

## DER WEG ZUR KOEXISTENZ: KAISER SIGMUND UND DAS ENDE DER HUSSITISCHEN REVOLUTION

Von Winfried Eberhard

Die ältere Geschichtsschreibung hat Kaiser Sigmund als oberflächlichen, unstet schwankenden und erfolglosen Herrscher abgeurteilt. In der tschechischen Historiographie trat dazu das Bild des intransigenten, konservativen Bekämpfers von Reform und hussitischer Reformation, vor allem schließlich des verschlagenen, ja verlogenen Diplomaten<sup>1</sup>. Seine Leistungen in der Konzilspolitik und in der Reichsreform werden inzwischen mehr gewürdigt, ebenso die Tatsache, das Hussitenproblem überhaupt gelöst zu haben. Sigmunds Hussitenverhandlungen und seine folgende Politik in Böhmen sieht die tschechische Forschung allerdings überwiegend noch unter den negativen Vorzeichen des politischen Betrügers und kirchlichen Reaktionärs. Kontrastiert man nun die kompromißfeindliche Intransigenz Sigmunds gegenüber den Hussiten am Beginn der böhmischen Revolution mit den von ihm 1436 akzeptierten Ergebnissen am Ende, so stellt sich nicht nur die Frage, worin die Hussiten sich verändert hatten und warum sie sich zur Verständigung bereit finden konnten, sondern auch, was der Kaiser in diesem Prozeß von über zwanzig Jahren – seit der Verurteilung des Jan Hus – dazulernte und unter welchen objektiven Bedingungen er seine Politik verändert haben könnte. Die Koexistenz von Kirche und Ketzern, die er am Anfang für unmöglich hielt, war jedenfalls am Ende das akzeptierte, zumindest hingenommene Ergebnis. Damit verbindet sich Kaiser Sigmund auch mit dem Beginn der böhmischen Toleranzgeschichte, mit einer Hinwendung zur Moderne, die ihm von Koller auch in manch anderer Hinsicht attestiert wird.

Der allgemeinen europäischen Historiographie ist es jedoch wenig bekannt, daß sich religiöse Toleranz in einer Gesamtgesellschaft am frühesten in Böhmen und Mähren entwickelte, und zwar aus der hussitischen Revolution heraus über den Zeitraum von fast zweihundert Jahren hin bis zur Konföderationsakte des Ständeaufstands von 1619<sup>1a</sup>. Dabei ging es gewiß nicht um das aufklärerische, moderne Verständnis von

<sup>1</sup> Zur Auseinandersetzung mit der älteren Forschung vor allem die neuere Würdigung von Koller, Heinrich: Sigismund 1410–1437. In: Kaisergestalten des Mittelalters. Hrsg. v. Helmut Beumann. München 1984, 277–300.

<sup>1a</sup> Literatur dazu bei Eberhard, Winfried: Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttenberger Religionsfriedens von 1485. *Communio Viatorum* 19 (1986) 129–154, hier 150, Anm. 28. – Zur mittelalterlichen Geschichte des Toleranz- und Intoleranzdenkens Schreiner, Klaus: „Duldsamkeit“ (*tolerantia*) oder „Schrecken“ (*terror*). In: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter*. Hrsg. v. Dieter Simon. Frankfurt/M. 1990, 159–210. – Ders.: Art. „Toleranz“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 6. Hrsg. v. Reinhart Koselleck. Stuttgart 1990, 445–605, besonders 454–470.

Toleranz im Sinne einer Gewissensautonomie des Individuums, auch wenn im Lauf der Entwicklung das Problem der persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit, ebenso wie in der deutschen Reformation, zuweilen thematisiert wurde<sup>2</sup>. Es ging auch nicht um Toleranz aufgrund einer rationalen, aufgeklärten Einsicht, sondern um eine politisch-gesellschaftliche Notwendigkeit. Das Problem der Toleranz stellte sich nämlich prinzipiell im Verhältnis zwischen gesellschaftlich-ideologischen Großgruppen, die gegensätzliche Orientierungsnormen und Wertsysteme ausgebildet hatten – und zwar nicht in irgendeinem Teilbereich des Wertsystems, sondern in den religiösen und gesellschaftlichen Normen, die bislang das Handeln der Gesamtgesellschaft grundsätzlich orientiert, begründet und integriert hatten<sup>3</sup>. Indem dadurch die Einheit der Gesellschaft auf dem Spiel stand, wurde das Toleranzproblem real virulent und politisch aktuell.

Eine grundlegende Voraussetzung für eine tolerante Konfliktlösung, für das Zulassen und Aushalten der Gegensätzlichkeit der entstandenen Gruppen in einer politisch anerkannten und organisierten Form, bestand zunächst in der Erfahrung, daß eine gewaltsame Lösung zur Einigung der Gesellschaft nicht durchsetzbar war – weder durch eine Restituierung des alten noch durch Totalisierung des revolutionären neuen Wertesystems. Der Zwang zu einem Weg in Richtung auf irgendeine Form von Toleranz war also erstens dadurch bedingt, daß die gegensätzlichen religiösen Gruppen sich machtpolitisch-militärisch durchsetzten und behaupteten, daß also der Gegner sich nicht mehr eliminieren ließ. Diese Nichtreduzierbarkeit der Gegensätze auf eine alte oder neue Einheit hin erzwang den allmählichen Verzicht auf Gewalt und zugleich die Suche nach einem neuen ideologischen und politischen Modus vivendi organisierter Koexistenz. Beides, der Verzicht auf die einheitliche Totallösung einerseits und der Weg zur organisierten Koexistenz andererseits, bildeten keine sukzessiven Phasen, sondern entwickelten sich gleichzeitig, da sie einander bedingten<sup>4</sup>.

Diese Problematik ergab sich historisch zum ersten Mal mit der hussitischen Revolution, da sie auch erstmals im Mittelalter eine Gesellschaft auf religiösem Gebiet in gleichgewichtige Gruppen spaltete und diese Spaltung nicht mehr auf die frühere religiöse Einheit zu reduzieren war. Wie später in der Französischen Revolution, so stellte sich auch in der hussitischen schließlich die Hauptfrage, wie sie zu beenden, d. h., wie sie in einen Zustand einer neu stabilisierten Gesellschaft zu überführen wäre, ohne den Kern ihrer Ziele aufzugeben. Für die Revolutionäre verschiedener Richtungen stand aber in diesem Prozeß gerade dies wiederum in Frage und mußte durchgekämpft werden: Was war der unverzichtbare Kern der revolutionären Ziele, wie weit waren Zugeständnisse möglich und nötig, um in der einheitlichen Gesellschaft die

<sup>2</sup> Eberhard: Entstehungsbedingungen 143–146.

<sup>3</sup> Dazu vor allem Lemberg, Eugen: Ideologie und Gesellschaft. Eine Theorie der ideologischen Systeme, ihrer Struktur und Funktion. Stuttgart u. a. 1971. – Schreiner: Toleranz 448 betont ebenfalls „die Legitimations- und Integrationsfunktion“, die der christliche Glaube in der Gesellschaft zu erfüllen hatte. Allerdings spielte diese Funktion eine um so größere Rolle, je mehr die Gesellschaft sich seit dem 12. Jahrhundert differenzierte, nicht so sehr „in einer wenig ausdifferenzierten Gesellschaft“.

<sup>4</sup> Zu diesen Thesen ausführlicher Eberhard: Entstehungsbedingungen 131–133.

neuen Werte zur Geltung zu bringen? Den Hussiten kam es selbstverständlich darauf an, möglichst viel aus ihrem Programm der Vier Artikel und aus den revolutionären Veränderungen inhaltlich zu fixieren und in der politischen Organisation wie in der geographischen Ausdehnung zu konsolidieren. Für die Herrschaftsinstitution dieser Gesellschaft, konkret: den Thronprätendenten Sigmund, ging es ebenso um das Problem, wie die böhmische Gesellschaft ihre Einheit und ihren Bestand, den „Frieden“ also, wiedergewinnen und dadurch eine neukonsolidierte politische Herrschaft ermöglichen konnte. Stabilisierung der Revolution und Stabilisierung von Herrschaft sind so nur zwei strukturelle Aspekte eines Sachverhalts. Es handelt sich dabei weniger um subjektive Absichten – etwa die reaktionären Sigmunds oder die radikalen der Taboriten –, sondern um strukturelle Konstellationen bei der Überführung der hussitischen Revolution in einen neuen politischen Zustand. Dieses prinzipielle Ziel aller Beteiligten mußte – da die permanente Revolution in der Realität ein Paradox ist – in einem siebenjährigen (1429–1436) konkreten dialektischen Lern- und Diskussionsprozeß erstritten werden.

### *Frieden und Gewalt*

Die erste Voraussetzung, um überhaupt eine Lösung des langjährigen Konflikts zwischen den Hussiten und Katholiken, zwischen den böhmischen Ländern einerseits und König und Kirche andererseits, gemeinsam suchen zu können, war die beiderseitige Bereitschaft, die *via belli* aufzugeben zugunsten der *via pacis*. Die Einsicht in die Unmöglichkeit, ganz Böhmen und Mähren einer Totallösung im Sinne einer der beiden Seiten gewaltsam zu unterwerfen, erforderte allerdings die entsprechende konkrete Erfahrung.

### *Die hussitische Seite*

Als am Beginn dieses Weges König Sigmund den Hussiten Friedensgespräche anbot, zeigten bereits die Vorverhandlungen der hussitischen Stände in Prag (Februar 1429), daß die Adelsstände, Prag-Altstadt und die Taboriten Prokops des Großen zum Gewaltverzicht bereit waren, falls der König die Vier Artikel prinzipiell akzeptierte, also Religionsfreiheit einräumte. Die Waisen (Orebiten) und Prag-Neustadt strebten jedoch noch eine Totallösung im hussitischen Sinne an und forderten, daß Sigmund sogar mit ganz Ungarn den hussitischen Biblizismus und den Laienkelch übernehme. Dahinter stand die Tendenz des hussitischen Universalismus zur Reform der gesamten Kirchen nach dem hussitischen Modell. Als die Vorschläge Sigmund überbracht wurden, vereinbarte man immerhin einen Waffenstillstand bis zu den Verhandlungen in Preßburg im März 1429<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A s c h b a c h, Joseph v.: Geschichte Kaiser Sigmunds. 4 Bde. Hamburg 1845, ND 1964, hier Bd. 3, 337. – Zu den Preßburger Verhandlungen M a c e k, Josef: Die Versammlungen von Preßburg 1429. Folia diplomatica 1 (1971) 189–208. – H e r r e, Hermann: Die Hussitenverhandlungen auf dem Preßburger Reichstage vom April 1429. QFIAB 2 (1899) 307–316. – B a r t o š, František M.: Z bratislavské schůzky krále Zikmunda s husitskými vůdci r 1429

Darüber hinaus ging es bei diesen Gesprächen ebenso wie dazwischen auf dem Prager Mai-Landtag sogar um einen zweijährigen Waffenstillstand mit den Ländern des Königs bis zur Eröffnung des künftigen Konzils<sup>6</sup>. Sollte doch der Boden bereitet werden für einen Verständigungsweg, der in der Tat mit dieser Fühlungnahme 1429 begann.

Hauptgegenstand der Gespräche bildeten nämlich bereits das Drängen der Hussiten, auf dem Konzil gehört zu werden, und ihr Anliegen, der Universalkirche vorzutragen zu können – hier schon mit der Forderung nach der Bibel und den an ihr zu messenden Kirchenvätern als unparteiischer Verhandlungsnorm, entsprechend dem späteren „Egerer Richter“ von 1432 – sowie die Annahme Sigmunds als König<sup>7</sup>. Die Verhandlungen scheiterten vor allem an den hussitischen Bedingungen, die Sigmund schon zehn Jahre zuvor abgelehnt hatte und die er auch jetzt nicht zu akzeptieren bereit war, zumal er dem Konzil nicht vorgreifen und es von vornherein schwächen wollte. Aber anders als zehn Jahre zuvor schien jetzt die Verständigungsbereitschaft auf beiden Seiten gewachsen zu sein, nicht zuletzt auch bei dem sonst immer kriegsbereiten Taboritenführer Prokop dem Kahlen.

So tauchte auch in den beiden folgenden Jahren in den hussitischen Manifesten verschiedentlich die Idee eines allgemeinen christlichen Friedens auf. In zwei lateinischen Manifesten<sup>8</sup> vom Mai 1430 stellten die Prager und ihre Geistlichkeit der Christenheit den Wunsch vor Augen, Friede und Wahrheit möchten die Spaltung der Kirche und den Haß vertreiben. „Litium eliminetur materia bellorumque inquieta rabies, res, populos ac regna demoliens ... pax pullulet, oriatur concordia fraterneque caritatis fervor Domino largiente succrescat ...“<sup>9</sup>. Ja, sogar die Taboriten riefen in einem deutschen Manifest zum Religionsgespräch in rationaler Prüfung der Heiligen Schrift auf: „nieman überwinde den andern mit gewalt oder mit boser listikeit, sunder allein mit dem wort gotz“<sup>10</sup>. Allerdings wird gerade an diesen Manifesten andererseits die Dialektik zwischen hussitischer Friedens- und Kriegsbereitschaft deutlich. Man wollte den Frieden nämlich erreichen über eine freie Disputation, die unter der Norm der „sola scriptura“ den Hussiten ermöglichen sollte, die Christenheit von der Wahrheit der vier hussitischen Artikel zu überzeugen, zu bekehren und sie so zu einer allgemeinen Reform im Sinne der Vita apostolica zu bringen<sup>11</sup>. Sollten die Bischöfe und

[Aus den Preßburger Zusammenkünften König Sigmunds mit den hussitischen Führern im Jahre 1429]. ČMM 49 (1925) 170–195.

<sup>6</sup> Archiv český (Im folgenden zit. als AČ) VI, 421 f.

<sup>7</sup> Hrejsa, Ferdinand: Dějiny křesťanství v Československu [Die Geschichte des Christentums in der Tschechoslowakei]. 6 Bde. Praha 1947–1950, hier Bd. 2, 227 f. – Der Prager Landtagsbeschluss in AČ VI 421–422.

<sup>8</sup> Bartoš, František M.: Manifesty města Prahy z doby husitské [Die Manifeste der Stadt Prag aus der Hussitenzeit]. Praha 1932, 302–309.

<sup>9</sup> E b e n d a 305.

<sup>10</sup> Neun Texte zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Deutschland während des 14. und 15. Jahrhunderts. Hrsg. v. Alexander Reifferscheid. Greifswald 1905, 15.

<sup>11</sup> „ut totus orbis terrarum luculenter agnoscat, quia causam nostram et eius merita pandere toti ecclesie catholice ab inicio semper fuimus et sumus parati ...“ Bartoš: Manifesty 304. – „... easdem sacratissimas veritates ... amplexi suscepimus ... et ad eorum cognicionem, dileccionem et observanciam salutarem totam Dei ecclesiam ab inicio semper optavimus et

Theologen sich nicht bekehren, so werde man sie dazu zwingen oder vertreiben, wie die Taboriten verkündeten, während die Prager die Gewalt nur als Verteidigung des Evangeliums mit einem geläufigen juristischen Grundsatz legitimierten<sup>12</sup>. Für diesen bekannten hussitischen – nicht nur taboritischen – universalistischen Messianismus konnten Eintracht und friedliche Ruhe nicht das erste Ziel sein; in erster Linie ging es ja um den wahren Frieden, die Wiederherstellung der rechten Weltordnung im augustinischen Sinne und nach der scholastischen Kriegslegitimation<sup>13</sup>.

Nachdem aber die Einsicht reifen mußte, daß sich nicht die gesamte Ordnung der Christenheit nach hussitisch-biblischem Programm verändern ließ, stellte sich die Frage, wie weit man diesen Anspruch inhaltlich ebenso wie geographisch reduzieren konnte und wollte, um die Revolution überhaupt zu stabilisieren – auf die Länder König Sigmunds, wie man es 1429 forderte, und auf die Nachbarregionen, auf die böhmischen Länder allein oder sogar nur auf einen stabilisierten oder verbesserten Status quo innerhalb Böhmens und Mährens – und wie weit man dafür noch kriegerische Mittel einsetzen wollte.

Die gemäßigten Hussiten – Prager Altstadt, andere Städte, Adel – erstrebten bereits in ihren Manifesten lediglich die freie Anhörung und Disputation vor dem allgemeinen Konzil und die kirchliche Anerkennung ihrer Lehre und Praxis, freilich noch mit dem Ziel einer allgemeinen Kirchenreform gemäß eben dieser Praxis<sup>14</sup>. Kriegsgewalt jedoch sahen und praktizierten sie nicht mehr offensiv, sondern lediglich als aufgenötigte Verteidigung des Hussitismus. Konsequenterweise nahmen sie daher auch 1431 am Zug gegen das letzte, vom päpstlichen Konzilslegaten Giuliano Cesarini geführte Kreuzheer teil. Zugleich setzten sich in diesen Kreisen aber praktische Friedensinteressen durch. Die arrivierten Adligen und Bürger, die in den Besitz von Kirchen- und Königsgut gekommen waren, sahen trotz des Sieges bei Taus keinen Sinn mehr in weiteren Kämpfen, die das Erreichte ja nur gefährden konnten,

---

nunc optamus venire.“ Ebenda 302. – Oder noch prägnanter in einem Manifest vom 21. Juli 1431: „quod tota una nobiscum Dei viventis militans reformetur Ecclesia in capitibus suis pariter et membris iuxta sacre scripture doctrinam.“ Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges. Hrsg. v. Franz Palacky. Bd. 2. Prag 1873, 229 (im folgenden zit. als UB). – Daß der Kampf um die Wahrheit hier nur ausgeweitet wurde auf das Feld der Disputation, das Wahrheitsverständnis zumal der Taboriten aber intolerant blieb („veritas vincit“), erläutert Molnár, Amedeo: Zur hermeneutischen Problematik des Glaubensdisputis im Hussitentum. *Communio Viatorum* 29 (1986) 1–14, hier 4.

<sup>12</sup> Neun Texte 15. – „quod vim vi repellere omnes leges et omnia iura permittant.“ Bartoš: Manifesty 303. – Ebenso in dem Manifest von 1431 noch vor dem Sieg bei Taus: „vim vi cogemur repellere, quemadmodum omnes leges et omnia iura permittunt.“

<sup>13</sup> Auf diese hussitische Dialektik zwischen Krieg und Frieden macht aufmerksam Molnár, Amedeo: Mír v husitském myšlení [Der Frieden im hussitischen Denken]. HT 4 (1981) 21–30, wenn er schreibt, in der Tat sei die Zeit der Hussitenkriege gerade auch eine Zeit der hussitischen Frieden gewesen (22), und die Hussiten hätten die Revolution gerechtfertigt im Namen des wahren Friedens (27).

<sup>14</sup> Diese Forderung noch in einem Manifest wenige Wochen vor dem Sieg über das Kreuzheer bei Taus 1431. UB II 229. – Dem entsprochen auch ihre Vorstellungen bei den Verhandlungen mit Sigmund in Eger im Mai 1431. Molnár, Amedeo: Chebský soudce [Der Egerer Richter]. In: Soudce smluvený v Chebu. Sborník příspěvků přednesených na sympoziu k 550. výročí. Cheb 1982, 9–37, hier 9–13.

zumal angesichts der zunehmenden Wirtschaftskrise infolge der Kriegsverwüstungen und der Blockade<sup>15</sup>. Der dem Krieg und dem taboritischen Radikalismus abgeneigte hussitische Hochadel brachte sich Anfang der dreißiger Jahre auf den Landtagen politisch wieder stärker zur Geltung und gruppierte sich hier um die Barone Meinhard von Neuhaus und Hynek Ptáček von Pirkstein<sup>16</sup>. Für das Prager Bürgertum, dessen gesellschaftliche und politisch-rechtliche, aus der Revolution hervorgegangene Situation sich stabilisiert hatte, war die ökonomische Lage immer noch schwierig. Eine Erholung wurde durch den Krieg und die wirtschaftliche Isolierung verhindert<sup>17</sup>. Die politischen Interessen der gemäßigten Hussiten tendierten also verständlicherweise zur Stabilisierung des Status quo der Revolution. Sie erkannten aus ihrer Interessenslage frühzeitig die Unmöglichkeit einer hussitischen Totallösung, einer monistischen hussitischen Gesellschaft oder gar Gesamtkirche.

Am stärksten neigten die radikalen Taboriten – und zwar weniger deren politische Führer wie Prokop, sondern die Berufskämpfer – zur Fortführung des Krieges. Aber auch Prokop war nie ganz zum Verzicht auf die Waffen bereit, nicht einmal 1433 während der Verhandlungen mit dem Basler Konzil<sup>18</sup>. So fiel er 1429 – diesmal noch zusammen mit den Waisen, den Pragern und dem hussitischen Adel – in Meißen und Franken ein; im nächsten Jahr zogen Taboriten bzw. Waisen nach Ungarn, Mähren, Westböhmen und Schlesien und wieder nach Franken, 1431 nach dem Sieg bei Taus nach Österreich, Schlesien und Ungarn, 1432 in die Oberlausitz, nach Schlesien und Ungarn<sup>19</sup>. Zum einen verfolgten die Radikalen dabei das praktische Ziel der Versorgung Tausender Kämpfer der Feldheere, zum anderen waren sie zur Offensivverteidigung gegen Angriffe katholischer Adliger oder Nachbarfürsten genötigt, und schließlich versuchten sie auch, innerhalb der böhmischen Länder noch Terrain für den Hussitismus zu gewinnen. Vor allem aber beabsichtigten die Taboriten mit solchen kriegerischen Aktionen, auf die innerböhmischen Hussitengegner ebenso wie auf das Konzil, König Sigmund und Reichsstände besonderen Druck auszuüben, um sie zu größerer Kompromißbereitschaft und ideologischem Entgegenkommen, zumindest zu ernsthaften Verhandlungen zu zwingen. Auch dies gehört zu jener Dialektik von Frieden und Krieg, da die wesentliche Bedingung für einen Lernprozeß in Richtung auf tolerante Koexistenz nicht eine intellektuelle, theoretische Einsicht war, sondern der machtpolitische Zwang zum Ausgleich, die Nötigung zur Einsicht also.

