f.

26 Zu diesem Ergebnis kommt Spinka in seinen beiden Büchern:
M. SPINKA, Concept of Church, op. cit.
M. SPINKA, John Hus at the Councel of Constance, op. cit.

27 P. DE VOOGHT, L'heresie, op. cit. Anm. 1.
P. DE VOOGHT, Hussiana, (Louvain, 1960).

habe.[28] Von daher kritisiert de Vooght das Konstanzer Konzil und sieht in der Verurteilung von Hus ein Justizverbrechen.[29]
Diese Beurteilung des Husfalles blieb bei dem tschechischen akademischen Katholizismus nicht unbeantwortet. Die Diskussion mit de Vooght führte der tschechische Theologieprofessor J. Kadlec, der Hus in einem anderen Licht verstanden wissen will.[30] Er wirft ihm als böhmischem Wyclifiten vor, nur die unsichtbare Kirche der Auserwählten als wahre Kirche anzuerkennen und allein auf diesem Kirchenbegriff eine Kirche aufbauen zu wollen. Damit wird die Autorität der römischen Kirche grundlegend erschüttert.[31] Deshalb kommt Kadlec auch abschließend - insbesondere im Hinblick auf die die Kirche als hierarchische Institution in Frage stellende Prädestinationslehre - zu dem Urteil: "Der philosophisch-theologische Eklektizismus des böhmischen Wyclifiten genügt zwar zur reformatorischen Praxis, noetisch aber war er ein katholisch-häretisches *mixtum compositum*".[32] Für Kadlec ist die Entscheidung des Konstanzer Konzils deshalb rechtmäßig und notwendig gewesen.[33]

So unterschiedlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Hus und Wyclif, die immer auch mit der Einordnung des tschechischen Magisters als Häretiker oder als orthodoxen Theologen zu tun hat, beantwortet worden ist, so zeichnet sich in letzter Zeit eine ausgewogenere Beurteilung dieses Problems ab, die Hus nicht nur aus dem Blickwinkel Wyclif betrachtet, sondern auch die anderen Einflüße berücksichtigt. Die Frage nach der literarischen Abhängigkeit zwischen Hus und Wyclif hat im allgemeinen im Rahmen der Husforschung nicht mehr so dominierende Bedeutung.[34] In der Regel wird das Verhältnis der beiden Reformtheologen dahingehend beschrieben, daß Hus in seinen ekklesiologischen und theologischen Gedanken nicht in völliger Abhängigkeit von Wyclif zu

---

28 P. DE VOOGHT, Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense, op. cit. 88f.
29 P. DE VOOGHT, L'heresie, op. cit. 473.
30 J. KADLEC, Johannes Hus in neuem Licht, in: ARCHIV FÜR KIRCHENGSCHICHTE VON BÖHMEN, MÄHREN, SCHLESIEN; Bd.2, 1971, 173-180. Es findet sich eine Entgegnung de Vooghts unter dem Titel: "Obscurites anciennes autour de Jean Hus" gleich im Anschluß, 181-188.
31 J. KADLEC, Johannes Hus, op. cit. 174.
32 Ibid. 176.
33 Ibid. 176-180.
34 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 716. Dieses Urteil Machileks läßt sich durch die neuere Husforschungen nur bestätigen, in denen Hus' Ekklesiologie unter anderen Gesichtspunkten diskutiert und analysiert wurde.

verstehen ist, sondern sich durchaus in kritischer Distanz zu seinem Lehrer hält.[35]

In diesem Sinne beschreibt M.A. Schmidt das Verhältnis von Wyclif und Hus. Er macht insbesondere darauf aufmerksam, daß Hus sein Wyclifstudium, durch den Hintergrund der tschechischen Reformbewegung angeregt, betrieben hat.[36] Hus' überlegte Wyclifrezeption, die keineswegs in einer unkritischen Übernahme aller Lehrsätze des Engländers bestand, wurde durch eine Affinität zwischen der Lehre des englischen Doktors und der Intention und den Zielen der tschechischen Reformbewegung begünstigt, deren beherztes Mitglied Hus war.[37]

Die Frage nach dem direkten literarischen Abhängigkeitsverhältnis zwischen Wyclif und Hus erhält durch die Berücksichtigung der Tatsache, daß zu dieser Zeit ein scholastischer Traktat zum Thema "*ecclesia*" fehlte, eine neue Nuance. Im Gegensatz zu anderen *loci* wie der Christologie und der Trinitätslehre, bei denen man sich in der akademischen Diskussion auf Thomas von Aquin oder die Sentenzen des Lombardus berufen konnte, war eine scholastische Definition des Kirchenbegriffs noch nicht erfolgt. Hus folgt nur der normalen akademisch-scholastischen Methode[38], wenn er seine Lehre unter Berufung auf andere Lehrer formuliert, wie er es in vielen anderen Fällen auch tut. Er beruft sich nicht nur häufig auf die alten Kirchenväter wie Augustin, sondern auch auf ihm zeitlich näherstehende Autoritäten, wie Thomas von Aquin oder Bernhard von Clairvaux. Im Falle der Ekklesiologie jedoch fand er bei den letzteren kaum grundlegende Ausführungen. Wyclifs Buch war das erste umfassende Traktat zu diesem Thema.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß man Hus durch eine verengte Perspektive, die sich auf das Verhältnis zwischen ihm und seinem englischen Lehrer beschränkt, nur wenig gerecht wird. Deshalb möchte ich bei dieser Arbeit Hus zunächst in den weiteren ekklesiologischen Zusammenhang seiner Zeit einordnen und seine Ekklesiologie im Blick auf diesen umfassenderen Hintergrund seiner Zeit beurteilen.

---

35 Gegen J. LOSERTH, Wyclif und Hus, op. cit. 156 und 210.
Gegen A. v. HARNACK, Dogmengeschichte III, op. cit. 482.
Mit M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, op. cit. 743.
Mit P.DE VOOGHT, L'heresie, op. cit. 75-85.
Mit M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 253.

36 M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, op. cit. 743-747.

37 Ibid. 743f.

38 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, op. cit. Seite XXXIIf.

1.Teil: Der Kontext von Hus' Ekklesiologie.

Neben dem ekklesiologischen Gedankenumfeld, in das Hus einzuordnen ist, soll ein kurzer Blick in die Biographie des tschechischen Reformers geworfen werden. Schließlich erscheint es auch notwendig, die dieser Untersuchung über die Ekklesiologie von Hus zugrundeliegenden Schriften genauer vorzustellen. Zunächst jedoch soll ein Blick in die ekklesiologischen Anschauungen, die in Hus' Zeit vertreten wurden, geworfen werden.

1.1. Das ekklesiologische Gedankenumfeld.

Im Mittelalter drängten sich zunehmend ekklesiologische Fragen nach der Kirche, nach ihrem Wesen und ihren Befugnissen, nach ihren Aufgaben und ihrer Stellung zur weltlichen Macht in den Vordergrund. Entscheidend hat zur dieser Entwicklung auf kirchenpolitischer bzw. politischer Ebene das große westliche Schisma (1378-1417) - zunächst zwischen zwei und seit dem Konzil zu Pisa (1409) zwischen drei Päpsten - beigetragen. Aber auch im persönlichen Erfahrungszusammenhang wurden Mißstände immer offensichtlicher und bedrückender. Dies führte zu harter Kritik an dem Reichtum der Kirche, dem sittlichen Verfall des Klerus, der um sich greifenden Simonie und der politischen und innerkirchlichen Macht der sichtbaren Kirche. Aus diesen Anfragen und Zweifeln an der sichtbaren Kirche heraus wird man die Zeit, in der Hus lebte und wirkte, zurecht als Zeit der ekklesiologischen Verwirrung und Unsicherheit charakterisieren dürfen. Aus diesem Grunde erhob sich die Frage nach der *ecclesia vera*, der wahren Kirche.

Diese Frage wurde vorwiegend mit dem Modell der *ecclesia primitiva*, einer idealisierten Sicht der frühsten christlichen Gemeinde, beantwortet. Grundlage dieser Anschauung sind die Texte der Apostelgeschichte wie beispielsweise Acta 4, 32ff. Charakterisiert ist diese Vorstellung der apostolischen Kirche durch das einfache Leben und Lehren Jesu und seiner Apostel, d.h. das unverfälschte Evangelium der Apostel und das selbstlose gemeinsame Leben der ersten Christen.[1]

Für Jahrhunderte war das apostolische Ideal in Klostern in Westeuropa gehegt und propagiert worden, ohne die kirchliche Legitimität und

---

1 S. H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*: the crisis of late medieval ecclesiology, in: VIATOR. MEDIEVAL AND RENAISSAANCE STUDIES, Bd. 7, (1976), 347-378. Vgl. 347.

Autorität zu hinterfragen.[2] In der Bewegung der spiritualistischen Franziskaner[3] und der Waldenser[4] und, was entscheidenden Einfluß auf Hus hatte, auch in der tschechischen Reformbewegung[5], wurde das apostolische Ideal jedoch zu einer scharfen Waffe gegen kirchliche Mißstände. Denn obwohl diese ekklesiologische Anschauung an sich schon alt war, wurde sie durch eine veränderte Einstellung zur Bibel und durch einen neuen Gebrauch derselben, nämlich als Beurteilungs- und Reformmaßstab einerseits und als prophetisches Wort andererseits, zu beißender Kritik und zu einem neuen Anspruch, der eine Veränderung der bestehenden kirchlichen Verhältnisse verlangte.[6]

Das Ideal der *ecclesia primitiva* wurde zum Grundanliegen einer Reform der Kirche erhoben. Dies geschah besonders angesichts des kirchlichen Versagens der römischen Kirche, die mit ihrer papalistisch-hierarchischen Struktur dem Anspruch der Simplizität und Armut, der als Charakteristikum der wahren, apostolischen Kirche erhoben wurde, nicht genügen konnte. Zum dominierenden Ziel der Reform der Kirche wurde die Forderung zur Rückkehr bzw. zur Wiederherstellung der apostolischen Kirche. Die *vita apostolica* sollte in der Kirche wieder verwirklicht werden.

Als ein Problem in diesem Ringen um die *ecclesia vera* erwies es sich jedoch, daß sich die ekklesiologischen Neuansätze z.T. in ihren Darlegungen weit von der kirchlichen Realität entfernten. Es wurde also ein Bild von der *ecclesia vera* entworfen, das zwar als *ecclesia invisibilis*, d. h. als unsichtbare Kirche, Gültigkeit haben mochte, sich aber nur schwer auf die kirchliche Realität anwenden ließ. Dieses Problem - zwischen *ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis* bzw. des Verhältnisses der sichtbaren Kirche zur unsichtbaren Kirche einerseits und der Praktikabilität des damit verbundenen ekklesiologischen Konzepts andererseits - wird uns auch bei Hus' Lehre von der Kirche begegnen.

Mit der Unterscheidung von *ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis* ist insbesondere der Name Augustins (354-430) verbunden. Seine Unterscheidung beider Kirchen und seine ekklesiologischen Aussagen überhaupt, waren prägend für die Fragestellungen und die

---

2 G. OLSEN, The idea of the *Ecclesia primitiva* in the writings of the Twelfth-Century Canonists, TRADITIO, Bd. 25, (1969), 61-86.

3 S.u. 20f.

4 S.u. 21f.

5 S.u. 23ff.

6 G. LEFF, The Making of the Myth of a True Church in the Later Middle Ages, in: JOURNAL OF MEDIEVAL AND RENAISSANCE STUDIES, Bd 1, (1971), 1-15. Vgl. 2f.

ekklesiologischen Diskussionen, Konzepte und Anschauungen im Mittelalter und darüberhinaus bis in die Zeit der Reformation, wie Luthers Ekklesiologie deutlich macht.[7] Augustins besonderer Einfluß liegt zunächst darin begründet, daß weder Petrus Lombardus in seinen Sentenzen noch Thomas von Aquin in seiner Summa der Ekklesiologie eigene Abschnitte gewidmet hatten. Zudem wurde die Lehre Augustins gerade im Thomismus stark in den Vordergrund gestellt.[8] Dies begünstigte ein Rückgreifen auf den afrikanischen Kirchenvater, da man von den scholatischen Lehrern wenig Hinweise erhielt.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß es zwei Wege gab, die Lehre Augustins aufzunehmen. Die eine Möglichkeit der Rezeption Augustins wurde in der offiziellen Lehre der römischen Kirche praktiziert. Dieser Ansatz, der durch einen kirchlichen Positivismus geprägt ist, sah die römisch-katholische Kirche als alleinige heilsvermittelnde Institution an. Der Papalismus, Kurialismus und Konziliarismus beschritten diesen Weg, der durch eine einseitige Rezeption der augustinischen Aussagen über die *ecclesia visibilis* entstand. Demgegenüber wurde von anderer Seite, u.a. auch von Wyclif und Hus, der von der offiziellen römisch-katholischen Lehre vernachlässigte bzw. ausgeblendete Begriff des *ecclesia invisiblis*, der durch die augustinische Prädestinationslehre definiert ist, betont und in den Vordergrund gestellt.

Bezeichnend an Augustins Kirchenbegriff ist also seine Vieldeutigkeit, die ihn zu einer Autorität für die verschiedenen, einander widerstrebenden kirchlichen Bewegungen werden ließ. Zum einen für den Kurialismus bzw. Papalismus und den Konziliarismus, die den Kirchenbegriff von der kirchlichen Institution her füllten, zum anderen für Wyclif und Hus, die an die Prädestinationslehre Augustins anknüpften. Aufgrund des umfangreichen und prägenden Einflusses Augustins auf die gesammte Ekklesiologie des Mittelalters muß ein Versuch, die Ekklesiologie zur Zeit von Hus' in ihren Grundstrukturen zu erfassen, bereits bei dem afrikanischen Kirchenvater einsetzen.

Von besonderer Bedeutung und Grundlage dafür, daß sich so verschiedene ekklesiologische Ansätze auf Augustin[9] beriefen, ist der für das Denken

---

7 A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, op. cit. 468. S.u. 135ff.

8 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 13.

9 Sekundärliteratur zu Augustin:
E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, (Wiesbaden, 1954).
F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, (München, 1933).

des Kirchenvaters charakteristische Dualismus zwischen der *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis*, der hier deshalb zuerst darzustellen ist. Zum einen betont Augustin in seinen Aussagen über die Kirche den empirischen Kirchenbegriff der sichtbaren katholischen Kirche, andererseits definiert er die wahre Kirche ihrem Wesen nach als die Gemeinschaft der Prädestinierten, die als unsichtbare Kirche in der sichtbaren existiert.

Hier soll zunächst von den Aussagen, mit denen Augustin sich auf die *ecclesia visibilis* bezieht, gesprochen werden. Dem katholischen Positivismus verleiht der Kirchenvater zum Beispiel dadurch Ausdruck, daß er die Heilsmittlerschaft der katholischen Kirche nicht nur betont, sondern diese eine, empirisch-sichtbare Kirche sogar als heilsnotwendig betrachtet. Dieser Grundsatz wurde vor allem von dem sich im Mittelalter immer stärker entwickelnden Institutionalismus in der römischen Kirche freudig aufgegriffen. Es kam dieser Bewegung entgegen, daß Augustin die "sichtbare, katholische und bischöflich verfaßte Kirche" als "die eigentliche Mittlerin des Heils" definiert hatte.[10] Der schon vor Augustin von Cyprian vertretene Grundsatz "*extra ecclesiam nulla salus*" wurde von Augustin ausdrücklich und immer wieder unterstrichen.[11] Er vertrat diesen Standpunkt gegen Heiden und Juden, aber auch gegen Schismatiker und Häretiker.[12] Zur Zeit von Hus wurde dieser Grundsatz Selbstanspruch einer Kirche und Ekklesiologie, die immer gezielter darauf hinarbeitete, den Kirchenbegriff in erster Linie von seinen äußeren Strukturen her zu füllen. Auch hier konnte man sich auf Augustin berufen, der in der Auseinandersetzung mit dem Donatismus die Lehre durchgesetzt hatte, daß die durch die Ordination verliehene Vollmacht

---

A. SCHINDLER, Augustin; Augustinismus, in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. 4, (Berlin, New York, 1979), 645-723.
W. SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis*. Untersuchung zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustin, (Frankfurt, 1970).

10 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 10.

11 CYPRIAN, *ep.* 73, 21. Vgl. G. HARTEL, Hrsg., *CYPRIAN, S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. *III, pars II*, (Wien, 1871), 795.
AUGUSTIN: *ep. 173,6: "Foris autem ab ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et uinculo caritatis aeterno supplicio punireris, etiamsi pro Christi nomine uiuus incendereris."* Vgl. A. GOLDBACHER, Hrsg., *AUGUSTIN, S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae*, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, pars III*, Bd. 44 (Wien, Leipzig, 1904), 644.

12 AUGUSTIN, *Ev. Joh. tr.* 89, 4: *"Neque enim de indefidelibus et fidelibus erat sermo ut hoc diceret, sed Gentibus et Judaeis: qui certe utrique nisi in eo Salvatore salventur, qui venit quaerere quod perierat (Luc XIX,10), ad perditionem sine dubio pertinebunt.*
Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 35, 1858.

auch unabhängig von den moralisch-ethischen Qualitäten des Priesters durch ihn wirksam bleibt.[13] Damit wurde nicht nur die donatistische Anfrage an die katholische Kirche zur Zeit Augustins grundlegend abgewehrt, sondern auch der für die kirchliche Hierarchie der katholischen Kirche des Mittelalters charakteristische und grundlegende Unterschied zwischen Klerikern und Laien festgelegt.

Auch daß Augustin das Bischofsamt besonders betonte und in den Bischöfen durch die apostolische Sukzession die Vertreter der Apostel sah[14], die die kirchliche Wahrheit lehrten und gegen Irrlehren verteidigten, ist ein Stück kirchlicher Positivismus, der in der mittelalterlichen Kirche des 14. und 15. Jahrhunderts verstärkt dazu führte, die Kirche von ihrer Hierarchie her, d.h. im Blick auf Papst, Kardinäle und Bischöfe zu definieren. - Ein Beispiel dafür bietet die von Hus in seiner Schrift *De Ecclesia* zitierte und kritisierte Definition der tschechischen Doktoren an der Universität in Prag. Sie schreiben in ihrem *consilium*: "*Romane ecclesie papa est caput, corpus vero collegium cardinalium, existentes veri manifesti successores principis apostolorum Petri et collegii aliorum sanctorum apostolorum Christi in officio ecclesiastico cognoscendi et diffiniendi universam materiam katholicam et ecclesiasticam, errores circa illam corrigendi et purgandi, atque in universa illa materia curam habendi omnium illarum ecclesiarum et universorum Christi fidelium.*"[15] - Dazu hatte Augustin noch betont, und zwar wieder im Hinblick auf die Abwehr donatistischer Kritik, daß die Amts- und Lehrautorität des einzelnen Bischofs nicht an sein persönliches Charisma und seine persönliche Heiligkeit gebunden sei. Damit wurde das Bischofsamt jeder kritischen Anfrage durch Laien entzogen. Dies führte in der mittelalterlichen Kirche zu einer Immunität der in der kirchlichen Hierarchie Übergeordneten, die einen Verfall des Klerikerstandes in sittlicher und persönlicher Hinsicht noch schützte. An diesem Zustand übt Hus scharfe Kritik, mit der er nicht die antidonatistische Lehre aufheben will, sondern den Mißbrauch des Antidonatismus kritisiert.[16]

---

13 AUGUSTIN: *ep.* 173,3; *De bono conjugali* 24,32: "*...manet tamen in illis ordinatis Sacramentum ordinationis, et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, Sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permantente.*" Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 40, 394.

14 AUGUSTIN, *Contra Crescoium Donatistam* 3, 18, 21: " *...post episcopos ab ipsis Apostolorum sedibus inconcussam seriem usque in haec tempora perducentes.*" Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 43, 506.

15 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, op. cit. 101.
Vgl. F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 475.

16 S.u. 99ff.

Augustins kirchlicher Positivismus hat sich schließlich besonders bedeutsam auch in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche ausgewirkt. Indem in Augustins Aussagen über den Staat negative Urteile überwiegen[17] und er andererseits der Kirche gegenüber eine so ungeheuer positive Einstellung einnimmt, hat er der später vertretenen Lehre von der Superiorität der Kirche über den Staat Vorschub geleistet. Dieser Lehre wurde insbesondere in der papalistischen Idee, daß dem Papst höchste kirchliche und weltliche Autorität und Macht zukommt, der sogenannten Lehre von den zwei päpstlichen Schwertern, Ausdruck verliehen.[18] Allerdings kannte oder lehrte Augustin einen Primat des römischen Bischofs über alle anderen Bischöfe nicht. Für ihn stellte die Versammlung eines allgemeinen Generalkonzils die höchste kirchliche Autorität dar.[19] An diesen Grundsatz hielt sich auch der Konziliarismus, der die Konzentration aller Macht auf den Papst und die Kurie in Rom aufheben und auf das Generalkonzil übertragen wollte.[20]

Das augustinische Erbe hinsichtlich seiner die *ecclesia visibilis* betonenden und bestätigenden Aussagen hat in der Folgezeit die Entwicklung eines Kirchenbegriffs begünstigt, der sich durch die Betonung der irdisch-sichtbaren Kirche und ihrer strukturell-institutionell grundlegenden Hierarchie charakterisieren läßt. Auf diesen Kirchenbegriff, der im Papalismus bzw. Kurialismus seine Spitze fand, wird später noch einzugehen sein.[21] In seiner Ekklesiologie wendet sich Hus gerade gegen diesen an der sichtbaren Kirche ansetzenden Kirchenbegriff. In seiner Kritik beruft er sich ebenfalls auf die Ekklesiologie Augustins; allerdings auf den spirituellen Aspekt des augustinischen Kirchenbegriffs, der in den oben dargelegten offiziellen mittelalterlichen Ausführungen zum Thema Ekklesiologie völlig vernachlässigt wurde.

In Spannung zu seinen so positiven Aussagen über die empirische Kirche hat Augustin das Wesen der Kirche von der Prädestination her als *numerus electorum* definiert, die das unsichtbare Reich Gottes bilden.[22]

---

17 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 35.

18 S.u. 31.

19 AUGUSTIN, *De Baptismo contra Donatistas.* 2, 4, 5.: *"...si enim Petrum laudat et praedicat ab uno posteriore collega patienter concorditerque correctum, quanto citius ipse cum concilio provinciae suae universi orbis auctoritati patefacta veritate cessisset!"* Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 43, 129.

20 S.u. 34.

21 S.u. 31ff.

22 AUGUSTIN: *ep.*186, 25.: *"certus est ergo et in dei praescientia praefinitus numerus ac multitudo sanctorum."* Vgl. A. GOLDBACHER, Hrsg., *AUGUSTIN, S. Aureli*

Diese unsichtbare Kirche der *electi*, der wahrhaft von Gott erwählten Prädestinierten, ist nicht identisch mit der *ecclesia visibilis*. Augustin bezeugt vielmehr, daß zur sichtbaren Kirche viele gehören, die nur äußerlich an der Kirche partizipieren, aber von der wahren Kirche, der *ecclesia invisibilis*, der Zahl der Prädestinierten, ausgeschlossen sind. Diejenigen, die nur Glieder der sichtbaren, nicht aber der unsichtbaren Kirche sind, sind zwar "in" der Kirche, aber nicht "von" der Kirche.[23] Durch diese Aussage stellt er den von ihm selbst andererseits so stark vertretenen kirchlichen Positivismus wiederum gründlich in Frage, ohne die entstehende Spannung aufzulösen.

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen beiden Kirchen, der sichtbaren und unsichtbaren, wird noch dadurch verkompliziert, daß Augustin folgende Grenzfälle in sein Denken miteinbezieht: zum einen nämlich, daß es Nichtprädestinierte gibt, die zeitweise die Seligkeit der Gotteskindschaft spürten, ohne ihrer je wirklich teilhaftig zu sein; zum anderen aber, daß es Erwählte gibt, die den größten Teil ihres irdischen Lebens heillos in der Gottesferne leben und sich erst spät bekehren.[24] Gemäß dieser Grenzfälle gäbe es eine dreifache Tiefendimension der Kirche[25], nämlich die *ecclesia catholica* als sichtbar-empirische, katholische Kirche, die *ecclesia sancta* als unsichtbare Kirche der Heiligen nach ihrem augenblicklichen Stand im Glauben und die *ecclesia praedestinata*, die nur die Zahl der Prädestinierten umschließt. Dabei geht aus den Aussagen Augustins hervor, daß ein Glied der *ecclesia praedestinata* unbedingt Glied der sichtbaren Kirche sein muß; von dieser

---

Augustini Hipponiensis episcopi epistulae, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, pars IV*, Bd. 57, (Wien, Leipzig, , 1911), 65. AUGUSTIN: *De Correptione et Gratia* 13, 39.: *"... praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis."* Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 44, 940.

23 Augustin unterscheidet zwischen *"intus esse"* und *"intus videri"* bzw. *"foris esse"* und *"foris videri"*. Vgl. *De Baptismo contra Donatistas* 5, 27, 38: *"In illa ineffabili praescientia Dei multi qui foris videntur intus sunt; et multi qui intus videntur foris sunt."* Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 43, 196. Er betont ausdrücklich, daß die Verdammten der wahren Kirche nicht angehören, auch wenn sie zur sichtbaren Kirche gehören können, vgl. *Ep. 149,3.* Augustin bemerkt aber auch im Hinblick auf die wahre Kirche ausdrücklich: *Contra Crescoium Donatistam* 2, 21, 26.: *"Ac per hoc etiam nesciente Ecclesia propter malam pollutamque conscientiam damnati a Christo, iam corpore Christi non sunt quod est Ecclesia, quoniam non potest Christus habere membra damnata."* Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 43, 482.

24 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 31.

25 F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin, op. cit. 242f.

Regel sind nur diejenigen Prädestinierten ausgeschlossen, die vor der Inkarnation Christi und damit vor der Zeit der Kirche gelebt haben.[26]

Die *ecclesia invisibilis* hat Augustin insbesondere als den mystischen Leib Christi definiert, deren Haupt Christus selbst ist. Damit wurde die innere Einheit Christi mit seiner Kirche betont.[27] Für Augustin ist die *ecclesia invisibilis* sowohl räumlich als auch geschichtlich katholisch, d.h. universal[28]; die räumliche Universalität sieht Augustin sich in der Ausbreitung des christlichen Glaubens vollziehen. Ebenso ist die unsichtbare Kirche auch im geschichtlichen Sinne katholisch, als daß Gott von Anfang der Geschichte an Menschen erwählt hat. Augustins neuplatonische Denkweise zeigt sich darin wirksam, daß er diese historische Katholizität im Sinne der Apologeten nicht auf die christliche Tradition beschränkt.

Dies spirituelle Erbe der Ekklesiologie Augustins hat insbesondere bei Wyclif und Hus Aufnahme gefunden. Beide haben den Prädestinationsbegriff Augustins aufgenommen und für ihre Zeit neu formuliert und gestaltet. Dies führte paradoxerweise dazu, daß sie sich genauso auf den augustinischen Kirchenbegriff berufen konnten wie ihre Gegner, die sie 1415 in Konstanz verdammten.

Die gemeinsame Augustinrezeption ist jedoch auch im Zusammenhang der Diskussion des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Wyclif und Hus interessant. Hier lassen sich grundsätzlich zwei Wege unterscheiden, mit denen man an diese Fragestellung herantreten kann. Einerseits ist es möglich, von dem Ansatz auszugehen, Hus' sei in seiner Augustinreflexion und in seinem Verständnis des Kirchenvaters durch Wyclif bestimmt, d.h. Hus Verständnis von Augustin sei grundlegend von Wyclif beeinflußt. M. E. wird dieser Ansatz Hus nicht gerecht, denn die Prager Universität wurde durch den Thomismus und die damit verbundene Augustinrezeption insgesamt geprägt. Auch vor Bekanntwerden der Wyclifschriften wurde der spirituelle Kirchenbegriff Augustins in der

---

26 F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin, op. cit. 216f. Hofmann betont meiner Meinung nach zurecht, daß Augustin seinen großzügigen Universalismus nur für die vorchristliche Zeit postulierte und so einzelne Prädestinierte, d.h. besonders von Gott begnadete Menschen, wie die Propheten oder Patriarchen zum *corpus Christi* rechnete. Gegen: E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 30.

27 AUGUSTIN, *Sermo* 137 ,1, 1,: "*Cum ergo sit ille caput ecclesiae, et sit corpus eius ecclesia, totus Christus et caput et corpus est.*" Vgl. J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Bd. 38, 754.

28 AUGUSTIN, *Contra Crescoium Donatistam* . 4, 60, 73; 4, 61, 74. Neben der räumlichen vertritt Augustin auch die temporale Universalität und betont, daß es die Kirche schon von Beginn der Menschheit gab: *Sermo* 341, 9, 11.

tschechischen Reformbewegung besonders hervorgehoben.[29] Schließlich ist aber auch zu berücksichtigen, daß Hus aller Wahrscheinlichkeit nach sich als Mitglied der theologischen Fakultät in seiner akademischen Tätigkeit selbst mit Augustin vertraut machte und einen eigenen Zugang zu den Lehren des Kirchenvaters fand. Für die Verhältnisbestimmung von Wyclif und Hus bzw. für die Fragestellung, wie bei Hus das Verhältnis von Einflüssen durch vorgeformte Lehren und seiner eigenen theologischen Leistung zu bestimmen ist, ist aus diesen Überlegungen als eine Arbeitshypothese festzuhalten, daß eine zu große Verengung dieser Frage auf Wyclif hin sich als unbefriedigend erweist.

Vielmehr ist zu Beurteilung dieses Sachverhaltes der größere ekklesiologische Kontext zu berücksichtigen, wie es hier in dieser Arbeit geschehen soll. Gerade diese Methode zeigt, daß für Hus grundlegende Gedanken über Wyclif hinaus auch an anderer Stelle vertreten wurden. Als Beispiel sei hier auf die kirchliche Verfallsidee[30] verwiesen, die sich wiederum nicht nur bei Wyclif findet, sondern eine lange kirchliche Entstehungsgeschichte hat und sich auch bei der tschechischen Reformbewegung findet, in deren Tradition Hus stand.[31] Die hier gemachten Überlegungen sollen nicht leugnen, daß Wyclif einen prägenden Einfluß auf Hus hatte. Es soll jedoch einer einseitigen Überbewertung desselben vorgebeugt werden.

Als grundlegende Überzeugung hat Wyclif[32] von Augustin den Gedanken übernommen, daß die wahre Kirche nicht mit der empirischen Kirche gleichzusetzen ist. Vielmehr ist zwischen der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* zu unterscheiden. Er erkennt nur die unsichtbare Kirche als die wahre Kirche an. Auch die Bestimmung der wahren Kirche als

---

29 S.u. die Ausführungen zur tschechischen Reformbewegung, 23ff.

30 S.u. 22f.

31 S.u. 23ff.

32 Die Ausführungen zu Wyclif werden hier nur sehr knapp gehalten, um Wiederholungen bei der Darlegung von Hus' Ekklesiologie zu verhindern. Die Lehre Wyclifs wird in die Darstellung der Anschauungen Hus' durch Anmerkungen und Verweise auf Paparllestellen in Wyclifs Werken miteinfließen.
Sekundärliteratur zu Wyclif:
H. KAMINSKY, Wyclifism as ideology of Revolution, CHURCH HISTORY, Bd. 32, (1963), 57-74.
J. LOSERTH, Wyclif und Hus, (Berlin, München, ²1925).
M. SCHMIDT, John Wyclifs Kirchenbegriff, in: F. HÜBNER, Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, (Berlin, 1955), 72-108.
M. SPINKA, John Hus' Concept of the Church, (Princeton, 1966).
M. SPINKA, Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus, in: LIBRARY OF CHRISTIAN CLASSICS, Bd. 14, (London, 1953).
P. de VOOGHT, L'heresie de Jean Huss, (Louvain, 1960).

"*congregatio(ne) omnium predestinatorum*"[33] ist der augustinischen Konzeption entnommen. Diese allein bilden das "*corpus Domini sive Christi*".[34]

Wyclif nimmt die scholastische Definition[35] der Kirche in die *ecclesia triumphans*, *ecclesia militans* und die *ecclesia dormiens* auf. Die triumphierende Kirche besteht aus den Seligen, die den Ruheplatz, das Himmelreich, bereits erreicht haben, während die *ecclesia dormiens* sich aus der Zahl der Prädestinierten konstituiert, die im Fegefeuer leiden und nach der dort erfolgenden Genugtuung im himmlischen Vaterland belohnt werden. Während die himmlische bzw. triumphierende Kirche und die schlafende Kirche, d.h. die Kirche im Fegefeuer, nur Prädestinierte umfaßt, umschließt die kämpfende Kirche Prädestinierte und Verdammte, steht also unter der Spannung zwischen *ecclesia visibilis* und *invisibilis*.[36] Allerdings bleibt bis zum Tage des Gerichts verborgen, wer zu den Prädestinierten und wer zu den Präsciten gehört.[37] Mit dem Begriff Präsciten meint Wyclif diejenigen, von denen Gott im voraus weiß, daß sie sich auf seinen Heilsweg nicht einlassen werden. Diese sind es, die nach der oben genannten Augustinischen Definition zwar "in" der Kirche, aber nicht "von" der Kirche sind.[38]

Diese Grundzüge wyclifitischer Ekklesiologie, die sich im Denken von Hus wiederfinden lassen, stellten eine ungeheure Herausforderung für die römisch-katholische Kirche des 14. und 15. Jahrhunderts dar. Mit seiner vom Prädestinationsgedanken her entwickelten Wesensdefinition der Kirche stellte er den scholastischen, sich vom Papst und den Kardinälen her definierenden Kirchenbegriff massiv in Frage.[39]

Ebenso wie durch diese Definition wurde die römische Kirche aber auch durch Wyclifs schonungslose Sachkritik an der Simonie und am moralisch-sittlichen Verfall des Klerus und Mönchtums attackiert und hinterfragt. Insbesondere das gespaltene Papsttum mit seinem ungebrochenen Machtanspruch war Zielscheibe von Wyclifs Kritik. Wyclif begründete seine Kritik, indem er auf den Widerspruch zwischen dem kirchlichen *status quo* und der Schrift verwies.

---

33 Dr. J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Ecclesia*, (London, 1886), 2.
34 Dr. J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Ecclesia*, (London, 1886), 8.
35 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, pars III, (Martiti, 1964). Vgl. III, q. 8, a. 7f, S. 84ff.
36 Dr. J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 8.
37 Ibid. 104.
38 Ibid. 89.
39 Ibid. 92ff.

Zwei Charakteristika der Kirchenkritik von Wyclif und Hus sind gesondert herauszugreifen. Sie sind in einen weiteren ekklesiologischen Kontext zu stellen und als typisch für das kritische Kirchenbild des Mittelalters zu bezeichnen. Es handelt sich um die Idealisierung der apostolischen Kirche in der Lehre von der *ecclesia primitiva* und um die an die konstantinische Wende gebundene Verfallstheorie der Kirche.

Genauso wie die augustinische Kirchenlehre die scholastische Ekklesiologie grundlegend beeinflußte und damit als Fundament der mittelalterlichen Kirchenanschauung anzusehen ist, liegt in der Idee der *ecclesia primitiva* ein mindestens ebenso prägendes Konzept vor. Allerdings ist der Wirkungskreis dieser Vorstellung ein ganz anderer. Die Grundansicht, daß die wahre Kirche dem Anspruch genügen muß, dem apostolischen Vorbild gemäß zu leben, findet sich in Kreisen, die durch Exkommunikation und Verfolgung aus der römisch-katholischen Kirche herausgedrängt wurden, denn sie erhoben die *ecclesia apostolica* zum Ideal und zugleich auch zur Maxime einer kirchlichen Reform, der sich die römische Kirche nicht stellen wollte. Die mit diesem Konzept verbundene Kirchenkritik wurde charakteristisch für eine Kritik von außen, die durch die Separation und die damit einhergehende elitäre Behauptung, die *ecclesia vera* in einer kleinen Gruppe außerhalb der römischen Kirche zu finden, gekennzeichnet war. Hendrix verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß durch die Verfolgung der Anhänger dieser Bewegungen ihre Ekklesiologie immer mehr in die Richtung gedrängt wurde, eine "remnant ecclesiology" zu entwickeln, die in ihren Zirkeln den heiligen Rest der *ecclesia vera* sahen.[40]

Das Konzept der *ecclesia primitiva* hatte besondere Bedeutung in der Ekklesiologie und dem Selbstverständnis der Waldenser und spiritualistischen Franziskaner.

Die Franziskaner Spiritualen[41], die sich vor allem unter der Leitung des Apokalyptikers Petrus Johannes Olivi (gest. 1298) in der Auseinandersetzung mit der Mehrheit des Ordens um die Verwirklichung

---

40 Dr. J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit., 354.

41 Sekundärliteratur zu den spiritualistischen Franziskanern.
T. GEORGE, Theology of the Reformers, Nashville, Tennessee, 1988.
H. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, (Darmstadt, ²1961).
S. H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*: the crisis of late medieval ecclesiology, in: VIATOR. MEDIEVAL AND RENAISSAANCE STUDIES, Bd. 7, (1976), 347-378.
P. HOFMEISTER, H.- H. SCHREY, Franziskaner, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 2, (Tübingen, ³1958), 1061-1063.
G. LEFF, Heresy in the later middle Ages, 2 Bde., (New York, 1967).

des Armutsideals in der Mönchsgemeinde bemühten[42], gehörten zu den Vertretern der Lehre von der *ecclesia primitiva*. Besonders war diese Gruppierung der Franziskaner durch die Geschichtstheologie Joachim de Fiore (ca. 1130-1202) und dessen prophetische Zeitdeutung beeinflußt.[43] So übernahmen sie von ihm die Einteilung der Geschichte in drei Zeitalter: das des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Ihre eigene Bewegung sahen sie als den Beginn des dritten Zeitalters des Geistes, das durch barfüßige, des heiligen Geistes mächtige Prediger eingeführt werden sollte, die sich der faschen Hierarchie der Kirche widersetzen würden.

Aufgrund der eschatologischen Interpretation gegenwärtiger Ereignisse, die sich aus dem apokalyptischen Selbstverständnis der Franziskaner Spiritualen ergab, wurde die Debatte über apostolische Armut und die Kritik an der kirchlichen Hierarchie und an dem Papalismus[44] schon bald zu einer Konfrontation zwischen falscher und wahrer Kirche. So wagte es Olivi an der päpstlichen Infallibilität Zweifel zu üben und päpstliche Dekrete, die das Armutsideal der Franziskaner Spiritualen bekämpfen sollten, als falsch und irrtümlich bzw. unbiblisch zu bezeichnen.[45] Während ihnen die empirische Kirche, d.h. die römische Kirche, in ihrer Verfallenheit als *ecclesia carnalis*[46] erschien, verstanden sie sich selbst als wahre Kirche bis 1322/23 zunächst innerhalb, dann außerhalb der römischen Kirche. Unter dem apokalyptischen Einfluß der Prophetie J. de Fiores sahen sie ihre *ecclesia vera* als die wahre Kirche gegenüber der römischen Kirche an, weil allein ihre Kirche treu in apostolischer Armut lebte und damit das Konzept der *ecclesia primitiva* verwirklichte. Darüber hinaus verstanden sie sich auch als Kirche der Zukunft, denn in ihnen brach die Kirche des Zeitalters des Geistes an, die bis zum jüngsten Gericht weiterbestehen würde.

Die Waldenserbewegung enstand in den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts und versuchte - nach dem Anliegen ihres Begründers Petrus Valdes - ähnlich wie die Franziskanern Spiritualen in apostolischer Armut zu leben.[47] Durch Verbote des Erzbischofs Guichard

---

42 P. HOFMEISTER, H.-H. SCHREY, Franziskaner, op. cit. 1062.
43 S.H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*, op. cit. 353.
44 Ibid. 353. Vergl auch T. GEORGE, Theology of the Reformers, op. cit. 37f.
45 T. GEORGE, Theology of the Reformers, op. cit. 37f.
46 S.H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*, op. cit. 356.
47 Sekundärliteratur zur Waldenserbewegung.
T. GEORGE, Theology of the Reformers, Nashville, Tennessee, 1988.
H. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, (Darmstadt, ²1961).

von Lyon und des 3. Laterankonzils (1181), sowie durch die 1184 erfolgte Exkommunikation, wurde die Waldenserbewegung aus der Kirche ausgeschlossen, denn sie hinterfragte die Legitimität und Autorität des hierarchischen Systems der römischen Kirche.[48] Dies hatte auch nachhaltigen Einfluß auf ihre Ekklesiologie, deren separatistischen Züge dadurch noch verstärkt wurden. Sie verstanden sich demgemäß als wahre Kirche gegenüber der römischen Kirche[49], die in den Augen der Waldenser zur *congregatio peccatorum* abqualifiziert wurde.[50] Aus diesem Grunde und aufgrund der kirchlichen Verfolgung kam es dazu, daß die Waldenser ihre Gottesdienste und Versammlungen in Form einer sektiererischen Bewegung heimlich abhielten. In dieser sich aus ihrer Verfolgung ergebenen Situation sahen die Waldenser eine weitere Parallele zur *ecclesia primitiva* der frühen Christenheit, als deren wahre Nachfolger und Vertreter in ihrer eigenen Zeit sie sich verstanden.

Die Waldenser legten starken Wert auf die Schrift als alleinige und gemeinsame Lebensbasis. Unbiblische Gebräuche wie Heiligenverehrung und Ablaß wurden als spätere kirchliche Traditionen verworfen und abgelehnt.[51] In dieser antikirchlichen Haltung ist also ein weiterer charakteristischer Zug der Waldenserbewegung zu sehen. Hinzu trat fernerhin das durch den moralisch-sittlichen Verfall der empirischen Kirche motivierte donatistische Prinzip, mit dem die Spendung der wahren Sakramente den Priestern der Waldenser vorbehalten blieb. Nur diese, die als *perfecti* sündlos lebten, konnten gültige Sakramente spenden und die Sündenvergebung im Namen Gottes rechtsmäßig zusprechen.

Darüberhinaus ist für die Waldenser auch die für das Konzept der *ecclesia primitiva* charakteristische Zweiteilung der Geschichte gemäß der kirchlichen Verfallsidee kennzeichnend. Der Umbruch von der *ecclesia primitiva* zu der *ecclesia peccatorum* vollzog sich nach ihrer Ansicht mit der Übernahme weltlicher Macht und weltlichen Reichtums durch Papst Silvester I. (314-335), dem in der konstantinischen Schenkung[52] angeblich beides vom Kaiser übergeben wurde. Mit dieser

---

S. H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*, the crisis of late medieval ecclesiology, in: VIATOR. MEDIEVAL AND RENAISSAANCE STUDIES, Bd. 7, (1976), 347-378.

G. LEFF, Heresy in the later middle Ages, 2 Bde., (New York, 1967).

V. VINAY, F. E. VOGT, Waldenser, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 6, (Tübingen, ³1962), 1530-1534.

48 V. VINAY, F.E. VOGT, Waldenser, op. cit. 1530.

49 V. VINAY, F.E. VOGT, Waldenser, op. cit. 1531.

50 S.H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*, op. cit. 356.

51 Ibid. 352.

52 Die *Donatio Constantini* ist eine für die Entfaltung des mittelalterlichen Papsttums folgenreiche Dokumentenfälschung, in der Papst Silvester I. und seinen

Öffnung der Kirche für weltliche Dinge sahen die Waldenser einen Verlust an geistlicher Macht und Autorität verbunden.
Die Periodisierung der Kirchengeschichte anhand der konstantinischen Schenkung ist keine Erfindung der Waldenser, sondern geht, wie G. Olsen darlegt, bereits auf die Kanonisten im 12. Jahrhundert zurück, die den Terminus "*ecclesia primitiva*" zur Charakterisierung der vorkonstantinischen Kirche benutzt haben.[53] Damit forcierten sie eine Zweiteilung der Kirchengeschichte in die Zeit vor und nach Konstantin.[54] Diese Zweiteilung der Geschichte geht aber mit der Bewertung der beiden Perioden einher, die sich ebenfalls schon im 12. Jahrhundert, z.B. bei dem auch von Hus oft zitierten Bernhard von Clairvaux (1090-1153)[55], der Kritik an der verweltlichten nach-konstantinischen Kirche übte[56], findet. Ebenso wird ein Mangel an der Verwirklichung des apostolischen Ideals in der Kirche nach Konstantin bedauert.[57] Im Gegensatz dazu wird die vorkonstantinische Kirche als *ecclesia primitiva* im Idealbild der apostolischen Kirche charakterisiert.

An einer kirchlichen Reform im Sinne der *ecclesia apostolica* oder *primitiva* zeigte sich insbesondere die tschechische Reformbewegung[58] interessiert, auf deren Tradition Hus fußte. Die böhmische Reformbewegung war, wie es M.A. Schmidt ausdrückt, von einer "tiefen

---

Nachfolgern von Konstantin umfangreiche weltliche Machtbefugnisse zugespochen wurden, da der Kaiser von Silvester vom Aussatz geheilt worden war. Gemäß dem Dokument, das zur Zeit von Hus in seiner Echtheit nicht bezweifelt wurde, kam, um nur die beiden für Hus bedeutungsvollsten Zugeständnisse zu nennen, der päpstlichen Macht die Überordnung über die kaiserliche Macht zu. Ebenso wurde in ihm das päpstliche Primat anerkannt. Vgl. F. WINKELMANN, Konstantinische Schenkung, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 3, (Tübingen, ^{3}1986), 1787.

53 G. OLSEN, The idea of the *ecclesia primitiva*, op. cit. 86.

54 Ibid. 86.

55 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen, (Berlin, 1969). Vgl. 126f.

56 G. OLSEN, The idea of the *ecclesia primitiva*, op. cit. 82-84.

57 Ibid. 82-84.

58 Sekundärliteratur zur tschechischen Reformbewegung.
G. A. BENRATH, Wegbereiter der Reformation, (Bremen, 1967).
J. DACHSEL, Jan Hus, (Berlin, 1964).
R. FRIEDENTHAL, Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege, (München, 1972).
D. HOLETON, Sacramental and liturgical reform in late medieval Bohemia, in: STUDIA LITURGICA, Bd. 17, (1987), 87-96.
F. MACHILEK, Hus/Hussiten, in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. 15, (Berlin, New York, 1986), 710-735.
M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, in: C. ANDRESEN, Hrsg., Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, (Göttingen, 1982), 743-747.
M. SPINKA, John Hus' Concept of the Church, (Princeton, 1966).

und umfassenden Sorge um die Kirche" bestimmt.[59] Ihr Ziel war es, den so offensichtlichen Mißständen in der römischen Kirche, und im speziellen Sinne, der römisch-katholischen Kirche vor ihren Augen in Prag, abzuhelfen. Als Norm und Ziel ihrer Kritik stand ihnen immer wieder die frühe Kirche zur Zeit der Apostelgeschichte vor Augen.

Weil die tschechische Reformbewegung direkten Einfluß auf Hus ausgeübt hat, sollen ihre Vertreter hier ausführlicher dargestellt werden. Verbunden mit der böhmischen Reformbewegung waren Namen wie Konrad von Waldhausen (gest. 1369), Jan Milic (gest. 1374), Matej von Janov (1355-1394) und Thomas von Stitny (1331-1401). Kennzeichnend war für die mit diesen Namen verbundene Bewegung zum einen das Eintreten für die freie Predigt des Gotteswortes in der Landessprache. Zum anderen wurde die Kirche an der Schrift gemessen und sowohl unbiblische Traditionen abgelehnt als auch der unmoralische Verfall der römischen Kirche vom biblischen Maßstab her hinterfragt.

So wandte sich Waldhausen, der Begründer der tschechischen Reformbewegung, in heftigen Predigten gegen Gewinnsucht und geschlechtliche Unzucht in der Kirche und verurteilte die Habgier der Mönche, die Simonie und Reliquiensucht.[60]

Durch seine Predigten wurde Jan Milic erweckt, dessen theologische Konzeption von Mystik und Apokalyptik geprägt war.[61] Er gründete in Prag sein "Jerusalem", einen Häuserkomplex, in dem er Dirnen ein neues, besseres Leben ermöglichte. Dieser Institution war noch ein Predigerseminar angegliedert.[62] Durch Milic rückte die Eucharistie mehr in den Mittelpunkt der tschechischen Reformbewegung. Sie wurde täglich in "Jerusalem" gefeiert. Für Milic war der häufige Empfang des Altarsakraments die Grundlage der Veränderung bzw. Besserung des persönlichen Lebens des Kommunikanten zu einem dem Christenstand angemessenen Lebensstil hin. Infolgedessen erwartete er auch eine Veränderung der Kirche und der Gesellschaft.[63] Sein größtes Ziel war die Errichtung einer Kirche "ohne Fleck und Makel".[64] Zu seinen ekklesiologischen Aussagen zählt auch die Überzeugung, daß nur die Auserwählten gerettet werden.[65] Damit knüpft er an die augustinische

---

59 M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, op. cit. 743.
60 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 20f.
61 Ibid. 21.
62 D. HOLETON, Sacramental and liturgical reform, op. cit. 88.
63 Ibid. 88.
64 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 15.
G.A. BENRATH, Wegbereiter der Reformation, op. cit. 207, 213.
65 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 15.

Prädestinationslehre an.[66] Der Gedanke der *ecclesia primitiva* taucht in Milics grundlegender Verurteilung der scholastischen Theologie auf, die sich auf die Logik und Philosophie gründet. Demgegenüber fordert er die Rückkehr zum einfachen Evangelium, das auf der Wahrheit Christi beruht. Die Rückkehr zum apostolischen Leben findet sich einerseits in seiner Betonung der Eucharistie - gemäß Act. 2, 43-47 - und in der gemeinsamen Lebensform in "Jerusalem"[67], andererseits aber auch in seiner Forderung, zum einfachen Evangelium zurückzukehren.

Sein Schüler Matej von Janov entwickelte die Ansätze Milics noch fort und griff besonders den Prädestinationsgedanken wieder auf. Nach seiner ekklesiologischen Konzeption bilden die Prädestinierten, die die heilige Gnade empfangen haben, die wahre Kirche. Von ihnen sind die Verdammten zu unterscheiden, die nicht zum Leib Christi gehören, sondern die Kirche des Antichristen bilden. Die *communio sanctorum* der Prädestinierten bildet den mystischen Leib Christi.[68] Es wird deutlich, daß Janov hier auf die Ekklesiologie Augustins zurückgreift.[69] Eine Identifizierung der wahren Kirche mit der durch Papst und Kardinäle konstituierten sichtbaren Kirche lehnt Janov ab. Im Gegensatz dazu setzt er die korrumpierte empirische Kirche mit der Kirche des Antichristen gleich.[70] Aber auch die Konzeption der *ecclesia primitiva* hat in seinem ekklesiologischen Ansatz Bedeutung.[71] Wie auch Milic betont er den häufigen Empfang des Abendmahls.[72] Er verurteilt die philosophische Universitätstheologie und fordert stattdessen die einfache Predigt des schlichten Evangeliums. Nichtbiblische kirchliche Traditionen wie die Reliquien- und Bilderverehrung sowie der Verfall des Klerus und dessen weltliche Interessen werden vom apostolischen Ideal her verurteilt.[73] Eine Reform der Kirche ist für Janov nur durch die Rückkehr zu apostolischer Einfachheit möglich.[74]

Die tschechische Reformbewegung und Wyclif stimmen beide darin überein, daß sie die gegenwärtige römische Kirche sowohl von dem

---

66 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 21. Dachsel verweist allgemein auf die Aufnahme augustinischer Ideen bei Milic.

67 Vgl. dazu D. HOLETON, Sacramental and liturgical reform, op. cit. 88. Seine Beschreibung des Lebens in "Jerusalem" läßt sich gut im Blick auf Act 2, 43-47 verstehen.

68 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 19.

