

John H. Yoder und Klaus Deppermann

Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleithimer Bekenntnisses

z. Z. Bienenberg bei Liestal BL, 16. Juli 1973

Sehr verehrter Herr Dr. Deppermann!

Ich bin sehr dankbar für die Aufmerksamkeit, die Sie meinem Votum in der letzten Nummer der Mennonitischen Geschichtsblätter mit dem vorangehenden Aufsatz gewidmet haben. Ich sehe darin gewisse Korrekturen im kleinen und eine Bestätigung meiner These im ganzen. Ihre Ausführungen darüber, wie Sie mich verstanden haben, ermöglichen eine gewisse Klärung dessen, was ich sagen wollte. Gerne also greife ich die Gelegenheit auf, durch ein weniger formelles Schreiben die Fragen weiter zu verfolgen. Es tut mir leid, daß ich ohne Bibliothek schreiben muß, und also gewisse Einzelheiten nicht kontrollieren kann. Ich fange an mit den Klärungen darüber, wie Sie mich verstanden haben.

Ihre Charakterisierung beginnt: „Im Gegensatz zur bisherigen Forschung...“ Ich sehe nicht den Gegensatz. Ich habe die Frage der Entstehung einer kirchlichen Bewegung (besonders einer freikirchlichen) differenzierter stellen wollen als bisher. Was „Entstehung“ bedeutet, unterliegt vielen Definitionen und daher vielen Datierungen. Ich habe im Auftakt meines Textes mehrere solche Definitionen namhaft gemacht und jeweils im Blick auf die besondere Fragestellung in ihrem Recht gezeigt. Darüber hinaus suchte ich aber eine Erhellung der weiteren Stufen auf der Skala bis hin zur lebensfähigen freikirchlichen Gemeinschaft. Durch diese Differenzierung der Fragestellung wollte ich die bisherige Forschung nicht verwerfen, sondern setzte sie voraus. Wer auf ein Haus ein neues Stockwerk baut, steht nicht im Gegensatz zu den früheren Bauherren.

Ich wollte wohl eine methodologische Frage aufdecken, die man bisher ungenügend beachtet hat, ob nämlich volks- und freikirchliche Modelle im Hinblick auf Entstehung und Struktur überhaupt miteinander vergleichbar sind. Diese Methodenfrage haben Sie als solche nicht behandelt, sondern haben Sachfragen, über die wir uns einig sind, weiter ausgeführt. Für Ihre Beschreibung von Bucers volkskirchlicher Zielrichtung und Capitos Offen-

heit bin ich dankbar. Um mir aber auf der Ebene der von mir gestellten Frage zu begegnen, hätten Sie zeigen müssen, in welchem Sinne man von „einer besonderen konfessionellen Gruppe“ vor Schleitheim reden könnte, als deren Führer Sattler betrachtet werden kann. Prüfstein einer solchen Behauptung wäre der Nachweis gewesen, daß etwa Denck oder Hubmaier sich als Mitglied einer solchen konfessionell verfaßten Richtung betrachtet und deren Verfassung wie auch Sattlers Führung anerkannt hätten, um dann zu versuchen, die ganze „konfessionelle Gruppe“ in die eigene Richtung zu ziehen oder sie förmlich zu spalten. Stattdessen liefern Sie ein durch Bucer von Hätzer berichtetes Wort, in dem sich Hätzer mit Bucer gegen Sattler stellt, und bestätigen damit meine These (solche Aussagen von Hätzer begegnen auch früher in Zürich).

