

DAS TOLERANZPROBLEM IM ALTEN BÖHMISCHEN STAAT

Von Ferdinand Seibt

I

Dies ist noch immer ein Problem für die Erforschung der böhmischen Geschichte, so wie es einst ein Problem dieser Geschichte selber war: Toleranz. Außerhalb der Bohemistik, zum nützlichen, oft erhellenden Vergleich besonders mit den Themen des deutschen Konfessionalismus im 16. Jahrhundert, sind die böhmischen Entwicklungen auch hier wieder einmal augenscheinlich noch kaum beobachtet worden. Das zeigen nicht nur die beiden großen deutschen kirchenhistorischen Nachschlagewerke oder die Forschungsübersicht zur Religionsfreiheit und Toleranz, die Heinrich Lutz kürzlich in Aussicht stellte¹; das belegt auch die umfangreiche Darstellung von J. Lecler aus dem Jahr 1955². Selbst eine deutsche Untersuchung zum josephinischen Toleranzpatent von Reinhold Joseph Wolny übersieht in einer einleitenden Zusammenstellung der Vorgeschichte die böhmische Entwicklung, und sogar Eduard Winter, der 1938 in seinem weitgespannten „Geisteskampf im Sudetenraum“ ganz konzise Aussagen zur Hussitengeschichte bringt, läßt außer acht, daß mit der Geburt des Konfessionalismus in der lateinischen Christenheit durch die hussitische Revolution auch das Toleranzproblem zur Welt gekommen war, vielleicht deshalb, weil der Grundtenor seines Buches dem „religiösen Ringen“ galt³. So ist es kein Wunder, daß die tschechische Geschichtsforschung in den sechziger Jahren, während sie bei interessanten Versuchen zur Neuorientierung an der eigenen Vergangenheit die Hussitenzeit nicht nur als die bislang inaugurierte Revolutionsepöche, sondern auch als Beispiel für Toleranz und Koexistenz zu erfassen suchte, in der Freude über eine solche Entdeckung durch einen ihrer füh-

¹ Die instruktiven Ausführungen zum Stichwort „Toleranz“ sowohl im „Lexikon für Theologie und Kirche“ als auch im evangelischen Parallelunternehmen „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ lassen die böhmischen Entwicklungen außer acht. Auch eine Zusammenstellung wesentlicher Forschungsbeiträge, demnächst von H. Lutz bei der Wissenschaftlichen Buchgemeinschaft herausgegeben, wird sie nach dem vorliegenden Inhaltsverzeichnis nicht berücksichtigen.

² Die wichtige Darstellung von Lecler, J.: *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. 2 Bde. Paris 1955, übergeht die böhmische Problematik vollständig.

³ Wolny, R. J.: *Die josephinische Toleranz unter besonderer Berücksichtigung ihres geistlichen Wegbereiters Johann Leopold Hay*. München 1973, S. 15–18.
Winter, E.: *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum*. Salzburg 1938, S. 119–131; Winter verwies lediglich S. 143 auf die „religiöse Verträglichkeit“ des Wyschhrader Propstes Johann von Rabstein.

renden Vertreter zu der Formulierung fand, „daß die religiöse Toleranz in Europa erstmals gerade in Böhmen durchgesetzt wurde“⁴.

II

Diese Ansicht, von Robert Kalivoda an der Evangelischen Akademie in Loccum vorgetragen, erfordert wohl vor der historischen zunächst eine begriffliche Klärung. Toleranz läßt sich im gegebenen Zusammenhang zunächst einmal am besten als religiöse Duldsamkeit auffassen, durchaus im Bewußtsein einer tiefen Kluft zwischen diesen und jenen Auffassungen und doch bereit, selbst unüberbrückbare Gegensätze nicht gewaltsam aufzuheben. Eine solche Toleranz begleitet alle ideologischen Dissonanzen als eine über allen möglichen gerade in der historischen Ursachenforschung so gründlich betrachteten Gewaltmaßnahmen oft unbeobachtete Reaktion, als eine der Antworten auf die epochemachenden gedanklichen Frontbildungen. Eugen Lemberg erinnerte kürzlich auf seine anschauliche Weise daran, daß ideologische Systeme wesentlich auf Polarität und Antagonismus angelegt sind — *tertium non datur*⁵. Und doch münden ideologische Konflikte in der historischen Realität immer wieder auch in Kompromiß und Toleranz, wie sie das persönliche Temperament oder die politische Lage oder wirtschaftliche Notwendigkeiten oder ideologisch immanente Gesichtspunkte nahelegen. Der Blick der Historiker war aber vielfach zu sehr darauf gerichtet, den Gang der großen Auseinandersetzungen, der lauten Gefechte und der generationenlangen Zwistigkeiten zu verfolgen. Der Entschluß, solchen Konfrontationen auszuweichen, führte demgegenüber nicht selten in den Windschatten der Ereignisse. Auch ließ sich das Zusammenspiel von Ursache und Wirkung auf diesem Feld nicht so leicht erkennen. Und schließlich macht es einen großen Unterschied, wieweit in diesem Zusammenhang eine etablierte Gesellschaftsordnung Toleranz gegen irgendwelche Substrukturen übt, indem sie darauf verzichtet, Konformismus mit Gewalt zu erzwingen, oder wieweit sich andererseits eine solche Substruktur tolerant der gedanklichen oder auch politischen Übermacht einfügt, anstatt sich zum äußersten Widerstand zu entschließen. Die Toleranz der mittelalterlichen Kirche gegenüber den jüdischen Gemeinden im westlichen und mittleren Europa beispielsweise ist eine andere Sache als etwa die Toleranz dieser selben Kirche gegenüber dem Judentum in ihrer Frühzeit im Untergrund des römischen Weltreichs. Jede entspringt anderen Möglichkeiten und Erwägungen. Die Toleranz der Übermacht gegenüber der Minderheit mag viel naheliegender erscheinen, und ist doch sicher schwerer zu üben; die Toleranz der Sekten gegenüber der Allgemeinheit empfielt sich zunächst zweifellos aus Selbsterhaltung, aber angesichts der nötigen gedanklichen Selbstabgrenzung ist sie durchaus nicht leicht zu begründen.

