

Politische Ethik aus der Liebe Gottes. Die Theologie des Bauern Petr aus Chelcice.

von Martin Theile, Den Haag

Einleitung

" Und so geht bei ihnen der Glaube untermischt einher unter dem Namen der päpstlichen Gesetze, ... daß dadurch offenbar werde, daß das Evangelium in der Schrift, mit ihnen in Frieden sich befindend, ihnen die Graben, die Mauern mit den Gassen und den Musketen nicht stört, nicht zum Angriff ruft, zu läuten nicht verbietet, die üppigen Tische nicht umwirft ... Darum ist der Glaube des Evangeliums Christi in ihnen tot und unsichtbar: weder erschrecken sie davor, noch freuen sie sich daran, noch sind sie imstande ihn auch nur zu erkennen - diese dickbäuchigen Männer, die nach Biere riechen" (1).

Es ist noch Mittelalter, als der südböhmische Bauer Petr aus Chelčice, genannt Chelčický (2), diese scharfen Sätze formuliert. Und doch springt jedem wachen Christen ihre Aktualität für unsere heutige Zeit in die Augen. Wie harmlos haben wir Wohlstandsbürger das Evangelium doch oft gemacht!

Aber neben dieser Aktualität hat Petr Chelčický eine spezifische geschichtliche Bedeutung: seine Schriften waren es, an denen sich die ersten Brüder der Unitas Fratrum hauptsächlich orientiert haben. Diese Arbeit will nun versuchen, dem theologischen Denken Chelčickýs nachzugehen, indem sie von den dogmatischen Begründungen seiner ethischen Aussagen ausgeht, um dann von seinen polemischen Stücken selbst zu sprechen. Dabei soll zuerst auf die Umwelt und das Leben Petr Chelčickýs eingegangen werden, da Chelčickýs Schriften polemischer Natur sind und deshalb aus seiner Zeit heraus verstanden werden müssen. Der Hauptteil der Arbeit besteht in dem Versuch einer systematischen Darstellung seiner Theologie, der zeigen will, wie stark sich bei ihm die ethischen und polemischen Stücke mit Hilfe des Begriffes des Gesetzes Christi auf die dogmatisch-theologischen und speziell christologischen Aussagen stützen.

An Quellen konnte ich nur die mir in deutscher oder englischer Übersetzung vorliegenden Werke benutzen, vor allem das "Netz des Glaubens" (3). Dabei machte sich vor allem das Fehlen einer Übersetzung der Schrift "Vom geistigen Kampf" und des Zyklus über den Antichrist (4) bemerkbar (5).

Was die Sekundärliteratur betrifft, so waren für diese Arbeit die Untersuchungen von Jaroslav Goll, Carl Vogl, Erhard Peschke, Peter Brock und Howard Kaminsky am wertvollsten. - Englische Zitate wurden ins Deutsche übersetzt, wobei es sich schon um Übersetzungen aus dem Alt-Tschechischen handelt.

Chelčickýs erstes Auftreten fällt wohl in die Jahre 1420/21 mit der Schrift "Vom geistigen Kampf" (6), also in die Zeit unmittelbar nach der Gründung Tábor im August 1420. Zwischen Hus' Tod 1415 und der Gründung Tábor 1420 hatte die "erste Reformation" (7) in Böhmen Fuß gefaßt, einerseits durch die Formulierung der Vier Prager Artikel, andererseits durch die Ausprägung verschiedener Richtungen innerhalb der böhmischen Reformation: der konservativen Prager Magister unter der Leitung von Jan von Píbram, die bei Rom Anerkennung suchten, da sie sich nur durch den Gebrauch des Laienkelches von der römischen Kirche unterschieden; der Chiliasten und revolutionären Hussiten in Südböhmen und Prag (hier geleitet von Jan Zelivský, aus denen dann später die Taboriten entstanden; und zuletzt eines mittleren Prager Kreises um Jakoubek von Střibro (und später Jan Rokycana) auf der Basis der Vier Prager Artikel (8). In dieser frühen Zeit galten Chelčickýs Schriften wohl vor allem der Auseinandersetzung mit seinen taboritischen Glaubensbrüdern, anfangs aber auch noch mit dem Prager Magister Jakoubek von Střibro. Hauptthema seiner Streitschriften war die Frage der Beteiligung von Christen an Kriegen. Diese Frage war deshalb aktuell geworden, weil durch den Einfall Kaiser Sigismunds im Februar 1420 alle Hussiten (Prager und "Taboriten") dazu getrieben wurden, sich gegen diesen Kreuzzug zu einen. Nur einige Monate vorher hatten die Prager noch die Teilnehmer an einem radikalen Volksaufstand aus der Stadt nach Südböhmen verjagt (9). Jetzt waren sie aber auch auf diese radikaleren Kräfte angewiesen.

In dieser Zeit der beginnenden Hussitenkriege büßte Tábor viel von seinem Modellcharakter ein. (Tábor war, wie gesagt, erst 1420 gegründet worden). Der "Kommunismus" wurde abgeschafft, die Ständegesellschaft wieder eingeführt (10). Mit dieser Problematik setzt sich Chelčický vor allem in seinem Werk "Vom dreierlei Stand" auseinander, das zwischen 1422 und 1425 entstanden ist (11).

Während Tábor daran war, seine ursprünglichen kommunistischen Gesellschaftsstrukturen aufzugeben, hatte es umso mehr Erfolg nach außen. Man beachte, was Chelčickýs radikale Stellungnahme gegen den Krieg gerade in dieser Zeit des Triumphes der Hussiten bedeutete: 1427 und 1431 (Schlacht bei Domažlice) wurden die einfallenden Truppen der römischen Kirche geschlagen. Allerdings war der allgemeine Eifer für die Sache der Hussiten zu diesem Zeitpunkt schon etwas geringer geworden. So nahmen einige wichtige Vertreter der Prager Hussiten Kontakt mit dem Konzil von Basel auf, um einen Modus vivendi zu finden. Im "Richter von Eger" (Soud Chebský) wurde die Heilige Schrift als Verhandlungsbasis anerkannt. Auf dieser Grundlage wurden dann im Frühjahr 1433 die Verhandlungen vor dem Basler Konzil geführt, die allerdings zu keinem Ergebnis führten. Dank der Diplomatie des Konzils konnte aber im November 1433 doch noch ein Kompromiß gefunden werden, in dem die Hussiten allerdings nur noch den Laienkelch zugestanden bekamen und auf die andern Forderungen der Vier Prager Artikel (freie Predigt des Wortes Gottes in ganz Böhmen, Aufhebung der weltlichen Besitztümer des Klerus, öffentliche Bestrafung

aller Todsünden) verzichten mußten. Die (inzwischen - 1423 - gespaltenen) Taboriten fügten sich diesen Prager Compactata aber nicht und wurden deshalb 1434 bei Lipany von den Utraquisten militärisch angegriffen und geschlagen. Was kein ausländisches Heer geschafft hatte, hatte die römische Diplomatie und der Bruderzwist zwischen den Böhmen damit geschafft: die hussitische Volksbewegung war an ihrem Ende.

Aufgrund der Anerkennung durch das Konzil konnten die Utraquisten nun 1435 einen eigenen Bischof wählen: Jan Rokycana. Allerdings wurde dieser schon 1437 nach Kaiser Sigismunds Rückkehr aus Prag vertrieben und blieb dann bis 1448 in Hradec Králové im Exil (12). In diese Zeit sind wohl sowohl die "Replik an Rokycana" (13) als auch die beiden Hauptwerke Chelčickýs zu datieren: die "Postilla" (Predigten an seine Glaubensbrüder in Chelčice) (14) und das "Netz des wahren Glaubens" (15).

Zur weiteren Geschichte der böhmischen Reformation ist nur noch auf den Einfluß hinzuweisen, den Chelčický auf die entstehende Jednota bratrská hatte. Rokycana hatte seinen Neffen Rehoř (Bruder Gregor) zu Petr Chelčický geschickt, als jener ihn fragte, wo er gute Priester finden könne (16). Aus dieser Begegnung entstand 1457 oder 1458 die erste Gemeinde (jednota) der Böhmisches Brüder in Kunwald und später (1467?) durch die Wahl eines eigenen Bischofs die Jednota bratrská oder Unitas Fratrum.

Das Leben Petr Chelčickýs

Über die Biographie Petr Chelčickýs ist uns nur sehr wenig bekannt. Einigermaßen sicher scheint nur sein Beruf zu sein: Chelčický war wohl freier Bauer, der so genug Zeit zum Verfassen seiner Schriften hatte (17). In neuerer Zeit hat vor allem die These František M. Bartoš Zustimmung gefunden, die Petr Chelčický mit einem Petr Záhorka identifiziert (18). In diesem Falle wäre Chelčický der Sohn eines nicht sehr reichen Ritters (19) oder Junkers (20). Geboren wäre er zwischen 1379 und 1381. Bildung hätte Chelčický aufgrund seiner Verwandtschaft mit einem Priester Hostislav erhalten - allerdings hätte er da kein Latein gelernt. Dies bestreitet nun allerdings wieder Molnár (21), indem er auf die vielfältigen lateinischen Quellen hinweist, die Chelčický benutzt haben muß. Chelčický hätte dann vielleicht im Gefolge des radikalen Priesters Vojtěch aus Chelčice an den religiösen Open-air-Massenveranstaltungen in Südböhmen teilgenommen (22) und wäre nach dessen Verschleppung und Verbrennung sein Nachfolger als Laienprediger und -seelsorger in Chelčice geworden (23). Allerdings beruhen diese Annahmen alle auf der Hypothese der Identität von Petr Záhorka und Petr Chelčický, und die ist nicht bewiesen (24).

Etwas bekannter als Chelčickýs Herkunft sind uns einige Daten aus seinem Leben, wie wir sie vor allem aus seinen Schriften gegen taboritische Priester erschließen können. Wir können mit einer gewissen Sicherheit annehmen, daß Chelčický einmal Hus persönlich getroffen hat (25), wahrscheinlich als dieser, aus Prag verbannt, nach Südböhmen floh (26). Sicher ist Chelčickýs Aufenthalt 1419/20 in Prag, wo er sich wohl zu Studienzwecken aufhielt (27). Aus dieser Zeit stammt vermutlich auch Chelčickýs theologische Bildung.

Chelčický kannte nicht nur die in Böhmen wohlbekannten Schriften John Wiclifs, Thomas Stfťnys, Matthias' von Janov, Jakoubeks von Střfbro (28), Jan Němec' von Zatec, Mikuláš von Pelhřimov und Jan Rokycanas, sondern auch ältere Quellen wie Gratians Religionsedikt von 380, Konzilsbeschlüsse aus der Zeit der Alten Kirche und dem Mittelalter sowie das Werk des (Pseudo-) Dionysius Areopagita (29). In diese Zeit fallen auch die ersten großen Unruhen in Prag, die dann sowohl unter den Pragern als auch unter den Taboriten die Gewaltfrage zur Sprache brachten. Wir wissen vor allem von zwei Gesprächen Petrs mit dem utraquistischen Theologen Jakoubek von Střfbro. Beide Male ging es um die Frage, ob sich die Beteiligung eines Christen an einem Krieg mit der Nachfolge Christi verträgt.

Aus der Diskussion mit den Taboriten über die gleiche Frage entstand dann 1420/21 Chelčickýs Schrift "Vom geistigen Kampf" (über Eph 6, 10-20). Ebenfalls in der Auseinandersetzung mit Tábor (über die Restauration der Ständegesellschaft dort) schrieb Chelčický in den darauffolgenden Jahren seine beiden Schriften "Von der heiligen Kirche" und "Vom dreierlei Stand". Chelčický lebte von dieser Zeit an wohl für den Rest seines Lebens wieder in Chelčice, dem er ja seinen Namen verdankt (30). Er stand von hier aus immer noch im Kontakt mit den Priestern von Tábor, vor allem im Zusammenhang mit der Frage der Abendmahlsanschauung und -praxis. 1422 kamen die beiden Taboriten Mikuláš "Biskupec" von Pelhřimov und Lukáš zu Chelčický und baten ihn um eine Stellungnahme zu ihrem Verständnis. Bei diesem Gespräch waren sich beide Seiten anscheinend noch einig. Doch später kamen Petr bei der Lektüre von taboritischen Schriften doch noch schwere Bedenken gegen ihre Anschauung. Er schrieb dann (nach weiteren Gesprächen) eine Streitschrift "Replik gegen Biskupec" (31).

In der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre kam es dann zum endgültigen Bruch mit Tábor (32). Über die spätere Zeit im Leben Chelčickýs wissen wir immer weniger. Um 1440 schrieb er sein Hauptwerk "Netz des Glaubens" (33). Ungefähr zur selben Zeit bekam er Kontakt mit dem 1437 nach Südböhmen geflohenen utraquistischen Erzbischof Rokycana. Es ging in der einzigen Begegnung zwischen dem Bischof und dem Bauern, von der wir wissen, um die Frage der guten und bösen Priester in der utraquistischen Kirche (34). Aus diesem Gespräch entstand dann Chelčickýs (unvollendete und nie abgeschickte) "Replik gegen Rokycana". Trotz dieser Auseinandersetzung kam es nie zum vollständigen Bruch zwischen Petr und dem Erzbischof. Laut Molnár haben sie sich 1443 wieder versöhnt (35). Rokycana schickte noch einige Jahre später seinen Neffen Rehoř zu Chelčický, als jener nach guten Priestern suchte. Auch betrachtete sich Chelčický in der Folge noch weiter als Glied der utraquistischen Kirche (36).

Wann Chelčický gestorben ist, bleibt unsicher. Ebenfalls die Frage, ob er noch die Ansiedlung der ersten Brüder in Kunwald oder gar noch die Gründung der Unität durch die Wahl eigener Priester erlebt hat (37).