69 Zu diesem Ergebnis kommt auch M. Spinka. Ibid. 19.

70 Ibid. 19.

71 G.A. BENRATH, Wegbereiter der Reformation, op. cit. 218f.

72 Ibid. 214.

73 D. HOLETON, Sacramental and liturgical reform, op. cit. 88f.
M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 18-21.

74 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 21.

augustinischen Prädestinationsbegriff als auch von einer Ekklesiologie der idealisierten *ecclesia primitiva* her hinterfragen. Diese Grundübereinstimmung führte zu einer enthusiastischen Wyclifrezeption an der Prager Universität von Seiten der tschechischen Universitätsnation und später zu einer vehementen Verteidigung des englischen Theologen. Durch seine Lehrer wurde Hus mit dem Denken Wyclifs vertraut - durch seine Tätigkeit an der aus der tschechischen Reformbewegung hervorgegangenen Bethlehemsgemeinde blieb er auch mit dieser Tradition stets eng verbunden. Diese Feststellung bestätigt auch die oben eingenomme Position in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Hus und Wyclif.[75] Die zwischen Wyclif und der tschechischen Reformbewegung bestehenden Parallelen machten eine Rezeption wyclifitischer Gedanken für Hus einfach. Er wurde sogar durch seine mit der Reformationsbewegung verbundenen theologischen Lehrer an der Universität auf sie aufmerksam gemacht. Deshalb wird man ihm wohl am ehesten gerecht, wenn man ihn in der Tradition beider Gedankenströmungen sieht.

Um das ekklesiologische Umfeld von Hus vollständig darzustellen, ist im folgenden noch auf den Papalismus bzw. Kurialismus und den Konziliarismus einzugehen. Beide ekklesiologischen Ansätze sind entscheidend an der sichtbaren Kirche, der *ecclesia catholica*, orientiert. Bevor jedoch die Charakteristika der einzelnen Bewegungen innerhalb dieser, an der sichtbaren, katholischen Kirche orientierten Richtung dargestellt werden, soll als Grundvertreter des in ihnen allen vertretenen kirchlichen Positivismus Thomas von Aquin zur Sprache kommen.

Thomas von Aquin hat in seinem umfangreichen theologischen Werk der Lehre von der Kirche keinen eigenen Abschnitt gewidmet. Seine Aussagen über die Idee und das Wesen der Kirche finden sich in der Regel im Zusammenhang der Sakramentslehre oder der Christologie.
Zunächst finden sich wichtige Aussagen über die Kirche in seiner Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses.[76] Thomas beschreibt die Kirche hier im Vergleich mit dem menschlichen Körper als *corpus*, das so vom heiligen Geist belebt wird wie der menschliche Leib von der Seele.

---

[75] S.o. 17.

[76] THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia*, (Parmae, 1865), Bd. XVI, 147ff. Vgl. Dr. J. GOTTSCHICK, Hus', Luthers's uns Zwingli's Lehre von der Kirche, in: ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, Bd. 8, 1886, 345-395. Vgl. 348.

Die *"ecclesia sancta est idem quod congregatio fidelium."* So definiert er die Kirche und charakterisiert sie fernerhin als *una*, denn sie ist durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung geeint. Sie ist gleichzeitig universal hinsichtlich der Zeit und des Ortes, denn sie beginnt mit Abel und wird weiter bestehen bis zum Ende der Zeit. Die örtliche Universalität begründet Thomas, *"quia est (ecclesia) per totum mundum"*. Auch die Dreiteilung der Kirche in die *ecclesia triumphans, militans* und *dormiens* vertritt er an dieser Stelle. In Abgrenzung zu dem Reich des Bösen, dessen Haupt der Teufel bzw. der Antichrist ist[77], bezeichnet er die Kirche als *sancta*. Durch Heiligkeit ist die Kirche auch deshalb charakterisiert, weil ihre Glieder durch das Blut Christi gereinigt sind und den heiligen Geist besitzen. Letztlich ist sie auch deshalb heilig, weil sie die Wohnstätte der Trinität ist.[78]

Das Bild der Kirche als *corpus mysticum* greift Thomas in seiner *Summa* unter christologischen Gesichtspunkten auf, indem er Christus als das *caput ecclesiae* beschreibt.[79] Christus ist das Haupt der Kirche. Thomas nennt drei Übereinstimmungen zwischen dem menschlichen Haupt und Christus als dem Haupt der Kirche. Die Parallelität zeigt sich hinsichtlich des *ordo*, der *perfectio* und der *virtus*.[80] Dem *ordo* gemäß, weil der Kopf der erste Teil des Körpers ist, wie Christus, der Gott am nächsten stehende, der erste Teil der Kirche ist. Der *perfectio* gemäß, weil im Kopf alle Gefühle und Wahrnehmungen sitzen, und weil ihm von dort her für den ganzen Körper eine besondere Stellung zukommt. Dies gilt übertragen auch von Christus, der die Fülle aller Gnaden besitzt. Schließlich ist Christus Haupt der Kirche, weil er *"virtutem habet influendi gratiam in omnia membra ecclesiae"* und durch ihn so alle Glieder beeinflußt werden. Dies entspricht der Leitungsfunktion des menschlichen Hauptes, durch das *"sensum et motum in membra influit"*.[81]

Fernerhin beschäftigt Thomas die Frage, ob Christus das Haupt aller Menschen ist.[82] Er unterstreicht die Rechtmäßigkeit dieser These, führt aber verschiedene Unterschiede hinsichtlich dieses Aspektes zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Leib an. Während die Glieder des natürlichen Leibes alle zur gleichen Zeit existieren, ist das *corpus mysticum* zeitlich universal und besteht *"ex hominibus, qui fuerunt a*

---

77 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, III, op. cit. q.8, a. 7f.

78 THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia*, Bd. XVI, op. cit. 147ff.
Vgl. Dr. J. GOTTSCHICK, Lehre von der Kirche, op. cit. 348.

79 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, III, op. cit. q.8.

80 Ibid. III, q.8, a. 1.

81 Ibid. III, q.8, a. 1.

82 Ibid. III, q.8, a. 3.

principio mundi usque ad finem ipsius".[83] Jedoch unterscheidet Thomas die Glieder der Kirche nach zwei Kategorien, nämlich in die Glieder, die *in actu* Glieder des mystischen Leibes sind, und die, die *in potentia* Glieder dieses Leibes sind. Er betont: *"membra corporis mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia".*[84] Diejenigen, die *in actu* Glieder des mystischen Leibes sind, sind dieses durch die *fruitio patriae*, die *caritas* oder die *fides.*[85] Demgegenüber sind diejenigen, die *in potentia* Glieder des *corpus mysticum* sind, entweder nach der *potentia* der göttlichen Prädestination oder nach einer *potentia*, die nicht aktualisiert wird, Glieder des Leibes.[86] Mit den Letztgenannten sind die Nichtprädestinierten gemeint.

Grundsatz jedoch ist für Thomas von Aquin die unerschütterliche Tatsache, daß durch diese Definition alle Menschen Glieder des mystischen Leibes sind und daß deshalb Christus auch das Haupt aller Menschen ist. Mit dieser Ausage will er Ansätze widerlegen, in denen behauptet wird, Christus sei nicht das Haupt aller Menschen, weil das Haupt eines Körpers nur eine Beziehung zu den Gliedern seines Leibes habe. Solcher Argumentation zur Folge können die Ungläubigen nicht der Kirche angehören und Christus ist folglich nicht ihr Haupt. Ebenso will Thomas den Ansprüchen an eine reine Kirche im Sinne von Eph. 5, 27 widersprechen, die unter Hinweis auf diese Textstelle betonen, daß es auch unter den Gläubigen viele Sünder gäbe und somit folgern wollen, daß Christus auch nicht das Haupt aller gläubigen Menschen sei.[87] Diese Ansätze weist Thomas mit seiner Beweisführung zurück.

Der eigentliche Maßstab der Zugehörigkeit zur Kirche ist für Thomas die Prädestination durch Gott, d.h. für ihn wird der Umfang der Kirche durch die göttliche Prädestination definiert.[88] Allerdings umfaßt für Thomas von Aquin nach den oben genannten Ausführungen der *corpus mysticum* auch diejenigen, die letztlich abfallen werden, und die, bei denen die *potentia* nie in die Tat umgesetzt werden wird. Hier wird also der eigentliche Maßstab der Zugehörigkeit zur Kirche, die Prädestination, durch die Unterscheidung *"in actu"* und *"in potentia"* aufgeweitet.

Der spirituelle Kirchenbegriff wird bei Thomas von einem stark an der empirisch-hierarchischen Kirche orientierten Kirchenbegriff begleitet. Thomas kann die Kirche demnach nicht nur als *numerus predestinatorum*

---

83 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, op. cit. III, q.8, a. 3.
84 Ibid. III, q.8, a. 3.
85 Ibid. III, q.8, a. 3.
86 Ibid. III, q.8, a. 3.
87 Ibid. III, q.8, a. 3.
88 Ibid. I, q.23, a. 7.

definieren, sondern auch und gerade als Institution der römischen Kirche, die unter der Leitung des Papstes steht. Gottschick betont, daß hierin für Thomas kein Widerspruch lag, sondern daß die hierarchische Kirche für ihn ein unentbehrliches Mittel der Heilszueignung Gottes an den einzelnen Gläubigen darstellte.[89] Es besteht also eine enge Verknüpfung zwischen dem spirituellen und dem rechtlichen Kirchenbegriff, die sich darin zeigt, daß es die römische Kirche ist, durch die das Heil vermittelt wird. Während nur Gott selbst die Zahl der Prädestinierten bekannt ist[90] und der einzelne sich nur durch eine spezielle *revelatio Dei* seines Glaubens gewiß werden kann[91], wird durch die institutionelle römische Kirche das Heil an die Gläubigen vermittelt. Thomas sieht in der römischen Kirche eine sakramentale Heilsanstalt, durch die das Haupt der Kirche sich seine Glieder schafft und in der Verbindung mit ihnen bleibt. Dieser Grundsatz findet sich auch bei Augustin, der in der Kirche die Mutter bei der Zeugung eines Gläubigen sah und damit die Bedeutung der Kirche stark unterstrich bzw. ihr eine kooperative Funktion in dem Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes bei der Wiedergeburt zusprach. Allerdings hatte Augustin diesen Grundsatz auf die *ecclesia sancta*, d.h. auf die Gemeinschaft derer, die gegenwärtig im Status der Gerechtigkeit sind, beschränkt[92], während Thomas sie auf die römische, priesterlich-hierarchische Kirche bezieht.

Diesen Gesichtspunkt bringt Thomas zum Ausdruck, wenn er nach der Auslegung der ekklesiologischen Aussagen des altkirchlichen Symbols über die Vergebung der Sünden handelt.[93] Er erklärt an dieser Stelle, daß die Kirche faktisch durch die Teilnahme an den Sakramenten entsteht, d.h. sich aus denen konstituiert, die an den Sakramenten teilhaben.[94] Damit ist das Heil grundlegend an die römische Kirche und ihre hierarchische Institution gebunden. Besondere Bedeutung kommt dabei dem Priester und dem höheren Klerus zu, der diese Sakramente austeilt und damit eine Mittlerfunktion zwischen Gott und dem Gläubigen einnimmt. Durch die Übernahme der antidonatistischen Lehre Augustins

---

89 Dr. J. GOTTSCHICK, Lehre von der Kirche, op. cit. 352.

90 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, I, op cit. q. 23, a. 7.

91 Ibid. II,1, op. cit. q. 112, a. 5.

92 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 28f. Vgl. auch HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin, op. cit. 267: "Die unsichtbare *unitas caritatis*, die *communio sanctorum*, nicht das kirchliche Amtstum ist der eigentlich aktive Faktor in der Heilstätigkeit der Kirche."

93 THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia*, Bd. XVI, op. cit. 148.

94 Ibid. 148.
THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae, Supplementum*, q. 17, a. 1. "*Sed quia ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur.*"

ist die Wirksamkeit der Sakramente, aber auch die dem Kleriker zukommende Autorität, unabhängig von seiner persönlichen Würdigkeit.[95] Der in dieser Lehre liegende Grundsatz der Heilsnotwendigkeit der römischen Kirche bindet den Gläubigen an die kirchliche Autorität, die in den Klerikern präsent ist.

Zwar betont Thomas einerseits, daß der Priester bei dem Gebrauch der Schlüsselgewalt nicht nach eigenem Ermessen handeln darf, sondern an den Willen Gottes gebunden ist, da seine Anordnungen sonst keine Wirksamkeit haben[96], andererseits aber wird gegenüber der hierarchischen Amtsgewalt doch Gehorsam gefordert und der Anspruch erhoben, in göttlicher Autorität zu sprechen. In diesem Sinne sind Absolution und Exkommunikation – bzw. deren Aufhebung – als göttliche Urteile zu verstehen und zu akzeptieren.[97] In diesen Zusammenhang ist auch die Tatsache einzuordnen, daß Thomas der Kirche Infallibilität zuspricht.[98] Ihre Irrtumslosigkeit bezieht er sowohl auf die Lehre als auch auf Punkte, die die Schlüsselgewalt betreffen. Besonders spitzt sich diese kirchliche Macht in der Person des Papstes zu.[99] Der Papst ist aber nicht nur die oberste geistliche Autorität, sondern auch die weltliche Obrigkeit ist ihm untergeordnet.[100]

---

95 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae, Supplementum*, op. cit., q. 19, a. 5, ad 3. "*Et ideo dicit* (Augustin) *quod etiam per malos sacramenta ministrat* (*deus*). *Et inter alia sacramenta etiam absolutio, quae est usus clavium, computari debet.*"

96 Ibid. q. 18, a. 4. "*Respondeo dicendum quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. ... Sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis quando divinitas eos moverit. ... Unde, si praeter illum motum divinum uti sua potestate praesumpserit, non consequeretur effectum,... Et praeter hoc, a divino ordine averteretur, et sic culpam incurreret.*"

97 Ibid. q. 18, a. 3. Thomas schreibt, "*quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cuius minister est.*"

98 Ibid. q. 25, a. 1.'*Ecclesia generalis non potest errare*'.
Ibid. q. 25, a. 2. "*Sed hoc videtur valde periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus, ..., si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, iam robur auctoritatis sacrae Scripture perit. Et similiter, si in praedicatione Ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiae alicuius auctoritatis ad roborandam fidem.*"

99 Ibid. q. 40, a. 6. "*Et ideo, cum tota Ecclesia sit unum corpus orportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesia, supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis ecclesia regitur. Et haec est potestas Papae.*

100 Ibid. q. 40, a. 6. "*Ut membra maneamus in capite nostro Apostolico throno Romanorum Pontificium, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes ipsum rogantes prae omnibus. Quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et ligare, loco illius qui ipsum aedificavit, et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit; cui omnes iure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt.*"

Das sehr die sichtbare Kirche betonende und die römische Kirche als Institution der Heilsvermittlung betrachtende Konzept von Thomas von Aquin kann als Grundlage für die verschiedenen Richtungen ekklesiologischer Anschauungen innerhalb der römischen Kirche betrachtet werden. Ihnen allen, d.h. dem Papalismus, Kurialismus und Konzilarismus, ist gemeinsam, daß sie die wahre Kirche mit der irdisch-sichtbaren, römisch-katholischen Kirche, der *ecclesia catholica*, gleichsetzen, die als solche auch mit dem Leib Christi identifiziert wird.[101] D.h. die *ecclesia invisibilis*, die in Augustins Ekklesiologie den Gegenpol zu der starken Betonung der empirischen Kirche bildet, wird in den Ansätzen dieser Richtungen gar nicht oder nur geringfügig berücksichtigt. Da der Konziliarismus den Papalismus in seiner extremen Betonung des Papsttums korrigeren will, ist es sinnvoll, mit einer Darstellung des letzteren zuerst einzusetzen.

Der Papalismus oder Kurialismus[102] schreibt dem Papst bzw. der Kurie als dem höchsten Gremium der Kirche, das den Papst in seiner Funktion als Leiter der Kirche unterstützt und somit praktisch sein "Regierungskabinet" darstellt, die höchste kirchliche und weltliche Macht zu. Die Anfänge des Papalismus reichen weit in die Kirchengeschichte zurück und sind schon im frühen Hegemonieanspruch Roms begründet. Letzterer forderte für den römischen Bischof eine Sonderstellung gegenüber den anderen Bischöfen - eine Forderung, die in der scholastischen Lehre mit Nachdruck erhoben wurde, die jedoch dem historischen Sachverhalt -zumindest in der frühen Kirche- nicht gerecht wird. Der mit der konstantinischen Schenkung verbundene Anspruch auf das geistliche und das weltliche Schwert unterstrich diese besondere Position des Papstes noch. Bereits Papst Gelasius I. (492-496)[103] brachte in einem Schreiben an Kaiser Anastasius I. zum Ausdruck, daß er zwar in den Ordnungen der Staatsverfassung dem Kaiser gehorche, ihm aber als der von Gott eingesetzte Priester überlegen sei.

---

[101] A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, op. cit. 457.

[102] Sekundärliteratur zum Papalismus bzw. Kurialismus.
T. GEORGE, Theology of the Reformers, Nashville, Tennessee, 1988.
H. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, (Darmstadt, ²1961).
S. H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*: the crisis of late medieval ecclesiology, in: VIATOR. MEDIEVAL AND RENAISSAANCE STUDIES, Bd. 7, (1976), 347-378.
G. LEFF, Heresy in the later middle Ages, 2 Bde., (New York, 1967).
B. TIERNEY, The Crisis of Church and State, 1050-1300, (Englewood Cliffs, N.J., 1964).

[103] W. DELIUS, Gelasius I., in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 2, (Tübingen, ³1986), 1308.

Im Mittelalter wurde unter Anknüpfung an diese Tradition die päpstliche Autorität in der Kirche immer mehr ausgebaut. Zugleich wurden immer größere Ansprüche auch hinsichtlich der *potestas temporalis*, d.h. der weltlichen Macht, gestellt. Als Päpste, die diese Ansprüche immer weiter ausgebaut haben, sind vor allem Papst Gregor VII. (1073-1085), Papst Innocenz III. (1198-1216) und Papst Bonifacius VIII. (1294-1303) zu nennen, der die Bulle *Unam sanctam* (1302)[104] erlassen hat.

In seinem bekannten *Dictatus Papae* (1075) stellte Gregor VII die Machtbefugnisse und Privilegien des päpstlichen Stuhls zusammen. Dieser Text demonstriert eindrücklich die Ansprüche, die im Papalismus von den Päpsten erhoben wurden. Hinsichtlich des Anspruchs auf höchste kirchliche Autorität des Papstes innerhalb der römischen Kirche legt Gregor fest, daß es dem Papst allein erlaubt ist, Bischöfe ab- und einzusetzen[105] bzw. sie an einen anderen Ort zu versetzten[106], neue Gemeinden zu bilden und Bistümer zu teilen bzw. zusammenzulegen.[107] Er hat fernerhin die Macht, ohne die Mitwirkung einer Synode Bischöfe abzusetzen oder Gebannte wieder in die Kirche aufzunehmen.[108] Die Legaten des Papstes führen den Vorsitz auf Bischofskonzilien[109] und eine Synode ist nur dann eine allgemeine Synode, wenn sie vom Papst selbst einberufen wurde.[110] Neben der kirchenpolitischen obersten Autorität untersteht dem Papst auch die kirchliche Lehre und die höchste legislative *auctoritas*, denn weder ein Rechtssatz bzw. Gesetz noch ein Lehrbuch erhält Gültigkeit für die Kirche, es sei denn durch die Bestätigung des Papstes.[111] Aber der Papst beansprucht über die höchste kirchliche Macht innerhalb der römischen Kirche hinaus auch Autorität über die anderen Kirchen, deren wichtigste Angelegenheiten vor den apostolischen Stuhl gebracht werden sollen.[112]

Die Person des Papstes selbst ist nicht nur jedem kirchlichen oder weltlichen Richturteil entzogen und damit unantastbar[113], sondern darf

---

[104] H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, (Freiburg,1965), Nr. 870ss, S. 279ff.

[105] C. MIRBT, K. ALAND, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd 1, (Tübingen, ^{6}1967). Vgl. Bd 1, Nr. 547, S. 282, *Dictatus Papae*, These 3.

[106] Ibid., *Dictatus Papae*, These 13.

[107] Ibid., *Dictatus Papae*, These 7.

[108] Ibid., *Dictatus Papae*, These 25.

[109] Ibid., *Dictatus Papae*, These 4.

[110] Ibid., *Dictatus Papae*, These 16.

[111] Ibid., *Dictatus Papae*, These 7 und 17.

[112] Ibid., *Dictatus Papae*, These 21.

[113] Ibid., *Dictatus Papae*, These 18 und 19.

sich auch der kaiserlichen Insignien bedienen.[114] Die besondere Dignität des Papstes drückt sich auch in der elften These aus, in der festgehalten wird, daß der Name des Papstes einzig in der Welt ist. Aber auch das Heil des Papstes ist bereits mit der gültigen Wahl in das Papstamt verbunden, denn die Heiligwerdung des römischen Bischofs geschieht aufgrund der Verdienste des heiligen Petrus.[115] Eine ähnliche Generalzusage erhebt Gregor auch für die römische Kirche, von der gilt, daß sie weder jemals in einen Irrtum gefallen ist, noch je in einen Irrtum fallen wird.[116]

Inwieweit der Papst auch über größte weltliche Gewalt verfügt, zeigt sich vor allem darin, daß er die Macht hat, den Kaiser abzusetzen.[117] Fernerhin gilt, daß alle Fürsten als Zeichen ihrer Unterwürfigkeit unter die Autorität des Papstes nur seine Füße küssen dürfen, nicht aber die eines anderen Menschen.[118] Ein Ausdruck der *potestas temporalis* des Papstes ist es aber auch, daß er das Recht für sich in Anspruch nimmt, Untertanen von ihrer Treueverpflichtung gegenüber Ungerechten zu entbinden.[119]

Mit diesem *Dictatus Papae* war die eindeutige Vormachtstellung des Papstes in der Kirche und in der Welt gesichert. Es wird aber auch nur allzu offensichtlich, daß die dem Papst geschaffene Position nur zu leicht zu eigennützigen Mißbrauch verleitet bzw. verführt. Innozenz III baute die papalistische Idee noch weiter aus und verstand sich selbst als jemand, der eine Mittelposition zwischen Gott und Mensch einnimmt. Damit wurde die Dignität des Papstes über das Menschliche erhoben.

Den Höhepunkt erlebte der Papalismus unter Bonifacius VIII. Besonders wurde diese Tendenz in der von Bonifacius erlassenen Bulle *Unam Sanctam* deutlich, die auf die sichtbare Kirche als Heilsvermittlerin und Verwalterin der wahren Sakramente größtes Gewicht legte. Gleichzeitig wird das Gliedsein in der römischen Kirche aber auf die Untertänigkeit unter den Papst zugespitzt. So geht Bonifacius sogar so weit zu formulieren, daß es für jeden Menschen heilsnotwendig sei, sich dem römischen Papst unterzuordnen.[120] Der um die Stellung des Papstes

---

[114] C. MIRBT, K. ALAND, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd 1, (Tübingen, ^{6}1967). Vgl. Bd 1, Nr. 547, S. 282, *Dictatus Papae*, These 8.

[115] Ibid., *Dictatus Papae*, These 23.

[116] Ibid., *Dictatus Papae*, These 22.

[117] Ibid., *Dictatus Papae*, These 12.

[118] Ibid., *Dictatus Papae*, These 9.

[119] Ibid., *Dictatus Papae*, These 27.

[120] H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Nr. 875, S. 281. *"Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis."*

konzipierte Kirchenbegriff des Papalismus konnte in einer Formulierung wie der von Aegidius Romanus (ca. 1245-1316) geprägten Formel: "*Papa qui potest dici ecclesia*" ihren Höhepunkt erreichen.[121] Gerade in dieser Hinsicht ist die Bulle *Unam sanctam* als Gipfelpunkt der papalistischen Lehre zu bezeichnen, denn sie betont die Inhalte dieser Richtung am schärfsten.

In seiner Bulle legt Bonifacius nicht nur fest, daß die durch den Papst präsidierte und repräsentierte römische Kirche alleinige Heilsvermittlerin ist, sondern erhebt unter Berufung auf *Lk 22, 38* den Anspruch, als *episcopus universalis*, höchste Autorität über das geistliche und weltliche Schwert zu haben.[122] Durch diese zweifache, ihr von Gott gegebene Macht steht die Kirche über jeder säkularen Ordnung. Jeder Staat und jedes Individuum ist ihr den heilsnotwendigen Gehorsam schuldig. Diese prinzipiellen Aussagen von der Macht der Kirche gelten in erster Linie von ihrem hierarchischen Oberhaupt, nämlich dem Papst und der Kurie. Durch die apostolische Sukzession verstehen sich Papst und Kardinäle als Nachfolger Petri bzw. der Apostel.

Bedenkt man diesen papalistischen Kirchenbegriff unter ekklesiologischen Gesichtspunkten, so wird deutlich, daß es sich hier weniger um Ekklesiologie, also Lehre von der Kirche handelt, als vielmehr um kirchenrechtliche Sachverhalte. Zwar wird das Konzept der *ecclesia catholica*, das in der römischen Kirche die wahre Kirche sieht und an Augustin und Thomas von Aquin anknüpfen kann, zugrunde gelegt, aber im Grunde steht die kirchenrechtliche Sicherung des päpstlichen Primats im Vordergrund. Diese Tendenz hat bei Bonifacius VIII und in der von ihm verfaßten Bulle *Unam sanctam* ihren Höhepunkt erreicht, weil die nachfolgenden Päpste zwar *de doctrina* dieselben Machtansprüche erhoben, aber *de facto* sowohl durch das Exilpapstum in Avignon als besonders durch das große westliche Schisma schwächere Positionen einnahmen.

Als Gegenbewegung zum Papalismus entstand vor allem angesichts des großen westlichen Schismas (1378-1417), in dem zwei und ab 1409 drei Päpste sich gegenseitig exkommunizierten und bekämpften, und damit sowohl die Aporien des papalistische Konzepts aufzeigten als auch die ganze römische Kirche in ihrer Wahrhaftigkeit erschütterten, der Konziliarismus.[123] Ihm ging es um eine Reform dieser einseitig auf den

---

[121] H. JEDIN, Ekklesiologie um Luther, (Berlin, Hamburg, 1968), 11.

[122] H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Nr. 873.

[123] Sekundärliteratur zum Konziliarismus.
T. GEORGE, Theology of the Reformers, Nashville, Tennessee, 1988.

Papst konzentrierten Macht und der Verfallszustände im Klerus der römischen Kirche. Deshalb drängte er auf eine *reformatio in capite et in membris.*[124] Das bedeutete in erster Linie eine Entmachtung des Papsttums bzw. der Kurie, deren Herrschaft auf die *potestas spiritualis* begrenzt werden sollte.[125] Dem augustinischen Ansatz folgend[126] sollte die höchste kirchliche Instanz nicht mehr der Papst, sondern ein Generalkonzil sein.[127] Dabei ging es dem Konziliarismus nicht um eine grundsätzliche Abschaffung des Papsttums, sondern nur um eine angemessene Einschränkung seiner Macht. Die Vertreter des Konziliarismus begründeten eine Relativierung der *plentitudo potestatis* des Papstes mit dem Argument, daß diese nur Gott allein zukommt.
Kirchenrechtlich bot sich den Vertretern des Konziliarismus die Möglichkeit, sich auf die die Unantastbarkeit des Papstes einschränkende Formulierung *"nisi deprehendatur a fide devius"* zu berufen.[128] Sie konnten also die gegeneinander kämpfenden Päpste des Glaubensabfalls bezichtigen, weil diese durch ihr Handeln die Integrität der Kirche antasteten. Aber die Opposition des Konziliarismus begnügte sich nicht nur mit den ihnen kirchenrechtlich verbleibenden Möglichkeiten. So vertrat William von Ockham (1285-1349)[129] in Opposition zu den von Gregor VII verfaßten Thesen die Meinung, daß jeder Mensch ein rechtmäßiges Generalkonzil einberufen könne. In der Ekklesiologie von **Jean Gerson** (1363-1429)[130], der maßgeblich an der Beseitigung des päpstlichen Schismas beteiligt war, wird das Konzil im Falle des

---

H. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, (Darmstadt, ²1961).
S. H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*: the crisis of late medieval ecclesiology, in: VIATOR. MEDIEVAL AND RENAISSAANCE STUDIES, Bd. 7, (1976), 347-378.
G. LEFF, Heresy in the later middle Ages, 2 Bde., (New York, 1967).
B. TIERNEY, Foundations of Conciliar Theory, (Cambridge, 1955).

124 S.H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*, op. cit. 366.
125 H. JEDIN, Ekklesiologie um Luther, op. cit. 13.
126 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 17-20.
127 Zitiert bei H. JEDIN, Ekklesiologie um Luther, op. cit. 13.
128 Zitiert bei B. TIERNEY, Foundations of Conciliar Theory, 248.
129 J. KLEIN, W. v. Ockham, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd 4, (Tübingen, ³1986), 1556-1562.
130 Sekundärliteratur zu Jean Gerson.
L. ABRAMOWSKI, J. Gerson, *De consilii evangelicis et statu perfectionis*, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für Ernst Bizer, (Neukirchen, 1969), 63-78.
W. DRESS, Die Theologie Gersons, (Gütersloh, 1931).
W. DRESS, Gerson und Luther, in: ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, Bd. 52, (1933), 122-161.
H. KRAMME, Gerson, Johannes, in: DEUTSCHE LITERATUR DES MITTELALTERS. VERFASSERLEXIKON, (²1980), 1266-1274.
J.B. MORRALL, Gerson and the Great Schism, (Manchester, 1960).

Versagens oder Mißbrauchs päpstlicher Macht dem Papst übergeordnet. Damit ist die konziliare Oberherrschaft über den Papst auf den Notfall beschränkt.[131] Dieser Ansatz ermöglichte es aber angesichts der drei einander widerstrebenen Päpste ein Konzil einzuberufen, daß in der Lage war die gespaltene Christenheit wieder zu einen. Dies ist schließlich in dem Konzil zu Konstanz, das unter der Schutzherrschaft des deutschen Kaisers Sigmund stattfand, geschehen.

Obwohl auch Hus der konziliaren Idee anhing, fanden Gerson und Hus keinen ekklesiologischen Konsens. Dies lag darin begründet, daß beide Theologen von grundlegend unterschiedlichen Ansätzen her die konziliare Idee vertraten. Während Hus die hierarchische Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt durch die Lehre von der wahren Kirche als *ecclesia invisibilis* in Frage stellte, hielt Gerson an der *ecclesia visibilis* als ekklesiologischem Grundsatz fest. Dies gilt auch für den Konziliarismus allgemein. In seinem Grundansatz bleibt er der sichtbaren Kirche gegenüber positiv eingestellt. Es geht ihm in erster Linie um eine hierarchische Machtverschiebung. Zwar sahen auch die Vertreter des Konziliarismus die Notwendigkeit einer Reform innerhalb des Klerus, die den Mißbräuchen, der Unzucht und der Simonie entgegenwirken sollte, aber eine von der Prädestination ausgehende und somit an den Kirchenbegriff der wahren Kirche als *ecclesia invisibilis* anknüpfende Ekklesiologie erscheint dem Konziliarismus genauso unhaltbar wie einer papalistischen bzw. kurialistischen Ekklesiologie. Für beide Ansätze war deshalb die von Hus betriebene Hinterfragung der *ecclesia catholica* durch die an den Prädestationsbegriff gebundene unsichtbare Kirche nicht akzeptabel.

Um das Bild von der Ekklesiologie zur Zeit von Hus abzurunden, sei schließlich noch Bernhard von Clairvaux[132] (1091-1153) erwähnt. Der Zisterziensermönch hat durch seine bildhaften Aussagen über die Kirche Einfluß auf Hus ausgeübt, der in seinen Synodalpredigten und in seiner Schrift *De Ecclesia* auf Bernhard mehrfach zurückgreift. Gemeinsam ist beiden auch die kritische Beurteilung des Papalismus. Bernhards Hauptwerk *De Consideratione ad Papam Eugenium* übte grundlegende Kritik an der papalistischen Ekklesiologie, ohne jedoch das Konzept des

---

[131] S.H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*, op. cit. 367.

[132] Sekundärliteratur zu Bernhard von Clairvaux.
Y. CONGAR, Die Ekklesiologie des Hl. Bernhard, in: J. LORTZ, Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker, (Wiesbaden, 1955), 76-119.
J. LECLERCQ, Bernhard von Clairvaux, in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. 5, (Berlin, New York, 1980), 644-651.

ecclesia catholica so massiv in Frage zu stellen wie Hus. Auch ihm ging es - genauso wie dem Konziliarismus - in erster Linie um eine Reform innerhalb des vorgegebenen ekklesiologischen Systems. Hus' Kritik, mit der er sich des öfteren auf Bernhard beruft, greift im Ansatz aber noch wesentlich weiter als die des Abtes von Clairvaux, weil er das Konzept der *ecclesia invisibilis* explizit als Instrument gegen die *ecclesia catholica* verwendet. Soweit geht Bernhard in seiner Ekklesiologie nicht.

Die Kirche ist für Bernhard die Gesamtheit der gläubigen Seelen; er bezeichnet sie als: *ecclesia perfectorum, congregatio iustorum, ecclesia electorum* bzw. *ecclesia praedestinatorum.* In diesem Sinne kann er auch formulieren: *"Ipsi (electi) ecclesia sunt"*.[133] Er charakterisiert die Kirche der Auserwählten dahingehend, daß er sie als die Gesamtheit der Menschen bezeichnet, die Gott folgen und ihm in tätiger Liebe dienen. Daß sich diese Kirche für Bernhard auch als sichtbare Kirche konstituiert wird darin deutlich, daß er die Kirche als *populus* betrachtet, deren Grundsatz die *caritas* ist.

Besondere Bedeutung für die ekklesiologischen Aussagen Bernhards haben die Bilder, die er für die Kirche gebraucht. Dabei mißt er dem augustinischen Gleichnis von der Kirche als Leib Christi weniger Bedeutung zu. Wichtiger ist für ihn das Bild der Kirche als Braut Christi, das dem Hohenlied entnommen ist. Er deutet das mystische Bild der Vermählung zwischen Braut und Bräutigam sowohl auf Christus und die Kirche als auch auf die Beziehung des einzelnen zu Christus. Allerdings betont Bernhard immer wieder, daß die Einzelseele nur in der Kirche zur Braut wird. Bernhard legt das Bild von Braut und Bräutigam gezielt im Hinblick auf die Heiligung aus. Deshalb ermahnt er in diesem Zusammenhang immer wieder zur Verwirklichung der Liebe, die Braut und Bräutigam miteinander verbindet, im persönlichen Leben des einzelnen Christen. Dies geschieht dadurch, daß man die *caritas* persönlich in die Tat umsetzt. Ähnlich nimmt Bernhard auch das Bild vom Weinstock auf. Als wahre Reben erweisen sich die wahrhaft gläubigen und geistlich gesinnten Christen.[134]

Die Kirche ist für Bernhard mehr als nur die sichtbare kirchliche Institution. Diese Grundansicht drückt sich in Bernhards Ekklesiologie darin aus, daß seiner Meinung nach die *ecclesia* vor ihrer Vollendung durch die Wiederkunft Christi am Ende der Tage immer zugleich himmlische und irdische Kirche ist. Diese innere Gebrochenheit, die sich

---

[133] Zitiert bei Y. CONGAR, Die Ekklesiologie des Hl. Bernhard, op. cit. 79.

[134] Beide Bilder haben auch bei Hus in seiner Ekklesiologie besondere Bedeutung.S.u. 74ff.

aus dem menschlichen Dualismus zwischen Heiligung und Sündigen ergibt, wird erst durch die mit der Parusie verbundenen Auferstehung überwunden. Für die irdische Kirche, die *ecclesia militans*, in der die Gläubigen in Anfechtungen verwickelt sind, gilt, daß sie ein *corpus permixtum*[135] ist. Erst am jüngsten Tage wird es eine reine Kirche geben. Dann erst wird die Braut vor dem Bräutigam ohne Fleck und Makel erscheinen.[136]

Aber Bernhards Ekklesiologie ist nicht nur hinsichtlich seiner Kirchenidee von Interesse, sondern auch im Blick auf seine Stellungnahmen zu den Ordnungen der römischen Kirche und der in diesem Zusammenhang von ihm geübten Kritik. Grundsätzlich hält Bernhard an der hierarchischen Autorität in der Kirche fest. Er erkennt sowohl den päpstlichen Primat als auch den bischöflichen Primat an. Allerdings sieht er im päpstlichen und in jedem anderen kirchlichen Amt kein Vorrecht, sondern eine Pflicht. Er hält darüber hinaus an dem Grundsatz fest, daß das amtliche Apostolat an das sittliche Apostolat gebunden ist, d.h. daß der Inhaber des Papst- bzw. eines Bischofsamtes nicht nur die damit verbundenen Rechte erhält, sondern auch apostolisch, d.h. nach dem Vorbild der Apostel, leben muß. In dieser Ansicht wird deutlich, daß Bernhard im Gebrauch des Wortes "apostolisch" einen besonderen Akzent auf die moralisch-geistliche Ebene legt. Die Rolle der Prälaten und jedes Gliedes in der kirchlichen Hierarchie beschreibt Bernhard als die eines Werkzeuges. Ihre Autorität ist an ihren apostolischen Dienst gebunden. In diesen Formulierungen zeigt sich schon ein Problembewußtsein für die in der Zeit von Hus akut auftretende donatistische Frage.[137]

Grundsätzlich erkennt Bernhard die *plentitudo potestatis* des Papstes an. Allerdings betont er, der Papst sollte die Rolle der örtlichen Kirchen achten. In diesem Sinne verteidigt er das bischöfliche Recht gegen päpstliche Übergriffe im Rahmen des erstarkenden Papalismus. Auch die Lehre von den zwei Schwertern lehnt Bernhard nicht prinzipiell ab. Allerdings legt er das Schwergewicht auf das geistliche Schwert und mahnt, das weltliche Schwert nur in "christlichen" Zusammenhängen zu gebrauchen. Während Bernhard diese Grundsätze *de doctrina* durchaus stehen ließ, übte er an den Zuständen, die sich *de facto* ergaben, vehemente Kritik. Er warf dem Papst vor, über die weltlichen Belange

---

[135] Die von Bernhard in diesem Zusammenhang verwendeten Gleichnisse vom mit Unkraut durchsetzten Acker und vom Fischernetz finden sich auch bei Hus. S.u. 60.

[136] Diese Ansicht vertritt auch Hus. S.u. 71.

[137] Vgl. die Kritik der Waldenser und Franziskaner. S.o. 20ff.

sein eigentliches Amt zu vernachlässigen. Denselben Vorwurf machte er der Kurie. Demgegenüber forderte er eine Rückkehr der Kirche zu ihrem geistlichen Proprium.

Aus den hier aufgezeigten ekklesiologischen Konzeptionen zeigt sich deutlich, daß die Ekklesiologie von Jan Hus aus einem sehr vielseitigen und sehr komplexen ekklesiologischen Umfeld heraus zu verstehen ist. Es ist deutlich geworden, daß die Frage nach der Identität der Kirche und nach der *ecclesia vera* durch die einhergehende kirchliche Krise immer vehementer gestellt wurde. Ausgelöst wurde diese kirchliche Krise durch das westliche Schisma und den Verfall und die Verweltlichung des Klerus, die sich aus der einseitigen Betonung der Kirche als Heilsinstitution und der hierarchisch-antidonatistischen Lehre ergab.

Die hier beschriebenen ekklesiologischen Konzepte stellen sich den damit aufbrechenden Fragen von verschiedenen Ausgangspunkten her. Bernhard von Clairvaux meldete schon früh, nämlich schon beim Erstarken des Papalismus im 11. und 12. Jahrhundert, seine Bedenken an. Ebenso wie der Konziliarismus strebte er eine kirchliche Reform an, ohne die *ecclesia catholica* dabei grundsätzlich in Frage zu stellen. Beiden ging es um eine *reformatio in capite et membris*. Demgegenüber wählten die Franziskaner Spiritualen und die Waldenser einen anderen Weg. Sie stellten durch ihr Konzept der *ecclesia primitiva* die römische Kirche grundsätzlich in Frage und entwickelten eine "remnant ecclesiology", die in der römischen Kirche nur noch die abgefallene Großkirche sah, während die in ihren eigenen Kreisen die wahre Kirche erkannten.

Wyclif und Hus beschreiten gegenüber diesen beiden Möglichkeiten einen dritten Weg, indem sie die *ecclesia vera* grundsätzlich durch die mit der augustinischen Prädestinationslehre verbundene Lehre von der *ecclesia invisibilis* charakterisieren. Damit wird jede sichtbare Kirche relativiert, sowohl das Konzept der römisch-katholische Kirche als auch die separatistischen Ansätze einer "remnant ecclesiology". Bevor aber dieser Ansatz genauer dargestellt und ausgeführt werden kann, soll in einem nächsten Schritt nun die Biographie des tschechischen Reformers, die ebenfalls grundlegend für das Verständnis seiner Lehre von der Kirche ist, dargelegt werden.

1.2. Jan Hus' Leben.

Um die Biographie von Jan Hus den richtigen Stellenwert in dieser Arbeit zu geben und sie im Hinblick auf die Ekklesiologie des tschechischen Magisters fruchtbar zu machen, erscheinen einige einleitende Überlegungen wichtig.

Der Lebenslauf von Hus zeigt deutlich, daß im Gegensatz zur Neuzeit im Mittelalter wie auch in der mit Hus anbrechenden Zeit der Reformation Kirchengeschichte und politische Geschichte untrennbar verbunden waren. D.h. aber auch, daß theologische Konzepte und Reformideen, die die Lehre oder Institution der Kirche betrafen, unweigerlich mit kirchenpolitischen sowie politischen Konsequenzen gekoppelt waren. Diese enge Beziehung von Kirche, Theologie und Politik wurde erst später durch den mit der Aufklärung einsetzenden Säkularisierungsprozeß aufgehoben. Für Hus war die Verkettung dieser drei Bereiche jedoch verhängnisvoll, weil seine Lehre und seine Person nicht nur als Anfrage und Kritik an der römischen Kirche, deren Reform er herbeiführen wollte, verstanden wurden, sondern auch politische Konsequenzen heraufbeschworen. Diese ergaben sich durch seine Prager Tätigkeit, durch die die Frage der Orthodoxie, der Heterodoxie oder der wyclifitischen Häresie Böhmens immer wieder neu gestellt wurde. Gerade das Handeln König Wenzels (König von Böhmen, 1378-1419) diente in erster Linie dazu, den dadurch entstehenden "schlechten Ruf Böhmens" wieder zu bereinigen. Aber auch in der Prager Universitäts- und Stadtpolitik zeigt sich die Verknüpfung von Politik, Kirche und Theologie deutlich, denn auch hier wird Hus' Leben maßgeblich durch die kirchenpolitischen und politischen Interessen seiner Gegner und Befürworter beeinflußt, ohne daß es dabei immer primär um Hus' Lehre gegangen wäre. Als ein Beispiel sei hier vorweg auf das ambivalente Verhalten König Wenzels hingewiesen, der zunächst Hus unterstützte, solange sich das Lehren und Handeln des tschechischen Magister mit den Intersessen des Königs verbinden ließ. Dies ist z.B. im Kuttenberger Dekret[138] geschehen, das dem König die nötige Unterstützung der Universität für seine Subvention des Konzils in Pisa[139] ermöglichte. Seine postive Einstellung zu Hus veränderte der König allerdings, als Hus sich darüberhinaus gegen den Ablaß wandte, an dem Wenzel prozentual beteiligt war.[140]

---

[138] S.u. 45.
[139] S.u. 44.
[140] S.u. 46.

Aufgrund dieser Zusammenhänge von politischen und kirchlichen bzw. theologischen Sachverhalten ergibt sich ein neuer Zugang zu der Biographie des tschechischen Magisters, der auch erklärt, warum in Hus' Biographie zunächst so wenig von seinen ekklesiologischen Anschauungen zur Sprache kommen wird. Sie werden zuweilen scheinbar von den sich widerstrebenden Interessen, die sich aus der Prager Kirchenpolitik des Erzbischofs und hohen Klerus, aus der Stellung der Universität und aus der Position des Adels bzw. des Königs ergeben, überschattet. Dennoch werden Verhaltensweisen von Hus als Konsequenz seiner Ekklesiologie erkennbar. Z.B. ist seine heftige Kritik an den Mißständen innerhalb des Prager Klerus eine solche Konsequenz. Hierin ist ein Stück angewandter Ekklesiologie zu sehen. Auch sein Widerstand gegen die kirchlichen Anordnungen und Gebote des Erzbischofs oder der Kurie, die Hus nicht schriftgemäß erschienen, wie beispielsweise das über ihn verhängte Predigtverbot[141], sind auf Hus' Ansichten über die kirchliche Autorität zurückzuführen und somit in seiner Ekklesiologie begründet. In diesem Zusammenhang ist auch die Appellation an Christus als die höchste Autorität der Kirche, einzuordnen, in der Hus' ekklesiologische Grundansicht, daß Christus Haupt der Kirche ist und nicht der Papst, deutlich wird.[142] So spiegelt sich im Verhalten des tschechischen Magisters oftmals seine Lehre von der Kirche wider, weshalb es sinnvoll ist, seine Biographie an den Anfang aller weiteren Aussagen über Hus und seine Lehre zu stellen.

Jan Hus wurde 1372/73 in Husinec in Südböhmen geboren.[143] 1390 begann Hus sein Studium an der artistischen Fakultät der Prager Universität.[144] Im Jahre 1393 promovierte Hus zum Bakkalar der artistischen Fakultät und bestand drei Jahre später seine Magisterprüfung.[145] 1398 wurde er zum *magister regens* bestellt, was seine vollberechtigte Mitgliedschaft im Lehrkörper noch unterstrich.[146] In dieser Zeit wird auch der Beginn von Hus' Theologiestudium anzusetzen sein.

---

141 S.u. 45.

142 S.u. 47.

143 Dieses Datum erscheint mit M. SPINKA das Richtige zu sein.
M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 7. Es gibt differierende Angaben:
1371 bei F. MACHILEK, Hus, op. cit. 712.
1370/71 bei P. DE VOOGHT, L'heresie, op. cit. 41, Anm. 1.

144 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 712.

145 Ibid. 712.

146 Ibid. 712.

Im Jahre 1400 empfing Hus die Priesterweihe[147] und im Wintersemester 1401/1402 wurde er zum Dekan der artistischen Fakultät gewählt.[148] Damit wurde ihm die höchste Würde verliehen, die in der artistischen Fakultät zu vergeben war. Seinen sehr erfolgreichen Predigtdienst in der St.-Michaels-Gemeinde gab Hus 1402 auf, als er am 14. März dieses Jahres zum Rektor und Prediger an die 1391 von Mitgliedern der tschechischen Reformbewegung gegründete Bethlehemskapelle berufen wurde.[149]

Neben seiner umfassenden Predigttätigkeit in der Bethlehemsgemeinde setzte Hus seine Universitätskarriere fort. Er promovierte 1404 zum Bakkalar der Theologie[150] und hielt in den Jahren 1404 bis 1406 als *baccalarius cursor* oder *biblicus* Vorlesungen über die ersten sieben Kapitel des 1. Korintherbriefes[151], die Pastoralbriefe[152] und die Psalmen 109-118.[153] Dies alles leistete Hus neben seinen täglichen Predigten in der tschechischen Landessprache, die er in der Bethlehemskapelle zu halten hatte. 1407 promovierte Hus zum *baccalarius sentarius* und im folgenden Jahr zum *baccalarius formatus*.[154] In dieser Zeit von 1407 bis 1409 hielt Hus Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus, die aus Mitschriften von Studenten erhalten sind.[155] Den angestrebten Magister der Theologie konnte Hus aufgrund seiner Differenzen[156] mit der theologischen Fakultät nicht mehr ablegen.

Als Glied der tschechischen Universitätsnation wurde Hus mit dem theologischen Realismus vertraut. Ebenso wurde er durch seine Lehrer Stanislaus von Znaim, Stefan von Kolin und Hieronymus von Prag mit den Schriften und Gedanken Wyclifs bekannt gemacht.[157] Die Lehre des englischen Theologen wurde von den tschechischen Magistern und Studenten auch deshalb mit solch brennendem Interesse aufgenommen, weil er wie sie den Realismus als theologisch-philosophische Grundeinstellung vertrat. Aber auch das Erbe der tschechischen Reformbewegung, ihre reformatorischen und ekklesiologischen Konzepte

---

147 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 712.
148 Ibid. 712.
149 Ibid. 712.
M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 9.
150 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 712.
151 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis, confessorum Christi*, 2 Bde, (Norimberg, 1715). Vgl. Bd. 2, 131-165.
152 Ibid. Bd. 2, 165-374.
153 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, op cit. Bd. 2, 375-511.
154 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 712.
155 W.FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium.*
156 S.u. 46ff.
157 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 712f.

und Traditionen prägten Hus, der mit seiner Tätigkeit in der Bethlehemsgemeinde seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe deutlich markierte.

Im Gegensatz zu späteren Zeiten genoß Hus, als er seinen Dienst in Bethlehem begann, Ansehen beim Erzbischof Zbynek. Dieser ernannte Hus 1404 zum Synodalprediger[158] und setzte ihn 1405 als Mitglied einer Theologenkommission zur Klärung des Wilsnacker Blutwunders ein.[159]

Als Mitglied der theologischen Fakultät war Hus auch an den seit 1403 an der Prager Universität um Wyclif entstehenden Spannungen zwischen den Mitgliedern der drei deutschen nominalistischen Universitätsnationen und der vierten, tschechischen, vom Realismus geprägten Universitätsnation beteiligt. Deutsche Universitätsmagister setzten in diesem Jahr eine Verdammung von 45 Wyclifartikeln[160] durch.[161] Damit wurden die tschechischen Magister als Wyclifanhänger und Realisten der Heterodoxie angeklagt und sollten an einer weiteren Verbreitung der Wycliflehren gehindert werden. Zu den Verteidigern Wyclifs zählten besonders Hus' spätere Verfolger Stanislaus von Znaim und Stefan Palec. Besonders spitzte sich die Diskussion auf das Eucharistieverständnis zu. Während Stanislaus von Znaim Wyclifs Remanenzlehre verteidigte[162], hielt Hus in seiner 1406 verfaßten Schrift *De Corpore Christi* ausdrücklich an der orthodoxen Transsubstantiationslehre fest.[163]

In den Jahren 1407 und 1408 verschärfte sich der Konflikt zwischen den tschechischen und deutschen Magistern weiter, da gegen die "Wyclifiten" offziell bei der römischen Kurie Anklage erhoben wurde.[164] Am 24. 5. 1408 forderte der Erzbischof in einer Versammlung der tschechischen Universitätsnation deren Zustimmung zu der 1403 erfolgten Verdammung

---

158 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 40.

159 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 714. - 1384 waren im Kirchenschiff das brandenburgischen Wilsnack blutende Hostien gefunden worden, die seitdem eine große Zahl von Pilgern anzogen, da von ihnen heilende Kräfte ausgehen sollten. Hus verfaßte gegen diesen Reliquienkult sein Traktat *De Sanguine Christo Glorificatio*; herausgegeben bei: V. FLAJSHANS, *HUS, Mag. Jo. Hus opera omnia*, 3 Bde, (Prag, 1903). Vgl. Bd. 1, 32f.

160 Bei diesen 45 Artikeln handelte es sich um einer Erweiterung der schon auf der Blackfriarsynode (1382) verdammten 24 Artikel der Lehre Wyclifs, die als heterodox bezeichnet wurden. Diese Liste war von dem schlesieschen Magister Hübner um 21 Artikel erweitert und damit auf die Situation in Prag abgestimmt worden. Vgl. F PALACKY, *Documenta*, op. cit. 327-331; 451-456.

