

vidual participation.“ „abgehen“ heißt nicht „entstehen“, sondern „verschwinden, aufhören“ (Schweizerisches Idiotikon, Bd. II, Sp. 9). Übersetzungsvorschlag: „Thereby the mass, the individual meal, would be discontinued.“

Zeile 124: „gemitet“ wird (wie bei Williams) übersetzt mit „mediated [by a priest]“. Nach dem Schweizerischen Idiotikon, Bd. IV, Sp. 564, heißt „mitlen“ auch „halbieren, teilen“. Im Satzkontext ist dann zu lesen: „ungeändert und -geteilt“, d. h. ohne Veränderung und Kompromiß.

Zeile 165: „hinderstellig“ wird mit „inferior“ übersetzt (Williams: „insidious“). Es sollte „beschwerlich, hinderlich“ heißen.

Zeile 219: „gschichten“ ist enger zu verstehen als nur als „historical accounts“. Es ist die Verdeutschung von „acta“ und heißt so viel wie „Apostelgeschichte“.

Die Beispiele zeigen, wie not eine immer neue Überprüfung der Bedeutung eines Textes tut. Die Grundlage dafür aber ist die Zuverlässigkeit des Textes selber. Durch die Faksimile-Wiedergabe hat Wenger die Voraussetzung dafür geschaffen.

1 Geschichte des Münsterischen Aufruhrs II, 1860, S. 240—249; danach auch die Wiedergabe durch Christian Neff in: Gedenk-Schrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, 1925, S. 89—102.

Heinold Fast

Jarold Knox Zeman: The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526—1628. A Study of Origins and Contacts. The Hague, Paris (Mouton) 1969, 408 S., Ln. hfl. 70,—.

Mähren war das beliebteste Ketzerasyl des 16. Jahrhunderts. Viele freikirchliche Gemeinschaften fanden dort Unterschlupf: Infolgedessen kreuzten sich in diesem Zufluchtsland der Verfolgten im Zeitalter der Reformation freikirchlich-radikale Ideen und Einflüsse der verschiedensten Art. Nonkonformisten aus zahlreichen Ländern trafen im Marchland zusammen¹. So war Mähren auch das Begegnungsfeld zwischen Böhmischem Brüdern tschechischer und deutscher Nationalität auf der einen Seite und Täuferexulanten aus dem ober- und mitteldeutschen Sprachraum auf der anderen: Zwei in Parteien und Gruppen gespaltene Dissentergemeinschaften, die sich beide als christliche Bruderschaften verstanden, haben über 100 Jahre, vom Beginn der Habsburgerherrschaft bis zum Dreißigjährigen Krieg, auf mährischem Boden nebeneinander gelebt.

Die politische Voraussetzung für die bedeutsame Stellung Mährens als Ketzerdomizil war das Autonomiestreben des mährischen Landadels, das sich sowohl gegen den Prager Zentralismus utraquistischer oder katholischer Prägung wie seit 1526 vor allem gegen den Wiener katholisch-habsburgischen Zentralismus richtete: Seit dem gleichen Jahr 1526, da der Habsburger Ferdinand I. König von Böhmen und damit auch Markgraf von Mähren wurde — während in Prag ein auf die gemäßigte Reformation orientierter lutheranisierender Utraquismus den Ton angab —, fanden radikale Flüchtlinge aus Deutschland, Italien, Polen u. a. auf Besitzungen mährischer Adliger Aufnahme und Schutz². Mährische Edelleute regten auch Religionsgespräche zwischen Vertretern verschiedener radikaler Richtungen an, darunter zwischen Böhmischem Brüdern und Täufern (vgl. S. 220—223, 238).

Die Kontakte zwischen Böhmischem Brüdern und Täufern, heißt es im Vorwort des Yale Hussiten- und Reformationshistorikers Jaroslav Pelikán zu vorliegendem Werk, waren Berührungen zweier „radikaler Bewegungen“ und stellen eine wichtige „Verbindung zwischen Hussitenbewegung und radikaler Reformation“ dar (S. 5 f.). Das Buch, in dem diese interkonfessionellen und übernationalen Beziehungen untersucht werden, ist schon äußerlich ein internationales: Die Zürcher deutsche Dissertation eines seit längerem in Kanada wirkenden tschechischen Baptisten wurde von ihm zu einem englischen Buch umgearbeitet, das ein in den Vereinigten Staaten tätiger Historiker mit einem Vorwort versah und ein niederländischer Verlag im Haag und in Paris herausbrachte.

