Alexander Patschovsky

Der taboritische Chiasmus

Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft*

Am 25. Januar 1437 nahm Kaiser Sigismund Tabor in den Kreis der königlichen Städte Böhmens auf und verlieh dem Gemeinwesen ein neues Wappen. Es zeigt zwischen zwei weißen Türmen über silberner Mauer den doppelköpfigen schwarzen Reichsadler, der als Brustschild den luxemburgischen Löwen trägt¹. Damit hatte die aus revolutionärer Wurzel erwachsene Stadt sinnfällig eine Grundlage legitimer Existenz im Rahmen des altneuen Herrschaftssystems gefunden, das in der Schlacht von Lipany den Sieg über Tabor als Modell einer neuen Gesellschaftsordnung errungen hatte. Ein Dreivierteljahrhundert später ließen die Stadtväter das seit 1437 gültig gewesene Wappen in Stein hauen und über dem Eingang zur Ratsstube in der Pfeilerhalle ihres Rathauses anbringen². Dieses Wappen-Monument weist eine Besonderheit auf: Es enthält nicht nur auf der Stirnseite das heraldische Bild selbst, sondern auf den Randleisten finden sich links und rechts Darstellungen von Personen oder Ereignissen, die für die Geschichte Tabors und des Hussitismus von besonderer Bedeutung gewesen

* Der Beitrag verdankt förderlicher Kritik und kollegialer Hilfe außerordentlich viel. Sie wird vornehmlich geschuldet Dieter Groh, Ivan Hlaváček, Rudolf Krajč, Howard Kamin-sky und, last not least, František Šmahel.

¹ Der Text des Privilegs in: Codex Iuris Municipalis Regni Bohemiae 3, ed. Jaromír Čelakovský und Gustav Friedrich (Praha 1948) 167–174 Nr. 102. Eine Abbildung des neuen Wappens in J. Siebmacher's großem Wappenbuch 1, 4 (Nürnberg 1885) Tafel 139 mit 108. Zu diesem und dem ursprünglichen Kelch-Wappen Tabors allgemein Jiří Čarek, Městské Znaky v českých zemích (Praha 1985) 377. Zu Vorgeschichte und Hintergrund der Wappen-verleihung F. Šmahel, Vom apokalyptischen Drachen zum Stadtgründer: Sigismund und Tabor, in: Sigismund von Luxemburg, Kaiser und König in Mitteleuropa 1387–1437, hrsg. von J. Macek, E. Marosi, F. Seibt (Warendorf 1994) 144–155.

² Es wird Wendel Roskopf, einem Meister der Prager Hütte, zugewiesen und ist auf 1515/1516 zu datieren. Vgl. Viktor Kotrba, Wendel Roskopf, „Mistr ve Zhořelci a ve Slezsku“ v Čechách, Umění 8 (1963) 109–126, bes. 116 ff. mit Abb. 7. Dazu die ältere Studie von Václav Wagner, Znak města Tábora, in: Ročenka Kruhu pro pěstování dějin umění, za rok 1923 (Praha 1924) 40–50. Eine Abbildung des Wappen-Monuments auch bei František Šmahel, Dějiny Tábora 1, 2 (České Budějovice 1990) Abb. 116.

waren³. Eine dieser Darstellungen zeigt ein engumschlungenes nacktes Paar⁴, das man für Adam und Eva im Paradiese halten möchte⁵, wenn es nicht sehr viel eher auf ein spezifisch Taborer Ereignis zu beziehen wäre, nämlich auf die Vernichtung des radikalen chiliastischen Flügels der Taboriten im Laufe des Jahres 1421, dem man unter anderem auch antinomistische ‚adamitische‘ Praktiken vorgeworfen hatte.

Kann an der Bedeutung der Liquidierung des Chiliasmus als eines für die Geschichte Tabors konstitutiven Faktors kein Zweifel sein, weder für die Zeitgenossen noch für die Nachwelt, so ist die historische Faktizität der antinomistischen Komponente sehr wohl ein Problem. Dieses stellt sich in dreifacher Hinsicht: Antinomismus als tatsächliches Element von Lehre und Lebenswirklichkeit chiliastischer Geisteswelt, als funktionales Element polemischer Metaphorik und schließlich als Deutungselement der modernen Geschichtswissenschaft. Diesen drei Aspekten der antinomistischen Komponente des taboritischen Chiliasmus gelten die folgenden Ausführungen.

I.

Ich rufe die Fakten kurz ins Gedächtnis! Die Februar- und Märztage des Jahres 1420 sahen die Gründung des revolutionären Tabor⁶. Damit war eine ursprünglich rein quietistische und attentistische chiliastische Strömung des Hussitentums in eine revolutionäre Bewegung umgeschlagen, deren Träger nun nicht mehr die Wiederkunft Christi und dessen Endgericht samt allen damit verbundenen Heimsuchungen passiv erwarteten und sich lediglich spirituell dafür rüsteten, sondern die jetzt als boží bojovníci, ‚Kämpfer Gottes‘, das Gesetz des Handelns selber in die Hand nahmen⁷. Sie gaben sich eine militärische Verfassung und wählten sich

³ Die Darstellungen sind zum Teil erheblich beschädigt, wenn nicht zerstört: Zwei zeigen je eine Person auf dem Scheiterhaufen, gedeutet als Jan Hus und Hieronymus von Prag; eine weitere Gestalt in kriegerischer Gewandung und, wie es scheint, mit einer Augenbinde, gilt als Jan Žižka (vgl. die Abbildung nach einem Abguß des 19. Jahrhunderts, als die Figur noch besser erhalten war, bei *Šmahel*, *Dějiny Tábora* 1, 2, Abb. 134). Eine vierte Figur ist weder für sich in ihrer Bedeutung bestimmbar noch in einem eventuell ursprünglich gegeben gewesen szenischen Zusammenhang. Zur fünften bzw. sechsten Darstellung siehe oben. Zur Deutung am eingehendsten V. *Wagner*, (wie Anm. 2).

⁴ Eine Abbildung dieses Details bei *Josef Macek*, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, 2 Bde. (Praha 1952 und 1955), hier Bd. 2 Abb. 21; *Šmahel*, *Dějiny Tábora* 1, 2, Abb. 133.

⁵ So auch *Kotrba*, (wie Anm. 2), 119.

⁶ Zu den äußeren und inneren Umständen und Voraussetzungen zuletzt *Rudolf Krajíc*, *Tábor – zweimal gegründete Stadt*; *František Šmahel*, *Tábor als Modell einer Gesellschaftsordnung*, in: *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*. Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11.–17. Oktober 1993), hrsg. von *I. Hlaváček* und *A. Patschovsky* (Konstanz 1996) 183–190 und 191–201.

⁷ Dazu speziell *Josef Macek*, *Ktož jsú boží bojovníci. Čtení o Táboře v husitském revolučním hnutí* (Praha 1951). Vgl. im übrigen hier und zum Folgenden *Howard Kaminsky*,

vier Hauptleute, unter denen Jan Žižka bald die dominierende Gestalt wurde. Die Abwehr des Kreuzheeres König Sigismunds am Vítkov vor Prag am 14. Juli 1420 war die Feuerprobe für Žižka und seine Taboriten-Scharen und begründete ihren militärischen Ruf. Die Übertragung des militanten chiliastischen Konzepts nach Prag aber mißlang. Waren schon in der Zeit der Belagerung durch das Kreuzheer Divergenzen im liturgischen Gebaren zwischen den nach alter Art im vollen Ornat amtierenden kelchgläubigen Prager Priestern und den bärtigen, tonsurlosen und laikal gekleideten Taboritenpriestern sichtbar geworden, so kam es nach Aufhebung der Belagerung zum Eklat zwischen beiden Lagern, der mit dem Abzug der Taboriten endete.

Die Spannungen blieben und fanden neue Nahrung im chiliastischen Konzept Tabors, dessen zunehmende ideologische Radikalität auf die tägliche Praxis durchschlug und zu immer drastischeren Konsequenzen führte. Hatte schon die mit der Gründung Tabors verbunden gewesene chiliastische Fluchtelle zu den ‚fünf Städten‘ oder ‚zu den Bergen‘⁸ für erhebliche Unruhe im hussitischen Lager gesorgt⁹, so kam es dort nunmehr auch zum Blutvergießen. Denn bis dahin hatten sich die von Taboriten begangenen Kriegsgreuel auf die gemeinsamen ‚katholischen‘ Gegner beschränkt, in der zweiten Hälfte des Jahres 1420 wurden aber auch utraquistische Priester und Gemeinden Opfer taboritischer Massaker, weil sie sich weigerten, das Hochamt mit der eucharistischen Feier anders als in der seit 1415 gewohnten Form zu feiern.

Daß diese Untaten keine Entgleisungen waren, sondern einem neuen kirchenpolitischen Konzept entsprangen, wurde den Prager Magistern allmählich aus Predigten und Schriften taboritischer Wortführer bewußt, unter denen Martin Húška als Prophet einer neuen Paradieseswelt und Jan Čapek als Ideologe einer erbarmungslosen Kriegsführung zur Gewinnung ebendieses Paradieses hervorragten¹⁰. Was da an Bedenklichem zutage trat, wurde nach der im Ketzerkampf mittlerweile jahrhundertlang erprobten Theologenart in Artikel-Serien gegossen, dogmatisch qualifiziert und widerlegt. Vor allem aber wurden die Taboriten mit den gegen sie erhobenen Gravamina direkt konfrontiert. Das geschah auf Drängen zweier dem Hussitenlager verbundener böhmischer Barone, Ulrich Vaváks von Neuhaus und Petrus Zmrzliks, des früheren Münzmeisters König

A History of the Hussite Revolution (Berkeley, Los Angeles 1967), bes. Kapitel 7–9; *František Šmahel*, *Dějiny Táboru* 1, 1, 245–306; *ders.*, *Husitská revoluce* 3 (Praha 1993) 19–77.

⁸ ‚Berge‘ sind Metapher für die wahrhaft Gläubigen; das Berg-Motiv fließt in der Diskussion oft in eins mit dem Stadt-Motiv. Vgl. *Kaminsky*, History, 317.

⁹ *Kaminsky*, History, 344 ff.; *Šmahel*, *Husitská revoluce* 3, 23 ff.

¹⁰ *Kaminsky*, History, 347, 349 f. Zur Diskussion um den gerechten Krieg siehe auch *Ferdinand Seibt*, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 8, Köln, Wien 1965, 21990) 16–57; *Jiří Kejř*, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští* (Praha 1981) 19 ff. Daß der Ursprung Tabors als Reminiszenz von Christi Verklärung neutestamentlich, adventistisch und sicher unkriegerisch war, betont *F. Šmahel*, Die zweideutige Idee Tabors im hussitischen Böhmen, *Husitský Tábor* 11 (1994) 21–27. Vgl. hier und zum Folgenden auch *Jean Delumeau*, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis* (Paris 1995) 113–118.

Wenzels, die im gesamthussitischen Interesse von dieser Konfrontation eine Klärung der Standpunkte und einen Ausgleich zwischen den sich zunehmend verfeindenden Lagern erwarteten. Der verbale Schlagabtausch fand am 10. Dezember 1420 in dem nahe der Jakobskirche in der Prager Altstadt gelegenen Haus des Petrus Zmrzlík statt, auf gleichsam neutralem Boden, denn Žižka als Leiter der taboritischen Delegation hatte das Collegium Carolinum, wo die opponierenden Universitäts-Magister quasi Hausrecht besaßen, als Ort des Disputs abgelehnt.

Was stand zur Debatte? Peter von Mladoňovice, der Chronist von Hussens Todesfahrt nach Konstanz, trug eine 72 Artikel umfassende Liste von Glaubenssätzen vor¹¹, die von den Prager Magistern als Irrtum oder Häresie qualifiziert worden waren, gelegentlich versehen mit schmückenden Beiwörtern wie ‚töricht‘ (*insipidus*), ‚geschmacklos‘ (*insulsus*) oder ‚skandalös‘. Sie enthalten grosso modo das gesamte chiliastische Programm Tabors, wie es uns aus diesen und anderen Lehr-Artikel-Serien sowie aus Selbstzeugnissen führender Ideologen des taboritischen Chiliasmus bekannt geworden ist¹². Es lassen sich darin zwei Grundgegebenheiten des erwarteten eschatologischen Szenariums unterscheiden: einen Zustand der ‚consummatio saeculi‘ und einen des ‚regnum reparatum‘. Unter ‚consummatio saeculi‘ ist nach Ausweis einer von Martin Húska wohl selbst gegebenen Definition nicht ‚Vernichtung der Welt‘ zu verstehen, sondern eine die Menschheit betreffende ontologische Veränderung, zum Guten wie zum Schlechten¹³. Das ‚regnum reparatum‘ aber ist nichts anderes als die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes menschlicher Existenz vor dem Sündenfall. Der eine Zustand folgt zeitlich und logisch aus dem anderen. An beiden ist Jesus Christus beteiligt. An dem einen wirkt er ‚wie der Dieb in der Nacht‘, den anderen eröffnet er in aller Pracht und Herrlichkeit, und dieser Zustand des paradiesischen

¹¹ Die 72-Artikel-Liste mit Vor- und Nachgeschichte bei *Lorenz von Březová*, FRB 5, 450–465.