161 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 51f.

162 Ibid. 52.

163 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, op. cit. Bd. 1. 202-207.

164 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 714.

der Wyclifartikel.[165] Man erreichte schließlich eine Kompromißlösung.[166] Fernerhin forderte der Erzbischof eine Auslieferung aller Wyclifschriften. Stanislaus von Znaim und Stefan Palec wurden als die auffälligsten Wyclifverteidiger nach Rom vor die Kurie geladen. Sie kehrten als erbitterte Wycliffeinde nach Prag zurück.[167]

Mit dem Vorgehen Zbyneks gegen den Wyclifismus hatte sich auch das Verhältnis zwischen dem Erzbischof und Hus abgekühlt. 1407 entzog Zbynek Hus das Amt des Synodalpredigers.[168] Im Sommer des nächsten Jahres wurde Hus von der Anti-Reform-Partei des Prager Klerus beim Erzbischof verklagt, weil er die kirchlichen Mißstände wie Unzucht und Simonie in seinen Predigten unablässig und ungeschönt geißelte.[169] Erst in zweiter Hinsicht und eher als Zusatz wurde Hus auch sein Verhältnis zu Wyclif zum Vorwurf gemacht.[170] Später führte Hus seine Verteidigung in dem Traktat *De Arguendo Clero Pro Concione* noch einmal lehrhaft scholastisch aus.[171]

Zum völligen Bruch zwischen dem Erzbischof und Hus kam es, als der Prediger der Bethlehemskapelle nach der Kehrtwendung von Stanislaus von Znaim und Stefan Palec an die Spitze der tschechischen Reformbewegung trat. Eine neue Auseinandersetzung zwischen den beiden Parteien ergab sich durch das zur Beseitigung des römisch-katholischen Schismas einberufene Konzil in Pisa (1409). Eine französische Delegation bat um die Unterstützung des böhmischen Landesherrn, König Wenzel, und forderte darüber hinaus noch eine entsprechende Erklärung der Universität.[172] Während die tschechische Universitätsnation zur Unterstützung bereit war, lehnten der Erzbischof und die deutschen Magister einen solchen Schritt ab.[173] Der Erzbischof ging im Rahmen dieser Auseinandersetzung besonders gegen Hus vor, dem er ein Predigtverbot auferlegte.[174] Hus wollte sich dem aber nicht beugen.[175] Auch die Auseinandersetzung um Wyclif begleitete diesen Konflikt. Der Erzbischof forderte bei Androhung der Exkommunikation eine zweite

---

[165] F. MACHILEK, Hus, op. cit. 714.
[166] M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 80f.
[167] F. MACHILEK, Hus, op. cit. 714.
R. FRIEDENTHAL, Ketzer und Rebell, op. cit. 160f.
[168] J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 43.
[169] F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 153-163.
[170] Ibid. 161f.
[171] J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, op. cit. Bd. 1, 185-191.
[172] M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 88.
[173] Ibid. 89.
[174] Ibid. 89.
[175] F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 5-7.

Auslieferung aller Wyclifschriften.[176] Im Rahmen dieses Konflikts leitete Zbynek auch einen Prozeß gegen Hus an der römischen Kurie ein.[177]
König Wenzel wünschte von der Universität eine klare Unterstützung seiner das Konzil fördernden Linie. Da dies unter den gegebenen Mehrheitsverhältnissen an der Universität nicht möglich erschien, änderte er am 18.1.1409 im Kuttenberger Dekret die Stimmenverhältnisse an der Universität. Er räumte der tschechischen Universitätsnation drei entgegen der ursprünglichen einen Stimme ein, während die drei deutschen Universitätsnationen, die je eine Stimme gehabt hatten, zu einer zusammengefaßt wurden.[178] Im Wintersemester 1409/1410 wurde Hus zum Rektor der neugeordneten Universität gewählt, was seine Führungsrolle in der tschechischen Reformbewegung noch unterstrich.[179]
Der Konzilpapst Alexander V. (Pontificat: 24.6.1409 - 3.5.1410) bescherte Zbynek am 20.12.1409 die gewünschte Bulle, die es ihm ermöglichen sollte, gezielt und erfolgreich gegen den Wyclifismus in Prag vorzugehen. Neben verschiedenen Maßnahmen, die gegen die wyclifitische Opposition gerichtet waren, enthielt die Bulle auch ein Predigtverbot für alle Kapellen in Prag, wovon in erster Linie Hus getroffen werden sollte.[180] Als diese Bulle am 16.6.1410 in Prag veröffentlicht wurde, weigerte sich Hus, sein Predigtamt niederzulegen. Er kritisierte die Bulle am 22. Juni in seiner Predigt und betonte, daß der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Predigtgebot für ihn mehr Verbindlichkeit besäße als das nicht schriftgemäße Verbot des Papstes.[181] Darüber hinaus legte Hus mit Freunden eine schriftliche Berufung gegen die Bulle Alexanders V. bei seinem Nachfolger Johannes XXIII. (Pontificat: 17.5.1410 - 29.5.1415) ein.[182] Im Gegenzug ließ Zbynek die konfiszierten Wyclifschriften am 16. Juli verbrennen und verhängte zwei Tage später über Hus und die anderen Verfasser des Schreibens an den Papst den Bann[183], der aber weitgehend unbeachtet blieb. In Prag kam es unter den Studenten zu Tumulten.[184] Der Erzbischof reagierte mit der Verhängung der größeren Exkommunikation über Hus und suchte gleichzeitig Unterstützung bei der Kurie. Daraufhin wurde Hus nach Bologna vor die Kurie zitiert.[185]

---

176 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 90f.
177 Ibid. 90f.
178 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 347f.
179 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 712.
180 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 374f.
181 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 95.
182 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 387-396.
183 Ibid. 397-399.
184 R. FRIEDENTHAL, Ketzer und Rebell, op. cit. 178.
185 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 715. M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 98.

Schließlich mischte sich der König selbst in die Streitigkeiten ein. Er sorgte dafür, daß die über Hus verhängte größere Exkommunikation auch nach der päpstlichen Bestätigung unberücksichtigt blieb.[186] Hus reiste nicht nach Bologna, sondern entsandte Jan von Jesenice zu seiner Verteidigung. Wegen Nichterscheinens vor der Kurie wurde Hus dann ein weiteres Mal am 15.3.1411 gebannt.[187] Unter dem Schutz des Königs blieb der Bann aber auch diesmal für Hus wirkungslos.[188] Im folgenden kam es zu einem Machtkampf zwischen König und Erzbischof. Zuletzt griff Zybnek zum einzigen ihm verbleibenen Machtmittel: Er verhängte am 2. Mai das Interdikt über Prag.[189] Da der König die Beachtung des Interdikts verbot[190], mußte sich der Erzbischof doch dem Herrscher fügen und sich auf einen Lösungsvorschlag einlassen. Dieser Lösungsentwurf verlangte von Zbynek die Rücknahme von Bann und Interdikt und eine schriftliche Versicherung an die Kurie, daß in Böhmen keine Ketzerei existiere. Von Hus wurde verlangt, ein öffentliches Bekenntnis zum Glauben der Kirche abzugeben und einen demütigen Brief an den Papst zum Zeichen seiner Unterwerfung zu schreiben. Dafür sollte er von der Vorladung an die Kurie entbunden werden.[191] Während Hus das geforderte Bekenntnis bereitwillig am 1.9.1411 im Prager Carolinum ablegte und ein Schreiben an Papst Johannes XXIII. sandte[192], ging der Erzbischof auf den Lösungsvorschlag nicht ein, sondern verließ Prag fluchtartig und starb am 28.11.1411.[193]

Mit der päpstlichen Bulle, die den neuen Erzbischof Albik von Unicov in seinem Amt bestätigen sollte, kamen Ende Mai 1412 auch die Ablaß- und Kreuzzugsbullen, die Johannes XXIII. im September und Dezember 1411 erlassen hatte, um gegen Ladislaus von Neapel Krieg führen zu können, nach Prag.[194] Durch seine Kritik am Ablaßhandel verlor Hus sowohl die Protektion des Königs als auch die Unterstützung der Universität.

Er verfaßte zwei Traktate gegen die päpstlichen Bullen, in denen er seine Kritik zusammenfaßte.[195] Aber Hus beließ es nicht bei persönlichen

---

186 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 715. M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 98f.
187 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 716. M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 103.
188 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 103.
189 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 429-432.
190 R. FIEDENTHAL, Ketzer und Rebell, op. cit. 181.
191 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 434-437.
192 R. FRIEDENTHAL, Ketzer und Rebell, op. cit. 181.
J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 66.
193 R. FRIEDENTHAL, Ketzer und Rebell, op. cit. 181f.
194 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 68f.
195 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, op. cit.:
1.) *Disputatio Joannis Hus adversus indulgentias papales*, Bd. 1, 215-235.
2.) *Contra Bullam Papae Johannis XXIII*, Bd. 1, 235-237.

Protesten, er organisierte eine Disputation am 7.6.1412 an der Universität[196] und löste durch sein Engagement Spottaktionen der Studenten aus, die in der Verbrennung der päpstlichen Ablaßbulle gipfelten.[197] Die Universität reagierte auf das Handeln von Hus mit einer Beschwerde bei Erzbischof und König. Angesichts der aufgewühlten Situation verbot Wenzel in der Stadt alle weiteren Behinderungen des Ablaßhandels.

Erneut versuchte der König eine Schlichtung der theologischen Kontroversen herbeizuführen, diesmal zwischen Hus und der Universität. Auf der Sitzung des mit der Schlichtung beauftragten Kronrates am 10.7.1412 setzten Hus' Gegner, an deren Spitze Stanislaus von Znaim und Stefan Palec standen, eine weitere Verdammung der 45 Wyclifartikel durch, denen sie noch sieben gegen Hus gerichtete Artikel angefügt hatten[198]. Der entfachte Protest gegen den Ablaß wurde aber durch die königlichen Maßnahmen nicht eingedämmt. Am 11.7.1412 wurden drei junge Handwerker, die gegen den Ablaß gepredigt hatten, hingerichtet.[199] Durch die Hinrichtungen entstand weiterer Aufruhr in der Stadt. Hus bestattete die Opfer als Märtyrer in der Bethlehemskapelle. Am 16. Juli wiederholte der päpstliche Inquisitor Nikolaus von Nezero im Beisein der Universität und des Prager Klerus die Verurteilung der Wyclifartikel.[200] Trotz des ausgesprochenen Verbotes lud Hus im August und September zu Disputationen über ausgewählte Wyclifartikel ein.[201]

Inzwischen wurde der von der Kurie über Hus verhängte Bann erneuert und ihm eine zwanzigtägige Frist zum Erscheinen vor der Kurie eingeräumt. Zwölf Tage nach Verstreichen der Frist sollte über Prag das Interdikt verhängt werden.[202] Als Hus der Aufforderung nicht Folge leistete, wurde in der in Prag am 18.10.1412 veröffentlichen Bulle über ihn der große Kirchenbann verhängt und Prag unter das Interdikt gestellt[203], das die Stadt diesmal, da der König nicht dagegen vorging, in aller Härte traf. Hus beantwortete seine Exkommunikation mit einer Appellation an Christus als den gerechten Richter.[204] Eine zweite Bulle

---

196 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 73f.
197 Ibid. 75.
198 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 451-457.
199 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 716.
200 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 451-457.
201 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 121f.
202 Ibid. 137.
F. MACHILEK, Hus, op. cit. 717.
203 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 461-464.
204 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 138.
M. SPINKA, John Hus at the council of Constance, op. cit. 237-240.

ordnete Hus' Auslieferung an den Erzbischof und die Zerstörung der Bethlehemskapelle an.[205] Hus verließ die Stadt, um sie nicht länger dem Druck des Interdikts auszusetzen.

Die nächsten beiden Jahre bis zu seiner Reise nach Konstanz lebte Hus im Exil, das ihm wohlgesonnene Fürsten ermöglichten, zunächst in der Nähe Prags, dann in Südböhmen, in Szimovo Osti und auf dem Berg Krakovec in Westböhmen.[206]

Aufgrund von Bemühungen zur Rehabilitierung Hus' griff König Wenzel den Fall noch einmal auf und befahl am 3.1.1413 dem neuen Erzbischof Conrad von Vechta eine erneute Synode einzuberufen, um endlich Eintracht zwischen den verschiedenen Parteien herbeizuführen.[207] Diese Synode tagte vom 6.-9.2.1413 im Erzbischofspalast. Hus' Gegner von der theologischen Fakultät arbeiteten ein *consilium* aus, in dem sie besonders den Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten betonten und auf dem Prinzip absoluter päpstlicher Autorität bestanden.[208] Aufgrund der Unvereinbarkeit dieser Ansichten mit der Position von Hus und den anderen Anhängern der Reformpartei scheiterte die Synode.[209] In einem zweiten Versuch berief Wenzel im April eine vierköpfige Theologenkommission ein, die den Fall endgültig entscheiden sollte. Es wurde eine Kompromißformel ausgearbeitet, in der gefordert wurde, daß vier Vertreter der theologischen Fakultät in einem Schreiben an die Kurie versicherten, daß sie von keiner Häresie in Böhmen wüßten.[210] Als die Vertreter der Fakultät dies ablehnten, mußten sie, den zuvor getroffenen Vereinbarungen gemäß, ins Exil gehen.[211]

Die zwei Jahre, die Hus im Exil verbrachte, waren für ihn eine literarisch äußerst fruchtbare Zeit. Er unterhielt einen weitläufigen Briefwechsel[212], verfaßte zahlreiche tschechische und lateinische Traktate[213] und bemühte sich um die tschechische Bibelübersetzung, sowie um die böhmische Rechtschreibung.[214] In diese Zeit fällt auch seine im Oktober 1413 abgeschlossene Postille[215] und die seine Ekklesiologie darstellende und zusammenfassende Schrift *De Ecclesia*.

---

205 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 461-464.
206 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 717.
207 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 472-474.
208 Ibid. 475-480.
209 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 480-504.
210 Ibid. 507-510.
211 Ibid. 510-511.
212 Ibid. 34-83.
213 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 87.
214 Ibid. 88.
215 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 718.

Eine neue Situation trat ein, als das Konstanzer Konzil einberufen wurde. Es sollte zusammentreten, um die unter drei Päpsten gespaltene Christenheit zu einen, den durch die wyclifitische Ketzerei erschütterten Glauben zu festigen, gegen die Ketzer vorzugehen und schließlich eine Reform der Kirche herbeizuführen. König Sigismund (deutscher König: 1410–1437), der Bruder Wenzels, forderte Hus auf, unter der Zusicherung freien Geleites, auf dem Konzil zu erscheinen.[216] Hus leistete diesem Wunsch Folge. Er hoffte, in Konstanz Gehör zu finden und seine Lehre und die tschechische Reformbewegung öffentlich verteidigen zu können.[217] Dazu bereitete er drei Ansprachen vor: *De Pace*[218], *De Sufficientia Legis Christi*[219] und *De Fidei Suae Elucidatione*[220].

Nach einer positiv und mutmachend verlaufenen Anreise durch Deutschland[221] traf Hus noch vor König Sigismund am 3.11.1414 in Konstanz ein.[222] Am 16. November wurde das Konzil feierlich eröffnet, und einige Tage später wurde Hus nach einem ersten Verhör trotz des königlichen Geleitbriefes auf den Befehl der Kardinäle und des Papstes Johannes XXIII. in dem Dominikanerkloster der Stadt inhaftiert.[223]

Von der am 4. 12. 1414 vom Papst eingesetzten Untersuchungskommission wurde Hus zwei Tage später über sein Verhältnis zu den 45 Wyclifartikeln, die ihm schriftlich vorgelegt wurden, befragt.[224] Hus formulierte seine *responsiones* schriftlich.[225] Er wies 30 Artikel ganz zurück, gegenüber den restlichen 15 machte er Vorbehalte. Insgesamt kritisierte er die vorgelegten Artikel als Entstellung der Wycliflehre.

Nach der Flucht Johannes XXIII. wurde der Husprozeß am 6.4.1415 von einer neuen Glaubenskommission wieder aufgenommen.[226] Daraufhin erfolgte am 4. Mai zunächst eine erneute Verdammung der Wycliflehren, was einer Vorverurteilung des "Wyclifiten" Hus gleichkam.[227] Am 5., 7. und 8. Juni wurde Hus öffentlich verhört.[228] Er verweigerte in allen drei Sitzungen strikt den Widerruf, da er sich keiner Irrtümer überführt sah. Damit stand sein Todesurteil fest.

---

216 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 719.
217 Ibid. 719.
218 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, op. cit. Bd. 1, 65-71.
219 Ibid. Bd. 1, 55-60.
220 Ibid. Bd. 1, 60-65.
221 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 719f.
222 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 220.
223 J. DACHSEL, Jan Hus, op. cit. 221f.
224 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 199-204.
225 Ibid. 204-224.
226 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 720.
227 Ibid. 720.
228 Ibid. 720.

Das ganze Verfahren um Hus gewann noch durch die in Böhmen heftig aufgekommene Frage nach dem Laienkelch, zu der sich Hus vor seiner Abreise nicht mehr eindeutig geäußert hatte, an Brisanz. Als das Konzil am 15.6.1415 den Laienkelch verurteilte[229], richtete Hus, inzwischen todesgewiß, am 21. Juni einen Brief an die Bethlehemsgemeinde und ermutigte sie, am Laienkelch festzuhalten.[230]
Am 6. Juli wurde Hus, nachdem am Vormittag das Urteil über ihn feierlich verkündigt worden war, als verstockter Ketzer verbrannt.[231]

1.3. Hus' Predigt, "Du sollst Gott lieben", sein Sentenzenkommentar und sein Traktat *De Ecclesia*.

Nachdem ein Einblick in Hus' Leben nun hergestellt ist, ist an zweiter Stelle eine Einführung über die dieser Arbeit zugrundeliegenden Husschriften notwendig.
Als Grundlage dieser Darstellung der Ekklesiologie von Jan Hus dient eine von ihm am 19. 10. 1405 gehaltene Synodalpredigt, in der er grundlegende Aussagen über die Kirche macht[232], sein 1408/1409 entstandener Sentenzenkommentar[233] und die seine Ekklesiologie grundlegend darstellende und zusammenfassende, 1413 im Exil entstandene Schrift *De Ecclesia*[234].
Grundlegende Aussagen über die Kirche macht Hus bereits in der 1405 gehaltenen Synodalpredigt "Du sollst Gott lieben". Interessanterweise folgt er schon in dieser Predigt teilweise einem gedanklichen Konzept, das sich dann später in seiner Schrift *De Ecclesia* wiederfinden läßt. Beispielsweise setzt er mit derselben dreifachen Definition der Kirche als Gotteshaus, Gemeinschaft der Gläubigen und Gesamtheit der Prädestinierten ein.[235] Zweitens fährt er dann, wie in seiner später entstandenen Abhandlung über die Kirche, mit der Dreiteilung der Kirche in die *ecclesia thriumphans, militans* und *dormiens*[236] fort.[237] Unter anderem zeigt sich in dieser Parallelität, daß Hus auch später an seinen früh gefaßten Grundsätzen festhält. Er entwickelt seine Ansichten nicht erst, als er in

---

229 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 720.
230 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 128.
231 F. MACHILEK, Hus, op. cit. 720.
232 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, 117-135.
233 W.FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium.*
234 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia.*
235 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, 119.
S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 1f.
236 S.u. 59.
237 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, 119f.
S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 8.

die Auseinandersetzung mit der Kirche tritt, sondern vertritt von Anfang an seine Standpunkte. Allerdings bringt es die Auseinandersetzung mit der Kirche in Prag und der römischen Kurie mit sich, daß Hus bestimmte Aspekte später weiter ausbaut und erläutert, wie zum Beispiel das Problem des Gehorsams gegenüber kirchlichen Autoritäten.[238] Die besonderen Akzente dieser Predigt liegen ihrem Anlaß gemäß in der Ermahnung des Klerus und in der Kritik an den kirchlichen Mißständen in Prag. So wird die Heranziehung dieses Textes gerade in diesem Zusammenhang von Bedeutung sein.

Die von Hus in der Zeit von 1407 bis 1409 gehaltenen Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus sind in Form von studentischen Mitschriften erhalten und dienen, da sie eine systematische und vollständige Darstellung der Theologie bilden, auch zur Erarbeitung der ekklesiologischen Anschauungen von Hus. Sie stellen die Ekklesiologie des tschechischen Theologen zu einem Zeitpunkt dar, als die Auseinandersetzungen mit der Prager Universität und mit der römischen Kurie noch nicht zum Ausbruch gekommen waren. Im Gegensatz zu der später entstandenen Schrift *De Ecclesia* bestimmt deshalb auch nicht so sehr ein apologetisch-polemisierender Ton seine Ausführungen. Während es Hus in der späteren Schrift um eine gezielte Auseinandersetzung mit bestimmten, umstrittenen ekklesiologischen Fragen geht, bringt er im Sentenzenkommentar im Rahmen einer umfassende theologischen Darlegung auch das, was ihm zum Thema Kirche wichtig erscheint und das, was über die Kirche zu sagen ist, zum Ausdruck. Es geht hier um eine Darlegung, nicht um eine Apologie und akademische Auseinandersetzung.

In meiner Arbeit werde ich so verfahren, daß ich mich in erster Linie auf die später entstandene Schrift *De Ecclesia* berufe, da sie die ekklesiologischen Fragestellungen in größerer Breite behandelt. Der Sentenzenkommentar und die Synodalpredigt, sowie gelegentlich einige andere Quellen, werden darüber hinaus noch ergänzend oder erläuternd hinzugezogen werden. Vonnöten ist dies vor allem dann, wenn Hus grundlegende theologische und die Ekklesiologie beeinflussende Fragen und Themen in seinem Traktat über die Kirche nicht aufgreift oder ausführt, weil er sich diesbezüglich mit seinen Gegnern einig weiß. Dies ist zum Beispiel im Falle der Rechtfertigungslehre gegeben.

Eine Untersuchung, die eine Entwicklung zwischen der von Hus in dem Sentenzenkommentar bzw. in der späteren Schrift *De Ecclesia* vertretenen

---

[238] S.u. 118ff.

Ekklesiologie analysiert, hat Spinka[239] durchgeführt. Seine Studie bestätigt, daß Hus seine ekklesiologischen Anschauungen bereits zur Zeit des Sentenzenkommentars gefaßt hatte und sie später nur im Rahmen der Auseinandersetzung mit der römischen Kurie und den Kollegen in Prag noch intensiviert und in bestimmte Richtungen ausgearbeitet hat. Dies gilt besonders hinsichtlich des mit der Schlüsselgewalt verbundenen Anspruchs auf absoluten Gehorsam.

Seine Schrift ***De Ecclesia*** begann Hus vermutlich Ende 1412. Er vollendete diesen Traktat im Mai 1413. Da Hus' Gegner in erster Linie sein ekklesiologisches Konzept kritisierten, stellt dieser Traktat seinen Versuch dar, gerade diesen Teil seiner Lehre noch einmal detailliert zusammenzufassen. Diesem Versuch hat Hus sich vor allem in den ersten zehn Kapiteln gewidmet, in denen er um eine umsichtige Darstellung seiner ekklesiologischen Konzeption bemüht ist. Sie entstanden in klärender akademischer Absicht. Die folgenden dreizehn Kapitel stellen dann Hus' polemische Rechtfertigung gegen das auf der Februarsynode von seinen Gegnern an der tschechischen theologischen Fakultät ausgearbeitete *consilium*[240] dar, dem er nie hätte beistimmen können, und das ihm erst bekannt wurde, nachdem er den ersten Teil seiner Schrift über die Kirche bereits verfaßt hatte.

In dem ersten Teil des Traktates über die Kirche formuliert Hus die Basisaussagen seiner Ekklesiologie ohne direkte Polemik oder Apologetik, was diesen Teil der Abhandlung für eine Darstellung der Ekklesiologie um so bedeutender macht. Am Anfang dieser Arbeit über die Kirchenlehre Hus' erscheint es sinnvoll, zunächst einen groben inhaltlichen Überblick über die Kapitel dieses entscheidenden Werkes zu geben.

Die ersten drei Kapitel sind der Idee der Kirche gewidmet. Hus beginnt mit einer dreifachen Begriffsbestimmung der Kirche, wobei er den Schwerpunkt auf die Definition der Kirche als universale Gemeinschaft der Prädestinierten legt. Ihr steht die Kirche des Antichristen als universale Gemeinschaft aller Verdammten gegenüber.[241] Im Folgenden wendet er sich dann der traditionellen[242] Dreiteilung der Kirche in die *ecclesia thriumphans, militans* und *dormiens* zu.[243] Aus den gewonnenen Grundsätzen zieht Hus dann Folgerungen. Es geht ihm besonders darum, sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, nach seiner Definition hätten die

---

239 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 383f.
240 S.o. 48.
241 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel I, 1-7.
242 J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 8.
THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, III, q.8, a.7f.
243 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel II, 8-10.

Verdammten keinerlei Anteil an der Kirche. Hus bekennt sich eindeutig dazu, daß in der *ecclesia militans* Prädestinierte und Präsciten vermischt sind, obwohl die Präsciten an der unsichtbaren wahren Kirche keinen Anteil haben.[244]

In den folgenden drei Kapiteln ist Hus um eine Klärung seines Standpunktes bemüht. Durch die Einführung der Unterscheidung der Prädestination zum ewigen Leben und der Prädestination zur gegenwärtigen Gerechtigkeit versucht er, das Verhältnis von wahrer Kirche und kämpfender Kirche genauer zu bestimmen. Im Hinblick auf das Bild der Kirche als Leib Christi betont er, daß Christus selbst das alleinige und suffiziente Haupt seiner Kirche sei.[245] Unter den gemachten Voraussetzungen setzt er die ihrem Wesen nach ungeschichtliche Prädestinationsaussage, die die Menschheit in die beiden Blöcke der Prädestinierten und der Präsciten einteilt, auf die geschichtliche Ebene um. Dies geschieht, indem er die *ecclesia praedestinatorum*, *ecclesia sancta* und *convocatio fidelium* unterscheidet.[246] In diesem Zusammenhang spricht Hus auch von der Unterscheidung der nominellen und der wahren Kirche.[247] Gegenüber der wahren Kirche grenzt er die Kirche des Antichristen, die *ecclesia reproborum*, ab. Er charakterisiert sie in ihrem Wesen und nennt die Kennzeichen von ihrem Haupt und ihren Gliedern. Fernerhin geht es Hus darum, das Verhältnis Christi zur ganzen Menschheit zu klären. Er setzt sich mit der These von Thomas von Aquin (1225-1274) auseinander, daß Christus das Haupt aller Menschen sei.[248]

Hatte Hus in den ersten sechs Kapiteln die Grundzüge seiner Ekklesiologie charakterisiert und dargestellt, so wendet er sich in den folgenden vier Kapiteln der römischen Kirche zu. Er untersucht ihr Verhältnis zu der von ihm charakterisierten wahren Kirche der Prädestinierten und kommmt zu dem Ergebnis, daß beide Kirchen unter keinen Umständen als identisch betrachtet werden dürfen und können.[249] Als grundlegend für seine Auseinandersetzung mit den Ansprüchen der römischen Kirche erwies sich für Hus die Textstelle Mt. 16, 16-19. Er beschäftigt sich mit der Aussage dieses Textes zunächst im Hinblick auf die *fides*.[250] Fernerhin ist ihm der Aspekt des *fundamentum* der Kirche[251], als das die römi-

---

[244] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel III, 11-19.
[245] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel IV, 20-29.
[246] Eine genaue Definition dieser Begriffe erfolgt später. S.u. 64f.
[247] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel V, 30-39.
[248] Ibid. Kapitel VI, 40-42.
[249] Ibid. Kapitel VII, 43-52.
[250] Ibid. Kapitel VIII, 53-56.
[251] S.u. 107f.

sche Kirche Petrus und seine Nachfolger versteht, wichtig. Er betont, daß Christus und der Glaube, durch den die Kirche Christus als Sohn des lebendigen Gottes bekennt, die Grundlage ist, auf der die Kirche errichtet ist, - nicht aber der Apostel Petrus. Die Apostel oder ihre Nachfolger können nicht im gleichen Sinn als Fundament betrachtet werden, sie sind auf dem Fundament Christus gegründete *fundamenta*. Allerdings muß man berücksichtigen, daß Christus die Apostel aufgrund ihrer Tugenden für diese Aufgabe ausgewählt hat. Ihre Eigenschaften sind damit auch Vorausssetzung für die sogenannten Stellvertreter Christi beziehungsweise Nachfolger Petri.[252] Mit der Textstelle Mt. 16 beschäftigt sich Hus auch unter dem Gesichtspunkt der der Kirche gewährten Schlüsselgewalt, die Hus auf den geistlichen Bereich einschränkt und zugleich auf die gesamte Priesterschaft ausweitet. Fernerhin betont Hus, daß den Priestern die Schlüsselgewalt nur *ministerialiter*[253] gegeben sei, d.h. sie haben nur deklarierende Funktion.[254]

Die dann folgenden 13 Kapitel sind ein durchlaufender Kommentar zu dem *consilium*[255], in dem sich Hus mit den Aussagen seiner Gegner auseinandersetzt. Dies bedeutet nicht nur, daß Hus den bisher sehr durchdachten Aufbau seiner Schrift nicht weiter verfolgt - statt dessen wendet er sich einzelnen Punkten der Erklärung des *consiliums* zu, die er nacheinander abhandelt, - sondern auch, daß sich der sprachliche Charakter der Schrift von dem ruhigen, sachlichen Stil zu einer polemischen Ausdrucksweise ändert.

Hus setzt ein mit seiner Kritik an dem Mißbrauch der kirchlichen Macht zur Erlangung persönlicher Vorteile und Erreichung egoistischer Ziele.[256] Dann behandelt er die Führungsposition des Papstes, der gegenüber er betont, daß Christus das Haupt der Kirche ist. Mit verschiedensten Argumenten versucht er die Unsinnigkeit des papalistischen Anspruchs nachzuweisen.[257] Besonders wendet sich Hus noch einmal der römischen Kirchendefinition zu. Er widerlegt diese zunächst im Hinblick auf den Papst und dann hinsichtlich der Kardinäle. Entschieden wendet er sich gegen den nur juristisch begründeten Autoritätsanspruch des Papstes und der Kurie und betont, daß Anspruch auf Autorität nur derjenige erheben kann, der auch die geistlichen Voraussetzungen dazu erfüllt.[258]

---

[252] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel IX, 57-72.
[253] S.u. 113ff.
[254] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel X, 73-89.
[255] S.o. 48.
[256] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel XI. 90-95.
[257] Ibid. Kapitel XII, 96-100.
[258] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel XIII und XIV, 101-109 und 110-118.

Auch will Hus dem römisch-katholischen Grundsatz, daß Papst und Kurie zur Leitung der Kirche unersetzlich notwendig sind, unter dem Verweis auf die ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte der Kirche nicht zustimmen. Als Grundübel des kirchlichen Verfalls betrachtet er die Simonie, die durch die konstantinische Schenkung Einzug in die Kirche hielt.[259]

Ausführlich rechtfertigt sich Hus auch gegen den Vorwurf, die tschechische Reformpartei an der Prager Universität würde die heilige Schrift allein als richtende Instanz bzw. Lehrkriterium anerkennen, sie aber zugleich nicht in Übereinstimmung mit der Tradition auslegen, sondern nach individuellen Gesichtspunkten interpretieren.[260] Danach wendet sich Hus der den letzten Teil des Buches immer mehr bestimmenden Frage des vom apostolischen Stuhl von allen Untergeordneten in allen Dingen geforderten Gehorsams zu. Hus lehnt diese Forderung ab.[261] Er verteidigt seinen Standpunkt, daß Ungehorsam gegenüber kirchlichen Vorgesetzten, wenn sie Schlechtes gebieten, d.h moralisch oder theologisch bedenkliche Dinge fordern, Gehorsam Gott gegenüber ist.[262] Sehr vehement wehrt sich Hus gegen den von der römischen Kirche vertretenen Grundsatz, daß Ungehorsam gegenüber dem apostolischen Stuhl eine Todsünde sei. Er wendet dagegen ein, daß die römische Kirche nicht unter Androhung der Exkommunikation Dinge verlangen könne, die Christus selbst nie verlangt habe.[263] Hus spricht den Laien die Fähigkeit zu zu unterscheiden, ob die gemachten Anordnungen guten, bösen oder mittleren Charakters[264] sind.[265]

Die beiden letzten Kapitel des Traktates *De Ecclesia* haben persönlichen Charakter. Zunächst befaßt sich Hus mit der Rechtmäßigkeit bzw. Unrechtmäßigkeit seiner eigenen Exkommunikation. Im Zusammenhang mit den Kirchenstrafen Interdikt, Exkommunikation und Suspension verweist er auf die höhere Autorität Gottes bei derartigen Entscheidungen.[266]

---

259 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel XV, 119-130.
260 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel XVI, 131-147.
261 Ibid. Kapitel XVII und XVIII, 148-156 und 157-173.
262 Ibid. Kapitel XIX, 174-182.
263 Ibid. Kapitel XX, 183-191.
264 S.u. 120ff.
265 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel XXI. 192-208.
266 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel XXII und XXIII, 209-217 und 218-237.

2. Teil: Die Ekklesiologie des Jan Hus.

2.1. Das Wesen der Kirche.

Am Anfang einer Darstellung der Ekklesiologie von Jan Hus muß die Frage nach dem Wesen der Kirche, wie Hus es begreift, stehen. Hus' gesamtes ekklesiologisches Konzept ist von seiner Lehre von der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten geprägt. In Gegenüberstellung zu der wahren Kirche steht die Kirche des Antichristen als Gemeinschaft der Präsciten. Aufgrund dieser spirituellen Definition der Kirche erweist sich die Fragestellung, wie diese unsichtbare Kirche der Prädestinierten in Beziehung zur sichtbaren Kirche gesetzt werden kann, als grundlegend. Hier steht Hus vor dem Problem, die Relationen zu bestimmen, durch die die ungeschichtliche, von jeder zeitlichen Dimension unabhängige, Zweiteilung der Menschheit in Prädestinierte und Präsciten mit den sichtbaren und geschichtlichen Gegebenheiten der Zeit und der sichtbaren Kirche verbunden sind. Es wird fernerhin zu fragen sein, welche Eigenschaften Hus welcher der beiden Kirchen zuschreibt und wie sich das Verhältnis beider Kirchen zueinander bestimmen läßt. Gerade diese beiden Punkte sind in der Forschung derzeit umstritten. Während Riedlinger[1] Hus vorwirft, daß er der geschichtlichen, sichtbaren Kirche überhaupt keine Bedeutung beimißt, vertritt Werner[2] die These, Hus habe die Eigenschaften der unsichtbaren Kirche auf die sichtbare Kirche übertragen.

Diese mit dem Wesen der Kirche verbundenen Fragestellungen lassen sich nicht erörtern, ohne auch immer wieder Hinweise darauf zu geben, welche Konsequenzen sich daraus für Hus' Beurteilung der römischen Kirche ergeben. Seine konkrete Stellungnahme zu römischen Kirche im Hinblick auf die *ecclesia vera* wird allerdings erst im folgenden Kapitel ausführlich dargelegt werden. Zunächst jedoch ist zu bestimmen, wie Hus den Kern- und Ausgangspunkt seiner Ekklesiologie, die Unterscheidung der Kirche der Prädestinierten und der Präsciten, darlegt und begründet und welche Schlußfolgerungen sich daraus ergeben.

---

1 H. RIEDLINGER, Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus. Die Gnadenfülle Christi und die Kirche in seinem Kommentar zur Distinctio XIII des dritten Buches der Sentenzen., in: R. BÄUMER, Von Konstanz nach Trient, (München, Paderborn, Wien, 1972), 47-55.

2 E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zelivsky und den linken Taboriten, (Berlin, 1967).

2.1.1. Die Idee der Kirche.

In seinem Buch über die Kirche setzt Hus mit einer dreifachen Definition des Begriffs "Kirche" ein. Zunächst definiert er *ecclesia* als Gebäude. Er formuliert: *"ecclesia primo signat domum dei factam ad hoc, ut in ea populus excolat deum suum"*.[3]

In zweiter Hinsicht bezeichnet *ecclesia* aber auch die *"ministros ad illam domum pertinentes"*[4], also die Priesterschaft. Diese Definition findet sich in Hus' Synodalpredigt vom 19.10.1405[5] in etwas anderer Form. Dort weitet er diese Begriffsbestimmung der Kirche auf die Gemeinden aus, d.h. er schießt die Laien in seine Definition der Kirche mit ein.[6] In dieser Aussage seiner Predigt ist bereits eine Kritik vorweggenommen, die Hus in seiner Schrift *De Ecclesia* erst an späterer Stelle ausführt. Deshalb soll hier nur kurz angedeutet werden, daß sich Hus im Hinblick auf die Stellung des Laien in der Kirche grundsätzlich von der papalistischen, römisch-katholischen Definition unterscheidet, die die Kirche anhand des Papstes und des Klerus definiert und das Laienvolk kaum berücksichtigt.[7] Daß es Hus aber gerade um die Einbeziehung der Laien geht, zeigt auch seine Definition des Terminus "römische Kirche": *"Notandum autem est quod ecclesia romana proprie dicebatur congregacio Christi fidelium existencium sub obediencia romani episcopi..."*.[8] Hus setzt auch an dieser Stelle den Akzent darauf, daß die Kirche sich aus den Gläubigen zusammensetzt. Er hebt die kirchliche Hierarchie jedoch nicht auf. Sie ist ebenfalls in der Begriffsbestimmung enthalten.

Die dritte von Hus gegebene Definition orientiert sich an der Lehre des Aristoteles, der als *congregatio* alle bezeichnet, die unter einer

---

3 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 1.

4 Ibid. 1.

5 Diese Synodalpredigt setzt mit einer ähnlichen dreifachen Definition der Kirche ein, wie Hus' Traktat über die Kirche.

6 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. , 119.
Hus formuliert in seiner Predigt: "In zweiter Hinsicht wird 'Kirche' im übertragenen Sinne gebraucht für die Gemeinden - seien es nun die geistlichen Diener darin, die man die ruhmvollen Männer der Kirche nennt, oder die Gläubigen allgemein, Laien und Kleriker."

7 Zum papalistischen Kirchenbegriff s.o. 31ff.
Im Hintergrund ist hier der papalistische Kirchenbegriff zu denken, der die Stellung der Laien in der Kirche völlig vernachlässigt. Hus wird sich später noch ausdrücklich gegen dieses Kirchenverständnis wenden, das auf Papst und Klerus konzentriert ist. Der papalistische Kirchenbegriff wird von Hus im zweiten Teil seiner Schrift noch genauer angesprochen, da er auch dem *consilium* zur Aussöhnung zwischen Hus und des Prager Universität zugrundelag. Vgl. S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 101. Vgl. weiterhin F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 475.

8 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 48.

Herrschaft stehen.[9] Daraus ergibt sich für die Kirche, daß die *"congregacio omnium hominum dicitur ecclesia"*, denn nach Mt 25,31-33 wird Christus die ganze Welt richten, d.h. jedoch, daß alle Menschen unter der Herrschaft Christi stehen.[10] Auch an dieser Begriffsbestimmung übt Hus Kritik. Er erklärt, diese große Gemeinde, von der in Mt. 25, 31ff die Rede ist, sei nicht als Ganze die heilige Kirche. Dies erschließt sich daraus, daß Christus die Schafe von den Böcken scheidet.[11] Aus dieser Beobachtung folgert Hus, daß es zwei Kirchen gibt, nämlich die der Schafe, das ist die wirkliche Kirche der Prädestinierten, und die der Böcke, das ist die Kirche der Präsciten.[12] Grundlegend für die Definition der Kirche ist demnach die Unterscheidung zwischen der *ecclesia sanctorum* und der *ecclesia reproborum*.[13] Mit einem Hieronymuszitat[14] weist Hus darauf hin, daß Präsciten keinen Anteil an der wahren heiligen Kirche haben. Die wahre Kirche ist vielmehr die Gesamtheit der Prädestinierten: *"Ecclesia autem sancta katholica, id est universalis, est omnium predestinatorum*[15] *universitas, que est omnes predestinati presentes, preteriti et futuri"*. Dieselbe Intention hat die in Hus' Sentenzenkommentar in Anlehnung an Augustin[16] gegebene Defintion, in der Hus die Kirche als die Gemeinschaft der gläubigen Prädestinierten und der Gerechtfertigten bezeichnet.

Diese Kirche der Prädestinierten, die Hus den anfänglichen Definitionen gegenüberstellt, charakterisiert er folgendermaßen: "*sancta universalis ecclesia est numerus omnium predestinatorum et corpus Christi misticum*[17]*, cuius ipse est caput, et sponsa Christi, quam ex dileccione maxima redemit suo sangwine, ut possideret eam gloriosam finaliter, non habentem rugam peccati mortalis aut maculam peccati venialis aut aliquid aliud ipsam vilificans, sed ut sit sancta et inmaculata perpetue*

---

9 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 1.

10 Die Kirche ist die *"magna congregacio omnium hominum sub regimine regis Christi"*. Ibid. 1f.

11 Ibid. 2.

12 Ibid. 2.

13 Ibid. 2.

14 E. FRIEDBERG, Hrsg., Corpus iuris canonici, 2 Bde., (Leipzig, 1879-1881). Vgl. Bd I, 1179.
S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 6.

15 Hus verwendet stets diese Schreibweise. Deshalb wird sie in den Zitaten übernommen. Im sonstigen Text erscheint beim Gebrauch lateinischer Fachtermina die gängige Schreibweise: *praedestinatio* etc.

16 W. FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium*, op. cit. 616. *"Ecclesia vero secundum Augustinum super Johanne Omelia 26ª est congregacio fidelium predestinatorum et iustificatorum."*

17 Für den Terminus *misticus* gilt derselbe Sachverhalt wie in Anmerkung 11. Außerhalb der Zitate aus der *De Ecclesia* wird deshalb die gängige Schreibweise benutzt: *mysticus*.

amplexans Christum sponsum".[18] Für die *ecclesia praedestinatorum* gilt also, daß sie der mystische Leib Christi ist. Sie kann auch als die Braut Christi bezeichnet werden, die er mit seinem Blut erlöst hat.

Hus definiert die Universalkirche fernerhin unter der Dreiteilung in die *ecclesia thriumphans, militans* und *dormiens.*[19] Während sich die *ecclesia thriumphans* aus den Prädestinierten im Himmel und die *ecclesia dormiens* aus den Prädestinierten im Fegefeuer zusammensetzt, ist die *ecclesia militans* "*numerus predestinatorum, dum hic viat ad patriam, et dicitur militans, quia exercet Christi miliciam adversus carnem, mundum et dyabolum".*[20] Die Prädestinierten der thriumphierenden und der schlafenden Kirche sind also der Anfechtung und dem Kampf mit dem Fleisch und der Welt entzogen sind, während die in der Gegenwart lebenden Auserwählten noch in dieser Auseinandersetzung stehen.

An dieser Stelle entsteht zwischen Hus' Lehre von der *ecclesia universalis* und seinen Beobachtungen an der empirischen Kirche eine Kluft, die er in dem Bild von der Kirche als Braut Christi zum Ausdruck bringt: Einerseits hält Hus daran fest, daß die wahre Kirche rein sei. Sie ist eine Braut ohne Fleck und Makel.[21] So formuliert Hus: *"Est autem ipsa universalis ecclesia virgo sponsa Christi virginis, ex qua ut vera matre spiritualiter generamur. Virgo, inquam, tota pulchra, in qua non est macula* (Hohelied 4,7), *nec habens rugam aut maculam* (Eph. 5,27) *et sancta et immaculata et sic castissima secundum se totam in patria.* "[22]. Andererseits ist ihm auch bewußt, daß die gegenwärtige Kirche als Braut doch in Unzucht lebt und durch den Teufel *parcialiter* korrumpiert ist. In ihrer jetzigen Gestalt wird sie nicht von Christus angenommen werden, sondern sie muß erst wieder zu einer reinen Jungfrau werden.[23]

Hier ist deutlich eine Spannung in Hus' Aussagen über die Kirche zu spüren. Einerseits ist die Kirche rein, andererseits doch korrumpiert. Deshalb wendet sich Hus im folgenden einer Klärung der Begriffe zu. Den Vorwurf, daß gemäß seiner Definition der *ecclesia* kein Präscit Glied der Kirche sei, weist Hus als eine falsche Schlußfolgerung zurück.[24] Er betont ausdrücklich, die Kirche sei *corpus permixtum* und beruft sich hier unter anderem auf Augustin.[25] Biblisch belegt er diese Aussage mit dem

---

18 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 7.
19 Ibid. 8.
20 Ibid. 8.
Vgl. Wyclif, s.o. 18.
21 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* op. cit. 9.
22 Ibid. 9.
23 Ibid. 9.
24 Ibid. 11.
25 Ibid. 11f.

Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, Mt. 13, 24-30 und 36-43, dem Gleichnis vom Hochtzeitsmahl, Mt. 22,2-14, und mit dem Gleichnis vom Fischernetz, Mt 13, 47-50.[26] Aber Hus unterscheidet durch die Termini *in ecclesia* und *de ecclesia* eine zweifache Gliedschaft an der Kirche.[27] "In der Kirche" ist jeder, der sich zur empirischen Kirche zählt; "von der Kirche" sind hingegen nur die Prädestinierten. Demgemäß sind die Präsciten zwar in der Kirche, *in ecclesia*, aber nicht von der Kirche, *de ecclesia*.[28] Und daraus ergibt sich dann gerade nicht, "*si quicunque viantes sunt in ecclesia, tunc sunt de ecclesia*", sondern das Gegenteil.[29] Für Hus ergibt sich daraus eine vierfache Möglichkeit, das Verhältnis des in der Gegenwart lebenden Menschen zur Kirche zu bestimmen. Da sind zunächst diejenigen, die sowohl der Sache als auch dem Namen nach in der Kirche sind. Sie sind also *in ecclesia* und *de ecclesia* zugleich. Dann gibt es welche, die weder der Sache noch dem Namen nach in der Kirche, - also weder *in ecclesia* noch *de ecclesia* - sind. Die dritte Gruppe bilden diejenigen, die nur dem Namen nach in der Kirche sind. das sind die heuchlerischen Präsciten. Diese Menschen sind zwar *in ecclesia*, aber nicht *de ecclesia*. Die letzte Gruppe umfaßt die, die nur der Sache nach in der Kirche sind, obwohl sie dem Namen nach als Außenstehende erscheinen. Die Vertreter dieser Gruppe sind nur *de ecclesia* und nicht *in ecclesia*.[30]

Um die von Hus gemachte Unterscheidung besser zu verstehen, ist sein Prädestinationsbegriff, den er von Augustin übernimmt, genauer zu untersuchen. Gemeinsam mit Augustin[31] und Wyclif differenziert Hus zwei Formen der Prädestination, nämlich einerseits die Prädestination zum ewigen Leben und andererseits die Prädestination zur gegenwärtigen Gerechtigkeit. Deshalb unterscheidet Hus "*duplex predestinacio, una qua quis preordinatur hic ad iusticiam et remissionem peccatorum percipiendam, sed non ad vitam glorie obtinendam et isti predestinacioni non convenit diffinicio secunda dicta superius. Alia est predestinacio qua aliquis predestinatur ad vitam eternam in futuro obtinendam...*".[32]

E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 379, 746, 1376.

26 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 11f.

27 Zu dieser Unterscheidung vgl. Augustin, s.o. 16.

28 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 14f.
J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, 89.

29 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 15.

30 Ibid. 16, vgl. auch 30.
J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 89.

31 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 16.
Zu Augustin: E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 1235.

32 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 16.

Wer nach der zweiten Definition prädestiniert ist, für den trifft in der Regel auch die erste Defintion zu, während der umgekehrte Rückschluß - nicht möglich ist.[33] Die Basis zur Zugehörigkeit der Kirche ist für Hus allein die Prädestination.[34] Im Hinblick auf die empirische Kirche formuliert er deshalb spitz, daß nicht menschliches Ansehen, gesellschaftlicher Status oder eine Wahl aufgrund menschlicher Gewogenheit über die Gliedschaft an der Kirche entscheiden kann, sondern nur die Erwählung.[35]

Aus dieser zweifachen Art der Prädestination ergibt sich für Hus eine zweifache Möglichkeit, an der Kirche zu partizipieren. Er unterscheidet eine ewige Gliedschaft und eine temporale Gliedschaft. Die erstere besteht, wenn jemand zum ewigen Leben bestimmt ist; sie kann nicht verloren gehen. Die letztere ist dann vorhanden, wenn jemand nur nach der gegenwärtigen Gerechtigkeit prädestiniert ist. Dieser Mensch kann zwar zeitweise an der Kirche partizipieren, aber er wird im Endeffekt doch wieder abfallen.[36] Als erläuternde Beispiele greift Hus auf Paulus, Petrus und Judas zurück. Die beiden ersteren dienen ihm als Beispiel für zum ewigen Leben prädestinierte Menschen, die zeitweise, im Falle des Paulus sogar für eine sehr lange Zeitspanne, nicht Glieder der Kirche waren, nach der Prädestination jedoch schon zur Kirche gehörten. Judas hingegen repräsentiert diejenigen, die nur im Sinne der gegenwärtigen Gerechtigkeit an der Kirche Anteil haben und später verlorengehen, weil sie nicht zum ewigen Leben prädestiniert waren.[37]

Jedoch: der Kirchenbegriff von Hus bleibt, wie de Vooght[38] richtig feststellt, unklar in dem, was das Verhältnis der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche zueinander betrifft. Denn nur durch eine Unterscheidung der *ecclesia invisibilis* und der *ecclesia visibilis* ist es zu erklären, daß Hus die Kirche einerseits als *numerus praedestinatorum* und andererseits als *corpus permixtum* definieren kann. Obwohl Hus die Begriffe der *ecclesia visibilis* bzw. der *ecclesia invisibilis* nicht selber

---

33 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 16.

34 An dieser Stelle ist es notwendig, sich vor Augen zu führen, daß für Hus der Prädestinationsbegriff in keiner Weise etwas rein willkürliches ist, das von Gott her über den Menschen hereinbricht. Er stimmt mit Wyclif darin überein, daß die Prädestination an die willentliche Entscheidung des Menschen für oder gegen das Angebot Gottes gebunden ist.
J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia,* op. cit. 60-63, 28.

35 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 16.

36 Ibid. 17.
J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia,* op. cit. 112ff, 408f.

37 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 17f.
J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia,* op. cit. 112ff, 408f.