Was uns erstaunen kann, ist der Umstand, daß Petr Chelčický, soweit wir wissen, nie aufgrund seiner radikalen gesellschaftlichen und kirchlichen Kritik verfolgt oder gefangengenommen wurde. Das liegt wohl daran, daß

Chelčický auf theologischem Gebiet (z.B. Abendmahlsfrage!) nie besonders revolutionär war (38), aber eben auch in der Ironie der Geschichte, daß er, der jeden staatlichen Schutz für die Kirche ablehnte, doch indirekt von den Siegen der Taboriten auf militärischem Gebiet profitierte (39),

Die Theologie Petr Chelčickýs

Chelčický ist vor allem durch seine polemischen Schriften (die Angriffe auf die Mißstände der katholischen Kirche, die Ablehnung der christlichen Obrigkeit in Tábor und seine Stellungnahme zur Gewaltfrage überhaupt) bekannt geworden. Trotzdem setzt dieser Aufsatz bei der theologischen Begründung seiner Aussagen an. Denn bei allem Engagement gegen politische und gesellschaftliche Mißstände gibt es bei ihm keinen Primat der Ethik vor der Dogmatik. Das wird überall wieder deutlich: Chelčický wendet sich gegen einen christlichen König, weil Gott allein König ist; gegen die Ständegesellschaft, weil mit ihr der Leib Christi zerteilt wird; gegen die Beteiligung von Christen am Krieg, weil Jesus das in der Bergpredigt gebietet; gegen die Todesstrafe, weil Christus den Sünder zur Buße ruft und weil das Gericht allein Gott zusteht; gegen die Behandlung von Streitigkeiten zwischen Christen vor Gericht, weil der Christ wie Jesus lieber Unrecht leiden als Unrecht tun soll; gegen das Gebet für die Verstorbenen an die Heiligen, weil Christus allein der Erlöser ist.

Aus dieser ganzen Argumentationsweise spricht ein tiefes Verständnis Chelčickýs für das Evangelium Jesu Christi. Gottes Liebe, Gottes Erlösungstat am Kreuz und seine Erwählung seiner Kirche ist die einzige Voraussetzung für unser ethisches Handeln.

1. Gottes Liebe

Das Tun Gottes als Werk seiner Liebe spielt sich für Chelčický im Spannungsfeld zwischen der Erlösung und Erkaufung der Sünder durch Christus am Kreuz und der Erwählung seiner Kirche ab. Ansatzpunkt ist dabei Gottes Erlösungswerk am Kreuz.

a) Das Erlösungswerk Christi

Wie zentral für Chelčický als für einen Mann des Mittelalters die Frage nach dem Heil ist, wird spätestens in seiner Behandlung der Fürsprache der Heiligen bei Gott für die Sünder deutlich (40). Dabei stellt er das Heil des Menschen allein auf den gekreuzigten Jesus Christus. Chelčický zitiert die Begründung Kol 2,9: "Sie sollten nicht anderswo Gnaden oder ein Genügen zu ihrem Heile suchen ... 'Denn in Christus habt ihr alle Fülle und Menge der Gnade' " (41).

Dieses reformatorische "solus Christus" ist wie bei Luther entstanden in der Abgrenzung gegen menschliche Erlösungsversuche (Ablaßhandel,

Anrufung der Heiligen für die Toten). Begründet ist es für Chelčický in Jesu Tod am Kreuz: "Und deshalb ist er als Mensch gestorben für die Sünden und hat sich am Kreuze Gott als Opfer für die Sünden dargegeben. Also hat er durch sich und seine Schmerzen die Sündenvergebung der Welt erworben, Und also hat er allein die Macht und das Recht, den Menschen die Sünden zu vergeben" (42).

Diese Sündenvergebung Jesu Christi ist für Chelčický eine Tat seiner Liebe. "Absehend vom Unrecht, wendet er den Schuldigen Liebe zu, höher wertend die Seelen derer, die sich gegen ihn vergangen haben, als das ihm angetane Unrecht" (43).

Aber nicht erst der Kreuzestod Jesu, sondern schon die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist das Werk seiner Liebe (44). Wie wichtig diese Heilstatsachen der Menschwerdung Gottes und des den Menschen erlösenden Kreuzestodes Christi sind, ist nicht an der Häufigkeit ihrer Erwähnung allein zu messen - Chelčický schreibt kein dogmatisches Werk, sondern polemische Schriften - sondern an ihrer zentralen Stellung in Chelčickýs ethischen Stücken.

b) Ewiger Lohn und ewige Strafe

Merkwürdig neben der Anschauung von der Erkaufung aller Menschen durch Jesus Christus stehen bei Chelčický die Aussagen über Gottes Gericht und "Rache" (d. h. Strafe), über Hölle und Verdammnis. Brock schreibt: "Bei seinem ersten Aufenthalt auf Erden war Christus sanft und lieblich, schreibt er, aber am Ende wird er mit seiner ganzen Macht kommen, um alle Großen und Stolzen dieser Erde zu vernichten" (45). Dieser Auffassung entspricht auch Chelčickýs Predigt über Lk 16, 19-31 (46), die dem armen Lazarus ein Leben in Abrahams Schoß verspricht, dem Reichen aber ewige Höllepein. Grundlage für diese Sicht ist die Auffassung von Lohn und Strafe. "Denn hier ist der Ort und die Zeit zum Erbarmen finden, hier ist die Liebe zu finden und zu erwerben, hernach aber der Lohn hiesiger Verdienste, und für jetzige Sünden sind die Qualen des ewigen Feuers bereitet" (47). Oder noch kürzer: "Hier ist die Stätte und die Zeit des Verdienstes, dort der Vergeltung" (48).

Allerdings sind Chelčickýs Auffassungen von Gottes Strafe nicht einheitlich. Neben der referierten Anschauung, daß Gott die Sünden des Lebens nach dem Tod bestrafe, finden wir auch am Rande die Vorstellung einer Bestrafung schon während des Lebens: "Gott fügt weltliche Schande zu, fallende Sucht, Blindheit, Armut um ihrer Sünden willen", schreibt er in der Auseinandersetzung um das Wirken der Heiligen zum Heil der Menschen (49). Und ab und zu nimmt Chelčický auch die Vorstellung eines Fegefeuers auf, baut sie aber nicht weiter aus und mißt ihr keine Wirkung für das Heil zu.

Charakteristisch ist auch, daß Chelčický das Bild des Erlösten Lebens, des ewigen Lohnes äußerst selten genauer zeichnet. Das hängt wohl mit seinen Erfahrungen mit den chiliastischen Endzeiterwartungen in Tábor 1420 zusammen, wo für die Zeit zwischen dem 10. und 14. Februar die Wiederkunft Christi erwartet worden war (50). Aber trotz seiner betonten Zurückhaltung

hatte Chelčický eine klare Endzeiterwartung, wie an einigen Einzelstellen sichtbar wird.

Neben dem "Netz des Glaubens" und anderen Schriften Chelčickýs ist seine Eschatologie vor allem in seiner Schrift "Vom geistigen Kampf" zu finden (51). Dort schließt er zwar zeitliche Berechnungen der Endzeit aus, schreibt aber doch auch: "Alles menschliche Bestreben wird ohnmächtig und erschläft, wenn es gar kein richtiges Ende erwartet" (52).

c) Der Beitrag des Menschen zu seinem Heil

Aus der Darstellung der Erlösung des Sünders durch Christus am Kreuz und des zweifachen Weges der Menschen zum Heil oder Unheil stellt sich die Frage nach den menschlichen Bedingungen für das Heil.

Chelčický läßt sich mit unsern Kriterien der zweiten Reformation und der Dialektischen Theologie sicher nicht auf eine eindeutige Linie zurechtbiegen, da er an einigen Stellen eine klare Werkgerechtigkeitslehre vertritt, an andern aber wieder auf Gottes Gnade allein weist. Peschke gibt hierfür eine einleuchtende Erklärung, wenn er schreibt: "Peter bemerkt zwar, daß Gott den Gläubigen das ewige Leben aus Barmherzigkeit, niemals auf Grund guter Werke oder Verdienste schenke. Aber dieser Gedanke ist doch mit dem Werkbegriff eng verbunden: Wenn Gott dem Menschen Gnade und Kraft schenkt, muß er tun, was in seinen Kräften steht, um Gottes Gesetz zu erfüllen. Wer lässig, im Vertrauen auf Gottes Allmacht die Werke verachtet, geht verloren. Nur im Ausnahmefall erlöst Gottes Allmacht auch den, der nur einen gläubigen guten Willen hat, aber keine Werke aufweisen kann" (53).

Oben haben wir gesehen, daß es für Chelčický Heil nur in Christus gibt. "Darum ist Er der Weg aller Gnaden, der Weg des zukünftigen Lohns, und niemand geht anders zum Himmel ein als durch ihn, noch auch findet er wo anders göttliche Gnaden außer allein in ihm und durch ihn" (54). Chelčický lehnt die Verdienstlichkeit von guten Werken deshalb ab, weil der Mensch sonst eine gute Wurzel haben müßte. Da dies aber nicht der Fall ist, "können wir auch keinerlei verdienstliche und Gott gefällige Werke tun" (55). Chelčický führt diesen Gedanken besonders eindrücklich aus in seiner "Erklärung der Passion Christi nach dem Evangelium Johannes". Er beschreibt dort das Gespräch Jesu mit dem Schächer Lk 23, 39-43. Jesus hat dem Schächer "Gnade erwiesen, nicht wegen dessen Würdigkeit, sondern vermöge seiner Güte". Jesus sei aber nicht nur für den Schächer gestorben, sondern für alle Menschen: "auch gab es keinen, der es verdient hätte, daß er für ihn hätte also leiden sollen, sondern jeder hätte verdient, ein solches Leid zu tragen" (56).

Damit ist die Voraussetzung klar. Der Mensch kann durch seine Werke das Heil nicht erlangen. Aber dennoch ist ein gewisser Synergismus auch bei Chelčický unzweifelhaft vorhanden. Sowohl Goll als auch Vogl und Peschke zitieren eine Stelle, in der er sich einerseits ausdrücklich gegen jede Verdienstlichkeit des Heils wendet, wo er aber im gleichen Atemzug schreibt, wir könnten uns das Himmelreich mindestens zu einem Teil doch verdienen: "Und wer mehr liebt, dem wird nach der Rede des Erlösers mehr vergeben, und so verdient er mehr, kann es aber doch nicht völlig verdienen" (57).

Erste Voraussetzung des Sünders für das Heil ist für Chelčický die Buße. Der Mensch steht angesichts der Erlösungstat Christi in einer Entscheidungssituation: "Zum höchsten Guten ruft der Herr Jesus und kündigt es, und zum äußersten Bösen ruft der Teufel und die Welt. Darum, wähle Freude oder Hölle: du hast die Wahl zu beidem in deiner Hand" (58). Für Chelčický besteht die Buße in einer radikalen Umkehr; ihre Folge bedeutet, "wir sollten Absage tun aller Bosheit und fleischlicher Begier und ein gerechtes Leben führen in dieser Welt" (59). Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis der eigenen Sünde; ohne sie ist die Umkehr und also die Buße nicht möglich. Gott aber "vergibt keinem, der nicht Buße tut und nicht endgültig von den Sünden abläßt" (60). Diese Sündenerkenntnis ist dem Menschen aber nur möglich durch eine Umkehr von "seiner angeborenen Anlage" "zu Gottes Wort" (61). Trotz all diesen Bedingungen steht fest, was Gott Ez 33, 11 sagt: "Nicht will ich den Tod des Sünders, sondern daß er umkehre und lebe" (62).

Eng verbunden mit der Buße ist für Chelčický auch der gute Wille des Menschen. Er schreibt: "Gott kann wohl auch ohne Werke erlösen, aber nicht den, der Gottes Güte vor Augen haben und dabei müßig gehen würde, indem er dadurch versäumt, gute Werke zu tun" (63). Auf der anderen Seite wird Gott auch den erretten, der keine guten Werke vollbringen kann "in seiner Ohnmacht und Schwäche oder wegen anderer Ursachen, sofern er nur einen guten Willen hat, ... in seiner Güte und wegen des guten Willens" (64). Chelčický kann diesen Begriff des "guten Willens" auch mit dem des "Glaubens" gleichsetzen (65) und die Erlösung des Sünders - unter Absehung von seinen Werken - auf seinen Glauben gründen.

Von daher sind nun die Aussagen Chelčickýs zu interpretieren, die auf den ersten Blick auf eine Werkgerechtigkeit schließen lassen könnten. Der Mensch, der die Gnade Christi erkennt, wird zur Buße gerufen. Diese kann er aber nur vollziehen, wenn er sich "von der Welt ... trennt mit dem Herzen, den Werken, der Gunst, der Kameradschaft ..." (66). Diese Buße verleiht dann "dem Menschen eine solche Unschuld ..., durch die er Gott gefallen und seinen Lohn für die Ewigkeit verdienen kann" (67). Chelčický kommt von daher zu der Aussage, daß der Mensch nur durch die Erfüllung des Gesetzes oder der Gebote Gottes erlöst werden kann. Dies scheint aber mehr pädagogischen als dogmatischen Charakter zu besitzen (68). Grundlage für die Erlösung bleibt doch immer der Kreuzestod Jesu, an dem vorbei kein Mensch durch gute Werke zum Heil kommt.

d) Die Begründung der Ethik aus Gottes Liebe

Daß die Werke trotz ihrer Nutzlosigkeit zum Heil dennoch eine gewisse Bedeutung bei Chelčický haben, ist aus dem Dargelegten ersichtlich. Ihr Stellenwert ergibt sich nicht nur aus der durch die Zeitumstände gegebenen Vorrangstellung der Ethik bei Chelčický, sondern auch durch ihren direkten Zusammenhang mit der Liebe Gottes und damit auch mit der Christologie. Deshalb erfolgt ihre Behandlung an dieser Stelle und nicht erst unten in der Behandlung des Gesetzes Christi.