Weder die eine noch die andere Toleranz ist „echt“. Das hat das Sprachdenken längst erfaßt, weil es dem alltäglichen Gebrauch für gewöhnlich noch ein

⁴ So Robert Kalivoda, hier zitiert nach Eberhard, W.: Ständepolitik und Konfession. In: *Bohemia Sacra*. Düsseldorf 1974, S. 222—235, hier S. 230.

⁵ Lemberg, E.: *Ideologie und Gesellschaft*. Stuttgart 1972, bes. S. 167 ff.

Attribut empfiehlt, das den Opportunismus — und Opportunismus aller Art begleitet die Duldsamkeit nun einmal — auszuschließen beabsichtigt. Man spricht also von „echter“, von „wahrer“ oder „wirklicher“ Toleranz, und das macht wohl Reserven gegenüber dem Begriffsgebrauch an sich schon deutlich genug. Eine solche echte Toleranz sieht bei näherer Betrachtung dann auch tatsächlich aus wie die Quadratur des Kreises. Man kann sie jedenfalls nicht all denen zubilligen, die anderes Denken nicht deshalb duldeten, weil sie politische Gemeinsamkeiten höher stellen mußten, oder weil sie der wirtschaftliche Nutzen dazu anregte, oder weil sie sonst Repressalien fürchten mußten, oder weil ihnen die umstrittenen Gegenpositionen nicht als der Weisheit letzter Schluß erschienen, so wie manche Nachfahren der Stoiker im europäischen Humanismus sich gegenüber der Reformation verhielten, oder wie die Theisten der Aufklärungszeit den religiösen Pluralismus betrachteten, etwa nach Lessings berühmter Fabel von den Drei Ringen. „Echte“ Toleranz nährt sich dagegen vom immanenten Prinzip der Gewaltlosigkeit, im christlichen Bereich immer wieder dort vertreten, wo man versuchte, das Paradoxon der Welt aufzuheben, in der Weltferne der Klöster, kleiner Gemeinden oder großer spekulativer Entwürfe. Weil aber auch da noch endlich ein Gericht verheißen ist über Gut und Böse, ist sie selbst im gedanklichen Bereich eher Absicht und Anstrengung und wohl kaum je ein unbeirrter Vorsatz.

Dementsprechend ist Toleranz aller möglichen ideellen Dissonanzen in Europa natürlich nicht erst im hussitischen Böhmen durchgesetzt worden. Die frühe christliche Kirche lebte selbst davon und hielt sich im allgemeinen daran, während sie ihre eigenen Lehrstreitigkeiten ausdiskutierte, auch noch geraume Zeit später. Der große Augustinus formulierte dann um 400 das Prinzip von der Freiwilligkeit der Bekehrung, aber vom Zwang gegen Apostaten, wie es das Mittelalter übernahm und offensichtlich in Karls Sachsenpolitik oder in der sogenannten Slawenmission auch zur Rechtfertigung umfangreicher Gewaltmaßnahmen benützte⁶. In diesem Sinn fragte Thomas von Aquin, *utrum ritus infidelium sint tolerandi*⁷, und demselben Prinzip entsprach auch die begrenzte Toleranz der Zeit gegen Juden, Morisken oder Levantiner. Bekannt sind Toleranzeffekte aus der Begegnung des Abendlandes mit der islamischen Kultur, wie sie paradoxerweise nicht selten die Kreuzzugsbewegung vermittelte. Sie fanden Niederschlag in der französischen und in der deutschen Ritterspek oder etwa in der lateinischen Unterhaltungsliteratur des 12. Jahrhunderts, wovon Walter Map eine gute Anschauung vermittelt⁸.

Weniger bekannt sind Konsequenzen aus solchen Eindrücken von der mensch-

⁶ Kah1, H. D.: *Compelle intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts.* ZfO 4 (1955) 161—401.

⁷ Vgl. Thomas v. Aquin: *Summa theologiae* 2 II q 10 a 11.