Daher ist es vielleicht verständlich, daß ich den zweiten Teil Ihres ersten summarischen Satzes als präzise abweisen muß. Das Entweder-Oder von „Krise innerhalb des Täuferturns“ und „Absage an eine volkskirchliche Reformation“ wäre nur sinnvoll, wenn „das Täuferturn“ schon deutlich verfaßt gewesen wäre, was eben zur Debatte steht. Von Sattlers Warte aus gesehen, standen Bucer und Denck näher beieinander als bei ihm: beide relativierten die konkreten Einzelgebote des NT sowie die sichtbar von der Umwelt zu unterscheidende Bekenntnisgemeinde zugunsten eines allgemeinen Begriffes der „Liebe“. Von Bucer aus gesehen war es anders, weil für ihn die dogmatischen Themen „Menschwerdung“ und „Rechtfertigung“ das Wichtigste waren. Es leuchtet mir deshalb nicht ein, wenn Sie sagen, daß ein Satz wie „Die Liebe ist die Auflösung aller Gebote“ in Sattlers Brief an die Straßburger sich auf Bucer beziehe und nicht auf Denck, während der ganz parallele Ausdruck im Begleitbrief zu den VII Artikeln Denck meinte und nicht Bucer. Für Sattler zogen beide am gleichen Seil. Solche Verschiedenheit in der Wahrnehmung derselben Sachlage entspricht dem je verschiedenen Selbstverständnis beider Männer. Für Sattler ist die Spannung Liebe/Konkretheit wichtig; dann stehen Denck und Hubmaier bei Bucer. Für Bucer ist orthodoxe Dogmatik wichtig; daher ist Sattler sein (obwohl irrender) Bruder und Denck ein Ketzer.

Sogar in der Frage der Christologie würde Sattler sich nicht ganz mit Bucer einig gesehen haben; denn die Verneinung der Maßgeblichkeit der Gebote und des Exempels Christi bedeutete für ihn die praktische Infragestellung der Inkarnation selbst, wie deutlich in beiden Briefen gesagt wird. So wird das Entweder-Oder zu einem Sowohl-Als-auch.

Dasselbe könnte weiter dargelegt werden anhand der Denckschen Positionen, die Sie parallel zu Schleitheim auslegen. Durchgehend könnten ähnliche

Außerungen von Bucer oder Capito danebengereiht werden. Diejenigen Denckschen Lehren, die in Schleithem verworfen wurden, sind solche, die Denck und Bucer gemeinsam hielten, und nicht solche (Allversöhnung, Christologie), über die Sattler und Bucer sich gegen Denck einig waren. Als Ausnahme sehen Sie einen Widerspruch zwischen der Bestrafung der wissentlichen Sünde und der Allversöhnung; solch ein Widerspruch ist möglich als Schlußfolgerung aus dem allgemeinen Begriff, aber er wird nicht ausdrücklich in den Texten behandelt.

Drittens ist „Absage an eine volkskirchliche Reformation Straßburger Art“ nicht die genaueste Formulierung für das von mir Gemeinte. Zunächst weil die Form der Straßburger Reformation im Januar 1527 noch nicht festgelegt war. Sie war toleranter und pluralistischer als damals in Zürich oder Wittenberg und sollte jahrelang so bleiben. Es war damals einem Sattler weniger klar, als es uns jetzt ist, daß Capitos Offenheit weniger die Zukunft bestimmen sollte als Bucers theokratische Sicht. Worauf Sattler nach seiner eigenen Meinung verzichtet, ist in dem Brief deutlich; er verzichtet auf eine weitere Wirkung in Straßburg. Er verzichtet darauf nicht wegen obrigkeitlichen Druckes. Die Verbannung Dencks hat ihn nicht erschrocken; das ging ihn nichts an. Die Bitte um Freilassung seiner gegenwärtig gefangenen Brüder war eine ganz vernünftige Bitte, der tatsächlich auch stattgegeben wurde. Er verläßt Straßburg freiwillig und schreitet zur Bildung des selbständigen Freikirchentums weiter, weil er glaubt festgestellt zu haben, daß Bucers Liebesmonismus kein Gespräch mehr über die konkrete *Form* der Reformation erlaubte. Darin sind wir uns einig. Was er preisgibt, oder worauf er die Hoffnung verliert, ist also nicht ein bestimmtes Reformationsmodell, sondern das weitere Gespräch mit Bucer, der sich für ein solches Gespräch nicht mehr offen gezeigt hatte.

