

Himmliche Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung bei den schlesisch-mährischen Gabrielitern

Eine unbekannte Täuferhandschrift von 1548 in Wiener Privatbesitz

In der Sammlung des Wiener Antiquars und Verlegers Walter Drews befindet sich eine frühneuhochdeutsche Handschrift mit einem Kommentar zum Römerbrief und zwei weiteren Traktaten (im folgenden Codex Drews). Der Codex hat 161 Blatt im Format Oktav und einen Ledereinband mit der Jahreszahl 1548. Von protestantischen Besitzern des 17./18. Jahrhunderts stammen verschiedene Eintragungen in tschechischer Sprache. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts befand sich der Band im Besitz des Fabrikanten Rudolf Vrchovsky in Skalitz a. d. March (Skalica na Slovensku), später in der Sammlung Dr. Eduard Langer in Braunau (Broumov) in Ostböhmen.¹ Alle drei anonym überlieferten Texte sind vermutlich Gabriel Ascherham zuzuschreiben. Walter Drews hat eine Edition der Texte vorbereitet, die demnächst in seinem Wiener Verlag erscheinen soll. Mit der folgenden ersten Sichtung der drei Schriften soll die Zuschreibung der Texte an die Gabrieliter begründet und auf die Bedeutung der bevorstehenden Edition hingewiesen werden.

Erklärung des Römerbriefes (S. 1–214)

Ein oder zwei Blatt am Anfang fehlen. Der Text setzt ein mit der Erklärung von Römer 1: »... waren worden, sich allezeit über die bruder aus den heiden erhuben und meineten, sye solten under ihnen sein ...« Expl.: »... zu eyner lebendigenn hoffnung in Christo Jesu, unserm Herrn. Das geschech durch Jesum Christum. Amen.« Die Erklärung des Römerbriefes behandelt nacheinander die Kapitel Römer 1 bis 15 (Kapitel 16 wird der Kürze halber nicht erklärt), indem jeweils einige Verse, meist vom Anfang der Kapitel, im Wortlaut zitiert und erklärend paraphrasiert werden, worauf meist noch eine inhaltliche Zusammenfassung des ganzen Kapitels folgt.

Bei der Erklärung von Kapitel 1 bis 7 kommt der Verfasser auf Sünde, Gnade, Rechtfertigung und gute Werke zu sprechen. Seine Auffassungen stehen denen der süddeutschen Spiritualisten nahe, wobei er einerseits die lutherische Rechtfertigungslehre ablehnt, andererseits aber bestrebt ist, die Annahme einer Verdienstlichkeit der guten Werke auszuschließen. Die guten Werke der Namenschristen, »so ausserhalb der erkantnus des evangelii glauben wandlen«, sind zur Rechtfertigung nichts nütze (zu Kap. 1).

Diejenigen, die »mit guten wercken ... wöllen der seligkeitt versichert werden«, fehlen weit, »dan es ist ein betrug des teufels« (zu Kap. 4). Wiederholt wird betont, »das man allein durch den glauben from und gerecht wyrt fur Gott« (zu Kap. 5).

Zwar äußert sich rechter Glaube, der sich vom unvollkommenen durch die »erkantnus« unterscheidet, unbedingt in guten Werken, aber nicht diese, sondern Gottes Gnade und Barmherzigkeit machen gerecht: »Wer aber mit erkantnus dem evangelio glaubet, welches dan ein krafft Gottes ist, do verneuert und gebiert es den menschen mit glauben, leben und guten wercken, die Gott angenehm sind ... Diese werden sich nicht rechtfertigenn mit wercken, sonder Gott lob und danck sagen umb die gnod und barmhertzigkeit in Christo Jesu« (zu Kap. 1). Verstockt und verzweifelt ist die Lehre der unbußfertigen »Lutteryschen pffaffen«, die behaupten, der Mensch könne nicht ohne Sünde leben. Der Verfasser versteht die Rechtfertigung als ein Handeln Gottes, bei dem »durch das wort der erkantnus im heyligen Geist die sünde im fleysch verdammet und ausgetrybenn« wird, »auff das wyr Gotte leben in göttlicher worheitt« (zu Kap. 3). Es wird eine effektive Gerechtmachung durch die Wiedergeburt angenommen, denn der »recht worhofftig glaub ist ein gob Gottes« und als solche eine göttliche Kraft, die den Menschen völlig zu erneuern vermag (zu Kap. 4). Die Namenschristen dagegen haben bloß einen historischen Glauben, der nicht selig macht, »haben doch die geburt des Geistes in yhren hertzen nie erschmeckt, sonder sundigenn fur und fur auff Gottes barmhertzigkeit« (zu Kap. 4), ihr Glaube ist ein »wan und gutbeduncken der seligkeit, mytt worten der menschen dohin geredt, der ist nichts nutz« (zu Kap. 5). Die guten Werke des wahren Glaubens entspringen der Liebe und dürfen nicht zu einer neuen Gesetzhlichkeit führen. Der Verfasser mahnt, daß »das evangelion, das die freymachung des gesatzes und der gebot prediget, dyhr nicht ein gesatz werde« (zu Kap. 7). In diesem Sinne ist auch die Erklärung der paränetischen Abschnitte von Kapitel 14 und 15 gehalten: »Es ist aber dohin komen fast schyer an allen enden, das man vyl mehr das evangelyon der verdamnus dan der seligkeit predyget; in denen dingen, do nicht sund ist, do machet man sünde, und das, do sund ist, das nympt mann nicht war« (zu Kap. 14).

Kapitel 7 wird, der Annahme einer effektiven Gerechtmachung durch die Wiedergeburt entsprechend, als eine Rede an die gesetzesfrommen Juden verstanden, in der der Apostel zurückblickt auf »sich selbst, was er in seinem Judenthum gewesen ist«. Die reformatorische Deutung von Römer 7 wird vom Verfasser abgelehnt: »Diese rede wirt bey vilenn unrecht verstanden und felschlich ausgelegt, als die do meinen, die sund zu erhalten und

auch [d. h.: dennoch] selig zu werden. Furenn also dieses capitel zu einer zeugnis ihrer unbusfertigkeit und sagenn: Hot doch Paulus sich der sund hoch und sehr beklaget, so er doch ein apostel Jesu Christy gewesen ist, wievil mehr wyr müssen sundygenn bis ann unser end« (zu Kap. 7). Kapitel 7 spricht vom Menschen unter dem Gesetz, der Christ steht aber nicht unter dem Gesetz, daher beziehe sich der Text auf die Situation des noch nicht bekehrten Juden.

Hinter der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und guten Werken treten Aussagen über die Taufe völlig zurück. Sie finden sich hauptsächlich in den Erklärungen zu Kapitel 4 und 6. Der Verfasser lehnt die Annahme einer Heilsnotwendigkeit oder -wirksamkeit von Sakramenten als unvereinbar mit den zuvor begründeten Prinzipien »sola fide« und »sola gratia« ab. »Dieweil die verheissung geschehen ist durch den glauben, auff das wyr aus gnod selig wurdenn und nicht durch den verdienst der wercke, so ist es nu offenbar, das uns kein eusserlich Gottesdienst oder gute werck reyniget von der sund« (zu Kap. 4). »Nyemand kann durch das wasser der tauff von sunden gereinigt werdenn« (zu Kap. 6). Die Taufe entspricht als »zeychen des neuen bundes« dem alttestamentlichen Bundeszeichen, der Beschneidung Abrahams, welche dieser »empfangen habe zu einem sygel der gerechtikeitt des glaubens, den er het, dieweyl er noch in der vorhaut was«. Ebenso wird auch niemand durch die Taufe selig, sondern allein durch den Glauben, durch den er zuvor von der Sünde gereinigt worden ist (zu Kap. 4). Die unmündigen Kinder sind durch Christi Sühnetod von der Erbschuld Adams gereinigt (zu Kap. 4).

