

so daß es auch den unkundigen Leser von der ersten Seite an fesselt. Wie es zuring in den Wirtshäusern, wie Mitläufer dazukamen und die Bewegung, einmal angefacht, nicht mehr aufzuhalten war, wie man sich verstand „im Namen Christi“ und die Herrschaft der Habenichtse in grenzenlosem Vertrauen auf den Kaiser abzuschütteln versuchte, das alles sachkundig dargestellt, hebt das Buch weit empor über sonstige heimatkundliche Literatur. Die Ausschmückung mit 19 zeitgenössischen Holzschnitten, Kupferstichen und Federzeichnungen macht das Buch noch lesenswerter. Horst Quiring

*Marc Lienhard* (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les Débuts et les Caractéristiques de l'Anabaptisme*. Proceedings of the colloquium organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg / Actes du colloque organisé par la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg (20–22 February / Février 1975). Archives Internationales d'Histoires des Idées / International Archives of the History of Ideas 87, Martinus Nijhoff, The Hague 1977, IX u. 245 SS., Ln., Hfl. 97,50.

Es handelt sich bei diesem Buch nicht um eine ausführliche oder zusammenfassende Darstellung der „Ursprünge und Merkmale des Täuferturn“, sondern um die Sammlung von dreizehn Vorträgen, die, wie der Untertitel anzeigt, im Februar 1975 auf einem Kolloquium in Straßburg gehalten wurden. Anlaß des Kolloquiums war die 450-jährige Wiederkehr der Entstehung der Täuferbewegung in Zürich. Von daher läßt sich bei den thematisch sonst sehr verschiedenen Beiträgen ein gemeinsames Interesse an der Entstehung und an den Merkmalen der Täuferbewegung feststellen.

In seiner Gestalt erinnert der Band an die von H.-J. Goertz 1975 herausgegebene Aufsatzsammlung „Umstrittenes Täuferturn“ (2. Aufl. 1977). Einer der Straßburger Vorträge ist sogar dort erschienen (Deppermann über Melchior Hoffman), während der vorliegende Band nur eine englische Zusammenfassung der Aspekte, die Straßburg betreffen, bringt. Auch sind noch drei weitere Autoren hier wie dort, allerdings mit anderen, wenn auch verwandten Themen vertreten (Stayer, Windhorst, Yoder). Doch hat die von Lienhard herausgegebene Sammlung ihr eigenes Gesicht.

Das liegt auch daran, daß die besonderen Umstände des Kolloquiums eine ungewöhnliche Zusammensetzung des Referentenkollegiums ermöglichten. Außer einer Österreicherin (Mecenseffy) und drei Deutschen (Deppermann, Müsing und Windhorst) waren fünf Nordamerikaner zugegen, die sich zufällig gerade in Europa aufhielten (Davis, Oyer, Peachey, Stayer, Yoder),



sowie fünf Vertreter der gastgebenden Nation (Lienhard, Peter, Rott, Séguay, Stauffer). Sicher wird man unter diesen Namen manche vermissen, vor allem die von Historikern aus der Schweiz und aus Holland. Aber die Tatsache, daß sich so viele Gelehrte aus Frankreich beteiligt haben, ist ein hoffnungsvolles Zeichen. Vom Leser werden jetzt allerdings drei Sprachen verlangt: Französisch, Englisch und Deutsch sind beinahe zu gleichen Teilen in einem Band vereint.

Die erste Hälfte ist vom Herausgeber unter den Titel „Ursprünge und Typologie“ gestellt worden. Lienhard folgt damit dem Gedankengang von J. H. Yoder, der in seiner „Einführung“ (französisch) als erstes von drei wichtigen Problemen, die der weiteren Bearbeitung harren, „die typologische und entstehungsgeschichtliche Vielfalt unter den inoffiziellen Bewegungen“ der Reformation setzt.