Jarold K. Zeman, baptistischer Geistlicher und Professor für Kirchengeschichte in Neuschottland, sieht in der Brüderunität einen gewaltlosen Zweig des revolutionären Hussitentums, der „hussitischen Reformation und Revolution“ (45, 394). Er wertet, im Anschluß an A. Molnár, Hromádka u. a., die hussitische revolutionäre Bewegung als „erste Reformation“ oder „tschechische Reformation“ (39 ff., 250, 269 u. a.) und neigt dazu, diese „erste Reformation“ in ekklesiologischer Hinsicht (demokratische Freikirche) und in sozialer über die „klassische“ oder „zweite Reformation“ Luthers, Melanchthons, Butzers und Calvins zu stellen (42 f.). Die Darstellung der Unität fußt auf Bartoš, Peter Brock, Hrejsa, Amadeus Molnár, Joseph Th. Müller, Odložilík, Erhard Peschke, Říčan.

Die Täuferbewegung ist für Z. ein Teil der „Radikalen Reformation“. Zum Unterschied von der verbreiteten Deutung des Täuferturns als Ethizismus, Werkheiligkeit oder Nachfolge Jesu glaubt der baptistische Theologe bei den Täufern ein Gleichgewicht zwischen Lehre und Leben, zwischen Dogma und Ethos zu erkennen, das sie dem neueren Baptismus nähert (36). Für die eingehende Kenntnis der Täuferbewegung, in deren Quellen Z. weniger tief eingedrungen ist als in die der Unität, stützt er sich auf seinen Doktorvater Fritz Blanke, auf Heinold Fast, Hans J. Hillerbrand, Littell u. a., in bezug auf die Täufer Mährens vor allem auf Robert Friedmann, Hrubý und Loserth.

Der tschechisch-kanadische Kirchenhistoriker betont die religiöse „Verwandschaft zwischen Täufern und Böhmischem Brüdern“ (26, 47). Unität und Täufer stimmten

in einem sittlichen Rigorismus überein, der sich auf urchristlich-apostolische Maximen berief. Ihnen war die rückhaltlose Verneinung der bestehenden Gesellschaftsordnung gemeinsam, ein gewaltloser Radikalismus. Beide waren Kirchen unter dem Kreuz. Analoge Frontstellung gegen die herrschenden Verhältnisse und Bedrängnis durch die gleichen Feinde ließen sie zueinander finden. So kam es zu wiederholten Einigungsbemühungen, die bis zu Verschmelzungsversuchen gingen. Günstige Ansatzpunkte für eine Union zwischen Teilen beider Bewegungen boten „die Radikalisierung der kleineren Partei in Richtung auf das Täufertum“, d. h. der seit 1501 bezeugte Antipädobaptismus (Forderung nach der Erwachsenentaufe) bei der strengerer Minderheit der Böhmisches Brüder (30, 212), und die Neigung von Minoritäten unter den Täuferexulanten, sich von der Majorität definitiv zu trennen.

Die Initiative zu Kontaktgesprächen ging meist von Täufnern aus. Das hatte mehrere Gründe: Als junge Gemeinschaft waren die Täufer von missionarischem Eifer erfüllt. Als entwurzelte Landfremde suchten sie Anlehnung an glaubensverwandte Einheimische. Die in Einzelwirtschaft und Privateigentum lebenden nichthutterischen Täufer wünschten außerdem Rückhalt bei Gleichgesinnten gegen das Übergewicht der Hutterer mit ihrer Gütergemeinschaft.