Mit der Auslegung von Kapitel 8 geht der Verfasser von der Rechtfertigungsthematik zum zweiten, die Auslegung von Kapitel 8 bis 11 dominierenden Hauptthema seines Kommentars über, nämlich der Lehre vom Tausendjährigen Reich und der Hoffnung für das Volk Israel. An die Erklärung von 8, 22f. schließt sich ein langer Exkurs an, der zunächst Schöpfung und Fall und dann die Erlösung behandelt. Letztere vollzieht sich in einer Abfolge von drei Reichen, nämlich in zweierlei Reichen Christi und dem darauf folgenden dritten, ewigen Reich Gottes. Es kommt auf das rechte Verständnis an, die Aussagen der Heiligen Schrift diesen drei Reichen richtig zuzuordnen. Das erste der drei Reiche ist das »reich Christi im heiligen Geist vormalt hy auff erden« (Lukas 17,21 etc.). Dieses Reich ist »innerlich und geistlich« und gilt den gläubigen Heiden, es ist noch »trubsal und widerwertikeitt« und den Anschlägen des Teufels unterworfen. Es nahm seinen Anfang, als »Christus auff erden hott angefangen, das ewangelion zu predigen, unnd weret biß auff die nechste zukunfft Christi«. Das zweite Reich ist das

»reich Christi, durch den heiligen Geist vorsamlet auff erden, und das on alle trubsal unnd widerwertigkeit«, da der Teufel seiner Macht enthoben sein wird. Dies ist das Reich, »das Christus zu Jerusalem auffrichten wirt, in welchem die ausserwelten sicher und fridlich wonen werden, biß das die zeit des ewigen lebens eingeht«, und zu dem die Völker der Erde in Frieden ziehen werden und an dem die Gläubigen durch die erste Auferstehung teilhaben werden (Offenbarung 20). »Und dises reich wirt seinen bestant haben tausent jor, ehe unnd das end der welt komen wirt.« Auf das Tausendjährige Reich beziehen sich auch die Worte Christi beim Abendmahl, Matthäus 26, 29; Markus 14, 25; Lukas 22, 15–18. Drittens sagt die Heilige Schrift, »das der Son dem Vater das reich uberantworten wirt, oder das Gott von hymel khomen wirt und sein wonung bey den menschen auff erden machen haben, ja das das neu Jerusalem aus dem hymel steyget« (Offenbarung 21 f.; 1. Korinther 15, 55). Dies alles ist »geredt von dem reich des ewigen lebens«. Anstelle einer gedanklich fortschreitenden Argumentation folgt nun eine umfangreiche Sammlung von Bibelstellen, die meist im vollen Wortlaut zitiert und kurz kommentiert werden. Das Fortbestehen der Verheißung an die Juden wird in den Erklärungen zu Kapitel 11 weiterbehandelt. Zwar ist Israel von Gott unter den Unglauben beschlossen, aber Gott wird sich der Juden wieder erbarmen. »Dorumb Israhel noch heut so woll zu hoffen hott als die heiden ihnn Christo, den die fursehung uber Israhel ist noch nicht aus« (zu Kap. 11).

In der Erklärung zu 8, 28 ff. und zu Kapitel 9 finden sich Ansätze zu einer recht unklaren Prädestinationslehre. Die Lehre von der doppelten Prädestination wird wiederholt als ein Betrug des Teufels verworfen. »Dan Gott hott alle menschen berufft zu der seligkeit, auch ist die frömickeit und gerechtigkeit allen menschen erworben durch Christum, aber durch unglaub macht man sich solches unwyrdig« (zu 8, 28 ff.). Andererseits wird anlässlich der Erklärung von 9, 13 eine Auffassung vorgetragen, die die Erlangung des Heils von astraler Determination abhängig macht: Gott hat von Anfang an sowohl Juden als auch Heiden des Reiches Christi teilhaftig werden lassen wollen. Die zwei Völker, Juden und Heiden, schuf er, auf daß »sie aufeinander eyfferig würd[en] unnd durch die tugend Gott dieneteten und also der fursehung zum reich Christu theilhaftig würd[en] ... Nun diese tugentt (dovon geredt ist) das ist eyynn menschliche frömickeit, stehet aber nicht in der krafft der menschen, sonder wirtt von Gott gegeben durch eyn gluckselige stund der geburt yn einem gottlichen zeichenn, bey Gott fursehen umb der seligkeit willen der menschen. So aber jemand saget: Ist dem also, das Gott dem menschen eyynn gluckselige stund und eyn ungluckselige stund

erschaffen hott? So kunnen die nicht selig werdenn, die ynn der ungluckseligenn stund geboren werden. Nun, so hör die schrift: Was wollen wyr sagen, ist dann Gott ungerecht? Das sey ferr ... Ja, lyeber mensch, wer bistu, das du mit Gott wylst zangkenn, dann die stund unnd die zeitt, doryn die tugentt geborenn wirtt und auch der mensch, steht alles in seiner macht, und nyemand hott etwas zu gebytten.«

Zu Kapitel 12 wird in einem langen Exkurs zu dem Stichwort »vernünftiger Gottesdienst« (12,1) die Lehre von zweierlei Weisheit und Gottesdienst entwickelt. »Die forcht Gottes ist ein anfang gotlicher weysheit ... Alle menschen fürchten Gott, auch der teuffel selbst. Dorumb habenn sie auch alle von Gott weysheit. Die weysheit der kinder Gottes ist hymlich und die weysheit der kinder der menschen ist irdisch, unnd das beide von Gott, dann er ist Gott yn hymel und auff erdenn. Aber wie die hymlichen ding ubertreffen die irdischen, also ubertrifft die weysheyt der kinder Gottes die weysheit der menschenkynder ... Also ist auch die forcht Gottes unterschiedlich, nemlich eyn himlische und hellische forcht, und diese beyde sind gottesdienst.« Die irdische Weisheit erkennt nach menschlicher Vernunft den Buchstaben der Heiligen Schrift, »und wen man solche menschen nichts beschuldigen kan nach zeugnus der schrift ihres eusserlichen lebens und wandels, so meinen sie, sye sindt schon gerecht«. Dieser knechtische Gottesdienst, der der Furcht vor der Verdammnis und der Hoffnung auf Lohn entspringt, ist unnütz zur Seligkeit, »aber zeytlichen frieden zu erhalten, ist sie fast nutzlich ... Dorumb ist diese weysheit und forcht Gottes auch von Gott und thut auch gottesdienst, dorumb geneust sie auch die frucht yhres lang lebenn, dan sie ist irdisch und dienet dem irdischen lebenn«. Die himlische Weisheit dagegen ist kindlich und frei, sie dient Gott aus reiner Liebe ohne den Gedanken an Belohnung. Der Wille Gottes ist den Kindern Gottes ins Herz geschrieben, da der »geist der weysheit nicht aus erkanntnus der schrift genomen, sonder wesentlich selbs do ist mit wyrckungk, art und eygeschafft«.

Die Erklärung von Kapitel 13 ist der Stellung der Christen zur Obrigkeit gewidmet. Die Obrigkeit ist von Gott für das gegenwärtige Weltalter eingesetzt »zu eyner rach uber die ubeltheter, zeitlichen fried zu erhalten, auff das die erd vor der zeytt nicht außgemacht werde«. Wer sich der Obrigkeit widersetzt, widersetzt sich Gottes Ordnung (13,2). Anderseit dürfen die Christen keine Rache üben, nicht selbst in den Krieg ziehen und nicht in Rat und Gericht sitzen. Um Gottes Ordnung willen sollen die Christen »gerne steur, zynß und zol gebenn, auf das zeytlicher fried erhalde werden, nicht aber umb der rach wyllen, sonder umb des frydens wyllenn«. Sondersteuern in Kriegszeiten dürfen daher nicht geleistet werden. Was jedoch die Verwen-

dung der üblichen jährlichen Steuern durch die Obrigkeit betrifft, »bekommen wyr uns nicht weyter, wye sie ihr ampt außrychten, und durffen uns weiter nicht zanckenn, so man saget, das nutzet man zu der rach«.² Die Christen verhalten sich »dem kunnig und allenn menschen unbeschwerlich«, daher soll niemand sie des Ungehorsams zeihen.