Die ersten beiden Aufsätze nach der Einführung nehmen einen einander entgegengesetzten Standpunkt ein. P. P. Peachey, bekannt durch seine Arbeit über „Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer“ (1954, sein Name fehlt in der Mitarbeiterliste auf S. 244), fragt in seinem Vortrag über „Die radikale Reformation, politischer Pluralismus und das Corpus Christianum“ (englisch), wie weit die „Sohm-Yoder-These“ stimme, daß das Täuferum nicht „an sich“ zu definieren sei, sondern nur so, daß man den Punkt suche, an dem Täuferbewegung und zwinglische Reformation auseinandergebrochen seien, und daß an dieser Stelle die Täufer statt des Corpus-Christianum-Denkens Zwinglis, das auf die Einheit von bürgerlicher und kultischer Ordnung bedacht gewesen sei, eine pluralistische Alternative gesetzt hätten. Indem Peachey diese These für plausibel erklärt, tritt er für eine Deutung der Täuferbewegung ein, welche die soziologisch-politischen Aspekte für wesentlich hält, und betont die Diskontinuität der Täuferbewegung gegenüber dem mittelalterlichen Kirchensystem. K. R. Davis, kanadischer Baptist, der schon in seinem Buch über „Täuferum und Askese“ (englisch, 1974) das Heiligkeitsstreben des Einzelnen als Wesen täuferischer Frömmigkeit und damit als Bindeglied zum 15. Jahrhundert darzustellen versucht hat, geht es vor allem um Kontinuität mit dem Spätmittelalter. Zwar korrigiert Davis seine frühere Untersuchung an mehreren Stellen und verteidigt sich gegen Einwände von Kritikern; auch führt er als Element der Diskontinuität den „charismatischen Faktor“ ein, der zugleich die Identität wie die Vielfalt der Täuferbewegung erklären soll, doch bleibt für ihn entscheidend die durch Erasmus vermittelte „laienorientierte asketische Reformvorstellung“ des Spätmittelalters. Die „monogenetische“ Lokalisierung der Ur-



sprünge der Täuferbewegung in Zürich kombiniert er mit der These von der Vielfalt der nebenkirchlichen Strömungen und deren „Polygenese“, indem er für die Täuferbewegung im engeren Sinne eine aus der Soziologie entlehene Definition zuhelfenimmt, die eben nur auf *diese* Täuferbewegung zutrifft. Hier beginnt die Frage der Typologie. Daß sie mit einer aus der Soziologie entlehnten Formel, die selbst nicht aus reformationsgeschichtlichen Untersuchungen erwachsen ist, gelöst werden kann, erscheint mir zweifelhaft.

Grete Mecenseffy, die Bearbeiterin der drei österreichischen Täuferaktenbände, kann hingegen bei ihrer souveränen Darstellung der „Ursprünge und Strömungen des Täuferturns in Österreich“ konkrete Angaben über die Herkunft machen: Hier treffen sich schweizerische wie auch münzterische Ströme; Blaurock und Hans Hut haben hier gewirkt. Doch wie hat es sich gemischt? Welche neue chemische Verbindung ist dabei entstanden? Warum einerseits Marpeckh, andererseits Jakob Hueter? Wo blieb der eschatologische Enthusiasmus? Vielleicht kann man tatsächlich kaum etwas darüber sagen. Doch solche Fragen wären wichtiger als ein Gesamtüberblick über den Verlauf bis ins 17. Jahrhundert. Dankbar kann man für die mehrfachen Hinweise auf frühreformatorische Hintergründe als Voraussetzung für die Täuferbewegung in Österreich sein. Das weiß niemand kompetenter darzustellen als Grete Mecenseffy.