⁸ Offensichtlich war die Meinung von einer zwanglosen menschlichen Toleranz gegenüber der islamischen Welt weit verbreitet. Im englischen wie im französischen Hofleben beispielsweise belegt sie neben anderen Autoren besonders die zwanglose Anekdotensammlung des Walter Map; dazu meine Münchner Dissertation 1952.

lichen Gleichwertigkeit im Bereich des, wenn man so sagen darf, zeitgenössischen Völkerrechts. Die Geschichte der abendländischen Kriegsraison ist noch nicht geschrieben. Sie müßte sich unter anderem auch damit beschäftigen, wie das Abendland seine außenpolitischen Unternehmungen im Laufe der Zeiten rechtfertigte, und natürlich bildete der Heidenkrieg dabei ein wichtiges Kapitel, dessen Herleitung Erdmann, Kahl und andere in Einzelheiten gezeigt haben, dessen generelle Begründung in der abendländischen Selbstgerechtigkeit aber jedenfalls nicht unbestritten blieb. So wendet sich Wilhelm von Tyrus, Erzbischof von Jerusalem, im 12. Jahrhundert gegen die Kreuzzugsideologie, nebenbei mit der Anerkennung religiöser Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam, weil er ihr einseitige Rechtsvorstellungen zuspricht. Er begreift die islamische Abwehr als eine gleichberechtigte Verteidigung und stellt sich damit gegen die herkömmliche Auffassung, daß es ein *bellum iustum ex utraque parte* nicht geben könne⁹. Weiter noch reichte die Verteidigung außerchristlicher Souveränitätsbegriffe und damit die völkerrechtliche Grundlage für Toleranz in der internationalen Politik zwei Jahrhunderte später bei den Angriffen des Paulus Wladimiri gegen den Deutschen Ritterorden. Wenn sich auch diese Auseinandersetzung mit dem polnisch-preußischen Gegensatz verknüpfte und also von innerabendländischen Interessen genährt wurde, vorgetragen auf demselben Konzil von Konstanz, das sich unnachgiebig gegenüber Hussens Gehorsamsverweigerung verhielt, so war sie doch nicht bloß ein nationaler Reflex¹⁰. Vielmehr entsprangen ihr bereits Dissonanzen zwischen Papst und Ritterorden im späteren 14. Jahrhundert in der Litauerfrage, wo die Kurie ebenfalls sehr duldsame Wege zwischen Mission, Orthodoxie und Heidentum gesucht hatte.

Das alles mag doch wenigstens beispielhaft verdeutlichen, daß dem christlichen Abendland auch vor den Auseinandersetzungen mit dem Hussitismus religiöse Duldsamkeit nicht geradewegs unbekannt war, wenn sich auch im Zug der stärkeren organisatorischen wie gedanklichen Profilierung und Verdichtung der Kirche seit dem 13. Jahrhundert, etwa seit dem Pontifikat des großen Innozenz III., die Reaktion der abendländischen Gesellschaft gegenüber Nonkonformisten im Inneren verfestigt und mit geistlicher und weltlicher Ketzerverfolgung verhärtet hatte. Das Neue am Hussitismus in der Geschichte der lateinischen Christenheit war dagegen der erfolgreiche Widerstand einer nonkonformistischen Gruppe in aller Öffentlichkeit. Das bestimmt den neuen Impuls der Toleranz, außerhalb wie innerhalb des revoltierten Landes.

⁹ Über Wilhelm von Tyrus zuletzt Schwinges, R. C.: Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken Wilhelms von Tyrus. *Saeculum* 25 (1974) 367—385.

¹⁰ Kahl, H. D.: Die völkerrechtliche Lösung der „Heidenfrage“ bei Paulus Wladimiri von Krakau († 1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung. *ZfO* 7 (1958) 161—209. Belch, St.: Paulus Wladimiri and his doctrine concerning international law and politics. 2 Bde. London 1965 mit d. älteren Literatur. — Dazu noch Górski, K.: *Historyczny kontekst myśli Włodkowicza* [Der historische Kontext des Denkens Włodkowicz]. *Znak* (1964) 911—918.

Toleranz, Duldsamkeit abweichender Interpretationen des religiösen Neuaufbruchs, hatten die Reformer selber in ihren eigenen Reihen nötig, kaum daß sie durch Aufruhr im Sommer 1419 zum politischen Faktor geworden waren, der in der Folgezeit im Ablauf der revolutionären Ereignisse in unterschiedlichen Gruppierungen zur beherrschenden Kraft im Lande wurde. Die radikalen Prediger mit ihrem chiliastisch erregten ländlichen Anhang gerieten bekanntlich sehr bald in Gegensätze zu den Prager Reformern, die untereinander wieder ein Meinungsspektrum bildeten vom radikalen Jakobellus von Mies bis zum beinahe katholischen Jan Přebor. In die Diskussion um den gerechten Krieg zur Verteidigung der Revolution mischte sich gleichzeitig auch die Abwehr von Chiliasmus und allgemeinem Widerstandrecht, und die berühmten vier Prager Artikel von 1420 sind bekanntlich ein Kompromißprodukt, das sich zudem unter den innerhussitischen Spannungen im Laufe der Zeit beträchtlich wandelte¹¹. Von da läßt sich die Reihe der Konfrontationen und Vermittlungen weiterführen, die immer wieder in Situationen geriet, in der die eine Seite die andere duldete, obwohl sie sich nur selbst im Besitz der Heilswahrheit glaubte. Demgegenüber stehen bedrohliche Augenblicke der inneren Auseinandersetzung, bis endlich tatsächlich bei Lipan die Kraft der radikalen Hussiten durch die Gemäßigten gebrochen wurde, aber nicht zugleich ihre religiöse Existenz. Tabor schloß bekanntlich einen Sonderfrieden mit Sigmund und berief sich später auf seine eigenen Kompaktaten, die Diskussion aber führte es fort, in entscheidenden Jahren zwischen 1441 und 1444 noch einmal vor dem Auditorium des Landtags, der erklären sollte, welche Richtung, die Taboriten oder die Gemäßigten unter der Führung Rokycanas, „dem Herrn Jesus Christus näher nachfolgt“¹². Die Taboriten beklagten sich hier, zehn Jahre nach Lipan, daß ihr Widersacher, der vom Landtag gewählte Erzbischof, die weltliche Gewalt gegen sie aufbringe, in Form eines Kleinkrieges gegen sie vorginge, nicht etwa, bei den bekannten Gegensätzen, „modo fraterno et caritativo“¹³. Die Taboriten bedauerten also die mangelnde Toleranz im hussitischen Lager. Einige Jahre später wurden sie tatsächlich gewaltsam vom künftigen „Hussitenkönig“ ausgeschaltet. Aber die innere Dissonanz wurde nun von anderen Kräften getragen, der Utraquismus spaltete sich in links und rechts, die Böhmisches Brüder standen dazu auf als neue Kraft, drei Generationen später überdies noch das Luthertum, und das alles mußte auf der Grundlage der Landeseinheit miteinander leben¹⁴.