Der erste führende Täufer, der sich nach Mähren wandte und dort mit der Brüderunität konfrontiert wurde, war Hubmaier (122 ff.). Sein Auftreten in Mähren zeigt, daß es nicht ganz treffend ist, die gemäßigte Reformation als „obrigkeitliche Reformation“, „Obrigkeitsreformation“ (Magisterial R.) zu bezeichnen — wie Z. dies im Anschluß an G. H. Williams tut —, um sie von der radikalen Reformation zu unterscheiden (32 f., 38, 387). Erstrebte Hubmaier doch — gleich manchen anderen Radikalen, darunter Müntzer — zeitweise eine radikale Reformation im Bund mit einer Obrigkeit (den Nikolsburger Liechtensteins, wie zuvor schon mit dem Rat von Waldshut).

Die im Jahr von Hubmaiers Märtyrertod 1528 einsetzenden Religionsgespräche zwischen Böhmisches Brüdern und Täufnern, der Hauptgegenstand des Buches, nehmen infolge der dürftigen Überlieferung nur 46 der 408 Seiten ein, ein Neuntel des Ganzen (213—241, 248—262, 346—349). Das übrige ist umrahmender Text. Die Einigungsverhandlungen von 1528 bildeten bereits den Höhepunkt der Begegnung. Sie waren einer der zahlreichen Versuche, die zersplitterten Kräfte der Radikalen zusammenzuschließen. Die Sprecher der Täufer in den Gesprächen von 1528 vertraten indes nicht die Gesamtheit des Täuferexulanten, auch nicht dessen Hauptrichtung, sondern kleinere Gruppen spiritueller Täufer (Anhänger Entfelders oder Ascherhams). Die angestrebte Fusion kam nicht zustande. Die Verhandlungen scheiterten, wie so viele Religionsgespräche der Reformationszeit, an doktrinärrer Starrheit, an mangelnder Kompromißbereitschaft auf beiden Seiten. Ausschlaggebend war wohl die Weigerung der Böhmisches Brüder, die Spättaufe als obligatorisch anzuerkennen.

Die Standpunkte versteiften sich weiter, als 1534 die Böhmisches Brüder, um sich von den Münsterischen Radikalen zu distanzieren, die Wiedertaufe der Konver-

titen abschafften³. Damit wurde ein äußeres Band zu den Täufern zerschnitten. Die Unität entwickelte sich in dieser Zeit immer mehr zur gemäßigten Reformation hin — bis 1546 zum Luthertum und nach dessen Niederlage im Schmalkaldischen Krieg zum Calvinismus. Dadurch trat bei ihr „eine wachsende Entfremdung von der Radikalen Reformation“ ein (243). Die „radikalen Gruppen“ innerhalb der Unität wurden zurückgedrängt oder verschwanden ganz. In Mähren erlangten Gemäßigte die Oberhand über die „radikaleren Strömungen der Reformation“ (245 f.).

Bei den Täuferexulanten verlief die Entwicklung umgekehrt. Bei ihnen erfolgte eine weitere Radikalisierung, da unter den 10 Täuferrichtungen, die Z. in Mähren unterscheidet, die strengste, die hutterische, sich durchsetzte (281—287 u. a.). Die übrigen neun Abarten wurden von dieser konsolidiertesten, am besten organisierten Gemeinschaft allmählich aufgesogen.

So entfernten sich das Gros der Täufer und der Böhmisches Brüder voneinander. Den Wunsch nach Anknüpfung bekundeten dagegen nichthutterische Täufer, die von den Hutterern erdrückt zu werden fürchteten. Das nur in einer späten Abschrift beglaubigte Auspitzer Religionsgespräch von 1543 beispielsweise führten deutsche Lutheraner, täuferische Philipper (vermutlich) und Böhmisches Brüder. Da, wie üblich, jede Seite behauptete, den alleinseligmachenden Glauben zu besitzen, ging man abermals ohne Einigung auseinander (246, 248 f.).