Dieses Motiv bewog auch die Taboriten und Orebiter besonders zu jener neun-

<sup>15</sup> Macek, Josef: *Jean Hus et les traditions hussites (XVe–XIXe siècles)*. Paris 1973, 185 f. – Kejř, Jiří: *Husité [Die Hussiten]*. Praha 1984, 164 macht auf die Friedensbereitschaft aufmerksam, die der Prager Chronist Laurentius von Březová sogar in seinem „Lied über den Sieg bei Taus“ 1431 besingt.

<sup>16</sup> Polívka, Miloslav: *K vývoji české společnosti na přelomu 20. a 30. let 15. století [Zur Entwicklung der böhmischen Gesellschaft an der Wende der zwanziger und dreißiger Jahre des 15. Jahrhunderts]*. In: *Soudce smluvený v Chebu 157–161*, hier 159.

<sup>17</sup> Zilynský, Bohdan: *Praha v době Chebského soudce [Prag in der Zeit des Egerer Richters]*. In: *Soudce smluvený v Chebu 211–215*, hier 211.

<sup>18</sup> *Aschbach IV 154. – Hrejsa II 270.*

<sup>19</sup> *Hrejsa II 234, 237, 243 f., 257.*

monatigen Belagerung der Stadt Pilsen, die erhebliche internationale Aufmerksamkeit auf sich zog<sup>20</sup>. Nachdem nämlich die Verhandlungen der hussitischen Delegation mit dem Konzil in Basel 1433 für die Taboriten ebenso unbefriedigend verlaufen waren wie die Gespräche mit den Konzilsgesandten auf dem Prager Mai-Landtag, und als nun überdies erhebliche Differenzen unter den hussitischen Gruppen auf diesem Landtag zu einer Annäherung der Gemäßigten und der Katholiken zu führen drohten, entschlossen sich die Taboriten zu dieser Aktion. Sie richtete sich gezielt gegen eine katholische Stadt, die als ökonomisches, politisches und kommunikatives Scharnier zwischen Prag und dem Reich für die Katholiken besonders wertvoll war und die sich zuletzt noch ausdrücklich geweigert hatte, die Vier Artikel als Zeichen der Solidarität mit dem Land zu akzeptieren<sup>21</sup>.

Während jedoch die früheren Kriegszüge, vor allem der Sieg von 1431, noch durchaus das beabsichtigte Ziel erreichten, König und Konzil zum Nachgeben und Verhandeln zu zwingen, bedeutete diese Belagerung nun den Wendepunkt in der Veränderung der innerhussitischen Kräfteverhältnisse. Gerade in jener Zeit schlug nämlich den Radikalen zunehmend die Antipathie der Bevölkerung entgegen, die unter den Kämpfen nur noch litt, ohne davon eine Verbesserung der Lebensverhältnisse erhoffen zu können, und die nun eine Reihe von Naturkatastrophen 1433/34 in Böhmen überdies als Strafe Gottes interpretierte<sup>22</sup>. Diese Stimmung bildete den Boden für eine weitere konkrete Dialektik zwischen den radikalen Tendenzen der Selbstbehauptung mit militärischen Mitteln und dem Willen zum Frieden und zur Stabilisierung einer neuen Ordnung im Lande. Die Belagerung Pilsens führte nämlich geradewegs zum Bündnis zwischen gemäßigten Hussiten und Katholiken im Land und zu verstärkten Kontakten der Böhmen mit Kaiser und Konzil, ja in diesem Zusammenhang sogar zur Billigung der Kompaktaten mit dem Konzil auf dem Prager Landtag (30. November 1433). Sie stärkte also den Willen zur Verständigung, zumal die Taboriten und Orebi-

<sup>20</sup> K a v k a, František: *Obležení Plzně r. 1433/34, pražská kompaktáta a Zikmund* [Die Belagerung Pilsens 1433/34, die Prager Kompaktaten und Sigmund]. *Minulostí Západočeského kraje* 20 (1984) 125–131. – H e j n i c, Josef/P o l í v k a, Miloslav: *Plzeň v husitské revoluci*. Hilaria Litoměřického „Historie města Plzně“, její edice a historický rozbor [Pilsen in der hussitischen Revolution. Die „Historia civitatis Plznensis“ des Hilarius von Leitmeritz, Edition und historische Analyse]. Praha 1987, 258–372. – P o l í v k a, Miloslav: *Böhmen in der Endphase der hussitischen Revolution und internationale Aspekte seiner Entwicklung*. Die Zuspitzung des Kampfes um den Charakter des böhmischen Staates in der Zeit der hussitischen Belagerung der Stadt Pilsen. *Historica* 29 (1989) 161–224, hier 168.

<sup>21</sup> Zur politischen Bedeutung Pilsens und den Motiven für die Belagerung gerade dieser Stadt P o l í v k a: *Böhmen 168–174*. – Anfangs beteiligten sich an der Aktion auch hussitische Adlige und die Stadt Prag, e b e n d a 167. Sogar der katholische Adel verhielt sich abwartend. P o l í v k a, Miloslav: *Problémy české a evropské politiky v závěru husitské revoluce* [Probleme der böhmischen und europäischen Politik in der Endphase der hussitischen Revolution]. *ČsČH* 36 (1988) 380–404, hier 387f.

<sup>22</sup> A s c h b a c h IV 148. – M a c e k: *Jean Hus 186*. – B a r t o š, František M.: *Husitská revoluce, II: Vláda bratrstev a její pád 1426–1437* [Die hussitische Revolution, Bd. 2: Die Herrschaft der Bruderschaften und ihr Sturz]. Praha 1966 (*České dějiny* II/8), 166. – Č o r n e j, Petr: *Lipany ve svědectví pramenů* [Lipany im Zeugnis der Quellen]. *HT* 8 (1985) 155–182, hier 158. – Selbst die Armen und untertänigen Bauern waren von Tabor enttäuscht und wandten sich von den Taboriten ab. K e j ř: *Husité 178*.

ten vor Pilsen durch innere Differenzen geschwächt waren und die Stadt mit äußerer Hilfe die Belagerung verschiedentlich durchbrechen konnte. Als die hussitisch-katholische Koalition von Adel und Prager Altstadt schließlich im Mai 1434 die orebitische Prager Neustadt besetzen konnte, mußte die Pilsener Belagerung aufgegeben werden, um Prag den hussitischen „Verrätern“ zu entreißen. Dies führte zu der berühmten Entscheidungsschlacht am 30. Mai 1434 bei Lipany unweit von Böhmisches-Brod, in der die Feldheere der Taboriten und Orebiten geschlagen und zersprengt und ihre wichtigsten Führer getötet wurden. Nachdem schon auf dem St. Martins-Landtag 1433 jene antitaboritische Koalition eine Landfriedensordnung erlassen hatte<sup>23</sup>, unterstellten sich ihr nun auf dem Landtag nach der Niederlage die Waisen und die meisten Taboriten<sup>24</sup>. Und ausdrücklich verzichteten die Hussiten auf dem Oktober-Landtag 1434 auf den Krieg auch nach außen, wenn der Status quo der hussitischen Gemeinden anerkannt werde<sup>25</sup>.

Mit der Niederlage der Radikalen, von der sie sich nicht mehr erholten, und mit dem Anschluß vor allem der orebitischen Städte an die ständische Regierung war das Problem der Gewalt auf hussitischer Seite gelöst, die *via belli* beendet. Damit war der Weg frei für die politische Umformung der Revolution im Rahmen des friedlichen Verhandlungsstreits<sup>26</sup>.

### *Kirche und König*

Auf katholischer Seite dachte wohl zuerst König Sigmund an den friedlichen Weg von Konzilsverhandlungen, als er sich im September 1428 an die Hussiten wandte, um sie für Gespräche zu gewinnen über seine Anerkennung als böhmischer König und über einen Waffenstillstand bis zur Konzilsöffnung. Freilich war auch das kein Akt theoretischer Einsicht in ein Toleranzgebot, sondern die Erkenntnis politischer Notwendigkeiten. František Kavka hat klar betont, daß die böhmische Frage eingeordnet war in Sigmunds internationale politische Zielsetzung<sup>27</sup>. Für den antiosmanischen Kampf sollte die Christenheit unter kaiserlicher Ägide geeint werden. Notwendige instrumentale Ziele auf dem Weg dorthin bildeten die italienische Friedenspolitik, die Erlangung der Kaiserkrone und vor allem ein Konzil zum Zweck der Kirchenreform sowie zur Lösung des Hussitenproblems, um zur Anerkennung in den böhmischen Ländern zu gelangen. „Außenpolitische“ Prioritäten führten hier also zur

<sup>23</sup> AČ III 412–415.

<sup>24</sup> UB II 419–421. – AČ III 418.

<sup>25</sup> Bartoš: Husitská revoluce II 181.

<sup>26</sup> Válka ist der Meinung, daß ein hussitischer Monismus zu retten gewesen wäre: Die Eroberung Pilsens hätte zweifellos die allgemeine Verpflichtung auf die Vier Artikel in Böhmen und Mähren gesichert und das Auseinanderfallen in zwei Konfessionen verhindert. Válka, Josef: Cesta Moravy ke kompaktátum [Der Weg Mährens zu den Kompaktaten]. In: Jižní Morava 24/Bd. 27 (1988) 91–112, hier 96.

<sup>27</sup> Kavka, František: Sigmundova politika let 1429–1434 a husitství [Sigmunds Politik der Jahre 1429–34 und das Hussitentum]. HT 8 (1985) 89–104. – Zu Sigmunds vorrangig politischen Interessen auch Kejř, Jiří: Česká otázka na basilejském koncilu [Die böhmische Frage auf dem Basler Konzil]. E b e n d a 107–131, hier 119f.

politisch-ideologischen Flexibilität Sigmunds und daher auch schon zu einer beginnenden Relativierung (Bezugsetzung) innerchristlicher, religiöser Gegensätze und Normen gegenüber politischen Aspekten. Auch der unmittelbare Impuls für Sigmund, direkte Gespräche mit den Hussiten anzuknüpfen, entsprang seinen übergeordneten politischen Interessen. Gegen die antiluxemburgische Tendenz Papst Martins V., nach der Niederlage bei Tachau (1427) die Hussitenpolitik zu internationalisieren und sie damit dem König aus den Händen zu nehmen – zugunsten Burgunds und Polens – mußte Sigmund nun versuchen, die politische Initiative in der Hand zu behalten<sup>28</sup>. Überdies bot er erstmals bei den Verhandlungen mit den Hussiten 1429 das Konzil als Lösungsweg an und verband damit die Konzilsinteressen direkt mit dem Anliegen der Hussiten, öffentliches Gehör vor der Christenheit zu erhalten. Konziliarismus und Hussitenfrage bildeten von da an einen engen politischen Bedingungs-zusammenhang. Mit seinem Konziliarismus, vor allem mit dem Konzilsangebot an die verurteilten Ketzer, schließlich auch mit seinem Vorschlag, den Hussiten Duldung und Straffreiheit für die Zeit eines Waffenstillstands und der Verhandlungen zu gewähren, falls sie die besetzten Kron- und Kirchengüter zurückgäben, ging er an die Grenzen des politisch gerade noch Möglichen. Denn der Papst, der immer noch ausschließlich den Kampf gegen die Ketzer verlangte, mußte dadurch die Führungsrolle, die er in der Ketzerpolitik für Kirche und Kurie reklamierte, geschwächt sehen – auch wenn Sigmund in den Verhandlungen eigentliche religiöse Zugeständnisse hatte verweigern müssen mit dem Hinweis auf Kurie und Konzils-hoheit<sup>29</sup>. Die unvermeidliche Verärgerung des Papstes spiegelt sich in den diplomatischen Beruhigungsbemühungen des Königs<sup>30</sup>.

Sigmunds Verhandlungs- und Konzils-politik wies nun auch anderen den Weg. Nach kleineren Waffenstillständen zwischen verschiedenen Nachbarn und den Hussiten<sup>31</sup> äußerte sich nämlich das Interesse an friedlichen Verhandlungen und der Vermeidung der *via belli* bald auch im Kreis der Reichsfürsten, und zwar unter Führung Kurfürst Friedrichs von Brandenburg, des königlichen Stellvertreters in den Hussitenkämpfen. Um einen Hussiteneinfall in sein Territorium zu vermeiden, schloß er nämlich mit Prokop dem Kahlen einen Waffenstillstand im „Beheimsteiner Vertrag“ (Februar 1430), wo er den Hussiten auch freies Geleit zum Nürnberger Reichstag im April versprach, damit sie dort öffentlich über die Vier Artikel diskutieren könnten. Die Politik friedlicher Verhandlungen, bei denen er ebenfalls an das künftige Konzil dachte, suchte der Kurfürst auch wirklich tatkräftig voranzubringen: Er teilte den

<sup>28</sup> K a v k a: Zikmundova politika 91 u. 93. – H r e j s a II 238f. – Zum Versuch des Kardinals Beaufort, die Führung im antihussitischen Kampf Herzog Philipp dem Guten von Burgund zuzuspielen, auch Š m a h e l, František: *Contra Bohemos. Česká otázka v evropské politice 1420–1431* [Die böhmische Frage in der europäischen Politik]. In: *Soudce smluvený v Chebu 187–201, hier 194f.* – In diese Politik ist die Bereitschaft des Kardinals zum Gespräch mit den Hussiten einzuordnen; M e u t h e n, Erich: *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte*. Opladen 1985, 15, Anm. 32 (Rhein.-Westf. Akad. d. Wiss., Vorträge G 274).

<sup>29</sup> A s c h b a c h III 335 und 338.

<sup>30</sup> Die deutschen Reichstagsakten, Ältere Reihe (im folgenden zit. RTA) X Nr. 73.

<sup>31</sup> M a c e k: *Jean Hus 175*.

übrigen Kurfürsten seinen Vertragsabschluß und seine Verhandlungsziele mit, stellte mit anderen Fürsten und der Stadt Nürnberg bereits Geleitbriefe für die Böhmen aus und forderte schließlich sechs Reichsbischöfe zur Abordnung einer großen Delegation auf<sup>32</sup>. Ein Theologenmemorandum, dessen Verfasser wohl der Berater des Kurfürsten war, der Rostocker Dr. Heinrich Toke, plädierte deutlich dafür, die Kirche als Ganze mit den Waffen des Geistes zu bessern, mit den Böhmen also um eine Reform zu verhandeln, statt sie mit den Mitteln der Gewalt niederzuzwingen<sup>33</sup>. Da man sich über die Geleitsbedingungen nach Nürnberg nicht einigen konnte, sollten die Verhandlungen in Eger stattfinden, wohin der Kurfürst mit seinem Sohn auch abreiste (16. Mai) und wo ihn seit dem 21. Mai eine hussitische Gesandtschaft erwartete. Im letzten Augenblick aber muß er wieder zum Verzicht auf das Zusammentreffen genötigt worden sein. Die Enttäuschung darüber stellte ein hussitisches Manifest sehr deutlich dar<sup>34</sup>.

Ein Jahr später indes kam es tatsächlich zu Verhandlungen in Eger, diesmal auf Initiative Sigmunds, dessen Gesandte eine entsprechende Einladung an den Prager Landtag gerichtet hatten<sup>35</sup>. Zur königlichen Begleitung gehörten in Eger vor allem Kurfürst Friedrich und der Würzburger Bischof. Es ging hier um Vorverhandlungen, die die Bedingungen für die eigentliche Anhörung der Hussiten und für deren Friedensverhandlungen mit König und Kirche vereinbaren sollten. Sie scheiterten jedoch zum einen an der vorerst noch unerfüllbaren Forderung der Hussiten: Die Bedingung für Verhandlungen mit dem Konzil, dessen Autorität als Entscheidungsnorm über die Wahrheit man ablehnte, solle ein Richter über den Parteien sein, die klare Richtschnur der Heiligen Schrift nämlich. Eine einfache Unterwerfung unter eine Konzilsentscheidung, wie es Sigmund auf Druck des Konzilsgesandten Johann von Ragusa forderte<sup>36</sup>, lehnten die Hussiten entschieden ab. Sigmund betrachtete es aber als unmöglich, daß er Konzil und Kirche „ein Gesetz auferlegen“ könnte, indem er jenen „Richter“ akzeptierte<sup>37</sup>. Vor allem aber scheiterten die Verhandlungen an der festen Absicht des Konzilspräsidenten Giuliano Cesarini, den König ausschließlich auf den Weg der Gewalt festzulegen und den bereits seit Februar geplanten<sup>38</sup> Kriegszug gegen die Hussiten unbedingt durchzuführen. Als die Böhmen in Eger von der fortschreitenden Kriegsrüstung erfuhren, brachen sie die Gespräche ab<sup>39</sup>.

Der Hussitenkrieg stellte schon in den Verhandlungen mit Martin V. für den Papst eine Voraussetzung für Sigmunds Kaiserkrönung dar<sup>40</sup>. Auch der Nachfolger,

<sup>32</sup> RTA IX Nr. 292 u. 314. – Molnár: Chebský soudce 10f. – Hrejsa II 235.

<sup>33</sup> Text bei Bartoš, František M.: Husitika a bohemika několika knihoven německých a švýcarských [Hussitica und Bohemica einiger deutscher und Schweizer Bibliotheken]. VKČSN 1931/V 85–88.

<sup>34</sup> Bartoš: Manifesty 304.

<sup>35</sup> Molnár: Chebský soudce 11f. – Sigmunds eigener Bericht UB II 209–214.

<sup>36</sup> Monumenta conciliorum generalium saeculi XV. (im folgenden zit. MC) I 83.

<sup>37</sup> UB II 212.

<sup>38</sup> RTA IX Nr. 402.

<sup>39</sup> Aschbach III 370.

<sup>40</sup> Schiff, Otto: König Sigmunds italienische Politik bis zur Romfahrt (1410–1431). Frankfurt/M. 1909, 130–135.

Eugen IV., wollte Sigmund erst als Sieger über die Ketzer krönen. Und in diese Politik reihte sich der Konzilspräsident nahtlos ein, zumal er auf politisches Einvernehmen mit dem Papst wegen der Konzilsberufung angewiesen war und die Hussitenfrage vor der Konzilsöffnung lösen wollte. Sigmund beugte sich diesem Systemdruck nur widerwillig. Seine militärische Passivität war schon von Martin V. kritisiert worden; und nun plädierte er auf dem Nürnberger Reichstag im März 1431 dafür, bloß den ständigen Kleinkrieg zu organisieren, gleichsam als Unterstützung der Konzilsverhandlungen; er mußte sich jedoch den Forderungen Cesarinis nach einem Kreuzzug beugen<sup>41</sup>. Noch zwei Jahre später erinnerte Sigmund an seine Ansicht von der Zwecklosigkeit des Krieges<sup>42</sup>. Er stellte sich auch nicht persönlich an die Spitze des Heeres, sondern blieb in Nürnberg und übertrug die militärische Führung ebenso wie die von Prokop dem Kahlen noch angebotenen Vorverhandlungen Kurfürst Friedrich von Brandenburg; dieser hatte die Führung des Zuges nämlich nur unter der Bedingung übernommen, zuvor noch eine gütliche Einigung mit den Böhmen im Namen des Königs zu versuchen<sup>43</sup>.

Erst der Schock der überraschenden und vernichtenden Niederlage des Reichsheeres am 14. August 1431 bei Taus – und vor allem wohl die Art dieser Niederlage in überstürzter Flucht beim Nahen des Hussitenheeres samt der persönlichen Gefährdung des anwesenden Cesarini – brachte fast schlagartig auch das Konzil zu der Einsicht, daß die Häretiker nicht *via belli* der Kirche wieder zuzuführen und daher Friedensverhandlungen unausweichlich waren<sup>44</sup>. Zwar forderte König Sigmund noch einmal zur Kriegshilfe auf einem Frankfurter Reichstag auf, freilich nur zur Grenzabwehr gegen befürchtete Hussiteneinfälle. Eine große Aktion plante er ohnehin nicht, da er sogleich zu seinem Italienzug aufbrach<sup>45</sup> und im übrigen auf Anregung des Markgrafen von Brandenburg fast gleichzeitig (August 1431) ein versöhnliches Schreiben an die Hussiten sandte und sie aufforderte, das Konzil zu beschicken: Er habe in Basel bereits für ihren Schutz gesorgt<sup>46</sup>. Die fast völlige Abwesenheit der

<sup>41</sup> Kavka: *Zikmundova politika* 95–98. – Wefers, Sabine: *Das politische System Kaiser Sigmunds*. Stuttgart 1989, 175 (Veröff. d. Inst. f. europ. Gesch. Mainz, Abt. Universalgesch. 138), betont, daß Sigmund sich auch dem Willen der Reichsstände zum Kreuzzug beugen mußte.

<sup>42</sup> RTA XI Nr. 46.

<sup>43</sup> Molnár: *Chebský soudce* 14f. – Aschbach III 374 f. – UB II Nr. 745. – Nur unter Druck verzichtete Sigmund in diesem Augenblick auf die Italienreise und blieb in der Nähe des Heeres; auch zu erneuten Gesprächen in Eger war er bereit. UB II 238.

<sup>44</sup> Kejř: *Česká otázka* 114. – Zur Reaktion des Konzils auf die Nachricht von der Niederlage: MC I 101. – Unterschiede in der Einstellung der Konzilsteilnehmer bleiben allerdings deutlich. Während der Abt von Vézelay schon im März 1431 der Meinung war: „... de modo reducendi Hussitas ad gremium ecclesiae per viam amicabilem, si fieri possit, quae via foret magis Deo grata et animabus utilius“ (MC I 69), hielten der einflußreiche Konzilspräsident Johann von Ragusa und andere den Ketzerkrieg auch später immer noch für angemessener als den Verhandlungsweg. MC I 124, 128. – Molnár, Amedeo: *La pensée hussite dans l'interprétation de Jean Stojković de Raguse*. In: *Misao i djelo Ivana Stojkovića*. Hrsg. v. Franjo Šanjek. Zagreb 1986, 221–228, hier 224. – Ders. *La pensée hussite dans l'interprétation de Jean de Raguse*. *Communio Viatorum* 26 (1983) 143–152.