John S. Oyer bewegt sich mit seinen Ausführungen über den „Einfluß von Jakob Strauß auf die Täufer“ (englisch) auf unsicherem Boden. Aber er macht eine Tugend daraus, indem er den Mangel direkter Belege eines solchen Einflusses als „Ein Problem historischer Methodologie“ reflektiert. Es gäbe nicht nur Abhängigkeiten, die durch Textvergleiche nachgewiesen werden müßten, sondern auch Zusammenhänge, die durch Einbeziehung des „Kontextes“ wahrscheinlich gemacht werden könnten. Sowohl gewisse Ideen des Predigers Jakob Strauß wie auch die Art seiner reformatorischen Tätigkeit würden einen Hintergrund abgeben, der für die Zürcher und für die mitteldeutschen Täufer von Bedeutung gewesen wäre. Ich möchte hinzufügen, daß im Rahmen eines solchen Denkens auch ein Zusammenhang zwischen der frühreformatorischen Tätigkeit von Jakob Strauß im Inntal (1521/1522), der von Urbanus Rhegius ebendort und den lutherischen Ursprüngen von Pilgram Marpeckh in Erwägung gezogen werden sollte. Auch wäre es hilfreich, wenn der Begriff des Kontextes genauer definiert und anhand anderer reformationsgeschichtlicher Gestalten und Ereignisse überprüft würde. Eine außerordentlich gelungene Arbeit in dieser Richtung ist



m. E. der Aufsatz von *James M. Stayer* über „Reublin und Brötli: Die revolutionären Anfänge des Schweizer Täuferturns“ (englisch). In seiner streng an die Quellen gebundenen, dabei umsichtig auf den zeitgeschichtlichen Kontext eingehenden Untersuchung kommt Stayer zu einem nuancenreichen Bild von der Entwicklung der beiden Täuferprediger. Er weist die enge Verflechtung der Tätigkeit beider in Hallau und Waldshut 1525 mit dem Bauernkrieg nach und kann daher von den „revolutionären Anfängen des Schweizer Täuferturns“ sprechen, und das „nicht in einem rein religiösen Sinn“. Wenn man bedenkt, daß Brötli einer der Unterzeichner von Grebels Brief an Müntzer war und Reublin 1526/27 eng mit Michael Sattler zusammenarbeitete, erkennt man, wie bewegt diese Zeit war, unter welchen Ängsten und Leidenschaften, Hoffnungen und Illusionen hier Klärungen versucht wurden. Von innerer Einheit der Bewegung kann nicht die Rede sein, von abgerundeter Überzeugung beim Einzelnen nur mit Einschränkung. Von hier aus wird es deutlich, wie stark man bei der „Wesensbestimmung“ des Täuferturns versucht ist, post festum eine bestimmte Konzeption an die Ereignisse heranzutragen, und wie notwendig es ist, was *Yoder* in seiner Einführung fordert, daß nämlich zugleich mit der Suche nach der genetischen und typologischen Vielfalt die „Vielfalt der Entwicklungsstufen und des Reifeprozesses“ berücksichtigt wird. Stayer hat mit seinem Beitrag über Reublin und Brötli die Ergebnisse seiner bisherigen Arbeiten an einem wichtigen Einzelbeispiel bestätigt.

Die Aufsätze der zweiten Hälfte stehen unter dem Titel „Orte und Gestalten des Täuferturns“ und sind überwiegend auf die Täufergeschichte von Straßburg bezogen. So vergleicht *Jean Séguy* (französisch) das Glaubensbekenntnis, das Michael Sattler Ende 1526/Anfang 1527 an die Straßburger Prediger richtete, mit der etwa 1521–1523 entstandenen „Meditation der zwei Standarten“ von Ignatius von Loyola aus dessen „Geistlichen Exerzitien“ und kommt zu der verblüffenden Feststellung, daß die Reformbestrebungen beider sich in wichtigen Punkten sehr nahestehen: in ihrer Christozentrik, in ihrer heilsgeschichtlichen Auffassung vom kosmischen Kampf zwischen Christus und Satan, in ihrer Forderung der Nachfolge Christi und in einem gewissen Elitedenken. Insofern haben Ignatius von Loyola und Michael Sattler vom gleichen Fundament her eine ganz ähnliche kritische Funktion gegenüber der religiösen Gesellschaft ihrer Zeit ausgeübt. Séguy sieht deshalb in beiden Vertreter eines christlichen Radikalismus. Doch bestehe der Unterschied darin, daß Loyola mit seiner Kritik innerhalb der vorgegebenen Kirche geblieben sei, während Sattler, jedenfalls ab Schleit-