¹² Zu den Quellen vgl. *Macek*, Tábor 2, 43 ff.; *Kaminsky*, History, 344 f. Anm. 88; *Šmahel*, Husitská revoluce 2, 122 ff. Siehe auch *Reinhard Schwarz*, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (Beiträge zur historischen Theologie 55, Tübingen 1977), bes. 2 ff. – Die im Haus des Petrus Zmrzlík zum Vortrag gekommene Liste enthält auch nicht-chiliastische Artikel und ist überhaupt eine Sammlung all dessen, was den Prager Magistern an den Taboriten bzw. aller jener, die sie als Taboriten betrachteten, mißfiel; ich verweise hier nur auf *Kaminsky*, History, 413 ff. Wenn ich den folgenden Ausführungen dennoch kurzerhand diese Liste zugrundelege, so aus zwei Gründen: Zum einen beschränke ich mich auf die chiliastischen Passagen, und die lassen sich Punkt für Punkt in den Parallelquellen wiederfinden und erweisen die in dieser Liste zum Ausdruck gebrachten chiliastischen Doktrinen ungeachtet offenkundig bereits bestehender innertaboritischer Differenzen, von denen noch zu sprechen sein wird, als repräsentativ für Tabor als ganzes. Zum anderen zeigt die Reaktion der Sprecher Tabors auf den Vortrag dieser Artikel, daß sie sich darin tatsächlich wiedererkannten.

¹³ *Lorenz von Březová*, FRB 5, 418: *Et sic eciam diffinientes secula ponunt, plura habentes differenciam inter seculum et mundum. Quando enim valde notabilis fit in hominibus mutatio, tunc seculum consummatur. Consummacionem igitur seculi appello bonorum in melius commutationem et malorum exterminacionem ...* Die Autorschaft Martin Húskas an der Schrift, aus der das Zitat stammt, legt die Art und Weise nahe, wie Lorenz von Březová den Text einführt; siehe dazu vor allem *Kaminsky*, History, 401 mit Anm. 52/53 sowie 407–409.

Friedensreiches sollte dauern bis zum Jüngsten Gericht, wonach erst die Ewigkeit anbräche. Diese ist als ein dritter Seinszustand der Menschheit vorzustellen, über den man sich aber keine großen Gedanken gemacht hat, so daß er für die Rekonstruktion des taboritischen Endzeit-Szenariums im Folgenden außer Betracht bleiben kann.

Die chiliastischen Lehrsätze der Taboriten kreisen also um die beiden eschatologischen Hauptzustände: die ‚consummatio saeculi‘ und das ‚regnum reparatum‘. Im einzelnen ist darunter das Folgende zu verstehen:

(I) Die ‚consummatio saeculi‘ betrifft zwar virtuell auch eine Wandlung zum Guten, in der Praxis scheint man sich aber vornehmlich mit der negativen Seite beschäftigt zu haben, der *malorum omnium exterminacio*, die sich noch im laufenden Jahre 1420 vollziehen sollte (§ 1). Dies wären Tage der Rache und Vergeltung, biblisch prophezeit in den sieben Plagen des Weltendes (Ecclus. 39, 34–36), wo die Feinde Gottes ohne jedes Erbarmen zu vernichten wären und das göttliche Gebot der Milde keine Geltung besäße (§§ 3–4). Es machte sich der Gläubige geradezu schuldig, wenn er seine Hände gemäß dem Worte des Psalmisten (57, 11) nicht im Blut der Feinde Christi wüsche, und dieses Mordgebot sollte selbst für Priester gelten (§§ 5–6). Wie Sodom würden alle Städte, Dörfer, Burgen und Gebäude zugrunde gehen (§ 7), auch Prag, das neue Babylon (§ 9). Dann wird das alte, schon 1419 aktuell gewesene Motiv aufgenommen, daß nur, wer zu den von Jesaja (19, 18) prophezeiten ‚fünf Städten‘, oder – gemäß den Worten Jesu (Matth. 24, 16.28) – zu den ‚Bergen‘ flüchtete, wo sich die ‚Adler‘ versammelten, das Heil erlangen könnte (§§ 8, 10–12), weshalb auch Frauen Mann und Kind verlassen dürften (§ 33). Anders aber als noch 1419 wird diesen ‚Berg‘-Versammlungen jetzt die Bestimmung zugemessen, als Gottes Racheengel zu wirken (§ 12). Wer die Vier Prager Artikel nicht akzeptierte, den sollten als Satan und apokalyptischen Drachen Tod und Vernichtung treffen (§ 13), dem sollten die Güter weggenommen oder zerstört werden (§ 14), und wer einem solchen weiterhin zinsste, den sollte das gleiche Schicksal treffen (§ 15). Alle äußeren Formen des Kultus seien abzuschaffen, d.h. konkret: Kirchen und Altäre seien zu vernichten (§ 34), Meßornate in profane Gewänder umzunähen (§ 37), die Meßfeier in Ornat und mit Tonsur – bezeichnet als dirnenhafter Aufputz – sei ohne heilsvermittelnden Wert (§§ 37–39) und könnte ohne alle Äußerlichkeiten an beliebigem Orte gefeiert werden (§ 40). Ein Priester in Todsünde sei nicht fähig zur Sakramentenspende (§ 41), so wenig wie Judas zu Empfang und Spende der Eucharistie in der Lage gewesen sei (§ 42); solcherart geweihte Hostien könne man verächtlich in den Staub treten (§ 43). Von entscheidender Bedeutung sind auch die anderen Aussagen über die Eucharistie: Im Altarsakrament sei Christus als Gott und Mensch in keiner Weise vorhanden (§ 44, 47)¹⁴, daher sei ihm auch keinerlei Form der Anbetung

¹⁴ § 44: *Item quod in sacramento eukaristie (tsch. v svátosti oltáňní) panis et vini non sit verus deus et homo contentive, sacramentaliter et presencialiter*. Mir ist angesichts der an Äquivokationen reichen Diskussion um Wyclifs Remanenzlehre durchaus unklar, was unter den Seinsbedingungen ‚contentive‘, ‚sacramentaliter‘ und ‚praesentialiter‘ (tsch. *zřetědně, posvátně a přítomně*) theologisch-philosophisch tatsächlich zu verstehen sein sollte, zumal es

(*cultus latræ*) geschuldet (§ 45), etwa das Beugen der Knie (§ 46), es verbiete sich die Elevation (§ 49), die Aufbewahrung der bei der Meßfeier nicht benötigten Hostien (§ 48), die Opfermaterie sei ganz beliebig (§ 50), und während die Messe nicht öfter als einmal pro Tag gefeiert werden solle (§ 51), könne der Gläubige die Eucharistie beliebig oft verzehren (§ 52). Doktrinale Richtschnur sei allein die Heilige Schrift (§ 53), die Zeugnisse der gesamten kirchlichen Lehrtradition seien zu verwerfen (§§ 55–58). Die sakramentalen Handlungen sollten liturgisch aufs äußerste vereinfacht werden: die Taufe bedürfte z.B. nicht des Weihwassers und keiner Taufpaten und Exorzismen (§§ 59, 60), es sollte keine Ohrenbeichte mehr geben (§ 61), Bußwerke sollten abgeschafft (§ 62), das Chrisamöl in Fortfall kommen (§ 63), Anrufung der Heiligen hätte zu unterbleiben (§ 65), denn Fürbitte könnten sie nicht leisten (§ 66), Fastenzeiten sollten ins Belieben der Gläubigen gestellt (§ 67), nur der Sonntag als Feiertag zu heiligen sein (§ 68), Leistungen stellvertretender Frömmigkeit – *suffragia mortuorum* zum Beispiel – sollten untersagt sein (§ 70), das Fegefeuer sei zu verwerfen (§ 69), die musikalische Umrahmung des Gottesdienstes mit Laudes und Hymnen habe zu unterbleiben (§ 71). Der Fleischverzehr wird an die alttestamentarischen rituellen Voraussetzungen gebunden (§ 72).

Der letztere Punkt wirkt etwas erratisch, aber die Gesamttendenz ist klar: Die ‚consummatio saeculi‘ bezieht sich in ihrem profanen Teil auf die Vernichtung aller Personen und Gegenstände, die nicht zu Tabor gehörten, im ekklesiologischen Teil auf die Nihilierung aller Formen und Werte, die seit urkirchlicher, genauer: seit nach-apostolischer Zeit (oder was man dafür hielt), Bestandteil kirchlicher Tradition geworden waren.

(II) Das ‚Regnum reparatum‘ nun markiert nach der Abschaffung des verderbten alten ein neues Saeculum, das unmittelbar (*de proximo*) bevorstehe und das in Anknüpfung an Apoc. 20, 5 – den chiliastischen Locus classicus! – als Zeit der ‚ersten Auferstehung‘ bezeichnet wird, zu der Christus, hinabgestiegen vom Himmel, im Kreis der Erwählten (*electi*) ein ‚großes Gastmahl‘ halten werde (§ 19). Dieses neue Saeculum sei dadurch ausgezeichnet, daß es dort weder Sünde, Skandal, Abscheulichkeit, Lüge noch Unreinheit geben werde (§ 16), keinen körperlichen Tod (§ 20), keine Verfolgung (§ 21), keine Herrschaft und damit verbundene Steuerpflicht (§ 22); daß jede menschliche Vernunft ersetzt werde durch Gottes Eingebung (§ 26) und entsprechend die bisher gültig gewesenen Werke der göttlichen Offenbarung – d.h. die Heilige Schrift – ihre Gültigkeit verlören (§§ 27, 28), und ebenso sämtliche Sakramente (§ 54); daß Frauen schmerzlos gebären

schon fraglich ist, wessen Sprachgebrauch in den Begriffen überhaupt zum Ausdruck kommt: in Form eines quasi wörtlichen Zitats jener der Taboriten oder im Filter der eigenen Begrifflichkeit der Verständnishorizont der Prager Magister. H. Kaminsky, History, 407 f., hat sicher recht, wenn er die Stelle als „a denial of the real presence of Christ in the Eucharist“ deutet; aber so ließe sich z.B. auch Wyclifs Auffassung beschreiben, und dennoch liegen zwischen dessen Remanenzlehre und der am Ende von den taboritischen Chiliasten um Martin Huska vertretenen Lehre von der Eucharistie als anscheinend bloßem Gedächtnismahl Welten. Siehe auch unten 177 mit Anm. 27.

würden, in mehreren Generationsfolgen bis¹⁵ zum Jüngsten Gericht, daß sie keine (sexuellen) ehelichen Pflichten hätten und für das Kinderkriegen des männlichen Samens nicht bedürften (§§ 29–32). Daß dieser neue Zeitzustand höher zu bewerten sei als jener der Urkirche, dem bis dato gültig gewesenen Orientierungspunkt der hussitischen Bewegung, versteht sich eigentlich von selbst (§§ 24, 25), wird aber ausdrücklich betont, und das markiert die Signifikanz der eingetretenen Umwertung der hussitischen Werte¹⁶.

Dies alles war bis zu diesem Zeitpunkt gesamtaboritisches Programm gewesen¹⁷, wie es sich im Laufe des Jahres 1420 entwickelt hatte und wie es in seinen weltvernichtenden Konsequenzen inzwischen in aller Furchtbarkeit sichtbar geworden war. Zwei der vier taboritischen Hauptleute, Chval von Machovice und Jan Roháč von Dubá, bekannten sich ganz offen dazu, ebenso mutatis mutandis Martin Húska. In der Replik des erst im Herbst 1420 zu ihrem ‚Bischof‘ gewählten Nikolaus von Pelhřimov aber wird ein Riß im Taboritenlager sichtbar. Denn Nikolaus weicht aus, geht nur auf die rituelle Seite des ‚consummatio saeculi‘-Programms ein, zum künftigen Friedensreich hingegen sagt er gar nichts. Zur Frage der Gültigkeit der kirchlichen Lehrtradition hätte er etwas sagen wollen, wurde aber von Martin Húska daran gehindert. Denn von ihm wissen wir, daß er zu diesem Zeitpunkt die Doctores der Kirche in Bausch und Bogen verwarf¹⁸, also einem radikalen Sola-Scriptura-Prinzip huldigte, während Nikolaus von Pelhřimov damals wohl nicht weniger als später in diesem Punkt weit weniger radikal dachte und die nachbiblische Tradition gelten ließ, soweit sie sich mit der Heiligen Schrift aus seiner Sicht in Einklang befand¹⁹.

Mit dem Abbiegen der Diskussion auf ein Nebengleis war der Konfrontation zwischen den gemäßigten Hussiten und den Taboriten zunächst die Spitze genommen, ohne daß die hauptsächlichen Divergenzpunkte eine Klärung gefunden hätten. Dazu kam es indessen auch später nicht mehr, denn sehr bald erfolgte der offene Bruch im Taboritenlager selbst. Es trat jenes Ereignis ein, das Howard Kaminsky als den hussitischen Thermidor bezeichnet hat²⁰: Am 28. Februar 1421 setzten Nikolaus von Pelhřimov und Johannes von Jičín die Prager Magister davon in Kenntnis, daß ein mehr als 400 Anhänger zählender Teil ihrer Gemeinschaft unter Führung von Martin Húska der ‚pikardischen‘ Häresie verfallen

¹⁵ Am Text: *adhuc post (!) generalem resurrectionem homines parient* usw. (tschechisch: *po [!] obecném vzkříšení lidé roditi budou* usw.), kann etwas nicht stimmen, denn entsprechend dem eschatologischen Szenarium von Apoc. 20 wäre der paradisesgleiche Weltzustand in den millennarischen Zeitraum zwischen der ‚prima resurrectio‘ Christi und dem Jüngsten Gericht zu plazieren, und nur dieses könnte als ‚generalis resurrectio‘ bezeichnet werden.

¹⁶ Die Kommentatoren der Artikel weisen auch immer wieder darauf hin, daß das, was die Taboriten neuerdings verwürfen, geheiligt urkirchlicher Brauch sei.

¹⁷ Wie ich diesen Begriff verstehe s.o. 172 Anm. 12.

¹⁸ Kaminsky, History, 423 mit Anm. 104.

¹⁹ Vgl. nur die, freilich erst 1431 entstandene, Confessio Taboritarum c. 2, ed. Amedeo Molnár und Romolo Cegna (Fonti per la storia d'Italia 105, Roma 1983) 67f.