38 P. DE VOOGHT, Obscurites anciennes autor de Jean Hus, op. cit. 181-188.

gebraucht, liegt dieses Gedankenkonzept doch seiner Ekklesiologie zugrunde. Er lehnt sich dabei eng an Augustin und Wyclif an, die ebenfalls die wahre Kirche von der empirischen Kirche unterscheiden.[39] Indem Hus an den spirituellen Kirchenbegriff Augustins und die damit verbundene Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche anknüpft, kommt er wie dieser zu einer dreifachen Interpretation des Begriffs *ecclesia*.[40] Wie Augustin unterscheidet auch er zwischen der Kirche der Prädestinierten, der Kirche der gegenwärtig Gerechten und der empirischen Kirche.[41] Die Kirche der Prädestinierten, die *ecclesia praedestinata*, ist die wahre Kirche und umfaßt alle Prädestinierten der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft und zwar unabhängig davon, ob sie sich gerade im Status der gegenwärtigen Gerechtigkeit befinden oder nicht.[42] Demgegenüber umfaßt die Kirche der Heiligen, die *ecclesia sancta*[43], alle diejenigen, die nach der gegenwärtigen Gerechtigkeit Glieder der Kirche sind, solche also, die zum ewigen Leben oder zur gegenwärtigen Gerechtigkeit prädestiniert sind und sich gerade im Status dieser Gerechtigkeit befinden. Dieser Kirche gehören zeitweise auch Präsciten an. Die *ecclesia sancta* stimmt demgemäß teilweise mit der *ecclesia praedestinata* überein, - nämlich hinsichtlich der ihr angehörenden gegenwärtig gerechten Prädestinierten -, aber sie ist nicht mit ihr identisch.[44] Da diese Kirche Prädestinierte und Präsciten umfaßt, ist sie ein *corpus permixtum* im Sinne der Gleichnisse von Mt 13.[45] Die dritte Art der Kirche schließlich definiert Hus als Gemeinschaft der Gläubigen *"secundum quid vel ad tempus vel nude secundum presentem iusticiam"*.[46] Aber diese Kirche ist nach Hus' Anschauung nicht die wahre Kirche, "*illa autem ecclesia non est corpus Christi misticum nec ecclesia sancta katholica nec pars eius*.[47] Im Zusammenhang scharfer Kritik und unter Zuspitzung der römischen Kirche auf ihre verweltlichte Hierarchie bezeichnet Hus diese als *ecclesia* des Antichristen. In diesem Sinne bildet sie die *ecclesia peccatorum*, aber sie

---

39 S.o. 16, 18.

40 S.o. 16.

41 Die von mir im folgenen eingeführten Termini *ecclesia sancta* und *ecclesia praedestinata* benutzt Hus selbst nicht; er umschreibt diese verschiedenen Kirchen aber der Sache nach. Terminologisch spricht Hus nur von *ecclesia*.

42 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 2 und 45.

43 S.u. 77.

44 Ibid. 44.

45 Ibid. 44f.

46 Ibid. 44.

47 Ibid. 44.
J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 408f.

wird nur irrtümlich Kirche genannt.[48] Ihre Glieder, die Haupt und Glieder der Kirche heißen bzw. sich selbst so nennen, sind in Wirklichkeit *membra diaboli*.[49] Aber diese sehr extremen Äußerungen betreffen für Hus nicht die ganze römische Kirche, sondern nur die verweltlichte, hierarchische Kirche.

Die Unterscheidung der *ecclesia praedestinata*, *ecclesia sancta* und *congregatio fidelium* ergibt sich aus der konsequenten Durchführung des zweifachen Prädestinationsansatzes. Hus tut dieses, indem er aufgrund der zweifachen Prädestinationsmöglichkeit auf eine zweifache Gliedschaft in der Kirche schließt.[50] Glied der *ecclesia praedestinata* ist jeder Prädestinierte. Glied der *ecclesia sancta* ist jeder, der sich im Status der gegenwärtigen Gerechtigkeit befindet. Beide Kirchen sind unsichtbar. Sichtbar ist hingegen nur die empirische Kirche, die aber nicht wirklich Kirche genannt werden darf. An diesem entscheidenen Punkt weicht Hus allerdings von dem Konzept Augustins ab. Während Augustin in seiner Kirchenkonzeption daran festhält, daß die Glieder der wahren Kirche notwendigerweise auch Glieder der empirischen Kirche sein müssen[51] – ausgenommen sind nur diejenigen Heiligen, die vor dem Bestehen der Kirche gelebt haben, also die alttestamentlichen Patriarchen und Propheten –, kann Hus in diesem Punkt dem kirchlichen Positivismus Augustins nicht mehr folgen. Er schließt auch die Möglichkeit ein, daß Glieder der wahren Kirche der Prädestinierten nicht Glieder der katholischen Kirche sind.[52]

Dies ergibt sich für Hus aus zweifacher Notwendigkeit: einerseits angesichts ungerechtfertigter Exkommunikationen, die auch gerade Prädestinierte treffen können und eine Folge der Korruption der empirischen Kirche sind[53], andererseits aus der Spaltung in Ost- und Westkirche und der Spaltung innerhalb der römischen Kirche durch das große westliche Schisma. Hus begeht Neuland, wenn er betont, daß auch

---

48 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, Bd. 1, 255.

49 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 36. Vgl.: "*Unde valde est mirabile qua fronte magis seculo dediti, magis seculariter et enormiter viventes, elongati a Christo conversacione, et plus steriles ab explecione Christi consilii et precepti sine formidine asserunt se fore capita vel corpus vel membra precipua ecclesie sponse Christi.*" Vgl. fernerhin *De Ecclesia*, 33: "*Secundo habetur quod illi, qui in ecclesia docet et kathedras dignitatum tenent et mandata dei solvunt, sunt reprobi.*"

50 Ibid. 17.

51 F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin, op. cit. 221ff.

52 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 16.

53 Diesen Grenzfall bezieht auch Augustin noch in seine Konzeption mit ein. F.HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin, op. cit. 228f.

der Ostkirche Prädestinierte angehören.[54] Indem Hus auch die Möglichkeit einbezieht, daß ein Prädestinierter nicht Glied der sichtbaren Kirche ist, bestimmt er die Kluft zwischen *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis* bei weitem tiefer als Augustin. Hus' strengeres Urteil ist unter anderem durch die Leugnung bzw. Vernachlässigung der unsichtbaren, wahren Kirche in der Ekklesiologie der papalistischen und konziliaristischen Theologen bedingt.

Die dreifache Tiefendimension der Kirche als *congregatio fidelium* bzw. *ecclesia visibilis*, als *ecclesia sancta* und als *ecclesia praedestinatorum*, – die beiden letzteren sind Erscheinungsformen der *ecclesia invisibilis*, – widerspricht der Teilung der Menschheit in die Kirche der Prädestinierten und die Kirche der Präsciten nicht.[55] Nach Hus' Definition, die er unter Berufung auf Augustin formuliert[56], beginnt die Kirche der Erwählten mit dem ersten Gerechten, Abel, und geht fort bis zum letzten Gerechten, der am Ende der Tage gerettet werden wird.[57] Demgegenüber beginnt die Kirche der Präsciten mit Kain und umfaßt alle Präsciten bis zum Jüngsten Gericht.[58] Während aber die Unterscheidung zwischen der *ecclesia praedestinatorum* und der *ecclesia reproborum* die Menschen ohne Berücksichtigung von Zeit und Geschichte zwei Kategorien zuordnet, setzt das Konzept der drei Kirchen diese Kategorien unter Rücksicht auf den zweifachen Prädestinationsbegriff in die Gegenwart der Geschichte um. Dies kommt besonders in dem Begriff der *ecclesia sancta* zum Ausdruck.[59]

Die *ecclesia sancta* ist durch den Dualismus der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche geprägt. Diese Kirche ist zwar einerseits *corpus permixtum*, indem sie in ihrer sichtbaren Existenz Prädestinierte und Präsciten umfaßt[60], aber andererseits kann sie aufgrund der *separatio spiritualis* als rein charakterisiert werden, denn im geistlichen Sinne sind die Prädestinierten sehr wohl von den Präsciten geschieden[61] –

---

54 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, Bd. 1., 325.

55 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 2.

56 Ibid. 2.
Vgl. zu Augustin, E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 1126.

57 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 2f.

58 Ibid. 3.

59 Ibid. 8.

60 Ibid. 11f.

61 Ibid. 33f. "*Ipse vos baptizabit in spiritu sancto etc., conceditur, quod ecclesia sancta est area domini, in qua sunt secundum fidem boni et mali, predestinati et presciti nunc permixti, perdestinati ut triticum, presciti ut palea, primi in horreum celestis patrie congregandi, reliqui igne inextingwibili comburendi, ut dicit ewangelium et exposicio Augustini. Sed sicut palea semper manet palea, sic prescitus semper manet prescitus, etsi aliquando sit in gracia secundum presentem iusticiam, tamen nunquam est pars sancte ecclesie.*"

wenn dies auch nicht mit sichtbaren Kriterien nachweisbar ist, sondern erst beim endzeitlichen Gericht deutlich werden wird.[62] Durch diese Unterscheidung entzieht Hus das Wesen der Kirche der kirchlichen Realität. Während die sichtbare Kirche nicht dem Anspruch entspricht, der an die wahre Kirche erhoben werden muß, wird die wahre Kirche dieser sichtbaren Korruption der *ecclesia visibilis* entzogen. Die wahre Kirche ist trotzdem, wenn auch nicht sichtbar, rein. Bis zur Vollendung im Jüngsten Gericht wird sich dieser Dualismus nicht aufheben lassen. Hus betont deshalb auch immer wieder, daß die universale, heilige Kirche *finaliter* im höchsten Maße keusch sein wird, denn in ihrer Reinheit und Vollkommenheit wird die ganze *ecclesia praedestinatorum* erst im Jüngsten Gericht sichtbar.[63] Die Kirche in der Gegenwart wird immer zugleich himmlische und irdische Kirche sein, also reine Kirche und zugleich *corpus permixtum*, wobei der *permixtio corporalis* eben doch eine *separatio spiritualis* entspricht, so daß mit dem Vermischtsein ein – in der Gegenwart nicht erkennbares – Getrenntsein einhergeht.

Diese Analyse von Hus' Kirchenidee zeigt, daß de Vooght zu Recht davon spricht, daß Hus die unsichtbare Kirche der sichtbaren Kirche überordnet.[64] Eine Abwertung der *ecclesia visibilis* gegenüber der *ecclesia invisibilis* hat auch Riedlinger betont.[65] Es stimmt, daß Hus, indem er entgegen der gängigen Kirchenlehre seiner Zeit die wahre Kirche als unsichtbar bezeichnete, die Kirche der Verfallenheit der irdisch-empirischen Kirche entzog. Allerdings dürfte Riedlinger in seinem Urteil zu weit gehen, wenn er – ausgehend von dem Grundsatz, daß von der Wahrheit der Kirche nur hinsichtlich ihrer ideellen, ungeschichtlichen Gestalt gesprochen werden kann – formuliert: "Nach diesem Konzept kann in der Kirchengeschichte nur Nebensächliches, Unbeständiges geschehen, das in Nichts zurücksinkt."[66] Obwohl das offensichtliche Versagen der sichtbaren Kirche, das Hus sowohl durch die zahlreichen kritisierten Mißstände als auch durch Fehlentscheidungen in Fragen der Kirchenzucht immer wieder vor Augen steht, ihn zur Betonung der Unsichtbarkeit der wahren Kirche bewegt, gibt er die sichtbare Kirche damit nicht der Interessenlosigkeit anheim. Indem Hus die Eigenschaften der *ecclesia invisibilis* als Maßstab der empirischen Kirche betrachtet, verfällt er nicht in den vielleicht naheliegenden Fehler, über das ideale Bild der

---

62 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 7, 9, 11f.
63 Ibid. 4, 7, 9.
64 P. DE VOOGHT, Obscurites anciennes autor de Jean Huss, op. cit. 181-188.
65 H. RIEDLINGER, Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus, op. cit. 52.
66 Ibid. 52.

unsichtbaren Kirche das Interesse an der empirischen Kirche zu verlieren und sie sich selbst und ihren Fehler zu überlassen. Statt in Resignation zu verfallen ist er darum bemüht, die klaffende Diskrepanz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche zu verkleinern. An der sichtbaren Kirche sollen die Kennzeichen der unsichtbaren Kirche schon jetzt sichtbar werden.[67]

Hus' Ringen und Mühen um die *ecclesia visibilis* verbindet ihn besonders mit der Tradition seiner Vorgänger in der tschechischen Reformbewegung, die ihm praktische Schritte in diese Richtung vorgemacht haben. Vor allem Milic war es, der in seinem "neuen Jerusalem" in Prag die Charakteristika einer reinen Kirche ohne Fleck und Makel sichtbar verwirklichen wollte und - nach der Beurteilung von D. Holeton[68] - auch verwirklicht hat.

Daß Hus Eigenschaften der unsichtbaren Kirche auf die empirische Kirche überträgt, ist auch darin begründet, daß er selbst terminologisch keine Trennung der beiden Kirchen vollzieht. Am ehesten jedoch läßt sich das Verhältnis von der *ecclesia invisibilis* und der empirischen Kirche als ein Gegenüber beider Kirchen beschreiben. Hus unterscheidet und scheidet zwar sichtbare und unsichtbare Kirche, er trennt sie aber nicht, um bei dieser Trennung stehenzubleiben, sondern erhebt die unsichtbare Kirche zum Maßstab der sichtbaren Kirche. Darin stellt Hus die ideale Kirche der empirischen Kirche gerade nicht beziehungslos gegenüber. Ihm liegt auch an der sichtbaren Kirche, was sich beispielsweise in dem dringenden Wunsch, daß die Braut von ihrer Hurerei doch zu der ursprünglichen Jungfräulichkeit zurückkehren möge, äußert.[69] Hus ist von dem Wunsch bewegt, daß die Kirche Christi sichtbare Kirche sein möge. Sie soll reine Kirche sein, in der die Christusnachfolge sichtbare Frucht trägt.

Während die Unterscheidung zwischen *ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis* Hus' Reformanliegen hinsichtlich der empirischen Kirche nicht einengt oder mindert, bedeutet sie doch eine deutliche Abqualifizierung der sich in der römischen Kirche präsentierenden sichtbaren Kirche. Indem für Hus die wahre Kirche unsichtbar ist, werden alle Entscheidungen und Vorgänge in der sichtbaren Kirche entschärft und relativiert. Sie ist notwendigerweise aufgebaute Institution, aber ihre Entscheidungen sind relativ und nur zweitrangig.[70] Dies gilt sowohl

---

67 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 9.
68 D. HOLETON, Sacramental and liturgical reform, op. cit. 88.
69 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 9.
70 S.u. 113ff.

hinsichtlich des Gebrauchs der Schlüsselgewalt[71] als auch für das Priesteramt[72] und für das Sakrament der Buße[73]. An diesen Punkten betont Hus immer wieder, daß die kirchliche Macht nur *ministerialiter* verliehen ist und ihre Entscheidungen und Beschlüsse nur durch die göttliche Bestätigung wirksam werden. Die sichtbare kirchliche Ebene wird dadurch der unsichtbaren göttlichen Ebene untergeordnet und ihrer selbst erhobenen absoluten Autorität enthoben. Deshalb setzt gerade an diesem Grundsatz die Kritik des Papalismus bzw. des Konziliarismus an, der Hus' Definition der wahren Kirche als der Gemeinde der Prädestinierten nicht folgen konnte und wollte, weil damit die kirchliche Autorität unterwandert wurde. Hus' Definition hätten sie wohl hinsichtlich der *ecclesia dormiens* und *ecclesia triumphans* zustimmen können, nicht aber hinsichtlich der *ecclesia militans*. Diesem Urteil der Konstanzer Kirchenväter schloß sich in der neueren Forschung auch Kadlec an.[74]

Kritik wie diese verkennt jedoch die Tatsache, daß Hus trotz dieser Definition und der heftigen Kritik an kirchlichen Mißständen gerade die Reform der sichtbaren Kirche herbeiführen wollte. Er bleibt insofern bei einer "positiven" Einstellung zur römischen Kirche, als das er an seinem Reformwillen festhält und die Kirche immerhin noch als Kirche anerkennt. Darin grenzt er sich von den Waldensern und Franziskaner Spiritualen ab, die ihre eigene Bewegung mit der wahren Kirche identifizierten und die römische Kirche im Gegenzug als *ecclesia carnalis* oder *congregatio peccatorum* verstanden. Im Gegensatz zum Separatismus ging es Hus um Reform, d.h.: um Reform der ganzen Kirche.

Als ein Ergebnis dieser Untersuchung von Hus' Kirchenidee hat sich u. a. gezeigt, daß er die *ecclesia invisibilis* der sichtbaren Kirche überordnet. Das Verhältnis beider Kirchen ließ sich fernerhin als ein Gegenüber beschreiben. Es wurde deutlich, daß Hus die vollkommmenen Eigenschaften der unsichtbaren Kirche als Maßstab und Ziel für die sichtbare Kirche verwendet. Diese Erkenntnisse lassen sich an Hus' Aussagen über die verschiedenen Eigenschaften der Kirche beispielhaft vertiefen.

---

71 S.u. 113ff.
72 S.u. 113ff.
73 S.u. 113ff.
74 J. KADLEC, Johannes Hus, op. cit. 173-180.

2.1.2. Eigenschaften der Kirche.

Hus greift in seiner Charakterisierung der Kirche die Kennzeichen auf, die in den altkirchlichen Symbolen genannt werden.[75] Demgemäß bezeichnet er die wahre Kirche als die eine (*una*) Kirche und als die katholische bzw. universale Kirche. Sie ist die heilige, reine *ecclesia* und wird auch als apostolisch bezeichnet.[76] Es fällt auf, daß Hus alle diese Kennzeichen nur benutzt, um die wahre Kirche zu bescheiben.[77] Gleich zu Beginn im zweiten Kapitel seines Traktates *De Ecclesia* schreibt er diese Charakteristika der *ecclesia invisibilis* zu.[78] Aber es stellt sich die Frage, ob Hus diese Eigenschaften auch der sichtbaren Kirche zuschreiben kann, und wenn ja, welche.

Das Merkmal der **Einheit** ist für die unsichtbare Kirche unumstritten. Hus umschreibt sie in den Bildern der Kirche als Taube, als Braut und als *corpus mysticum*.[79] Schon in der Auslegungsgeschichte dienten diese Bilder besonders dazu, die Einheit der Kirche zu betonen.[80]

Aber auch die Definition der wahren Kirche als *numerus omnium praedestinatorum* hebt die Einheit hervor. Sie besteht zunächst in dem Band der Prädestination selbst[81] und in zweiter Hinsicht in der Einheit der Glückseligkeit. Das letztere gilt insofern, als auch die Prädestinierten, die zur Zeit nicht im Status der Gerechtigkeit leben, am Ende der wahren Kirche angehören werden.[82] Von dieser Einheit der *ecclesia praedestinata* ist die Einheit der *ecclesia sancta* zu unterscheiden. Sie besteht in der Einheit des Glaubens, der christlichen Tugenden und der Liebe.[83] Diese Einheit beschreibt auch Augustin in seiner Auslegung von Joh 17,21 *"ut omnes unum sint"*, auf die sich Hus beruft.[84] Eine Anwendung des Einheitscharakteristikums auf die sichtbare KIrche ist für Hus nicht möglich. Er betont demgegenüber, daß

---

75 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 10.
76 Ibid. 46.
77 Ibid. 46.
Was die Unterscheidung *ecclesia praedestinata, ecclesia sancta* und *congregatio fidelium* betrifft, so trägt die *ecclesia sancta* diesen Namen insofern zurecht als die Glieder dieser Kirche im Sinne der gegenwärtigen Gerechtigkeit "heilig" sind. Beständig "heilig" ist aber nur die *ecclesia praedestinata*.
78 Ibid. 10.
79 S.u. 74ff.
80 Vgl. D. S. SCHAFF, Hrsg., John Hus, The Church, (Westport, Connecticut, ³1976), 4, Anm. 2.
81 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 10.
82 Ibid. 10.
83 Ibid. 10.
84 Ibid. 10.

die kirchliche Einheit allein geistlich zu verstehen ist.[85] Hus beruft sich bei dieser Aussage auf Eph 4,3; so sehr die kirchliche Einheit heilsnotwendig ist, so sehr ist sie doch nur auf die *ecclesia sancta* und die *ecclesia praedestinata* anwendbar.[86]

Mit diesem Ansatz hinterfragt Hus den Anspruch der römischen Kirche, die sichtbare, eine Kirche zu sein. Dies geschieht vor allem dort, wo Hus der Heilsnotwendigkeitsanspruch der römisch-katholischen Kirche im Sinne der Bulle *Unam sanctam* begegnet.[87] Indem Hus der Kirche in Rom nur noch einen Sonderstatus unter den Kirchen einräumt, wird die kuriale Ekklesiologie empfindlich korrigiert.[88] Hus stellt die römische Kirche beispielsweise den Kirchen von Jerusalem und Antiochia gegenüber, denen historisch gesehen ein Vorrang gebührt.[89] Im Vergleich mit ihnen gesteht er der römischen Kirche aufgrund der Vorsehung Christi, daß in Rom die meisten Märtyrer sterben würden, eine besondere Stellung innerhalb der Kirchen zu. Mit dieser Äußerung wird jedoch das papalistische und kurialistische Selbstverständnis der Heilsnotwendigkeit der römischen Kirche grundsätzlich negiert.[90] Hinsichtlich der Ostkirche betont Hus fernerhin, daß es auch in ihr Prädestinierte im Sinne von Mt 18,20 gibt, wodurch er den Selbstanspruch der römischen Kirche, allein die heilsnotwendige Kirche zu sein, in Frage stellt.[91] Am deutlichsten widerspricht Hus dem von der römisch-katholischen Kirche erhobenen Anspruch, indem er davon ausgeht, daß die *ecclesia romana* auch Prädestinierte exkommuniziert.[92] Damit ist nach Hus dem Anspruch der römischen Kirche eindeutig widersprochen. Hier stimmt Hus dem augustinischen Positivismus nicht zu, der neben der Einheit der unsichtbaren Kirche auch an der Einheit der sichtbaren

---

85 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 10.

86 Ibid. 10.

87 Ibid. 43.

88 Ibid. 48-50.

89 Ibid. 49.

90 Ibid. 49f.

91 J. MONTANUS, U. NEUBER, *Historia et monumenta*, Bd. 1, 325. Gegenüber dem Vorwurf, er habe angesichts der drei Päpste die Behauptung aufgestellt, die Kirche sei dreigeteilt, verteidigt sich Hus. Er erklärt, "*quod universalis Ecclesia Christi fidelium militans per totum orbem, ubi sunt Christi fideles, est diffusa, quae non solum tripartita, imo multipliciter ultra dividitur in partes ipsam universalem Ecclesiam integrantes. Numquid non habet sua membra et suos filios in Hispania sub Benedicto, et in Apulia et in Rheno sub Gregorio, et in Bohemia sub Johanne XXIII?*" ... "*Si ergo duo vel tres vel plures in India Graecia Hispania vel in quacunque mundi alia provincia sunt congregati in nomine Christi, quomodo Fictor poterit prohibere, quod Christus non sit medio eorum et per consequens quod non sint fidelissimi Christiani et sic pars integrans Christi ecclesiam militantem.*"

92 S.o. 63.

Kirche festhält und deshalb die wahre Kirche als Kirche in der sichtbaren Kirche versteht.[93]

Neben dem Merkmal der Einheit wird in den altkirchlichen Symbolen das Charakteristikum der **Universalität** bzw. der **Katholizität** genannt. Auch dieses Merkmal bezieht Hus auf die die *"ecclesia iustorum"* die heilige, katholische Kirche, *"id est universalis"*.[94] Die Universalität deutet Hus im Hinblick auf die wahre Kirche[95] zunächst geographisch, indem er betont, daß sich die wahre Kirche der Prädestinierten überall dort findet, wo zwei oder drei Erwählte versammelt sind.[96] Im Unterschied zu Augustin bezieht er die geographische Universalität der Kirche nur auf die wahre *ecclesia invisibilis*.[97] Demgegenüber war für Augustin die räumliche Universalität der Kirche in den überall entstehenden neuen Gemeinden und in dem Ausbreiten des Christentums sichtbar.[98] Die Universalität ist aufgrund der Bezogenheit auf die *ecclesia invisibilis* für Hus ein Glaubensartikel[99] und nicht mit den Ansprüchen der römischen Kirche identifizierbar.[100]

Die Divergenz zwischen Hus und Augustin basiert auf der schon angedeuteten Vorentscheidung, daß Hus die sichtbare Einheit der Kirche aufgrund des Schisma mit der Ostkirche nicht anerkennen kann.[101] Während für Augustin die wahre Kirche in der sichtbaren Kirche und nur in ihr zu finden ist[102], betrachtet Hus beide Kirchen nicht als konzentrische Kreise und sieht somit nicht in der sichtbaren Kirche den Rahmen der unsichtbaren Kirche. Für Hus wird zum weiteren Charakteristikum der Universalität, daß Prädestinierte nicht nur der römisch-katholischen Kirche zu finden sind.[103] In diesem Punkt, den man als "ökumenisch" bezeichnen kann, weitet Hus den römisch-katholischen Universalitätsbegriff, den die römische Kirche von Augustin übernommen hat, aus und setzt neue Maßstäbe, die in der römischen Kirche auf heftige Ablehnung stießen.

Über die beiden genannten Aspekte der Universalität hinaus ist die wahre Kirche auch zeitlich universal wie Hus in Übereinstimmung mit

---

93 S.o. 16f.
94 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 2.
95 Ibid. 46.
96 Ibid. 2.
97 Ibid. 46.
98 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 43.
99 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 45.
100 Ibid. 51f.
101 S.o. 63.
102 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 12-14, 43. F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin, op. cit. 221ff.
103 S.u. 99.

Augustin[104] postuliert, wenn er definiert, daß die wahre Kirche die Prädestinierten der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft umfaßt.[105]

Das Kriterium der **Heiligkeit** bzw. der **Reinheit** gilt nach Hus' Kirchenkonzeption nur für die *ecclesia invisibilis*.[106] Während die wahre Kirche ihrem Wesen nach rein und heilig ist, kann dieses Charakteristikum bezüglich der sichtbaren Kirche nicht als Zustand, sondern nur als Mahnung ausgesagt werden.[107] Aber gerade bezüglich dieses Merkmales erweist sich, daß Hus die *ecclesia invisibilis* zum Maßstab der empirischen Kirche erhebt. Darauf weist Werner hin, wenn er betont, daß Hus die Kennzeichen der wahren Kirche auf die sichtbare Kirche überträgt.[108] Allerdings geht Werner in seinem Urteil zu weit, denn Hus überträgt nicht die Merkmale der wahren Kirche auf die empirische Kirche, sondern verwendet sie als Maßstab und Ziel seiner Paränese. Hus ist sich jedoch bewußt, daß die sichtbare Kirche diese Charakteristika nie vollständig erreichen wird[109] und daß sie deshalb eindeutig nur auf die unsichtbare Kirche zu beziehen sind. Gerade im Hinblick auf das Kriterium der Reinheit ist allerdings festzustellen, daß es Hus darum geht, daß die sichtbare Kirche im Bemühen um Reinheit und Heiligkeit lebt. Dieser Punkt gewinnt in Hus' Ekklesiologie vor allem auch dadurch Bedeutung, daß er sich mit einer extremen Leichtfertigkeit diesem Reinheitsideal gegenüber konfrontiert sieht.[110]

Schließlich wendet Hus auch das Charakteristikum der **Apostolizität** auf die Kirche an, und zwar in ihren beiden Erscheinungsformen als *ecclesia invisibilis* und als *ecclesia visibilis*. Die unsichtbare Kirche ist insofern apostolische Kirche, als sie auf der Lehre und dem Blut der Apostel erbaut ist.[111] Sie ist als Kirche der Prädestinierten, die nach dem Vorbild

---

[104] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 2.
Vgl. zu AUGUSTIN: FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 1126.

[105] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 2.
S.o. 64.

[106] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 46.
S.u. 74ff.

[107] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 46. 9.
S.u. 75f.

[108] E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, op. cit. 10.

[109] Hus äußert sich bei der Erklärung seiner Verfallstheorie sehr pessimistisch. Vgl. auch: R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 120. In seiner Predigt erklärt Hus: "Im neuen Bund (waren) Christus und seine Apostel die besten Priester, aber absteigend von der Erstzeit und damit von der Nachahmung Christi zur Weltlichkeit sind sie die schlechtesten in der Zeit des Antichrists."

[110] S.u. 99ff.

[111] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 46.

der Apostel leben, wirklich apostolisch zu nennen.[112] Für die unsichtbare Kirche gilt das Attribut apostolisch entsprechend im Indikativ. Demgegenüber soll aber auch die sichtbare Kirche gerade in diesem letzteren Sinne, nämlich durch die *imitatio* der Apostel, wirkliche apostolische Kirche sein. In diesem Zusammenhang greift Hus wieder zur Paränese, denn auch dieses Kennzeichen ist, wie das der Heiligkeit, als Imperativ auf die sichtbare Kirche angewandt. Hus ist sich bewußt, daß die sichtbare Kirche nicht in diesem Sinne wahre Kirche ist. Aber es ist sein Wunsch und sein Ziel, daß diese Kennzeichen sich in der Kirche verwirklichen mögen. Aus diesem Verständnis der Apostolizität heraus, weist Hus den Anspruch der römischen Kirche, die apostolische Kirche zu sein, scharf zurück.[113]

In diesem Zusammenhang ist es entscheidend, sich vor Augen zu führen, daß Hus das Charaktristikum der Apostolizität und den Grundsatz der apostolischen Sukzession, - also die Lehre, daß die katholische Kirche der Gegenwart mit der Kirche der Apostel durch die urkundlich überlieferten Reihen der Bischöfe verknüpft sei und somit die Bischöfe als Nachfolger der Apostel gelten -, anders versteht als die kuriale Ekklesiologie seiner Zeit. Wie für Wyclif[114] und Bernhard von Clairvaux[115] ist für Hus das amtliche Apostolat, das er den Bischöfen und dem Papst grundsätzlich zuerkennen kann, an das sittliche Apostolat gebunden.[116] Fernerhin ist das Apostolat in erster Linie Dienst und darf nicht als bedingungsloser Autoritätsanspruch verstanden oder im Dienste egoistischer Ziele mißbraucht werden. Die Apostel verstanden sich als Diener Christi und als demütige *ministri* der Kirche.[117] Wenn der Papst, die Kardinäle und die Bischöfe dem Beispiel der Apostel folgen, sich mit Leib und Seele für die Kirche einsetzen und die an Petrus gerühmten Tugenden der Demut, Armut und Liebe leben[118], dann spricht Hus ihnen ihre Amtsautorität nicht ab.

Inwiefern Petrus sich in den genannten drei Tugenden vorbildhaft auszeichnete, beschreibt Hus noch genauer. Daß der Glaube des Petrus ein besonderer war, zeigt sich darin, daß er die Frage Jesu "*Quem dicunt homines esse filium hominis?*" in rechter Weise mit dem

---

[112] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 46.
[113] Ibid. Kapitel VII, 43-52.
[114] J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 562f. Die hier gemachten Aussagen über das Papsttum gelten auch für jeden anderen Kleriker.
[115] Y. CONGAR, Die Ekklesiologie des Hl. Bernhard, op. cit. 86, 95, 98.
[116] Ibid. 48.
[117] Ibid. 20.
[118] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 67.

Messiasbekenntnis beantwortet.[119] "*Et ex ista fide accepit Petrus arras prefecture ecclesie*".[120] Zu demselben Glauben sind aber auch die Nachfolger Petri und diejenigen, die in der Kirche herrschen, verpflichtet.[121] Petrus' zweite Tugend, die Demut, leitet Hus aus Bibelstellen wie Mt. 20,26f: "*Quicunque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister, et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus*"[122] und Belegen aus der Apostelgeschichte ab.[123] Die besondere Liebe Petri zu Christus schließt Hus schließlich aus der in Johannesevangelium[124] überlieferten Abschiedsfrage Jesu an Petrus, die, so argumentiert Hus, sinnlos wäre, wenn Petrus nicht eine besondere Liebe für seinen Herrn gehabt hätte.[125] Leben die Päpste, Bischöfe und Prälaten diese Tugenden in derselben Weise wie Petrus dann können sie zu Recht Nachfolger Petri genannt werden und leiten die Kirche rechtmäßig. Zu dieser Schlußfolgerung kommt Hus schließlich, indem er schreibt: "*Si iam dictis virtutum viis incedit vocatus Petri vicarius, credimus, quod sit verus eius vicarius et precipuus pontifex ecclesie quantam regit. Si vero vadit viis contrariis, tunc est Antichristi nuncius,...*".[126] In einem weiteren Punkt fügt Hus polemisch noch eine vierte und fünfte Tugend des Petrus hinzu: seine Armut und Geduld. Mit den Worten des Bernhard von Clairvaux[127] verweist er darauf, daß die Apostel nicht prunk-, ehr- und geldsüchig waren.[128] So bekräftigt Hus nochmals seinen Standpunkt, daß "*nemo vere et Christo acceptaliter gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus.*"[129]

Sind diese apostolischen Tugenden in der Kirche und insbesondere an ihren Dienern sichtbar, dann kann auch die sichtbare Kirche apostolische Kirche sein. Mit diesem Grundsatz verlagert Hus die an die apostolische Sukzession gebundene Autorität hinsichtlich ihrer Legitimitätsgrundlage von der institutionellen auf die sittlich-ethische Ebene. Sein Grundsatz widerspricht aber in Theorie und Praxis dem der römisch-katholischen Kirche. Gerade die Verfechter des Kurialismus und Papalismus nahmen für

---

119 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 67.
120 Ibid. 67.
121 Ibid. 67.
122 Ibid. 68.
123 Ibid. 68.
124 Joh. 21,15.
125 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 69.
126 Ibid. 70.
127 J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, (Paris, 1844ff), 182, 775f. Vgl. auch Wyclifs Kritik. J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De potestate Pape*, (London, 1907), 86f.
128 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 70.
129 Ibid. 70.

sich die Amtsautorität der Apostel in Anspruch, ohne dabei das sittliche-ethische Apostolat zu beachten. Durch die Berufung auf die antidonatistische Lehre Augustins[130] entzogen sie sich aller Kritik. Gegen diese Aushöhlung der apostolischen Sukzession wehrt sich Hus entschieden.

2.1.3. Bilder für die Kirche.

Um insbesondere die verschiedenen Charakteristika der Kirche anschaulicher zu beschreiben, hat Hus mehrere Bilder gewählt, durch die er das Wesen der Kirche näher beschreibt. Vor allem das Bild vom *corpus Christi mysticum* dient ihm zur Veranschaulichung komplexerer ekklesiologischer Sachverhalte. Da die von Hus gebrauchten Bilder das Verständnis seiner Ekklesiologie noch vertiefen, sollen sie an dieser Stelle gesondert berücksichtigt werden.

2.1.3.1. Verschiedene Bilder.

Hus benutzt die Bilder in erster Linie als Vergleiche, um die Reinheit und Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Dies zeigt sich beispielsweise durch das Zitat Cant 6,9. Hus bezieht sich auf den Satzteil: *"una est columba mea, perfecta mea"*[131], und bewegt sich ganz in der scholastischen Tradition, wenn er diese Textstelle unter dem Vorsatz zitiert, die wahre Kirche in ihrer Einheit und Reinheit zu beschreiben.[132] Fernerhin bezeichnet Hus die Kirche als *mulier fortis*, als tüchtige Hausfrau im Sinne von Prov 31[133] oder als die königliche Braut aus Ps 45.[134] Ebenso kann Hus sie mit Jerusalem oder dem Tempel vergleichen.[135] Auch als Weinberg des Ehemanns bzw. Gottes wird die Kirche beschrieben.[136] Hus bezeichnet die Kirche als die höchste Kreatur Gottes.[137] Alle diese Bilder und Vergleichspunkte weisen immer wieder auf die Aussagepunkte hin, die Hus in diesem Zusammenhang wichtig erscheinen, nämlich auf die Einheit, Heiligkeit und Reinheit der Kirche.
Besondere Bedeutung kommt dem Bild der Mutter zu. An mehreren Stellen weist Hus darauf hin, daß die Kirche die geistliche Mutter der Gläubigen

---

130 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 18.
131 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 3.
132 D.S. SCHAFF, The Church, op. cit. 4, Anm. 2.
133 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 3.
134 Ibid. 3.
135 Ibid. 3.
136 Ibid. 7.
137 Ibid. 4.

sei.[138] Hier steht die Vorstellung im Hintergrund, daß die Kirche an der Wiedergeburt des Gläubigen beteiligt ist. Schon bei Augustin findet sich diese plastische, an die menschliche Empfängnis anknüpfende Metapher der Mutterschaft der Kirche.[139] Wie in der menschlichen Zeugung Vater und Mutter zusammenwirken, so wirken in der Kirche Christus und sein Leib zusammen, um dem Gläubigen das geistliche Leben zu geben. Während von Gott die Bewegung zum Heil ausgeht, ist die Kirche der Raum, in dem das Heil empfangen wird und in der der Gläubige lebt. Dieses Verständnis deutet Hus an, wenn er schreibt: *"Est autem ipsa universalis ecclesia virgo sponsa Christi virginis, ex qua ut vera matre spiritualiter generamur."*[140] Allerdings ist bezeichnend, daß sowohl Augustin als auch Hus diese geistliche Qualität der Kirche nicht der instituionellen Kirche zuschreiben, sondern der wahren Kirche der Prädestinierten, der *ecclesia invisibilis*[141]. Das entspricht auch dem Charakter der anderen gebrauchten Bilder, die Hus alle auf die wahre Kirche bezieht, nicht aber auf die sichtbare Kirche, denn nur von der wahren, unsichtbaren Kirche läßt sich die völlige Reinheit und Heiligkeit behaupten.

Dies kommt besonders in dem von Hus häufig gebrauchten Bild der Kirche als Braut Christi, als *sponsa Christi*, zum Ausdruck. Daß Hus dieses Bild zunächst auf die unsichtbare Kirche bezieht, wird am Schluß des ersten Kapitels deutlich, wo er die Kirche als *"numerus omnium predestinatorum"* definiert und dann als *"sponsa Christi, quam ex dileccione maxima redemit suo sangwine"* charakterisiert.[142] In diesem Sinne gebraucht Hus das Bild der Kirche auch im zweiten Kapitel[143], wo er sie als bräutliche Jungfrau bezeichnet, *"nec habens rugam aut maculam"*.[144] Aber das Bild der Braut hat für Hus zweifache Bedeutung; er kann es neben der wahren Kirche auch auf die sichtbare Kirche beziehen. Allerdings schlägt er dann andere Töne an, indem er davon spricht, daß die Kirche zur Hure und Ehebrecherin geworden sei[145], weil sie sich mit dem Teufel und seinen Glieder eingelassen hat.

Das Bild der Kirche als Braut Christi ist insbesondere dem Hohenlied entnommen und diente schon in der Alten Kirche als Umschreibung des

---

[138] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 1,3,9 u.v.a.
[139] E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 28f.
[140] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 9.
[141] E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 29.
F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin, op. cit. 267.
[142] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 7.
[143] Ibid. 9.
[144] Ibid. 9.
[145] Ibid. 9.

Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche.[146] In seiner am 19.10.1405 gehaltenen Synodalpredigt[147] greift Hus das Brautbild mit paränetischer Intention auf. In seiner Predigt beklagt Hus die falsche Freundschaft mancher *amici sponsi*, wie er im Anschluß an Bernhard von Clairvaux[148] die Kleriker bezeichnet. Er wirft ihnen vor, keine echte Freundschaft zur Braut zu haben, sondern nur egoistische Ziele zu verfolgen und nach mehr Reichtum und Macht zu streben. Ihren seelsorgerlichen Pflichten und Aufgaben als Hirten aber kommen die Kleriker nicht nach.[149] An dieser Stelle dient Hus das Braut-Bild zur Paränese, denn er ermahnt den Klerus zu einem Leben in der Heiligung, da die Kirche durch die egoistische Führung der falschen Freunde "arm, mittellos und nackt bleibt, ein erbarmungswürdiger Anblick, ungepflegt, rauh und blutleer."[150] geworden ist. Aus diesem Beispiel wird deutlich, daß Hus auch das Braut-Bild in den Zusammenhang des Gegenübers der beiden Kirchen einordnet, denn innerhalb des Bildes erhebt er die wahre Kirche als Ziel und Maßstab der sichtbaren Kirche. Dasselbe zeigt sich auch in Hus' paränetischer Ermahnung, daß die hurerische Braut wieder zur reinen Braut werden soll.[151]

2.1.3.2. Das Bild des *corpus Christi*

Dem Bild der Kirche als mystischer Leib Christi, als *corpus Christi mysticum*, kommt besondere Bedeutung zu. Diese Metapher verwendet Hus um zentrale Inhalte seiner Ekklesiologie zu verdeutlichen. Als *corpus Christi mysticum* bezeichnet Hus nur die wahre Kirche.[152] Ihr gegenüber charakterisiert er die *ecclesia reproborum*, d.i. die Kirche der Präsciten, als *corpus* des Antichristen.[153]

Anhand des Bildes der Kirche als mystischem Leib Christi, versucht Hus zu erläutern, daß die Präsciten keinen wirklichen Anteil an der Kirche haben. Ihm dient dieses Bild zur Veranschaulichung des Unterschieds zwischen dem *De-Ecclesia*-Sein und dem *In-Ecclesia*-Sein.[154] Er betont,

---

146 Y. CONGAR, Die Ekklesiologie des Hl. Bernhard, op. cit. 76f.
147 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 117-135.
148 Y. CONGAR, Die Ekklesiologie des hl. Bernhard, op. cit. 84.
149 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 127.
150 Ibid. 127.
151 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 9.
152 Ibid. 6. Dieselbe Aussage findet sich auch in Hus' Sentenzenkommentar, vgl. V. FLAJSHANS, *HUS, Super IV Sententarium*, op. cit. 36.
153 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 40.
154 S.o. 60.

daß nach den Aussagen des Paulus Christus das Haupt der heiligen universalen Kirche ist und sie selbst sein Leib. Jeder Erwählte ist Glied dieses Körpers und somit auch Teil der Kirche, die durch die Kraft und den Einfluß des Hauptes gelenkt wird. Durch das Band der Erwählung sind die einzelnen Glieder miteinander verbunden.[155] Allerdings verhält es sich mit diesem mystischen Leib Christi wie mit dem menschlichen Körper; denn so wie im menschlichen Leib Teile enthalten sind, die nicht wirklich Teile des Körpers sind, sondern später ausgeschieden werden, - beispielsweise Kot, Schleim, Speichel, Urin und Eiter - , so gibt es auch im mystischen Leib Christi, also in der Kirche, Teile, die zwar in der Kirche sind, aber keine wirklichen Glieder der Kirche sind. Als solche Teile werden die Präsciten am Ende der Tage aus der Kirche ausgeschieden werden.

Das Bild der Kirche als Leib Christi, dessen alleiniges Haupt Christus selbst ist, übernimmt Hus von Augustin.[156] Allerdings greift er bei der Aufnahme dieses Bildes auf die Interpretation Wyclifs zurück, dem der Vergleichspunkt, im Körper seien Stoffe enthalten, die nicht wirkliche Teile des Körpers sind, wichtig ist.[157] Durch diese Deutung des Bildes vom mystischen Leib fügen Wyclif und Hus noch einen weiteren Aspekt zu dem von Augustin durch dieses Bild ausgedrückten Gedanken der Einheit zwischen Christus und der Kirche[158], der Lebensverbundenheit der Glieder untereinander[159] und der gemeinsamen Verbundenheit der Glieder durch den Heiligen Geist hinzu.[160]

Doch Hus wendet sich noch ausführlicher dem Bild des *corpus mysticum* zu. In seiner Auslegung zu I Kor 12 führt er drei Übereinstimmungen und drei Unterschiede zwischen dem menschlichen und dem geistlichen Leib, der Kirche, an.[161] Als Übereinstimmung nennt Hus die Tatsache, daß die Glieder des menschlichen Leibes miteinander und mit der Seele verbunden sind. Entsprechend verhalten sich die Glieder des geistlichen Leibes untereinander und zu Christus.[162] Und wie die *membra* des natürlichen Leibes einander bei der Ausführung ihrer Aufgaben helfen, so arbeiten auch die wahren Glieder des mystischen Leibes zusammen, die durch die Tugend, die Macht der Kommunion und das Band der Liebe verbunden

---

155 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 12.
156 S.o. 16.
157 J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 89, 100.
158 F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustinus, op. cit. 158ff.
159 Ibid. 163ff.
160 Ibid. 168ff.
161 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 13f.
162 Ibid. 13.

sind.[163] Drittens schließlich stellt Hus fest, daß die Glieder des geistlichen Leibes sich genauso wie die Glieder des menschlichen Körpers in ihrer Gewalt haben. Hus kommt es bei diesem Vergleichtspunkt darauf an, daß alle Glieder des Leibes durch den Geist regiert werden, die des menschlichen Leibes durch den menschlichen Geist und die des geistlichen Leibes durch den Geist Gottes.

Dieses Charakteristikum des Leibes Christi bzw. der *ecclesia praedestinata* ist *de facto* ein Kennzeichen der wahren Kirche, aber Hus wendet es in der Paränese auch auf die sichtbare Kirche an. So soll es in der Kirche auch sein, in der jedes Körperteil ohne Rangstreitigkeiten Christus Gehorsam ist. Wie im menschlichen Körper jedes Glied der Leitung des Geistes folgt und zur Unterstützung des einzelnen seinen Dienst tut, so sollen auch die Glieder der Kirche handeln.[164] Hus fordert, daß kein Glied sich über ein anderes erhebt, sondern vielmehr im Gehorsam Christi seinen Dienst tut. So sollte es in der Kirche sein – *"sic debet esse de membris ecclesie"*.[165] Hier zeigt sich wiederum, daß Hus die *ecclesia invisibilis* durchaus als Maßstab und Ziel der sichtbaren Kirche versteht, von deren Charakteristika her er die empirische Kirche reformieren will.[166]

Unterschiede sieht Hus in der örtlichen Bezogenheit der Glieder des menschlichen Leibes, die sich für den geistlichen Leib nicht postulieren läßt, da die *membra* des *corpus mysticum* durch die Gnade verbunden sind.[167] Auch in diesem Punkt bezieht Hus das Bild des *corpus mysticum* eindeutig auf die *ecclesia universalis*. In diesem Bezug widerspricht er der papalistischen Ekklesiologie, die die römische Kirche als sichtbares *corpus Christi* versteht und damit lokal und konfessionell einschränkt. Auch die Festlegung der körperlichen Glieder auf eine Funktion gilt für die Glieder des Geistleibes nicht, denn ein Glied des mystischen Leibes kann mehrere Funktionen haben.[168] Besonders wichtig aber ist, daß die Glieder des *corpus Christi*, doch freiwillig, verdienstlich und gnadenvoll handeln.[169] Diese Charakterisierung vertritt Hus insbesondere im

---

[163] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 13f.
[164] Ibid. 14.
[165] Ibid. 14.
[166] S.u. Hus zieht Linien von der wahren Kirche zur empirischen Kirche. Zwar ist die *ecclesia militans* selbst nicht sichtbar, aber Hus urteilt von einem biblisch orientierten Ideal her.
[167] Ibid. 14.
[168] Ibid. 14.
[169] Ibid. 14.

Hinblick auf die Rechtfertigungslehre, in der er am freien Willen festhält.[170]

Es ist deutlich, daß Hus alle Aussagen über den mystischen Leib Christi auf die Kirche der Prädestinierten bezieht. Demgegenüber stellt er die Charakteristika des Leibes des Antichristen, d.h. der Kirche der Präsciten, im sechsten Kapitel seiner Schrift *De Ecclesia* zusammen. Die Präsciten bilden zusammen ebenfalls einen Leib, das *corpus dyaboli*, dessen Haupt der Teufel ist.[171] Im Gegensatz zum *corpus Christi* ist dieser Leib aufgrund seiner Verbundenheit mit und seiner Gebundenheit an den Teufel nicht geheimnisvoll, sondern dunkel.[172] Als Kennzeichen dieses Leibes nennt Hus die Lasterhaftigkeit und Natürlichkeit seiner Glieder.[173] Während das verbindende Band der Glieder des mystischen Christusleibes die Prädestination ist, sind die Glieder des Teufelsleibes durch das göttliche Vorherwissen und den eigenen Ungehorsam zu einem Leib verbunden. [174]

Hus ist das Bild des Leibes Christi aber nicht nur unter dem Aspekt des *corpus* wichtig, sondern auch in Bezug auf die Tatsache, daß Christus allein das Haupt der Universalkirche ist.[175] Hus begründet das Hauptsein Christi damit, daß das Haupt des *corpus Christi* würdiger und besser sein muß als die Engel und jeder andere geschaffene Geist. Demgemäß kann nur Christus selbst das Haupt der Kirche sein.[176] Als Autorität aus der kirchlichen Tradition führt Hus die Bulle *Unam sanctam* an. In diesem Vorgehen liegt ein Stück zynischer Polemik, denn Hus verwendet hier das gewichtigste papalistische Dekret entgegen dessen ursprünglicher Intention und benutzt es zur Kritik an der papalistischen Ekklesiologie. Er zitiert: "*ecclesie unius unum corpus, unum caput non duo capita, sicut monstrum*"[177] und folgert aus dieser Stelle, daß es neben Christus kein zweites, menschliches Haupt der Kirche geben kann, denn ein menschliches Haupt würde sich über Christus erheben und sich ihm überordnen.[178]

---

[170] S.u. 81ff.

[171] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 14, 40.

[172] Ibid. 40.

[173] Ibid. 40.

[174] Ibid. 40.

[175] Ibid. 20.
J. LOSETH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 17.

[176] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 20.

[177] Ibid. 20.
E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. II, 1245.

[178] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 20.

Wie Wyclif versteht Hus das Haupt-Sein Christi zweifach.[179] Er unterscheidet Christus als *caput ecclesie intrinsecum* und als *caput ecclesie extrinsecum*.[180] Als ersteres hat Christus die Oberaufsicht über die materiellen Güter der Kirche und die Leitung über die spirituellen Dinge in der Kirche, als letzteres ist er *"persona presidens subditis sue nature sed extra eorum numerum que, dum influendo regit eos, dicitur illis caput"*.[181] Aus diesem ergibt sich für Hus, daß Christus aufgrund der Tugend seiner *divinitas* das *caput extrinsecum* jeder Partikularkirche und der Universalkirche ist, während er als *caput intrinsecum* der Universalkirche aufgrund seiner *humanitas* bezeichnet werden kann.[182] So faßt Hus zusammen: "*Ecclesia autem universalis, ut dictum est, habet duo capita: unum extrinsecum, quod est divinitas, et aliud intrinsecum, quod est humanitas.*"[183] Obwohl Christus also in zweifacher Weise Haupt der Kirche ist, liegt darin kein Widerspruch gegen den Grundsatz vor, daß es nur ein Haupt des *corpus Christi* geben kann, denn die beiden Naturen Christi sind in Christus eins. Ein menschliches Haupt gibt es demnach für die wahre Kirche, die *ecclesia universalis*, nicht. Dies wurde aber gerade in der Bulle *Unam sanctam* behauptet, denn in ihr bezeichnete sich Bonifacius VIII als das Haupt der *ecclesia universalis*, die er mit der römischen Kirche identifizierte.[184] Hus' Kritik an dieser Idee ist also zweifach: einerseits lehnt er es ab, die römische Kirche als *ecclesia universalis* zu bezeichnen, andererseits gibt es für ihn kein menschliches Haupt der Universalkirche.

Anders verhält es sich mit den Partikularkirchen, zu denen auch die römische Kirche gehört. Hus erklärt hinsichtlich jeder Partikularkirche, daß sie drei Häupter haben kann: *"scilicet divinitatem, Christi humanitatem et capitaneum a deo sibi pro regime ordinatum."*[185] Aber auch darin ist kein Widerspruch zu der Grundaussage ausgespochen, daß es nur ein Haupt des *corpus Christi* geben kann, denn das Verhältnis der drei Häupter ist durch Subordination definiert.[186] "*Sed illa capita sunt subordinata quia divinitas supremum, Christi humanitas medium et capitaneus infimum.*"[187]

---

[179] J. LOSETH, *WYCLIF, De civili dominio*, Bd. 1-4, (London,1900-1904), Bd. 1., 368.
[180] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 21.
[181] Ibid. 21.
[182] Ibid. 21.
[183] Ibid. 21.
[184] S.o. 33.
[185] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 21.
[186] Ibid. 21.
[187] Ibid. 21.