<sup>45</sup> UB II Nr. 766 und 767. – AČ I 34.

<sup>46</sup> Aschbach III 384 u. IV 22.

Reichsstände in Frankfurt zeigte, daß auch sie endgültig am Weg des Krieges resignierten<sup>47</sup>. Der Gedanke des Ketzerkrieges war nicht wiederzubeleben.

Letzten Endes war es also die beiderseitige Gewalt gewesen, die die Einsicht in die Zwecklosigkeit des Krieges und damit in die Notwendigkeit des Friedensweges und der Verständigung erzwungen hatte. Diesen dialektischen Zusammenhang muß man zur Kenntnis nehmen. Nicht die rationale Erkenntnis – der ja traditionelle Verhaltens- und Urteilsnormen entgegenstanden (Ketzerkrieg als selbstverständliches Gebot) –, sondern die jahrelange und konkrete beiderseitige Erfahrung der Zwecklosigkeit (noch lange nicht der Sinnlosigkeit) des Krieges und der Unmöglichkeit, die alten oder die neuen Ordnungsvorstellungen und Gesellschaftsideologien gewaltsam durchzusetzen, diese Erfahrungen haben die *via pacis* erzwungen. Freilich nahmen die Konzilsväter diese Erfahrung und diese Notwendigkeit in ihren eigenen mentalen Kategorien als göttliche Schicksalsfügung wahr: die Niederlage als Strafe Gottes für die Sünden der Kirche<sup>48</sup>. Noch im September beschloß das Konzil, mit den Hussiten in Basel zu verhandeln, und am 15. Oktober 1431 wurde das berühmte Einladungsschreiben „*Compulit nos caritas*“ ausgefertigt<sup>49</sup>. Die erwiesene Erfahrung, daß die Häretiker nicht mit Gewalt in den Schoß der Kirche zurückzutreiben waren, bildete nun in den folgenden Verhandlungen König Sigmunds mit dem Papst in Italien ebenso wie in dem Konzilsschreiben die konstante Begründung dafür, daß sich dem Konzil als erste Aufgabe die Hussitenverhandlungen stellten und es daher keinesfalls aufgelöst oder verlegt werden dürfe. Sonst nämlich drohe in den Nachbarländern, in den Territorien des Reiches, der Hussitismus zum Motiv dafür zu werden, daß die Laien sich auch dort der geistlichen Gewalt bemächtigten<sup>50</sup>. In deutlichem Wechselzusammenhang brauchten Böhmen und Sigmund das Konzil für eine Lösung der Hussitenfrage, und andererseits benötigten das Konzil und Sigmund die Böhmen, um die politisch-kirchliche Bedeutung des Konzils in Basel in seiner schwierigen Anfangsphase begründen zu können<sup>51</sup>. In seiner Abneigung gegen den Basler Konziliarismus benutzte nämlich Eugen IV. die Einladung der Hussiten zum Konzil als eine der Hauptbegründungen für die Konzilsverlegung nach Bologna. Der Papst lehnte Gespräche mit den Häretikern immer noch grundsätzlich ab und versuchte, Sigmund auf den Weg der Gewalt zu be-

<sup>47</sup> RTA IX Nr. 466, 478 u. 479. – Mansi XXIX 586–589. – RTA X Nr. 238. – Zum vergeblichen Kriegsappell einiger Ritter an das Konzil noch im November: MC I 124. Zu einem entsprechenden Nürnberger Rittertag im Januar 1432 Wefers 192.

<sup>48</sup> MC I 101.

<sup>49</sup> MC II 38–40. – Mansi XXIX 233.

<sup>50</sup> Aschbach IV 31, 64f., 73, 143. – RTA X Nr. 130, 230, 234, 238, 252. – Sigmunds Mißbilligung der Auflösungsbulle in Mansi XXIX 582.

<sup>51</sup> Kejř: Česká otázka 120. – Helmrath, Johannes: Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme. Köln-Wien 1987, 357 (Kölner historische Abhandlungen 32). Man sollte jedoch die Hussitenfrage gerade deswegen nicht einfach unter „theologische Sonderthemen“ des Konzils einreihen. Diese irreführende Akzentverschiebung scheint jedoch typisch für die bisherige nichttschechische Historiographie zu sein. – RTA X Nr. 354, S. 591 das Konzil in einem Appell an die Reichsstände vom Oktober 1432. „... cum in ecclesia dei nulla sit major necessitas, quam ut Bohemi ad unitatem ecclesie reducantur, merito omnia alia negocia huic postponenda sunt“.

schränken<sup>52</sup>. Als äußerstes Zugeständnis, das das Konzil unterminieren sollte, schlug er eine Provinzialsynode zur Ausrottung der Häresie vor<sup>53</sup>. Erst als es dem König in zähen diplomatischen Bemühungen<sup>54</sup> gelang, den Papst wieder zum Anschluß an das Konzil in Basel zu bringen, stimmte damit auch Eugen IV. zu, daß die Kirche mit Häretikern überhaupt verhandeln dürfe und Sigmund nicht mehr mit dem Schwert die kirchlichen Verurteilungen einfach auszuführen habe<sup>55</sup>.

Der Weg, auf dem die *via belli* zugunsten der *via pacis* verlassen wurde, war beschwerlich gewesen, und der Papst blieb auch künftig gegenüber der Nachgiebigkeit des Konzils sehr skeptisch. Schließlich war es aber doch den objektiven politischen Verhältnissen und den daran orientierten persönlichen Intentionen König Sigmunds zu verdanken, daß die Kirche erstmals im Mittelalter bereit war, mit verurteilten Ketzern zu verhandeln, um den Frieden mit ihnen zu suchen, sie nicht mehr als Feinde, sondern als Diskussionsgegner zu behandeln<sup>56</sup>. Daher ordnete sich gerade die Hussitenfrage dem umfassenden Konzilsthema „*pax et unio*“ ein<sup>57</sup>.

### *Gegensätzlicher religiöser Monismus*

#### *Die Kirche*

Weder in den Schreiben Sigmunds an den Papst noch in den Äußerungen des Konzils ist jedoch zu erkennen, daß König oder Kirche an einen Kompromiß mit den Ketzern dachten oder gar an eine wirklich pluralistische Lösung der Koexistenz in Böhmen<sup>58</sup>. Vielmehr hoffte man, was militärisch nicht möglich gewesen war, nun auf politisch-diplomatischem Wege und durch rechte Belehrung aus der Hl. Schrift zu erreichen: die Hussiten wieder in die Kirche zurückzuführen<sup>59</sup>. Dieses Ziel wurde bereits im Einladungsschreiben des Konzils deutlich, das der hussitischen Über-

<sup>52</sup> Aschbach IV 29 u. 74. – Molnár: Chebský soudce 18. – RTA X Nr. 414.

<sup>53</sup> RTA X Nr. 242, 411.

<sup>54</sup> Vor allem RTA X Nr. 130 u. 238. Da er nun in Italien stand, drohte er sogar –, in Umkehrung des bisherigen Bedingungs Zusammenhangs –, die Kaiserkrone nicht anzunehmen, wenn der Papst an der Konzilsauflösung festhalte. Ebenda Nr. 236, 393.

<sup>55</sup> RTA X Nr. 386. – Kavka: Sigmundova politika 98–101. – Freilich hatte Sigmund gegenüber dem Papst in den Verhandlungen die Perspektive des Ketzerkrieges diplomatisch immer noch offengehalten. RTA X Nr. 398 f. u. 402.

<sup>56</sup> Helmuth: Basler Konzil 356. Das europäische Toleranzdenken kündigte sich hier freilich nicht an, wohl aber die Toleranzpolitik der erzwungenen religiösen Pluralität.

<sup>57</sup> Ebenda 181 ff.

<sup>58</sup> In der Literatur ist dagegen zuweilen vorschnell von „Kompromiß“ die Rede. Macek: Jean Hus 178. – Polívka: Böhmen 163 u. 165.

<sup>59</sup> Insofern ging es aus katholischer Sicht nicht um das Ziel eines Friedensvertrages in einer Diskussion gleichberechtigter Partner. Diesen Eindruck mußte das Konzil freilich gerade auch dem Papst gegenüber vermeiden, um zusätzlichen Schwierigkeiten mit ihm aus dem Weg zu gehen. So schrieb Cesarini am 13. Januar 1432 gegen die Konzilsauflösung an Eugen IV. und betonte dabei: „Es wurden die Böhmen zum Konzil berufen . . . das fand allenthalben Beifall als etwas Heilsames und Notwendiges, damit, was nicht mit Waffenmacht möglich, wenigstens auf anderem Wege erreicht würde . . .“ Zit. nach Palacky, Franz: Geschichte Böhmens. Bd. III/3. Prag 1854, 35.

ordnung der Hl. Schrift über das Konzil dessen Irrtumslosigkeit entgegenhielt, so daß es, vom Heiligen Geist geleitet, selbst Richter zwischen Hussiten und Konzil sein sollte<sup>60</sup>. Von gleichberechtigten Verhandlungen konnte daher aus der Sicht des Konzils nicht die Rede sein.

Die Bereitschaft, ja Forderung der Hussiten, vom Konzil gehört zu werden, ging allerdings immer von der Voraussetzung aus, daß man auf der Grundlage der Hl. Schrift und der in ihr „veraciter et inevitabiliter“ gegründeten Kirchenväter die Vier Artikel als allgemeines Kirchenreformprogramm verteidigen werde<sup>61</sup>. In Ablehnung eines „humanum arbitrium“<sup>62</sup> forderte man letztlich allein die Hl. Schrift, nämlich „Christus und sein Gesetz“<sup>63</sup>, als obersten Richter, dem sich Hussiten und Konzil gleichermaßen und als Gleichgestellte unterzuordnen hätten. Auf dieser theologischen Vorstellung von Gleichberechtigung im rationalen Dialog beruhte im Grunde der hussitische Optimismus, man werde in Basel das hussitische Verständnis der Vier Artikel für alle evident verteidigen<sup>64</sup>, während das Konzil hoffte, die Diskussion auf die Laienkelchforderung beschränken zu können<sup>65</sup>.

Um jenen „Richter“ ging es – neben den Geleitsbedingungen – vor allem in den berühmten Egerer Vorverhandlungen im Mai 1432<sup>66</sup>. Einer der Konzilsgesandten in Eger, Dr. Heinrich Toke, ein herausragender Kenner des Hussitismus, kam zwar mit seiner Friedensbereitschaft den Hussiten weit entgegen: Auch das Konzil sehe die Mißstände der Kirche und die Notwendigkeit der Kirchenreform, und auch die im Konzil versammelte allgemeine Kirche anerkenne die alleinige Autorität Christi, dergegenüber die der Kirche eine abgeleitete und sekundäre

<sup>60</sup> Molnár: Chebský soudce 16.

<sup>61</sup> Wie schon in den Preßburger Verhandlungen 1429, so nun auch in den Egerer Verhandlungen von 1431; UB II 213. In der Gegenformulierung Sigmunds trat damals die Lehrautorität der Kirche als Letztinstanz klar hervor: Das Konzil beschließe nach der Hl. Schrift durch die Urteile „doctorum ab ecclesia Romana receptorum“, und im Streitfall über die „dicta doctorum“ entscheide das Konzil selbst; ebenda 214. – Das „inevitabiliter“, auf das die Hussiten in der Schlußformulierung von Eger 1432 schließlich doch verzichteten, bildete dann dort die letzte Hürde der Verständigung. Molnár: Chebský soudce 27.

<sup>62</sup> UB II 229 in einem hussitischen Manifest vom 21. Juli 1431. Hier wird auch die allgemeine Kirchenreform ebenso wie die Beurteilung der Vier Artikel nach der Norm der Bibel gefordert.

<sup>63</sup> Molnár: Chebský soudce 17.

<sup>64</sup> Ebenda 13. – Die Vorstellung von gleichberechtigter Diskussion äußerte Rokycana noch im März 1433, als er zunächst den Vorschlag, die böhmischen Gesandten sollten sich dem Konzil inkorporieren lassen, ablehnte, da sie dann vom „Egerer Richter“ zurückträten, und dann fortfuhr: „Item condescendere in hominem in fidei materia nullo modo intendimus . . . Item concilium iudicem nostrum nolumus esse . . . Item via est, per quam uniri deberemus, ut partes sibi contrarie se alterutrum aperirent.“ MC I 331. – Zum hussitischen rationalen Optimismus Kejř: Husité 166–167.

<sup>65</sup> MC II 112.

<sup>66</sup> Dazu jetzt vor allem Molnár: Chebský soudce 21–28; dort auch zur hussitischen Entwicklung des Begriffs vom Evangelium als Richter; ebenso der Nachweis, daß die Interpretationsnorm der Hl. Schrift die Lebenspraxis Christi und der Apostel sein sollte. – Zu den Egerer Verhandlungen: Mansi XXIX 406–407, 415–418, 441–444, 632–634, 643–645 und XXX 99–101.

sei<sup>67</sup>. Aber das widerlegte nicht, sondern begründete vielmehr die Position der Basler Gesandtschaft, daß gerade die Kirche selbst Richterin sei, nicht eine Norm außerhalb von ihr. Die Verhandlungen drohten im theologischen Bereich zu scheitern, als schließlich der politische Druck Kurfürst Friedrichs und der Egerer Bürger, andererseits freilich die Radikalität der taboritischen Theologen und die militärische Drohung ihres Führers, Prokops des Kahlen<sup>68</sup>, die Übereinkunft erzwang: Die Konzilsdelegation gab dem Friedensinteresse nach, anerkannte das Evangelium als alleinigen Richter und sicherte den Böhmen das Geleit nach Basel durch Suspension aller kanonischer Verurteilungen<sup>69</sup>. Die politische Vernunft, das politische Friedensinteresse hatten hier über die festen theologischen Prinzipien gesiegt. Der „Egerer Richter“ stellte den einzigen wirklichen Kompromiß in jenen Jahren dar, in dem das Konzil seinen Standpunkt nicht prinzipiell durchsetzen konnte. Daher wird er auch in der tschechischen Historiographie als großer geistesgeschichtlicher Fortschritt gewertet<sup>70</sup>.

Allerdings zeigte bereits die Reaktion auf den Vertrag in Basel, daß die Konzilsväter keineswegs einhellig mit der Übereinkunft zufrieden waren. Diese Tatsache ebenso wie die überwiegend politische Motivation des Abkommens dürften schließlich auch der Grund dafür sein, daß der „Egerer Richter“ in der Folgezeit kaum die Praxis der theologischen Verhandlungen mit den Hussiten bestimmte<sup>71</sup>. Nicht die Theologen, die in Eger verhandelt hatten, stellte das Konzil in den Basler Verhandlungen von 1433 der hussitischen Delegation gegenüber, sondern kompromißlosere wie Johann von Ragusa<sup>72</sup>. Auf jenem bekannten Basler Disputationsturnier (Januar bis April 1433) zwischen vier Theologen der hussitischen Delegation und vier Konzilstheologen über die Vier Artikel, wo Johann von Ragusa zum Thema des ersten Artikels (Laienkelch) die Replik gegen Jan Rokycana vortrug, kam er zu dem Ergebnis, daß die Hussiten so wenig wie die anderen Häretiker zur allgemeinen Kirche gehörten. Als Konsequenz bleibe den Böhmen nur die bedingungslose Rückkehr in den Schoß der Kirche<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Molnár: Chebský soudce 20. In ausführlichen Zitaten wertet Molnár dabei ein Wolfenbüttler Manuskript der Basler Vorbereitungsdisputation Tokes aus.

<sup>68</sup> E b e n d a 22 ff. – Generell zur Rolle Kurfürst Friedrichs W e f e r s 167 und 193.

<sup>69</sup> Mansi XXX 145–146. – UB II Nr. 802. – Deutsch in H e f e l e, C. J. von: Conciliengeschichte. Bd. 7. Freiburg 1874, 476–477 und C z e r w e n k a, Bernhard: Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen I. Bielefeld 1869, 222–223. Die Bestätigung durch das Konzil am 20. Juni 1432 bei Mansi XXIX 30–32.

<sup>70</sup> R a n s d o r f, Miloslav: Chebský soudce a reformační dějinné myšlení [Der Egerer Richter und das reformatorische Geschichtsdenken]. In: Soudce smluvený v Chebu 203–209 ordnet ihn in eine längerfristige geistesgeschichtliche Dialektik ein. – Zur Beurteilung in der tschechischen Historiographie Molnár: Chebský soudce 9f. – K e j ř: Husité 97.

<sup>71</sup> Molnár: Chebský soudce 28. In der Bestätigung der Übereinkunft durch das Konzil werden die Böhmen bereits begrüßt „wie der zurückkehrende Sohn von der Mutter (Kirche)“; Mansi XXIX 31. Diese Formulierung ist bezeichnend für die konziliare Vorstellung von Einheit durch Rückkehr zur alten Ordnung.

<sup>72</sup> Zu dessen ablehnender Haltung gegenüber dem Egerer Richter Molnár: La pensée hussite 225f.

<sup>73</sup> E b e n d a 227. – Den Forschungsstand zu dieser Basler Debatte von 1433 bespricht H e l m r a t h: Basler Konzil 360–371. – Jacob, Ernest F.: The Bohemians at the Council of Basel 1433. In: Prague Essays. Hrsg. v. R. S e t o n - W a t s o n. Oxford 1949, ND 1969, 81–123. –

Trotz des großen hussitischen Erfolges, in den Egerer Vorverhandlungen die Norm der Heiligen Schrift durchgesetzt zu haben – und man berief sich in Zukunft immer wieder zur Begründung der hussitischen Forderungen auf den „Egerer Richter“<sup>74</sup> –, dachte also das Konzil nur daran, daß die verlorenen Schafe sich bekehren und in den alten Stall zurückkehren sollten<sup>75</sup>.

Auch König Sigmund beabsichtigte, keine Zugeständnisse für eine Neuordnung im Sinne der hussitischen Revolution einzuräumen, sondern die alte Ordnung unter seiner Herrschaft in den böhmischen Ländern zu erneuern, als er am 3. Dezember 1432 Herzog Wilhelm von Bayern eine Instruktion darüber erteilte, worüber mit den Hussiten in Basel in den weltlichen Angelegenheiten zu verhandeln sei<sup>76</sup>. „Pax, unio et concordia“ als Zielvorstellung beinhaltete für ihn nämlich nicht nur seine Anerkennung als „verus naturalis dominus“, sondern vor allem auch die Restitution der besetzten Kirchengüter ebenso wie der königlichen und sonstigen weltlichen Güter. Dafür war er dann zu einer Generalamnestie und zur Anerkennung („restituere“) der alten ständischen Privilegien und Gewohnheitsrechte bereit<sup>77</sup>.

Schließlich zeigen dann auch sogar die „Prager Kompaktaten“ vom November 1433, daß die Konzilslegaten den Frieden, den die Hussiten mit der Kirche schließen sollten, im Sinne eines Wiederanschlusses an die Kirche verstanden, nicht wirklich als Kompromiß zwischen dem Reformkonziliarismus und dem hussitischen Programm<sup>78</sup>. Den Konzilsgesandten<sup>79</sup>, die mit der Basler Hussitendelegation nach Prag reisten, um dort wirkliche Verhandlungen für eine Übereinkunft zu führen – in Basel hatte man ja nur theologische Argumente ausgetauscht und damit Maximalpositionen begründet –, gelang es nämlich, auf dem Juni-Landtag und in den folgenden Verhandlungen in Prag und Basel, die Hussiten zu spalten und den Adel sowie die Prager Altstadt und die Universitätsmagister für eine vorläufige gemäßigte Formulierung der „Kompaktaten“ zu gewinnen<sup>80</sup>. In dieser Art Konkordat wollte das Konzil nur den-

K r c h ň á k, Aloysius: Čechové na basilejském sněmu [Die Böhmen auf der Basler Kircherversammlung]. Rom 1967. – De V o o g h t, Paul: La confrontation des thèses hussites et romains au concile de Bâle. Recherches de théologie ancienne et médiévale 37 (1970) 97–137 u. 254–291.

<sup>74</sup> H l a v á č e k, Ivan: Husité a basilejský koncil po soudci chebském [Die Hussiten und das Basler Konzil nach dem Egerer Richter]. In: Soudec smluvený v Chebu 61–69, hier 66–68.

<sup>75</sup> So Cesarini an den Papst am 5. Juni 1432. P a l a c k y III/3, 50f.

<sup>76</sup> RTA X Nr. 357.

<sup>77</sup> Den böhmischen Ständen gegenüber nannte er sich noch deutlicher „natürlicher Erbherr“ („dědic a přirozený pán té země“); AČ III 397. – Begreiflicherweise sprach Sigmund dem Papst gegenüber ohnehin nur von „Ausrottung der Häresie“, ob militärisch oder friedlich (RTA X Nr. 238), aber auch sonst einfach von der „reductio“ der Böhmen, also ihrer „Rückführung“ in die Kirche und die alte Ordnung. E b e n d a 381.

<sup>78</sup> Zur Bewertung der Kompaktaten E b e r h a r d, Winfried: Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530. München-Wien 1981, 41–46.

<sup>79</sup> Unter anderen Bischof Philibert von Coutances, Juan de Palomar und Heinrich Toke. Die Verhandlungen in Mansi XXX 590–599, 634–636, 668–670 u. 692–698.