¹¹ Nejedlý, Zd.: Prameny k synodám strany pražské a tábořské v letech 1441—1444 [Quellen zu den Synoden der Prager und der Taboriten in den Jahren 1441—1444]. Prag 1900, S. 9 ff. — Neuerdings dazu Lancinger, L.: Čtyři články pražské a podíl universitních mistrů na jejích vývoji [Die vier Prager Artikel und der Anteil der Universitätsmagister an ihrer Entwicklung]. AUC HUCP III/2 (1962) 3—61.

¹² Nejedlý: Prameny 95.

¹³ Ebenda 104.

¹⁴ Diese Entwicklung zeigt Eberhard: Ständepolitik.

Die Basler Kompaktaten erinnerten in einer Formulierung von 1433, noch geraume Zeit vor der Niederlage der Radikalen bei Lipan, an die Toleranzpflicht der Altkirchlichen und der Kelchgläubigen zueinander, auf der Grundlage der gemeinsamen Mutter Kirche¹⁵. Die Kompaktaten brachten im entscheidenden Verhandlungspunkt auch eine interessante Kompromißformel: die Kommunion unter einerlei Gestalt, so wird ausgeführt, sei eigentlich auch als eine Kommunion unter beiderlei zu betrachten, so wie im ganzen Christus Leib und Blut vereinigt sei. Kalivoda weist auf diese Formulierung als Kern der hussitischen Toleranz. Dem hält Eberhard aber treffend entgegen, daß eine solche Formulierung „für eine hussitische Sicht ein reiner Sophismus ist“¹⁶. Augenscheinlich handelt es sich auch um eine genuin katholische Argumentation, denn auf solche Weise hatte schon zweihundert Jahre früher Thomas von Aquin die Abkehr von der Kelchkommunion begründet¹⁷. In diesem Sinn gilt auch der Traktat Rokycanas De corpore Christi von 1436 gar nicht mehr dem Problem des Utraquismus, sondern richtet sich gegen die Taboriten und ihre Negation der Realpräsenz.

Das sind die gedanklichen Voraussetzungen für jene Basler Bestimmung, daß die böhmischen Priester im Sinn der Kompaktaten den Kelchgläubigen auch den Kelch, den Altgläubigen nur das Brot reichen sollten, so daß tatsächlich diese und jene Form der Kommunion aus der Hand desselben Priesters die Gläubigen am Altar hätte versöhnen können. „Quod si non fecerint, non sunt tolerandi . . .“¹⁸.

Von da führt die Auseinandersetzung zwischen Kelchnern und Katholiken in Böhmen immer wieder in Phasen der Duldsamkeit und gegenseitigen Anerkennung, wonach sich die Prager Universität etwa 1434, noch vor der Schlacht bei Lipan, freilich nur mit dem Rudiment von sechs Magistern der konservativen Gruppe, aber im Namen der Gesamtheit, unter Rektor Christian von Prachatitz mit der Kirche versöhnte und dafür die kaiserliche, später 1447 auch durch Nikolaus V. wieder die päpstliche Bestätigung ihrer Privilegien erreichte.

¹⁵ AČ III, S. 399: „... eos tamquam videlicet matris ecclesiae filios reverentes et oboedientes habeant, et fraterna dilectione contractarent.“

Der 1. Artikel der hier zitierten Kompaktaten erläutert: Wer una specie kommuniziere, tue das eigentlich auch sub utraque, den „sub qualibet specie est integer totus Christus“. Das ist, wie Kalivoda richtig erkannte, eine merklliche Veränderung der ursprünglichen hussitischen Forderung, etwa in dem Landtagsbeschuß vom 22. 12. 1433: „... aby přijímaní božího těla a krve jeho swaté užitečné a spasitedlné pod obojí zpuosobú, totiž chleba a wína, všem wuobec křesťanuom w Králowství Českého a Markrabství Morawském a na místech těch lidí ktož se nás w té při pridrží, přebýwajícím, od kněží řádných swobodně bylo podáwáno . . .“

Diese Formulierung richtet sich auf die Kelchkommunion „für alle Christen im Königreich Böhmen und der Markgrafschaft Mähren und an den Orten jener Leute, die sich in diesem Streit auf unserer Seite hielten, wohnend . . .“, das heißt, sie beabsichtigt eine räumliche Trennung der beiden Konfessionen. Die Regelung der Kompaktaten hingegen, die danach formuliert wurde, erlaubt ein ungetrenntes Nebeneinander beider Kommunikationsformen im ganzen Land.