Auf die Erklärung von Kapitel 15 folgt ein Schlußwort, in welchem noch einmal alle Werkgerechtigkeit verworfen wird und die Rechtfertigungslehre des Verfassers (die effektive Gerechtmachung durch die Wiedergeburt) zusammengefaßt wird in dem Satz: »Das wortt Gottes aber wyrtt ewiglich bleybenn, welchs dann den menschen gebirt on seyne gutte werck, allein durch denn glauben in die gnod und barmhertzygkeit Gottes, zu eyner lebendigenn hoffnung in Christo Jesu, unserm Herrn.«

Öffentlicher Irrtum und Betrug (S. 215–268)

»Oeffentlicher irthumb und betrug, under menschlicher weysheitt und vernunft als etwas grosses verborgner geistlickeit furgelermtt, so sy doch die wircklickeitt oder das wyssehn des geistes götlicher geheymnus nicht habenn.« Inc.: »Dem leser eyynn kleyne vorrede. Lieber leser, loß es dich nicht wunder haben, das ich diesenn nochfolgenden synn schreibe ...« Am Ende fehlen zwei Blatt, der Text bricht ab mit den Worten: »... Nun, lieber leser, ich hab anfanglich zum theill entdeckt den geist, der »Nicht« haist und nichts ist, zum andern den geist, den man ...« Mit diesem von einer kurzen Vorrede eingeleiteten Traktat verteidigt der Verfasser sich gegen diejenigen, die sagen, die prophetischen Verheißungen der Heiligen Schrift seien bereits »geistlich« erfüllt, und dem Verfasser den Geist der Prophetie und sein Vorwissen der künftigen Dinge abzusprechen suchen, indem sie sagen: »Ey, es ist nichts.« Dies ist so, als würde ein Blinder dem Sehenden das Augenlicht absprechen.

Der Geist, auf den sich die Vertreter der »geistlichen« Auslegung der prophetischen Verheißungen der Schrift berufen, ist der Geist des Nichts, ihre Hoffnung ein Traumgespinnst. Sie sind es, von denen der Judasbrief schreibt: »Was sye nicht wyssehn, das verlesternn sye, was sye aber natürlich erkennen, damit verterben sye sich« (Judas 10). Der Geist Gottes dagegen ist »keynn gespenst oder todter schattenn« erdichteter »geistlicher« Dinge ohne greifbares Wesen, die nie waren und nie sein werden, sondern ein Vorwissen der künftigen Wirklichkeit, »ein gewysse ergreyffung der dingenn, die man tzu hoffenn hott« (Hebräer 11, 1). Der wahre Glaube ist stets verbunden mit einem »vorschmack« der Zukunft, ohne den sich die Botschaft der Bibel niemandem eröffnet. »Der rechtglaubig hoffet mit wesentlicher hoff-

nung des glaubens auff das sychtbarlich wessen des reychs Christy und Gottes, der gleyßner aber, dem der wessentlich glaub hye manglet, kann das sichtbar und wessennlich nicht hoffen, sonder saget, es ist yhm geist schon geschehen.« Die Prophezeiungen der Schrift sind noch nicht erfüllt, denn die Abfolge der Weltreiche ist noch nicht zu einem Ende gekommen. Die Babylonische Gefangenschaft dauert noch an, denn bisher ist es noch zu keiner vollkommenen, dauerhaften Rückkehr nach Jerusalem gekommen, die Verheißung der Rückkehr aber »yst ein volkomne gab byß yhnn die ewigkeit«. Es ist nicht recht, daß die Christen dieser Zeit den Juden die Teilhabe am Heil absprechen. Es ist zwar wahr, daß die Juden Christus gekreuzigt haben, doch erstens diene dies uns und ihnen zum Heil und zweitens tragen sie noch heute dafür ihre Strafe. Christus, der wahre Joseph, wird seine Brüder, die ihn verraten haben, jedoch einst wieder annehmen (Joseph-Christus-Typologie, Genesis 45). Gott hat die Juden bis zur Zeit der Erfüllung unter den Unglauben beschlossen. Darum darf man sie ebenso wenig verdammen wie die Frommen des Alten Testaments oder die vor Erlangung des Glaubens gestorbenen unschuldigen Kindlein. Jedermann richte sich selbst »unnd loß die Turckenn, Judenn unnd die unschuldygenn kindleinn bleybenn«.

Die Schriftgelehrten verwerfen, was sie nicht kennen. Zwar kennen sie die Schrift und fürchten Gott, aber nur aus Angst vor der Verdammnis. Ihre Lehre ist fruchtlos und ermangelt des wahren göttlichen Wissens im Herzen, das der Liebe entspringt. Alle »kynnder der lyebe« werden aufgerufen, die Weisheit Gottes zu erlernen. »Dyese lyebe hott hymliche weysheytt und enntsprynget yhm hertzen des menschen, sie studyrtt nicht auff den hohenn schullen oder yhnn denn thodtenn buchenn, sonder yhm buch der gelossenheytt, das nicht mit menschenhendenn geschryben ist, sonder vonn hymell komen.« Auf den Universitäten lernt man nichts als »geytz, hurerey unnd mussyggang, unnd aus denn sönenn der paurenn, der schuster unnd schneyder wachseenn eerwirdige unnd gnedyge herrenn«. Diese studierten Gelehrten lassen sich ihre vermeintlich Weisheit teuer bezahlen und verführen Könige, Fürsten und Herren, indem sie die Unschuldigen des Aufruhrs beschuldigen.

In Wirklichkeit war es aber »solicher doctors und magisters predig«, die den Mordgeist in Bewegung setzten. »Erstlich kam dieser mordtteuffel unnter die armenn paurenn, welicher er dann vyll gefressen hott ... unnd was nicht genug, das er sye erstlich auff die fleyschbannck hett geredt, sonder gab ihenn hernoch yhrer sachen unrecht« (man vergleiche Luthers Reaktion auf den Bauernkrieg von 1525). Danach »greyff dieser mordtgeyst die armenn wydertauffer ann unnd mordet das unschuldig blut«. Dessen überdrüssig,

warf sich der Mordgeist, welcher »komt aus der worheyt, die der Lutterysch annhanng, auch dye Zwynglischenn unnd päbstysch hauff predygett«, zwischen König, Fürsten und Herren, »we man dann heut im werck sicht« (wohl eine Anspielung auf den Schmalkaldischen Krieg 1546/47). Wer aber das Schwert nimmt, der wird daran umkommen, »we den Zwingell geschach, der war ein rechter mordtgeist«. Die studierten Gelehrten können ihrer vermeintlichen Wahrheit nur mit Gewaltandrohung Gehör verschaffen. Wenn aber Christus sein Reich mit Gewalt hätte errichten wollen, dann wäre es unschwer längst vollendet worden. »Dorumb es ein widerchristischer handel ist, wo man nottigett zum glauben.« Vor solchen Lehrern muß man sich hüten, »es sey bapst, Lutter oder Zwingell, dann einn kreh ist nicht weysser als die ander«.

Man soll auch nicht sagen: »Wyhr haben einen gutten prediger, er sagett uns die worheitt.« Schließlich muß auch der Teufel manchmal die Wahrheit reden. Man mag entgegenen: »Mein prediger sagett, ich soll nicht noch seinen wercken thun, sunder noch seinen worten.« Eben daran erweist er sich als des Teufels Schulgeselle (Matthäus 7, 12 ff.). Man lasse sich auch nicht dadurch täuschen, daß ettliche von der »Zwynglischen sectenn« und viele unter den »brudernn, die ann diesem orth das gesatz Gottes wollen erfullenn und ann einem andern orth vyerfeltig ubertretten« das Kriegführen und Blutvergießen meiden. Der nun folgende Schlußabschnitt, der offenbar den Gedankengang der Schrift rekapitulierte, ist bis auf einen überleitenden Satz verloren.