<sup>80</sup> H l a v á č e k: Husité 66f. – P o l í v k a: Böhmen 164f. – Die Verhandlungen in Prag vor und auf dem Juni-Landtag in MC I 361–441. – Die Spaltung unter den Hussiten führte in konkreter Dialektik zuerst zum Versuch der Taboriten, durch die Belagerung Pilsens den Druck auf

jenigen den Laienkelch zugestehen, die sich im übrigen der Kirche voll unterwerfen würden. An irgendeine Form von Unabhängigkeit – etwa im Sinne der Freiheiten der französischen Kirche – war überhaupt nicht gedacht.

Dementsprechend finden sich auch im Text der Kompaktaten, wie er dann auf dem Prager November-Landtag vereinbart wurde, die vier Artikel so orthodox ausgelegt, daß von ihren reformatorischen oder gar revolutionären Zielen nichts mehr übrig blieb<sup>81</sup>. Die Bestrafung der „öffentlichen Sünden“ wurde den Jurisdiktionsträgern vorbehalten, Privatpersonen war sie nicht gestattet. Die „freie Predigt“ des Evangeliums, allein durch Geistliche, setzte die kanonische Approbation und Missio durch die geistlichen Oberen, speziell den Erzbischof, voraus. Vor allem legitimierte man die weltlichen Güter des Klerus, indem man der Kirche als solcher nicht nur den Besitz von Temporalien, sondern auch ein „privatum et civile dominium“ über sie zuerkannte und die Geistlichen dann zu deren „administratores“ erklärte. Besonders zu betonen ist schließlich, daß die berühmte Konzession des Laienkelchs keinerlei Zugeständnis an dessen Begründung im *Sola scriptura*-Prinzip enthielt. Die biblisch begründete Kelchkommunion bezeichnen die Kompaktaten nämlich keineswegs im theologisch präzisen Sinne als heilsnotwendig, sondern als nützlich und heilsam und – als äußerstes Zugeständnis – von der Autorität Christi und der Kirche legitimiert<sup>82</sup>. Dementsprechend wird sie erstens auch nicht – wie die Hussiten forderten – allen Christen in Böhmen und Mähren zuerkannt, sondern nur denen, „qui talem usum habent“, also den Hussiten nach dem Status quo; zweitens darf sie nur Personen „in annis discretionis“ ausgeteilt werden, nicht den Kleinkindern, wie es hussitische Konsequenz der Heilsnotwendigkeit des Kelchs war; und drittens sollten die Priester die Kommunikanten eigens mit dem in Konstanz und Siena fixierten Glaubenssatz belehren, „quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus“<sup>83</sup>. Sogar zu diesen Zugeständnissen hatte das widerstrebende Konzil auf den Verhandlungen von Juli bis September 1433 noch genötigt werden müssen, einerseits durch Vorhaltungen Sigmunds und der Reichsstände, die zum Nachgeben vor allem in der Kelchfrage drängten, andererseits durch die neuen Feldzüge der Taboriten<sup>84</sup>. Was von den universalen reformatorischen Vorstellungen der Hussiten in der Übereinkunft übrig blieb, war zum einen die allgemeine Bekundung des konziliaren Willens zur Kirchenreform<sup>85</sup>, zum anderen

---

die Katholiken zu verstärken und die hussitische Solidarität im Sinne des radikaleren Programms zu erneuern, sodann infolge dieser Belagerung aber zur zunehmenden Isolierung der taboritischen Kräfte und schließlich zu deren Niederlage bei Lipany im Mai 1434.

<sup>81</sup> Der Text in AČ III 398–404. – MC I 495–498. – E b e n d a 446–495 die Verhandlungen auf dem November-Landtag und ebenda 498–504 die präzisierenden Erklärungen (vgl. AČ III 404–412) und Bestätigungsbriefe.

<sup>82</sup> AČ III 400, Art. 3: „pro eorum utilitate et salute“, und ebenda 407, Art. 1 der Zusatzklärung der Konzilsgesandten: Die Kommunion unter beiden Gestalten werde so zugestanden, „quod auctoritate domini nostri Jesu Christi et ecclesiae, verae sponsae suae, sit licita, et digne sumentibus utilis et salubris.“

<sup>83</sup> AČ III 400.

<sup>84</sup> A s c h b a c h IV 160.

<sup>85</sup> AČ III 403.

die wiederholte Anerkennung des – allerdings ganz formal verstandenen – biblischen Prinzips des „Egerer Richters“<sup>86</sup>.

Nachdem der Kompaktatentext am 21. November auf dem St. Martins-Landtag verlesen und am 30. November durch Handschlag bekräftigt worden war<sup>87</sup>, versuchten die hussitischen Geistlichen unter Führung Jan Rokycanas in zähen Verhandlungen bis Anfang Januar 1434, durch neue Einwände in Interpretationsfragen den Text noch nachzubessern<sup>88</sup>. Es ging dabei zuerst um die Begründung des geistlichen Besitzes weltlicher Güter und um deren „sakrilegische“ Usurpation durch Laien, die ja kirchliche Restitutionsforderungen nach sich ziehen konnte; sodann um die hussitische Forderung nach der Kinderkommunion, vor allem aber um das Postulat, den Laienkelch müßten alle Böhmen und Mähner anerkennen – so auch das soeben belagerte katholische Pilsen – und zwar als Voraussetzung für den Frieden. Ja, darüber hinaus äußerten die hussitischen Geistlichen sogar die Ambition, noch einmal auf dem Konzil selbst den biblischen Beweis anzutreten, daß die Kelchkommunion heilsnotwendig, „de precepto“, sei und damit für die ganze Christenheit verpflichtend<sup>89</sup>. Die Konzilsgesandten waren lediglich zur Aufzeichnung der Zusatzinterpretationen<sup>90</sup>, nicht aber zu Konzessionen in der Substanz des eigentlichen Kompaktatentextes bereit und verwiesen die Hussiten mit ihren Forderungen direkt an das Konzil in Basel. Die Hartnäckigkeit der Gesandten war durchaus motiviert von den in Prag erkennbaren Gegensätzen zwischen den hussitischen Richtungen, unter denen sie sich auf konservative Geistliche und Adelige stützen konnten, denen es in erster Linie auf den Frieden mit der Kirche und die Herstellung der Ordnung ankam<sup>91</sup>.

All das verdeutlicht, was das Konzil sich unter „Frieden und kirchlicher Einheit“, die die Kompaktaten als Ziel formulierten, vorstellte: Es ging um Rückkehr in den Gehorsam der Kirche, um Erneuerung der alten einheitlichen Ordnung. Die weitergehenden Forderungen der Hussiten – neben der Frage der „usurpierten“ Kirchengüter zielten sie missionarisch im Grunde alle auf die Heilsnotwendigkeit des Laienkelchs und damit auf dessen notwendige Universalität in der Christenheit – hätten demgegenüber zumindest die Legitimation einer anerkannten Eigenständigkeit der Hussiten gefördert. Nachdem der Januar-Landtag 1434 die Kompaktaten nochmals bestätigt hatte, bestand dennoch Jan Rokycana auf dem Regensburger Reichstag im August 1434 erneut auf der Verpflichtung ganz Böhmens und Mährens zur Kelchkommunion. Nun stellte sich aber auch der Kaiser ganz auf die Seite des Konzils<sup>92</sup>.

<sup>86</sup> In den Zusatzklärungen vor allem; e b e n d a 405, 406, 412. – MC I 498, 501. – Wie durch formale Anwendung des Egerer Richters der normative Sinn des Evangeliums geradezu verdrängt wurde, zeigt sich etwa in der biblischen Begründung der Konzilsgesandten für die Behauptung, die Besetzung von Kirchengütern sei ein Sakrileg; MC I 459. Ein Streit über die Interpretation der Konjunktionen im Text des Egerer Richters e b e n d a 469.

<sup>87</sup> MC I 452 u. 456.

<sup>88</sup> E b e n d a 456–471.

<sup>89</sup> E b e n d a 468 u. 470.

<sup>90</sup> AČ III 404–412 u. MC I.

<sup>91</sup> MC I 461, 466 u. 515.

<sup>92</sup> Die Regensburger Verhandlungen in MC I 505–523. – RTA XI Nr. 469–473. – Bartoš: Husitská revoluce II 178f.

Er wies nicht nur Rokycanas Forderung der Kinderkommunion in persönlicher Disputation zurück, sondern zwischen Kaiser und Konzilsgeandten war sogar wieder von einer militärischen Alternative gegenüber den Hussiten die Rede<sup>93</sup>. Auch wenn die demonstrative Entschlossenheit von Kaiser und Legaten subjektiv vom politischen Erfolgszwang des Konzils mitmotiviert war, so geht es hier doch um die schon genannte objektive Perspektive: Kaiser und Konzil verstanden ihr Friedensprogramm bis dahin als Rückkehr zur Einheit der alten Ordnung, immer wieder formuliert als „*reductio Hussitarum*“.

Die Hartnäckigkeit des Kaisers in dieser Verhandlungsphase mag zum Teil auch durch eine Idee veranlaßt gewesen sein, die als Grundlage einer Reichsreform in einem neuen Vorschlag des Lübecker Bischofs Johann Schele formuliert und offenbar von Sigmund persönlich angeregt worden war. Böhmen sollte in dieser Vorstellung nämlich künftig dem Kaisertum als ständige Machtgrundlage zugewiesen werden, zumindest bis zur Rekuperation der entfremdeten Reichsgüter und -rechte. Böhmen als Reichsgut und dauerhafte Hausmacht des Kaisers, das gab der Wiedergewinnung des Landes ganz neue und weitreichende Interessendimensionen<sup>93a</sup>.

### *Die Hussiten*

Auch die Hussiten dachten zunächst keineswegs an eine pluralistische Koexistenz, sondern an eine Annahme der Vier Artikel durch das reformwillige Konzil für die gesamte Christenheit – unter Einbeziehung der Ostkirchen, in deren Laienkelchpraxis man die eigene Position gestärkt sah. Wie bereits erwähnt, ging dieser messianische Reformuniversalismus deutlich aus den hussitischen Manifesten hervor. In rationalem Optimismus, die Vier Artikel mit der Hl. Schrift und der Vernunft beweisen zu können, hofften die Hussiten, die Christenheit auf dem Konzil davon zu überzeugen, daß in den Vier Artikeln die „Wahrheit des Gesetzes Gottes“ ausgedrückt sei und die hussitischen Prinzipien daher als allgemeines Kirchenreformprogramm heilsnotwendig und verpflichtend seien. Die Anerkennung des „Egerer Richters“ bestärkte sie noch in dieser Hoffnung, da ja nun die Norm des Evangeliums Diskussionsgrundlage für das Konzil und Richter über die kirchliche Autorität sein sollte<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Bischof Johann von Lübeck: „et si Hussitas ipsos non per dicta concordata non in parabola, sed in virga ferrea, non in verbo predicatorum seu doctorum, sed in gladio prelatorum reduci foret necessarium, utique animositas vestra imperialis eosdem, velint nolint, ad viam veritatis in gladio procul dubio revocabit et reducet . . .“ Der Kaiser: „ . . . cum gladio malitiam Hussitarum animadversione debita potenter deo dante temperabo in defensione fidei firmiter permansurus.“ RTA XI Nr. 472f.

<sup>93a</sup> Koller 297. – Der Text des Vorschlages (1433) in: Concilium Basiliense VIII 127, mit der Erläuterung ebenda 17.

<sup>94</sup> In einem Brief an König Sigmund vom 2. Juli 1432 hofften die Prager nun auf die „reformacio tocius christianitatis“, natürlich im hussitischen Sinne. RTA X Nr. 474. – Zu diesem irrigen Optimismus der Hussiten hinsichtlich ihrer rationalen Überzeugungsmöglichkeiten auch Kejř: *Česká otázka 130f.* – Der Optimismus war freilich begründet im intoleranten Verständnis der Wahrheit, die sich notwendigerweise durchsetzen wird („*veritas vincit*“). Der Kampf um sie wird hier auf das Schlachtfeld der Disputation ausgeweitet. Molnár: *Glaubensdisput 4.*

Allerdings reduzierte sich mit dem Abschluß der Prager Kompaktaten der hussitische Universalismus inhaltlich auf die Abwehr geistlicher Herrschaft über Temporalia und vor allem auf den Laienkelch. Dessen biblische Verpflichtung und daher Heilsnotwendigkeit für alle Christen suchten die hussitischen Geistlichen noch in den Verhandlungen auf dem St. Martins-Landtag in Prag 1433, wie erwähnt, zu behaupten und vor dem Konzil erneut zu beweisen. Ja, auch beim Regensburger Reichstag im August 1434 sprach Rokycana noch von der Kelchkommunion als „preceptum Christi“<sup>95</sup>. Die Tatsache, daß diese Forderung auch noch nach der Niederlage der Taboriten erhoben wurde, weist darauf hin, daß dieser hussitische Universalismus keineswegs nur für die Radikalen charakteristisch war, alle hussitischen Richtungen waren sich nämlich einig erstens in der Ablehnung geistlicher Herrschaft über weltliche Güter – daher der anhaltende Disput mit den Konzilsgesandten nach dem St. Martins-Landtag 1433, weil diese die Besetzung der Kirchengüter als Usurpation und Sakrileg qualifizierten – und zweitens in der Behauptung des Laienkelchs als entscheidendes, weil das Zentrum kultischer Heilungsvermittlung betreffendes Zeichen einer Kirchenreform nach dem Kriterium der „lex divina“ und „praxis Christi“.

Mit der Behauptung der Heilsnotwendigkeit des Laienkelchs und mit der Auseinandersetzung um die Form geistlicher Herrschaft über weltliche Güter zielte man jedoch seit 1433 im Grunde schon nicht mehr auf die ganze Christenheit, sondern nur noch auf Böhmen und Mähren. Für diese Länder suchte man zum einen die Restituierung geistlichen Besitzes abzuwehren mit der grundsätzlichen Ablehnung geistlicher Herrschaft. Zum anderen wollte man nun wenigstens für ganz Böhmen und Mähren die absolute Verpflichtung auf den Laienkelch durchsetzen. Bezeichnend für das Bestreben, für das Königreich eine hussitische Einheit zu garantieren, war in diesem Zusammenhang Rokycanas Argument auf dem Regensburger Reichstag, daß anders Friede und Einheit nicht zu erreichen seien<sup>96</sup>. Man konnte sich offenbar eine funktionierende gesellschaftliche Einheit nur unter der Bedingung der religiösen Einheit, des konfessionellen Monismus, vorstellen.

Die Grundlage für Rokycanas Regensburger Forderungen bildete der Beschluß der Prager St. Jakobs-Synode vom 25. Juli 1434, auf der die Prager Richtung Rokycanas nach dem Sieg über die Taboriten nun die „Waisen“ der Neustadt zu integrieren suchte<sup>97</sup>. Die Allgemeingültigkeit des hussitischen Programms wurde hier noch einmal klar hervorgehoben: die Bewahrung der Prinzipien der apostolischen Urkirche und der apostolischen Lehre, die Heilsnotwendigkeit der Kelchkommunion

<sup>95</sup> MC I 508 u. 510.

<sup>96</sup> „et precipue quod comunio preclari calicis daretur toti populo regni et marchionatus; nam aliter non poterat haberi pax et unio inter ipsos, et semper rixe contenciones insurgerent, dum unus sub una specie, et alter sub duplici comunicaret, uno dicente: melius facio, et altero: sed ego melius.“ MC I 508.

<sup>97</sup> Zilynská, Blanka: Husitské synody v Čechách 1418–1440. Příspěvek k úloze univerzitních mistrů v husitské církvi a revoluci [Die hussitischen Synoden in Böhmen 1418–1440. Ein Beitrag zur Rolle der Universitätsmagister in der hussitischen Kirche und Revolution]. Praha 1985, 74–76. Der Text des Synodenbeschlusses UB II 425–429, vollständiger bei Zilynská 110–123. – MC I 741–745 nur 18 Artikel, hier jedoch die Antwort der konservativen Partei der Universitätsmagister unter Führung des Mag. Jan von Příbram.

(„Communio . . . sub specie utraque . . . est necessaria et a domino precepta salvatore“) und die daraus folgende Kinderkommunion, ebenso die übrigen drei hussitischen Artikel, vor allem das Verbot der weltlichen Herrschaft des Klerus („Item non licet clero tempore legis gracie super bonis temporalibus seculariter dominari“). Verboten wurden Stolgebühren und andere als simonistisch betrachtete Praktiken der Geistlichen, Epistel und Evangelium der Messe waren in der Volkssprache zu verkünden, und auf Antrag der weltlichen Stände vereinfachte man den Festkalender durch Zusammenlegung aller Kirchweihfeste auf einen Tag. Schließlich relativierte die Synode die Autorität kirchlicher Rechtsvorschriften und damit vor allem die Ansprüche der römischen Jurisdiktion, indem sie klar und nachdrücklich unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Recht der Kirche („ . . . de necessitate salutis prius et ante omnia ea facere oportet et adimplere, que sunt immediate a deo, quam ea, que sunt ab hominibus . . .“). Da die Synode sich als Generalsynode des Königreichs Böhmen bezeichnete, war es ihre Absicht, diesen Beschluß als Norm für alle Geistlichen ganz Böhmens durchzusetzen<sup>98</sup>, zumal sie vom Landtag dazu autorisiert war.

Der Versuch Rokycanas, dem ungeschmälernten Hussitismus in Böhmen zum Durchbruch zu verhelfen, entsprach nämlich auch der allgemein-politischen Tendenz der hussitischen Stände, alle Böhmen unter eine weltliche und geistliche hussitische Führung zu stellen. Bereits nach dem Sieg bei Taus 1431 hatten die Landeshauptleute eine einheitliche geistliche Regierung im Land angestrebt und daher einen Vorsteher der Geistlichen mit zwölf Beisitzern wählen lassen, die die oberste geistliche Gewalt ausüben sollten – eine Art Konsistorium also, wie es sich später in der Tat auf Dauer etablieren sollte, allerdings dann unter Beschränkung auf die Utraquisten<sup>99</sup>. Zum Ausgangspunkt einer einheitlichen politischen Führung, die auch auf die religiöse Einheit zielte, wurde schließlich der St. Martins-Landtag 1433 mit seiner Landfriedensorganisation<sup>100</sup>. Die einheitliche Ordnung in Böhmen und Mähren sollte garantiert und organisiert werden durch einen von den Ständen gewählten und kontrollierten Statthalter, Aleš Vřešřovský von Riesenburg, mit zwölf Räten<sup>101</sup>. Dieses Direktorium wurde finanziert aus dem Zehnten der besetzten Kirchen- und Königsgüter und hatte u. a. mit Hilfe eingesetzter Kreisrichter den Landfrieden und die Landesordnung zu stabilisieren. Vor allem aber sollte die Ständeregierung die „vier heiligen und klaren Wahrheiten, die im göttlichen Gesetz grundgelegt und in den Vier Artikeln beschlossen sind“ nicht nur verteidigen, sondern auch verbreiten und

<sup>98</sup> Bartoš: *Husitská revoluce II* 178 hebt klar hervor, daß es sich hierbei um den Beschluß der entschiedenen hussitischen Mitte handelte, dem weder die Taboriten noch der rechte Flügel Mag. Příbrams zustimmte, der sich schon 1433 ganz auf die Seite der Konzilslegaten und des Textes der Prager Kompaktaten gestellt hatte. Hinter der Richtung Rokycanas und seiner Einigungspolitik standen allerdings die weltlichen hussitischen Stände.

<sup>99</sup> Palacky III/3, 18.

<sup>100</sup> Seine Beschlüsse in AČ III 412–415. – Aschbach IV 241. – Daß dieser Landtag dadurch eine Wende bedeutete, daß die gemäßigten Hussiten sich hier erstmals gegen die Radikalen fest formierten, betont auch Čornej: Lipany 161 f.

<sup>101</sup> Vermutlich je vier aus den Ständen der Herren, Ritter und Städte; von den Herren waren es jedenfalls Meinhard von Neuhaus, Hynek Ptáček von Pirkstein, Aleš Holický von Sternberg und Hanuš von Kolowrat.

alle zu ihnen hinführen. Dabei zitiert man die soeben in den Kompaktaten vereinbarten Vier Artikel so, daß zwar die geistliche Herrschaft über Temporalien verboten wird, der Laienkelch aber nur den Hussiten zu reichen ist. Allerdings – und das zeigt die religionspolitische Tendenz zur Vereinheitlichung deutlicher, weil ganz ausdrücklich – wurden katholische Priester, die sich nicht an die Vier Artikel hielten, nicht zu Gottesdienst und Predigt zugelassen. Berücksichtigt man diese religionspolitische Tendenz zusammen mit der Tatsache, daß sich mit dieser Landfriedensorganisation das Bündnis von hussitischem Adel und Städten<sup>102</sup> und die hussitischen Landtage an die Spitze des Landes stellten, so urteilt Válka zu Recht, daß hier die Hussiten ihren Staat zu formieren suchten, indem sie in Böhmen-Mähren die Hegemonie übernahmen, um die Vier Artikel überall im Lande durchzusetzen<sup>103</sup>.

Damit übernahm die gemäßigte, aber entschiedene hussitische Mitte aus Baronen, aufgestiegenen Edelleuten und etablierten Bürgern die Macht. Diesen politischen Kräften, nicht den Radikalen, war es allein noch möglich, den politischen Frieden und die Einheit im Land wiederherzustellen und das hussitische Programm realpolitisch umzusetzen und in eine neue Ordnung zu überführen, und zwar unter der Bedingung der Ausschaltung bzw. Integration der Radikalen. Der Sieg der Mächtigen bedeutete freilich nicht den Verrat der Revolution oder den Sieg über sie, sondern sicherte vielmehr das politisch und gesellschaftlich Mögliche ihrer Ergebnisse. Darin liegt die von Robert Kalivoda immer wieder zu Recht betonte konkrete Dialektik, die auf eine revolutionäre Stabilisierung, auf eine notwendige „konservative Ausmündung“ unter Zurücknahme der Maximalvorstellungen drängte<sup>104</sup>.

