

*Gordon Rupp*, Patterns of Reformation, Epworth Press London, 1969, XXIII und 427 S., 5 Tafeln, 53 s.

Unter dem Titel „Modelle der Reformation“ faßt G. Rupp vier Persönlichkeiten zusammen: Ökolampad, Karlstadt, Müntzer und Vadian — zwei gemäßigte Reformatoren der Schweiz und zwei radikale Reformatoren Mitteleuropas. Vorlesungen in drei Erdteilen und z. T. schon gedruckte Aufsätze sind hier zu einem Band vereinigt. Der Verfasser, Kirchenhistoriker der Universität Cambridge und führender Methodist, ist zuvor als Luther-Interpret hervorgetreten.

Der einleitende Essay über Ökolampad, den schwäbischen Reformator Basels und ‚Melancthon Zwingli‘, sowie der abschließende über Vadian, den zwinglischen Bürgermeister von St. Gallen und Schwager des Täufer-Gründers Grebel, dienen als Umrahmung. Den Kern des Buches nehmen Müntzer und Karlstadt ein. Elf der 22 Kapitel, mit 200 Seiten mehr als die Hälfte der Darstellung, sind Müntzer gewidmet (das letzte zugleich seinem taufgesinnten Schüler Hans Hut). Acht Kapitel (über 100 Seiten) gelten Karlstadt. Es handelt sich also im wesentlichen um eine umfassende Müntzer-Biographie und eine kürzere Karlstadt-Biographie. Den kontinentalen Leser stört ein wenig, was der englische, sofern er kein Fachmann ist, als angenehm empfinden wird: Durch häufige, mitunter etwas herbeigezogene Vergleiche mit Figuren der englischen Geschichte sucht R. dem englischsprachigen Publikum die mitteleuropäischen Reformatoren nahezubringen. So angebracht ein solches Verfahren didaktisch erscheint, so abträglich sind gewaltsame Parallelisierungen der historischen Präzision. Die Anschaulichkeit geht dabei auf Kosten der Genauigkeit.

Am ansprechendsten ist die Parallele zwischen Karlstadt und den Puritanern. Sie wurde bereits 1905 von H. Barge gezogen, dem das Buch sehr verpflichtet ist. R. überschreibt die Darstellung Karlstadts „The Reformer as Puritan“. Er schildert, wie „puritanisch“ dieser über Feiertagsheiligung, Bilderverbot, Kirchenmusik u. a. dachte (113, 128, 105). Karlstadt bekundete schon „den Legalismus der puritanischen Anschauung“ (148). Er nahm die „englische puritanische Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts“ vorweg (123). R. findet es „verblüffend, in welchem Grade Karlstadt das Puritanertum antizipierte“ (152). Karlstadt war, das ist richtig, insoweit „puritanisch“, als er ethisch-religiöse Gesetzmäßigkeit predigte (Sittenstrenge, genaue Befolgung biblischer Vorschriften). Dadurch und durch seine Abendmahlslehre lebte der radikale Gegenspieler Luthers sowohl im Täufertum wie in der reformierten und puritanischen Tradition fort. Besonders die weitgehende Übereinstimmung des angelsächsischen Protestantismus mit ihm, auf die R. großes Ge-



wicht legt, macht deutlich, daß Karlstadt, wirkungsgeschichtlich gesehen, kein Gescheiterter ist.

Die historischen Begriffe Puritanertum, Pietismus und Rationalismus werden aber oft zu Unrecht auf die radikale Reformation des 16. Jahrhunderts bezogen. So behauptet R. außerdem einen „Pietismus“ der ersten Täufer (323). Dem Zeitcharakter angemessener wäre es, Karlstadt als ‚Vorporitaner‘ zu charakterisieren und bei den frühen Täufern vorpietistische, rationale (keineswegs rationalistische) sowie (im Ethizismus) gleichfalls vorpuritanische Züge herauszuarbeiten.

Außer dem ersten Puritaner präsentiert R. überraschend sogar den „ersten Methodist“. Daß er damit keinen anderen als Müntzer meint, dessen Soteriologie der von Charles Wesley, einem der Begründer des Methodismus, gleiche, sei einem Methodisten verziehen (270, 289). Abwegig ist es auch, Müntzer zum deutschen Cranmer zu stempeln. Der englische gemäßigte und der deutsche radikale Reformator starben zwar beide als Märtyrer der Reformation, waren aber grundverschieden. Zwischen ihnen eine nähere geistige Verwandtschaft zu konstruieren, nur weil ihre Liturgie sich ähnelt, ist ein Mißgriff. R. geht hier derart in die Irre, daß er rein formal Cranmer als den „radikaleren“ und Müntzer als den „konservativeren“ hinstellt (307).