Vom Reich Israel zu Jerusalem (S. 270–315)

»Vom reich Israel, das zu Jerusalem durch den heiligenn Geist im fleisch versamlett wirt.« Inc.: »Dieweil ich zuvor von solchem syn geschriben hab, vielleicht ettlichen unverstendig, doraus dan volgett, das es ettliche gutter maynung unverstendig auffnemen und ettliche mitt unverstand böser mainung auffnemen ...« Am Ende fehlen mehrere Blatt, der Text bricht ab mit den Worten: »... Ezechi. 28, am end des capittels, sagt der prophett: Also spricht der Herr Gott: So ich das hauß Israel von den ...« Dieser Traktat soll die in einem früheren, in Eile verfaßten Schreiben dargestellte Lehre vom Tausendjährigen Reich näher erläutern und so gegen Mißverständnisse und Widerspruch verteidigen. Dazu wird der Text des ersten Schreibens (nämlich der lange eschatologische Exkurs in der Erklärung von Römer 8) zugrunde gelegt, zum großen Teil übernommen und um Widerlegungen gegnerischer Einwände erweitert.

Gegen die Lehre vom Tausendjährigen Reich erheben sich Einwände von

drei Seiten: Einige sagen, die diesbezüglichen Prophezeiungen seien bereits im Geist erfüllt. Andere sagen, sie würden täglich im Geist erfüllt. Schließlich sagen die Hutterischen Brüder, »sie bauenn solchs Jerusalem ym Mehrerland und sind schon auff den berg Syonn komen«. Gegen diese Einwände will der Verfasser sein Verständnis der Propheten erläutern, »nicht als setzett ich ein gebott der seligkeit oder verdamnus dorein, als der solches glaubt oder nicht glaubt, sunder zu einem trost und frolichen hoffnung allen, so denn Geist solcher erkantnus haben«. Die Einwände derer, die von einer »geistlichen Erfüllung« reden, lohnen kaum der Widerlegung, denn die Schrift redet deutlich von drei verschiedenen Dingen: Erstens von einem geistlichen Reich Christi, das seinen Anfang mit der Menschwerdung und dem Leiden Christi genommen hat die Gläubigen umfaßt, die seither zum christlichen Glauben kamen. Zweitens von einem irdischen jüdischen Reich in Jerusalem, das noch zukünftig ist. Drittens vom ewigen Reich Gottes nach Vollendung der Weltzeit. Ähnlich wie im Römerbriefkommentar folgt eine ausführliche Erklärung der relevanten Schriftstellen zum gegenwärtigen geistlichen Reich Christi und zum zukünftigen Reich in Jerusalem: »Nun merck, in Jerusalem, und nicht im Mererlandt, wie ettliche treumer sagen!« Die Verheißungen des Friedensreiches schließlich gelten unmißverständlich den Juden, »unnd itzund hott kein Jud solchen frid«, daher müssen sie sich auf die Zukunft beziehen. »Nun sich, wie sicht diese prophetzey diser zeit so enlich, gleich wie schwartz und weiß ... Unnd es ist offentliche unworheit, das sich die vermainten Christen und die vermainten bruder itzund ym geist solches reich annemen.« Der Schluß des Abschnitts über das Tausendjährige Reich und der ganze Abschnitt über das ewige Reich Gottes fehlen.

Die gabrielitische Herkunft des Codex Drews

Die Schrift *Öffentlicher Irrtum und Betrug* enthält durch die Erwähnung des Todes Zwinglis (1531) einen *terminus post quem*. Die Klage über den zwischen König, Fürsten und Herren ausgebrochenen Religionskrieg in demselben Text bezieht sich wahrscheinlich auf den Schmalkaldischen Krieg, der im Sommer 1546 ausbrach. Daher kann angenommen werden, daß die Texte zwischen 1546 und 1548, dem Datum des Einbandes, verfaßt wurden. Der Standpunkt des Verfassers ist ein wehrloses Täuferium mit stark spiritualistischer Tendenz. Jedoch grenzt sich der Verfasser nicht nur von den Hutterern, sondern auch allgemein von den Täufern ab, die er in der Schrift *Öffentlicher Irrtum und Betrug* als die »armenn wydertauffer« bedauert. Er warnt in der Erklärung von Römer 7 vor einem unbedachten Gebrauch der

Wassertaufe: »Ja, der du meinst, so du aus der schrift vil uberreden konst, das sie sich tauffen lossen und also eusserlich noch christlicher ordnung leben, so habestu Gott vil frucht bracht, welche fruchte du nicht versamlest durch anregung des heyligen Geystes mit götlicher erkantnus in deinem hertzen, sonder durch den buechstaben, der doch nichts anders ist, dan allein ein zeuge der geistlichen fruchte.«

Diese Hinweise legen es bereits nahe, die Verfasserschaft Gabriel Ascherhams in Erwägung zu ziehen.³ Ascherham stammte aus Nürnberg, hatte das Kürschnerhandwerk erlernt und war zeitweise in Scherding in Bayern ansässig. Konkrete Nachrichten über ihn liegen erst ab 1531 vor. Als Jakob Hutter in diesem Jahr Südmähren besuchte, um seine Anhänger nach Mähren zu führen, traf er in Rossitz (Rosice) Ascherham als Leiter einer angeblich seit 1528 bestehenden kommunitären Täufergemeinde an und trat mit ihm in nähere Verbindung. 1533 überwarfen sich Ascherham und Hutter in einem heftigen Streit, der zur gegenseitigen Exkommunikation und bleiben der Feindschaft der beiden Gemeinden führte.⁴ Durch die große Täuferverfolgung in Mähren von 1535 wurde auch die Rossitzer Gemeinde gezwungen, sich in kleine Gruppen aufzuteilen und in der Verborgenheit das Ende der Ausweisungs- und Verhaftungswelle abzuwarten, so daß das Schicksal Ascherhams sich für einige Jahre nicht konkret verfolgen läßt. Vermutlich zog er sich nach Schlesien zurück, woher der Großteil seiner Anhänger stammte. In den folgenden Jahren traten viele der »Gabrieler Brüder« zu den Hutterern über. Im Winter 1544/45 kam es schließlich zum Übertritt einer ganzen Gruppe von etwa dreihundert Gabrielitern aus Schlesien unter der Führung des Bärthl (Bartholomäus) Riedmaier. Aus diesem Anlaß berichtet die hutterische Chronik, daß Ascherham inzwischen eine indifferente Haltung gegenüber der Kindertaufe vertrat und das Abendmahl auf eine »bäpstische« Weise halten ließ.⁵

1544 bezeichnete sich Ascherham als »vornemlicher vorgesezter« der »bruder, die ynn dem land Schlesunge hin und wider zurstreuert sind, auch etlicher bruder in Mehrern« (Cod. 11736, Bl. 1r und 7r; ed. Wiswedel, S. 10), was bestätigt, daß der Schwerpunkt seiner Tätigkeit sich von Mähren nach Schlesien verlagert hatte. Auch scheint sich in der Formulierung anzudeuten, daß die gabrielitischen Gemeinden der Spätphase eher locker organisiert waren. Ascherham hatte seine in der Rossitzer Anfangszeit von 1531 bis 1533 vermutlich den hutterischen Grundpositionen ähnelnden Auffassungen immer stärker in Richtung eines quietistischen Spiritualismus verändert. Nach einem Bericht des schlesischen Chronisten Joachim Cureus hatte er in den 1540er Jahren das Prinzip der obligatorischen, schließlich auch das der

freiwilligen Gütergemeinschaft aufgegeben, stellte die Wassertaufe frei, ermahnte seine Anhänger zu Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und zur Geheimhaltung ihrer religiösen Überzeugungen.⁶