Chelčický schreibt an verschiedenen Orten, daß die Werke Krite -

rium für den Glauben des Menschen seien. Begründet wird das damit, daß der Mensch nach seiner Umkehr zu Christus den alten Adam ablegt und den neuen Menschen Jesus Christus anzieht. Denna umkehren oder "der Sünde sterben" kann der Mensch nur, "wenn er in sich das wahre Leben der Liebe Gottes hat" (69). So ergeht auch "das Gebot zu lieben" nur an "denjenigen, über welchen Gott sich erbarmt ... und den er auf den Weg zu seiner Liebe führt" (70).

Am klarsten und schönsten ist diese christologische Begründung der Ethik bei Chelčický dort, wo er aus Jesu Liebe des Menschen Liebe, aus Jesu Leiden und Sterben des Menschen Bereitschaft, für den andern Unrecht zu erleiden, folgert. Denn "zuerst ertrug er selber Unrecht, und darnach gab er uns Gebote" (71). So kommt Chelčický in seiner Schrift "Von der Heiligen Kirche" auf folgende Aussage über die Gestalt der wahren Kirche: "Alle tugendhaften Dinge können sich zeigen an heuchlerischen Menschen, nur die Liebe Gottes nicht. Diese aber ist am beweiskräftigsten am Menschen bei der Verzeihung eines Unrechts, das von andern zugefügt wird, und ebenso in der Liebe zu seinen Feinden und in der Aufgabe lieber Dinge um des göttlichen Gebotes willen oder bei der Verzeihung widerwärtiger Dinge um des ersten Gebotes willen. Diese Dinge sind die kräftigsten Beweise der wahrhaftigen Liebe Gottes am Menschen" (72).

e) Schöpfung und Erwählung als Taten der Liebe Gottes

Neben der Erlösung und Loskaufung des Sünders durch Jesu Menschsein und Kreuzestod ist auch schon Gottes Schöpfung der Welt und dann die Erwählung seiner Kirche ein Werk seiner Liebe.

Der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung als Taten der Liebe Gottes ergibt sich aus der einzigartigen Stellung Gottes: "Weil Gott den Menschen erschaffen hat, will er auch das höchste Recht an ihm genießen ..., will allein ihn leiten und ordnen, und er allein vermag ihm Gutes zu erweisen in jeder Sache" (73). Diese Worte schreibt Chelčický im Rahmen seiner Erörterung über die Nutzlosigkeit der Fürsprache der Heiligen, da es allein Gottes Sache sei, zu erretten. Von daher wird Gott dann als Schöpfer oder König bezeichnet, dem allein Ehre gebührt und auf den allein der Mensch seine Hoffnung setzen darf. "Denn was an Gutem irgendwo gelobt werden kann, das hat seine Güte von Gott" (74).

Ebenfalls in den Zusammenhang mit Gottes Liebe zu stellen ist seine Erwählung. Chelčický schreibt in seiner Predigt zum Fastensonntag, daß das rechte Hören und Verstehen des Wortes Gottes von der Erwählung abhängt (75). Allerdings ist daraus keine Lehre von der doppelten Prädestination abzuleiten, wie sowohl Vogl (76) als auch Peschke (77) mit Recht feststellen. Trotzdem steht für Chelčický fest: "Aber die Erwählung Gottes wird nur einigen zu Theil und zwar sehr wenigen" (78). Nur verliert er sich da in keinen weiteren Spekulationen.

Die Erwählung Gottes bekommt für Chelčický dort wieder eine Bedeutung, wo er die Kirche als "die Versammlung der zur Erlösung Ausersehenen" definiert (79). Die wahre Kirche ist für ihn von der Menge der Heiden abgesondert, aber trotzdem nicht meßbar und in ihrer

Menge nicht beschränkt. Denn nur Gott weiß, wer erwählt ist. So ist auch die Taufe kein Kriterium für Gottes Erwählung zur Erlösung. Trotzdem ist die Kirche für Chelčický konkret. Sie ist die "Gemeinschaft der Heiligen", die vom Heiligen Geist bewirkte "Gemeinschaft oder Genossenschaft unter den Heiligen". "Und dieser Leib zählt vom ersten Heiligen, von Abel an bis zum letzten Heiligen, der geboren wird vor dem Tage des Gerichts". Und "diese Gemeinschaft wird statthaben und besteht jetzt schon" (80). Obwohl Chelčický damit vor allem gegen die bestehende römische Kirche auftritt, hat er doch nie selber eine eigene Gemeinschaft gegründet, soweit wir wissen. Liegt das daran, daß er weder ein guter "Mitläufer" ("joiner") noch ein guter Organisator war, wie Spinka meint (81)? Oder steht dahinter nicht noch eine tiefere Skepsis, die Gemeinschaft der von Gott Erwählten selbst aufzurichten?

2. Gottes Wille

So grundlegend Gottes Liebe als Begründung des Heils in Christus und als Begründung aller christlichen Ethik für Chelčický ist, so grundlegend ist Gottes Wille als Maßstab für diese christliche Ethik. Goll schreibt sogar: "Die einzige Quelle des Glaubens ist Gottes Wille. Davon geht Chelčický überall aus" (82). Niederschlag findet Gottes Wille im "Gesetz Christi" und d. h. vor allem im Neuen Testament.

Chelčický stellt von daher alle Mißstände und Verirrungen der Welt als Folge der Menschengesetze dar, die diesem Gesetz Gottes entgegenstehen. Diese Aussagen sind die eigentliche Analyse der gesellschaftlichen Situation. Kalivoda nennt sie sogar "die erste moderne Soziologie des Feudalismus und die Soziologie der Macht überhaupt" (83).

A. Die Bedeutung des Gesetzes Christi

a) Das Gesetz Christi als Ausdruck des Willens Gottes für die Menschen

Das Gesetz Christi hat zwar eine zentrale Bedeutung für Chelčický, wird aber in den mir vorliegenden Schriften nie systematisch abgehandelt. Für Chelčický ist zwar Gott der Begründer des Gesetzes, der es für alle, die an ihn glauben, aufgestellt hat; doch ist dieser Gedanke nirgends länger ausgeführt. Chelčický denkt hier wohl mehr statisch in den Kategorien einer von Gott in seinem Gesetz aufgestellten Ordnung, die es einzuhalten gilt, als heilsgeschichtlich (etwa im Sinne einer Willensoffenbarung Gottes im Gesetz des Alten Testaments und dann später im Gesetz Christi). Trotzdem wirkt das Gesetz Christi dann wieder sehr dynamisch in seiner Gegenüberstellung gegen die herrschenden Menschengesetze in Staat und Kirche.

Das Gesetz Christi oder Gesetz Gottes (diese Ausdrücke sagen für Chelčický dasselbe aus) hat absolute Bedeutung, und zwar in zweierlei Hinsicht:

Zuerst ist die Erfüllung des Gesetzes, wie schon oben gesagt, notwen-

dig für das Erlangen des Heils, aber doch nicht hinreichend für die Erlösung des Menschen (84). Chelčický wendet sich in diesem Zusammenhang vor allem dagegen, daß "die erste Gerechtigkeit verbilligt" (85), wurde, indem das Gesetz umgestaltet und abgeschwächt würde.

Aus der absoluten Stellung und Bedeutung, die das Gesetz Christi für die Erlangung des Heils hat, folgt seine ebenso absolute Bedeutung für das Leben der Kirche. So wie es die genügende Ordnung der Jünger Christi war, so bleibt es auch jetzt voll genügend und bedarf keiner ergänzenden menschlichen Satzungen, wenigstens was die wahren Christen in der Gesellschaft betrifft. Ja, wenn alle Menschen Christus als König akzeptieren würden, könnten sie Frieden haben.

Dieser unumschränkten Bedeutung des Gesetzes Christi für das Heil der Menschen und für das Zusammenleben der Christen muß dann auch ihr Verhalten entsprechen. Zuerst gilt es, dem Gesetz zu glauben. Dies betont Chelčický auch als Abgrenzung gegen einen "Glauben" am Gesetz Christi vorbei (86).

Nicht nur der Glaube ist die dem Gesetz Christi entsprechende Haltung, sondern auch die daraus folgende Tat. Chelčický drückt das mit dem Begriff der Nachfolge aus.

Ausdruck dieser Nachfolge ist vor allem und zuerst die Liebe: "So fordert Christus . . . nichts anderes vom Menschen, denn die Liebe und was zu ihr hinführt" (87). "Denn die Werke des Glaubens sind Liebe zu Gott und zum Nächsten, die Fülle des Gesetzes ist die Liebe" (88). Diese Liebe, die Christus im Gesetz fordert, hat ungeteilt zu sein. "Denn allein derjenige wird ihm den Glauben erweisen . . . , welcher ihn so liebt, daß er nichts auf der Welt, nicht einmal sein eigenes Leben liebt, sondern mehr als dieses alles den Herrn Jesus und seine Schmerzen" (89). Für Chelčický hat es auch "noch keinerlei Mitte gegeben . . . zwischen diesem beiden: gänzlich Gott zu verleugnen und von ihm sich loszusagen, oder aber gänzlich mit dem Herzen ihm anzuhängen" (90).

"Deshalb muß nun der Mensch alle Rücksichtnahme auf die Welt und die Zerteilung seines Herzens, sowohl hierhin, als auch dorthin, lassen und darf nicht zwiespältigen Herzens sein, eine Zeitlang nach Gott und die andere nach der Welt zu trachten, einige Dinge Gottes wegen und einige der leiblichen Begierden wegen tun" (91).

b) Der Umfang des Gesetzes Gottes

Wenn das Gesetz Gottes die für das Heil des Menschen und das Leben der Kirche notwendige Ordnung ist, die sich im Glauben, in der Nachfolge Christi und in der Liebe ausdrückt, so muß nun der Umfang dieses Gesetzes festgestellt werden.

Zum Gesetz gehören nach Chelčický nicht nur die Gebote Christi, sondern genauso sein Vorbild. Dieses Vorbild Christi bleibt dann nach Chelčický 300 Jahre lang in der Urkirche wirksam, bis es durch die Vermengung der christlichen Kirche mit der - heidnischen - Herrschaft korrumpiert und zerstört wird.

Von hier aus muß also das Gesetz und Vorbild Christi auf das Vorbild der Urkirche ausgeweitet werden. Denn "die Kirche Christi (war)

zuerst begründet ... durch die Apostel nach der Ordnung des Evangeliums Christi" (92). Dieses Vorbild der Urkirche und der Apostel hat dann nach Chelčický sogar noch missionarische Wirkung. So ist das apostolische Beispiel der Demut "Anlaß gewesen zu Glaubensbekehrung von Heiden und Juden; denn Beispiele guten Wandels bewegen die Ungläubigen oft mehr als öffentliche Predigt in bloßer Rede" (93). Wenn sich Gottes Gesetz in den Geboten und im Vorbild Jesu Christi manifestiert, ist es naheliegend, das Gesetz mit dem Neuen Testament zu identifizieren. Dies entspricht denn auch dem Vorgehen Chelčickýs. Für ihn ist das Neue Testament maßgebend.

Damit zusammen hängt Chelčickýs Verhältnis zum Alten Testament. Er schreibt (in seiner Auseinandersetzung mit der Ausübung weltlicher Gewalt im Alten Testament), daß Christus "das jüdische Gesetz abgeschafft und ein anderes, geistliches eingeführt" hat (94). "Denn Christus hat die Gerechtigkeit des Alten Gesetzes abgelehnt" (95). Diese Ablehnung des Alten Testaments als Bestandteil des Gesetzes Gottes erklärt Kaminsky zu Recht "als einen Angriff auf die im Volk übliche Verwendung des Alten Testaments zur direkten Unterstützung der taboritischen Gewaltanwendung" (96). Interessant ist, daß sich Chelčický trotz seiner theoretischen Beschränkung auf das Neue Testament auf das Tötungsverbot im Dekalog beruft, aber auch auf nicht-gesetzliche alttestamentliche Stellen (vor allem 1. Sam 8 und Ri 9, 8-15 gegen die Möglichkeit einer christlichen Regierung). Es kann daraus geschlossen werden, daß für Chelčický das ganze Neue Testament zum "Gesetz Gottes" gehört, das Alte Testament jedoch nur, soweit es nicht durch das Neue aufgehoben wird.

Aus der Bedeutung des Gesetzes Gottes für den Christen und aus der Bestimmung des Neuen Testaments als des Gesetzes Gottes folgt die Forderung, daß das Volk die Bibel lesen darf.

Denn das ganze Gesetz gilt für alle Christen. Chelčický wendet sich gegen eine Unterscheidung in Vollkommene und Unvollkommene und eine Beschränkung des Gesetzes für die Unvollkommenen auf das Verbot der drei Todsünden Ehebruch, Diebstahl und Mord.

c) Das Gesetz Gottes und die Menschengesetze

Chelčický kritisiert nun von dieser zentralen Stellung des Neuen Testaments als des Gesetzes Christi her die bestehenden Gesetze in Staat und Kirche. Er beklagt, daß die Priester, Mönche und Magister das Gesetz "ganz zerbröckelt und ... der Welt zurecht gemacht und ... in Lieder von viel hübschen Tönen und in Geldgewinne umgesetzt" (97) haben. Die Folge davon, "daß die Menschensatzung dem göttlichen Gesetze sich anschloß", sei die, daß "die Kirche durch sie nicht gebessert, sondern vergiftet und das wahre Leben in ihr ertötet worden" (98) sei. Diese Menschensatzung besteht für Chelčický in den zwei Gesetzen, dem kaiserlichen und dem päpstlichen Gesetz, "mittels derer der Leib des Antichrist verwaltet wird" (99).

