

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

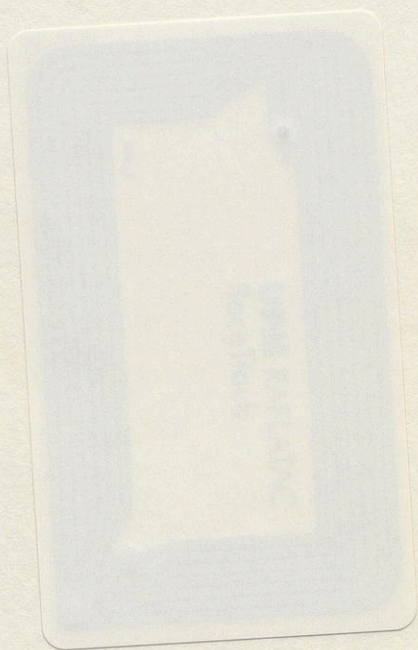
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

• 2506

46. Jahrgang 1989

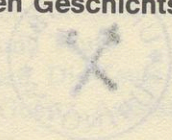


N11< 48041765 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischem Geschichtsverein



46. Jahrgang 1989

Schriftleitung:

Dr. Heinold Fast, Brückstraße 74, D-2970 Emden

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-2000 Hamburg 55

Herausgeber und Verlag:

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Christel Schultz, Schriftführung,

Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach

Horst Klaassen, Kassenführung,

Bromberger Straße 15, D-7150 Backnang

Herstellung:

Heinrich Schneider KG, Offset- und Buchdruck

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1



Mitarbeiter dieser Nummer

Prof. Dr. Klaus Deppermann, Erlenweg 9, D-7820 Titisee-Neustadt

Peter J. Foth, Mennonitenstraße 20, D-2000 Hamburg 50

Dr. Hans-Adolf Hertzler, Königstraße 132, D-4150 Krefeld

Matthias Hui, Flurstraße 31, CH-3014 Bern/Schweiz

Prof. Dr. Walter Klaassen, Site 12A, C. 23, R. R. 7, Vernon, B. C. · VIT 7Z3, Kanada

Ralf Klötzer, Lüner Damm 17 A, D-2120 Lüneburg

Marion Kobelt-Groch, Bergstraße 4, D-2408 Timmendorfer Strand

Wiss. Ass. Hermann Kocher, Ev. Theol. Fakultät, Gesellschaftsstraße 25,
CH-3012 Bern/Schweiz

Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, D-2000 Hamburg 56

Prof. Dr. W. O. Packull, Conrad Grebel College, Waterloo N2L 3G4, Kanada

Prof. Dr. G. Seebaß, Kisselgasse 1, D-6900 Heidelberg

Sven Tode M. A., Biedermannplatz 28, D-2000 Hamburg 76

Christoph Wiebe, Brückstraße 78, D-2970 Emden

Dr. Ulman Weiß, Windthorststraße 26, DDR-5085 Erfurt

ZFA 2506-46

Inhalt

Zu dieser Nummer	5
Peter J. Foth, Ein Doppelleben. Heinold Fast zum 60. Geburtstag	7
I. Aufsätze	
1. Gottfried Seebaß, Thomas Müntzer - eine bleibende Warnung	10
2. Bernhard Lohse, Zu Thomas Müntzers früher Kirchenkritik	23
3. Werner O. Packull, Thomas Müntzer und das Hutsche Täuferum	30
4. Christoph Wiebe, Konrad Grebels Ausführungen über Glaube und Taufe	43
5. Walter Klaassen, Die Taufe im Schweizer Täuferum	75
6. Hans-Jürgen Goertz, Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz	90
7. Matthias Hui, Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung	113
8. Klaus Deppermann, Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt	145
II. Von neuen Büchern	
1. Quellen zur Geschichte der Täufer, Elsaß III und IV (Marion Kobelt-Groch)	161
2. Zwei Aufsätze zum niederdeutschen Täuferum (Ralf Klötzer)	164
3. Calvin W. Redekop und Samuel J. Steiner (Hg.), Mennonite Identity (Hans Adolf Hertzler)	166
4. Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay (Peter J. Foth)	171
5. Neue Veröffentlichungen zu Thomas Müntzer (Zusammengestellt von Sven Tode)	176

III. Berichte

1. Müntzertagung in Mühlhausen (Hermann Kocher)	181
2. Zentrale Wissenschaftliche Konferenz über Thomas Müntzer in Halle (Ulman Weiß)	182
3. Müntzertagung in Erfurt (Bernhard Lohse)	184
4. Weitere Müntzer-Veranstaltungen	184
5. Sebastian-Franck-Arbeitsgespräch (Klaus Deppermann)	185
6. Tagung über Ketzerverfolgungen (Klaus Deppermann)	186
7. „Zweihundert Jahre Mennoniten in Rußland“ (Heinold Fast)	187

IV. Mennonitischer Geschichtsverein

1. Einladung zur Mitgliederversammlung	189
2. Kassenbericht 1988 (Horst Klaassen)	190
3. Der Mennonitische Geschichtsverein	191

Zu dieser Nummer

Früher haben die Schriftleiter nur für die Nummer der Geschichtsblätter verantwortlich gezeichnet, die sie selber bearbeiteten. Erst seit zwei Jahren sind wir dazu übergegangen, die gesamte redaktionelle Arbeit gemeinsam zu verantworten. Wir planen gemeinsam und beraten uns gegenseitig. Mit dieser Nummer sind wir allerdings wieder in den alten Stil zurückgefallen. Doch das hat einen besonderen Grund, den ich kurz erläutern muß.

Am 17. März 1989 hat Heinold Fast seinen 60. Geburtstag gefeiert: mitten im Getriebe seiner zahlreichen haupt- und nebenberuflichen Verpflichtungen. Gewöhnlich werden solche Feiertage bei uns nicht sonderlich beachtet und schon gar nicht zum Anlaß genommen, den Jubilaren auf angemessene Weise für die geleistete Arbeit zu danken. Mit Lob gehen wir nicht gerade großzügig um, und mit Dank sind wir äußerst sparsam — vielleicht ist auch das ein „mennonitisches Erbe“. Heinold Fast hat inzwischen allerdings soviel für das Mennonitentum getan, daß sich die Idee fast von allein aufdrängte, ihm ein besonders ausgestattetes Heft der Geschichtsblätter als eine kleine Gabe des Dankes zu überreichen. Heimlich wurde in den vergangenen Monaten daran gearbeitet, und ich hoffe, daß er kaum etwas davon gemerkt hat und wirklich überrascht sein wird. Das also ist der Grund, warum er an dieser Nummer nicht beteiligt ist. Das nächste Mal wird er wieder dabei sein.

Gewöhnlich tragen Freunde und Kollegen eines Jubilars Beiträge, aus ihrem Forschungsgebiet gezielt zu einer Festschrift zusammen. Dieses Mal war das ein wenig anders. Fast zwanglos ließen sich einige Aufsätze, die hier und da aufgespürt wurden, um den Themenkreis ordnen, der zum engeren Forschungsbereich Heinold Fast's gehört: um die Anfänge der radikalen Reformation. Dazu zählen in dieser Nummer Thomas Müntzer, die oberdeutschen und schweizerischen Täufer und Sebastian Franck in Straßburg.

Die Beiträge über Müntzer sollen an den Geburtstag dieses eigenwilligen Reformators vor fünfhundert Jahren erinnern; und die Aufsätze über die Täufer in Oberdeutschland und der Schweiz wollen dazu beitragen, die Forschungen zur komplizierten Verwicklung von religiösen und gesellschaftlichen Problemen im frühen Täuferum weiterzutreiben. Die Auf-

sätze von Bernhard Lohse und Werner O. Packull wurden auf dem internationalen Müntzer-Kongreß am 30. September 1989 in Halle/a.S. gehalten, die Beiträge von Gottfried Seebaß, Walter Klaassen und Klaus Depermann gehen auf Vorträge bei anderen Gelegenheiten zurück. Der Aufsatz von Matthias Hui faßt eine Examensarbeit an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern zusammen. Mein eigener Aufsatz, auf den sich die Untersuchung M. Huis bezieht, war ursprünglich in dem Sammelband von Peter Blickle, Zugänge zur bäuerlichen Reformation (Bauer und Reformation I), Zürich 1987, S. 267–289, erschienen und soll hier einem speziell an der Täuferforschung interessierten Kreis zugänglich gemacht werden. Der Aufsatz von Christoph Wiebe schließlich entstand in einem kirchengeschichtlichen Seminar in Heidelberg. Im Augenblick setzt Chr. Wiebe seine Ausbildung als Vikar bei Heinold Fast in Emden fort.

Heinold Fast hat die Täuferforschung mit eigenen Beiträgen und Quellsammlungen bereichert, er hat sie begleitet und immer wieder auch Jüngere angeregt, ein Neues zu pflügen. Dabei hat er eine liebenswerte Eigenschaft entwickelt, das Neue nicht mit skeptischer Zurückhaltung zu betrachten, sondern neugierig aufzunehmen und kritisch fortzuentwickeln. So hoffen wir, daß die Beiträge dieser „verkappten“ Festschrift ihn freuen und in der Absicht bestärken werden, sich auch weiterhin um seinen „linken Flügel der Reformation“ zu kümmern.

Hans-Jürgen Goertz

Peter J. Foth

Ein Doppelleben

Heinold Fast zum 60. Geburtstag am 17. März 1989

Meine erste Begegnung mit Heinold Fast war im September oder Oktober 1961. Ich war Theologiestudent im zweiten Semester, obwohl mennonitischer Herkunft, war ich doch recht fern dem mennonitischen Betrieb aufgewachsen und nahm zum ersten Mal an einer mennonitischen Studentenkonferenz teil. Ich saß ganz hinten neben einem der wenigen Teilnehmer, den ich kannte, und fragte ihn, wer denn der Kleine sei, der da vorne redete und den Ablauf offenbar fest im Griff hatte. „Kennst Du den nicht?“ antwortete er mit jenem Unterton, der den Fragesteller sofort ganz klein werden läßt. „Das ist Heinold Fast“, und ich begriff sofort, daß man den doch kennen müsse. Von da ab kannte ich ihn also, und ich sollte ihn sehr bald wirklich kennen und schätzen lernen. Wenige Monate später nämlich schrieben einige mennonitische Theologiestudenten einen Brandbrief an den Vorstand der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden mit der vorwurfsvollen Frage, ob sich die Vereinigung denn gar nicht um ihre Theologiestudenten kümmere. Der Vorstand, vermutlich erschrocken ob der da so plötzlich angemahnten Fürsorgepflicht, entsandte sein damals jüngstes Mitglied in dieses Arbeitsfeld: Heinold Fast. Er sammelte uns zu jährlichen Seminaren, und von da an ist unser Kontakt nie mehr abgerissen.

Heinold Fast führt seit vielen Jahren, so scheint mir, ein Doppelleben – in aller Ehrenhaftigkeit, versteht sich. Da ist zum einen der Täuferforscher Heinold Fast. Eingeführt hat er sich mit seiner Doktorarbeit über „Heinrich Bullinger und die Täufer“ (1959 als Nr. 7 in der Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins erschienen). Am bekanntesten wurde er einem weiten Kreis von Historikern und Interessierten wohl mit seiner Quellensammlung „Der linke Flügel der Reformation – Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier“, erschienen 1962 bei Carl Schünemann in Bremen. Das Buch ist leider vergriffen. In ihm sind für den interessierten Laien wichtige Texte aus diesem Bereich der Reformationsgeschichte leicht zugänglich gemacht: in heutiges Deutsch übertragen und jeweils mit einer Einführung versehen, die den historischen Ort des Textes deutlich macht. Das bisher umfangreichste wissenschaftliche Werk aus Heinold Fast's Feder ist die Herausgabe des Bandes 4 der schweizerischen Täuferquellen, erschienen 1974 –

eine Arbeit, die für die Wissenschaft ebenso grundlegend ist, wie sie für den Bearbeiter entsagungsvoll war. Dazu kommt dann durch die Jahrzehnte eine vermutlich auch von ihm selbst nicht mehr registrierte Fülle von Aufsätzen zu täuferischen Themen, seien sie mehr historisch-darstellender oder mehr theologisch-anwendender Art. Auch beim Management der Forschung hat er kräftig mitgearbeitet, als Sekretär der Täuferaktenkommission des Vereins für Reformationsgeschichte, als Mitschriftleiter der „Mennonitischen Geschichtsblätter“ und als jahrelanger Vorsitzender des Mennonitischen Geschichtsvereins. Und als ob das alles nicht genüge, warten die Wissenden seit Jahren auf ein Buch, das sogenannte „Kunstabuch“. So nennt man eine Briefsammlung aus dem Kreis des Täufers Pilgram Marpeck, die Heinold Fast bereits Ende der fünfziger Jahre in einer Bibliothek in Zürich entdeckte, was eine kleine wissenschaftliche Sensation darstellte. So bleibt den Wartenden nur die an sich paradoxe Hoffnung auf sowohl baldige Pensionierung wie beste Gesundheit des Jubilars, damit auch dieses Kleinod täuferischer Literatur noch einem weiteren Kreis zugänglich werden möge.

Von Doppelleben war die Rede und von fehlender Zeit: Heinold Fast war eben nie nur Wissenschaftler, der sich seinen Büchern widmete (die er über alles liebt, wie auch seine langjährige Tätigkeit als Bibliothekar an der Bibliothek der „Großen Kirche“ in Emden ausweist). Er ist seit 1957 als Nachfolger seines Vaters Prediger der Mennonitengemeinde in Ostfriesland (Emden, Norden, Leer-Oldenburg) und in Gronau und dazu ein über seinen Gemeindebereich weit hinausgreifender Mitarbeiter der deutschen und weltweiten Mennoniten mit ihren vielen Konferenzen, Ausschüssen und Komitees. Es ist das Besondere seines Doppellebens, daß er sich immer bemüht hat, der Gemeinde, dem einfachen Gemeindeglied das zu vermitteln, was ihn die wissenschaftliche Betrachtung der täuferischen und überhaupt der Geschichte gelehrt hat. Das Täufertum ist ihm nicht ein interessanter, aber letztlich beliebiger Forschungsgegenstand, sondern verpflichtendes Erbe, das es zu bewahren, aber noch mehr zu interpretieren und zu aktualisieren gilt. Und so arbeitete Heinold Fast in der Friedensbewegung, lange bevor dieser Begriff in aller Munde war. Er war Sekretär der damals so genannten „Puidoux-Konferenzen“, in denen sich Vertreter von Landes- und Friedenskirchen zum Dialog trafen, und wenn nun schon zum zweiten Mal von einer Sekretärsposition die Rede ist, so zeigt das deutlich, wie sehr in ihm die Fähigkeiten des gründlichen Wissenschaftlers mit denen des geschickten Vermittlers verbunden sind. Die Gabe, etwas gut und verstehbar vermitteln zu können, gehört zu den hervorragenden Eigenschaften des Jubilars, und das findet seinen

Niederschlag in seinen Predigten ebenso wie in einer über längere Jahre durchgehaltenen freiwilligen Tätigkeit an Emden Schulen als Lehrer für das Fach Ethik oder vielerlei Vorträgen in Volkshochschulen und auf Konferenzen aller Art. Und bei alledem hat er immer noch Zeit gefunden, sich um junge Leute, nicht zuletzt die Theologiestudenten, seine zukünftigen Kollegen wie mich, liebevoll und intensiv zu kümmern, sie zur Mitarbeit und sehr schnell zu eigenverantwortlicher Arbeit heranzuziehen. Er hat sich nicht zuletzt als Vorsitzender der „Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden“ einen überall respektierten guten Namen gemacht als treuer Arbeiter und kluger Kirchenpolitiker, der es immer geschickt verstand, verbindlich und klärend auf Menschen zuzugehen und so eine gemeinsame Willensbildung herbeizuführen, die bei den Mennoniten ja nie von oben kommen kann und darum oft so mühsam ist. Wenn man bei alledem die Randlage Emdens in der Bundesrepublik bedenkt, kann man sich leicht vorstellen, wieviele Stunden er auf der Fahrt zu Tagungen und Besprechungen im Auto und in der Bahn verbracht hat. Ein Doppelleben für Wissenschaft und Gemeinde, gewidmet der Erkenntnis und der Vermittlung – möge es ihm und uns noch lange erhalten bleiben. Ad multos annos!

Thomas Müntzer – eine bleibende Warnung

In der Deutschen Demokratischen Republik wird in diesem Jahr, ohne daß es in unseren Medien bisher besonders beachtet worden wäre, der 500. Geburtstag Thomas Müntzers gefeiert. Zwar läßt sich das Geburtsjahr 1489 nur sehr vage erschließen, aber man konnte auf diese Weise Thomas Müntzer in einen neuzeitlichen Revolutionszyklus einbinden, den die Geschichtswissenschaft der DDR herausstellt und in einem Jubiläumsjahr bündelt: die frühbürgerliche Revolution, die sich im deutschen Bauernkrieg zuspitzte, als deren ideologischer Führer Thomas Müntzer in der DDR gilt, die französische Revolution und die Erinnerung an die Gründung der DDR.

Ein Müntzer-Jubiläum feiern wir nicht. Aber es ist uns bewußt, daß in den vergangenen zwei Dekaden viele Christen, zumal unter den Bedingungen in manchen Ländern der Dritten Welt, die alternativ formulierte Frage der diesjährigen Uttenreuther Tage nach christlichem Engagement oder Revolution nicht mehr alternativ beantworten wollten. Inzwischen wurde die Theologie der Revolution, wenn auch reflektiert und verändert, in den verschiedenen Befreiungstheologien fortgeführt. Das hat auch im Westen zu einem verstärkten Interesse an Thomas Müntzer geführt.

Vorbei sind freilich die Zeiten, in denen sich ein bürgerlich-konservatives und ein marxistisch-revolutionäres Müntzerbild gegenseitig verstärkten, wenn die einen ihn wegen seiner Teilnahme am Bauernkrieg als Mordpropheten und Revolutionär brandmarkten, während die anderen ihn aus den gleichen Gründen als Prophet des eigenen Wollens und der eigenen Zeit priesen. Vorbei sind aber auch die Zeiten, in denen Kirchenhistoriker vor allem den Theologen in Müntzer sahen, dem es zuallererst um religiöse Ziele gegangen sei, während die marxistischen Historiker die Theologie als zeitbedingtes Kleid eines in erster Linie sozialrevolutionären Programms bei Müntzer verstanden. Selbst wenn es noch einige Zeit dauern sollte, bis das allgemeine Geschichtsbewußtsein davon geprägt sein wird: Historiker und Kirchenhistoriker auf beiden Seiten der Grenze, die unser Land durchschneidet, sind sich heute trotz mancher Differenzen in Einzelfragen darüber einig, daß man Thomas Müntzer nur verstehen kann und ihm nur gerecht wird, wenn man vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Kontextes nach der ihn kennzeichnenden Verbindung von Theologie und sozialrevolutionärem Engagement fragt. Doch bevor

ich mich dem im zweiten und dritten Abschnitt meines Vortrages zuwende, muß ich ihnen in aller gebotenen Kürze den Lebensweg Thomas Müntzers schildern:

II.

Die Schriften und Briefe Müntzers, die wir von seiner Hand aus den knapp zehn Jahren zwischen 1516 und 1525 besitzen, reichen nicht aus, um eine wirkliche Biographie zu schreiben. Und selbst der intensiven und akribischen Forschung der vergangenen Jahrzehnte ist es nicht gelungen, das Dunkel, das über weiten Strecken seines Lebens liegt, auch nur notdürftig zu erhellen.

In Stolberg am Harz dürfte er, da er 1506 Student in Leipzig wurde, um 1489 geboren sein. Was Ernst Bloch in seiner vielgelesenen Biographie über Elternhaus und Vater berichtet, ist nichts anderes als revolutionäre Legende: alles spricht dafür, daß Müntzer aus leidlich wohlhabenden Verhältnissen stammte und in Quedlinburg aufwuchs. Wir wissen nichts über sein Studium, das er in Leipzig und Frankfurt an der Oder absolvierte und mit dem *magister artium* und dem untersten Grad des Theologen, dem *baccalaureus theologiae*, abschloß. Was es mit den ‚Bündnissen‘ auf sich hat, die er in seiner Jugend gegen Bischof Ernst von Halle aufgerichtet haben soll, läßt sich ebenfalls nicht erhellen. Vielleicht waren es lediglich Zusammenschlüsse ernsthaft frommer Bürger im Blick auf eine völlig verweltlichte und fiskalisierte Kirche. Jedenfalls hatte Müntzer als Priester an St. Michael und Lehrer an der Martinischule in Braunschweig Verbindung zu wohlhabenden Kaufleuten, die wohl von den Traditionen der deutschen Mystik, die die wahre Gelassenheit des Christen in der Welt als Nachfolge des ganz gelassenen, von aller Bindung an Weltliches gelösten Christus forderten, ergriffen waren. Wen kann es wundern, daß es einen theologisch interessierten und echte Frömmigkeit suchenden Mann, wie Müntzer seit seiner Jugend einer zu sein behauptete, nach Wittenberg trieb, wo sich gerade damals das Geschrei über den Ablass erhob. Und obwohl man schon in seinen frühen antiklerikalen Invektiven gegen die altgläubigen Geistlichen eigene Töne wahrnimmt, kann er sich damals für einen Anhänger Luthers gehalten haben, jedenfalls galt er als solcher. Vielleicht aber hat ihn auch schon damals die stärker augustinisch geprägte Theologie von Luthers Kollegen Andreas Bodenstein von Karlstadt, der eine viel gesetzlichere Fassung der Reformation als Luther vertrat, geprägt. Dennoch empfahl ihn Luther nach Zwickau als Vertreter für eine Predigerstelle. Aber wie früher in Jüterbog 1517 kam es auch hier sogleich zu Schwierigkeiten, da Müntzer nicht nur die altgläubigen Mönche

und Pfaffen scharf attackierte, sondern auch mit einem humanistisch-reformatorisch gesinnten Kollegen in Streit geriet, der die eigentümliche Leidens- und Geisttheologie Müntzers nicht akzeptieren wollte. An drastischer Polemik sparte Müntzer nicht. So erklärte er unter anderem: ‚Die Mönche hätten Mäuler, daß man wohl ein Pfund Fleisch abschneiden könnte und behielten dennoch Mauls genug.‘ In der Stadt bildeten sich Fraktionen, wobei die Tuchmacher, deren Gewerbe in Schwierigkeiten war, Müntzer unterstützten. Im Interesse des Stadtfriedens setzte daher der Rat nach knapp einjähriger Wirksamkeit die Ausweisung Müntzers durch. Bis Ostern 1523 währte dann die Zeit, die Müntzer selbst das ‚Elend meines Vertreibens‘ genannt hat. Weder in Jena noch in Erfurt oder Nordhausen war seines Bleibens, denn überall geriet er sofort in Auseinandersetzungen mit der altgläubigen und reformatorischen Geistlichkeit, denen er unverhohlen vorwarf, aus egoistisch materiellen Gründen das Volk in einem falschen, weil nicht die Existenz prägenden Glauben gefangen zu halten und zu verführen. Als ‚hodensäckische, wuchersüchtige Hurenhengste, die nur saufen und prassen‘ bezeichnete er die Geistlichen. Damals wurde er sich auch seines Gegensatzes zur Wittenberger Theologie bewußt, die eine Rechtfertigung allein aus dem Glauben predigte und auf die den Sünder annehmende Liebe Gottes den Ton legte. Denn Gott nimmt nach Müntzer nicht den Sünder an, sondern den, der durch inneres und äußeres Leid Christus gleichförmig geworden ist. Und in dieser Auffassung wurde er durch die eigenen leidvollen Erfahrungen nur noch bestätigt.

Eine adelige Dame soll den als Seelsorger im Zisterzienserinnenkloster Glaucha untergekommenen Mann schließlich als Pfarrer in die kursächsische Enklave Allstedt am Südharz vermittelt haben. Hier gelang es Müntzer, nicht nur seine Kollegen und die Gemeinde, sondern auch den kurfürstlichen Amtmann für sich zu gewinnen. So konnte er in Allstedt zum ersten Mal in leidlicher Ruhe seiner Theologie genau entsprechende, rein deutschsprachige Gottesdienstordnungen entwerfen, mit denen er das Volk zum wahren Glauben führen wollte. Kein Wunder, daß die Bevölkerung auch der weiteren Umgebung nach Allstedt strömte. Als Graf Ernst von Mansfeld seinen Untertanen bei Strafe verbot, die Gottesdienste Müntzers in Allstedt zu besuchen, war es auch hier mit der Ruhe vorbei. Müntzer beschimpfte den Grafen in aller Öffentlichkeit derart, daß es zu einer Beschwerde am kursächsischen Hof kam. Als dann noch die Beraubung und Zerstörung einer Kapelle, die einem benachbarten Kloster gehörte, durch Allstedter Bürger hinzukam und der Rat und Müntzer sich vor die Täter stellten, spitzte sich die Lage zu. Denn inzwi-

schen war man auch in Wittenberg auf die Vorgänge in Allstedt aufmerksam geworden und warnte den Hof vor Müntzers in Gewalttätigkeiten einmündender Wirksamkeit. In dieser Situation erhielt Müntzer die Gelegenheit, auf dem Allstedter Schloß in Anwesenheit Herzog Johanns eine Predigt über Dan. 2 zu halten. Unverhohlen forderte er die sächsischen Fürsten auf, seinen Gegnern, die er als Gottlose und Verdammte brandmarkte, kraft ihres fürstlichen Amtes das Leben zu nehmen, das sie eben als gottlose Tyrannen verwirkt hätten. Das mag den Fürsten gereicht haben, zumal Müntzer sich nicht scheute, auch vor seinen Gemeindegliedern zu erklären, man müsse die Regenten, die nicht ihrem Amt nachkämen und gegen den christlichen Glauben handelten, ‚erwürgen wie die Hunde‘ (Thomas Müntzer. Schriften und Briefe, hg. von G. Franz, Gütersloh 1968, 417; im folgenden beziehen sich die Seitenzahlen auf diese Ausgabe). Als der Hof nunmehr Amtmann und Rat gegenüber eine härtere Gangart einschlug, rückten diese von Müntzer ab und der von ihm zum Schutz der Frommen, also seiner Anhänger, gebildete Bund löste sich auf. Einer drohenden Verhaftung entzog sich Müntzer durch die Flucht nach Mühlhausen. In dieser Stadt war es schon 1523 zu einem Bündnis zwischen reformatorischen Bestrebungen und den Zunfthandwerkern, die mit dem Ratsregiment unzufrieden waren, gekommen. Der Rat hatte sich damals auf einen Kompromiß einlassen müssen. Im Juni 1524 folgte ein Bildersturm. Müntzer traf also in eine gespannte Situation, die durch seine Tätigkeit wohl eher verschärft wurde. Als der Rat gegen den früher geschlossenen Kompromiß verstieß, kam es zu einer Zusammenrottung und man forderte, daß ein neuer Rat zu wählen und dazu zu verpflichten sei, der Gemeinde jederzeit Rechenschaft abzulegen und die göttliche Gerechtigkeit zu wahren. Müntzer war daran wahrscheinlich beteiligt. So mußte er mit seinem Kollegen, als der Rat der Unruhe Herr wurde, die Stadt schon im September 1524 verlassen.

In der folgenden Zeit verlieren sich Müntzers Spuren fast ganz. Wir wissen, daß er in Nürnberg zwei Schriften, darunter eine wortgewaltige Abrechnung mit Luther, drucken ließ und daß er sich wohl längere Zeit am Oberrhein im Klettgau und Hegau aufgehalten hat und dort auch mit den aufständischen Bauern Kontakt hatte. Deren Aufstand ist sicher nicht von ihm betrieben, aber doch wohl mit beeinflußt worden.

Müntzer kehrte im Frühjahr nach Mühlhausen zurück und wurde von den Gemeinden als Pfarrer an der Neustädter Marienkirche angestellt. Erneut kam es zu einem Protest der Besitzenden im mittleren und Kleinbürgertum. Diesmal konnte der ‚Ewige Rat‘ durchgesetzt und damit offiziell die Reformation durchgeführt werden. Müntzer verfügte zu diesem Zeit-

punkt mit den Gliedern des von ihm gegründeten ‚Ewigen Bundes‘ bereits über eine zahlreiche, ihm ergebene Anhängerschaft.

Als ihn dann die ersten Nachrichten über den Bauernkrieg im Südwesten erreichten, als der Aufstand das benachbarte würzburgische und fuldaische Gebiet erreichte, glaubte Müntzer in diesem Krieg die von Gott gewollte große letzte Auseinandersetzung zwischen Frommen und Gottlosen zu erkennen. Er versuchte, allenthalben seine Anhänger zu mobilisieren und zog selbst mit einer Schar von 300 Mann nach Frankenhausen am Kyffhäuser, wo sich die thüringischen Bauern sammelten. Die heranrückenden fürstlichen Heere forderten vergeblich die Auslieferung Müntzers, der in drohenden Schreiben kurz vorher den Anschluß der benachbarten Grafen und Herren an die Bauern gefordert hatte. Am 15. Mai wurden die Bauern geschlagen, Müntzer selbst gefangengenommen und nach dem üblichen inquisitorischen Verhör mit Hilfe der Folter am 27. Mai 1525 hingerichtet.

Man kann Menschen mundtot machen, aber wo ihre Schriften und Worte erhalten bleiben, besteht die Chance, sie jederzeit wieder zum Sprechen zu bringen und sprechen zu lassen. Was wollte Müntzer den Menschen seiner Zeit sagen? Damit nehmen wir nun die eingangs gestellte Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Revolution auf und versuchen sie zu beantworten.

III.

Im Blick auf die vielfältigen Mißstände im kirchlichen und weltlichen Bereich waren viele Menschen zu Beginn des 16. Jahrhunderts davon überzeugt, daß das Ende der Welt unmittelbar bevorstehe und daß nur noch das Eingreifen Gottes selbst eine Änderung bewirken könne. Dieses Bewußtsein wurde noch verstärkt, als Luther im Papsttum die letzte für das Ende geweisste antichristliche Macht zu erkennen meinte. Auch Müntzer war offenbar schon früh davon überzeugt, in der letzten Phase der Geschichte zu leben. Die große Veränderung der Welt, eine unüberwindliche Reformation aller Verhältnisse sah er voraus: Christus selbst würde kommen, um die frommen Auserwählten von den gottlosen Verdammten zu trennen und sein Reich und seine Herrschaft aufzurichten, nicht in einem fernen Jenseits, sondern hier auf dieser Erde.

Auf dieses Geschehen wollte Müntzer die Menschen hinweisen, daran wollte er mitwirken durch seine Predigt und seine Schriften. Wie Daniel dem Nebukadnezar seinen Traum auf die Zukunft deutete, so wollte er als ein neuer Daniel und Prophet auf die Zeichen der Zeit aufmerksam machen. Wie Elia gegen die Baalspaffen, so wandte er sich als neuer Elia

gegen die altgläubigen Pfaffen und reformatorischen ‚Schriftgelehrten‘, weil sie das Volk verführten, in seinem Unglauben bestärkten und es darüber hinaus selbstsüchtig zum eigenen Vorteil ausbeuteten. Wie Johannes die Verkündigung Jesu Christi vorbereitete, so wollte er als neuer Johannes und Bußprediger sich an das ganze Volk wenden. Mit alldem glaubte er einer jener Engel zu sein, die nach dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen als Schnitter bei der Ernte den Weizen sammeln und das Unkraut vernichten sollten. An der Stellung zu seiner Predigt scheiden sich ihm die Gottlosen von den Frommen.

Was Müntzer den Menschen zu sagen hatte, resümierte sich in einer eindringlichen Bußpredigt, die freilich gleichzeitig in ihren Grundzügen ganz klar und eingängig war: Zentraler Ausgangspunkt war für Müntzer die Ordnung der Schöpfung, wie er sie im Schöpfungsbericht des ersten Buches Mose las. Dabei verstand er die Abfolge des Geschaffenen so, daß jeweils das spätere über das frühere gesetzt sei und herrschen solle: die Pflanzen über die Erde, das Vieh über die Pflanzen, der Mensch über beides und über ihn Christus und Gott. Der Mensch soll also Christus und Gott dienen und über die anderen Kreaturen herrschen. Eben diese ‚Ordnung‘ aber hat der Mensch durch seine Sünde zerstört, weil er, statt sich an den einen Gott zu halten, sein Herz an die vielen Kreaturen dieser Welt hängte, weil er sein Vertrauen nicht auf Gott, sondern auf Besitz, Macht, Ehre, Einfluß gründete. In dieser Beziehung sind wir alle Kinder Adams, ‚der die Ordnung verkehrt hat und sich mit den Kreaturen einließ, während Christus sich zum Obersten gehalten und die Kreaturen verachtet‘ hat (520). Daß sich der Mensch so von Gott abwandte und sich der Welt hingab, hat für Müntzer schwerwiegende Folgen für das Verhältnis des einzelnen zur Welt und zum Mitmenschen: Denn wo der Mensch nicht mehr über die Welt herrscht, da wird er ihr hörig. Die Folge davon ist das gestörte Verhältnis zu den Dingen dieser Welt: das zeigt sich in der Besitzgier des Menschen, die sich immer mehr aneignet, die den anderen rücksichtslos ausbeutet. Eben damit aber erzeugt sie dann auch die Not und das Elend, das seinerseits die Habgier auszulösen vermag. Dies konkretisiert sich für Müntzer in der Maßlosigkeit des Essens und Trinkens genauso wie in der geschlechtlichen Gier.

Gleichzeitig damit aber wird auch die Herrschaft von Menschen über Menschen aufgerichtet und die Furcht der Menschen voreinander. Wo die Menschen nicht mehr Gott allein als ihren Herrn fürchten, da leben sie in Furcht voreinander. Das gilt keineswegs nur für die Furcht des Knechtes vor dem Herrn, des Untertanen vor dem Fürsten; vielmehr können für Müntzer auch die Fürsten ihr Amt nicht angemessen wahrneh-

men, weil sie sich voreinander fürchten. ‚Darum daß der Mensch von Gott zu den Kreaturen abgefallen ist, ist es durchaus richtig, daß er zu seinem Schaden die Kreatur mehr als Gott fürchten muß‘ (285). Diese die geschöpfliche Geschwisterlichkeit der Menschen aufhebende Herrschaft kommt für Müntzer auch in der Ruhm-, Ehr- und Titelsucht des Menschen zum Ausdruck, die Christus und Gott die ihnen als eigentliche Herren zukommende Ehre nicht läßt. So erscheint ‚selbst Christus vor den großen Namen und Titeln dieser Welt wie ein Hanfbutzen oder ein gemaltes Männlein‘ (244). In dieser Weise also prägt der Abfall des menschlichen Herzens von Gott, der fehlende Glaube, bis in das Äußere hinein die Verhältnisse dieser Welt.

Das aber kann nur geändert werden, wenn der Mensch wieder zu der alten Schöpfungs- und Herrschaftsordnung zurückkehrt. Dazu allerdings fehlt ihm die Kraft. Vielmehr muß Gott selbst ihn in einem Leidensprozeß von dem ‚Ankleben‘ an dieser Welt und den Kreaturen lösen. Dabei handelt es sich um einen Leidensprozeß, bei dem dem Menschen alles das genommen werden und zerrinnen muß, worauf er sein Vertrauen gesetzt hat. Darum ist ‚das Werk Gottes so bitter wie der Abgrund der Hölle‘ und seine Wirkung, ‚daß er den Menschen ganz trostlos mache‘ (519). Dennoch soll man gerade darum bitten. Denn Müntzer glaubt zu sehen, daß auch unser üblicher christlicher Gottesglaube nichts anderes als ein geheuchelter Glaube, ein gedichteter, ein fiktiver Glaube ist.

Man kann sich nicht in der ständigen Sorge um Nahrung, Kleidung, Sicherheit verzehren oder sich dem ungehemmten Genuß all dessen hingeben und gleichzeitig sich auf Gott verlassen. ‚Wir sind ruhmredig und sagen: Ich glaube, ich glaube, obwohl wir doch mit eitlem Gezänk und Sorgen um die zeitlichen Güter täglich beschäftigt sind‘ (227). Man kann nicht nach Ehre und Ruhm streben oder in knechtischer Furcht vor den Großen dieser Welt leben und gleichzeitig Gott fürchten. ‚Niemand kann zwei Herren dienen‘. Eben das aber versucht und tut der Mensch ständig, wo er im falschen Glauben lebt. Deswegen müssen wir nicht nur an uns selbst und der Welt, sondern auch an unserem Gott verzweifeln: ‚Der Unglaube muß zunächst den vorgegebenen Glauben überwinden und man muß wie hilflos vor Gott stehen‘ (519).

Wo das geschieht, folgt der Mensch wahrhaftig dem leidenden Christus, dem Sohn Gottes nach. Christus war Gott stets und ganz gehorsam bis in das Leiden hinein. Deswegen ist an ihm Schöpfungs- und Erlösungsordnung zu lernen. Nicht der Christus, der im Brot und Wein der römischen Messe für uns geopfert wird, nicht der stellvertretend für uns gestorbene Christus, den die reformatorischen Prediger verkündigen, vermag uns zu

helfen. Denn beide bleiben uns ganz äußerlich und vermögen uns nicht zu verwandeln. Nein, der Mensch muß mit Christus selbst in die Passion hinein. Er muß seinen eigenen Willen mit Christus aufgeben und ihn hineingeben in den Willen Gottes, er muß mit Christus selbst an der Hilfe Gottes verzweifeln. Darin wird er mit Christus eins und selbst ein Kind Gottes. Und nur auf diese Weise des Christus in uns ist Christus für uns da. Dann erst, auf diesem tiefsten Punkt des Leidens kommt Gott, um uns zu trösten. Erst da entsteht – senfkornartig nur und ganz klein – wahrer Glaube. Denn der Mensch darf ‚an keiner Kreatur, sondern nur allein an Gott sicher sein‘ (219).

Wie dieser Glaube dann das Leben der Menschen verändert, wie er das Verhältnis zu den Dingen dieser Welt und unseren Mitmenschen neu bestimmt, darüber wird von Müntzer kaum etwas gesagt. Es läßt sich nur indirekt aus dem erschließen, was er als Folgen der gebrochenen Schöpfungsordnung kritisiert.

Dabei ist Müntzer davon überzeugt, daß das Ausmaß jenes Leidensprozesses genau dem Maß unserer Hingabe an die Welt entspricht. Und alle werden durch diesen Läuterungsprozeß, den Müntzer als Fegefeuer versteht, hindurch müssen, nur wird der hier auf Erden mit dem von Gott geschickten Leid sich vollziehende Läuterungsprozeß weitaus erträglicher sein als das, was der Teufel in der Hölle bereithält.

Man versteht von da aus sehr gut, warum Müntzer weder in Zwickau, noch in Prag oder später in Allstedt und Mühlhausen mit sozialrevolutionären Forderungen beginnt. Wer im eigenen Interesse Besitz- und Herrschaftsverhältnisse zu seinen Gunsten ändern wollte, würde ja nur einmal mehr dokumentieren, daß er noch an der Welt und den Kreaturen hängt. Erst wo die Menschen im wahren, selbsterfahrenen, leidgeprüften Glauben ganz ‚gelassen‘ sind, wird sich auch die Welt verwandeln. Deswegen beginnt Müntzer mit der Predigt und dann in Allstedt und Mühlhausen mit der Reform des Gottesdienstes und der kirchlichen Ordnungen. Denn auch die gottesdienstlichen Ordnungen und die Feier von Taufe und Abendmahl werden so gestaltet, daß sie die Aufgabe haben, den Hörer auf jenen christusförmig machenden Leidensprozeß hinzuweisen.

IV.

Dennoch wollte Müntzer nicht nur einzelne bekehren. Er wartete auf die große, von Gott bewirkte Veränderung der ganzen Welt. Weil er sich aufgrund der hussitischen Traditionen für seine antiklerikale Verkündigung besondere Resonanz in Böhmen erwartete, ging er 1521 nach Prag. Hier

wollte er ‚die Trompeten erfüllen mit dem neuen Lobgesang des Heiligen Geistes‘ (495). In Böhmen, so hoffte er, werde die neue Kirche, die reine Kirche der Frommen und Auserwählten beginnen und Vorbild für alle Welt werden, hier würden sich ‚die Verteidiger des Gotteswortes‘ finden (494). Aber diese Erwartung wurde enttäuscht.

In Allstedt setzte Müntzer dann seine Hoffnungen auf die reformatorisch gesinnten kursächsischen Fürsten. Da er keinen Unterschied zwischen kirchlicher und bürgerlicher Gemeinde kannte, forderte er sie unter Hinweis auf Röm. 13 direkt auf, die Bösen – und das waren für ihn in erster Linie die altgläubigen und reformatorischen Theologen und die sie schützenden weltlichen Obrigkeiten – zu erschlagen, selbst wenn das für ihr Land und sie selbst Gefahr und Leid heraufbeschwören würde. Sie hätten nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, als christliche Fürsten die Gottlosen zu vertilgen wie einst die Israeliten unter Josua das Land Kanaan durch das Schwert einnahmen. Gott kämpfte für sie, aber die Schwerter der Israeliten waren das Mittel. Nachdrücklich polemisierte Müntzer gegen die lutherische These, die Obrigkeit solle nur für das bürgerliche Zusammenleben sorgen. Keineswegs, sondern sie ist für rechten Gottesdienst und die Bestrafung der Gottlosen direkt zuständig.

Was Müntzer den sächsischen Fürsten damit zumutete, war eine eklatante Verletzung des Landfriedens. Verständlich, daß die Fürsten sich diesem Ansinnen versagten. Das war für Müntzer der Grund, zum Schutzherr derer, die aus altgläubigen Gebieten nach Allstedt zu seinen Gottesdiensten kamen, einen ‚Bund‘ zu gründen, bei dem er ausdrücklich die Abschreckungsfunktion hervorhob. Niemand dürfe sein Vertrauen auf den Bund setzen, niemand ihn zu sozialrevolutionären Zielen mißbrauchen.

Andererseits war Müntzer mit den Fürsten insgesamt jetzt fertig. Er konnte in ihnen nur noch Tyrannen nach Art des Nimrod und des Herodes erkennen, von Gott eingesetzt, um die Frommen ins Leid zu führen. ‚Gott hat die Herrn und Fürsten in seinem Grimm der Welt gegeben und er will sie in der Erbitterung wieder wegtun (284 f).‘

Wesentlicher war etwas anderes. Hatte Müntzer bis dahin deutlich ausgesprochen, auf welche Weise die gebrochene Schöpfungsordnung in der Sünde des Menschen sein Verhältnis zu Welt und Mitmensch bestimme, verstärkte sich die Erkenntnis, daß die äußeren Verhältnisse in der derzeitigen Besitz- und Herrschaftsordnung die Wirkung der Predigt und die Möglichkeit der Entstehung wahren Glaubens behinderten: ‚Wie ist es je möglich, daß der gemeine Mann sollte bei solchen Sorgen der zeitlichen Güter wegen das reine Wort Gottes mit gutem Herzen empfangen kön-

nen?' (463). Und daß reformatorische und altgläubige Theologen bereit waren, unter Hinweis auf Gottes Gebote eine absolut unchristliche Eigentumsordnung zu rechtfertigen, erbitterte ihn besonders. „Sieh zu. Die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei sind unsere Fürsten und Herren. Nehmen alle Kreaturen zum Eigentum: Die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden muß alles ihr sein. Darüber lassen sie dann Gottes Gebot ausgehen unter die Armen und sprechen: Du sollst nicht stehlen. Es hilft ihnen aber nicht. Wenn sie nun alle Menschen nötigen, den armen Ackermann, Handwerksmann und alles, das da lebet, schinden und schaben. So er sich dann vergreift am allergeringsten, so muß er hängen. Da sagt dann der Doktor Lügner: Amen. Die Herren machen das selbst, daß ihnen der arme Mann feind wird (329).’ Das alles mußte bei Müntzer zu der Überlegung führen, daß das Reich Gottes nicht nur im Menschen in der Rückkehr zur Schöpfungsordnung, sondern gleichzeitig auch allgemein in der Veränderung der Lebensbedingungen verwirklicht werden müsse.

Schon in der Fürstenpredigt hatte Müntzer unter Hinweis auf Dan. 7,27 gedroht, wenn die Fürsten ihrem Auftrag nicht nachkämen, werde ‚das Reich, Gewalt und Macht unter dem ganzen Himmel dem heiligen Volk des Höchsten gegeben werden’. Und das war im Grunde seine Erwartung schon seit dem ‚Prager Manifest’ von 1521. Nach diesem ‚Volk’ also, das ja nicht einfach mit dem Volk schlechthin, sondern mit den Auserwählten identisch sein sollte, galt es Ausschau zu halten.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum Müntzer die süddeutschen Bauern unterstützte und, als der Bauernkrieg ausbrach, selbst in Thüringen daran teilnahm, wenn ihm auch weder im Süden noch im Norden die führende Rolle zukam, die ihm die marxistische Historiographie zuschreibt. Denn die Bauern kämpften nach ihren programmatischen Erklärungen, ähnlich wie Müntzer, ja nicht einfach um die Verbesserung ihrer sozialen Lage, sondern wollten ein ‚Christliches Verbündnis’, eine Landfriedensordnung, in der die christliche brüderliche Liebe verwirklicht werden und das ‚göttliche Recht’ gelten sollte. Nach dessen Inhalt sollten auch alle Abgaben weiterhin entrichtet werden. Wenn sich diese Bauern nun zunächst gegen die reichen Klöster und altgläubigen Adeligen wandten, so ging es um eben die, die in Müntzers Augen die Gottlosen und Verdammten waren. Deswegen sah er in den Bauern die ‚Frommen’, in ihrem Kampf jene letzte in der Offenbarung geweissagte Auseinandersetzung mit den Gottlosen. Und in diesem letzten Kampf durften die Christen, die er bis dahin vor ‚unfuglichem Aufruhr’ gewarnt hatte, nein, sie mußten sogar das Schwert ergreifen, um die Feinde zu

erschlagen. Von daher erklären sich die wortgewaltigen Aufrufe in den letzten Tagen des Thüringer Bauernkrieges: „Dran, dran, solange das Feuer heiß ist. Lasset euer Schwert nicht kalt werden (vom Blute!). Schmiedet, pinkepanke, auf den Ambossen Nimrods. Werft ihnen den Turm zu Boden. Es ist nicht möglich, solange sie leben, daß ihr der Menschenfurcht solltet leer werden. Man kann euch von Gott nicht sagen, solange sie über euch regieren. Dran, dran, solange es Tag ist. Gott geht euch voran, folget, folget. Die Ereignisse sind beschrieben in Mt 24, Ez 34, Dan 7, 4. Esra 16, Apk 6“ (455). Daß Müntzer den Krieg als Gottes Krieg und Heiligen Krieg im Sinn des Alten Testaments verstand, beweist nicht zuletzt sein Auszug mit 300 Mann von Mühlhausen nach Frankenhausen. Wie der Zusatz ‚mit dem Schwert Gideonis‘ bei seinem Namen, erinnerte diese Zahl an den wunderbaren und gottgewirkten Sieg des alttestamentlichen Richters.

Müntzer hat sich nirgends genauer darüber geäußert, wie er sich das Zusammenleben der Heiligen des Höchsten nach ihrem Sieg auf Erden vorstellte. Das geschah sicher nicht nur, weil ihm in den Wochen des Aufstands dazu die Zeit fehlte. Es entspricht vielmehr durchaus der Beobachtung, daß er auch über das neue Leben des einzelnen Gläubigen wenig zu sagen wußte. Wie im Blick auf den einzelnen ganz der Leidensprozeß, durch den er zum Glauben kommen sollte, im Vordergrund stand, so im Blick auf das Kommen des Reiches Christi das Gericht über die Gottlosen. Immerhin aber lassen sich einige Andeutungen aus Müntzers Schriften und Aussagen in der Gefangenschaft entnehmen: Müntzer war durchaus bereit, dem bisherigen Adel gewisse Zugeständnisse im Blick auf eine aufwendigere Lebenshaltung zu machen, wollte aber keine herrscherlichen Vorrechte mehr anerkennen. Dafür stand als symbolischer Akt die Zerstörung der Schlösser. Als christliche Brüder – und so sprach Müntzer die Adeligen im Aufstand und den Herzog Georg von Sachsen noch als Gefangener an – sollten sie in den Bund der Bauern eintreten. Dann konnten sie die Verwaltung des Landes unter Kontrolle der Gemeinde wohl behalten. Andernfalls aber sollten sie abgesetzt und bei Widerstand getötet werden. Eine vom Volk kontrollierte Theokratie scheint ihm vorgeschwebt zu haben. Daß Müntzer mit dem Prinzip des ‚omnia sunt communia‘ tatsächlich an die Verwirklichung eines Produktions- und Konsumtionskommunismus gedacht habe, ist durchaus zweifelhaft. Zwar gehörte das Eigentum und sein Schutz auch nach kirchlicher Auffassung erst in die Welt nach dem Sündenfall, während man für das Paradies vom Gemeingut ausging, aber wenn Müntzer sagte, es solle jedem nach seiner Notdurft ausgeteilt werden, so war doch wohl an die

Beibehaltung des Eigentums, aber bei gleichzeitig rückhaltloser Verwirklichung der Nächstenliebe gedacht. In diesem Sinn meinte ja auch Luther, daß alles, was uns über die Lebensfristung hinaus zur Verfügung stehe, zur Unterstützung des Nächsten zur Verwaltung gegeben sei. Es gab also Ansätze, die große Utopie des Reiches Christi mit Konkretionen zu vermitteln.

Auch vor der Schlacht von Frankenhausen hat Müntzer die Bauern unter Hinweis auf die göttliche Hilfe zum Kampf aufgerufen. Daß damals sich ein regenbogenfarbiger Kreis um die Sonne bildete, schien die himmlische Bestätigung für die Regenbogenstandarte zu sein, unter der die Mühlhäuser als Zeichen des ‚Ewigen Bundes‘ Gottes kämpften.

Aber die Bauern wurden besiegt. Müntzer ist dadurch an seiner Theologie und an seiner Erwartung des Kommens des Reiches Christi nicht irre geworden. Vielmehr war er der Auffassung, der Kampf sei verloren worden, weil das Volk ihn nicht recht zu führen verstanden habe und auf seinen ‚Eigennutz‘ bedacht gewesen sei (473). Dafür war er bereit zu sterben und sprach die Hoffnung aus, daß die Guten und Unverständigen daraus lernen würden.

Dies letzte geht wohl nicht nur an die Zeitgenossen, sondern fordert auch uns auf, in ein Gespräch mit Müntzer einzutreten. Warum bleibt uns die Beschäftigung mit seinem Werk aufgetragen, was trägt sie aus? Lassen Sie mich zur Beantwortung dieser Frage ansatzweise auf folgendes hinweisen:

Zunächst scheint mir nachdenkenswert, daß Müntzer so unlöslich die lebendige Gotteserfahrung mit der Leiderfahrung verbunden hat. Daß Leiderfahrung für ihn die Bedingung einer wahrhaft menschlichen Distanzierung und Freiheit von der Welt darstellt, sollte uns aufhorchen lassen gerade da, wo wir mit Recht die Minimierung des Leidens für eine der vornehmsten Aufgaben menschlichen Zusammenlebens empfinden. Freilich werden wir auch Müntzer die Frage nicht ersparen, ob nicht die Kraft, das Leid anzunehmen, eben nur da möglich ist, wo wir uns trotz Schuld und Versagens angenommen und getragen wissen. Die Kraft der Liebeserfahrung hat Müntzer ganz sicher zu gering veranschlagt.

Unübersehbar hat Müntzer sodann darauf hingewiesen, daß der Wille zur Veränderung der Welt und Distanz zur Welt zusammengehören, wenn man sich über die unmittelbar eigenen Interessen zum Wohl der Allgemeinheit erheben will.

Von Müntzer bleibt zu lernen, daß christliches Reden zur Ideologie verkommt, wo es sich dazu hergibt, ungerechte oder nicht-menschliche Verhältnisse zu legitimieren oder zu stabilisieren. Mag uns Müntzers theo-

kratisches Ideal auch noch so fern und mittelalterlich dünken, es erinnert positiv gewendet daran, daß es keine christliche Nachfolge im kirchlichen Binnenraum gibt, sondern daß sie mitten in der Welt Gestalt annehmen will. Der Einsatz Müntzers für mehr Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nötigt uns auch heute Achtung ab. Den Weg zu ihrer Verwirklichung werden wir anders wählen. Denn was Müntzer zur Gewalt greifen und sie rechtfertigen ließ, glaube ich, kann von uns als Christen so nicht angeeignet werden. Aber vielleicht richtet sein Werk gerade damit doch eine bleibende Warnung auf. Wer die politischen oder religiösen Auseinandersetzungen in ein nicht mehr in Frage zu stellendes Gegenüber von Frommen und Gottlosen, von Guten und Bösen einspannt, befindet sich auf einem gefährlichen Weg, auf dem ihm Schwarz-Weiß-Malerei am Ende die Möglichkeit zum ausgleichenden Handeln und zum politischen Kompromiß nimmt.