Die spätesten derzeit bekannten Nachrichten über Ascherham finden sich in der amtlichen Korrespondenz Ferdinands I. mit schlesischen Behörden und mit seinem Sohn, dem böhmischen Statthalter Ferdinand von Tirol, aus der Zeit zwischen Februar und Mai 1548. Demnach hatten sich die Wiedertäuferprediger Gabriel, Wolfgang und Georg (letzterer mit dem Berufsnamen Tischler) in der Stadt und Herrschaft Glatz aufgehalten und führten eine beträchtliche Summe Geld, die sie von ihren Anhängern gesammelt hatten, mit sich. Während Wolfgang im Glogauer Land gefaßt werden konnte und Georg sich den Glatzer Behörden stellen mußte, blieb Gabriel mit dem »Schatz« in Mähren flüchtig.⁷ Schließlich mußte Ascherham, von der Obrigkeit ausgewiesen, auch Mähren verlassen und starb (laut Cureus) in der Verbannung im polnischen Grenzland.⁸

In den amtlichen Schreiben vom Frühjahr bis Sommer 1548 wird mehrfach ein von Gabriel verfaßtes, den königlichen Behörden vorliegendes Büchlein erwähnt. Dieses ist vermutlich mit dem Codex 11736 der Wiener Nationalbibliothek zu identifizieren. Die Handschrift trägt das Datum 1548 und enthält nach einer Vorrede von Ascherhams Gehilfen eine längere Abhandlung Ascherhams über die zweifache Weisheit, der ein apologetisches Nachwort an die Obrigkeit und ein Nachtrag über das rechte Verständnis des Abendmahls von 1545 folgen. Eine sprachlich modernisierte, leider an vielen Stellen fehlerhafte (nicht auf dem Original, sondern auf Abschriften des 19. Jahrhunderts beruhende) Edition wurde 1937 von Wilhelm Wiswedel veröffentlicht.⁹ Während der Nachtrag über das Abendmahl ausdrücklich in das Jahr 1545 datiert ist, scheint die Schrift vom *Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit* schon 1544 entstanden zu sein. Ein Zitat aus dieser Schrift findet sich nämlich in dem Bericht der hutterischen Chronik über die Vereinigung der von Bärthl Riedmaier angeführten Gabrieliter mit den Hutterern am 16. Januar 1545. Dort wird berichtet, daß das Erscheinen dieser (von Ascherham in handschriftlichen Kopien an seine Gemeinden versandten) Schrift, in der es heißt, die Kindertaufe sei keine Sünde, eine der Ursachen war, aus denen sich ein Teil der Gabrieliter mit den Hutterern vereinigte.¹⁰ Ansonsten ist unter Ascherhams Namen lediglich ein Fragment einer Chronik über die Geschichte seiner Gemeinde von 1528 bis 1541 erhalten.¹¹

Ein Vergleich des Codex Drews mit dem Codex Vind. Pal. 11736 läßt eine Fülle ähnlicher Gedanken und Formulierungen erkennen. Es finden sich umfangreiche wörtlich übereinstimmende Passagen über mehrere Seiten.¹² Der

erhebliche Umfang der wörtlichen Übereinstimmungen läßt keinen Zweifel daran, daß der *Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit* von 1544 bei der Abfassung des Römerbriefkommentares von 1546/48 in schriftlicher Form vorlag. Die Priorität des *Unterschiedes* wird durch die Beobachtung bestätigt, daß die zitierten Abschnitte im *Unterschied* argumentativ notwendige Bestandteile einer gedanklich konsequent fortschreitenden Abhandlung über die zweifache Weisheit bilden, während sie sich im Römerbriefkommentar von der fortlaufenden versweisen Erklärung des Bibeltextes als ausführlicher Exkurs zu Römer 12,1 abheben. Die wörtlichen Zitate aus dem *Unterschied* erlauben, auf die gabrielitische Herkunft des Codex Drews zu schließen. Daß Gabriel Ascherham selbst der Verfasser ist, kann zwar nicht als bewiesen gelten, ist aber eine sehr wahrscheinlich Annahme.

Himmlische Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung

Ohne hier einer zusammenhängenden Interpretation der gabrielitischen Lehre vorgreifen zu können, sei auf drei besonders charakteristische Themen des Codex Drews und des Cod. Vind. Pal. 11737 hingewiesen, nämlich die Lehre von der zweifachen Weisheit, die Annahme astraler Determination und die Lehre vom Tausendjährigen Reich.

Der Gegenstand der Lehre von der zweifachen Weisheit ist nicht die scholastische Unterscheidung von Natur und Offenbarung als zweierlei Quelle der Gotteserkenntnis, denn auch die irdische Weisheit bezieht sich auf die Heilige Schrift und erkennt deren buchstäblichen und historischen Sinn, auch sie bekennt Jesus von Nazareth als den Christus. Im Gegensatz zum apokalyptischen Dualismus der Hutterischen Brüder, die außerhalb der (*de facto* exklusiv für die eigene Gruppe beanspruchten) »göttlichen Wahrheit« die ganze Welt für gottlos erklärten, ermöglicht die Lehre von der zweifachen Weisheit Ascherham begrenzt positive Aussagen über die Lutheraner, Zwinglianer und Katholiken, ja, deren auf dem Buchstaben der Schrift gegründete Predigt ist sogar der Verkündigung der ungelehrten hutterischen Prediger vorzuziehen, da letztere weder die Erkenntnis der Schrift noch die Erkenntnis des Geistes besitzen: »Auch ist yr [der Hutterischen Brüder] prediget unordentlich, den menschen an leib und seele und niemandes nucz, welchs dann under denn schriftgelertenn und Bebstlernn und Luterischen nicht also ist, sundern ir prediget ist nucz und gutt auff erdenn und dienet viel zu zeitlichem friede und menschlicher forcht« (Cod. 11736, 19r-v; ed. Wiswedel, S. 14). Diejenigen Täufer, die ihr Seelenheil in der Wassertaufe, der Gütergemeinschaft und der Absonderung von der Welt suchen, verbleiben im Bereich des »elementischen« (dieser an Galater 4,3.9; Kolosser 2,8

anknüpfende, zentrale Begriff des Cod. Vind. Pal. 11736 fehlt auffälligerweise im Codex Drews) Christentums und des menschlichen Gottesdienstes, der von Gott lediglich einen irdischen, zeitlichen Lohn erwarten kann. Der christliche Pneumatiker hingegen wird durch den Heiligen Geist zur Erkenntnis der himmlischen Weisheit und des geistlichen Sinnes der Heiligen Schrift und zu einem von Gesetz und Sünde befreiten Leben wiedergeboren.