¹⁶ Eberhard: Ständepolitik 230.

¹⁷ Nejedlý: Prameny 10.

¹⁸ AČ III, 430.

Für kurze Zeit wurde sie danach auch wieder von deutschen Katholiken besucht. Aber nicht nur am „rechten“, sondern auch am „linken“ Flügel des Utraquismus gab es entsprechende Toleranzpolitik, so vornehmlich den Beschluß des Kuttenberger Landtags von 1485, bei dem sich Hussiten und Katholiken auf den gegenseitigen Respekt der Kommunionen einigten, mit ausdrücklicher Anerkennung der Rechte jedes einzelnen Gläubigen in jeder Pfarrei unter Wahrung der Gewissensfreiheit, podle duowěření swého a swědomí¹⁹. Bis zu jenem Höhepunkt gegenseitiger Duldung, auf dem die volle religiöse Gleichberechtigung katholischer und utraquistischer Landeseinwohner unbeschadet ihrer Rechtsstellung, also ausdrücklich und wörtlich auch jedes Grunduntertanen, durch Ständebeschluß garantiert wurde, führte der Weg aber immer wieder einmal durch äußerste Spannungen, ja durch Bürgerkrieg, so daß die tolerante Atmosphäre in kurzer Zeit ebenso wieder umschlagen konnte, so wie der Kuttenberger Landtagsbeschluß 1485 seinerseits die Brüderunion ausdrücklich ausschloß. Das heißt: Grundlage der Toleranz von 1485 bildete die allseitige Anerkennung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie, welche gerade die Brüdergemeinde, in dieser Hinsicht Erbe der Taboriten, durch eine nur virtuelle Präsenz ersetzt hatte²⁰. Und den Toleranzakten stehen Gewaltakte gegenüber, mit denen die religiöse und natürlich auch die politische Situation verändert werden sollte, die sich darum entwickelte, so etwa der Handstreich Georgs von Podiebrad auf Prag 1448 oder der sogenannte zweite Prager Fenstersturz von 1483, mit dem sich die Prager „Linkstraquisten“²¹ gegen die Rekatholisierungstendenzen des ersten Jagellonenkönigs auf dem böhmischen Thron zur Wehr setzten und der auch zwei Jahre danach zum Anlaß für die Kuttenberger Toleranzbestimmungen wurde.

Man sieht also die böhmischen Verhältnisse insgesamt in einem Auf und Ab konfessioneller Duldung wie konfessioneller Spaltung, das in mancher Hinsicht sozusagen strukturell das Zeitalter des europäischen Konfessionalismus um hundert Jahre vorwegnahm, als Deutschland wie Frankreich um die Meisterung ähnlicher Fragen rangen, Toleranz manifestierten und wieder aufkündigten, wobei sich geradeso deutlich zeigte, daß Toleranz an sich ideell nicht leicht zu formulieren und historisch kaum zu verwirklichen ist. Andere Motive rückten in den Vordergrund, politische bekanntermaßen wie wirtschaftliche²², ehe in Böhmen wie in Europa die ganze Problematik zugleich mit der ständischen Libertät hinter dem Staatswillen des absoluten Fürstentums zurücktreten mußte.

Insofern erweist sich also der Hinweis des tschechischen Hussitologen Kalivo-

¹⁹ Dazu Eberhard: Ständepolitik 232 mit dem Urteil Kalivodas.

²⁰ Peschke, E.: Die Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit. Bd. I/1. Stuttgart 1935.

²¹ Diesen Ausdruck empfiehlt aufgrund seiner umfassenden Beobachtungen Eberhard: Ständepolitik 222 f.; vgl. dazu seine Bochumer Dissertation über Stände und Konfession. Ms. Diss. 1974, die demnächst in der Schriftenreihe des Coll. Car. veröffentlicht werden soll.

²² Darüber zuletzt instruktiv Hassinger, E.: Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit im 16. und 17. Jahrhundert. In: Gegenreformation. Darmstadt 1973, S. 332–356.