Zu Thomas Müntzers früher Kirchenkritik

Die Frage, welche Faktoren Thomas Müntzer in seiner Theologie maßgeblich bestimmt haben, hat bis heute keine abschließende Beantwortung gefunden. Es ist durchaus mit Recht darauf hingewiesen worden, daß bestimmte mystische Gedanken in Müntzers eigenem Denken von erheblichem Gewicht sind, obwohl Müntzer manche in der spätmittelalterlichen Mystik vertretenen Gedanken nicht übernommen und auch in einigen zentralen Punkten mystische Traditionen abgewandelt hat. Ebenfalls zu Recht hat man auf die Bedeutung apokalyptischer Gedanken bei Müntzer hingewiesen, obgleich auch hier nach wie vor manche Fragen offen sind, nämlich wann genau welche apokalyptischen Traditionen von Müntzer zur Kenntnis genommen und dann, wie es scheint, selbständig verarbeitet worden sind. Schließlich ist zu Recht auch auf das für Müntzers Theologie wie für seine Mitwirkung im Bauernkrieg sehr bedeutsame prophetische Selbstverständnis hingewiesen worden, wobei freilich auch hier noch wichtige Aspekte offen sind, nämlich vor allem die Frage, wann und auf welche Weise dieses prophetische Selbstverständnis sich in Müntzer entwickelt hat.

Verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit hat hingegen bislang ein Problem gefunden, das hier kurz beleuchtet werden soll, nämlich die außerordentlich scharfe Kirchenkritik, die sich schon früh bei Müntzer beobachten läßt. Etwas näher betrachtet hat diese Kirchenkritik bislang vor allem Ulrich Bubenheimer in seinem Aufsatz „Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit“ (1988).¹ Dieser im ganzen förderliche Aufsatz enthält freilich, wie es scheint, manche Hypothesen, die nicht hinreichend begründet oder wahrscheinlich gemacht worden sind. Insbesondere würde ich meinen, daß Bubenheimer Müntzer für die Frühzeit stärker, als es die Quellen gestatten, in die Gruppe der Vertreter der frühen Wittenberger reformatorischen Bewegung einordnet. Vor allem dürfte es noch nicht erwiesen sein, daß Müntzer, wie Bubenheimer meint, tatsächlich im Wintersemester 1517/1518 in Wittenberg studiert hat.

Doch hat Bubenheimer mit Recht hingewiesen auf die Bedeutung der Kirchenkritik, welche sich in Müntzers Jüterbogener Predigten um die Osterzeit des Jahres 1519 findet. Vielleicht kann diese Kirchenkritik noch etwas genauer bestimmt werden, und vielleicht kann von da aus auch einiges

Licht auf einen für Müntzer sehr wichtigen Teil seiner eigenen Theologie geworfen werden.

Bekanntlich sind diese Jüterboger Predigten Müntzers nicht im Wortlaut erhalten, sondern nur in einem Bericht, den sein franziskanischer Gegenspieler Bernhard Dappen in zwei Briefen an den Bischof von Brandenburg Hieronymus Scultetus und an dessen Stellvertreter Jakob Gropper gerichtet hat.² Dieser Bericht dürfte jedoch zuverlässig sein, so daß aus ihm Müntzers damalige Kirchenkritik entnommen werden kann. Danach hat Müntzer vor allem folgende Gedanken vorgetragen.

Müntzer hat – abgesehen von verschiedenen polemischen Bemerkungen gegen seine altgläubigen Gegner sowie gegen das Mönchtum – in scharfer Form die scholastischen Theologen Petrus Lombardus, Bonaventura und Thomas von Aquin angegriffen. Es sei nicht gesetzmäßig zugegangen, als die Kirche diese Lehrer kanonisiert habe. In dieser Hinsicht dürfte Müntzer eine Kritik geäußert haben, wie sie ähnlich damals auch von Luther und von etlichen Humanisten vorgebracht wurde, obwohl Müntzer im Ton besonders scharf war. Ebenfalls nicht grundlegend neu, obschon wieder besonders scharf formuliert, war die Ansicht, daß das Evangelium seit 300 oder 400 Jahren gleichsam „unter der Bank“ gelegen habe; viele müßten dem Schwert – nämlich des Henkers – ihren Hals darbiehen, damit das Evangelium wieder hervorgeholt werde.³ Damit haben wir im Zusammenhang der radikalen Kirchenkritik und der Erwartung einer Erneuerung der Kirche vom Evangelium her an dieser Stelle bei Müntzer die Vorstellung, daß es zu zahlreichen Martyrien kommen wird, wenn das Evangelium wieder zur Geltung kommen soll.

Weiter sind in Müntzers Jüterboger Predigten auch die Bemerkungen zur Kirchenverfassung in Verbindung mit seiner Kirchenkritik von Interesse. Müntzer sagt, der Papst müsse alle fünf Jahre ein Konzil einberufen; in den letzten 400 Jahren seien jedoch nur drei Konzile abgehalten worden. Sodann, ein Konzil könne auch gegen den Willen des Papstes zusammentreten; der Papst sei das „Haupt der Kirche“ nur solange, wie es die anderen Bischöfe zuließen. Was die Bischöfe betrifft, so seien früher heilige Väter mit dem Bischofsamt betraut worden; jetzt aber setze man Tyrannen als Bischöfe ein, die nur für sich selbst sorgten und nichts Nützliches täten. Früher hätten Priester auf den Konzilen sich über ihre Bischöfe beklagen können, woraufhin dann, falls sie für schuldig befunden worden seien, solche Bischöfe abgesetzt worden seien. Jetzt aber würden opponierende Priester eingekerkert. Dadurch würde das irrende Volk umschmeichelt und verführt, indem Gutes böse und Böses gut genannt werde.⁴ Manfred Bensing hat in der Einleitung, welche er der Edition des Textes

vorangeschickt hat, einen gewissen Unterschied zwischen Franz Günther, zu dessen Unterstützung Müntzer nach Jüterbog kam, und Müntzer feststellen zu können gemeint: „Bezeichneten Günther und seine Wittenberger Sekundanten die Konzilien als im Widerspruch zum Evangelium stehend und richteten sie mit ihrer Feststellung, der Papst sei nicht der Vertreter Christi, die Spitze vor allem gegen das Haupt der katholischen Hierarchie, so griff Müntzer darüber hinaus diese Hierarchie selbst an: die Tyrannei und Unwissenheit der Bischöfe, die Machtlosigkeit der Konzilien, die solche Kirchenfürsten zur Rechenschaft ziehen mußten, den Verzicht auf Konzilien überhaupt, was dem Papst gestatte, die römische Kirche nach Gutdünken zu regieren, und Betrug und Willkür Tür und Tor öffne.“⁵

Shinzo Tanaka hat diese Interpretation Bensings noch weiter zugespitzt, indem er meinte, Müntzer habe geradezu „die Unvermeidlichkeit eines Massenmartyriums für die Restitution des Evangeliums“ angenommen. Nach Tanaka soll Müntzer schon damals die Ansicht vertreten haben, daß „man die gerechten Leute nur in der unteren Schicht oder in den Volksmassen finden (scil. könne), die bisher von der oberen Schicht der Kirchenhierarchie zum falschen Glauben verführt wurden.“⁶

Dagegen hat Helmar Junghans geltend gemacht, daß Müntzers Predigten in Jüterbog vieles aus der Wittenberger Theologie widerspiegeln. Auch der Vorwurf, das heilige Evangelium habe mehr als 400 Jahre unter der Bank gelegen, lasse sich schon bei Luther finden.⁷ Junghans verweist hier auf Luthers Vorrede zu der vollständigen Ausgabe der „Deutschen Theologie“ von 1518, wo Luther sagt: „Und befinde nu aller erst, das war sey, das etlich hochgelerten von uns wittenbergischen Theologen schimpfflich reden, also wolten wir new ding furnehmen, gleych alß weren nit vorhyn und anderwo auch leut geweßen. Ja freylich seynn sie geweßen, Aber got-tis tzoren, durch unser sund vorwircket, hatt uns nit laßen wirdig seyn die selben zu sehen ader hören, dann am tag ists, das in den Universiteten eyn lang zeyt sulchs nit gehandelt, dohyenn bracht ist, das das heylig wortt got-tis nit allein under der bangk gelegen, sundernnn von staub und mutten nahend vorweßet.“⁸

Es scheint, daß diese verschiedenen Interpretationen Müntzers Gedanken nicht voll gerecht werden. Tanaka geht ganz sicher zu weit mit seiner These, Müntzer habe hier bereits eine Revolution erwartet. Gegen Bensing hat Junghans zu Recht geltend gemacht, daß damals auch Luther schon die Ohnmacht der Konzilien beklagt hat, so daß Müntzer an diesem Punkt möglicherweise einem Gedanken Luthers gefolgt ist.⁹ Gegenüber Junghans muß jedoch betont werden, daß der Tenor der Argumentation

bei Luther offenkundig ein etwas anderer ist als bei Müntzer. Luther sagt in der für ihn charakteristischen Weise, daß „wir selbst“ durch unsere Sünde Gottes Zorn verwirkt haben, weswegen uns dann das Gotteswort unzugänglich geworden sei. Dazu findet sich bei Müntzer keine Parallele. Müntzer spricht vielmehr davon, daß die Bischöfe das irrende Volk umschmeicheln und verführen.¹⁰ Mögen Luther und Müntzer in der Kirchenkritik als solcher teilweise übereinstimmen, so ist diese Kritik doch jeweils in einen anderen Zusammenhang eingeordnet. Auch die Erwartung kommender Martyrien, die von Müntzer wie von Luther ausgesprochen wird, ist doch bei beiden nicht ganz die gleiche. Luther argumentiert im Grunde zeitlos: „Alle, die got dienen und Christi gesind sein wöllen, müssen vil stechens und widerwertigkait leiden.“¹¹ Bei Müntzer handelt es sich hingegen um eine konkrete Erwartung in Verbindung mit der erhofften Restitution des Evangeliums.

Aber noch etwas anderes muß bei den genannten Gedanken Müntzers in seinen Jüterboger Predigten hervorgehoben werden. Müntzer ist offenbar der Meinung gewesen – und darin geht er mit Sicherheit über sonst vergleichbare, zeitgenössische Äußerungen Luthers hinaus –, daß die Kirche gewissermaßen „von unten“ her aufgebaut werden müsse: der Papst wie auch die Bischöfe können ihr Amt, wenn sie es mißbrauchen, verlieren; sie können also durch ein General- oder Provinzialkonzil abgesetzt werden. Entscheidendes Kriterium darüber, ob sie ihr Amt ausüben dürfen, ist nicht nur ihre moralische Autorität und ihre seelsorgerliche Amtsführung,¹² sondern auch ihre evangeliumsgemäße Verkündigung. Allerdings läßt der Bericht über Müntzers Predigten nicht deutlich werden, wonach sich die Evangeliumsgemäßheit der Verkündigung bemißt. Vielleicht ist Bernhard Dappen hier nicht weiter auf besondere Töne bei Müntzer aufmerksam geworden.

An dieser Kirchenkritik sind einige Punkte hervorhebenswert. 1. Die Schärfe des Tones fällt auf, obwohl Luther in der Sache teilweise eine ähnliche Kritik äußern konnte. 2. Die Ansicht, daß das Evangelium seit 300 oder 400 Jahren gleichsam „unter der Bank“ gelegen habe, bedeutet, daß seit dem Aufkommen der Scholastik etwa mit Petrus Lombardus und seit der Ausbildung der Kirchenrechtswissenschaft ungefähr mit Gratian, also rund seit 1150, nach Müntzer ein gravierender Verfall eingetreten ist. Anders gesagt, die Zeit seit Barbarossa und insbesondere seit Papst Innozenz III. fällt, kirchlich gesehen, nach Müntzer in die Verfallsära. 3. Noch lehnt Müntzer weder das Papst- noch das Bischofsamt grundsätzlich ab. Dappen deutet wenigstens nicht an, daß Müntzer sich in dieser Richtung geäußert habe. 4. Es fällt besonders auf, daß nach Dappens Bericht die

evangeliumsgemäße Verkündigung maßgebend ist, wenn über die Rechtmäßigkeit der Amtsführung eines Theologen zu befinden ist. Die „Verführung“ des Volkes zwingt nach Müntzer zu Konsequenzen. Diese Auffassung ist zwar nicht grundsätzlich neu, wurden doch gegenüber Häretikern ähnliche Kriterien angewendet, und auch mit bestimmten Äußerungen Luthers ist sie nicht unvereinbar, wenn man an die eigentliche Aufgabe des Pfarrers denkt. Trotzdem scheint es, daß hier bei Müntzer ein eigener Ton anklingt, der im Laufe der Zeit noch sehr viel bedeutender werden sollte, bis Müntzer dann in seiner letzten Schrift „Hochverursachte Schutzrede...“ (1524) im Grunde von denselben Kriterien aus argumentierte, die er nach Dappens Bericht hier bereits in Jüterbog vorgetragen hat¹³

Bubenheimer hat in seinem genannten Aufsatz zwar die meisten Punkte, die sich nach Dappens Bericht in Müntzers Jüterboger Predigten hinsichtlich der Kirchenkritik und der Kirchenverfassung finden, genannt; trotzdem dürfte die Bedeutung dieser Kirchenkritik Müntzers bei Bubenheimer aus zwei Gründen nicht ganz angemessen gewürdigt worden sein. Einmal, wie schon erwähnt, rückt Bubenheimer Müntzer für die Zeit von 1517 bis 1519 offenbar zu nahe an den Wittenberger Kreis heran. Sodann, Bubenheimer meint, daß Müntzer hier „eine durchdachte Konzeption zur Kirchenverfassung“ vorgetragen habe, wie sie „in dieser Geschlossenheit aus den Schriften der Wittenberger Theologen bis zu jenem Zeitpunkt“ sonst nicht bekannt sei.¹⁴

Was Müntzers Verhältnis zu Luther und den anderen Wittenbergern betrifft, so dürfte Bubenheimer – das kann hier nicht näher ausgeführt werden – die Argumente für einen fast durchgehenden Aufenthalt Müntzers in Wittenberg in der Zeit von etwa 1517 bis 1519 etwas überzogen haben. Wenn Bubenheimer aus der Tatsache, daß Dappen in dem einen seiner beiden Berichte Müntzer als „magister Thomas . . . de Wittenberg“ bezeichnet,¹⁵ und aus der ungenauen Anrede des Leipziger Buchführers Achatius Glor an Müntzer als „Toma(s) de Wittkenaw“¹⁶ den Schluß zieht, Müntzer müsse sich als „(Magister) Thomas von Wittenberg“ bezeichnet haben,¹⁷ dann muß dem entgegengehalten werden, daß dieser Schluß nicht zwingend ist. Wenn Müntzer für einige Zeit in Wittenberg weilte, lag es nahe, daß andere ihn als aus Wittenberg kommend bezeichneten. Eine Selbstbezeichnung ist damit noch nicht belegt.

Und was Bubenheimers These betrifft, Müntzer habe „eine durchdachte Konzeption zur Kirchenverfassung“ vorgetragen, so kann davon nach dem Bericht Dappens gar keine Rede sein. Durchdacht – im Sinne scharfer Polemik – ist die Kritik, nicht aber die positive Entfaltung einer neuen

Kirchenverfassung. Die von Müntzer hier angedeuteten Gedanken sind von ihm ja auch später nicht weiter entfaltet oder auch nur aufgenommen worden, was man, wenn Bubenheimers Interpretation richtig sein sollte, erwarten müßte.

Kennzeichnend für Müntzer ist in den Jüterboger Predigten hinsichtlich seiner Kirchenkritik letztlich vielmehr offenbar allein der kritische Maßstab, den er anlegt, nämlich die evangeliumsgemäße Verkündigung. Doch hier sagt Dappens Bericht nichts darüber, wie Müntzers eigene Auffassung von einer evangeliumsgemäßen Verkündigung aussieht. Aus methodischen Gründen dürfte es nicht statthaft sein, später von Müntzer geäußerte Gedanken schon in die Jüterboger Zeit einzutragen. So bleibt also abschließend zu sagen, daß Müntzers Kirchenkritik in Jüterbog radikaler war als die zeitgenössische Wittenberger Kirchenkritik sonst, und daß er wenigstens in Ansätzen, wie es scheint, eine eigene Auffassung von der evangeliumsgemäßen Verkündigung hatte.

Es ist bei alledem deutlich, daß Kirchenkritik damals auch von anderen vorgebracht wurde und daß dabei manche an Schärfe sogar Müntzer übertrafen. Siegfried Bräuer¹⁸ hat kürzlich darauf hingewiesen, daß nach Dappens Bericht ein namentlich nicht genannter Wittenberger Magister eine Kirchenkritik in Jüterbog vortrug, die noch weiterging als diejenige von Müntzer. Allerdings macht Bräuer selbst darauf aufmerksam, daß dieser Anonymus seine Kritik in nicht-öffentlicher Verhandlung vorbrachte. Zudem muß beachtet werden, daß dieser Anonymus die Position von Franz Günther bestärken wollte. Die Rahmenbedingungen dieser weitreichenden Kritik sind also andere gewesen als bei Müntzer, der seine Ansichten eben in Predigten vorbrachte.

Im übrigen soll hier keineswegs behauptet werden, daß Müntzer schon 1519 in seiner Kritik schärfer und konsequenter als alle anderen Wittenberger gewesen wäre. Schärfer war er – dies scheint mir sicher zu sein – im Vergleich mit Luther. Und bei Müntzer zeigen sich in seiner damaligen Kirchenkritik bereits die Konturen seiner eigenen Theologie wie auch seiner späteren Auseinandersetzung mit Luther.

¹ Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 99, 1988, 168–213.

² Siehe Manfred Bensing/Winfried Trillitzsch, Bernhard Dappens „Articuli . . . contra Lutheranos“. Zur Auseinandersetzung der Jüterboger Franziskaner mit Thomas Müntzer und Franz Günther 1519, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 2, 1967, 113–147.

³ Dappen, ebd. 142; 138; 140.

⁴ Dappen, ebd. 138; 140.

⁵ Bensing, ebd. 124.

⁶ Shinzo Tanaka, Eine Seite der geistigen Entwicklung Thomas Müntzers in seiner „lutherischen“ Zeit, in: Luther Jahrbuch 40, 1973, 76–88, hier 80.

⁷ Helmar Junghans, Thomas Müntzer als Wittenberger Theologe, in: Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, hg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans, Berlin 1989, 258–282, hier 271.

⁸ Martin Luther, Werke (Weimarer Ausgabe, fortan: WA) 1,378,23–379,5. Was die „400 Jahre“ betrifft, so äußert sich Luther ähnlich in WA 2, 161, 35–38. Allerdings ist die Spitze des Arguments auch hier anders als bei Müntzer. Luther kritisiert die römischen Dekrete, die zur Vorherrschaft der römischen Kirche über alle anderen Kirchen geführt hätten. Müntzer hingegen beklagt den Rückgang des Einflusses der Konzilien.

⁹ Junghans, ebd.

¹⁰ Dappen, ebd. 140.

¹¹ WA 1,696,31–39; 679,36–38 (Auslegung des 109. (110.) Psalms 1518).

¹² Bubenheimer, ebd. 209, nennt hier allein die Kriterien der moralischen Integrität und der seelsorgerlich-pädagogischen, nicht juristischen Amtsführung.

¹³ Nach Dappens Bericht wirft Müntzer den Bischöfen vor, ebd. 138; 140: Item olim instituebantur episcopi sancti patres, sed modernis temporibus instituuntur tyranni, seipsos pascentes et nihil ad rem facientes. Item olim deponebant sacerdotes contra episcopos suos in conciliis et convicti deponebantur et in monasteria retrudebantur sancti patris Benedicti, et alii sacerdotes in locum eorum instituebantur, et non sic cum eis tyrannisabant, sacerdotes incarcerandum, sicut modo faciunt aliqui tyranni. Item dixit quod sunt adulatores et seductores populi errantis, dicentis (–tes!) bonum malum et malum bonum, qui nec sciunt Grecum nec Hebraicum nisi quæsten und stincken. Item dixit non semel sed sepius, quod evangelium sanctum iacuit sub scamno annis plus quam quadringentis, pro cuius revocatione abhuc (lies: adhuc) plurimi cogerentur colla extendere. Cf. 142; 144.

¹⁴ Bubenheimer, ebd. 208.

¹⁵ Dappen nennt Müntzer in seinem ersten Brief „magistrum Thomam“ (132), in seinem zweiten Brief dagegen „magistrum Thomam... de Wittenberg“ (142).

¹⁶ Bubenheimer, ebd. 177.

¹⁷ Bubenheimer, ebd.

¹⁸ Siegfried Bräuer, Thomas Müntzers Kirchenverständnis vor seiner Allstedter Zeit, in: Der Theologe Thomas Müntzer (wie Anm. 7), 100–128, hier 106f. 123.

Thomas Müntzer und das Hutsche Täuferium

Die Geschichtsschreibung, die das gesamte Täuferium vom Bauernkrieg und von Thomas Müntzer hermetisch abzudichten versuchte, ist längst überholt.¹ 1971 charakterisierte Hans-Dieter Schmid das „Hutsche Täuferium“ als mit dem Anliegen Müntzers in Teilaspekten identisch.² Hut habe nur die täuferische Glaubenstaupe in Müntzers apokalyptisch prophetische Endzeiterwartungen eingebaut.³ Gottfried Seebaß stimmte dieser These zu. In seiner Habilitationsschrift von 1972 bezeichnete er Hut und dessen Täuferkreis schlicht als „Müntzers Erbe“. ⁴ Zwei Jahre später untersuchte er die Verbindung zwischen „Bauernkrieg und Täuferium in Franken“ mit positiven Ergebnissen.⁵ Ähnliche Beobachtungen aus marxistischer Sicht hatte bereits Gerhard Zschäbitz 1958 in seinem Buch *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg* gemacht.⁶ Auch James M. Stayer kam unlängst zu dem Urteil, der Bauernkrieg sei „mit den Anfängen des Täuferiums auf bedeutsame Weise verbunden“, obwohl die historischen Quellen nur die Spitze des Eisberges erkennen ließen.⁷

In Übereinstimmung mit der historiographischen Entwicklung der letzten beiden Jahrzehnte nimmt dieser Beitrag noch einmal das Thema Thomas Müntzer und das Täuferium auf. Dabei wird der Blickwinkel bewußt auf konkrete Verbindungen zwischen Müntzer und den späteren Täufern wie der unter ihnen auftauchenden Forderung nach Gütergemeinschaft beschränkt. Es wird die These vertreten, daß die frühen Täufer im mittel- und oberdeutschen Raum, mit Hinsicht auf die Forderung nach Gütergemeinschaft, qualifiziert als Müntzers Schüler und als Erben der „Revolution von 1525“ betrachtet werden können.⁸

1. Konkrete Verbindungen

Thomas Müntzers Einfluß auf seine Zeitgenossen war beachtlich. Sein Engagement auf Seiten des „gemeinen Mannes“ und seine Auseinandersetzung mit Martin Luther ließen im radikalen Lager aufhorchen. Es war wohl kaum historischer Zufall, daß die Gründer des Schweizer Täuferiums, Konrad Grebel, Andreas Castelberger, Felix Mantz und andere, 1524 brieflichen Kontakt mit Müntzer suchten.⁹ Im mitteldeutschen Raum, Sachsen, Thüringen, Hessen und Franken, gab es Täufer, die Müntzer noch ein Jahrzehnt nach seinem Tode als ihren geistigen Vater betrachteten.¹⁰ Das ist kaum überraschend, denn Hans Hut, Hans Denck,

Hans Römer, Heinz Kraut, Klaus Scharf von Mühlhausen, Balthasar Reif von Allstedt, Alexander Kirchner von Frankenhausen und Melchior Rinck gehörten zu den bekannten Täuferführern, die Verbindungen zu Müntzer unterhielten. Reif, das Haupt der Täufer in Zerbst, war einer der Bundmeister des von Müntzer gegründeten Bundes in Allstedt gewesen.¹¹ Rinck, Hut, Scharf und Kraut hatten sogar die Schlacht bei Frankenhausen miterlebt. Rincks Kollege, Heinrich Fuchs, mit dem er 1523 die Reformation in Hersfeld einzuführen versuchte und 1524 ausgewiesen wurde¹², verlor in Frankenhausen sein Leben.¹³ Rinck selbst tauchte später in der Gesellschaft von Hans Denck und Jacob Kautz in Worms auf. Müntzer und Heinrich Pfeiffer hatten Denck 1525 als Schulmeister nach Mühlhausen eingeladen. Nach dem Bauernkrieg war Denck offensichtlich in die Schweiz geflüchtet und dort mit den Täufnern in Berührung gekommen. Im Frühling 1526 taufte er Hans Hut in Augsburg und wurde somit der Begründer des süddeutschen Täuferturns.¹⁴ Ähnliche Folgen scheint das Zusammentreffen Dencks mit Rinck in Worms gehabt zu haben. Spätestens 1528 brachte Rinck die Täuferbotschaft in sein früheres Arbeitsgebiet in Mitteldeutschland. Seine Gegner beschuldigten ihn, er würde unter dem Deckmantel der Wiedertaufe das Programm von 1525 weiterführen. Man bezichtigte Rinck, er lehre, die Gemeinde besitze das Recht, die Obrigkeit „zu setzen und entsetzen“, und „ein Christ soll oder möge kein oberherr sein“. Diese Ansichten verglichen sich mit denen der aufständischen Bauern wie „zweierlei rede und eine meinung, zwei hosen aus einem tuch!“ Ziel der Rinckschen Botschaft sei, eine erdichtete „gleichheit und gemeinschaft aller menschen und guter alhie auf erden“ einzuführen, die es doch nur in der nächsten Welt geben könne. Im Namen solcher Ideale seien Rinck und seine Gönner bereit gewesen, alle Stände zu zerstören und „einen Müntzerischen haufen one obrigkeit [zu] erwecken.“ Kurzum, es bestehe kein Unterschied zwischen Rincks und Müntzers Lehre, „allein das diese mit der widertauf, jene mit christlicher bruderschaft und jedoch die erste mit besserem schein bedeckt, bede aber ein gemeine aufrur zu erwecken gericht sein“.¹⁵

Während diese Anklagen hauptsächlich das Mißtrauen und die Reaktion der etablierten Obrigkeit dokumentieren und nicht ungeprüft angenommen werden können, bleiben die Aussagen über täuferische Bestrebungen nach Gleichheit und Gemeinschaft der Güter historisch relevant. Auch ist zu beobachten, daß der „gemeine Mann“ anders als die Obrigkeit auf die Täuferbotschaft reagierte. Was die etablierte Ordnung alarmierte, scheint frühere Aufständische angezogen zu haben. In dem Dorf Sorga, nicht weit von Hersfeld gelegen, wo Rinck 1528 sein Hauptquartier errichtet hatte

und dessen Einwohner an der Empörung 1525 gegen den Abt von Hersfeld beteiligt gewesen waren, entwickelte sich eine Täufergemeinde, die in ganz Hessen den Ruf genoß, ein „gut christlich leben zu füren“.¹⁶ Zu den wandernden Täuferaposteln, die diese Gemeinde aufsuchten und bedienten, gehörten unter anderem der frühere Schulmeister von Frankenhäusen, Alexander Kirchner, sowie Claus Schreiber, ein Reisegefährte von Jörg Nespitzer, dem Schwager und Gefolgsmann Hans Huts. Zusammen mit Rinck repräsentieren diese Täufer nicht nur historische Bindeglieder zwischen Bauernkrieg, Müntzer und der Gemeinde in Sorga, sondern auch zwischen den verschiedenen Täufergruppen Thüringens, Osthesens und Frankens. Hut selbst war ohne Zweifel eines der wichtigsten dieser Bindeglieder. Sein Einfluß läßt sich bis nach Schwaben, Bayern, Oberösterreich, Salzburg, Tirol und Mähren verfolgen.

Die neuere Forschung hat erwiesen, daß es sich bei dem Verhältnis Hut-Müntzer um mehr als eine flüchtige Bekanntschaft gehandelt haben muß. Huts Name tauchte als Hans von Bibra in dem Register des von Müntzer und Heinrich Pfeiffer 1524 in Mühlhausen gestifteten „Ewigen Bundes“ auf.¹⁷ Nach der Vertreibung aus Mühlhausen besuchten Müntzer und Pfeiffer zunächst Hut in Bibra. Es war Hut, der den Druck von Müntzers *Ausgedrückte Entblößung* in der Werkstatt Hans Hergots in Nürnberg besorgte. Höchstwahrscheinlich hatte er auch bei dem Verlegen von Müntzers *Hochverursachte Schutzrede* bei Hieronymus Hölzel seine Hand im Spiel. Im Mai 1525 fand sich Hut auf dem Schlachtfeld bei Frankenhäusen ein. Nach eigener Aussage machte er sich erst aus dem Staube, als das Schießen zu gefährlich wurde¹⁸, unterstützte jedoch weiterhin die aufständischen Bauern und deren Prediger Jörg Haug in seiner Heimat um Bibra. Das heranziehende Kriegsvolk des schwäbischen Bundes vertrieb ihn auch von diesem Felde.¹⁹

Huts Hinkehr zur Täuferbotschaft im Frühjahr 1526 darf wohl kaum als grundlegende Neuorientierung betrachtet werden. Es scheint sich eher um eine Weiterentwicklung müntzerischer Vorsätze unter den neuen Umständen der unterdrückten Revolution gehandelt zu haben. Schon 1524 hatte Hut sich geweigert, sein Kind zur Taufe zu tragen. Es ging ihm weiterhin um „ein recht christliches Leben“, wenn auch vorläufig nach geringerem Maßstab. In seinen apokalyptischen Erwartungen blieb die Hoffnung von 1525 für eine gereinigte Christenheit lebendig. Die Besonderheit dieser Erwartungen und das „Evangelium aller Kreatur“, wie es Hut formulierte, erleichtern es, seinen Einfluß als reisenden Täuferapostel zu dokumentieren. Das „Evangelium aller Kreatur“ war ganz

besonders an den „gemeinen Mann“ adressiert.²⁰ Beispiele aus dem bäuerlichen und handwerklichen Alltag veranschaulichten das notwendige, reinigende Leiden aller Kreaturen. Demgemäß setzte Hut wie Münzer die unvermittelte Erfahrung des Glaubens, geboren aus dem inneren Erleben des „bitteren“ Christus, in den Mittelpunkt der Heilserfahrung. Die Erwachsenentaufe wurde zum äußeren Kennzeichen apokalyptischer Versiegelung der Erwählten am Ende der Tage.²¹ Die abgefallene Kirche, als hierarchische Institution, als Vermittlerin von Gnade und Glaube mit ihrem Priesterstand, der sich als Vormund zwischen Gott und die Laien schob, wurde abgelehnt und ausgeschaltet, ja, zum Werkzeug des Antichristen erklärt.

2. Ausbreitung des Hutschen Täufern

Die ersten Täufergemeinden auf fränkischem Gebiet wurden 1526 von Hut ins Leben gerufen. Unter seinen engsten Mitarbeitern und Gefährten in Franken befanden sich Eucharis Binder und Joachim Märtz. Der wichtigste Täuferführer in Franken nebst Hut war jedoch Jörg Volck, auch Georg oder Kolerin Volckmer genannt. Merkwürdigerweise taucht auch ein Kilian Volckamer in Huts nächster Umgebung auf, der mit Volck[mer] einige Gemeinsamkeiten teilte. Beide, Volck[mer] und Volckamer, sind in thüringischen wie fränkischen Täuferakten belegt,²² beide waren Küstner;²³ beide reisten mit Huts Vertrauten, Binder und Märtz; beide verschwanden um dieselbe Zeit aus Franken. Scheinbar traten sie jedoch nie gemeinsam auf. Eine nähere Untersuchung läßt deshalb die Möglichkeit zur Annahme offen, es könne sich um ein und denselben Täuferführer gehandelt haben. Ein Kilian Volckamer war übrigens spätestens seit 1530 als Vorsteher einer Gruppe von Täufern in Austerlitz im mährischen tätig.²⁴

Wie dem auch sei, Jörg Volck[mer] hatte sich unter den ersten fränkischen Täufern „berümt, er habe sich aus graf Wilhelms land, in der aufruhr flüchtig müssen geben, sind der zeit hab im got in sinn geben, das er das evangelium in dorfen und mühlen soll predigen“.²⁵ Bei dem genannten Graf Wilhelm handelt es sich ohne Zweifel um Graf Wilhelm von Henneberg, in dessen Territorium Huts Geburtsort, Haina, lag. Henneberg hatte unter dem Druck der Aufständischen die *Zwölf Artikel* angenommen, aber sobald sich seine Lage verbessert hatte, wieder abgesagt und Rache an den Bauern geübt.²⁶ Volck[mer], wie Hut, predigte das „Evangelium aller Kreatur.“ Der Mensch müsse erst das „Wërck Gottes“ an sich erleiden, ehe er den rechten Glauben, die Bewegung des Heiligen Geistes, und die Vergebung des „süssen Christus“ erfahren könne. Wie Hut, erwar-

tete auch er eine apokalyptische Wende, das kommende Gericht über die Gottlosen und über die ungerechte, verkehrte Christenheit. Innerhalb von zwei Jahren, um Ostern 1528 sollte die neue Zeit anbrechen. Die Türken würden die göttliche Strafarbeit vollziehen, die etablierte Ordnung erschüttern und zerstören. Die Täufer selbst wollten bei der Strafaktion gegen die Gottlosen mitmachen. Dann würde eine rechte christliche Ordnung der Gleichheit, Brüderlichkeit und des Gemeinwohls ihren Anfang nehmen. Zur Neugliederung sollte auch der Gemeinnutz aller Güter gehören.²⁷

Volck[mer] und Hut haben tatsächlich mit ihrer Botschaft in Mühlen und Dörfern Anklang gefunden. Die Anhänger kamen hauptsächlich von der bäuerlichen oder handwerklichen Schicht, aber auch in den Städten gab es Sympathisanten. Erstaunlich bleibt die schnelle Ausbreitung des Hutschen Täufertums. Im Frühjahr 1527 brachten Hut und seine Gefolgsleute die Erwachsenentaufe in die Gebiete von Bamberg, Erlangen, Nürnberg und Augsburg, dann über Passau nach Nikolsburg in Mähren. Dort führten Huts Ansichten zur Auseinandersetzung mit dem Täufertheologen Balthasar Hubmaier. Hubmaier beschuldigte Hut, während der Abwesenheit der Herren von Liechtenstein den Gemeindefrieden in Nikolsburg gestört zu haben. Er habe den „gemeinen Mann“ angeregt, Haus, Hof und Familie zu verlassen und davonzuziehen. Darauf mußte sich Hut vor den Herren von Liechtenstein, nach deren Rückkehr, verantworten und kam ins Gefängnis. Seine Flucht, die über Wien und durch Oberösterreich führte, glich einem „Siegeszug“. Überall fand Hut unter den vom Fortgang der Reformation Enttäuschten Aufnahme. Die österreichische Täuferforscherin Grete Mecenseffy hat ihn deshalb zum „Täuferapostel Oberösterreichs“ gestempelt.²⁸ Sein Einfluß ist für Eisenstadt, Freistadt, Wells, Linz, Steyer bis nach Schwaz und Rattenberg im Inntal belegt. In Steyer soll es zu einer Aussendung mehrerer Täuferzeugen durch Hut gekommen sein.²⁹ Unter den Täuferaposteln, die durch Huts Mission berührt wurden, waren Jörg Krautschlegel, Thomas Waldhauser, Leonard Dorfbrunner, Leonhard Schiemer, Hans Schlaffer, Hieronymus von Mansee, Jacob Porter, Philip Jäger und Hans Widemann. Bei solcher Vielfalt von Führerpersonen und der unterschiedlichen Rezeption der Hutschen Botschaft dürfte es schwerfallen, Huts Einfluß zu verallgemeinern. Übrigens fanden viele dieser frühen Täuferführer bald den Märtyrertod. Mansee starb im Herbst 1527 mit Huts Gefährten Binder und Märtz in Salzburg. Schiemer, Schlaffer, Dorfbrunner und Waldhauser wurden 1528 hingerichtet.³⁰ Hut selbst kam im Dezember 1527 im Augsburger Gefängnis ums Leben. Das Hutsche Täufertum blieb deshalb eine unfertige, im

„Übergang befindliche Bewegung“.³¹ Nur auf dem Gebiet der Gütergemeinschaft sollte Huts Einfluß dauerhaft weiterwirken.

3. Die Botschaft „*Omnia sunt communia*“

Es ist immer wieder beobachtet worden, daß Müntzer seine Vorstellung über die zukünftige Gesellschaft nur spärlich in Umrissen angedeutet habe. Erst auf der Folter hatte man ihm das *omnia sunt communia* entlockt. Demnach sollte „einem jeden nach seiner Notdurft ausgeteilt werden, nach Gelegenheit“. Was sich diesem Bestreben widersetzte, müsse aus dem Weg geräumt werden.³² Aber sind diese Aussagen Müntzers, auf der Folter erpreßt, Beweise einer angestrebten gesellschaftlichen Neuordnung?

Indizienbeweise dafür, daß die Forderung nach Gemeingut unter den Täufern, die in Müntzers langem Schatten standen, wach gehalten wurden, lassen indirekt auf eine positive Antwort schließen. Immerhin stimmte Müntzers Parole *omnia sunt communia* mit seiner Forderung nach christlicher Gleichheit vor Gott und untereinander überein. Nach Stayer leitete Müntzer die Herkunft des Eigentums aus dem Sündenfall Adams und Evas ab. Es gehörte deshalb zu der gefallenen Ordnung, zu dem durch die Sünde gestörten Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seinem Nächsten. Diese Einstellung Müntzers zum Eigentum wurde von seiner, durch die spätmittelalterliche Mystik geprägten, „anti-materialistischen Frömmigkeit“ verstärkt.³³ Ähnlich wie Stayer folgerte Hans-Jürgen Goertz in seinem neuen Müntzerbuch. Demnach zog der „Mystiker“ und „Apokalyptiker“ aus mystischen Vorsätzen nicht nur individuelle, sondern auch kollektive, gesellschaftliche, revolutionäre Konsequenzen. Sein *omnia sunt communia* habe sich im Prinzip gegen das auf die „Herrschaft gründende Eigentumsrecht“ gerichtet. Ein rechtes Verhältnis zu Gott und dem Nächsten habe für Müntzer den „Umgang mit den Gütern dieser Welt“ miteingeschlossen. Wenn auch in mystisch-apokalyptischer Sprache habe Müntzer die Sehnsucht des „gemeinen Mannes“ nach einer besseren Welt ausgedrückt. „Genossenschaftliche und brüderliche Beziehungen“ sollten die Ordnung von Herren und Untertanen ersetzen.³⁴ Aber ebenso konnte Müntzer aus seiner antimaterialistischen Perspektive heraus die egoistischen Interessen der Aufständischen rügen.

Unter anderem wurde Müntzers antimaterialistische Kritik an den Bauern, sie hätten Eigennutz, nicht Gottes Ehre gesucht, nach der endgültigen Niederlage von Hut aufgenommen. Auch an der Forderung nach Gemeinnutz durch Gütergemeinschaft, obwohl auf die Täufergemeinschaft beschränkt, hielt er fest. Hier blieb Hut wohl nicht der einzige

Schüler Müntzers. In der von Rinck gegründeten Täufergemeinde in Sorga lebte man nach Müntzers Parole, daß einer mit dem anderen sein Gut und seine Nahrung je nach Notwendigkeit teile. Der hiesige Vorsteher drückte es folgendermaßen aus: „sie halten nichts eigen, sonder als lang es got gefalle, sonder was es got oder der nest fordere, so verlassen sie es“.³⁵ Obwohl diese Aussage aus einer Zeit stammt, in der bereits Kontakte mit Gemeinden in Mähren existierten, fügt sie sich doch nahtlos in die seit 1526 immer wiederkehrenden Äußerungen unter Huts Gefolgsleuten ein. Von Anfang an hatten Hut und Volck[mer] gepredigt, die Güter sollten „gemein sein, damit man den anderen armen, die nit arbeiten konnten, krankheit halben, zu helfen hatt“.³⁶ Fast überall, wo Hut auftrat, tauchten ähnliche Gedanken auf. Stayer hat das besonders für Jörg Nespitzer, Hans Weischenfelder, Ambrosius Spittelmeier und Marx Maier nachgewiesen.³⁷ Für diesen Beitrag müssen einige Beispiele, die Stayer entweder nicht oder in einem anderen Zusammenhang behandelt hat, genügen.

Zu den Täufern in Augsburg, die sich besonders für Huts apokalyptische Lehre interessierten, gehörten Augustin Bader und Gall Vischer.³⁸ Nachdem Huts Endzeitermine unerfüllt, wenn nicht ereignislos, verstrichen waren, ließen sich Bader und Vischer mit einigen Gleichgesinnten in Lautern bei Ulm nieder. Oswald Leber, ein ehemaliger Priester und Bauernkriegsprediger aus dem Odenwald, übernahm die geistige Führung der kleinen Kommune.³⁹ Die ältere Forschung hat die messianischen Vorstellungen, die Bader und den anderen Mitgliedern seiner Kommune vorschwebten, als „kindisches Gespiel“ eines „harmlosen Psychopathen“ abgetan.⁴⁰ Die historischen Umstände und Zusammenhänge, die die Vorbereitungen auf die erwartete große Wende motivierten, wurden kaum beachtet. Unter Lebers Führung baute Bader nämlich Huts apokalyptische Erwartungen weiter aus. Er und Leber verstanden die erhoffte Veränderung in joachitischem Sinn als den Ein- und Anbruch des „Zeitalters des Geistes“. Jeder Mensch sollte von Gott selbst gelehrt werden. Die Spitze dieser Vorstellungen wurde unmißverständlich gegen die geistlichen und weltlichen Herren gerichtet. Alle äußerlichen Zeichen geistlicher Obrigkeit, Bilder, Statuen, Kirchengebäude sollten abgerissen, das Priestertum, die Messe und die Beichte abgestellt werden; Zehnten, Renten und Zinsen ein Ende haben. Die Hierarchie der Kaiser, Könige, Fürsten und Herren sollte aufgehoben werden. An die Stelle der hierarchischen fleischlichen Ordnung geborener Stände sollte eine von unten durch die Gemeinde gewählte Obrigkeit treten. Diese geistgelehrten Repräsentanten der hiesigen Gemeinden würden als Delegierte des Vol-

kes, einen König und zwölf Räte wählen. Der königliche Hof brauche keine permanente Residenz, sondern würde von den verschiedenen Landschaften, in denen er weilte, unterhalten.

Dem wirtschaftlichen Parasitentum bestimmter sozialer Schichten sollte Einhalt geboten werden. Jeder gesunde Mann müsse sich selbst von Handarbeit ernähren. Innergesellschaftliche Unterschiede würden verschwinden, keiner mehr eines anderen Schuldner sein. Frieden, Nächstenliebe und Einigkeit könnten so einziehen. Um „das Herz nicht mit irdischem Gut zu beschweren“ und die richtige Grundlage für die zukünftige Gesellschaft zu schaffen, wollten Bader und seine Kollegen schon jetzt „alles das, so sie hetten, gemein haben“.⁴¹

Ein Vergleich mit der Flugschrift *Von der newen wandlung eynes Christlichen Lebens*, zeigt, daß sich in Baders und Lebers Vorstellungen die utopischen Ideen dieser Hans Hergot zugeschriebenen Schrift widerspiegeln. Diese Schrift ist als „das älteste bekannte, in deutscher Sprache gedruckte christlich kommunistische Werk“ bezeichnet worden.⁴² Peter Blickle schrieb: „Die ‚Neue Wandlung‘ führt politische Vorstellungen, wie sie in der Revolution von 1525 entwickelt wurden, gedanklich am überzeugendsten zu Ende.“⁴³ Er ermittelte Motive, die schon in Müntzers Schriften zu finden seien. In diesem Zusammenhang gesehen scheinen Baders Erwartungen weniger kindisch. Außergewöhnlich bleibt jedoch, daß er sie in der Nähe von Ulm zu realisieren versuchte. Im Zusammenhang mit diesem Beitrag bleiben nicht nur die Parallelen zwischen Baders und Hergots Gedankengut bemerkenswert, sondern auch die gemeinsamen Verbindungen beider zu Hut, Müntzer und den Ereignissen von 1525.

Die zeitgenössischen Obrigkeiten haben immer wieder auf Zusammenhänge zwischen dem Täuferturn und dem Bauernaufstand hingewiesen und damit ihre blutige Unterdrückung der Täufer gerechtfertigt. So klagte Erzherzog Ferdinand I von Österreich in einem Mandat vom 20. August 1527 zum Beispiel, daß man „an vielen Orten von neuem den armen unverständigen, gemeinen man“, nach „falscher Lehre christlicher Freyheit einzubilden“ versuche, „als ob alle ding gemein und kain obrigkeit sein sol“. Davon befürchteten Ferdinand und seine Räte „nichts guts, sonder . . . vertilgung aller ober- und erberkayten“.⁴⁴ Solche Zumutungen wurden von den apologetischen Täuferforschern unseres Zeitalters immer wieder als ignorante Propaganda von der Hand gewiesen. Und dennoch, wenn auch die Gefahr der Täufer, deren Mehrzahl sich auf pazifistischen Bahnen bewegte, damals ungerecht und falsch eingeschätzt wurde, wäre es gleichermaßen historisch falsch, die sozialkritische Note

in der Täuferbotschaft zu übersehen. Die Aussagen der unter Huts Einfluß stehenden Täufer über Allgemeinbesitz haben scheinbar den obrigkeitlichen Befürchtungen Vorschub geleistet. Auch in Ferdinands Territorien kam es nämlich zu Versuchen, nach der Parole *omnia sunt communia* zu leben. In den Flüchtlingskommunen der Täufer in Mähren wurde die Gütergemeinschaft tatsächlich zur Norm. Aber auch in Oberösterreich und seinen Grenzgebieten entfalteten die Täufer „nach Gelegenheit“ Organisationsformen gemeinsamer Hilfe, die bis zur rudimentären Gütergemeinschaft ausgebaut wurden. Einige Beispiele aus Passau und Linz sollen diese Entwicklungen erläutern.

Auf seiner Durchreise im Frühling 1527 hatte Hut in Passau getauft und auf der Rückreise bei Hermann Keil, dem „Austailer“ der Gemeinde, Rast gemacht.⁴⁵ Schon im Januar 1528 wurde Keil mit 35 anderen in Passau festgenommen. Von besonderem Interesse sind hier die Aussagen über die Praxis der Nächstenhilfe innerhalb der Täufergemeinde. Sie stimmen fast wörtlich mit denen der Sorgagemeinde und der Hutschen Schüler in Franken überein. Man wollte brüderlich untereinander teilen. Ein gemeiner Kasten sollte zur Unterstützung der Kranken und Arbeitslosen in der Gemeinde dienen. Hans Glut aus Esslingen, der sich scheinbar auf der Durchreise in Passau befand, erklärte, man habe sie gelehrt, „das kains sein gut für aigen hab, sondern das ains dem andern sein notturft mittailen“.⁴⁶

Zu den hiesigen Täufeln in Passau gehörte auch Wolfgang Brandhuber, der in den Täuferakten als Schneider von St. Niklas bezeugt ist.⁴⁷ Durch Übersiedlung nach Linz hatte er sich der Gefangennahme in Passau entzogen. Erst während des folgenden Jahres 1529 wurde die Obrigkeit auf seine Tätigkeit in Linz aufmerksam. Es stellte sich heraus, daß Brandhuber seine Nahrung und sein Gut mit allen Mitgliedern seines Haushaltes, Gesinde miteinbezogen, teilte. In seinen Hirtenbriefen an andere Täufergemeinden hatte er die Gütergemeinschaft innerhalb der Haushabe als die echt christliche Ordnung befürwortet.⁴⁸ Geschichtsschreiber haben in Brandhubers Ausführungen die „proto-hutterischen“ Ansätze der christlich kommunistischen Grundsätze gesehen, wie sie 1533 durch Jakob Hutter in strengster Form in die Praxis umgesetzt wurden. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß schon seit dem Frühjahr 1528 die Gütergemeinschaft in Austerlitz praktiziert wurde. Die Austerlitzer Brüder waren aus einer Spaltung, deren Wurzeln bis in den Konflikt zwischen Hubmaier und Hans Hut in Nikolsburg zurückverfolgt werden können, hervorgegangen. Es handelt sich vornehmlich um Mitglieder der Hutschen Partei, die von Nikolsburg Abschied nahmen und auf dem Wege nach Austerlitz die

Gütergemeinschaft einföhrten. Wie schon bemerkt, tauchte auch Kilian Volckmar als Vorsteher unter den Brüdern in Austerlitz auf. Auch Huts Sohn flüchtete nach Mähren. Die Indizienbeweise lassen also auch in diesem Fall auf historische Verbindungen zwischen Hans Hut und den ersten Täuferexperimenten mit Gütergemeinschaft schließen. Die neugegründete Gemeinde in Austerlitz sollte anfänglich eine starke Anziehungskraft und einen großen Einfluß ausüben. Sie wurde zum Modell für die Gabrieliter, Philipiter und späteren Hutterer. Brandhuber dürfte 1529 unter demselben Austerlitzer Einfluß gestanden haben. Er war somit weniger Gründervater der täuferischen Gemeinschaft als Mitglied einer Bewegung, deren christlich kommunistische Gesinnung über Hut und Müntzer bis zurück in die „Revolution des Gemeinen Mannes“ reicht. Qualifiziert lebte also Müntzers Programm *omnia sunt communia* „nach Gelegenheit“ in seinen Täufererben weiter. Damit soll Müntzer jedoch nicht zum Täufernater überhaupt erhoben werden, wie es in der polemischen lutherischen Geschichtsschreibung geschah. Immerhin hat sein Einfluß, wenn auch indirekt, zu dem erfolgreichsten, christlich kommunistischen Experiment des 16. Jahrhunderts beigetragen, wie es bis heute in der Tradition der Hutterer in Kanada weiterlebt. In ihren Geschichtsbüchern haben die Hutterer mit Recht Hans Hut als einen Fürsprecher und Vorläufer der Gütergemeinschaft gefeiert. Auch das Gedächtnis Thomas Müntzers haben sie, ganz anders, als das in der lutherischen Tradition geschah, als dasjenige eines „hochbegabten Mannes“ gepflegt.⁴⁹

¹ Der ältere Gesichtspunkt wurde von Harold S. Bender vertreten: Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer, in: *Theologische Zeitschrift*, 8, 1952, S. 262-78; ders., The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer and the Anabaptists, in: *Mennonite Quarterly Review*, 27, 1953, S. 3-16; ähnlich die Aufsätze von Robert Friedmann, Hut, Hans, in: *Mennonite Encyclopedia*, Bd. 2, S. 846-850, und Müntzer, Thomas, in: ebd., Bd. 3, S. 785-89. Neuerdings hat Abraham Friesen versucht, diese Perspektive aufrechtzuerhalten. The Radical Reformation Revisited, in: *Journal of Mennonite Studies*, 2, 1984, S. 124-176, und: Thomas Müntzer and the Anabaptists, in: ebd., 4, 1986, S. 143-161.

² Hans-Dieter Schmid, Das Hutsche Täufern. Ein Beitrag zur Charakterisierung einer täuferischen Richtung aus der Frühzeit der Täuferbewegung, in: *Historisches Jahrbuch*, 91, 1971, S. 328-344, bes. S. 329.

³ Hans-Dieter Schmid, *Täufern und Obrigkeit in Nürnberg*, Erlangen, 1972, S. 9.

⁴ Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (gestorben 1527), (Habilitationsschrift, Friedrich-Alexander Universität, Erlangen) 1972.

⁵ Gottfried Seebaß, Bauernkrieg und Täufern in Franken, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 85, 1974, S. 284-300.

⁶ Gerhard Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg*, Berlin, 1958.