Soweit die Klärung meiner These durch die Kritik der Formulierung Ihres Resümes. Eine weitere methodologische Frage ist die des Zeitverständnisses. Will man sehen, wie aus einer Bewegung zwei wurden oder wie eine Person ihre Überzeugungen entwickelt und ändert, muß man m. E. berücksichtigen, daß sich die Blöcke „Volkskirchentum“ und „Täuferium“ noch nicht voll ausgebildet hatten und typentreu einander gegenüberstanden. Daß z. B. der Bucer von 1524, wie Sie ausführen, fraglos voraussetzte, daß die Obrigkeit für den rechten Glauben zu sorgen habe, besagt an sich noch nicht viel. War es eine fraglos beibehaltene vorreformatorische Selbstverständlichkeit, oder eine neu durch Schriftstudium oder Dialog gewonnene Erkenntnis? Wenn letzteres, durch Dialog mit wem? Setzt sie eine Vormachtstellung des Reformators voraus oder hat Bucer die Lage der evan-

gelisch Gesinnten und der katholischen Obrigkeiten mitbedacht? Man kann solche grundsätzlichen Positionen nicht abstrahieren von der Lage, in der sie artikuliert wurden. Zur gleichen Zeit billigte die „Protestation und Schutzschrift“ von Felix Mantz den Herren von Zürich ähnliche Befugnisse zu; nur verlangte er eine offene Debatte. Ein anderes Beispiel zum Thema „Zeitlosigkeit“: um Hans Dencks Haltung darzustellen, zitieren Sie unterschiedslos seine Aussagen im Verhör in Nürnberg (1525) und seinen „Widerruf“ (1527). Wenn es aber nicht bloß um eine Einzelfigur gehen sollte, sondern, wie Sie behaupten, um eine Dencksche Richtung von Täufern, dann müßte man Zitate aus der (kurzen) Zeit bringen, als Denck Täufer und Täuferführer war.

Ich will keineswegs ihren ersten substantiellen Teil verwerfen. Straßburg hatte sich nicht *grundsätzlich* für tolerant erklärt. Man war dort aber bedeutend milder als anderswo, und Toleranz ist ein relativer Begriff. Die größere Offenheit hatte, wie Sie sagen, verschiedene Gründe und hatte auch Grenzen. Das wollte ich nicht leugnen. Doch hieß die Grenze meistens Ausweisung statt Hinrichtung. Sie traf nicht alle Täufer. Auch nach den Auswüchsen von Münster wurde Hofmann nicht hingerichtet, sondern bloß gefangen gehalten, was angesichts der Politik anderer Länder fast als Schutzhaft anzusehen wäre. Die Todesstrafe wurde erst 1538 angewandt (in Zürich schon 1526) und wurde nicht wegen Täufertum an Täufern vollstreckt, sondern wegen Bigamie und Gotteslästerung.

Sie haben völlig recht, wenn Sie ausführen, wie viele Gründe diese relative Offenheit hatte. Ich habe ja nicht von einer grundsätzlichen und einheitlichen Toleranz-Politik gesprochen, sondern von einer tatsächlich zu beobachtenden Offenheit, eben weil die Praxis einer obrigkeitlichen Reformation noch nicht festgelegt war. Sattler hatte die Grenze der Ausweisung nicht erreicht. Er meinte, er könnte bleiben. Sie schreiben: „Von einer Einladung zur Mitarbeit ist nirgends die Rede.“ Buchstäblich ist das richtig; aber damit haben Sie den Duktus des Abschiedsbriefes nicht erklärt. Er besagt, das Bleiben wäre möglich, würde aber auf Kosten der Verletzung seiner „Conscientz“ geschehen. Daß er frei blieb, während einige Gleichgesinnte auf Bucers Initiative eingekerkert wurden und während Denck ausgewiesen wurde, erklärt sich wohl nicht von selbst. Sie erklären die Bevorzugung Sattlers auf Grund seines Standes, und seinen Wegzug als „Anständigkeit“. Die erste Vermutung entbehrt jeden Halt in den Quellen. Denck war auch Akademiker; Capitos Schriften zu Sattlers Gunsten sagen nicht, daß man ihn wegen seines früheren Standes geehrt hätte. Die zweite bleibt unklar. Wenn er wußte, er werde bald ausgewiesen werden, warum betont

er die Freiwilligkeit? Wen will solche „Anständigkeit“ schonen? Soll sie die Straßburger von dem Vorwurf befreien, sie ließen den Glauben nicht frei? Wenn ja, scheint solch eine Vermutung eher meine Hypothese zu unterstützen; auch wenn nicht mehr gegenwärtig, will er nicht einen vollen Bruch provozieren. Der Hauptwortführer eines schon völlig getrennten, auf Glaubenskampf gerichteten Täufertums wäre kaum so besorgt gewesen, Straßburgs Ruf zu schonen, daß er eine Bewegungsfreiheit vorzutauschen mitgeholfen hätte, die nicht da war.