Beachtung verdient dagegen R.s Vermutung, daß Cranmer sich Müntzers deutsche Messe zum Vorbild nahm. Der anglikanische Reformator weilte 1532/33 in Nürnberg. Von Osiander, mit dessen Nichte er vermählt war, beeinflusst, mag er durch den eigenwilligen, oppositionellen Lutheraner und Apokalyptiker, der ein Müntzer-Kenner war und mit dem er rege korrespondierte, auf Müntzers Liturgie aufmerksam gemacht worden sein.

Auch sonst enthält der Müntzer-Teil wichtige Einsichten. R. nimmt Müntzer gegen manches Fehlurteil in Schutz. Der große Revolutionär ist für ihn „der Reformator als Rebell“. Lehre und Wirken Müntzers werden aus seiner revolutionären Umwelt erklärt: „Seine Theologie erwuchs, wie sein Glaube, aus seinem Leben in einer revolutionären Situation“ (304).

Aus Müntzers Auffassung der Taufe schöpften „Hut und andere Radikale“ ihre Lehre von der „Taufe als Leiden“ (295). Müntzer war gegen die Säuglingstaufe, während er die Taufe im Schulanfängeralter, wenn das Kind verständig wird, bei seiner Liturgiereform zuließ (296). Demzufolge ist Müntzer für R. nicht „Anabaptist“, sondern „Confirmationist“ (271). An Müntzers antipädobaptistischer Haltung darf dadurch jedoch kein Zweifel entstehen. Sie steht außer Frage. 1524 forderte er die Anhänger der Kindertaufe auf, ihm aus der Bibel zu belegen, „daß ein einziges unmündiges Kindlein getauft sei von Christus und seinen Boten“, oder biblisch zu begründen, daß „unsere Kinder so wie jetzt zu taufen“ seien (Th. Müntzer, Schriften, Gütersloh 1968, 228). Mit dieser Taufanschauung, die sichtlich für die Mündigentaufe plädierte, fand Müntzer den Beifall des Zürcher Gründerkreises der Täuferbewegung. Daher haben die ersten Täufer Müntzer als einen der ihren betrachtet.



R.s abschätzige Äußerungen über den „starren Biblizismus“ und „sektiererischen Pietismus Conrad Grebels und seiner Freunde“ werden aber den täuferischen Gegnern Zwinglis nicht gerecht. Grebel war kein „konservativer Evangelischer“, wie R. unterstellt (322 f.). Er wurde vom radikalen Zwinglianer zu einem Täufer, der einen konsequenten reformatorischen Biblizismus verfocht und daraus die Verwerfung der bestehenden Verhältnisse ableitete. Grebel war also kein „konservativer“, sondern ein radikaler Reformator. Aus der Anwendung des Terminus „konservativ“ auf den revolutionären Radikalen Müntzer und auf den gewaltlosen Radikalen Grebel erhellt, wie fehlerhaft R. mit diesem Begriff operiert (307, 322). Im Anschluß an G. Mecenseffy, G. Baring, G. Zschäbitz und H. J. Hillerbrand betont R. den „Einfluß Müntzers und seiner Lehre auf die Radikalen Süddeutschlands“ (205). „Tausende Parteigänger von ihm und anderen radikalen Bauernführern“ überlebten 1525 (355). Viele davon wurden zu Täufern. Besonders Hut, der erfolgreichste Täuferprediger der Jahre 1526/27, verbreitete Ausdrücke und Gedanken Müntzers: „Die Lehre von Thomas Müntzer geht durch Hut auf einige der frühen Täufer über“ (81). „Ideen Müntzers“ traten namentlich bei Chiliasten in Erscheinung, die von Hut herkamen (Haug, Schiemer, Schlaffer). Der chiliastische Teil der Täufer ging den Weg von Müntzer nach Münster. So bestand „das Band zwischen ihm und den süddeutschen Täufern erstens im Einfluß seiner Schriften und zweitens in jenem apokalyptischen Ferment, das von Müntzer über Hut, Römer, Bader u. a. bis zur Katastrophe von Münster 1536 führt“ (335; es muß heißen 1535). — Es sind noch weitere ungenaue Daten zu berichtigen. So wurde Müntzer 1506 in Leipzig immatrikuliert (159). Sein Brief über den Allstedter Bund stammt vom 25. Juli 1524 (299). Außerdem handelte es sich bei den Anhängern Römers und einem Teil der Anhänger Huts nicht um „süddeutsche“, sondern um mitteldeutsche Täufer (335, 250).