- ⁷ James M. Stayer, Anabaptists and Future Anabaptists in the Peasants' War, in: *Mennonite Quarterly Review*, 62, 1988, S. 99–139, bes. S. 135.
- ⁸ Richard van Dülmen, Müntzers Anhänger im Oberdeutschen Täufertum, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 59, 1976, S. 883–891.
- ⁹ Deutsche Fassung der beiden Briefe in Günther Franz (Hg.), *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe*, Gütersloh, 1968, S. 437–447. Englische Übersetzung: Leland Harder (Hg.), *The Sources of Swiss Anabaptism*, Scottdale, 1985, S. 284–294.
- ¹⁰ Heinrich Beulshausen kam zur folgenden Schlußfolgerung: Soweit es das östliche Hessen und Thüringen betrifft, zeigt sich eine deutliche Verbindung zur Bauernbewegung müntzerischer Prägung. Bestimmte Gedanken dieser Bewegung wirken im Täufertum besonders des ersten Jahrzehnts weiter fort. Haben diese auch eine deutliche Wandlung erfahren, so sind Herkunft und ursprünglicher Zusammenhang desselben dennoch unverkennbar. Heinrich Beulshausen, *Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, Bd. 1, Gießen 1981, S. 1; vgl. S. 24. Ähnlich urteilte James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas, 1972, S. 189.
- ¹¹ Siegfried Bräuer, Thomas Müntzer und der Allstedter Bund, in: *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle. Bibliotheca Dissidentium scripta et studia*, hg. von J. Rott und S. Verheus, Baden-Baden, 1987, S. 85–101, bes. S. 95. Zu den Täufern, die in den Bauernkrieg verwickelt waren, gehören auch Dionysius Mansfeld, Heinrich Hutter und Erhard Straus; J. M. Stayer, *Anabaptists and Future Anabaptists*, S. 126.
- ¹² Wilhelm Dersch, Das Vorspiel der Reformation in Hersfeld, in: *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde*, 28, 1904, S. 92.
- ¹³ Günther Franz (Hg.), *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, Bd. 4: *Wiedertäuferakten 1527–1626*, Marburg, 1954 (hiernach *Wiedertäuferakten Hessen*), S. 31–32, S. 49–52. Paul Wappler (Hg.), *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526 bis 1584*, Jena, 1913, S. 333–336.
- ¹⁴ Werner O. Packull, Denck, Hans (ca. 1500–1527), in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, S. 488–490.
- ¹⁵ *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 50–52. Über Rinck: Erich Geldbach, Toward a More Ample Biography of the Hessian Anabaptist Leader, Melchior Rinck, in: *Mennonite Quarterly Review*, 48 (1974), S. 371–384. Geldbach hat Rincks pazifistische Einstellung im Gegensatz zu Müntzer unterstrichen.
- ¹⁶ Für den wichtigen Platz der Sörgaer Gemeinde s. Beulshausen, *Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, 1, S. 216 ff.
- ¹⁷ Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*, München, 1989, S. 139–140.
- ¹⁸ Christian Meyer, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben, in: *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg*, 1, 1874, S. 241.
- ¹⁹ Franz, *Müntzer*, S. 265 ff. Gottfried Seebaß vermutet, daß Hut Jörg Haugs *Christliche Ordnung eines wahrhaftigen Christen* in Augsburg zum Druck gebracht habe. Hut, Hans (ca. 1490–1527), in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15, S. 741–747.
- ²⁰ Werner O. Packull, In Search of the „Common Man“ in Early German Anabaptist Ideology, in: *Sixteenth Century Journal*, 18, 1986, S. 51–68.
- ²¹ Gottfried Seebaß, Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut, in: *Umstrittenes Täufertum, 1525–1975. Neue Forschungen*, hg. von Hans-Jürgen Goertz, Göttingen, 1975, S. 138–164.
- ²² Bei mündlichen Aussagen und unterschiedlicher lokaler Schreibweise wären die verschiedenen Namen für ein und dieselbe Person leicht zu erklären. Vgl. Karl Schorn-

baum (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. 2: *Markgraftum Brandenburg, Bayern*, I, Leipzig, 1934, S. 75–95, bes. S. 80, 82, 94, und Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 29, 32, 230–232, 234, 239, 244, 249, 280, 291, 306, 313, 323.

²³ J. M. Stayer, *Anabaptists and Future Anabaptists*, S. 139.

²⁴ *The Chronicle of the Hutterian Brethren*, Bd. I, Rifton, New York, 1987, S. 84. Ein Vorsteher der Austerlitzer Brüder mit Namen Kilian Auerbacher schrieb 1534/35 einen Brief an Martin Butzer, in dem er Butzers Beteiligung an der Verfolgung der Täufer rügte: Manfred Krebs und Georg Rott (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 8: *Elsaß*: 2. Teil, Gütersloh, 1960, S. 401–411.

²⁵ Georg Berbig, *Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. Fr. 1527/1528*, in: *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 35, 1903, S. 291–353; Vgl. Schornbaum, *Quellen*: II: *Brandenburg, Bayern*, I, S. 199; Wappler, *Täuferbewegung in Thüringen*, S. 233–249. Günther Bauer, *Anfänge täuferischer Gemeindebildung in Franken*, Nürnberg, 1966, S. 27, 57, 60, Anm. 12.

²⁶ Über Wilhelm von Henneberg und den Bauernkrieg s. Günther Franz, *Der Deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt, 1975, S. 238 ff., bes. S. 186, 243.

²⁷ Vgl. G. Berbig, *Wiedertäufer im Amt Königsberg*.

²⁸ Grete Mecenseffy, *Ursprünge und Strömungen des Täuferniums in Österreich*, in: *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs*, 14, 1984, S. 77–94, bes. 78.

²⁹ Grete Mecenseffy, *Ein Früher Fall von Kabinettsjustiz*, in: *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs*, 8, 1964, S. 259–266.

³⁰ Schiemer starb am 14. Jan. 1528. Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531*, Scottdale, Pennsylvania, 1977, S. 106 ff. Waldhauser wurde am 10. April 1528 in Brünn, Mähren, hingerichtet: *The Chronicle of the Hutterian Brethren*, S. 59, A. 1.

³¹ Seebaß, *Hut*, Hans, S. 745.

³² Franz, *Müntzer*, S. 548.

³³ Hier möchte ich Professor James M. Stayer, der mir sein Manuskript über „Anabaptist Community of Goods“ zur Verfügung gestellt hat, danken. Ein Kapitel dieses Buchs, das demnächst bei McGill University Press erscheinen soll, trägt die Überschrift „The Anti-Materialist Piety of Thomas Müntzer and its Anabaptist Expression“. Es enthält die beste Untersuchung von Müntzers Einfluß auf die Täuferpraxis der Gütergemeinschaft.

³⁴ Goertz, *Müntzer, Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*, S. 171.

³⁵ Franz, *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 69, vgl. S. 53.

³⁶ G. Berbig, *Wiedertäufer im Amt Königsberg*, S. 316. Schornbaum, *Quellen*, II, *Brandenburg Bayern*, I, S. 95; Wappler, *Täuferbewegung in Thüringen*, S. 280.

³⁷ J. M. Stayer, *Anabaptist Community of Goods*.

³⁸ Friedrich Roth (Hg.), *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben*, 2. Teil: *Zur Lebensgeschichte Eitelhans Langenmantels von Augsburg*, in: *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg*, 27, 1900, S. 38, 40, 110, 113.

³⁹ Gustav Bossert, Sr., *Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen nach den Prozessakten von 1530*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 11, 1914, S. 30–33.

⁴⁰ S. Christian Hege, *Mennonite Encyclopedia*, Bd. 1, S. 209–210.

⁴¹ Vgl. die Aussagen von Bader, Vischer und Hans Köller: G. Bossert, *Augustin Bader von Augsburg*, S. 30, 31, 48, 57, 61, 130–131.

⁴² S. die Einleitung zu den *Flugschriften der Reformationszeit. Aus dem sozialen und politischen Kampf*, hg. von A. Götze und L. E. Schmitt, Halle, 1953, S. 46–64, bes. S. 47.

- ⁴³ Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, München/Wien, 2. Aufl. 1981, S. 235.
- ⁴⁴ Grete Mecenseffy (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 11: Österreich, 1. Teil, Gütersloh, 1964, S. 8–9.
- ⁴⁵ Hans Wiedemann, Die Wiedertäufergemeinde in Passau 1527–1535, in: *Ostbayrische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde*, 6, 1962/63, S. 262.
- ⁴⁶ Gustav Bossert, Sr. und Jr. (Hg.), *Herzogtum Württemberg. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. 1: *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Bd. 12, Leipzig, 1930, S. 8.
- ⁴⁷ W. Brandhuber lebte im Haus Nr. 7 am Hofmarkt von St. Niclas; H. Wiedemann, *Die Wiedertäufer in Passau*, S. 268.
- ⁴⁸ Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Bd. 1: *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Bd. 20, Leipzig, 1938, S. 137–143, bes. 138.
- ⁴⁹ Josef Beck (Hg.), *Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn 1526–1785*, 2. Ausgabe, Nieuw Koop, 1967, S. 12–13.

Konrad Grebels Ausführungen über Glaube und Taufe

Ein Versuch, mit Thomas Müntzer ins Gespräch zu kommen.

Vom Versuch einer umfassenden Typologie des linken Flügels der Reformation hat die Forschung mehr und mehr Abstand genommen.¹ Einzeluntersuchungen haben eine Fülle von Erkenntnissen über die radikale Reformation hervorgebracht, ohne daß eine neue Gesamtschau in Sicht wäre, die für den mennonitischen Theologen und Historiker an die Stelle des „täuferischen Leitbildes“² treten könnte. So erhebt sich die doppelte Frage nach einem Maßstab zur Beurteilung des uneinheitlichen Täuferturns und dann nach der anhand dieses Kriteriums herauszuarbeitenden täuferischen Norm. In beiden Entscheidungen ist ein dezisionistisches Element nicht zu vermeiden. Heinold Fast hat sich dazu eindeutig geäußert.³ Kriterium ist für ihn das Evangelium als die befreiende Wahrheit, als leidensbereites „Testament am Keuz“.⁴ Daraus ergibt sich für ihn als täuferische Norm die „Linie Grebel – Sattler“, die als „systemimmanent konsequente Linie“ am Anfang der pazifistisch-freikirchlichen Tradition steht.⁵ Der Brief Konrad Grebels und seiner Züricher Freunde an Thomas Müntzer vom September 1524 ist, neben der *Brüderlichen Vereinigung* von 1527, das herausragende Dokument dieser Tradition. Erstmals zeichnet sich hier das neue Taufverständnis im Zusammenhang mit Leidensbereitschaft und *Regel Christi* ab. Zu Recht ist dieser Brief viel zitiert, untersucht und übersetzt worden.

Um so mehr erstaunt es, daß im Zentrum des Taufabschnittes Grebels biblische Gedankenführung rätselhaft und darum weitgehend unbeachtet geblieben ist.⁶ Bei dem unbestreitbaren Rang der Schrift für Grebel muß eine Beschreibung seiner Argumentation unbefriedigend bleiben, wenn sie die Grundaussagen der namhaft gemachten biblischen Kapitel nicht nachzeichnen kann. Das soll im folgenden versucht werden. Zunächst nähere ich mich der Bibelstellenkette, indem ich vom Umfeld aus ihre Aussagen eingrenze (I). Die dann vorzustellenden Grundaussagen der Bibelstellen (II) werden anschließend aus meinem Verständnis des Briefes insgesamt heraus als auf Thomas Müntzer zugeschnittene Argumentation gedeutet (III). Am Schluß begründe ich die Vorgehensweise bei der Entschlüsselung der Bibelstellenkette (IV).

1. Themenverknüpfungen im Brief

Es fällt auf, wie Grebel in dem Brief Themen durch Stichworte miteinander verknüpft. So kommt er beispielsweise scheinbar unmotiviert auf *Jacob Strauß* zu sprechen.⁷ Ein Blick in den vorangegangenen Absatz erkennt dort das Stichwort Wucher. Strauß war vor allem durch seine zwei Schriften im sogenannten Eisenacher Wucherstreit bekannt geworden. Liest man freilich genau, so erscheint die Rede vom Wucher bei Grebel attributiv; eigentliches Thema ist die Pfarrfinanzierung, im Zusammenhang damit „zins und zehenden“. Der Absatz schließt mit der Mahnung: „Ir wüssend wol, wie ein hirt ernert werden sol.“ Als Bezugspunkt der Anspielung auf Strauß sind deshalb wohl dessen 50 Schlußreden (Thesen) anzusehen, in denen Strauß seine Vorstellungen von gemeindlicher Verfassung und Pfarrfinanzierung darlegt.⁸ Er stellt sie sich als freie Vereinbarung zwischen Gemeinde und Prediger vor und verwirft den damit zusammenhängenden Zehnten und das Pfründenwesen auf das schärfste. Das dürfte die eigentliche inhaltliche Verbindung für Grebel sein, das Stichwort Wucher dafür ist beiläufig in die Feder geflossen, stellt freilich die Assoziation her, weil Strauß' Name damit verbunden ist.

Ähnlich ist das Thema Taufe mit den vorangegangenen Themen Regel Christi und Wehrlosigkeit engstens verbunden.⁹ Eins entwächst dem anderen. Die Scheidung in eine „mit hilf Christi und siner regel“ zu errichtende „christenliche gmein“ einerseits und die Heiden und Zöllnern gleich zu Achtenden andererseits wirft die Frage nach dem Verhalten ihnen gegenüber auf. Die Antwort heißt im Blick auf die anderen Gewaltverzicht („nit tötten“), im Hinblick auf die Gemeinde Leidensbereitschaft. Taufe aber heißt, für Grebel wie für seinen Gesprächspartner Müntzer, Leiden. Darum kann Grebel die Wehrlosigkeit als die Bereitschaft zum Getauft-Werden „in angst und nott, trübsal, ferfolgung, liden und sterben“ auffassen und im folgenden Absatz das Thema Taufe aufgreifen, wobei er freilich von übertragender Redeweise – Taufe ist Leiden – zur eigentlichen zu wechseln scheint. Es ist aber unzweideutig jeweils ein Stichwort das Scharnier, durch das Grebel von einem Thema aufs andere kommt.

2. Der Taufabschnitt des Briefes¹⁰

2.1. Der Taufabschnitt beginnt mit einer Zustimmung zu Müntzer, der aber sofort eine ekklesiologische Einschränkung folgt: Ohne Regel Christi – das heißt im weiteren Sinn: ohne Gemeindebezug – soll man auch Erwachsene nicht taufen.

2.2. Danach folgt die „Beschreibung der Taufe“ nach der Schrift (4–15).¹¹ Sie reicht bis an die Bibelstellenkette heran, mit der ein neuer Argumentationsgang beginnt. Die Bedeutung der Taufe wird entfaltet durch ein doppeltes „daß er bedütte“.¹² Das erste „daß er bedütte“ (4–6) enthält den effektiven Aspekt und beantwortet die Frage Was? und Wem? Die Taufe bewirkt „durch den glauben und daß blüt Christi“ Abwaschung der Sünden, und zwar ausschließlich beim Gläubigen. Vom zweiten „daß er bedütte“ (6) hängen vier mit „daß“ eingeleitete Objektsätze ab, die ersten beiden stärker als die letzten, welche resümierend nachklappen.¹³ Die ersten beiden enthalten Positionen, die folgenden Abgrenzungen. Zunächst („daß“ I) wird der ethische Aspekt angeführt („daß man abgestorben sie und sölle der sünd und wandlen in nüwe deß läbens und geist“), dann („daß“ II) der Gewißheitsaspekt, der rein betuernd abgefaßt ist und auch den ethischen Aspekt noch einmal verschärft („daß man gwüß selig werd, so man durch den inneren touff den glauben nach der bedütnuß läbe“). Es folgen konklusorisch Abgrenzungen erst von den Wittenbergern („also daß“ III: Das Wasser wirkt nicht den Glauben und bietet keinen Trost), dann von Auffassungen einzelner Kirchenväter („item daß“ IV: Wasser macht nicht selig). Setzte Grebel in der Abgrenzung von den Wittenbergern schlicht seine Aussage gegen ihre, so verfährt er in der letzten Abgrenzung wieder argumentativ: Wer meint, Wasser mache selig, schmälert das Leiden Christi für Kinder und Erwachsene wie auch den Glauben der Erwachsenen. Schon vorher hatte Grebel vom Leiden („blüt“) Christi und vom Glauben in einem Atemzug gesprochen. Es handelt sich um eine feste Verbindung, die Ausdruck einer theologischen Einsicht ist.

2.3. Damit ist das Leitwort Glaube genannt, das in den nächsten Zeilen das Thema abgibt. Die Frage, was mit den ungetauften Kindern geschieht, liegt ja in der Flucht des bisherigen Gedankenganges, der Glaube, Taufe und Seligkeit eng zusammenband. Es geht aber in dem mit der Bibelstellenkette einsetzenden Abschnitt (15–27) gar nicht um das Thema Taufe. Von dem ist nicht die Rede. Die Zeilen sollen vielmehr den Nachweis bringen, daß Kinder nicht glauben und daß Kinder selig werden ohne den allein seligmachenden Glauben. Erst mit „und beschlüssend . . .“ (27) wird der Bezug zum Thema Taufe resümierend wieder hergestellt. Damit ist dann die zweifache Argumentation aufgrund der Schrift abgeschlossen.¹⁴

2.4. Es folgt das Resümee, das inhaltlich in der Ablehnung der Kindertaufe besteht (27–31: „und beschlüssend . . . daß der kindertouff ein unsinniger, gotzlesteriger gewel sy wider alle gschrift“). Dieses Resümee bezieht sich mit einem zweifachen „uß“ auf die beiden genannten

Abschnitte zurück. Dazwischen erscheint ein drittes „uß“, das sich auf die „geschichten (nach welchen kein kind getoufft worden ist)“ beruft. Nimmt man den Aufbau des Abschnittes ernst, so kann damit nur auf den Schluß der „beschreibung deß touffes“ verwiesen sein, wo Grebel sich von den Kirchenvätern abgrenzt, unter Berufung auf die Taufberichte der Apostelgeschichte, wie sich jetzt zeigt. Und in der Tat: Wenn man genau liest, lassen diese Zeilen in der Wendung „zú schmach dem liden Christi an den ungetoufften kindlinen“ (13–14) implizit die Auffassung Grebels hervortreten, daß in der nachapostolischen Zeit – in der apostolischen wurden nach Grebel ja Kinder gar nicht getauft –, also seit Cyprian und Augustin, Kinder nicht durchgehend und automatisch getauft wurden, vielmehr wurden Glaubende und Nicht-Glaubende durcheinander getauft. Heinold Fast ist zuzustimmen, wenn er in den „geschichten“ die Verdeutschung von *acta* sieht und dahinter die Taufberichte der Apostelgeschichte vermutet. Nicht richtig ist es, darin einen Gegensatz zu „historical accounts“ zu sehen.¹⁵ Die apostolische Zeit reicht, wie aus 31–34 hervorgeht, bis zu Augustin und Cyprian. Für sie gilt, daß sich hier biblische und historische Argumentation überschneiden. Darum kann Grebel mit seiner historischen Begründung an das anknüpfen, was er schon in der biblischen „beschreibung deß touffes“ angedeutet hatte. Und umgekehrt konnte er darum innerhalb der biblischen Beweisführung in die kirchengeschichtliche ableiten.

2.5 Diese historische Argumentation wird nun nach dem Resümee der biblischen Ausführungen für die Zeit des Papsttums fortgesetzt (31–34: „ouch wider daß bapstumb . . .“), in der man noch 600 Jahre lang – vermutlich bis Nikolaus I (858–867) – sowohl Glaubende, also Mündige, wie auch Nicht-Glaubende, gemeint sind die unmündigen Kinder, nicht etwa Heiden, nebeneinander getauft hat.¹⁶

2.6 Nun wendet sich Grebel direkt an Müntzer (34–38), und das bisher heimliche Ziel seiner Darlegungen zur Taufe tritt offen hervor: Müntzer soll den unchristlichen Brauch der Kindertaufe unterlassen. Anknüpfend an seine Schrift *Protestation oder Erbietung* soll Müntzer auf die Folge seines Denkens – so wie Grebel es verstanden hat – aufmerksam gemacht werden.

2.7. Zum Schluß folgt Korrespondenz, die Argumentation ist abgeschlossen. Grebel erörtert die Möglichkeit des publizistischen Kampfes gegen die Kindertaufe. Daß sich diese Erörterung reichsweiter reformatorischer Wirksamkeit gerade an diesem Thema entzündet, ist kein Zufall. Längst ist für den Grebelkreis die Taufe zum zentralen reformatorischen Thema geworden.

3. Die Bibelstellenkette und die ihr folgenden Zeilen

3.1. Liest man die auf die Bibelstellenkette folgenden Zeilen bis zum Beginn des Resümées auf ihre Schlüsselworte hin durch, so treten drei Wendungen jeweils dreimal hervor: die Rede vom Selig-Werden, vom Leiden Christi und vom Glauben.¹⁷ Alle drei Schlüsselworte verknüpfen diese Zeilen mit dem Umfeld¹⁸, allerdings vermißt man die Rede von der Taufe, die im Umfeld dominiert.¹⁹ Als erstes, vorläufiges Ergebnis wurde deshalb schon festgehalten: Es geht in diesem auf die Bibelstellen folgenden Abschnitt nicht um Taufe. Erst im Resümée wird aus dem Gesagten die Kindertaufe gefolgert. Dort bezieht sich Grebel mit einem dreifach „uß“ auf das Vorangehende zurück. Dabei meint „uß den obgmelten sprüchen“ die Bibelstellenkette. In ihnen – und nur in ihnen: Grebel erhebt einen Anspruch auf Vollständigkeit – geht es, dem Resümée zufolge, um die Kinder. Das Zwischenergebnis, daß es nicht um Taufe geht, kann also genauer gefaßt werden: Es geht um die Kinder. Das ist für sich noch nicht vielsagend, doch helfen die Zeilen unmittelbar vor dem Resümée hier weiter. Dort geht Grebel darauf ein, daß man ihn und seinen Freunden aus ihrer Auffassung, Glaube sei zur Seligkeit nötig, einen Vorwurf macht (24–27). An Grebels Antwort ist das nachklappende „uß obgmelten sprüchen“ besonders auffallend, dessen Parallelität zu dem „uß den obgmelten sprüchen“ des Resümées zwei Zeilen darunter auf der Hand liegt. Der Schluß, daß es in der Bibelstellenkette um die Kinder geht, kann also weiter präzisiert werden: Es geht darum, daß Kinder nicht glauben.²⁰

3.2. „Uß obgmelten sprüchen“ (26–27) bezieht sich hauptsächlich auf „nit glouben“ (26), welches parallel zu „on glouben selig werden“ (26) von „haltend“ (26) abhängt. Sollte „uß obgmelten sprüchen“ auf beides gleichermaßen zu beziehen sein, müßte es sich unmittelbar an „haltend“ anschließen. Das bedeutet: Die eher betuernde Redeweise „schlüssend wir die kind uß und haltend sy on glouben selig werden“ (25–26) ist durch den biblischen Befund nicht gedeckt.²¹

Das ist Grebel und seinen Freunden bewußt. Subjekt dieser die Kinder ausklammernden Behauptung sind „wir“, die kleine Schar gläubiger Bibelleser. Daraus spricht eine große Selbstsicherheit. Für die Aussagen, daß man ohne Glauben nicht taufen soll und daß der Glaube allein selig macht, wußten sie die Schrift auf ihrer Seite („Den touff beschribt uß die gschrift . . .“), ohne daß Grebel es hier für nötig hält, die Belegstellen dafür ausdrücklich zu nennen. Für die andere Aussage, daß Kinder nicht glauben, wußten sie ebenfalls die Schrift auf ihrer Seite. Zu diesem Punkt allerdings wird der biblische Bezug durch die Nennung der Kapitel – eine Verszählung gab es ja noch nicht – namhaft gemacht. Für die aus beiden

Deß touffs halb gfalt unß din schriben wol, begerend ouch witer bericht werden von dir. Wir werden bericht, daß man on die regel Christi deß bindens und entbindens²⁹ ouch ein erwachsner nit gtoufft solte werden. Den touff beschribt unß die gschrift, daß er bedütte durch den glauben
 5 und daß blût Christi (dem getoufften daß gmût enderendem und dem glaubenden vor und nach) die sünd abgewäsche sin; daß er bedütte, daß man abgestorben sie und sölle der sünd und wandlen in nûwe deß labens und geist, und daß man gwüß selig werd, so man durch den inneren touff den glauben nach der bedütneuß lâbe; also daß daß wasser den glauben
 10 nit befestet und mere, wie die glerten zû Wittenberg sagend, und wie er ser fast tröste und die letst zûflucht in dem todbett sye. Item daß eß ouch nit selig mache, wie Augustinus, Tertullianus, Theophylactus³⁰ und Ciprianus zû schmach dem glauben und dem liden Christi an den alten erwachsenen, zû schmach dem liden Christi an den ungetoufften kindlinen, gelert
 15 habend. Wir haltend uß nach gemelten gschriften: Gene. 8, Deute. 1.30.31. und 1. Cor. 14. Sapientiē 12, item 1. Petri 2. Ro. 1.2.7.10. Mathei 18.19. Marci 9.10. Lucē 18. etc.³¹: daß alle kind, die noch nit zû underscheid deß wüssens gütts und böß kummen sind und von dem baum desz wüssens nach nit geessen habend, daß sy gwüß selig werdind durch daß liden
 20 Christi, deß nûwen Adams, welcher inen daß verschimpft läben widergebracht hab, die wil sy allein dem tod und verdamnuß underworfen gsin werind, wo Christus nit gelitten hett, nach nit erwachsen zû dem præsten³² der zerbrochnen natur, man könne unß denn bewisen, daß Christus nit für die kind gelitten hab. Daß man aber fürwirft, der gloub werd von
 25 allen erforderet, so da selig werden söllind, schlüssend wir die kind uß und haltend sy on glauben selig werden und nit glauben uß obgemelten sprüchen, und beschlüssend uß beschreibung deß touffs und uß den gschichten (nach welchen kein kind getouft worden ist) ouch uß den obgmelten sprüchen (so allein von allem handel der kinden luttend und
 30 andere alle gschrift die kind nit betrifft), daß der kindertouff ein unsinniger, gotzlesteriger gewel sy wider alle gschrift, ouch wider daß bapstumb; wan wir findend, daß fil jar nach der apostlen zitt durch Cipryanum und Augustinum sechßhundert jar lang glaubende und ungloubende mitt einandren getouft sind worden etc. Die wil du semlichs alß zehen malen
 35 baß bekenst und wider den kindertouff dine protestationes heruß gelassen hast, verhoffend wir, du handlist nit wider daß ewig wort, wißheit und gebott Gottes, nach welchem man allein glaubende touffen soll und touffist keine kind. Ob du oder Carolostadius nit gnûgsam wider den kindertouff

29. Vgl. Anm. 15.

30. byzantinischer Kirchenlehrer des 11. Jahrhunderts

31. 1 Mose 8,21; 2 Mose 1,39; 30,6; 31,13; 1 Kor 14,20 (?); Sap 12,19; 1 Petr 2,2; Mt 18, 1-6.10; 19,13 ff.; Mk 9,33-47; 10,13-16; Lk 18,15 ff.

32. Gebrechen, Schaden

Aussagenkomplexen sich ergebende Konsequenz, daß dann ja Kinder aus dem Heil herausfallen, wagen die Brüder die Interpolation, da die Schrift keine zureichenden Aussagen bietet. Für Kinder wird eine Ausnahme behauptet, mit dem Verweis auf das kompensatorische Leiden Christi. Ähnlich wird später Hubmaier das Problem mit einem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit beantworten.

3.3. Der Sinn der Bibelstellenkette für Grebel kann noch weiter präzisiert werden. Schon in der „beschreibung deß touffts“ hatte Grebel die beschreibend-argumentative Redeweise verlassen und war zu einer rein beteuern-den übergegangen. Vor allem die Leitworte vom Selig-Werden und vom Leiden Christi gehören in diesen Zusammenhang.²² Es liegt nun nahe, die nur versichernde und betauernde Redeweise auszusondern. So bleibt von den genannten Leitworten nur die Rede vom Glauben übrig. Kinder glauben nicht, das ist die Grundaussage. Ihr ist zuzuordnen, was nach Abzug der Beteuerungen verbleibt. Das ist zunächst die Aussage, daß Kinder noch nicht gut und böse unterscheiden können.²³ Darin ist das intellektuelle Element im Glaubensbegriff angesprochen. Insofern Glaube ein Verstehen und Wissen ist, können Kinder nicht glauben. Als zweites ist da die Aussage, die Kinder wären, weil „nach nit erwachsen zu dem præsten der zerbrochnen natur“ (22–23), nur dann dem Tod und der Verdammnis unterworfen, wenn Christus nicht für sie gelitten hätte.²⁴ Das wird man nur so verstehen können, daß Grebel die Erbsünde lehrt. Nur weil das so ist, kann das Nicht-Glauben der Kinder zu einem Problem werden. Von vier gedanklichen Auswegen entfallen drei: die Ablehnung der Erbsünde scheidet aus aufgrund der entgegenstehenden klaren Aussage des Paulus; die traditionelle Annahme eines stellvertretenden Glaubens (*fides aliena*) sowie die lutherische Lehre vom Kinderglauben (*fides infantium*) entfallen als Auswege, weil beide mit der Art, wie das Neue Testament vom Glauben spricht, schlechterdings nicht in Einklang zu bringen sind. So bleibt nur, im Anschluß an Zwingli, eine Spielart der Erbsündenlehre, die zwischen Erbsünde und persönlicher Schuld unterscheidet. In diesem Sinn ist der „prästen“ (22) zu verstehen. Es ist die beim mündigen Menschen schuldhaft gewordene Erbsünde. Aber auch im Zuge dieser Lösung gerät man in Spannung zum Neuen Testament, das den Glauben zur Seligkeit voraussetzt.

Immerhin hat diese täuferische Antwort – die im Grunde keine Antwort ist, sondern der Verzicht auf eine theologische Lösung des Problems – den Vorzug, eine Unzulänglichkeit des Neuen Testaments an diesem Punkt kongenial zu reproduzieren, statt sie durch systematische Konstruktionen

zu verschleiern. Die täuferische Sackgasse ist eine des Neuen Testaments selbst: Einerseits ist Glaube zur Seligkeit nötig, andererseits schließt der neutestamentliche Glaubensbegriff Kinder aus. Es bleibt Grebel und seinen Freunden nur die Beteuerung, daß Kinder nicht der Verdammnis anheimfallen, weil das Leiden Christi ihnen als Ausgleich zugute kommt. Die bloße Versicherung ist sehr unbefriedigend. Daher ihre Intensivierung in diesen Zeilen, verbunden mit dem Abwälzen der Beweislast auf die Gegner: „man könne unß denn bewisen, daß Christus nit für die kind gelitten hab“ (23–24). Mit der Forderung, daß der Gegner die negative Beweislast trage, widerspricht Grebel seiner eigenen Hermeneutik massiv: „waß wir nit gelert werdend mit claren sprüchen und bispilen, sol unß alß wol verbotten sin als stünd eß gschriben“, schreibt Grebel vom gottesdienstlichen Singen.²⁵ Hier wird ein weitreichendes hermeneutisches Prinzip faßbar, geboren aus radikaler Abwehr einer mißbräuchlichen Schriftverwendung. Übertragen auf das Problem der Seligkeit der Kinder bedeutete das: Spricht die Bibel nicht eindeutig davon, daß Christus für die Kinder gelitten hat, so ist das Gegenteil richtig. Daß Grebel gegen seine Prinzipien die Beweislast abwälzt, zeigt, wie sehr die Brüder hier in der Klemme stecken. Es zeigt aber auch, daß Grebel weder (a) mit seiner Bibelstellenkette die Seligkeit der Kinder belegen will, noch (b) meint, daß die Seligkeit der Kinder überhaupt biblisch zu belegen ist. Wäre es möglich, würde er nicht den Gegnern den – übrigens formallogisch unmöglichen – Negativ-Beweis abverlangen, daß Christus nicht für die Kinder gelitten habe.

II

1. Nachdem vom Umfeld aus der gedankliche Rahmen erschlossen ist, innerhalb dessen sich die Grundaussagen der Bibelstellenkette bewegen, gilt es nun, sich den Kapiteln selbst zuzuwenden. Wofür stehen sie jeweils? Auf welche Verse nimmt Grebel Bezug? Bei meiner Aufschlüsselung habe ich mich nicht in erster Linie an dem Stichwort „Kind“ orientiert, denn damit kommt man nicht weit. Vielmehr habe ich die Kapitel hintereinander gelesen und auf durchgehende Themen, auf Sinnbezüge sowie auf einen möglichen gedanklichen Fortschritt geachtet. Erst dann wurde der vermutliche Bezug zum Thema hergestellt. Dabei erwies sich Grebels Bibelstellensammlung, die unter dem Namen *Hans Krüsis* zum

Druck gebracht wurde²⁶, ebenso als hilfreich wie das Neue Testament des Erasmus.²⁷

2.1. In Genesis 8 ist Vers 21 gemeint. Das „von Jugend an“ ist inklusiv aufzufassen, im Sinn der Erbsündenlehre: auch Kinderherzen sind nicht sündlos. Damit ist das Problem scharf herausgehoben. Allerdings enthält der gleiche Vers auch die Kundgabe des gnädigen Willen Gottes, deswegen nicht noch einmal alle Lebewesen zu vertilgen. Bezogen auf die Kinder, bevor sie zur Vernunft heranwachsen, gilt überdies, daß die Sünde ohne das Gesetz tot bleibt (Römer 7, 8-9), also den Kindern noch nicht zu selbstverschuldeter Verdammnis zu gereichen vermag. Erst wenn man das Gesetz kennenlernt, was Vernunft voraussetzt, bekommt die Sünde als „prästen“ jene Qualität, die zur Kompensation über das Leiden Christi hinaus den persönlichen Glauben nötig macht. Glaube setzt Sündenbewußtsein, also Gesetzeserkenntnis, also Vernunft voraus. Der Nachweis der Unvernunft der Kinder begreift in sich den Nachweis, daß Kinder nicht glauben. Deuteronomium 1, 39 ist der Beginn dieses Nachweises: Die Kinder, die angeblich zur Beute werden – das sind für Grebel die ungetauften Kinder in der Argumentation seiner Gegner –, werden den Söhnen, die nicht gut noch böse kennen, parallelisiert. Beide Aussagen bezieht Grebel auf die kleinen, ungetauften Kinder, bevor sie zur Vernunft heranwachsen. Mit dieser Grundaussage ist Deuteronomium 1, 39 eine Schlüsselstelle für Grebel, die sich auch an erster Stelle zum Thema Taufe in Krüsis Büchlein findet.²⁸

In Deuteronomium 30 sind die Verse 6 sowie 11-14 die Bezugspunkte.²⁹ Die Vers 6 angesprochene Beschneidung des Herzens ist hier als Werk Gottes hervorgehoben und widerspricht damit der zwinglischen Parallelisierung von Beschneidung und Taufe als bloß äußerlichem Zeichen und Werk des Menschen. Der Beschneidung wäre allenfalls der Glaube zuzuordnen als Beschneidung des Herzens, im Schema von äußerlich (alttestamentlich) – innerlich (neutestamentlich). Die Beschneidung ist im Licht von Römer 2,25 ff. zu verstehen: Die wahre Beschneidung ist die des Herzens, sie vollzieht sich im Glauben und bedeutet inhaltlich nichts anderes als Gesetzeserfüllung. Die Gesetzesweisungen vollziehen sich in Mund und Herzen, im Hören der Predigt (Römer 10) und dem antwortenden Handeln des wollenden Subjektes (Herz als Sitz von Verstand und Wille). Kinder aber kennen das Gesetz nicht (Deuteronomium 31,13), sie müssen es erst hören und erlernen.

Die hier skizzierte Auffassung Grebels betont das intellektuelle Element im Glaubensbegriff, wie es bei einem Zwinglischüler auch nicht weiter verwunderlich ist. Die folgende Bibelstelle 1. Korinther 14, 20 bestätigt

nochmals die Unverständigkeit der Kinder.³⁰ Das ergibt sich aus der Struktur des Textes durch die Gegensätze

Kinder	-	reife Menschen
keine Urteilkraft	-	Urteilkraft
Unmündige	-	Mündige
(keine Bosheit)	-	Bosheit

Hier wird erstmals von Kindern im übertragenen Sinn gesprochen („Brüder, seid keine Kinder an Urteilkraft . . .“), gemeint sind eigentlich Erwachsene. Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt und wird bei den folgenden Stellen noch eine große Rolle spielen. Wie das Beispiel der Korinther zeigt, gibt es Erwachsene, die uneinsichtig bleiben und sich wie Kinder aufführen. Anders als die Kinder werden sie zur Rechenschaft gezogen werden.

Dieses dualistische Element findet sich auch im Umfeld von Sapientia Salomonis 12, 24–25, der nächsten Stelle der Reihe.³¹ Der beiläufigen Rede von unverständigen Kindern entnimmt Grebel den impliziten Aussagesatz, daß Kinder unverständlich sind. Zudem verstärken die Verse 23–27 den dualistischen Zug der Argumentation. Sie heben klar das Schicksal der Ungerechten hervor, die noch als Erwachsene wie unverständige Kinder im Irrtum über Gott befangen bleiben. Sie sind dem Gericht verfallen. Damit ist ein erster Argumentationsgang abgeschlossen. Er reicht von Deuteronomium 30 bis Sapientia 12 und untermauert die Unvernunft und Unmündigkeit der Kinder, widerlegt die Typologie Beschneidung – Taufe und enthält das dualistische Element der Gegenüberstellung von kindischen Erwachsenen und Gläubigen. Genesis 8 war demgegenüber eher Problemaufriß.

2.2 Rein formal ist mit „item“ in der Aufzählung ein Einschnitt gegeben. War in den letzten Stellen mit der Unvernunft der Kinder implizit auch ihre Unfähigkeit zu glauben belegt, so werden die folgenden Kapitel 1. Petrus 2 bis Römer 10 umfassend erläutern, was Glaube ist; mit der Konsequenz, daß Kinder aus diesem Glaubensbegriff herausfallen.

Man hat in 1. Petrus 2 Vers 2 als Bezugspunkt gesehen. Das ist richtig und falsch zugleich. Richtig, weil Grebel sich auch auf Vers 2 bezieht – falsch, weil er damit nichts über kleine Kinder sagen will, sondern über Erwachsene. Denn das „wie neugeborene Kinder“ zeigt, daß es gerade nicht um Neugeborene geht. Grebel sieht vermutlich in den Versen 1 bis 10, wie übrigens ein Teil der heutigen Ausleger³², jene Glaubenssituation beschrieben, die auf Täuflinge zutrifft. Mit intuitivem Gespür – weil in

einer ähnlichen Situation der Bedrängnis; Gleiches erfaßt Gleiches – mag Grebel hier den Glaubensakt des Bekenkens – ins Angesicht der Ungläubigen (Vers 7–8) – beschrieben gefunden haben, jene Entscheidung, auf die, jedenfalls gemäß seiner reformatorischen Erkenntnis, eine Taufe allein zu gründen ist. Diesen Glauben können Kinder nicht haben. Das „wie“ schließt Kinder vom Gemeinten gerade aus.³³

Zugleich wird damit an die ironisch-dualistische Gegenüberstellung von Kindern und kindisch-ungläubigen Erwachsenen der letzten beiden Stellen angeknüpft, im schroffen Gegensatz zwischen denen, die gläubig vertrauen, und denen, die am „Eckstein“ Anstoß nehmen.³⁴

Vor allem aber ist mit einer Bezugnahme auf die Verse 21–25 zu rechnen. Sie enthalten das für Grebel zentrale ethische Element im Glaubensbegriff: christologisch vermittelte Nachfolge-Ethik. Die Verse bieten Anklänge an den Wortlaut Grebels in der Wendung vom „Leiden Christi für euch“ (Vers 21; Zeile 24) und vom „der Sünde absterben“ (Vers 24; Zeile 7). Überdies stellt sich durch „der Gerechtigkeit leben“ (Vers 24) der Bezug zu Sapiencia 12 wie auch zu den folgenden Stellen aus dem Römerbrief her. Damit scheinen mir diese Verse den Schwerpunkt des Bezuges zu bilden. Die Bedeutung des Leidens Christi kann kaum überschätzt werden.³⁵

An diesem Glaubensbegriff knüpft Römer 1, 16–32 umstandslos an. 1. Petrus 2, 21–25 ist die Beschreibung desjenigen Glaubens, der nach Römer 1, 16 eine Kraft Gottes zum Heil ist, aller anderer Glaube ist erdichtet, „glichtend“. Zu diesem allein seligmachenden Glauben sind kleine Kinder noch nicht fähig. Im weiteren Verlauf des Kapitels werden angeschnittene Themen weitergeführt. Die Belege zur Unmündigkeit werden untermauert, denn Römer 1 lehrt eine allgemeine Erkennbarkeit Gottes durch Vernunft aus der Schöpfung, was Kinder wiederum ausschließt. Zudem wird die dualistische Linie weitergeführt im schroffen Gegenüber von Gläubigen und denen, deren „unverständiges Herz“ (Vers 21. 24) diesen Weg nicht gehen will. In der Paulus-Beschreibung einer sittlich verwahrlosten Gesellschaft mag Grebel die eigene Zeit wiedererkannt haben. Dem Grad der Verkommenheit und Gottwidrigkeit der gesellschaftlichen Zustände entspricht die Schroffheit und Radikalität des Entweder – Oder. Seinen Entscheidungsdualismus, der gewissermaßen als innerer Dualismus dem äußeren, ekklesiologischen Dualismus entspricht, kann Grebel durch Römer 1 bestätigt sehen.³⁶

Mein Vorschlag, Römer 2 in die Bibelstellenkette einzureihen, betrifft die Verse 25–29, wo die Beschneidung des Herzens der äußerlichen Gesetzeserfüllung entgegengestellt ist. Das paßt zu der Entfaltung des Glau-

bensbegriffs und hat als Indiz das Stichwort Herz für sich, das in der Kette von Anfang an vorkommt und sich auch in Römer 10 findet. Zudem wird durch die Entfaltung des Glaubensverständnisses die traditionelle typologische Zuordnung Beschneidung – Taufe untergraben.³⁷ Außerdem enthalten diese Verse das für Grebels Glaubensverständnis wichtige gedankliche Schema von Innerlichem und Äußerlichem.³⁸

Römer 7 schließt sich hieran an. Grebel denkt vor allem an die Verse 7–8; das biographisch gemeinte „ich“ des Paulus (Verse 9–12) versteht er allgemein. Erst das Gesetz läßt die Sünde kennenlernen, ohne Gesetz bleibt die Sünde tot, kann also den Kindern nicht schaden, denn sie sind ohne Einsicht und zu dem allein selig machenden Glauben noch nicht fähig. Römer 10, 3–18 bildet dann den umfassenden Abschluß der zweiten Gruppe innerhalb der Kette, die den Glaubensbegriff erläutert und zeigt, daß Kinder dazu nicht fähig sind. Alle angeklungenen Themen sind noch einmal präsent: die Gerechtigkeit aus Glauben (Vers 3); das Gesetz, das im Glauben erfüllt ist (Vers 4); die Rede vom Herzen (Vers 5–8) faßt assoziativ noch einmal alles zusammen, was von Genesis 8 bis Römer 2 vom Herzen gesagt war; die heilsnotwendige Bedeutung des Glaubens – nicht der Taufe – wird betont, mit dem Akzent des Bekennens (Vers 9–11); die Herkunft des Glaubens aus dem Hören, was Rationalität und Kommunikation voraussetzt (Vers 14–15); schließlich die Erkenntnis, daß eben nicht alle „Folge leisten“, das heißt die Antwort des Glaubens im Sinn von 1. Petrus 2, 21 ff. geben (Vers 16). Der Abschnitt verdeutlicht umfassend, was Glaube ist und läuft sowohl in seinen ethischen wie auch in seinen erkenntnistheoretischen Implikationen darauf hinaus, daß Kinder nicht glauben. Bei der Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe bedeutet das die Ablehnung der Kindertaufe.

2.3. Hatte Grebel bislang positiv mit der Entfaltung des Glaubensbegriffes argumentiert, so macht er jetzt die Gegenprobe mit einem argumentum e silentio: dort, wo Jesus sich den Kindern besonders zuwendet, ist nirgends von einem Glauben der Kinder die Rede. In den Geschichten, in denen Jesus sich Menschen sonst zuwendet, ist ja Glaube oft Voraussetzung, beispielsweise als Vertrauen in Jesu Heilkraft. Oft wird auch vom Glauben als Folge der Begegnung mit Jesus gesprochen. Beides fehlt im Zusammenhang mit den Kindern, darum sind die Stellen für Grebel primär Belege dafür, daß Kinder nicht glauben.

Am Anfang stehen Matthäus 18, 1–5 und die Parallele Markus 9, 33–37.³⁹ Matthäus 18, 6–10 und die Parallele scheiden aus, in ihnen wird ein innergemeindliches Problem angesprochen unter dem Stichwort „Ärgernis geben“. Daß Grebel diese Abschnitte auf die Geringen bezieht, also auf

die Kleinen in Glauben, zeigt Krüsis Bibelstellensammlung: Dort steht Matthäus 18, 6 zwischen Matthäus 17, 19–21 und Versen aus Markus 5, 25–34. Es geht dabei um den Glauben, der keine Wunder vollbringt, sowie um die Rolle des Geistes dabei, den es zu erbitten gilt. In diesem Zusammenhang spricht Grebel von Geringen, nicht von Kindern.⁴⁰ In Matthäus 18, 1–4 dagegen geht es um etwas anderes. Die Kinder sind für die Erwachsenen ein Vorbild und Beispiel, was das Eingehen in das Himmelreich betrifft. Diese bildspendende Qualität, als Gegenbild zu stehen gegen die reale Welt der Erwachsenen, der sogenannten Vernünftigen, und prototypisch für die idealen Erwachsenen, die umkehren und ins Himmelreich gelangen können, ist schlecht möglich, wenn Kinder daraus ausgeschlossen sein sollten.

Die Vorstellung, daß Kinder Zugang zum Himmelreich oder sowieso bereits Anteil daran haben, ist in diesen Versen aus Matthäus also enthalten. Sie ist aber absolut und nicht an einen Glauben der Kinder gebunden, von dem keine Rede ist. Matthäus hebt den ethischen Akzent der Umkehrforderung Jesu stark hervor (Vers 3), Markus betont die Umkehrung der Ordnung unter den Jüngern und enthält auch die besondere Zuwendung Jesu zu einem Kind (Vers 36).

Aufschlußreich ist ein Blick nach Johannes 3, Vers 3 und 5, wo eindeutig auf die Taufe angespielt ist. Die Parallelität zu Matthäus 18, 3 beziehungsweise Markus 10, 15 liegt auf der Hand.⁴¹ Über das nicht aufgeführte Johannes 3⁴² stellt sich so die Verbindung zu 1. Petrus 2 her, wo ja auch das „wie neugeborene Kinder“ – ähnlich wie hier in Matthäus 18 – darauf verwies, daß es gerade nicht um Kinder geht. Ebenfalls aufschlußreich ist die Art, wie ungefähr zeitgleich und unabhängig Karlstadt Matthäus 18, 3 verwendet. Auch er sieht klar, daß das „wie“ gerade von den Kindern wegweist, die gleichnishaft stehen. Dennoch meint Karlstadt hier einen Glauben beim Kind auszumachen, was freilich nur Christus zu erkennen möglich sei. Das parallele Problem wird bei Karlstadt anders angegangen; in der vordergründigen Nähe, die doch nur eine des Problems ist, wird die Entfernung im theologischen Denken sichtbar.⁴³

Ist in Matthäus 18 und Markus 9 nur indirekt von Kindern die Rede, nämlich als Bild für Erwachsene – hierin liegt wohl der Grund, weshalb Grebel diese Stellen erst nachträglich dazufügte⁴⁴ – so sind Matthäus 19, 13–15 und die Parallelstellen Markus 10, 13–16 und Lukas 18, 15–17 Grebels starkes und eigentliches Argument dafür, daß Kinder nicht glauben. Man darf nicht der Versuchung erliegen, Grebel zu unterstellen, er wolle hier vor allem die Seligkeit der Kinder belegt sehen. Das Gefälle der bisherigen Argumentation, die darauf hinausläuft, daß Kinder nicht glauben können,

spricht dagegen. Die Seligkeit der Kinder wird, wie die Analyse des Umfeldes ergeben hatte, eher beteuert als belegt; ihr gilt nicht Grebels Hauptaugenmerk. Entscheidend ist: Kinder glauben nicht. Diese Deutung kann sich wiederum auf Grebels Hermeneutik stützen: „waß wir nit gelert werdend mit claren sprüchen und bispilen, sol unß alß wol verbotten sin als stünd eß geschriben“⁴⁵. Übertragen auf das Problem Glaube und Taufe: Wenn hier von Jesu besonderer Zuwendung zu Kindern berichtet wird, ohne daß von Glaube und Taufe die Rede ist, dann bedeutet das soviel, als stünde dort explizit das Gegenteil: Kinder glauben nicht, man soll sie nicht taufen. Das ist, wie gesagt, insofern nicht ganz von der Hand zu weisen, als das Neue Testament oft im Zusammenhang einer besonderen Zuwendung Jesu zu Personen von deren Glauben berichtet, sei es als Grund des Herantretens an Jesus oder als Folge des Wirkens Jesu. Daß derartiges hier nicht steht, macht diese Stellen zu einem Beweis für Grebel, daß Kinder nicht glauben.

Im übrigen dürfte Grebel der Meinung gewesen sein, in der Wendung „solchen gehört das Himmelreich“ seien gerade nicht Kinder gemeint, wie schon ähnlich in Matthäus 18 und 1. Petrus 2 sowie dem nicht aufgeführten Johannes 3.⁴⁶

Ein Blick auf Hubmaier erhärtet die hier vertretene Deutung von Matthäus 19 und Markus 10. Nach Hubmaier gibt es für die Seligkeit der Kinder keine Offenbarung; daß Markus 10, 13–15 Beleg für die Seligkeit der Kinder sei, wird von Hubmaier gerade bestritten.⁴⁷ Der Grund dafür liegt in der Position seines Kontrahenten Zwingli. Im Rahmen von dessen Zuordnung von Zeichen (Taufe) und Sache (Glaube und Seligkeit) zueinander muß man Kinder taufen, da Markus 10 ihre Seligkeit belegt. An der Zuordnung von Zeichen und Sache lag auch Grebel und seinen Freunden, und vermutlich haben sie dieses Gegenargument Zwinglis auch schon gehört.⁴⁸ Wenn also Markus 10 kein argumentatives Eigentor Grebels sein soll, muß es im von mir vorgeschlagenen Sinn gedeutet werden. Weder die *Protestation* von Felix Mantz noch Krüsis Bibelstellensammlung noch die *Brüderliche Vereinigung* von Schleithelm enthält Markus 10; Hubmaier bestreitet, daß hier die Seligkeit der Kinder belegt ist. Grebel hat sich also mit seiner Interpretation, die versucht, aus der Tatsache, daß von einem Glauben der Kinder hier nicht die Rede ist, argumentatives Kapital zu schlagen, nicht durchsetzen können. Unter dem starken Argumentationsdruck Zwinglis ist man täuferischerseits lieber von Markus 10 abgegangen, als daß man von dem einmal erkannten Zusammenhang von Glaube und Taufe oder von der Auffassung, daß Kinder nicht glauben, abgegangen wäre.

3. Noch einmal: Wer meint, daß Grebel (a) die Bibelstellen für Beweise der Seligkeit der Kinder hält und (b) diesen Beweis erbringen will, steht vor dem Befund, daß in den folgenden Zeilen (1) die Seligkeit der Kinder im Rückgriff auf eine nicht angeführte Bibelstelle ausgesagt wird: In den Zeilen 19 bis 24 steht Römer 5 mit seiner Adam-Christus-Typologie im Hintergrund; (2) nicht auf die genannten Bibelstellen Bezug genommen wird – das in den Evangelientexten zentral auf die Seligkeit verweisende Wort Himmelreich fehlt! –, sondern ziemlich allgemein auf das Leiden Christi, wobei (3) Grebel die Beweislast defensiv auf den Gegner abwälzt, statt selbst in die Offensive zu gehen, unter positiver Bezugnahme auf die genannten Texte. Das widerlegt die genannte Deutung. Es bleibt nur, ausgehend von der einzigen Stelle, wo Grebel ausdrücklich auf die Bibelstellen verweist, die hier vertretene Deutung, derzufolge Grebel belegen will, daß Kinder „nit glouben uß obgemelten sprüchen“ (26–27).

4.1. Diese Deutung wird bestätigt durch andere Aussagen über Grebels frühe Argumentation in der Tauffrage. Da ist zunächst die frühe Bezeugung durch *Benedikt Burgauer* vom Juli 1523. Dieser St. Gallener Prediger war von Grebel angegriffen worden und verteidigte sich in einem Brief an *Joachim Vadian*. Er referierte darin die Meinung jener, die „verlangen, man solle das Abendmahl in der Kirche aufheben, die Kinder, welche noch keinen eigenen Glauben haben, nicht taufen“.⁴⁹ Schon früh also ist die Argumentation gegen die Kindertaufe mit Hilfe eines Glaubensverständnisses geführt worden, das Kinder ausschließt. Diese Überzeugung früher einmal geteilt zu haben, gibt Zwingli in seiner Taufschrift von 1525 zu: „daß ich meinte, es wäre viel ‚wäger‘ (d. h. besser), man taufte die Kinder erst, so sie zu gutem Glauben gekommen wären“.⁵⁰ Mit dieser Argumentation eröffneten Grebel und seine Freunde die Disputation im Januar 1525: „Da stunden . . . insbesondere Manz, Grebel und Reublin da und taten ihre Gründe dar, die Kinder könnten nicht glauben und verstünden nicht, was die Taufe sei. Die Taufe sollte nur den Gläubigen gegeben werden, denen vorher das Evangelium gepredigt worden sei, die es verstanden, die Taufe selbst begehrten, den alten Adam töten und in einem neuen Leben wandeln wollen.“ So berichtet Bullinger⁵¹, und das Ratsmandat bestätigte diese täuferische Gedankenführung: „Nachdem eine Irrung von der Taufe wegen entstanden, als wenn man die Kinder nicht taufen sollte, ehe sie zu ihren Tagen gekommen und wissen, was der Glaube sei, auch einige darauf ihre Kinder wirklich ungetauft ließen . . .“⁵² Meine Deutung läßt sich also problemlos in das Bild der frühen Argumentation gegen die Kindertaufe einzeichnen.

4.2. Es fällt allerdings der Unterschied zu Felix Mantz' *Protestation* auf,

die kaum mit dem Glaubensbegriff arbeitet. Es ist bezeichnend, daß die einzige Stelle der *Protestation*, die Grebels Argumentation nahekommt, nicht vom Glauben spricht.⁵³ Es geht weniger um den Glaubensbegriff, als vielmehr um eine Abfolge von Elementen. Im Brennpunkt steht die Frage, „wann die Taufe gebraucht werden soll“, also die Frage nach einem Zeitpunkt, die einem Einzelement, der äußerlichen Taufe, in der Abfolge mehrerer Elemente – wenn man so will: in einem *ordo salutis* – zukommt. Auch die Bibelstellen der *Protestation* sind weitgehend andere: Römer 6; Matthäus 3 und die entsprechenden Parallelen; Matthäus 28; Markus 16; die Berichte der Apostelgeschichte, die bei Grebel eine andere Funktion hatten.