Nicht anders endeten die Religionsgespräche von 1559 zwischen Böhmisches Brüder und Täufern, die wiederum von täuferischer Seite inauguriert waren und bei denen ein deutschsprechender Prediger der Böhmisches Brüder als Dolmetscher fungierte. Die betreffenden Täufer waren erneut Gegner der Hutterer und ihrer Gütergemeinschaft. Z. macht aber wahrscheinlich, daß entgegen bisheriger Annahme, die auf einer Randbemerkung in der Quelle beruhte, es sich diesmal nicht um Gabieler (Anhänger Gabriel Ascherhams, also spirituelle Täufer) handelte, sondern um Pilgramiten (Anhänger Pilgram Marbecks, d. h. biblizistisch gewaltlose, ebenfalls huttererfeindliche Täufer; 250—254). Bereits publizierte Texte der Gespräche von 1559 sind nicht wiederabgedruckt. Das ist zu bedauern, weil die deutsche Ausgabe nicht fehlerfrei ist und Z.s eigene kritische Edition nur tschechisch vorliegt (251, 374).

In einen Dogmenstreit artete auch das Gespräch aus, das ein Böhmisches Bruder und ein Täufer 1565 führten (261, 346 ff.). Zurückblieb, wie oft nach gescheiterten Verhandlungen, eine Atmosphäre der Gereiztheit, die sich in Polemiken entlud. So richtete ein Vertreter der Unität eine Schrift gegen die Täufer (52, 54, 262 ff.).

Mit aner kennenswerter Sorgfalt ist Z. um terminologische Klarheit bemüht. Für beide Gemeinschaften kam der Name „Mährische Brüder“ auf, dessen sie sich auch selbst bedienten. Das hat zu Verwechslungen geführt. Z. empfiehlt daher eine klare Sprachregelung, die Mißverständnissen vorbeugt. Er schlägt vor, „als ‚Böhmisches Brüder‘ Mitglieder der Unität in Böhmen zu bezeichnen, gleich ob tschechischer oder deutscher Abkunft, und als ‚Mährische Brüder‘ tschechische und deutsche Brüder in Mähren.“ Diese beiden Benennungen möchte er unter dem

Oberbegriff „Tschechische Brüder“ vereinigen, den er auch im Titel einführt. Eine Einteilung, bei der die landschaftliche Bindung über die parteimäßige und die nationale gestellt wird, ist aber in Geschichte und Lehre der Unität wenig begründet. Die wichtigste Binnengrenze innerhalb des Brudertums war weder die zwischen den Böhmen und Mähren noch die zwischen Tschechen und Deutschen, sondern die zwischen der milderen Großen Partei und der strengeren Kleinen Partei. Die Gesamtbezeichnung „Tschechische Brüder“ hat den von Z. selbst eingeräumten Nachteil, „daß der Terminus ‚tschechisch‘ dahin mißverstanden werden kann, als ob er den deutschsprachigen Zweig der Unitas Fratrum ausschließe“, während Z. die deutschen Böhmisches Brüder mit unter den „Tschechischen Brüdern“ versteht (56). Zu den Böhmisches Brüdern deutscher Volkszugehörigkeit zählten neben Einheimischen in den böhmischen Ländern und Anhängern in Polen auch waldensische Exulanten aus der Mark Brandenburg, eine starke Gruppe, die 1480 aufgenommen worden war (220). Böhmisches Brüder deutscher Zunge haben schon aus sprachlichen Gründen in den Beziehungen zwischen Unität und Täuferturn eine Rolle gespielt. Dabei trat die deutsche Gemeinde der Böhmisches Brüder zu Fulnek im nordmährischen Kuhländchen hervor (wo später Komenský — Comenius —, der größte der Böhmisches Brüder aus Mähren, wirkte; 250, 260). Daher bleibt es besser bei der eingebürgerten Denomination „Böhmisches Brüder“. Das Adjektiv „böhmisch“ bezieht sich darin, wie in anderen Fällen, auf die böhmischen Länder insgesamt (die Gebiete der Krone Böhmen), somit auch auf Mähren. Sind nur Böhmen gemeint, kann man von „Brüdern in (oder aus) Böhmen“ sprechen. Zur Verdeutlichung dient die Koppelung „Böhmisches-Mährische Brüder“. Der Name „Tschechische Brüder“ sollte den Böhmisches Brüdern tschechischer Sprache, der großen Mehrheit der Bruderkirche, vorbehalten bleiben. Mit Recht verwirft Z. aber den Namen „Mährische Kirche“ für die Unität, weil dieser im Englischen (übrigens auch im Französischen und in anderen Sprachen) für die Herrnhuter gilt. Wegen seines Doppelsinns ungeeignet ist ferner der erwähnte Name „Mährische Brüder“ für die Täufer. Aber auch der überlieferte und von Z. gebilligte Name „Deutsche Brüder“ für diese ist besser zu vermeiden, weil er Verwechslungen mit den Böhmisches Brüdern deutscher Volkszugehörigkeit Tür und Tor öffnet (56 f., 269) ⁴.