²⁰ Kaminsky, History, 418. Hauptquelle für das Folgende ist Lorenz von Březová, FRB 5, 474f.

seien, und erbaten den Beistand der Prager. Wenig später war die Spaltung der Taboriten-Gemeinschaft perfekt, als 200 ‚Pikarden‘ Tabor verließen. Etwa 50, unter ihnen der Priester Petrus Kániš, begaben sich in das nahe Tabor gelegene Dorf Klokoty, wo sie von Žižka vor dem 23. April 1421 verbrannt wurden, gefolgt von weiteren 25 zu einem etwas späteren Zeitpunkt²¹. Eine zweite größere Gruppe von mehr als 40 Leuten unter Führung eines ‚Bauern‘ (*rusticus*), der sich Moses genannt haben soll²², verschanzte sich auf einer Flußinsel – wohl in der Nežárka – zwischen Neuhaus und Veselí und wurde von Žižka nach erbitterter Gegenwehr am 14. Oktober 1421 bis auf einen umgebracht. Dessen ‚Geständnisse‘ bildeten die Grundlage eines Manifests, mit dem Žižka die Liquidierung des Pikarden-Flügels vor der Öffentlichkeit rechtfertigte²³.

Das geistige Haupt dieses Flügels, Martin Húška, teilte im Prinzip, aber nicht der Art nach das Schicksal seiner Leute. Er war am 29. Januar 1421, also vier Wochen vor dem Notruf des Nikolaus von Pelhřimov an die Prager Magister, von Ulrich Vavák von Neuhaus – einem der Initiatoren des Prager Streitgesprächs vom 10. Dezember 1420 – gefangengesetzt geworden²⁴. „Auf Bitten der Taboriten“ freigelassen, suchte er in seine Heimat Mähren zu gelangen, wurde aber in Chrudim von dem hussitischen Baron Diviš Bořek erneut gefangen genommen, der ihn, als er seiner Ansichten gewahr wurde, am liebsten gleich verbrannt hätte, sich aber bewegen ließ, ihn dem Prager Erzbischof Konrad von Vechta zu überstellen, der – in Tolerierung der Kelchkommunion – seinen Sitz in Raudnitz genommen hatte. Unter dessen nomineller Jurisdiktion, freilich unter Pressionen Žižkas wie der Prager, ist Martin, zusammen mit einem Begleiter, nach grausamer Folterung – die auf das Geständnis der Namen von Hintermännern und Gefolgsleuten zielte – am 21. August 1421 auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden²⁵.

II.

Soviel in großen Zügen zu den Vorgängen! Der pikardischen Häresie sind noch viele andere bezichtigt worden, ihretwegen wurde auch manch einer noch verbrannt. Selbst ein Mann wie Prokop der Große, nach Žižkas Tod 1424 und bis zu seinem eigenen auf dem Schlachtfeld von Lipany 1434 der unbestrittene Wortführer der Taboriten, galt dem Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung,

²¹ FRB 5, 475 f.

²² Der Name ist natürlich – gleichgültig ob authentisch oder imputiert – Programm: Moses ist der Mann, der die Kinder Israel aus Ägypten ins gelobte Land führte; in der Metaphorik der Zeit bedeutet das für den neuen Moses: der die von Gott auserwählten wahren Gläubigen nach ihrem Auszug aus Tabor ins irdische Paradies führte, oder doch wenigstens auf den Weg dorthin.

²³ FRB 5, 517–520.

²⁴ FRB 5, 470 f.

²⁵ FRB 5, 493–495.

Lorenz von Březová, als „der pikardischen Häresie verdächtig“²⁶. Was verstanden die Zeitgenossen darunter? Das ist viel weniger klar, als man meinen möchte. Als sicher kann gelten, daß man damit eine spiritualisierte Auffassung der eucharistischen Handlung im Sinne eines bloß zeichenhaften Erinnerungsmahles²⁷ verband, wie sie ein Jahrhundert später von Zwingli vertreten werden sollte und wie man sie im Jahre 1420 – offenbar nach der erfolgreichen Abwehr von König Sigismunds Belagerung Prags – in Prag, Saaz und Pilsen entdeckte²⁸; ein dem Kleinadel der Gegend von Saaz angehöriger Mann, Sigmund von Řepany, wird in den Quellen namentlich angeführt.

Lorenz von Březová, hierin unser einziger Gewährsmann, führt den Ursprung dieser „verfluchten Häresie“, wie er sich ausdrückt, auf eine Gruppe von ‚Pikarden‘ zurück, die im Jahre 1418 mit Weib und Kind, 40 Familien an der Zahl, nach Prag gekommen wäre, angezogen von Böhmen als einem Hort evangelischer Freiheit²⁹. Die Prager hätten diese Leute freundlich aufgenommen, selbst die Königin – das ist Wenzels Gemahlin Sophie – und noch andere Personen am Hof hätten sich um sie gekümmert, selten freilich habe man sie beim Gottesdienst gesehen, nie bei der Kommunion in beiderlei Gestalt; einen Priester hätten sie nicht bei sich gehabt, nur jemanden³⁰, der ihnen aus Schriften in ihrer Sprache vorlas. Als die Verhöre Sigismunds von Řepany den Verdacht der Urheberchaft seiner Ketzerei auf sie lenkten, seien sie – soweit sie noch gelebt hätten – aus Furcht vor Verfolgung in ihre Heimat zurückgekehrt, ohne daß sich ihre Spur genauer habe verfolgen lassen.

Der Bericht ist eigentlich nicht mißzuverstehen: Mit ‚Pikarden‘ sind unzweideutig Landfremde gemeint, d.h. Leute aus der Picardie, die – vergleichbar den Hugenotten einer späteren Zeit – aus religiösen Gründen ihre Heimat verlassen

²⁶ FRB 5, 495 (§ 99).

²⁷ Howard Kaminsky weist mich zu Recht daraufhin, daß größte Vorsicht bei der Deutung der chiliastischen Eucharistielehre angebracht ist und man in Gefahr steht, ihren Kern zu verfehlen, preßt man sie zu stark in die damalige scholastische oder gar heute gültige dogmatische Begrifflichkeit. Insofern möchte ich den Hinweis auf Zwingli cum grano salis verstanden wissen. Die Äußerungen des wichtigsten Exponenten der chiliastischen Eucharistielehre, Martin Húskas, sind selbst nicht widerspruchsfrei: Einerseits interpretierte er entsprechend seinem relativ schlichten Begriff von Spiritualität das eucharistische Tun einfach als Handeln im Geiste Christi und verwarf dementsprechend jede Form liturgischer Materialisierung und Ritualisierung. Andererseits propagierte er eine Abendmahlsfeier in getreulicher Imitation von Christi Feier, wo nicht nur Wein und Brot verzehrt worden wären, redete also durchaus einem Ritus das Wort. Bei aller Differenz aber ist der Abschied von jeder Form der Realpräsenz Christi in der Hostie unmißverständlich, selbst im Vergleich mit der abgeblaßten Form von Wyclifs Remanenzlehre. Vgl. Martin Húskas Äußerungen in der Wiedergabe von Jan Přibram, *Život kněží táborských*, ed. J. Macek, Ktož jsú boží bojovníci, 290–294; zur Sache Kaminsky, *History*, 422 ff. sowie zur späteren Diskussion 472 ff.

²⁸ Lorenz von Březová, FRB 5, 429–431. Siehe Macek, *Tábor* 2, 324 f.; Kaminsky, *History*, 401–403; Šmahel, *Husitská revoluce* 2, 131 mit Anm. 408; 3, 73 mit Anm. 142.

²⁹ FRB 5, 431. Lorenz spricht von *XL fere viri*; da auch von ‚Weib und Kind‘ die Rede ist, sind unter den ‚Männern‘ wohl in erster Linie Familienvorstände zu verstehen.

³⁰ Er wird bezeichnet als ‚vir Latinus‘ (tsch.: ‚jeden latiník‘).

und in Böhmen, genauer: in Prag, Zuflucht gesucht und gefunden haben³¹. Obwohl ich mir keineswegs sicher bin, ob die von Sigmund von Řepany und seinen Gesinnungsgenossen propagierte eucharistische Lehre tatsächlich auf diese religiösen Flüchtlinge zurückzuführen ist oder ob bei den Inquisitionen einmal mehr angebliche Spiritus rectores entdeckt wurden, wo man auf bloße Berührungen oder gar nur Ähnlichkeiten gestoßen war, mag diese Frage auf sich beruhen; Lorenz von Březová und seine Zeitgenossen waren jedenfalls davon überzeugt, daß die eucharistische Häresie der chiliastischen Taboriten von den landfremden Pikarden herrührte.

In diesem Sinne verstand und versteht auch die Forschung in ihrer Mehrheit diese Stelle seiner Chronik³². Andere, argumentativ am eindrucksvollsten Howard Kaminsky, wiesen aber darauf hin, daß ‚Pikarden‘ etymologisch als Varianz von ‚Begarden‘ gedeutet werden könne, und brachten die eucharistische Lehre der Pikarden mit der sog. Häresie vom freien Geiste in Verbindung³³. Dies nun vor allem im Blick auf ein zweites Element, das dem Pikardismus von seinen Zeitgenossen imputiert wurde: Das ist das Adamitentum, ein anderes Wort für Antinomismus³⁴. Nun ist es richtig, daß die Gleichsetzung ‚Pikarde‘ und ‚Begarde‘ sprachlich möglich ist, in jüngeren Quellen zuweilen sogar explizit vorgenommen wurde³⁵, und daß sexuelle Libertinage in das Repertoire freigeistiger Häresie gehörte, wie man sie vornehmlich im Begarden-Milieu vermutete; die Verbindungskette Begarde-Freigeist-Antinomist war seit der Verurteilung der Frei-Geist-

³¹ Auch Jan Příbram nennt die Pikarden in seinem Traktat „Contra articulos Picardorum“ ‚advenae‘; siehe Kaminsky, History, 359 mit Anm. 142.

³² Vgl. etwa Macek, Tábor 2, 325; Šmahel, Husitská revoluce 2, 130.

³³ Kaminsky, History, 351–360, bes. 354 mit Anm. 128; ders., Chiliasm and the Hussite Revolution, in: Church History 26 (1957) 43–71, bes. 60ff.; ders., The Free Spirit in the Hussite Revolution, in: Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study, ed. by Sylvia L. Thrupp (The Hague 1962) 166–186, bes. 180ff. In der tschechischen Forschung besitzt die Gleichsetzung Pikarde/Begarde eine sehr alte Tradition: Sie geht dort zurück auf Joseph Dobrowsky, Geschichte der Böhmisches Pikarden und Adamiten (Abh. der böhmischen gelehrten Gesellschaft 1788) 300–343 (vgl. bes. 309ff., 331f.), wurde von F. Palacký, Über die Beziehungen und das Verhältnis der Waldenser zu den ehemaligen Secten in Böhmen (Prag 1869) 20–22 [die tschech. Fassung des Artikels erschien 1868] übernommen und später insbesondere von Rudolf Holinka, Počátky tábořského pikartství, Bratislava 6 (1932) 187–195, hier 190f., vertreten.

³⁴ Dieser Umstand gab Ernst Werner das Stichwort zu seinen einschlägigen Ausführungen, in: Theodora Büttner, Ernst Werner, Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 2, Berlin 1959) 73–134.

³⁵ So zum Beispiel von Enea Silvio Piccolomini, Historia Bohemica III, FRB 7 (zitiert nach der schon gesetzten, in Druckfahnen vorliegenden, dann aber kassierten Ausgabe, die sich dennoch einer gewissen Verbreitung erfreut, s.l., s.a. [Praha 1907]) 147: ... *Inter haec et alia apud Bohemos nefanda et inaudita prius emersit haeresis. Picardus quidam ex Gallia Belgica transmissus Rheno per Germaniam in Bohemiam penetravit, qui praestigiis quibusdam fidem sibi concilians brevi tempore non parvam virorum mulierumque plebem ad se traxit, quas nudos incedere iubens Adamitas vocavit* ... J. Dobrowsky, (wie Anm. 33) bietet die wohl ausführlichste Belegsammlung für die Gleichsetzung Begarde/Pikarde mit den taboritischen ‚Adamiten‘ bzw. dann im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert mit den Böhmisches Brüdern.

Häresie auf dem Konzil von Vienne 1311/2 in der Tat fester Bestandteil der spätmittelalterlichen Häreseologie³⁶. Kaminsky verwies zudem auf den Umstand, daß in zeitlicher Nachbarschaft zur Ankunft der pikardischen Familien in Prag und in räumlicher Nähe zur Picardie tatsächlich ein Fall von freigeistiger Häresie quellenmäßig zu belegen ist, bei dem sich sowohl die chiliastischen wie die adamitischen Elemente des taboritischen Pikarentums wiederfinden ließen: Das sind die sog. *Homines intelligentiae* in Brüssel um den Laien Petrus Cantoris und den Karmeliter-Priester Wilhelm von Hildernissen, deren Häresie Pierre d'Ailly, damals Bischof von Cambrai und zuständiger Ordinarius für Brüssel, 1411 aufdeckte³⁷.

Doch Kaminskys Argumentationskette ist brüchig. Schon Robert Lerner hat triftige Gründe gegen sie ins Feld geführt³⁸, doch hat sich seine Auffassung nicht durchgesetzt. Zu Unrecht, will ich meinen, daher seien seine wichtigsten Einwände hier nochmals vorgetragen und ergänzt³⁹: Zum einen liegt Brüssel ziemlich weit weg von der Picardie; zum anderen ist die Familienstruktur der pikardischen Exulanten unvereinbar mit begardischer Lebensweise⁴⁰; zum dritten ist Freigeist-Häresie als Erscheinungsform radikaler Mystik nicht chiliastisch⁴¹. Ich

³⁶ Es erübrigen sich Belege im einzelnen. Grundlegend zum Ganzen *Robert E. Lerner, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle-Ages* (Berkeley, Los Angeles, London 1972).