Mehrere Erklärungsmöglichkeiten bieten sich für diesen Befund an. Sie müssen sich nicht ausschließen. (1) Die Unterschiede liegen in den unterschiedlichen Gesprächspartnern begründet; hier Müntzer und der Bezug auf Müntzers Schriften – dort der Züricher Rat und der Hintergrund der Dienstagsgespräche mit Zwingli. (2) Die neuen Argumente Andreas Bodensteins von *Karlstadt* haben die Züricher zu einer Veränderung ihrer Ablehnung der Kindertaufe geführt. (3) Es gab 1524 bei den späteren Täufern mehrere Begründungsmodelle zur Ablehnung der Kindertaufe nebeneinander.

III

Zwar konnte das Dunkel, in das die Bibelstellenkette bisher getaucht war, weitgehend erhellt werden, doch sind noch Fragen offen. Warum argumentiert Grebel so und nicht anders? So wenig diese Frage letztlich zu beantworten ist – ich meine, es lohnt sich, ihr einige Überlegungen zu widmen. Diese Überlegungen betreffen das Verhältnis zu Thomas Müntzer.

1. Eine Grundschwierigkeit des Briefes besteht in dem Verhältnis Grebels zu Thomas Müntzer. Klar scheinen sich schroff ablehnende Aussagen und begeisterte Zustimmung zu widersprechen. Schlägt das Pendel der Interpretation zugunsten der ablehnenden Aussagen aus, so wird der Brief als programmatische Absage an Müntzer und dessen Reformen gedeutet.⁵⁴ Das bleibt unbefriedigend, nicht allein wegen der entgegenstehenden Aussagen. Vor allem droht die Tatsache, daß es den Brief überhaupt gibt, zu einem Rätsel zu werden. Denn noch hatte niemand die Züricher Radikalen mit Müntzer in Verbindung gebracht, der zudem auch noch nicht der Müntzer war, von dem man sich hätte abgrenzen müssen. Der Stand ihrer Kenntnis Müntzers ist der vom Jahreswechsel 1523/24,

wie die Bezugnahme auf die Schriften *Gedichteter Glaube* und *Protestation oder Erbietung* zeigt. Die Ereignisse vom Sommer erreichen die Brüder erst kurz nach dem Brief, wie das Zusatzschreiben belegt. Aber auch diese Ereignisse vermögen die Brüder nicht zu einer Neueinschätzung Müntzers zu veranlassen, der Brief wurde trotzdem abgeschickt. Dazu kommt, daß das Schreiben an Müntzer zusammen mit denen an Luther und Karlstadt gesehen werden muß.⁵⁵ Schwerlich handelt es sich um drei programmatische Absagen. Es sind vielmehr Versuche, mit ihrer Erkenntnis, deren Bedeutung und Ausmaß ihnen selbst langsam bewußt wird, nicht in lokaler Bedeutungslosigkeit zu versinken, sondern sich in der reformatorischen Diskussion reichsweit Gehör zu verschaffen.

Soll einerseits die Tatsache, daß man Müntzer überhaupt schrieb, nicht zum Rätsel werden, so darf andererseits nicht ein besonderer Einfluß vor schnell behauptet werden. Es gibt kein Zurück zu der Ableitung täuferischer Gedanken von Müntzer, wie es eine konfessionalistische Geschichtsschreibung jahrhundertlang tat.⁵⁶ Vielmehr muß nachgezeichnet werden, warum Grebel und seine Freunde glaubten, an Müntzer anknüpfen zu können, und inwiefern sie dabei auf tatsächliche Nähe zurückgreifen konnten. „Mißverständnisse sind das Medium der Kommunikation“ (Theodor W. Adorno). Tatsächliche Übereinstimmung, mißverständliche Anknüpfung und unüberbrückbarer Gegensatz wären gleichzeitig und in ihrer Verschränkung herauszuarbeiten. Das ist umfassend im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zu leisten. Ich beschränke mich zweifach: auf den Taufabschnitt und auf die Frage, inwieweit Grebel an Müntzer anzuknüpfen versucht.

2. Mir scheint die Deutung, die im Brief ein Dokument der angewandten *Regel Christi* sieht, die angemessene zu sein.⁵⁷ Als *Regel Christi* bezeichneten die Brüder ihr neu entdecktes ekklesiologisches Prinzip, keineswegs nur den Bann, wie es bisweilen verkürzt verstanden wird. „Wie wir sy ingesetzt findend Mathei xvij und gebrucht in den epistlen“, hatte Grebel die *Regel Christi* Müntzer vorgestellt.⁵⁸ Als einen solchen apostolischen Brief, in dem sie die Regel Christi praktizieren, verstehen die Brüder ihr Schreiben. Es geht um eine spezifische Weise, mit dem „bruder“, von dem man sich getrennt weiß, in Kontakt zu treten⁵⁹, mit dem Ziel, ihn in einem „gemeinkünftig gsprech“⁶⁰ zu gewinnen.

3. Dieses Verständnis des Briefes soll im folgenden für eine weitergehende Deutung des Taufabschnittes fruchtbar gemacht werden. Das heißt zunächst, der Brief ist als echter Brief zu lesen. Es ist mit einem nicht geringen Anteil wirklicher Korrespondenz auch in der Sache zu rechnen, also mit einer jedenfalls teilweise auf Müntzer zugeschnittenen Gedan-

kenführung. Statt in Müntzers Aussagen nur Anlässe für Grebel zu sehen, sich von Müntzer zu distanzieren, ist umgekehrt zu fragen, wo, in welchem Maß und zu welchem Zweck Grebel auf Müntzer in der Sache eingeht. Damit soll nicht bestritten werden, daß Grebel sich gerade darin als Zwingli-Schüler erweist⁶¹ und von den Züricher Gegensätzen geprägt ist.⁶²

3.1. Zunächst sind die offensichtlichen kommunikativen Signale zu erörtern, jene Stellen, an denen Grebel zu Beginn und am Ende des Taufabschnittes Müntzer anredet.

3.1.1. Da ist zu Beginn die Anknüpfung an Müntzers *Protestation oder Erbietung*, der Grebel pauschal zustimmt („Deß touffts halb gfalt unß din schriben wol“). Außerdem verspricht Grebel sich in dieser Sache von einem Austausch mit Müntzer weitere Erkenntnisse („begerend ouch witer bericht werden von dir“). Ein Problem besteht in der Zuordnung der nun folgenden eineinhalb Zeilen: „Wir werden bericht, daß man on die regel Christi deß bindens und entbindens ouch ein erwachsner nit getoufft sollte werden.“ Bezieht sich Grebel hier auf die Lektüre von Müntzers Schriften oder auf eigene biblische Einsicht? Ersteres ist wesentlich wahrscheinlicher: (1) Die Entfaltung des biblischen Befundes zur Taufe erfolgt ausdrücklich erst anschließend (4 ff.), bei dem hohen Grad an Struktur in diesem Abschnitt ist das ein gewichtiges Argument. (2) Da „bericht“ in Zeile 1 sich zweifelsfrei auf Müntzers *Protestation* bezieht, legt sich derselbe Bezug auch für „bericht“ in Zeile 2 nahe. Die sonstige Verwendung von „bericht“ im Brief steht dieser Deutung nicht im Weg.⁶³

Am wahrscheinlichsten ist der Abschnitt fünftens der *Protestation* als Bezugspunkt zu sehen.⁶⁴ In der für ihn typischen Polemik gegen die Vermischung von Gläubigen und Ungläubigen⁶⁵ beruft sich Müntzer auf die Alte Kirche, in der man „allein die erwachßnen leute nach langer unterrichtung zu kirchenschulern aufgenommen“ hat.⁶⁶ Die Randnotiz 1. Timo. 5 verweist auf den Vers 22, wo abgeraten wird, jemandem zu schnell die Hand aufzulegen, was nicht nach biblischem Zusammenhang, wohl aber bei Müntzer auf die Taufe bezogen ist.⁶⁷ Denn daß es um die Taufe geht, zeigt der Zusammenhang des Abschnittes. Die „rechte tauffe“⁶⁸ hat die Belehrung, das Katechumenat, bei sich. Auf dieses altkirchliche Katechumenat beziehungsweise auf ein ähnliches System von gegenseitiger Belehrung, Prüfung und gegebenenfalls Meidung spielt Grebel an, wenn er, Müntzer rekapitulierend, von der „regel Christi deß bindens und entbindens“ spricht.

3.1.2. Als ein weiteres kommunikatives Signal findet sich am Schluß nach der Zusammenfassung der biblischen und kirchengeschichtlichen Argumentation die direkte Hinwendung zu Müntzer. Grebel hält Müntzer für

in der Sache besser unterrichtet: „Die wil du semlichs alß zehen malen baß bekenst.“ Das ist auf beides zu beziehen, sowohl auf die bibelbezogene Darlegung wie auch auf die unmittelbar vorangehende kirchengeschichtliche Argumentation, die derjenigen der *Protestation* – Grebel apostrophiert sie als eine Schrift gegen die Kindertaufe⁶⁹ – ähnlich ist, denn Müntzer argumentiert stark kirchengeschichtlich.

Dann kommt der entscheidende Punkt, an dem Grebel unsicher ist: Hat Müntzer in seiner gottesdienstlichen Praxis bereits die Konsequenzen aus dem gezogen, was Grebel in der *Protestation* zu finden meint? Hat er also die Kindertaufe bereits abgeschafft? Oder fährt Müntzer noch – gegen seine bessere Einsicht, wie Grebel meint – fort, Kinder zu taufen? Die Brüder „hoffen“⁷⁰, Müntzer handle nicht wider das Gebot Gottes.⁷¹ Hier wird das Ziel des Taufabschnittes faßbar: Grebel knüpft an die seiner Meinung nach in sich unfertigen Aussagen und Reformen Müntzers in der Tauffrage an und möchte Müntzer davon überzeugen, daß Kinder nicht glauben und darum auch nicht zu taufen sind.

Damit hat Grebel Müntzer so falsch nicht verstanden und eingeschätzt. Müntzers Allstedter Reformen schlugen sich in der „Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt“ nieder, vermutlich Ende 1523 oder Anfang 1524 gedruckt.⁷² Aber Müntzer war bei gleichbleibender theologischer Intention sehr variabel, was die äußere Form betrifft. In Spannung zur Taufe, wie sie in der Ordnung beschrieben ist,⁷³ die Grebel vermutlich kannte und deren Beibehaltung vieler traditioneller Bräuche er, wie aus dem Brief hervorgeht, abgelehnt hat, steht die in der ungefähr zeitgleich gedruckten *Protestation* hervortretende Tauftheologie Müntzers mit ihren überaus kritischen Bemerkungen zur Kindertaufe. Hier hakt Grebel ein. Und tatsächlich war Müntzer in der Tauffrage noch nicht zu einem definitiven Ende gekommen. Das belegte ein Fragment „Über die Taufe“ aus dem Nachlaß Müntzers,⁷⁴ worin Müntzer ein Taufalter favorisierte, das den Täuflingen „ein frisch gedechtnuß“ ihrer Taufe ermöglicht. Es geht Müntzer um das verstandes- und willensmäßige Dabeisein der Täuflinge bei ihrer Taufe. Damit ist er zentralen Elementen des täuferischen Taufverständnisses entscheidend nahe gekommen.

3.2. Nach der Erörterung der kommunikativen Signale ist die Fragestellung in sachlicher Hinsicht fortzusetzen: Inwieweit geht Grebel in der Sache auf Müntzer ein, nimmt auf ihn Bezug? Ich meine, daß sich manches im Taufabschnitt daraus erklären läßt, daß es sich um eine an Müntzer und auf Müntzer hin geschriebene Passage handelt.

3.2.1. Zunächst meine ich, aus dieser Deutung heraus den Aufbau des Taufabschnittes beleuchten zu können. Im ersten Teil, der „beschreibung

deß touffs“, wird rekapituliert, worin man mit Müntzer grundlegend übereinzustimmen glaubt. Darum die Einführung des Themas über den Leidensgedanken und in Verbindung mit der Regel Christi, darum die konzentrierte Form der „beschreibung“, wo Grebel auf eine Nennung der biblischen Kapitel verzichten zu können glaubt. Darum der starke ethische Akzent, darum die kirchengeschichtliche Argumentation schon hier. Dann folgt, mit etwa gleichem Umfang, die Darstellung der eigenen Position, von der man Müntzer erst noch überzeugen will: Daß Kinder nicht glauben. Darum hier die breite biblische Bezeugung, darum hier Erläuterungen und Beteuerungen, die eine Wiederholung nicht scheuen.

3.2.2. Auch die Form dieser Argumentation läßt sich aus meiner Deutung heraus nachvollziehen. Denn solche Kombinationen von Bibelstellen, die sich nur dem erschließen, der zu einem erheblichen Aufwand an spekulativem Mitdenken bereit ist und die aufgeschlagene Bibel griffbereit hält, findet sich sonst nicht bei den Täufern, deren oft genannter Biblizismus eher konkordanzartig Belegstellen sammelt. Hier aber belegen die Bibelstellen keine schon gemachten Aussagen, sondern vertreten sie direkt und bilden somit einen eigenen Gedankengang.⁷⁵ Diese Art Kombinatorik findet sich allerdings bei Thomas Müntzer; gerade seine Schriften *Gedichteter Glaube* und *Protestation*, auf die Grebel ausdrücklich verweist, sind voll davon.⁷⁶ Grebel imitiert hier Thomas Müntzer, denn wer einen Dialog mit diesem ungemein bibelbezogenen Theologen führen wollte, konnte sich nicht „in stuckwerckischer weise“⁷⁷ auf einzelne Bibelstellen berufen, sondern mußte sich wohl auf Müntzers Forderung und Praxis einer „starke(n) vorgeleichung des gantzen geists der schrift“⁷⁸ einlassen. Grebel tut das und wird dem Müntzer ein Müntzer.⁷⁹

3.3. Entsprechendes ist für den Inhalt zu zeigen. Neben der Erhellung äußerer Merkmale des Taufabschnittes kann auch nachgezeichnet werden, wie Grebel inhaltlich an Müntzer anknüpft. Hervorhebenswert scheint mir das gegen Vermischung von Gläubigen und Ungläubigen gerichtete Pathos zu sein sowie das intellektuelle und das ethische Element im Glaubensbegriff.

3.3.1. Das für Müntzers Denken sehr wichtige Vermischungstheorem wird von Grebel aufgegriffen und findet sich bei ihm im Zusammenhang der *Regel Christi* wieder. Für Müntzer war die Vermischung von Gläubigen und Ungläubigen die zentrale Fehlentscheidung der Alten Kirche, die es rückgängig zu machen gilt. Diesen Gedanken greift Grebel entschieden auf. Schon in der „beschreibung deß touffs“ war am Schluß Grebels Auffassung implizit deutlich geworden, man habe für eine lange Zeit sowohl Glaubende wie Nicht-Glaubende getauft (11-15). Grebel weitet, was

Müntzer über die Aufnahme ohne Belehrung sagt, auf kleine Kinder aus. In dem der Zusammenfassung folgenden Abschnitt über die Kirchengeschichte knüpft Grebel an Müntzers Gedanken über falsche Vermischung an: 600 Jahre lang habe man Glaubende und Nicht-Glaubende „mitt einandren“ (33–34) getauft. Diese Frontstellung gegen die Vermischung läßt sich auch als Grundgedanke in der Behandlung anderer Themen ausmachen. So dient die *Regel Christi* ja gerade dazu, diese gottwidrige Vermischung rückgängig zu machen und eine christliche Gemeinde aufzurichten: „Züch mit dem wort und mach ein christenliche gmein mit hilf Christi und siner regel.“⁸⁰ Auch im Abendmahlsabschnitt wird der Zusammenhang von Regel Christi und der Polemik gegen die Vermischung von Glaubenden und Nicht-Glaubenden manifest: „Solt nit on die regel Christi Mathei im xvij gebrucht werden, wol aber eß ist je nit deß Herren Nachtmal, wan on die selb so loufft jedermann nach dem usseren, daß inner die liebe laßt man faren, gand brüder und falschbrüder hinzü oder essends.“⁸¹ Im Anhangschreiben kann Grebel noch einmal beides, den Mißbrauch sowohl von Taufe wie vom Abendmahl unter dem Vorwurf der Vermischung zusammenfassen und – es ist kein Zufall, daß Grebel Müntzer gerade hier noch einmal zustimmend anredet – fordern: „Nach einmal manend wir dich, . . . wellist allein götlichs clareß wort und brüch mitsamt der regel Christi, unvermischem touff und unvermischem nachtmal . . . uffrichten und leren.“⁸² Dieses Antivermischungspathos ist ein durchgehendes Motiv Grebels und findet sich in der Behandlung jeden Themas.⁸³ Müntzers gegen Vermischung gerichtetes Pathos und Grebels dem gleichen Ziel dienende *Regel Christi* markieren den Schnittpunkt des beiden gemeinsamen ekklesiologischen Dualismus.⁸⁴ Intuitiv greift Grebel einen beiden gemeinsamen Gesichtspunkt auf und flicht ihn in seine Argumentation ein. Müntzer soll überzeugt werden, daß Kinder nicht glauben. Wer so wie Müntzer gegen die Vermischung von Glaubenden und Nicht-Glaubenden polemisiert, wird dann, hofft Grebel, folgerichtig zur Auffassung kommen, daß man „allein gloubende touffen soll und . . . keine kind“ (37–38).

3.3.2. Als weiterer Punkt ist das intellektuelle Element im Glaubensbegriff zu nennen. Das Zum-Glauben-Kommen ist für Müntzer ein Erkenntnis- und Lernprozeß. Ort dieses Geschehens ist das Innerste des Menschen, das Herz. Hier, im gereinigten und gefegten Herzen initiiert Gott den Prozeß, den Müntzer im Rückgriff auf mystische Termini beschreibt. Daß dabei dem Geist Gottes eine entscheidende Rolle zukommt, weist schon auf die intellektualistische Akzentuierung des Geschehens. Immer wieder finden sich bei Müntzer Aussagen, die den Glauben als ein verste-

hendes Erfahren erkennen lassen.⁸⁵ Wo Müntzer auf die Taufe zu sprechen kommt, sind die Worte Verstand und verstehen oft nicht weit.⁸⁶ Die Brüder sind davon sehr angetan. Neben bloß äußerlichen Anklängen an Müntzers Sprache⁸⁷ findet sich immerhin die Beschreibung der eigenen Lage und des eigenen Erkenntnisprozesses unter Rückgriff auf Müntzers Sprache.⁸⁸

Auch in diesem Punkt ist die Argumentation Grebels auf Müntzer zugeschnitten. So ist das Herz eines der Leitworte der Bibelstellenkette von Genesis 8 bis Römer 10. Wie spielt Grebel nicht damit! Das Herz der Kinder ist zwar schon böse (Genesis 8), aber erst bei Kenntnis des Gesetzes ist die Beschneidung des Herzens im Glauben möglich und notwendig (Deuteronomium 30; Römer 10).⁸⁹ Das unverständige Herz der Toren, die sich als Erwachsene wie Kinder aufführen (1. Korinther; Sapientia 12) läßt sie den Eckstein Christus werfen (1. Petrus 2; Römer 10). Ihnen gilt das Gericht. Das Wort aber ist nicht weit weg, sondern im Herzen (Deuteronomium 30; Römer 10). In Korrelation zueinander laufen der Glaube des Herzens und das Bekennen des Mundes, die Predigt, die ihrerseits Glauben weckt (Römer 10).

An zwei Stellen bei Müntzer kann man eine direkte Bezugnahme Grebels vermuten. Ein Fall einer solchen auf Müntzer zugeschnittenen Argumentation scheint in 1. Korinther 14 vorzuliegen.⁹⁰ Diese Bibelstelle taucht bei Grebel auch in anderem Zusammenhang auf, nämlich im Zusammenhang der Polemik gegen die „tafflen“⁹¹, womit wohl Altarbilder gemeint sind. Der weitere Horizont wird durch den Gegensatz Äußerliches („tafflen“) – Innerliches (Herz) markiert. Im engeren Sinn geht es darum, daß an Äußerem nur das Wort gebraucht werden soll, weder „tafflen“ noch Gesang. Es geht also um Rationalität und Kommunikation. Dafür stand die hier wiederum aufgeführte Stelle Kolosser 3, 16 auch schon im Zusammenhang der Polemik gegen Gesang. Auch dort ging es um das Stichwort Herz; auch dort ging es, darauf wies Epheser 5, 15–20, um Rationalität und Kommunikation.⁹² Zusammengefaßt und auf das Thema Taufe bezogen heißt das: 1. Korinther 14 steht bei Grebel für die Verpflichtung zu Rationalität des gottesdienstlichen Geschehens, das bedeutet im Blick auf die Vortragenden Verständlichkeit (kein Gesang), im Hinblick auf die Empfangenden Vernünftigkeit (keine unmündigen Kinder). Dieser Gebrauch von 1. Korinther 14 hat sein Vorbild bei Thomas Müntzer. Daß er im Zusammenhang von Taufe gern von Verstand redet, darauf war schon hingewiesen worden. In der *Protestation* schreibt er, auf das Thema Taufe kommend; „Do man unmundige kinder zu christen machte und lies die cathecuminos abgehn, wurden die christen auch kinder, wie

yn doch Paulus vorbotten hatte, dann do verschwanth aller vorstandt aus der kirchen. Do wart die rechte tauffe vorblumet . . .“⁹³ Der Verweis am Rand auf 1. Korinther 14 läßt hier einen direkten Bezugspunkt der Bibelstellenkette vermuten. Die Bestätigung für eine Deutung von 1. Korinther 14 im Sinn von Rationalität und Kommunikation bei Müntzer bietet das schon erwähnte Fragment über die Taufe aus dem Nachlaß Müntzers. Auch dort findet sich im Zusammenhang von der Rede über Glaube und Taufe der Hinweis auf 1. Korinther 14, 20–25.⁹⁴ Grebel konnte dieses Fragment nicht kennen, eben darum ist es eine Bestätigung meiner Annahme, daß Grebel *ad personam* argumentiert. Zugleich ist es ein Beleg dafür, daß Grebel Müntzer keineswegs nur mißverstanden hat. Mit seiner um das intellektuelle Element im Glaubensbegriff konzentrierten Argumentation gegen die Kindertaufe hat er tatsächlich den Punkt angerührt, an dem Müntzer vielleicht zu überzeugen gewesen wäre. Jedenfalls: Die im Rahmen der Bibelstellenkette zufällig anmutende Stelle 1. Korinther 14 wird zu einer sprechenden Botschaft, wenn man den Adressaten bedenkt. Ein ähnlicher Bezug läßt sich für Römer 1 annehmen. Es findet sich im Rahmen von Müntzers Polemik gegen das Schriftverständnis der Schriftgelehrten, die sich auf das Schriftwort in verkürzender Weise berufen, indem sie die lebendige Erfahrung der „Kraft Gottes“ – Müntzer versteht Vers 16 in mystischen Bahnen – nicht beachten. Alles Unkraut und Frechheit des gedichteten Glaubens muß gerodet werden, schreibt Müntzer, und fährt fort: „Und wir schriftgelertten wollen wehnen, ist gnug dran, wenn wir die schrift haben und dorften der krafft Gotis nicht gewar werden, wie clerlich zun Römern am ersten steht, das das evangelion ein craft Gotis, ja den [= denen] es nicht verdecket ist; dann ich muß wissen, ab diß Got geredt hat und nicht der teuffel, muß ich unterscheiden im grunde der selen das werck aller beyder.“⁹⁵ Auch hier tritt das intellektuelle Element deutlich hervor. Beim Zum-Glauben-Kommen spielt ein „Wissen“ des Menschen eine entscheidende Rolle. Eine Instanz im Menschen unterscheidet im Grunde der Seele zwischen Gottes und des Teufels Werk. „Sunst laß ich mich in windfangender weiße überreden.“ Dieses Argument ist übrigens typisch auch für Zwingli und wird im Glaubensstreit mit Luther eine wichtige Rolle spielen.⁹⁶

Wenn Grebel, dem als Humanist und Zwingli-Schüler das intellektuelle Element im Glaubensbegriff eine Selbstverständlichkeit war, hier gegenüber Müntzer auf die Unvernunft der Kinder abhebt und damit implizit ihr Nicht-Glauben-Können nachweist, dann geht es ihm nicht darum, intellektuelle Vorleistungen des Menschen zum Glauben zu fordern – das wäre ein typisch lutherisches Mißverständnis –, sondern dann geht es ihm,

modern gesprochen, um die biologischen Voraussetzungen desjenigen Glaubens, um den es ihm und Müntzer gleichermaßen zu tun ist: des Glaubens, der sich in der Besserung des Lebens bewährt.⁹⁷ Es geht, kurz gesagt, um die anthropologischen Voraussetzungen von Verantwortung und Ethik.

3.3.3. Die Betonung des intellektuellen Elementes steht, das wird damit deutlich, im Dienst und im Zusammenhang mit der Betonung des Glaubens als Ethik, als Nachfolge. Daß in diesem Punkt eine Gemeinsamkeit mit Müntzer vorliegt, ist evident und bedarf keiner Ausführungen.⁹⁸ Gemeinsam steht man in einer Front gegen die Reformatoren, die man im Verdacht hat, keine Besserung des Lebens zu bewirken.

Wie sich die Betonung des Nachfolge-Gedankens bei Müntzer äußert, sei an einem Beispiel vorgeführt. Den theologisch richtigen Satz, daß unser Heil in Christus beschlossen ist, hält Müntzer für falsch, wenn er isoliert wird und das Glaubensverständnis um das ethische Element, den Nachfolge-Gedanken, zu verkürzen droht: „Wenn man sagt, Cristus hats alleine alles außgericht, ist vil, vil zu kurtz. Wenn du das heupt mit den gliedern nicht verfassdest, wie mochtestu dann seinen fußstapffen nachfolgen?“⁹⁹ Das widerspricht, notiert Müntzer am Rand, den Texten Kolosser 1; 1. Petrus 2 und Epheser 1.¹⁰⁰ Das Bild von Christus als Haupt und der Kirche als Leib intendiert Gleichförmigkeit mit Christus, Teilhabe am Leiden Christi in der Nachfolge. Eben darum ging es auch Grebel, wenn er 1. Petrus 2 anführte. Ob Grebel auf diese Stelle bei Müntzer anspielen wollte oder nicht, ist unerheblich und entzieht sich der Überprüfung. Entscheidend ist: Es ist kein Zufall, daß Grebel diese Stelle anführt. Sie knüpft gezielt an das bei Müntzer zu findende ethische Glaubensverständnis an. Müntzer soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß Kindern zu dieser von Müntzer gemeinten Nachfolge Christi noch die intellektuellen und willensmäßigen Voraussetzungen fehlen. Darum soll man sie nicht taufen.¹⁰¹

Das ethische Element im Glaubensbegriff verweist aufs Leiden, womit sich der Kreis schließt, denn über das Thema Leiden war das Thema Taufe eingefädelt worden. Natürlich verstehen beide darunter zunächst etwas anderes, Müntzer den mystischen Prozeß des Zum-Glauben-Kommens, den als Leiden zu qualifizieren uns eher fremd ist, während die späteren Täufer stärker an leibhaftiges Leiden in der Nachfolge zu denken scheinen. Aber verschiedene Akzente sind nicht notwendigerweise ein Gegensatz, und die Äquivokation in der Aussage – Taufe bedeutet Leiden – weist auf eine Gemeinsamkeit in der Sache. Müntzer trat für seinen Glauben das leibhaftige Martyrium an, Grebel andererseits greift zur Darstellung

seiner Lage Müntzers mystisch geprägte Sprache auf und weiß auch in übertragender Redeweise von der Taufe zu sprechen.¹⁰² Und aus heutiger Sicht möchte man hinzufügen: Grebels Weg ins Leiden erscheint dem psychologisch Aufgeklärten nicht weniger problematisch¹⁰³ als Müntzers Rede vom inneren Leidensprozeß fiktiv und wahnhaft.

IV

1. Ein weiterer Weg wurde durchschritten. Ich analysiere den zweiten Teil der biblischen Begründung in Konrad Grebels Taufabschnitt und biete, soweit ich sehe erstmals, eine kohärente Entschlüsselung und Paraphrasierung der Bibelstellenkette. Zusätzlich interpretiere ich sie aus meinem Gesamtverständnis des Briefes heraus als Versuch Grebels, Thomas Müntzer von etwas zu überzeugen, was er bei Müntzer schon angelegt findet: die Ablehnung der Taufe von kleinen Kindern aus der Einsicht heraus, daß Kinder als Unmündige nicht glauben können. Im Grunde mahnt und bittet Grebel Müntzer um mehr Radikalität: Er hat zwar vieles schon richtig erkannt, aber seine gottesdienstlichen Reformen entsprechen dem noch nicht.¹⁰⁴ Dabei ging es mir darum, herauszuheben, daß und wie Grebel anknüpfen zu können meinte und versuchte. Daß dieses insgesamt mit Mißverständnissen durchsetzt war und daß Grebel grundlegend von Zwingli geprägt ist, soll nicht bestritten werden, wird aber auch nicht eigens thematisiert.

2. Statt einer inhaltlichen Zusammenfassung soll am Schluß auf mögliche Kritik kurz eingegangen werden.

Die von mir praktizierte Art, in starkem Maß bloß assoziativen, zunächst mehr verborgen als ausweisbar scheinenden Bezügen und Verbindungen nachzuspüren, wird manchen befremden. Wird hier nicht zu viel spekuliert? Bleibt nicht zu viel im Bereich des Zufälligen, des Willkürlichen und Subjektiven? Ist die Grenze solider Interpretation nicht ins Beliebiges hin überschritten worden? Und ist dem nicht der Rückzug, die Beschränkung aufs eindeutig Belegbare vorzuziehen?

Ich räume ein: meine Vorgehensweise birgt Gefahren. Und ich gestehe: Die genannten Zweifel sind zuallererst meine eigenen, die mich befielen, wenn die Überprüfung einer Teilhypothese mich zur Revision oder gar Aufgabe liebgewordener anfänglicher Annahmen zwang. Trotzdem halte ich es für richtig, ja sogar für nötig, mit Hilfe einer solchen assoziativen Tiefenhermeneutik über die Grenze des denotativ Eindeutigen hinauszugehen. Dabei ist die Überzeugung leitend, daß eine Interpretation, die sich aufs Überprüfbare, Belegbare beschränkt, Grebel gerade nicht

gerecht wird, und zwar aus zwei Gründen. Erstens muß eine solche Interpretation auf eine Entschlüsselung der Bibelstellen fast völlig verzichten, was auf eine Nichtberücksichtigung hinausläuft, wie ja bisher geschehen. Bei dem eminenten Rang der Schrift sowohl für Grebel wie für Müntzer bleibt das ein gravierendes Defizit. Zweitens wird von einer solchen Interpretation der Charakter des Briefes insgesamt verkannt, mit der Folge, daß das für den Brief typische Nebeneinander von enthusiastischer Sympathiebekundung und schroffer Herausstellung der sachlichen Differenzen nicht befriedigend in eine Gesamtdeutung integriert werden konnte. Eine schlüssige Gesamtdeutung des Briefes aber wäre wegen seines unbestrittenen Ranges für die Täuferforschung wünschenswert. Ich hoffe, einen anregenden, und sei es nur Korrektur oder Widerspruch anregenden Beitrag dazu geliefert zu haben.

¹ Heinold Fast (Hg), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1962.

² Harold S. Bender, *Das täuferische Leitbild*; in: Guy F. Hershberger (Hg), *Das Täufer-tum. Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart 1963, S. 31–54. Das amerikanische Original erschien 1944 in den Zeitschriften *Church History* und *Mennonite Quarterly Review* unter dem Titel „The Anabaptist Vision“.

³ Heinold Fast, „Die Wahrheit wird euch freimachen“. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheißener Wahrheit; in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 32, 1975, S. 7–33.

⁴ Heinold Fast, Konrad Grebel. *Das Testament am Kreuz*; in: Hans-Jürgen Goertz (Hg), *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978, S. 103–114.

⁵ Fast (wie Anm. 3), S. 26.

⁶ 443, 15 ff. – Zitiert wird, wenn nicht anders angegeben, nach G. Franz (Hg), *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, Gütersloh 1968. Dreistellige Angaben beziehen sich stets auf Seiten, ein- oder zweistellige stets auf Zeilen. Seiten- und Zeilenangaben sind durch Komma getrennt; bloße Zeilenangaben gelten stets der Seite 443, die den Hauptteil des Taufabschnittes des Grebelbriefes enthält.

⁷ 441, 23.

⁸ An den durchlauchtigsten Fürsten 1523, Faksimile-Druck bei J. Rogge, *Der Beitrag des Predigers Jacob Strauß zur frühen Reformationsgeschichte*, Berlin 1957, S. 157–166.

⁹ *Regel Christi*: 442, 15 ff. *Wehrlosigkeit*: 442, 27 ff.

¹⁰ 443, 1 bis 444, 12. Die Argumentation reicht nur bis 443, 38 und findet in der Anrede Müntzers ihr Ziel. Außerhalb des Taufabschnittes ist von Taufe die Rede 438, 16.19.37; 442, 31; 445, 23.24; 446, 24.

¹¹ Nach Grebels eigenen Worten als „beschribung deß touffs“ (27), womit er sich fraglos auf „Den touff beschribt unß die gschrift“ (4) bezieht.

¹² Taufe führte den maskulinen Artikel: der touff. – Vgl. M. Brecht, *Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer*; in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 64, 1973, S. 147–165. Brecht sieht (S. 153 ff.) eine dreifache Gliederung: neben

den beiden „daß er bedütte“ als drittes Glied „und daß man gwüß selig werd ...“ Jedes Glied entfalte eine Bibelstelle: Apg. 22, 16; Röm. 6, 4; Mk. 16, 16.

¹³ 6-8. 8-9. 9-11. 11-15.

¹⁴ 4-15: „Den touff beschribt unß die gschrift ...“ 15-27: „Wir haltend uß nach gemelten gschriften ...“

¹⁵ Heinold Fast in *Mennonitische Geschichtsblätter* 27, 1970, S. 71.

¹⁶ Für Grebels Aussagen zur Kirchengeschichte vgl. John H. Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch*, Zürich 1968, S. 66-70. Meine Analyse bestätigt die Aussagen von Yoder und Fast.

¹⁷ Selig-Werden: 19.25.26. Leiden Christi: 19-20. 22. 24. Glauben: 24.26.

¹⁸ Selig-Werden: 8.12. Leiden Christi: 5 (Blut). 13.14. (Vgl. auch 442, 31) Glauben: 4.6.9.13.33.37.

¹⁹ 1.3.4.5.8.14.27.28.30.34.35.37.38. S. 444, 1.3.5. Vgl. schon 442, 31.

²⁰ Ebenso C. A. Pater, *Karlstadt As The Father Of The Baptist Movements*, Toronto 1984, S. 151: „Children have no faith; besides they are not liable.“ Anders H. S. Bender, *Conrad Grebel, 1498-1526. The Founder Of The Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists*, Goshen 1950, S. 180: „As proof that children are saved without Baptism Grebel refers to twenty passages in the Old and New Testament without quoting them in detail.“ Benders Deutung ist weithin übernommen worden, beispielsweise von Brecht (wie Anm. 12), S. 153: „Dann wird bewiesen, daß die Kindertaufe für die Seligkeit der Kinder nicht notwendig ist.“ Leider blieb man eine entsprechende Aufschlüsselung stets schuldig.

Es scheint in der Tat zunächst so, als ob Grebel mit der langen Kette die Seligkeit der Kinder belegen will. Die zwei unmittelbar folgenden daß-Konstruktionen (17-19 und 19-24) suggerieren diesen Sinn. Doch bleiben dann die Bibelstellen rätselhaft, und der Bezug auf sie (26-27) will nicht recht passen. Die zwei daß-Konstruktionen müssen freilich nicht den Sinn der Bibelstellenkette wiederholen und entfalten, sie sind ebensogut ergänzend oder folgernd zu verstehen. Setzt man statt der Bibelstellenkette die Aussage ein, für die sie steht, so ergibt sich folgende plausible Konstruktion: Wir meinen (aufgrund der Schriftstellen, die belegen, daß Kinder nicht glauben), daß alle Kinder ... selig werden. Die daß-Konstruktionen hängen dann von „wir haltend“ (15) ab. Der Doppelpunkt am Ende der Kette, der ein explizierendes Verständnis der daß-Konstruktionen nahelegt, findet sich nicht im Original, vgl. J. C. Wenger (Hg), *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524. With Facsimiles Of The Original German Script Of Grebel's Letters*, Scottdale/Penn. 1970, S. 59-60.

²¹ Heinold Fast's Wiedergabe „... und meinen, daß sie ohne Glauben selig werden und daß man aus den angeführten Stellen nicht auf ihren Glauben schließen darf“ (wie Anm. 1, S. 21) trifft exakt den Sinn.

²² Die Beteuerung, „daß man gwüß selig werd“ (8) ist der in Zeile 19 sehr ähnlich. Vom Selig-Werden war vor der Bibelstellenkette nur assertorisch die Rede.

²³ 17-19, unter Anspielung auf den Baum der Erkenntnis aus Genesis 2 und 3.

²⁴ Vgl. Heinold Fast (wie Anm. 1), S. 21. Doch ist zu beachten: „Es sei denn, man kann uns beweisen, daß Christus nicht für die Kinder gelitten hat“ steht ja nicht im Gegensatz zu „Sie sind noch nicht herangewachsen ...“, sondern bezieht sich auf „wenn Christus nicht gelitten hätte“ zurück. Daß Grebel hier beim Schreiben die Syntax etwa entglitten ist, belegt die Tatsache, daß „wo Christus nit gelitten hett“ am Rand hinzugefügt ist, vgl. Wenger (wie Anm. 20), S. 60. Mein Verbesserungsvorschlag: ... denn sie wären allein Tod und Verdammnis unterworfen, wenn Christus nicht gelitten hätte (denn sie

sind ja noch nicht herangewachsen zu dem „prästen“ der zerbrochenen Natur) – es sei denn, man könne uns beweisen, daß Christus nicht für die Kinder gelitten hat.

²⁵ 439, 27–28. Der Doppelpunkt nach „geschriben“ findet sich nicht im Original, vgl. Wenger (wie Anm. 20), S. 52.

²⁶ Heinold Fast (Hg), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Band 2: Ostschweiz, Zürich 1973, Nr. 355 (S. 265–273). Bei der Annahme, daß es sich dabei im wesentlichen um ein Werk Grebels handelt, stütze ich mich auf Heinold Fast, Hans Krüsis Büchlein über Glauben und Taufe. Ein Täuferdruck von 1525; in Zwingliana 1962, S. 456–475.

²⁷ Erasmus von Rotterdam, Novum Instrumentum, Basel 1516. Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von Heinz Holeczek, Stuttgart/Bad Cannstadt 1986.

²⁸ Fast (wie Anm. 26), S. 271.

²⁹ Nicht Vers 2, gegen G. G. Gerner, Der Gebrauch der Heiligen Schrift in der oberdeutschen Täuferbewegung. Diss. theol. (Maschinenschrift), Heidelberg 1973, S. 151–153. Kinder, die sich bekehren, könnte man dann auch taufen, da sie zum Glauben fähig sind. Im übrigen gilt: Wo kein Glaube nötig ist, bedarf es auch keiner Stellvertretung im Glauben.

³⁰ Anders Gerner (wie Anm. 29), der die Seligkeit der Kinder belegt sieht.

³¹ Vers 19 gibt schwerlich den Bezug ab, die Kinder stehen für die Israeliten, was Grebel erkannt haben dürfte. – Wenn Gerner (wie Anm. 29) den Sinn dieser Stelle für Grebel mit „Kindern Buße gewährt“ umschreibt, dürfte das nicht zutreffen. Kinder, die zur Buße fähig sind, müßte man auch taufen. Sollte Gerner aber bei Grebel die Meinung vorliegen sehen, ungetaufte Kinder würden gnädigerweise das Alter erreichen, in dem sie zu Buße und Glaube fähig wären, so wäre das bei der damaligen hohen Säuglingssterblichkeit eine unhaltbare, unrealistische Position Grebels. Karlstadt beispielsweise verlor beide ungetauften Kinder noch im Kindesalter, vgl. Pater (wie Anm. 20), S. 168 f.

³² Das Urteil der Exegeten ist verschieden, aber selbst N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK 21), Zürich 1979, der einer Interpretation der Verse 4 bis 10 als Tauftext skeptisch gegenübersteht, sieht in den Versen 1 bis 3 auf die Taufe angespielt.

³³ Vgl. Brox (wie Anm. 32), S. 92. – Jeder Vergleich enthält auch eine implizite Gegenüberstellung. Vergleichspunkt ist das Verlangen, das Objekt des Verlangens, die Milch, ist verschieden. „Zum Heil“ fehlt übrigens bei Erasmus, dem es in den griechischen Versionen nicht gut genug bezeugt erscheint.

³⁴ Zugleich Verweis auf Röm. 10, 11. – 1. Petrus 2, 6–8 erscheint auch in Krüsis Sammlung zum Thema Glaube, vgl. Fast (wie Anm. 26), S. 269.

³⁵ Vgl. 1. Petrus 3, 18, nach Erasmus. – Grebel spricht nicht vom Sterben Christi „für“; vom Sterben ist im Taufabschnitt nur einmal metaphorisch die Rede (7).

³⁶ Aufschlußreich ist der Vergleich mit Krüsis Sammlung. Dort erscheint Römer 1 zweimal, einmal unter dem Stichwort Taufe in Verbindung mit Kolosser 2 [Vers 12] und Römer 6 [Vers 1 ff.], so daß Vers 4 als Bezug wahrscheinlich ist. Unter dem Thema Glaube aber führt Grebel Vers 17 an. Das bestätigt meine Deutung, daß es in der Bibelstellenkette dezidiert nicht um Taufe geht, weshalb das Fehlen von Römer 6 und anderen einschlägigen Stellen auch nicht weiter verwundert. (Fast, wie Anm. 26, S. 272 und 268.)

³⁷ Römer 2, 28 steht zusammen mit Deuteronomium 30, 6 und weiteren, hier bei Grebel nicht genannten Stellen bei Michael Sattler als Beleg dafür, daß die Beschneidung

nicht als Typus für die Taufe, sondern für die Herzensreinigung zu gelten habe, vgl. Yoder (wie Anm. 16), S. 40 Anm. 23.

³⁸ Für die Verhältnisbestimmung von Innerem und Äußerem vgl. die Arbeiten von Heinold Fast, Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer, in: Archiv für Reformationsgeschichte 57, 1966, S. 131–151) und Hans-Jürgen Goertz, Das doppelte Bekenntnis in der Taufe; in: ders. (Hg), Die Mennoniten (Kirchen der Welt 8), Stuttgart 1971, S. 70–99. Beide sehen in der Zuordnung von Innerem und Äußerem den Schlüssel für ein Verständnis der Taufe im Täufertum.

³⁹ Die Parallele aus Lukas 9 fehlt.

⁴⁰ Fast (wie Anm. 26), S. 270 f.

⁴¹ Vgl. Ed. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1976, S. 235: „Allen gemeinsam ist die Einleitung ‚Amen, ich sage euch (dir), wenn (wer) nicht . . .‘ und die Formulierung . . . nicht eingehen in das Gottes(Himmel)reich‘ (außer Joh 3, 3). Da Johannes außer in 3, 3.5 nie vom Gottesreich spricht, stammt der Ausdruck sicher aus einem ihm schon vorliegenden Wort, d. h. aus Vers 5. Joh 3, 3 ist also die johanneische Umformulierung, die nur von der Geburt von oben und dem schon jetzt erfolgenden ‚Sehen‘ des Gottesreiches spricht, während das traditionelle Wort 3, 5 an die Taufe und das Eingehen ins endzeitliche Gottesreich dachte. Es entspricht weiterhin Mt 18, 3. Das dort vorliegende Bild (Jesu?) wurde also mit der Taufe verknüpft, wie wir es ähnlich auch 1. Petr 2, 1 ff. vorfinden, und dann im Sinne der Tauflehre der Gemeinde als ein Geborenwerden aus Wasser und Geist verstanden.“

⁴² Vgl. 445, 25 f. Müntzers Gebrauch von Johannes 3 befremdet die Brüder, wohl wegen der Allegorese sowie wegen des positiven Zeichencharakters der Taufe bei Müntzer, vgl. 228, 13–229, 13, besonders 229, 10.12 mit 444, 10.

⁴³ A. Zorzin, Karlstadts „Dialogus vom Tauff der Kinder“ in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527. Ein Beitrag zur Karlstadtbibliographie; in: Archiv für Reformationsgeschichte 79, 1988, S. 43.

⁴⁴ Vgl. Wenger (wie Anm. 20), S. 60.

⁴⁵ 439, 27 f.

⁴⁶ Vgl. Schweizer (wie Anm. 41), S. 251: „ . . . aber der Ausdruck ‚solchen‘, d. h. ‚Menschen dieser Art‘, erinnert noch daran, daß das Kindsein gegenüber Gott nicht einfach am Alter hängt, sondern an der Gabe, ohne Anspruch und Vorbehalt Gott als ‚einer dieser Kleinen‘ begegnen zu können.“

⁴⁷ Chr. Windhorst, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, Leiden 1976, S. 82–84.

⁴⁸ Grebel sieht ja bereits auf Gespräche zum Thema Glaube und Taufe zurück (24). Anders als Brecht (wie Anm. 12), S. 161 rechne ich nicht mit Altgläubigen als Gesprächspartnern. Brechts Argument, der von Grebel referierte Vorwurf müsse von Altgläubigen stammen, da Zwingli ihn nicht erhoben haben könne, ist nicht zwingend.

⁴⁹ Zitiert nach Chr. Neff, Konrad Grebel; in: Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten 1525–1925, Ludwigshafen 1925, S. 84 Anm. 16.

⁵⁰ Zitiert nach Neff (wie Anm. 49), S. 85.

⁵¹ Zitiert nach Neff (wie Anm. 49), S. 112.

⁵² Zitiert nach Neff (wie Anm. 49), S. 113.

⁵³ Fast (wie Anm. 1), S. 32, Zeile 19–31.

⁵⁴ So bei Bender (wie Anm. 20). Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Innere und Äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, S. 79–84. Zum Einfluß Münt-

zers auf Grebels Aussagen zur Taufe vgl. auch Pater (wie Anm. 20), S. 141–144.

⁵⁵ 445, 4–7.10–15; 445, 15.

⁵⁶ Heinold Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959 hat erwiesen, daß es sich dabei um eine Konstruktion Bullingers handelt.

⁵⁷ Vgl. Yoder (wie Anm. 16) S. 112.

⁵⁸ 442, 16 f.

⁵⁹ Vgl. 437, 12.15.17; 438, 1.2–3. Die Anrede als Bruder ist geknüpft an den Beginn eines Gespräches. Das wird auch am Schluß deutlich im Begehren nach Fürbitte und ermahnender und stärkender Antwort, vgl. 439, 7; 444, 13 ff.

⁶⁰ 437, 19.

⁶¹ Die grundsätzliche Übereinstimmung mit Zwingli hebt Heinold Fast, *The Dependence Of The First Anabaptists On Luther, Erasmus, and Zwingli*; in: *Mennonite Quarterly Review* 30, 1956, S. 104–119 hervor. Für den Taufabschnitt vgl. S. 112 bis 114.

⁶² So kann man beispielsweise Grebels Ablehnung des bei Müntzer positiv besetzten Zeichen-Begriffs (s. o. Anm. 42) nur aus der Front gegen Zwingli heraus verstehen, vgl. Fast (wie Anm. 38, S. 134 ff.). Doch sollte man die Differenz zwischen Grebel und Müntzer an diesem Punkt nicht überstrapazieren.

⁶³ 444, 24.31; 439, 1. Dagegen aber 438, 28; 442, 25. Auf die Predigt bezogen 441, 8.

⁶⁴ 227 f., besonders 227, 29.

⁶⁵ 227, 28, mit dem Verweis auf das Gleichnis vom Weizen und Unkraut (Matthäus 13).

⁶⁶ 227, 29 f., die einzige Stelle der Protestation, an der Müntzer von Erwachsenen spricht, vgl. Zeile 3 bei Grebel.

⁶⁷ Für die Randnotizen ist die Ausgabe von Franz weitgehend unbrauchbar. Es ist stets auf die Faksimile-Drucke zurückzugreifen: S. Bräuer, W. Ullmann (Hgg), *Thomas Müntzer. Theologische Schriften aus dem Jahr 1523*, 2. Aufl., Berlin 1982.

⁶⁸ 228, 3.

⁶⁹ Ebenso 445, 22–24.

⁷⁰ „verhoffend wir“ (36); zitiert nach Fast (wie Anm. 1), S. 21.

⁷¹ Ähnlich noch einmal zusammenfassend und allgemein am Ende des argumentativen Teiles des Briefes (444,8 ff.): „Wir bittend dich, wellist . . .“

⁷² Vgl. Bräuer/Ullmann (wie Anm. 67), S. 52–54.

⁷³ 214 f.

⁷⁴ 526 f. G. Franz datiert das Fragment auf die Zeit nach dem 15. August 1524. Anders Rolf Dismer, *Geschichte Glaube Revolution*. Diss. theol. (Maschinenschrift), Hamburg 1974, S. 191 Anm. 4), der das Fragment aus sprachlichen Gründen ungefähr zeitgleich mit der Protestation ansetzt.

⁷⁵ Teilweise setzt sich das in Krüsis Sammlung fort, doch wird meist die entsprechende Passage exzerpiert.

⁷⁶ Danach hat Müntzer davon abgesehen, vgl. Dismer (wie Anm. 74), S. 240–245. – Eine beispielhafte Nachzeichnung der Kombinatorik Müntzers zum Thema Taufe bei Gottfr. Seebaß, *Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut*; in: Hans-Jürgen Goertz (Hg), *Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Neue Forschungen*, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 148 ff.

⁷⁷ 228, 16 f.

⁷⁸ 234, 10–12. Ähnlich 228, 21 f.

⁷⁹ So unter ausdrücklicher Berufung auf Müntzer schon 441, 31 ff.

⁸⁰ 442, 15 ff.

⁸¹ 440, 28–31.

⁸² 446, 18–26.

⁸³ 441, 10: gegen vermischte Lehre; 438, 33: gegen eine Vermischung von göttlichem und menschlichem Wort.

⁸⁴ Die Gegensätze sollen nicht verschwiegen werden, sind hier aber nicht Thema. Zu nennen wäre vor allem bei Müntzer das eschatologische Element, wofür beispielsweise das oft angeführte Gleichnis vom Unkraut und Weizen steht.

⁸⁵ Beispielsweise 231, 5–9, wo Müntzer mit der Blindheitsmetaphorik arbeitet.

⁸⁶ Vgl. 228, 11.13 (Taufe: 228, 3.5.8.13.17.); 229, 22; 230, 10; 239, 28; 526, 7.11; 214, 15. ⁸⁷ „gleißender Glaube“ 438, 15 f.; „süßer Christus“ 441, 27; und das sind nur die augenfälligsten.

⁸⁸ 438, 29 ff.: das seufzende Bitten, zum Glauben zu kommen; 441, 28: die Selbstbezeichnung als Armgeistige; 444, 16: Daß man noch erst zum Glauben kommen will, zeigt, wie genau man Müntzer verstanden hat; 446, 30 f.: Die Blindheit der Schriftverkehrung als Kennzeichen der Gegner.

⁸⁹ Die Ablehnung der Typologie Beschneidung – Taufe findet sich auch bei Müntzer, gegen Petrus Lombardus (526, 23 ff.).

⁹⁰ Vgl. Pater (wie Anm. 20), S. 141 f.

⁹¹ 442, 2. – 1. Korinther 14: 442, 9.

⁹² Kolosser 3, 16: 439, 23 f. Ablehnung des Gesanges, man soll „im hertzen“ (439, 26) singen; 442, 9: Ablehnung der Tafeln; Epheser 5, 15–20 enthält auch die Polemik gegen die Toren.

⁹³ 229, 19–22.

⁹⁴ 526, 5–11.

⁹⁵ 235, 15–20.

⁹⁶ 236, 20 f. – Sowohl Müntzer wie auch Zwingli und Grebel würden natürlich abstreiten, daß damit menschlicher Vernunft eine eigenständige Rolle zugeschrieben würde. Müntzer polemisiert einige Zeilen weiter sogar ausdrücklich gegen das unzureichende „liecht der natur“, womit auf das lumen naturale, also die menschliche Vernunft angespielt wird. Doch der Interpret, der sich der Moderne verpflichtet weiß, wird sich dadurch nicht beirren oder davon abhalten lassen, hier der menschlichen Vernunft eine entscheidende Rolle zugewiesen zu sehen.

⁹⁷ Vgl. die bündige und nicht zufällig an Kant erinnernde Formulierung Dismers (wie Anm. 74), S. 189: „Darum (weil Furcht Gottes Bedingung der Möglichkeit zu glauben ist), verwirft Müntzer in seiner Protestation die Kindertaufe und ihre Folgen.“ Um die Bedingung der Möglichkeit zu glauben geht es auch Grebel.

⁹⁸ So entspringt beispielsweise Müntzers liturgische Reformtätigkeit eindeutig seinem ethischen Glaubensverständnis und steht in dessen Dienst, vgl. Seebaß (wie Anm. 76), S. 151.

⁹⁹ 234, 14–17.