Befriedigender ist Z.s Begrifflichkeit des reformatorischen Dissentertums. Als Gesamtbezeichnungen für dieses verwendet er nebeneinander die Ausdrücke „Radikale Reformation“ und „linker Flügel der Reformation“ oder „linke Reformation“ („Left-Wing Reformation“). Den Terminus „Radikale Reformation“ erklärt Z. zwar zunächst für unklarer als „Linker Flügel ...“ (ohne anzugeben warum; 33). In der Folge zieht er diese bündige Gesamtbezeichnung aber selbst der anderen vor und gebraucht sie regelmäßig (neben 33 f. vgl. 37 f., 45, 47, 232, 241, 243, 387 u. a.). Praktisch hat Z. sich damit gleich dem Schreiber des Vorworts, Pelikán, für den Terminus „Radikale Reformation“ entschieden. Wie G. H. Williams schreibt er ihn als festen Begriff groß („Radical Reformation“; dagegen Pelikán: „radical Reformation“, S. 5). Ebenso erscheint die Personenbenennung „Radikale“,

wenn sie Anhänger des reformatorischen Nonkonformismus betrifft, wie bei Williams mit großem Buchstaben (*Radicals*, S. 394 u. a.; hingegen C. Krahn in Zitat: „*radicals*“, S. 32). An Stelle des Terminus „Radikale Reformatoren“ (*Radical Reformers*; Krahn S. 32) benutzt Z. die Umschreibung „Führer der Radikalen Reformation“. Über keinen „Führer der Radikalen Reformation“, stellt er fest, ist so viel geschrieben worden wie über Müntzer (38). Die korrespondierenden Gegenbegriffe gemäßigte Reformation und gemäßigte Reformatoren oder Führer der gemäßigten Reformation fehlen jedoch. Den schwer übersetzbaren alten Namen „Schwärmer“ übernimmt der baptistische Forscher, wie vielfach üblich, in den englischen Text (55, 209, 399).

In der Typologie der „Radikalen Reformation“ oder des „Linken Flügels“ führt Z. die Einteilungen von Williams, Fast, Blanke und Littell an (33–35). Begrifflich einwandfrei sondert er die in Gemeinwirtschaft (Produktions- und Konsumtionsgemeinschaft) und Gemeineigentum (Gütergemeinschaft) lebenden Täufergruppen, also vor allem die Hutterer, von den übrigen. Die „Gemeinschafter“ oder „*Communistae*“, wie man im 16.–18. Jh. sagte, werden von ihm als „kommunitarische Täufer“ (*communitarian*) oder „Kommunitarier“ (*Communitarians*) mit „kommunistischer Lebensform“ (*communal way of life*) den an Individualwirtschaft und Privatbesitz festhaltenden als den „nichtkommunitarischen Täufern“ oder „nichtkommunitarischen Gruppen“ (*non-communitarian*) gegenübergestellt (19, 21, 48, 51, 252 f., 301). Doch kommt auch bei Z. die bis heute verbreitete anachronistische Einschätzung der hutterischen Wirtschaftsweise als „Kommunismus“ vor („hutterischer Kommunismus“, S. 18).

Bezüglich des Namens „Habaner“ für die Hutterer in Mähren und der Slowakei, dessen Etymologie umstritten ist, scheint mir, entgegen der angegebenen Version, die Erklärung als umgangssprachliche Kurzform aus Haushabener = Bewohner der „Haushaben“, wie die Gemeinschaftshäuser der Hutterer hießen, am wahrscheinlichsten (57).