Die Hutterer waren der Auffassung, daß auf die mit der Taufe und dem Eintritt in die Gemeinde erfolgte einmalige Sündenvergebung eine Bewährung der Sündenvergebung im »Ofen der Gelassenheit«, das heißt in den strengen Lebensordnungen der Gemeinde, folgen müsse. Nur wer im Frieden mit der Gemeinde sterbe oder, im Falle schwerer Sünden nach der Taufe, vor dem Tod von der Gemeinde kraft deren Schlüsselgewalt die Vergebung erlangt habe, sei des Heils gewiß. Ascherham betont dagegen unter Ablehnung der »mönchischen« hutterischen Gehorsamsethik die Freiheit der Kinder Gottes vom Gesetz, bis hin zur Behauptung, die Sünde habe keine Macht mehr über die Wiedergeborenen. Der Pneumatiker hat für Ascherham größte Freiheit in der Gestaltung der Ordnungen der Gemeinde und im Gebrauch der äußerlichen Zeremonien: »Die yre selgkeit nicht ym wasser, brodt und wein, silber oder goldt etc. oder in einem abgesundertenn leben suchenn, sunder die gewaschenn sindt durch die genade Christi yn yrem herczen von dem vordemlichen leben, werend in Christo Jhesu gespeiset und getrenckt durch einen worhafftigen, lebendigen glauben zum ewigenn leben und sich nun hinfurtt der freyheit des Geistes gebrauchenn ynn der christlichenn kirchenn yn denn euserlichen ceremonienn oder kirchbreuchen« (Cod. 11736, 7v; ed. Wiswedel, S. 10). Ascherham hielt die voreilige Spendung der Wasertaufe für gefährlich und verurteilte den Drang der Täufer zum Martyrium als extreme Form der Werkgerechtigkeit: »Dieweill nun die tauff nymandes from machtt, so soll mann denn leuttenn nicht also domitt zudringenn ausserhalb erkantnus bey ihm selbest, dann die zeit ist gefערlich. So imandes in denn todt geredt wirt umb der tauff willenn unnd hott solches selbst keinn erkantnus ..., so geschicht es alleyn dorumb, das er vormeinett, durch solchenn todt sellig zu werdenn. Das heist dann der gnode Gottes in Jhesum Christum vorfellet« (Cod. 11736, 86r; ed. Wiswedel, S. 239). Die in mancher Hinsicht an den frühchristlichen Gnostizismus erinnernde Lehre von der zweifachen Weisheit, eigentlich: von einem zweistufigen Christentum, ist also von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Gabrieliter von der kommunitär-pazifistischen Rossitzer Täufergemeinde von 1531 zu den quietistisch-spiritualistischen Konventikeln der 1540er Jahre.

Fragt man nach der Herkunft der Lehre von der zweifachen Weisheit, so ist von Bedeutung, daß diese im Codex Vind. Pal. 11736 direkt mit einer kosmologisch-astrologischen Lehre verknüpft wird, wonach die Ordnungen der Natur und die natürlichen, »elementischen« Fähigkeiten des Menschen der Herrschaft der Planeten, der »Götter des sichtbaren Himmels«, unterstehen: »Dann der mensch wirt auß erdenn geschaffenn und nimpt das lebenn auß dem wasser, feuer und dem lufft. Aber die naturliche weisheit und vornunftt entfacht der mensch durch die planetten, die dann götter sind des sichtbaren himels, vonn Gott dorzu vorordnet, auff das der mensch erkennt die ding alle miteinander, die Gott um seinett willen geschaffen hott. Diese weisheit dinet allein dem irdischenn lebenn, dann sie ist aus dem irdischen himmel, denn wir sehenn, genomenn. Denn götternn aber dieses himmels hott Gott ein gebott gegeben, das sie in irer ordnung bleibenn sollenn, und die verenderung irer zeit steet inn Gottes hanndt. Nun, waß diese götter fur und fur schaffenn, machenn, geben oder nemenn, geschichts alles nach und inn der ordnung, die der beschaffer aller dinge gesezt hatt. Und die menschen sind götter in irer weisheit uber die dingk, so die götter des irdischenn himels teglich machenn. Und doher kompt die weisheit der menschenkinder, welches alles zu seinem endt kommenn wird« (Cod. 11736, 32r-v; ed. Wiswedel, S. 19). Diese Aussagen zeigen eine Aufnahme von Motiven der astrologischen Tradition und der neuplatonischen, spekulativen Naturphilosophie der Renaissance. Ähnliche Aussagen über eine partielle astrale Determination finden sich beispielsweise bei Ascherhams Zeitgenosse Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus (1493/4–1541).¹³ Auch die Lehre von der zweifachen Weisheit findet sich bei Paracelsus: »Zwei liecht sein, menschlich und geistlich, und komben beide von Gott, nemlich das liecht der weisheit und des menschlichen lebens und das liecht des glaubens und des geistlichen lebens.«¹⁴ Eine zukünftige eingehendere Untersuchung der gabrielitischen Lehre wird unter anderem zu klären haben, ob sich konkrete Quellen für Ascherhams epistemologische und kosmologische Auffassungen benennen lassen.

Die astrale Determination ist laut Cod. Vind. Pal. 11736 beschränkt auf das Irdische und Zeitliche. Die Freiheit des durch den Geist wiedergeborenen Pneumatikers wird nicht zuletzt als Befreiung von der astral determinierten »elementischen« Sphäre verstanden: »Die weisheit aber der kinder Gottes wirt gesehenn, gegeben oder empfangenn auß dem unsichtbaren, nemlich auß dem andern und driten himell, wie Paulus, 2. Cor. 4, davonn sagett: ›Die wir nicht sehen auf das sichtbar, sunder auff das unsichtbar etc.‹ Dohinn werdenn die kinder Gottes mit yrem gemutt verzuckt, 2. Cor. 12, und wirt erfol-

lett, was Christus saget [Joh. 3, 13]: »Niemandes ferett kein himell, dann der Sonn des Menschenn, der ym himell ist etc.« Nun, ist imand mit Christo ein mensch, ein leib, ein geist, ja einn Sonn Gottes, der wirt gewislich sein woung und wandell im himel haben« (Cod. 11736, 33r-v; ed. Wiswedel, S. 19). Die Gnade Gottes durchbricht von oben, vom zweiten und dritten Himmel her, die in den niedrigeren Himmelssphären angesiedelte Herrschaft der Astralmächte und führt die in Christus »eingeleibten« Auserwählten (denn nur wer eins mit Christus ist, kann nach Johannes 3, 13 in den Himmel auf-fahren) im Geist hinaus in die Freiheit der Kinder Gottes (wieder ein Gedanke, der typisch für den frühchristlichen Gnostizismus ist). Es ergibt sich daher ein nicht geringer Widerspruch, wenn im Codex Dews in der Erklärung von Römer 9, 13 die Prädestination zum Heil mittelbar von der Geburtskonstellation abhängig gemacht wird. Dies bedeutet ja, daß die astrale Determination sich letztlich auch auf die ewige, geistliche Sphäre bezieht. Jedoch sind die Aussagen über die Prädestination im Codex Dews insgesamt so widersprüchlich, daß eine Klärung hier nicht erfolgen kann.

Die Lehre vom Tausendjährigen Reich, die im Codex Dews so breiten Raum einnimmt, findet sich im Cod. Vind. Pal. 11736 nicht einmal andeutungsweise. Es ist denkbar, daß Ascherham diese Lehre noch nicht vertrat, als er den *Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit* verfaßte. Die schwerfällige Art, mit der Ascherham Dutzende von alt- und neutestamentlichen Passagen mit der Zwischenreichsvision von Offenbarung 20 in Verbindung bringt, deutet darauf hin, daß die Formulierung seiner chiliasmischen Auffassungen eine Frucht mühevollen, selbständigen Bibelstudiums war. Sie werden in dem Traktat *Öffentlicher Irrtum und Betrug* formal mit der Lehre von der zweifachen Weisheit verbunden, indem die Autorität zur Auslegung der Schrift allein dem Pneumatiker zugestanden wird. Übereinstimmend mit dem Cod. Vind. Pal. 11736 wird im Codex Dews über die himmlische Weisheit des Pneumatikers ausgesagt, daß sie ein Glaube mit einem »vorschmack« und »vorwissen« der künftigen Dinge ist. Die Gegner der chiliasmischen Auslegung werden im Codex Dews als der irdischen Weisheit verhaftete »Buchstäbler« zurückgewiesen, denen dieses Vorwissen fehlt. Gerade hier liegt aber die Schwäche der Argumentation des Codex Dews, denn es wäre in der Konsequenz der Lehre von der himmlischen Weisheit zu erwarten, daß sich die Erkenntnis des Pneumatikers auf ewige und geistige Gegenstände bezieht, die Erkenntnis der irdischen Weisheit dagegen auf eine zeitliche und vergängliche Hoffnung. Stattdessen heißt es: »Der rechtgläubig hoffet mit wesentlicher hoffnung des glaubens auff das sychtbarlich wesen des reychs Christy und Gottes, der gleyßner aber, dem der wessentlich

glaub hye manglet, kann das sichtbar und wessennlich nicht hoffen, sonder saget, es ist yhm geist schon geschehen« (Cod. Drews, S. 229). Indem Ascherham hier mit dem aristotelischen Begriff des »Wesentlichen« für etwas Sichtbares und Zeitlich-Vergängliches, das »Reich Israel zu Jerusalem im Fleisch«, operiert, impliziert er, im Widerspruch zu seiner neuplatonisch-spiritualistischen Grundkonzeption, eine ontologische Höherwertigkeit des Sinnlich-Konkreten gegenüber dem Geistig-Abstrakten, das er an dieser Stelle verspottet als den »Geist des Nichts«, dessen »glauben kein werck oder wyrrcklichkeit nicht hott, gleych wie der teuffel onn eyennn leyb« (Cod. Drews, S. 223).