¹⁰⁰ Bräuer/Ullmann (wie Anm. 67), S. 93. Mögliche Bezüge: Kolosser 1, 18 par. Epheser 1, 22 f.; Kolosser 1, 24 (fraglich); Epheser 1, 10 sowie 1. Petrus 2, 21–25 (Fußstapfen).

¹⁰¹ Vgl. Bender (wie Anm. 20), S. 180: „Although Grebel does not specifically advocate adult baptism, the implications of his argument are clear. Only responsible personalities can have the experience of belief and change of life which baptism signifies.“

¹⁰² So an zwei markanten Stellen außerhalb des Taufabschnittes: 438, 16: „touff der versuchung und probierung“; 442, 29–33 koinzidieren wörtliche und übertragende

Redeweise, äußeres und inneres Geschehen. Erst das moderne Bewußtsein trennt hier und trägt an den Text die nicht textgemäße Fragestellung heran, ob hier von realer Verfolgung die Rede ist oder nicht.

¹⁰³ Vgl. Fast (wie Anm. 4).

¹⁰⁴ Vgl. außerhalb des Taufabschnittes 439, 13 und 442, 13. Daß Müntzer derjenige ist, der zu mehr Radikalität ermahnt wird, erstaunt die Nachwelt. Vgl. 439, 34.

Die Taufe im Schweizer Täuferturn

Es war eine Überraschung für mich, als ich merkte, daß sich bis jetzt niemand der Mühe unterzogen hatte, die Spur der entstehenden, neuen Ansicht über die Taufe durch das Dickicht des Ursprungs im Schweizer Täuferturn zu verfolgen. Forscher, die über die Taufe des Täuferturns geschrieben hatten, Rollin Armour und Christoph Windhorst, hatten es nicht getan – aus guten Gründen. Das mennonitische Interesse an der Taufe der Schweizer Brüder bezog sich ganz auf ihre theologische Bedeutung, nicht den verschlungenen Weg ihrer Entstehung. Die zahlreichen Abhandlungen über den Ursprung des Schweizer Täuferturns, die während der letzten fünfzehn Jahre erschienen sind, interessieren sich mehr für die Ablehnung des Zehnten, die Entfernung der Bilder aus den Kirchen und sogar die Gütergemeinschaft als die Taufe. Das zuletzt erschienene Buch eines mennonitischen Verfassers über das Täuferturn übergeht praktisch die Frage der Taufe¹. Ich will hier diesem Mangel abhelfen und gleichzeitig versuchen, die Bedeutsamkeit der Taufe für das Täuferturn herauszuarbeiten. Dabei werde ich mich auf die Entwicklungen in der Schweiz beschränken, auch wenn ich meine, daß die Taufe in anderen täuferischen Gruppen nach 1536 eine ähnliche Bedeutung erlangte. So entwickelten die unmittelbaren Nachfolger Hans Huts beispielsweise eine Ansicht über die Taufe, die derjenigen der Schweizer Brüder recht nahe stand.²

Die Tauffrage, als Angelegenheit der Reformation, kam zuerst in Zürich im Dezember 1521 auf, als der Reformator Huldrych Zwingli in einer Predigt behauptete, daß ungetaufte Säuglinge nicht zur Hölle verdammt seien.³ Darauf kam er auch in seinen 67 Artikeln vom Januar 1523 zurück.⁴ Balthasar Hubmaier berichtete 1525, daß er und Zwingli die Frage der Kindertaufe auf einem Spaziergang in Zürich erörtert hätten und Zwingli gesagt habe, daß Kinder erst getauft werden sollten, wenn sie im Glauben unterrichtet worden seien.⁵ Dieser Bericht wurde von Zwingli selber bestätigt.⁶ Es scheint deshalb gewiß, daß es Zwingli selbst war, der die Frage der Kindertaufe in Zürich zuerst gestellt hat. Die Erörterung der Tauffrage wurde in einer Laiengruppe unter der Leitung von Andreas Castelberger, einem einheimischen Buchhändler, fortgesetzt. Konrad Grebel, ein junger, humanistisch gebildeter Konvertit Zwinglis, wurde

bald der Sprecher dieser Gruppe.⁷ Schließlich wurde die Taufe zur Hauptfrage in den Auseinandersetzungen zwischen Zwingli und seinen ehemaligen Anhängern.

Die Einführung einer neuen und vereinfachten Liturgie zur Taufe im Sommer 1523 zeigt, daß seitens der geistlichen Führung Zürichs nun keine Absicht bestand, die Kindertaufe aufzugeben. An diesem „schädlichen Aberglauben“ übte die Gruppe Castelbergers bereits im Winter 1523/24 deutliche Kritik. Goeters sieht darin eine Anspielung auf die Praktiken der Geisterbeschwörung, das Kreuzschlagen u.a.⁸ Die Gruppe entdeckte auch nach gemeinsamer Lektüre der Heiligen Schrift, daß es im Neuen Testament kein ausdrückliches Gebot gab, Kinder zu taufen.⁹

Zur gleichen Zeit wurde es in den ländlichen Pfarrbezirken von Witikon und Zollikon unruhig. Anfang 1524 weigerten sich manche Gemeindeglieder, ihre Kinder taufen zu lassen. Höchstwahrscheinlich hat Wilhelm Reublin, Pfarrer in Witikon sie dazu gedrängt.¹⁰ Im Frühjahr predigte Reublin dann offen gegen die Kindertaufe. Diejenigen, die die Taufe ihrer Kinder verweigerten, verteidigten ihre Weigerung mit dem Argument, daß ein Kind erst getauft werden könne, wenn es volljährig geworden und in der Lage sei, ein Glaubensbekenntnis abzulegen.¹¹ Bis zu diesem Zeitpunkt war das Vorgehen gegen die Kindertaufe nicht über die ursprünglichen Gedanken Zwinglis selbst hinausgegangen.

Ende 1523 dachte auch Thomas Müntzer in Sachsen über die Taufe nach und schrieb zwei kleine Traktate, die irgendwann im Sommer 1524 auch in die Hände der Zürcher Laiengruppe gelangten.¹² In jenen Tagen wurde in Zürich nicht nur über die Taufe diskutiert, diese Diskussion war vielmehr mit dem Streit um andere Probleme verwickelt. Als Zwingli einst nach Zürich kam, leitete er sofort Reformen ein, indem er Abstand von den vorgeschriebenen sonntäglichen Predigttexten nahm und stattdessen das Matthäusevangelium auslegte und über Leben und Lehre Jesu predigte. Fortgesetzt wurden diese Predigten dann mit der Apostelgeschichte. Diese Texte berichteten von den Anfängen der Kirche und wurden den Zürchern als Modell für ein wahrhaft christliches Leben empfohlen.¹³ Ostern 1522 verteidigte Zwingli öffentlich jene Anhänger, welche die Regeln der Fastenzeit gebrochen hatten. Er übte Druck aus, um die Mönche dazu zu bewegen, allein das Wort Gottes zu predigen. Die Bilder in den Kirchen wurden problematisch, weil sie nun als Götzenbilder entlarvt waren. Die Zahlung des Zehnten zum Unterhalt der traditionellen kirchlichen Einrichtungen wurde ein brennendes Problem, besonders für die Landgemeinden, die sich darüber ärgerten, Geld in die Stadt abführen zu müssen. Und schließlich nahm man Anstoß an der Messe, der

Wiederholung des Opfers Christi, die der neutestamentlichen Feststellung widersprach, daß Christus ein für allemal für unsere Sünden gestorben und deshalb kein weiteres Opfer notwendig sei. Diese Fragen wurden im Jahre 1523 mit dem Ergebnis diskutiert, daß die alte kirchliche Verwaltung verdrängt und die Heilige Schrift zur Richtschnur kirchlichen Handelns eingesetzt wurde.¹⁴

Die ganze Zeit über versuchte der „große Rat“, der üblicherweise für religiöse Angelegenheiten in der Stadt zuständig war, das Stadtschiff durch ein zunehmend stürmisches Meer der Politik zu steuern. Es gab Widerstand gegen die Reform von den Verteidigern der alten Ordnung. Zwingli und seine ungeduldligen Anhänger drängten auf mehr Fortschritt; der Rat war um die Stabilität besorgt, besonders die fortgesetzte Zahlung des Zehnten, die für die finanzielle Gesundheit der Stadt wichtig war. Und so verlangsamte sich im Herbst 1523 das Tempo der Reform. So kam es, daß die Bilder noch in den Kirchen blieben, obwohl sie als unbiblisch beurteilt wurden, und die Messe wurde vorläufig beibehalten, um Probleme für beide, Zürich und die Eidgenossenschaft, zu vermeiden, da eine zu schnell durchgeführte Veränderung eine Gegenaktion befürchten ließ. Aber nach den Vorstellungen der Castelberger-Gruppe blieb noch viel zu tun. Als besonders lästig empfand sie das Argument, daß es nötig sei, langsam vorzugehen, um denen entgegenzukommen, die mehr Zeit brauchten, die neue Ordnung anzunehmen. Wo der Geist Gottes gesprochen hatte, sollten die Christen das nicht unmittelbar beachten und befolgen?¹⁵ Ende 1523 erkannte Zwingli für die Zürcher Reformation zwei Gefahren: die Abwesenheit moralischer Besserungen und die Unterhöhlung der bürgerlichen Ordnung.¹⁶

Die Castelberger-Gruppe jedoch wollte den Schwung ihres Verlangens nach einem Abschluß der Reform nicht unterbrechen. Und so kommen wir zur Frage der Taufe zurück, welche sich konkret als eine der Angelegenheiten herausstellte, mit denen man sich noch befassen mußte. Denjenigen, die diese Frage besprochen haben wollten, muß es einleuchtend erschienen sein, daß die durchgreifende Reform der Taufpraxis auf derselben Ebene lag wie die Reform der Messe und daß, worin Prädikanten, Rat und Laienstand übereinstimmten, die Heilige Schrift die Norm für alle Änderungen sein sollte.

Irgendwann im Sommer 1524 kamen Exemplare der beiden Traktate Thomas Müntzers „Von dem gedichteten Glauben“ und „Protestation und Erbietung“ in die Hände der Zürcher Dissidenten. Nach der Lektüre glaubten sie, in Thomas Müntzer einen Verbündeten gefunden zu haben. Sie schrieben ihm einen Brief, in dem sie ihre Erregung über das, was sie

gelesen hatten, zum Ausdruck brachten. Geschrieben am 5. September 1524, gibt uns ihr Brief einen guten Einblick in den Diskussionsstand ihrer Gruppe, nachdem die Reformen sich verlangsamt hatten.

Dieser Brief an Müntzer zeigt, schrieb Martin Brecht, daß Grebel und seine Gruppe die Frage der Taufe mit beachtlicher Hingabe und Energie genau studiert hatten. Sie hatten die Kirchenväter und Martin Luther gelesen. Sie stimmten Jakob Strauß zu, der über das Thema geschrieben hatte. Sie waren bekannt mit den neuen TaufLiturgien, die von Luther, Leo Jud, Osiander und den Straßburger Reformatoren vorbereitet worden waren.¹⁷ Schließlich kannten sie Müntzers Ansichten. Als der Brief an Müntzer verfaßt wurde, arbeitete Grebel gerade an einer Liste von Bibelstellen gegen die Kindertaufe, welche er zu veröffentlichen hoffte.¹⁸ In diesem Werk verband er Glauben und Taufe, welches wahrscheinlich der wichtigste Schluß war, den die Grebel-Gruppe bis dahin gezogen hatte. Es war gerade die Trennung zwischen Glauben und Taufe, welche Thomas Müntzer in seiner „Protestation“ so scharf verurteilt hatte. Müntzer hatte darin vorgetragen: indem die Kirche Kinder zu Christen machte, machte sie Christen zu Kindern. Folglich war alle rechte Erkenntnis aus der Kirche verschwunden. Der Glaube, den die Paten mit großem feierlichem Getue versprochen, stellte sich nicht ein, er verschwand so schnell, wie die Wurst in einem Hund verschwindet. Daher war die wahre Taufe, der Eintritt ins Christsein, ein Affentheater geworden. Es blieb nichts als Zeremonie und leere Form, eine Taufe des Unverständnisses.¹⁹ Aber Müntzer schlug den Tausch der „Taufe des Unverständnisses“ mit der „Taufe der Erkenntnis“ nicht so vor, wie man es erwartet hätte. Grebel und seine Freunde jedoch verstanden das und gingen dazu über, diesen Tausch selber vorzunehmen. Sie erklärten, die Taufe bedeute, daß die Sünde durch den Glauben und durch Christi Blut abgewaschen werde. Sie bedeute, daß man der Sünde gestorben sei und nun ein neues Leben und einen neuen Geist habe und daß, wenn der Glaube gelebt werde, man gewiß selig werde. Aber sie wollten es ausdrücklich klar machen, daß sie nicht Luthers Ansicht teilten, die Taufe sei ein Versprechen der Gnade Gottes, oder eine letzte Zuflucht auf dem Sterbebett. Auch mache sie allein durch ihren Vollzug niemanden der Gnade Gottes gewiß, wie die alte Kirche lehrte. Kinder brauchen die Taufe nicht, weil sie nicht schuldig sind. Die Zürcher gebrauchen tatsächlich einige von Müntzers eigenen Worten über die Taufe, wenn sie sich auf die „innere Taufe“ beziehen oder Worte benutzen wie „ein süßer, sündiger Christus“ oder die „Taufe der Prüfung und der Bewährung“. Auch erlauben sie sich die gleichen ausfallenden, abschätzigen Worte über die Kindertaufe, die wir bei Müntzer

finden, indem sie sie ein „unsinniges, gotteslästerliches Greuel“ nennen. Aber sie äußern auch ihre Zweifel an Müntzer und nehmen letztlich seine Auslegung der Taufe doch nicht an. Er hatte sie aber dazu angeregt, vielleicht sogar dazu bewegt, fest zu verbinden, was früher getrennt wurde, nämlich die Taufe und den Glauben. Ich bin daher der gleichen Meinung wie Calvin Pater, daß Müntzers Einfluß auf Grebel „nicht als gering abgetan werden kann“.²⁰

Der Brief enthüllt noch eine sehr bedeutende Seite des täuferischen Denkens, welche vielleicht genau so wichtig ist wie die Worte über die Taufe. Die Verfasser sind sich dessen höchst bewußt, daß sie Laien sind gegenüber ihren Gegnern, die Kleriker sind. Sie wissen natürlich, daß Müntzer, Carlstadt und Strauß auch Geistliche waren, und sie richten die Frage besonders an Müntzer, wie wir gleich sehen werden. Jedoch reden sie Müntzer im Brief ausdrücklich als Laien an „ohne Titel und als Bruder.“ Es gibt einen Meister, und der ist Christus; alle anderen sind Brüder. Sie wagen ihn als Bruder „by dem namen, kraft, wort, geist und heil, so allen christen durch Jesum Christum“²¹ gewährt werden, zu ermahnen. Das zugrundeliegende Motiv ist, daß sie als gewöhnliche Laien fortwährend Gespräche über die Fragen, welche die Leute in der ganzen Christenheit bewegten, führten und Antworten darauf zu geben versuchten, die gewöhnlich den Geistlichen vorbehalten waren. Tatsächlich durchläuft dieses Motiv den ganzen Brief. Das Heilige Abendmahl wird beschrieben als ein Abendmahl der Einheit bzw. der Einheit aller Christen. Es ist kein klerikales Geschehen, wie es seit so langem gewesen und in Zürich immer noch ist. Der Diener der Gemeinde soll die Einsetzungsworte sprechen. Diese Worte sind nicht, so betonen sie, Worte der „consecrierung“. Die Folgerung daraus ist, daß kein Pfarrer für ein vollgültiges Abendmahl notwendig ist. Sie verlangen einfaches Brot und einfache, gewöhnliche Geräte und deuten wieder an, daß nichts Klerikales an ihnen sei, das sie von den gewöhnlichen Laien trenne: ein Brot, das weist darauf hin, daß die Christen ein Brot und ein Leib und wahre Brüder untereinander seien. Es gibt keine Unterschiede zwischen Geistlichen und Laien. Auch soll es kein Einzelempfang des Brotes und des Weines geben, ein Hinweis auf die Privatmessen, in denen nur der Pfarrer Brot und Wein zu sich nahm, da niemand sonst anwesend war. Das Abendmahl soll nicht in Tempeln, das heißt, in Kirchengebäuden gefeiert werden, weil das klerikale Orte sind und eine falsche Verehrung für geistliche Umgebungen erzeugen, statt Ehrfurcht vor Gott zu wecken. Es soll keine Priestergewänder geben, welche einige Christen von anderen unterscheiden, weil das Abendmahl ein Zeichen der Einigung ist und nicht eine Messe oder ein Sakrament. An

einigen dieser Punkte, besonders Müntzers eigener Rolle als Pfarrer, da er im Talar die öffentliche Liturgie hielt, sind sie sehr kritisch gegenüber dem Adressaten und ermahnen ihn scharf, von diesen Dingen Abstand zu nehmen. Endlich bitten sie ihn, ihre „unglert, unbehoven“ Briefe zu empfangen. Der Kontrast „gelehrt – ungelehrt“ bezieht sich nicht auf die Verfasser und Müntzer, sondern auf sie als Laien und die gelehrte Geistlichkeit in Zürich und Wittenberg. Es kann kein Zufall sein, daß der Brief auf deutsch geschrieben ist, der Sprache der Laien, und nicht auf lateinisch, der Sprache der Geistlichen. Weil sie die gewöhnliche Sprache gebrauchten, nennen sie den Brief ungelehrt und ungeschliffen.

Ziemlich am Anfang des Briefes bekennen sie, daß sie eine Zeit lang im Irrtum verloren waren, weil sie nur Zuhörer und Leser dessen waren, was die evangelischen Pfarrer sagten, wie es von Laien erwartet worden war. Aber dann begannen sie, die Schrift selber zu studieren, als Laien, und indem sie das taten, entdeckten sie den „grossen und schädlichen Mangel der Hirten“²², das heißt, der geistlichen Führer Zürichs. Es gibt große Versäumnisse in den Fragen des wahren Glaubens und der gottbezogenen Praxis, alles aufgrund falscher Geduld und Nachsicht, die sie besonders in dem Schweigen über wichtige Fragen erkennen, sowie im Vermischen von Gottes Wort mit menschlichen Erwägungen. Nicht recht würdigen konnten sie Luthers und Zwinglis Begründung für ein langsames Vorgehen, daß man die Laien nämlich nicht dem Zwang des Gesetzes aussetzen dürfe. Der scharfe Ton der Verfasser hingegen deutet die Meinung an, daß dies eine herablassende Einstellung der gelehrten Geistlichkeit zu den ungebildeten Laien sei. Das Wort Gottes ist von denen verachtet worden, die dafür verantwortlich sind, daß es gelehrt wird, denn sie haben weitergemacht mit den Zeremonien des Antichristen, der Taufe und dem Abendmahl. Die Verfasser glauben, daß sie in einer Gemeinschaft stehen mit Jakob Strauß, Thomas Müntzer und Andreas Karlstadt, da diese von den bequemen Schriftgelehrten und Doktoren Wittenbergs vertrieben worden seien, wie sie jetzt von ihren gelehrten Hirten, den geistlichen Führern Zürichs, abgelehnt würden. Die Gelehrten könnten nicht zwischen Gottes-Wort und Menschen-Wort unterscheiden, aber die Laien Zürichs, welche „geistig arm“ sind, sind von ihren neu entdeckten Glaubensgenossen unterrichtet und gestärkt worden. Obwohl die evangelischen Führer wünschen, daß die Laien das Wort Gottes lesen, tun es die wenigsten, weil die Menschen einfach annehmen, was immer die gelehrten Hirten anbieten. In Zürich, schreiben sie, gibt es nicht mehr als zwanzig Leute, die an das Wort Gottes glaubten. Die nächste Phase, nehmen sie an, wird die Verfolgung sein, so etwas muß man erwarten, denn es ist

immer so gewesen. In der Zwischenzeit ist Grebel von der Lektüre der Schriften Müntzers so ermutigt worden, daß er sich vornahm, gegen diejenigen zu schreiben, die wissend oder irreführend über die Taufe geschrieben und die die „unsinnig gotzlesterig form des kindertouffs“²³ ins Deutsche übersetzt haben. An diesem Punkt ist es wichtig zu bemerken, daß einer der Unterzeichner des Briefes Johannes Brötli war, der Pastor der Gemeinde in Zollikon. Es sind daher nicht mehr einfach nur die Männer der Stadt, die sprechen. Auch Wilhelm Reublin, Pfarrer in Witikon, schloß sich ihnen bald danach an.

Der Schluß, der aus dieser Interpretation gezogen werden muß, ist also, daß die Verfasser eine radikal antiklerikale Haltung eingenommen haben. Sie betrachten sich selbst als Laien, die „geistig armen“, aber doch, gerade weil sie das sind, das Wort Gottes verstehen und gewillt sind, ihm bis in die kleinsten Forderungen zu folgen, ohne Rücksicht auf die Folgen. Die Kirchenführer Zwingli und Jud werden die „gelehrten Hirten“ genannt, welche, weil sie gelehrt sind, das göttliche Wort mit ihrem eigenen vermischt haben und nun nicht mehr zwischen den beiden unterscheiden können. Trotzdem erheben sie den Anspruch, daß alle auf sie hören sollten; und wer es nicht tut, wird verfolgt, weil sie die Erkenntnis, daß die Laien ihr Doppelspiel entdeckt haben, nicht ertragen können.²⁴

Die Frage der Taufe muß nun in diesem antiklerikalen Zusammenhang betrachtet werden. In dieser Situation in Zürich haben wir ein Beispiel der alten beharrlichen Überzeugung vor uns, die viele in den früheren Jahrhunderten hatten, daß gewöhnliche Laien Gottes Wort und Willen besser verstehen als die Geistlichkeit, Bischöfe und Doktoren der Theologie. Diese Überzeugung wurde bestärkt durch die Ansicht, daß die Kirche immer eine Mischung ist aus Gläubigen und Ungläubigen. Diese Ansicht wurde zuerst im vierten Jahrhundert von dem donatistischen Theologen Tyconius vorgebracht und angewandt von Augustin in seiner „De civitate Dei“. Im Mittelalter findet man sie vom zwölften Jahrhundert an häufig. Die Ungläubigen in der Kirche sind fast ohne Ausnahme als die Geistlichen identifiziert, die wegen ihres Reichtums und Stolzes ihr eigenes Wort als Wort Gottes vorbringen. Sie sind die Diener des Antichristen mitten im Allerheiligsten. Aber es gibt immer auch jene in der Kirche, die dem ungebildeten Handwerker Jesus mit seinen Jüngern, den Fischern und Zöllnern, folgen und die deshalb wissen, was die Wahrheit ist. Mit der einen Ausnahme der Waldenser hatte diese Ansicht von der „gemischten“ Kirche nicht zur Gründung einer gesonderten Kirche der Gläubigen geführt. Aber im 16. Jahrhundert hatten sich die Dinge geändert. Man nahm sich die Freiheit, neue Gedanken zu denken. Grebel und seine

Gruppe kämpften um eine wahre reformierte evangelische Kirche. Dieser Brief an Müntzer ist Beleg für ihre Enttäuschung von der gegenwärtigen Führung, und sie sagen deutlich, daß sie, die Laien, besser wissen, was getan werden muß, als die Geistlichen.

Wenn sich nun die Laien für die Gemeinde verantwortlich zeigen und die alten Pflichten der Geistlichkeit übernehmen sollen, muß ein neues Modell von Kirche entwickelt werden. Davon ist in dem Brief nicht die Rede, auch zeigen die Verfasser keinerlei Absicht zum Separatismus. Trotzdem wissen sie, daß eine gläubige Kirche keine Kindertaufe dulden kann, da diese das grundlegende Zeichen einer klerikal geführten Kirche ist und die Laien von den Geistlichen abhängig macht. Die Kindertaufe ist ein Mittel der geistlichen Kontrolle und das Zeichen der Aberkennung aller Laienrechte. Dies war der Grund für die Weigerung der ländlichen Gemeindemitglieder, ihre Kinder taufen zu lassen; dies war auch der Grund für den Beschluß der Grebel-Gruppe in Zürich, die Kindertaufe abzuschaffen und durch die Taufe Erwachsener, die zum Glauben gekommen waren, zu ersetzen. Von Leuten, die wissend, freiwillig und öffentlich ihren Glauben an Gottes Heil durch Christus bekannten, konnte man berechtigterweise erwarten, daß sie ein Leben des Christusgehorsams führen würden. Wurde auf der Abschaffung der Kindertaufe bestanden, war das weitaus mehr als „ein logischer Schritt in der Reinigung des Sakraments“.²⁵ Es hatte mit dem Verlangen der Laien zu tun, selber Kontrolle über die Kirche zu erlangen. Die Glaubenstaupe war ein antiklerikales Zeichen.

Zur Behauptung Calvin Paters, Karlstadt sei der Vater der Wiedertaufe in Zürich gewesen, sollte man darauf hinweisen, daß Karlstadts Traktat über die Taufe Zürich erst über einen Monat nach dem Brief an Müntzer erreichte und deshalb die Ansichten Grebels und seiner Freunde in ihrer Entwicklung nicht beeinflußt haben konnte. C. Paters Hauptargument beruht auf der Annahme, daß Karlstadt seine Ansichten über die Taufe in einem Brief an Grebel geschrieben habe: ein *argumentum e silentio*.²⁶ Karlstadts Traktat wird sie gewiß ermuntert haben, als er ankam, und er mag ihnen wohl geholfen haben, später ihre Ansichten zu formulieren.²⁷

Ab September 1524 wurde die Taufe zum wesentlichen Streitpunkt zwischen der Grebelgruppe und Zwingli. Grebel schrieb einen achtseitigen Brief an seine Sympathisanten in St. Gallen, die er warnte, sich vor dem dortigen Laienführer Kessler zu hüten, der die Kindertaufe verteidigt hatte.²⁸ Grebel und seine Gruppe müssen auch öffentlich über die Taufe geredet und öffentliche Diskussionen mit Zwingli zu diesem Thema verlangt haben.²⁹ Dies führte zu zwei Besprechungen, die wahrscheinlich am

6. und am 13. Dezember 1524 stattfanden. Hier wurde der biblische Nachweis der Tauffrage heiß diskutiert, wobei die Dissidenten Taufe und Glauben verbanden.³⁰ Zwingli berichtete, daß sie Zorn und Haß gegen ihn zeigten, weil sie in der Auseinandersetzung besiegt wurden.³¹ Daß sie ihm feindlich gesinnt waren, ist wohl bekannt. Jedoch waren sie es nicht, weil sie in der Diskussion verloren hatten, sondern weil sie ihn nicht überreden konnten, auf der beiderseits akzeptierten Basis der *sola scriptura* in der Logik ihrer Auslegung der biblischen Tauftexte zu verharren.

In dem Müntzerbrief gab es jedoch nur einen lückenhaften Schriftbezug. Aber Grebels Arbeit mit Schriftbelegen zu Glauben und Taufe war zweifellos auf ein größeres Bibelstudium gegründet. Was wir von nun an zum Thema Taufe erhalten, ist eine ausschließlich biblische Diskussion, da der Bezug auf die Schrift als einzige Autorität von beiden, Zwingli und Grebel, angenommen wurde. Diese Diskussion der Schrift vermittelt leicht den Eindruck, daß der Ausgang nur von dem strengeren Biblizismus Grebels und seiner Gruppe abhing. Die Frage war eigentlich, auf welche Weise die Bibel als Autorität in der Auseinandersetzung über die Taufe gebraucht wurde.

Im Dezember schrieb Zwingli auch sein Buch „Wer Ursache gebe zum Aufruhr“. Eine der Gruppen, die ernsthaften Ärger für die zwinglische Reformation verursachten, waren die Gegner der Kindertaufe. Zwinglis heftige Anprangerung dieser Gruppe zeigt, daß sie bei ihm auf einen empfindlichen Nerv gestoßen war. Offensichtlich hatten seine Kritiker die Frage in der Öffentlichkeit diskutiert. „Sie streiten miteinander an jeder Straße und Straßenecke, in den Läden und sonstwo. Und wenn sie daran gehindert werden, haben sie ihre eigenen Häuser, wo sie sich versammeln, sitzen und Menschen verurteilen“.³² Zwingli erhob im Grunde zwei Klagen gegen die Dissidenten, von welchen keine mit dem Streitpunkt zu tun hatte. Er beschuldigte sie, gemein, selbstgerecht, neidisch und hart im Urteil zu sein, auch keine christliche Nächstenliebe oder Geduld zu zeigen.³³ Zweitens behauptete er wiederholt, daß sie sich nur wegen der Äußerlichkeiten mit der Taufe beschäftigten.³⁴ Er versuchte, eine biblische Rechtfertigung der Kindertaufe, welche man nur belanglos nennen kann³⁵, aber er engagierte sich nicht am eigentlichen Streitpunkt, daß der Zehnte nämlich und die Kindertaufe nicht verteidigt werden könnten auf Grund des Neuen Testaments, auf dessen Autorität er sich festgelegt habe.³⁶ Wen wundert es dann, daß seine einstigen Anhänger an seiner Aufrichtigkeit und seinem Engagement zweifelten, ihn als Autorität ablehnten und sich weigerten, ihm zu folgen. Aufrufe, Liebe und Nachsicht zu üben, fielen auf taube Ohren, solange sie gebraucht wurden,

eine Diskussion zu ersticken. Zwingli beschuldigte seine einstigen Anhänger, daß sie einen Aufstand schürten.

Aber Zwingli hatte früher etwas gemerkt, worauf er in dieser Schrift nicht anspielte, vielleicht in dem Interesse, einen völligen Bruch zu vermeiden. Er war sich bewußt, und zwar mit Recht, daß die Dissidenten eine andere Ansicht über die Kirchenordnung hatten als er und daß daher ein offener Bruch ernsthaft möglich sei.³⁷ Zudem bedeutete die Erwachsenentaufe nicht unbedingt Separatismus und war deshalb auch nicht von Natur aus sektiererisch. Die Radikalen hatten selber noch keine klare Vorstellung, worauf sie zustrebten, und die zwinglische Reform in Zürich war auch keineswegs vollendet.³⁸ Aber späteres Handeln Zwinglis und seines Rates und die zunehmende Überzeugung der Dissidenten, daß Zürich keine christliche Gesellschaft sei, drängten die Entwicklung zu einer Trennung. Nach den zwei privaten Diskussionen zwischen Zwingli und der Grebel-Gruppe schrieb Felix Mantz, einer ihrer Mitglieder, sein Rechtfertigungsgesuch an den Rat, in dem er seine Ansichten über die Taufe darlegte, die als Anschauung der ganzen Gruppe angesehen werden können.³⁹ Wichtig zu bemerken ist, daß Mantz vom Rat erwartete, er würde eine für sie günstige Entscheidung fällen, so daß Mantz noch nicht die Hoffnung auf eine kirchliche Ordnung in Zürich aufgegeben hatte, welche die Glaubens- taufe für Erwachsene einschloß oder sich sogar darauf gründete. Die Verteidigungsschrift enthüllt auch den erregten Zustand der Auseinandersetzung in der Stadt im Dezember 1524. Grebels Brief an Vadian vom 14. Januar 1525 fügt noch einige Einzelheiten hinzu.⁴⁰ Der Brief ist Beleg dafür, daß Grebel sehr mit der Tauffrage beschäftigt war, und erwähnt den Aufruf zu einer öffentlichen Disputation über die Taufe.⁴¹

Der Rat berief diese Veranstaltung zum 17. Januar ein, ließ aber keinen Zweifel daran, daß die Verteidiger der Erwachsenentaufe im Irrtum seien. Anscheinend war das geplante Verfahren so eingerichtet, daß die Dissidenten sich durch ihre eigenen Worte als Bedrohung für das Gemeinwesen erweisen würden. Die Schlußworte „nach welchem unsere Herren handeln werden, wie es angemessen ist“⁴², sind eine unverhüllte Drohung. Die Ablehnung der Kindertaufe war nicht mehr lediglich eine Sache der falschen Auslegung des biblischen Textes; sie war eine Sache der öffentlichen Ordnung geworden.

Reublin schloß sich Grebel und Mantz als Sprecher für die Dissidenten an. Sie wiederholten alle Argumente gegen die Kindertaufe, die zu der Zeit wohl bekannt waren. Zum ersten Mal forderten sie, daß man nochmals getauft werden solle, weil die Kindertaufe nicht gültig sei. Bisher war das noch in keiner Weise ausgesprochen worden.⁴³

Das Mandat des Rates, das Maßnahmen gegen die Dissidenten androhte, rechtfertigte ihre Ängste: Alle ungetauften Kinder sollten unverzüglich getauft werden; der Bann erwartete jene, die den Gehorsam verweigerten. Der Rat forderte, daß die Gemeinde in Zollikon den Taufstein sofort wieder herstellen und ausfindig machen solle, wer ihn aus der Kirche gerissen und weggeschmissen habe.⁴⁴ Am 21. Januar folgte ein weiterer Erlass des Rates, der die „besonderen Schulen“ der Dissidenten unter Verbot stellte und Grebel und Mantz befahl, über die Taufe sowie irgendwelche damit verbundenen Absichten zu diskutieren und das Urteil des Rates anzunehmen. Außerdem wurde die Verbannung über Reublin, Brötli, Hätzer und Castelberger ausgesprochen, die daraufhin das Zürcher Herrschaftsgebiet innerhalb von acht Tagen verlassen mußten.⁴⁵ Die Kontrolle über die Taufe lag nun nicht nur in den Händen der Geistlichkeit, sondern auch des Rates. Es war nun völlig klar, wenn es vorher noch nicht gewesen sein sollte, daß Zwingli sich entschieden hatte, diese Angelegenheiten nicht der gläubigen Gemeinde zu überlassen, wie er einst gesagt hatte⁴⁶, sondern dem Rate zu erlauben, über theologische Angelegenheiten zu entscheiden, in erheblichem Maße bestimmt von der inneren Politik der Eidgenossenschaft. Der Rat lehnte die Kontrolle über die religiösen Angelegenheiten durch die Gemeinde entschieden ab. Er wußte, daß die Abschaffung der Kindertaufe die politische und gesellschaftliche Ordnung Zürichs von Grund auf ändern würde. So mußten sich die Dissidenten in ihrer Kritik der letzten sechs Monate bestätigt fühlen. Zur Verteidigung des Rates muß man sagen, daß er die Vorstellung eines christlichen Staates nicht ablehnte, in welchem die Prediger und der christliche Rat zusammen das Gemeindeleben führen sollten. Er lehnte jedoch das alternative Modell der Wiedertäufer ab, welches keineswegs eindeutig war, wofür es keinen Präzedenzfall gab und das offensichtlich unmittelbare, ernste gesellschaftliche und politische Probleme heraufbeschor. Die Politiker Zürichs verstanden vielleicht besser als die Grebel-Gruppe selbst die Folgen dieser Alternative.

Die Beschlüsse gegen sie zwangen die Dissidenten zur Tat, obwohl die ersten Taufen, die am 21. Januar stattfanden, nicht geplant zu sein schienen. Auch waren sie nicht, wie man jetzt allgemein übereinstimmend annimmt, die Gründung einer neuen Gemeinde. Das geschah erst zwei Jahre später auf der Versammlung zu Schleitheim. Aber den ersten Taufen folgten andere, besonders in Zollikon.

Der Kampf mit den Behörden Zürichs dauerte trotz der Anordnungen des Rates an. Er drehte sich jetzt fast ausschließlich um die Tauffrage. Immer wieder wurden die gleichen Argumente vorgebracht. Sogar nach dem Juli

1525 bot Mantz immer noch an, seine Gründe für die Ablehnung der Kindertaufe niederzuschreiben und die ganze Gemeinde eine Entscheidung fällen zu lassen, die dann für alle verpflichtend sein würde. Das war wahrscheinlich eine Reaktion auf Zwinglis Beschuldigung in seinem Taufbüchlein, daß dies genau das sei, was die Täufer nicht tun würden.⁴⁷ Zwei weitere öffentliche Disputationen fanden im März⁴⁸ und im November 1525 statt⁴⁹, aber Neues wurde nicht hinzugefügt. Die Einberufung dieser beiden weiteren Disputationen trotz der früheren Entscheidung zeugte von der Bemühung des Rates, die umstrittene Angelegenheit zu einem friedlichen Abschluß zu bringen. Weil die Täufer ihre Überzeugungen nicht aufgaben, wurden sie als streitsüchtig, separatistisch, stur und auf-rührerisch verurteilt. Man verklagte sie, weil sie die weltliche Obrigkeit verachtet und die christliche Liebe abgelehnt hätten.⁵⁰ Diese Beschuldigungen vom Beginn des Jahres 1525⁵¹ wurden genauso oft von den Täuf-fern bestritten. Sie konnten nicht verstehen, warum die Erwachsenentaufe notwendigerweise unvereinbar sein sollte mit einer christlichen Ordnung in Zürich.⁵²

Der Widerstand gegen die obrigkeitlichen Anordnungen setzte sich genau aus dem Grunde fort, aus welchem er entstanden war, nämlich aus der Kritik an der klerikalen Kontrolle über die Taufe und das Abendmahl. Jedes Kind sollte in der Kirche von einem Priester ohne Ausnahme getauft werden, steht es in einem Ratserlaß vom 1. Februar 1525. Übertretungen würden streng bestraft werden.⁵³ Niemand, der nicht offiziell berufen war, durfte predigen.⁵⁴ Es gibt klare Andeutungen, daß die Leute auf dem Lande der offiziellen Geistlichkeit kein Vertrauen entgegenbrachten. Um ein Ventil für die Unruhe in den ländlichen Gemeinden zu schaffen, hatte der Rat zu Beginn des Jahres 1525 zugestimmt, daß Versamm-lungen zum Zweck der Schrifillesung und Aussprache erlaubt und geför-dert würden, aber daß das Predigen und Taufen allein das Vorrecht der Geistlichen seien.⁵⁵ Solche erlaubten Versammlungen scheinen 1525 weit verbreitet gewesen zu sein. Leute aus anderen Gegenden ließen sich aus Zollikon Laienleser kommen, die ihnen die Bibel vorlasen.⁵⁶ Die strenge geistliche Kontrolle hatte kirchenfeindliche Gefühle unter den Täuf-ern geweckt und stärkte sie weiterhin in ihrer Überzeugung, daß nur ein Auf-geben der Kindertaufe und die Einführung der Glaubenstaufe wie auch ein ordentlich geschulter Laienstand die geistliche Kontrolle brechen könne. Manche ihrer Führer, die früher selber Priester waren, lernten ein Handwerk und verdienten ihr Brot mit eigener Hände Arbeit.⁵⁷ Wer für Geld predige, sagten sie, sei ein falscher Prophet und könne die Wahr-heit nicht verkündigen.⁵⁸ Der Papst, Luther und Zwingli, ebenso ihre

Anhänger seien Diebe und Mörder, weil sie zur Taufe durch eine andere Tür als Christus gelangt seien.⁵⁹ Sie seien Hirten, die zerstreuten⁶⁰, und Wölfe, die die Herde anfielen.⁶¹ Im Gegensatz dazu fühlten sich die Täufer getröstet, daß Gott seinen Willen und seine Macht unter den gewöhnlichen, einfachen Leuten durchsetze; diese wurden ermahnt, einander zu helfen und zu stützen und die Prädikanten zu meiden.⁶²

Die meisten Getauften gaben schließlich unter dem Druck der Behörden auf, besonders nach dem 7. März 1526, als der Rat nach seinem Versuch, die Menschen von der Wiedertaufe abzubringen, eine Anordnung erlassen hatte, die die Todesstrafe auf Wiedertaufe vorsah.⁶³ Dieses Mandat und die offensichtliche Bereitschaft mancher Täufer, es zu ignorieren und die Konsequenzen zu tragen, zeugen davon, wie ernst die Tauffrage auf beiden Seiten genommen wurde. Für die Obrigkeit bedeutete die Taufe Erwachsener die Zerstörung einer uralten christlichen, gesellschaftlichen Tradition, und für die Täufer wurde sie zur Probe auf die Treue zu Christus.

Dieses ist die ausführliche Geschichte über die Auseinandersetzung um die Taufe, soweit ich sie berichte. Weniger als ein Jahr später folgten die Schleithheimer Artikel, die unter anderem die Trennung der Täufer vom Gemeinwesen Zürichs dokumentierten. Alle Versuche eines „nicht-separatistischen Kongregationalismus“ hatte man aufgegeben.

Die Ablehnung der Kindertaufe war also Teil einer langsam heraufdämmernden Überzeugung der Züricher Dissidenten, daß den geistlichen Führern, sogar den neuen evangelischen Prädikanten, nicht zu trauen sei, denn ihre Treue zur „sola scriptura“ sei durch soziale und politische Erwägungen gefährdet. Diese Krise rief die Laien zur Treue. Aber damit die Laien Entscheidungen über die christliche Wahrheit treffen konnten, mußten sie unterrichtete, bewußte und freiwillig zum Glauben gekommene Christen sein. Die Konsequenz daraus war die Glaubenstaufe der Erwachsenen. Die Kindertaufe dagegen war das Zeichen der Entmündigung gewöhnlicher Christen und hielt sie in Abhängigkeit von den Geistlichen. Die Erwachsenentaufe wurde zum Zeichen religiöser Mündigkeit.

¹ J. D. Weaver, *Becoming Anabaptist*, Scottdale 1987.

² Aber s. G. Seebaß, *Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut*, in: *Umstrittenen Täufertum*, hg. von H.-J. Goertz, Göttingen 1975; W. O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement*, Scottdale 1977.

³ J. F. G. Goeters, *Ludwig Hätzler. Spiritualist und Antitrinitarier*, Gütersloh 1957, S. 47.

⁴ *Zwinglis sämtliche Werke* I, S. 168 (fortan: ZSW).

- ⁵ Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hg. von G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh, 1962, S. 186.
- ⁶ *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. I. Bd. Zürich*, hg. von L. v. Muralt und W. Schmid, Zürich 1952, S. 53. ZSW IV, S. 228, Anm. 21 (fortan: QGTS).
- ⁷ QGTS I, S. 388.
- ⁸ Goeters 1957, S. 48.
- ⁹ Ebd., S. 49.
- ¹⁰ J. M. Stayer, Reublin and Brötli: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: *Origins and Characteristics of Swiss Anabaptism*, hg. von M. Lienhard, Den Haag 1977, S. 88.
- ¹¹ QGTS I, S. 11.
- ¹² Thomas Müntzer. *Schriften und Briefe*, hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968, 217–240 (fortan: TMSB). In einem kurzen Gespräch über die Taufe, welches Franz nach dem 15. August datiert (Franz 1968, 526–7), griff Müntzer auch die im großen und ganzen anerkannte chronologische Beziehung zwischen Beschneidung und Taufe an und verlangte biblische Beweise für diese Lehre von Petrus Lombardus im 4. Buch der Sentenzen. Es gibt jedoch keinen Beweis dafür, daß die Zürcher diese Abhandlung gelesen hätten.
- ¹³ Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in Sein Leben und Sein Werk*, München 1983, S. 46.
- ¹⁴ Ebd., S. 62–63.
- ¹⁵ ZSW II, S. 784.
- ¹⁶ Gäbler 1983, S. 76.
- ¹⁷ Martin Brecht, Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Zürcher Täufer, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 64 (1973), S. 147–165.
- ¹⁸ QGTS I, S. 12.
- ¹⁹ TMSB, 228, 229, 230.
- ²⁰ Calvin A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements. The Emergence of Lay Protestantism, Toronto, 1984, S. 144.
- ²¹ QGTS I, S. 14.
- ²² Ebd.
- ²³ Ebd., S. 18.
- ²⁴ Ich vertrete hier den Standpunkt, daß der Antiklerikalismus eine Hauptrolle in der Entstehung und Entwicklung des frühen Täufertums spielte. Diese Beweisführung wurde zuerst von Hans-Jürgen Goertz vorgelegt in seinem 1980 herausgebrachten Werk *Die Täufer. Geschichte und Deutung*. In meiner Besprechung des erwähnten Werks in Mennonite Quarterly Review LVI (1982), S. 204–205, äußerte ich einige Zweifel an der Überzeugungskraft des antiklerikalen Motivs. Diese Untersuchung bestätigt jetzt jedoch das Werk von Goertz.
- ²⁵ Stayer 1977, S. 88.
- ²⁶ Pater 1984, S. 156.
- ²⁷ Ebd., S. 159–167.
- ²⁸ QGTS, II. Bd. Ostschweiz, hg. von H. Fast, Zürich, 1973, S. 603.
- ²⁹ ZSW VI, S. 36.
- ³⁰ Goeters 1957, S. 51–2.
- ³¹ ZSW III, S. 405.
- ³² Ebd., S. 405.
- ³³ Ebd., S. 403–406.

- ³⁴ Ebd., S. 404, 407, 409, 412.
- ³⁵ Ebd., S. 409–412.
- ³⁶ Ebd., S. 362–4.
- ³⁷ Goeters 1957, S. 52–3; Pater 1985, S. 137 Anm. 109.
- ³⁸ J. M. Stayer, Radical Early Zwinglianism: Balthasar Hubmaier, Faber's 'Ursach', and the Peasant Programmes, in: *Huldrych Zwingli 1484–1531: A Legacy of Radical Reform*, hg. von E. Furcha, Montreal 1985, S. 75.
- ³⁹ QGTS I, S. 23–8.
- ⁴⁰ Ebd., S. 33–4.
- ⁴¹ Ebd., S. 33.
- ⁴² H. Bullinger, *Reformationsgeschichte nach dem Autographon*, hg. von J. J. Hottinger u. H. H. Vögeli, Frauenfeld 1838–40, I, S. 258.
- ⁴³ QGTS I, S. 35.
- ⁴⁴ Ebd., S. 34–5.
- ⁴⁵ Ebd., S. 35–6.
- ⁴⁶ *Ulrich Zwingli (1484–1531): Selected Works*, hg. von S. M. Jackson, Philadelphia 1972, S. 57.
- ⁴⁷ ZSW IV, S. 78.
- ⁴⁸ *The Sources of Swiss Anabaptism*, hg. von L. Harder, Scottdale 1985, S. 352–56.
- ⁴⁹ QGTS I, S. 132.
- ⁵⁰ Ebd.
- ⁵¹ Ebd., S. 51, 68, 74–5.
- ⁵² Siehe ausgewählte Zitate in H. J. Hillerbrand, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns*, Leiden 1962, S. 24–30.
- ⁵³ QGTS I, S. 44.
- ⁵⁴ Ebd., S. 94.
- ⁵⁵ Ebd., S. 82.
- ⁵⁶ Ebd., S. 69, 82–3, 85, 99, 105, 108, 155.
- ⁵⁷ Ebd., S. 45, 84.
- ⁵⁸ Ebd., S. 46, 123.
- ⁵⁹ Ebd., S. 125–6.
- ⁶⁰ Ebd., S. 67.
- ⁶¹ Ebd., S. 75.
- ⁶² Ebd., S. 75, 46.
- ⁶³ Ebd., S. 180–1.

Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz

I.

„Ein unabhängiges geschichtliches Urteil wird zugeben müssen, daß das evangelische Täufertum keine direkten Beziehungen zu und Zusammenhänge mit der sozialen Revolution hatte, daß es auch seine religiösen Forderungen nicht willkürlich, launisch gestellt hat, sondern in seinem Gewissen gebunden war durch das Ideal der Christusgemeinde, die aus spontanem Willen ihrem Herrn und in hingebender, aufopferungsfreudiger, wehrloser Liebe den Menschen dient.“ Entnommen sind diese Worte einem nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Aufsatz, der den Titel trägt „Die Revolution 1525 und das Täufertum“¹. Hier wird eine Position vertreten, die sich *einerseits* gegen die diffamierende Absicht der konfessionalistischen Polemik richtete und *andererseits* gegen die Vereinnahmung der Täufer durch die sozialistische Geschichtsschreibung. Die Täufer seien keine Schwärmer, sondern „evangelische“ Christen gewesen; sie unterhielten keinerlei Beziehungen zu den militant-revolutionären Bewegungen ihrer Tage, sondern richteten den Grundsatz „wehrloser Liebe“ unter den Menschen auf. *Ernst Troeltsch* und *Walther Köhler* hatten die Umriss dieses Täuferbildes entworfen, *Fritz Blanke* und *Harold S. Bender* malten es aus, und zahlreiche Historiker und Theologen haben es weitergetragen². Selbst *Claus-Peter Clasen*, der sich im Unterschied zu den Genannten nicht aus religiösem Interesse mit den Täufern befaßte, hat erklärt: „The demands of the peasants and the doctrines of the Anabaptists had almost nothing in common“³. Die meisten Täuferforscher unseres Jahrhunderts gingen Wege, die bislang an den Problemen der Bauernkriegsforschung vorbeiführten; man meinte, sich hierum nicht kümmern zu müssen.

Der Vorwurf der Vernachlässigung trifft aber auch die andere Seite. Waren die Täufer einst zu den Anstiftern der bäuerlichen Unruhen gezählt worden⁴, verschwanden sie allmählich aus der Literatur zum Bauernkrieg. Allein *Thomas Müntzer* und *Balthasar Hubmaier* blieben zurück. Doch es hatte sich herumgesprochen, daß der eine nicht der „Vater“ der Täuferbewegung war und am anderen, wie bei *Günther Franz*

nachzulesen ist⁵, eher der zwinglische als der täuferische Radikalismus interessierte, um die Aktivitäten zwischen dem vorderösterreichischen Waldshut und den aufständischen Bauern am Oberrhein erklären zu können. Das Desinteresse an den Täufern teilt die westliche Bauernkriegsforschung mit der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung. Obwohl beobachtet wird, daß sich einzelne Personen, die nach der Schlacht bei Frankenhausen im Lager der Täufer auftauchten, an den revolutionären Kämpfen beteiligt hatten⁶, war das Täufertum insgesamt doch nur „ein Element der oppositionellen Bewegung nach der Niederlage des Bauernkriegs“⁷. Mit der Ausnahme des Täuferreichs zu Münster 1534/35 ist das Täufertum im Deutungsmodell der „Frühbürgerlichen Revolution“ eine postrevolutionäre Bewegung.

In dieser Gestalt erscheint es jetzt auch bei *Peter Blickle*. Hatte seine Aufmerksamkeit in der ersten Auflage der „Revolution von 1525“ im Zusammenhang mit den Varianten bäuerlicher Verfassungsentwürfe zunächst nur Hubmaier gegolten, der für die herkömmliche Täuferforschung einen Sonderfall und nicht den Prototyp des frühen Täufertums repräsentierte, so werden in der zweiten Auflage die Täufer allgemein erwähnt, „die mit dem Auszug aus den weltlichen Ordnungen einen Rest von Gemeindereformation zu retten versuchten“⁸. *Blickle* sieht in dem Exodus der Täufer neuerdings einen „negativen Protest“, erwachsen aus der Erfahrung, „daß sich der ‚positive‘ Protest zur Verchristlichung der gesellschaftlichen und politischen Ordnungen nicht hatte verwirklichen lassen“⁹. Es wird in seiner Darstellung aber nicht ganz deutlich, ob das Täufertum seine Gestalt schon im „positiven Protest“ angenommen hatte, mithin selber Ausdruck der ursprünglichen revolutionären Gemeindereformation war, bevor es sich zum „negativen Protest“ entschloß, oder ob es in der Niederlage dieser Reformation überhaupt erst zur Welt kam. Das Exodusargument, das *Blickle* zur Charakteristik des Täufertums allgemein einsetzt, deutet auf letzteres, doch dadurch entsteht eine Spannung zu der anderen Feststellung, daß der von der neueren Forschung konstatierte Zusammenhang der Täufer mit dem Bauernkrieg nicht mehr in Zweifel gezogen werden könne. Für diesen Zusammenhang kann aber noch nicht, wie *Blickle* meint, eine „gegen staatskirchliche Verengung sich wehrende Gemeindekirche“¹⁰ angenommen werden, es sei denn, man projizierte den weltflüchtigen Separatismus der „Brüderlichen Vereinigung“ von Schleithem 1527 immer noch in die Anfänge des Täufertums zurück. Mit der Interpretation des separatistischen Täufertums als einer postrevolutionären Bewegung, die die gesellschaftsverändernden Absichten in einer Metamorphose aufständischer Religiosität zu bewahren versucht, bin ich

einverstanden. Darin unterscheidet sich *Blickle* von der traditionellen Täuferforschung, die jeden substantiellen Zusammenhang zwischen Täufer-
tum und Revolution leugnet. Doch es wäre im Anschluß an neue Untersuchungen zu erwägen, ob man nicht einen doppelten Begriff von Täufer-
tum in die Bauernkriegsforschung einführen sollte: die frühen Täufer, die eine volk-
skirchliche radikale Reformation anstrebten und ein integraler Bestandteil der revolutionären „Gemeindereformation“ waren, und die separatistischen Täufer, die die Niederlage der Gemeindereformation verarbeiteten und zum Konzept einer freikirchlichen Reformation vorstießen. Täufer waren sowohl die einen als auch die anderen; ihr Gestaltwandel erklärt sich aus der Heftigkeit, mit der die Gemeindereformation zerschlagen wurde, und aus der Fähigkeit, dieser Erfahrung einen sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Mit diesem zweiphasigen Begriff von Täufer-
tum ließe sich ein historisch-genetischer Zusammenhang zwischen revolutionärer und postrevolutionärer Erfahrung und Reformation aufweisen, zumal sich bedeutende Täufer aus der frühen Phase in der späteren wiederfanden, ja sogar entscheidend daran beteiligt waren, die Weichen für den erwähnten Gestaltwandel zu stellen.