heim, zwei Monate nach dem Straßburger Bekenntnis, sich mit den Seinen in einem krassen Gegenüber zur vorgegebenen Kirche und diese auf der Seite der Christus bekämpfenden Welt gesehen habe. Man müsse deshalb von einer abgestuften Radikalität sprechen, meint Séguy und entwirft eine allgemeine Stufenordnung solcher Radikalität, die von der papsttreuen Reformgesinnung über den rechten und linken Protestantismus bis zu den Spiritualisten reicht. Soziologisch sicher zutreffend! Ist jedoch die Frage nach dem Trennungspunkt (s. o. Peachey) damit so relativiert worden, daß sie, weil ja der gemeinsame theologisch-soziologische Nenner gefunden ist, belanglos wird? Mir scheint aus dem so originellen und anregenden Vergleich das Gegenteil zu folgen.

Daß man mit einer Relativierung der Unterschiede zwischen den verschiedenen Abstufungen der Radikalität nicht nur Michael Sattler selber nicht ernst nehmen würde, sondern auch die Reformation, geht aus dem Aufsatz von *Richard Stauffer* hervor: „Zwingli und Calvin, Kritiker des Schleitheimer Bekenntnisses“ (französisch). Da beide Reformatoren sich ausführlich mit diesem Bekenntnis auseinandergesetzt haben, kann Stauffer ihre Argumente zu jedem der sieben Punkte von „Schleitheim“ aufzählen und miteinander vergleichen. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß er sich fragt, ob Calvin die Schrift Zwinglis gelesen habe, hält es aber doch für unwahrscheinlich. (Hier müßte die Vermittlung Bullingers in Erwägung gezogen werden!) Andererseits beobachtet Stauffer wichtige Unterschiede: Während Zwingli alle sieben Artikel gleicherweise scharf verwirft, finden sich bei Calvin anerkennende Worte zum dritten Artikel über die Verbindung von Abendmahl und Abkehr von der Welt sowie zum fünften Artikel über die Notwendigkeit von Predigern in der Gemeinde. Während Zwingli vor allem an den Aussagen des Bekenntnisses über den Staat interessiert ist, geht es Calvin in erster Linie um die Gemeinde. Auch im Ton unterscheiden sich beide: Zwingli richtet sich an seine Kollegen, die wie er mitten in der Auseinandersetzung mit den Täufern in ihren Gemeinden stehen, Calvin an einfache Gläubige. Einig aber sind sich beide in der Verdammung des Schleitheimer Bekenntnisses und damit in der Überzeugung von der Unversöhnlichkeit von Täuferbewegung und Reformation.

Eine eigenständige Position gegenüber der Reformation sieht auch *Christof Windhorst* in seinem Aufsatz über „Anfänge und Aspekte der Theologie Hubmaiers“ bei diesem vertreten. Doch weist Windhorst nach, daß gerade diese Eigenständigkeit nur durch Aufnahme und Verarbeitung mit-



telalterlicher und reformatorischer Gedanken zustandegekommen ist. Die entscheidenden Anstöße, die Hubmaier aus der Lektüre der Schriften Luthers erhielt, vermochten bestimmte mittelalterliche Vorstellungen und Denkstrukturen, die sich während seines Studiums gebildet hatten, nicht zu verdrängen. Windhorst illustriert das überzeugend an Hubmaiers Lehre von der Taufe, vom Abendmahl und von der Kirche. Wer es noch ausführlicher und bis in jedes Detail dargestellt haben möchte, mag zu Windhorsts Buch über Hubmaiers Tauflehre (1976) oder zu seinem Aufsatz über Hubmaiers Abendmahlslehre (MGBI 1974) greifen. Für mich rücken diese Untersuchungen durch ihren Rückgriff auf das Mittelalter als Quelle täuferischer Theologie in die Nähe der Beiträge von Davis und Séguy: Die Frage nach der Eigenart täuferischen Denkens, täuferischer Frömmigkeit und täuferischer Praxis wird durch die neu entdeckte Verwandtschaft nicht gelöst, sondern verschärft gestellt.