da auf die böhmische Toleranz als recht fruchtbar für das Studium des Modellcharakters der böhmischen Konfessionskämpfe überhaupt, so wie sich die husitische Revolution ihrerseits, nicht in plumpen Analogien, sondern in umsichtigem, die einzelnen Elemente wägenden Vergleich, mit großem Nutzen in die europäische Revolutionsgeschichte einführen läßt. Der böhmische Weg führte auf Landtageebene zu den sogenannten Lichtmeß-Artikeln von 1524, mit denen sich der Utraquismus als religiös formierte Ständegemeinde vornehmlich um die Aufhebung seiner inneren Dissonanzen bemühte, und dabei zugleich, wie Eberhard hervorhebt, in rationalem Optimismus „auf die schließliche Durchsetzung der besseren Einsicht ebenso vertraut wie auf das rationale Mittel der Schriftlesung, ein Kennzeichen von ‚Aufklärung‘²³“: „... et se invicem tolerant, donec etiam debiliores ad perfectiorem agnitionem pertinent²⁴.“ Die *Confessio Bohemica* von 1575 einigte danach alle böhmischen Nichtkatholiken, auch die Brüder mit ihren inzwischen stark calvinistischen Tendenzen, auf ein kaiserlich toleriertes Glaubensbekenntnis, aber die Praxis jener Zeit zeigt in den Augen eines Zeitgenossen eine solche Toleranz doch ein deutliches Stück zurückgefallen gegen jene Bestimmungen, die der Kuttenberger Beschluß von 1485 hundert Jahre zuvor zumindest auf der legislatorischen Ebene sanktioniert hatte. In Religionsdingen, meinte nämlich ein Beobachter aus dieser Zeit, habe ein jeder Herr auf seinem Grund und Boden die Verfügungsfreiheit. Zdeněk Kalista deutete das wohl treffend als die böhmische Variante des „*cuius regio, eius religio*“ im benachbarten Deutschland²⁵. Diese Praxis schränkt doch ein, was sich in der Theorie beobachten läßt und von Kalivoda als der Höhepunkt der böhmischen Toleranzentwicklung bezeichnet wurde²⁶; die Aufnahme auch der dritten europäischen konfessionellen Richtung des Reformationszeitalters, des Calvinismus nämlich, in seiner Gesinnungsgemeinschaft mit dem Brüdertum. Das brachte neben den schon früher tolerierten utraquistischen und lutherischen Konfessionen beim Fortbestand der katholischen Kirche im Land jene vielfältige böhmische Toleranz, welche die Stände garantierten und das katholische Königshaus respektierte. Der Majestätsbrief Kaiser Rudolfs von 1609 bedeutete demgegenüber nichts grundsätzlich Neues, sondern allenfalls verfassungsrechtlich Solideres.

IV

Für gewöhnlich erscheint diese böhmische Toleranz als ein Entgegenkommen der nichtkatholischen Stände gegenüber der katholischen Minderheit im eigenen Land, unter mehr oder minder deutlichem Druck der katholischen Majorität außerhalb Böhmens bis ins 16. Jahrhundert oder der katholischen Dyna-

²³ Eberhard: Ständepolitik 233.

²⁴ FRB VI S. 21 ff.; Art. 9 der sog. Lichtmeß-Artikel vom 29. 1. 1524. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Herrn Eberhard.

²⁵ Kalista, Zd.: Die katholische Reform von Hilarius bis zum Weißen Berg. In: *Bohemia Sacra*. Düsseldorf 1974, S. 110–144, hier S. 141.

²⁶ Die Zitate bei Eberhard: Ständepolitik 235.

stien seit 1471. Wichtig ist die Erkenntnis, daß es ebenso eine katholische Toleranzbereitschaft im Lande gegeben hat. Den Anfang machten katholische Barone in der Umgebung König Sigmunds bei der ersten Belagerung Prags im Sommer 1420, die sich um Vermittlung bemühten, ne tota terra annulletur, und tatsächlich waren danach auch die Belagerten bereit, einige Magister zur Diskussion um die Vier Artikel zu entsenden, man war, jedenfalls im Kreis der gemäßigten Prager, damals schon zum erstenmal ganz nahe an den Kompaktaten²⁷. Ein halbes Jahrhundert später wandte sich der Propst vom ehrwürdigen Wyschehrad, Prokop von Rabstein, ein kirchentreuer Humanist aus dem Bekanntenkreis des gerade regierenden Papstes Änea Sylvio Piccolomini, und über seinen Bruder — den ebenfalls katholischen Johann von Rabstein, Kanzler des „Hussitenkönigs“ Podiebrad — wohl gut mit den Bahnen der hohen Politik vertraut, gegen die Intentionen eines Bürgerkrieges der katholischen Herrenfronde. Er lehnte sie ab, auch wenn man nach Kirchenrecht den König zwingen könne, die Ketzer zu vertreiben, wie er sagte, wobei er eine Formulierung wählte, bei der das kirchenrechtliche „compelle intrare“ mit einem „expellere“ korrespondiert. Aber: „nec scio qua auctoritate id fieri potest . . .“²⁸. Man muß die moraltheologische und von den Hussitenmagistern ein halbes Jahrhundert früher so gründlich diskutierte Definition des bellum iustum kennen, um diesen Satz recht zu verstehen. Danach ist nämlich zum gerechten Krieg die auctoritas principis unentbehrlich. Die aber sieht Prokop augenscheinlich beim kirchlich gekrönten Georg von Podiebrad, und Georgs Toleranzpolitik gegenüber Ketzern, wie sie Prokop nennt, scheint ihm ganz verständlich und kein Grund, die Legalität König Georgs zu bezweifeln.