Die These einer „Einladung“ wäre also nicht so ganz abwegig. Solch eine Möglichkeit hat Hubmaier einmal kurz zum „Widerruf“ bewegt, auch auf Grund der „Liebe“. Doch wollte und will ich nicht so viel behaupten, sondern nur, daß Sattler, wenn er weiter in Straßburg geblieben wäre, den Schritt nach Schleithem nicht so gemacht hätte. Ohne diesen wäre es aber nicht zu der sichtbaren „rechtgläubigen Gemeinschaft“ gekommen, die Sie schon als viel früher dagewesen voraussetzen.

Wohl hat sich Sattler geirrt in seiner Einschätzung der Lage in Straßburg. Das wissen wir besser als er; denn wir wissen um Capitos Neuorientierung 1532 und um die Synode 1533. Besonders wird solch nachträgliches Besserswissen erhärtet, wenn man logisch zeigen kann, daß eine bestimmte Frage, z. B. die der Beteiligung des Christen am Schwert, grundsätzlich unlösbar war. Ich behaupte aber, daß solche, nachträglich aus den Konsequenzen gewonnenen Urteile nicht vorherrschen dürfen, wenn man den lebendigen Dialog verstehen will. Sie würden heute das ökumenische Gespräch von vornherein für unmöglich erklären; sie erschweren auch die sachliche Wahrnehmung einer vergangenen Trennung, indem sie diese als entschieden betrachten, bevor sie geschehen waren. Daß man nachträglich zeigen kann, daß die geschehene Geschichte so geschehen mußte, d. h. daß eine gewisse Kirchenspaltung von vornherein grundsätzlich unvermeidlich war, ist die Beleuchtung der Kontroverstheologie, die ihr bestimmtes Recht hat. Diese Beleuchtung darf aber den Historiker nicht blenden, der auch mit der Tatsache zu arbeiten hat, daß die damaligen Teilnehmer am noch nicht gescheiterten Gespräch noch nicht von dessen Hoffnungslosigkeit unterrichtet waren.

Mein Aufsatz behandelte das Selbstverständnis Michael Sattlers im Januar 1527. Je tiefer er sich geirrt haben mag, je mehr er die Gesprächsbereitschaft und Bewegungsfreiheit Bucers überschätzt haben mag, desto deutlicher wird meine These bestätigt. Daß Sattler sich getäuscht hat, daß er Offenheiten festgestellt zu haben glaubte, die (wie wir besser wissen) nicht da waren, bestätigt nur die prinzipiell offene Haltung Sattlers innerhalb des gesamt-

reformatorischen Gespräches. Ein Müntzer, ein Hofmann, ein Wolfgang Uliman würden sich nicht so getäuscht haben. Daß er den offeneren Capito wichtiger nahm als den gewichtigeren Bucer, beleuchtet nochmals seine Neigung, die Gespräche jetzt in Straßburg für sich selbst ernst zu nehmen, statt sie im Namen einer schon 1524 oder 1525 gefallenen Entscheidung gegen jedwelche Form obrigkeitlichen Kirchenregiments grundsätzlich abzuweisen, wie es hätte geschehen müssen, wenn der Begriff eines schon 1525 feststehenden völlig separaten Täuferniums gelten sollte, das überall die Reformatoren im Lichte der schon in Zürich abgeschlossenen Entscheidung verurteilt hatte.