Was freilich das politisch Mögliche, das als Revolutionsergebnis zu sichern war, real darstellte, war bei weitem noch nicht ausgehandelt. Nach dem Sieg über die Taboriten etablierte jedenfalls jene hussitische Mitte, die ganz Böhmen und Mähren nach

<sup>102</sup> Ein Verzeichnis der Teilnehmer des Landtags AČ III 415–417.

<sup>103</sup> Válka: Cesta Moravy 95. – Allerdings sorgte dieses hussitische Bündnis zunächst einmal für die Vereinheitlichung innerhalb des Hussitismus, indem es im Mai 1434 die von den Waisen beherrschte Prager Neustadt eroberte, dadurch den Abbruch der Belagerung Pilsens erzwang und schließlich das Heer der Taboriten besiegte.

<sup>104</sup> Zur Begründung dieser notwendigen Dialektik zwischen radikaler revolutionärer Dynamik und gemäßigter revolutionärer Stabilisierung insbesondere Kalivoda, Robert: Revolution und Ideologie. Der Hussitismus. Köln-Wien 1976, 222–230. – Ders.: Husitství a jeho vyústění v době předbělohorské a pobělohorské [Der Hussitismus und seine Ausmündung in der Zeit vor und nach dem „Weißen Berg“]. Studia comeniana et historica 13 (1983) 3–44, hier S. 21. – Auch F. M. Bartoš hatte schon kurz und bündig geurteilt: „Der Untergang der Feldheere versprach schließlich die Festigung des Hussitismus.“ Bartoš: Husitská revoluce II 176. – Auch Šmahel, František: Tábor a jeho strana v předvečer Lipan [Tabor und seine Partei am Vorabend von Lipany]. Husitský Tábor 8 (1985) 145–153, hier S. 153, urteilt, im Gegensatz zu den Baronen, die konsequent das Konzept einer Ständemonarchie durch maximale Reduktion der königlichen Macht verfolgt hätten, seien die Taboritenführer nicht zu einer realistischen Konzeption der Umgestaltung der Landesverfassung fähig gewesen. – Zum fehlenden langfristigen Programm der Radikalen auch Čornej: Lipany 160f. – Kejř: Husité 184–185 sieht dagegen mit der älteren tschechischen Historiographie die Folgen der taboritischen Niederlage ausschließlich negativ, ja, er parallelisiert sie als nationale Katastrophe sogar mit dem „Weißen Berg“.

dem hussitischen Programm zu gestalten gedachte, ihre Macht auf dem Landtag im Juni/Juli 1434. Sie erneuerte nach dem Beispiel des Vorjahres nicht nur die Landfriedensordnung und das Landrecht unter dem Statthalter und seinen Räten, denen sich nun auch die Taboriten und die Waisen unterzuordnen hatten<sup>105</sup>. Sie setzte vielmehr auch als obersten geistlichen Administrator Mag. Jan Rokycana ein, der bekanntermaßen den hussitischen Monismus für Böhmen und Mähren anstrebte und dessen Autorität nun die ganze Geistlichkeit der beiden Länder unter Strafe der Ausweisung anerkennen sollte<sup>106</sup>. Ganz auf dieser Linie der religiösen Einheit beschloß denn auch die vom Landtag angesetzte geistliche Synode, wie erwähnt, die absolute Gültigkeit und Notwendigkeit der hussitischen Artikel. Damit schien die politische Einheit des Landes und als deren Grundlage und Kern auch die religiöse Einheit unter hussitischen Vorzeichen vorerst konsolidiert<sup>107</sup>.

Nachdem jedoch auf dem Regensburger Reichstag die Unnachgiebigkeit von Kaiser und Konzil hinsichtlich der allgemeinen Verpflichtung auf den Laienkelch deutlich geworden war, rückten die böhmischen Stände schon im Herbst 1434 von einem solchen konfessionellen Monismus ab (s. u. S. 25). Als sie auf dem März-Landtag 1435 dann zur Vorbereitung für die in Brünn vorgesehenen Verhandlungen mit den Konzilslegaten und dem König ihre Bedingungen für die Wiederannahme Sigmunds formulierten, verlangten nur noch die Städte ein königliches Mandat, das allen Böhmen und Mähnern die Kelchkommunion befehlen sollte, um die Einheit zu wahren<sup>108</sup>. In der Hauptsache aber suchten die hussitischen Stände nun beim Kaiser keinen territorialen, aber doch gleichsam noch einen politischen Monismus durchzusetzen, indem wenigstens die politische und geistliche Führung des Landes den Hussiten vorzubehalten war: Der Kaiser solle persönlich dem Laienkelch beitreten und nur Utraquisten als Hofgeistliche halten. Vor allem sollten nur Hussiten als Statthalter, königliche Räte, Landesbeamte und Landrichter zugelassen werden. Noch weiter gingen die Städte: Katholiken sollten nur mit Zustimmung der Stadtgemeinde wieder das Bürgerrecht und ihre Güter erhalten, dasselbe galt für die Zulassung von Mönchen; vor allem aber war den Katholiken der Zugang zu Rat und Ämtern in der Stadt zu verwehren; und auch der für die Einsetzung der Stadträte zuständige

<sup>105</sup> Bartoš: Husitská revoluce II 177 beobachtet, daß durch die Integration der Taboriten und Waisen ein Übergewicht der Ritter und Städte im Landtag zustande kam. Darin sieht er sogar die größte Zukunftsbedeutung dieses Landtags. – Die Unterordnung der Waisenzustädte Saaz, Laun, Leitmeritz und Schlan AČ III 418.

<sup>106</sup> Der Text des Landtagsbeschlusses in UB II 419–421. – Zu diesem Landtag auch Mansi XXIX 637 u. 645f.

<sup>107</sup> Zur innerhussitischen Differenzierung, bei der die rigidere Richtung Rokycanas nun gesiegt hatte, Válek: Cesta Moravy 97.

<sup>108</sup> Der Text der ständischen Forderungen AČ III 419–421. Die städtischen Forderungen in etwas erweiterter Form auch UB II 440–441 und MC I 537–538. – Zum Landtag auch Bartoš: Husitská revoluce II 185f. – Neben der Forderung nach dem Kelch für alle Einwohner sahen die städtischen Artikel aber bereits vor, daß zur Vermeidung künftiger Streitigkeiten alle utraquistischen Gemeinden aufzuzeichnen seien, damit dort der Kelch wenigstens nach dem Status quo garantiert werden konnte. An eine allgemeine Kelchverpflichtung glaubten sie also selbst nicht mehr.

Unterkämmerer hatte ein uraltaquistischer Prager Bürger zu sein<sup>109</sup>. Schließlich sollte der Hussitismus auch in der geistlichen Leitung einer von römischer Jurisdiktion unabhängigen Kirche des Landes gewährleistet bleiben: Der König hatte einen von den Ständen gewählten Prager Erzbischof samt seinen Suffraganen zu bestätigen, deren Autorität die gesamte Geistlichkeit des Königreichs unterstehen sollte, ohne vor ein Gericht außerhalb des Landes zitiert werden zu können.

Von dieser künftigen Bischofswahl war zum ersten Mal im Vorjahr in Regensburg die Rede gewesen, als die Böhmen an die Konzilsgesandten in dieser Sache eine Anfrage richteten<sup>110</sup>. Johann von Palomar wies in seiner Antwort auf die notwendige kanonische Wahl durch das Domkapitel und die entsprechende kanonische Weihe und Bestätigung hin und ließ nur die Möglichkeit einer fallweise abweichenden Regelung durch das Konzil offen. Im Gegensatz dazu hatte damals schon der Kaiser den Böhmen empfohlen, bei der Wahl und Präsentation der Bischöfe die „ab antiquo“ beobachtete Ordnung einzuhalten – er meinte damit die altkirchliche der Wahl durch „Volk und Klerus“.

Unter den Beschlüssen des März-Landtags 1435 stellte – neben der Bischofswahl durch die hussitischen Stände – deren Absicht, sich des königlichen Rates und der Landesämter zu bemächtigen, sicher den politisch und konfessionell bedeutendsten Schritt dar, um die Verfassung des Königreichs sowohl ständisch als auch hussitisch auszuprägen. Ohnehin war der hussitische Charakter der Ständeversammlung dadurch verstärkt worden, daß die Ritter und Städte nun dem Landtag integriert waren, Zugang zu den Landtafeln erhielten und die Städte ihre Autonomie verstärkten. Damit sollten der politisch-konfessionelle Monismus, die hussitische Einheit in der politischen und geistlichen Führung des Landes, zementiert und die katholischen Stände nicht mehr vollberechtigt in die Ständegemeinde reintegriert werden<sup>111</sup>. Durchaus realistisch urteilte gegenüber kaiserlichen Gesandten das Basler Konzil; all diese über die Kompaktaten hinausgehenden Forderungen der böhmischen Stände entfernten sie von der Übereinstimmung mit der Gesamtkirche und ließen wenig Hoffnung auf die „Rückführung“ der Hussiten in die Kirche<sup>112</sup>. Hier stießen zwei grundsätzliche monistische und fundamentalistische Vorstellungen nach wie vor – trotz Lipany – hart aufeinander, die beide den Frieden und die Eintracht der Gesellschaft nur auf der Grundlage einer religiösen Einheitlichkeit gewährleistet sahen. Eine andere, den religiösen Gegensatz überformende ideelle Orientierung und Wertgrundlage für gesellschaftliches Handeln war noch lange nicht in Sicht. Das Gemeinwohl (obecné

<sup>109</sup> Der weitergehende Artikel der städtischen Forderungen verbietet den Katholiken sogar ganz generell und ausnahmslos das Bürgerrecht. Die beachtlichsten politischen Forderungen der Städte: Größere städtische Autonomie durch Abschaffung der königlichen Stadthauptleute, Zugang zu den Landtafeln und ein Widerstandsrecht gegen den König bei religiöser Unterdrückung.

<sup>110</sup> MCI 517.

<sup>111</sup> In der Tat erfolgte die Wiedereingliederung der katholischen Stände in Landtag und Landesämter endgültig erst nach 1478, nachdem sie sich in langjährigen Kämpfen gegen die politische Exklusivität des Hussitismus gewehrt hatten. Eberhard: Konfessionsbildung 47. – Ders.: Entstehungsbedingungen 138.

<sup>112</sup> So nach den Brüner Verhandlungen, am 29. Oktober 1435, Mansi XXIX 413.

dobré) etwa, das die Hussiten immer so nachdrücklich betont hatten, verstanden sie ja keineswegs weltlich, sondern füllten diesen Begriff inhaltlich mit dem „göttlichen Gesetz“, dem hussitisch verstandenen Evangelium<sup>113</sup>.

### *Wege der Koexistenz*

#### *Reduktion des Monismus*

Religiöser Monismus entsprach freilich keineswegs den religiösen und politischen Realitäten. Für Kaiser und Konzil waren Friede und Herrschaftsantritt in Böhmen auch nach Lipany nicht möglich ohne essentielle Garantien für hussitische Grundsätze und hussitische Autonomie, die über kosmetische Scheinzugeständnisse hinausgingen, wie sie die Formulierung der Kelchfreiheit in den Prager Kompaktaten darstellte. Auf der anderen Seite konnten die Hussiten, wenn und insofern sie an einer Stabilisierung der Ordnung im Lande, daher an einer Übereinkunft mit dem Konzil und mehrheitlich auch an einer Rückkehr des Kaisers interessiert waren, dieses Ziel nicht wirklich erreichen ohne eine Reintegration der katholischen Stände und ohne die Bereitschaft zu einer ausbalancierten Koexistenz mit ihnen. Diese politischen Realitäten erschienen damals 1434 keiner Seite selbstverständlich. Zumal bei den Hussiten war man auch über die hier angenommenen Voraussetzungen nicht einig. Ob die religiösen Grundsätze und ihre allgemeine Anerkennung oder ob das weltliche „*bonum commune*“, die politische Stabilität und Ordnung im Lande vorrangig seien, in dieser Prioritätsfrage setzten die führenden hussitischen Geistlichen und der hussitische Adel durchaus unterschiedliche Akzente.

Einen ersten vorsichtigen, schließlich aber entscheidenden Schritt zur Koexistenz unternahmen die weltlichen Stände auf dem St. Gallus-Landtag 1434. Zwar hielten sie dort grundsätzlich an der von der Klerus-Synode im Juni und auf dem Regensburger Reichstag vertretenen Forderung fest, alle Einwohner Böhmens und Mährens in der Kelchkommunion zu vereinigen, da diese der Einsetzung Christi und der Praxis der Urkirche entspreche und da andernfalls Zwietracht zu befürchten sei. Bis zur Klärung der Frage, ob die Kelchkommunion *iure divino* begründet, also „*de precepto*“, sei, sollte auch die damit gebotene Kinderkommunion vorläufig praktiziert werden. Aber dann kündigten sie – um den Frieden zu fördern und endlich vor Kriegen Ruhe zu haben, wie sie sagten – einen Kompromiß an, der praktisch den Status quo des Laienkelchs bedeutete und damit eine Koexistenz von Utraquisten und Katholiken, wie sie schon die Prager Kompaktaten 1433 vorgesehen hatten, nun allerdings nicht als Lizenz für die Kelchanhänger formuliert, sondern als eingeschränkte Toleranz für die Katholiken: Diese sollten künftig nur dort geduldet werden, wo der Laienkelch

---

<sup>113</sup> Eberhard, Winfried: Der Legitimationsbegriff des „Gemeinen Nutzens“ im Streit zwischen Herrschaft und Genossenschaft im Spätmittelalter. In: Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes. Hrsg. v. Joerg O. Fichte/Karl Heinz Göller/Bernhard Schimmelpfennig. Berlin-New York 1986, 241–254, hier 242f. – Macek, Josef: „*Bonum commune*“ et la Réforme en Bohême. In: Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou. Paris 1985, 517–525.

bisher nicht gereicht worden war<sup>114</sup>. Verschiedentlich urteilt man, durch dieses Angebot hätten die Barone die beiden anderen Stände zum Nachgeben genötigt und seien vor allem Rokycana und seinen Geistlichen in den Rücken gefallen<sup>115</sup>. Von einem objektiven Aspekt des Gesamtprozesses aus gesehen, ist jedoch hervorzuheben, daß es hier die weltliche Politik war, die die Priorität in der Handlungsorientierung vor der Religion einzunehmen begann und der es allein auch möglich war, in dieser Phase des Verhandlungsprozesses eine realistische Perspektive zu eröffnen. In der Tat ging es ja dem Adel darum, seine Macht endlich wieder in einer gesicherten Ordnung ausüben zu können, sowohl auf der Ebene der Grundherrschaften als auch an der Spitze des Landes<sup>116</sup>. Aber gerade diese Interessenperspektive ermöglichte einen pragmatischen Weg, der den Fundamentalismus der Geistlichen und der Radikalen überwinden konnte<sup>117</sup>.

Mit der Konzession der Stände war freilich noch keineswegs eine wirkliche Koexistenz unter Integration der Katholiken gewährleistet. Denn die übrigen Beschlüsse jenes St. Gallus-Landtages zielten letzten Endes doch noch auf eine künftig mögliche hussitische Einheit des Landes, zunächst auf eine hussitische Führung im geistlichen Bereich, wie sie die Stände dann im Februar 1435 auch im weltlichen Bereich Sigmund gegenüber zur Bedingung machten: Stände und Klerus wählen den Erzbischof und seine beiden Suffragane (Olmütz und Leitomischl), denen dann der ganze Klerus des Landes untersteht; die Obödienz dieser Landeskirche gegenüber Papst und Konzil stellt man unter die Bedingung, daß nur die der Hl. Schrift entsprechenden Anordnungen zu befolgen seien, also unter das Kriterium des „Egerer Richters“; überdies soll die geistliche Jurisdiktion für Böhmen-Mähren autonom bleiben, da weder kanonische Appellationen und Zitationen außer Landes gehen noch die Vergabe von böhmischen und mährischen Benefizien durch ausländische Instanzen erfolgen darf. Dieser Landtagsbeschuß wurde am 8. November 1434 in Eger den Konzilslegaten übergeben und sollte nach dem Willen der Hussiten den Kompaktaten angefügt werden<sup>118</sup>.

Mit diesen sowie mit den politischen Forderungen gegenüber Sigmund befaßten sich dann vor allem die intensiven, komplexen und lebhaften Brünnener Verhandlungen zwischen den Böhmen, den Konzilslegaten und dem Kaiser im Monat Juli 1435<sup>119</sup>. Als

<sup>114</sup> Der Text des gesamten Ständebeschlusses vom Oktober 1434 in MC I 632–634 und Mansi XXX 668.

<sup>115</sup> Bartoš: Husitská revoluce II 181. – Hlaváček: Husité 67.

<sup>116</sup> So etwa nach der Formulierung des Landtags: „ut pacem ecclesie, tot et tantis odiorum turbam fomitibus procuremus“, und: „quod quiescere a bellis volumus“. MC I 633. – Und im Juli 1435 beschwerten sich einige Ritter und Städte beim Kaiser in Brünn, „quod barones, qui sunt pauci, vellent regere regnum“. Ebenda 589. – Zur Säkularisierung und Laisierung des Landes infolge der Bedeutungssteigerung des Adels Macek: Jean Hus 184f.

<sup>117</sup> Gerade auf diesem Oktober-Landtag 1434 schlossen sich die Priester der „Waisen“ Rokycana an, der durch die Vermittlung des Mag. Peter Payne auch die Taboriten zu gewinnen suchte. Palacky III/3, 181. – Hrejsa II 291.

<sup>118</sup> MC I 596.

<sup>119</sup> Ebenda 549–673, 746–783 und 791–810. – Válka: Cesta Moravy 97 macht zurecht darauf aufmerksam, daß diese ausführlichen Berichte mit den entsprechenden Dokumenten noch viel zu wenig ausgewertet sind. – Zu den Verhandlungen auch Bartoš: Husitská revoluce II 188 ff. und Hrejsa II 295–298.

Sprecher der böhmischen Delegation forderte hier Jan Rokycana zunächst wieder über jenen angedeuteten Kompromiß hinaus, ganz Böhmen und Mähren auf den Laienkelch und die übrigen vier Artikel zu verpflichten<sup>120</sup>. Er berief sich dabei nicht auf die Hl. Schrift, sondern auch auf eine mündliche Aussage des Konzilsauditors Johann von Palomar auf dem Regensburger Reichstag des Vorjahres. Damals hatte er auf Anfrage bestätigt, daß die Kelcherrlaubnis auch für Katholiken gelten werde, die später um den Laienkelch bäten<sup>121</sup>. Davon wollte Palomar allerdings nun nichts mehr wissen, da für ihn nur schriftliche Zusagen galten und der Laienkelch nicht für sich, sondern nur unter der Bedingung und nach den kirchlichen Konzessionen „utilis et salubris“ sei<sup>122</sup>. Überhaupt bestand die konsequente Taktik der Konzilslegaten darin, von den Böhmen die sofortige Besiegelung und Ausführung der Prager Kompaktaten (1433) zu verlangen, da sie damals bereits mit Handschlag bestätigt worden waren, und jeden Textzusatz damit abzulehnen<sup>123</sup>. Daher wiesen die Legaten auch die übrigen Forderungen entschieden zurück, die Kinderkommunion ebenso wie vor allem die ständische Bischofswahl, die Beschränkung der geistlichen Jurisdiktion auf die böhmischen Länder (Appellationsverbot) und das Verbot der Benefizienvergabe durch Ausländer<sup>124</sup>. Es wird an dieser Diskussion wieder ganz deutlich, daß es den Konzilslegaten letztlich um eine völlige Rückgliederung der Hussiten in das römische System ging. Im Gegensatz dazu erstrebten die Hussiten nach wie vor eine möglichst weitgehende landeskirchliche Autonomie, wenn schon nicht mehr einen konfessionellen Monismus, um damit die böhmische Reformation für das ganze Königreich zu stabilisieren. Im inhaltlich-dogmatischen Bereich war dafür die Kelchverpflichtung, im formal-jurisdiktionellen Bereich die Bischofswahl und die Obödienzbedingung von zentraler Bedeutung.

Die Obödienzeinschränkung „secundum legem dei et sanctorum patrum instituta, in lege dei veraciter se fundancia“ lehnten die Konzilslegaten ab, da sie den Kirchenvätern unterstelle, der Bibel Widersprechendes gelehrt zu haben, und die kirchliche Hierarchie verdächtige, etwas gegen das Evangelium anzuordnen<sup>125</sup>. In der

<sup>120</sup> MC I 578, 582–583, 590, 591, 751. – Die Entgegnungen Johanns von Palomar vor allem e b e n d a 584, 592, 647, 660. – Die gesamte Proposition Rokycanas und die Entgegnung Palomars darauf e b e n d a 582–587. – Die Forderung der Kelchverpflichtung für das ganze Land war auch in den politischen Artikeln enthalten, die der Landtag vom Februar 1435 gegenüber Sigmund beschlossen hatte und die dieser nun in Brünn auch den Legaten zur Stellungnahme vorlegte. E b e n d a 658.

<sup>121</sup> MCI 517.

<sup>122</sup> E b e n d a 584 u. 585. – Für Rokycana dagegen war die Kelchkommunion heilsam nicht „ex concessione hominum, sed quia sanguis Christi est unicus divinitati“ und „quod sunt diverse gratie vel diversi effectus sacramenti, ut dicit Albertus et Thomas“, e b e n d a 583.

<sup>123</sup> Vgl. dazu die Konzilsinstruktion für die Legaten MCI 619–623, vor allem 619f. – Die Unnachgiebigkeit der Legaten wurde gewiß auch mit motiviert durch die Intransigenz des mährischen katholischen Klerus, der in Brünn die Erlaubnis des Laienkelchs und jede Konzession gegenüber den Hussiten, auch die der Prager Kompaktaten, ablehnte, so daß die Legaten hier sogar die Kelchkommunion verteidigten und beim mährischen Klerus um Zustimmung zum Vorgehen des Konzils werben mußten. MCI 570–571.

<sup>124</sup> Argumente und Gegenargumente dazu MC I 581, 583, 591, 593, 594–595, 597, 660, 675.