Beachtliches leistet Z. auf dem Gebiet der historischen Topographie, insbesondere bei der Lokalisierung der Täuferiedlungen in Südmähren. Im Anschluß an Walter Kuhns grundlegende „Geschichte der deutschen Ostsiedlung in der Neuzeit“ (3 Bände, Köln/Graz 1955/57) mit ihren instruktiven Karten macht er die mährischen Sitze der Täufer evident. Hilfreich für den Forscher sind die deutsch-tschechische und tschechisch-deutsche alphabetische Liste der Täuferorte in Mähren, die Übersicht über die Verteilung der dortigen Täuferriedungen und das Verzeichnis der von Anhängern der Unität bewohnten Ortschaften (277 ff.). Ein weiteres Verdienst hat Z. sich dadurch erworben, daß er Forschungsergebnisse, die nur in tschechischer oder slowakischer Sprache vorliegen, einem breiteren Interessentenkreis zugänglich macht. Ferner sind die sorgfältigen Register zu rühmen.

Doch stören einige Unzulänglichkeiten. Während Quellen und Darstellungen über die Unität ziemlich vollständig verarbeitet sind, klaffen in bezug auf die Täufer empfindliche Lücken. Wichtige Selbstzeugnisse (Lehrschriften, Briefe) der Täufer Mährens und Arbeiten über sie vermißt man, sogar die von Lydia Müller heraus-

gegebenen „Glaubenszeugnisse“. Zu bedauern ist vor allem, daß die Einigungs-verhandlungen und Auseinandersetzungen der Hutterer mit den taufgesinnten Antitrinitariern in Polen-Litauen und mit den Mennoniten an der unteren Weichsel außer acht gelassen wurden⁵. Diese Unionsbestrebungen der größten Täufer-gemeinschaft Mährens waren in ihren Aspekten belangvoller als die Anlehnungs-versuche kleiner Täufergruppen an die Böhmisches Brüder. Die vergleichende Heranziehung des umfangreichen, vornehmlich polnischen Schrifttums darüber hätte die Gespräche und Differenzen zwischen Täufern und Böhmisches Brüdern in klarerem Licht gezeigt. — Auch sonst läßt das Quellen- und Literaturverzeichnis, das in „Anabaptistica“ und „Bohemica“ (Schriften über die Böhmisches Brüder) gegliedert ist, manchen Wunsch offen. Smirins „Volksreformation“ wird noch nach der ersten deutschen Ausgabe von 1952 statt nach der verbesserten zweiten von 1956 angeführt (367). Einige Verfasseramen sind verdruckt. (So muß es „Nico-ladoni“ und „Müller“ heißen, S. 365).

Das Hauptgebrechen liegt aber darin, daß Z. gleichzeitige Vorgänge und Ent-wicklungen in und um Mähren, ohne deren Kenntnis die geschilderten Sachver-halte nicht voll zu verstehen sind, ignoriert: Er beachtet den geschichtlichen Kon-text seines Themas nicht genug. Infolgedessen hat er das Gesamtgeschehen, in das sein Stoff eingefügt war, nicht in den Griff bekommen. Seine Darstellung wirkt daher nicht abgerundet. Insbesondere wertet Z. den Radikalismus der Refor-mationszeit zu sehr nur als „religiösen Radikalismus“ und zu wenig als sozialen (19 usw.). Unter „Radikalismus“ schlechthin ist oft ausschließlich religiöser ver-standen (50 usw.). Selten werden „religiöser und sozialer Radikalismus“ gleicher-maßen in Rechnung gestellt, noch seltener in ihrem Zusammenhang erfaßt (42). Z. empfindet selbst den Mangel, daß er die „nichttheologischen Faktoren“ ver-nachlässigt hat. Er anerkennt, daß zu einer Beziehungsgeschichte auch ein „sozio-logischer Vergleich“ gehört. Aber er hat die „soziologische Forschung“ ausgeklam-mert und zurückgestellt. Er macht Hoffnung auf sie in einer späteren Arbeit, so daß sie ein Desiderat für die Zukunft bleibt (48 f., 274).