Das weltliche Gesetz ist für Chelčický dadurch in die Kirche eingedrungen, daß Papst Silvester den Kaiser bei seinem Übertritt zum christlichen Glauben nicht dazu gebracht habe, "wenn er Christ werden

wolle, zuerst alles Heidentum vollständig ab(zu)legen, die heidnische Herrschaft mit den heidnischen Ämtern und Gesetzen" (100). Das wäre aber nötig gewesen. Denn "wie soll das Amt der weltlichen Macht denjenigen zustehen, welche gebunden sind durch Gottes Gebot, im Falle des Unrechts sich selbst nicht zu rächen, sondern ... Gott die Rache zu überlassen, die Feinde zu lieben ...?" (101) Es ist also für Christen unmöglich, weltliche Herrschaft auszuüben. Trotzdem haben die weltlichen Gesetze ihren Sinn. Die bürgerliche Ordnung ist für die Übertreter des Gesetzes der Liebe nötig, aber sie ist immer vollständig zu trennen von der Ordnung Christi: "Die Ordnung Christi und die weltliche Ordnung können nicht zusammen bestehen, noch kann Christi Ordnung die Ordnung der Welt werden" (102). Trotzdem haben die Christen sich an weltliche Gesetze zu halten, soweit sie "der Gerechtigkeit und dem Frieden dienen" (103) - andernfalls verschmähen sie Gott und seine Gesetze.

Hauptgrund für die Ablehnung weltlicher Herrschaft für Christen ist für Chelčický der Charakter des Gesetzes Gottes als eines freiwilligen Gesetzes: "Nie kann aber das göttliche Gesetz von Bösen aus Zwang zu ihrem Heil erfüllt werden, und nur die erfüllen es mit Nutzen, die sich aus Liebe und freiwillig zu ihm bekennen" (104).

Aufgabe der Christen sei es deshalb, die Sünder zur Buße zu führen, und nicht, sie zu bestrafen (oder gar hinzurichten). "Wofern nun aber der Diener des Schwertes denjenigen den Kopf abhaut, die der Diener der Kirche zur Buße hinführen sollte, beraubt er diesen des Erlöserdienstes" (105). Genau so, wie das weltliche Gesetz das Gesetz Gottes zu ersetzen versucht hat, haben sich auch in der Kirche neue Gesetze an die Stelle des Gesetzes Christi gesetzt. Der Papst will, "daß man ihm Glauben schenke, seinen Urkunden und Gesetzen, mehr als den Gesetzen Gottes" (106). Auf diese Weise geht "der Glaube untermischt einher unter dem Namen der päpstlichen Gesetze" (107). "Daher schweigt seit lange Gottes Gesetz und der Antichrist heult, seine Ablässe und Gnadenjahre ausrufend, um dieserart Geld zusammenzuscharren" (108). Die Kirche hat nach Chelčický Gottes Gesetz nicht nur durch unzählige neue Gesetze ergänzt, sondern teilweise sogar abgeschafft. Besonders deutlich wird das im Verbot des Laienkelches, zu dem am Basler Konzil gesagt worden sei, die Kirche dürfe Gebote Christi abschaffen (109). Aber auch sonst hätten die Basler Magister dafür gesorgt, "daß nichts Widriges in diesen Gesetzen sei, was das öffentliche Wohl betrüben könnte" (110). In diesen Zusammenhang gehört wohl die schon erwähnte Reduktion der im Gesetz verbotenen Sünden auf die drei Todsünden Diebstahl, Mord und Ehebruch.

Ebenfalls in den Rahmen der Ergänzung und Ersetzung des Gesetzes Gottes durch Menschengesetze gehören für Chelčický die verschiedenen Ordensregeln. Er macht den Mönchen den Vorwurf, ein zusätzliches Gesetz zum Gesetz Christi erfunden zu haben, als ob es ihnen angemessener wäre als dasjenige Christi. Damit sagen sie sich eigentlich von dem einen Gesetz Christi los. Chelčický karikiert in diesem Zusammenhang all die asketischen Ordensregeln, was uns zeigt, daß es ihm nicht einfach nur um den Kampf gegen Reichtum und Luxus geht, sondern um die Erfüllung des ganzen Gesetzes Gottes.

d) Exkurs: Der Antichrist

Im Zusammenhang der Erörterung des Gesetzes Christi müssen wir einen Blick auf die Funktion des Gegenspielers Christi, des Antichrists, werfen. Dabei sei zunächst der neutestamentliche Befund über die Rede vom Antichrist festgestellt, da dieser in der heutigen Theologie nicht dieselbe Bedeutung hat wie im ausgehenden Mittelalter.

Der Antichrist kommt im Neuen Testament nur in den Johannesbriefen vor (111) und ist als Widersacher Gottes eine apokalyptische Gestalt, die aber schon in der Gegenwart am Werk ist und aus der christlichen Gemeinde erwächst (112). Die Vorstellung des apokalyptischen Gegenspielers Gottes kommt auch noch an anderen Stellen im Neuen Testament vor (113), jedoch nicht einheitlich in ihren Bildern (114). Für Chelčický dürfte dabei von Bedeutung sein, daß diese endzeitliche Gestalt 2. Thess 2, 3, 7-8 auch der "Gesetzlose" oder der "Ungesetzliche" genannt wird.

Chelčický nimmt die Vorstellung des endzeitlichen Kampfes zwischen Christus und dem Antichrist, wie sie bei den Hussiten sonst wichtig ist, eher selten auf. Allerdings gibt sie überall den Hintergrund ab, wo vom Antichrist die Rede ist. Viel wichtiger als der apokalyptische Kampf ist für Chelčický jedoch der Antichrist als konkrete Person seiner Zeit: der Papst mit seinen "Rotten des Antichrist" (den Universitätsmagistern, den Pfarrern als "Aposteln des Antichrists" und den Mönchen) - und die weltlichen Herrscher. Chelčický identifiziert den Antichrist also mit "den Herrschern in Kirche und Staat" (115).

So hat denn auch der "Leib des Antichrist" zwei Köpfe (wohl nach Off 13, 11) und wird durch zwei Gesetze regiert: durch "das kaiserliche Gesetz und das päpstliche Gesetz" (116). Der "Leib des Antichrist", der in einander widersprechende Rotten zerspalten ist, steht gegen den Leib Christi, die Kirche. In ihm versprüht der Antichrist sein Gift, indem er fälschlicherweise Erlösung verspricht. Das Schlimme dabei ist, daß das alles unter dem Namen des Glaubens geschieht.

Diese Aussagen alle haben Anhalt an der geschichtlichen Wirklichkeit. Wo Chelčický die Gesellschaft analysiert, spricht er oft vom Antichrist (117). Wie diese Aussagen aber mit der oben dargestellten biblischen Basis zu verbinden sind, bleibt aus den auf Deutsch und Englisch vorhandenen Schriften unklar. Petru schreibt in seiner Bibliographie von einem "apokalyptischen Zyklus, der ... eine Reihe von Traktaten umfaßt, wobei alle durch das Zentralmotiv vom Antichrist und vom Raubtier aus der Apokalypse verbunden sind" (118), der aber leider auf Deutsch nicht vorliegt. So kann ich mich nur auf die knappen Ergebnisse Molnárs stützen.

Darnach befindet sich Chelčický "in der Beurteilung des Antichristentums in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der ganzen hussitischen Bewegung", wendet sich aber gegen den zeitgenössischen Chiliasmus, der den Jüngsten Tag selber mit Waffengewalt herbeiführen will, statt das Gott zu überlassen (119). Und so begründet Chelčický auch die Sinnlosigkeit des gewaltsamen Kampfes gegen den Teufel folgendermaßen: "Wenn die Angreifer die Mauern zertrümmern und die bösen Menschen gnadenlos vernichten, geht der Teufel hinaus aus diesen Mauern und hinein in sie, und er wird in ihren grausamen und herzlosen Herzen wohnen" (120).

B. Der Inhalt des Gesetzes Christi

a) Das Verhältnis der Christen zur weltlichen Gewalt

Das Verhältnis der Christen zur weltlichen Gewalt ist vor allem in der Schrift "Vom dreierlei Stand" (121) und speziell im ersten Teil dieser Schrift dargestellt. Ausgangspunkt ist dabei die Aussage, daß Gewalt (122) Furcht produziert; "denn die Macht macht es möglich, daß die Grausamkeit herrscht, bedroht, Mißbrauch treibt, gewalttätig wird, gefangen nimmt, schlägt und tötet" (123). "Denn es gibt keine Macht ohne Grausamkeit" (124). Nun sei aber der Glaube schon mit der Gewalt vermischt worden, wodurch der Glaube an Gehalt verloren habe. Dies sei dadurch geschehen, daß der römische Kaiser zum christlichen Glauben zugelassen worden sei, was nur durch das Aufgeben des Glaubens möglich gewesen sei: "Ich glaube, wenn (Papst) Silvester dem Kaiser wirklich den Glauben Christi vorgelegt hätte, dann hätte letzterer ihn nicht in seiner wahren Gestalt angenommen, sondern im Gegenteil verfolgt" (125). Dadurch sei dann allen Menschen, auch den "größten Feinden seines Kreuzes" (126), Tür und Tor zum Glauben offengestanden. Und zugleich habe sich die Kirche unter den Schutz des Schwertes gestellt, was wegen der damit verbundenen Grausamkeit für Christen eigentlich unmöglich sein müßte, und zudem nicht der "Schwachheit und Niedrigkeit seines Kreuzes" (127) entspreche, da doch gerade die Kirche und die Priester Christus "in Mühseligkeit und geduldigem Leiden" (128) nachfolgen sollten.

In seiner späten Schrift "Das Netz des Glaubens" geht Chelčický dann noch ausführlicher auf das Verhältnis der Christen zu ihrer Obrigkeit ein. Chelčický vergleicht den Beginn christlicher Obrigkeit mit der Bitte der Juden um einen König (1. Sam 8, 5-8). Nach dieser Stelle will Israel einen König wie alle Völker haben und verwirft damit Gott als König (129). Der Grund für diesen Einbruch der heidnischen Herrschaft ist der, daß in den "bereits allzu stumpf gewordenen Christen" "fast nichts mehr von Christi Lindigkeit zu spüren ist", daß sie "schon über die Heiden hinaus in Hoffart ertrunken" sind (130) - denn sonst hätten sie sich nicht so durch die Möglichkeit, Macht auszuüben, korrumpieren lassen. Chelčický erwähnt hier die Fabel von der Wahl des Königs der Bäume (Ri 9, 8-15), wo sich schließlich nur die Distel dazu hergibt, über die andern Bäume zu herrschen, während Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock davon Abstand nehmen, weil "sie sehen, daß in dieser Herrschaft Grausamkeit, Unbarmherzigkeit, Gewalttat, Raub an den Brüdern geschieht" (131). Deshalb ist es für einen Christen unmöglich, ein Volk als König zu regieren. Chelčický ist es dabei besonders wichtig, daß unter den Christen Gleichheit herrscht und keiner über den andern regiert, sondern einer des andern Last trage.

Da also für Chelčický eine christliche Obrigkeit nicht möglich ist, setzt er sich intensiv (vor allem anhand von Rm 13, 1-8) mit dem Verhältnis der Christen zur heidnischen Obrigkeit auseinander. Zuerst betont er, daß Rm 13 eben nur für die Christen unter heidnischer Herrschaft (und nicht als Begründung christlicher Herrschaft) gelte. Von daher hat die weltliche Macht auch nur zwei positive Funktionen: sie

ist "nötig für mutwillige Widersacher, welche lieblos handeln, andere mit Unrecht bedrücken wollen, damit solche gezähmt, beeinflusst und in irdischen Dingen gelenkt werden", und sie vermag "als Anlaß ... der Nachfolge Christi förderlich zu sein, indem sie die Diener Christi mit Unrecht bedrückt oder sie tötet um des Namens Christi willen" (132)! Deshalb hat Rm 13 für Christen nur beschränkte Geltung.

So kommt Chelčický dazu, das Widerstandsrecht der Christen noch vor ihren Pflichten dem Staat gegenüber zu behandeln! Die Sache ist für ihn einfach: "was die Macht gemäß der Ordnung Gottes will oder gebietet, dies durch die Tat in Ungehorsam zu verachten, das ist so viel wie Gottes Ordnung widerstreben. Was jedoch diese Macht in Wahn, Hoffahrt und anderem Unrecht täte oder was sie wider Gott befühle oder wenn sie zu irgendwelchem Irrwahn oder Unrecht zwänge - nichts davon ist Gottes Ordnung bei dieser Macht... Darum würde ein Mensch, der der Macht bei solch grundverkehrter Widersetzlichkeit entgegenräte, nicht sündigen" (133). Erstes Prinzip soll dabei sein, "daß niemals durch Gehorsam Böses getan werden dürfe" (134). Man muß von daher wohl eher von einer Widerstandspflicht als von einem Widerstandsrecht bei Chelčický sprechen. - Der Satz "Handle gut, und du wirst Lob von der Obrigkeit haben" (Rm 13, 3) sei weder bei Christus, noch bei Paulus, noch bei den Christen der ersten 320 Jahre nachher richtig gewesen. Wahre Christen lebten eben immer in der Verfolgung, ja es sei im alten Rom "ein Wunder (gewesen), daß auch nur einer der Christen am Leben geblieben ist. Indessen auch hier ist Gott Herr gewesen und hat regiert die Heiden und ihre mächtigen Kaiser" (135).