Der Unterschied zwischen *caput intrinsecum* und *caput extrinsecum* des Christusleibes hat für die Geschichte der Kirche Bedeutung. Während Christus als *caput extrinsecum*, also aufgrund seiner Göttlichkeit, vom Anfang der Welt bis zur Inkarnation Haupt der Kirche war, ist er dies seit der Fleischwerdung und bis zum Ende der Welt als *caput intrinsecum*, d.h. nach seiner *humanitas*.[188] In diesen Ausführungen wird deutlich, daß Hus Christus nicht nur als Haupt der wahren Universalkirche ansieht, sondern auch als oberste Instanz der sichtbaren Kirche. Dieser Instanz sind die kirchlichen Herrscher untergeordnet und verantwortlich.[189] Damit greift er nicht nur das augustinische Bild auf - Augustin diente das Bild des *corpus Christi* und die Lehre vom Haupt-Sein Christi insbesondere dazu, die unsichtbare innere Einheit der Kirche mit Christus zum Ausdruck zu bringen[190] -, sondern schafft sich auch eine Handhabe gegen die hierarchischen Mißstände in der Kirche seiner Zeit.[191]

2.1.4. Hus' Prädestinationsbegriff im Rahmen der Ekklesiologie und Rechtfertigung.

Es wurde erwähnt, daß Hus im Zusammenhang mit der letztgenannten Differenz zwischen menschlichem Leib und mystischem Leib auf den freien Willen der Prädestinierten verweist. Das gibt dazu Anlaß, die Rechtfertigungslehre und den Prädestinationsbegriff von Hus im Hinblick auf ihre ekklesiologische Bedeutung genauer zu untersuchen.
Die Pädestinierten sind durch die Prädestinationsliebe an das Haupt der Kirche, Christus, gebunden.[192] Nachdrücklich betont Hus, daß allein darin die Ursache ihres Heils liegt. Weder die eigene Position oder der eigene Entschluß noch die menschliche Wahl macht jemanden zum Glied der heiligen Universalkirche.[193] Trotzdem lehrte Hus kein *sola gratia*, sondern vertrat die römische Rechtfertigungslehre. Er hielt an einer Kooperation des Menschen mit Gott bei der eigenen Rechtfertigung fest. In diesem Ansatz stimmt Hus mit Wyclif überein, für den einerseits Gott allein die Ursache des Heils der Prädestinerten ist[194], der aber

---

188 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 22.
189 Vgl. Hus'Appelation an Christus, nachdem sich alle kirchenrechtlichen Wege für ihn als unmöglich erwiesen haben. S.o. 47.
190 E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, op. cit. 37.
191 Vgl. S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 36f.
192 Ibid. 15.
193 Ibid. 35.
194 J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 138.

andererseits den freien Willen des Menschen, auf das Angebot der Prädestinationsgnade einzugehen, als grundlegend betrachtet.[195] Hus legt in seinem Traktat *De Ecclesia* die Rechtfertigungslehre nicht ausführlich dar, sondern setzt sie, da sie keinen Grund zur Auseinandersetzung mit seinen Gegnern bietet, stillschweigend voraus.

In seinem Sentenzenkommentar macht Hus genauere Aussagen über die Rechtfertigung. Seinen Darlegungen ist zu entnehmen, daß die Prädestinierten sich generell von den Präsciten dadurch unterscheiden, daß erstere auf Gottes Heilsangebot eingehen, während Gott von den Präsciten im voraus weiß, daß sie seine Bedingungen nicht akzeptieren werden. Deshalb kann Hus zugespitzt formulieren: *"Unde aliud est dicere: 'voluntas Dei est, quod ille salvetur' et 'voluntas Dei, quod ille salvatur'! Prima est voluntas precepti vel consilii, quia Deus vult, quod sic faciat; 2ª autem est beneplaciti, quo facto posito de inesse placet Deo. Et patet, quod saluberrimum est cuilibet viatori rogare Deum, quia voluntas Dei fiat in eo, cum voluntas Dei est, ut nunquam pretergrediatur mandatum eius, hoc est, quod nunquam peccet, sed conplaceat per omnia sicud decet."*[196]

Die Prädestination umfaßt für Hus drei Komponenten: "*Pro isto sciendum est, quod predestinacio, ut dictum est, tria inportat, sc. propositum eternum de salute predestinati, 2° collacionem gracie in presenti, 3° collacionem gloric in futuro.*"[197] Grundlegend ist zunächst der ewige göttliche Vorsatz der Rettung der Prädestinierten. Dies ist allein Gottes Vorsatz, der unabhängig von jedem menschlichen Verdienst ist.[198] Deshalb ist für Hus Christus, der nicht die Person ansieht, sondern die Gnade ohne Unterschied gibt, die Finalursache der Rechtfertigung.

Obwohl die Prädestination wesentlich ewiger göttlicher Vorsatz ist und somit unabhängig von menschlichen Verdiensten, sind gute Taten und ein gerechtes Leben, gemäß der zweiten von Hus aufgezählten Komponente des Prädestinationsbegriffs, doch eine Möglichkeit, sich selbst auf den Empfang der Gnade vorzubereiten.[199] Gott ist aber in keiner Weise

---

[195] J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 60-63, 281.

[196] W. FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium*, op. cit. 178.

[197] Ibid. 168.

[198] Ibid. 168. "*Predestinacio ergo, quantum ad 1m, causam meritoriam non habet, ymmo nec causam motivam.*"

[199] Ibid. 168. "*Sed quantum ad 2m habet causam dispositivam. Nam homo, disponens se ex intencione ad suscipiendam graciam, meretur de congruo: dicit enim Salvator Magdalene peccatrici* (Die Ausgabe von W. Flajshans ließt hier *pecca trici*; vermutlich wurde am Ende der Zeile ein Trennungsstrich zwischen den beiden Wortteilen vergessen.) *Luce 7° : 'Remittuntur ei peccata multa'. Ecce remissio peccatorum, quam inmediate consequitur gracie collacio. Et subdit pro causa: 'quoniam dilexit multum'.*"

verpflichtet diese Werke anzuerkennen. Wenn er die Gnade gewährt, so tut er dies nur aus Großmut und infolge seiner freien Entscheidung. Einige Menschen disponieren sich so *de congruo* zum Empfang der habituellen Gnade.[200] Die von Gott gegebene Gnade, die *gratia infusa*, ist reine Gabe, auch wenn gute Taten und ein rechter Lebenswandel durchaus zum Empfang dieser Gnade disponieren.

Denen, die dem Heilsangebot Gottes folgen, gibt Gott seine habituelle Gnade zum verdienstlichen Handeln. Denen, die diesem göttlichen Angebot widerstehen, wird mit Recht die habituelle Gnade verweigert. Hus geht davon aus, daß die Menschen auf den göttlichen Willen zur Rettung aller Menschen verschieden reagieren. D.h. aber zugleich, daß der zustimmende freie Wille an der Rechtfertigung beteiligt ist.[201] Für Hus hebt die Prädestination deshalb nicht den freien Willen und die Möglichkeit, gut oder gottlos zu handeln, auf. Gottes Vorwissen darüber, ob ein Mensch seinem Heilsangebot folgt oder es zurückweist, stellt in Hus' Prädestinationskonzept keinen Zwang dar, sondern: sündigt jemand, so tut er es willentlich aufgrund seiner eigenen Entscheidung. Andererseits: ergreift jemand das Heil, so geschieht auch das aufgrund der willentlichen Entscheidung des Menschen.[202] Aufgrund dieser Konzeption ist Hus' Predigttätigkeit wesentlich Ermahnung und Ruf zur Umkehr, ein Appell an den menschlichen Willen.

Hat der Gläubige die *gratia infusa* empfangen, sind seine menschlichen Werke durchaus verdienstlich. Dies ist die zu Beginn genannte dritte Komponente, die *collacio glorie in futuro*. Hus definiert sie

---

[200] W. FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium*, op. cit. 307. Hus definiert diesen Begriff im Rahmen seiner Aussagen über die Verdienstlichkeit menschlicher Werke: "*Est enim duplex meritum, sc. de congruo et de condigno. De congruo, quando aliquis meretur de pura gracia premiantis, ut puta quando premians prevenit cooperando omne meritum merentis, ut bene sibi sit, et non, ut illi premianti aliquid bonitatis inde adcrescat, cum nullo tali labore indiget; ut si rex dederit peccunias operariis et omnia vite necessaria ad laborandum laborem, quo non indiget et in fine laboris graciose statuerit dare pro labore laborantibus herediatem perpetuam. Tales laboratores dicuntur mereri dictam, herediatem de congruo.*"

[201] Ibid. 169. "*Ex isto habetur, quod predestinacio, quoad finem, iuvatur opere humano; propter quod dicit Apostulus, quod sumus adiutores Dei; pro quo eciam sonat illud dictum Augustini `Qui creavit te sine te', i.e. sine adiutorio tuo, `non salvabit te sine te', i.e. sine te adiuvante. Voluntas enim bona hominis est quasi materia suscipiens formam ab artifice formam causaliter inducente.*"

[202] Ibid. 178f. "*... nega, quod non vult Deus Iudam et divitem salcos fieri. Nam vult eos salvos fieri voluntate antecedente, sed non vult eos salvos fieri voluntate consequente. Nam non vult, quod ipsi salvi sunt, quamvis vult, quod inplentes mandata eius atque consilia salvi fiant; et quia nolunt penitere iuste de peccato, et sic nec volunt mandatum atque consilium voluntatis divine inplere, igitur non vult eos salvare voluntate beneplaciti, cui nichil potest resistere.*"

folgendermaßen: "*Item quantum ad 3m predestinacio habet causam meritoriam. Nam dicit Salvator Matthei 19o: `Si vis ad vitam ingredi, serva mandata !' Servare enim mandata Dei est mereri vitam eternam et sic predestinacionis gloriam. Fides eciam universaliter canit, quod, qui bona egerunt, ibunt in vitam eternam.*" Gott belohnt die Täter des Glaubens dann zu Recht; es ist nicht seine Großmut, die ihn dazu veranlaßt, sondern er gibt dem, der gute Werke tut, seinen gerechtfertigten Lohn. Das ist die Bedeutung des *meritum de condigno.*[203] Hus folgert schließlich: "*quod mandata Dei servare est in gracia eius esse et per consequens non sine gracia potest quis inplere divina mandata*".[204] D.h.: eine Zusammenarbeit zwischen dem Gläubigen und der Gnade findet statt.

Aus diesen Aussagen wird deutlich, daß Hus auch kein *sola fide* im lutherischen Sinne vertritt, sondern nur den durch die Liebe geformten Glauben anerkennt. In Anlehnung an Jak 2, 17 ist nach Hus' Meinung der Glaube ohne Werke tot.[205] Rettung wird deshalb denen gewährt, die sich durch ihr *meritum de condigno* verdient gemacht haben. Das Heil ist also an Glaube und Werke gebunden.

Hus erklärt, daß die *fides* in dreifacher Weise aufgefaßt werden kann, nämlich als durch die Liebe geformter Glaube, als intellektueller Glaube und schließlich als Glaubensartikel.[206] Demnach unterscheidet er also zwei Glaubensformen, nämlich einerseits die *fides informis*, die als intellektuelle Meinung zu charakterisieren ist; diese können selbst Dämonen haben.[207] Die *fides informis* bezeichnet er als falsch, weil ihr die sich in verdienstlichen Taten auswirkende Liebe mangelt.[208]

---

[203] W. FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium*, op. cit. 307. "*Sed de condigno dicitur quis mereri, quando meretur de pura iusticia ab aliquo premiante, quod fit, quando premians non graciose coagit cum illo, iuvans ad sic merendum, vel quando fit meritum ad indigenciam premiantis, sit hoc, quod preaccipiat, vel simul quo accipiat, iuvamen vel premium pro labore, ut dominus temporalis vinee ducit operarios ad sui indigenciam, qua indiget cultura vinee, in fine dat premium conventa agricola vinee interim de propriis stipendiis; tunc enim dominus vinee daret sibi stipendium in fine de rigore iusticie, sine titulo gracie.*

[204] Ibid. 312.

[205] Ibid. 357.

[206] Ibid. 452. "*... fides tripliciter accipitur, sc. pro eo, quo creditur, et sic est habitus sive virtus, si fuerit formata caritate. 2o accipitur pro eo, quo creditur et non est virtus, et sic est fides informis. 3o accipitur pro eo, quod creditur, quod est aliud ab illo, quo creditur, ut est obiectum fidei, ut articulus fidei Christiane.*"

[207] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 54.

[208] Ibid. 55. Hus spricht von mangelhaftem Glauben in dem Fall, daß jemand "*habet firmum habitum credendorum; ab actu tamen operis meritorii propter vitam inordinatam deficit.*"

Andererseits kennt Hus die *fides formata*; den durch die Liebe geformten Glauben.[209] Gepaart mit der Fähigkeit zur Beharrlichkeit führt die letztere *fides* zum Heil. Der rettende Glaube ist also die *fides caritate formata*.[210] Dieser Glaube ist das *fundamentum* aller anderen Tugenden, die die Kirche charakterisieren.[211]

Entscheidend für Hus' Glaubensbegriff ist fernerhin seine Definition einer gläubigen Person. Er schreibt: "*Fidelis autem est qui habet fidem a deo infusam sine aliqua trepidacione sibi contraria, que sue fidei sit comixta.*" Indem die Taten in die Glaubensdefinition miteinbezogen werden, bilden sie das Unterscheidungsmerkmal zwischen wahrhaft Gläubigen und Sündern. Hus folgert daraus, daß die, die gemäß der gegenwärtigen Gerechtigkeit offensichtlich Übeltäter sind, ungläubig sind, denn es ist niemandem möglich, eine Todsünde zu begehen, ohne daß es ihm am Glauben mangelt.[212] Von einem Mangel im Glauben kann man dann sprechen, wenn die Beharrlichkeit bis zum Tode fehlt oder wenn nur ein Glaube da ist, der an das glaubt, woran zu glauben ist. Schließlich ergibt sich als dritte Möglichkeit, daß es am gelebten Glauben mangelt, d.h.: der Glaube bringt nicht in verdienstlichen Werken Frucht.[213]

Aber auch Hus' Auslegung von Joh. 3, 36: "*Qui credit in filium dei habet vitam eternam*" ist in diesem Sinne zu verstehen.[214] Hus erläutert, daß dieser Satz es weder rechtfertigt, allen, die sich als Christen bezeichnen, noch den Präsciten, die in gegenwärtiger Gerechtigkeit leben, das ewige Leben zuzusprechen. Er begründet diese Auslegung, indem er betont, daß die oben Genannten zwar im weiteren Sinne des Wortes "Glauben" hätten, im engeren Sinne jedoch, nämlich im Sinne der *fides caritate formata*, nicht glauben.[215] Folglich haben sie auch keinen Anteil am ewigen Leben. Dies ist im Fall derer, die sich nur Christen nennen, offensichtlich. Bei den gegenwärtig in Gerechtigkeit Lebenden wird sich dies im Laufe der Zeit zeigen, denn ihnen fehlt die Beharrlichkeit.[216]

Damit ist ein wichtiges Kriterium für Hus' praktische Ekklesiologie ausgesprochen, denn er wird den Maßstab "an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", den Christus in Mt. 7, 20 vorgibt, in seiner praktischen

---

209 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 54.
210 Ibid. 53f.
211 Ibid. 54.
212 Ibid. 54f.
213 Ibid. 55.
214 Ibid. 88.
215 Ibid. 88.
216 Ibid. 88.

Auseinandersetzung mit der römischen Kirche immer wieder gegen sie und ihre Ansprüche anwenden.

Aus den dargestellten Aussagen von Hus geht hervor, daß sich für den tschechischen Reformer die Lehre von der Prädestination und der Grundsatz des freien Willens oder, anders gesagt, "Glaube" und "Werke" nicht ausschließen. Denn obwohl die Glieder der Kirche ihre Kräfte von Christus eingegeben bekommen, so ist die Handlungsweise der Glieder doch freiwillig und verdienstlich.[217] Die Prädestinierten sind diejenigen, die in ihrem freien Willen die von Gott in ihnen erzeugte Bewegung zum Guten bejahen. Ihnen ist von Gott die *fides caritate formata* ins Herz gegeben und zugleich die Fähigkeit, bis zum Ende in diesem Glauben zu beharren.

Es liegt Hus andererseits viel daran, deutlich zu machen, daß die Präsciten nicht aufgrund göttlicher Willkür von der Gliedschaft am mystischen Leib und der wahren Kirche ausgeschlossen werden, sondern durch ihre eigene Schuld. Sie sind nicht von Gott zur Verdammung vorherbestimmt, sondern, wie ihr Name sagt: Gott weiß im voraus, daß sie seine Gnade nicht annehmen werden. Hus zählt zwei *formae* auf, die die *"membra dyaboli in illo corpore unit"*.[218] Die erste *forma* ist die *praescientia dei eterna*, durch die Gott die Glieder dieses Leibes kennt, die ihrer ewigen Strafe preisgegeben sind. Dieses göttliche Vorauswissen nennt Hus die *forma extrinseca*.[219] Demgegenüber kennt Hus aber auch die *deformitas intrinseca*, durch die die Präsciten ihre Verdammnis letztlich selbst verschulden. Er bezeichnet sie als *"finalis inobediencia"* oder *"superbia"*, *continuacio, quam sancti vocant culpam finalis inpenitencie"*.[220] Letztlich ist die innere Deformität der von Gott vorausgewußten Verdammten also mit der Sünde gegen den Heiligen Geist gleichzusetzen.[221] Hus betont dies, um deutlich zu machen, daß Gottes Vorauswissen keinen Zwang für den Menschen darstellt, der im Fatalismus endet. Vielmehr möchte er begründen und betonen, daß jemand, wenn er sündigt, dies aufgrund seiner eigenen willentlichen Entscheidung tut.

---

217 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 14. *"...licet membra ecclesie habeant virtutes influxas a Christo, sicut membra corporis habent virtutes influxas ab anima, a quibus ponuntur in esse membrorum, tamen influencia prior et membrorum operacio est voluntaria et graciosa et meritoria."*

218 Ibid. 41.

219 Ibid. 41.

220 Ibid. 41.

221 Ibid. 41.

Hus wendet diese sehr scholastischen Ausführungen sehr praktisch in seiner Ekklesiologie an, wenn es darum geht, die Prädestinierten in der sichtbaren Kirche zu charakterisieren und von den Präsciten zu unterscheiden. Zwar steht der Grundsatz, daß eine Scheidung der Prädestinierten und der Präsciten erst am Ende der Tage vollzogen wird, als unumstößlicher Ausgangspunkt über allen praktischen Erwägungen von Hus, aber da die Glieder der *ecclesia sancta* andererseits durch eine *separatio spiritualis* von den Präsciten und denen, die nach dem gegenwärtigen Stand der Gnade nicht in der Gerechtigkeit leben, getrennt sind, ist doch eine relative Unterscheidung zwischen beiden Gruppen möglich. Dies geschieht bei Hus grundsätzlich durch die Anwendung des Glaubensbegriffs auf die beiden Gruppen. Die Prädestinierten zeichnen sich durch eine in ihren Werken offenbar werdende *fides caritate formata* aus, während die Präsciten nur die *fides informis* besitzen und sich nicht durch Früchte des Glaubens und gute Werke, sondern durch unchristliches und unapostolisches Verhalten auszeichnen. So weisen sich die Glieder der wahren Kirche dadurch aus, daß sie die *lex Christi* halten und sowohl Christus als auch den Aposteln *in moribus*, aber auch in Glaube, Liebe und Demut folgen.[222] Sie sind durch Desinteresse an weltlichem Besitz und weltlicher Macht charakterisiert, wie Hus besonders im Hinblick auf die Kleriker bemerkt, und üben sich in alledem in der *imitatio Christi*.[223] Die Schrift, die *lex Christi*, ist für sie die höchste Maxime.[224] Die Prädestinierten sind durch ihre Erwählung also nicht einfach in einen anderen Status versetzt, sondern müssen und werden sich durch rechten Glauben und rechtes Handeln ausweisen[225], auch wenn zeitweise alles dagegen spricht. Sie sind trotz ihrer Prädestination als Glieder der *ecclesia militans* auch der Sünde unterworfen und bedürfen der Buße und Umkehr.[226] Hus leugnet nie, daß auch ein Prädestinierter sündigt, wie zum Beispiel Paulus in der Verfolgung der ersten Kirche. Aber ein Prädestinierter beharrt nicht verstockt in seiner Sünde, sondern sucht die Vergebung.[227] Für die Prädestinierten gilt, daß sie den Heiland bitten, daß er sie lehren möge, das Irdische zu verachten und das Himmlische zu lieben. Das Irdische

---

222 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 67-69, 112f.
223 Ibid. 67-69, 112f.
224 Ibid. 56.
225 Ibid. 16-19.
226 Ibid. 16-19.
227 Ibid. 16-19.

verachten bedeutet, es in der Zuneigung hintanstellen und Christus, den Bräutigam der Kirche, über alles zu lieben.[228]

Ganz praktisch erkennt Hus die Präsciten bzw. die, die nicht im Status der gegenwärtigen Gerechtigkeit leben, an ihrer Weltgebundenheit und Lebensgier[229] und daran, daß sie nach weltlicher Macht streben und damit nicht Christus und den Aposteln *in moribus* nachfolgen.[230] Ebenso halten sie die *lex Christi* nicht.[231] Priester, die die Gläubigen um geldlicher Mittel willen bedrücken, die in Luxus und Prunk leben, statt dem Armutsgebot zu folgen und zwar Christi Wort predigen, es aber selbst nicht halten, rechnet Hus zu den Präsciten.[232] Diese Liste ließe sich durch die vielschichtigen Anklagen, die Hus besonders in seinen ethisch orientierten Predigten gegen Kleriker und Laien hervorbringt, noch um viele Beispiele erweitern.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Hus eine einfache Prädestination vertritt. Gerettet werden nach seiner Lehre diejenigen, die sich auf die Gnade Gottes einlassen und ein verdienstliches Leben als Christen führen. Demgegenüber charakterisiert er die Verdammten als diejenigen, von denen Gott im voraus weiß, daß sie sich aufgrund ihres freien Willens nicht für sein Heilsangebot entscheiden werden. Sie sind selbst für ihre Verdammung verantwortlich zu machen. Das einzige augenscheinliche Anzeichen zur Unterscheidung von Prädestinierten und Präsciten ist die jeweilige Lebensweise. So kann ein Leben in Frömmigkeit und Nachfolge Christi ein äußerliches, moralisches Zeichen der Erwählung zum ewigen Leben. Trotzdem begehen auch die Auserwählten Sünden. Aber sie verlieren dadurch die Gnade zur letztlichen Bewahrung nicht, da sie an dieser Sünde nicht verstockt festhalten. Die ihnen innewohnende Gnade ist keine "Sache", sondern eine Qualität, die den Menschen gottgefällig macht. Für die Zeit, in der ein Prädestinierter an einer unbereuten Sünde festhält, verliert er seine Gliedschaft an der *communio sanctorum*, d.h. er gehört für diese Zeit nicht der *ecclesia sancta* an.

Besonders im Hinblick auf die Prädestinationslehre zeigt sich, daß Hus sowohl an die tschechische Reformbewegung als auch an Wyclif anknüpft, und daß die Affinität beider ekklesiologischer Ansätze dieses Vorgehen begünstigte.[233]

---

[228] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 9f.
[229] R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 117-135.
[230] Ibid. 117-135.
[231] Ibid. 117-135.
[232] Ibid. 117-135.
[233] S.o. 17f, 25f.

2.1.5. Zusammenfassung.

Das Ziel dieser Zusammenfassung ist es, die wichtigsten ekklesiologischen Aussagen von Hus' Lehre zusammenzutragen und im Hinblick auf sein ekklesiologisches Umfeld zu bewerten.

Die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche erwies sich als grundlegend für Hus' Ekklesiologie. Wie schon angemerkt, verwendet er selbst die Begriffe *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis* nicht. Er betont jedoch in seiner Abhandlung *De Ecclesia* ausdrücklich, daß zwischen der wahren und der nominellen Kirche, nämlich zwischen der *"ecclesia vere*[234] *et reputative vel nuncupative vere"*, zu unterscheiden ist.[235] Während die *ecclesia vera* die Versammlung der Prädestinierten ist, besteht die *"ecclesia reputative vel nuncupative vere"* aus einer Vermischung von Prädestinierten und Präsciten; sie wird nur irrtümlich als wahre Kirche bezeichnet.[236]

Hus unterteilt die Menschheit prinzipiell in zwei Gruppen, nämlich in die Prädestinierten und die Präsciten, die jeweils zu einem Leib zusammengeschlossen sind - entweder zum Leib Christi oder zum Leib des Teufels. Die sichtbare Trennung beider Gruppen wird sich erst im jüngsten Gericht vollziehen. Insofern sind beide Kirchen in der Gegenwart unsichtbar. Als *ecclesia invisibilis* ist die wahre Kirche der Prädestinierten also ein Glaubensartikel. Dieses übergeschichtliche Konzept der Zweiteilung der Menschheit wird durch die Unterscheidung von *ecclesia praedestinata*, *ecclesia sancta* und *congregatio fidelium* in die Geschichte umgesetzt.

Mit seiner Definition der wahren Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten, nimmt Hus den spirituellen Kirchenbegriff Augustins auf. Allerdings verhalten sich für Hus die Kirche der Prädestinierten und die *ecclesia romana* nicht wie konzentrische Kreise, sondern sie stehen einander gegenüber. Die Gliedschaft an der römischen Kirche kann für ihn nicht mehr die Voraussetzung zur Gliedschaft an der *ecclesia praedestinata* sein. In dieser Grundeinstellung unterscheidet er sich

---

[234] Hus gebraucht nicht den gängigen Term *ecclesia vera*, "wahre Kirche", sondern formuliert *ecclesia vere*, "Kirche in Wahrheit". Außerhalb der Zitate werde ich den normalen Ausdruck *ecclesia vera* verwenden.

[235] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 39.

[236] Ibid. 39.

nicht nur von Augustin, den er auf die durch das östliche Schisma neu entstandene kirchliche Situation hin korrigierte, sondern auch von Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin, die beide an dem augustinischen Konzept des ineinanderes beider Kirchen festhalten. Daß Hus auch dem Konziliarismus und Papalismus mit seinem Konzept widerspricht, ist deutlich, denn er benutzt das Konzept der Kirche als *ecclesia invisibilis* gerade dazu, die von ihnen verteidigte sichtbare Kirche zu hinterfragen.

Indem Hus die empirische Kirche durch seinen spirituellen Kirchenbegriff in Frage stellt, beschreitet er einen grundsätzlich anderen Weg der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche als die Waldenser und Franziskaner Spiritualen, die die römische Kirche grundsätzlich und von außen her kritisierten. Hus vertritt nicht wie sie eine Rest-Ekklesiologie, die in den Separatismus führt, sondern hält an der Existenz der gegenwärtigen Kirche als *corpus permixtum* fest. In diesem Grundsatz unterscheidet er sich auch von den Hussiten, die schon in gegenwärtiger Zeit eine Trennung zwischen Prädestinierten und Präsciten herbeiführen wollten.[237] Gemeinsam mit Wyclif beschreitet Hus durch seinen spirituellen Kirchenbegriff, der die Sichtbarkeit der wahren Kirche, sei es nun in Gestalt einer kleinen Restbewegung oder in Gestalt der römischen Kirche, bestreitet, einen Mittelweg zwischen Separatismus und der Beschränkung der Kirche auf die römische *ecclesia catholica.*

Bei der Beschreibung der wahren Kirche, d.h. der *ecclesia praedestinata,* greift Hus die Kennzeichen der altkirchlichen Symbole auf, die er als Wesensmerkmale nur auf die unsichtbare Kirche der Prädestinierten beziehen will. Das Charakteristikum der Universalität der wahren Kirche nimmt eine besondere Stellung in Hus' Ekklesiologie ein. Der neu von ihm gesetzte Akzent besteht darin, daß für ihn die Universalität der *ecclesia praedestinata* auch über die *ecclesia romana* hinausreicht. Sie, die Kirche der Prädestinierten, ist die *una ecclesia sancta, catholica et apostolica.* Demgemäß ist die *ecclesia sancta,* von der im apostolischen Glaubensbekenntnis gesprochen wird, für Hus gerade nicht die *congregatio* oder *convocatio fidelium,* als die Thomas von Aquin[238] sie definiert, denn über die letztere urteilt Hus: "*illa autem ecclesia non est corpus Christi misticum nec ecclesia sancta katholica nec pars eius.*"[239]

---

[237] T. GEORGE, Theology of the Reformers, op cit. 37.
[238] S.o. 26f.
[239] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 44.

Allerdings wendet er die Charakteristika der wahren Kirche als Maßstab und Ziel in paränetischer Intention auch auf die sichtbare Kirche an. Dies ist deshalb möglich, weil Hus mit seinem Prädestinationsbegriff den freien menschlichen Willen nicht ausschließt.

Unter den Bildern von der Kirche, die Hus aufnimmt und ausführt, treten besonders das der *ecclesia* als Braut Christi und das der Kirche als *corpus Christi* in den Vordergrund. Durch beide Bilder unterstreicht Hus den Primat Gottes im Kirchenbegriff, der durch die Prädestination gegeben ist und die Grundlage der Kritik an der empirischen Kirche bildet. Denn indem Hus betont, daß allein die an den menschlichen freien Willen appellierende Prädestination über die Gliedschaft an der Kirche entscheidet, werden die Kriterien der *electio humana* oder der gesellschaftlichen Stellung ausgeschaltet.

Darin, daß Hus insbesondere das Haupt-Sein Christi über die ganze Kirche betont, zeigt sich seine Christozentrik bzw. Theozentrik, die er der empirischen Kirche entgegenstellt. Damit verschafft sich Hus eine Handhabe, um die Ansprüche des Papstes, Haupt der Kirche zu sein[240], scharf zu kritisieren. Aber auch hier dient Hus die Prädestination, d.h. der spirituelle Kirchenbegriff, als Ansatzpunkt der Kritik, denn er fragt, wie der Papst und die Kardinäle sich als Haupt und "Chefglieder" der Kirche bezeichnen können, wenn sie sich doch ihrer Zugehörigkeit zur *ecclesia vera* nicht sicher sein können. Auch an dieser Stelle wird deutlich, daß Hus die wahre Kirche nicht nur zum Maßstab für die empirische Kirche erhebt, sondern daß ihm der Prädestinationsbegriff vor allem dazu dient, die rechtlich gesicherte, scholastisch ausgebaute, hierarchische Struktur der römischen Kirche zu durchbrechen und so berechtigte Anfragen an diese Kirche kraftvoll zum Ausdruck zu bringen.

Für das Verhältnis von Hus zu Thomas von Aquin ist charakteristisch, daß Thomas entgegen Hus' spirituellem Kirchenbegriff die wahre Kirche mit der empirischen, römischen Kirche gleichsetzt. Dieser Unterschied zwischen beiden Ansätzen wird auch bei dem Bild des *corpus Christi* deutlich, denn Thomas erklärt aufgrund seiner Unterscheidung zwischen den *membra in actu* und den *membra in potentia*, Christus sei das Haupt aller Menschen, und macht somit ausdrücklich auch die Nichtprädestinierten zu Gliedern des mystischen Leibes Christi macht.[241]

---

[240] S.o. 33.
Vgl. Bulle *Unam sanctam*, (1302).

[241] S.o. 27f.

Hus hingegen bezieht auch dieses Bild nur auf die wahre, reine Kirche, den *numerus praedestinatorum*. Demnach sind die Nichtprädestinierten für Hus ausdrücklich nicht Glieder an dem *corpus Christi*, sondern nur Ausscheidungsstoffe.[242] amit vertritt er aber explizit den Standpunkt, gegen den Thomas sich verwahren und verteidigen will.[243] In seinem Traktat *De Ecclesia* nimmt Hus explizit zu der These von Thomas, Christus sei das Haupt aller Menschen, Stellung.[244] Er faßt die Aussagen des Thomas von Aquin[245] folgendermaßen zusammen: "*Sed obicitur per sanctum Thomam de Christo, ubi dicit, quod Christus est caput omnium hominum tam fidelium, qui uniuntur sibi in actu per graciam, quam infidelium, qui sunt solum in potencia eius membra. Et post subdividit secundum predestinatos et prescitos, qui recedentes ab hoc mundo desinunt esse totaliter membra Christi.*"[246]

Hus beurteilt und interpretiert diese Aussagen, indem er erklärt, Christus könne gemäß seiner Göttlichkeit als Haupt der ganzen menschlichen Rasse gelten, die als solche als natürlicher Leib Christi bezeichnet werden mag.[247] Hier kommt noch einmal Hus' Unterscheidung zwischen der Funktion Christi als *caput extrinsecum* - als welcher er Haupt der ganzen Menschheit ist -, und als *caput intrinsecum* zum Tragen.[248] Als *caput extrinsecum* erweist Christus der ganzen Welt Wohltaten[249]; aber auch hinsichtlich seiner *humanitas* durch seine Passion erweist Christus der Menschheit Gutes. Dieses Gute besteht allerdings in der Bestrafung der Verdammten und in der damit verbundenen, sich im Endgericht sichtbar vollziehenden Scheidung der Prädestinierten von den Präsciten.[250]

Thomas macht *in potentia* auch Nichtprädestinierte zu Gliedern des mystischen Leibes. Zwar unterscheidet er verschiedene *gradus* der Zugehörigkeit zu Christus, aber grundsätzlich gilt: *Sic ergo dicendum est*

---

242 S.o. 77.
243 S.o. 28.
244 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 41f.
245 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, III, q.8, a. 3-7.
246 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 41.
247 Ibid. 41f.
248 S.o. 79f.
249 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 41f.
250 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 42.

quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum: sed secundum diversos gradus. ...Sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi: quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.[251] Demgegenüber unterscheidet Hus zwischen der Gliedschaft am natürlichen Leib Christi und der Gliedschaft am mystischen Leib Christi. Zum natürlichen Leib Christi gehört die gesamte Menschheit - auch die Präsciten. Aber zum *corpus Christi mysticum* gehören die Präsciten nicht. Dies betont Hus, indem er die Scheidungs- und Verdammungsfunktion des Hauptes hervorhebt, gemäß der Christus "*punit omnes dampnatos vel ex infidelitate, ut eos, qui non crediderunt in dominum Ihesum Christum, vel ex desperacione, qua dimissa, debuerunt celestibus aspicere, vel tercio de iudicio temerario, quo dimisso, debuerunt domino Ihesu Christo caritative finaliter adherere*".[252] Hus besteht Thomas gegenüber also auf einer genaueren Unterscheidung: Christus ist zwar einerseits das Haupt aller Menschen, aber er ist - und das ist von dem ersteren zu unterscheiden - auch Haupt der Kirche der Prädestinierten. Da, wo das Haupt-Sein Christi die grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Prädestinierten und den Präsciten aufhebt, liegt ein Irrtum vor.[253] Mit dieser Interpretation und Bewertung widerspricht Hus einer Gleichsetzung von empirischer und wahrer Kirche, wie sie Thomas in seiner Rede vom *corpus Christi* vornimmt.

Hus teilt die Ansicht von Thomas von Aquin, die Kirche sei durch die hierarchische Struktur der römischen Kirche repräsentiert, nicht. Auch die hiervon abgeleitete Lehre von der Schlüsselgewalt der römischen Kirche, ihrer Infallibilität und höchster weltlicher wie geistlicher Macht, kann Hus nicht akzeptieren. In einem nächsten Schritt wird deshalb nun zu untersuchen sein, wie Hus in der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche und der scholastischen

---

[251] THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, III, q.8, a.3.
[252] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 42.
[253] Ibid. 42.

Lehre, die die Kennzeichen der altkirchlichen Symbole auf die sichtbare römische Kirche anwenden, verfährt.

2.2. Hus' Kritik an der römischen Kirche.

Hus hat in den ersten sechs Kapiteln der Schrift *De Ecclesia* nachgewiesen, daß seiner Meinung nach die wahre Kirche unsichtbar ist und nur aus den Prädestinierten besteht. Fernerhin betont er, daß auch die *ecclesia sancta* eine *ecclesia invisibilis* ist. Demgegenüber war deutlich geworden, daß er die *convocatio fidelium* nicht als Kirche anerkennen will. Diesen dreifachen Kirchenbegriff wendet Hus nun auf die römische Kirche an, indem er sich anhand der Schriftstelle Mt. 16,16-19 mit den Ansprüchen der römischen Kirche, wahre Kirche zu sein, des Papstes, das Fundament der Kirche zu sein, und des Klerus, - besonders des hohen Klerus, der Kardinäle und des Papstes - die Schlüsselgewalt in rechter Weise auszuüben, auseinandersetzt.

2.2.1. Anwendung von Hus' Kirchenbegriff auf die römische Kirche. Seine Kritik an kirchlichen Mißständen und ihre Deutung durch die Verfallstheorie.

Hus lehnt aufgrund seiner konkreten Kritik an der römischen Kirche eine Identität der *ecclesia romana* mit der *ecclesia vera* ab. Ihm erscheint der Anspruch der römischen Kirche an sich nicht haltbar. Deshalb ist zu fragen, welche Argumente Hus von seiner Ekklesiologie her gegen den Anspruch der römischen Kirche, wahre Kirche zu sein, einwendet. Diese grundsätzlichen Ausführungen sollen den einzelnen Kritikpunkten vorweggenommen werden.

Ausgehend von seinem spirituellen Kirchenbegriff der *ecclesia vera* wendet Hus diese Grundsätze nun auf die römische Kirche an. Hus zitiert die in diesem Zusammenhang relevanten Dokumente. In der Bulle *Unam sanctam* heißt es: "*Unam sanctam ecclesiam katholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere.*"[1] Darüberhinaus führt er weitere Textstellen an und referiert abschließend nochmals aus der Bulle *Unam sanctam*: "*Ecce ex hiis videtur, quod sancta romana ecclesia est illa universalis sancta ecclesia, quia omnes Christi oves et unum ovile respectu unius pastoris. Et hoc intendit predicta decretalis, que sic finitur: Porro subesse romano pontifici omni humanae creature declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis.*"[2]

---

1 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 43.
FREIDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. II, 1245f.

2 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 43.

Hus setzt sich mit dieser Behauptung unter verschiedenen Gesichtspunkten auseinander. Zunächst weist er darauf hin, daß Christus allein das Haupt der wahren Kirche der Prädestinierten ist. Also kann die römische Kirche nicht mit der *ecclesia vera* identisch sein, denn der Papst und die Kardinäle erheben der ersteren Definition gegenüber ausdrücklich den Anspruch, selbst das Haupt und die Glieder der römischen Kirche zu sein.[3] Die Kirche hat aber, wie die Bulle *Unam sanctam* deutlich betont, keine zwei Köpfe *"quasi monstrum"*.[4] Also schließt sich schon von diesem Punkt her eine Identität der Kirchen aus.
Im Hinblick auf die dreifache Definition der Kirche als *ecclesia praedestinata, ecclesia sancta* und *convocatio* bzw. *congregatio fidelium*[5] weist Hus darauf hin, daß die wahre Kirche ein *articulus fidei* ist.[6] Gerade von dieser *ecclesia vera* ist aber in dem für das römische Kirchenverständnis grundlegenden Text Mt. 16,16-19 die Rede. Auf die *ecclesia praedestinata* sind die Worte Christi *"super hanc petram edificabo ecclesiam meam"* gemünzt.[7] Sie steht ebenso unter seiner Verheißung: *"et porte inferi non prevalebunt adversus eam"*.[8] Christus spricht, so interpretiert Hus Mt. 16, von der reinen universalen Kirche, die auf dem Bekenntnis, das Petrus gesprochen hat, aufbaut, nicht aber auf Petrus selbst errichtet ist. Damit ist ein deutlicher Gegensatz zur papalistischen Ekklesiologie bereits ausgesprochen, die in dieser Textstelle die Stiftung des Primats Petri unter den Aposteln begründet sieht.[9]
Hus wendet sich fernerhin der Frage zu, ob die römische Kirche mit Recht den Anspruch erheben kann, die Kirche zu sein, von der Christus in Mt. 16 spricht, nämlich die wahre Kirche. In diesem Sinne zitiert er das *Decretum XXI*, das diesen Anspruch für die römische Kirche erhebt.[10] Dort ist definiert: *"ecclesiam romanam, primam apostoli sedem, non habentem maculam neque rugam"*.[11] In demselben Dekret werden der römischen Kirche auch die vier aus den Symbolen abgeleiteten Charakteristika zugeschrieben: *"Quamvis universe per orbem katholice ecclesie unus*

---

3 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 43f.
4 Ibid. 43.
5 S.o. 63.
6 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 45.
7 Ibid. 45.
8 Ibid. 45.
9 Hus geht auf diese Problematik im Zusammenhang mit der Diskussion über die Rechtmäßigkeit des Papsttums ausführlicher ein.
S.u. 115.
10 FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 70.
11 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 47.
FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 70.

thalamus sit Christi, tamen sancta romana ecclesia katholica et apostolica multis[12] *sinodocis institutis ceteris ecclesiis prelata est.*"[13] Diesen Aussagen fügt Hus noch ein Zitat aus dem *Decretum XXIV* hinzu, das den Unfehlbarkeitsanspruch der römischen Kirche hervorhebt: "*Hec est sancta et apostolica mater ecclesiarum omnium Christi ecclesia, que per dei omnipotentis graciam a tramite apostolice tradicionis nunquam errasse probatur, nec hereticis novitatibus depravanda succubuit.*"[14] Im Folgenden weist Hus dann nach, daß diese Aussagen, die über die römische Kirche in den kirchenrechtlichen Texten gemacht werden, auf diese Kirche in der Realität nicht zutreffen. Er macht mit einer summarischen Feststellung deutlich, daß hier die Theorie und Praxis der römischen Kirche auseinanderklaffen und daß der Anspruch der römischen Kirche deshalb von ihr nicht ernsthaft aufrecht erhalten werden kann. So urteilt Hus: "*Hic non potest intellegi quilibet papa cum suo collegio cardinalium. Illi enim sunt sepius maculati decepcione passiva et peccato, ut tempore Johannis pape anglici, mulieris, que Agnes*[15] *dicitur.*"[16] Damit ist eindeutig klar, daß die Ansprüche der römischen Kirche zu Unrecht erhoben sind. Als Beweiskriterium hat Hus den von ihm selbst postulierten Grundsatz von Mt. 7,20 - an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen - angewandt.

Nachdem Hus den Anspruch der römischen Kirche so grundlegend auf verschiedenen Ebenen widerlegt hat, widmet er sich einer konstruktiven Beschreibung ihrer Rolle. Er betont, daß die römische Kirche gemäß der zitierten Dekrete "*habet primatum et dignitatem quoad deum super omnes alias.*[17] Sie ist die kämpfende Kirche, die *totalis ecclesia militans.* Aber

---

12 Im Text des Dekrets steht anstatt von *"multis" "nullis"*. Da Hus in dem Zitat als Vergleichspunkt nicht das römische Primat gewählt hat, sondern die Eigenschaften der Kirche, und die Textvariante somit nicht das Zentrum des Zitates trifft, dürfte es sich um einen Schreibfehler handeln. Hus persönlich steht inhaltlich dem wirklichen Dekrettext nahe. Eine absichtliche Veränderung des Textes könnte nur ironisch zu verstehen sein, was der Intention dieser Textstelle widerspräche.

13 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 47.
FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici,* op. cit. I, 70.

14 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 47.
FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici,* op. cit. I, 969.

15 Die Tatsache, daß es einmal einen weiblichen Papst mit dem Namen Johannes bzw. Johanna gegeben habe, eine Engländerin, die mit bürgerlichem Namen Agnes hieß, wurde zur Zeit von Hus noch unbestritten geglaubt. Der Überlieferung nach soll sie bei einer Prozession ein Kind geboren haben, wodurch ihr Geschlecht offenbar wurde. Diese Überieferung läßt sich bis 1278 zurückverfolgen und wird heute als unhistorisch eingestuft. Zur Zeit von Hus diente sie auch anderen zur Kritik an der römischen Kirche. So versuchte Gerson unter Verweis auf die Päpstin Johanna die Fehlbarkeit der römischen Kirche zu demonstrieren.

16 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia,* 47f.

17 Ibid. 48.

Hus unterstreicht, daß diese Charakteristika nicht auf den papalistischen Kirchenbegriff zu beziehen sind, sondern auf die gesamte römische Kirche.[18] Neben der Billigung der besonderen Stellung der römischen Kirche unter den Kirchen ist Hus auch bereit, die Sonderstellung des Papstes und der Kardinäle in der römischen Kirche anzuerkennen. Dies kann allerdings nicht in Form eines unbedingt gültigen juristischen Grundsatzes geschehen, sondern nur unter Bindung an die Nachfolge Christi. Die kirchliche Rangordnung behält nur dann ihre Gültigkeit, wenn der Träger des Amtes apostolisch, d.h. dem Vorbild der Apostel entsprechend, in Armut, Demut und Liebe lebt.[19] Demgemäß fordert er die Ablegung von Pomp und Pracht und setzt voraus, daß der Papst und die Kardinäle der Kirche nach apostolischem Vorbild demütig und fleißig dienen. Sonst sind sie ihres Amtes unwürdig.[20]

Aus diesen Ausführungen wird deutlich, daß Hus dort, wo eindeutig feststeht, daß die römische Kirche nicht den Anspruch erhebt, die *ecclesia vera* zu sein, durchaus bereit ist, sie anzuerkennen. In dieser Hinsicht grenzt er sich von den Franziskaner Spiritualen und den Waldensern oder überhaupt jeder separatistischen Bewegung grundsätzlich ab. Im Gegensatz zu ihnen ist er bereit, die Sonderstellung der römischen Kirche und sogar die in ihr herrschende Hierarchie zu akzeptieren, allerdings nicht ohne Vorbehalte, Bedingungen und Reformvorschläge. Grundlegend allerdings bei der Anerkennung der römischen Kirche ist für Hus die Tatsache, daß sie nicht nur aus der Spitze der kirchlichen Hierarchie besteht, sondern alle Gläubigen umfaßt. In diesem Sinne setzt Hus seine Ausführungen damit fort, den Terminus "römische Kirche" in dreifacher Weise zu definieren.

Zunächst und ursprünglich bezeichnete der Begriff *ecclesia romana* die "*congregacio Christi fidelium existencium sub obediencia romani episcopi*".[21] Vergleichend verweist Hus auch auf die Kirchen von Antiochia, Alexandria und Konstantinopel und auf biblische Texte.[22] Gemäß der zweiten Definition wird als römische Kirche "*qualicunque papa cum cardinalibus qualibuscunque, ubicunque habitaverint male vel bene conversando.*"[23] Im dritten Sinne bezeichnet die römische Kirche nur den

---

18 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 48.
19 Ibid. 38.
20 Ibid. 48.
21 Ibid. 48.
22 Ibid. 48f. Hus bezieht sich u. a. auf I. Petr. 5,13; Röm. 16,16 und 22f; I. Kor. 1,2; I. Thess. 1,1.
23 Ibid. 49.

Papst.[24] Die letzten beiden Definitionen sind nach Hus' Urteil Verdrehungen der Scholaren.

Die Sonderstellung der römischen Kirche unter den anderen Kirchen ist nicht auf ihre sich im Papsttum zeigende Macht oder die durch weltliche Herrscher entgegengebrachte Anerkennung zurückzuführen. Ebensowenig ist sie durch irgendwelche Dekrete legitimierbar.[25] Da es auch keine biblische Begründung gibt, bleiben nur verstandesmäßige Argumente. Hus formuliert: "*Cum enim romana ecclesia sit terminus institutus preter fundacionem in scriptura sacra, satis est habere racionem prohabilem.*"[26]. So stellt Hus verschiedene Argumente zusammen, die den Terminus römische Kirche rechtfertigen sollen. Zum einen führt er an, Christus habe schon vorher gewußt, daß die Heiden in der Kirche besondere Bedeutung gegenüber den ungläubigen Juden erwerben werden.[27] Zweitens führt Hus aus, daß in Rom eine größere Zahl von Märtyrern triumphiert habe als in jeder anderen Stadt.[28] Von besonderer Wichtigkeit ist aber der dritte von Hus genannte Grund. Hus schreibt:"*Tercia causa est, ut notetur, quod non locus sive antiquitas sed fides formata fundet Christi ecclesiam. Nam quoad personam et quoad tempus prius fuit ecclesia Christi in sedibus prioribus.*"[29] In diesem Sinne folgert Hus, es sei erlaubt, die Kirche Christi nach jedem Ort zu benennen, in dem gläubige Gerechte wohnen, gleichwie Christus auch als Mann aus Nazareth, Bethlehem, Kapernaum oder Jerusalem bezeichnet werden könnte.[30] Mit dieser Aussage unterstreicht Hus noch einmal, daß er den Begriff "römischen Kirche" keinesfalls lokal oder konfessionell verengt verstehen möchte, sondern auch in der gegenwärtigen Kirche dort verwirklicht sieht, wo Mt. 18,20 erfüllt ist. In diesem Sinne spricht Hus aber eigentlich schon nicht mehr von der römischen Kirche, von der seine Überlegungen ursprünglich ausgingen.[31]

Riedlinger war in seiner Untersuchung über Gemeinsamkeiten in der Christologie und der Ekklesiologie von Jan Hus zu dem Ergebnis gekommen, daß nach Hus' Kirchenkonzept "in der Kirchengeschichte nur Nebensächliches, Unbeständiges geschehen (kann), das in Nichts zurücksinkt. In Wirklichkeit gibt es nur die aus der Endlichkeit und

---

24 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 49.
25 Ibid. 50.
26 Ibid. 50.
27 Ibid. 50.
28 Ibid. 50.
29 Ibid. 51.
30 Ibid. 51.
31 S.u. 124ff.

Geschichtlichkeit herausgelösten und damit absoluten, von Ewigkeit her endgültig fertigen, einander feindlich entgegengesetzten Blöcke des Christusleibes und des Teufelsleibes."[32] Zwar ist aus den vorausgegangenen Untersuchungen deutlich geworden, daß Hus die wahre Kirche der verfallenen empirischen Kirche überordnet, aber der Schluß, den Riedlinger aus diesem Grundzug der Ekklesiologie von Hus' zieht, ist unberechtigt. Daß es Hus auch und gerade um die sichtbare Kirche geht, beweist vor allem die von Hus als Paränese intendierte Kirchenkritik.

Seine Kritik an der römischen Kirche als sichtbarer Institution, wie sie ihm in Prag vor Augen steht, läßt sich neben seiner Schrift *De Ecclesia* einer von ihm am 19.10.1405 gehaltenen Synodalpredigt entnehmen.[33] Der Titel dieser Predigt: "Du sollst Gott lieben", der sich wie ein rotes Band als Motiv durch die gesamte Rede zieht, faßt den Appell und den Vorwurf, den Hus an die Kirche erhebt, zusammen. Für die Laien, die weltlichen Herrscher und die Kleriker gilt gleichermaßen dieses Liebesgebot und die Pflicht, die Gebote zu halten und Gott zu gehorchen.[34] Aber gerade hinsichtlich des Klerus sieht Hus sich mit der Tatsache konfrontiert, daß dieser Anspruch nicht erfüllt wird. Die *ecclesia militans* erscheint ihm deshalb völlig verfallen, und er schließt sich dem traurigen Urteil Bernhards an: " Es ist von der Tochter Zion, das ist die kämpfende Kirche, aller Schmuck dahin; denn zerstreut sind die Steine des Heiligtums, das sind die Priester der Kirche, die den Weg der Eitelkeit gehen."[35]

Gekennzeichnet war die Kirche insbesondere durch den sittlichen Verfall des Klerus, dessen Unzucht schon vor Hus von den Gliedern der tschechischen Reformbewegung immer wieder attackiert wurde.[36] Hus setzt diese Kritik fort und verurteilt alle offene oder heimliche Hurerei.[37] Unter Berufung auf Mt. 5,27; Gal. 5,19; 1. Kor. 5,4f und 6,9-10 weist er die scheinheiligen Rechtfertigungen dieser Situation zurück.[38] Im Gegensatz zu diesen argumentiert er mit der kirchlichen Tradition, nach

---

32 H. RIEDLINGER, Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus, op. cit. 52.

33 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 117-135.