Eine Kleinigkeit: Sie legen das Wörtchen „wieder“ im Schleithemer Begleitschreiben aus als Evidenz dafür, daß alle Angeschriebenen schon Täufer waren. Aber im gleichen Passus wird von den gleichen Adressaten in Anlehnung an Epheser 2 gesagt, daß sie vorher „Heiden und Fremdlinge“ waren; die Bilder widersprechen sich und dürfen nicht gepresst werden. Auch wenn das „wieder“ buchstäblich zu nehmen wäre, braucht es nicht zu bedeuten, daß die Adressaten alle früher Täufer waren; es könnte sich auf die ungestörte Weggenossenschaft der Reformation bis 1525 beziehen. Aber damit gebe ich den Anschein, eine Behauptung zu unterstützen, die ich nicht aufzustellen beabsichtigte. Ich sagte nicht, daß das Täufernium, das sich in Schleithem „kristallisierte“, keine Vorgeschichte hatte. Natürlich kamen nach Schleithem hauptsächlich Getaufte, und ist der Brief an solche gerichtet. Sie waren aber in Verwirrung über viele Dinge; eine Unsicherheit, welche gerade der offenen Tür zur Gesamtreformation entsprach. Die Themen, über welche die Getauften unter sich verschiedener Meinung waren, waren die gleichen Themen, die sie mit der restlichen Reformation besprachen. Solange die Tür zur Gesamtreformation offen blieb, gab es nicht die Voraussetzungen dafür, eine Meinungseinheit unter den Getauften zu erzielen. Erst nachdem die Tür in Straßburg zugeht, hatte Sattler Möglichkeit und Anlaß, die Getauften zum Täufernium zusammenzuraffen.

John H. Yoder

Freiburg, am 2. August 1973

Sehr verehrter Herr Professor Yoder!

In Ihrer Antwort bemängeln Sie, daß ich auf die von Ihnen aufgeworfenen methodischen Fragen zur Entstehung des Täuferniums als einer abgesonderten Konfession nicht eingegangen bin, sondern lediglich „Sachfragen“ weiter ausgeführt habe. Eine solche Gegenüberstellung von „Sachfragen“ und

„Methodenfragen“ halte ich deshalb für unzulässig, weil ich mich bei der Entscheidung für eine Methode immer auch fragen muß: treffe ich mit ihr ein Randphänomen, die Oberfläche oder den Kern der Sache. Sicherlich hat der Ablöseprozeß des Täufern von der werdenden evangelischen Landeskirche verschiedene Entwicklungsstufen und Aspekte, ideelle, politische, soziale und ökonomische, die mit den entsprechenden Methoden angegriffen werden müssen. Ihr Hinweis darauf ist richtig und meine Kritik wandte sich auch nicht gegen den ersten Teil Ihres Aufsatzes. Der berechtigte Methodenpluralismus zur Erfassung eines vielschichtigen und über mehrere Jahre sich hinziehenden Prozesses enthebt uns aber nicht der Frage nach dem entscheidenden Grund des Konfliktes zwischen dem oberdeutschen Täufern und den evangelischen Landeskirchen. Je nachdem, wo man ihn lokalisiert, dürfte auch der Kristallisationspunkt der Täufer-Bewegung zu suchen sein.

Eben in diesem Punkt, in der Frage der entscheidenden Differenz zwischen Täufern und evangelischen Landeskirchen, sind wir verschiedener Meinung. Alles übrige, u. a. auch die Einordnung der „Schleithimer Artikel“, folgt daraus. Sie behaupten: Der Bruch zwischen werdender evangelischer Landeskirche und den Täufern, der sich in Zürich ereignete, war noch nicht unheilbar. Es bestanden noch weiterhin Gesprächsmöglichkeiten, vor allem in Straßburg, wo Sie sogar die Chance einer Kooperation von Täufern und offiziellen Reformatoren erblickten. Als Gründe führen Sie an: Straßburg habe nie die Gewalt der Regierung hinter die Sache der erzwungenen Glaubenseinheit gesetzt und sei keine Filiale Zürichs gewesen. Bucer habe eine Kirche mit eigener Verwaltung und Disziplin erstrebt und sei deshalb für das Anliegen der Täufer aufgeschlossen gewesen. Der endgültige Bruch habe sich hier nicht an der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat, sondern am Problem einer von den Straßburger Prädikanten proklamierten Liebesethik entzündet, die die konkrete „Ordnung Gottes“, wie sie Michael Sattler konzipierte, aufhob. L 25