<sup>125</sup> Die genannte Formel MC I 602. – Die Debatte im übrigen e b e n d a 582, 591, 610, 753–754.

Obödienzdebatte erwies sich so noch mehr als in den anderen Diskussionspunkten, daß der Grunddissens zwischen Hussiten und Konzil auch noch 1435 in einem prinzipiell gegensätzlichen Kirchenverständnis lag<sup>126</sup>. Während die Hussiten nämlich – die alle Häresien seit dem 12. Jahrhundert – die geschichtliche und gegenwärtige Kirche von jener der Hl. Schrift und der Urkirche kritisch unterschieden und sie an deren Praxis maßen, behaupteten die Legaten die grundsätzliche, durch juristische apostolische Sukzession gewährleistete Identität der Kirche aller Jahrhunderte und daher auch im Grunde die Identität von Schrift und Tradition<sup>127</sup>. Da dieser Gegensatz während der Kompaktatenverhandlungen niemals überwunden wurde, konnte es letztlich schon aus prinzipiell theologischen Gründen zu keiner wirklichen Kircheneinheit kommen, so daß an einer praktischen Koexistenz unterschiedlicher Kirchen auch aus theoretischen Gründen kaum ein Weg vorbeiführte. Daß die böhmische Reformation, auch in ihrer utraquistischen Form, weit mehr als bloß den Kelchritus bewahrte, hat hier seine inneren Ursachen. Das Obödienzproblem ist deshalb nicht wirklich gelöst worden. Zwar fand man schließlich zu einer Kompromißformulierung<sup>128</sup>; aber bezeichnenderweise fehlt diese Obödienzformel in allen tschechischen und auch in einigen lateinischen Texten<sup>129</sup>, ein deutlicher Hinweis darauf, daß sie auf hussitischer Seite keineswegs unbestritten war und nicht allgemein akzeptiert wurde.

### *Politik vor Religion*

In den zentralen Fragen des Laienkelchs, der Bischofswahl und der Kirchengüter drohte die ganze Verständigung am Fundamentalismus der Geistlichen beider Seiten zu scheitern<sup>130</sup>. Hier setzte nun die entscheidende Funktion der „Politiker“ ein<sup>131</sup>, die

<sup>126</sup> V á l k a: Cesta Moravy 103 sieht hierin zurecht den eigentlichen Grund dafür, daß die Brünner Verhandlungen mit den Konzilslegaten vorerst scheiterten. In der Frage, ob der Primat der Hl. Schrift an die kirchliche Lehrautorität gebunden ist, sieht Helmra th „das eigentlich konfliktrträgliche Substrat“ bereits der Vier Artikel im Kirchenbegriff; die Debatte mit den Hussiten habe überhaupt die Ekklesiologie des Konzils befruchtet. Helmra th: Basler Konzil 365 f.

<sup>127</sup> In der Frage, wer die Hl. Schrift auslege, sagte Rokycana, es sei die Urkirche. Darauf von seiten der Legaten: „quod eiam est ecclesia moderna, et quod non est alia ista, que nunc est et que fuit in principio“, und dann mit Augustinus gegen die donatistische Kritik: „quod auctoritas non est ex vite merito, sed ex gradu ac dignitatum dispositione facta a Christo.“ MC I 579. – Die hussitischen Priester, speziell Rokycana, so bemerkt der Legatenbericht, hörten ungen, „quod extra unitatem ecclesie (der wie oben verstandenen) non est salus, quod nullus nisi in unitate ecclesie salvatur . . .“ E b e n d a 581.

<sup>128</sup> In dem Brünner Kompaktatenzusatz und in einem Mandat der Stände zum Obödienzversprechen durch Gesandte, MC I 653–654 u. 661: „obedienciam canonicam . . . secundum legem dei et sanctorum patrum instituta“, also mit dem Zusatz „kanonisch“ ohne die kritische Einschränkung gegenüber den „instituta patrum“. – Diese Obödienz wurde dann von vier Geistlichen, zu denen Rokycana nicht gehörte (!), als Vertreter der Stände vor den Legaten feierlich versprochen, MC I 776.

<sup>129</sup> AČ III 435.

<sup>130</sup> Der drohende Bruch am 29. Juli, MC I 613.

<sup>131</sup> Im Sinne des Begriffs der „Politiques“, wie man in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Vermittlungsgruppe aus Humanisten und Juristen nannte, die das Staatswohl in Frank-

die religiösen Grundsätze an ihrem Herrschaftsinteresse und an den politischen Interessen des Landes relativierten, ja sie jenen überordneten. Wie die weltlichen hussitischen Stände bereits in dem in Eger überreichten Beschluß des St. Gallus-Landtags 1434 Zugeständnisse in der Kelchfrage angedeutet hatten, so wirkten jetzt in Brünn die böhmischen Barone, insbesondere der konservative Utraquist Meinhard von Neuhaus, immer wieder für einen Kompromiß<sup>132</sup>. Vor allem war es aber nun Kaiser Sigmund, der sich ganz entschieden für eine praktische Verständigung einsetzte, ja die Legaten unter Zornausbrüchen und Beschimpfungen immer wieder zum Nachgeben drängte<sup>133</sup>. Dabei äußerte er ganz unumwunden, daß er am Ende seiner Geduld mit den theologischen Spitzfindigkeiten wäre und daß es ihm in erster Linie um den baldigen Herrschaftsantritt in den böhmischen Ländern gehe<sup>134</sup>. Entscheidend war jedoch, daß Sigmund auch ohne die Legaten, ja gegen sie in die Verhandlungen eingriff und damit auch in der Realität die politischen Interessen in den Vordergrund rückte, so daß es zuweilen geradezu zu einer Koalition des Kaisers mit den Böhmen gegen die Konzilslegaten kam. Diese protestierten immer wieder, letzten Endes vergeblich, gegen die kaiserliche Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und gegen die Vermischung des geistlichen mit dem weltlichen Bereich<sup>135</sup>.

In der Kelchfrage kam so der Kaiser mit den Böhmen zu einer Übereinkunft zwischen den beiden extremen Zielsetzungen einer bloß allgemein gehaltenen Kelchlizenz (Konzil, Prager Kompaktaten) und einer generellen Verpflichtung auf den Laienkelch. Man vereinbarte nun nämlich gleichsam eine lokale Exklusivität der Kelchkommunion: An allen Orten, wo diese bisher praktiziert wurde, sollten alle Einwohner auf sie verpflichtet werden<sup>136</sup>. Zwar stellten sich die Legaten dieser Regelung

---

reich als oberstes politisches Handlungskriterium dem religiösen Grunddissens der Religionskriege überordneten und damit die Basis legten für eine neue Gemeinsamkeit gesellschaftlicher Handlungsziele und für den Weg zur Konsensfindung zu einer neuen Staatseinheit. – Nicht erst „als der frühneuzeitliche Staat dazu überging, an Stelle eines geschlossenen Glaubenssystems die natürliche Religion zum konsensbildenden vinculum societatis zu machen, gab er Handlungsräume frei“ für religiöse Toleranzpraxis (Schreiner: Toleranz 448). Vielmehr war es erstens das weltliche, politische Staatsinteresse (Gemeinnutz, Wohlfahrt), das als neue Grundnorm gesellschaftlicher Integration und Identität die religiösen Normen überlagerte und relativierte; zweitens geschah dies in einem allmählichen Säkularisierungsprozeß seit etwa Marsilius von Padua schon und gerade im Spätmittelalter, demgegenüber das 16. Jahrhundert zumindest in Deutschland wieder eine „verstärkte Retheologisierung des Politischen“ bringt (Schreiner: „Duldsamkeit“ 209). Der Normenwandel, der auf der Differenzierung von Staat und Kirche „mit je eigenen Handlungszwecken“ beruht, formuliert Schreiner ebenda 160 und 162–163.

<sup>132</sup> So etwa MCI 588 u. 600.

<sup>133</sup> Ebenda 587, 598, 613. – Dazu Válka: Cesta Moravy 102. Den Gegensatz zwischen Kaiser und Konzil bemerkt auch Wefers 217.

<sup>134</sup> „... quod erat unitus cum Boemis, et quod volebat habere dominium suum, scilicet regnum ... et si non vellemus (Legaten) consentire, non videremur habere bonam voluntatem ad istam unitatem, et essemus causa rupture, et ve illi, per quem illa veniret“. Und: „Si vultis, quod ego perdam dominium meum, tamen ego nolo.“ MCI 598. – Zum Zusammenhang der Wiedererlangung Böhmens mit der Reichsreform vgl. Anm. 93a.

<sup>135</sup> Ebenda 589, 659, 660, 675, 750. – Der Protest des Konzils selbst bei Mansi XXIX 413.

<sup>136</sup> Die Debatte darüber MCI 587–591.

heftig entgegen, da sie die Freiheit des Kelchs in Zwang verwandle, zumal für die an jenen Orten wohnenden Katholiken und vor allem, wenn mit „Orten“ eine ganze Stadtgemeint war, von deren Bürgerrecht die Katholiken dann ausgeschlossen wären<sup>137</sup>. Johann von Palomar stellte sogar eine dynamischere Möglichkeit in Aussicht, die toleranter klang als diese statische lokale Fixierung: das Konzil könnte den Priestern eine „concessio generalis“ geben für alle, die den Laienkelch auch in Zukunft verlangten<sup>138</sup>. Aber auf diese Lösung, die den Bestand des Hussitismus nicht garantierte und die vor allem auch erst nach Besiegelung der Kompaktaten in neuen Konzilsverhandlungen angestrebt werden sollte, konnten sich die Böhmen nicht einlassen. Sie brauchten es auch nicht. Denn ohne Wissen der Legaten<sup>139</sup> hatte der Kaiser bereits am 6. Juli – genau zwanzig Jahre nach dem Tod von Jan Hus – den böhmischen Ständen die örtliche Exklusivität des Kelches und andere Zugeständnisse schriftlich verbrieft. Diese wurden dann in den folgenden Verhandlungen in Stuhlweißenburg als Majestätsbrief ausgefertigt und stellen die berühmten, von den Böhmen sogenannten „kaiserlichen Kompaktaten“ dar<sup>140</sup>. In Übernahme des Beschlusses des St. Gallus-Landtags sollten Katholiken nur dort geduldet werden, wo die utraquistische Kommunion in der Vergangenheit nicht praktiziert worden war; und zur Vermeidung von Differenzen sollten die utraquistischen Orte<sup>141</sup> aufgezeichnet werden, damit dort der Utraquismus auf Dauer bewahrt werde.

In diesen Zusammenhang gehört es auch, daß Sigmund am selben Tag jene Forderungen nach hussitischer Exklusivität im stadtpolitischen Bereich weitgehend erfüllte, die ihm die Städte als Bedingung für seine Annahme als König vorgelegt hatten; er erfüllte sie, wie er explizit schreibt, um den Abschluß der Kompaktaten nicht scheitern zu lassen. Wenigstens den Prager Städten verbrieft er nämlich u. a., daß Katholiken nur nach Zustimmung der Gemeinde bei ihnen Aufnahme finden sollten, daß die Mönche und die Prälaten der Burg nicht in die Seelsorge der utraquistischen Pfarreien eingreifen und die Utraquisten nicht verketzern dürften, daß der Wyseshrad und die Burgvorstadt Hradschin den Utraquismus anzunehmen hätten. Vor allem aber standen Stadtrat und städtische Ämter nur Utraquisten offen, und im Zusammenhang damit hatte der für die Ratsbesetzung der anderen böhmischen Städte zuständige königliche Unterkämmerer ein utraquistischer Prager Bürger zu sein<sup>142</sup>.

Außer der lokalen Exklusivität des Utraquismus nahm Sigmund in den „kaiserlichen Kompaktaten“ auch die anderen kirchenrechtlichen Forderungen des St. Gallus-Landtags an und regelte damit geistliche Angelegenheiten in eigener politischer Entscheidung. So wurde das Kollationsrecht für böhmische und mährische Benefizien auf Landeseinwohner beschränkt, und ebenso verbot der Majestätsbrief kirchen-

<sup>137</sup> E b e n d a 589, 594–595 u. 675.

<sup>138</sup> E b e n d a 589 u. 595.

<sup>139</sup> Sie erfuhren davon erst am 29. Juli. MC I 612.

<sup>140</sup> Lateinisch und tschechisch AČ III 427–431. – Dazu E b e r h a r d : Konfessionsbildung 44 f.

<sup>141</sup> „loca omnia et singula ecclesiarum, populiue parochiarum signabuntur.“ Diese Formulierung zeigt, daß der Begriff „Orte“ nicht ganze Städte, sondern nur Pfarrgemeinden meinte.

<sup>142</sup> AČ III 431–434. Es fällt auf, daß die Prager hier nun auf den strikten Ausschluß von Katholiken, Mönchen und Nonnen verzichteten.

rechtliche Zitationen und Appellationen außer Landes, so daß der Prager Erzbischof für Böhmen und Mähren die letzte Instanz bildete.

Die wichtigste Voraussetzung dafür, daß diese Regelung sich auch in der Realität zugunsten der Hussiten auswirken konnte, war freilich die Wahl des Erzbischofs und seiner Suffragane durch Klerus und Stände<sup>143</sup>. Obwohl in Regensburg Johann von Palomar eingeräumt hatte, daß in der alten Kirche die Bischöfe durch Klerus und Volk gewählt worden waren und obwohl der Kaiser damals schon den Böhmen empfohlen hatte, dann auch dementsprechend zu verfahren, widersetzten sich die Legaten der Wahl entschieden. Das Konzil behielt sich nämlich vorerst die Provision der böhmisch-mährischen Bischöfe selbst vor und gedachte zunächst die Legaten als Administratoren einzusetzen. Nicht zuletzt stand dahinter auch die Befürchtung, die Böhmen würden Jan Rokycana zum Erzbischof wählen, der den Legaten wegen seines entschiedenen Hussitismus äußerst zuwider war<sup>144</sup>. Auch in dieser Frage beendete der Kaiser die Debatte, indem er zu der Rechtsfiktion fand, sein Patronatsrecht den Ständen abzutreten<sup>145</sup>, ohne Kenntnis davon zu nehmen, wen sie wählten. Praktisch hatte er aber bereits in jenen Zusagen vom 6. Juli, die dann in seinen Majestätsbrief eingingen, die Wahl von Erzbischof und Bischöfen durch Stände und Klerus festgeschrieben und versprochen, er werde sich für deren kanonische Bestätigung und Weihe einsetzen, und die ganze Geistlichkeit der Prager Diözese habe sich dem gewählten Erzbischof zu unterstellen. Die Bischöfe sollten den utraquistischen Laien die Kelchkommunion gewährleisten, auch utraquistische Priester weihen und sie an den betreffenden Pfarreien einsetzen<sup>146</sup>.

Das dritte der Probleme, an denen die Brüner Verhandlungen sich festfuhren, war – neben der Exklusivität des Laienkelchs und dem Bischofswahlstreit – das Kirchengut in Laienhand<sup>147</sup>. Schon in den Verhandlungen nach der Abmachung der Prager Kompaktaten war die Verurteilung des Laienbesitzes an Kirchengut abgemildert worden; statt „ipsaque bona ecclesie ab aliis quam ab his, quibus administracio canonice est commissa, usurpari sine sacrilegii reatu non possunt“, nun ohne Usurpation und Sakrileg „detineri non possunt“. Das genügte den Böhmen allerdings noch nicht, ging es doch um die sehr konkrete und brisante Frage, ob das in der Revolution besetzte Kirchengut restituiert werden mußte. Sie verlangten daher den Zusatz „iniuste detineri non possunt“. Die Legaten waren sich durchaus bewußt, daß die böhmischen Stände durch die Einschränkung „iniuste“ den Besitz von Kirchengut sehr wohl rechtfertigen könnten – mit kaiserlichen Verpfändungen oder mit dem regio-

<sup>143</sup> Zu dieser Forderung MC I 581, 591, 597, 633. Die Gegenargumentation der Legaten ebenda 593, 595, 597, 675. – Die Bischofswahl stellt auch W e f e r s 217 als wesentlichen Streitpunkt in den Vordergrund.

<sup>144</sup> Wohl deshalb sagten sie dem Kaiser gegenüber, „quod hoc (die Wahl) concedere non poteramus, scientes, quod esset error novissimus peior priore“, MC I 595; ihre Einschätzung Rokycanas ebenda 597.

<sup>145</sup> So seine Aussage in Stuhlweißenburg am 1. Januar 1436 (MC I 689) und in seiner Bestätigung der Bischofswahl von 13. Juli (AČ III 445).

<sup>146</sup> AČ III 429–430. – Die kaiserlichen Vermittlungsbemühungen in der Frage der Bischofswahl MC I 596–597.

<sup>147</sup> MC I 582, 612–613, 659, 755.

nalen Gewohnheitsrecht des Ersitzens<sup>148</sup>. Forderten die Stände doch geradezu vom Kaiser, nicht nur die königlichen, sondern auch die geistlichen Güter, die er seit 1420 vergeben hatte, nun nach Verdienst neu zu verteilen<sup>149</sup>. Auch in dieser Angelegenheit drängte der Kaiser die Legaten vehement – ganz im Gegensatz zu seiner Haltung noch 1434 – zum Nachgeben und ließ ihnen durch seine Räte die vorgebliche Absicht der böhmischen Barone versprechen, das Kirchengut künftig dennoch zu restituieren. Trotzdem bedurfte es erst der ausdrücklichen Bevollmächtigung der Legaten durch das Konzil, die ursprüngliche Formulierung verändern zu dürfen und die Verhandlungen an dieser Frage nicht scheitern zu lassen<sup>150</sup>. So wurde tatsächlich in die endgültigen „Iglauer Kompaktaten“ das „iniuste“ eingefügt.

Ein Konflikt, der bislang in der Literatur wenig beachtet worden ist<sup>151</sup>, muß hier erwähnt werden, da er die Gesamtsituation zusammenfassend charakterisiert. Verdeutlicht er doch auf Seiten der Böhmen und des Kaisers das zunehmende Bewußtsein von der Vorrangigkeit des Politischen vor dem Religiösen<sup>152</sup>. Die Böhmen verlangten nämlich, am Ende der Kompaktatenurkunde in der Corroborationsformel einzufügen: „salvis libertatibus et privilegiis regni et marchionatus Moravie“<sup>153</sup>. Den Legaten war klar, daß damit die ständischen Bischofswahlen, die Verbannung der Katholiken aus den Städten und der Laienbesitz von Kirchengut legitimiert würden, ja dem Bruch der Kompaktaten künftig Tür und Tor geöffnet wäre. Daß Privilegien und Konzilskompaktaten sich widersprachen, war den Kontrahenten also bewußt. Es ging um den Vorrang: Während die Legaten die Kompaktaten als übergeordnetes Gesetz betrachteten<sup>154</sup>, sahen die Laien, Böhmen und Kaiser, die Landesfreiheiten und Privilegien als oberste Norm. Sogar konservative Utraquisten wie der Baron Meinhard von Neuhaus und Mag. Prokop von Pilsen drängten die Legaten nachdrücklich dazu, die Formel zu akzeptieren; sie mußten sonst für ihre Freiheiten kämpfen. In heftigen Zornausbrüchen versuchte auch Sigmund, Druck auf die Legaten auszuüben. Böhmen und Kaiser benötigten ja diese Klausel unbedingt, um den Widerspruch aufzuheben zwischen den Konzilskompaktaten und den „kaiserlichen Kompaktaten“, die ja bereits am 6. Juli insgeheim vereinbart worden waren und die man mit Hilfe jener Klausel den Konzilskompaktaten überzuordnen gedachte.

Wenn der Kaiser schließlich auf den Zusatz verzichtete und auch die Böhmen letztlich nicht mehr darauf bestanden, so beruht dies offenbar auf mündlichen Geheimabsprachen zwischen beiden. Die Äußerung Sigmunds gegenüber den Böhmen, „für

<sup>148</sup> E b e n d a 612.

<sup>149</sup> E b e n d a 658–659. – Eine zahlenmäßige Analyse der Verpfändung von Kirchengut durch den Kaiser an Adel und Städte erstellte M o r a v e c, Milan: Zástavy Zikmunda Lucemburského v českých zemích z let 1420–1437 [Die Verpfändungen Sigmunds von Luxemburg in den böhmischen Ländern aus den Jahren 1420–1437]. FHB 9 (1985) 89–173.

<sup>150</sup> M C I 676 und Mansi XXIX 413, 29. Oktober 1435.

<sup>151</sup> V á l k a: Cesta Moravy 102f.

<sup>152</sup> In dieser Hinsicht interessant ist auch die Äußerung Sigmunds gegenüber der böhmischen Delegation, wegen des Glaubens wolle er künftig nicht mehr gegen sie kämpfen, M C I 599. Zu einer abweichenden Interpretationshypothese für diese Stelle s. u. Anm. 155.

<sup>153</sup> Der Streit darüber am 14. und 15. Juli 1435, M C I 597–600.

<sup>154</sup> Sie schlugen die Formel vor: „salvis libertatibus et privilegiis, que non obviant predictis compactacionibus“. E b e n d a 600.

diese Dinge“ nicht mehr kämpfen zu wollen, setzte nämlich – da sie als Antwort zu betrachten ist – doch wohl ihm gegenüber ebenfalls jene Äußerung der Böhmen voraus, die kurz darauf gegenüber den Legaten bezeugt worden ist: sie wollten für ihre ständischen Freiheiten kämpfen, d. h. für die Souveränität der Privilegien<sup>155</sup>. Das bedeutet, daß der Kaiser somit den Böhmen sagen wollte, er werde sich im Konfliktfall nicht gegen die Landesfreiheiten stellen, und ihnen deren Vorrangigkeit mündlich und im Geheimen zusagte. Daher konnten sie den Widerspruch zwischen den beiden Kompaktaten auch hinnehmen, obwohl die Situation freilich rechtlich ungeklärt blieb.