Ein besonderes Kapitel in dem ganzen Zusammenhang verdient die mährische Toleranz, seit 1525 deutschen Täufern verschiedener Schattierungen erwiesen, aus unterschiedlichen Motiven, selbstverständlich besonders auch aus wirtschaftlichen, weil man in dem durch manche Kriegszüge entvölkerten Land Bauern und Handwerker brauchte. Selbst Kardinal Dietrichstein von Olmütz, nach 1620 Wortführer der gewaltsamen Gegenreformation, duldete zuvor Täufer auf seinen Gütern und hatte sogar einen huterischen Leibarzt. Aber mitunter tauchte auch das religiöse Motiv auf in den Stellungnahmen dieser mährischen Toleranz, die Jaroslav von Pernstein 1535 schon ganz allgemein dem König empfohlen hatte, und die 1557 Katharina Zell mit den Worten beschwor: „Die armen Täufer, da Ihr so grimmig zornig über sie seid und die Obrigkeit allenthalben über sie hetzet, wie ein Jäger die Hunde auf ein Wildschwein und Hasen. Sie bekennen doch auch Christum mit uns. Da man sich in einigen Dingen nicht vergleichen können, soll man sie deswegen verfolgen und Christum in ihnen, den sie doch mit Eifer bekennen“²⁹.

²⁷ FRB V, S. 390 nach dem Bericht des Lorenz von Březova. Zum Gang der Ereignisse vgl. demnächst meinen Aufsatz: Vom Vítkov bis zum Vyšehrad, im Historischen Jahrbuch (im Druck).

²⁸ Johann von Rabstein: Dialogus (1469), hier zitiert nach Kalista: Die katholische Reform 118.

²⁹ Loserth, J.: Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. AÖG 81 (1894), hier S. 71.

Der Universalismus des Jan Amos Comenius fand dann zu einer neuen Grundlage der Toleranz, aber nicht mehr in Böhmen, sondern im Kreis der böhmischen Exulanten. Diese Toleranz führte über das hinaus, was die ungelehrte Katharina Zell mit gütigen Worten beschrieben hatte, nämlich den „Vergleich“ auf der Grundlage des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses. Comenius hatte die Arme viel weiter geöffnet, um alle Religiosität zu erfassen, soweit sie nur gottgläubig war. Das war mehr als jene Konkordanzversuche der christlichen Gemeinsamkeiten, wie sie im Jahrhundert der deutschen Reformation von Georg Witzel oder hundert Jahre danach von Georg Calixt betrieben wurden, mit dem Comenius bei den Thorner Religionsgesprächen 1645 wirkte³⁰. Interessanter als die Brücke zwischen dem mährischen Pädagogen und dem Helmstädter Professor ist aber die Verbindung des Comenius mit dem Kapuzinerpater Valerian Magni in derselben Sache, genährt von Magnis Ablehnung jeder Gewaltmission und begleitet von seiner ausgedehnten diplomatischen Tätigkeit während und nach dem Dreißigjährigen Krieg im östlichen Mitteleuropa³¹. Sie ist noch wenig erforscht. Damit ist zudem die Toleranz im böhmischen Barock trotz Dragonaden und Exulanten nicht erschöpft, auch wenn man davon absieht, aus jenem Jahrhundert an der habsburgischen „legenda nera“ zu spinnen, das doch in Frankreich die Aufhebung des Ediktes von Nantes erlebte, in der Oberpfalz eine ähnliche Unterdrückung der Ständeopposition wie in Böhmen, das achthundert protestantische Familien aus der Steiermark ins Exil trieb, ebenso wie nun endgültig die mährischen Täufer, aber gleichzeitig im Prager Frieden 1635 eine bemerkenswerte konfessionelle Toleranz im böhmischen Kronland Schlesien stabilisierte. Toleranz in Böhmen im sogenannten dunklen Zeitalter des Barock ist in vieler Hinsicht noch ein Forschungsproblem. Sie bemühte sich nicht nur in der großen und bekannten Auseinandersetzung auf diplomatischem Parkett um eine milde Form der Rekatholisierung, sondern sie hinterließ auch ihre Zeugnisse und Aktionen auf Kanzeln, auf Schlössern und in Amtsstuben, deren Ertrag erst noch gesichtet und gesammelt werden will.

V

Immerhin blieb in Böhmen und Mähren offensichtlich die Mehrkonfessionalität erhalten, im Untergrund zumindest und in fadenscheinigen Traditionen, ehe sie im 18. Jahrhundert durch die Pietisten-Literatur aus Deutschland und durch die Protestantenmission aus Ungarn wiederbelebt wurde. Auch das berühmte josephinische Toleranzpatent von 1781 entsprang teils der Einsicht in

³⁰ Blekastad, M.: Comenius. Oslo 1969, S. 404 ff. — Zur neuesten Kenntnis über den katholischen Toleranztheologen Witzel vgl. die soeben begonnene Schriftenreihe zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung Bd. 1 (1975) und Trusen, W. in: Fuldaer Geschichtsblätter 50 (1974) 50—65.

³¹ Eine weitgreifende Übersicht dieser Entwicklung bei Blekastad; eine knappe Skizze über Comenius habe ich in Kindlers Lexikon: Die Großen der Weltgeschichte. Bd. 5. Zürich 1974, S. 695—707, versucht.