Eine interessante Hypothese R.s betrifft die unter den Täufern kursierende Schrift „Vom Geheimnis der Taufe“ (331 ff.). Lydia Müller erkannte den anonymen Traktat als müntzerisch und schrieb ihn Hans Hut zu. R. hält für wahrscheinlich, daß diese Taufschrift „Müntzers Werk“ ist (345). Es finden sich aber keine Anzeichen, daß Müntzer hier sein Lehrschreiben über die Taufe näher ausgeführt hätte (Schriften, 526 f.). Wenn Wortwahl und Gedankengang an ihn erinnern, so spricht das nicht gegen Hut als Verfasser, denn das gilt auch für Traktate, die mit Sicherheit von Hut oder dessen Schülern herrühren. Hut war weniger original als Müntzer. Somit bleibt es ein Geheimnis, wer „Vom Geheimnis“ geschrieben hat. Darin jedenfalls ist R. zuzustimmen, daß wir ein Werk aus Müntzers Ideenwelt vor uns haben — wenn kein Müntzersches, dann doch ein müntzerisches: „Diese Schrift stammt entweder von Thomas Müntzer oder... aus seiner Schule“ (346). Übersehen hat R. die These von R. S. Armour (Anabaptist Baptism, Scottdale 1966, 73), daß Hut eine Vorlage Müntzers überarbeitete (dazu H.-J. Goertz, in: MennGBI 27, 1970, 42 und 47).



Der methodistische Forscher rückt den revolutionären Spiritualisten Müntzer indes zu nahe an die gewaltlosen biblizistischen Täufer heran. R. verwandelt den Geist-Theologen Müntzer in einen Wort-Theologen. Er vernachlässigt das Entwicklungsmoment bei Müntzer, den Wandel seiner Anschauungen. Während er gegen die „Etikettierung Müntzers als ‚Spiritualist‘“ zu Felde zieht und dies zu einem seiner Seitenhiebe gegen „Troeltschs Typologie“ benutzt, etikettiert er ihn selbst als Bibelchristen (262). R.s Argumente reichen nicht aus, um die bisherige Auffassung zu revidieren, daß der späte Müntzer seiner Frömmigkeitshaltung nach Spiritualist war (262).

Hier rächt sich R.s Geringschätzung der Typologie. Eine unzulängliche Differenzierung der radikalen Reformation ist die Folge. Ein typologisches System abzulehnen, weil es mit seinen „theologischen Etiketts“ künstliche Scheidewände errichte, wo fließende Grenzen gewesen seien, ist an sich berechtigt (XIV, 325); denn statisch-starre, schablonenhafte Idealtypen entsprechen nicht der geschichtlichen Wirklichkeit — schon gar nicht der des reformatorischen Radikalismus in seiner bunten Mannigfaltigkeit, mit seinen vielen Übergangserscheinungen, Mischtypen und Wandlungen. Die Umgehung der Typologie verleitet R. jedoch dazu, wichtige Binnengrenzen zwischen den Radikalen zu ignorieren. Namentlich verwischt er die soziopolitisch entscheidende Trennlinie, die quer durch die radikale Reformation verlief: die zwischen den Gewaltlosen, zu denen die meisten Täufer zählten, und den kämpferischen Revolutionären vom Schläge Müntzers.

Mit erfreulicher Klarheit erkennt R. hingegen die strukturelle Zusammengehörigkeit von revolutionären und gewaltlosen „Radikalen der Reformation“ (118, 235). So unzureichend seine Typisierung ist, so eindeutig ist sein Gesamtbegriff, wenigstens für jene, deren Radikalität sich auch konfessionell bekundete. Demgemäß vereinigt er Täufer, Spiritualisten und andere Nonkonformisten unter dem zusammenfassenden Begriff „Radikale Reformation“ (117, 139). Den Terminus „Radikale“ verwendet R. dabei nicht nur für offene Revolutionäre wie Müntzer, sondern auch für latente Revolutionäre wie Hut (in seiner täuferischen Periode) und für Gewaltlose wie Grebel. Das entspricht der Einheit des reformatorischen Radikalismus (in den Grenzen des konfessionellen Dissents). Mitunter durchbricht R. die Schranken konfessionsgeschichtlichen Denkens, so wenn er den sozialradikalen „Linkslutheraner“ Jakob Strauß als „ziemlich radikal“ charakterisiert (239).