³⁷ *Kaminsky, History*, 357 f.; *Chiliasm*, 61. Zur Sache am besten *Lerner*, 157–163.

³⁸ *Lerner*, 119–124.

³⁹ Ich ergänze damit meine Ausführungen in dem Aufsatz „Eresie escatologiche tardomedievali nel regno teutonico“, in: *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, hrsg. von *Ovidio Capitani* und *Jürgen Miethke* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 28, Bologna 1990) 221–244, hier 241 ff.

⁴⁰ Die von *Lerner* a.a.O. beigebrachten Argumente für ein mögliches Waldensertum dieser pikardischen Exulanten leuchten mir sehr ein. Schon *F. Palacký*, (wie Anm. 33) hatte sich dahingehend ausgesprochen. In diesen Zusammenhang ließe sich eventuell auch das in unserem Zusammenhang oft zitierte Beispiel des Gilles Mersault aus Tournai einreihen, der – vergleichbar dem in Süddeutschland wirkenden Johannes Drändorf – um 1423 den Hussitismus in dessen taboritischer Variante in seiner Heimat propagiert hatte; das Nähere dazu bei *Kaminsky, History*, 357; *Šmahel, Husitská revoluce* 4, 121 f. mit Anm. 212 auf 198. *F. M. Bartoš, Pikardi a Pikarti, Časopis národního [bzw. českého] musea* 101 (1927) 225–250 [Nachdruck in: *Husitství a cizina* (Praha 1931) 176–208, französische Fassung: *Picards et „Pikarti“*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 80 (1931) 465–486 und 81 (1932) 8–28], meinte freilich, die Lehren des Gilles Mersault mit mystisch-schwärmerischem Freigeist-Gedankengut in Verbindung bringen zu können, und sah hierin die Verbindung zu den taboritischen Pikarden gegeben.

⁴¹ *B. Töpfer*, Das kommende Reich des Friedens (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 11, Berlin 1964) 277 mit Anm. 88, spricht im Zusammenhang einer Betrachtung „chiliastischer Zukunftshoffnungen im Rahmen der hochmittelalterlichen Sektenbewegungen“ von einer „gewisse(n) Wahlverwandschaft zwischen der Freigeisterei bzw. der Tendenz zur Selbstvergottung einerseits und chiliastischen Erwartungen andererseits“ und bezieht sich dabei u.a. auf *Herbert Grundmann*, Studien zu Joachim von Fiore (Leipzig, Berlin 1927, 21966) 182, der an der angeführten Stelle – als Prolog quasi seiner wegweisenden „Religiösen Bewegungen im Mittelalter“ (Berlin 1935, 2Darmstadt 1961) – den inneren Zusammenhang bestimmter geistiger Strömungen (Joachimismus, Spiritualismus, Freigeisttum) zum Ausdruck bringen wollte. In einem solchen allgemeinen Sinne ist diese Verknüpfung richtig, aber es wäre verfehlt, etwa das ‚Freigeistige‘ für eine Spielart des Chiliastischen zu nehmen und umgekehrt. Zum einen ist das Freigeistige selbst ein Konstrukt: der Name für eine bis hin

möchte als viertes hinzufügen, daß das Material über die Brüsseler Homines intelligentiae in dem hier in Frage stehenden Punkt der Verbindung von Chiliasmus, Frei-Geist-Häresie und Libertinismus eine derartig hochgradige Klischeebildung aufweist, daß die einzig mögliche Vergleichsebene zwischen Brüssel und Tabor in der Fiktionswelt der jeweiligen Verfolger zu suchen ist, nicht aber in der historischen Realität der Verfolgten⁴².

Läßt man also das Element der Frei-Geist-Häresie und des Begardentums als mögliche Quelle der Inspiration für die taboritischen Pikarden nicht gelten, so muß man die Antwort auf die Frage nach der Herkunft des adamitisch-antinomistischen Elements an anderer Stelle suchen. Wo? Ich behaupte: im Kopf ihrer Gegner, nirgendwo sonst. Zusammen mit Robert Lerner stehe ich mit dieser Auffassung indessen ziemlich allein. Nahezu die gesamte formidable Phalanx der Hussitologen der letzten 150 Jahre, von František Palacký bis zu František Šmahel, ist sich mit wenigen Ausnahmen⁴³ darin einig, daß der Antinomismus

zum Zerrbild verformte Welt radikal-mystischer Vorstellungen und einer sich daraus ergebenden Lebenspraxis. Man muß daher stets Klarheit darüber zu gewinnen suchen, was man aus den Quellen eigentlich zum Vergleichsobjekt wählt: das Konstrukt oder dessen Gegenstand, denn das ist keineswegs dasselbe. Zum anderen fehlt dem Mystischen in seiner auf das Individualverhältnis Mensch-Gott bezogenen Spiritualität per definitionem das chiliastisch-geschichtliche Element. Wo wir derartige Mixta composita in den Quellen antreffen, wie z.B. bei den Protokollen über das Eichstättter Verhör des Konrad Kannler 1381 oder über das der Homines intelligentiae von Brüssel 1411, lehrt genaueres Hinsehen, daß solches Amalgam mehr mit Frage- und Erwartungshorizonten der prozeßleitenden Inquisitoren als der Denk- und Lebenswelt der Verhörten zu tun hat.

⁴² Unsere Hauptquelle, das Material einer unter dem Vorsitz von Pierre d'Ailly, Bischof von Cambrai, abgehaltenen Inquisition, gab erstmals *Étienne Baluze*, *Miscellanea* 2 (Paris 1679) 277–297, nach der Hs. Paris, Bibl. Mazarine, Cod. 1683 [früher Collège de Navarre] fol. 1r–5v, heraus. Danach ist der Text des öfteren abgedruckt worden, etwa bei *Paul Fredericq*, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae* 1 (Gent, s'Gravenhage 1889) 267–279. Es gibt aber noch weitere Überlieferungen in den Hss. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., Cod. 279 Helmst. fol. 264r–269v (vgl. *Lerner*, 148 Anm. 82, 160 Anm. 88), sowie Darmstadt, Hess. Landesbibl., Hs. 430 fol. 302r–305v. Auf dieses Material bezieht sich auch ein Notat mit den ‚Propositiones‘ des Wilhelm von Hildernissen in der aus dem Besitz des Magisters Johannes Herttemberger stammenden Handschrift Prag, Bibliothek des Metropolitankapitels, C 40 fol. 294v (15. Jahrhundert¹) sowie in der Hs. Olmütz, Universitätsbibl., M II 130 fol. 109v (danach Abdruck bei *Ernst Werner*, *Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken* [Beilage zur Wissenschaftl. Zs. der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe 12, 1, Leipzig 1963] 277–279). Das Material verdiente eine kritische Neuausgabe und eine ins einzelne gehende inhaltliche Untersuchung.

⁴³ Die bekannteste Gegenstimme ist *J. Macek*, *Tábor* 2, 325 ff., der seine Argumente für die Ablehnung der Adamitenthese aus dem marxistischen Dogma vom prinzipiellen Klassenkampf-Charakter der Auseinandersetzung bezog, wobei den Pikarden/Adamiten nach marxistischer Diktion die Rolle der ‚bäuerlich-plebejischen Fraktion‘ zufiel, die allein eine wahrhaft revolutionäre Gesinnung besessen hätte. Damit fand er zwar nicht einmal im marxistischen Lager ungeteilte Zustimmung (vgl. *E. Werner* [wie Anm. 30]), aber der methodische Grundansatz seiner Kritik an der bis dahin herrschenden Forschungsmeinung, daß man die Untersuchung von Quellen nicht ohne Rücksicht auf die Deutungshorizonte ihrer Autoren vornehmen dürfe, verdiente durchaus Beachtung. Neben Macek zu stellen wäre trotz be-

realer Bestandteil des taboritischen Chiliasmus in dessen letzter Phase gewesen sei⁴⁴. Gerade daß von dem einen oder anderen Gelehrten eventuelle Übertreibungen unserer Quellen konzidiert werden. Aber das hülfte nicht weiter: Antinomismus stimmt nur ganz oder gar nicht, denn moralisch abnormes Verhalten wird von unseren Gewährsleuten als allgemeines Prinzip unterstellt, nicht als punktuelle Entgleisung. In der Terminologie der Zeit: Antinomismus ist seinsmäßig kein quantifizierbares Akzidens, sondern universelle Substanz. So wenig wie eine Jungfrau nur ein bißchen schwanger sein kann, ist ein Antinomist mehr oder weniger deviant; das ist vielmehr der Grundzug seiner Erscheinung. Genau dies wollen die Quellen sagen, und genau hier liegt ihre Crux.

Quellen muß man ernst nehmen. Diese Aussage ist nur scheinbar eine Banalität. Denn wie das vorliegende Beispiel zeigt, gehen die Ansichten bisweilen weit auseinander, was eigentlich an ihnen hauptsächlich ernst zu nehmen sei: der materiale Inhalt ihrer Aussagen oder der geistige; anders ausgedrückt: die kontingente Sachinformation oder deren Bauprinzip, von dem her sich erst Auswahl und Bedeutung der Sachaussagen selbst erschließen. Von dieser, der Ebene des Bauprinzips der in Frage stehenden Quellen her, sei im folgenden ein neuer Interpretationsversuch unternommen.

Als Beurteilungsgrundlage sei der abstrakte Begriff ‚Antinomismus‘ zunächst ein wenig anhand der Quellen konkretisiert:

trächtlicher Unterschiede auch *Robert Kalivoda*, *Husitská ideologie* (Praha 1961) 358–383 [deutsch: *Revolution und Ideologie: Der Hussitismus* (Köln, Wien 1976) 166–199], der weniger die Realität adamitischer Liebes-Praktiken anzweifelt als ihre Wertung als Unzucht; er klassifiziert dergleichen als ‚Naturismus‘ im Sinne der Erneuerung eines als philosophisch verstandenen Pantheismus (360 [= deutsche Ausgabe 169]). *Macek* selbst berief sich auf die Abhandlung des Hugenotten Isaac de Beausobre über die taboritischen ‚Adamiten‘, deren erster Teil unter dem Titel „Dissertations de M. de Beausobre sur les Adamites de Boheme, à Monsieur Lenfant“ in der *Bibliothèque Germanique ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, et des pays du Nord*, Jg. 1722, Bd. 4 (Amsterdam 1722) 118–196, erschienen war, wiederabgedruckt und ergänzt um ein „Supplément“ und einen zweiten Teil bei *Jacques Lenfant*, *Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Basle* (Amsterdam 1731) Bd. 2, 304–339 (Teil 1), 340–349 („Supplément“ zu Teil 1), 350–406 (Teil 2), und für deren auszugsweise Übersetzung ins Tschechische unter dem Titel „Rozprava o českých adamitech“ (Praha 1954) *Macek* Sorge trug. Bei Beausobre finden sich S. 183–196 der Originalausgabe [Nachdruck von 1731 333–339, tschech. Ausgabe 43–50] in der Tat noch heute bedenkenswerte Ausführungen über die Tradition der Nacktheit-Metapher von der Antike bis zu den Pikarden. Vorsichtig ablehnend auch *J. Delumeau*, (wie Anm. 10), 120.

⁴⁴ *F. Palacký*, *Geschichte von Böhmen* 3, 2 (Prag 1851) 226–241, bes. 238–241; *F. Šmahel*, *Dějiny Tábora* 1, 1 282–291; *Husitská revoluce* 3, 64–77, zuletzt: Das bittere Ende einer verwirklichten Utopie. Die Zukunftsvisionen der böhmischen Taboriten, in: *Verlorenes oder kommendes Paradies auf Erden. Möglichkeiten und Grenzen utopischen Denkens im Mittelalter* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft, im Druck). Von der reichen übrigen Literatur verweise ich nur noch auf *Kaminský*, *History*, 418–433, auf *Jiří Kejř*, *Husité* (Praha 1984) 89–92, sowie auf *Bernhard Töpfer*, *Hoffnungen auf Erneuerung des paradiesischen Zustandes (status innocentiae)* – ein Beitrag zur Vorgeschichte des hussitischen Adamitentums, in: *Eschatologie und Hussitismus*, hrsg. von *A. Patschovsky* und *F. Šmahel* (*Historica, Series Nova*, Suppl. 1, Praha 1996) 169–184.

– (1) Von der aus Tabor verdrängten ‚pikardischen‘ Partei berichtete Lorenz von Březová⁴⁵, einige von ihnen seien derart von Wahnsinn gepackt gewesen, daß sie – Männlein wie Weiblein – ihre Kleider von sich warfen und nackt durch die böhmischen Wälder streiften in der Meinung, sich im Stande der – paradiesischen – Unschuld zu befinden, denn Kleider hätte man schließlich erst nach dem Sündenfall benötigt, nicht vorher. Damit nicht genug der Unzüchtigkeit, trieb es der Bruder mit der Schwester, und sei jemand schwanger geworden, dann sei der Heilige Geist dafür in Anspruch genommen worden.

– (2) Darauf läßt Lorenz von Březová die Nachricht über Žižkas Vernichtung der um Petrus Kániš in Klokoty versammelten Pikarden folgen, mit dem Vorhergehenden verklammert durch die Charakterisierung der Gruppe als *predicta secta* sowie der Bemerkung, sie hätten von „ihren Irrtümern“ nicht abgelassen. Das läßt offen, ob hier nur auf die von Nikolaus von Pelhřimov nach Prag gemeldete eucharistische Häresie verwiesen wurde oder auch – und gerade! – auf die soeben berichtete adamitische Praxis. Das wird zwar nicht geradenwegs behauptet, aber es wird insinuiert.