34 Ibid. 120-122.

35 Ibid. 130. Vgl. auch Hus Zusammenfassung der Mißbräuche im Klerus in seiner Schrift *De Ecclesia*: "*Illum eciam abusum potestatis exercent qui sacros ordines emunt et vendunt, episcopatus, canonicatus, plebanias symoniace acquirunt et vendunt, qui de sacramentis inportune exigunt, qui avare, valuptuose, luxuriose vel quomodolibet criminose viventes sacerdocii polluunt potestatem.* S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, op. cit. 93.

36 S.o. 23ff.

37 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 123.

38 Ibid. 123.

der alle in Unzucht lebenden Priester ihres Amtes enthoben und, falls sie nicht umkehren, aus der Kirche ausgeschlossen werden sollen.[39] Auch in seinem Traktat *De Ecclesia* kommt Hus auf diesen Punkt zu sprechen. Er zitiert aus dem päpstlichen Gesetz: "*Fraternitati tue mandamus quatenus clericos nostre iurisdiccionis, qui in subdiaconatu et supra fornicarias habuerint, studiose monere curetis, ut a se illas removeant, eas ulterius minime admissuri. Si vero adquiescere contempserint, eos ab ecclesiasticis beneficiis usque ad satisfaccionem condignam suspendatis. Et si eas suspensi presumpserint detinere, ipsos ab eisdem beneficiis perpetuo removere curetis.*"[40] Auch hier beruft sich Hus in seiner Kritik also auf kirchliche Tradition, die einem unzüchtigen Priester die Ausübung seines Amtes nicht gestattet[41].

Fernerhin kritisiert Hus allgemein die **Verweltlichung** der Kirche, in der geschäftliche Dinge eine größere Rolle spielen als die geistlichen und seelsorgerlichen Verpflichtungen.[42] Auch hier greift er auf Worte des heiligen Bernhard zurück, wenn er formuliert: "`Über die Preise der Lebensmittel und ihre unzureichende Menge wird täglich mit den Dienern geredet. Ganz selten hingegen wird mit den Priestern eine Vergleichung über die Sünden der Menge angestellt; wenn ein Esel fällt, so ist jemand da, der ihn aufrichtet, wenn eine Seele verloren geht, ist niemand da, der sich darum kümmert.'"[43] Und mit Chrysostomus sagt Hus: "`Wenn das Volk keine Abgaben bringt, so schelten alle; wenn es aber gegen Gottes Gebote verstößt, so schilt niemand mit ihm.'"[44] Hus fügt erklärend hinzu: "Der Grund dafür: Sie dienen mehr dem Mammon aus Habgier als dem Herrn Christus, um die Seligkeit zu gewinnen".[45] Die institutionalisierte Kirche machte auf Hus eher den Eindruck eines weltlichen Geschäftszentrums, was ihn zu harter Kritik veranlaßte.

Verschärft geißelt Hus auch die Tatsache, daß die Kirche unbiblische Abgaben und Steuern verlangt, die eigentlich nur dem eigenen **Luxus** der Kleriker dienten. Statt Armut sieht Hus in der Kirche Luxus und Pomp. Statt Christusnachfolge auch in das Leiden hinein, wie es der Bibel entspräche, nur Bequemlichkeit und Verschwendung.[46] In diesem Zusammenhang sticht für Hus die Jagd der Klöster nach Spenden und

---

39 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 123f.
40 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 222.
FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. II, 455.
41 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 223.
42 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 125.
43 Ibid. 125.
44 Ibid. 125.
45 Ibid. 125.
46 Ibid. 125f.

Stiftungen negativ hervor, die wiederum nur den Reichtum dieser Institutionen vergrößern und darüber hinaus eine Irreführung und Beraubung des Volkes darstellen, das dazu verleitet wird, dem kirchlichen Überfluß das letzte zu opfern.[47] Einem so entarteten Priestertum wirft Hus vor, den Namen Gottes zu verachten[48], ja, schlimmer noch, Christus im Sinne von Hebr. 6, 6 noch einmal zu kreuzigen.[49] In ihrem Handeln verstoßen die Priester gegen das Gesetz Christi.[50] Hus' Kritik gipfelt schließlich in folgenden Worten, die er Christus in den Mund legt: "O ihr alle, die ihr vorübergeht, gebt acht und seht, ob es etwas Ähnliches gibt. Ich weine in Lumpen gehüllt, der Klerus vergnügt sich in Purpurgewändern. Ich werde für ihn meines eigenen Kleides beraubt, er brüstet sich mit königlichem Luxus aus Almosengeldern. Ich schwitze Blut im Todeskampf, er genießt das raffinierteste Bad. Ich verbringe die Nacht unter Schmähungen und Anspeien, er unter Gastmählern, Prassen und Trunkenheit. Ich werde, erschöpft, unter meinem Kreuz zum Tode geleitet, er zur Ruhe im Rausch. Ich schreie ans Kreuz genagelt, er schnärcht im weichen Bett."[51]

Fernerhin zeigt sich die **Geldsucht** der Kleriker für Hus darin, daß man als Ablaß teuer verkauft, was der Kirche umsonst gegeben ist.[52] Auch die Bestechlichkeit der Geistlichen, die Sünden nicht aufdecken, sondern sich durch Geschenke zum Schweigen bringen lassen, kritisiert Hus.[53] Aber nicht nur der hohe Klerus ist der Habsucht verfallen. Auch der niedere Klerus trachtet danach. So verweigern einige Priester den Armen die Bestattung, wenn nicht ein angemessenes Opfergeld bereitgestellt wird.[54] Nicht ohne Bitterkeit verweist Hus auch auf seinen eigenen Prozeß und darauf, daß er - da er über keine geldlichen Mittel zur Bestechung des Papstes oder der Kardinäle verfügt - kaum auf einen guten Ausgang seines Falles hoffen kann.[55]

In diesem Zusammenhang kommt Hus auch auf die **Simonie**, den Erwerb von geistlichen Gütern oder Pfründen durch Geld, zu sprechen, die er in stark polemischer Weise kritisiert: *"Illum eciam abusum potestatis*

---

47 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 126f.
48 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 93.
49 Ibid. 94.
50 Ibid. 94.
51 Ibid. 127.
52 Ibid. 129.
53 Ibid. 129.
S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 223.
54 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 129.
55 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 196f. "*...et si non habuerit dare, condempnabitur, ...*", 197.

exercent qui sacros ordines emunt et vendunt, episcopatus, canonicatus, plebanias symoniace acquirunt et vendunt,...".[56] Schuldig machen sich bei ihrem Vorgehen beide Seiten, die Käufer ebenso wie die Verkäufer. Beide Seiten verstoßen gegen die Anordnungen der kirchlichen Tradition und die Aussagen des Kirchenrechts.[57]

Schließlich rügt Hus an dieser Kirche den **Verfall der Gottesdienste**, die zwar äußerlich pompös sind, aber ihren Inhalt völlig verfehlen.[58] Hus bemerkt spottend, daß die Gotteshäuser in der gegenwärtigen Praxis eher Theatern als Bethäusern gleichen.[59] Neben all diesen Anklagen erhebt Hus auch noch den Vorwurf der **Eitelkeit** gegen den Klerus und will damit die Tatsache umschreiben, daß die Kleriker sich zwar in allen anderen wissenschaftlichen Fachgebieten große Erkenntnis aneignen, aber ihren eigentlichen geistlichen Aufgaben nicht gerecht werden.[60] Eitelkeit wirft Hus dem Klerus aber auch hinsichtlich seines Verhaltens gegenüber dem Volk vor. Gegen den Papst erhebt er deshalb den Vorwurf, daß er sich knieend anbeten und die Füße küssen lasse.[61] Damit weiche er von der Christusnachfolge ab, denn Christus hatte es der Frau in Lk. 7,38 nicht erlaubt, ihm die Füße zu küssen.[62]

Unter dieser Sicht kommt Hus zu einer umfassenden Verurteilung des Klerus: "*Quomodo ergo avari, symoniaci, luxuriosi et aliis criminibus rei in bonitate senciunt de domino et eius sacramentis, cum infideliter nomen dei despiciunt panem, eius polluunt, filium dei rursum sibimet crucifigunt, et ostentui habent, impie in legem dei agunt et dominacionem contempnunt et blasphemant? Et patet quod tales sunt clerus pestifer senciens infideliter de septem sacramentis ecclesie et de clavibus et de aliis pertinentibus legi Christi.*"[63] Er verurteilt den Klerus, der, seinem Verhalten gemäß, Christus nicht als seinen Herrn liebt, seine Gebote nicht hält und ihm nicht gehorsam ist. In diesem Sinne ist über ihn nach 1. Kor. 16,22 das "*anathema*" auszusprechen, d. h. er ist "exkommuniziert, ausgestoßen, verloren und verdammt."[64]

Hus kritisiert nicht nur heftig die kirchlichen Mißstände, die ihm in Prag vor Augen sind, sondern er bietet eine kirchengeschichtliche Erklärung

---

56 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 93.
57 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 132.
58 Ibid. 129.
59 Ibid. 129.
60 Ibid. 133.
61 S.o. 33.
62 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 116.
63 Ibid. 94.
64 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 131.

dieser Situation. Zugrunde liegt die Idee der *ecclesia primitiva* und die damit verbundene Theorie des kirchlichen Verfalls.[65] Schon in der oben zitierten 1405 gehaltenen Synodalpredigt bringt Hus die Theorie zum Ausdruck, daß die Kirche seit ihrer Entstehung zusehends in einen schlechteren Zustand abgerutscht sei. So vergleicht er: "Wie nämlich Moses und Aaron als die ersten Priester des Alten Bundes die besten waren und die weiteren zu den schlechtesten herabsanken, wie das Ende ihrer Reihenfolge zeigt; so waren im Neuen Bunde Christus und seine Apostel die besten Priester, aber absteigend von der Erstzeit, und damit von der Nachahmung Christi zur Weltlichkeit, sind sie die Schlechtesten zur Zeit des Antichrist".[66] In dieser Verfallstheorie werden zwei Kriterien genannt, die auch Hus' Kritik und Paränese permanent durchziehen, nämlich die Verweltlichung der Kirche und der damit verbundene Mangel an der *imitatio Christi*. Deshalb urteilt Hus über die spätere Kirche: "Später aber, als die Kirche mit Reichtümern geradezu überhäuft wurde, begann bei den Klerikern die Gottesliebe abzuflauen und die Begehrlichkeit zu entbrennen, und dann zogen sie die weltlichen Dinge den geistlichen vor,...".[67]

In der Tat betont Hus, daß die Verweltlichung der Kirche eine Grundursache ihrer Verfallenheit ist. Sie begann mit der konstantinischen Schenkung[68], durch die sich die weltliche Macht, Hierarchie, Besitz und Simonie in die Kirche eingeschlichen haben und zu ihrem Verfall führten. Es war Konstantin, der den Papst über die anderen Patriarchen einsetzte und ihm kaiserliche Ehren und weltliche Macht verlieh.[69] In Hus' Augen ist dies nicht apostolisch, denn Christus gab Petrus nur geistliche Vollmacht.[70] Deshalb verurteilt Hus dieses römische Privileg, das maßgeblich zur Verweltlichung der Kirche beigetragen hat. Dies zeigt sich, wenn er Petrus hinsichtlich des päpstlichen Primats folgende Worte in den Mund legt: "'*Ego tuam concessionem* (gemeint ist *Ludovicus) non accepto, ..., et video quod meis posteris multum nocet*'", denn, so legt Hus diese Worte aus: "*Inpedit enim eos in predicacione ewangelii, in oracione salutari et in complecione mandatorum dei et*

---

65 S.o. 20, 22f.

66 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 120.

67 Ibid. 125.

68 S.o. 20f.

69 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 104, 122.
Ibid. 122. Hus zitiert das *Decretum, XCVI, c.14*: "*Constantinus imperator quarto die sui baptismi privilegium romane ecclesie pontifici contulit, ut in toto orbe pontifices ita hunc caput habeant, sicut iudices regem.*"
FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 342ff.

70 S.u. 107ff.

consiliorum, et facit plurimos superbire".[71] So sehr Hus die Verweltlichung der Kirche kritisiert, so sehr beklagt er die mangelnde *imitatio Christi*, die als zweites Kennzeichen des kirchlichen Verfalls - sozusagen als Kehrseite des Problems - zu gelten hat. Er bedauert diesen Mangel nicht nur hinsichtlich des niedrigen Klerus, sondern insbesondere beim Papst und den Kardinälen, die die höchsten kirchlichen Würden für sich in Anspruch nehmen.

Es ist deutlich, daß Hus die konstantinische Schenkung als ein entscheidenes Datum in der Kirchengeschichte ansieht, das den Verfall der Kirche besonders vorantrieb. Als späte Folgen dieses Geschehens, durch das zweifelhafte Motive, moralische Dekadenz und weltliche Interessen in die Kirche eindrangen, betrachtet Hus aber u. a. auch die auf den Klerus zurückgehenden Spaltungen der Kirche. So wirft er den Klerikern vor: "Wenn jemand wissen will, auf welche Weise der Übermut der Kleriker die Kirche verwirrt und verwirrt hat, der möge die Chroniken und die Aussprüche der Heiligen lesen, und er wird sehenden Auges feststellen und eindeutig erkennen, daß die ganze Zerrissenheit der Kirche von den Klerikern ausgeht, wegen ihrer Habgier. Wer hat das Schisma der Sarazenen verursacht, wenn nicht der Kleriker? Wer das der Griechen, wenn nicht der Kleriker? Wer das der Lateiner, wenn nicht der Kleriker? Und wer entzweit jetzt das römische Reich, wenn nicht der Kleriker?"[72]

Durch die konstantinische Schenkung kommt es zu einer Zweiteilung der Geschichte der Kirche in die idealisierte vorkonstantinische Zeit und in die durch den kirchlichen Verfall gekennzeichnete nachkonstantinische Zeit. Allerdings beurteilt Hus die beiden Phasen der Kirchengeschichte nicht streng in dem Sinne, daß es vor der konstantinischen Schenkung eine ganz reine und vollkommene empirische Kirche gab, die seit diesem Datum völlig verkommen ist. Vielmehr bewahrt ihn seine Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche davor, eine solche Beurteilung konsequent durchzuführen. Die wahre Kirche war auch in der *ecclesia primitiva* nicht sichtbar auf Erden verwirklicht, denn, wie die Gliedschaft des Judas, auf die Hus immer wieder hinweist, zeigt, waren auch schon in den frühsten Anfängen der Kirche Präsciten und Prädestinierte vermischt. Eine Idealisierung der frühen Kirche darf

---

71 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 123.

72 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 134. Vgl. auch Hus' Kritik am westlichen Schisma in der römischen Kirche, das durch das Konzil von Pisa, durch das die zweigespaltene Christenheit nun in drei Parteien gespalten ist, noch verschlimmert wurde. S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 146.

deshalb nicht mit der Existenz der wahren Kirche als des reinen *corpus Christi* auf Erden verwechselt werden. Der Vorteil der frühen Kirche gegenüber der Kirche nach der konstantinischen Wende bestand vielmehr darin, daß sie noch von der Liebe zu Christus geprägt war, daß ihre Diener noch um ihre Herde besorgt waren und die *lex Christi* ernstnahmen. In diesem Sinne stellt Hus die frühe Kirche als Ideal dar, wenn er formuliert: "Denn nach der Prophezeihung des Heilandes[73] nimmt jetzt die Ungerechtigkeit überhand, weil die Liebe in uns erkaltet ist. Denn die Kirche ist erkaltet, die in den Aposteln und Märtyrern feurig und heiß gewesen ist, weil diese, vom heiligen Geist erfüllt, sich selbst gering achteten und die geistlichen Dinge den weltlichen voranstellten,...".[74]

Daß Hus die *ecclesia primitiva* als Mittel benutzt, um die römische Kirche hinsichtlich der Hierarchie und des Papalismus zu hinterfragen, verbindet ihn nicht nur mit Wyclif, sondern auch mit der Bewegung der Waldenser und den Franziskaner Spiritualen. Allerdings unterscheidet er sich von den separatistischen Ansätzen der letztgenannten Bewegungen dadurch, daß er die *ecclesia primitiva* zwar wie sie als Ideal der gegenwärtigen sichtbaren Kirche anerkennt, aber nicht als wahre Kirche, d.h. als Gemeinschaft der Auserwählten.[75] Von dieser Gleichsetzung hält ihn sein Grundsatz, daß die *ecclesia vera* unsichtbar sei, ab. Die frühe Kirche dient ihm als ideale sichtbare Kirche, nicht aber als wahre Kirche im Sinne der altkirchlichen Symbole. Demgegenüber identifizierten die Waldenser und Franziskaner ihre Bewegungen mit der wahren Kirche und grenzten sich so von der römischen Kirche ab.[76] Sie versuchten durch die Verwirklichung der an der *ecclesia primitiva* erkannten Ideale an die Alte Kirche direkt anzuknüpfen und damit die Zeitspanne des kirchlichen Verfalls zu überbrücken. In diesem Sinne vertraten sie die Meinung, ihre eigene Kirche sei die wahre Kirche, während die römische Kirche nicht mehr als Kirche zu bezeichnen ist, sondern als Versammlung der Sünder und Kirche des Fleisches.[77]

---

73 Mt. 24,12.
74 R.KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 125.
75 S.o. 20ff.
76 S.o. 20ff.
77 S.o. 20ff.

2.2.2. Kritik am Papsttum.

Grundsätzlich und sehr ausführlich setzt sich Hus nicht nur mit der These der römischen Kirche, die wahre Kirche zu sein, auseinander, sondern auch mit dem von ihren Vertretern erhobenen Anspruch, daß Petrus bzw. die Nachfolger Petri das Fundament der Kirche seien. Abgeleitet wird dieser Anspruch aus Mt. 16,16-19.[78]

Für Hus, der sich in seiner Exegese an Augustin[79] anlehnt, ergibt sich aus der Exegese von Mt 16 nicht, daß Petrus das Fundament der Kirche ist, sondern Christus selbst und der im Messiasbekenntnis des Petrus ausgesprochene Glaube ist das *fundamentum*. Hus schreibt:" *Fundamentum, a quo primo, et fundamentum, in quo primo fundatur sancta ecclesia katholica, est Christus Ihesus, et fundamentum quo fundatur est fides, que per dileccionem operatur, quam Petrus proposuit dicens: Tu es Christus, filius dei vivi*".[80] Christus selbst ist also das Fundament und der Fels, auf dem die Kirche gebaut wird, und er selbst ist es, der die Kirche errichtet. Darüber hinaus ist es der Glaube, durch den die Kirche errichtet wird. Um seine Exegese abzusichern, führt Hus noch andere Schriftzitate an.[81] In Übereinstimmung mit Augustin interpretiert er Petrus als Repräsentant der universalen Kirche.[82] Diese Auslegung stellt das kanonische Verständnis der Textstelle, die aus diesem Wort Christi die Stiftung des Primats Petri ableitet, grundsätzlich in Frage.[83]

Auf dem Grundfundament Christus errichteten dann die Apostel die Kirche, denn sie riefen die Menschen nicht zu sich selbst, sondern zu Christus. In diesem Zusammenhang beruft sich Hus insbesondere auf I Kor. 1,12f, also auf eine Textstelle, in der Paulus betont zum Ausdruck bringt, daß Christen sich auf Christus und nicht auf ihn, Petrus oder andere Missionare berufen sollen, da Christus der Grund des Heils ist und die Christen auf seinen Namen getauft werden.[84] Weil aber die beiden Apostel Petrus und Paulus nicht für sich selber in Anspruch genommen haben, Fundament der Kirche zu sein, sondern auf Christus verwiesen

---

78 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 57.

79 Ibid. 58f.
J.P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, op. cit. 38, 479f.

80 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 57.

81 Joh 15, 5; Lk. 6, 47f; I Kor. 3, 11; I. Kor. 10, 4.

82 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 59.
J.P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, op. cit. 35, 1973f.

83 FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 198.
S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 61.

84 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 58.

haben, läßt sich der Anspruch der gegenwärtigen Kirche nicht rechtfertigen. Es gilt vielmehr: "*...neque Petrus neque Paulus nec aliquis alius citra Christum est principale fundamentum vel caput ecclesie.*"[85] Die Apostel und ihre Nachfolger sind Diener der Kirche, aber nicht das Fundament derselben.[86]

Allerdings lehnt Hus die Bezeichnung der Apostel als Fundamente der Kirche nicht völlig ab. Aber es besteht ein grundlegender Unterschied zu Christus, der das Hauptfundament ist, auf dem die Apostel - als Fundamente - aufbauen. Hus beruft sich auch bei dieser Argumentation auf Augustin.[87] So faßt er zusammen: "*Ecce ex hiis patet, quomodo Christus est fundamentum ecclesie et quomodo apostoli sunt fundamenta. Christus anthonomasice, quia ab ipso incipit, et in ipso finitur et per ipsum finitur construccio ecclesie. Prophete vero et apostoli sunt fundamenta, quia ipsorum auctoritas portat infirmitatem nostram.*"[88] Als Begründung, warum die Apostel als Fundamente der Kirche bezeichnet werden können, führt Hus das Argument an, daß sie die Schwäche der Gemeinde tragen. Er verweist auch darauf, daß die Apostel durch ihr Lehren und mit ihrem Blut die Kirche erbaut haben. Wem unter den Aposteln in dieser Aufgabe der größte Verdienst zukommt, entzieht sich allerdings der menschlich-irdischen Erkenntnis.[89]

Auch in diesem Punkt kommt Hus zu dem Ergebnis, daß die Ansprüche der römischen Kirche biblisch nicht verantwortbar sind und deshalb nicht als wahr akzeptiert werden können. Er folgert vielmehr: "*Sed quod ex isto verbo ewangelii: Super hanc petram edificabo ecclesiam meam, Christus intenderit super personam Petri edificare totam ecclesiam militantem, fides ewangelii cum exposicione Augustini et racio contradicunt.*"[90]

Neben dieser grundsätzlichen Beurteilung der römisch katholischen Lehre wendet sich Hus auch konkreteren Lehrsätzen zu. Er argumentiert besonders gegen die Ansprüche, die im Hinblick auf den Papst und die Kurie in dem *consilium* der tschechischen Magister erhoben werden.

Es geht ihm zunächst darum, den in der Bulle *Unam sanctam* postulierten Anspruch auf Unterwerfung unter den Papst[91] zu widerlegen. Er erklärt, daß das Zitat aus der Bulle *Unam sanctam* Gültigkeit hat, aber nur, wenn

---

85 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 58.
86 Ibid. 58.
87 J.P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, op. cit. 37, 1102; ibid. 37,1103.
88 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 63.
89 Ibid. 64.
90 Ibid. 64.
91 S.o. 33.

es christologisch gedeutet wird, "*subesse romano pontifici omni humane creature est de necessitate salutis. Sed non est alius talis pontifex, nisi ipse dominus Ihesus Christus, pontifex noster.*"[92] Eine Deutung im Sinne der kirchlich-papalistischer Machtanmaßung, kritisiert Hus scharf. Er verweist demgegenüber auf Gregor[93], der eine solche Überhebung des Papstes mißbilligt. Besonders schließt er sich dessen Grundsatz "*non verbis quero prosperari, sed moribus*"[94] an, auf den Hus auch vorher schon wiederholt hingewiesen hat.

Heftig diskutiert Hus die aus dem *consilium* abgeleiteten Aussagen über Papst und Kardinäle, die er folgendermaßen zusammenfaßt: "*Primum, papa est caput sancte romane ecclesie; secundum, collegium cardinalium est corpus sancte romane ecclesie; tercium, papa est manifestus et verus successor principis apostolorum Petri; quartum, cardinales sunt manifesti et veri successores collegii aliorum apostolorum Christi; quintum, pro regimine ecclesie per universum mundum, oportet semper manere huiusmodi manifestos successores veros in tali officio principis apostolorum Petri et aliorum apostolorum Christi; sextum, non possunt inveniri vel dari super terram alii tales successores quam papa, existens caput, et collegium cardinalium, existens corpus ecclesie romane.*"[95] Zu diesen Ansprüchen tritt schließlich noch die Behauptung der Ungebundenheit der päpstlichen Macht an irgendwelche Richtlinien. Auch diesen Grundsatz entnimmt Hus dem *consilium* der tschechischen *doctores*, indem er kritisiert, "*quod omnes, qui sic magnificant pape potenciam, dicentes, quod potest facere inculpabiliter quicquid wlt, et quod nemo habet sibi dicere, Cur hec facis? sunt rethores mendacii seducentes populum domini Ihesu Christi.*"[96]

Gegen alle diese Behauptungen seiner Gegner erhebt Hus grundsätzlich den Einwand, ihre Lehren seien nicht schriftgemäß.[97] Darüber hinaus wirft er ihnen vor, ihre Anschauungen ließen sich weder durch die kirchliche Tradition belegen[98], noch würden sie der natürlichen Vernunft

---

92 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 97.

93 Ibid. 99.
FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 351.

94 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 99.

95 Ibid. 105.

96 Ibid. 125.

97 Ibid. 125: "*Nec debet credi talibus, nisi de quanto sua dicta fundaverint in scriptura.*"
Vgl. auch Ibid. 106, 111.

98 Vgl. Ibid. 98ff. - Hus' Diskussion mit der Tradition.
Vgl. Ibid. 106. - Hus' pauschales Urteil.

entsprechen.[99] Auch auf eine göttliche Offenbarung können sich die tschechischen Magister nicht berufen.[100] Damit ist für Hus nachgewiesen, daß diese Lehren nicht als richtig und verbindlich anerkannt werden können. Dennoch wendet er sich den einzelnen Punkten der Reihe nach zu.

Mit dem Anspruch des Papstes, Haupt der Kirche zu sein, der schon vorher von Hus als falsch zurückgewiesen worden ist, setzt sich Hus noch einmal kritisch auseinander. Er betont in der Auseinandersetzung mit dieser These, daß sie nicht der kirchengeschichtlichen Wahrheit entspricht, denn würde man den hier formulierten Anspruch konsequent verfolgen, dann müßte man auch Laien, Frauen, Häretiker und einen Antichristen als Haupt der Kirche anerkennen.[101] Dies können aber auch die *doctores* nicht ernsthaft behaupten wollen. Ihnen hält Hus entgegen, daß ein Papst, der sich offensichtlich gegensätzlich zu Christi Geboten und Vorbild verhält, sich damit als Antichrist zu erkennen gibt.[102] Dagegen postuliert Hus, daß ein Papst nur dann akzeptiert werden kann, wenn er seinem Anspruch gemäß lebt.[103]

Von Hus' Ekklesiologie her läßt sich diese Anfrage aber noch steigern. Der Papst kann nämlich auch deshalb nicht als Haupt der Kirche bezeichnet werden, weil bis zum jüngsten Gericht Unklarheit darüber herrscht, wer prädestiniert ist und wer zu den Präsciten gehört. Deshalb

---

99 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 105. "*Omnis veritas in religione Christi sequenda, et solum ipsa vel est veritas a sensu corporeo cognita, vel ab intelligencia infallibi inventa vel per revelacionem cognita vel in divina posita scriptura. Sed nullus sex punctorum est veritas a sensu corporeo cognita, vel ab intelligencia infallibili inventa, vel per revelacionem cognita, vel in divina posita scriptura.*"

100 Ibid. 105. "*Omnis veritas in religione Christi sequenda, et solum ipsa vel est veritas a sensu corporeo cognita, vel ab intelligencia infallibi inventa vel per revelacionem cognita vel in divina posita scriptura. Sed nullus sex punctorum est veritas a sensu corporeo cognita, vel ab intelligencia infallibili inventa, vel per revelacionem cognita, vel in divina posita scriptura.*"

101 Ibid. 102: "*Sed quia non est vis in sigificacione termini, suppono, quod papa significet specialiter illum episcopum, qui gerit altissime, similime et propinquissime vicem Christi, sicut fecit Petrus post ascensionem. Si autem vocetur papa quecunque persona, quam occidentalis ecclesia acceptat pro romano episcopo ad capitaliter decidendum causas ecclesie, ad precipiendum fidelibus quicquid voluerit, abusio est termini infundabilis, quia secundum hoc in casu oporteret concedere, quod laycus rudissimus vel femella vel hereticus et Antichristus foret papa.*"
J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Potestate Pape*, (London, 1907), 215.

102 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 103. "*Et tunc de Antichristo patet, quia omnis papa vivens contrarie Christo, sicut et quilibet homo perversus, dicitur comuniter Antichristus.*"

103 Der von Hus erhobene Grundsatz, daß ein Papst auch *in moribus* den Aposteln nachfolgen und seinem Amt gerecht werden muß, wird von ihm betont und wiederholt aufgegriffen. Vgl. S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 112-118.

bleibt dem Gläubigen nur die Möglichkeit zu hoffen, daß ein Papst, der Christus treu nachfolgt, auch wirklich ein Prädestinierter ist. Eine Gewißheit über die Zugehörigkeit des Papstes zur *ecclesia vera*, die Voraussetzung seines Hauptseins der Kirche ist, kann es auch bei seiner gewissenhaften Christusnachfolge nicht geben. Kirchenrechtlich definieren läßt sich dieser Anspruch aber auf gar keinen Fall.[104] Hus' Argument spricht auch gegen die in der Bulle *Unam sanctam* erhobene Forderung der heilsnotwendigen Unterordnung unter den Papst.[105] Darüber hinaus kann Hus den Anspruch der Bulle auch aus ökumenischen Gesichtspunkten nicht gelten lassen. So erklärt er, daß das beanspruchte römische Primat auch deshalb nicht anerkannt werden kann, weil *"multi salvi facti sunt in Judea, in Asia, in Ethiopia, credentes in Christum secundum doctrinam apostolorum, non recognoscentes explicite Petrum, ymo nichil explicite credentes de Petro, sicut nec audierunt de ipso aliquid."*[106]

Hus' Kritik an der Aussage, daß die Kardinäle die Glieder des Leibes Christi seien, verläuft in denselben Linien. Er bezweifelt die Rechtmäßigkeit der im *consilium* dargelegten Lehre einerseits unter dem Gesichtspunkt der Unsicherheit über ihre Prädestination.[107] Andererseits erhebt er gegen die Lehre der *doctores* den Vorwurf, daß die formulierten Ansprüche nicht schriftgemäß sind.[108] Im Hinblick auf die Laien verweist Hus darauf, daß die Kardinäle höchstens einen Teil der Kirche ausmachen, niemals aber das gesamte *corpus Christi* bilden.[109] Mit diesem Hinweis setzt Hus einen deutlichen Akzent gegen den klerikalen Kirchenbegriff des Papalismus, der die Bedeutung des Laienchristentums kaum berücksichtigt.

Besonders kritisch wendet sich Hus gegen die These der tschechischen *doctores*, die Kirche bedürfe in der Welt immer der Leitung eines sichtbaren Nachfolgers Petri und der Apostel, die ihr in Papst und Kardinälen gegeben sei.[110] Gegen diesen Punkt erhebt er Einspruch, indem er darauf hinweist, daß die Päpste und Kardinäle, wenn sie die *lex Christi* nicht beachten und dazu noch jeder Zurechtweisung und

---

104 S.o. 31ff.

105 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 108. *"Sic nec est de necessitate salutis omnium christianorum secum conversancium, ut explicite credant ipsum esse caput cuiusquam ecclesie, nisi facta et vita ewangelica evidencius moveant ad credendum."*

106 Ibid. 112

107 Ibid. 110.

108 Ibid. 111.

109 Ibid. 110.

110 Ibid. 119.

Maßregelung entgehen, ihr Amt pervertieren und damit nicht zum Guten der Kirche, sondern zu ihrem Nachteil dienen.[111] Er erklärt im Blick auf die ersten drei christlichen Jahrhunderte, in denen die Kirche ohne päpstliches Primat existierte, daß die Kirche auch in jetziger Zeit ohne die Leitung des Papstes und der Kardinäle existieren könnte, da Christus als Haupt der Kirche suffizient sei[112], denn er ist *sacramentaliter et spiritualiter* stets in seiner Kirche gegenwärtig und steht dem einzelnen näher als der meilenweit entfernte Papst.[113]

Auch die Behauptung, die römische Kirche sei der von Gott gewählte Ort, dem Gott die Führerschaft über die ganze Kirche gegeben hat, beurteilt Hus als eine Anhäufung unbewiesener Behauptungen.[114] Er beweist die Unsinnigkeit dieses Anspruches, indem er die ganze Kirchengeschichte auf päpstliche Fehlurteile und unwürdige Päpste untersucht.[115] Insbesondere der päpstliche Anspruch der Infallibilität erscheint Hus angesichts des biblischen Befundes und der Kirchengeschichte als unhaltbar.[116]

Hus widerspricht auch der These, daß die wahren Nachfolger Petri und der Apostel nur in dem römischen Papst und den Kardinälen zu finden sind.[117] Gegen diese Behauptung verweist er auf die Omnipotenz Gottes, der dem Papst und den Kardinälen ihr *privilegium*, das ihnen nicht von Gott, sondern von Konstantin verliehen wurde, auch wieder nehmen könnte. Gott ist in seiner Allmächtigkeit nicht daran gebunden[118], sondern kann auch andere Nachfolger der Apostel berufen.[119] Fernerhin läßt sich die apostolische Sukkzession nicht auf den Papst und die Kardinäle beschränken, sondern jeder Bischof, der Christus wirklich *in moribus* nachfolgt, ist ein wahrer Nachfolger der Apostel. In dieser Aussage sieht Hus keinen Widerspruch zum kanonischen Recht[120], denn er erklärt, daß sich das Dekret von Anacletus auf das Primat der Tugenden und nicht auf die Herrschaft der Päpste bezieht.[121]

Nachdem so die sechs Punkte der tschechischen *doctores* widerlegt sind, wendet Hus sich zuletzt ihrer Behauptung zu, daß niemand das Recht

---

111 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 119f.
112 Ibid. 109, 121.
113 Ibid. 109.
114 Ibid. 139ff.
115 Ibid. 144ff.
116 Ibid. 48.
117 Ibid. 121.
118 Ibid. 122f.
119 Ibid. 125.
120 Ibid. 122. Gegen Hus kann das Dekret von Anacletus angeführt werden. Vgl. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 73.
121 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 122f.

habe, den Papst zu hinterfragen und sein Handeln zu beurteilen.[122] Hus verweist darauf, daß dem Papst nur insoweit geglaubt werden soll, wie er sich schriftgemäß verhält.[123] Als wichtiges Argument kann er in diesem Zusammenhang auf das Konzil von Pisa (1409) verweisen[124], auf dem Bischöfe und Kardinäle Papst Gregor als Häretiker gebannt haben. Ironisch hinterfragt Hus den selbstgerechten Autoritätsanspruch von Papst und Kurie, indem er erwägt, ob denn der Papst und die Kardinäle größere Gaben empfangen hätten als Petrus und die Apostel, die, trotzdem sie den heiligen Geist empfangen hatten, in Häresie verfallen seien.[125]

2.2.3. Kritik am Priestertum und an der Schlüsselgewalt.

Zum Priesteramt äußert sich Hus im Rahmen seiner Überlegungen über das Wesen der wahren Kirche. Er lehnt es ab, daß der Priester allein durch seinen Status als Kleriker auch als Glied der *ecclesia vera* anerkannt werden soll, denn die Ordination kann hierfür kein untrügliches Zeichen sein. Als Beleg verweist Hus auf Judas.[126] Selbst eine besondere Ehrerbietung dem Priester gegenüber aufgrund seines Amtes lehnt Hus ab. Er kritisiert, daß "*quicunque clericus caractere vel signo sensibili per prelatum in reputacione ecclesie insignitus est pars sancte matris ecclesie et solum multitudo talium clericorum est ecclesia, anthonomasice dicta, quam debemus specialiter honorare,...*".[127]
Trotzdem ist der Laie dem Kleriker gegenüber verpflichtet, wie Hus deutlich formuliert: "*nam solvimus debitum sancte ecclesie, dum, habentes Christum supremum pontificem, ministris eius, quos ex operibus secundum fidem confusam habemus pro ministis, vel pauperibus, quos confuse supponimus esse membra Christi, quo sustentacione corporis temporalia ministramus.*"[128] D.h. also, daß die Laien, obwohl sie keine genaue Kenntnis darüber haben, ob ihre Prälaten nun Prädestinierte oder Präsciten sind, dazu verpflichtet sind, materielle Abgaben zu leisten. Aber es ist nicht notwendig, für die Laien zu glauben, daß die Kleriker Glieder der wahren Kirche sind, wenn ihr Verhalten dem völlig

122 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 125.
123 Ibid. 125.
124 S.o. 44.
125 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 136.
126 Ibid. 36f.
127 Ibid. 36.
Vgl. J. LOSERTH, *WYCLIF, De Ecclesia*, op. cit. 443ff.
Vgl. J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, Opera Minora*, (London, 1913). Vgl. *De Fide Catholica*, in: *Opera minora*, 98.
128 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 38.

widerspricht. Für einen Prälaten gilt vielmehr wie für jeden anderen Gläubigen, daß er sich durch seine Taten ausweisen muß.[129] Aus dem Dargelegten wird deutlich, daß Hus den dem Kirchenrecht zugrundeliegenden Grundsatz, daß jeder Kleriker Glied der wahren Kirche ist, nicht anerkennen will.

Besonders eingehend setzt sich Hus mit der kanonischen Lehre von der Schlüsselgewalt, deren Rechtmäßigkeit er hinterfragt, auseinander. Er definiert die Schlüsselgewalt, die Christus Petrus in Mt. 16 zusagt, als geistliche *potestas*: "*Et quia dicta potestas est potestas spiritualis, ideo notandum est, quod potestas spiritualis est potestas spiritus per se inmediate ordinata, ut creatura racionalis secundum bona gracie dirigatur et individuatur tam a subiecto quam ab obiecto.*"[130] Als *potestas spiritualis* wirken die *claves regni celorum* auch ohne die Stütze der weltlichen Macht.[131] Damit widerspricht Hus einem Grundsatz der papalistischen Ekklesiologie, die beide Mächte in der Hand des Papstes vereint.[132] Prinzipiell ist die geistliche Macht der weltlichen Macht durch *antiquitas, dignitas* und *utilitas* überlegen[133], woraus Hus folgert, daß ein Mißbrauch der geistlichen Macht gemäß dem Grundsatz: "*quanto status alcior tanto casus gravior*"[134] doppelt schwer wiegt.

Als geistliche Macht ist die *potestas spiritualis* in zweifacher Weise zu unterscheiden. Einerseits ist sie *potestas ordinis*, das ist die Macht, "*quam habet clericus ad ministrandum ecclesie sacramenta, ut spiritualiter prosit sibi et laycis, ut est potestas conficiendi, absolvendi et alia sacramentalia ministrandi*"[135], andererseits ist sie *potestas communis*, "*quam habet quilibet christianus*[136] *in exercendo opera spiritualia misericordie in se et in aliis, de quibus meminit iste versus:*

---

[129] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 38.

[130] Ibid. 73. Vgl. auch J. LOSERTH, *WYCLIF, De Potestate Pape*, Op. cit. 10ff.

[131] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 75.

[132] S.o. 32f.

[133] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 74f.

[134] Ibid. 75. Vgl. auch Hus' Synodalpredigt vom 19. 10. 1405 (R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken, op. cit. 120). "Wenn er (Klerus) aber abfällt, so ist keiner schlechter oder herber, wahrlich wie der Antichrist, denn je höher die Stufe oder der Stand, desto tiefer der Fall, wie bekannt ist von Luzifer und von den Priestern, die den Herrn gekreuzigt haben, und von Judas."

[135] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 73f.

[136] Als zweite Textlesart bietet der Apparat *plebanus* an. Dieser Terminus war in der mittelalterlichen Sprache gängig für den Priester in der Gemeinde. (Vgl. D. SCHAFF, The Church, op. cit. 92). Auch wenn aus dem Textzusammenhang die Lesart *christianus* vorzuziehen ist, weil Hus im folgenden Satz betont, daß jeder wahrhaft Gläubige diese Macht empfängt, weist auch die zweite Textvariante darauf hin, daß Hus von einer gemeinhin gegebenen geistlichen Befähigung spricht.

Doce, consule, castiga, solare, remitte, fer, ora."[137] Indem Hus hier die geistliche Macht des Laien berücksichtigt, setzt er einen besonderen Akzent, der dem Laienchristen mehr Gewicht zumißt als der klerikale Kirchenbegriff der Papalisten.

Grundsätzlich sind zwei Formen der *potestas* zu differenzieren, nämlich die *absoluta potencia ad regulandum*[138] und die *aggregativa potenciam talis cum notificacione aut promulgacione autentica.*[139] Die erstere, absolute Macht ist nur Gott selbst gegeben, während die zweite, administrative Macht der Kirche gegeben ist.[140] Als solche ist sie der ganzen *ecclesia militans* gegeben, nicht nur einer Person.[141] Einer Zuspitzung der Schlüsselgewalt in der Hand des Papstes widerspricht Hus auch, indem er darauf hinweist, daß alle Bischöfe aufgrund der apostolischen Sukzession die gleiche apostolische Macht haben, denn Christus hat alle Apostel gleichermaßen mit dem Geist begabt und beauftragt.[142] Zugleich ist diese administrative *potestas* nur *spiritualis* und nicht *materialis.*[143] Sie darf nur im Sinne Gottes benutzt werden.[144] Damit widerspricht Hus der kanonischen Anschauung, die betont, daß Petrus und seinen Nachfolgern die *claves regni celorum* ohne jede Einschränkung verliehen wurden.[145] Diese Interpretation der Textstelle Mt. 16 hält Hus für unbiblisch.[146]

Nach dieser grundlegenden Definition wendet sich Hus dem Thema aus seelsorgerlicher Intention noch einmal zu. Er erklärt, daß die Worte aus Mt. 16 und 18, sowie Joh. 20 von vielen Menschen mißverstanden werden und sie in Furcht versetzen oder täuschen.[147] Aus diesem Grunde betont er, daß das Binden und Lösen zuerst bei Gott geschieht und dann auf kirchlicher Ebene. Auf dieser zweiten Ebene hat das Binden und Lösen nur dann Wirksamkeit, wenn eine Übereinstimmung mit der göttlichen

---

137 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 74.
138 Ibid. 75.
139 Ibid. 75.
Vgl. J. LOSERTH, *WYCLIF, De Potestate Pape*, op. cit. 15f.
140 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 76.
Vgl. R.L.POOLE, Hrsg, *WYCLIF, De Civili Dominio*, I, (London, 1885) 281.
141 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 76.
Vgl. J. LOSERTH, *WYCLIF, De Opera Minora*, op. cit. 262f.
142 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, op. cit. 88f.
143 Ibid. 76.
144 Ibid. 75.
145 Ibid. 84.
Vgl. E.FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. II, 198.
146 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 84.
147 Ibid. 77.
Vgl. R.L.POOLE, *WYCLIF, De Civili Dominio*, op. cit. I, 281.

Entscheidung besteht.[148] Im Hinblick auf die Buße erklärt Hus, daß der, der eine Todsünde begangen hat, unter dem Schuldurteil der ewigen Verdammnis steht, falls er an dieser Sünde unbereut festhält. Nur durch die Buße kann er in die Gemeinschaft der in der Gnade Lebenden wieder aufgenommen und von seiner Schuld gelöst werden.[149] Zur Buße gehören aber *contritio, confessio* und *satisfactio*[150], wobei Hus betont, daß die *contritio* eine traurige und unangenehme Sache ist, die das heftige Bereuen der Sünde und das feste Bestreben, sie nicht wieder zu begehen in sich schließt.[151] Aus diesem Ernstnehmen der Sünde und der Buße ergibt sich, daß zur Rechtfertigung des Sünders eine *infinita potentia* notwendig ist, die nur Gott selbst, aber keinem Menschen eigen ist.[152] Deshalb muß Gott selbst dem Sünder vergeben, bevor ein Prälat lossprechen kann.[153]

Gegen dieses theozentrische Verständnis der Schlüsselgewalt könnte der Einwand erhoben werden, wozu Gott denn eigentlich Stellvertreter berufen hat, wenn er doch nur selbst die Schuld wirklich vergeben kann. Es fragt sich, welche Rolle ihnen dann eigentlich zukommt. Hus greift in seiner Beantwortung auf den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus zurück[154], der die Rolle der Priester als Werkzeuge Gottes beschreibt.[155] Grundlegend ist allerdings die Tatsache, daß die Priester nur nach dem, was sie hören und sehen, binden und lösen können. Damit besteht die Möglichkeit, daß sie getäuscht werden.[156] Demgegenüber sieht Gott das Herz an und läßt sich nicht täuschen. Schon deshalb ist das göttliche Binden und Lösen die letztlich richtende Instanz, auch wenn es sichtbar zunächst durch den Priester geschieht. Hus wiederholt deshalb nochmal bekräftigend seine vorigen Aussagen: "*Ex iam dictis habetur quod deus eternaliter predestinat et prius temporaliter pangit, absolucionem salvandi et remissionem eius peccati quam a ministro ecclesie absolvitur hic terris. Et patet secundo, quod non potest minister ecclesie Christi*

---

148 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 77.
149 Ibid. 77.
150 Mit dieser Definition unterscheidet sich Hus dogmatisch nicht von der katholischen Tradition. Seine Kritik richtet sich aber vehement gegen die kirchliche Praxis, in der die Elemente der Buße ihres Inhalts entleert werden.
151 Ibid. 78.
Vgl. allgemein dazu W. FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium*, op. cit. 598-604.
152 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 78.
153 Ibid. 79.
154 J. P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, op. cit. 192, 888.
Vgl. allgemein dazu W. FLAJSHANS, *HUS, Super IV. Sententarium*, op. cit. 605-617.
155 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 80.
156 Ibid. 80, 83.

vicarius aliquem absolvere vel ligare, peccata remittere ei vel retinere, nisi prius deus illud faciat."[157]

D.h. aber, daß die Priester bei dem Gebrauch der Schlüsselgewalt nicht souverän handeln dürfen. Mit dieser Auslegung wendet sich Hus gegen jeden Versuch, Mt. 16 temporal zu interpretieren und so die göttliche Entscheidung von der menschlichen Entscheidung abhängig zu machen.[158] Mit Wyclif wendet sich Hus entschieden gegen den päpstlichen Anspruch, die Schlüsselgewalt souverän auszuüben: "*Unde oportet fidelem cavere ab isto dicto. Si papa vel alius pretendit se quovis signo solvere vel ligare, tunc eo ipso solvitur vel ligatur. Nam hoc concedens habet consequenter concedere papam esse inpeccabilem et sic deum; aliter enim posset errare et facere difformiter clavi Christi.*"[159] Gerade die Voraussetzung der Unfehlbarkeit erfüllt der Papst aber nicht.[160]

Falsche menschliche Urteile beim Gebrauch der Schlüsselgewalt kommen aber nicht nur durch die Täuschung dessen, der vor den Priester tritt, zustande, sondern auch durch falsche Motivationen des Priesters selbst.[161] Dies ist beispielweise dann der Fall, wenn persönliche oder finanzielle Interessen mit dem Lösen und Binden verbunden sind, indem für das Lossprechen von den Sünden Geldzahlungen verlangt werden.[162] Deshalb gilt: "*Ergo si vere penitenti et confitenti nollet (vicarius) applicare absolucionem, motus ira vel avaricia, non eo ipso illum ligaret in culpa.*"[163] Dasselbe gilt auch für den umgekehrten Fall, nämlich daß jemandem, der seine Sünden nicht bereut, aber bereit ist, Geld zu zahlen, die Absolution erteilt wird. Dieser ist nicht wirklich von seiner Schuld losgesprochen.[164] Hinsichtlich der drei Kirchenstrafen Exkommunikation, Suspension und Interdikt[165], sowie hinsichtlich des Mißbrauchs der Sakramente[166] betont Hus, daß der Priester die ihm gegebene Macht nicht nach seinen egoistischen Zielen gebrauchen kann, sondern an den Willen

---

157 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 81.
158 Ibid. 81.
159 Ibid. 82.
Vgl. R.L.POOLE, *WYCLIF, De Civili Dominio*, op. cit. I, 283.
160 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 82.
161 Ibid. 82.
162 Ibid. 86. "*Sed hunc fidelem laycum nolentem sibi dare pro absolucione pecuniam ligat ..., sed hunc incontritum volentem dare pecuniam solvit ...*". Vgl. auch Ibid. 82f."*Ergo si vere penitenti et confitenti nollet (vicarius) applicare absolucionem, motus ira vel avarica, non eo ipso illum ligaret in culpa.*".
Vgl. R.L.POOLE, *WYCLIF, De Civili Dominio*, op. cit I, 284.
163 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 82f.
164 Ibid. 86.
165 Ibid. 218-237.
166 Ibid. 73-89.

Gottes gebunden ist.[167] Damit will er der willkürlichen Benutzung der Kirchenstrafen, die er und seine Anhänger in Prag durch Exkommunikation und Interdikt leibhaftig erfahren haben, widersprechen und entgegenwirken.

Schließlich merkt Hus in diesem Zusammenhang noch an, daß derjenige, der die Schlüsselgewalt ausübt, selbst rein sein muß, weil er sonst Fehlurteile spricht.[168] Mit dieser Aussage bekämpft Hus die in der Kirche zum *usus* gewordene Aushöhlung der antidonatistischen Lehre Augustins, mit der sich die Kleriker jeglicher Kritik an ihrem Verhalten entzogen. In seinem Vorgehen gegen diesen Mißbrauch verfiel Hus selbst jedoch nicht in den Donatismus, denn er sieht in Gott selbst, nicht im Priester das in der Vergebung handelnde Subjekt. D.h. im Gegensatz zu den Waldensern ist für Hus die Vergebung nicht nur durch einen perfekten Priester möglich.[169] Generell gilt vielmehr, daß wirkliche Vergebung nur durch Gott möglich ist; alle Priester aber üben ihre Macht nur *ministerialiter* aus. Mit dem Waldensern teilt Hus jedoch das Bestreben um einen Klerus, der seinem Amt gemäß lebt. In seiner Stellungnahme zu diesem Problem betont er immer wieder, daß Rechte und Pflichten gleichermaßen mit den kirchlichen Ämtern verbunden sind. Ebenso beklagt wiederholt den umgekehrten Zustand.[170]

Der Mißbrauch klerikaler Gewalt zeigt sich für Hus auch in der Erhebung unevanglischer Lehrsätze, wie es beispielsweise bei der Hervorhebung aller den Klerus privilegierenden Sätze der Schrift geschieht, während Aussagen, die den Kleriker in die Pflicht nehmen, ungenannt bleiben.[171]

2.2.4. Hus' Kritik an der Lehrautorität und dem Gehorsamsanspruch der römischen Kirche.

Hus verteidigt die tschechische Reformpartei in Prag und sich selbst gegen die Vorwürfe der Verfasser des *consiliums*. Sie bezichtigen die Reformer, sich zu wenig an den Papst und die Kurie anzulehnen und nur

---

[167] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 218.

[168] Ibid. 86.

[169] S.o. 22.

[170] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 47f,90.

[171] Ibid. 91. "*Et ut perstringam breviter, omne dictum scripture et presertim ewangelii, quod videtur eis sonare, ut essent divites, delicati, mundo incliti et nichil pacientes pro Christo improperii, illud ruminant, proclamant et extendunt nimis late. Quicquid autem sonat in sequelam Ihesu Christi, ut paupertatem, miticiam, humilitatem, tolleranciam, castitatem, laborem vel pacienciam, illud supprimunt vel glosant ad suum libitum vel expresse repudiant tamquam inpertinens ad salutem.*"

die Schrift als normative Grundlage anzuerkennen.[172] Fernerhin klagen sie Hus und seine Mitstreiter an, die Tradition eigenwillig auszulegen und gegen die Schriftstelle Dtn. 17, 8-13 zu verstoßen. Dort heißt es: *"Si difficile et ambiguum iudicium aput te esse perspexeris inter sangwinem et sangwinem, causam et causam, lepram et non lepram et iudicium intra portas tuas videris variari verba, surge et ascende ad locum, quem elegerit dominus deus tuus; veniesque ad sacerdotes levitici generis et ad iudicem, qui fuerit illo tempore; queresque ab eis, qui iudicabunt tibi iudicii veritatem et facies quodcunque dixerint qui presunt loco, quem elegit dominus, et docuerint te iuxta legem eius; sequeris sententiam eorum nec declinabis ad dextram vel ad sinstram. Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat deo tuo et decreto iudicis, morietur homo ille et auferes malum de Israhel; cunctusque populus audiens timebit, ut nullus deinceps intumescat suberbia."*[173] Derartigen Gehorsam fordert auch die römische Kirche für sich.