Konkretes Beispiel für das Widerstandsrecht ist für Chelčický der Fall der Kriegsdienstverweigerung. Grundlage ist für ihn das Verbot, dem Bösen mit Gewalt Widerstand zu leisten (Mt5, 38f). Deshalb ist es für Christen verboten, sich an Kriegen zu beteiligen. Chelčický durchschaut die Fragwürdigkeit der "christlichen" Begründung von sogenannten gerechten Kriegen voll, wenn er sagt: "Da zieht die eine Rotte aus, die alte heilige Kirche zu verteidigen. Und die andere zieht aus, die Wahrheit des göttlichen Gesetzes zu verteidigen. Und eine andere zieht aus, die göttlichen Ordnungen zu verteidigen, welche die abtrünnigen Ketzler vernichten wollen... Und eine andere Rotte zieht aus, das öffentliche Wohl zu verteidigen... Und das ganze Gesindel dieser zerteilten Rotten heißen Christen, die miteinander zu Gott sprechen: 'Vater unser, der du bist in dem Himmel'. Alle treten für Gott ein durch Vernichtung der anderen, vermeinend Gott zu dienen, wenn die einen die andern mit Blut durchtränken" (136).

Erst nach der Behandlung des Widerstandsrechtes kommt Chelčický zu den Pflichten der Christen gegen die Obrigkeit. Diese Pflichten müssen erfüllt werden, um der Staatsgewalt keinen Anlaß zum Zorn zu geben, aber auch für das eigene Gewissen, um Gottes Ordnung zu respektieren (siehe Rm 13, 5). Chelčický meint mit diesen Pflichten der Obrigkeit gegenüber vor allem das Bezahlen der Straßenzölle.

Grundlegend für Chelčickýs Ablehnung christlicher Obrigkeit ist auch der Umstand, daß es nach ihm unmöglich ist, einen Menschen mit Zwang und Bestrafung zu bessern. Dies vermag nur das göttliche Gesetz, das auf der Liebe zu Gott und dem Nächsten beruht. Zur Liebe kann man aber nicht

durch Zwang geführt werden, sondern nur durch die Predigt des Wortes Gottes. Wer aus Furcht vor dem Schwert Gutes tut, empfängt kein Heil, sondern nur der, der sie aus der Gnade Gottes heraus tut.

Von daher läßt sich auch der Unterschied zwischen Chelčický und Tábor in der Frage der Gewalt erklären. Chelčickýs Sonderstellung liegt sicher weniger in der "persönliche(n) Enttäuschung über die Entwicklung der Verhältnisse im hussitischen Böhmen" (137), noch läßt sie sich als bloß "pragmatische Ablehnung des revolutionären Widerstandes" bezeichnen, der in eine "Sackgasse" führt (138). Vielmehr liegt Chelčickýs ablehnende Haltung der Gewalt gegenüber in seinem Glauben an die Unbedingtheit des Gesetzes und Vorbildes Jesu Christi. Das Gesetz Christi und das Vorbild der Liebe Christi begründen sowohl seine Sozialkritik als auch seine Ablehnung der Gewalt. Die Kritik an den sozialen Mißständen hat also für Chelčický keine Priorität vor seiner Gewaltlosigkeit. Denn sowohl die Gewalt, die sich in den ungerechten Gesellschaftsstrukturen äußert, als auch die direkte Gewalt in Mord und Krieg haben ihre Wurzel in demselben Übel: in der fehlenden Bereitschaft der Menschen, Leiden auf sich zu nehmen.

b) Lieber Unrecht leiden als Unrecht tun: die Haltung der Christen zu weltlichen Gerichten, zum Krieg und zur Stadt

Ausgangspunkt ist das Vorbild Jesu. Der Christ soll "auf sein Beispiel hin sehen, welchen Weg er gegangen ist bei dem ihm angetanen Unrecht: er begann mit der eigenen Tat, hernach lehrte er; zuerst ertrug er selber Unrecht, und darnach gab er uns Gebote" (139). Von daher kann Chelčický sagen: "dem Erlöser nachfolgen heißt, leibliche Schäden und Unrecht, das einem zustoßt, übersehen und die Feinde lieben und Gutes ihnen erweisen für ihr Böses, ihre Seelenschäden mehr als die eigenen leiblichen beklagen" (140). Deshalb ist die Zeit der Christenverfolgung sogar wertvoller für die Kirche als die der Harmonie mit der weltlichen Macht!

So ist denn für Chelčický auch das "Ausweichen vor jenen Situationen, in die sich Christus begeben hat" (141), das Nichtleidenwollen, die Ursache für den Abfall der Kirche vom Glauben.

Diese Aussagen über das Leiden Jesu und das Nichtleidenwollen der Menschen haben nun in vielen ethischen Fragen konkrete Folgen. Zuerst einmal in der Behandlung der Frage, ob Christen vor weltlichen Gerichten klagen dürfen. Für die Beantwortung dieser Frage wird 1. Kor 6,1-11 herangezogen, wo in Vers 7 Rechtshändel unter Christen mit der Frage konfrontiert werden: "Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht tun?" Chelčický gesteht die dort enthaltene Anweisung, bei Streitigkeiten unter Christen "die Verachtetsten in der Gemeinde" als Richter einzusetzen, nur als kleineres Übel zu. "Aber ein Übel war es allemal" (142). Dafür soll dann auch das Ergebnis christlicher Gerichtsverhandlung Wiedergutmachung oder, wo sie nicht mehr möglich ist, demütige Abbitte sein. Damit soll das begangene Unrecht verziehen und vergeben sein. Aber eigentlich kann nur derjenige Christ sein, der sich "hüet jemandem Unrecht und Trug zuzufügen und ... (der) selbst von andern zugefügtes Unrecht und Trug

erduldet" (143). Unter Christen "sind weltliche Gerichte eine Schande und eine Sünde" (144), für sie gilt vielmehr die brüderliche Zurechtweisung nach Mt 18, 15-17.

Von der Ablehnung der Gewalt für Christen, die in Jesu Vorbild begründet ist, kommt nun Chelčický, und das hat ihn vor allem berühmt gemacht, zu einem radikalen Pazifismus. Das Führen von Kriegen ist den Christen deshalb verboten, weil sie damit dem Bruder Unrecht zufügen müßten, statt "dem Glauben gemäß für ihn (zu) sterben" (145). Die Christen sollten vielmehr einen "geistigen Kampf" (146) führen, dessen Waffen Demut, Leiden, Liebe und Glaube sind. Denn alles Töten, auch im Krieg, ist für Chelčický Sünde. - Was die Kriege alles an Unrecht und Leid mit sich brachten, hat Chelčický genau durchschaut: "Das arbeitende Volk ist völlig beraubt, unterdrückt, niedergehalten, geschlagen, ausgeplündert, so daß viele durch ihren Mangel und ihren Hunger gezwungen sind, ihr Land zu verlassen. Einige müssen ihre Abgaben an Schloß oder Stadt sogar dreifach oder vierfach bezahlen, zuerst an die eine Seite, dann an die andere. Denn sonst würden sie von Haus und Hof vertrieben. Und was das Schloß ihnen nicht mit Abgaben wegnimmt, wird von den Armeen aufgegessen" (147). Chelčický zieht hier die Bilanz aller Versuche, die Gewalt durch Gewalt zu beseitigen: Nur der Adel hatte von der hussitischen Revolution profitiert. Die Bauern dagegen hatten unter den Kriegen nur gelitten und waren der Erfüllung ihrer sozialen und politischen Ziele um keinen Schritt näher gekommen (148).

Ebenfalls mit dem Nichtleidenwollen begründet Chelčický die Verderbtheit der Städte. Ihre Gründung führt er auf Kain zurück (nach 1. Mose 4, 17), der zum Schutz für seine Raubgüter eine Stadt gebaut und mit Mauern umgeben habe. Und so sei es dabei geblieben, daß die Stadtbewohner "beschirmt werden (müßten) durch Gewalttat und anderes Unrecht, jederzeit zum Mord bereit" (149). "So müssen alle Gebote übertreten werden, die den Christen Geduld gebieten und die Verteidigung des Lebens und die Rache verbieten" (150). Von daher ist es verständlich, daß Chelčický alles Übel der Städte mit dem "Nichtleidenwollen" begründet: "der Grund alles dessen liegt in der Unlust zu leiden, daß man keinerlei Unrecht leiden will weder um Gottes noch um des eigenen Heiles willen" (151). Auf diese Weise sei in den Städten der Glaube "in Unkenntnis und Vergessenheit geraten" (152), was sich darin zeige, "daß ihnen das Evangelium und die Episteln gesungen" und damit verharmlöst würden, so daß "das Evangelium ... ihnen die Graben, die Mauern mit den Gassen und den Musketen nicht stört, nicht zum Angriff ruft, ... die üppigen Tische nicht umwirft und auch die andern Gifte nicht mit deren rechten Namen nennt; nach welchen Noten in der Kirche gesungen zu werden pflegt, das erregt nicht den Ärger der Ratsherren" (153).

c) Die Unmöglichkeit einer Ständegesellschaft für Christen

Ebenfalls mit dem Gesetz Christi begründet Chelčický seine Ablehnung der Drei-Stände-Gesellschaft. Entscheidende Bibelstelle ist für ihn dabei 1. Kor 12, 21-26. Im Leib Christi oder in der Kirche gilt, was Paulus dort schreibt: "Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied sich freut, so freuen sich alle Glieder mit". Diesem Gebot widerspricht

die Ständegesellschaft vollkommen. Chelčický beschreibt sie folgendermaßen: "Zwei Parteien ist sie schmackhaft, sintemal beide faul, gefräßig und verschwenderisch sind; liegen sie doch auf der dritten Partei, diese sich unterwerfend; und diese trägt mit ihren Schmerzen die Üppigkeit jener zwiefachen Fresser, deren es eine so sehr große Menge gibt" (154).

Die Aufteilung der Ämter im Leib Christi meint nach Chelčický nur die geistlichen Ämter, nicht aber eine Aufteilung in Stände. Auch habe die Ständegesellschaft den (unchristlichen) Haß des 3. Standes gegen die beiden ersten zur Folge. Alle Menschen streben die Vorteile der ersten Stände an. Deshalb ist es unmöglich, die Ständegesellschaft als Leib Christi aufzufassen.

Chelčický's Ablehnung der Ständegesellschaft wird dann im "Netz des Glaubens" durch eine Kritik der Institution der Leibeigenschaft ergänzt, begründet mit dem alleinigen Recht Gottes auf alle Menschen: "Zu seinem Wohlgefallen hat er sie erschaffen nach seinem Willen und er schätzt einen einzigen Menschen höher ein, denn sämtliche Güter, die seine Erde trägt. Und Jesus Christus hat diese Menschen sich erkauf nicht mit Silber und Gold, sondern mit seinem teuren Blute und seinen schweren Leiden" (155). Deshalb ist es dem Menschen verboten, diese Menschen, die Christus gehören, zu kaufen und auszubeuten.

d) Exkurs: Gibt es für Chelčický ein christliches Gesellschaftsmodell?

Eine in der Literatur häufig gestellte Frage, die wir an dieser Stelle behandeln wollen, ist die nach Chelčický's Gesellschaftsmodell. Nach Kalivoda hat Chelčický das Ideal "einer gerechten Gesellschaft. Es soll dies das direkte Gegenteil der Feudalgesellschaft sein, es soll dies eine Gesellschaft sein, die auf der Liebe, der gegenseitigen Hilfe, der Brüderlichkeit und der Gleichheit ihrer Angehörigen begründet ist" (156). Für Kautsky ist Chelčický sogar "Gleichheitskommunist ... im urchristlichen Sinne", der die Gleichheit der Gesellschaft nicht durch Zwang, sondern "hinter dem Rücken des Staates und der Gesellschaft" durch Ignorieren aller staatlichen Machtmittel verwirklicht haben will (157). Doch diese Einordnungen werden Chelčický alle kaum gerecht. Brock stellt mit Recht fest: "Die positive Seite der Soziallehre Chelčický's ist nirgends so klar entwickelt wie seine kritische Analyse" (158). Von daher ist es wohl richtig, wenn Goll, Vogl und Kaminsky (159) feststellen, daß es für Chelčický unmöglich ist, von einem "christlichen Staat" oder einer "christlichen Gesellschaft" zu sprechen. Allerdings sind ihre Folgerungen daraus ebenso verschieden wie spekulativ (160).

Wir wollen uns deshalb auf die wenigen sicheren Aussagen beschränken, die wir von Chelčický selbst haben. Er schreibt in "Vom dreierlei Stand": "Die Ordnung Christi und die weltliche Ordnung können nicht zusammen bestehen, noch kann Christi Ordnung die Ordnung der Welt werden" (161). Kaminsky stellt diese Absolutheit Chelčický's als Konsequenz seines Kirchenverständnisses dar: "Die Kirche war die Gemeinschaft der Vorherbestimmten, ... sie war eine geistliche Gemeinschaft, die nichts gemein hatte mit irgend einer sozialen Gemeinschaft" (162). Und nach Brock verwirklicht Chelčický sein eigentlich vorhandenes theokratisches Ideal wegen seiner Gewaltlosigkeit

nicht in der Gesellschaft: " Christus der König hat alle irdischen Herrscher ersetzt: im persönlichen Leben der kleinen christlichen Gemeinschaft inmitten einer völlig ' heidnischen ' Gesellschaft, in ihren Herzen " (163). Denn von der Notwendigkeit einer Veränderung der Welt ist Chelčický durchgehend überzeugt.

e) Die Unmöglichkeit menschlicher Erlösungsversuche: Chelčický's Haltung zu Ablasshandel, Simonie, Heiligenverehrung und Todesstrafe

Die zentrale Bedeutung der Frage nach dem Heil des Menschen und der Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz ist schon dargestellt worden. Hier sollen nun die ethischen Konsequenzen aus dieser Erlösungstat nachgezeichnet werden.