– (3) Denn gleich darauf läßt der Chronist erneut Pikardisches folgen, beschrieben nunmehr erstmals als ein Mixtum compositum zwischen eucharistischer Abirrung und antinomistischer Lebenslehre, beide Materien gerecht verteilt auf jeweils zwei Artikel: (1a) der Eucharistie gebühre nicht die Reverenz der Kniebeuge und (1b) jeder Laie könne sie spenden⁴⁶; (2a) eine Ehefrau habe ihrem Mann an jedem Ort und zu jeder Zeit zum Geschlechtsakt zur Verfügung zu stehen, auch in der Kirche, wobei sie hernach ohne weiteres sogleich die Kommunion nehmen könne, und (2b) ein zeugungsfähiger Mann, der mit einem alten oder sonst unfruchtbaren Weibe gestraft sei, könne dieses verstoßen und ein junges Weib nehmen⁴⁷. *Quidam de Picardorum heresi* soll dergleichen gepredigt haben; bestimmter äußert sich Lorenz von Březová nicht⁴⁸.

– (4) Konkret und in jeder Hinsicht umfassend aber wurde Žižka. In Manifest-Form verkündete er in 20 Lehrsätzen⁴⁹, wes Geistes Kind die von ihm auf der Nežárka-Insel Abgeschlachteten gewesen seien. Am Beginn steht die eucharistische Häresie samt Ablehnung schriftlicher Tradition, zurückgeführt auf Martin Húska (§ 1). Dann folgen Artikel, die in der Verschmähung des Credo (§ 2), in der Nichtachtung der Feiertage (§ 3) und der Fastenzeiten (§ 4), in der Negierung jeder räumlichen Vorstellung von Himmel und Hölle (§ 5) und in der blasphemischen Gleichsetzung des Petrus Kániš mit Jesus Christus und des Nežárka-Anführers, Nikolaus, mit Moses (§ 7) – das heißt mit Leitfiguren gottverheißener neuer Zeiten – den Bruch dieser Leute mit grundlegenden alt- und neutestamentlichen Wert- und Glaubensvorstellungen bezeugen. Wie fern sie davon gewesen seien, soll auch die Mitteilung belegen, sie hätten gewähnt, sich schon im Zustand

⁴⁵ FRB 5, 475 f.

⁴⁶ In der Reihenfolge der Artikel sind das §§ 1 und 4.

⁴⁷ In der Reihenfolge der Artikel sind das §§ 2 und 3.

⁴⁸ FRB 5, 476.

⁴⁹ FRB 5, 517–520.

ewigen Lebens zu befinden, in einer bereits reformierten, d.h. anderen Kirche als der den Zeitgenossen sichtbaren, geleitet vom Heiligen Geist, doch fern, ja abgewandt von Jesus Christus (§§ 6, 8). Es fehlen nicht die Attribute von apokalyptischem Sendungsbewußtsein, vor allem im Blick auf Mord- und Brandsucht, die ihnen statt des Gesetzes Gottes heilig gewesen seien (§§ 10–14, 16), sowie die Anspielung auf teuflisch verblendete Gewißheit, über die Feinde zu siegen (§ 19), ja sogar den Elementen trotzen zu können, um wie Adam und Eva nackt in der Welt bei Hitze und Kälte herumzulaufen (§ 20), ohne daß es zwickte.

Detailreich ausgeschmücktes Kernstück ist die Aussage, sie hätten ‚ihr Gesetz‘ (*zákon svouj*) auf die Unzucht (*rufiánství*) gegründet (§ 9). Dafür wird – in leichter Veränderung – ein Herren-Wort als Begründung gegeben (Matth. 21, 31): „Unzüchtige (*rufiáni*; Vulgata: *publicani*, ‚Zöllner‘) und Dirnen werden Euch in das Himmelreich vorausgehen.“ Das gilt als wörtlich zu befolgendes Grundgesetz, das sie so ernst nahmen, daß es selbst für ganz kleine Mädchen keinen Pardon bei der Unzucht gab. Wie sie es trieben, hatte rituelle Form: Alle, Männlein wie Weiblein, zogen sich nackt aus und tanzten nackt um ein Feuer; dazu sangen sie – höchst passend! – ein Lied von Gottes Zehn Geboten. Dann blickte man einander in die Augen, oder richtiger: an einen etwas tiefer gelegenen Ort des Körpers, und wer dort noch einen Lendenschurz trug, dem wurde er – notabene von den Frauen – weggerissen mit den Worten: „Laß die Fesseln los und gib mir Deinen Geist und empfange meinen Geist!“ Dann folgte das in solchen Fällen Unvermeidliche, nicht ohne daß das sodomitische Element gefehlt hätte, was alles sie Liebe und Göttlichen Willen nannten. Schließlich verübten sie weiter nicht näher bezeichnetes Teufelswerk und nahmen am Ende im Fluß ein Bad. Ihren Moses nahmen sich die Damen besonders gern vor, und Scham empfanden sie überhaupt nicht, lagen sie doch alle in einem einzigen Schuppen beieinander.

Wer das hier entworfene Tableau als bloße Übertreibung wertet, verkennt es. Wer es wörtlich nimmt, tut mir leid. Wie ist es zu verstehen? Ich sagte es schon: Sämtliche, von Zizka wie von Lorenz von Březová angeführten antinomistischen Elemente gehören der fiktionalen, nicht der historisch-realen Ebene an – selbst dort, wo es sich um reale Versatzstücke handelt oder handeln könnte. Darüber hinaus haben sie eine bestimmte politische Funktion: Sie sollten einen Akt der Ungeheuerlichkeit rechtfertigen, nämlich die Liquidierung der Protagonisten und Anhänger jener Richtung, auf der bis dahin Tabors ganze Existenz beruht hatte. Das war so etwas wie ein Vatermord.

Die Richtigkeit dieser Annahmen möchte ich in drei Schritten begründen:

- 1. will ich zu zeigen versuchen, daß die hier vorgestellten Zeugnisse schon nach allen Regeln normaler quelleninterpretatorischer Plausibilität gar nicht anders zu deuten sind als von mir vorgeschlagen;
- 2. möchte ich dartun, daß diese Zeugnisse nach ihrer fiktionalen Topik und politischen Funktion nicht isoliert zu sehen sind, sondern in die lange Tradition der Ketzer-Klischeebildung gehören, wodurch die von mir gegebene Deutung des pikardischen Einzelbeispiels durch seine mögliche Verortung in einem größeren Rahmen gesichert würde;

– 3. will ich wenigstens in Ansätzen zu skizzieren suchen, welchem allgemeinen handlungs- und geschichtstheoretischen Modell das pikardisch-ketzerische Spezial-Klischee zuzuordnen sein könnte.

III, 1

Zuerst also eine Quellenanalyse! Untersuchungsziel ist der Nachweis äußerer Unwahrscheinlichkeiten und innerer Widersprüche, die sich beide auf strukturelle Eigentümlichkeiten literarischer Stereotypenbildung zurückführen lassen.

Die Probleme mit der Realität beginnen mit den Liebesspielen im Adamskostüm zwischen Bruder und Schwester im Stande vermeintlicher paradiesischer Unschuld. Zumindest in Klokoty, das noch vor dem 23. April 1421 von Žižka liquidiert wurde, wäre das eine ziemlich unterkühlte Angelegenheit gewesen. Žižkas Manifest spricht das Problem der Nacktheit bei unwirtlicher Witterung offen an: Er wertet den Vorgang als ein Zeichen ebensosehr von Realitätsverlust wie von ‚Gott‘-Vertrauen; man müßte freilich genauer sagen: von Vertrauen in ‚ihren Vater‘, denn das ist eine bewußt ambivalent eingesetzte Metapher, bei der man Gott im Auge hatte, aber den Teufel mitsah⁵⁰. Es läßt sich also eine Unwahrscheinlichkeit konstatieren, die den Berichterstattern durchaus bewußt war, die sie aber als Abnormität auffaßten und ihren Lesern zu vermitteln suchten, und zwar als Wirken satanischer Macht. Damit gibt sich die Nachricht als Chiffre zu erkennen: Gerade die Unwahrscheinlichkeit von Nacktheit unter böhmischen Witterungsbedingungen signalisiert das Teuflische der ganzen Erscheinung. Der Widerspruch auf der Ebene des Faktischen löst sich auf der Zeichen-Ebene.

Dem Leser wird noch anderes Unwahrscheinliche zugemutet: Er soll es dem Chronisten abnehmen, daß Leute, die sich schon im Paradiese wähnten, nach wie vor Mord und Totschlag schön gefunden hätten, was zwar Teil des chiliastischen Szenariums war, aber doch gerade eben die reinigende Vorstufe zum Paradiese, und nicht dieses selbst. Die Ärmsten scheinen also ihre eigene Ideologie nicht recht begriffen zu haben. Zu ihrem Schaden offenbar, denn Žižkas Strafgericht paßt in kein Paradies. Es kann sie aber doch nicht ganz unverhofft getroffen haben, denn zumindest auf der Nežárka-Insel war man auf Kämpfe vorbereitet. Eine fürwahr seltsame Paradies-Auffassung! Sie erklärt sich am einfachsten, setzt man sie zu dem Effekt in Beziehung, den solch pseudo-paradiesischer Blutdurst auf potentielle Leser haben mußte: den des Monströsen. Dieser Eindruck sollte sich aus Sicht der Chronisten an die Pikarden heften, zugleich als Realie wie als Zeichen; aus Sicht der Geschichtswissenschaft entzieht er der historisch-faktischen Deutung indessen den Boden, um auf der Ebene der Zeichenhaftigkeit von neuem müheelos begreifbar zu sein.

⁵⁰ „Quorum pater diabolus“ ist eine in der Ketzerpolemik oft verwendete Metapher; sie geht zurück auf Joh. 8, 44.

Eklatant schließlich der Widerspruch im Punkt der Sexualmoral zwischen dem chiliastischen Programm, wie es uns etwa in der am 10. Dezember 1420 in Prag diskutierten 72-Artikel-Serie entgegentritt, und den Horrorschilderungen bei Lorenz von Březová und Žižka. Um nur einen einzigen Punkt herauszugreifen: Artikel 29 und 31 der 72-Artikel-Liste besagen, daß im künftigen paradiesischen Friedensreich Kinder ohne allen Geschlechtsverkehr in die Welt gesetzt würden und daß keine Frau ihrem Mann den ehelichen Liebesdienst schulde; im Rahmen eines auf radikale Spiritualisierung der Welt abzielenden Programms machen dergleichen Vorstellungen und Forderungen Sinn. Jeweils das exakte Gegenteil behaupten die Adamiten-Berichte. Das bedeutet: Entweder haben die Chiliasten die Grundlagen ihres Programms verlassen – halten sich also nicht einmal an ihre eigenen Häresien! –, oder die Greuelberichte über sexuelle Amoralität als Lebensprinzip der Pikarden entbehren der faktischen Grundlage. Von dem, wie ich sagen möchte: genuin chiliastischen Programm der Taboriten führt jedenfalls kein Weg zu ‚adamitischen‘ Praktiken. Ganz im Gegenteil! Sie zu unterstellen, bedingt nicht so sehr ein geschwundenes Realitätsbewußtsein der Berichterstatter, sie haben auch nichts mit schlichter Unwahrhaftigkeit zu tun, sondern sie erklären sich aus dem beabsichtigten doppelten Effekt solcher Schilderungen auf den Betrachter: die ‚adamitischen‘ Pikarden erscheinen als Leute, die nicht nur den Bruch mit der Welt der allgemein gültigen Normen vollzogen haben, sondern die selbst den eigenen Nomoi untreu geworden sind – Antinomisten in jeder Beziehung. Erneut löst sich der Widerspruch des Historisch-Faktischen mühelos auf der Ebene des Tendenziös-Zeichenhaften.

Dieser Verständnisansatz läßt sich systematisch weiterverfolgen: Beinahe Satz für Satz läßt sich in den Adamiten-Berichten ein beabsichtigter Zeicheneffekt erkennen, der dem jeweils geschilderten Sachverhalt erst die Pointe gibt. Die Signale weisen alle in die gleiche Richtung: ‚Pikarden‘ stehen außerhalb jeder menschlichen Ordnung, sittlich wie religiös. Das Bauprinzip dieses Zeichensystems ist die Kontrafaktur im Rahmen der theologischen Metaphorik. Sie läßt sich auf Schritt und Tritt beobachten:

- Die angebliche Behauptung der adamitischen Pikarden, die bei ihren pseudo-paradiesischen Liebesspielen gezeugten Kinder seien vom Heiligen Geist empfangen, ist die Kontrafaktur zum Dogma der Jungfrauengeburt. Darin liegt eine dreifache Blasphemie: gegen den Heiligen Geist, gegen Christus und gegen die Mutter Maria.

- Den adamitischen Pikarden werden rationale oder traditionale Begründungen ihres Tuns unterstellt: Sie würden zum Beispiel deswegen nackt herumlaufen, weil die Kleiderordnung ein Produkt des Sündenfalls sei. Das ist die Kontrafaktur zum heuristischen Prinzip der hussitischen Theologie aller Schattierungen, gegenwärtige kirchliche Normen und Praktiken auf ihre Ursprünge hin zu untersuchen und gegebenenfalls zu re-formieren: Orientierungsgröße war für die gemäßigten Hussiten um die Prager Magister die Urkirche, für die Taboriten der Zeit vor dem Bruch mit den Pikarden die Kirche der Apostelzeit. Wenn daher behauptet wird, für die adamitischen Pikarden sei das Paradies vor dem Sündenfall der Orientie-

rungspunkt gewesen, dann ist diese Unterstellung zu verstehen als Karikatur gemeinhussitischer Prinzipien für die Wiederherstellung der wahren Kirche.