Hinsichtlich dieser Anklagen verteidigt Hus sich, indem er betont, daß es ihm und der tschechischen Reformpartei nicht generell darum geht, die *sancti doctores* und die *universalis sancta ecclesia*[174] zu korrigieren, ihre Anordnungen abzulehnen und ihnen nicht zu folgen.[175] Aber die Prager Reformpartei ist nur dann bereit, diesen Verordnungen und Lehrmeinungen zu folgen, wenn sie ihnen aus der Schrift und durch die Vernunft als einsichtig erscheinen.[176] Besonders kritisiert Hus das Zitat von Dtn. 17, 8-13 in diesem Zusammenhang. Die Aussage, daß jeder unsichere und schwierige Fall den Priestern vorgelegt werden soll, wobei impliziert ist, daß damit der Papst und die Kardinäle gemeint sind, erscheint Hus unsachgemäß.[177] Er hält dem entgegen, daß die Schrift einerseits als Richtschnur über den Priestern steht, d.h. daß kein Gläubiger an kirchliche Edikte gebunden ist, wenn sie der Schrift

---

[172] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 131.
Vgl. F. PALACKY, *HUS, Documenta*, op. cit. 476f.

[173] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 131.
Vgl. F. PALACKY, *HUS, Documenta*, op. cit. 476f.

[174] Hus lehnt sich hier in der Formulierung an die Worte des *consiliums* an, weshalb der Terminus *universalis sancta ecclesia* in diesem Fall auf die römische Kirche zu beziehen ist. Im eigenen Sprachgebrauch wendet Hus diesen Begriff nur auf die *ecclesia vera* an.

[175] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 132.

[176] Ibid. 133.

[177] Ibid. 133.

widersprechen[178]. Andererseits ist die Schrift auch für den Klerus der verbindliche Entscheidungsmaßstab.[179] Hus wendet diese beiden Kriterien auf die Situation in Prag an und wirft den tschechischen Doktoren, die die Ablaßbulle von Papst Johannes XXIII. unterstützt haben, vor, sich nicht nach diesen beiden Maßstäben gerichtet zu haben.[180] Aber Hus fordert nicht nur, daß den *iudices*, - mit denen die kirchlichen Autoritäten im Sinne von Dtn. 17 zu identifizieren sind, - wenn sie offensichtlich falsche, gegen die *scriptura* bzw. die *lex Christi* verstoßende Urteile sprechen, nicht gehorcht werde[181], sondern kritisiert auch das in der alttestamentlichen Stelle anklingende Kirchenzuchtverfahren. Er erklärt, daß Kirchenzucht im Sinne von Mt. 18, 15-17 geführt werden muß und nicht im Sinne des Alten Testamentes, indem man den Ungehorsamen tötet.[182] In diesem Zusammenhang kritisiert Hus die Aussagen der tschechischen Doktoren, daß jeder Böhme, der sich nicht loyal zur römischen Kirche verhält und im Ungehorsam ihr gegenüber verharrt, dem weltlichen Arm übergeben werden soll. Durch diesen Schritt machen sich die Führer der Kirche doppelt schuldig.[183]

Hus wehrt sich gegen die Behauptung der tschechischen *doctores*, daß der Papst und die Kurie uneingeschränkte Autorität besitzen und daß demgemäß jeder Gläubige dazu verpflichtet ist, ihren Anordnungen Gehorsam zu leisten, wenn nicht das absolute Gute verhindert oder das absolute Böse gefordert wird. Hus zitiert aus dem *consilium*[184]: *"sedi apostolice, romane ecclesie et prelatis est obediendum per inferiores in omnibus quibuscunque, ubi non prohibetur purum bonum vel precipitur purum malum, sed medium, quod pro modo, loco, tempore vel persona potest et bonum esse et malum, iuxta sentenciam Salvatoris, Matt. XXIII,3: Omnia quecunque dixerint vobis, servate et facite."*[185]

Mit dieser Forderung setzt sich Hus kritisch auseinander, indem er zunächt den Begriff Gehorsam dreifach definiert. Er unterscheidet die

---

178 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 134. *"Nam ipse pertinenter ex scriptura elicit primo, quod nullius hominis sentencia, cuiuscunque sit autoritatis et sic nec pape, est tenenda, si contineat manifeste falsitatem vel errorem."*

179 Ibid. 134. *"Secundo elicit quod lex dei est mensura, iuxta quam et non aliter debent singuli iudices et presertim ecclesiastici iudicare, nam illa ostendit que debet accipi veritatem."*

180 Ibid. 134f.

181 Ibid. 136f. *"Si autem rabim, id est magistri vel magni, ut dicit Lyra, sint pape vel cardinales, preceperint vel docuerint aliquid preter veritatem eciam cum tota curia romana, non est fideli parendum, dum cognoverit veritatem."*

182 Ibid. 138f.

183 Ibid. 139.

184 F. PALACKY, *Documenta*, op. cit. 478.

185 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 148.

obediencia spiritualis, *obediencia secularis* und die *obediencia ecclesiastica*. Der geistliche Gehorsam bezieht sich nur auf das Gesetz Gottes. Jeder Gläubige ist zu diesen Gehorsam, unter dem Christus und die Apostel lebten, verpflichtet.[186] Die *obediencia secularis* bezeichnet den Gehorsam gegenüber den bürgerlichen Gesetzen[187], während die *obediencia ecclesiastica* sich nach den kirchlichen Vorschriften richtet, die von den Priestern außerhalb der Anordnungen der heiligen Schrift erhoben werden.[188] Gerade um das Verhältnis der *obediencia ecclesiastica* zur *obediencia spiritualis* geht es Hus in seiner Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität.

Ausgehend von der die ganzen letzten Kapitel unaufhörlich durchziehenden Aussage, daß der Anspruch der römischen Kirche zu Unrecht erhoben wird, weil Papst und Kurie sich nicht konform zum Gesetz Christi und dem Exempel der Apostel verhalten, erklärt Hus, daß die *obediencia spiritualis* der *obediencia ecclesiastica* überzuordnen ist. Ausdrücklich betont er, daß der Papst dem Irrtum unterliegen kann, was aufgrund seiner besonderen Stellung in der Kirche besonders schlimme Folgen hat, weil viele Gläubige davon betroffen sind.[189] Dem katholischen Christen sind aber verschiedene *signa* an die Hand gegeben, durch die er erkennen kann, ob der Papst sein Amt in rechter Weise führt. Als erstes *signum* nennt Hus den Punkt, daß ein Papst menschliche Satzungen über das Gesetz Gottes erhebt.[190] Als zweites Zeichen nennt er den verweltlichten Lebensstil von Papst und Klerikern.[191] Ein drittes Indiz ist, "*si mercatores seculi in ministerio Christi preficiat et studeat precipue ad vitam secularem continuandum, pauperes ecclesias aggravare.*"[192] Als letztes Kriterum nennt Hus schließlich die Tatsache, daß der Papst die Seelen, die er retten soll, des Wortes Gottes beraubt.[193] Darum ist jeder Christ aufgerufen abzuwägen, ob ein päpstliches Dekret mit dem Gesetz Christi vereinbar ist oder nicht. Hus formuliert: "*Pensare*

---

[186] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 156. "*Spiritualis (obediencia) que est pure secundum legem dei debita, sub quali vixerunt Christus et apostoli, et debent vivere singuli christiani.*"

[187] Ibid. 156. "*Obediencia secularis est obediencia debita secundum leges civiles.*"

[188] Ibid. 156. "*Obediencia ecclesiastica est obediencia secundum adinvenciones sacerdotum ecclesie, preter expressam auctoritatem scripture.*"

[189] Ibid. 167.

[190] Ibid. 167. "*Signum autem defectus pape est si postposita lege dei et devotis ewangelii professoribus tradicionibus attendit humanis.*"

[191] Ibid. 167. "*Secundum signum est si papa et ecclesiastici prepositi derelinquentes conversacionem Christi sint mundo seculariter implicati.*"

[192] Ibid. 167.

[193] Ibid. 167. "*Quartum signum est si per mandatum suum vel ineptorum locaionem in cura pastorali salvandas animas privat verbo dei.*"
Vgl. eine ähnliche Liste auch S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, op. cit. 181.

ergo debet fidelis Christi discipulus, quando a papa mandatum emanat, utrum expresse est mandatum alicuius apostoli vel legis Christi vel habens fundamentum in lege Christi, et illo cognito debet reverenter et humiliter mandato huiusmodi obedire. Si autem cognoscit veraciter, quod mandatum pape obviat mandato vel consilio Christi vel vergit in aliquod malum ecclesie, tunc debet audacter resistere, ne sit particeps criminis ex consensu."[194] Demgemäß kann der Fall eintreten, daß ein Christ aus Gehorsam gegenüber Gott den kirchlichen Gehorsam verweigert. Hus begründet damit seinen Widerstand gegen das 1409 in der Bulle Alexanders V. über ihn verhängte Predigtverbot[195] und seinen Kampf gegen die Ablaßbullen Johannes XXIII.[196] im Jahre 1412.[197]

Der Behauptung der tschechischen *doctores*, daß jeder Christ dem Papst, der Kurie bzw. jedem kirchlichen Vorgesetzten in Dingen, die mittleren Charakter haben, d.h. die nach Art und Weise, Ort, Zeit oder Person entweder gut oder böse sein können, gehorchen müssen kann sich Hus nicht anschließen.[198] Er hält dem entgegen, daß ein verständiger Untergebener, d.h. ein Laie oder ein Priester, der nur dem niedrigen Klerus angehört, die Gebote seines Vorgesetzten an dem Gesetz Christi prüfen soll.[199] Bei seiner Argumentation beruft sich Hus mehrmals ausführlich auf Bernhard von Clairvaux, der ebenfalls darauf beharrt, daß ein Untergebener nicht blind den Anordnungen des Vorgesetzten zu gehorchen hat, sondern selbst beurteilen muß, ob diese gut sind oder nicht.[200] Deshalb kann kirchlicher Ungehorsam aufgrund des Gehorsams gegenüber der Schrift nicht als Todsünde gewertet und mit der Exkommunikation belegt werden.

Für Hus ist dieser Punkt der Exkommunikation aufgrund von kirchlichem Ungehorsam vor allen Dingen aus apologetischen Gründen wichtig. So nutzt er die Gelegenheit, auf seinen Fall zu sprechen zu kommen.[201] Er betont, daß auch auf die Gefahr hin, exkommuniziert zu werden, jeder Gläubige doch die *lex Dei* über die menschlichen Satzungen stellen muß, denn gemäß Act. 5,29 muß man Gott mehr gehorchen als den Menschen. Diese Konsequenz hat Hus zum Beispiel gezogen, als er dem Predigtverbot

---

194 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 164.
195 S.o. 45.
196 S.o. 46f.
197 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 164ff.
198 Ibid. 148.
199 Ibid. 178. "*Unde examinare debet discretus subditus preceptum prepositi, quando videtur declinare a lege Christi vel sua regula.*" Vgl. auch andere Stellen, S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 180ff.
200 Ibid. 178ff.
201 Ibid. 183.

nicht Folge leistete.[202] Grundsätzlich hält Hus an seinem schon vorher betonten Grundsatz fest, daß nur derjenige, der eine wirkliche Todsünde begeht, sich selbst exkommunizieren kann. Ein ungerechtes Urteil von einem kirchlichen Vorgesetzten braucht ein Christ, der aufgrund falscher Motive mit der Exkommunikation belegt wurde, deshalb nicht zu fürchten.[203] In aller Ausführlichkeit und nicht ohne heftige Polemik wiederholt Hus die schon vorher zum Problem der Schlüsselgewalt dargestellten Grundsätze über Exkommunikation, Interdikt und Suspension noch einmal, diesmal konkret auf seinen historischen Hintergrund bezogen.[204]

---

[202] S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 190.

[203] S.o. 115ff.

[204] Vgl. S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, Kapitel XXII und XXIII, 209-237. Auf eine Darstellung der Aussagen dieser Kapitel kann verzichtet werden, weil sie schon bekannte Aussagen nochmals unter einem bestimmten historischen Gesichtspunkt aufgreifen. Neue Aspekte zu Hus' Ekkesiologie ergeben sich nicht.

2.3. Hus' Reformziele für die sichtbare Kirche.

Eine Darstellung von Hus' Ansichten einer besseren *ecclesia visibilis* steht vor der Schwierigkeit, daß Hus seine diesbezüglichen Vorstellungen nicht so systematisch dargestellt und zusammengefaßt hat wie seine Lehre über die *ecclesia vera* und seine Kritik an der römischen Kirche. Es besteht deshalb nur die Möglichkeit aus seinen in diesen Bereichen gemachten Aussagen, Rückschlüsse auf seine Reformziele für die sichtbare Kirche und auf den Weg, durch den diese Ziele erreicht werden können, zu ziehen.

Wichtige Aspekte über Hus' Reformvorstellungen werden deutlich, als er seine Ziele und die Ziele der Reformpartei in Prag gegen die im *consilium* erhobenen Vorwürfe der tschechischen Kollegen der theologischen Fakultät verteidigt. An dieser Stelle nennt er vier grundlegende Zielsetzungen.[1] Zunächst verweist Hus darauf, daß es ihm und den anderen Anhängern der tschechischen Reformbewegung an der Universität nicht darum geht, zum Ungehorsam gegen die römische Kirche aufzufordern, sondern daß sie darum bemüht sind, das Volk zum wahren Gehorsam zu führen, so daß es in Übereinstimmung mit dem Gesetz Christi lebt.[2] Fernerhin betont Hus, daß der Reformpartei daran liegt, daß das Volk nicht von den Gesetzen des Antichristen geleitet wird.[3] Vom Klerus fordert sie, daß er nach dem Gesetz Christi lebt, d.h. er muß allen Prunk, Habsucht und Schwelgerei ablegen.[4] Als letzten Punkt betont Hus, daß die Reformpartei alle drei Stände in der *ecclesia militans* vermischt sieht, die alle ihrer Stellung gemäß das Gesetz Christi erfüllen sollten.[5]

Diese Punkte kennzeichnen deutlich den Weg, auf dem Hus eine Erneuerung der römischen Kirche herbeiführen will. Kennzeichnend ist dafür die besondere Stellung, die die *lex Christi* in diesem Zusammenhang einnimmt. Das Ziel, das Hus und seinen Mitstreitern vor Augen steht, ist eine Kirche, die von der Gottesliebe durchwoben ist, und in der alle dem

---

1 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 148f.

2 Ibid. 148. "*... nostre partis non est intencio seducere populum a vera obediencia, sed quod populus sit unus a lege Christi concorditer regulatus.*"

3 Ibid. 148f. "*Secundo, intencio nostre partis est, quod constituciones antichristiane non infatuent aut dividant populum a Christo, sed quod regnet sincere lex Christi cum conswetudine populi ex lege domini approbata.*"

4 Ibid. 149. "*Et tercio, intencio nostre partis est, quod clerus vivat sincere secundum ewangelium Ihesu Christi, pompa, avaricia et luxuria postergatis.*"

5 Ibid. 149. "*Et quarto, optat et predicat nostra pars, quod militans ecclesia sincere secundum partes, quas ordinavit dominus, sit commixta, scilicet ex sacerdotibus Christi pure legem suam servantibus, ex mundo nobilibus ad observanciam ordinacionis Christi compellentibus, ex wlgaribus utrique istarum parcium secundum legem Christi ministrantibus.*"

Gesetz Christi gemäß leben. Was dies bedeutet, führt er vor allem in seinen Predigten anschaulich vor Augen. "Gott lieben bedeutet: in rechter Weise Gott wohlwollen."[6] "Daraus folgt, daß für einen Menschen Gott in rechter Weise wohl wollen ist, recht zu leben; recht zu leben aber ist für einen Menschen, Gottes Gebote zu halten. ... Dieses nämlich geht ineinander über: Daß ein Geschöpf Gott liebt und seine Gebote hält. Denn (Joh 14,15) spricht Jesus Christus: `Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote', als ob er sagt: Wenn ihr das tut, so folgt daraus, daß ihr mich liebt."[7]

Aber Hus beschränkt die Christusnachfolge nicht auf das Halten des Gesetztes Christi, sondern fordert noch umfassender: "Also sollen die Christen Christus ihren Herrn nachahmen und beide Teile des Gesetzes halten, denn sonst wären sie entartet, ... Darin aber, daß die Menschen Christum im Wandel nicht nachahmen, besteht jede Übertretung der auf dem Wege befindlichen, wie der selige Augustin in der Schrift »Von der wahren Religion« sagt, wonach keine Sünde begangen werden kann, außer es wird erstrebt, was Christus verachtete, oder gemieden, was Christus ertrug."[8] Von Christus aber gilt, daß er das ganze Gesetz erfüllt hat und er "wollte auch jeden Menschen zum Einhalten der Gebote und zur Gotteskindschaft führen, als er sprach: `Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Geist.'"[9]

Diese Art der Christusnachfolge, die als Gottesliebe tiefste Hingabe an Gott ist und in der Nachahmung Christi Gestalt gewinnt, betrachtet Hus als Kennzeichen aller Gemeindeglieder der Kirche. Sie alle sind dazu aufgerufen, daß Gesetz Christi zu erfüllen und in diesem Sinne Gott zu lieben. Dieser Grundsatz zeigt sich auch in Hus' Rechtfertigungslehre, in der er deutlich daran festhält, daß der wahre Glaube die *fides caritate formata* ist. Diese Kennzeichnung der Gläubigen schließt nicht aus, daß sie auch Sünden begehen. Aber zur Vergebung der Sünden gehört das tiefe Bereuen und der feste Entschluß, nicht wieder zu sündigen.[10]

Hus predigt diese Christusnachfolge nicht nur den in seiner Bethlehemskapelle versammelten Gläubigen, sondern erhebt denselben Maßstab auch für die Kleriker und alle Glieder der kirchlichen Hierarchie. Seine Überzeugung ist es, daß, wenn auch der Klerus in diesem Sinne der *lex Christi* gehorsam wäre, die Mängel der sichtbaren Kirche aufgehoben

---

6 R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitischen Denken, *Synodalpredigt*, op. cit. 121.
7 Ibid. 122.
8 Ibid. 120.
9 Ibid. 121.
10 S.o. 116.

werden würden. Deshalb ist seine Kritik an kirchlicher Unzucht, Simonie und der um sich greifenden Verweltlichung immer zugleich auch ein Ruf zur Umkehr und zur wirklichen Gottesliebe. Mit diesem Ziel konzentriert sich Hus also mehr auf den Klerus als den Träger der kirchlichen Autorität als auf die kirchliche Institution. Überspitzt formuliert geht es zunächst einmal um eine Reform der Kleriker.

Eine ähnliche Tendenz wird in der Aussage der vierten Zielvorstellung der tschechischen Reformbewegung deutlich. In ihr bekennt sich Hus ausdrücklich zu einer institutionellen Form der Kirche, allerdings zu einer kirchlichen Institution, in der alle drei Stände der *lex Christi* gehorsam sind. Diese Institution kann Hus aber nicht einfach mit der römischen Kirche identifizierten.[11] Trotzdem lehnt er viele ihrer Einrichtungen nicht grundsätzlich ab. Er hält sie aber für reformbedürftig und ist nur bereit sie stehen zu lassen, wenn sie in einer Art und Weise geführt werden, die der *imitatio Christi* nicht widerspricht. Diese Komponente in Hus' ekklesiologischen Ansichten hat besonders P. de Vooght betont. Er schreibt: "Im Gegensatz zu Wiclif bleibt er (Hus) der sakramentalen Auffassung des Priestertums treu. Er hält innerhalb des Priestertums fest am Rangunterschied zwischen Bischof und Priester sowie an der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien. Er hält an der Messe fest. Er verwirft Wiclifs Theorie vom Fortbestehen des Brotes in der Eucharistie und er bewahrt die Begriffe der Wesensverwandlung und der Realgegenwart *vi verborum et per realem concomitantiam.*"[12] Nach P. de Vooghts Aussagen hat Hus auch die katholische Sakramentenlehre, den Ablaß, das Mönchstum und die Lehre vom Fegefeuer nicht angezweifelt.[13] In dem Papsttum sah Hus nach der Ansicht von P. de Vooght zwar eine reformbedürftige Institution, aber er lehnte sie nicht grundsätzlich ab.[14]

Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch M. Spinka, der ebenfalls versucht, Hus als orthodoxen katholischen Theologen darzustellen, der die Lehren der römischen Kirche nicht angegriffen hat, sondern sich gegen einen kirchenrechtlichen Mißbrauch wandte.[15] Hierhin, und das betont Spinka wiederholt, wäre ein entscheidener Gegensatz zu Wyclif zu sehen, der sich sehr wohl - bespielsweise in seiner Remanenzlehre - gegen die Dogmen der katholischen Kirche stellte.

---

11 S.o. 62f.
12 P. DE VOOGHT, Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense, op. cit. 88.
13 Ibid. 88f.
14 P. DE VOOGHT, Hussiana, op. cit. 61.
15 M. Spinka, Concept of Church, op. cit.

Aber Wyclif widersprach nicht nur der kirchlichen Lehre, es ging ihm auch um institutionelle Veränderung. Er kritisierte nicht nur die menschliche Unzulänglichkeit der Glieder der Kirche, vor allem des Klerus, sondern er drängte auch auf eine Veränderung der Kirche selbst. Genau wie Hus prüft er deshalb die kirchlichen Institutionen an der Schrift. Aber im Gegensatz zu dem Tschechen ging es Wyclif in radikalerer Art um Weise um eine Veränderung der kirchlichen Struktur. Er sah in der Enteignung und Entmächtigung der Kirche durch die weltlichen Herrscher den einzigen Weg einer wirksamen Erneuerung der Kirche.[16] Damit ordnete er der weltlichen Macht eine Aufgabe zu, die nur zu leicht auch zum Mißbrauch aufgrund persönlicher Interessen führen konnte. Hus hat sich dieser Art der kirchlichen Veränderung durch weltliche Gewalt verschlossen. Vermutlich war er spätestens durch seine negativen Erfahrungen mit König Wenzel in der Ablaßfrage[17] davon überzeugt worden, daß eine Veränderung der Kirche nur durch die persönliche Heiligung des Einzelnen geschehen, nicht aber gewaltsam erzwungen werden kann. Hierin ist im Blick auf die Reformziele ein entscheidener Gegensatz zu Wyclif zu sehen. Wyclif stand mit seiner erzwungenen Herbeiführung der apostolischen Verhältnisse in der Kirche der Ekklesiologie der Waldenser und Franziskaner bei weitem näher als Hus.[18]

Wenn P. de Vooght den Standpunkt vertritt, daß Hus die kirchlichen Dogmen nicht angriff, sondern auf individueller Ebene die *lex Dei* zu einem heiligen Prinzip erhob, durch das Laien, weltliche Herrscher und Kleriker gleichermaßen der Sünde entrissen werden sollten und die den Maßstab für das Verhalten der Kleriker darstellte[19], dann wäre sicherlich auch denen zuzustimmen, die in Hus nur einen moralisierenden Kritiker der Kirche sehen. In diesem Sinne faßt E. Werner das von Hus intendierte Ziel folgendermaßen zusammen: "Letztlich schwebte ihm (Hus) eine christliche Gesellschaft vor, die auf religiösem Leistungsprinzip basierte und den Institutionalismus der Kirche auf ein Minimum reduzierte."[20] Wäre dann aber nicht doch der Beurteilung von A. v. Harnack und anderen zuzustimmen, der Hus im Lichte Luthers nur als Reformer und Kritiker der "kultischen und sacramentalen Ordnungen, welche in den letzten Jahrhunderten entstanden waren und von ihnen (Wyclif und Hus)

16 G. A. BENRATH, Wyclif und Hus, op. cit. 203.
L.J. DALY, The olitical Theory of John Wyclif, (Chicago, 1962).
17 S.o. 46.
18 S.o. 20ff.
19 P. DE VOOGHT, L' heresie, op. cit. 473.
20 E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, op. cit. 22.

mit Recht als Hemmungen der vollen, unmittelbaren Wirksamkeit von Wort und Sacrament empfunden wurden" versteht.[21] A. v. Harnack urteilt weiter: "...Wie man den wiclifitischen Kirchenbegriff[22], der im Grunde nur beim Papst und beim Busssacrament in Spannung mit dem römischen geräth und aus einer Ueberspannung des gut katholischen Princips der *lex Christi* entstanden ist, »evangelisch« nennen kann, ist schwer zu begreifen. Er geht an dem Glauben Luthers ebenso vorüber wie der Kirchenbegriff des Thomas, und seine Voraussetzung bildet neben der Prädestinationslehre der katholische Seligkeitsbegriff, der katholische Sacramentsbegriff und das katholische Armutsideal. Er schafft die Priester ab, welche die Welt regieren; aber er schafft die Priester nicht ab, welche die Sakramente spenden, das Gesetz auslegen und es allein – durch das apostolische Leben – vollkommen erfüllen.[23]

Urteile wie diese berücksichtigen Hus' spirituelles Kirchenkonzept zu wenig, durch das er die römische Kirche nicht nur kritisierte und moralisierend ermahnte, sondern das ekklesiologische System der römischen Kirche grundlegend erschütterte. Die Tiefe dieser Infragestellung hat J. Kadlec erkannt, obwohl er in seinem vom positiven tschechischen Katholizismus geprägten Urteil Hus kaum gerecht wird.[24] Indem Hus seine Ekklesiologie theokratisch bzw. christokratisch fundierte, ging er über eine moralische Kirchenkritik weit hinaus.

Der christokratische Akzent von Hus Ekklesiologie zeigt sich bespielsweise darin, daß Christus allein Haupt der Kirche ist und damit höchste Autorität über die gesamte Kirche hat, auch über Papst und Kurie. Diese Erkenntnis hat Hus in seiner Appellation an Christus, aber auch in seinem Widerstand gegen unbiblische, kirchenrechtliche Anordnungen in die Tat umgesetzt.[25]

Ebenso wird der theokratische Akzent seiner Ekklesiologie in seinen Äußerungen zum Bußsakrament und zur Schlüsselgewalt deutlich. Hus bestätigt nicht die gegebenen institutionellen Formen einfach unter der Bedingung, daß der Klerus gemäß der *lex Christi* leben muß. Der Gebrauch der Schlüsselgewalt steht grundsätzlich unter dem Urteil der Relativität, weil nur Gott allein in das Herz des Beichtenden sieht. Damit aber wird die Macht der Kleriker, auch wenn Hus die priesterliche Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch im Hinblick auf die Sakramente nicht aufhebt,

---

21 A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, op. cit. 486.
22 A. v. HARNACK differenziert in seiner Beurteilung zwischen Hus und Wyclif nicht.
23 Ibid. 487.
24 J. KADLEC, Johannes Hus in neuem Licht, op. cit.
25 S.o. 47.

doch grundsätzlich eingeschränkt, da sie nur noch deklarierende Funktion hat. Der eigentliche Akt des Bindens und Lösens geschieht in direkter Kommunikation zwischen Gott und dem Sünder, also auch ohne die priesterliche Mittlerschaft. Daß Hus das Lossprechen durch den Priester nur in eingeschränktem Maße für notwendig hält, zeigt sich in seiner Aussage, daß, wer seine Sünden wirklich bereut, von einem Priester aber aus irgendwelchen egoistischen Gründen nicht von diesen Sünden losgesprochen wird, sich an diese nicht mehr gebunden fühlen muß.[26]

Auch hat Hus in seiner Ekklesiologie viele andere Ansätze, die mit Recht als "evangelisch" bezeichnet werden dürfen. Hier ist z. B. auf seine Betonung des Laientums innerhalb der Kirche zu verweisen. Es war ein Kennzeichen der tschechischen Reformbewegung, daß sie unter besonderer Hervorhebung der Stellung der Laien in der Kirche, eine Erneuerung der römischen Kirche herbeiführen wollte, ohne dabei ein Schisma zu intendieren.[27] Zu den Charakteristika dieser Reformbewegung gehörte das Einführen der wöchentlichen oder täglichen Kommunion, das nicht nur zur Überwindung von sozialen und kirchlichen Barrieren führte, sondern vor allem eine Aufwertung des Laientums insgesamt bedeutete. Dies schlug sich auch in den der Landessprache angepaßten Frömmigkeitsformen - der tschechischen Liturgie, dem tschechischen Hymnengut und der Predigt in der Landessprache - nieder. Hus hat diese Charakteristika in seiner Tätigkeit in der Bethlehmsgemeinde beibehalten und die vorgegebene Tradition beherzt weitergeführt.

Diese Prägung durch die tschechische Reformbewegung hat sich nicht nur in Hus' kirchlicher Praxis, sondern auch in seinen ekklesiologischen Vorstellungen niedergeschlagen. Zunächst ist festzuhalten, daß für Hus die Laien in der Definition der Kirche eine betonten Stellenwert erhalten. Für ihn konstituiert sich die Kirche ausdrücklich und entgegen der papalistischen Definition aus Klerus und Laien.[28] Die Hervorhebung des Laienchristentums spiegelt sich beispielsweise auch in Hus' Erklärung wieder, daß die Kirche überall dort zu finden ist, wo sich zwei oder drei Christen im Sinne von Mt. 18, 20 zusammenfinden. Daß Hus auch Ansätze vertritt, die auf die Idee des allgemeinen Priestertums der Gläubigen hinweisen, zeigt sich deutlich darin, daß er bei seiner Erklärung zu der *potestas spiritualis* zwischen der *potestas ordinis* und *potestas communis* unterscheidet und damit den Laien eine eigene geistliche Qualität zu

---

26 S.o. 115f.

27 D. HOLETON, Sacramental and liturgical reform, op. cit. 87-96.

28 S.o. 57ff.

lehren, zu raten, zu strafen, zu trösten, Sünden zu vergeben, zu tragen und zu beten zuordnet.[29]

Aber das Laientum erfährt in Hus' Ekklesiologie auch da eine Aufwertung, wo es als Korrektiv für den Klerus eingesetzt wird. Damit wird ihm bedeutungsvolle Verantwortung innerhalb der Kirche übertragen. Möglich ist dies durch die Öffnung der Schrift als höchste Autorität für alle Gläubigen, was zugleich bedeutet, daß Hus den Laienstand aus der Lehrabhängigkeit von der römischen Kirche herausführt. Allen Gläubigen ist die *lex Christi* zur Beurteilung ihres eigenen Verhaltens und des Verhaltens des Klerus gegeben. Deshalb fordert Hus von den Laien eine intensive Kenntnis der Schrift und das Hören von Predigten. Er selbst ist durch das Vorantreiben der tschechischen Bibelübersetzung und durch seine tschechischen Traktate bemüht, die Gemeinde auf diese Aufgabe vorzubereiten.

Indem Hus die Gläubigen aber in die eigene Verantwortung gegenüber der Schrift und dem Gebot Gottes hineinstellt, grenzt er zugleich die kirchliche Autorität empfindlich ein. Hus steht im Grunde eine Kirche mit mündigen Gliedern vor Augen, die nach dem Maßstab der Schrift selbst entscheiden, wie sie sich zu verhalten haben. Damit wird der *status quo* der römischen Kirche, die einen absoluten Autoritätsanspruch erhebt, jedoch zerbrochen. Die Mündigkeit der Gläubigen spielt in Hus' Aussagen gerade dort eine Rolle, wo die römische Kirche autoritativ die Befolgung von ihren Dekreten fordert. Hus betont demgegenüber, daß ein Christ nur dann dazu verpflichtet ist, kirchliche Dekrete zu befolgen, wenn er in ihnen keinen Widerspruch zum Gesetz Christi erkennt.[30] Der Laie ist sogar verpflichtet, die Dekrete und Anordnungen seiner Vorgesetzten nach dem Maßstab des Gesetzes Gottes zu beurteilen, weil sonst die Gefahr besteht, daß er durch die Befolgung ihrer Anordnungen eine Todsünde begeht.[31]

Aber Hus schreibt dem Laien nicht nur das Recht und die Pflicht zu, sich in erster Linie nach den Geboten Gottes und erst in zweiter Linie nach den kirchlichen Dekreten zu richten, sondern er erklärt auch: *"laycus debet iudicare suum prepositum ad fugiendum. Nam Matt. VII; 15, dicit Christus: Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces."*[32] Aus diesem Satz wird deutlich, daß Hus nicht nur die kirchlichen Anordnungen in Frage stellt,

---

29 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 74.
30 Ibid. 164.
31 Ibid. 182.
32 Ibid. 180.

sondern auch den Kleriker selbst, der durch die Aushöhlung der antidonatistischen Lehre in der kirchlichen Realität, die es nicht zuließ, daß ein Laie oder ein in der kirchlichen Hierarchie untergeordneter Kleriker seinen Vorgesetzen hinterfragte, jeder Kritik entzogen war. Damit entthront Hus den Klerus von seiner unanfechtbaren Position.

Schließlich geht Hus, in Übereinstimmung mit Wyclif[33], sogar noch einen Schritt weiter, wenn er fordert, daß der Laie darüber befinden soll, ob jemand als Vorgesetzter in ein Amt eingeführt werden soll. Darüber hinaus soll auch die leibliche und materielle Ausstattung des Klerikers nach der Beurteilung des Laien geschehen.[34] Er schreibt: *"Sed debet iudicare ad spiritualiter preficiendum et corporaliter nutriendum vel aliter bene faciendum."*[35] Mit dieser Äußerung kommt dem Laien also eine bedeutende Kontrollfunktion innerhalb der kirchlichen Struktur zu, die allerdings in der so dargestellten Form auch ihre Schwierigkeiten birgt; denn eine Abhängigkeit des Klerus von dem Urteil des Laien ist nur dann in rechter Weise wirksam, wenn sich die Laien selbst streng an die *lex Christi* halten. Anderenfalls besteht die Gefahr, daß die Laien die ihnen zugeschriebene Macht im Dienste ihrer eigenen Interessen ausnutzen, was ebenfalls, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten und mit anderen Folgen, zum Verfall der Kirche führen würde. Jedoch bezieht Hus dieses Problem in seine Überlegungen - zumindest im Rahmen der hier zugrundeliegenden Texten - nicht mit ein.

Es ist offensichtlich, daß Hus den Laien die hier beschriebene Kontrollfunktion zuschreibt, um auf diese Art und Weise zu erreichen, daß der Klerus seinen apostolischen Maßstäben gemäß sein Amt versieht. Dazu gehört nicht nur, daß er allen Luxus ablegt, sondern auch, daß er sein Hirtenamt ernstnimmt und in erster Linie für die geistlichen Belange der Gläubigen zur Verfügung steht. Hus wünscht eine Beseitigung aller von ihm kritisierten Mißstände unter den Klerikern[36], vor allem die Abschaffung des Mißbrauchs der kirchlichen Amtsautorität und der Schlüsselgewalt.[37] Im Gegensatz dazu fordert er eine Verwirklichung dessen, was er als Kennzeichen der Apostel und einer apostolischen Amtsführung beschrieben hat.[38] Es geht ihm also um ein Priestertum, das

---

33 J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Pauperitate Christi*, in: *Opera Minora*, op. cit. 30ff.
34 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 180.
35 Ibid. 180.
36 S.o. 99ff.
37 S.o. 113ff.
38 S.o. 72ff.

seine apostolischen Pflichten ernstnimmt und im apostolischen Sinne lebt.

Dieses Anliegen führt zu einem weiteren "evangelischen" Grundsatz, den Hus in seinem ekklesiologischen Konzept erhebt und der in der Beurteilung von Harnack beispielsweise unberücksichtigt bleibt. Es geht um Hus' Einschätzung der hierarchischen Verhältnisse innerhalb des Klerus. Diesbezüglich schließt sich Hus dem Standpunkt von Hieronymus[39] an, der den hierarchischen Unterschied zwischen Bischof und Presbyter auf die Ordination beschränkt, der römischen Kirche keine Vorrangstellung unter den Kirchen einräumt und alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel bezeichnet. [40] Er begründet dies damit, daß der Papst und das Kardinalskollegium in der gleichen apostolischen Sukzession stehen wie jeder andere Bischof auch.[41] Demgemäß haben sie auch alle gleiche Macht.[42] Daraus ergibt sich, daß Hus dem päpstlichen Primatsanspruch über alle anderen Bischöfe nicht teilt. Hus schwebt vielmehr eine episkopal geleitete Kirche vor. Er versteht die sichtbare Kirche am ehesten als einen "Verband" oder auch nur ein "Nebeneinander" verschiedener bischöflich geleiteter Kirchen.[43]

Auch Hus' Definition der römischen Kirche als *"congregacio Christi fidelium existencium sub obediencia romani episcopi"*[44], sowie der Kirche von Antiochia, Alexandria und Konstantinopel nach demselben Schema[45], zeigt, daß Hus die Struktur der Kirche am ehesten durch das Episkopat beschreibt. Ausdrücklich knüpft Hus in diesem Zusammenhang an die Kirche vor Konstantin an, in der es kein rechtlich begründetes römisches Primat über die anderen Bischöfe gab. In seiner Beurteilung erscheint ihm die vorkonstantinische Kirche weniger verfallen und korrumpiert als die Kirche nach Konstantin.[46] Da alle Kennzeichen des kirchlichen Verfalls mit dem Papstamt aufs Engste verknüpft sind, verweist Hus darauf, daß die episkopale Kirche vor dem Entstehen des Papsttums die bessere Kirche war. Er erklärt in diesem Zusammenhang ausdrücklich, daß die Kirche auch heute ohne das päpstliche Primat allein unter episkopaler Leitung existieren kann.[47]

---

39 E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, op. cit. I, 328.
40 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 127.
41 Ibid. 126.
42 Ibid. 88.
43 Vgl. M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 388.
E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, op. cit. 16.
44 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 48.
45 Ibid. 48.
46 S.o. 104ff.
47 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 121.

Wenn Hus trotzdem einräumt, daß auch auf dem Papstamt ein großer Segen liegen kann, wenn es recht geführt wird[48], so ist wohl vorauszusetzen, daß Hus das Papstamt als Episkopat des römischen Bischofs versteht, denn er betont wiederholt, daß eine Sonderstellung des römischen Bischof über den anderen Episkopaten nicht besteht. Allerdings ist kennzeichnend, daß Hus prinzipiell bereit ist, die vorgegebenen kirchlichen Strukturen zu akzeptieren, solange sie nicht in sich selbst den Aussagen der Schrift oder dem Willen Christi widersprechen.

In seiner Stellungnahme über das Verhältnis der römischen Kirche zu den anderen Kirchen hatte Hus bezeichnender Weise darauf hingewiesen, daß er eine besondere Vormachtstellung der römischen Kirche ablehnt, wenn er auch eine Sonderstellung der Kirche Roms in Bezug auf die anderen Kirchen zugesteht.[49] Allerdings kommt er später zu einer sehr neutestamentlich-altkirchlichen Deutung des Begriffs *ecclesia romana*, indem er betont, daß es erlaubt ist, die Kirche Christi nach jedem Ort zu nennen, in dem sich gläubige Christen versammeln.[50] Damit wird der Begriff *ecclesia romana* local aufgeweitet und ist nicht mehr nur auf die Papstkirche bezogen.[51] In diesem Sinne hat Hus' Ekklesiologie sehr ökumenische Züge[52], was bei einer Würdigung von Hus ekklesiologischen Konzept auch unter die neuen "evangelischen" Ansichten zu rechnen ist. Ein wichtiger Hinweis, daß Hus durchaus ökumenisch denkt, ist auch das gegen das päpstliche Primat gerichtete Argument, daß viele, die nicht Untertanen des Papstes sind bzw. waren, *"salvi sunt in Judea, in Asia, in Ethiopia, credentes in Christum secundum doctrinam apostolorum."*[53] Grundlegend für die Gliedschaft an der Kirche ist für Hus also nicht unbedingt die Zugehörigkeit zur römischen Kirche, sondern das An-Christus-Glauben gemäß der Lehre der Apostel.

Wie sich die wahre Kirche aus Gliedern aller Partikularkirchen in aller Welt zusammensetzt, so sieht Hus auch die sichtbare Kirche überall dort, wo sich Mt. 18,20 erfüllt. Das ist aber nicht nur in der römischen Kirche möglich, sondern man kann auch von der Kirche in Nazareth, Bethlehem, Kapernaum oder Jerusalem sprechen, wenn sich dort mehrere Christen zusammenfinden.[54] Durch diese Überzeugung negiert Hus die römische

---

48 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 167.
49 S.o. 97ff.
50 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 51.
51 S.o. 70f.
52 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 388.
53 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 112.
54 S.H. THOMSON, *HUS, De Ecclesia*, 51.

Kirche in ihrem Heilsnotwendigkeitsanspruch völlig; für ihn mag sie als eine von vielen Partikularkirchen bestehen bleiben. Aber der Gedanke einer einzigen wahren sichtbaren Kirche auf Erden wird von Hus aufgegeben. Dieses Charakteristikum der Einheit ist nur der *ecclesia invisibilis* vorbehalten, deren vereinendes Band das Band der Prädestination ist. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Hus postuliert, daß die römische Kirche an sich, wenn sie sich an die Schrift und einen apostolischen Lebensstil hält, anzuerkennen ist. Sie ist anzuerkennen als eine mögliche Partikularkirche.

Abschließend ist noch einmal zusammenzufassen, daß Hus kein festes Konzept für eine reformierte sichtbare Kirche formuliert. In dieser Tatsache zeigt sich deutlich, daß er die *ecclesia invisibilis* der sichtbaren Kirche überordnet, denn dadurch, daß die wahre Kirche unsichtbar ist und sich in den Prädestinierten überall auf der Welt zusammenfindet, ist klar, daß die kirchliche Institution nur eine sekundäre, wenn auch nicht unbedeutende Rolle für Hus spielt. Sein Hauptinteresse liegt zunächst bei der wahren Kirche. Daß es Hus selbst fern lag, eine andere kirchliche Institution neben der römischen Kirche aufzubauen, liegt ebenfalls in dieser Tatsache begründet. Vielmehr trägt die neue Kirche die Züge einer überall partikular zerstreuten Jüngergemeinde, denn Kirche findet sich überall dort, wo gläubige Christen zusammenkommen. Die Leitung der Gemeinden soll durch ein würdiges Priestertum geschehen, während die Kirchen selbst durch Bischöfe geleitet werden. Das Verhältnis der verschiedenen Bischöfe zueinander betrachtet Hus als gleichwertig. Seine Einstellung ist durch ökumensiche Offenheit geprägt.
Besonders ist zu erwähnen, daß das Laientum in der Ekklesiologie des Jan Hus eine besondere Aufwertung gegenüber dem Klerus erfährt. Insgesamt ist Hus' Vorstellung christokratisch orientiert, denn die Leitung der Kirche soll durch die *lex Christi*, die zur Führung der Gläubigen suffizient ist, geschehen.

3. Teil: Kritische Würdigung der Ekklesiologie von Jan Hus.

Die Analyse von Hus' Reformzielen für die Kirche hat bereits in eine Diskussion über die Lehre des tschechischen Reformers hineingeführt. Fragen wie: was wollte Hus mit seiner Kritik erreichen? Wo führt sie hin? Wie ist seine Ekklesiologie in seiner Theologie verankert? Welche Schwierigkeiten sind mit Hus' ekklesiologischen Konzept verbunden? sind in der Husforschung wiederholt gestellt und sehr verschieden beantwortet worden.

Grundlegend für die Husforschung sind immer noch die umfangreichen Arbeiten von P. de Vooght[1] und M. Spinka[2]. Der belgische Benediktiner P. de Vooght, der selbst 30 Jahre in Prag lebte und dort mit der Hustradition konfrontiert wurde, sieht in Hus einen eifrigen und sittenstrengen Reformer der römischen Kirche, der allerdings seine Loyalität zur dieser Kirche nie aufgegeben hat. Weder hat er mit seiner Ekklesiologie die römische Kirche grundsätzlich in Frage stellen wollen, noch hat er sich den Thesen Wyclifs, die sich nicht mit der orthodoxen Lehre der katholischen Kirche in Einklang bringen ließen, angeschlossen. Er betont, daß Hus trotz seiner Bestimmung der wahren Kirche als Gemeinschaft der *electi* an der sichtbaren Kirche festgehalten habe, zu der auch die Nichtprädestinierten gehören. Hus' Lehre wendet sich nach der Ansicht von P. de Vooght zwar gegen den juristisch-gesellschaftlich orientierten Kirchenbegriff, ist deshalb aber noch nicht mit Häresie gleichzusetzen. Allerdings gesteht P. de Vooght zu, daß Hus das Verhältnis zwischen den beiden Kirchen, der sichtbaren und unsichtbaren, nicht genügend klar dargestellt habe und hier eine Unklarheit im Denken des Tschechen liege.[3]

Auch M. Spinka vertritt die Meinung, Hus sei als orthodoxer Theologe zu bewerten, der sich von den häretischen Aussagen Wyclifs distanzierte.

---

1 Werke von P. de Vooght über Jan Hus.
P. DE VOOGHT, Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense, (August 1965), in: THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT, Bd. 114, (166), 81-95.
P. DE VOOGHT, L'heresie de Jean Huss, (Louvain, 1960).
P. DE VOOGHT, Hussiana, (Louvain, 1960).
P. DE VOOGHT, Obscurites anciennes autor de Jean Huss, in: ARCHIV FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN, MÄHREN, SCLESIEN, Bd. 2, (1971), 181-188.

2 Werke von M. Spinka über Jan Hus.
M. SPINKA, John Hus. A Biographie, (Princeton, 1968).
M. SPINKA, John Hus' Concept of the Church, (Princeton, 1966).
M. SPINKA, John Hus at the Council of Constance, (New York, London, 1965).
M. SPINKA, Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus, in: LIBRARY OF CHRISTIAN CLASSICS, Bd. 14, (London, 1953).

3 P. DE VOOGHT, Obscurites anciennes autor de Jean Huss, op. cit. 181-187.

Dennoch polemisiert er sowohl gegen P. de Vooghts Beurteilung des Verhältnisses von Hus zur tschechischen Reformbewegung, das ihm P. de Vooght nicht genügend zu berücksichtigen scheint, als auch gegen dessen Beurteilung des Verhältnisses von Hus zu Wyclif, dem M. Spinka mehr Rechnung tragen will, als es bei de Vooght geschieht.[4] In seinem Buch "John Hus' Concept of the Church" sympatisiert Spinka stark mit Hus. Er versucht nachzuweisen, daß Hus immer doktrinell othodox war und daß ihm der Wyclifismus nur unterstellt wurde. Als die beiden Gründe, die zu Hus' Verurteilung in Konstanz führten, nennt M. Spinka Hus' ekklesiologische Grundkonzeption der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten und seine fälschliche Bezeichnung als Wyclifit. Wie P. de Vooght ist M. Spinka darum bemüht nachzuweisen, daß Hus Wyclif dort korrigiert hat, wo er von der katholischen Lehre abweicht, und dessen häretische Ansichten nicht übernahm. Beiden Huskennern ist gleichermaßen vorzuwerfen, daß ihre Unterscheidung oftmals geradezu akribisch differenziert und manchmal nicht wirklich überzeugen kann. So werden weder P. de Vooght noch M. Spinka Hus gerecht, wenn sie beispielsweise betonen, Hus hätte den Ablaß nicht wie Wyclif grundsätzlich abgelehnt.[5]

E. Werner wendet sich gegen diese Beurteilung von Hus. Er kritisiert P. de Vooght scharf: "Der belgische Benediktiner Paul de Vooght versucht Hus überhaupt vom Makel der Ketzerei zu reinigen und in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuholen, gewissermaßen das Verdammungsurteil des Konstanzer Konzils nach einem halben Jahrtausend zu korrigieren und den Verurteilten zu rehabilitieren."[6] Im Gegensatz dazu beurteilt E. Werner Hus' Ekklesiologie nicht nur als ein Reformprogramm, sondern als ein "Reformationsprogramm", das die römische Kirche durch die Ablehnung des päpstlichen Primats und aller sich daraus ergebenden Konsequenzen zu einer bischöflichen Kirche degradiert, die von einem christusgemäß lebenden Priestertum geleitet wird und in der ein urteilsbewußtes Laientum eine wichtige Rolle spielt.[7]

E. Werner wirft Hus vor, er vermische bei seiner Augustinrezeption die Charakteristika der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* miteinander, indem er die Kennzeichen der unsichtbaren Kirche auf die sichtbare Kirche übertrage.[8] Dies geschieht seiner Meinung nach durch die Verbindung von

---

4 M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 3ff.

5 P. DE VOOGHT, Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense, op. cit. 88.
M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 164-167.

6 E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, op. cit. 5f.

7 Ibid. 25f.

8 Ibid. 10.

Ekklesiologie und Prädestinationslehre in Hus Theologie. Da die Prädestination nämlich im Verhalten des Menschen sichtbar wird, zeichnen sich die Prädestinierten durch ihre Taten aus. E. Werner folgert deshalb: "Während in katholischer Sicht die Prädestination nur ein Gegenstand der Hoffnung und des Vertrauens im Hinblick auf die Rechtfertigung und Seligkeit war, benutzte sie Hus zu theologischen Spekulationen für seine Ekklesiologie. Er rührte damit an der Existenzgrundlage des Papsttums und der gesamten römisch-katholischen Kirche."[9] In seiner Husinterpretation mißt E. Werner aber dem Tatbestand, daß Hus die sichtbare Kirche doch als *corpus permixtum* anerkennt und definiert, meines Erachtens nicht genügend Bedeutung zu. Er betont hingegen, daß Hus von einer Zweiteilung der Menschheit in die reine Kirche der Prädestinierten und die Versammlung der Präsciten ausgeht. Dies ist richtig. Im Gegensatz dazu definiert Hus die Kirche aber auch als *corpus permixtum* und hält an der Unsichtbarkeit der wahren Kirche bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes fest. Dies wird in Hus' Äußerungen wiederholt deutlich. D.h. aber auch, daß er die Prädestinationslehre nicht zu ekklesiologischen Spekulationen benutzt, wie E. Werner behauptet. Hus kann beide Grundsätze - nämlich daß die wahre Kirche *ecclesia invisibilis*, die sichtbare Kirche aber *corpus permixtum* ist, vertreten, ohne im Gegensatz dieser Entwürfe eine Spannung zu empfinden.

Allerdings, und darin versteht E. Werner Hus richtig, geht es dem Tschechen um die Verbesserung der Verhältnisse in der sichtbaren Kirche. Dies geschieht durch die Befolgung der *Lex Dei*, der Hus höhere Autorität beimißt als der kirchlichen Autorität und Hierarchie. Damit wird die institutionalisierte Kirche grundsätzlich hinterfragt.[10] Hus verpflichtet den Gläubigen zuerst auf die Schrift bzw. der *lex Christi* und gibt ihm damit einen Maßstab für sein eigenes Verhalten und zur Beurteilung aller kirchlichen Gebote und Ordnungen an die Hand. Damit ist der Gehorsamsanspruch der römischen Kirche eindeutig abgewertet.