Einer gesamtgeschichtlichen Betrachtung der radikalen Reformation nähert R. sich jedoch erst von fern. Trotz guter Ansätze schenkt er den sozialen Momenten, vor allem den unbewußten, objektiv wirksamen, die aus den Quellen indirekt abzulesen sind, zu wenig Aufmerksamkeit.

In das Register sind dankenswerterweise auch Anmerkungen und Orte sowie eine Anzahl Begriffe aufgenommen. Leider enthält es, selbst in bezug auf Personen, viele Lücken und Versehen. Wichtige Begriffe (wie christliche Freiheit, Luthertum, Martinianer, Marxismus, Radikalismus, Sachsen, Türken) wurden unvollständig verzeichnet. In der Orthographie mancher Namen finden sich Fehler. Ingolstadt ist



als „Ingdstadt“ verlesen. Luthers Reformschrift „Von des christlichen Standes Besserung“ wird als zwei getrennte Traktate mit verschiedenen Titeln aufgeführt (413). Zwei Personen, beide mit falsch geschriebenem Namen, sind aus dem Mystik- und Reformationsforscher Georg Baring gemacht worden. Die *Theologia Deutsch*, deren bester Kenner Baring ist, erscheint als „*Theologia Germanica*“, wie auch eine andere Schrift lateinisch heißt, mit der sie oft verwechselt wurde. Die offenbar nachträglich eingefügten Seiten IX-XII sind im Register ganz unter den Tisch gefallen.

Solche Mängel mindern indes nicht die darstellerischen Vorzüge des Buches. Obwohl im Vordergrund die Analyse von Lehrmeinungen steht, ist es fesselnd geschrieben. R. weiß seinen Gestalten Leben einzuhauchen. Der methodistische Reformationshistoriker besitzt die Gabe, aus den Quellen leibhaftige Menschen von Fleisch und Blut erstehen zu lassen. Die frühneuhochdeutschen Zeugnisse des Radikalismus, deren oft dunkle, mystische Sprache manches Rätsel aufgibt, interpretiert der englische Forscher ziemlich souverän. Dabei kommt ihm zustatten, daß er die mitteldeutschen Geburtsstätten der gemäßigten wie der radikalen Reformation aus eigener Anschauung kennt. R. läßt sich durch die biographische Thematik auch nicht den Blick auf das Ganze der Reformation verstellen. Er ist um unbefangenes Urteil bemüht und sucht den Menschen des 16. Jahrhunderts Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Seine Verwahrungen gegen „konfessionelle Vorurteile“ besagen freilich nicht, daß er selbst davon frei wäre. Alles in allem hinterläßt das Werk trotz seiner heterogenen Bestandteile aber einen günstigen Eindruck.

Günter Mühlpfordt

*Miriam Usher Chrisman*, *Strasbourg and the Reform. A Study in the Process of Change*. New Haven and London (Yale University Press) 1967, XII u. 351 S., Ln. 79 s.

In einer Zeit, in der die Veränderung gesellschaftlicher Zustände nicht mehr ein Schrecken, sondern das Ziel zahlreicher Gruppen einschließlich mancher kirchlicher Kreise ist, kann das Studium früherer gesellschaftlicher Umwälzungen von besonderem Interesse sein. Die Verfasserin des vorliegenden Buches hat sich ihr Thema um der gegenwärtigen Fragestellung willen ausgesucht. Die Reformationszeit erschien ihr wegen der raschen Durchführung der Veränderung und wegen des Ineinander von geistiger und institutioneller Erneuerung besonders lohnend. Die Stadt Straßburg bot sich ihr als eine relativ autonome, geographisch übersichtliche Größe an. Für uns ist diese Wahl besonders glücklich, weil Straßburg der Ort einer verhältnismäßig starken Täuferbewegung war, so daß sich für uns die Frage nach der Bedeutung der Täufer für eine solche geschichtliche Wende stellt.

Der erste Teil des Buches befaßt sich mit den Zuständen in Straßburg vor der Reformation (1—78), schildert die wirtschaftliche, soziale und politische Struktur