Die argumentativen Inkonssequenzen zeigen, daß Ascherham Lehrstücke, die er in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern als Entgegnung auf deren Argumente formuliert hatte, sekundär in seine spiritualistische Grundkonzeption von der zweifachen Weisheit einfügte. Der Anlaß für die Formulierung seiner attentiv-chiliasmischen Auffassungen könnte die Zurückweisung des eschatologisch zugespitzten Exklusivitätsanspruches der Hutterischen Brüder gewesen sein, denen im Traktat *Vom Reich Israel* zugerufen wird: »Ja, yhr klugen bauleitt yn Sinear (aber nicht yn Sion), ich waiß wol, das ihr euer volkomene versamlung mainett, ihn welcher keyn mackel ist (so wenig als in Babel!). Dorumb so bautt nur fest, dan es wirrt einen bestantt haben wie ym land Synear« (Cod. Drews, S. 308f.). Den von seinem eigenen spiritualistischen Ansatz her näherliegenden Weg einer »geistlichen« Auslegung der Prophezeiungen von Friedensreich und Völkerwallfahrt verwarf Ascherham anscheinend, um eine präsentisch-ekklesiologische Dimension der Texte völlig auszuschließen und den Anspruch der hutterischen Gemeinde, das geistliche Zion und das verheißene Friedensreich Christi zu sein, zurückzuweisen. Es ist wohl kein Zufall, daß die 1545¹⁵ im Druck erschienene *Rechenschaft* Peter Riedemanns in ihrem zweiten Teil die hutterische Ekklesiologie in einer breit ausgeführten Metapher als den verheißenen Bau des Tempels auf dem Berg Sion und die Hutterer als die Bauleute darstellt.¹⁶ Es ist daher gut möglich, daß das Erscheinen von Riedemanns *Rechenschaft* den konkreten, aktuellen Anlaß für die Formulierung von Ascherhams chiliasmischer Schriftauslegung lieferte.

Die pastorale Funktion der hutterischen Ekklesiologie war die Vermittlung einer Heilsgewißheit, die die hutterische Rechtfertigungslehre nicht bieten konnte. Ascherham setzte dem eine die völlige Heilsgewißheit der Wiedergeborenen betonende Rechtfertigungslehre entgegen, in der er so weit ging, die Wirksamkeit der Sünde nach der Wiedergeburt zu leugnen. Zweitens bestritt er, daß die eschatologisch überhöhten ekklesiologischen Auffassun-

gen der Hutterer eine exegetische Grundlage bzw. eine göttliche Verheißung haben, indem er den Nachweis zu führen suchte, daß die von den Hutterern ekklesiologisch gedeuteten Verheißungen der Heiligen Schrift sich nicht auf die Kirche beziehen, sondern auf einen universalen Heilsplan Gottes, der auch die Juden einschließt und der sich ohne menschliches Zutun erfüllen wird. Selbst diejenigen Heilszusagen, die sich laut Ascherham auf das gegenwärtige Weltalter beziehen, gelten nicht der Kirche als einer empirischen Gemeinschaft, sondern dem universalen geistlichen Reich Christi. Die Abwertung der Ekklesiologie suchte Ascherham offenbar durch eine für das Täuferium ungewöhnliche Aufwertung der Abendmahlsfeiern zu kompensieren, zu denen sich die in Schlesien zerstreuten Gläubigen von Zeit zu Zeit versammelten, und die durch Ascherhams Deutung von Matthäus 26, 29; Markus 14, 25; Lukas 22, 15–18 auf die verheißene Teilhabe am Tausendjährigen Reich vorauswiesen.

Ascherhams eschatologischer Entwurf will als Ausdruck der Sehnsucht nach einer universalen Überwindung der gegenwärtigen heillosen Zerspaltung der Christen verstanden werden, unter denen »ein iczliches volck yn seiner secten wil mit seinem glauben und gottesdynst das beste seynn und die andernn, so nicht auch also glaubenn und thuen wollen, wie sie glauben und thun, die musenn bey ynnen verdampth seinn« (Cod. 11736, 3r-v; ed. Wiswedel, S. 10f.). Allerdings sprach auch Ascherham allen anderen »Völkern« oder »Sekten« die zur Seligkeit notwendige Erkenntnis ab. Ein ökumenischer Pluralismus im modernen Sinne lag ihm völlig fern, erst recht eine positive Würdigung der Religion des Judentums, dem er ausschließlich eine eschatologische Verheißung zumaß.

Der von Packull in *Hutterite Beginnings* beschriebene Prozeß der Ausbildung konkurrierender Täufergemeinschaften in den Böhmisches Ländern hatte diese nach einer sicheren Grundlage ihres Heils fragenden Menschen zutiefst verunsichert. Das kontroverse Argumentieren mit der Schrift führte, wie Ascherham in seiner Auseinandersetzung mit den mährischen Täufern erfahren hatte, in die Aporie. Mit seiner gnostisierenden Epistemologie und seiner universalen Eschatologie suchte er Heilsgewißheit jenseits der aporetischen Gegenwartserfahrung. In konsequenter Umsetzung seines Weges vom Täuferium in den Spiritualismus ging er gegen Ende seines Lebens daran, die Gemeinden seiner Anhänger aufzulösen. Ob sich, analog zur späteren Entwicklung des schlesischen Schwenckfeldertums, Nachwirkungen der Gabrieliter auf den schlesischen Spiritualismus des 17. Jahrhunderts nachweisen lassen, wäre durch weitere Forschungen zu klären.¹⁷

Anmerkungen

1 Vgl. Sonder-Ausstellung der Dr. Eduard Langerschen Bibliothek in Braunau i. Böhmen, veranstaltet zu der Generalversammlung der Gesellschaft der Bibliophilen in Leipzig vom 4.–5. Juli 1914, Leipzig 1914, S. 8, Nr. 26. Die Handschrift wird im folgenden nach der provisorischen Paginierung einer von Walter Drews hergestellten Transkription zitiert, die mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurde.

2 Vgl. die Nachricht in der hutterischen Chronik über die – aus hutterischer Sicht lax – Haltung Ascherhams in der Frage der Kriegssteuer: *Auch hat er etwan, wo sie gewonet, der herrschafft destemer zinß von eim hauß geben, auff das, wenn darnach die zeit des kriegens kombt, er frey sey*, A. J. F. Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit, Ithaca, New York, 1943, S. 250.

3 Zu Ascherham vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore-London 1995, S. 120–132, 289–302, 317. — Ältere Literatur: Wilhelm Wiswedel, Gabriel Ascherham und die nach ihm benannte Bewegung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 34 (1937), S. 1–35, 235–262; Ewa Maleczyńska, Gabrielowcy ślascy [Die schlesischen Gabrieliter], in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 6 (1961), S. 17–28.