Ähnliches gilt auch von H.-W. Müsings Beitrag über „Karlstadt und die Straßburger Täufergemeinde“, in der zwar nicht die mittelalterliche, aber doch die unmittelbare Vorgeschichte der dortigen Täufergemeinde neu beleuchtet wird. Es ist erstaunlich, welche Bedeutung der nur viertägige Aufenthalt Karlstadts Anfang Oktober 1524 in Straßburg auf der Durchreise von Mitteldeutschland in die Schweiz für diese Vorgeschichte gehabt hat. Müsing belegt es Schritt für Schritt, indem er die an sich bekannten Quellen auf das sorgfältigste auslegt und die Konsequenzen daraus zieht. Danach hat sich durch Karlstadts Besuch in Straßburg die evangelische Bewegung dort erstmals gespalten in die von den Predigern getragene Mehrheit und eine Gruppe von Laienchristen. Beide Seiten wurden gezwungen, sich ihrer selbst bewußt zu werden. Die Prediger mußten sich mit unerwarteten theologischen Fragen auseinandersetzen, die Laienbewegung entwickelte sich zu einer eigenständigen „Karlstadtsekte“. Es wurde über die Tauffrage nicht nur theoretisiert, es kamen die ersten Kindertaufverweigerungen vor. Schließlich empfanden die offiziellen Prediger (wie 1523/1525 in Zürich) ihren evangelischen Glauben eher angefochten durch die radikale Opposition aus den eigenen Reihen als durch die Altgläubigen. Karlstadt hatte als Katalysator gewirkt für eine Laiengruppe, von der man bereits im Sommer 1525 sagen kann, daß sie vielleicht täuferisch war. Die Unbestimmtheit dieses Übergangs von der Laienbewegung zur Täufergemeinde scheint mir nicht nur eine Frage der vorhandenen oder fehlenden Belege zu sein, sondern ein grundsätzliches Problem. Gab es „Täufer“ in Straßburg, bevor die Wiedertaufe dort eingeführt wurde? Wurde es mit der Einführung der Glaubens-



taufe grundsätzlich anders? Wenn man in Hallau oder Waldshut unter dem Zeichen der Bekenntnistaufe ein wehrhaftes, reformiertes Gemeindechristentum beobachten kann (Stayer) und in Straßburg ohne Glaubenstaufe ein beinahe täuferisches Konventikelwesen, wie bestimmt sich dann der Begriff des „Täufertums“? Daß hier neue Definitionen nötig sind, hat mit Recht Yoder schon in seiner Einführung festgestellt. Man hofft, daß Müsing nach diesem ausgezeichneten Essay auch weiterhin zur Erforschung der Täufergeschichte beitragen wird.