Dasselbe Moment liegt in der Begründung mit einem Herren-Wort für das von Žižka kolportierte ‚Gesetz‘ der Unzucht, dem sie sich verschworen hätten. Das ist eine doppelte Kontrafaktur: sie liegt in der Ungeheuerlichkeit, die Lex evangelii für Unzucht in Anspruch zu nehmen, und in der Verwendung des Begriffs ‚Gesetz‘ selbst, wie es sehr schön in der Opposition ‚Gesetz Gottes‘ (*zákon boží*) [§ 12] gegenüber ‚ihrem Gesetz‘ (*zákon svuo*) [§ 9] zum Ausdruck kommt, dem ‚Gesetz‘ eben der Unzucht. Unzucht als Gesetz – das ist ‚Verkehrte Welt‘ als Ordnungsprinzip!

Überhaupt ist Žižkas Manifest eine wahre Fundgrube solch mitzudenkender Oppositionen: Das Motiv der Kinderschändung, der Sodomie, der Promiskuität – das sind in den Augen der Zeit Übertretungen der primitivsten Formen des Sittengesetzes; die rituelle Form der Unzuchtausübung, die mit dem Tanz ums Feuer auf pagane Riten anspielt, mit dem Lied auf die Zehn Gebote auf den biblischen Normenkanon – das ist pure Blasphemie in solchem Kontext; selbst der Begriff der Unzucht schillert als Signum einer Welt, deren Bewohner vorgeben, sich im Stand der Unschuld zu befinden; der Geistbegriff als Spermenmetapher, dem Urbild des Ungeistigen, ja Unreinen; die Anspielung auf die paulinische Geistfreiheitsmetaphorik im Gegenbild der Befreiung von sexuellen Fesseln; ja selbst das Bad im Fluß, das nicht erfrischende Abkühlung, sondern Perversion ritueller Reinigungszeremonien signalisieren soll – Phrase für Phrase, ja fast Wort für Wort läßt sich an der kruden Schilderung die Ratio solcherart Dramaturgie als kontrafaktische Grundstruktur begreifen. Sie läßt das ganze Knäuel an dunklen, wirren und widersprüchlich verschlungenen Linien auf einen einzigen gemeinsamen Fluchtpunkt zuordnen: Was immer Pikarden treiben, es läuft auf ein und dasselbe hinaus – auf ‚Teufelswerk‘ (*dábla*), um mit Žižka zu sprechen⁵¹.

⁵¹ In der Diskussion zu dem vorliegenden Beitrag wurde, vor allem von *Howard Kaminsky*, eingewandt, Peter Chelčický habe in seiner um 1424/1425 verfaßten „Replika proti Mikulášu Biskupcovi“ eine Žižka sehr ähnliche Position eingenommen, und Peter Chelčický sei doch ein eher unverdächtig Zeuge. Die einschlägigen Stellen der „Replika“ sind in englischer Übersetzung leicht zugänglich bei *Kaminsky*, Peter Chelčický: *Treatises on Christianity and the Social Order* (Studies in Medieval and Renaissance History 1, 1964) 135 f. Anm. 61. Der tschechische Originaltext ist zu vergleichen bei *Eduard Petrů*, Petr Chelčický, *Drobné spisy* (Praha 1966) 132–210, 217–221, 224–225; die von *Kaminsky* zitierten Stellen finden sich dort 153 f. (= Z. 732 ff.), 156 f. (= Z. 837 ff.), 176 (Z. 1506 ff.), 207 (Z. 2606 ff.). An den genannten Stellen polemisiert Peter Chelčický gegen die von Nikolaus von Pelhřimov und den Taboriten vertretene Lehre vom zeichenhaften Charakter der Eucharistie mit dem Argument, die Vertreibung Christi aus der Hostie führe in der Praxis keineswegs zu einer Lebensführung im Geiste Christi, sondern zu einer Perversion christlichen Lebens – zu Blasphemie, Völlerei und Unzucht. Als historisches Beispiel beruft er sich dabei auf die Pikarden des Jahres 1421 (deren Name dabei freilich nicht fällt), und meint, dergleichen sei auch bei den Gesinnungsgenossen des Nikolaus von Pelhřimov anzutreffen (so explizit 153 f. Z. 728 ff.). In diesem Zusammenhang nennt er Details, die er Žižkas Manifest nicht entnehmen konnte, wie z.B. die Praxis, die Bezeichnung für die Eucharistie, *chléb bělný*, ‚weißes Brot‘, als Zeichen der Aufforderung zur Unzucht zu verwenden. Chelčický scheint also ein von Žižka unabhängiger

III, 2

Auf den Begriff ‚Teufelsdiener‘ habe ich vor einiger Zeit die mittelalterliche Vorstellung vom Ketzer gebracht⁵². Ich will das dort Ausgeführte hier nicht wiederholen, auch nicht in allen Einzelheiten die Verbindung zwischen der allgemein-christlichen Ketzer-Metaphorik und der soeben skizzierten speziell hussiti-

und doch mit ihm übereinstimmender Gewährsmann zu sein. Sein Zeugnis ist in der Tat nicht ganz leicht im Sinne der oben vorgetragenen Deutung zu entkräften. Allzu schwierig ist das aber auch wieder nicht. Die Gründe: Zum einen sagt Chelčický nicht, woher ihm seine Kenntnis über die Pikarden des Jahres 1421 zukam, ob vom Hörensagen oder von eigener Anschauung. Zu dem Zeitpunkt, zu dem er schrieb, war das von Žižkas Manifest geprägte Pikarden-Klischee längst gängige Münze, und es wäre höchst erstaunlich, wenn es nicht inzwischen längst über diese Quellen hinausgehende Wucherungen erhalten hätte. Zum anderen ist gerade das Detail, Heiliges als Zeichen für Unheiliges zu verwenden, verräterisch, wie ich oben zu zeigen suchte. Dergleichen Formen geheimer Zeichensprache als Mittel der Aufforderung zu unzüchtigem Tun sind fester Bestandteil der häretikalen Stereotypenbildung, wie man sie beispielsweise im ‚Geständnis‘ des angeblich freigeistigen Begarden Johann von Brünn antrifft, ein Dokument, dessen Propaganda-Charakter ich andernorts nachzuweisen gesucht habe (Gli eretici davanti al tribunale, in: *La parola all'accusato*, hrsg. von J.-C. Maïre Vigueur und A. Paravicini Bagliani [Palermo 1991] 252–267). Zum dritten schließlich ist Chelčický keineswegs ein unverdächtig Zeuge. Sein Werk ist polemisch, seine Argumente sind tendenziös; sie sollen die gegnerische Position diskreditieren. Es ist ein doppelter Fehlschluß zu meinen, sein Zeugnis belege die kryptische Weiterexistenz der adamitischen Pikarden über das Jahr 1421 hinaus (so *Kaminsky*, a.a.O.). Denn einerseits ist Chelčickýs Argument eher typologisch gemeint als im Sinn einer historisch-personalen Kontinuität der Pikarden-Sekte; im übrigen hätte im gegenteiligen Fall sein Zeugnis keinen höheren Quellenwert als die Fülle der nach 1421 anzutreffenden Pikarden-Bezeichnungen anderer Autoren. Andererseits ist Chelčický gerade bemüht aufzuzeigen, daß Perversion die Konsequenz spiritueller Interpretation des eucharistischen Geschehens wäre, nicht etwa ein Zustand vermeintlich höherer Moral. Er wirft Nikolaus' Anhängern Untreue gegenüber der eigenen Doktrin vor und eben nicht lehrkonformes Verhalten. Die Abirrung vom Prinzip stellt aber das Prinzip selbst nicht eigentlich in Frage. Das hätte mutatis mutandis in Chelčickýs Sicht auch für die Pikarden von 1421 zu gelten. Soviel oder so wenig der Vorwurf adamitischer Praxis Nikolaus von Pelhřimov und seine Getreuen traf, läßt er sich für Martin Húška und seine Pikarden in Anspruch nehmen. Chelčickýs Zeugnis liegt daher entweder als Entwurf einer ketzerisch-satanischen Gegenwelt auf der gleichen Linie wie die Chronik des Lorenz von Brezová und Žižkas Manifest, oder es ist für unseren Zusammenhang unerheblich. Denn nicht daß Einzelne vom Pfad denkbarer Tugend abwichen, ist Kern des Adamiten/Pikarden-Vorwurfs, sondern daß der radikale Chiliasmus der Pikarden als Ganzes ‚Verkehrte Welt‘ gewesen sei, das war und ist die Behauptung, die ich hier ihrem geschichtlich-tatsächlichen Grund nach zu widerlegen trachte.

⁵² A. Patschovsky, Was sind Ketzer? Über den geschichtlichen Ort der Häresien im Mittelalter, in: „... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte“? Mediävistische Notizen zu Umberto Eco's Mönchsroman ‚Der Name der Rose‘, hrsg. von M. Kerner (Darmstadt 1987) 169–190, bes. 172 ff.; Der Ketzer als Teufelsdiener, in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, hrsg. von H. Mordek (Tübingen 1991) 317–334; Freiheit der Ketzer, in: Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert, hrsg. von J. Fried (Vorträge und Forschungen 39, Sigmaringen 1991) 265–286, bes. 282 f. Siehe auch Herbert Grundmann, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung (1927; Nachdruck in: *ders.*, Ausgewählte Aufsätze 1 [Schriften der MGH 25, 1, Stuttgart 1976] 313–327, bes. 322 ff.

schen Pikarden-Metaphorik herstellen. Es genüge ein einziges Beispiel: das Motiv der widernatürlichen Unzucht, d.h. Sodomie in allen Variationen, Promiskuität, Inzest, Kinderschändung! Dergleichen läßt sich im christlichen Orbis von der antignostischen Polemik der Kirchenväter über die ersten abendländischen Ketzler im 11. Jahrhundert und die Katharer des 12. und 13. Jahrhunderts bis ins 14. und 15. Jahrhundert hinein verfolgen, wo das Motiv mit besonderer Vorliebe bei der Frei-Geist-Häresie festgemacht wurde. Wer dergleichen Etikettierung vornahm⁵³,

⁵³ Dasselbe Tableau einer *consuetudo dyabolica* mit Ausschweifungen in nächtlichen Konventikeln insinuiert der Pfarrer von Chvojnov, einem Dorf in Südböhmen unweit Pelhřimov, Magister Johannes, ein konvertierter Jude, in einem um 1410/1411 datierten Brief an den Prager Erzbischof Zbyněk Zajíc von Hasenburg, um ihn zum Einschreiten gegen unbotmäßige Pfarrschäflein zu veranlassen; siehe M. Jana Husi korespondence a dokumenty, hrsg. von Václav Novotný (Sbírka pramenů českého hnutí náboženského ve XIV. a XV. století č. 14, Spisy M. Jana Husi č. 9, Praha 1920) 346–349 Nr. 167, hier 349 Z. 5 ff.: ... *noveritis, quomodo in parochia mea et censualibus hominibus paternitatis vestre consuetudo dyabolica est exorta, quia parochiani mei conventicula nocturnaliter, scilicet coreas nocturnales, quam sepius ad medium noctis et amplius in gravem suam et paternitatis vestre dampnationem multarumque virginum, coniugarum et viduarum destructionem continuant, et multa peccata enormia, que absurdum esset enarrare, ibidem tempore noctis comituntur, consilia in confessionibus et in predicationibus publicis, ut a talibus desistant, minime advertendo. F. Šmahel* wies mich auf diese Stelle hin als Argument für die mögliche Konkretheit des den Pikarden vorgeworfenen Adamitentums. Die Quellenstelle belegt aber zunächst einmal etwas anderes. Betrachtet man nämlich das Schreiben insgesamt, dann wird man rasch gewahr, daß es eine flammende Anklage ist an die Adresse des Erzbischofs. Ihm wird vorgeworfen, daß er Priester im Geiste der Reformen um Hus in ihren Pfarren nicht nur nicht schütze, sondern es sogar zulasse, daß gegen sie gepredigt und die Bevölkerung gegen sie aufgewiegelt werde. In diesem Zusammenhang stehen als vorgebliches Superadditum, in Wirklichkeit als Gipfel der Fehlentwicklung, die zitierten Klagen über sittliche Mißstände, von denen sich bestimmte Pfarrangehörige von Chvojnov partout nicht hätten abbringen lassen und deren Natur an sich und im Blick auf den mangelnden Gehorsam gegen Gott als diabolisch und blasphemisch bezeichnet wird. Wortwahl und Tenor des Schreibens sind alles andere als ein unverdächtiges Zeugnis. Ihr Ziel ist es, den Erzbischof zum Handeln im Sinne der Reformen zu bewegen oder, sollte er sich den Mahnungen verschließen, als amtsunfähig bloßzustellen. Der Vorwurf der Duldung, ja der Begünstigung als zutiefst amoralisch bezeichneter Handlungen ist deswegen als Gradmesser für die inzwischen erreichte Schärfe der innerböhmischen Auseinandersetzung zu werten, aber keineswegs als ein frühes Zeugnis für die Pflege ‚adamitischer‘ Praktiken im südböhmischen Missionsgebiet hussitischer Prediger.