Demgegenüber meine ich, daß das Problem der von den Straßburger Reformatoren verkündeten Liebesethik, die nicht von der Bergpredigt, sondern von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her qualifiziert wird, ihren brisanten Sprengstoff erst entwickelt im Hinblick auf das Verhältnis des Christen zu Staat und Gesellschaft. Im Namen der „Liebe“ verlangen die evangelischen Prädikanten Straßburgs — und zwar alle, ohne Ausnahme, zu allen Zeiten — von ihren Gläubigen, daß sie den Bürgereid schwören, obrigkeitliche Ämter annehmen, Waffen tragen, um den Nächsten gegen den Landesfeind zu schützen, die eigene Obrigkeit als christlich anerkennen, in den Volks-

kirchen bleiben, trotz des Bewußtseins, daß sich unzählige Böcke unter wenigen guten Schafen befinden. Daran ändert auch nichts der Umstand, daß sie sich das Verhältnis von Staat und Kirche anders vorgestellt haben als es sich tatsächlich entwickelte. Natürlich wollten sie, daß der Staat im Dienst der Kirche tätig sei und nicht die Kirche im Dienst des Staates. Die Kooperation beider Institutionen und — noch wichtiger — die staatsbürgerlichen Verpflichtungen des Christen standen bei ihnen niemals zur Debatte.

Bei Sattler dagegen ist das Postulat des Einhaltens einer konkreten „Ordnung Gottes“ unlösbar verknüpft mit der Forderung der Absonderung des Christen von Staat und Gesellschaft, und zwar im Namen einer von der Bergpredigt allein her qualifizierten Liebesidee. Für Sattler und seine Anhänger galt weiter die Konzeption, die in der Geburtsstunde des Zürcher Täufern entwickelt wurde: Sammlung einer reinen, sichtbaren Gemeinde der Gläubigen, die bereit ist, als „Schafe unter den Wölfen“ zu leiden und zu sterben, ohne je das weltliche Schwert für sich oder andere zu gebrauchen, denn „bei ihnen ist das Töten ganz abgeschafft“ (vgl. den Brief der Zürcher Täufer an Thomas Müntzer vom 5. 9. 1524). Für eine solche Konzeption christlicher Gemeinde und christlichen Lebens hat es bei den Straßburger Reformatoren niemals und bei niemandem eine Spur von Zustimmung gegeben. Insofern wiederholt sich in Straßburg nur die bereits in Zürich gefallene Entscheidung. In Straßburg vollendete sich nicht ein aus anderen Ursachen in Zürich begonnener Ablösungsprozeß, sondern es kam hier zur Trennung von den Täufern aus wesentlich den gleichen Gründen wie in der Stadt Zwingli.

Sie werfen mir sodann eine unhistorische Betrachtungsweise vor. Mein Hinweis auf bestimmte unverändert durchgehaltene Positionen bei Bucer und Capito ist kein unhistorischer Aspekt, sondern entspricht dem geschichtlichen Tatbestand. Capitos Stellung zu den Täufern verläuft von einer entschiedenen Absage in den Jahren 1525 und 1526 (vgl. die Briefe Capitos an Zwingli vom 16. 5., 11. 6., 26. 9. 1526 und vom 9. 7. 1527), über eine Periode der Annäherung (1527—1531), bewirkt vor allem durch Cellarius, zur erneuten rigorosen Ablehnung (Berner Synodus 1532). Diese Schwankungen sind mir bewußt, und ich habe keineswegs den Capito des Jahres 1532 in den des Jahres 1526 vorverlegt, um zu beweisen, daß von vornherein nicht möglich war, was sich erst später als unmöglich herausstellte. Im entscheidenden Punkt ist er aber immer gleicher Ansicht geblieben, nämlich in der Frage der staatsbürgerlichen Verpflichtungen des Christen (vgl. dazu Capitos „In Hoseam Prophetam commentarius“, geschrieben 1528, auf dem Höhepunkt seiner Sympathien mit dem Täufern).