Chelčický wendet sich gegen alle menschlichen Erlösungsversuche. Wie bei Luther gilt deshalb bei ihm der erste Angriff dem Ablasshandel des Papstes. Der Papst hat sich demnach " die göttliche Macht oder die Macht des Erlösers selbst zugeeignet . . . , den Menschen die Sünden zu vergeben " (164). Diese Sündenvergebung können die Menschen durch eine Pilgerreise nach Rom erlangen, aber auch einfach durch die Bezahlung eines entsprechenden Geldbetrages, ohne Buße zu tun oder wenigstens zu wissen, " was sie bereuen sollen, dieweil sie nicht wissen, was Sünde ist " (165). Ja, es ist sogar möglich, Vergebung für die zukünftigen Sünden zu erwerben, " welcherlei Sünden (ein)er mag, auf so viele Jahre als er wünscht . . . oder auch bis zum Tode " (166). Und nach dem Tode sorgen Vigilien und Messen noch weiter dafür, daß einer das Heil auch wirklich erreicht. All diesen menschlichen Erlösungsversuchen ist gemeinsam, daß der Papst " denen Vergebung (gibt), welchen Gott keine gibt; denn Gott vergibt keinem, der nicht Buße tut und nicht endgültig von den Sünden abläßt mit dem Willen, der Gesinnung und der Tat " (167). Damit hat der Papst " die Macht und das Recht Jesu fälschlicherweise an sich genommen " (168).

Den gleichen Vorwurf wie dem Papst macht Chelčický den Priestern. Das liegt zuerst einmal daran, daß der Papst an der Einsetzung der Priester beteiligt ist, dann aber auch an der Simonie: Der Priester kauft die Gemeinde, die Christus mit seinem Blut erkaufte hat, noch einmal beim Papst, beim Bischof und beim Landesherren. Chelčický schreibt: " Also: Christus kauft, der Herr verkauft; was Christus kauft, das verkauft der Herr. Zu welchem Zwecke kauft Christus? Zu Leben und Erlösung. Und zu welchem Zwecke verkauft der Herr? Zu Tod und Verdammnis " (169). Deshalb ist es kein Wunder, daß solche Priester die Menschen nicht zum Heil führen können. Die " Schlüsselgewalt ", die sie von Christus erhalten haben (Mt 16, 18f.), gebrauchen sie so, daß sie die Abgabeleistungen nicht verlieren, anstatt die Menschen zur wirklichen Buße zu führen. Damit führen sie die Menschen nicht zur Erlösung durch Christus, sondern übergeben sie in die Macht des Teufels. Trotzdem ist sich Chelčický nicht sicher, ob solche " bösen Priester " das Abendmahl austeilen dürfen oder nicht.

Ebenfalls mit der Erlösung durch Christus allein begründet Chelčický seine Ablehnung der Anrufung der Heiligen um ihre Fürsprache bei Gott für die Verstorbenen. Chelčický begründet seinen Standpunkt

zuerst einmal mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus: der Mensch erreicht das Heil nicht durch den Aufstieg zu Gott, sondern durch den Abstieg Gottes auf die Erde (170). Denn, und das ist das zweite Argument, Christus hat die Sünder zum Heil erkauft und ist für sie bei Gott eingetreten: "Deswegen steht Christus, dem Gottessohne, die Fürsprache allein zu gemäß der unzweifelhaften Sicherheit und gemäß der Erkaufung. Kann doch niemand so viel Gnade und Erbarmen über die Menschen haben wie er, der für sie gestorben ist und sie abgewaschen hat von ihren Sünden in seinem Blute" (171). Deshalb ist jede Anrufung der Heiligen um ihre Fürsprache bei Gott sinnlos, "Übertrifft doch niemand Christum an Gnade" (172). Wenn die "Apostel des Antichrist", die Priester, zur Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte auffordern, "so übertragen sie (damit) ihre Hoffnung von Gott auf die Schöpfung." Damit werden nach Chelčický die Sünder so sehr betrogen von der Kirche, daß sie "damit hinweggestoßen werden vom Schöpfer zum Geschöpfe hin" (173).

Chelčický wendet sich daher gegen jede Art von Heiligenverehrung, gegen "Gebete, Fasten, Feiertagehalten, Messelesen, Opferungen, Leiden ... Diese Ehrung der Heiligen ... hat Gott seiner rechten Ehre beraubt, die er in den Seelen der Menschen haben will" (174).

So soll man nur zu Gott um Gnade beten, denn nur er kennt die Menschenherzen. Wer dagegen sein Heil bei den Heiligen erbittet, der betet damit gegen Gott: Die Strafen, die Gott gerechterweise über die Sünder "kommen läßt, ihrer Sünden wegen: das bringen die Heiligen wieder in Ordnung. Gott schlägt und die Heiligen heilen. Und so sind sie Gott entgegen" (175). Auch in dieser Frage argumentiert Chelčický vor allem mit dem Neuen Testament. Von daher ist es auch sicher, daß die Heiligen keine Verehrung wollen (176). Und darüber, ob sie für uns bei Gott eintreten, wissen wir aus der Schrift nichts. Daß unsere Anstrengungen dazu (Messen, Opfergaben usw.) auf jeden Fall nichts dazu beitragen, sehen wir aus dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16, 19-31) (177).

Ebenfalls mit der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus begründet Chelčický seine Ablehnung der Todesstrafe. Denn wenn "der Diener des Schwertes denjenigen den Kopf abhaut, die der Diener der Kirche zur Buße hinführen sollte, beraubt er diesen des Erlöserdienstes" (178). Denn Gott nimmt die Sünder in Gnaden auf und will, daß sie leben und zur Buße kommen (nach Ez 33, 11). Ja, gerade wenn einem "kein Gutes erwiesen werden (konnte), durch Hinleitung zur Buße, so soll ihm auch kein Böses angetan werden dadurch, daß er erschlagen wird in seinen Sünden" (179). Für Chelčický sind alle vermeintlichen biblischen Belege für die Todesstrafe deshalb wertlos. Zentral bleibt das Gebot: "Du sollst nicht töten", das auch für die Hinrichtung gilt: "Der Scharfrichter, der tötet, ist genauso ein Übeltäter wie der Verbrecher, der dabei getötet wird" (180).

f) Taufe und Abendmahl

Über Chelčickýs Sakramentsverständnis ist schon viel geschrieben worden (181). Es kann hier nur eine kurze Darstellung der wichtigsten Punkte versucht werden, da ja auch das rechte Verständnis und die rechte

Handhabung der Sakramente zum Gesetz Gottes gehören. Hauptquellen sind dabei Chelčickýs Schriften "Von den Sakramenten" oder "Anleitung zu den Sakramenten" (182) (entstanden zwischen 1432 und 1436 (183)), "Replik gegen Biskupec" (184) (zwanziger Jahre) und "Replik gegen Rokycana" (185) (nach 1437).

Was die Taufe betrifft, so stellt Chelčický vor allem die Massentaufe (und damit auch die Kindertaufe) in Frage. Die Begründung dafür besteht darin, daß nur sehr wenige erwählt sind. "Und so ist Gottes Erwählung keine häufige Sache, daß sie durch die häufige Taufe zum Menschen gelangen könnte, wenn er nicht ewig erwählt wäre" (186). Deshalb ist es Voraussetzung für die Taufe eines Menschen, daß er dem Evangelium glaubt. "Aber die Erfahrung lehrt deutlich, die übergroße Anzahl der Christen habe weder Gott erkannt noch Christum, weder nach der Taufe, noch vor dem Tode: bis zum Tode verharren sie in schrecklichen Sünden" (187). Deshalb ist die Kindertaufe eigentlich eine Unmöglichkeit. So kann es "größere Verräter an der menschlichen Erlösung nicht geben ... als diese Priester, welche die Taufe so einfach in dem Alter des Menschen verwenden, wenn er über nichts davon Verständnis haben kann" (188). Dennoch haben gläubige Menschen das Recht, ihre Kinder zu taufen, damit sie erlöst werden - nur: eine Garantie für die Erlösung ist mit der Taufe nicht gegeben.

Trotzdem ist die Taufe notwendig zum Heil, da mit ihr die Erbsünde abgewaschen wird. In der Taufe wirkt der Heilige Geist und schafft eine Neugeburt des Menschen, die in die Nachfolge Christi führt. Allerdings wissen wir nicht den Zeitpunkt dieses Wirkens des Heiligen Geistes. Wir wissen aber, daß er nur dort wirkt, wo wir das wollen.

In der Diskussion über das Abendmahl hat Chelčický eine doppelte Front vor sich: die taboritische Zeichenlehre und die utraquistische Transsubstantiationslehre. Die Zeichenlehre entsteht aus der Anschauung, daß Christus mit seinem Leib nicht zugleich zur Rechten Gottes sitzen und im Sakrament gegenwärtig sein könne. Deshalb kann das Brot nur Zeichen für den Leib Christi sein, nicht aber dieser selber. Dies ist aber nach Chelčický deshalb falsch, weil der Leib Christi (nach Lk 22,19) für uns hingegeben ist und das im Sakrament wiederholt wird. Diese Wahrheit des Sakraments kann aber nicht in einem Zeichen allein enthalten sein. Ja, das Sakrament des Abendmahls ist notwendig zur Vermittlung der Gnade (nach Joh 6,53f.). Deshalb muß Jesus Christus im Abendmahl gegenwärtig sein. Chelčický erwähnt an einem andern Ort all die Ausschweifungen, die aus der Leugnung der Realpräsenz Christi im Abendmahl folgen: Das Sakrament werde "Schmetterling, Schlacke, Abgott" genannt oder mit der Unzucht gleichgesetzt oder durch die guten Werke des Menschen ersetzt (189).

Mit der Gegenwart Christi im Abendmahl setzt sich Chelčický auch in seinem Gespräch mit den Utraquisten auseinander. Er wendet sich gegen die Transsubstantiationslehre, weil sie zur Folge habe, daß der Priester im Abendmahl eigentlich Gott schaffe. Dies zeige sich auch darin, daß dann das Brot als Gott verehrt werde, was genau so falsch sei wie die folgende taboritische Haltung: "Eher möchte ich vor dem Teufel niederknien, als vor diesem Sakrament!" (190).

Chelčickýs Ablehnung sowohl der taboritischen Zeichenlehre wie auch der

utraquistischen Transsubstantiationslehre führt ihn zu seinem eigenen Verständnis, das durch das Bild der Konsubstantiation geprägt ist. Das Brot wird von Christus mit seinem Leib verbunden. Die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl wird zwar von Chelčický zu definieren versucht (Christus ist im Sakrament persönlich, leiblich und wesentlich, nicht aber substantiell gegenwärtig); auf der andern Seite erstreckt sich seine leibliche Gegenwart auch auf den Himmel - Peschke nennt diese Auffassung "Multi-lokationstheorie" (191) - sie muß aber den Sündern verschlossen bleiben. So ist sowohl die taboritische wie die utraquistische Auffassung ein Versuch, der die halbe Wahrheit zur ganzen machen will: "Die Taboriten halten ... das Sakrament für ein reines Zeichen, die Utraquisten aber für den materiellen Gott" (Peschke) (192). Molnár schließt daraus: "Für ihn sind die taboritische Auffassung des auferstandenen, geheiligten Christus und die Beteuerung Seiner leiblichen Gegenwart im Sakrament durch die Prager Lehrer zwar nicht vergleichbar, aber doch 'beide genuin', auch wenn 'in einem einzigen kleinen menschlichen Hirn kaum Platz ist für diese beiden Wahrheiten'" (193).

Ähnlich wie bei der Taufe lehnt Chelčický auch beim Abendmahl die allgemeine Zulassung ab: "Sie reichen es jedermann ohne Unterschied ... sie spenden es Räubern, Dieben, Wucherern, Trunkenbolden, Gewaltthätern ..." (194).

Schluß

Die Wirkung Petr Chelčickýs

Hauptstreitpunkt zwischen Chelčický und seinen Zeitgenossen und Glaubensbrüdern in Prag und Tábor war die Frage der Beteiligung an Kriegen. Doch blieb hier Chelčickýs Einfluß, wie wir gesehen haben, gering. Einzig von Mikuláš "Biskupec" von Pelhřimov wissen wir, daß er eine immer kritischere Haltung gegen die Ausübung von Gewalt einnahm, doch kam er nie zu einer gleich radikalen Ablehnung von Gewalt und Krieg wie Chelčický (195).

Sonst kam Chelčickýs Denken zu keiner durchschlagenden Wirkung. Einzig die kleine Gruppe der späteren Böhmisches Brüder orientierte sich an ihm.

Der Einfluß Chelčickýs auf die entstehende Jednota bratrská kann hier nicht genauer ausgebreitet werden. Zweifellos sind die Böhmisches Brüder in ihren Anfängen stark von Chelčický beeinflusst worden. Schon Blahoslav (1523-1571) schreibt in seiner Schrift "Vom Ursprung der Brüderunität", daß dieser Einfluß nicht "in dem, wie sie auf den rechten Weg gelangen und wo sie gehen sollten, (bestehe,) sondern nur (darin), wie sie den, der der falsche ist, erkennen sollten" (196). Und doch wurden die ersten Brüder in ihrem Schritt zur Trennung von Rom und zur Begründung einer eigenen Jednota mit durch die scharfe Trennung von Kirche und Staat in den Schriften Chelčickýs geleitet. Dabei ließen sie sich auch vor allem in konkreten Fragen wie der Beteiligung am Staat durch Kriegsdienst, Eid und Gerichtsbarkeit in ihren Anfängen von Chelčický leiten. Und obwohl er dann vor allem nach dem Sieg der "großen Partei" mehr und mehr in Vergessenheit

geriet, hat Hromádka recht, wenn er schreibt: " Von Chelčickýs ' Glaubensnetz ' bis zu Comeaus ' Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens ' führt ein ununterbrochener Weg, wenn auch zwischen ihnen wichtige Unterschiede in Ausdruck, Gedanken und Anschauungen der beiden Epochen vorhanden sind " (197). Möge dieser Weg auch in die heutige Zeit (und Brüder-Unität) weitergeführt werden!