Zusammenhänge zwischen Hus' Christologie und Ekklesiologie versucht H. Riedlinger herzustellen. Er beruft sich in seinem Aufsatz auf Hus' Sentenzenkommentar. H. Riedlinger geht von dem Grundsatz aus, daß Hus sowohl die Geschichtlichkeit der Existenz Christi als auch der Kirche negiert[11] und damit eine Abwertung des Geschichtlichen gegenüber dem

---

9 E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, op. cit. 22.

10 Ibid. 11-16.

11 H. RIEDLINGER, Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus, op. cit. 53.

Vollendeten, Wahren vornimmt.[12] Er vertritt die Auffassung, daß der "Gedanke, daß von Wahrheit, Wesen, Wirklichkeit nur im Blick auf den Zustand der reinen, von Anfang an als ideell feststehenden, von der irdischen Geschichte losgelösten Vollendung gesprochen werden kann" für Hus bestimmend ist.[13] Dieser Grundsatz steht dem philosophischen Realismus, in dessen Gedankensystem Hus zuhause ist, nahe.[14] Der Realismus definiert "die Kirche rational als ideale, unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen und Auserwählten, an deren Spitze nicht ein Mensch, sondern Christus" steht[15], was den Ansatz H. Riedlingers unterstützt. Er kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß Hus' Idealisierung der unsichtbaren Kirche seiner Enttäuschung über die empirische Kirche und ihre Geschichte entstammt.[16]

Diese Bewertung von Hus' Ekklesiologie steht im Gegensatz zu der Aussage von E. Werner, Hus habe auf die sichtbare Kirche die Kennzeichen der unsichtbaren Kirche übertragen wollen. E. Werners Ansatz weist ja gerade auf ein besonderes Interesse auch an der *ecclesia visibilis* hin, während H. Riedlinger betont: "Nach diesem Konzept (Hus' Prädestinationslehre) kann in der Kirchengeschichte nur Nebensächliches, Unbeständiges geschehen, das in Nichts zurücksinkt. In Wirklichkeit gibt es nur die aus der Endlichkeit und Geschichtlichkeit herausgelösten und damit absoluten, von Ewigkeit endgültig fertigen, einander feindlich entgegengesetzten Blöcke des Christusleibes und des Teufelleibes."[17] Einerseits ist hier anzumerken, daß H. Riedlinger in seinem Ansatz verkennt, daß für Hus die Prädestination den freien Willen des Menschen nicht ausschließt und somit der geschichtlichen Dimension eben doch eine ganz entscheidene Rolle zukommt. Andererseits wird deutlich, daß die Beurteilungen der Ekklesiologie des Jan Hus hinsichtlich des Verhältnisses und der Gewichtung beider Kirchen, der sichtbaren und der unsichtbaren, recht weit auseinandergehen.

Schließlich ist hier noch auf den Beitrag von J. Smolik einzugehen, der Hus' Ekklesiologie in ihrem Verhältnis zur Geschichte verstehen möchte. Er versucht, Hus von der philosophischen Voraussetzung der statischen Ontologie Platons[18] und der platonischen Hierarchie des Seins in der

---

12 H. RIEDLINGER, Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus, op. cit. 50.
13 Ibid. 52.
14 S.o. 42.
15 E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, op. cit. 9.
16 H. RIEDLINGER, Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus, op. cit. 55.
17 Ibid. 52.
18 J. SMOLIK, Die Wahrheit in der Geschichte: zur Ekklesiologie von Jan Hus, in: EVANGELISCHE THEOLOGIE, Bd. 32, 1972, 268-276. Vgl. 273.

Interpretation des Dionysius Areopagita her zu verstehen.[19] J. Smolik betont einerseits, daß Hus in der Inkarnation Christi und im Beispiel der apostolischen Kirche Offenbarungen der göttlichen Wahrheit sieht, die er zur Gestaltung der Gegenwart als maßgeblich erkennt, die sich dem Einzelnen aber nur in der Nachfolge offenbaren.[20] In diesem Sinne kommt dem geschichtlichen Jesus besondere Bedeutung zu; er wird, so drückt sich J. Smolik aus, "soziologisiert".[21]

Besonders wendet sich der Autor dem Begriff der Prädestination zu, der sich nicht nur individuell auf das persönliche Seelenheil des Einzelnen bezieht, sondern auch auf die Kirche.[22] Die Prädestination umfaßt aber, so versteht J. Smolik Hus, drei Zeitebenen, nämlich die in der Vergangenheit liegende Erwählung, die schon "bei der Geburt" geschieht[23], die geschichtliche Ebene der Gegenwart, in der sich der Prädestinierte zwar nicht von dem Präsciten unterscheiden läßt, aber die wahre Kirche trotz aller Unsichtbarkeit garantiert ist[24], und die Zukunft, für die der Sieg und das Heil verheißen ist.[25] Hus versucht also, so interpretiert J. Smolik, den Begriff der Zeit mit dem ungeschichtlichen Gedanken der Prädestination zu verbinden. Durch die Scheidung von Prädestinierten und Präsciten erhält der Prädestinationsbegriff eine zeitlich-apokalyptische Dimension.[26] Die wahre Kirche in der Zeit ist nur die Gemeinschaft der Prädestinierten. Durch sie ist die Präsenz der Wahrheit in der Geschichte stets garantiert. Smolik wendet sich damit der Ekklesiologie von Hus unter dem sehr speziellen Aspekt der Wahrheit auf dem Hintergrund der Geschichtlichkeit zu. Er erklärt: "Mit dem Begriff der *congregatio praedestinatorum* vertritt Hus die These, daß Gott immer in der Zeit seine Kirche haben wird, in der die Wahrheit nicht verloren gehen kann. Die Kirche kann nie das Opfer des Antichristen werden. In diesem Sinne ist sie *indefectibilis*."[27] Auch der Ansatz, den J. Smolnik vertritt, betont besonders die *ecclesia invisibilis* gegenüber der sichtbaren Kirche.

Aus den letzten drei dargestellten Ansätzen einer Beurteilung von Hus' Ekklesiologie geht hervor, daß das Verhältnis von sichtbarer und

---

19 J. SMOLIK, zur Ekklesiologie von Jan Hus, op. cit. 270.
20 Ibid. 270.
21 Ibid. 270.
22 Ibid. 270.
23 Ibid. 271.
24 Ibid. 271f.
25 Ibid. 272.
26 Ibid. 273.
27 Ibid. 271.

unsichtbarer Kirche in Hus' Denken sehr unterschiedlich bewertet wird. Hier scheint ein besonderer Ansatzpunkt für eine kritische Infragestellung von Hus' Ekklesiologie gegeben zu sein. Es stellt sich die Frage, wie es zu diesen divergierenden Urteilen kommt. Das Problem liegt meines Erachtens darin, daß Hus das Verhältnis beider Kirchen zueinander nicht klar genug bestimmt hat. Es ist wohl deutlich geworden, daß Hus in der *ecclesia invisibilis* den Maßstab und das Ziel der sichtbaren Kirche sieht, aber wie sich sein spirituelles Kirchenkonzept letztlich mit der sichtbaren Kirche in Beziehung setzen läßt, wird nicht deutlich artikuliert. E. Werner beachtet in seinem Ansatz die Relativität der irdischen Kirche zu wenig und kommt deshalb zu dem Schluß, Hus habe die Kennzeichen des unsichtbaren Kirche auf die sichtbare Kirche übertragen und "eine christliche Gesellschaft" erstrebt, "die auf (einem) religiösem Leistungsprinzip" basiert.[28] Damit mißt E. Werner in seinem Verständnis der Ekklesiologie von Jan Hus der *ecclesia invisibilis* zu wenig Bedeutung zu. H. Riedlinger und J. Smolnik hingegen bewerten die *ecclesia visibilis* zu wenig. Sie sehen in Hus' Betonung der unsichtbaren Kirche nur eine Flucht aus der erschreckenden und enttäuschenden kirchlichen Wirklichkeit.

Die Spannung von Hus' Kirchenbegriffs liegt darin, daß er letztlich für die Gegenwart keine Frucht bringt, denn eine vollständige Erkenntnis, wer prädestiniert ist und wer nicht, kann es erst beim Jüngsten Gericht geben. Alle Erkenntnis vor dem Endgericht, die nach Hus' Aussagen durch den Maßstab "an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" gegeben ist, läßt kein wirkliches, sondern nur ein relatives, wahrscheinliches Urteilen zu. So wie es für Hus keine Heilsgewißheit gibt, kann es für ihn in der Gegenwart auch keine Gewißheit darüber geben, ob jemand prädestiniert ist, oder nicht. Damit ist die wahre Kirche aber der menschlichem Realität völlig entzogen, obwohl es Hus doch andererseits darum geht, die irdische Kirche nach dem Maßstab dieser *ecclesia invisibilis* zu gestalten. Zu demselben Urteil kommt auch Krauß. Er kritisiert, daß das Verhältnis der Kirche, welche als Glaubensartikel definiert wird, zu den religiösen Gemeinschaften, welche faktisch vorhanden sind, zu unbestimmt bleibt.[29] Eine genaue Auseinandersetzung mit den im wirklichen Leben vorhandenen Möglichkeiten und Bedingungen ist deshalb schwierig. Ähnlich urteilt auch Seeberg in diesem Punkt: Er weist darauf hin, daß es für Hus zwei Kirchen gab, zum einen die sogenannte wahre Kirche der

---

28 E. Werner, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, op. cit. 22.

29 KRAUSS, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, (1876), 14-16.

Idee, zu anderen die Kirche, die die Leute so nennen; beide Kirchen haben nichts miteinander zu tun, nichts miteinander gemein.[30] Aus diesem Ergebnis folgert Seeberg recht streng, daß jene Versammlung der Prädestinierten ein bloßes Idealding sei, das außer Beziehung zu den Realitäten christlichen Glaubens und Lebens stehe.

In diesem Punkt des Verhältnisses zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zueinander erweist sich der Unterschied zu Augustin als tiefgreifend. Wie der Vergleich mit den Ansichten des afrikanischen Kirchenvaters gezeigt hatte, folgt Hus ihm nicht in dem Urteil, daß die Glieder der *ecclesia praedestinata* und der *ecclesia sancta* unbedingt Glieder der römischen Kirche sein müssen.[31] Während bei Augustin der spirituelle Kirchenbegriff geradezu auf die sichtbare Kirche zielte, und zur Rechtfertigung der Kirche gegenüber den Angriffen und Anfragen der Donatisten diente, sieht Hus diesen Bezug kritisch.

Mit dieser ekklesiologischen Meinung nimmt Hus deutlich eine Stellung zwischen Katholizismus und Reformation ein. Er lehnt einerseits im reformatorischen Sinne eine Definition der *ecclesia vera* über die Institution der römische Kirche ab. Demgemäß ist es nicht möglich, eindeutige Rückschlüsse von der kirchlichen Institution auf die wahre Kirche zu ziehen. Im Gegensatz dazu definiert er die wahre Kirche deshalb als *congregacio sanctorum* oder *congregacio praedestinatorum* und versucht sie dort sichtbar zu ergreifen, wo Mt. 18,20 erfüllt ist und zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind. Hier erscheint die sichtbare Kirche weniger als eine feste Institution, sondern eher in Gestalt einer überall verteilten Jüngergemeinde. Hus' Kirchenbegriff gerät dadurch jedoch in die Ungewißheit, daß diese wahre Kirche auch trotz dieser die menschliche Realität ansprechenden Definition niemals wirklich in der Gegenwart greifbar sein wird, da es keine Heils- bzw. Prädestinationsgewißheit gibt. Daneben entsteht das Problem, daß diese Kirche aufgrund der katholischen Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre an eine sichtbare und faßbare Institution gebunden ist. Auch die nach Mt. 18,20 definierte Jüngergemeinde muß letztlich in eine kirchliche Institution eingebunden werden.

Hus hält also aufgrund seiner orthodoxen Sakramentenlehre an der Notwendigkeit einer kirchlichen Institution fest, denn das Heil wird dem Gläubigen nicht nur im Wort, sondern auch in den Sakramenten gegeben. D. h. die Bindung des Gläubigen an die kirchliche Institution hat Hus

---

30 SEEBERG, Der Begriff der christlichen Kirche, (1885). S. 72 und 76f.

31 Zu AUGUSTIN, s.o. S. 12ff. Zu HUS, s.o. S. 133.

nicht grundsätzlich aufgehoben, sondern nur im Notfall relativiert, nämlich dann, wenn einem Christen unberechtigterweise die Sakramente durch den Priester verweigert werden. Ein weiterer Grund für Hus' Drängen auf kirchliche Veränderung und Erneuerung ist darin gegeben, daß Hus' Lehre von der Prädestination den freien Willen nicht ausschließt. D.h. es wird nicht über den Menschen hinweg entschieden, ob er zu den Prädestinierten oder zu den Präsciten gehört. Im Gegensatz zu einem theokratischen Erwählungsgedanken ist der Mensch in der Anschauung von Hus auch an seiner Erwählung beteiligt und damit ist der Prädestinierte für den tschechischen Magister auch und gerade ein *salvandus*, also ein zu Rettender, bzw. jemand der sich noch auf dem Wege der Heiligung befindet und im geistlichen Wachstum inbegriffen ist.[32] Weil aber die kirchliche Institution somit eine entscheidene Stellung innerhalb von Hus' Ekklesiologie einnimmt, ist Hus gerade auch an einer Reform der sichtbaren Kirche gelegen.

Das Grundanliegen einer Reform der sichtbaren Kirche, um eine bessere empirische Kirche zu erreichen, teilte Hus sowohl mit Wyclif als auch mit seinen Vorgängern und Mitstreitern in der tschechischen Reformbewegung.[33] M. A. Schmidt urteilt deshalb richtig, wenn er schreibt: "Hus gebrauchte sein ekklesiologisches Leitkonzept keineswegs so, daß er andere Aspekte der Kirche der Gleichgültigkeit, Geringachtung oder Skepsis überließ."[34] Dies wird insbesondere auch im letzten Kapitel über die Reformziele, die Hus für eine bessere sichtbare Kirche setzt, und die Idee, wie die sichtbare Kirche seiner Meinung nach verwirklicht sein sollte, sichtbar. Dabei ist aber deutlich geworden, daß Hus prinzipiell bereit war, verschieden instititionelle Formen zu akzeptieren, z.B. auch die römische Kirche. Vorgegebene und geschichtlich entstandene Strukturen lehnte er dann ab, wenn sie entweder in sich selbst oder durch mit ihnen verbundenen Mißbrauch der Schrift und der *lex Christi* widersprachen.

Aufgrund dieser Einschätzung von Hus' Ekklesiologie ist es möglich, sich der Frage nach dem Verhältnis zwischen Luther und Hus von einem neuen Standpunkt aus zu nähern. Die Beziehung zwischen beiden Gestalten der Kirchengeschichte ist schon des öfteren, wenn auch recht kontrovers, bedacht worden. So legt sich für F.M. Dobias aus dem Vergleich zwischen

---

32 S. H. THOMSON, *HUS, De Eccesia*, 1-3.
Vgl. auch M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, op. cit. 744.
Vgl. M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 256.

33 S.o. 18f, 23ff.

34 M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, op. cit. 744.

Hus' Traktat *De Ecclesia* und Luthers Schrift an den christlichen Adel der Schluß nahe, daß es für Luther "auch 1520 noch nicht ratsam (war), sogar aus der Schrift (*De Ecclesia*) wörtlich zu zitieren, aus der gerade die Artikel genommen waren, die zur Verurteilung Hussens geführt haben. Aber wenn man nach einander beide Schriften wie Hussens *De Ecclesia* so auch Luthers An den christlichen Adel liest, entdeckt man leicht, wie die ganze Grundstellung des böhmischen Ketzers dem deutschen Reformator entspricht."[35] Einen ganz anderen Ansatz vertritt I. Ludolphy, die betont, daß beide Theologen von völlig unterschiedlichen Ansätzen ausgehen. Während Hus in erster Linie ein von der Praxis her kommender Kritiker der römischen Kirche gewesen sei, wurde Luther aufgrund seines Ringens um das richtige Verständnis der Rechtfertigungslehre zum Kritiker an den kirchlichen Dogmen und damit zum Reformator.[36] B. Lohse sieht in beiden Ansätzen etwas Richtiges. Hus und Luther hatten grundlegende gemeinsame Ansätze, wie beispielsweise den Grundsatz, daß Christus Haupt der Kirche sei und nicht der Papst. Auch das Schriftprinzip verbindet beide. Allerdings unterscheidet Hus von Luther, daß er keine reformatorische Rechtfertigungslehre vertrat, sondern in diesem Punkte immer an der mittelalterlichen katholischen Theologie festhielt.[37]

In letzter Zeit hat S. H. Hendrix das Thema wieder aufgenommen und bearbeitet.[38] Er betont, daß Luther ein ambivalentes Verhältnis zu Hus hatte. Die enthusiastische Identifizierung mit Hus in seinem Brief an Spalatin[39] hat Luther später im Bewußtsein grundsätzlicher Unterschiede differenzierter und vorsichtiger formuliert. Als entscheidenden

---

35 F. M. DOBIAS, Calvin - Luther - Hus, in: COMMUNIO VIATORUM, Bd. 10, (1967), 259-267. Vgl. 266f.

36 I. LUDOLPHY, Johann Huss, in: ZEITSCHRIFT DER LUTHERGESELLSCHAFT, Bd. 36, 97-107. Vgl. 107.

37 B. LOHSE, Luther und Huss, in: ZEITSCHRIFT DER LUTHERGESELLSCHAFT, Bd. 36, 108-122. Vgl. 117f.
Weitere Literatur zum Verhältnis Hus - Luther:
F. M. BARTOS, Das Auftreten Luthers und die Unität der böhmischen Brüder, in: ARCHIV FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE, Bd. 31, (1934), 103-120).
W. DELIUS, Luther und Huß, in: LUTHERJAHRBUCH, (1971), 9-25.
S. H. HENDRIX, "We are all Hussites". Hus and Luther revisited, in: ARCHIV FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE, Bd. 65, (1974), 134-160.
I. KISS, Luther und Hus, in: COMMUNIO VIATORUM, Bd. 8 (1965), 239-250.
J. PELIKAN, Luther's Attitude toward John Hus, in: CONCORDIA THEOLOGICAL MONTHLY, Bd. 19, (1948), 747-763.
O. SAKRAUSKY, Hus und Luther heute, (Kirnbach, 1969).
S. H. THOMSON, Luther and Bohemia, in: ARCHIV FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE, Bd. 44, (1953), 160-181.

38 S. H. HENDRIX, "We are all Hussites", op. cit. 134-160.

39 S.o. 3.

Wendepunkt in Luthers Haltung zu Hus betrachtet S. H. Hendrix das Jahr 1520, in dem Luther durch den Bruch mit der römischen Kirche auch seine Beziehung zu Hus neu überdachte und bewertete.[40] Im Vergleich der ekklesiologischen Konzepte von Hus und Luther betont S. H. Hendrix, daß beide der Kampf gegen die hierarchische Struktur der Kirche verband. Beide lehnen den Ablaß ab, wenden sich gegen einen Mißbrauch der Schlüsselgewalt und verurteilen die im Primat des Papstes gipfelnde hierarchische Struktur der Kirche. Gemeinsam ist beiden auch der ökumenische Aspekt der Kirche, denn auch Luther verwirft die römische Gottlosigkeit, mit der sie beansprucht, daß Christen nur in der römischen Kirche leben können. Demgegenüber bezeichnet er die Kirche als eine *congregatio spiritualis.*[41] Luther schreibt: "*... Ecclesiam Christi esse aliud nihil quam spiritualem fidelium collectionem, ubiubi terrarum fuerint, et quicquid est carnis et sanguinis, hoc est quicquid est personae, loci, temporis et eorum, quibus caro et sanguis uti potest, non pertinere ad Ecclesiam dei.*"[42]

Der entscheidene Unterschied zwischen beiden Theologen liegt aber in ihrer Beurteilung der Kirche als sakramentale Institution. Während Luther die römische Kirche als Vermittlerin der Gnade ablehnte, hielt Hus an der Vermittlung des Heils durch die Sakramente, d.h. durch eine kirchliche Institution, fest. Grundsätzlich für Luthers Ekklesiologie ist, daß die Gläubigen nicht länger durch die in den Sakramenten geschenkte *gratia creata* als Glieder der Kirche charakterisiert werden. Durch seine Deutung des Sakramentes als *signum et promissio* lehnt Luther die katholische Lehre von der heilsspendenden Bedeutung der Sakramente ab. Er kann formulieren: "*Melius est enim omittere sacramentum quam euangelium non nunciare. Et Ecclesia statuit missam sine lectione Euangelii non celebrandam: plus itaque ponderat Euangelium quam missam deus, quia sine euangelio non vivit homo in spiritu, sine missa autem vivit. In omni verbo enim quod procedit de ore dei vivet homo, ut latius Ioan: vi. dominus ipse docet.*"[43] In diesem Sinne erklärt Luther, daß ein Christ unabhängig von der wiederholten Gabe der Gnade in den Sakramenten ist, da er im Glauben und im Geist lebt. Dieser Glaube aber ist nur an das Wort gebunden. Deshalb können Christen überall dort sein, wo das Wort gepredigt wird. Oder anders formuliert: da, wo das Wort den Gläubigen zugänglich ist, ist Kirche. Luther schreibt: "*Quare ubicunque*

---

40 S. H. HENDRIX, "We are all Hussites", op. cit. 147f.
41 WA 5, 450, 24ff.
42 WA 5, 450, 38ff.
43 WA 1, 604, 35ff.

praedicatur verbum dei et creditur, ibi est vera fides, petra ista immobilis: ubi autem fides, ibi ecclesia: ubi ecclesia, ibi sponsa Christi: ubi sponsa Christi, ibi omnia quae sunt sponsi. Ita fides omnia secum habet, quae ad fidem sequuntur, claves, sacramenta, potestatem et omnia alia."[44]

In seiner Untersuchung von Hus' Ekklesiologie kommt S. H. Hendrix, ausgehend von der Entscheidung des Tschechen, im Exil zu bleiben, um ein In-Kraft-Treten des Interdikts über Prag zu vermeiden, zu dem Ergebnis, daß Hus' Lehre von der *ecclesia praedestinatorum* nicht wirklich die sakramentale Struktur der sichtbaren Kirche überwindet. Er folgert aus Hus' Verhalten, daß dieser es nicht verantworten kann, daß die Christen in Prag durch das In-Kraft-Treten des Interdikts der Sakramente und der darin vermittelten Gnade beraubt würden. Die Frage: "Could Hus' church of the predestined support itself?"[45], - damit meint S.H. Hendrix, ob die Kirche der Prädestinierten auch ohne die sichtbare kirchliche Institution existieren könne, - verneint er deshalb. In seinem Argumentationszusammenhang beachtet Hendrix allerdings zu wenig, daß durch das Interdikt nicht nur das Spenden der Sakramente verhindert würde, sondern auch jeder Gottesdienst und jede andere gottesdienstliche Handlung einschließlich aller Kasualien ausgesetzt würde, d.h. das Interdikt würde genauso die Predigt des Wortes gefährden. Schließlich würden aufgrund der Verweigerung der Kasualien auch seelsorgerliche Probleme entstehen. Somit erscheint es eine Einengung der Perspektive, Hus' Überlegung nur auf die Frage der Sakramente zuzuspitzen.

Seinen Ansatz sieht S.H. Hendrix in Hus' Ekklesiologie bestätigt. Er folgert: "If we look closely at what Hus requires for a Christian to attain salvation, then it is clear that the grace of predestination does not cancel the need for sacramental grace. ... Hus holds the traditional medieval view of sacramental grace consisting of the infused virtues formed by *caritas*."[46] Er betont, daß nach Hus' Lehre der Prädestinierte sowohl die Prädestinationsgnade als auch die Gnade zur gegenwärtigen Gerechtigkeit hat. Der Prädestinierte unterscheidet sich von dem Präsciten, der auch gegenwärtig gerecht sein kann dadurch, daß er in dieser Gnade bis zum Ende bleibt.[47] In einem zweiten Gedankengang betont S.H. Hendrix, daß gemäß Hus' Definition die Prädestinationsgnade selbst als "Gnade" bzw. *caritas* zu verstehen ist und damit nicht

---

44 WA 2, 208, 25ff.
45 S. H. HENDRIX, "We are all Hussites", op. cit. 153.
46 Ibid. 154.
47 Ibid. 154f.

grundsätzlich genug von den kirchlichen Sakramenten unterschieden sei. Zwar habe Hus einen ersten Schritt in diese Richtung unternommen, indem er die Prädestinationsgnade als unverlierbar bezeichnete und dadurch von der Prädestination zur gegenwärtigen Gerechtigkeit unterschied, aber letztlich habe er sich doch nicht von dem scholastischen Gedankenkonzept gelöst.

Dies führt zu der grundsätzlichen Frage "whether or not a faithful Christian could acquire and maintain the *caritas* of predestination without ever possessing in addition the *caritas* of present righteousness, i.e., whether or not the *caritas* of predestination is available totally apart from the sacramental grace and present righteousness."[48] Für S. H. Hendrix ist die Antwort auf diese Frage eindeutig negativ zu beantworten. Er begründet dies mit Hus' Aussage, daß Prädestinierte zeitweise, wenn sie in Sünde leben, der gegenwärtigen Gerechtigkeit ermangeln und somit nicht in der Gnade sind. Daraus ergibt sich nach der Ansicht von S. H. Hendrix, daß die Zugehörigkeit des Prädestinierten zur sakramentalen Institution Kirche unerläßlich ist.[49] In diesem Sinne faßt er seine Analyse folgendermaßen zusammen: "Hus is not concerned to show that the faithful Christian can be saved without ever belonging to the church qua sacramental institution. Conceivably, his grace and *caritas* of predestination could be made to support an independent church of the predestined. Hus gives no hint, however, that he anticipated this ecclesiological possibility. In fact, the reverse is true. He gives every indication that the *caritas* of predestination cannot exist totally independent of sacramental grace and that the latter, if not absolutely equivalent to the former, is a necessary partner of the former in the process of salvation."[50]

Es ist zu fragen, ob diese Beurteilung Hus' wirklich gerecht wird. Gegen die enge Bindung von sichtbarer und unsichbarer Kirche, wie S.H. Hendrix sie annimmt, spricht zunächst, daß Hus sehr wohl die Meinung vertritt, daß es Prädestinierte gibt, die nicht Glieder der sichtbaren Kirche sind und somit auch nicht an den Sakramenten der Kirche teilhaben. Hier sind einerseits die Gerechten des Alten Testamentes zu nennen, die Hus, wie auch Augustin, ebenfalls zu den Prädestinierten zählt.[51] Fernerhin erklärt Hus, daß es auch zu Unrecht Exkommunizierte gibt, die, obwohl sie aus der sichtbaren Kirche ausgeschlossen sind, doch Glieder der

---

48 S. H. HENDRIX, "We are all Hussites", op. cit. 155.
49 Ibid. 156.
50 Ibid. 156.
51 S.o. 64, 70f.

ecclesia invisibilis sind und bleiben.[52] Gegen eine sakramentale Bindung der Kirche der Prädestinierten an die *ecclesia romana* spricht fernerhin der ökumenische Zug der Ekklesiologie von Jan Hus[53], den S.H. Hendrix in seiner Darlegung nicht berücksichtigt. Aus diesen Argumenten erweist sich, daß Hus genau wie Luther die wahre Kirche nicht nur innerhalb der römischen Kirche sah. Ebenso wird deutlich, daß die Prädestinierten nicht an einer institutionellen und sakramentalen Kirche partizipieren müssen. Allerdings geht Hus in der Regel davon aus, daß sie es tun. Ob dieser Grundsatz aber schon das Urteil von S.H. Hendrix rechtfertigt, bleibt fraglich.

Fernerhin ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, daß Hus in seiner Ekklesiologie auch Ansätze entfaltet, die den Sakramenten einen neuen Stellenwert geben. Gemeint ist die Tatsache, daß für Hus der Priester stets nur *ministerialiter* handelt. Damit ist die sakramentale Struktur der Kirche insgesamt auch neu bestimmt. Hus rückt das Handeln Gottes an dem Menschen im Sakrament in dem Mittelpunkt und kann, falls es sich als notwendig erweist, auch die priesterliche Funktion übergehen, nämlich dann, wenn der Priester sich unbegründet weigert, einem Gläubigen die Absolution zu erteilen.[54] Hier wird das Bußsakrament in erster Linie zu einem Geschehen zwischen Gott und dem Menschen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß Hus den sakramentalen Charakter der römischen Kirche tiefer hinterfragt hat, als S.H. Hendrix in seinen Überlegungen annimmt. Die Schwierigkeit in Hus' Ekklesiologie liegt auch bei diesem Aspekt wieder in der Spannung, die sich aus seinen Aussagen ergibt. Einerseits ist S.H. Hendrix recht zu geben, wenn er festhält, daß Hus sich nicht in dem Maße von der sakramentalen Struktur der Kirche gelöst hat wie Luther, der das Sakrament dem Wort unterordnete. Andererseits hält Hus auch nicht ungebrochen an der sakramentalen Struktur der Kirche fest. Seine Anfrage an die römische Kirche durch seine Prädestinationslehre betraf nicht nur ihre hierarchische Struktur, sondern ging tiefer. Ein Vergleich von Hus' und Luthers Ekklesiologie zeigt deutlich, wie eng bei beiden die Soteriologie mit der Ekklesiologie verbunden ist. Daß Hus in seiner Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre an der katholischen Theologie festhält, führt zu der Schwierigkeit, daß die unsichtbare Kirche doch an die sichtbare Kirche gebunden bleibt. Sie ist für ihn einerseits ein Glaubensartikel[55],

---

52 S.o. 63.
53 S.o. 70f, 99.
54 S.o. 115ff.
55 S.o. 90.

andererseits eine entscheidende sakramentale Struktur. Diese Verbindung, die zu einer Unklarheit des Verhältnisses beider Kirchen zueinander führt, hat Luther überwunden, in seiner Betonung des Wortes, das allein genügt, um eine *ecclesia* zu konstitutieren.

So wie für beide Theologen das ekklesiologische Interesse grundlegend für ihre reformatorische Tätigkeit war, so verbindet sie auch die besondere Stellung, die sie der Schrift in diesem Zusammenhang einräumen.

In seinem Schriftverständnis mißt Hus dem vorbildlichen Wandel Christi und der für jeden Christen verbindlichen Forderung der Nachfolge Christi in Armut, Demut und geduldigen Leiden besondere Bedeutung zu.[56] Neben dieser moralischen Dimension im Schriftverständnis des Tschechen, verwendet Hus die Schrift auch als Kriterium dafür, ob eine kirchliche Struktur oder theologische Tradition anerkannt werden darf oder nicht. Darin zeigt sich, daß der tschechische Reformer ein anderes Verhältnis zur Tradition hat als es der scholastischen Lehre entspricht. Für Hus ist grundlegend, daß die Tradition nicht als ein autoritativer Zusatz zur Schrift verstanden werden darf. Demgegenüber wird in der scholastischen Theologie das Verhältnis von Tradition und Schrift anders bestimmt. Für sie ist es bezeichnend, daß jeder Christ den gleichen Respekt und Gehorsam sowohl der Schrift als auch der Tradition schuldig ist. Während für die mittelalterlichen Advokaten im Kirchenrecht die Tradition das Interpretationsmittel der Quelle der Theologie, nämlich der Schrift, war, um so zu der in der Gegenwart gültigen Auslegung der Schrift zu kommen, benutzt Hus die Schrift als Korrektiv der Tradition, d.h. die Quelle der Schrift dient ihm als Kriterium, um die Gültigkeit der kirchlichen Lehre zu prüfen. In diesem Sinne benutzt Hus die Schrift als Primärquelle der Theologie, an der sich die Tradition als Interpretationsmittel oder auch Sekundärquelle im theologischen Gespräch, messen lassen muß. Insgesamt läßt sich festhalten, daß Hus prinzipiell alles Kirchliche und Christliche an der Schrift messen will. In ihr sieht er fernerhin den bindenden Maßstab für alle drei Stände, also für Kleriker, weltliche Herrscher und Laien gleichermaßen.

Allerdings ist Hus' Schriftprinzip kein reines Schriftprinzip. Er erkennt sowohl die kirchliche Tradition als auch Vernunftsgründe als weitere Urteilskriterien in der Theologie an[57] - allerdings sind sie der Schrift in ihrer Bedeutung für den Christen deutlich subordiniert, denn sie haben

---

[56] S.o. 73f, 100.
[57] S.o. 119.

nur dann Gültigkeit, wenn sie mit der Schrift übereinstimmen. In der kirchlichen Tradition mißt Hus der Theologie und Überlieferung aus der Alten Kirche besondere Bedeutung zu, wie seine Berufung auf alte kirchliche Dekrete und die alten Kirchenväter zeigt. Diese "Methode" entspricht - abgesehen von der Tatsache, daß er gerade die Überlieferung aus der alten Kirche seine Kritik und seine Reformwünsche oftmals gegenüber der scholastischen Theologie und den papalistischen Ansprüchen und Lehren stützt - auch seinem allgemeinen Urteil in seiner kirchengechichtlichen Deutung der Verfallenheit der Kirche.[58] Hier läßt sich also eine Übereinstimmung der Beurteilung der Kirchengeschichte mit der theologischen Praxis des tschechischen Reformers beobachten.
Kennzeichnend für Hus' Schriftverständnis ist fernerhin die Tatsache, daß seine Forderung in dem Grundsatz besteht: nichts darf geduldet oder von den kirchlichen Autoritäten gefordert werden, was der Schrift widerspricht. Er fordert mit diesem Grundsatz nicht, daß kirchliche Strukturen und Lehren, die keine schriftgemäße Entsprechung haben, beseitigt werden müssen. Diese Einstellung spiegelt sich deutlich dort wider, wo Hus bereit ist, ekklesiastische Instanzen und theologische Grundsätze anzuerkennen und stehen zu lassen, die sich geschichtlich entwickelt haben und nun *de facto* in der Kirche vorhanden sind, aber keine ausdrückliche Entsprechung in der Schrift besitzen. Beispielsweise ist hier auf sein Festhalten an der Mariologie und der Lehre über das Fegefeuer zu verweisen.[59] Ebenso übernahm Hus die Sakramentenlehre im römischen Sinne - erst kurz vor seinem Tod schloß er sich der in Böhmen vehement geforderten Freigabe des Laienkelches an, da dieser Forderung von der Schrift her nichts entgegenstand, sondern alles dafür sprach. Allerdings brachte nicht Hus selbst diese Frage auf, sondern Freunde in der tschechischen Reformbewegung. Hus hätte wohl den kirchlichen *usus* weiter so akzeptieren können und nicht unbedingt eine Reform gefordert. Dies jedenfalls legt die Tatsache, daß er sich erst spät aufgrund des Einflusses der anderen Vertreter der tschechischen Reformbewegung mit diesem Thema beschäftigte, nahe.

Die Darlegung, Untersuchung und Bewertung der Ekklesiologie des Jan Hus hat gezeigt, daß der tschechische Magister aus Prag in der Tradition seiner tschechischen Vorgänger stehend und durch die Schriften von John Wyclif beeinflußt eine Ekklesiologie vertreten hat, die in vielen Punkten eine ernste Herausforderung der römischen Kirche darstellte.

---

[58] S.o. 96ff.
[59] M. SPINKA, Concept of Church, op. cit. 386.

Obwohl Hus in seinen gedanklichen Grundschemata ein scholastischer Theologe blieb und mit seinem Schriftprinzip nur Dinge hinterfragte, die ausdrücklich gegen die Aussagen der Schrift waren, ohne für alle kirchlichen Instanzen und theologischen Sachverhalte eine Entsprechung in der Schrift zu fordern, hat er in seinem Kirchenbegriff auch entscheidende reformatorische Grundsätze verwirklicht. Hier ist neben den schon genannten Aspekten noch besonders auf seine Betonung des Laientums innerhalb der Kirche und auf seine universalen, ökumenischen und föderativen Ansichten[60] hinzuweisen. Angesichts dieser Ergebnisse wird man dem tschechischen Magister sicher mehr gerecht, wenn man ihn als Reformator von eigenem Format würdigt, als wenn man in ihm nur den Vorreformator sieht, der die von Luther durchgeführte Reformation zwar erahnte, aber es nicht wagte die katholische Theologie so konsequent zu durchbrechen.[61]

---

60 S.o. 124ff.

61 S.o. 3ff.

LITERATURVERZEICHNIS:

Vorbemerkung:

Zu den Literaturangaben ist folgendes zu beachten. In den Anmerkungen wird zunächst jeweils die volle Literaturangabe eines Werkes (Autor, Titel, Erscheinungsort, Erscheinungsjahr) angegeben. Im Folgenden wird das betreffende Werk dann unter einem Kurztitel zitiert, welcher der ersten, vollständigen Angabe zu entnehmen ist. Jener Kurztitel ist durch Unterstreichung gekennzeichnet. (z. B.: 'S.H. Thomson, Hrsg., *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia*, (Cambridge, 1956)').
Anders verhält es sich, wenn in den Anmerkungen Literaturhinweise zur Sekundärliteratur gegeben werden. In diesem Fall erscheint immer die volle Angabe des betreffenden Werkes.
Eine besondere Stellung kommt auch den Editionen der Schriften von Hus und Wyclif zu. Hier erscheint, um Verwechslungen zu vermeiden, nach dem Namen des Herausgebers der Name des Autors (z.B.: 'S.H. Thomson, Hus, De Ecclesia, op. cit. 9.').

Quellen zu Jan Hus.

G. A. BENRATH, Wyclif und Hus, in: ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, Bd. 62, (1965), 196-216.

J. BUJNOCH, Hrsg., Petrus z. Mladoniowitz. Hus in Konstanz, (Graz, 1963).

W. FLAJSHANS, Hrsg., *Mag. Jo. Hus Opera Omnia*, (Prag, 1903):
Mag. Joannis Hus, Expositio Decalogi, Bd. 1.
Mag. Joannis Hus, Super IV. Sententarium, Bd. 2.
Mag. Joannis Hus, Sermones de Sancti, Bd. 3.

R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen, (Berlin, Das 1969).

J. MONTANUS, U. NEUBER, Hrsg., *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis, confessorum Christi*, 2 Bde., (Frankfurt a. M., 1715).

J. NOWOTNY, Johannes Hus Predigten über die Sonn- und Feiertagsevangelien des Kirchenjahres, (Görlitz, 1855).

F. PALACKY, Hrsg., *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam ... illustrantia*, (Prag, 1869).

F. PALACKY, Geschichte von Böhmen, (Prag, 1836ff).

D. S. SCHAFF, Hrsg., John Hus, The Church, (Westport, Connecticut, ^{3}1976).

W. SCHAMSCHULA, Hrsg., Jan Hus. Schriften zur Glaubensreform und Briefe der Jahre 1414-1415, (Frankfurt, 1969).

M. SPINKA, The letters of John Hus, (Manchester, 1972).

S.H. THOMSON, Hrsg., *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia*, (Cambridge, 1956).

Quellen zum ekklesiologischen Kontext.

K. ALAND, C. MIRBT, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 2 Bde., (Tübingen, ^{6}1967).

H. DENZINGER, K. SCHÖNMETZER, *Enchridion Symbolorum*, (Freiburg, 1965).

E. FRIEDBERG, Hrsg., *Corpus iuris canonici*, 2 Bde., (Leipzig, 1879-1881).

A. GOLDBACHER, Hrsg., *AUGUSTIN, S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae*, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, pars III*, Bd. 44 (Wien, Leipzig, 1904).

A. GOLDBACHER, Hrsg., *AUGUSTIN, S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae*, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, pars IV*, Bd. 57, (Wien, Leipzig, , 1911).

G. HARTEL, Hrsg., *CYPRIAN, S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. *III, pars II*, (Wien, 1871).

J.P. MIGNE, Hrsg., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, (Paris, 1844ff).

THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, 5 Bde., in: BIBLOTECA DE AUTORES CHRISTANOS, (Martiti, ^{3}1961-1965).

WYCLIFS WERKE, erschienen in der Wyclif Society, (London):

J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Ecclesia*, (1886).
R.L.POOLE, Hrsg., *WYCLIF, De Civili Dominio*, Bd. 1, (1885).
J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Civili Dominio*, Bd. 2-4, (1900-1904).
J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Potestate Pape*, (1907).
J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, Opera Minora*, (1913).
A.W. POLLARD, C. SAYLES, Hrsg., *WYCLIF, De Officio Regis*, (1887).
M.H. DZIEWICKI, Hrsg., *WYCLIF, De Blasphemia*, (1893).
A.W. POLLARD, Hrsg., *WYCLIF, Dialogus*, (1886).
J. LOSERTH, Hrsg., *WYCLIF, De Eucharistia*, (1892).
M.H. DZIEWICKI, Hrsg., *WYCLIF, De Apostasia*, (1889).
J. LECHLER, Hrsg., *WYCLIF, Trialogus*, (Oxonii, 1869).
R. BUDDENSIEG, Hrsg., *WYCLIF, De Veritate Sacrae Scripture*, 3 Bde., (1905).

Sekundärliteratur.

L. ABRAMOWSKI, J. Gerson, *De consilii evangelicis et statu perfectionis*, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift für Ernst Bizer, (Neukirchen, 1969), 63-78.

F. M. BARTOS, Das Auftreten Luthers und die Unität der böhmischen Brüder, in: ARCHIV FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE, Bd. 31, (1934), 103-120).

E. BENZ, Augustins Lehre von der Kirche, in: AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR, (Wiesbaden, 1954).

E. BENZ, *Ecclesia spiritualis.* Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, (Stuttgart, 1934).

F. BLOCK, Reformkonzile, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 5, (Tübingen, ³1986), 904-907.

Y. CONGAR, Die Ekklesiologie des Hl. Bernhard, in: J. LORTZ, Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker, (Wiesbaden, 1955), 76-119.

J. DACHSEL, Jan Hus, (Berlin, 1964).

L.J. DALY, The political Theory of John Wyclif, (Chicago, 1962).

W. DELIUS, Gelasius I, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 2, (Tübingen, ³1986), 1308.

W. DELIUS, Luther und Huß, in: LUTHERJAHRBUCH, (1971), 9-25.

F. M. DOBIAS, Calvin - Luther - Hus, in: COMMUNIO VIATORUM, Bd. 10, (1967), 259-267.

W. DRESS, Die Theologie Gersons, (Gütersloh, 1931).

W. DRESS, Gerson und Luther, in: ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, Bd. 52, (1933), 122-161.

E. FAHLBUSCH, Heilsgeschichte und Institution, in: COMMUNIO VIATORUM, Bd. 9, (1966), 137-154.

R. FRIEDENTHAL, Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege, (München, 1972).

E. ISERLOH, Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi, in: J. DANIELOU, H. VORGRIMLER, Hrsg., *Sentire Ecclesiam.* Festschrift für H. Rahner, (Freiburg, 1961), 251-267.

H. JEDIN, Ekklesiologie um Luther, (Berlin, Hamburg, 1968).

T. GEORGE, Theology of the Reformers, Nashville, Tennessee, 1988.

J. GOTTSCHICK, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche, in: ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, Bd. 8, (1886), 345-394; 543-616.

H. GRUNDMANN, J. Gerson , in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 2, (Tübingen, ^{3}1986), 1449.

H. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, (Darmstadt, ^{2}1961).

A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, (Tübingen, ^{4}1910).

J. HEMMERLE, Johann Huß, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 3, (Tübingen, ^{3}1959), 492-493.

S. H. HENDRIX, In quest of the *vera ecclesia*: the crisis of late medieval ecclesiology, in: VIATOR. MEDIEVAL AND RENAISSAANCE STUDIES, Bd. 7, (1976), 347-378.

S. H. HENDRIX, "We are all Hussites". Hus and Luther revisited, in: ARCHIV FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE, Bd. 65, (1974), 134-160.

F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustin in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, (München, 1933).

P. HOFMEISTER, H.- H. SCHREY, Franziskaner, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 2, (Tübingen, ^{3}1986), 1061-1063.

D. HOLETON, Sacramental and liturgical reform in late medieval Bohemia, in: STUDIA LITURGICA, Bd. 17, (1987), 87-96.

K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, (Tübingen, ^{7}1948).

S. HOYER, Jan Hus und der Hussitismus in den Flugschriften des ersten Jahrzehnt's der Reformation, in: H. KÖHLER, Flugschriften als Massenmedium, (Stuttgart, 1981), 291-307.

J. KADLEC, Johannes Hus in neuem Licht, in: ARCHIV FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN, MÄHREN, SCLESIEN, Bd. 2, (1971), 173-180.

R. KALIVODA, A. KOLESNYK, Das hussitischen Denken im Lichte seiner Quellen, (Berlin, 1969).

R. KALIVODA, Revolution und Ideologie. Der Hussitismus, (Köln, Wien, 1976).

H. KAMINSKY, Wyclifism as ideology of Revolution, CHURCH HISTORY, Bd. 32, (1963), 57-74.

H. KAMINSKY, A History of the Hussite Revolution, (Berkeley, Los Angeles, 1967).

I. KISS, Luther und Hus, in: COMMUNIO VIATORUM, Bd. 8 (1965), 239-250.

J. KLEIN, W. v. Ockham, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 4, (Tübingen, ^{3}1986), 1556-1562.

H. KRAMME, Gerson, Johannes, in: DEUTSCHE LITERATUR DES MITTELALTERS. VERFASSERLEXIKON, (^{2}1980), 1266-1274.

A. KRUASS, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, (Gotha, 1876).

J. LECLERCQ, Bernhard von Clairvaux, in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. 5, (Berlin, New York, 1980), 644-651.

G. LEFF, Heresy in the later middle Ages, 2 Bde., (New York, 1967).

G. LEFF, The Making of the Myth of a True Church in the Later Middle Ages, in: JOURNAL OF MEDIEVAL AND RENAISSANCE STUDIES, Bd 1, (1971), 1-15.

B. LOHSE, Luther und Huss, in: ZEITSCHRIFT DER LUTHERGESELLSCHAFT, Bd. 36, 108-122.

J. LOSERTH, Wyclif und Hus, (Berlin, München, ²1925).

GRAF v.LÜTZOW, The life and times of Master John Hus, (New York, 1978).

I. LUDOLPHY, Johann Huss, in: ZEITSCHRIFT DER LUTHERGESELLSCHAFT, Bd. 36, 97-107.

F. MACHILEK, Hus/Hussiten, in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. 15, (Berlin, New York, 1986), 710-735.

F. MACHILEK, Hus in Konstanz, in: ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE, Bd. 18, (1966), 163-170.

A. MOLNAR, Der Hussitismus als christliche Reformbewegung, in: F. SEIBT, *Bohemia sacra.* Das Christentum in Böhmen 973-1973, (Düsseldorf, 1974).

J.B. MORRALL, Gerson and the Great Schism, (Manchester, 1960).

E. MÜHLENBERG, Theologie und Geschichte, in: C. ANDRESEN, Hrsg., Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, (Göttingen, 1982), 432-445.

H.A. OBERMANN, Forerunners of the Reformation; the shape of late medieval thought illustrated by key documents, (New York, 1966).

H.A. OBERMANN, Spätscholastik und Reformation, Bd 1, (Zürich, 1965).

H.A. OBERMANN, The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation thought, (Edinburgh, 1986).

H.A. OBERMANN, Werden und Wertung der Reformation, (Tübingen, 1977).

G. OLSEN, The idea of the *Ecclesia primitiva* in the writings of the Twelfth-Century Canonists, TRADITIO, Bd. 25, (1969), 61-86.

J. PELIKAN, Luther's Attitude toward John Hus, in: CONCORDIA THEOLOGICAL MONTHLY, Bd. 19, (1948), 747-763.

H. RIEDLINGER, Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus. Die Gnadenfülle Christi und die Kirche in seinem Kommentar zur Distinctio XIII des dritten Buches der Sentenzen., in: R. BÄUMER, Von Konstanz nach Trient, (München, Paderborn, Wien, 1972), 47-55.

R. RIEMECK, Jan Hus, Reformation 100 Jahre vor Luther, (Frankfurt, 1966).

O. SAKRAUSKY, Hus und Luther heute, (Kirnbach, 1969).

A. SCHINDLER, Augustin; Augustinismus, in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. 4, (Berlin, New York, 1979), 645-723.

M. SCHMIDT, John Wyclifs Kirchenbegriff, in: F. HÜBNER, Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, (Berlin, 1955), 72-108.

M. SCHMIDT, John Wyclif, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 6, (Tübingen, ^{3}1962), 1849-1851.

M.A. SCHMIDT, Die Ekklesiologie des Jan Hus, in: C. ANDRESEN, Hrsg., Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, (Göttingen, 1982), 743-747.

R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2 und 3, (Darmstadt, 1974).

R. SEEBERG, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche in besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, (Erlangen, 1885).

F. SEIBT, Jan Hus: das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte, (München, 1972).

F. SEIBT, Bohemica, Probleme und Literatur, seit 1945, (München, 1970).

F. SEIBT, Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag 1409, in: ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE,Bd. 39, (1957), 63-80.

F. SEIBT, Die Zeit der Luxemburger und der hussitschen Revolution, in: K. BOSL, Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder, (Stuttgart, 1967), 350-623.

F. SEIBT, Jan Hus, in: M. GRESCHAT, Mittelalter, Bd. 2, (Stuttgard, Berlin, Köln, Mainz, 1983), 251-266.

W. SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis*. Untersuchung zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustin, (Frankfurt, 1970).

J. SMOLIK, Die Wahrheit in der Geschichte: zur Ekklesiologie von Jan Hus, in: EVANGELISCHE THEOLOGIE, Bd. 32, (1972), 268-276.

M. SPINKA, Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus, in: LIBRARY OF CHRISTIAN CLASSICS, Bd. 14, (London, 1953).

M. SPINKA, John Hus. A Biographie, (Princeton, 1968).

M. SPINKA, John Hus' Concept of the Church, (Princeton, 1966).

M. SPINKA, John Hus at the Council of Constance, (New York, London, 1965).

M. SPINKA, The letters of John Hus, (Manchester, 1972).

S. SWIEZAWSKI, John Hus: heretic or precursor of Vatican II, in: RELIGION IN COMMUNIST DOMINATED AREAS, Bd. 25, (1986), 148-151.

S. H. THOMSON, Luther and Bohemia, in: ARCHIV FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE, Bd. 44, (1953), 160-181.

B. TIERNEY, Foundations of Conciliar Theory, (Cambridge, 1955).

B. TIERNEY, The Crisis of Church and State, 1050-1300, (Englewood Cliffs, N.J., 1964).

V. VINAY, F. E. VOGT, Waldenser, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 6, (Tübingen, ^{3}1962), 1530-1534.

M. VISCHER, Jan Hus. Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde., (Frankfurt, 1940).

P. DE VOOGHT, Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense (August 1965), in: THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT, Bd. 114, (1966), 81-95.

P. DE VOOGHT, L'heresie de Jean Huss, (Louvain, 1960).

P. DE VOOGHT, Hussiana, (Louvain, 1960).

P. DE VOOGHT, Obscurites anciennes autor de Jean Huss, in: ARCHIV FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN, MÄHREN, SCLESIEN, Bd. 2, (1971), 181-188.

B. J. VAN DER WALT, John Hus: a reformer in his own right, in: T. van der WALT, L. FLOOR, Our reformational Tradition, (Potchefstroom University, 1984), 30-60.

E. WERNER, Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zelivsky und den linken Taboriten, (Berlin, 1967).

F. WINKELMANN, Konstantinische Schenkung, in: DIE RELIGION IN GEGENWART UND GESCHICHTE, Bd. 3, (Tübingen, ^{3}1959), 1787.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS:

Ibid.: 'Am angegeben Ort'. Diese Angabe bezieht sich -direkt- auf das **zuletzt** genannte Werk des **letztgenannten** Autors.

Op. cit.: 'Das (bereits) zitierte Werk'. Diese Angabe bezieht sich -ganz allgemein- auf das mit entsprechendem Kurztitel bereits zitierte Werk eines Autors.

Mit Ausnahme der angeführten Abkürzungen orientieren sich die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin, New York, 1976.