Sie fordern mich auf, die historischen Gründe für diese Haltung der Straßburger Reformatoren zu nennen. Ich sehe sie in der Drohung des Kaisers und der altgläubigen Landesherren, die Reformation gewaltsam wieder zu nichte zu machen, ausgesprochen bereits im Wormser Edikt von 1521. Seitdem stand fest, daß sich die Sache Luthers nur behaupten konnte, wenn einige Landesherren und Magistrate der Freien Reichsstädte sich hinter sie stellten. Politisch gesehen war es undenkbar, von der politischen Schutzmacht einerseits die Verteidigung des neuen Glaubens zu verlangen, andererseits aber dem Staat keinen Einfluß auf die Gestaltung der neuen Kirche einzuräumen und den evangelischen Gläubigen das Privileg der Befreiung von ihren staatsbürgerlichen Pflichten zu geben. Hinzu kommt noch ein spezieller außenpolitischer Grund: In den Jahren 1526—1527 vollzieht sich eine tiefe Entfremdung zwischen Straßburg und Wittenberg in der Abendmahlsfrage. Straßburg fühlt sich auf die Seite Zürichs gedrängt. Jede Begünstigung der Täufer hätte die Freundschaft mit Zürich sofort in Frage gestellt und die Stadt Straßburg völlig isoliert. Aber diese Dinge sind nur zusätzliche, verstärkende Momente gewesen. Grundlegend für die Straßburger Reformatoren bleibt die im Mittelalter entwickelte Konzeption der Stadt als einer unteilbaren, sakralen Einheit — und diese drohte das Täufer_tum zu zerstören.

In Anbetracht dieser Tatsachen halte ich es für unwahrscheinlich, daß sich die „Schleitheimer Artikel“ in erster Linie gegen die Straßburger Reformatoren wandten. Bucers und Capitos ablehnende Haltung gegenüber dem Täufer_tum Zürcher Prägung war viel zu klar, als daß sie Verwirrung unter den „Brüdern“ hätten stiften können. Verwirrung drohte vielmehr durch einige führende Figuren der Täuferbewegung selbst, die nach Sattlers Meinung die ethische Substanz des wahren christlichen Glaubens aushöhlten. — Hans Denck hob die konkreten Gebote, als da sind: Verweigerung des Eides, Absonderung von der Welt, Sammlung und Disziplinierung der reinen Gemeinde durch Taufe und Bann, Festhalten am Buchstaben der Bibel und die Notwendigkeit eines geordneten Predigtamtes — durch seinen Spiritualismus und seine Liebesethik aus den Angeln. Die entscheidenden Sätze Dencks über die Aufhebung aller konkreten Gebote im Namen der Liebe befinden sich in der Schrift vom „Gesetz Gottes“, verfaßt 1526, in einer Zeit, in der er zweifelsohne Führer einer täuferischen Gemeinschaft war. Hubmaier scheute sich nicht, den weltlichen Arm zur Verteidigung der Täufergemeinden in Anspruch zu nehmen. Hans Hut bereitete seine Anhänger auf den „Tag des Herrn“ vor, an dem die Täufer das Schwert gebrauchen und mit ihren Verfolgern gründlich abrechnen würden. Wer der Vision Konrad Grebels von einem neuen Menschen und einer neuen Ge-

meinde treu bleiben wollte, der mußte sich gegen diese Bestrebungen absetzen. Genau diese Funktion erfüllten die „Schleithheimer Artikel“.

Sie haben recht, wenn Sie darauf hinweisen, daß in der Ablehnung der Denckschen Liebesethik auch Bucers und Capitos Positionen getroffen wurden. Das habe ich aber auch nicht bestritten. Die voraussehbare Auswirkung der Liebesethik Dencks bestand in denselben Konzessionen an die Welt, die — mit anderer Begründung — Bucer und Capito auch von den Christen forderten: die Bereitschaft zu schwören, den Verzicht auf Absonderung und Sammlung der reinen Gemeinde, weil das alles angeblich nicht von heilsnotwendiger Bedeutung für den einzelnen war. Freilich ging der Spiritualismus der Straßburger Reformatoren niemals so weit wie bei Denck und Kautz, so daß sie etwa das äußere Wort und die „Zeremonien“ für überflüssig erklärt und die an keine konkrete Offenbarung gebundene, „innerliche, unsichtbare Kirche“ als die eigentliche Kirche Gottes bezeichnet hätten. Für Bucer und Capito ist die Inkarnation Gottes in Christo die zentrale Tatsache der Heilsgeschichte und damit bleibt auch die Kenntnis des „äußeren Wortes“ der Bibel, eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung des Heils. (Vgl. TA Elsaß I, Nr. 86, S. 97—98; Nr. 171, S. 201—205; Nr. 343, S. 559—560).