Die Aktualität des Werkes Petr Chelčickýs

1. Wir haben die grundsätzliche Bedeutung des Gesetzes Christi für die Theologie Chelčickýs ausgeführt und anhand von Chelčickýs Ethik dargestellt. Wie unerhört aktuell diese Auffassung ist, muß uns klar werden, wenn wir die ideologie- und gesellschaftskritische Funktion des Gesetzes Christi bei Chelčický sehen: Das Gesetz Christi steht über allen weltlichen Gesetzen. Damit werden die weltlichen Gesetze als Gesetze entlarvt, die nur für den Profit ihrer Urheber aufgestellt worden sind.

Wichtig ist dabei, daß Chelčický kein starres Lehrgebäude verkündet, sondern sich immer an das Vorbild Jesu hält, das für ihn vor allem in seinem Leiden für die Menschen und damit in der Liebe Gottes besteht.

2. Da Gott in Jesus Christus lieber Gewalt gelitten als ausgeübt hat, muß diese Leidensbereitschaft und Gewaltlosigkeit auch für die Christen bestimmend sein. Bei Chelčický kommt die Ablehnung der Gewalt also nicht aus einer Position der Sicherheit (wie z. B. häufig heute in der europäischen Kritik des Sonderfonds zum Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen), sondern aus der Bereitschaft, Unrecht zu leiden, wie es Jesus Christus auch getan hat.

Ja, Chelčický verwirft (in seiner Ablehnung der Stadtgesellschaft) jede weltliche Sicherheit, die durch die Verteidigung der eigenen Position erreicht wird. Wie wichtig wäre heute dieser Gedanke, wo die Supermächte zur vermeintlichen Verteidigung ihrer Sicherheit fast ohne Grenzen aufrüsten und expandieren (198).

3. Die Aktualität des Denkens Chelčickýs besteht jedoch nicht nur in seiner ideologiekritischen Funktion und in seiner radikalen Gewaltlosigkeit. Beeindruckend ist vor allem auch seine Analyse der bestehenden Gesellschaft. Die Drei-Stände-Gesellschaft ist für Chelčický genauso dem Evangelium zuwider und also ketzerisch wie eine falsche Abendmahlsanschauung. Es gibt also häretische Strukturen!

Eine nur oberflächliche Analyse unserer heutigen Gesellschaft zeigt uns schon, daß bei der herrschenden Wirtschaftsordnung eine kleine Elite (vor allem in Europa und Nord-Amerika) auf Kosten der großen Massen der Weltbevölkerung im Wohlstand lebt. Ist diese ("kapitalistische") sogenannte freie Marktwirtschaft nicht genauso häretisch wie die Ständegesellschaft des Mittelalters?

Anmerkungen

Die Werke werden in der Regel nur mit dem Verfasser des Werkes (s. dazu das anschließende Literaturverzeichnis) und der Seitenzahl zitiert.

- 1) Netz, S. 191
- 2) Aussprache tschechischer Namen: "c" wie "z" - "č" wie "tsch" - "ch" wie "ch" in "ach" - "ř" wie "rsch" - "š" wie "sch" - "v" wie "w" - "z" wie "s" - "ž" wie "g" in "Gelee". Alle tschechischen Wörter werden auf der ersten Silbe betont, Akzente bedeuten Längen.
- 3) siehe das Literaturverzeichnis
- 4) siehe Petru, S. 211
- 5) Von den auf Deutsch existierenden Übersetzungen waren mir vor allem die von Antonín Stanislav Mágr übersetzten Auszüge aus der Postilla nicht zugänglich: Petr Chelčický, Vom Frieden Gottes, Leipzig 1920; ders., Vom guten Willen, Leipzig 1921 (siehe Petru, S. 146)
- 6) so Brock, S. 36; Kaminsky, S. 115; Kalivoda/Kolesnyk, S. 82; Spinka, S. 281
- 7) Molnár bezeichnet mit diesem Begriff "den ziemlich breiten Strom der Bestrebungen um Erneuerung, die entweder im Innern der menschlich organisierten Kirche, oder durch Abfall von ihr in der Zeit vom Ende des 12. bis ungefähr Ende des 16. Jahrhunderts wirkten" (Rčan, S. 284)
- 8) Brock, S. 12f.
- 9) Kalivoda/Kolesnyk, S. 72; Brock, S. 13
- 10) Brock, S. 31; Kaminsky, S. 115
- 11) Brock, S. 37; Kaminsky, S. 125; Kalivoda/Kolesnyk, S. 83
- 12) Brock, S. 14f.
- 13) siehe Brock, S. 40, Anmerkung 46: die "Replik gegen Rokycana" wird zwischen 1433/34 und 1448 datiert; Kalivoda/Kolesnyk, S. 110, Anmerkung 57: Mitter 30er Jahre
- 14) Brock, S. 38: Mitte 30er Jahre; Kalivoda/Kolesnyk, S. 84: 30er Jahre
- 15) Brock, S. 39 und Kalivoda/Kolesnyk, S. 110, Anmerkung 60: frühe 40er Jahre
- 16) Brock, S. 40f., Rčan, S. 17f., Müller I, S. 66-70
- 17) Vogl, S. 13-15; Brock, S. 26f.
- 18) Molnár in: Cheltschizki (²1970) X; Kaminsky, S. 109
- 19) so Molnár in: Cheltschizki (²1970) X
- 20) so Brock, S. 27 und Kaminsky, S. 109
- 21) Molnár in: CV (1976), S. 190f. Siehe auch Jersák in: CV (1980), S. 244f.
- 22) Kaminsky, S. 111
- 23) Molnár in: Cheltschizki (²1970) X
- 24) Brock, S. 27
- 25) Peschke (1935), S. 108; Kaminsky, S. 110
- 26) Molnár in: Cheltschizki (²1970) X
- 27) Brock, S. 31f.; Kaminsky, S. 114
- 28) Peschke (1955/56), S. 269-272
- 29) Molnár in: CV (1976), S. 190f.

- 30) Kaminsky nimmt an, daß er diesen Namen seit der Hinrichtung des Priesters Vojtěch von Chelčice 14 20 an Stelle des alten "Petr Záhorka" führte (Kaminsky, S. 111f.)
- 31) Peschke (1935) , S. 109f.; Brock, S. 38; Goll, S. 16f.; die Datierung dieser Schrift wird sehr verschieden angesetzt; zwischen 1. Hälfte 20er Jahre und 14 28, siehe Brock, S. 38, Anmerkung 40
- 32) Brock, S. 38; Brock schreibt, nur Chelčický und die kleine Gruppe um ihn sei den Grundsätzen der frühen "Taboriten vor Tabor" treu geblieben (Brock, S. 31)
- 33) Datierung: siehe Brock, S. 39, Anmerkung 43: Bartoš datiert Ende 30er Jahre, Brock selber (mit Goll, S. 66) Anfang 40er Jahre.
- 34) Goll, S. 20f.; Brock, S. 40
- 35) Molnár in: Cheltschizki (1970) V
- 36) Brock, S. 40
- 37) Brock, S. 41
- 38) Brock, S. 42
- 39) Brock, S. 42f.; Kalivoda/Kolesnyk, S. 82
- 40) Netz, 2. Teil, 30. - 48. Kapitel
- 41) Netz, S. 270
- 42) Netz, S. 46f.
- 43) Netz, S. 149f.
- 44) " Und er, der allmächtig ist, liebte die Welt, d. h. die elenden, unwürdigen Menschen, die ihm widerstreben und für alle seine Gnaden undankbar und von ihm entfernt sind. Ermißt man also diese beiden Seiten, die einander fern sind, daß Gott dieser schändlichen Welt solche Liebe erzeugen mußte, daß er ihr seinen eingeborenen Sohn gab?" (aus Postilla II, zitiert bei Peschke (1935), S. 145, Anmerkung 24)
- 45) Brock, S. 65; Zitat aus Postilla I und II
- 46) Vogl, S. 228-244
- 47) Vogl, S. 237
- 48) Netz, S. 301
- 49) Netz, S. 266f.
- 50) Brock, S. 30
- 51) siehe Molnár in: Hromádka, S. 111-115
- 52) zitiert bei Molnár in: Hromádka, S. 113
- 53) Peschke (1935), S. 179
- 54) Netz, S. 272
- 55) Netz, S. 257
- 56) alle Zitate Goll, S. 74
- 57) aus Postilla I, zitiert bei Peschke (1935), S. 179, Anmerkung 220; siehe auch Goll, S. 30 und Vogl, S. 112
- 58) Netz, S. 77
- 59) Netz, S. 271 (nach Tit 2, 11f.)
- 60) Netz, S. 263
- 61) "Des Paulus Rede vom alten Menschen", zitiert bei Vogl, S. 109
- 62) zitiert Netz, S. 135
- 63) Peschke (1935), S. 179, Anmerkung 221
- 64) "Erklärung der Passion Christi nach dem Evangelium Johannes" in: Goll, S. 74

- 65) siehe Peschke (1935), S. 167
- 66) Netz, S. 297
- 67) Netz, S. 76
- 68) In diese Richtung deutet z.B. das Wort, daß der Mensch die "unnützen und häßlichen und schändlichen Gelüste des Leibes in den Sünden um der Herrlichkeit der ewigen Belohnung willen" verachten solle (Erklärung der Worte Joh 12, 25f. in: Peschke (1940), S. 7).
- 69) "Des Paulus Rede vom alten Menschen", zitiert bei Vogl, S. 109
- 70) aus der Predigt zum 13. Sonntag nach Trinitatis, zitiert in: Vogl, S. 110
- 71) Netz, S. 148
- 72) Kalivoda/Kolesnyk, S. 333
- 73) Netz, S. 281
- 74) aus: Postilla II, zitiert in: Peschke (1935), S. 142, Anmerkung 8
- 75) in: Postilla I, zitiert in: Peschke (1935), S. 143f., Anmerkung 17, und in: Vogl, S. 112f.
- 76) Vogl, S. 114
- 77) Peschke (1935), S. 142
- 78) in seiner Behandlung der Taufe in "Von den Sakramenten"; Goll, S. 76, siehe auch Peschke (1940), S. 90
- 79) "Von der heiligen Kirche", in: Kalivoda/Kolesnyk, S. 333
- 80) alle Zitate: Netz, S. 306f.
- 81) Spinka, S. 281
- 82) Goll, S. 22
- 83) Kalivoda/Kolesnyk, S. 86
- 84) Chelčický schreibt in seiner "Erklärung der Worte 1. Tim 1, 5-8" über Menschen, die zwar das Gesetz Gottes halten, aber sich nicht nach seiner Gerechtigkeit richten: "Sie halten das Gesetz und kennen Gott nicht" (Peschke (1940), S. 19).
- 85) Netz, S. 142
- 86) siehe dazu die eingangs zitierten Sätze auf S. 24.
- 87) Netz, S. 73
- 88) Netz, S. 65
- 89) Netz, S. 237
- 90) Netz, S. 50
- 91) "Erklärung der Worte Joh 12, 25f.", in: Peschke (1940), S. 8
- 92) Netz, S. 92
- 93) Netz, S. 17f.
- 94) "On the Triple Division of Society", Kaminsky, S. 139
- 95) Kaminsky, S. 142 (bezogen auf Mt 5, 20)
- 96) Kaminsky, S. 123
- 97) "Erklärung der Worte 1. Tim 1, 5-8", in: Peschke (1940), S. 17
- 98) "Replik gegen Rokycana", in: Goll, S. 84
- 99) Netz, S. 210; Chelčický spricht in anderem Zusammenhang sogar von den "Gesetzen des Antichrist" (Netz, S. 229f., sowie im 10. Kapitel des 2. Teiles des "Netzes des Glaubens", Kalivoda/Kolesnyk, S. 421)
- 100) Netz, S. 54
- 101) Netz, S. 65
- 102) "On the Triple Division of Society", in: Kaminsky, S. 143

- 103) Kaminsky, S. 149 (nach Rm 13)
- 104) "Replik gegen Rokycana", Goll, S. 85f.
- 105) Netz, S. 143
- 106) Netz, S. 13
- 107) Netz, S. 191
- 108) Netz, S. 228
- 109) Netz, S. 50, 227, 229
- 110) Netz, S. 190
- 111) 1. Joh 2, 18, 22; 4, 3; 2. Joh 7
- 112) so Grundmann in: ThWNT IX (1973), S. 567
- 113) 2. Thess 2, 1-11; Off 11, 7; 12; 13, 1-19; 20, 2; Mk 13, 14
- 114) so Ernst in: ExWBNT I (1980), S. 266f.
- 115) Brock, S. 59, Anmerkung 108
- 116) Netz, S. 210f.
- 117) so in der Analyse der Städte (Netz, S. 203), der Mönchsorden (Netz, S. 209ff.), der Universitäten (Netz, S. 228, 231ff.), der Simonie (Netz, S. 249)
- 118) Petru, S. 211
- 119) Molnár in: Hromádka, S. 111f.
- 120) "Vom geistigen Kampf", zitiert bei Kaminsky, S. 119
- 121) "On the Triple Division of Society", Kaminsky, S. 137-167
- 122) Hier zeigt sich die Grenze bei der Verwendung einer Übersetzung von Chelčický: "power" meint, wo es in Verbindung zur darin enthaltenen Grausamkeit gebracht wird, bestimmt "Gewalt". "Secular power" jedoch ist wohl eher mit "weltliche Macht" wiederzugeben. Was sind wohl die entsprechenden Begriffe im altschechischen Urtext?
- 123) Kaminsky, S. 138, siehe auch S. 148. Diese Begründung bekommt ihre Radikalität vor allem durch das strukturelle Verständnis von Gewalt: weltliche Macht wird mit den Grausamkeiten der Gewalt gleichgesetzt. (Oder liegt das doch nur an der Übersetzung? Siehe Anmerkung 122. Aber: Růžan, S. 16.) Diese Sicht entspricht sicher der von Chelčický beobachteten Wirklichkeit.
- 124) Kaminsky, S. 140, siehe S. 159
- 125) Kaminsky, S. 145
- 126) Kaminsky, S. 146
- 127) Kaminsky, S. 147
- 128) Kaminsky, S. 151
- 129) ... und stürzt sich damit selbst ins Unglück der Abhängigkeit und Beherrschung (siehe Netz, 1. Teil, 90. Kapitel; nach 1. Sam 8, 11-18)
- 130) Netz, S. 80f.
- 131) Netz, S. 88
- 132) Netz, S. 66
- 133) Netz, S. 110
- 134) Netz, S. 112
- 135) Netz, S. 117
- 136) Netz, S. 168f.
- 137) Kalivoda in: Kalivoda/Kolesnyk, S. 84
- 138) Kalivoda/Kolesnyk, S. 111, Anmerkung 64