James M. Stayer hat das gesellschaftliche Spannungsfeld, in dem sich das Täufer-
tum herausbildete, neu bestimmt. Seinen Ursprung hatte es ganz allgemein in den Auseinandersetzungen zwischen Evangelischen und Altgläubigen. Die Ursache für die Entstehung einer täuferischen Bewegung im engeren Sinne lag aber nicht, wie bisher angenommen wurde, darin, daß das volk-
skirchliche Reformkonzept Ulrich Zwinglis mit dem freikirchlichen kollidierte, das einige seiner Anhänger anstrebten. Die Ursache lag vielmehr in den Dörfern der Zürcher Landschaft, die mit der Verweigerung des Zehnten und der Forderung nach einem eigenen Pfarrer ihren Kampf um politische Selbstständigkeit führten. Wilhelm Reublin, den Witikon eigenmächtig zum Pfarrer gewählt hatte, Simon Stumpf in Höngg und Johannes Brötli in Zollikon unterstützten ihre Gemeinden und unterhielten Beziehungen zu den Anhängern Zwinglis in Zürich, die im Gegensatz zum Reformator mit dem schleppenden Gang der Reformation in der Stadt nicht zufrieden waren. Als der Rat die Forderungen der Dörfer, trotz einiger Konzessionen, zurückdrängte und die kirchenpolitischen Spannungen in der Stadt eskalierten, stellte Zwingli sich auf die Seite des Rates; seine einstigen Gefolgsleute solidarisierten sich jedoch mit den Prädikanten auf der Landschaft. Dort war es allmählich auch zu weiteren Akten der Verweigerung gekommen, auch zur Verweigerung der Säuglingstaufe. Zu den ersten Glaubenstau-
fen kam es erst im Januar 1525 in Zürich und in Zollikon. In Zürich war das tendenziell ein separatisti-

scher, d. h. die bestehende Kirchengemeinschaft auflösender Akt, ohne daß diese Konsequenz damals schon erkannt worden wäre, im Grunde aber wohl mehr Protest als frohgemute Gründung einer neuen Kirche, in Zollikon jedoch entschieden eine Reformmaßnahme der bestehenden Gemeinde, auch wenn sich nur ein Teil der Dorfbewohner zur Glaubens- taufe bekannt haben dürfte. Die Anfänge des Täuferturns, meint Stayer, lagen im radikalen reformierten Kongregationalismus¹¹.

Martin Haas hat das revidierte Bild von den Anfängen des Täuferturns bestätigt und die frühe täuferische Bewegung geradezu eine „Massenbewegung“ genannt, die sich mit dem frühreformatorischen Antiklerikalismus und der gärenden Unruhe unter den Bauern verbunden hatte. „Die täuferischen Angriffe auf die verpfründeten Prediger wurden als die konsequente Fortsetzung des Antiklerikalismus der frühen Reformation empfunden. Vor allem die ungebildete Bevölkerung, welche die theologisch differenzierten Anliegen der Reformation kaum zu verstehen vermochte, sah hier die Kernfrage der Glaubensbewegung, und so wurden Zehnt und Pfarrerwahl zum eigentlichen Kristallisationspunkt der ganzen Strömung. Täuferische Prediger stützten sich auf diese Emotionen, putschten sie zum Teil auf, um ganze Gemeinden für täuferische Anliegen zu gewinnen“¹². Sodann zeichnet *Haas* den Weg nach, den die Täufer allmählich in die Absonderung gingen, selbst mit der Zusammenkunft von Schleithelm, so zeigt sich an vielen Beispielen täuferischen Verhaltens, war diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen. *Haas* geht offensichtlich davon aus, daß das Täuferturn bereits als eine Glaubensbewegung bestand, bevor es sich mit der aufständischen Bewegung der Bauern verband (oder dort Unterstützung suchte) und daß Ansätze zur Absonderung, die schon im Ursprung angelegt waren, in der allgemeinen Unruhe zunächst weggedrängt, dann aber allmählich, mit verstärkenden Modifikationen, voll zum Zuge gebracht worden seien. Es müßte jedoch überlegt werden, ob das Täuferturn nicht so eng mit der Aufstandsbewegung verbunden war, daß man zunächst von der Annahme einer einzigen Bewegung auszugehen hätte, in der erst allmählich eine Bewegung entstand, die täuferisch zu nennen wäre. *Stayer* hatte in Anspielung auf eine dogmengeschichtliche Formel gesagt, das Täuferturn sei „in, mit und unter“ der Reformation entstanden¹³; ich möchte diese Aussage ergänzen, indem ich sage: das Täuferturn ist auch „in, mit und unter“ der bäuerlichen Revolutionsbewegung entstanden. Beide Aussagen könnte man jetzt in *Blickles* Begriff von der „Gemeindereformation“ zusammenführen. So hätten Täufer- und Bauernkriegsforschung nach langer Trennung wieder zueinander gefunden.

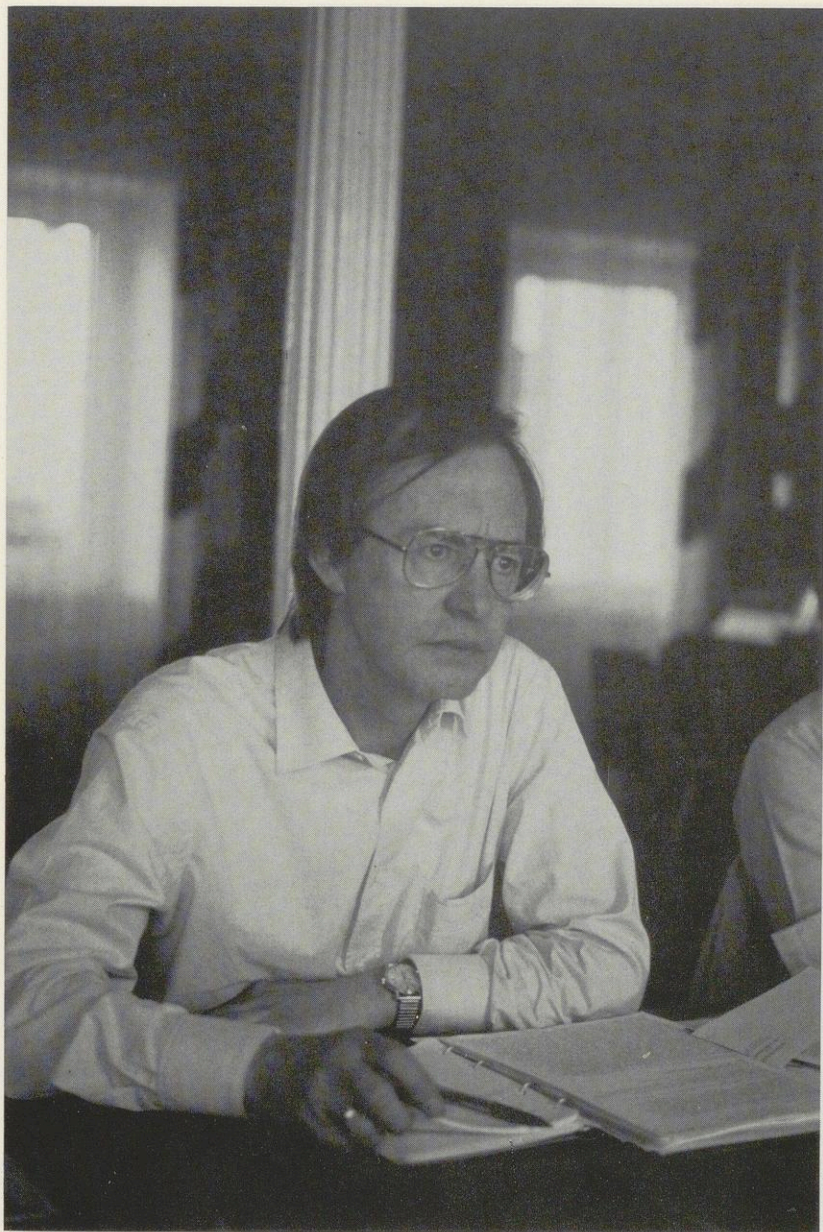
Das Täuferum konnte aus dem Bauernkriegsgeschehen gelöst werden, weil es als eine rein religiös-kirchliche Bewegung verstanden wurde; und der Bauernkrieg brauchte nicht mit dem Täuferum in Verbindung gebracht zu werden, weil er im wesentlichen unter politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gesichtspunkten interpretiert wurde. Seine religiösen Ober- und Nebentöne wurden nur als rechtliche Begründung der bäuerlichen Forderungen und als das auslösende Moment einer überregionalen Massenbewegung wahrgenommen. Als mitgestaltende Kräfte kamen die Täufer nicht in Sicht. Es genügte, auf die allgemeinreformatorische Wiederentdeckung der Heiligen Schrift und die Identifizierung des „göttlichen Rechts“ mit dem Evangelium hinzuweisen, auf das „Priestertum aller Gläubigen“ und den allgemeinen Willen zur Erneuerung der Christenheit. Eine Annäherung von Täuferum und Bauernkrieg ergibt sich aber, sobald mit wissenssoziologischer Absicht nach den gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen und Wurzeln des Täuferums gefragt wird und sobald in religionssoziologischer Absicht die reformatorischen Vorstellungen der Bauern als eine Kraft begriffen werden, die zu „materieller Gewalt“ wurde. Wenn ich recht sehe, fällt es im Augenblick gerade der Bauernkriegsforschung schwer, die angedeutete Annäherung zu verarbeiten. Offensichtlich irritiert die Tatsache, daß die Täufer sich mit dem Vollzug der Glaubenstaufe rigoröser aus der religiösen Tradition des Abendlandes herauslösten, als die Bauern es mit ihren religiösen Forderungen taten, die sich im Rahmen eines radikalen Zwinglianismus bewegten und nirgends die Grenze zur Heterodoxie überschritten. Mit der Wieder- bzw. Glaubenstaufe, könnte man meinen, sei das Merkmal bezeichnet, das dieser Bewegung ihren besonderen, von anderen religiösen und sozialen Bewegungen *unterscheidenden* Charakter verlieh und ihren grundsätzlichen Separatismus gegenüber Kirche und Gesellschaft begründete.

Ich will dagegen zu zeigen versuchen, daß sich die Verweigerung der Säuglingstaufe und der Vollzug der Glaubenstaufe zunächst noch ganz in den Rahmen bäuerlicher Verweigerungs- und Widerstandsgesten einfügen. Wie *Franziska Conrad* herausgearbeitet hat, haben die elsässischen Bauern das Evangelium mehr als eine Anweisung zu gottgefälligem Handeln verstanden und weniger als Botschaft von der Erlösung. „Veränderung und Versittlichung des Lebens nach den im Evangelium geoffenbarten Normen“ sei das Programm dieser Bauern gewesen¹⁴. Ähnliches wird, so allgemein gesprochen, auch für die Aufständischen in der Schweiz gelten. Dieser Grundzug findet sich ebenfalls bei den Prototäufern und den Täufern. Sie legten den Nachdruck nicht auf die Glaubenslehre, son-

dern auf das Glaubensleben und wollten das reformatorisch Erkannte kompromißlos in die Tat umsetzen. Und das unterstreicht überraschenderweise auch den Vollzug der Glaubenstaufe. Sie ist „ein Zeichen dafür, daß man der Sünde abgestorben ist und abgestorben sein soll, daß man in einem neuen Leben und Geist wandeln soll und daß man gewiß selig wird, wenn man durch die innere Taufe dem eigentlichen Sinn des Glaubens nachlebt“¹⁵. Ähnlich spricht Balthasar Hubmaier in seiner wichtigen Schrift „Von dem christlichen Tauff der gläubigen“ aus dem Jahre 1525 von der Taufe als einem „Täuffen im Wasser in oder zu der endrung des lebens“¹⁶. Er nennt diese Taufe ein „eusserlich pflicht zaichen eins neuen lebens“¹⁷. Noch deutlicher korrespondiert die Taufe mit der ethisch bestimmten Religiosität der Bauern, nämlich „brüderliche Liebe“ aufzurichten, wenn *Jörg Schad* die Taufe „als zeichen brüderlicher liebe“ begehrt, „das er sin nechsten als gûts thun wetti als im selbs“¹⁸. Der sakramentale Charakter der Taufe ist dem ethischen gewichen. Begründet werden Praxis und Wesen der Taufe mit der Heiligen Schrift. Sie ist die Norm, an der alle christlichen „Gebräuche“ gemessen werden, auch alle Reformmaßnahmen. Mehr noch: sie ist das Muster, nach dem das irdische Leben zu gestalten ist. „Es gibt mehr als genug Weisheit und Rat in der Schrift“, schreibt der Zürcher Täuferkreis an Thomas Müntzer im September 1524, „wie man alle Stände, alle Menschen lehren, regieren, weisen und fromm machen soll“¹⁹. Nichts darf bleiben, was nicht in der Schrift geboten ist. Die Kindertaufe ist nicht geboten, also muß sie verworfen werden. Sie ist ein „unsinniger, gotteslästerlicher Greuel“²⁰ und widerspricht im übrigen nicht nur der Schrift, sondern auch der Praxis in der alten Kirche der ersten sechs Jahrhunderte. Deutlicher kann sich die Glaubenstaufe dem ethischen Evangeliums- und Schriftverständnis der Bauern nicht einfügen; auf keinen Fall setzt sie ihm etwas grundsätzlich Neues hinzu. Sie ist vielmehr die konsequente Fortführung der bäuerlichen Bemühungen, das ganze Leben im Lichte des Evangeliums zu überdenken und neu zu ordnen. Darüber hinaus paßt sie gut in den Rahmen der biblisch begründeten antiklerikalen Aktionen. Mit der Weigerung, den Säugling kurz nach der Geburt dem Priester zur Taufe zu bringen, und dem Vollzug der Erwachsenentaufe in einer oft profanen Umgebung sowie einer ganz alltäglichen, unzeremoniellen Handlung wird den bisherigen antiklerikalen Zeichen, wie Zehntverweigerung, Predigtstörung, Bildersturm, nur ein weiteres hinzugefügt. So wird die Taufe zu einem Akt, in dem der Mündigkeit des Laien Rechnung getragen wird und in dem das eben erst erwachte revolutionäre Selbstbewußtsein des „gemeinen Mannes“ einen ihm gemäßen Ausdruck findet. Mit der Taufe wird der einzelne zu einem verantwor-

tungsbewußten, aktiven Glied der Gemeinde. Die Glaubenstaufe muß in der Bevölkerung oft als eine selbstverständliche Konsequenz aus der Losung vom „Priestertum aller Gläubigen“ verstanden worden sein, anders ließe sich kaum erklären, warum sich so viele Bewohner Waldshuts oder Hallaus noch vor der Niederlage der Bauern wiedertaufen ließen, das Täuftertum, wie *Martin Haas* meinte, vorübergehend zu einer Massenbewegung wurde. Außerdem war die Taufe schließlich ein Zeichen, das den kommunalen Zusammenhalt stärkte und den Gemeinden das gute Gewissen gab, sich ohne die traditionelle geistliche und weltliche Obrigkeit selbst schon im Vollbesitz aller *notae ecclesiae* wähnen zu können. In der Eingabe der Grüninger Täufer an den Landtag vom Juni 1527 wird auf den Zusammenhang von Taufe, Banngewalt und Gemeinde hingewiesen: „Nun gehört das (= die Banngewalt) den gläubigen, die da abgestorben sind dem willen des fleischs und nun (= nach der Taufe) wandlent im willen des geists. Das sind die frucht des geists: liebe, frid, früntligkeit, guttigkeit, trüw, senftmüt, demüt, dultigkeit, gerechtigkeit und warheit. Die darinnen wandlent, die sind die gmeind Cristi und der lib Cristi und die kristenlich kilch“²¹. Hinter diesem Gemeindeverständnis könnte sich schon der spätere freikirchliche Separatismus verbergen, aber ebensogut auch noch das kommunale Selbstverständnis der einst um Selbständigkeit ringenden Gemeinden im Zürcher Herrschaftsgebiet. Obwohl diese Gemeinden sich zwar unter ekklesiologischem Aspekt nicht als Freikirchen verstanden, befanden sie sich doch in einem separatistischen Prozeß gegenüber ihrer herkömmlichen Herrschaft. Mit Emanzipation geht immer ein gewisses Maß an Absonderung einher, so daß das Phänomen des Separatismus kein geeignetes Kriterium für die Unterscheidung zwischen einer bäuerlich-aufständischen und einer täuferischen Bewegung darstellt. Die Übergänge von einem kommunal-volkskirchlichen zu einem freikirchlichen Separatismus sind gleitend.

Mit der Zusammenkunft von Schleithelm 1527 wird die Glaubenstaufe allmählich zum Initiationsritus einer Freikirche. Vorher war sie ein Akt antiklerikaler Verweigerung und ein antiklerikaler Gegenritus, ein Mittel, die Kirche zu reinigen bzw. zu erneuern. Sie fügte sich der antiklerikal-reformatorischen Religiosität der aufständischen Bauern ein bzw. lag in der direkten Konsequenz dieser Religiosität. Aber noch nicht überall, wo Bauern in Aufruhr waren, hatte sie sich ausgebildet und durchgesetzt, manche waren noch auf dem Weg zu dieser neuen Praxis. Vielmehr ist die Glaubenstaufe ein Indiz dafür, daß sich die Aufständischen um 1525 noch in einem Lernprozeß befanden und nach einem adäquaten Konzept von Reformation suchten. Da die Glaubenstaufe zunächst jedoch nichts



Heinold Fast (1983)



Der Sänger im Zelt (1964)



Der geschickte Taktierer (1986)

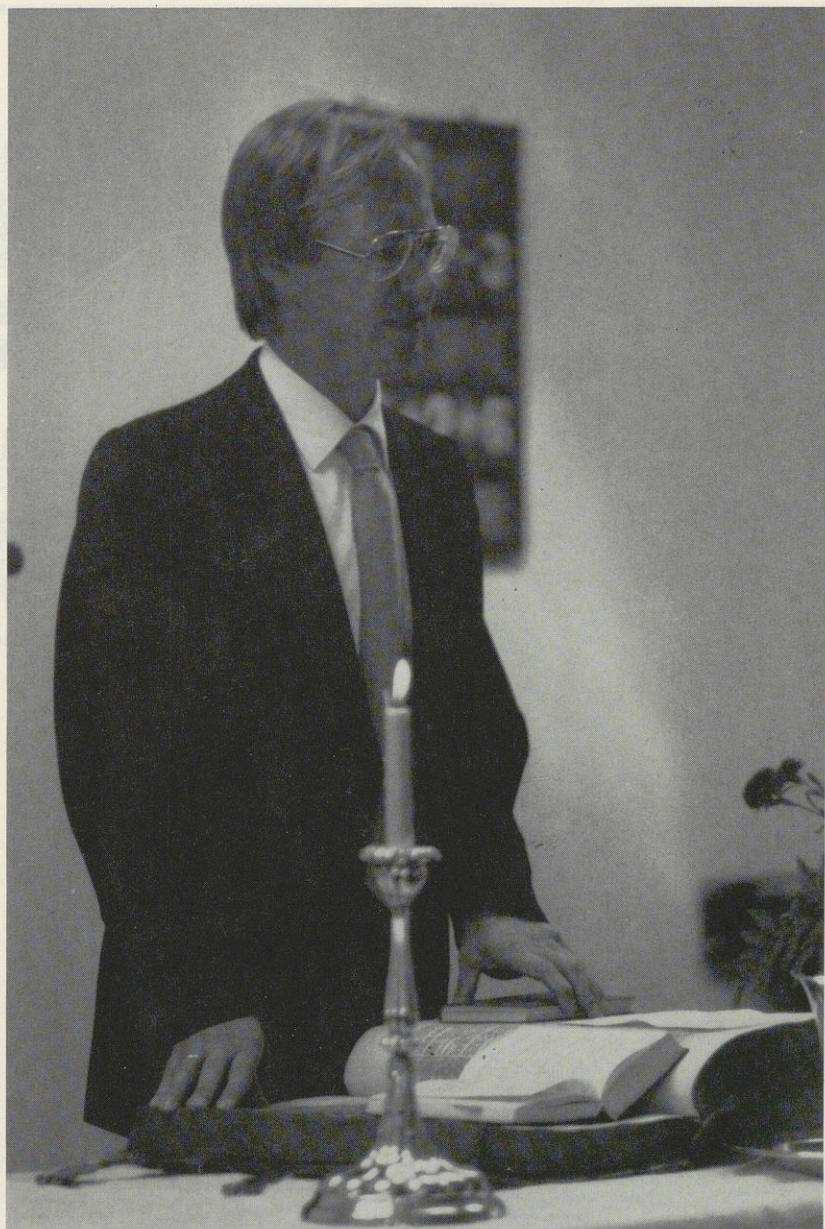
Der Kirchenpolitiker
mit Frau Kayvill und Stefan van Delden
(1983)



Der Kontaktfreudige und Weitgereiste
mit René Eyer und Gerard Kater
Mennonite Peace Team in Curitiba 1972



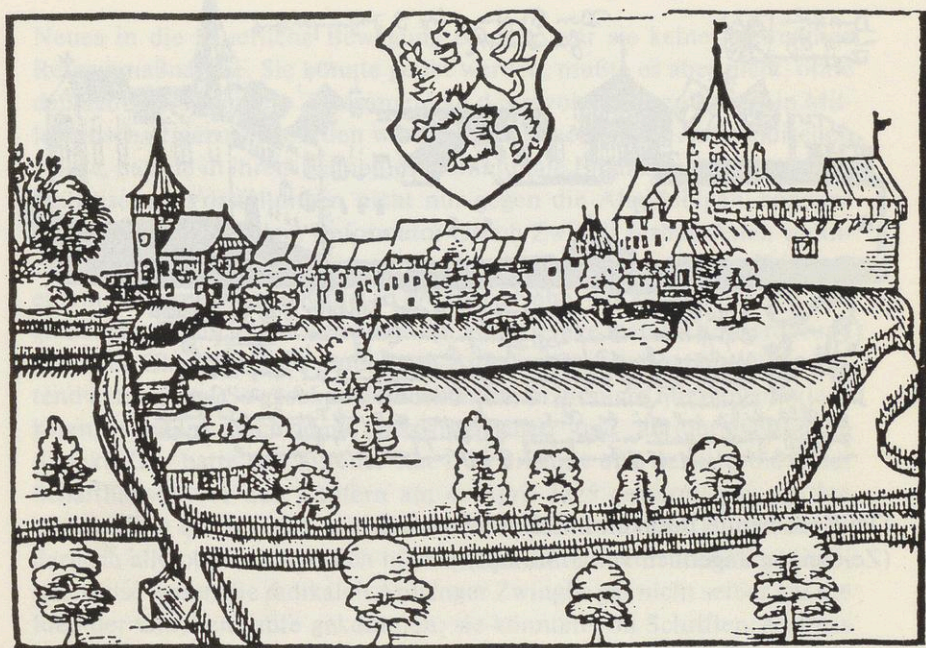
Der Kirchenpolitiker
mit Paul Kraybill und Stefan van Delden
(1983)



Der Prediger (1982)



Der Gesprächsbereite
mit John Thiessen auf der Spree in Berlin
(1987)

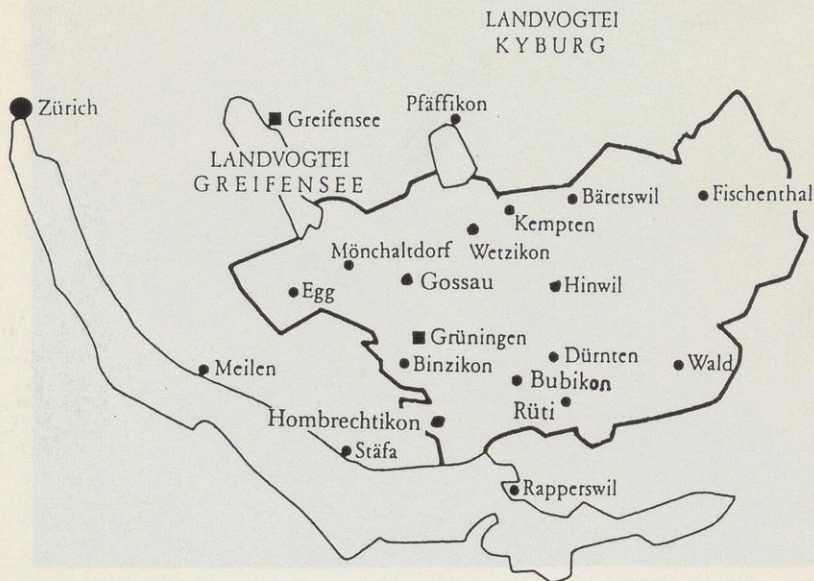


Schloß und Stadt Grüningen
(Chronik von J. Stumpf 1548)



Nuo dñi Da wardt das Bant Joheann zu Bubikon
 Gestiftet von Bischof Ditzingen dem Erben von Tegenburg
 Nachher Bischof Ditzingen nach seinem Tode den 12. Jänner
 1511 zu Bubikon gestiftet. Es hat unser Herr viel alter dñs da
 gestanden. Unten ist Bubikon Alter den 15. Jänner
 zu Bubikon ist viel offen. Es hat unser Herr viel
 den 15. Jänner. Gestiftet von Tegenburg den 15. Jänner
 von Tegenburg auf unser Herr von Tegenburg und unser Herr

Die Kommende Bubikon im 16. Jahrhundert
 (Zeichnung angeblich von J. Stumpf)



Das Grüninger Amt, aus:
 Th. Weibel, Erbrecht, Gerichtswesen und Leibeigenschaft
 in der Landvogtei Grünigen, Zürich 1987, S. 20.

Neues in die bürgerliche Bewegung brachte, war sie keine notwendige Reformmaßnahme. Sie konnte geübt werden, mußte es aber nicht, ohne daß dadurch der innere Zusammenhalt des revolutionären Lagers in Mitleidenschaft gezogen worden wäre. Je deutlicher es den Aufständischen wurde, daß sie in ihrem Kampf um kommunale Emanzipation ihre reformatorischen Vorstellungen nicht nur gegen die Altgläubigen, sondern auch gegen die mit dem Reformator Ulrich Zwingli verbundenen weltlichen Obrigkeiten durchzusetzen hatten, desto mehr rückte die Kritik an einem Sakrament bzw. Ritual in greifbare Nähe, das sowohl bei den Altgläubigen als auch den Reformierten außer Frage stand. Die Forderung nach der Glaubenstaufe mußte den Aufständischen durchaus einleuchtend erscheinen. So gesehen entdeckten sie in ihr nicht nur den antiklerikalen, sondern auch den antizwinglischen und antiobrigkeitlichen Aspekt. Das hatte der Zürcher Rat früh erkannt und deshalb die Stadt Schaffhausen vor den Täufern am 4. April 1525 gewarnt: „wo sy den wydertoff in ein fůrgang bringen und behopten möchten, so wollent sy darnach alle oberkeit lichtlich hinwegthun und underdrucken“²². Möglicherweise waren die radikalen Anhänger Zwinglis gar nicht selber auf die Idee der Glaubenstaufe gekommen; sie könnten von Schriften Andreas Karlstadts dazu angeregt worden sein – und das genau zu der Zeit, als die Spannungen zwischen Zwingli und dem Rat in der Frage des Zehnten und des Pfarrwahlrechts auf dem Lande ihrem Höhepunkt zutrieben²³. Die Kritik an dem Sakrament der Taufe mußte ähnlich wie die Abendmahlskritik im kommunalen Kampfmilieu eine bereitwillige Aufnahme finden, sobald die antiklerikale und antiautoritäre (antiobrigkeitliche) Spitze dieser Kritik wahrgenommen, auch die Eignung der Glaubenstaufe erkannt wurde, das kommunale Selbstbewußtsein zu stärken. Der antiobrigkeitliche Aspekt deutete sich um 1525 erst nur an, mit der Geburt der Freikirche, d. h. der rigorosen Trennung von Kirche und Obrigkeit, gewann er dann zusehends an Bedeutung²⁴. Die Taufe wurde zum Eingangstor in eine Gemeinde, in der das Herrschafts- und sogar das Mitspracherecht jeder weltlichen Obrigkeit aus prinzipiellen Gründen außer Geltung gesetzt war. Allerdings kann sich dieses freikirchliche Verständnis der Taufe noch nicht auf den Wortlaut des Schleithimer Taufartikels (Art. 1) allein stützen²⁵; erst im Lichte der Artikel über die Absonderung (Art. 4) und die Schwertgewalt (Art. 6) und im Zusammenhang mit der politischen Bedrängnis im Jahre 1527 erhält der Wortlaut einen eindeutig freikirchlich-separatistisch orientierten Sinn. Für sich genommen hätte diese Formulierung durchaus noch eine Folge der ursprünglich mit der Glaubenstaufe verbundenen Reformabsicht gewesen sein können.

Wenn gesagt wird, die Glaubenstaufe füge sich in die reformatorische Religiosität und die revolutionäre Praxis der Bauern ein, so ist das Verhältnis von Täufern und Aufständischen damit noch nicht eindeutig bestimmt. Dieses Verhältnis könnte man so verstehen, daß zwei unterschiedliche Bewegungen vorübergehend zu einer Symbiose gefunden und sich bald nach dem Ende des Bauernkrieges wieder voneinander gelöst hätten. Es wäre aber auch vorstellbar, daß der reformatorische Lernprozeß der Bauern erst mit dem Vollzug der Glaubenstaufe zur Vollendung geführt wurde, also eine Identität zwischen Täufern und aufständischen Bauern angenommen werden müßte. Schließlich könnte man meinen, daß die überlieferten Berührungen zwischen Täufern und aufständischen Bauern nur vordergründiger Natur gewesen seien und im Grunde auf Mißverständnissen beruht hätten. Die erste Variante hat, wenn ich recht sehe, *Haas* angedeutet, die dritte hat *Peachey* verfochten, und die zweite liegt in der Konsequenz der Untersuchung, die *Stayer* über Reublin und Brötli vorgelegt hat²⁶. Eine Entscheidung für die eine oder andere Variante läßt sich mit Hilfe bestimmter Quellen allein nicht fällen; sie sind zu ungenau, sporadisch und lückenhaft, als daß sie eine Antwort auf eine derart diffizile Unterscheidungsfrage geben könnten.

Einige Fragen sollen das veranschaulichen. Hat die Gemeinde Männedorf nur an reformierte Prädikanten gedacht oder auch an täuferische, nur an täuferische und nicht auch an reformierte, als sie ihr Bedauern darüber zum Ausdruck brachte, daß der Zürcher Rat Prädikanten aus seinem Herrschaftsgebiet gewiesen habe, die doch meinten, nichts anderes als das „helig gottswort“ gepredigt zu haben? Oder waren nur Reformierte und keine Täufer gemeint, oder nur Täufer und nicht auch Reformierte, wenn die Gemeinde weiter forderte, diejenigen „prädicanten ald puren“ wirken zu lassen, „die von Gott erlucht(et) sygind, das helig Evangelium zu verkünden, und (die) dasselbig mit der göttlichen geschrift bewisen wend“²⁷? In dieser Quelle ist von Täufern expressis verbis nicht die Rede; auf diese Weise hatten aber auch Täufer ihr missionarisches Wirken gerechtfertigt, beispielsweise sagte Rudolf Rüttschman: „Unnd so er ein diener, knecht und gehorsammer gottes syg, werd er ouch thun, was inn der geist gottes underwise, lere und heisse“²⁸. Handelte es sich allein in dem Fall um Täufer, wenn in den Quellen ausdrücklich auf die Taufe Bezug genommen wurde, oder auch dann, wenn allgemein von Personen die Rede war, die in Scheunen, auf dem Felde und in Häusern predigten oder aus der Bibel lasen? Gelegentlich berichten Täufer, daß sie oft nur lasen und nicht taufeten, aber schließlich von Außenstehenden dazu gedrängt wurden, gerade

die Stellen über die Taufe aus der Bibel zu lesen²⁹. Wollten sich diese Täufer also nicht als solche zu erkennen geben, oder fanden sie ihre Zuhörer noch nicht reif für die Glaubenstaufe und mußte deshalb zuerst im Sinne des ethischen Pragmatismus der Bauern von der „liebi des nechsten“ gelesen werden? Wie hat sich das in den Quellen niedergeschlagen und wo ist das festgehalten worden: in Bauernkriegs- oder in Täuferakten, die bisher ja separat ediert wurden? Wie auch immer diese Fragen zu beantworten sind, fügt sich diese Quellenaussage nicht eher in die allgemeine reformatorische Aufbruchstimmung auf dem Lande ein als in den engeren Vorstellungsrahmen eines täuferischen Separatismus? Könnten nicht auch Täufer gemeint gewesen sein, wenn allgemein von Ungehorsam gegen die Obrigkeit die Rede war oder von Unruhestiftern, zumal in den Quellen, die sich eindeutig auf Täufer beziehen, beide Vorwürfe genauso wiederkehren? Weisen nur die Quellen auf Täufer hin, in denen die Bußgeldforderungen eindeutig mit dem Delikt der Wiedertaufe begründet werden, oder teilweise auch jene zahlreichen Stellen, in denen keinerlei Begründung gegeben wird? Hatte Konrad Grebel im Zürcher Unterland und in Schaffhausen nicht in der sich dort durchsetzenden kommunalen Reformation seine Reformation gesehen und sie mit eigenem Wort kräftig unterstützt? War es Johannes Brötli in Hallau und Hans Krüsi in Tablat innerlich wirklich zuwider zu sehen, daß ihre getauften Gemeindeglieder sie mit Waffengewalt vor einer Festnahme schützten? Solche Fragen sind von den Quellen her nicht eindeutig zu beantworten. *Peachey* hatte, orientiert an einem pazifistisch-freikirchlichen Täuferbild, das Verhältnis zwischen Täufern und Aufständischen negativ bestimmt; mir scheint es plausibler zu sein, diese Quellen im Lichte der Tatsache zu lesen, daß das Täufern sich im radikalen reformierten Kongregationalismus entwickelt hatte und nicht von vornherein als festgefügte, eindeutig freikirchlich geprägte, sondern als kommunal-revolutionäre Bewegung auf den Plan getreten war.

Im Zusammenhang mit der prekären Quellenlage müssen noch drei weitere Schwierigkeiten angesprochen werden. *Erstens* wird wohl nur ein kleiner Kreis täuferischer Männer und Frauen quellenmäßig erfaßt worden sein, so daß nicht immer erkannt werden kann, welche Rolle eigentlich die große Masse gespielt hat. Unter Umständen waren die zahllosen Anhänger sehr viel mehr in die bäuerlichen Verhältnisse verflochten und in die revolutionären Aktivitäten der Bevölkerung verwickelt, als die Quellen zu erkennen geben. *Zweitens* wird hauptsächlich von den Führergestalten der Täufer und von besonders auffälligen Anhängern berichtet, wie aber die Predigt von den Mitläufern aufgenommen und verarbeitet

wurde, läßt sich kaum noch feststellen, obwohl gerade das Aufschluß über den wirklichen Zusammenhang von Aufständischen und Täufern gegeben hätte. *Drittens* ist zu erwähnen, daß die Glaubenstaufe unter den Täufern selbst wohl eine weniger exponierte Stellung einnahm, als die auf die Taufe fixierten Äußerungen von obrigkeitlicher Seite vermuten lassen.

Die Taufe war zwar wichtig, war aber in das gesamte Reformprogramm eingebettet. Im hinteren Bregenzer Wald (Vorarlberg) existierte in der zweiten Jahrhunderthälfte eine Gemeinde, die sich als Täufergemeinde verstand, obwohl die Gemeindeglieder noch nicht getauft worden waren. Es war kein „Diener des Worts“ in der Nähe, der sie hätte taufen können, war die Erklärung³⁰. Eventuell könnte auch für die Schweiz ein Kreis von Anhängern und Sympathisanten der Täufer angenommen werden, der aus ähnlichen oder anderen Gründen den Schritt zur Glaubenstaufe noch nicht vollzogen hatte. Hans Ockenfuß beispielsweise bekennt, er habe am Abendmahl im Hause eines Zollikoner Täufers teilgenommen und sei sich der Verpflichtung bewußt gewesen, „daß sy nun furhin ein christenlich lebenn furen und halten wöltind“, obwohl er noch nicht getauft worden sei. Der Bericht schließt: „Er hatt sich noch nit leßen touffen, wils aber noch thun“³¹. Man konnte also auch ohne „das eüsserlich wasserzaichen deß widertouffs“ zu den Täufern gehören, was den Obrigkeiten übrigens nicht verborgen geblieben war³², oder sich im Vorfeld des Täuferturns bewegen. Sebastian Hofmeister in Schaffhausen war ein reformgesinnter Prädikant, der die Kindertaufe verwarf, aber noch nicht zur Praxis der Glaubenstaufe übergegangen war. Später distanzierte er sich vom Täuferturn; nach einer vorübergehenden Tätigkeit in Zürich starb er 1532 als reformierter Pfarrer in Zofingen. Auch andere Prädikanten, wie Ulrich Zingg und Ulrich Bolt, hatten die Kindertaufe kritisiert oder mit den Täufern sympathisiert, waren aber nicht zu ihnen übergelaufen. In einem Verhörprotokoll wird davon berichtet, daß zwei Täufer in Anwesenheit eines „Pfaffen“ (gemeint ist der spätere reformierte Prädikant Heinrich Schram in Maur) aus der Bibel über die Taufe lasen und „wurdint eins, das sy gar nicht zagadint, sondern in fruntschaft von anderen gescheiden“³³. Offensichtlich gab es reformgesinnte Geistliche, die sich von den Argumenten der Täufer überzeugen ließen, ohne sich deshalb auch schon taufen oder als Sympathisanten identifizieren zu lassen. Das Phänomen der Kryptotäufer macht es schwer, die Verbreitung des Täuferturns von den Quellen her genau zu bestimmen. Andere reformierte Prädikanten wiederum fanden den Weg ins Täuferturn: z. B. Michael Wüst um 1525/26 und Hans Marquard allerdings erst 1532³⁴.

Diese Beispiele zeigen, wie sehr noch alles in Fluß war; deshalb spricht auch einiges dafür, mit *John H. Yoder* den „Kristallisationspunkt“ des Täuferturns von 1525 auf die Zeit um 1527 zu verlegen³⁵. Im Hinblick auf die Konfessionalisierung des Täuferturns hat *Yoder* sicherlich recht; um jedoch die Risse und Scheidungen im reformierten Lager, „die soziale Dialektik der reformatorischen Bewegung“ (*Peter Blickle*), wahrzunehmen, wird es weiterhin sinnvoll sein, vom Formationsprozeß des Täuferturns zwischen 1523 und 1527 auszugehen und das Schleitheimer Täuferturn als Ergebnis einer Krise zu deuten, in die das frühe Täuferturn nach dem Bauernkrieg geraten war³⁶.

4.

Am deutlichsten tritt die Verbindung von Täufern und Aufständischen im Schaffhausener Gebiet hervor. Die einschlägigen Quellen lassen sich mühelos im Lichte der kommunal-revolutionären Anfänge des Täuferturns lesen und legen eine Deutung nahe, die auf eine Identifizierung von täuferischen und aufständischen Interessen hinausläuft. Das kann hier nur mit wenigen Strichen am Beispiel Hallaus angedeutet werden. Ein gelegentlicher Seitenblick auf Schaffhausen und Waldshut soll das Bild ergänzen. Es muß einer gründlicheren Monographie vorbehalten bleiben, das gesamte bäuerliche Aufstands- und täuferische Verbreitungsgebiet der Schweiz zu untersuchen, also neben den genannten Orten das Zürcher Herrschaftsgebiet, die Dörfer der Berner Landschaft, die Umgebung St. Gallens und das Grenzgebiet zwischen Graubünden und Tirol. Möglicherweise stellt sich der Sachverhalt in den angedeuteten Gebieten nicht so eindeutig dar³⁷.

Hallau lag im Schaffhausener Klettgau und hatte sich, wie *Paul Herzog* schrieb³⁸, zu einem „Hexenkessel“ revolutionärer Umtriebe im oberrheinischen Aufstandsgebiet entwickelt. Das Dorf war erst 1521 aus der Herrschaft des Konstanzer Bischofs gewaltsam unter die Obhut Schaffhausens gebracht worden, doch mit dieser neuen Abhängigkeit waren die Hallauer ebenso wenig einverstanden wie mit der alten. Sie wollten von jeder Herrschaft frei sein³⁹. Hallau gehörte zu den Dörfern in der Umgebung Schaffhausens, die schon 1521 den Zehnten verweigert und in zahlreichen Rechtshändeln die Wirksamkeit bäuerlichen Widerstands gegen die geistliche, bald auch gegen die weltliche Obrigkeit erprobt hatten. In Hallau wurde im Juni 1524 der Sturm auf das Schloß des Stühlinger Grafen vorbereitet, also die Posaune zum großen Bauernkrieg überhaupt geblasen, und von hier aus knüpften die Aufständischen im Grenzgebiet zwischen

Schaffhausen und dem Schwarzwald ein enges Netz gegenseitiger Hilfe und revolutionärer Agitation. In der Anklage gegen diesen Ort heisst es später: „ouch habent si ain versprechen zusamen getan, wie es ainem ergang, also soll es dem andern ouch ergen, und derzwuschen hauptlut und fendrich gemacht“⁴⁰. Zweifellos waren die reformatorischen Forderungen von Zürich aus in dieses Gebiet eingedrungen, möglicherweise ist aber auch so manches von dem Wirken radikaler Reformatoren hängen geblieben. Thomas Müntzer hatte sich in den letzten Wochen des Jahres 1524 im benachbarten Gießen aufgehalten und „etliche artigel, wye man herschen soll aus dem evangelio angeben, daraus furder andere artigel gemacht“⁴¹. Im Herbst 1524 hatte auch Balthasar Hubmaier vorübergehend in Schaffhausen Zuflucht gefunden und sich für die Reformation und sicherlich auch für die Sache der Bauern eingesetzt, zumal das taktische Verhalten des Rates gegenüber den Aufständischen einen Spielraum für ein direktes Eintreten zu ihren Gunsten bot. *Herzog* hat recht: „Von größter Bedeutung für die Bewegungen im süddeutschen und auch im Schaffhauser Raum war der Durchbruch der Reformation“⁴².

In den ersten Februartagen trafen Reublin und Brötli in Hallau ein. Sie waren aus dem Zürcher Territorium ausgewiesen worden und hatten, wie Brötli nach Zollikon schrieb, „ein grosse ernd da funden“⁴³. Die Einwohner drängten sich zu Brötlis Predigt und ließen sich in Scharen taufen. Der altgläubige Vikar Hans Ziegler wurde von seiner Pfründe vertrieben und Brötli an seine Stelle gesetzt⁴⁴. Auch Reublin wirkte dort und im weiteren Umkreis, zumal er früher schon eine Pfründe in Gießen innegehabt hatte und sich in der Gegend auskannte. Der Schaffhausener Rat, von Zürich vor den Täufern gewarnt, wollte Brötli in Haft nehmen lassen, doch die Bauern stellten sich um ihren Prädikanten und verhinderten die Festnahme mit Waffengewalt. Das war mehr als nur Solidarität mit einem Schwachen, es war Solidarität mit einem Gleichgesinnten. Brötli wird in Hallau nicht in erster Linie deshalb einen solchen Widerhall gefunden haben, weil die radikalen Ideen Müntzers ihm dort vorgearbeitet hätten, wie *Herzog* meinte⁴⁵, sondern weil die Bauern ihn als einen reformierten Prediger ansahen, dessen Tauf Tätigkeit die Radikalität seiner Absichten nur noch unterstrich. Mit Brötli ist die Reformation in Hallau zum Durchbruch gelangt. Es war eine Täuferreformation.

In den umliegenden Dörfern wirkten hier und da reformgesinnte, aber nicht zum Täuferturn neigende Prädikanten, möglicherweise lebten dort aber auch einige Täufer oder Sympathisanten der Täufer⁴⁶. Auf Brötli und Hallau geht eine Zusammenkunft dieser Dörfer in Löhningen zurück, wo gemeinsame Forderungen aufgestellt wurden; sie richteten sich gegen die

Leibeigenschaft und die damit verbundenen Abgaben, gegen den Mißbrauch des Zehnten und gegen die Frondienste⁴⁷. Das waren allgemeinreformatorische bäuerliche Forderungen, die Glaubenstaufe wurde nicht erwähnt. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, daß Hallau sich nicht durchsetzen konnte und zurückstecken mußte, sondern ganz im Gegenteil: in diesem Ort, von dem immer wieder heftige Drohungen und Attacken gegen Schaffhausen ausgingen, wurde mit der Täuferreformation soviel aufrührerische Energie freigesetzt, daß Hallau sich während der entscheidenden Phase des bäuerlichen Kampfes im ganzen Gebiet als Wort- und Rädelsführer der Aufständischen behaupten konnte. Die Glaubenstaufe mußte nicht erwähnt werden, da sie (ebenso wenig ist die Forderung nach freier Pfarrwahl erwähnt worden) keine Forderung an die weltliche Obrigkeit darstellte und zu diesem Zeitpunkt zur Artikulation des revolutionären Bewußtseins ganz und gar entbehrlich war. An revolutionärem Einsatz ließen sich die Hallauer den Rang nicht ablaufen, so mußten sie sich nach der Bauernniederlage im Klettgau denn auch ganz besonders wegen ihres „ungehorsam, gwaltig fräffel und verachtlich hendell, wider iri herren und obern“ verantworten; Hallau wurde auch zur Rechenschaft gezogen, weil die Bauern mit ihrem Prädikanten „allerlai, so mine herren fur uncristelich und ketzersch achten, zu Hallow ufgericht und das cristelich niderlegt“⁴⁸. Damit war sicherlich, neben anderem, vor allem die Glaubenstaufe gemeint. Wie unter den Aufständischen allgemein, schwankten auch die Hallauer zwischen bewaffnetem Angriff, Drohung und Verhandlungsbereitschaft. Das darf jedoch nicht zum Anlaß genommen werden, zwischen Täufern (da Brötli sich mit seiner Unterschrift unter den Brief des Grebelkreises an Müntzer als friedfertiger Täufer erwiesen hatte) und Aufständischen zu trennen, denn *erstens* ist die Militanz einiger Täufer in den Quellen direkt bezeugt, *zweitens* gab es auch zahlreiche Stimmen im bäuerlichen Lager, die vor Gewaltanwendung warnten, und *drittens* sind Schwankungen zwischen Gewalttätigkeit und Friedfertigkeit auch charakteristisch für das frühe Täufern an anderen Orten⁴⁹. Eng verbunden waren die Vorgänge in und um Hallau übrigens mit dem Aufstand der Rebleute in Schaffhausen; gemeinsam mit den Bauern der Landschaft wurde der Sturz des Rates und die Errichtung einer neuen Herrschaft geplant, möglicherweise wurden auch Hoffnungen auf eine Kommunalisierung des Eigentums geweckt⁵⁰. Der Prädikant Sebastian Hofmeister, der die Reformation gegen einen starken Kleinen Rat voranzutreiben versuchte und die Rebleute unterstützte, ließ sich von der Schriftwidrigkeit der Kindertaufe überzeugen, nachdem Hubmaier, Grebel, Felix Mantz, Reublin und Brötli mit ihm gesprochen hatten;

Mantz hatte ihm auch die antiobrigkeitliche Spitze der Glaubensstaufer erklärt⁵¹. Jedes Argument, das die Übermacht der Obrigkeit zu brechen half, war willkommen; und je unnachgiebiger der Rat sich zeigte, um so radikaler mußten die Mittel der Opposition werden. Hier zeigt sich wieder, wie nahtlos sich die Glaubensstaufer in den revolutionären Kampf um die Reformation einfügten. Sie legte sich den Reformern in Situationen äußerster Bedrängnis offensichtlich mit besonderer Selbstverständlichkeit nahe. Später wird Hofmeister wohl zurecht vorgeworfen, die Rebleute gegen die Obrigkeit aufgebracht zu haben⁵². Zunächst wurde der Bürgereid verweigert und dann die bewaffnete Konfrontation gesucht.

Das ist der revolutionäre Zusammenhang, in den Hallau eingebunden war. Solange keine Quellen auftauchen, die von einer Spannung zwischen dem Hallauer Prädikanten und seinen aufständischen Gemeindegliedern oder den reformgesinnten Prädikanten in der Umgebung berichten, muß man sagen: Brötlis Wirken in Hallau war alles andere als ein Beweis dafür, „wie grundverschieden (...) die beiden Bewegungen, Bauernaufstand und Täuferturn, waren“⁵³. Es handelte sich hier um *eine* Bewegung bzw. um den reinen und konsequenten Ausdruck einer „Gemeindereformation“.

Kaum hatte sich die Täuferreformation in Hallau durchgesetzt, begann eine ähnliche Entwicklung in Waldshut. Hier hatte 1521 Balthasar Hubmaier gewirkt und eine Reformation nach dem Vorbild Zürichs durchgeführt. Waldshut war jedoch nicht frei, sondern unterstand der Herrschaft Habsburgs und mußte mit militärischen Sanktionen rechnen. Aus dieser prekären Lage erklärt sich, daß die Stadt die bäuerlichen Forderungen der Umgebung unterstützte und sich um so entschiedener auf die Seite der Bauern stellte, je bedrohlicher die Lage wurde. So nahm die Reformation in Waldshut eine Gestalt an, die der radikalen kongregationalistischen in der Schweiz ähnelte und den Rücken der Aufständischen stärkte. Es war eine Reformation, die dem politischen Willen der Stadt entsprach, die Herrschaft Habsburgs abzuschütteln. Ob Hubmaier der Verfasser bäuerlicher Artikel war oder nicht, ist wieder eine offene Frage⁵⁴, auf jeden Fall hatte er nicht nur aus politischen, sondern auch aus theologischen Gründen die Forderungen unterstützt⁵⁵. Zürich hat das zunächst nicht gestört; diese Stadt war an dem Vorposten der Reformation in Oberdeutschland interessiert und gewährte Waldshut sogar Schutz vor einem militärischen Übergriff der vorderösterreichischen Truppen. Erst als die Spannungen in der Eidgenossenschaft und zwischen der Eidgenossenschaft und Vorderösterreich zunahmen und entschärft werden mußten, zog sich Zürich zurück und überließ Waldshut seinem eigenen Schicksal. In dieser Situa-

tion verstärkten sich die schon vorher lose geknüpften Beziehungen der Waldshuter zu den Täufern.

Hubmaier hatte in Schaffhausen mit Hofmeister und einigen Täufern über die Tauffrage gesprochen und Reublin bereits im Januar 1525 einige Waldshuter von der Glaubenstaufe überzeugt. Sie wurden in einem Dorf vor den Toren der Stadt getauft. Am Vorabend des Ostergottesdienstes ließ Hubmaier sich mit zahlreichen Bürgern von dem wieder herbeigeeilten Reublin taufen und gestaltete dann seinerseits den Ostergottesdienst zu einem großen Tauffest der Gemeinde aus. Der Taufstein wurde entfernt und ein Waschzuber in die Kirche geschleppt – ganz in der Manier antiklerikaler Zeichensprache. Hubmaier taufte ungefähr dreihundert Bürger, darunter die meisten Mitglieder des Rates, und wandelte in den folgenden Wochen die Reformation in eine Täuferreformation um. *Bergsten* hat darauf hingewiesen, daß dieser Akt sich in bewußter Parallelität zu Zürich vollzog. Dort wurde um Ostern 1525 die Messe endgültig abgeschafft und das Abendmahl offiziell in neuer Gestalt eingeführt. Damit war die Reformation in Zürich vollendet. Waldshut hatte schon vorher von dem Zürcher Vorhaben erfahren und antwortete nun seinerseits mit der Vollendung seiner Reformation. Das war die Täuferreformation⁵⁶. *Tom Scott* hat das Verhältnis von Waldshut zu den aufständischen Bauern gründlich untersucht und eine Differenzierung vorgeschlagen. Er unterscheidet jene Bündnisse, die Waldshut im Sinne einer Aktionsgemeinschaft einging, von solchen, die eine Interessengemeinschaft zum Ausdruck brachten, wie die Gemeinschaft mit den Hauensteiner und Klettgauer Bauern in Sommer 1525. Diese Gemeinschaft war nicht nur aus einer politisch-militärisch bedrängten Situation geboren, sondern aus einem „tiefverwurzelten Sinn für gemeinsame Interessen zwischen Stadt und Land“⁵⁷, mehr noch, aus einer gemeinsamen aufständischen Gesinnung. Vielleicht ist die Unterscheidung *Scotts* zu subtil, aber bedenkenenswert ist doch, daß diese Interessengemeinschaft erst entstand, nachdem sich der Durchbruch zur Täuferreformation in Waldshut vollzogen hatte. Dieser Aspekt spielt in der Argumentation *Scotts* keine Rolle, er ist ausschließlich an der Stadt-Land-Beziehung und nicht an der religiösen Problematik in dieser Region interessiert; dieser Aspekt zeigt aber deutlich, daß in Waldshut die Täuferreformation im Grunde als der konsequente revolutionäre Ausdruck einer um ihre politische und religiöse Autonomie kämpfenden Bürgerschaft eingeführt wurde und die Stadt erst jetzt in der Lage war, mehr als nur taktisch motivierte Bündnisse mit den aufständischen Bauern einzugehen. Wenig spricht für die These *Bergstens*, es handele sich bei Bauernkrieg und Täufertum „um zwei zeitlich zusammenfal-

lende, ursächlich aber ganz verschiedene Erscheinungen⁴⁵⁸. Waldshut bestätigt vielmehr das Bild, wie es sich in Hallau dargestellt hatte: die Glaubenstaufe war der konsequente, aber, wie jetzt das Bündnis mit den (nichttäuferischen) Hauensteinern und Klettgauern zeigt, nicht überall notwendige Ausdruck der reformatorisch-revolutionären Bauernbewegung.