Der letzte größere Aufsatz des Bandes ist der von *M. Lienhard* über „Die bürgerlichen Autoritäten und die Täufer: Stellungnahmen der Obrigkeit von Straßburg (1526–1532)“ (französisch). Die im Vergleich zu andern Territorien milde Haltung der Straßburger Obrigkeit findet ihre Erklärung darin, daß man sich strikt an politische und soziale Beschwerden gegenüber den Täufern hielt. Daß diese den Eid und das Waffentragen verweigerten; daß sie meinten, Christen könnten keine obrigkeitlichen Ämter übernehmen; daß sie den Frieden in der Stadt gefährdeten und die Prediger verleumdeten; daß sie die religiöse und soziale Einheit zerstörten — erst solche Gründe veranlaßten die Obrigkeit zum Einschreiten. Der Vorwurf der Gotteslästerung, den man sonst wohl kannte und anwandte, wurde nicht in Verbindung mit den Täufern gebraucht. Auch die Rücksichtnahme auf die Reichspolitik spielte eine Rolle für die Regierung, sowie die Frage, wie man sich zu den vielen Flüchtlingen von auswärts stellen wollte. Stets aber versuchte man, die Probleme von Fall zu Fall zu lösen, behandelte die Täufer den persönlichen Eigenschaften, Ansichten und Umständen gemäß. Erst nach 1533, als eine Tendenz zur größeren kirchlichen und dogmatischen Einheit einsetzte, nahm dies ein Ende.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß die um relative Duldsamkeit bemühte Straßburger Obrigkeit es nicht nur mit einem rein religiösen Täufertum zu tun hatte. *Klaus Deppermann* zeigt in der englischen Zusammenfassung seines anderwärts publizierten Vortrags (s. o.), der hier zugespitzt ist auf den Gesichtspunkt „Melchior Hoffman und das Straßburger Täufertum“, daß Hoffman von der Straßburger Regierung die Herbeiführung des himmlischen Jerusalem und seine militärische Verteidigung gegen die „höllische Trinität“ von Papst, Kaiser und falschen Lehrern erwartete. Es wurde also auch von einer bestimmten täuferischen Seite her die politisch garantierte Einheitlichkeit religiöser Lehre und Praxis angestrebt. Im Vergleich dazu hat sich die Straßburger Obrigkeit bis 1533 faktisch viel duldsamer gegenüber Andersgläubigen verhalten.



Der Band schließt mit einem kurzen Täuferaktennachtrag von *Rodolphe Peter* zum Jahr 1529, mit dem Katalog der von *Jean Rott* besorgten Ausstellung von Originaldokumenten zur Straßburger Täufergeschichte und mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis. Dem Verlag gebührt Dank für die einer so hervorragenden Aufsatzsammlung ebenbürtige Ausstattung.

Heinold Fast

*William R. Estep* (Hg.), *Anabaptist Beginnings (1523—1533). A Source Book* (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica, Vol. XVI) B. de Graaf, Nieuwkoop 1976, VII und 172 S., Hfl. 75,—.

Ein Buch über die „Anfänge der Täuferbewegung 1523—1533“, erschienen im Jahre 1976, — das müßte bei Fachleuten und aufgeschlossenen Laien auf höchstes Interesse stoßen. Sind doch gerade diese Anfänge in den letzten Jahren so in den Streit der Meinungen geraten, daß das so mühsam erarbeitete Bild eines eigentlichen, evangelischen Täuferniums sich in ein fluktuierendes Mosaik unterschiedlicher Täufergruppen aufgelöst hat. Eine neue, die jüngsten Beiträge verarbeitende Abhandlung wäre hochwillkommen. Ich gestehe, daß ich nach der ersten Anzeige des Buches etwas in dieser Richtung erwartet hatte. Doch hatte ich den Untertitel übersehen: Es handelt sich „nur“ um eine Quellensammlung.

Aber auch eine Quellensammlung könnte einen aktuellen Beitrag zur heutigen Täuferforschung darstellen, selbst dann, wenn die Absicht des Bandes nicht direkt darauf gerichtet ist, sondern unter pädagogischen Gesichtspunkten Ergebnisse der Forschung vermitteln will. Es müßte sich widerspiegeln, welche Erkenntnisse über die verschiedenen Wurzeln der Täuferbewegung das letzte Jahrzehnt zutagegefordert hat und welche neuen Fragestellungen sich daraus ergeben. Bietet die Quellensammlung in dieser Hinsicht eine Hilfe?

Leider entspricht sie solchen Erwartungen nicht. Die Selbstbeschränkungen, die sich der Autor auferlegt hat, sind zu groß. Zum ersten hat er von vornherein nur schweizerische, süddeutsche und österreichische Täufer ausgewählt. Die mährischen, mitteldeutschen und niederdeutschen kommen gar nicht in Betracht. Doch selbst innerhalb solch enger Grenzen wird ein geheimer Kanon angewendet, dem die gesamte Linie von Hans Hut, die doch für die Ausbreitung der Täuferbewegung im oberdeutschen Raum so wichtig war und von der so viele beachtliche Schriften überliefert sind, zum