- 139) Netz, S. 148
- 140) Netz, S. 150
- 141) aus dem 31. Kapitel des 1. Teiles des "Netzes des Glaubens", zitiert von Molnár in: Cheltschizki (1970) VII (ähnlich Netz, S. 74f.)
- 142) Netz, S. 22
- 143) Netz, S. 25
- 144) "On the Triple Division of Society", Kaminsky, S. 142 (zitiert auch Brock, S. 52)
- 145) Netz, S. 62
- 146) "Geistig" und "geistlich" werden im Tschechischen nicht unterschieden (siehe Netz, S. 312, Anmerkung 37)
- 147) Postilla, zitiert Brock, S. 58f.
- 148) Brock, S. 69
- 149) Netz, S. 195
- 150) Netz, S. 196
- 151) Netz, S. 202
- 152) Netz, S. 204
- 153) Netz, S. 191, siehe S. 200.
- 154) Netz, S. 40
- 155) Netz, S. 91
- 156) Kalivoda/Kolesny, S. 112, Anmerkung 64; siehe auch a.a.O. S. 84
- 157) Karl Kautsky, Vorläufer des neueren Sozialismus, 1. Band: Kommunistische Bewegungen im Mittelalter, Berlin 1913, S. 317.
- 158) Brock, S. 66
- 159) Goll, S. 24f.; Vogl, S. 152; Kaminsky, S. 127f.
- 160) Nach Goll will Chelčický eine Auflösung des Staates von oben durch die Herrschenden (Goll, S. 27); nach Vogl, der sein Buch dem Andenken Gustav Landauers widmet, ist Chelčický ein "christlicher Anarchist" (Vogl, S. 153) und nach Kaminsky ist er gar einer der Väter des bürgerlichen Liberalismus (Kaminsky, S. 131).
- 161) Kaminsky, S. 143
- 162) Kaminsky, S. 127; siehe auch "Von der heiligen Kirche", Kalivoda/Kolesnyk, S. 337f., und Růčan, S. 16
- 163) Brock, S. 51f.
- 164) Netz, S. 46
- 165) Netz, S. 263
- 166) Netz, S. 48
- 167) Netz, S. 263
- 168) Netz, S. 212, siehe S. 46-48, 187, 213, 260-264.
- 169) Netz, S. 255
- 170) Netz, S. 272, Der Ausdruck "Wortmystik" für die Theologie Chelčickýs (Peschke (1935), S. 170) ist also zumindest mißverständlich.
- 171) Netz, S. 294
- 172) Netz, S. 297
- 173) Netz, S. 280
- 174) Netz, S. 286
- 175) Netz, S. 266
- 176) siehe App 10, 25f.; 14, 13ff,

- 177) siehe die Predigt über diesen Text, Vogl, S. 240f.
- 178) Netz, S. 143
- 179) Netz, S. 27
- 180) aus Postilla I, zitiert bei Brock, S. 55
- 181) siehe vor allem Peschke (1935), S. 111-138, aber auch Goll, S. 14-20, 31f.; Vogl, S. 178-227 und Molnár in: CV (1976)
- 182) Text: erste drei Sakramente bei Peschke (1940) S. 76-129; alle Sakramente auszugsweise bei Goll, S. 75-82. - Titel: bei Goll und Peschke "Von den Sakramenten", nach Molnár (in: CV (1976) S. 182f.) eher "Instructions on the Sacraments", nach Jersák, "Discussing the Sacraments" (in: CV (1980) S. 244f.).
- 183) Petru, S. 78; Molnár in: CV (1976) S. 182
- 184) Text: auszugsweise bei Goll, S. 69-73
- 185) Text: auszugsweise bei Goll, S. 82-96
- 186) Peschke (1940), S. 91
- 187) Goll, S. 76; siehe auch Peschke (1940), S. 91
- 188) Peschke (1940), S. 83
- 189) "Replik gegen Biskupec", Goll, S. 70f.; siehe auch Kaminsky, S. 135f., Anmerkung 61
- 190) Goll, S. 71; zur ganzen Anbetungsfrage: Peschke (1935), S. 133f.
- 191) Peschke (1935), S. 112-115
- 192) Peschke (1935), S. 125
- 193) Molnár in: CV (1976) S. 186 (Zitat: Peschke (1940), S. 101?, dort aber in anderem Sinn). Trotzdem zitiert Molnár hier Bartoš, der Chelčickýs Abendmehlsauffassung für näher bei der der Prager Magister als bei der der taboritischen Priester hält.
- 194) "Replik gegen Rokycana", Goll, S. 95; siehe Vogl, S. 191f. und Peschke (1940), S. 115
- 195) siehe Molnár in: CV (1970), S. 145-148 und (1974), S. 134-137
- 196) zitiert bei: Walther E. Schmidt, Das religiöse Leben in den ersten Zeiten der Brüderunität (in: Zeitschrift für Brüdergeschichte, Herrnhut 1, 1907, S. 46.
- 197) Josef L. Hromádka, Das Vermächtnis der Brüderunität für heute (in: ders., Der Geschichte ins Gesicht sehen, München 1977, S. 233.
- 198) Diesem Gedanken entspricht auch die Forderung der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1975 in Nairobi: "Die Kirche sollte ihre Bereitschaft betonen, ohne den Schutz von Waffen zu leben ..."

LITERATURVERZEICHNIS

1. Werke von Petr Chelčický

- Peter Cheltschizki, Das Netz des Glaubens. Aus dem Alttschechischen ins Deutsche übertragen von Carl Vogl, Dachau¹1924. Mit einer Einführung von Amedeo Molnár, Hildesheim-New York²1970 (gekürzt).
- Jaroslav Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder, II. Peter Chelčický und seine Lehre, Prag 1882, dort Kapitel V: Auszüge aus einigen Schriften des Peter Chelčický:

- A. Replik gegen Nikolaus von Pilgram (69-73)
 - B. Erklärung der Passion Christi nach dem Evangelium Joh. (73-75)
 - C. Von den Sakramenten (75-82)
 - D. Chelčickýs Replik gegen Rokycana (82-96)
 - Robert Kalivoda/Alexander Kolesnyk, Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen. Berlin 1969
dort Teil III: Die Lehre des Peter von Cheltschitz :
 1. Von der heiligen Kirche (333-338)
 2. Das Netz des Glaubens (Auszüge) (338-443)
 - Howard Kaminsky, Peter Chelčický: Treatises on Christianity and the Social Order (in: Studies in Medieval and Renaissance history, Lincoln, Neb. 1 (1964) 107-179)
 - II. "On the Triple Division of Society" (137-167)
 - III. "On the Holy Church" (168-173)
 - Erhard Peschke, Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit. Erster Band: Das Abendmahl. II. Texte aus altschechischen Handschriften übersetzt, Stuttgart 1940 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 20. Band). Dort Schriften von Petr Chelčický:
 1. Erklärung der Worte Joh. 12, 25f. (1-10)
 2. Erklärung der Worte 1. Tim 1, 5-8 (11-21)
 3. Erklärung des Vaterunsers (22-76)
 4. Von den Sakramenten (76-129)
 5. Vom Leibe Christi (129-142)
 - Carl Vogl, Peter Cheltschizki. Zürich und Leipzig 1926.
dort: Predigt Cheltschizkis über Lukas 16, 19-31 (228-244)
2. Werke über Petr Chelčický
- Peter Brock, The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the fifteenth and early sixteenth Centuries. 's=Gravenhage 1957
 - Jaroslav Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder. II. Peter Chelčický und seine Lehre. Prag 1882
 - Howard Kaminsky, Peter Chelčický: Treatises on Christianity and the Social Order (in: Studies in Medieval and Renaissance history, Lincoln, Neb. 1 (1964) 107-179)
 - Amedeo Molnár, Peter Chelčický's "Instructions on the Sacraments" (in: Communio Viatorum, Prag. 19 (1976) 177-193)
 - Milan Cpočenský, Das Lieben Gottes. Petr Chelčickýs Auslegung von Matthäus 22, 37-39 (in: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens, Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, München 1979. 93-97).
 - Erhard Peschke, Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit. Erster Band: Das Abendmahl. I. Untersuchungen. Stuttgart 1935. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 5. Band)
 - Erhard Peschke, Petr Chelčickýs Lehre von der Kirche und der weltlichen Macht (in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 5 (1955/56) 263-274)
 - Eduard Petru, Soupis dfla Petra Chelčického. Praha 1957

- Matthew Spinka, Petr Chelčický, the Spiritual Father of the Unitas Fratrum (in: Church History, Berne, Ind. 12 (1943) 271-291)
- Carl Vogl, Peter Cheltschizki, Zürich und Leipzig 1926

3. Weitere benützte Literatur

- Josef L. Hromádka, Von der Reformation zum Morgen, Leipzig 1959 (darin: Amedeo Molnár, Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation, 59-187)
- Artur Jersák, The Dynamic Concept of the Church in Hussitism (in: Communio Viatorum, Prag (1980) S. 243-250)
- Robert Kalivoda/Alexander Kolesnyk, Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen, Berlin 1969
- Jan Milič Lochman, Living Roots of Reformation, Minneapolis 1979
- Amedeo Molnár, L'unité des Frères Tchèques (in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, Straßbourg-Paris 39 (1959) 375-384)
- Amedeo Molnár, Crisis of the Parish (in: Communio Viatorum, Prag (1970) 45-56)
- Amedeo Molnár, Réformation et Révolution (in: Communio Viatorum, Prag (1970) 137-153)
- Amedeo Molnár, Das hussitische Denken (in: Communio Viatorum, Prag (1970) 201-205)
- Amedeo Molnár, Zur Frage der Trennung zwischen Jan Zizka und Tábor, (in: Communio Viatorum, Prag (1974) 123-140)
- Joseph Theodor Müller, Geschichte der Böhmischen Brüder, I. Band 1400-1528, Herrnhut 1922
- Rudolf Rfčan, Die Böhmischen Brüder, Mit einem Kapitel über die Theologie der Brüder von Amedeo Molnár, Berlin 1961
- Walther E. Schmidt, Das religiöse Leben in den ersten Zeiten der Brüderunität (in: Zeitschrift für Brüdergeschichte, Herrnhut 1 (1907) 33-92)
- Josef Veselý, Materialien und Dokumente (in: Communio Viatorum, Prag (1972) 179-182)
- Lukas Vischer, Die Auslegungsgeschichte von I. Kor. 6, 1-11, Rechtsverzicht und Schlichtung (Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese, Tübingen 1 (1955)).

English Summary

THE THEOLOGY OF PETR CHELCICKY

We have sparse information on the life of the Bohemian farmer, Peter from Chelčice, called Chelčický. Yet, he had an undeniable influence on the Unitas Fratrum during its formative years. The Utraquist bishop Rokycana had sent his nephew (Brother Gregor) to Peter where he inquired

as to where one could find a "good priest". Thus Chelčický's theology and ethics became influential in the early years of the Bohemian Brethren.

This theology will be set forth in the essay under discussion. Instead of focusing upon Chelčický's very sharp polemical pronouncements, his radical pacifism, his rejection of ecclesiastical authority, his condemnation of class society, his struggle against capital punishment, and his understanding of Holy Communion, the author seeks to bring out the theological reasons for such extreme positions: Chelčický rejects the idea of a Christian king, because God alone is king. He is against a class society, because it divides the Body of Christ; against Christian participation in war, because Jesus, in the Sermon on the Mount, forbids it; against capital punishment, because Christ calls sinners to repentance, and because judgment belongs to God alone; against bringing disputes of Christians before the courts, because Christians, as did Jesus, should rather suffer wrongs than commit wrongs; against praying to the saints on behalf to the dead, because Christ alone is Saviour.

In short, in spite of his radical socio-political positions, Chelčický does not place ethics above doctrine. The decisive criterion in all cases is for him the "law of Christ" which he finds in the Bible, primarily but not exclusively, in the New Testament. Of course, the fulfillment of the "law of Christ" does not carry the meaning of earning credit toward salvation. Salvation is in Christ alone. When God grants man the gift of grace and strength, man may not scorn good works but must do all within his strength to fulfill the laws of God.

The "law of Christ" is for Chelčický especially then important, when it stands in conflict with the laws of man, "the laws of Anti-Christ". The laws of man, admittedly, are also necessary for Chelčický. But where they are invoked under the guise of Christianity and compliance is achieved by force, there paganism has compromised Christianity. "Christian government", in other words, is an impossibility. No doubt, this is why Peter Chelčický, despite his very radical social criticisms, does not offer his own model of society.

Chelčický's theology is relevant for us certainly most of all because it is at the heart of his social criticisms. For him there are such things as heretical societal structures (as for example a society based on estates or serfdom). How would Chelčický judge today's world economic structure where some Christians starve to death while others are enjoying unequaled prosperity? -----

Even Chelčický's radical rejection of force offers us a lesson as we live in a time when it has become more dangerous to live under the protection of arms than without it.