### „Machiavellistische“ Diplomatie

Diese Art der mündlichen Zusagen charakterisiert ganz generell die Verhandlungsstrategie und -psychologie des Kaisers in Brünn. Auf der einen Seite versprach er nämlich den Legaten gelegentlich, er werde alles, zumal die Obödienz, nach seinem Herrschaftsantritt in Böhmen im kirchlichen Sinne realisieren<sup>156</sup>. Andererseits verhielt er sich gegenüber der hussitischen Delegation immer sehr freundlich und zuvorkommend<sup>157</sup>, ganz im Gegensatz zu seinen ostentativen Zornausbrüchen gegen die Legaten. Vor allem gab er den Hussiten die Zusage, die Differenzen mit den Legaten sollten nicht ihr Verhältnis zu ihm selbst stören, denn er werde ihre Interessen schützen und für die Ausführung von allem sorgen, was sie künftig beim Konzil noch aushandeln würden. Mit den Räten, die sie ihm zur Seite stellten, wolle er ihnen zu allem verhelfen, was sie aus der Hl. Schrift beweisen würden<sup>158</sup>. Diese Taktik verhalf ganz wesentlich dazu, daß die Kontrahenten manches Zugeständnis machten oder auf die schriftliche Fixierung und Absicherung ihrer fundamentalistischen Positionen verzichteten, so daß am Ende der Gesamtkomplex der Kompaktaten und der kaiserlichen Urkunden sowohl grundsätzliche Widersprüche als auch manches Interpretationsbedürftige enthielt. Die Rechtssituation scheint schließlich absichtlich unklar gehalten worden zu sein, und die Böhmen waren sich dessen auch bewußt.

Die Absprachen zwischen Konzilslegaten und Hussiten erbrachten zunächst in Brünn einen Zusatztext, der großenteils Wiederholungen aus den Prager Kompaktaten von 1433 sowie damals bereits vorgesehene Präzisierungen enthielt. Neu war

<sup>155</sup> Den Legaten hatte Sigmund zugesagt, „quod illa clausula etc. non debebat (er)l addi compactatis“, und er setze sich bei den Böhmen dafür ein, daß sie auf sie verzichteten. Später wurde den Legaten von einem Adligen zugetragen, der Kaiser habe zu den Böhmen gesagt, „quod amplius nolebat pugnare contra eos pro illa causa, scilicet fidei“, wobei dieses „scilicet fidei“ eine Interpretation des Legaten und Autors Ägidius Carlier sein dürfte; die „causa“ war wohl genauer die Privilegienklausel, da es im ganzen Zusammenhang am 14. Juli allein um sie ging. MC I 599. – Noch am nächsten Tag baten die Böhmen allerdings die Legaten um Zustimmung zu der Klausel, hatten also noch nicht auf sie verzichtet; „alias oporteret eos pugnare pro suis libertatibus“. E b e n d a 600.

<sup>156</sup> E b e n d a 609.

<sup>157</sup> Als nach den Verhandlungen die Böhmen entlassen wurden, ließ der Kaiser ihnen Wein in goldenen Bechern reichen, während den wartenden Legaten barsch bedeutet wurde, sie sollten sich zurückziehen – ein bezeichnender Vorfall, über den die Legaten offensichtlich beleidigt waren. MC I 599.

<sup>158</sup> E b e n d a 750 u. 755.

lediglich die Bestimmung, daß die künftigen Bischöfe auch die Kelchkommunion aus- teilen sowie die utraquistischen Priester weihen und sie auch an den utraquistischen Pfarreien investieren sollten. Dafür beschloß der Prager Matthäus-Landtag im Sep- tember 1435 die Annahme der Kompaktaten zusammen mit der entsprechenden Obö- dienzenformel und dem Gewaltverzicht. Beide Texte wurden dann in den Gesamt- komplex der Konzilskompaktaten aufgenommen, die schließlich am 5. Juli 1436 in Iglau vor dem Einzug des Königs nach Böhmen besiegelt und feierlich verkündet wurden<sup>159</sup>.

Um diesen letzten Akt aber zu ermöglichen, mußte der Kaiser seine Strategie der doppelten und gegensätzlichen Zusagen noch intensivieren. Hatte er in Brünn noch eher das Gewicht der Hussiten durch sein Entgegenkommen verstärkt, so mußte er in der nächsten Verhandlungsetappe in Stuhlweißenburg (Dezember 1435 bis Januar 1436) die Konzilslegaten zufriedenstellen.

Inzwischen hatte nämlich das Konzil selbst gegen Sigmunds Zusagen an die Böh- men protestiert und seine Einmischung in geistliche Angelegenheiten kritisiert<sup>160</sup>. Überdies verlangten nun die Legaten ausdrücklich vom Kaiser, die den Böhmen am 6. Juli in Brünn gegebenen Versicherungen zurückzunehmen und vor allem keinen Zwang zum Laienkelch zu dulden<sup>161</sup>. Um ein Scheitern des jahrelangen Verhand- lungsunternehmens zu verhindern, stellte Sigmund beide Seiten zufrieden, indem er die Widersprüche geradezu schriftlich fixierte. Einerseits besiegelte er nämlich den Hussiten die Brünner Versicherungen trotz des Konzilseinspruchs am 6. Januar 1436 in höchstmöglicher Form als Majestätsbrief. Andererseits beruhigte er die Legaten erstens mündlich: „Quod multa sunt dissimulanda Boemis, ut sic possit intrare regnum, et postquam (ibi) esset, sperabat, quod omnia ista exorta reducerentur ad bonum et pristinum statum.“<sup>162</sup> Zweitens stellte er den Legaten einen Geheimbrief aus, er werde für die Einhaltung der Kompaktaten sorgen und keinen Zwang zum

<sup>159</sup> Die Brünner Kompaktaten AČ III 421–426 und MC I 654–656. – Der Beschluß des Matthäus-Landtags, der in Brünn ebenfalls schon vereinbart wurde, AČ III 434–436 und MCI 653–654. Die in beiden Dokumenten aufgenommenen Präzisierungungen – gemäß denen von 1433 (AČ III 404–412) – betreffen vor allem die Normbegriffe des „Glaubens“ gemäß dem Egerer Richter und der allgemeinen kirchlichen „Riten“, sodann die Möglichkeit für die Hussiten, künftig mit dem Konzil über Auslegungsfragen und über Kirchenreform verhandeln zu dürfen, und schließlich die Bestätigung, daß die Kelchkommunion „auctoritate domini nostri Jesu Christi et ecclesiae verae sponsae suae sit licita, et digne sumentibus utilis et salutaris“ (AČ III 426) – also letztlich doch die Anerkennung, daß die Kommunion unter beiden Gestalten lege divina begründet sei. – Der endgültige Text des Gesamtkomplexes der „Iglauer Kompaktaten“ AČ III 442–444. – Der freudige Brief der Legaten an das Konzil über die Verkündigung der Kompaktaten „Exulta et juba“ bei Mansi XXIX 612–613.

<sup>160</sup> MC I 674–676. – Mansi XXIX 412–413. – Helm rath: Basler Konzil 98 weist jedoch zutreffend auf die damalige Dialektik der „libertas ecclesiae“ hin. Einerseits nämlich forderte die Geistlichkeit Freiheit von weltlichem Einfluß, andererseits verlangte sie weltlichen Schutz für ihre libertas und erstrebte sogar vom Kaiser eine neue „Karolina“ oder „Sigismun- dina“ (MC II 681). Überdies sah sich Sigmund aber umgekehrt veranlaßt, gegen die Ein- mischungen des Konzils in weltliche Angelegenheiten und in seine Jurisdiktion zu protestie- ren; Helm rath 181 und 288.

<sup>161</sup> MC I 694. – Hrejsa II 300.

<sup>162</sup> MC I 689.

Laienkelch dulden<sup>163</sup>. Und schließlich mußten Herzog Albrecht, der Erzbischof von Esztergom und der kaiserliche Kanzler Kaspar Schlick über die mündliche Versicherung des Kaisers, sich nicht in Glaubens- und Kirchenangelegenheiten einzumischen, einen ebenfalls geheimen Zeugenbrief ausstellen<sup>164</sup>.

Die tschechische Historiographie beurteilt diese Taktik Sigmunds durchweg als hinterlistige, bewußte Täuschung, bestenfalls als „machiavellistisch“<sup>165</sup>. Er habe überhaupt nicht die Absicht gehabt, seine Versprechen einzulösen. Man schließt dies aus der Tatsache, daß er jeder Seite widersprüchliche Zusagen machte, sowie aus der praktischen Restaurationspolitik seines letzten Regierungsjahres. Ob und wem gegenüber er seine Zusagen einhalten wollte, wußte er möglicherweise selbst nicht. Indem er aber beide Seiten beruhigte sowie in den konziliaren und den kaiserlichen Kompaktaten samt Wahlkapitulation Widersprüche geradewegs verbrieft und die Kontrahenten dazu brachte, dies letzten Endes um des Friedens willen auch hinzunehmen, machte er sich selbst gleichsam zum tertium comparationis, zur dialektischen Synthese. Damit hielt er sich die politischen Möglichkeiten je nach Opportunität und Notwendigkeit für die Zukunft offen verschaffte sich so einen beachtlichen Handlungsspielraum. Das war bei den gegebenen fundamentalen Gegensätzen bereits eine objektiv bemerkenswerte realpolitische Leistung. Als Machiavellismus *avant la lettre*, zumindest als kühlen Pragmatismus kann man diese Politik wohl bezeichnen<sup>166</sup>. Mußte es doch in erster Linie um Herrschaftsstabilisierung und daher um den böhmischen Machtgewinn gehen, so daß die Politik die Priorität vor den religiösen Prinzipien bekommen mußte.

Die Zusicherung an die Konzilslegaten war denn auch nicht sein letztes Wort. Wochen nach der rechtskräftigen öffentlichen Verkündigung der Konzilskompaktaten in Iglau stellte er nämlich nun auch die böhmischen Stände voll zufrieden. Er unterschrieb ihre politischen Forderungen als Wahlkapitulation; dabei fixierte er nun allerdings, wie den Legaten versprochen, den Zwang zum Laienkelch sowie dessen Exklusivität in Böhmen nicht, wie es die Stände ursprünglich gewünscht hatten<sup>167</sup>. Überdies bestätigte er nun die Wahl, in der ein Ausschluß des utraquistischen Klerus und der Stände schon im Oktober des Vorjahres Jan Rokycana zum Erzbischof und

<sup>163</sup> Die Verhandlungen ebenda 694 u. 764, der Text 696. Dieses Verbot des Kelchzwanges hatten die Legaten vergeblich von den Böhmen verlangt, statt ihrer unterschrieb es nun der Kaiser.

<sup>164</sup> Ebenda 696–697. – Die Legaten hofften ohnehin, daß Albrecht der Thronnachfolger werde und dann Böhmen zur Kirche zurückführe; MC I 692. – Vá l k a: Cesta Moravy 103.

<sup>165</sup> Vgl. auch Hlaváček: Husité 67–68. – Hrejsa II 305–306. – Vá l k a: Cesta Moravy 95. – Schon Aschbach IV 303. – Dagegen Kalivoda (s. Anm. 194).

<sup>166</sup> Vá l k a: Cesta Moravy 103. – Pragmatismus konstatiert auch Wefers 217. – Zur Methode, Widersprüchliches zu verbrieft s. u. Anm. 193.

<sup>167</sup> Die ständischen Bedingungen, wie sie im Februar 1435 beschlossen und im Juli dem Kaiser vorgelegt worden waren, AČ III 419–421, die wichtigsten davon auch MC I 658–659. – In der besiegelten Wahlkapitulation vom 20. Juli 1436 ist nun nicht mehr davon die Rede, daß der Kaiser selbst die Kelchkommunion empfangen und das ganze Land dazu anhalten solle und daß die Regierung ausschließlich aus Utraquisten zu bilden sei. Vielmehr: Den königlichen Rat soll er gemäß Beratung mit den Ständen berufen, in die Hofgeistlichkeit soll er Utraquisten aufnehmen, kein Ausländer darf Landesbeamter oder Statthalter werden. AČ III 446–449.

zwei andere Magister zu Suffraganen erhoben hatte<sup>168</sup>. Und schließlich verbriefte er den böhmischen Städten noch eigens, daß sie zur Wiederaufnahme katholischer Geistlicher und Bürger nicht gezwungen würden<sup>169</sup>. Danach erklärten die Stände schließlich offiziell ihre Bereitschaft, Sigmund als König anzunehmen.

### *Integrationspolitik*

Auf Grund dreier Faktoren war zu diesem Zeitpunkt ein deutlicher Trend zur Autonomie, zum Übergewicht, ja möglicherweise doch zu jenem politisch-religiösen Monismus vorgezeichnet, den die Hussiten so lange angestrebt hatten: erstens mit den Bestimmungen der Wahlkapitulation und des Majestätsbriefes der „kaiserlichen Kompaktaten“, zweitens mit der in den Konzilskompaktaten verschiedentlich erwähnten biblizistischen Norm des „Egerer Richters“, an der die versprochene Obödienz gegenüber der katholischen Hierarchie jederzeit relativiert werden konnte<sup>169a</sup>, und drittens aufgrund des quantitativen Übergewichts der hussitischen Stände, das bald noch qualitativ verstärkt wurde, indem Sigmund dem überwiegend hussitischen Ritterstand Anfang 1437 im Landrecht acht von den zwanzig Beisitzerplätzen sowie das Amt des Oberstlandschreibers einräumte und die Ritter damit in den königlichen Rat einzogen<sup>170</sup>. Keineswegs bedeutete der Gesamtkomplex der Vereinbarungen von vornherein einen Sieg der Kirche über den Hussitismus<sup>171</sup>. Sigmund hatte jedoch offensichtlich die Absicht, die Katholiken aus Adel, Geistlichkeit und Bürgertum wieder in die Gesellschaft zu integrieren. Für seine Herrschaftsstabilisierung und für einen wirklichen, dauerhaften Ausgleich – beides bedingte sich gegenseitig – war diese politische Zielsetzung notwendig. Sie erforderte daher nun konsequenterweise, angesichts des objektiven hussitischen Übergewichts, eine Integrationspolitik zugunsten der Katholiken im letzten Lebensjahr des Kaisers, die sich in der geistlichen Verwaltung ebenso wie in der weltlichen auswirkte<sup>172</sup>.

Ein erster grundlegender Schritt dazu war, daß Sigmund die Prager Ratsherren dazu drängen konnte, entgegen ihrer ursprünglichen Absicht der Konzilsgesandt-

<sup>168</sup> E b e n d a 436–437 u. 445–446.

<sup>169</sup> E b e n d a 449–450. – Eine besondere Übereinkunft mit den taboritischen Städten e b e n d a 450–451.

<sup>169a</sup> So jedenfalls verstanden die Hussiten die Funktion der Kompaktaten. M o l n á r: Glaubensdisput 9.

<sup>170</sup> Zu den Forderungen der Ritter während der Brüner Verhandlungen MC I 607 u. 754; hier hatten die Ritter auch besonders darauf beharrt, ihre Kirchengüter behalten zu können. – Die erneute Forderung auf dem Januar-Landtag 1437 und die Entscheidung Sigmunds MC I 850 und AČ III 451–452. Weitere Gravamina der Ritter e b e n d a 455.

<sup>171</sup> Gegen H r e j s a II 306. – Eine Denkschrift vom Juli 1436 über die Vorteile, die die Hussiten mit den Kompaktaten erlangten, berücksichtigt noch einmal die politischen Versicherungen des Kaisers in den verschiedenen Majestätsbriefen. UB II 459–460.

<sup>172</sup> Dazu im Überblick H r e j s a II 305–308 und III 5–26. – A s c h b a c h IV 383 erklärte diese Politik aus subjektiven Gewissenskrupeln Sigmunds darüber, daß er der Kirche Unrecht getan habe durch die Zugeständnisse an die Hussiten, zumal in der Frage der Kirchengüter. Aber gerade auf der Verpfändung der Kirchengüter bestand er auch später noch ausdrücklich, trotz des Einwandes der Legaten. – Den Höhepunkt der Verpfändungspolitik in den Jahren 1436 und 1437 belegt M o r a v e c: Zástavy.

schaft den Einzug in Prag zu erlauben, und so schon ein erhebliches Gegengewicht gegen den erwählten Erzbischof Rokycana schuf. Damit war nämlich präjudiziert, daß der Delegationsleiter, Bischof Philibert von Coutances, die geistliche Verwaltung der Erzdiözese im Auftrag des Konzils vorläufig übernehmen würde bis zur Investitur eines Erzbischofs, auf die Philibert in Konkurrenz zu Rokycana selbst hoffte. Der Legat übte auch tatsächlich alle bischöflichen Funktionen aus. Er firmte, weihte Kirchen und Altäre, ordinierte regelmäßig und häufig bis 1438 neue Priester; und vor allem bestand er nachdrücklich auf seinem Recht der Legalisierung bisher nicht kanonisch eingesetzter Pfarrer. Das ermöglichte ihm sozusagen eine Säuberung der Pfarrgeistlichkeit zugunsten der römisch-hussitischen Konservativen. Und schließlich berief er im März und April 1437 die nunmehr überwiegend konservativen Pfarrer zu geistlichen Synoden ein, wo er den Klerus auf Abendmahlslehre, Liturgie und Riten im herkömmlichen katholischen Sinne verpflichtete, die Dekanatsorganisation erneuerte und den Dekanen Instruktionen für ihre Amtsführung gab<sup>173</sup>. Er bestand dabei nachdrücklich auf der römischen Obödienz und auf der Einsetzung der Pfarrer durch den Bischof statt durch Gemeindevahlen. Die Kelcherlaubnis der Kompakten interpretierte er so restriktiv, daß nur diejenigen, die den Kelch vor der Kompaktenverkündigung empfangen hatten, dieses Recht auch künftig genießen sollten, also weder die Kleinkinder noch bisherige Katholiken. Die Legaten dachten offenbar daran, den Utraquismus allmählich aussterben zu lassen<sup>174</sup>.

In diesen Methoden der kirchlichen Politik wußte sich Philibert im vollen Einverständnis mit dem Kaiser<sup>175</sup>. Dementsprechend anerkannte weder er noch Sigmund den erwählten Erzbischof Rokycana, dessen Kompetenzen der Bischof konsequent einschränkte. War er doch bislang kirchlich weder bestätigt noch geweiht. Auf Drängen des St. Wenzels-Landtags 1436 mahnte der Kaiser zwar das Konzil an diese Bestätigung, ließ aber zugleich die Legaten wissen, daß er sie nicht wünschte, das Konzil aber eine ablehnende Antwort verzögern solle. Spannungen zwischen Rokycana und seinen Anhängern einerseits und Legaten, Kaiser und konservativen Utraquisten andererseits ergaben sich sowohl in dogmatischen Fragen<sup>176</sup> als auch in der Kirchenverwaltung, aus der er immer mehr verdrängt wurde. Mit seiner Betonung der hussitischen Autonomie konnte Rokycana sich lediglich auf einen Teil der Prager Bürgerschaft und auf die Mehrheit des Ritterstandes stützen, um so weniger aber auf die

<sup>173</sup> MC I 860. – UB II 476–480. Der zweite Teil über die Pflichten der Priester bei der Ausübung der Sakramente, Sakramentalien und der römischen Liturgie, über die Obödienz und kanonische Pfarrerinvestitur, Bilderverehrung, Wallfahrten und das Verbot der Remanenzlehre (Wiclifsche Konsubstantiation) auch in AČ III 453–455. Er entspricht den Forderungen, die die Legaten schon am 27. November 1436 dem Kaiser übergeben hatten (MC I 844–845; Palacky III/3, 246) und denen damals von den Universitätsmagistern und den Ständen zugestimmt worden war; daraufhin hatte auch Rokycana für sich und seine Anhänger die Transsubstantiationslehre anerkannt (MC I 847). – Zu den Synoden im März/April 1437 ausführlicher Zilynská: Synody 22 u. 76–79. Zum Verlauf MC I 854–856 u. 860–862.

<sup>174</sup> Vgl. UB II 477, Art. 1.

<sup>175</sup> Vgl. ebenda die Arenga. – Zur Haltung des Kaisers auch MC I 845, 849, 850 u. 863.

<sup>176</sup> Vor allem wegen der Remanenzlehre und der Kinderkommunion MC I 845–849.

Pfarrer, je mehr diese durch Konservative ersetzt wurden; und unter den Universitätsmagistern, die von dem konservativen Johann von Píbram geführt wurden, war nur Václav von Drachov auf seiner Seite<sup>177</sup>.

Man konnte Rokycana gewiß zu Recht vorwerfen, daß er sich nicht an die Kompaktaten hielt, jedenfalls nicht im wörtlichen Sinne. Andererseits sahen sich sogar die konservativen Utraquisten veranlaßt, beim Kaiser gegen die Verletzung der Kompaktaten durch den Olmützer Bischof und durch zurückkehrende katholische Priester zu protestieren, die sich weigerten, an utraquistischen Kirchen die Kelchkommunion auszuteilen<sup>178</sup>. Erhebliche Unruhe provozierte vor allem auch die Wiederaufnahme zahlreicher Mönche in den Prager Städten, allerdings mit Erlaubnis der Prager Stadträte<sup>179</sup>. Überdies kehrte schon im September 1436 das Domkapitel auf die Burg zurück, und im März 1437 ließ der Kaiser St. Jakob in der Prager Altstadt als katholische Hofkirche weihen und führte dort wieder die Minoriten ein. Proteste wies er zurück mit der Begründung, am Hof wolle er seine eigenen Priester haben<sup>180</sup>. In der Tat widersprach das ja nicht der Wahlkapitulation, zumal er sich nun bereit zeigte, auch utraquistische Geistliche an den Hof berufen zu lassen – allerdings ohne Erfolg<sup>181</sup>.