5.

Nach der Niederlage der Bauern wurde zur Rechenschaft gezogen, wer den Zehnten verweigert, sich gewaltsam erhoben, Erwachsene getauft oder die Glaubenstaufe empfangen hatte. Die Mandate gegen die Wiedertaufe waren besonders scharf und trieben die Täufer in eine schwere Krise. Sie mußten einsehen, daß sich eine kommunale Täuferreformation nicht mehr durchsetzen ließ. Während die durchschnittliche reformierte Bauernreligiosität nicht ausreichte, weiterhin die Verantwortung für die Reformation auf dem Lande zu tragen, enthielt die täuferische Glaubenshaltung offensichtlich noch Reserven genug, um einen Weg aus der Krise zu suchen. Möglicherweise hatte die Glaubenstaufe die Menschen existentiell so tief erfaßt, daß Resignation als Antwort auf die Niederlage auswich. Sicherlich haben viele Täufer widerrufen, davon wird in den Quellen oft berichtet, viele haben sich aber auch bemüht, den täuferischen Reformwillen in die neue Situation hinüberzuretten. Ein Dokument dieses Bemühens ist die „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes“, die 1527 in Schleithelm zustande kam. Sie enthält sieben Artikel, in denen der neue Reformkurs festgelegt wurde. Ins Auge fällt ein rigoroser Separatismus und ein intensives Bedürfnis nach Gemeinschaft.

Begründet wird beides mit einem fast schon ontologisch qualifizierten Riß, der durch die Welt geht: „Nun gibt es nie etwas anderes in der Welt und in der ganzen Schöpfung als Gutes und Böses, gläubig und ungläubig, Finsternis und Licht, Welt und solche, die die Welt verlassen haben, Tempel Gottes und Götzen, Christus und Belial, und keins kann mit dem andern Gemeinschaft haben“⁴⁵⁹. In der Niederlage haben die Täufer erkannt, daß sie nicht eigentlich in einen kirchenpolitischen oder revolutionären Kampf verwickelt waren, sondern in den kosmischen Kampf zwischen Gott und Teufel.

Die Fronten haben sich geklärt. Diejenigen, die den Täufern die Niederlage zugefügt haben, so mußte man es jetzt sehen, standen auf der Seite des Teufels, die Geschlagenen auf der Seite Gottes. Sie wollten fortan alles meiden, „was nicht mit unserem Gott und Christus vereinigt ist“⁴⁶⁰ (das war die täuferische Definition von „Welt“), und eine Gemeinschaft aufrichten, in die nur Bußfertige durch die Taufe eintreten können.

Mit diesem Dualismus haben die Täufer nicht nur ihrer kirchenpolitischen Niederlage eine theologische Deutung gegeben, sondern auch eine Basis gefunden, die ihr Verhalten und Handeln bestimmen sollte. So wird in der „Brüderlichen Vereinigung“ im Grunde keine neue Ekklesiologie formuliert, sondern nur eine Anleitung zu christlichem Verhalten und Handeln gegeben. An der ethischen Orientierung des ursprünglichen Glaubensverständnisses hat sich nichts geändert⁶¹, verändert hat sich aber das Handlungsfeld. Alles konzentriert sich jetzt auf den kirchlichen Bereich, der obrigkeitliche und gesellschaftliche wird sich selber überlassen. Er steht „außerhalb der Vollkommenheit Christi“. Die Aufmerksamkeit der Täufer gilt jetzt ganz der Autonomie der christlichen Gemeinde und konzentriert sich nur noch darauf, was „innerhalb der Vollkommenheit Christi“⁶² gilt. Sie ziehen sich zwar aus den Händeln dieser Welt zurück, wirken aber dennoch aggressiv auf ihre Welt ein, weil sie die Beziehung von Kirche und Obrigkeit neu ordnen und das corpus Christianum aufsprengen. Die Weltflucht der Täufer wird zu einer revolutionären Gefährdung der Welt. Die Täufer brechen eine alte Geschichte ab, um eine neue zu begründen.

Im Grunde sind die Schleithemer Artikel keine rigorose Abkehr von dem revolutionären Aufbruch, sondern nur eine Umdeutung. Separatismus und Gemeinschaft spielten schon im bäuerlich-täuferischen Kampf eine politische und religiöse Rolle, jetzt erhalten sie einen ausschließlich religiös begründeten Inhalt. Sollte ursprünglich die politische und religiöse Autonomie der Kommunen hergestellt werden, so gilt es jetzt, nur noch für die Autonomie der religiösen Gemeinschaft zu kämpfen. Die Bauern wollten ihren Pfarrer selber wählen und aus den Einkünften des Zehnten unterhalten; die Täufer wählen ihren „Hirten“ aus ihrer eigenen Mitte und sorgen für seinen Unterhalt, „wenn er Mangel haben sollte“⁶³. Die Schafe haben im übrigen mehr zu sagen als der Hirte. Die Aufständischen verweigerten den Obrigkeiten, mit denen sie im Streit lagen, den Eid und verbanden sich selber zu Schwurgemeinschaften; die Täufer verwarfen den Eid insgesamt und riskierten es, weiterhin mit der Loyalitätsforderung der Obrigkeit zu kollidieren. Nicht im Schwur, wohl im Gelübde anlässlich der Taufe verpflichteten sie sich Gott, der allein Herr ihrer Gemeinschaft ist. Die Bauern, die ihre kämpferische Solidarität in Anrede- und Verhaltensformen biblischer Brüderlichkeit demonstrierten, schlossen sich zu christlichen Vereinigungen oder Bruderschaften zusammen, die politische und militärische Aufgaben wahrzunehmen hatten; die Täufer, die einander Brüder und Schwestern nannten, erreichten in Schleithem eine „Brüderliche Vereinigung“ und begriffen sich als reli-

giöse Bruderschaft. Die Bauern wandten den „weltlichen Bann“ an und trennten sich von jedem, der nicht zu ihnen stand⁶⁴; die Täufer schränkten den Bann auf den kirchlichen Bereich ein und sonderten jeden aus, der nicht bereit war, in die Nachfolge Christi zu treten. Im Aufbruch war der Bann ein Instrument, das eingesetzt wurde, um die Welt von Ungläubigen zu säubern, jetzt dient er dazu, die christliche Gemeinde reinzuhalten. Die Aufständischen haben untereinander Solidarität geübt und einander mit Waffengewalt verteidigt; die Täufer spielen auf diese Praxis an, ziehen daraus aber unter dem Imperativ des erwähnten Dualismus eine andere Konsequenz: „So werden dann auch zweifellos die unchristlichen, ja teuflischen Waffen der Gewalt von uns fallen, als da sind Schwert, Harnisch und dergleichen und jede Anwendung davon, sei es für Freunde oder gegen die Feinde – kraft des Wortes Christi: Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen“⁶⁵. Erst mit den Schleithemer Artikeln wird die Schwankung zwischen Militanz und Friedfertigkeit im bäuerlich-täuferischen Lager zugunsten eines christlichen Pazifismus überwunden. Die Kriegsdienstverweigerung, die in seiner Konsequenz liegt, geht auf einen revolutionären Ursprung zurück.

Mit Absonderung, Friedfertigkeit und Leidensbereitschaft werden Einstellungen aufgenommen und verstärkt, die schon vorher im Zürcher Grebelkreis und im Unterland aufgetaucht waren, in der Situation des Bauernkriegs aber noch keine wesentliche Bedeutung erlangt hatten. Überhaupt tritt jetzt der weite Bereich religiöser Verkündigung und Praxis, der sich nicht mit dem Feld revolutionärer Agitation deckt, stärker in den Vordergrund. Und doch gilt: Die friedfertig-leidensbereite, von der Obrigkeit getrennte Kirche war eine Metamorphose der aufständischen Religiosität, wie sie Bauern und Täufern im Kampf um die Autonomie der Kommunen gemeinsam war.

Das Täuferum ist „in , mit und unter“ der bäuerlichen Revolutionsbewegung entstanden, in der versucht wurde, die Reformation auf dem Lande, gelegentlich auch in der Stadt, als eine kommunale Reformation durchzusetzen. Erst nach dem Bauernkrieg hat sich das Täuferum von dieser „Gemeindereformation“ abgelöst und zu einer neuen, nicht minder radikalen Gestalt der Reformation ausgebildet.

¹ B. Unruh, Die Revolution 1525 und das Täuferum, in: Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten 1525–1925, 1925, S. 47.

² E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912; W. Köhler, Die Zürcher Täufer, in: Gedenkschrift (wie Anm. 1), S. 48–64; H. S. Bender, The Ana-

baptist Vision, in *Church History* XIII, 1944, S. 3–24, dt. Das täuferische Leitbild, in G. F. Hershberger (Hg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung*, 1963, S. 31–54; *Ders.*, Conrad Grebel (ca. 1498–1526). The Founder of the Swiss Brethren, Goshen, Ind., 1950; F. Blanke, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*, 1955; P. Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Eine religionssoziologische Untersuchung*, 1954; H. J. Hillerbrand, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferiums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters*, 1960; T. Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferium, 1961; H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, 1962; J. H. Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz. I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, 1523–1538*, 1962; C. Baumann, *Gewaltlosigkeit im Täuferium*, 1968.

³ C. P. Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Bavaria, South and Central Germany, Ithaca and London 1972, S. 154; vgl. auch: „Thus the evidence – geographic, numerical, ideological, and psycho-logical – does not show a link between the peasant uprising and the Anabaptist movement“ (S. 157).

⁴ E. Egli, *Die Zürcher Wiedertäufer zur Reformationszeit*, 1878; H. Nabholz, *Die Bauernbewegung in der Ostschweiz*, 1898.

⁵ G. Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, ¹⁰1975, S. 105 ff. und 136 f.

⁶ G. Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg*, 1958, S. 23 ff.; von kirchenhistorischer Seite ist zu ähnlichen Beobachtungen gelangt: G. Seebaß, *Bauernkrieg und Täuferium in Franken*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85 (1974), S. 140–156.

⁷ A. Laube u. a., *Die Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus von den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts bis 1789* (*Deutsche Geschichte* 3), 1983, S. 205.

⁸ P. Blickle, *Die Revolution von 1525*; ¹1975, S. 210, ²1981, S. 278; vgl. auch *ders.*, *Die Reformation im Reich*, 1982, S. 112–122.

⁹ *Ders.*, *Die soziale Dialektik der reformatorischen Bewegung*, in: P. Blickle, A. Lindt und A. Schindler (Hgg.), *Zwingli und Europa*, 1985, S. 88.

¹⁰ *Ders.*, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, 1985, S. 118.

¹¹ J. M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen*, ²1977, S. 19–49.

¹² M. Haas, *Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium* (wie Anm. 11), S. 64.

¹³ J. M. Stayer, *Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1977, S. 7.

¹⁴ F. Conrad, *Die „bäuerliche“ Reformation. Die Reformationstheologie auf dem Lande am Beispiel des Unterelsaß*, in: P. Blickle u. a. (Hg.), *Zwingli und Europa* (wie Anm. 10), S. 141; ausführlicher: *Dies.*, *Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft. Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsaß*, 1984, bes. S. 92 ff.; O. Vasella, *Bauernum und Reformation in der Eidgenossenschaft*, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 76 (1957), S. 62.

¹⁵ H. Fast, *Der linke Flügel* (wie Anm. 2), S. 20, kritisch edierter Text: L. v. Muralt – W.

Schmid (Hgg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Band 1: Zürich, 1952, S. 17 f.

¹⁶ G. Westin und T. Bergsten (Hgg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, 1962, S. 121; vgl. auch S. 189 f.: "vnnnd mit dem Wassertauff verpflichten sy sich, fürhin ir leben zu besseren vnd Christo nachzü uolgen".

¹⁷ Ebd., S. 210; zum Taufverständnis Hubmaiers s. Ch. Windhorst, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, 1976.

¹⁸ L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 41.

¹⁹ H. Fast, Der linke Flügel (wie Anm. 2), S. 19.

²⁰ Ebd., S. 21.

²¹ L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 236 f.

²² H. Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 2. Band: Ostschweiz, 1973, S. 15.

²³ C. A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism, Toronto, Buffalo, London 1984, S. 117 ff.

²⁴ Vgl. J. M. Stayer, Die Schweizer Brüder (wie Anm. 13), S. 14: „ein charakteristischer und verzweifelter Mut des Widerstandes gegen die etablierte Kirche und Obrigkeit“. Zur Taufe im Täufertum vgl. H.-J. Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 1980, S. 77–97.

²⁵ H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 28 f.

²⁶ J. M. Stayer, Reublin and Brötli: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: M. Lienhard (Hg.), The Origins and Characteristics of Anabaptism, Den Haag 1977, S. 83–102: „The fact of the matter is that Anabaptism, Reformation, peasants' movement and strivings for civic independence were inextricably intertwined in this region“ (ebd., S. 91).

²⁷ E. Egli (Hg.), Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, 1879 [Neudruck 1975], S. 350.

²⁸ L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 39.

²⁹ Ebd., S. 82 f.

³⁰ H. Gismann-Fiel, Das Täufertum in Vorarlberg, 1982, S. 112 f.

³¹ L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 42.

³² H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 3.

³³ Zu Zingg: L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 183 ff. Zingg empfand Grebels Ablehnung der Säuglingstaufe als „die gottlich wahrheit“ und klagte: Mir ist nütz leider, den daß ich die kinder jetzt muß toffen; den ich weiß, das's nit sölti sin. Sol ichß dann abstellen, so psorgen ich, ich könne von der pfründ“ (S. 184). – Zu Bolt: P. Peachey, Soziale Herkunft (wie Anm. 2), S. 24 Anm. 4. – Zu Schram: L. v. Muralt – W.-Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 83.

³⁴ P. Peachey, Soziale Herkunft (wie Anm. 2) S. 23 ff.

³⁵ J. H. Yoder, Der Kristallisationspunkt des Täufertums, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1972, S. 35–47.

³⁶ K. Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täufertums im Jahre 1527, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1973, S. 14–41.

³⁷ Zur Zürcher Landschaft s. neuerdings: Chr. Dietrich, Die Stadt Zürich und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525, 1985, S. 216–224, 241–243. Diese Seiten können als eine Bestätigung der hier vorgelegten Deutung gelesen werden.

- ³⁸ P. Herzog, Die Bauernunruhen im Schaffhauser Gebiet 1524/25, 1965, S. 53.
- ³⁹ K. Schib, Geschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen, 1972, S. 267.
- ⁴⁰ G. Franz (Hg.), Der Deutsche Bauernkrieg. Aktenband, ¹1968, S. 253.
- ⁴¹ G. Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, 1968, S. 544.
- ⁴² P. Herzog, Die Bauernunruhen (wie Anm. 37), S. 37.
- ⁴³ L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 43.
- ⁴⁴ Vgl. H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 22 Anm. 3; Brötli wird sich aus der Vertreibung Zieglers kein Gewissen gemacht haben, vgl. L. v. Muralt – W. Schmid (Hg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 46: „Hütten üch vor den falschen propheten, die umb sold predigent, flühen sy, ermannt ir einandern und bliben in der ler, die ir empfangen hand“. Das Pfründenwesen wurde bereits im von Brötli mitunterzeichneten Grebelbrief an Müntzer abgelehnt: „sind üwer pfründ gestift uff zins.und zehenden, beide warem wücher, wie by unß, und so nit ein gantze gemein üch ertzücht, wellind ir üch der pfründen entzüchen. Ir wüssend wol, wie ein hirt ernert werden sol“.
- ⁴⁵ P. Herzog, Die Bauernunruhen (wie Anm. 37), S. 39 f.
- ⁴⁶ Wilhelm Reublin hatte einige Schaffhauser Bürger getauft, s. H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 48 f.; vgl. auch das Urteil gegen Hans Rüeger, ebd., S. 43.
- ⁴⁷ G. Franz (Hg.), Aktenband (wie Anm. 39), S. 246 f.
- ⁴⁸ H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 23 f.
- ⁴⁹ J. M. Stayer, Anabaptists and the Sword, Lawrence, Ks., ²1976, S. 95 ff.
- ⁵⁰ P. Herzog, die Bauernunruhen (wie Anm. 37), S. 115 ff.; vgl. die Aussage Hans Rüegers: „Witer het er verjechen, als er dann ain hüßli koufft, das er zu bezalen nit vermöcht, habe er gedacht, wenn das evangelium für sich gangen, so müßt er dann das hüßli nit mer bezalen, und sich deßhalb gefröwt, das er nüntz geben müßt und dass alle ding gemain wurd“ (H. Fast, Quellen (wie Anm. 22), S. 44). Diese Quelle ist mit Vorsicht zu behandeln; sie ist kein Beleg für einen eindeutigen Weg der Täufer in die Gütergemeinschaft, sondern im Grunde nur für den Versuch, sich mit Hilfe des gütergemeinschaftlichen Arguments ein Stück Privateigentum selber zu verschaffen. Und doch ist es kein Zufall, daß im bäuerlichen Angriff auf die bestehende Herrschaft auch eine vage Hoffnung auf eine Veränderung der bestehenden Eigentumsverhältnisse geweckt wurde, wie sie dem kommunalen Ansatz der Herrschaftskritik entsprach. Zur Gütergemeinschaftsidee im Täufertum vgl. neuerdings J. M. Stayer, Neue Modelle eines gemeinsamen Lebens. Gütergemeinschaft im Täufertum. In: H.-J. Goertz (Hg.), Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute. 1984, S. 21–49.
- ⁵¹ L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 123.
- ⁵² K. Schib (Hg.), Hans Stockars Jerusalemfahrt 1519 und Chronik 1520–1529, 1949, S. 120.
- ⁵³ P. Peachey, Soziale Herkunft (wie Anm. 2), S. 67.
- ⁵⁴ J. M. Stayer, Radikaler Frühzwinglianismus. Balthasar Hubmaier, Fabers „Ursach“ und die Programme der Bauern, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1985, S. 43–59.
- ⁵⁵ T. Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 2), S. 281 ff.
- ⁵⁶ Ebd., S. 302 ff.
- ⁵⁷ T. Scott, Reformation and Peasants' War in Waldshut and Environs: A Structural Analysis, Part II, in: Archiv für Reformationsgeschichte 69, 1978, S. 166.
- ⁵⁸ T. Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 2) S. 301.
- ⁵⁹ H. Fast (Hg.), Der linke Flügel (wie Anm. 2), S. 64; kritisch edierter Text der „Brüder-

- lichen Vereinigung“ in: H. Fast (Hg.), *Quellen* (wie Anm. 22), S. 26–36.
- ⁶⁰ Ebd., S. 64; vgl. auch C. A. Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler*, Scottsdale, Pa., 1984, S. 117.
- ⁶¹ „daß ihr den erkannten Willen Gottes beharrlich und ohne Aufschub vollbringt“, H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel* (wie Anm. 2), S. 70.
- ⁶² Ebd., S. 66.
- ⁶³ Ebd., S. 65.
- ⁶⁴ G. Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs*, 1963, S. 235.
- ⁶⁵ H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel* (wie Anm. 2), S. 6.

Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung

Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des zürcherischen Grüninger Amtes

Vom 6. bis 8. November 1525 führte die Zürcher Obrigkeit in der Auseinandersetzung mit den Verfechtern einer radikalen Reformation noch einmal eine *Disputation* durch. Die Debatte verlief stürmisch und kreiste hauptsächlich um die umstrittene Frage der Taufe. *Heinrich Bullinger* überlieferte ein Wortgefecht zwischen *Huldrych Zwingli* und einem Täufer aus dem Zürcher Oberland, dem damaligen Grüninger Amt. Dieser Bauer verdankte wohl wie viele seiner Standesgenossen dem führenden Reformator prägende geistlich-geistige Impulse. Sie waren ihm durch Predigten seines Pfarrers, Flugschriften und erste kirchlich-gesellschaftliche Veränderungen im Zürcher Territorium vermittelt worden. Auch er war wahrscheinlich davon ausgegangen, Zwingli ganz auf seiner Seite zu haben. Nun trennte sie seit einiger Zeit ein tiefer Graben. Der Bauer verlangte vom Theologen eine Stellungnahme zur Taufe. Er lief im Verhandlungssaal auf jenen zu „und schrey: Zwingli, ich beschweeren dich by dem waren lebendigen Gott, dass du mir ein warheit sagist. Daruf antwort im Zwingli gschwind und sagt: Das wil ich thun un sagen dir, dass du bist als ein boser ufrurischer pur, als in min Herre habend.“¹ Zwingli war klar, daß er sich an dieser Taufdisputation nicht einfach mit religiösen Sektierern auseinanderzusetzen hatte. Er sah in seinen Kontrahenten offensichtlich immer noch die Vertreter der aufständischen Bauernbewegung.

Der vom Rat der Stadt Zürich im Grüninger Amt eingesetzte *Landvogt Jörg Berger* wußte ebenfalls um solche Zusammenhänge. Er schrieb am 4. Dezember 1525, nachdem er „warlich wol für sechs vogtt disen sumer unrüw ghan“ habe, einen seiner zahlreichen Briefe in die Stadt.² Zweimal schlug er darin im selben Satz einen Bogen vom „uflof zu Rüty“, dem regionalen Kulminationspunkt des Bauernaufstandes im April 1525, bis hin zu den „töfern“. Am Ende dieses bewegten Jahres bezeichnete Berger die Aufständischen in einem Zug als die „grossen ufrürer, unglückmacher, winkel brediger und touffer.“³ Auch noch drei Jahre später sah der Landvogt die Bauern- und die Täuferbewegung rückblickend in einer Zusammenschau.⁴ Für ihn war ein klares Auseinanderhalten von aufständischen Bäuerinnen und Bauern des Frühjahres 1525 und beharrlichen

Täuferinnen und Täufern der folgenden Zeit nicht möglich. Er hatte, zum Beispiel bei Verhören, immer dieselben ungehorsamen Untertanen vor sich.⁵

Der bekannte Chronist *Johannes Stumpf* machte eine ähnliche Erfahrung. Er war 1525 selber Pfarrer im Grüninger Amt. Die Entwicklung in den Monaten nach dem eigentlichen Aufstand analysierte er aus nächster Nähe, indem er deutlich eine Linie auf die täuferische Bewegung hin auszog: „Die puren im ampt Grüeningen denen kurz hievor diss summers nit aller dingen des zehendens und ufflouffs halb gelungen was, vermischleten sich ouch ganz in disse sect, nit mit wenig hoffnung irn nutz mit der zyt darin zu finden.“⁶ Stumpf erlebte aus eigener Anschauung, ähnlich wie Zwingli und der Landvogt, die *personelle Kontinuität*, die *inhaltlich konsequente Entwicklung* und den *anhaltenden Massencharakter* der radikalen ländlichen Bewegung der frühen Reformationszeit. Bäuerinnen und Bauern versuchten, ihre alten Postulate im neuen täuferischen Kleid aufrecht zu erhalten oder sie zumindest in kleinerer Gemeinschaft unter sich zu verwirklichen.

Die Reformationshistoriker begannen am Ende des 19. Jahrhunderts, die innere Verbindung zwischen Bauernbewegung und Täufern wieder zu entdecken. Das gilt gerade auch für den hier exemplarisch untersuchten Raum.⁷ Doch danach war das Augenmerk bis vor kurzem erneut fast ausschließlich auf die neue Theologie, die Person des großen Reformators und die sich transformierende Stadt gerichtet. Noch in neueren kirchengeschichtlichen Darstellungen, zum Beispiel zu Zwingli, sind jene frühen Studien zu den reformatorischen Ereignissen auf dem Land kaum wirklich aufgenommen. *Ulrich Gähler* widerspricht ihnen sogar grundsätzlich, ohne allerdings Argumente beizubringen: „Die ältere Literatur spricht pauschal von engen personellen und organisatorischen Beziehungen zwischen täuferischen Führern und bäuerlichen aufständischen Haufen. Solche Verbindungen lassen sich jedoch im Umkreis Zwinglis nicht feststellen.“⁸ *Gottfried W. Locher* übernimmt die traditionelle Darstellung der bäuerlichen Erhebung und der täuferischen Sache als zwei grundsätzlich voneinander unabhängige Strömungen. Auch mit Blick auf das Grüninger Amt sieht er „zwei innere Krisen der Zürcher Reformation (...): die Bewegung der Bauern und die der Täufer“ und behandelt sie demzufolge gesondert.⁹ Solche vereinfachende Kategorisierungen in der Beschreibung der ländlichen Reformation sind nicht mehr haltbar. Die Forschungslage ist in den letzten fünfzehn Jahren gänzlich aufgebrochen worden. Sie ist heute insbesondere durch sozialgeschichtliche Fragestel-

lungen bereichert und von unartikulierten theologischen oder anderen ideologischen Interessebindungen ein gutes Stück entlastet.

Sehr schön gelang es *Franziska Conrad*, die *bäuerliche Reformation als eigenständige Bewegung* darzustellen. Gemäß ihren an der Entwicklung im Elsaß gewonnenen Erkenntnissen „traten die Bauern auf eigene Initiative für ihre neue Überzeugung ein.“¹⁰ Auf der Grundlage der reformatorischen Predigt entwickelten sie in Ansätzen eine eigene Theologie: „Hier verschmelzen die heilsvermittelnde und die handlungsanweisende Funktion des Gotteswortes miteinander; sein Beitrag zur Seligwerdung des Menschen liegt in seiner Eigenschaft begründet, Richtschnur des Handelns sein zu können.“¹¹

Peter Blickle vermochte die Strukturen neu und präzise zu beschreiben, welche besonders im ländlichen Raum die Reformation mit vorbereiteten und in der „*Revolution von 1525*“ ihren explosivsten Ausdruck fanden.¹² Es war die Tradition der Dorfgemeinde, die nun ihre volle Vitalität entfaltete. Die Untertanen machten sich daran, die Kirche zu „kommunalisieren“.¹³ Reformation war für sie „*Gemeindereformation*“, Topos der Theologie das Dorf; „die innovatorische Leistung der einfachen Leute im frühen 16. Jahrhundert besteht darin, daß sie die Reformation ‚einführen‘, indem sie den theologischen Appell der Reformatoren über die (...) bäuerliche Lebensform der Gemeinde verarbeiten.“¹⁴ Die reine Verkündigung des Evangeliums war Grundvoraussetzung zu diesem Prozeß. Die logische bäuerliche Argumentationslinie führte von da zur Absetzungsmöglichkeit des Pfarrers, bzw. zur autonomen Pfarrerrwahl, durch die Gemeinde selbst. Diese Forderung ging einher mit dem Unterhalt des Pfarrers ebenfalls direkt durch die Gemeinde. Das hieß Rekommunalisierung des Zehnten, Durchbrechung von angewachsenen kirchlichen, wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeiten. Alles war nun am Maßstab des Evangeliums zu messen, zur übergeordneten Norm wurde das „*Göttliche Recht*“. Zusammen mit mehreren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern prüft Blickle seine grundsätzlichen Entwürfe an verschiedenen, nun zumeist eidgenössischen Fallbeispielen.¹⁵ Das Interesse gilt immer den Voraussetzungen und der Gestaltung der Gemeindereformation. Die Auseinandersetzung mit der Entwicklung nach dem Sommer 1525, mit dem dominierenden Stadt-Land-Gegensatz auch innerhalb der reformatorischen Strukturen oder mit der Haltung erst radikaler, später angepaßter Prädikanten wird noch kaum betrieben. Erst dann geriete die täuferische Bewegung wirklich in den Blick. Dieses Defizit von Blickle versuche ich in der vorliegenden Untersuchung ein kleines Stück weit aufzuholen.

Erfolgreich verbindet *Hans-Jürgen Goertz* sozialgeschichtliche und theologische Verstehensmuster der Reformation. Er geht nicht von einem einheitlichen evangelischen Aufbruch aus. Vielmehr plädiert er dafür, „von verschiedenen *antiklerikal-reformatorischen Bewegungen* zu sprechen oder von revolutionären Kreisen, die einer zwar nicht eindeutig feststehenden, aber im Tageskampf doch deutlich genug wahrgenommenen Mitte entspringen, sich überlagern, berühren, unabhängig voneinander bewegen, auch einander bekämpfen und ablösen.“¹⁶ Die Bauern- und Täuferbewegungen waren nicht irgendwelche nebenkirchliche, schwärmerische Ausnahme- oder Folgeerscheinungen der Reformation. Sie hatten ihren Ursprung im Zentrum, im kirchen- und gesellschaftskritischen Ansatz des reformatorischen Aufbruchs. Alles Reformatorische zeichnete sich nach Goertz vor allem durch Radikalität, durch den Bruch mit der gesellschaftlichen Gegenwart, mit Kirche und Recht aus. Durch seinen Bewegungsbegriff und eigene Untersuchungen hat er wesentlich dazu beigetragen, daß die Behauptung eines ursprünglich „reinen“, nichtrevolutionären, freikirchlichen Charakters der Täufer unhaltbar geworden ist. „Das Täufer-tum ist ‚in, mit und unter‘ der bäuerlichen Revolutionsbewegung entstanden, in der versucht wurde, (...) eine kommunale Reformation durchzusetzen.“¹⁷ In der Eidgenossenschaft sind diese Entstehungsbedingungen deutlich erkennbar. Die Glaubenstaupe ist vorerst eines unter anderen antiklerikalen Zeichen, welche Konsequenz im Lichte des Evangeliums und auch eine antiobrigkeitliche Haltung ausdrücken sollten. Goertz fehlen bisweilen detaillierte Einzeluntersuchungen, um seine Kategorien noch präziser ausformulieren zu können. In dieser Richtung möchte ich mit meiner Arbeit einen kleinen Beitrag leisten.

Neue Schleusen geöffnet im Verständnis der Entwicklung der radikalen ländlichen Reformation auch im Zürcher Raum hat *James M. Stayer*. In der Täuferforschung lenkte er das Interesse von städtischen Einzelpersonen auf ländliche Gemeinden. Insbesondere, so zeigte er, wollten die Landgemeinden, die direkt rund um Zürich liegen, „ein lokales ‚Recht auf Reformation‘ in Anspruch nehmen; Zürich aber wollte es ihnen verweigern.“¹⁸ Aus diesen Gemeinden gingen die ersten Ansätze einer Täuferbewegung hervor. Im Verlauf seiner Forschungen hütete sich Stayer immer mehr davor, eine klare Grenze zwischen aufständischen Bauern und dem Täufer-tum zu ziehen, die dann auch datierbar wäre. Viele der später deutlich als Täuferinnen und Täufer erkennbaren Personen, so zeigt er in neueren, allerdings manchmal zu wenig differenzierten Untersuchungen, die weit über die Eidgenossenschaft hinausreichen, sind 1525 mitten unter den rebellischen Bäuerinnen und Bauern zu finden.¹⁹

An dieser Stelle möchte ich mit meinem Beitrag anknüpfen. Ich untersuche exemplarisch Strukturen und vor allem Entwicklungen von Einzelpersonen um 1525 in einem eng begrenzten Untertanengebiet im Bereich der Zürcher Herrschaft und Reformation. Auf diese Weise möchte ich im Detail die Verflechtung von Bauernaufstand und „täuferischen“ Anliegen aufweisen. Zuerst werfe ich einen Blick auf die Situation des Grüninger Amtes von 1525 (1.). Dann analysiere ich Schritt für Schritt die Personengruppen der herausragenden Bauernführer und späteren Täufer (2.), der regionalen Führungsschicht (3.), der örtlichen Prädikanten (4.) und schließlich der bekannten, von auswärts ins Amt gekommenen Täufer (5.). Indem das Beziehungsgeflecht zwischen diesen verschiedenen Gruppen nachgezeichnet wird, möchte ich auch die vorübergehend beeindruckende Intensität und Eigenständigkeit der ländlichen Reformation würdigen.

1. Der reformatorische Aufbruch

Anfangs 1524 beschwerte sich der Schaffner einer bedeutenden Johanniterkomturei im Grüninger Amt: Die Untertanen seines Ordens wollten nunmehr weder Zinsen noch Zehnten entrichten. Eindeutig war seine Analyse: das komme vom neuen Glauben.²⁰ Die reformatorischen Impulse waren im Grüninger Amt von Anfang an auf einen sehr fruchtbaren Boden gefallen. Die evangelische Predigt wurde auch hier Aufruf zur Umgestaltung. Abhängigkeitsstrukturen sollten zur Gemeindeautonomie umgeschmolzen werden: „Ja, ir gend den zenden an ort und end, do ir in nit schuldig sind und Gott nit geheissen hat; ursachen halb, wir sind all fry, einer wie der ander, und syge niemand eigen, und habind all ein Herren, das ist Gott. (...) Und ir gend den zenden in die gottshüser – man spreche inen wol kotzhüser – den füllbüchen, die in unnützlich verbruchent mit hohen pferten und mit huoren.“²¹ Die Grüninger Bevölkerung hörte nicht nur ganz begierig auf das neuentdeckte Evangelium, auf solche antiklerikal-agitatorische und durchaus typisch reformatorische Predigten. Sie handelte.

Der lange unter der Oberfläche schwelende Mißmut schlug am 23. April 1525 in offenen Widerstand gegen das wichtigste Kloster der Region um. Bauern behändigten mehrere Wagenladungen Klostergut, das der flüchtige Abt aus Rüti heimlich in sicheres Territorium transportieren lassen wollte.²² Darauf stürmten sie das verhaßte Prämonstratenserkloster und plünderten seine Vorräte. Bis zum folgenden Tag war dort ein sehr großer

Teil der regionalen Bevölkerung zur rebellierenden Menge geworden. Auch das benachbarte Johanniterhaus wurde überfallen. Der Grüninger Bevölkerung ging es um viel, um alles. Die Landwirtschaft litt unter der immer stärkeren Abhängigkeit von Abgaben, vom Markt, vom Kapital und von der Stadt.²³ Aus dem antiklerikalen Kampf war sogleich auch ein antiobrigkeitlicher geworden. Der städtische Rat bekam es mit der Angst vor den eigenen Untertanen zu tun: „Und wiewol die herren von Zürich ir bottschaft hinusschickten, mochten sy doch das toub popel nit stillen.“²⁴ Zur Beruhigung der Lage trug erst die Abfassung der 27 *Beschwerdeartikel der Herrschaft Grüningen* am 25. April 1525 bei.²⁵ Die zentralen, mit der Reformation in einem inneren Zusammenhang stehenden Postulate waren darin: a) freie Pfarrerwahl und entsprechendes Absetzungsrecht (Kriterium: Predigt „nach inhalt des gottsworts“); b) Abschaffung des (sog. kleinen) Zehnten; c) Aufhebung der Leibeigenschaft und der mit ihr verknüpften Lasten. Somit kann inhaltlich eine „auffallende Verwandtschaft“,²⁶ eine „Übereinstimmung“ der großen Programmpunkte²⁷ mit den berühmten „Zwölf Artikeln“ festgestellt werden. Besonders schön ist im Grüninger Amt bis in Formulierungen der einzelnen Beschwerden hinein eine Kontinuität zu früheren Forderungen zu beobachten. Sie widerspiegeln die konkreten und teilweise regionalspezifischen Abhängigkeitsformen und Unterdrückungsmechanismen. Forderungen, die in der permanenten Auseinandersetzung mit der Stadt Zürich bereits 1436–50, 1489 und 1516 gestellt worden waren, griffen die Zürcher Oberländer nun wieder auf.²⁸ Für das Verständnis der Eigenständigkeit der ländlichen Reformation ist eine solche Traditionslinie entscheidend. Der Stadt-Land-Konflikt war auch in diesem eidgenössischen Gebiet vor, während und nach der Reformation prägend. Die Abhängigkeit von der aufstrebenden und den zentralistischen Territorialisierungsprozeß vorantreibenden Stadt lag als große Belastung auf dem Amt. Dieser Interessengegensatz zwischen Peripherie und Zentrum wird zur Erklärung der Genese der täuferischen Bewegung Wesentliches beitragen. Nach den Klosterstürmen wurden gar Stimmen laut, die die völlige Loslösung des Grüninger Amtes von Zürich forderten.²⁹ Die Reformation zielte gerade hier auf eine „Revolutionierung der Herrschaftsverhältnisse“ ab.³⁰ Die Entwicklung des Jahres 1525 war einschneidend, weil die reformatorische Begründung den alten Forderungen eine ganz neue, mit überkommenen Legitimationsmustern brechende Qualität verlieh: Die Aufständischen sprachen gleich zu Beginn der Beschwerden vom „heiligen gottswort“.³¹ Sie „vermeinend, keinen herren zuo haben, dann Gott den Herren; und demnach unsere Herren von Zürich söllend ire schirmherren sin.“ Noch ist eine solch kämpfe-

rische Formulierung in der Nähe der Theologie Zwinglis anzusiedeln. Beschlossen wurden die Forderungen mit der Bitte an die „Herren und oberen, ir und des armen manns not zuo bedenken nach dem wort Gottes, so trülich si könnend (...)“. Das gemeine Volk erlebte in seiner ökonomisch und geistlich belastenden Situation mit dem Klostersturm und der Abfassung einer neu fundierten Beschwerdeschrift eine Zeit der Entscheidung und einen Höhepunkt der Hoffnung, einen *Kairos*.³² Die Menschen traten in dieser Breite wie vielleicht vor- und nachher nie in die Dynamik des Evangeliums ein. Für einmal machten *sie* Geschichte.

Die obrigkeitliche Behandlung der Bauernartikel war allerdings für die Landbevölkerung mehr als enttäuschend. Der Zürcher Rat verfolgte eine Hinhaltetaktik. Der Landvogt versuchte, die dörflichen Eliten von radikaleren Kräften in den Gemeinden abzuspalten. Schließlich, als auch die deutschen Bauern längst grausam besiegt worden waren, erhielt die Grüninger Bauernschaft eine völlig abschlägige und nicht theologisch fundierte Antwort auf ihre Artikel. „Die Leute müssen das Gefühl gehabt haben, in jeder Hinsicht vergewaltigt worden zu sein.“³³ Dennoch hielt der Aufruhr im Amt vorerst an. Weiterhin gab es bäuerliche Gemeindeversammlungen, massenhafte Zehntverweigerungen, Gottesdienststörungen, Solidaritätsaktionen mit gefährdeten „täuferischen“ Führungspersönlichkeiten, Ablehnung von Kinder- und Durchführung von Glaubens- taufen. Auch wenn der „Ausbau einer reinen ‚Staatskirche‘“ im Sommer 1525 begann, zeichnete sich das „Ende der evangelischen Bewegung als Volksbewegung“ nur ganz langsam ab.³⁴ Die Grüningerinnen und Grüninger rangen mehrere Jahre mit der von obrigkeitlich-städtischen Interessen geprägten Reformation. Anstelle von ländlicher Autonomie und religiöser Mündigkeit setzte diese immer konsequenter städtische Ökonomie und kontrollierbare Abhängigkeit. 1530 wurden in einem großen „Mandat“ zahlreiche, weit in den Privatbereich hineingreifende Gebote und Verbote endgültig festgeschrieben.³⁵ Der Besuch der sonntäglichen Predigt wurde beispielsweise für obligatorisch erklärt und peinlich genau bis in alle Einzelheiten geregelt. 1525 hatten die Grüningerinnen und Grüninger noch engagiert für die freie Predigt gekämpft. Nun war das evangelische Feuer weitgehend erloschen. Nur noch in Randgruppen flakerte es immer wieder auf. Genau in diese Entwicklung nach dem Aufstand von 1525 hinein gehört die Erörterung des Zusammenhanges zwischen bäuerlichen Forderungen und täuferischen Gruppierungen. Längere Zeit gestalteten sich im Grüninger Amt die Übergänge ganz fließend. Vielen Menschen blieb eines klar: Die Reformation der Untertanen auf dem Land konnte nicht diejenige der „Gnädigen Herren“ in der Stadt sein.

2. Die täuferisch werdenden Aufständischen

Die größten „schryger und stürmer und ufrüerer“³⁶, wie die Wortführer der Grüninger Bauernunruhen im Frühjahr und Sommer 1525 vom Landvogt genannt wurden, begegnen uns in den Quellen alle als täuferische Persönlichkeiten wieder. In ihrer persönlichen Entwicklung treten die tiefen inneren Beziehungen zwischen Bauern- und Täuferbewegung am deutlichsten hervor. *Werner O. Packull* konstatiert gerade für die Zürcher Verhältnisse, allerdings noch ohne detaillierte Belege: „The number of persons who participated in the early protests and later reappeared among the Anabaptists illustrates the basic continuity between early radicalism and later Anabaptism.“³⁷ Die folgenden Zürcher Oberländer Beispiele bilden nicht irgendwelche Ausnahmen, sie beschreiben den Normalfall. *James M. Stayer* stellt heute die traditionelle Fragerichtung auf den Kopf, d. h. eigentlich bringt er sie endlich auf eigenständige Füße: „Perhaps it is time to pick up the other end of the stick and ask ourselves how many Anabaptist leaders we can show *not* to have been involved in the Peasants' War.“³⁸

Die bäuerliche Reformation war ohne Zweifel ein Anliegen der Laien, eine Bewegung der breiten Bevölkerung. In den Überlieferungen verschwindet allerdings der kleine Bauer mit seiner Überzeugung und der eigenen Verarbeitung der Ereignisse anonym in der Masse. In den Quellen wie in der Forschung fast ganz verschwiegen wird das Engagement der Bäuerin, werden die Frauen.³⁹ Dabei läßt sich auch für die hier untersuchte Region rekonstruieren, daß Frauen an einzelnen bäuerlichen Aktionen entscheidenden Anteil hatten.⁴⁰ In dieser Zeit evangelischer Bewegung und Befreiung erkämpften sie sich im bäuerlichen und dann insbesondere im täuferischen Gemeindeleben vorübergehend ein neues Selbstbewußtsein. Die Persönlichkeiten, die ich hier darstelle, vertreten in ihrer Parteinahme und Entwicklung demzufolge viele Namenlose. Selber sind die hier erörterten Männer wohl nicht zufällig mehrheitlich keine normalen Bauern. Sie repräsentieren gerade auch unabhängige Berufe und angesehene Familien.

Eine zentrale Persönlichkeit dieser bewegten Zeit war *Hans Gyrenbader*. Er wurde im April 1525 nach dem Klostersturm in Rüti von der Bauernmenge zu einem der beiden Abgesandten an den Zürcher Rat gewählt.⁴¹ Als die Beschwerdeartikel an die Zürcher Obrigkeit verabschiedet wurden, zeigte sich Gyrenbader kämpferisch: Es sollte nicht den Herren überlassen sein, „nach dem wort Gottes, so trülich si könnend“, wie es in der Endfassung hieß, auf die Postulate einzutreten. Mit einer ihn unterstüt-

zenden Minderheit forderte er die Bauern auf, „bi dennen artiklen zu bli-
ben und an keim nüt nachlann“,⁴² also keinerlei Kompromißlösungen zu
akzeptieren. Im Juni 1525 hielt Gyrenbader an einer Bauernversammlung
ein Plädoyer für die Laienpredigt. Die Mehrheit hieß seinen Antrag gut,
„daß die laigen wol mögend und söllend von Gott sagen und predgen; das
söll man inen nüt weren, wo si wellen.“⁴³ Alle wußten mit Gyrenbader, daß
das Evangelium das Fundament des Bauernwiderstandes darstellte. Es
erstaunt nicht, daß Hans Gyrenbader in den Quellen nun auf der Seite der
Täuferinnen und Täufer auftaucht. In einem Disput der täuferisch
Gesinnten mit dem Amtsgericht wurde er am 17. November 1525 vom
Landvogt als einziger namentlich erwähnt.⁴⁴ Drei Wochen später bezeich-
nete ihn der Vogt als „gar überuss unrüwig“.⁴⁵ Bald darauf wurde Gyrenba-
der zusammen mit weiteren Täufern verhaftet. Ihre Einkerkering sollte
wohl, wie aus einem Brief von Landvogt Berger zu schließen ist, auch dazu
dienen, den Widerstand der Bauern zu zerschlagen. Berger informierte
den Zürcher Rat gleichzeitig über die Gefangennahme und über die Tat-
sache, daß er weiterhin mit einem „gspalten, zweyträchtig folk (...) unnd fil
unnwiliger lüten“ zu kämpfen hatte.⁴⁶ Der Landvogt betrachtete Gyren-
bader als Kopf der Bewegung: An ihn richtete er ein Schreiben, welches
sämtliche Täuferfälle betraf.⁴⁷ Am letzten Tag des Jahres 1525 gelang
Gyrenbader mit seinen Freunden die Flucht aus dem Turm. Ergebene
Lämmer waren sie nicht. Der Landvogt versuchte weiterhin, ihn vor
Gericht zu stellen, weil er „fern im uflof zu Rüty unnd demnach an allen
gmeinden für ander uß ungeschicklich hat ghandlot, demnach jetz mit dem
toffen wol sich am letsten im tofen sich gschickt“.⁴⁸ Ende Februar 1526 ver-
nahm Gyrenbader von Berger, daß der Hauptvorwurf nach wie vor in sei-
ner kompromißlosen Haltung zu den Beschwerdeartikeln bestand, d. h.
im damit verbundenen Verrat an der Loyalität, die er der Obrigkeit gegen-
über als Abgesandter zuvor angeblich bekundet hatte.⁴⁹ Der Täufer blieb
also auch 1526 als Bauernführer präsent und gefährlich. Hans Gyrenbader
dürfte identisch sein mit *Hans Wild*, dem Mitglied einer Wirtsfamilie.⁵⁰ Er
stand mit dem Täuferführer Jörg Blaurock in Kontakt. Dieser bezeichnete
im Januar 1527 die Beziehung zwischen Wild und seiner Frau als Ehe vor
Gott, ohne daß das Paar kirchlich getraut war.⁵¹ Er hatte „den Kilchgang
nüt thon“ und wurde, offensichtlich als Täufer, gefangengesetzt.⁵² Diese
Haft, von Berger erstmals namentlich am 11. August 1527 erwähnt, dehnte
sich sehr lange aus. Ein Jahr später bekannte Wild in Verhören erneut, daß
er „den kindertouff für ungerecht“ hielt und das „gotzwort von sinem predi-
canten nitt hören“ wollte, „dwil er dieselbigen verfolgett, so dem wort
anhangend“.⁵³

Den größten Abschnitt seines Weges in der Reformationszeit ging Gyrenbader zusammen mit dem Schuhmacher *Hans Vontobel*. Er wurde aufgrund seiner Herkunft auch *Golpacher* genannt.⁵⁴ Vontobel war als zweiter Abgesandter der in Rüti versammelten aufständischen Bauern ebenfalls eine herausragende Figur. Am 2. Juli 1525 hörte er in Hinwil die Predigt des täuferischen Konrad Grebel. Tief beeindruckt diskutierte er im Anschluß daran über das Gehörte mit dem Pfarrer einer Nachbargemeinde.⁵⁵ Debattiert wurde, miteinander verschränkt, über die Taufe und den Zehnten – über Gemeindereformation. Im Dezember 1525 wurde Vontobel zusammen mit Gyrenbader vom Landvogt als großer Unruhestifter betrachtet und – bei ihm ist die Quellenlage eindeutig – als Täufer gefangengenommen.⁵⁶ Auch er war kein demütiger Mann, sondern durchaus unzimperlich und „handfest“; auch er ergriff die Gelegenheit zur Flucht und wurde am 31. Dezember 1525 von „deß tüfelß geist hinweg treit“, wie Berger schrieb.⁵⁷ Hans Vontobel konnte stets auf die Solidarität seiner Verwandtschaft zählen. Sie gehörte zu einem der „größten gschlecht“ der Täufer.⁵⁸

Der „böse Ueli“ Seiler wurde vom Landvogt ebenfalls als „der ersten anfangen einer“ bezeichnet.⁵⁹ Damit bezog sich Berger nicht nur auf die Anfänge der Glaubenstaufe, sondern deutlich auf die Unruhen insgesamt. Ueli Seiler hatte das Recht bereits mehrmals gebrochen und auch die Ergebnisse der Disputationen negiert. Nun war er anfangs Dezember 1525 einer jener gefangenen Täufer, die erstmals offen eine Verweigerungsaktion durchführten: Sie „hand sich erwert und hand nit wellen bi gschwornem eid sagen.“⁶⁰ Auch er brach mit seinen Gesinnungsgenossen aus dem Gefängnis aus. Am 11. Februar 1526 stellte er sich dem Landvogt. Von den Geflüchteten war er „der aller letzt, der sich hat ergen“. ⁶¹ Seiler stand konsequent zu seiner täuferischen Grundhaltung und erschien dem Landvogt in der Diskussion als „gar ein gspötig mentsch“. ⁶² Er war kein harmloser, nur friedlicher Täufer. Nach der Flucht zog er eine Zeitlang mit einem Gewehr umher und störte damit sogar einmal einen Gottesdienst: Er hatte, „do der priester hat das gotzwort ferkünt, mit der büchß oben in die kilchen zunn tuben gschosen 3 schütz“. ⁶³ Daß auch er die ganze Gemeinde und nicht eine Sondergruppe für die täuferischen Argumente zu gewinnen suchte, unterstrich er durch eine andere Aktion: Einmal hatte er „ofenlich an der kantzel zu Hinwil gret“. ⁶⁴ Dort protestierte er, wie andere auch, dagegen, daß die Täufer an der kürzlich abgehaltenen Täuferdisputation nicht wirklich angehört worden seien. Man hätte ihnen „ir red im halß erstikt“. Ueli wurde ein zweites Mal in den Turm eingeschlossen, wo er nach der ersten Verhaftung einen Brand gelegt hatte.⁶⁵

Nun handelte es sich um eine strenge Beugehaft bei Wasser und Brot. Dieser Repression hielt er einen Monat lang stand, widerrief dann aber seine bisherige Haltung. Ueli, der wohl „bö“ genannt wurde, weil er zu aktivem Widerstand für seine Gesinnung bereit war, gehörte zu den aufmüpfigen, kleinen Leuten; über Geld zur Bezahlung der Gefängniskosten verfügte er nicht.

Ein Wortführer an Bauernversammlungen im Juni 1525 war *Hans Maag*.⁶⁶ Dort plädierte er für die Absetzung des städtischen Klosterverwalters in Rüti. Er befürchtete wohl, wie sich herausstellen sollte zurecht, daß die Kontrolle über das Klostergut sowie dessen Ertrag nicht in der Region bleiben würde. Als auffallend radikaler Verfechter der ländlichen Forderungen, machte er sich dafür stark, daß mit der Stadt nicht gefeilscht werden dürfe: Das Amt sollte „nit um ein wort wichen und glatt bim gottswort bliben“. Am Ende des Jahres stand Maags Knecht im Kontakt zu täuferischen Kreisen.⁶⁷ Auch Hans Maag selber wurde von der Obrigkeit als Täufer betrachtet. Er engagierte sich 1528 gegen die Täufermandate. Zu seinem Pfarrer sagte er, „er und all prädicanten syent buben, diewyl sy nit eyner oberkeyt anzeugen, das sie der unzimlichen mandaten abstandint.“⁶⁸ Auch hier schimmerte seine ursprüngliche Radikalität noch durch: Maag war einer jener täuferisch gewordenen Grüninger, die keineswegs freiwillig und gleichmütig auf die eigenständige Reformation in der Gemeinde und mit dem Pfarrer verzichteten.