Doch sieht man einmal von der das Schreiben beherrschenden anti-erzbischöflichen Tendenz ab: Was immer dem Pfarrer von Chvojnov konkret vor Augen stand, wird man hinsichtlich seiner moralischen Maßstäbe ein zelotisches Element in Rechnung zu stellen haben und bei seinen Pfarrschäflein ein sittliches Bewußtsein, das sich davon merklich unterschied. Wenn hier nicht überhaupt nur sittliche Lockerheiten eines quasi phäakischen vorhussitischen Böhmen gebrandmarkt werden sollten, wie sie uns z.B. im *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem factae*, ed. *Ivan Hlaváček und Zdeňka Hledíková* (Praha 1973) in reicher Zahl begegnen, dann sicherlich nicht solche Handlungen, deren Ausführende Spiritualität im Munde führten und Karnalität der wüsten Sorte praktizierten. Am einfachsten läßt sich die Stelle wohl als Ausweis der typischen Verbindung von reformerischem Eiferertum und bedenkenloser Wortwahl in der Polemik gegenüber Gegnern werten. Insofern ließe sich ein Zusammenhang mit Žižkas Pikarden-Manifest herstellen. Aber dies wäre nur ein Zusammenhang im Bereich der Metaphorik, nicht der Wirklichkeit.

dem ging es nicht um Abschilderung kontingenter historischer Wirklichkeiten, sondern um Charakterisierung anthropologischer Wesenheiten, für den wurde selbst die Realie nicht anders als die Fiktion zur reinen Chiffre in einer Welt, deren Referenzgrund ontologisch ihre Sinnbestimmtheit war, nicht ihr Sosein.

III, 3

Für das adamtische Pikardentum bedeutet diese Feststellung als geschichtliche Tatsache im Sinne der geschichtswissenschaftlichen Hypothesenbildung, daß bei dem Entwurf seines Bildes nicht die historische Wirklichkeit, sondern die diffamatorische Phantasie Pate stand. Was war der Grund? Der Zugang zur Beantwortung dieser Frage läßt sich am leichtesten auf dem Wege der Beschäftigung mit dem dritten Begründungsschritt für meine Deutung des Pikardismus finden: dem Versuch, das Ketzerklischee des Pikardentums in ein umfassenderes handlungs- und geschichtstheoretisches Modell einzuordnen.

Ich muß gestehen, daß ich mich bei diesem Versuch immer noch am Anfang meiner Überlegungen befinde. Immerhin, ein paar Aussagen lassen sich treffen! Jedenfalls lassen sich die Bedingungen formulieren, die ein solches Modell zu erfüllen hätte. Es müßte erkennen lassen, wann und in welcher Form Regelmäßigkeit bei Ausgrenzungsprozessen innerhalb sozialer Gruppen konstatiert werden kann. Konkret hätte es Antwort zu geben auf die Frage, aufgrund welcher Voraussetzungen Mitglieder einer Gruppe andere Mitglieder derselben – notabene: der eigenen! – Gruppe verteufeln und umbringen. Oder umgekehrt gefragt: Welche Folgerungen sich für die äußere und innere Befindlichkeit einer Sozialgemeinschaft ergeben und wie die Art der Störung zu definieren und zu qualifizieren sei – nach Tiefe, Umfang und Gewicht –, aufgrund deren zur Begründung einer Aus- und Abgrenzung der Teufelsdienervorwurf in all seinen abgeschmackten Einzelheiten bemüht wird und die als einziges Mittel der Konfliktlösung nur noch das Umbringen des innersozialen Gegners zuzulassen scheint.

Bei der Suche nach einem passenden geschichtstheoretischen Modell wäre von Folgendem auszugehen:

Die Anwendung der brutalen, exzeßhaften Gewalt als solcher wäre bei der Modellbildung eine vernachlässigenswerte Größe. Die Lektüre der Chronik des Lorenz von Březová zeigt nach Ausbruch der hussitischen Revolution mit König Wenzels Tod auf allen Seiten ein solches Ausmaß an Greuelbereitschaft, daß die Tatsache der Massakrierung eines Gegners allein keiner besonderen Deutung bedarf. Erklärungsbedürftig ist nicht die Greueltat selbst, sondern ihre Begründung, und zwar die Tatsache der Begründung selbst wie deren Inhalt und Form.

Um es auf den Punkt zu bringen: Hätte sich Žižka bei der Liquidierung des Pikarden-Flügels ebenso wohlgefühlt wie bei seinen diversen anderen Blutbädern, sein Manifest wäre nie geschrieben worden. Es wurde verfaßt, weil Erklärungsbedarf bestand. Worin und wem gegenüber? Nun, zunächst einmal sicherlich den Prager Adressaten des Briefes gegenüber. Das Schreiben hat hier die Funktion der

Vollzugsmeldung und signalisiert den Abschluß des innertaboritischen Klärungsprozesses in einem den Prager Autoritäten erwünschten Sinn. Als Verlautbarung des maßgebenden, aber keineswegs unumstrittenen Führers der Taboriten an sich hat es den Charakter der Rechtfertigung und zugleich der Mahnung, zumal gegenüber den eigenen Leuten und Sympathisanten: Es sollte jedem Zweifel an der Berechtigung der drakonischen Maßnahmen und an der Entschlossenheit zu ihrer gnadenlosen Anwendung den Boden entziehen⁵⁴.

Solche Zweifel müssen den Zeitgenossen zwangsläufig gekommen sein, nicht nur bei der Lektüre der Chronik des Lorenz von Březová. Es fällt nämlich auf, daß der Vorwurf des eigentlichen Pikardismus in der Regel nur auf das eucharistische Element bezogen wurde, so etwa im Hinblick auf Sigmund von Řepany, auf die pikardischen Exulanten selbst, später dann in Bezug auf Johannes von Seelau, insbesondere aber auch bei Martin Húška, dem niemand jemals moralische Exzesse nachgesagt hat⁵⁵. Wenn aber die sittliche Integrität des Wortführers der taboritischen Pikarden so turmhoch über jeden Zweifel erhaben war, daß nicht der Schatten eines Verdachtes auf ihn fiel; wenn zudem Žižka und die Prager die Schmutzarbeit seiner physischen Vernichtung dem Erzbischof überließen, weil sie Unruhen in Prag befürchteten, hätte man ihn dort – wie man erwog – offen auf dem Altstädter Markt hingerichtet: – dann dürfte es in der Tat schwer gewesen sein, den eigenen Leuten zu erklären, warum man Húškas Anhang, von dem man sich zunächst ja nur separiert hatte, auch physisch vernichten mußte.

⁵⁴ Rechtfertigungs- und Warnungsfunktion des Schreibens liegen um so näher, je mehr man ins Kalkül zieht, daß Žižka eine sowohl Prag wie Tabor gegenüber weitgehend eigenständige Politik betrieb, sein Manifest also keineswegs eine offizielle Verlautbarung der gesamten damaligen Taborer Führungsspitze darstellen muß; zu Žižkas Konflikten mit Tabor vgl. *Kaminský*, *History*, 450 f., 466.; *Šmahel*, *Husitská revoluce* 3, 75 f., 115 f., 133, 140.

⁵⁵ Man könnte so etwas allenfalls aus den Worten Peter Chelčickýs herauslesen, wenn er Martins Vorstellung von der Feier des Abendmahls am Gründonnerstag mit den Worten beschreibt (*Replika proti Mikuláši Biskupcovi* c. 22 [wie Anm. 51] 173 f. Z. 1431 ff.): *A ještě více ukazuje řádu při večeři páně, aby křesťané, scházejíce se v svátek a popracující v slovu božiem, aby pro naučení lásky spolu ku potřebě pojedli a jako hody měli* („Und obendrein verkündet er als Ritus für das Mahl des Herrn, daß die Christen sich am heiligen Tag versammelten und im Worte Gottes sich betätigten, daß sie zur Erlernung der Liebe gemeinschaftlich nach Bedarf speisten und es wie bei einem Festmahl hätten.“). Vgl. zu dieser Stelle und ihrem Kontext *Kaminský*, *History*, 424 f. Daß solche Liebesmahle zu Sexspielen führen konnten, ist Kaminskys Meinung, und er könnte sich dabei durchaus auf Peter Chelčický stützen, denn der endet den Abschnitt über die Lehren Martin Húškas mit der grimmigen Bemerkung, man wisse nur zu gut, daß diese Dinge vom Teufel seien, zur Täuschung vieler Menschen (... *vědoměl jest, že takové věci z ďábla sú na oklamanie mnohých lidí*). Mit dieser Bemerkung scheint Peter Chelčický die Urheberschaft am vermeintlich adamitischen Pikardentum Martin Húška in die Schuhe schieben zu wollen. Auch sein oft zitierter Húška-Ausspruch, *když by vždy měli tak křesťané trpěti, já bych nechtěl sluha boží býti* („wenn Christen immer so zu leiden hätten, wollte ich kein Knecht Gottes sein“), insinuiert, im Kontext gelesen (*Ale Martinek nebyl jest sprostný a trpěti pro Krista dobrou vůli ovšem jest nemienil ...* „Aber Martinek wollte nicht freiwillig verachtet sein und leiden für Christus und sich selbst natürlich nicht ändern“), ein leichtes Leben als letztes Ziel von Martin Húškas Lehre; „Replika“ 178 f. Z. 1597 f. und 1601 f.; *Kaminský*, *History*, 400. Über solch indirektes Haftbarmachen hinaus geht aber auch Peter Chelčickýs Kritik nicht.

Žižkas Manifest ist als Dokument der Propaganda ein Meisterwerk, nach der Art zu urteilen, wie es dieser Schwierigkeit begegnet. Sein Kernpunkt ist, wie ausgeführt, das Horrorszenarium adamitischer Lebenspraxis gemäß ‚ihrem Gesetz‘ der Unzucht. Im Kontext dieser Stelle findet sich kein Sterbenswörtlein über Martin Húska. Er figuriert aber an anderem Ort: Gleich am Beginn, ganz korrekt im Kontext seiner eucharistischen Lehre. Dadurch nun, daß die Pikarden-Häresie als Ganzes dargeboten wird, ergibt sich ein innerer Zusammenhang zwischen Húska und dessen Eucharistie-Lehre mit dem adamitischen Antinomismus; auch die anderen Symbolgestalten dieser Richtung, Petrus Kániš und Sigmund von Řepany, werden kunstvoll in das Gespinnst des Nežárka-Adamitentums eingewoben: Das Manifest suggeriert, daß das alles eins ist, daß das, was mit eucharistischer Frevelei begann, natürlicherweise im moralischen Abgrund endete, oder umgekehrt, gemäß dem Herren-Wort gefolgt: „An ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen!“, daß von Grund auf übel sein muß, was solche Resultate im Gefolge hat.

Demgemäß hätte der Adamiten-Vorwurf die Funktion gehabt, das Argument der eucharistischen Abirrung als Verfolgungsgrund weiter zu untermauern, weil dieses allein in den Augen der hussitischen, in Sonderheit der taboritischen Öffentlichkeit eine Liquidierung der Anhänger dieser Lehre nicht gerechtfertigt hätte. Diese Annahme läßt sich mit der Beobachtung stützen, daß die gemeintaboritische chiliastische Lebenspraxis in ihrer auf dem Prager Disput vom 10. Dezember 1420 zutage getretenen Einstellung zu Gewalt und zur liturgischen Handhabung der eucharistischen Handlung sich in nahezu nichts von dem unterschied, was als pikardische Häresie Martin Húska und seinen Gesinnungsgenossen von den Pragern wie von Žižka und seinen Leuten zur Last gelegt wurde. Drastische Folgerungen aus einer konsequenten Spiritualisierung des eucharistischen Geschehens wie generell aus der Abkehr von äußeren Frömmigkeitsformen waren ja längst vor dem innertaboritischen Bruch schon gezogen worden: Laikale Gewandung der Vollziehenden, Indifferenz bezüglich der Opfermaterie, Leugnung der Transsubstantiation, Verweigerung kniefälliger Verehrung der Hostie, als sei das Götzendienst. Immerhin, auf die Realpräsenz Christi in der Hostie hatte man noch nicht verzichtet! Sie wurde auf einer Stange den Taboritenheeren wie weiland Konstantin das Labarum vorangetragen. In ihrem Zeichen siegten sie am Vítkov und anderswo. So die Chronistenberichte, so die Žižka-Ikonographie. Martin Húska aber ging einen Schritt weiter – und damit offensichtlich zu weit: Für ihn war Christus in der Hostie überhaupt nicht mehr präsent.

Was war daran so aufregend, könnte man fragen, in solchem Maße noch dazu, daß man so etwas innertaboritisch nicht mehr ertrug? Schon wer Lorenz von Březová liest – ein gemäßigter Utraquist, bei Gott kein Taborit! –, kann es nachvollziehen. Er läßt seine Chronik mit dem Stiftungsakt des Hussitismus beginnen. Das ist nicht etwa Hussens Märtyrertod in Konstanz, sondern das ist die Einführung des Laienkelchs durch Jakobell von Mies. Wie ein roter Faden ziehen sich durch seine Chronik die Zeichen der Einschätzung eucharistischer Frömmigkeit als des für das gesamte Hussitentum konstitutiven Elements. Wer an der Eucharistie rüttelte, rüttelte an den Grundfesten des Hussitismus. Das taten die Taboriten

bereits mit ihrer Nichtachtung äußerer Formen bei der Spendung des Altarsakraments, und Martin Húška mit seinen Pikarden setzte dem quasi mit der Vertreibung Christi aus der Eucharistie in Lorenz' Sicht die Krone auf.