Notwendigkeiten, die man für übergeordnet ansah, und teils dem unmittelbaren Druck eines drohenden Aufstands. Von den Ursachen dieses Aufstands in der mährischen Walachei hatte F. Bednář schon vor fünfzig Jahren berichtet. Drei katholische Missionare, Angehörige des aufgehobenen Jesuitenordens, hatten auf ihren Reisen 1777 die Existenz eines Toleranzpatentes behauptet, um die versteckten Anhänger des Protestantismus fassen zu können. Über die Folgen erschrecken Sie selbst³². Sechzig Gemeinden Ostmährens bekannten sich nun offen zum Protestantismus, die Bewegung drohte nach Westen überzugreifen, eine letzte katholische Gegenaktion im toleranten Sinn des aufgeklärten Katholizismus vermochte sie nur einzudämmen. Soweit der Druck von unten³³; gleichzeitig aber waren auch die Voraussetzungen am kaiserlichen Hof entsprechend gereift. Längst war nicht der Christ dieser oder jener Konfession, sondern ganz entschieden der Staatsbürger in den Mittelpunkt der Staatsfürsorge gerückt. Diesem Staatsbürger wollte man nicht nur Dienst aufbürden, sondern auch den Weg zur persönlichen Entfaltung weisen, und bei diesem Unternehmen verbot sich schließlich eine gewaltsame Entkonfessionalisierung von selbst. Karl Heinrich Seibt dozierte 1771, „daß kein Staat einer dauerhaften und auf alle Classen der Bürger ausgebreiteten Glückseligkeit genießen könne, dessen Bürger nicht zu demjenigen Grade der moralischen Vollkommenheit, dessen sie fähig sind, ausgebildet werden“³⁴. So kam es 1777 zu den Richtlinien einer stillen Duldung, 1781 zu dem berühmten Patent, das die Erwartungen vieler aufgeklärter Geister in ganz Europa erfüllte und einmal mehr, wie schon seit einer Generation unter der bedächtigeren, aber nicht minder zielbewußten Politik der großen Kaiserin, das Haus Österreich vor den Augen der Welt als den Träger des Fortschritts erscheinen ließ³⁵.

Das Zeitalter des Konfessionalismus war damit in Böhmen zu Ende gegangen, auch wenn die katholische Religion noch weiterhin den Staat trug, die Con-

³² R. J. Wolny, der 1973 diese Entwicklung umfassend darstellte, stützt sich bei der Schilderung dieser Zusammenhänge auf eine Quellenpublikation von F. Bednář 1931. Übrigens hatte Bednář bereits 1931 in der Prager Rundschau S. 385—404 selbst einen Abriss der Ereignisse nach seiner Quellenedition gegeben und dabei, wie der Vergleich mit Wolny zeigt, die Abläufe im wesentlichen dargestellt.

³³ Zum Verständnis aller möglichen Strömungen, wie sie in Ostmähren 1777 zum Aufstand führten, dient wohl auch eine anonyme Flugschrift, fiktiv aus dem 30jährigen Krieg, augenscheinlich auf die Mitte des 18. Jahrhunderts zu beziehen, auf die mich Herr Dr. G. Baumann nach einem Fund in der Bamberger Bibliothek hinwies. Hier wird in traditioneller apokalyptischer Weise ein Blutgericht über Kirche und Staat vorhergesagt, mit sehr bezeichnenden Anklagen an den hussitischen Chiliasmus und dessen Welterneuerungswünschen aus dem Blut der vielen Entarteten.

³⁴ K. H. Seibt, ausdrücklich um „Ehrerbietung für die geheiligte Religion“ bemüht, bereitet doch jenem distanzierten Respekt vor dem Individuum den Weg, aus dessen Geist die josephinische Toleranzpolitik schon lange vor 1781 gefördert wurde. Hier zitiere ich aus seiner Rede: Von dem Einflusse der Erziehung auf die Glückseligkeit des Staates. Hrsg. von K. Wotke. Wien-Leipzig 1907 (Beiträge zur österreichischen Erziehungs- und Schulgeschichte 9).

³⁵ Zum Begriff vgl. auch Weinzierl, E. / Fischer: Der Toleranzbegriff in der österreichischen Kirchenpolitik. Berichte des XII. Internationalen Historikerkongresses. Wien 1965, Bd. 1, S. 144.

fessio Bohemica von 1575 von der Toleranz ausgeschlossen war und die lutherische Kirche ihre Anhänger still versammeln sollte, mit Kirchen nur in Seitengassen und ohne Türme. Das war aber nicht entscheidend. Entscheidend blieb, daß fortan in wachsendem Maß die konfessionellen Auseinandersetzungen aus den Köpfen der Menschen zurücktraten, und damit auch das Problem der Toleranz.

Die Wahrheit ist eins und unteilbar. Religiöse Toleranz, in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses getreten, bringt jede orthodoxe Gedankenführung ins Dilemma und läßt sich, als Programm, nur aus sekundären Notwendigkeiten herleiten. Deshalb bleibt es uns aufgetragen, die Toleranz wie die Intoleranz aus der Wurzel des reformatorischen Anliegens zu begreifen. Das neue Toleranzproblem, das die böhmische Geschichte nach einer eigentlich glücklichen Phase zwischen Napoleon und dem Vormärz zu bewältigen hatte, in der sich zunächst nichts anderes als ständischer Patriotismus mit werbender Kraft im Bürgertum zu entfalten schien, dieses neue Toleranzproblem also, in nationalen Fragen, wog weit schwerer: es war nicht eine Frage des Bekenntnisses, sondern der Herkunft, wenn nicht gar der Wesenheit, der Kollektivseele im Sinn romantischer Definitionen. Deshalb war jede Bekehrungshoffnung ausgeschlossen. Deshalb führte es auch am Ende in die böhmische Katastrophe.