Zum Schluß noch einige Quisquilien zur Bandbreite der Straßburger Toleranz, die Sie m. E. größer annehmen als sie tatsächlich war. Im Jahre 1527 wurde der Scheidenmacher Thomas Salzmann in Straßburg hingerichtet wegen Leugnung der Trinität (Täuferakten Elsaß I, Nr. 114, S. 136). Der Arzt Michael Servet, ebenfalls Trinitätsleugner, konnte sich monatelang unbehelligt frei in Straßburg bewegen. 1534 ertränkte der Straßburger Scharfrichter den Kürschner Claus Frey, und zwar in der Hauptsache wegen *Gotteslästerung*. Der Tatbestand der „Bigamie“ war juristisch nicht erfüllt, weil er seine „geistliche Eheschwester“ Elisabeth Pfersfelder nicht vor einem berufenen Kleriker geheiratet hatte. Das Verhältnis der beiden galt juristisch als „Konkubinat“. Dafür wäre er nach dem gültigen Strafgesetz von 1529 mit einer Woche Gefängnis und 10 Gulden Strafe davon gekommen, zumal er als mildernden Umstand geltend machen konnte, daß sich seine Frau ursprünglich geweigert hatte, ihm in die Fremde zu folgen, wozu sie nach deutschem Recht verpflichtet war. (Straßburger Mandat vom 25. 8. 1529, Thomas Archiv Straßburg, Nr. 84, Stück 10).

Daß die Straßburger Justiz „Klassenjustiz“ war, ergibt sich doch wohl eindeutig aus der Tatsache, daß Sattlers Glaubensbrüder, die nichts anderes als er selbst sagten, als Handwerker ins Gefängnis geworfen wurden, während der ehemalige Prior Sattler weiterhin frei herumlaufen durfte. Beim

Magister Hans Denck, der sicherlich „gefährlicher“ war als Sattlers Freunde Jakob Groß, Echsel, Hiller, Tucher, begnügte man sich mit der Verbannung, ohne ihn zuvor ein paar Tage — wie bei „einfachen“ Täufern üblich — in den Turm einzusperren. Sattlers Genossen wurden auch nicht auf dessen Bitte in die Freiheit entlassen, sondern aus der Stadt verbannt, was etwas wesentlich anderes ist. Zugleich beschloß man im Zusammenhang damit das erste Täufermandat (beschlossen bereits am 31. 12. 1526, verkündet am 27. 7. 1527, vgl. Täuferakten Elsaß I, Nr. 68 und Nr. 92). Sattlers Entscheidung, Straßburg „freiwillig“ zu verlassen (nachdem das allgemeine Täufermandat bereits beschlossen war!), war nicht ein Akt der „Anständigkeit“ gegenüber den Straßburger Reformatoren, sondern gegenüber seinen Genossen, mit denen er sich dadurch solidarisch erklärte. Mit den Kerkermeistern der eigenen Freunde bricht man in der Regel als ehrlicher Mensch das Gespräch ab. — Dasselbe traurige Schauspiel spielte sich 1533—1535 ab: Caspar Schwenckfeld wird als Angehöriger des deutschen Uradels in höflichster Form darum gebeten, doch freiwillig die Stadt zu räumen, „ohne ihm etwas Unehrlisches zumessen zu wollen“, wie es in der Instruktion für die Boten heißt (Täuferakten Elsaß II, Nr. 588, S. 368). Der um die Stadt hochverdiente Almosenpfleger Alexander Berner wird 1535 wegen Schwenckfeldianismus aus seinem Dienst verjagt und offiziell durch Ratsbeschluß verbannt (TAE II, Nr. 660, S. 449). Der Kürschner Melchior Hoffman dagegen wird für den Rest seines Lebens im Turm gefangen gehalten.

Ich darf Ihnen zum Schluß versichern, daß es mir — genau so wie Ihnen selbst — nicht um eine abstrakte, typologische und dementsprechend „zeitlose“ Gegenüberstellung von Täufertum und landeskirchlicher Reformation zu tun ist, sondern um die genaue Erfassung der konkreten, historischen Differenzen, die zum Bruch geführt haben. In diesem Anliegen sind wir uns gewiß einig, wenn wir auch den „Kristallisationspunkt des Täufertums“ verschieden lokalisieren.

Mit freundlichem Gruß!

Stets Ihr aufmerksamer Zuhörer
Klaus Deppermann