Die zentrale Bedeutung der Eucharistie als Symbol des hussitischen Weges zu einer neuen Kirche kann also gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Das erklärt aber noch nicht, weshalb Žižka am Ende die Notbremse zog, denn seine Taboriten standen auch nach dem Bruch in der liturgischen Form der eucharistischen Feier den verfeimten Pikarden näher als den Prager Utraquisten. Der Grund könnte in dem über die eucharistische Handlung als solche hinausweisenden Symbolwert der Eucharistie für den Hussitismus als Gesamterscheinung liegen: Wollte man eine sinnfällige Grenze markieren, die zu überschreiten man bei allem Weltveränderungswillen nicht bereit war, so bot sich dafür im Hussitismus die Eucharistie als das ideale Symbol an. Jan Příbram, einer der intellektuellen Gegner des taboritischen Chiliasmus, drückt die Tendenz zur grenzüberschreitenden und damit intolerablen Radikalität der taboritischen Chiliasten ungefähr so aus, daß, wer sich auf Húškas und seiner Gesinnungsgenossen Weg begäbe, sein Christentum gleich ganz aufgeben könne⁵⁶. Eine solche Einschätzung würde Žižkas Handeln erklären: Die innerhussitische Reformdynamik hatte eine Geschwindigkeit entwickelt und die Ziele der Veränderung hatten ein derart schwindelerregendes Ausmaß angenommen, daß die Akteure schlicht Angst vor der eigenen Courage bekamen.

Man muß sich nur einmal klarmachen, was es heißt, daß eine Bewegung sich bezüglich ihres wichtigsten Identifikationssymbols binnen eines einzigen Jahres von einer transsubstantialen Eucharistie-Auffassung zu einer rein spirituellen durchrang. Das ergibt sich zwar mit zwingender Logik aus dem ekklesiologischen Ansatz, alles als nicht heilsnotwendig, und folglich als überflüssig zur Disposition zu stellen, was die Kirche damals seit 1000 oder 1400 Jahren an Traditionen aufgebaut hatte. Aber der Horizont des Veränderungsfähigen weitete sich in geradezu atemberaubender Dynamik doch in einer Weise, daß die Beteiligten sich ernsthaft fragen mußten, was nach den Reformexzessen an Reformiertem denn noch übrig geblieben wäre. Eine Kirche ohne Christus kann schließlich nicht das Endziel einer Kirchenreform sein.

Genau darauf aber lief das chiliastische Programm von Anfang an hinaus, auch wenn das seine geistigen Konstrukteure weder beabsichtigten noch wahrhaben wollten. Dieser Vorwurf war schon gegenüber den geistigen Vätern des taboritischen Chiliasmus erhoben worden, die, wie bemerkt, keineswegs im Bereich der Frei-Geist-Häresie zu suchen sind, sondern vielmehr im Traditionsstrom der von Joachim von Fiore ausgehenden eschatologischen Vorstellungswelt⁵⁷. Jean de

⁵⁶ Jan Příbram, *Contra articulos Picardorum*, Hs. Wien, cvp 4749 fol. 79r, zitiert bei Kaminsky, *History*, 350.

⁵⁷ Vgl. Patschovsky, (wie Anm. 34). Zur älteren Diskussion über den möglichen Einfluß Joachims vgl. Kaminsky, *History*, 351f., der indessen zu Unrecht eine direkte Verbindung zwischen der joachitischen und der freigeistigen Tradition herstellt, sowie Šmahel, *Husitská revoluce* 2, 13 und 133 mit Anm. 16 und 417.

Roquetaillade, der erste genuine Chiliast des späten Mittelalters, für den der Begriff der ‚reparatio‘ des paradiesischen Gottesreiches genau wie bei den Taboriten die zentrale Kategorie bildete, könnte der direkte Vermittler gewesen sein, denn man hat ihn in Böhmen gekannt⁵⁸. Wenn aber die Liquidierung Martin Húska und seiner Pikarden den Punkt markiert, wo die Dynamik der hussitischen Bewegung sich zu überschlagen drohte, dann bezeichnet der innertaboritische Bruch zwischen Žižka und Nikolaus von Pelhřimov auf der einen, Martin Húska und seinen Pikarden auf der anderen Seite exakt den Punkt, wo der Hussitismus aufhörte, eine revolutionäre Bewegung zu sein⁵⁹. Das ist wirklich der hussitische Thermidor, ungeachtet der ja durchaus namhaften Veränderungen, die der Hussitismus auch noch nach 1421 in Böhmen bewirkte⁶⁰.

Mit dieser Interpretation der Ursachen des innertaboritischen Konflikts, der in der physischen, moralischen und geistigen Vernichtung des Pikarden-Flügels gipfelte, ist der Weg bereitet, um die am Eingang dieses Abschnitts gestellte Frage abschließend wieder aufzugreifen: Läßt sich der Pikarden-Fall in einen größeren Rahmen einordnen, weist er Elemente auf, die ihn geschichtstheoretisch modellhaft interpretieren, die ihn also bei aller historischen Individualität als Typus er-

⁵⁸ Dazu eingehend *R. Lerner*, „Popular Justice“: Rupescissa in Hussite Bohemia in: *Eschatologie und Hussitismus* (wie oben Anm. 44), 39–52.

⁵⁹ Um Mißverständnisse über den hier gebrauchten Revolutionsbegriff zu vermeiden: Ich meine damit ganz einfach Revolution als Prozeß, als dynamischer, vorwärts gerichteter Vorgang in Opposition zu jedweder Form von rückwärts gewandter Statik, der eine gegebene Ordnung, gleichgültig welcher Art, allein deswegen, weil sie besteht, solange verändert, bis sich kein Stein von ihr mehr auf dem anderen befindet. Kommt dieser Prozeß eines zunehmend radikaleren Infragestellens von Gegebenheiten zum Stillstand, überbietet sie sich nicht mehr selbst, dann hört eine Bewegung auf, revolutionär zu sein, welche Veränderungen auch immer sie noch im Gefolge haben mag: es werden stets nur Varianten des bereits Erreichten sein, eine Umkehrung der Verhältnisse vielleicht, aber keine Zertrümmerung der Strukturen. So betrachtet, sind Revolutionen, geschichtlich gesehen, immer auf halber Strecke stehen geblieben. Der Hussitismus markiert insofern im neuzeitlichen Europa auch in seinem Versagen als revolutionäre Bewegung das erste Glied einer illustren Kette.

⁶⁰ Diese Veränderungen, die den Hussitismus als Gesamtbewegung betreffen, stehen im Mittelpunkt der Ausführungen von *F. Šmahel*, *La révolution hussite, une anomalie historique* (Paris 1985). Das Gesellschaftsmodell Tabors ist Gegenstand der Reflexionen über das Revolutionäre am Hussitismus bei *Kaminsky*, *History*, 481 ff. Tabor verlor zwar seine Stoßkraft erst in Lipany 1434, um dann von Georg von Podiebrad gänzlich seines revolutionären Erbes beraubt zu werden. Dieses Erbe selbst aber ist vor dem Februar 1421 grundgelegt worden; die Zeit danach, nach Ausgrenzung und Liquidierung des Pikardenflügels, war eine Zeit der Konsolidierung und der Ausgestaltung des Erreichten; sie hat Tabor um keine revolutionär zu nennenden Elemente mehr bereichert. – Näher in eine Diskussion um den Revolutionsbegriff bezüglich des Hussitismus einzutreten, ist hier nicht der Ort. Es sei jedoch vermerkt, daß sich mein Begriff von Revolution auch nicht mit *Ferdinand Seibts* Konzept von Revolution im allgemeinen und der hussitischen Revolution als einer vornehmlich „ständischen Revolution“ im besonderen deckt, wie er es zuerst 1962 („Die Hussitenzeit als Kulturepoche“, am bequemsten zugänglich in: *ders.*, *Hussitenstudien* [München 1987] 27–59 (bes. 39 ff.) und am umfassendsten in seinem Buch „Revolution in Europa“ (München 1984) zum Ausdruck brachte), zuletzt in Auseinandersetzung mit *Šmahels* Entwurf von 1985 in: *Husitství – reformation – renaissance*. *Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela* 1 (Praha 1994) 275–285.

kennen und ihn im Kontext gleichartiger Erscheinungen in seiner zeitlichen und räumlichen Besonderheit erst wirklich einschätzen lassen?

Ich sehe vorderhand nur ein Modell, das da in Frage kommen könnte: Das ist die Konspirationstheorie⁶¹. Sie ist insofern anwendbar, als sie in ihrem Grund die Angst vor existentieller Entwurzelung voraussetzt und als die intellektuelle Artikulationsbasis dieser Angst sich exakt desselben Metaphern-Arsenals bedient wie die Anti-Pikarden-Polemik: ‚Widernatürliche‘ Amoralität, Blutsäufertum, Teufelsdienst. Als mittelalterliche Beispiele für die sündenbockartigen Opfer solcher Verfolgungsängste lassen sich Ketzer allgemein und die Templer im besonderen namhaft machen, die ritualmörderischen Juden und die giftmischen-den Hexen, aber auch die sich verschwörenden Gilden. Das Mittelalter tradierte, transformierte und prolongierte mit den Klischees des kollektiven Menschenfeinds bekanntlich nur, was ihm die Antike an dergleichen Stoffen hinterlassen hatte⁶². Insoweit lassen sich also Grundmuster kollektiver Imagination bei der Identifizierung eines die eigene und die Gruppenexistenz substantiell bedrohenden Feindes im Konspirationsmodell bei der Pikarden-Polemik wiederfinden.

Die Grundfrage jener Gruppen, die Verschwörungen wittern, hat Dieter Groh aperçuhaft mit den Worten formuliert⁶³: „Why do bad things happen to good people?“ Vorausgesetzt wird also ein Zustand grundlegender Verunsicherung aufgrund eingetretener Katastrophen; negative Erfahrungen der Vergangenheit lassen die Zukunft in trübem Licht erscheinen. Nun kann den so eminent erfolgreichen Taboriten die eigene reale Existenz zu dem Zeitpunkt, als sie sich ihres pikardischen Flügels entledigten, nicht jene diffuse Angst bereitet haben, die sie Verschwörung wittern und nach Sündenböcken für einen Zustand vermeintlicher Hoffnungslosigkeit hätte Ausschau halten lassen. Eine an die Substanz gehende Zukunftsangst kann dennoch, wie ich zu zeigen versuchte, vorhanden gewesen sein und das politische Handeln bestimmt haben. Das Konspirationsmodell ließe sich also tatsächlich in seinen Grundzügen auf unseren Fall anwenden.

⁶¹ Für die folgenden Ausführungen habe ich mich weitgehend leiten lassen von *Dieter Groh*, Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people?, in: *ders.*, Anthropologische Dimensionen der Geschichte (Frankfurt/M. 1992) 267–304 [engl. Fassung in: *Changing Conceptions of Conspiracy*, ed. by *C.F. Graumann-Moscovici* (New York u.a. 1987) 1–37; der Sammelband enthält weitere Artikel, deren Lektüre in unserem Zusammenhang von Nutzen ist; ich hebe hervor: *Serge Moscovici*, The Conspiracy Mentality, 151–169; *Carl F. Graumann*, Conspiracy: History and Social Psychology – A Synopsis, 245–251.]. Siehe auch *Norman Cohn*, Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt (London 1975). So inspirierend all diese Arbeiten sind, ist eine umfassende Darstellung der geschichtlichen Erscheinungsformen und eine systematische Untersuchung der Bedingungsmöglichkeiten des Konspirationskonzepts ein Desiderat.

⁶² Vgl. die Nachweise bei *Patschovsky*, Der Ketzer als Teufelsdiener (wie Anm. 52).

⁶³ Siehe Anm. 61.

IV.

Das Fazit unserer Ausführungen kann kurz sein: Der antinomistischen Beimischungen entkleidet, zeigt das sogenannte taboritische Pikardentum sein wahres Gesicht in einem spiritualistischen Chiliasmus mit zunehmend radikalen Zügen, der nichts Materielles mehr als Gefäß des Göttlich-Spirituellen gelten ließ, für den die sichtbare Welt immer mehr zum bloßen Zeichen wurde. Wohin solches Denken am Ende geführt hätte, ist nicht auszumachen, denn dazu wurden die ‚Pikarden‘ zu früh umgebracht. In der Spannung zwischen materialer Welt und gottdurchpulstem Geist waren antike Manichäer und mittelalterliche Katharer zu einer radikalen Negierung der materialen Welt gelangt; gewisse Züge der eucharistischen Praxis des chiliastischen Taboritentums legen eine mögliche Entwicklung in dieser Richtung nahe. Doch auch eine Alternative erscheint denkbar: Irgendwann wäre Martin Húska auf seinem Spiritualisierungswege wohl auch die innere Unvereinbarkeit spiritueller Existenz mit menschenmordendem Aktionismus aufgegangen, und als Konsequenz aus dieser Einsicht hätte ein Pietismus erwachsen können, wie ihn Peter Chelčický und die böhmische Brüderunität praktizierten.

Die hussitische Revolution hätte also durchaus auch im Rückzug in die radikale Innerlichkeit enden können, mit Verwandtschaft mehr zur *Devotio moderna* als zur Hau-drauf-Mentalität von Žižkas Taboritenscharen. Der taboritische Chiliasmus in seiner extremen Ausprägung weist daher in sehr viel größerem Maße praktische Verwirklichungsmöglichkeiten auf, als es bei Bemessung der historischen Verwirklichungschance die Fixierung der Forschung auf den angestrebten, außerhalb des Menschenmöglichen liegenden Endzustand des paradiesischen Friedensreiches für möglich hielt. Man muß Martin Húskas chiliastisches Modell nur wörtlich nehmen: Er sah sich in der Phase der ‚*consummatio saeculi*‘ und nannte dies einen Transformationsprozeß, den die Welt, aber natürlich vor allem jeder Mensch in seiner individuellen Lebensweise, zu durchlaufen hätte. Das wäre der Intention nach ein Weg zu einem Zustand höherer Geistigkeit gewesen; ein sehr anspruchsvolles, aber in bestimmtem Umfang doch erreichbares Ziel, wenn auch auf höchst turbulente Weise angesteuert. Aber Hus wußte auf seinem Weg zur wahren Kirche auch nicht, was aus seinem Auftritt in Konstanz einmal alles werden würde. Ich finde, der von keinem anderen Wunsch als Hus beseelte Martin Húska verdiente in Raudnitz seinen Hussenstein.