Im ganzen hat Jarold K. Zeman jedoch die Begegnung radikaler Kräfte unter-schiedlicher Herkunft im Brückenland und Ketzerasyl Mähren mit lobenswerter Gründlichkeit untersucht. Er hat aus den spärlich fließenden Quellen das kirchen-geschichtlich Mögliche herausgeholt. Zwar ist das Thema ziemlich isoliert abge-handelt, ohne zureichende Einbettung in den allgemeinen geschichtlichen Ablauf, doch hat Z. einige generelle Probleme berührt und Nationalitätenfragen, selbst Stammesrivalitäten einbezogen. Er hat so alles in allem einen ergebnisreichen Beitrag zur kulturgeschichtlichen Kommunikationsforschung geleistet.

1 Vgl. G. Mühlpfordt, Westöstliche Ketzerbegegnungen in Südmähren, in: Klio 43—45, 1965, 458—522; Auszug in: Mennonitische Geschichtsblätter 23, 1966, 36—41.

2 Darüber vgl. meine Studie „Deutsche Täufer in östlichen Ländern“ in: Früh-bürgerliche Revolution, Berlin 1961, 250 ff., besonders 255 und die Karte auf S. 254.

3 Vgl. „Deutsche Täufer in östlichen Ländern“, a. a. O., 253, 255.

4 Außerdem ist zu bedenken, daß sich den Hutterern oder anderen Täufergruppen im östlichen Exil auch einige Italiener und Slowaken sowie einzelne Tschechen, Polen, Ungarn u. a. anschlossen.

5 Vgl. G. Mühlpfordt, Deutsche und polnische Arianer in der radikalen Reformation, in: Deutsch-slawische Wechselseitigkeit, Festschrift E. Winter, Berlin 1956, 92 f.; ders., Deutsche Täufer in östlichen Ländern, a. a. O., 269 ff.

Günter Mühlpfordt

Günter Goldbach: Hans Denck und Thomas Müntzer — ein Vergleich ihrer wesentlichen theologischen Auffassungen. Eine Untersuchung zur Morphologie der Randströmungen der Reformation, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Evang. Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, Hamburg 1969, Dissertationsdruck, 137 S.

Die unter Professor Dr. B. Lohse entstandene Arbeit will durch einen Vergleich der wesentlichen theologischen Auffassungen von Hans Denck und Thomas Müntzer die bisherigen Versuche, die Randströmungen der Reformation zu gliedern, korrigieren und durch den Nachweis der Unterschiede zwischen Denck und Müntzer zu einer differenzierten Auffassung von den jeweiligen Abhängigkeiten und Zusammengehörigkeiten führen. Einleitend berichtet Goldbach deshalb kritisch über die bisherigen Vorschläge, die Randströmungen der Reformation in verschiedene Gruppen einzuteilen (4—17), und skizziert in einem zweiten Abschnitt die bisherigen Forschungen über das Verhältnis von Thomas Müntzer zu andern Gestalten des linken Flügels der Reformation (18—33).

Der Hauptteil der Untersuchung (34—111) geht der Reihe nach sieben dogmatische loci durch, stellt zunächst die Auffassung Hans Dencks dar, vergleicht sie mit der Thomas Müntzers und konstatiert meist eine wesentliche Verschiedenheit, die auf unterschiedliche geistesgeschichtliche Abhängigkeiten oder doch wenigstens auf unabhängige Verarbeitung gemeinsamer Quellen schließen läßt.

1. Der Gottesbegriff (36—53), der bei beiden formal durch den Immanenzgedanken geprägt ist und insofern von Tauler und der Deutschen Theologie herühren mag, hat einen jeweils andern Inhalt. Für Denck ist Gott der unveränderlich Gütige (deshalb die Vorstellung von der Wiederbringung aller), für Müntzer ist er der Gott heiliger Strenge, der nur im Erleiden des Kreuzes erfahren werden kann.

2. Entsprechend stimmt auch der Geistbegriff (54—69) beider darin überein, daß sie das Wirken des Geistes im Innern des Menschen ohne die Voraussetzung äußerer Mittel annehmen. Goldbach nennt deshalb beide Spiritualisten (66). Während jedoch für Denck das innere Wort in der Seele des Menschen von Anbeginn vorfindlich ist, muß es für Müntzer erst auf übernatürliche Weise von außen,