4 Von einem weiteren Schisma unter den Anhängern Ascherhams erfahren wir aus der Chronik des Joachim Cureus (*Gentis Silesiae annales, complectentes historiam [...], Witebergae M. D. LXXI.*, S. 372; Expl.: Praha, Národní knihovna, Sign.: 22 A 135), der berichtet, daß Ascherham einen Mitarbeiter namens Clemens ausschloß, woraufhin dieser in Schlesien eine eigene Gruppierung um sich sammelte. Bei diesem Clemens handelt es sich zweifellos um Clemens Adler, von dem ein Traktat *Vom Schwert* von 1529 erhalten ist (vgl. Samuel Geiser, An Ancient Anabaptist Witness for Nonresistance, in: MQR 25 [1951], S. 66–69, 72; Werner O. Packull, Clemens Adler: A Swiss Connection to Silesian Anabaptism? in: Conrad Grebel Review 9 [1991], S. 243–250; ders., Hutterite Beginnings, S. 106–119). Schlesische Chroniken des 16. Jahrhunderts berichten, daß Adler vor seiner Hinwendung zum Täuferum als Priester in Böhmen gewirkt hatte und wegen seiner Kenntnis der tschechischen, deutschen und lateinischen Sprache auch über Täuferkreise hinaus als ein gelehrter Mann galt (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 9004, Bl. 160r; Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka [Universitätsbibliothek Breslau], Rkp. IV F 121, Bl. 198v). Er wurde im April 1536 in Glogau verhaftet kurz darauf enthauptet (Praha, Státní ústřední archiv [Prag, Staatliches Zentralarchiv], Rg, XIV, Bl. 215r–v, 245r–v, 272r; vgl. Maleczyńska, Gabrielowcy, S. 22 f.). Die Vermutung Packulls, Adler sei ein zeitweiliger Anhänger Ascherhams gewesen, wird also durch die Quellen bestätigt.

5 Zieglschmid, Chronik, S. 250–257.

6 Vgl. Cureus, *Gentis Silesiae annales*, S. 371 f.: *Gabriel erat vir paulo astutior et civilior, inflectebat sua dogmata ad temporum conditionem: Quando poterat, imitabatur ritus Anabaptistarum, ubi imminebat periculum ..., quaerebat επιεικειαν, addebat molliores interpretationes, iubebat suos dissimulare genus suae professionis et obsequi magistratui prohibenti propagationem impiorum dogmatum ... autorque fuit suis auditoribus, ut manerent in suis possessionibus deinceps et suas opiniones de religione clam foverent.*

7 Praha, Státní ústřední archiv (Prag, Staatliches Zentralarchiv), Rg, XLIII, Bl. 48r–v; CLXIII, Bl. 28r–v, 31v–32r; XLIII, 124v–125r, 130v–131v; vgl. CLXIII, Bl. 35v–36r; XLIII, 163v–164r.

8 Cureus, *Gentis Silesiae annales*, S. 372: *Gabriel demum ille iussus a magistratu Moravia excessit et in limite Poloniae vitam suam finiit.* Die in der Literatur begegnende Angabe, Ascherham sei bereits 1545 gestorben, ist unzutreffend. Die Angabe, der Ort seines Exils

und Todes sei das schlesische Fraustadt (Wschowa) an der Grenze zu Großpolen gewesen, ist eine (indirekt auf dem Bericht des Cureus beruhende) Vermutung Josef Becks, Vgl. Josef Beck (Hg.), *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn [...]*, Wien 1883 (*Fontes rerum Austriacarum, Oesterreichische Geschichtsquellen, II. Abtheilung: Diplomataria et acta*, 43), S. 71, Anm.

9 Österreichische Nationalbibliothek Wien, Cod. 11737, Bl. 1r–10r: Vorrede der Diener der Gemeinden in Mähren und Schlesien; l. 10v–118vr: Ascherham, Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit; 119r–128v: Ascherham, Eine Ermahnung an die Obrigkeit; 129r–144r: Ascherham, [Vom Abendmahl], 1545; dazu vgl. Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 123–131, 295–298; ed. Wiswedel, Gabriel Ascherham, S. 10–35, 235–260. Wiswedels Vorlage war Josef Becks Abschrift, heute in: Brno, Moravský zemský archiv (Brünn, Mährisches Landesarchiv), G 10, Beckova sbírka, karton 1, fasc. 25.

10 Zieglschmid, *Chronik*, S. 250 (*So mich yemands fraget, ob der kindertaußf unrecht sey ...*), vgl. Wiswedel, Gabriel Ascherham, S. 240.

11 Der Titel lautete: *Was sich verlossen hat under den brüdern, so auß aller teutschen nation vertriben waren umb deß glaubens willen, die darumben zu derselbigen zeit in das Mährenland kommen zu auffenthalt ihres lebens, von dem 1528. jar biß auff das 1541. jar*. Ein Zitat daraus in: Christoph Andreas Fischer, *Der Hutterischen Widertaufer Taubenkolbel [...]*, Ingolstadt, in der Ederischen Truckerey Durch Andream Angermeyer, Anno M. DC. VII., S. 55–57.

12 Codex Drews, S. 187: *Die forcht Gottes ist ein anfang gotlicher weysheit, Psal. 110, und ist volkomene weisheit, Ecclj. 1. ... – ... also ubertrifft die weysheyt der kinder Gottes die weysheit der menschenkynder*, vgl. Cod. 11737, 31v–32r; ed. Wiswedel, S. 19. Cod. Drews, S. 189–194: *Die kinder Gottes haben ein kindliche forcht und dyenen ihrem Vatter aus liebe. Dan es steht geschribenn: Die den Herren forchten, die werden sych seins wolgefallens fleysen ... – ... ja, der geist, der sich fürchtet, die liebe zu Gott und seynem nechstenn zu ver- saumen*, vgl. Cod. 11737, 34r–36r; ed. Wiswedel, S. 20–21.

13 Vgl. Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Der paracelsische Weg zu Astrologie und Magie*, in: Udo Benzenhöfer (Hg.), *Paracelsus*, Darmstadt 1993, S. 98–136 (Nachdruck aus: Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1985 [Sudhoffs Archiv, Beihefte 25], S. 67–89). Zu den Beziehungen des Paracelsus nach Mähren und seiner Begegnung mit dem den mährischen Täufern und Spiritualisten nahestehenden Jämnitzer Arzt und Humanisten Dr. Wolfgang Heiligmaier (gest. 1544) vgl. Martin Rothkegel und Udo Benzenhöfer, *Paracelsus in Mährisch Kromau und Znaim im Jahr 1537*, in: *Geschichte der Pharmazie (Beilage der Deutschen Apotheker Zeitung)*, Jg. 53 (2001), Heft 4, S. 49–57.

14 Zitiert bei Uta Gause, *On Paracelsus' Epistemology in his Early Theological Writings and in his Astronomia Magna*, in: Ole Peter Grell (Hg.), *Paracelsus. The Man and his Reputation, his Ideas and their Transformation*, Leiden-Boston-Köln 1998 (*Studies in the History of Christian Thought*, 85), S. 207–221, dort S. 209.

15 Vgl. J. ten Doornkaat Koolman, *The First Edition of Peter Riedemann's »Rechenschaft«*, in: *MQR* 36 (1962), S. 169 f.

16 Vgl. Peter Rideman, *Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens [...]*, aufs Neue herausgegeben und gedruckt im Verlag der Hutterischen Brüder in U. S. A., Canada und England, Cotswold-Bruderhof, Ashton Keynes, Wilts., England, 1938, S. 149–178.

17 So soll etwa (nach Arno Lubos, *Geschichte der Literatur Schlesiens*, I/1: Von den Anfängen bis ca. 1800, Würzburg 1995, S. 89, 128) einer der adligen Mäzene Jakob Boehmes

(1575–1624), Karl Ender von Sercha (gest. 1624), Grundherr auf Leopoldshain bei Görlitz, ein Nachfahre des 1539 bei Görlitz aktiven schlesischen Täuferpredigers Johann Ender gewesen sein (zu letzterem vgl. die leider durch fehlerhaften Drucksatz entstellte Miszelle: Martin Rothkegel, Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Täuferturns in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 5 [2000], S. 186–197).