Auf einem Mai-Landtag 1437 wählten die Stände, die offenbar mit der spannungsgeladenen und ungeklärten Situation ebenso wie mit der Person Rokycanas unzufrieden waren, kurzerhand einen neuen Administrator, den konservativen Magister Christian von Prachatitz, und verdrängten damit den gewählten Erzbischof vollends aus seiner beanspruchten Autorität. Bischof Philibert gab zwar seine Zustimmung, war aber sichtlich konsterniert sowohl über diese erneute ständische Wahlusurpation als auch über die Tatsache, daß damit seine eigene Autorität eingeschränkt werden sollte<sup>182</sup>. Die Entscheidung bedeutete also wohl einen Kompromiß zugunsten einer ruhigeren Ordnung unter Zurückdrängung der beiden Hauptkontrahenten Rokycana und Philibert. Auf Drängen des Kaisers und der Stände anerkannte der Bischof zwar die Wahl, beschränkte jedoch die Kompetenz dieses Administrators *sede vacante* auf die Utraquisten. Bei der Bestätigung des Administrators durch den König (16. Juni) mußte ihm die utraquistische Klerussynode Obödienz geloben. Am selben Tag verließ Rokycana die Stadt, um sich in Königgrätz, dem Zentrum des einst orebitischen, immer noch entschieden hussitischen Ostböhmens, niederzulassen. Er hatte in Prag fast jeden Rückhalt verloren, sogar an seiner Teyn-Kirche war er durch einen konservativen Magister ersetzt worden; ja, es drohte ihm die Verbannung wegen Ruhestörung<sup>183</sup>.

<sup>177</sup> Die Prager Räte ebenso wie führende Barone waren seine Gegner, MC I 848 u. 849. – Die Spannungen führten zu Unruhen unter der Prager Bevölkerung. Schon im Oktober 1436 hegte der Kaiser gegen Rokycana den bezeichnenden Verdacht, eine Verschwörung mit Bürgern und Rittern gegen Legaten, Kaiser und Ratsherren vorzubereiten. Hrejsa III 8.

<sup>178</sup> MC I 858–859.

<sup>179</sup> Ebenda 859.

<sup>180</sup> Ebenda.

<sup>181</sup> Hrejsa III 19.

<sup>182</sup> MC I 866f.

<sup>183</sup> Ebenda. – Schon im Mai hatte ihn der Kaiser wieder der Ruhestörung bezichtigt, ebenda 863f. und Hrejsa III 21.

Dieser Wahlvorgang mit der Verdrängung Rokycanas bedeutete den Beginn einer gespaltenen Kirchenverwaltung der Katholiken durch das Domkapitel und der Utraquisten durch einen besonderen Administrator im Carolinum, den Beginn also einer faktischen, erzwungenen Koexistenz in der geistlichen Leitung zweier sich bildender Konfessionen. Noch waren sie verklammert durch den Konzilsbischof. Philibert starb aber 1439 an der Pest. An einen Nachfolger war in der Konzilskrise und bei Abwesenheit König Albrechts damals nicht zu denken. Dafür erhielt jedoch Magister Christian, der ebenfalls an dieser Pest starb, als Nachfolger in der utraquistischen Administratur seine beiden Universitätskollegen, Johann von Pířbram und Prokop von Pilsen, die als romfreundliche Hussiten bereits in den Kompaktatenverhandlungen eine vermittelnde Rolle gespielt hatten.

Die Parallelisierung zweier separater kirchlicher Leitungen war ein Entwicklungsergebnis, das ursprünglich niemand gewollt hatte, weder die Hussiten noch das Konzil. Sie ging im Grunde aus der dialektischen Spannung hervor zwischen den Legaten und der Richtung Rokycanas, der nie auf die hussitischen Grundsätze und auf die hussitische Autonomie verzichtet hatte. Insofern stellte sie einen vorläufigen Kompromiß dar, der den immer noch andauernden Gegensatz zwischen hussitischen und römischen Ansprüchen in einer Koexistenz paralleler Institutionen zu beruhigen suchte – und zwar wieder einmal auf Grund der politischen Initiative der ständischen Laiengewalten. In der Sache ebenso wie in der Initiative ist dies ein erneutes Indiz für den wachsenden Vorrang der politischen Interessen vor den religiösen Zielen der Geistlichkeit beider Seiten.

Die zweite grundlegende Entscheidung zur Einleitung seiner Integrationspolitik traf der Kaiser im Bereich der Prager Städte. Gleich im August 1436 besetzte er dort nämlich die Räte, indem er zwar entsprechend der Wahlkapitulation selbstverständlich keine Katholiken einsetzte, andererseits aber auch die eifrigeren Hussiten und damit die bisherigen Ratsherren übergab. Das wiederholte er auch ein Jahr danach. In den romfreundlichen Utraquisten, die die Prager Stadtpolitik nun bestimmten und die die Richtung der Universitätsmagister hinter Johann von Pířbram unterstützten, Rokycana dagegen kritisierten<sup>184</sup>, besaß Sigmund eine gute Stütze für seine Integrationspolitik. Nur mit Zustimmung der Räte war es nun nämlich möglich, die Mönche zurückzuberufen, so daß bald 15 Männerklöster in Prag wieder besetzt waren<sup>185</sup>. Nur in Übereinstimmung mit den Räten konnte auch Bischof Philibert die Prager Pfarreien mit Konservativen besetzen; auch die Anordnung katholischer Zeremonien und Gottesdienstformen wurde von den Ratsherren unterstützt<sup>186</sup>. Für die Gesamtentwicklung war diese Situation in Prag zwar entscheidend. Aber auch in anderen Städten gab es nun konservative utraquistische Räte. So nahm auch Kuttenberg wieder deutsche und katholische Bürger auf und übergab ihnen sogar die Barbara-Kirche. Andererseits brachte der Kaiser widerstrebende Städte zur Rason. Das immer noch oppositionelle orebitische Königgrätz ließ er mit einer Belagerung niederzwingen; die tabori-

---

<sup>184</sup> MCI 849.

<sup>185</sup> Hrejsa III 22.

<sup>186</sup> Ebenda 14 u. 15. – MCI 849.

tenfreundlichen Ratsherren von Saaz wurden vorgeladen und mußten sich fügen und ihre Geistlichen entlassen.

Auf Ausgleich und Integration zielte Sigmunds Politik vor allem im Bereich des Adels. Hatte er sich doch für die Besetzung des königlichen Rates in den Verhandlungen um die Wahlkapitulation schließlich in konfessioneller Hinsicht freie Hand verschaffen können. So besetzte er nun wichtige oberste Landesämter mit romfreundlichen Utraquisten (Oberstburggraf Meinhard von Neuhaus, Oberstkämmerer Aleš Holický von Sternberg, Obersthofmeister Hynek Ptáček von Pirkstein<sup>187</sup>), mit früher führenden Hussiten, die nun aber offenbar den Integrationskurs unterstützten (Oberstlandschreiber Aleš Vřeštovský von Riesenburg), aber auch mit Katholiken (Oberstkanzler Kaspar Schlick, Oberstlandrichter Nikolaus Zajíc von Hasenburg). Im Landrecht gelang es Sigmund sogar, konfessionelle Parität herzustellen, indem er die Hälfte der 20 Richterstellen Katholiken vorbehielt und seinen Vertrauten, den führenden katholischen Baron Ulrich von Rosenberg, sogar an ihre Spitze stellte<sup>188</sup>. Paritätisch verfuhr der Kaiser auch, als er im November 1437 bei seiner Abreise aus dem Land die Führung des Statthalterdirektoriums Meinhard von Neuhaus und Ulrich von Rosenberg anvertraute. Im übrigen gewann er den Adel vor allem auch dadurch für sich, daß er die Kirchengüter durch Neuverpfändungen verteilte. Den Einspruch der Konzilslegaten wies er dabei brüsk zurück<sup>189</sup>. Auch ihnen gegenüber hielt er also die mündlichen Zusagen nicht, da er gerade in dieser empfindlichen Frage der Kirchengüter, wo die kirchlichen und die politischen Interessen sich widersprachen, den politischen den eindeutigen Vorrang einräumte.

Für seine Herrschaftsstabilisierung in Böhmen mußte Sigmund zwar auch militärische Mittel einsetzen, um die Opposition in Ostböhmen und die Reste der Taboriten niederzuzwingen<sup>190</sup>. Was jedoch die Prager Verhältnisse, die geistliche und die weltliche Regierung sowie die Mehrheit der Stände, betrifft, erreichte er die Stabilisierung durch seine konsequente Integrationspolitik, mit der er Katholiken und Hussiten an sich band und zur Kooperation brachte. In den Städten und Ständen, in geistlicher und weltlicher Führung zeitigte diese Politik eine neue Koexistenz zweier Konfessionen, die freilich nur dadurch praktikabel war, daß er die entschiedeneren, Autonomie und Hegemonie erstrebenden Hussiten der Richtung Rokycanas in den Hintergrund drängte, sich gleichsam auf den katholisch-hussitischen Flügel stützte und ihm politisch und kirchlich die Führung zuspelte.

<sup>187</sup> Der Gegensatz Meinhards und des Sternbergers zu Rokycana belegt MC I 848. – Die vermittelnde Position Meinhards, Hyneks und Aleš von Sternberg zu den Konzilslegaten z. B. im Jahre 1436: MC I 692.

<sup>188</sup> Vgl. die Ämterlisten bei Tom ek, Wáclav W.: Dějepis města Prahy [Geschichte der Stadt Prag]. Bd. 9. Praha 1893, 253–264.

<sup>189</sup> MC I 851. – Wie entschlossen und ohne Rücksicht auf kirchliche Interessen der Kaiser die Verpfändung von Kirchengut in den Jahren 1436/37 quantitativ steigerte, zeigt die gute Analyse von Moravec: Zástavy 98, 100 u. 117–120. – Zu den Quellen dieses Vorgangs und zur Kontinuität der „Säkularisation“ Čechu ra, Jaroslav: Rozsah a dynamika sekularizace církevních statků v západních Čechách na počátku husitské revoluce (v letech 1419–1420) [Umfang und Dynamik der Säkularisierung von Kirchengütern in Westböhmen am Anfang der hussitischen Revolution]. PHS 29 (1989) 43–67, hier 45.

<sup>190</sup> Aschbach IV 380–383.

Man kann zwar bezweifeln, daß im bei längerer Regierungszeit diese Art von Integration unter konfessioneller Koexistenz auf friedlichem Wege weiterhin gelungen wäre; denn der wachsende Widerstand der entschiedenen Hussiten äußerte sich noch auf seinem letzten Landtag im Oktober 1437 in einer Beschwerdeschrift gegen zahlreiche Verletzungen der Wahlkapitulation<sup>191</sup>. Faktisch und objektiv jedoch hat Sigmund die kirchliche und politische Koexistenz zweier Konfessionen in Böhmen grundgelegt – eine Koexistenz, die noch nicht konfliktfrei, aber doch schon auf Kooperation und toleranten Interessenausgleich ausgerichtet war.

\* \* \*

Nachdem von Konzil, Kaiser und Hussiten die *via pacis* prinzipiell beschritten worden war, hatte die erste Voraussetzung für Integration und Koexistenz in der Relativierung der Religion an den politischen Interessen und Zielen gelegen. Obwohl Konzil und Legaten immer wieder gegen Eingriffe in den geistlichen Kompetenzbereich protestierten und damit den politischen Handlungsspielraum Sigmunds einzuschränken suchten, war es doch der Kaiser, der auf dem Weg der politischen Friedensregelung den endgültigen Ausgleich ermöglichte, und zwar vor allem seit den Brüner Verhandlungen von 1435. Er akzeptierte nämlich auf politischem Gebiet erheblich mehr als das Konzil im geistlichen Bereich und überwand überdies die monistischen Vorstellungen sowohl der katholischen Kirche als auch der Hussiten – ein Schritt zu modernem Politikverständnis, zu dem der Kaiser wesentlich beitrug. Die Politik erlang damit objektiv den Vorrang vor der Theologie<sup>192</sup>. Dieser pragmatische „machiavellistische“ Vorrang der politischen Herrschaftsinteressen wurde auch deutlich in den Versprechungen, die der Kaiser beiden Seiten machte – ohne sie je zugleich einhalten zu können oder zu wollen –, schließlich aber auch im weitgehenden Verständigungswillen des böhmischen Hochadels.

Darin ist aber auch schon die zweite Voraussetzung für die Integration koexistenter Konfessionen angedeutet: der doppelte Charakter der Kompaktaten, der in der Zukunft beiden Konfessionen die Möglichkeit gab, sich auf sie zu berufen; die Katholiken stützten sich auf den Wortlaut der Konzilskompaktaten, die Hussiten eher auf die kaiserlichen<sup>193</sup>. Während die Konzilskompaktaten die Rekatholisierung der

<sup>191</sup> AČ III 456–459. – Die Gravamina wandten sich vor allem gegen die konfessionelle Mischung in den Städten, gegen die Spaltung der Kirchenleitung und gegen die Aufnahme von Katholiken und Mönchen ohne Zustimmung des Erzbischofs (Rokycanas). Aber: Der Erzbischof war noch nicht bestätigt und kanonisch investiert. Und die Frage, ob sich die Garantie des konfessionellen Status quo auf eine gesamte Stadt oder bloß auf deren einzelne Pfarreien bezog, war im Text der kaiserlichen Kompaktaten nicht eindeutig geklärt; er spricht eher für die zweite Version.

<sup>192</sup> Theoretisch hatte das schon sehr grundsätzlich der „Defensor pacis“ des Marsilius von Padua formuliert. Für Böhmen reflektiert dies aber erst während des zweiten Hussitenkrieges in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts Johann von Rabstein. Dazu Eberhard: Entstehungsbedingungen 135–137. – Im übrigen dazu s. o. Anm. 131.

<sup>193</sup> Überdies hatten Katholiken und Hussiten ein gegensätzliches Verständnis von der Funktion schon allein der Konzilskompaktaten. Dazu M o l n á r: Glaubensdisput 9. – In dieser Hinsicht sind die Kompaktaten als Religionsfrieden ganz vergleichbar mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, zu dem M o r a w, Peter: Rechtspflege und Reichsverfassung im 15. und

böhmischen Kirche sichern sollten, fixierte Sigmund im Majestätsbrief der kaiserlichen Kompaktaten den Status quo beider Konfessionen an der Basis der Pfarreien. Damit war der Weg zu zwei Konfessionen nach dem Prinzip der lokalen Trennung und dem Kriterium der Bestandssicherung der einzelnen Gemeinden vorgezeichnet. Zusammen mit der Abtretung der Bischofswahl an die Stände und den Zusagen der Wahlkapitulation sicherten die kaiserlichen Majestätsbriefe allerdings den Hussiten die politisch-konfessionelle Hegemonie.

Ohne diese Zusicherung hätten diese den Ausgleich nicht akzeptiert. So ist eine dritte Voraussetzung für die Koexistenzpolitik im Selbstbehauptungswillen der Hussiten zu sehen. Sigmund wies den Weg zu zwei Konfessionen ja keineswegs aus eigenem Antrieb, sondern weil die Hussiten mit ihren Bedingungen ihn dazu nötigten. Die Koexistenz bedeutete gleichsam das dialektische Ergebnis aus den beiden gegensätzlichen Monismen der Hussiten und Katholiken.

Die vierte Voraussetzung lag schließlich in Sigmunds Integrationspolitik nach seinem Einzug in das Land. Mit ihr mußte er versuchen, jene in Aussicht stehende hussitische Hegemonie zugunsten eines stärkeren konfessionellen Gleichgewichts abzumildern. Der Begriff „Rekatholisierung“ wäre dafür eine Übertreibung. Diese Politik beinhaltete notwendigerweise eine stärkere Begünstigung der Katholiken und konservativen Utraquisten als Gegengewicht zu einer nachhaltigen hussitischen Tendenz zum konfessionellen Monismus. Die Maßnahmen Sigmunds bedeuteten dabei zwar eine Verletzung des Geistes der kaiserlichen Kompaktaten und der Wahlkapitulation, nicht jedoch des Buchstabens im strikten Sinne.

So paradox es erscheinen mag: Gerade durch diese praktische Integrationspolitik Sigmunds hat dieser die faktische künftige Existenz zweier getrennter Konfessionen in Böhmen vorbereitet – entgegen jeder ursprünglichen subjektiven Absicht von Kaiser und Konzil<sup>194</sup>. Damit hat er die Basis gelegt zur Notwendigkeit konfessioneller Koexistenz bis hin zum späteren Religionsfrieden, der freilich dann erst 1485 erzwungen wurde, nach dem neuen Konflikt des zweiten Hussitenkrieges (1465–1478)<sup>195</sup>. Dieser Konflikt stellte im Grunde zum einen den verspäteten Lösungsversuch dar

---

16. Jahrhundert. Wetzlar 1990, 36 (Schriftenreihe d. Ges. f. Reichskammergerichtsfor-  
schung 10) mit Berufung auf Martin Heckel urteilt, daß er „als Ausgleich von Katholiken  
und Protestanten nur deshalb zustande kam, weil beide Religionsparteien den gleichen Text  
unveränderbar verschieden verstanden haben; die Katholiken als vorübergehende erzwungene  
Notlösung, die Protestanten als endgültigen gerechten Friedenszustand. Eigentlich hätte  
man sich nicht einigen dürfen. Allem Anschein nach haben vom Krieg erschöpfte Führungs-  
gruppen gewußt, daß nicht zu Vereinbarendes vereinbart wurde, und haben dies um des  
kostbaren Friedens willen auf sich genommen.“

<sup>194</sup> Die Zweikonfessionalität bildete ein wichtiges Revolutionsergebnis, da hiermit grund-  
legende ständepolitische und religiöse Anliegen der Hussiten in die neue Landesverfassung  
gingen. – Entgegen der häufigen moralisch-subjektiven Verurteilung der Politik Sig-  
munds in der Literatur kommt Kalivoda von einer objektiven, strukturalen Betrachtung aus  
zu einem ganz anderen, grundsätzlich zutreffenden Urteil: „... Sigmund legalisierte gerade  
bei seinem Taktieren die Ergebnisse der hussitischen Revolution.“ Kalivoda, Robert:  
Zum Ende der Taboriten und zur konkreten Dialektik der böhmischen Reformation. *BohZ*  
28 (1987) 354–359, hier 357.

<sup>195</sup> Eberhard: Entstehungsbedingungen 138–143.

für die vom Kaiser noch ungeklärt und ungesichert zurückgelassene konfessionelle Koexistenzsituation, andererseits eine Reaktion auf den erneuten Trend zu einem politischen hussitischen Monismus in der Zeit Georgs von Podiebrad.

Langfristig gesehen hat Sigmund mit seinem politischen Konsensverfahren und seiner kaiserlichen Interessenpolitik der Herrschaftsstabilisierung auf sehr praktisch-konkrete Weise beigetragen zu dem bekannten, durch die notwendigen Rücksichten auf die politisch-gesellschaftlichen Interessen sich entwickelnden Lernprozeß der böhmischen Gesellschaft in Richtung auf religiöse Toleranz<sup>196</sup>. Ob freilich die Existenz zweier Konfessionen im Land und der Weg zu deren Koexistenz und Toleranz, den Böhmen trotz aller Konflikte für fast zweihundert Jahre ging, historisch als Belastung oder als kultureller Fortschritt zu bewerten ist, diese Frage weist auf eine ganz grundsätzliche Problemstellung hin. Sie wird keineswegs einhellig positiv beantwortet<sup>197</sup>.

Daß das Basler Konzil dem „Prinzip der Toleranz religiöser Minderheiten Geltung verschafft“ hätte<sup>198</sup>, davon kann freilich keine Rede sein. Es ging dem Konzil nicht um Toleranz, nicht einmal um Koexistenz, sondern um Einheit. Für Einheit und Frieden war es zu Gewaltverzicht und zum Gespräch mit den Häretikern bereit. Angesichts der kirchengeschichtlichen Vergangenheit bedeutete dies allerdings eine beachtenswerte und für die Ergebnisse grundlegende Einsicht in die reale Notwendigkeit. Was am Ende des Weges als praktische und faktische Koexistenz herauskam, lag dann aber weder in der Absicht noch auf der praktischen politischen Linie des Konzils. Die Koexistenz, die sich vielmehr gegen den Widerstand des Konzils ergab, war das Verdienst zum einen der Hussiten selbst, zum anderen Kaiser Sigmunds, der die Anerkennung einer doppelten Kirchenstruktur ebenso wie die Reduktion der geistlichen Güter durchsetzte – indem er dabei seine Verpflichtungen gegenüber dem Konzil umging, um seine Herrschaftsinteressen zu wahren. Voraussetzung und Ergebnis dieses Prozesses zur Koexistenz war nicht die Toleranz des Konzils, sondern die Säkularisierung des politischen Denkens bei den weltlichen Gewalten. Auf dieser Grundlage hat dann die böhmische und mährische Ständegemeinde allmählich zu öffentlicher Toleranz gefunden.

<sup>196</sup> Auch Schreiner: „Duldsamkeit“ 209 urteilt zu Recht, daß Toleranz das Ergebnis eines Lernprozesses war. „Erfahrungswandel widerlegte die gängige Behauptung, daß Religionsverschiedenheit eine Quelle des Unfriedens sei.“

<sup>197</sup> Skýbová, Anna: Politische Aspekte der Existenz zweier Konfessionen im Königreich Böhmen bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. In: Martin Luther, Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. v. Günther Vogler u. a. Berlin 1983, 463–480. – Dagegen grundsätzlich zum Verfahren der Konfliktbewältigung, das die böhmischen Stände auf diese Weise „lernten“, Eberhard, Winfried: Interessengegensätze und Landesgemeinde. Die böhmischen Stände im nachrevolutionären Stabilisierungskonflikt. In: Europa 1500, Integrationsprozesse im Widerstreit. Hrsg. v. Ferdinand Seibt/Winfried Eberhard. Stuttgart 1987, 330–348, hier 345–348.

<sup>198</sup> Zimmermann, Harald: Das Mittelalter, Teil II. Braunschweig 1979, 195. – Meuthen: Basler Konzil 16 ist hier zurecht viel skeptischer.