3. Die solidarischen Amtsleute

Im Grüninger Amt bestand im frühen 16. Jahrhundert eine gewisse regionale Selbstverwaltung. Abgeordnete der einzelnen Gemeinden, die *Amtsleute*, bildeten die Führungsschicht; zwölf ihrer Vertreter traten im Amtsgericht zusammen.⁶⁹ 1527/28 entbrannte der Konflikt zwischen dem Amt und der Stadt auf der juristischen Ebene. Das Jahr 1525 war in dieser Auseinandersetzung kein Schlußpunkt gewesen. Weiterhin kämpfte die Grüninger Bevölkerung für ihre größtmögliche Autonomie. Ihr ging es speziell um „die Wahrung ihrer unabhängigen Blutgerichtsbarkeit gegenüber den Tendenzen des Rates, solche Sonderrechte zugunsten einer durchgehenden obrigkeitlichen Allmacht abzubauen.“⁷⁰ Konkret drehte sich der Streit um die gerichtlichen Verfahren der Täufer. Der Zürcher Rat verlangte gemäß seinem Mandat vom 7. März 1526 die kompromißlose Verhängung der Todesstrafe insbesondere über *Jakob Falk* und *Heini Reimann* aus dem Grüninger Amt. Nach monatelangen Auseinandersetzungen entschied ein Berner Schiedsgericht anfangs August 1528 den Rechts-

streit zugunsten der Stadt. Am 5. September 1528 wurden die beiden Grüninger Täuferführer in der Limmat ertränkt. Mit ihnen gingen auch Hoffnungen auf eine größere Unabhängigkeit des Grüninger Amtes unter. Das Verfahren stellte eine „Zurückdrängung des demokratischen Elements im zürcherischen Staatswesen“ dar.⁷¹ Dies erklärt zum Teil den heftigen Widerstand der Grüninger Führungsschicht. Allerdings tritt nach sorgfältiger Durchsicht der Quellen bei einzelnen Personen auch eine verwandtschaftliche, teilweise sogar eine klare ideelle (durchaus in Zusammenhang mit dem Unabhängigkeitsstreben stehende) Nähe zur Täuferbewegung zutage. Die Solidarität spielte hauptsächlich innerhalb der „Fründschaft“. Damit wurde der verwandtschaftliche, auch durch näherstehende Drittpersonen erweiterte Sozialverband bezeichnet, dessen Funktion in erster Linie in der sozialen und auch rechtlichen Sicherung ihrer Glieder bestand.⁷² Die hier erörterte Personengruppe bestätigt die Aussage des Chronisten Stumpf, wonach „im ampt Grüeningen solcher touff gar wyt in alle geschlecht also ingewurzlet war“.⁷³

Eine bedeutende Figur in diesem Konflikt war *Hans Falk*. Er war Gerber und entstammte einer reichen Familie in Gossau, die mit dem Landvogt verschiedentlich heftig im Streit lag.⁷⁴ Sein Bruder war der erwähnte *Jakob Falk*, eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Täuferbewegung im Grüninger Amt. Landvogt Berger bezeichnete Jakob als den „erst anfänger im toufen“.⁷⁵ Er wurde mehrmals ins Gefängnis geworfen, wo er schließlich ohne Widerruf bis zu seinem Ertränkungstod blieb. Immer wieder hatte er die Solidarität seiner „Fründschaft“ erlebt. Weil diese für die Obrigkeit eine reale Gefahr darstellte, wurde Hans Falk nach ungeschminkten Äußerungen am 20. August 1527 von der Versammlung der Amtsleute ausgeschlossen. Er versteckte sich jedoch in einem benachbarten Haus unter den Fenstern und hatte so die Verhandlungen „bas mögen hören, dan die, so an der gmeind sind gsin.“⁷⁶ Nichtsdestotrotz – oder vielleicht sogar wegen seiner Nähe zur Täuferbewegung? – wurde Hans Falk am 3. Mai und nochmals am 4. Juni 1528 von den Amtsleuten zu einem ihrer Abgesandten nach Bern gewählt.⁷⁷ Dort sollte der Schiedsspruch im Verfahren gegen die Täufer, gegen seinen Bruder, fallen. Er hatte außerdem im Juli 1528 bei der Obrigkeit ein Gesuch der Amtsleute vorzutragen, in dem sie Zahlungsaufschub im hängigen Rechtsstreit verlangten. Das Begehren wurde abgeschlagen mit der Begründung, daß „wenig früntlichs willens, wie undertanen wol gezimpte, von denen von Grüeningen minen Herren bewisen ist worden“.⁷⁸ Diese Loyalität und die Zerstörung familiärer Solidarität sollte wohl mit der Ertränkung des Bruders von Hans Falk erzwungen werden.

Mathis Kunz nahm im Amt eine ähnlich angesehene Stellung ein. Zusammen mit Falk hatte er in Zürich das erwähnte Gesuch einzureichen. Von den Amtsleuten wurde er am 20. August und Mitte November 1527 ebenfalls im Zusammenhang mit dem Rechtsstreit nach Bern abgeordnet.⁷⁹ Die Grüninger werden bereits gewußt haben, daß sie mit Kunz keine neutrale Persönlichkeit nach Bern delegierten. Im August 1528 wurde bekannt, daß er öffentlich verkündet hatte: „(...) wen die töfer zu unß in unnser ampt kemen, wir wetints wol schirmen.“⁸⁰

Auf beiden Botengängen nach Bern wurde Mathis Kunz von *Kleinhans Weber* aus Hinteregg, einem weiteren Vertreter der Amtsleute, begleitet. Seine Einstellung überrascht ebenfalls in ihrer Unzweideutigkeit. Wahrscheinlich am 18. März 1526 wurde er in einem Wirtshaus belauscht: „Der widertouf (das ist der töufferen sach) ist gerecht. Des überret mich nieman, unnd diewil ich leb, so bringt mich nieman darab. Unnd der Zwingli unnd die pfaffenn hand dhein gschrift darumb, nit einen buchstabenn (...).“ „Wen die pfaffenn wend die warheit sagenn, so müssent sy es mit den töufferen han. (...) Die Kindertaufe) wirt ein fürganng han unnd mag nit erwert werdenn. (...) ir werdent woll sechenn in dryen jarren, ob der touff nit ein fürgang heig.“⁸¹

Ähnlich militant schließlich drückte sich an der Versammlung der Amtsleute vom 20. August 1527 *Peter Erismann* aus Gossau aus, bevor er in den Ausstand treten mußte. Er hatte in Bezug auf die Täufer gesagt, „wely man innen nüt helfen, das die gfangnen hinuß komen, so wüss er wol hilf und welind wol hilf finden, das wir sy hinuß wend bringen.“⁸² Nicht zufällig machte sich Erismann zum Anwalt der Täufer: Sein Sohn lag selber im Gefängnis. Aufgrund seines Aufrufs zur Befreiung der Gefangenen wurde allerdings auch er, der Vater, verhaftet.

4. Die radikalen Prädikanten

Die evangelisch gesinnten Pfarrer spielten im Bauernaufstand der Landgemeinden ohne Zweifel eine bedeutsame Rolle. Die Predigt und die Präsenz der Prädikanten in der Auseinandersetzung von 1525 diente auch der Grüninger Landbevölkerung als Motivation, Argumentation und Legitimation in ihrem Kampf. Im Juni 1525 wollte die Zürcher Obrigkeit auch aus dem Amt Informationen erhalten haben, wonach „sölich unruow allein von den pfaffen uss irem unglichen predigen under si gewachsen“ sei.⁸³ Die Pfarrer waren natürlich keineswegs alleinige Verursacher des Aufstandes. Eine solche Einschätzung weist aber dennoch auf die zentrale Bedeutung hin, die ihnen vor allem von Gegnern beigemessen wurde. Die

Amtsleute bezeugten, es hätten „die pfaffen an den kantzlen eben uffrürisch prediget unnd gesagt der zächenden halb unnd des touffs halb“. ⁸⁴ In einem anderen Bericht meldeten sie daß „etlich pfaffen dem Grebel und sinen anhängern in dem widertouf gewillfaret und glimpfet“ seien. ⁸⁵ Pfarrer engagierten sich im Rahmen der Gemeindereformation nicht nur für eine andere Verwendung des Zehnten, sie stellten etwa auch die Kindertaufe in Frage. So weisen die Prädikanten in ihrer Person ebenfalls den inneren Zusammenhang zwischen den Forderungen des Bauernaufstandes und den Anliegen der Täuferbewegung auf. Als „täuferisch“ können sie deswegen aber nicht bezeichnet werden. Auch ihre Predigt und ihr Engagement vollzogen sich ja in demselben theologisch und gesellschaftlich völlig offenen Kontext wie die Ausprägung des Täuferturns: Beides waren Ausfaltungen der bäuerlichen, revolutionären Gemeindereformation. Alle Grüninger Pfarrer schwenkten später wieder auf die Linie der obrigkeitlich gelenkten Reformation ein. Sie entwickelten sich von Kampfgenossen für die bäuerliche Autonomie zu Beamten der städtischen Herrschaft. Sechs der zwölf ordentlichen Pfarrstellen des Amtes waren 1525 – gemessen an ihrem Zehnt- und / oder Taufverständnis – von radikalen Prädikanten besetzt. Einige von ihnen, sowie ein auswärtiger Pfarrer, der im Amt als Täufer aktenkundig wurde, gelangen hier zur Darstellung. Ich beschränke mich jeweils auf ausgewählte charakteristische Züge, die fast immer auch für andere Pfarrkollegen repräsentativ sind.

Lorenz Koller, Pfarrer in Egg, verdeutlicht in seiner Person die Beziehungen zwischen der radikalreformatorischen Bewegung auf dem Land und den Stadtzürcher Ereignissen. Er war buchstäblich ein Mann der ersten Stunde: Zusammen mit einigen Freunden – wichtigen Persönlichkeiten der nachfolgenden radikalen und täuferischen Strömung in der Zürcher Reformation – brach er am 9. März 1522 bei Buchdrucker Froschauer in Zürich provokativ die kirchlichen Fastengebote. ⁸⁶ Dies geschah bekanntlich im Beisein von *Huldrych Zwingli*. Pfarrer Koller kämpfte für eine Reformation der *Laien*, wenn er predigte: „Welcher gnad von Gott habe und brüeft syge, der mög das gottswort so wol verkünden als er“. ⁸⁷ In jeder Beziehung ging er bei seinen Leuten von einer *mündigen und autonomen Gemeinde* aus. Sie „habint kein andern herren, dann Gott.“ ⁸⁸ Später formulierten nur noch täuferische Kreise eine so konsequente Haltung. Sie stellte nicht nur die kirchliche Hierarchie und die Leibeigenschaft, sondern Herrschaft als solche in Frage. Wie andere Kollegen verlor Koller 1531 auf dem Schlachtfeld von Kappel sein Leben. Er kam um für eine Reformation, die er zwar später auch gegen Täufer heftig verteidigt hatte,

die aber längst nicht mehr jene war, der zu Beginn seine Predigt und sein Einsatz galt.

Der Pfarrer in Dürnten, *Ulrich Zingg*, wies einmal darauf hin, daß der Impuls zur reformatorischen Predigt gegen den Zehnten von der Gemeinde selber kam. Hier ging es nicht um theologische Feinheiten; den Bauern war es „me um des buchs, dan um der sel spyss zethuon“, wie Zingg ein wenig pauschal bemerkte.⁸⁹ Auf den Vorschlag zweier Gemeindeglieder hin begab sich der Pfarrer am 2. Juli 1525 nach Bäretswil, wo der radikale Zürcher *Konrad Grebel* predigte. Er war begeistert: „Eß gfalt mir wol und ist die gottlich warheitt.“⁹⁰ Er bat Grebel und seinen Begleiter, „si söltind in 13 ald 14 tagen gen Dürten kommen und ouch da predigen.“ Zingg zog keine scharfe Grenze zwischen täuferischen Aussagen und der eigenen Vorstellung von der Reformation in der Gemeinde. Auf dem Heimweg sprach er bereits über seinen Gewissenskonflikt: „Mir ist nütz leider, den daß ich die kinder jetz müß touffen; dan ich weiß, das's nit sölte sin. Sol ichß dann abstellen, so psorgen ich, ich köme von der pfründ. (...) Wenn ich sölte touffen nach der göttlichen gschrift und nach dem ich bricht bin, so toufte ich kein kind, aber von wegen ergernus, so müs mans touffen.“⁹¹ Theologisch zwar klar zugunsten der Glaubens- taufe eingestellt, wollte Zingg aber aus Rücksichtnahme auf andere Ansichten und bestehende Machtverhältnisse keine Grundsatzfrage daraus entstehen lassen. Bezeichnenderweise drehten sich seine Gespräche gleichzeitig auch um die Haltung zum Zehnten. Die Gemeinde stellte er dabei ins Zentrum der Reformation. Man „sölte den zenden nit in die klöster denen füllsäcken geben; man sölte in den seel- sorgern geben und den armen.“⁹² Denn „ja, ir meinend, es sygind klöster. So sind's füllhüser! Wo meinen ir, dass die seligkeit in denen kappen und kutten stecke?“ Daraus folgte für Zingg: Diese Abgaben „wäre man nit von Gott schuldig.“ Ebenfalls gemäß späteren Zeugenberichten soll der Pfarrer im Sommer 1525 zur Zehntproblematik sogar in militanter Weise gesagt haben, „der gmein mann heige lang gnuog das mul offen gehan; und werd ouch sömlichs nit abgestellt, der gmein mann stelli's denn ab; und si söltind mit pfleglen drin schlan (...).“ Später machte Zingg Karriere im Schoße der zwinglianischen Staatskirche. Von der Peripherie gelangte er schließlich ins Zentrum: er brachte es bis zum Leutpriester am Groß- münster in Zürich.⁹³

Von *Sebastian Ramsberger*, Pfarrer in Gossau, sind Hinweise auf sein lang- jähriges Theologiestudium in Heidelberg überliefert.⁹⁴ Gerade als theolo- gischer Akademiker kämpfte er explizit für eine von der Gemeinde getra- gene Reformation: „Dwil ein gmeind nit darzuo tuot, so mag das gottswort

kein fůrgang han.“⁹⁵ Denn „das gottswort mög nit an tag kommen, unz der pur im pfluog das gottswort so wol verkünde als er, und die puren die köpf zemmen heigind. Und welcher ein sun heige, der soll in leren und im ein büechli koufen.“ Von dieser Konzeption einer mündigen Gemeinde her konnte er wohl auch – mindestens vorübergehend – die Kindertaufe nicht mehr vor seinem Gewissen verantworten. Er entzog sich seiner diesbezüglichen Pflichten, so daß ihn der Zürcher Rat in einem nicht genau datierbaren, scharfen Schreiben ermahnte: „Uns langt an, wie ier üch in versehung üwer kirchgnossen etwaß unflyssig erzögen und sonderlich, so zů zytten die kinder zum toff gebracht, üch nit anheim finden lassen, sonder anzögen, man mög sy an andre end (...) zum toff tragen. (...) Daß unß an üch befrömpft und nit wenig mißfällt.“⁹⁶ Doch dummerweise war auch der Pfarrer in Uster, wohin Ramsberger die Leute zumeist schickte, oft abwesend, wenn er eigentlich taufen sollte...⁹⁷

Der Pfarrer in Hombrechtikon, *Konrad Spörli*, zeichnete sich ebenfalls durch eine große, vom Evangelium inspirierte Solidarität mit der bäuerlichen Bevölkerung aus. Wie Kollegen von ihm nahm er an Versammlungen der Aufständischen teil. Ein Hombrechtiker Kirchgänger berichtete vom Gottesdienst am 25. Juni 1525, „ir pfarrer heige zum dickern mal gepredigot, der zechend sölle in jetlicher kilchhöri beliben und der lüprierster darus versechen werden nach zimlich notturft, und das übrig den husarmen mittgeteilt werden.“⁹⁸ Spörli erläuterte dem Zürcher Rat ausführlich sein in jener Predigt entfaltetes Zehntverständnis. Das Fundament seiner Argumentation war eindeutig: Als reformatorischer Prädikant wollte er sich allein „verantworten mit der göttlichen geschrift“. Seinen Ausführungen legte er die Perikope vom „reichen Jüngling“ (Mt 19, 16–26) zugrunde. Dazu meinte er, „wann welicher will dem Evangelion nachgon, der begert nit vil zitlicher güeter. Und so man eim sin guot hinweg nimpt, so haut er kein truren davon. Und so einer dem Evangelion recht will nachgon, so teilt er alles das us den armen, das er het.“ Sein zentrales evangelisches Anliegen war die (soziale) Gerechtigkeit. Hierbei stützte er sich in dieser Darlegung auf verschiedene Teile des Pentateuch. Daß die Zehntabgaben in der Gemeinde bleiben sollen, „wie im anfang der kilchen“, belegte er mit alttestamentlichen Stellen. Weiter biblisch argumentierend betonte er, er „könne nit finden in dem heiligen Euangelion, noch im nüwen Testament, dass uns der Herr Christus söliche stuck aller dingen, wie wir dann jetzunder gend, also uns christen in sinen worten beschwert hege.“ Jetzt schränkte er allerdings ein: Dort, wo die Zehntrechte nun einmal von der Kirche an weltliche Mächte veräußert worden seien und auch dort, wo unzweifelhafte Briefe und Siegel bestünden, „soll

ein jetlicher sich nit speren und den zenden gen, wie uns das ein fromme oberkeit gebüt.“ Von dieser differenzierten Meinung versuchte Spörli an einer Gemeindeversammlung die Hombrechtiker Bauern zu überzeugen und sie auch zur Einhaltung der Zürcher Mandate zu bewegen. Auf jeden Fall beabsichtigte er im hier untersuchten Schreiben, sich der Obrigkeit im besten Licht darzustellen: Er wolle „nit sin ein widerspenniger, sunder üch, minen Herren, ein gehorsamer diener und knecht“. In seiner Argumentationskette, in seiner biblischen Vision und realpolitischen Relativierung, schließlich auch in seinem Verhältnis zur Obrigkeit schimmert exemplarisch klar Zwinglis Theologie durch, wie sie insbesondere im Traktat „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ dargelegt ist. Spörli folgte theologisch treu der Linie seines „bruoders M. Uolrichs“ und wurde gerade auf diese Weise noch 1525 zu einem Wortführer der Grüninger Bewegung: Seine Bitten richtete er an den Rat „mit sampt aller miner trucksässen, im ampt Grüeningen gesessen.“ Von der bauerlichen Gemeinde wurde allerdings zu diesem Zeitpunkt fast ausschließlich der befreiende Aspekt reformatorischer Theologie wahrgenommen, die einschränkende Rede von der menschlichen Gerechtigkeit hatte wenig Relevanz. Am Sonntag nach jener Zehntpredigt wollte der Landvogt Pfarrer Spörli, wohl ganz einfach als Träger einer führenden Rolle in der radikalen ländlichen Reformation, verhaften lassen. Angst vor weiteren Versammlungen der Aufständischen beherrschte diese obrigkeitliche Politik. Bereits drohte damit wieder Macht über die evangelische Predigt zu entscheiden und nicht die Theologie und die Gemeinde. Allerdings gelang es Spörlis Frau, als die Verhaftung kurz bevorstand, durch spontanes Glockenläuten Gemeindeglieder zu alarmieren. Diese konnten in einer heftigen Auseinandersetzung mit den abgesandten Beamten die Gefangennahme schließlich verhindern.⁹⁹ Landvogt Berger bat darauf in einem besorgten Schreiben die „Gnädigen Herren“ in Zürich um Unterstützung im Kampf gegen die bedrohliche Bewegung seiner Untertanen; er wolle „die unghorsamen ghorsam machen, wen ir mir wend helfen“.¹⁰⁰ Bezeichnenderweise stellte er in diesem Brief (zweimal sogar im selben Satz) den Vorfall in Hombrechtikon eindeutig auf eine Linie mit täuferischen Aktivitäten Grebels, der gleichzeitig im Grüninger Amt predigte, sowie mit weiteren Ausdrucksformen des Aufruhrs, insbesondere mit massenhaften Zehntverweigerungen.

Im Grüninger Amt kennt die aussagekräftige und bewegte Biographie von *Ulrich Bolt* nur eine Station als Täufer. Seine Entwicklung ist deshalb so interessant, weil er sowohl vor als auch nach seinem Engagement in täuferischen Kreisen als evangelischer Pfarrer tätig war.¹⁰¹ Bolt hatte sich in sei-

nem Heimatkanton Schwyz der reformatorischen Lehre angeschlossen und geheiratet. In diesem altgläubigen Umfeld brachte ihm ein solches Verhalten Verhaftung, Folter und eine erzwungene Urfehde ein. Wohl durch Vermittlung Zwinglis konnte er 1524 in Fläsch im Bündnerland als Kaplan tätig werden. In dieser Gegend bekannten sich viele Leute und manche Priester bald begeistert zur reformatorischen Haltung, die Bolt vertrat. Durch seine wortgewaltigen Predigten im Geist Zwinglis war er bekannt geworden. Seine Gemeindeglieder ermahnte er zum Beispiel, „sie mögen mit gläubigem Herzen zum Heiligen Abendmahl kommen, so vorbereitet, wie der selige Paulus es verlange, nicht als ob Christus von neuem geopfert würde, sondern in dankbarer Erinnerung an das einmal vollbrachte Versöhnungsoffer (...).“¹⁰² Katholischen Obrigkeiten und der eidgenössischen Tagsatzung mißfiel das reformatorisch-missionarische Wirken Bolts in der Region gänzlich. Mehr als einmal entkam er einer Verhaftung nur mit Glück. In dieser Situation, im Juni 1525, wandte sich Bolt in einem sehr persönlichen Brief an Zwingli, „min fürsorger“.¹⁰³ Neben der Schilderung seiner umkämpften Position warf Bolt in diesem Schreiben die Frage des Kirchenbannes auf. Das könnte ein Anzeichen seiner Radikalisierung sein. Besorgt erkundigte er sich weiter nach dem Schicksal seines Bruders. Seine Angst sollte sich als begründet erweisen: Bereits eine Woche vor Abfassung des Briefes war *Eberli Bolt* als Täufer und Ketzer in Schwyz auf dem Scheiterhaufen ermordet worden.¹⁰⁴ Zuvor hatte dieser in Zürich, St. Gallen und anderswo gekämpft, gepredigt und für die Erwachsenentaufe geworben. So überrascht es wenig, daß Ulrich Bolt im Frühjahr 1526 in Basel selber unter den Täuferinnen und Täufern auftauchte.¹⁰⁵ Seine konsequente Haltung behielt er nun auch in jener Phase bei, als die Reformation sich institutionalisierte und schwerfällig wurde. Bolts Spur findet sich ein Jahr später im Grüninger Amt wieder, wo die radikale Reformation von manchen noch nicht preisgegeben worden war. Am 17. März 1527 wurde auf Geheiß des Landvogts in Ettenhausen bei Wetzikon in einem Privathaus eine täuferische Versammlung ausgehoben: „sind al knüwet und hand betet und sind uf gwüst unnd übel erschrocken unnd ist die stub fol gsin.“¹⁰⁶ Den Berichterstattern zufolge hatten die Versammelten „die pfafen übel glopt“. Dabei war selbst ein Pfarrer unter ihnen, wie die Abgesandten in Erfahrung bringen konnten: Ulrich Bolt, „sol ein pfaf sin gsin“. Bolt wurde als „frömbt töfer“ und wohl auch als Anführer in Ettenhausen verhaftet. Der Landvogt verhörte ihn. An dieser Stelle brechen die Kenntnisse über Bolts Aufenthalt im Grüninger Amt ab. Auf jeden Fall konnte er sich dem Schicksal des Ertränkungstodes entziehen, das nun Täuferinnen und Täufern unmittelbar drohte.

Den kompromißlosen Weg dieser Jahre hielt Bolt nicht durch. Anlässlich der Berner Disputation von 1528 zeigte er in einem langen Brief an die bernische Obrigkeit Reue.¹⁰⁷ Jetzt rechnete er ab mit der mangelnden Solidarität, die er in täuferischen Kreisen erfuhr, und kritisierte deren angebliche religiöse Überheblichkeit. In Bezug auf sein Taufverständnis bekannte er, selber die Bibel zu wenig gründlich studiert zu haben. Nun waren Zwingli und der Zürcher Rat wieder bereit, Bolt eine Pfarrstelle versehen zu lassen. Er wurde nach Niederhasli und später nach Wangen berufen.¹⁰⁸ Seine radikale Vergangenheit hatte er allerdings doch noch nicht gänzlich abgestreift. An den Synoden von 1530 und 1531 wurden verschiedene Klagen gegen ihn erhoben.¹⁰⁹ Mit dem offiziellen Taufverständnis hatte er sich noch nicht arrangiert, er „toufft im huß, hett den touff nit in eren (...).“ Er mußte ermahnt werden, „dass er sich der vordrigen wyß und art der töufer abtûye.“ Zu seiner Gemeinde sagte er einmal, „sy syend nit wert (die zu Niderhaßlen), das sy ein christenn predicanten habind“. Ulrich Bolt blieb noch stärker als seine bald sehr konformen Grüninger Kollegen in den Konzeptionen und vor allem in seinen Erfahrungen einer radikalen Reformation verhaftet. Besonders schön zeigt sein Beispiel die Verwobenheit von zwinglianischer Theologie und Verkündigung, ländlichem Aufbruch sowie täuferischer Bewegung auf.

5. Die großen Täufer

Im Sommer und Herbst 1525 hielten sich mehrere überregional bekannte und engagierte Verfechter einer radikalen Reformation im Grüninger Amt auf. Diese als Täufer bezeichneten Persönlichkeiten trafen im Zürcher Oberland auf Volksmassen, welche, wie Bullinger berichtete, „vil in dieser Herrschaft hievor uffrügig und ungehorsam xin warend, deren gemüte noch nitt gestillet warend.“¹¹⁰ Männer wie vor allem *Konrad Grebel*, *Jürg Blaurock* und *Felix Manz* suchten hier Anschluß an die Aufständischen. Sie wollten nicht *neben* der reformatorischen Bauernbewegung eigenständig tätig werden. Sie wirkten nicht *nach* dem Erlöschen des evangelischen Feuers, das die Grüninger Bevölkerung zum Eintreten für kirchliche, wirtschaftliche und politische Autonomie ermutigte. Sie engagierten sich *in* der Volksbewegung für eine eigene ländliche Reformation, die zwar durch Erfolglosigkeit, Repression und Nachrichten aus den deutschen Aufstandsgebieten bereits ernüchtert worden war, sich aber gerade in dieser Region weiterhin als sehr lebendig erwies. Der Aufenthalt dieser Männer im Grüninger Amt, ihre theologische und rhetorische Kompetenz, ihr reicher Erfahrungshintergrund und ihr weites Beziehungsnetz motivierten viele Zürcher Oberländerinnen und Oberländer, ihre Ziele

aufrechtzuerhalten. Das missionarische Wirken dieser auswärtigen täuferischen Persönlichkeiten bedeutete keinen abrupten qualitativen Bruch in der Grüninger Bewegung. Sie vermochten höchstens vorhandene Tendenzen – das große Engagement der Laien, die Ablehnung der Kindertaufe, die politische Distanz und die theologische Skepsis gegenüber der städtischen Entwicklung – zu akzentuieren. Ihre Absicht war es, in dieser noch offenen Situation die gesamte Bevölkerung anzusprechen. Daß ihnen dies ein gutes Stück weit gelang, aber auch, daß die Reformation im Grüninger Amt aus den spezifischen Bedingungen heraus einen sehr eigenständigen Weg einschlug, verdeutlicht das Stichwort, unter dem Bullinger seine oben erwähnte Feststellung machte: „Grüningen töüfisch“. Wie selbstverständlich schrieb jetzt zum Beispiel auch der Landvogt, bisweilen im selben Satz, von Grebel und von den aufständischen Pfarrern.¹¹¹ Wie wenn er schon lange mit Täufern zu kämpfen gehabt hätte, redete er nun auch von solchen.¹¹² Jene Aktivitäten von Grebel, Blaurock und Manz, die sich im Grüninger Rahmen abspielten, werfen ein Licht auf die letzte der Personengruppen, die in dieser Untersuchung den sanften Übergang vom Bauernaufstand zum Täufern verkörpern. *Konrad Grebel* hatte seine ersten Lebensjahre in Grüningen verbracht – auf dem Schloß als Sohn des damaligen Landvogtes.¹¹³ Jetzt beteiligte er sich selber am Aufbruch gegen die Obrigkeit. Er hatte sich als intellektueller, radikaler Reformator in den Bereichen der Städte Zürich/Zollikon, Schaffhausen, St. Gallen und Waldshut eingesetzt, wo sein Gedankengut im Umfeld der religiös-sozialen Aufstandsbewegungen überall auf fruchtbaren Boden gefallen war. Nun wirkte er im Sommer 1525 während gut drei Monaten hauptsächlich im Grüninger Amt. „Fil lüt“ hörten am 2. Juli 1525 in Hinwil seiner Predigt zu.¹¹⁴ Das war am selben Tag, als in Hombrechtikon der Pfarrer verhaftet werden sollte. Grebel bot sich und seine Theologie der breiten Bevölkerung als Alternative zu Zwingli an. Dieser habe ihm weder theologisch-argumentativ noch rechtlich eine Niederlage zufügen können; ja, eine ernsthafte Auseinandersetzung habe er bisher aus Schwäche vermieden. Die Einheimischen hörten seinen Ausführungen an jenem Tag wohl mit größtem Interesse zu. Denn parallel zu Grebel war die Zürcher Führung ja auch auf ihre eigenen religiösen und juristischen Argumentationen nicht eingegangen. Ein Hörer dieser Predigt berichtete, mit welchen Anschuldigungen gegen Zwingli Grebel Öl ins Feuer der bäuerlichen Aufstandsbewegung goß: „(. . .) der Zwingli hett gredt und gseit, man sellt die puren frölich für die stadt lassen fallen und sellt man die büchsen under sy lassen und 300 oder 400 ze tod schiessen, dann dechind die andren daran.“ Ob diese Worte von Grebel wirklich

so fielen, kann nicht sicher geklärt werden. Dieses Zeugnis weist aber auf jeden Fall darauf hin, wie stark seine Predigt im Grüninger Amt im aktuellen Kontext der eigenen Bauernbewegung verstanden wurde. Dieser Hintergrund der Konfrontation mit Zürich, bzw. mit der obrigkeitlich-städtisch geprägten Reformation, spielte gerade auch in Bezug auf sein engagiertes Plädoyer für die Erwachsenentaufe im Widerspruch zur offiziellen Position eine Rolle. Wie bereits erwähnt, übte er sogar auf einen Pfarrer wie Ulrich Zingg an jenem Sonntag eine große Faszination aus. Mit dem Hinwiler Pfarrer *Heinrich Brennwald* geriet er allerdings in Streit; sie hatten „mechtig miteinander getispotiert (...) von deß touffens wegen“.¹¹⁵ Während Grebel die Gewissensentscheidung vor Gott betonte, argumentierte der evangelische Pfarrer formal: „Mine herren hand ein mandat laßen us gan von deß touffss wegen; darbi wil ich pliben.“ Auf dieser Ebene konnte er wohl weder Grebel noch die Mehrzahl seiner Gemeindeglieder überzeugen. Brennwald schien die Auseinandersetzung derart beansprucht zu haben, daß sie in Tränen endete: Grebel hatte ihn „gschweigt, das er grinen hat.“ In der Folge analysierte auch der Landvogt das Auftreten Grebels sehr kritisch: Er fürchtete sich vor „groser unrüw, kosten und arbeit“, falls nicht gegen den Zürcher vorgegangen würde.¹¹⁶ Die Obrigkeit warnte er vor der Popularität Konrad Grebels: „(...) wo ir jetz Kūratss sach land stan, er wurd stand finden“. Nach der Disputation zur Tauffrage, die im November 1525 vor allem auf Bitten und Druck des Grüninger Amtes hin durchgeführt wurde, behielt die Obrigkeit Grebel im Gefängnis. In Verhören verdeutlichte er, daß er und seine Gesinnungsgenossen nicht, wie es ihnen zur Last gelegt wurde, „ein besondere kilchenn uff zürich-tenn“ anstrebten.¹¹⁷ Es ging ihm im Grüninger Amt wie anderswo um die Läuterung der ganzen Kirche, der ganzen Gesellschaft. Er war allerdings, wie viele ungestüme Bauern seit dem Frühjahr 1525 und anders als Zwingli, nicht mehr bereit, auf die Zögernden zu warten oder aufgrund weltlicher Strukturen das große Ziel zu relativieren. „Der kilchen halb seit er, wölcher ein gitler, wūcherer, spiler und annders, wie dann die gschrift das uß wißt, der sölle nienderth under den christen sin, sonder mit dem ban ußgeschloßen werden.“¹¹⁸ Was später Programm der Täuferbewegung werden sollte, war hier noch als Forderung an die eine Kirche formuliert. Im Herbst tauchte *Jörg Blaurock* im Amt auf.¹¹⁹ Bis vor kurzem war er noch als ordentlicher Pfarrer im Bündnerland tätig gewesen; 1523 hatte er sich Zwingli angeschlossen und geheiratet. In Zürich traf er anfangs 1525 den Reformator, wurde aber sogleich in den radikalen Kreisen tätig. Blaurock beteiligte sich an der tiefgreifenden Gemeindereformation in Zollikon, wo er eifrig in Privathäusern taufte, aber auch die Kanzel beanspruchte. Er

wirkte außerdem mit großem Erfolg in Basel und wieder in Graubünden. Am 8. Oktober 1525 nahm er den reformierten Sonntagsgottesdienst in Hinwil kurzentschlossen in die eigene Hand. Pfarrer Brennwald berichtete von jenem „seltzen tag“¹²⁰ mit Blaurock: „(. . .) han ich wöllen uß pflicht mines amptz die kantzell versechen, und so ich in die kilchen kum, so stadt er da und prediget, darin ich im nütz redt, biß mich dünckt inn irrendt, als namlich von dem touff, do redt ich im darin.“¹²¹ Auch Blaurock versuchte also bezeichnenderweise ganze Gemeinden und nicht abgesonderte Gruppen für seine Sache zu gewinnen, oder vielmehr: in ihrer Sache zu bestärken. Nach tumultuösen Szenen in der Kirche gelangte der Pfarrer bis zum Landvogt nach Grüningen. Dieser griff daraufhin seinerseits in der Kirche ein und ließ Blaurock sowie den hinzugekommenen Grebel verhaften. Der Landvogt erlebte die große Sympathie, auf die der Gefangene unter den Anwesenden zählen konnte: Nach der Verhaftung „lüfend im so fil lüt nach, jung und alt nach, warlich wunderbarlich.“¹²² Auch Blaurock erschien also im Zürcher Oberland nicht als weltabgewandter Prediger. Nach seiner Grüninger Zeit wurde ihm gar immer wieder die Aussage zugeschrieben, daß er gewaltsamen Widerstand der Radikalen befürwortete, „wenn iro sovil sigind, das sy sich miner herren erwerben möchtind, wenn man sy glich mit einem fennli überzuge“.¹²³

An jenem Tag, als Blaurock den Hinwiler Gottesdienst zu seinem machte, erschien auch *Felix Manz*, der ebenfalls täuferisch genannte Zürcher Reformator, auf dem Schauplatz.¹²⁴ Er konnte sich vor dem Zugriff des Vogtes in Sicherheit bringen. In den darauffolgenden Wochen wurde er von der Bevölkerung gehört, beherbergt und beschützt. Dann kam es doch zur Verhaftung. Der Landvogt klagte, Manz habe „warlich in dennen 3 wuchen fil unrüw im ampt gmacht.“¹²⁵ Die Verweigerung der Kindertaufe, die auch er zentral propagierte, war in der Region unterdessen zu einem Abgrenzungsmerkmal derjenigen geworden, die den Kampf nicht aufgaben. Die Repression des Staates verschärfte sich allerdings stufenweise, bis im *Ratsmandat vom 7. März 1526* den unbeugsamen Täufern die Todesstrafe angedroht wurde.¹²⁶ Zusammen mit weiteren Gesinnungsgenossen gelang es Grebel, Blaurock und Manz am 21. März 1526, aus dem Gefängnis in Zürich zu entkommen.¹²⁷ Sie wollten nicht im Verlies ergehen auf ihr Ende warten, sondern weiterkämpfen. Sofort wurden zumindest Manz und Blaurock auch wieder in der Grüninger Bewegung aktiv. Der Landvogt war darüber erbost, daß sie erneut „im ampt umzüchend und in den höltzern bredgind und aber zesamen louffend.“¹²⁸ Da es ihnen offensichtlich nach wie vor möglich war, überall bei Leuten beherbergt zu werden und unterzutauchen, wurde jedem, der Täufern „underschloff gebe“, nun

ebenfalls eine Bestrafung angedroht.¹²⁹ Der Rat unterstrich im November 1526 noch einmal die Bedeutung seines Mandates. Er dulde nicht, „das etlich inn ir herschafft Grüningen unnd anderschwo tags unnd nachts zusamen ganngint, gross versamlungen machind und das hanndlind, practierint und anschlachind, so gmeinem regiment und oberkeit, ouch christennlichem wäsenn zü grossem nachteil reiche“.¹³⁰ Anfangs Dezember 1526 wurden Manz und Blaurock in einem Wald des Grüninger Amtes verhaftet.¹³¹ Während Blaurock gemäß Urteil aus dem Zürcher Gebiet hinausgejagt wurde,¹³² wandte die Obrigkeit das Mandat auf Felix Manz, der von seinen Überzeugungen ebenfalls nie Abstand nahm, erbarmungslos an.¹³³ Am 5. Januar 1527 wurde er in der Limmat ertränkt. Diese Vollstreckung der Todesstrafe sollte wohl nicht zuletzt eine deutliche Warnung an die Grüninger Bevölkerung sein. Ihr hatte sich Manz in seinem letzten Lebensjahr am intensivsten gewidmet. Manz wurde nicht als weltfremder Sektierer hingerichtet, sondern als Identifikationsfigur und fähiger Theologe einer hauptsächlich bäuerlichen radikalreformatorischen Bewegung, die auch fast zwei Jahre nach der großen Erhebung trotz der Repression noch nicht völlig zur Ruhe kommen wollte.

Nur wenige Wochen nach der Ertränkung von Felix Manz wurde in Hinwil wieder eine größere täuferische Versammlung ausgehoben. Der Landvogt meldete die bezeichnende Tatsache nach Zürich, „das die red usgat, das sy uf das, so sy am aller nechsten zemen kömen, in ein kilchen welind gan unnd da ir ding machen unnd lessen nach irem bruch.“¹³⁴ Das Beispiel verdeutlicht noch einmal: Wie Grebel, Blaurock und Manz hatten diese Leute auch jetzt noch immer nicht alle Hoffnung aufgegeben, ihre Reformation im Raum der Kirche, im Rahmen der Gemeinde durchsetzen zu können.

6. Fazit

„Wenn die Religionen sich wenden, so ist es, wie wenn die Berge sich auf-tun; zwischen den großen Zauberschlangen, Golddrachen und Kristallgeistern des menschlichen Gemütes, die ans Licht steigen, fahren alle häßlichen Tazzelwürmer und das Heer der Ratten und Mäuse hervor. So war es zur ersten Reformationszeit auch in den nordöstlichen Teilen der Schweiz und sonderlich in der Gegend des zürcherischen Oberlandes (...).“¹³⁵ Mit diesen Bildern beginnt *Gottfried Keller* die Novelle „Ursula“. Seine Darstellung der frühen Täuferinnen und Täufer ist sehr bewegt und anschaulich, aber historisch stark verzerrt. Keller ist an ihnen in erster Linie als Hintergrundfiguren interessiert, vor welchen er die bewußte

Entwicklung eines Söldners und Bauern zum Glied des neuen reformatorischen Staatswesens nachzeichnet.

Aus heutiger Sicht vermitteln uns die Quellen, wie ich sie analysierte, ganz andere Konturen der ländlichen Reformation im Grüninger Amt. Sehr wohl „wendeten sich die Religionen“, veränderten sich der Glaube, die Frömmigkeit und das Gemeindeleben von Bäuerinnen und Bauern radikal in jenem Prozeß, der 1525 zu einem Höhepunkt gelangte. Doch von diesem evangelischen Zentrum aus ging es der reformatorischen Volksbewegung um mehr als um „Religion“: Mit ganz neuer Motivation versuchte sie, sämtliche ineinander verschränkten Abhängigkeitsstrukturen zu durchbrechen – kirchliche, politische und wirtschaftliche. So war Reformation auf dem Land revolutionär. Die Lage im Zürcher Oberland stellte sich mit den Klosterstürmen als explosiv dar, tatsächlich „wie wenn die Berge sich auftun“. Unter der Oberfläche hatte ein alter Konflikt allerdings schon lange geschwelt: Die bäuerliche, später auch täuferisch geprägte Reformationsbewegung muß vor dem Hintergrund des permanenten Interessengegensatzes zur Stadt verstanden werden. Die Landbevölkerung griff in ihrem reformatorischen Aufstand frühere Forderungen wieder auf.

Ohne den städtischen „Kristallgeist“ Zwingli, ohne die tiefgreifenden Impulse der neuen Theologie, die er auf den Punkt zu bringen vermochte, ist jedoch auch ländliche Reformation in diesem Raum so nicht denkbar. Nur, der große Reformator und seine evangelische Sozialethik leisteten der frühen Gemeindereformation auf Zürcher Gebiet paradoxerweise fast gleichzeitig sowohl die entscheidende Start- und Argumentationshilfe als auch den fundiertesten theologischen Widerstand. Im geistigen Umfeld Zwinglis sind die meisten Prädikanten – nach Keller – bestimmt zu den „Zauberschlangen“ und „Golddrachen“ zu rechnen, die das Beben der Reformation hervorbrachte. Allerdings zeichneten sich viele von ihnen vorübergehend in Predigt und Alltagspraxis durch eine große Solidarität mit den aufständischen Gemeindegliedern aus, ja sympathisierten zu einem guten Teil mit Anliegen, die bald nur noch von der täuferischen Nachfolgebewegung vertreten wurden. Auch dörfliche Führungskräfte demonstrierten im Konflikt mit Zürich noch 1527/28 eine überraschend feste Verbundenheit mit den Täuferinnen und Täufern. Diese beiden Gruppen wären somit, immer in Kellers Worten, gleichzeitig auch „Tatzelwürmer“ und „Ratten“. Die Optik des Schriftstellers aus dem 19. Jahrhundert ist aber grundsätzlich längst ganz fragwürdig: Am Beispiel des Grüninger Amtes legte ich dar, daß die reformatorische Bewegung auf dem Land vorerst durch eine äußerst breite Verwurzelung im Volk, eine

grundsätzliche programmatische Einheit und eine ausgeprägte Radikalität charakterisiert wurde. Für die „erste Reformationszeit“, wie Keller sie beschreibt, dürfen keine klaren Grenzen zwischen verschiedenen Gruppierungen (bäuerlich-reformatorische Bewegung, Täuferturn) oder Postulaten (evangelische Verkündigung, Laienpredigt, Abschaffung des Zehnten, völlige Gemeindeautonomie, Kirchenbann, Glaubenstaufe) gezogen werden. Die erleuchteten Wesen und das Getier im Dunkeln, wie sie Gottfried Keller voneinander unterscheidet, um ein letztes Mal auf ihn Bezug zu nehmen, waren in Wirklichkeit weitgehend dieselben.

In der Aufbruchstimmung war noch alles, auch im soziologischen Sinn, in Bewegung. Die Reformation in Gestalt der Bewegung der aufständischen Bäuerinnen und Bauern von 1525 war der historische Kontext, in dem und durch den die täuferische Bewegung im Grüninger Amt entstand. Die engagiertesten Grüningerinnen und Grüninger, welche das Projekt einer eigenständigen ländlichen Gemeindereformation auch angesichts politischer Niederlagen und wachsender Repression nicht an das sich institutionalisierende, städtisch-obrigkeitlich geprägte Reformationskonzept preisgeben wollten, bildeten die bald so benannte täuferische Gruppierung. Diese Entwicklung wird auch durch zeitgenössische Zeugnisse von Chronisten (wie Bullinger und Stumpf) oder Kontrahenten der Bewegung (wie dem Landvogt oder Zwingli) vollauf bestätigt. Die Täuferinnen und Täufer wurden getragen von einer neu entstehenden, eigenen Theologie, die nun zu Zwingli auch in der Theorie eine Alternative darstellte. Gebildete, radikale Persönlichkeiten wie Grebel, Blaurock und Manz, die zeitweise im Grüninger Amt wirkten, trugen wohl viel zu diesem geistigen Fundament bei.

Die ausführlichste und theologisch tiefgründigste Selbstdarstellung der Bewegung, wie sie sich nach 1525 darbot, ist die „Eingabe der Grüninger Täufer an den Landtag“ von 1527.¹³⁶ Gemäß dieser Schrift richteten die Täuferinnen und Täufer alle ihre Anstrengungen daraufhin aus, „in einem n^uwen leben wandlen“ zu können, noch immer zutiefst reformatorisch „z^u dienst der gerechtigkeit“ (Röm 6,19). Sie gaben die Haltung des tätigen Erwartens des Reiches Gottes, die die Bauernbewegung in ihrer ganzen Breite über kurze Zeit beseelt hatte, noch nicht auf. In ihrem Gerechtigkeitsverständnis ließen sie Zwinglis Abstufungen hinter sich und stellten bezüglich der Obrigkeit kompromißlos fest, „das ire pott und mandaten wider das wortt gottes und das gheis Cristi“ seien. Eine solche, wenig differenzierte, aber vor dem konkreten Erfahrungshintergrund alltäglicher Mühsal und durchgängiger Abhängigkeit bestimmt nicht unbiblisch

zu nennende Theologie war ansatzweise schon 1525 in der militanten Bauernbewegung zu finden, auch wenn ihre Pfarrer damals dem Widerstand noch mit einer stärker zwinglianischen Argumentation geistlichen Nachdruck zu verleihen versuchten. Im Dokument von 1527 war durchaus auch vom Kirchenbann und von der Glaubenstaufe die Rede. Noch war aber nicht nur eine kleine Sondergruppe angesprochen. *Hans-Jürgen Goertz* schreibt genau zu dieser Eingabe: „Die Übergänge von einem kommunal-volkskirchlichen zu einem freikirchlichen Separatismus sind gleitend.“¹³⁷ Für das Grüninger Amt ließ sich dieser Sachverhalt exemplarisch deutlich anhand vieler Einzelentwicklungen nachweisen. Ein Zeugnis wie die Eingabe von 1527 gehörte noch in eine durchaus unabgeschlossene Auseinandersetzung, wenn wir etwa an den Rechtsstreit von 1527/28 zwischen Grüningen und Zürich oder an das Wirken von Pfarrer Bolt unter den Täuferinnen und Täufern im März 1527 denken. Ganz gewiß suchte die täuferische Bewegung nicht grundsätzlich die Abspaltung, die eigene Freikirche. Sie war unter widrigen politischen und psychologischen Umständen im wesentlichen die Erbin der uneingelösten, ja zerstörten Hoffnung auf eine eigenständig-ländliche Gemeindereformation. Diesen Zusammenhang hat *Martin Haas* für den „Weg der Täufer in die Absonderung“ noch zu wenig systematisch untersucht. Allerdings trug auch nach seiner Darstellung die Obrigkeit „das ihre dazu bei, die Massenbewegung zu brechen und das Täufertum in die Isolation zu drängen.“¹³⁸ Wir haben es mit einem komplexen, allmählichen Übergangsprozeß zu tun. Vor dem Hintergrund dieser Untersuchung kann auch das deutlich separatistische Züge tragende täuferische „Schleitheimer Bekenntnis“ nicht als die unmittelbar einschneidende und überregional verbindliche Zäsur interpretiert werden, wie es oft geschieht.¹³⁹

Abschließend möchte ich in knapper Form darlegen, wie in sehr vielen späteren täuferischen Verhaltensweisen und Strukturen das ursprünglich revolutionäre Gedankengut der aufständischen Bauernbewegung verborgen war.

1. So wie die Aufständischen ihre sämtlichen Beschwerden am Maßstab des Evangeliums prüfen wollten, richteten die Täuferinnen und Täufer ihr Leben gemäß ihren Selbstzeugnissen radikal biblisch aus.
2. Nachdem die Grüninger Bevölkerung erfolglos für die kirchliche und politische Autonomie ihrer Gemeinden und ihrer Region gekämpft hatte, suchte die täuferische Bewegung nun wenigstens in abgesonderten Gemeinschaften noch Eigenständigkeit und evangelische Solidarität.
3. Die nicht-hierarchische und völlig unklerikale Struktur des Täufertums

erinnert an die demokratische und die Mündigkeit der Laien betonende Ausrichtung der Grüninger Reformation von 1525.

4. Die auffallend starke Partizipation von Frauen in täuferischen Gruppen stellt ebenfalls eine Weiterführung des in den institutionalisierten Kirchen bald wieder besänftigten Aufbruchs von 1525 dar.

5. Als Erbin des Aufstandes breiter Bevölkerungsschichten im Frühjahr und Sommer 1525 blieb auch die Täuferbewegung noch lange eine Massenbewegung.

6. Charismatische Täuferprediger von auswärts und bäuerliche Führungspersönlichkeiten aus dem Amt übernahmen in der Gemeinschaft die eigentlich den reformatorischen Gemeindepfarrern zuge dachte, von ihnen jedoch nur kurzzeitig ausgeübte Rolle.

7. In den täuferischen Weigerungen, Kinder zu taufen, einen Eid zu leisten oder den offiziellen Gottesdienst zu besuchen, in den Ausbrüchen aus dem Gefängnis, im Nichtakzeptieren städtischer Mandate oder in der gerüchteweise verkündeten Bereitschaft, auch Gewalt anzuwenden, manifestierte sich noch immer der zuvor allerdings politischer und breiter artikulierte Widerstand gegen die Obrigkeit.

8. Sowohl in den Kämpfen um 1525 als auch in der täuferischen Nachfolgebewegung bildeten sich die Struktur der (frei-)kirchlichen Gemeinschaft und die Ansätze einer eigenen Theologie im aktuellen Konflikt mit der Macht aus.

9. Die Täuferinnen und Täufer beharrten darauf, in Verantwortung vor dem Evangelium die Entscheidungsfähigkeit über Glaubensinhalt und Struktur ihrer Gemeinschaft in den eigenen Händen zu behalten; genau so wollten zuvor die aufständischen Bäuerinnen und Bauern wesentliche Fragen nicht in Zürich entschieden haben, sondern, beispielsweise beim Klostersturm oder im Rechtsstreit mit der Stadt, Tempo und Ausrichtung von Reformation und Autonomiestreben selber bestimmen.

10. Das eingeübte antiklerikale Verhaltensmuster, das sich vorerst gegen altgläubige Priester gewendet hatte, richtete sich später in der Täuferbewegung gegen angepaßte, obrigkeitstreue Pfarrer.

11. Die Aufständischen handelten in einem überregionalen Bezugsrahmen, viele Kontakte zu anderen Unruhegebieten waren vorhanden; auch die Täuferbewegung versank nicht in einem Provinzialismus, sondern wußte sich durch ein weitgespanntes Netz von Gleichgesinnten getragen.

Das Reich Gottes wurde von den Täuferinnen und Täufern bald einmal nicht mehr für das ganze Grüninger Amt erwartet, aber noch sehr lange für einige Inseln darin.¹⁴⁰ Politisch-kirchlichen Zündstoff boten hier die

revolutionären Wurzeln des Täuferturns auch in den Jahrzehnten nach 1525 andauernd. Die Täuferbewegung bewahrte, zum Teil auf gerade heute bedenkenswerte und ermutigende Weise, zum Teil in verzerrierter Form, manches, was die theologische Entdeckung, die ekklesiologische Originalität und die politische Radikalität der ländlichen Reformation von 1525 ausmachte.

¹ Heinrich Bullinger, *Der Widertoeufferen ursprung, fůrgang, secten waesen*, Leipzig 1975 (Nachdruck von: Zürich 1561), S. 12.

² Leonhard von Muralt – Walter Schmid (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* (Erster Band Zürich), Zürich 1952, Nrn. 132, 142.

³ Ebd., Nr. 143.

⁴ Ebd., Nr. 259.

⁵ Vgl. Martin Haas, *Täuferturn und Revolution*, in: Festgabe Leonhard von Muralt, Zürich 1970, S. 286–295.

⁶ Johannes Stumpfs *Schweizer- und Reformationschronik*, hg. von E. Gagliardi, H. Müller und F. Bűsser, in: *Quellen zur Schweizergeschichte* (NF, I. Abt., Bd. V, I. Teil), Zürich 1952, S. 284.

⁷ Vgl. Emil Egli, *Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit*, Zürich 1878; Hans Nabholz, *Die Bauernbewegung in der Ostschweiz* (Diss.), Zürich 1899.

⁸ Ulrich Gűbler, *Huldrych Zwingli. Eine Einfűhrung in sein Leben und Werk*, München 1983, S. 114.

⁹ Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europűischen Kirchengeschichte*, Gűttingen 1979, S. 226.

¹⁰ Franziska Conrad, *Die „bűuerliche“ Reformation. Die Reformationstheologie auf dem Land am Beispiel des Unterelsaű*, in: P. Blickle, A. Lindt, A. Schindler (Hgg.), *Zwingli und Europa*, Zürich 1985, S. 138.

¹¹ Ebd., S. 142.

¹² Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, 2. Aufl., München 1981.

¹³ Ders., *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985, S. 35.

¹⁴ Ebd., S. 203.

¹⁵ Ders., (Hg.), *Zugűnge zur bűuerlichen Reformation*, Zürich 1987.

¹⁶ Hans-Jűrgen Goertz, *Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen*, in: Bauer, Reich und Reformation, Festschrift fűr Gűnther Franz, hg. von P. Blickle, Stuttgart 1982, S. 209.

¹⁷ Ders., *Aufstűndische Bauern und Tűfer in der Schweiz*, in: Peter Blickle, *Zugűnge* (wie Anm. 15), S. 288.

¹⁸ James M. Stayer, *Die Schweizer Brűder. Versuch einer historischen Definition*, in: *Mennonitische Geschichtsblűtter* 34, Neue Folge 29, 1977, S. 11. – Vgl. ders., *Die Anfűnge des schweizerischen Tűfertums im reformierten Kongregationalismus*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Umstrittenes Tűfertum*, Gűttingen 1975, S. 19–49.

¹⁹ Ders., *Anabaptists and Future Anabaptists in the Peasants' War*, in: *The Mennonite Quarterly Review*, LXII, 2, 1988, S. 99–137.

²⁰ Zit. bei Hans Nabholz, *Bauernbewegung* (wie Anm. 7), S. 18.

²¹ Emil Egli (Hg.), *Aktensammlung zur Geschichte der Zűrcher Reformation in den Jahren 1519–1533*, Darmstadt 1973 (Nachdruck von: Zürich 1879), Nr. 938.

- ²² Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte, hg. von J. J. Hottinger und H. Vögeli, Zürich 1984 (Nachdruck von: Frauenfeld 1838), Bd. I, S. 266.
- ²³ Zu dieser Thematik auch mit Beispielen aus der Region vgl. Otto Sigg, Bevölkerungs-, agrar- und sozialgeschichtliche Probleme des 16. Jh. am Beispiel der Zürcher Landschaft, in: Schweiz. Zeitschrift für Zeitgeschichte 24, 1974, S. 1–25.
- ²⁴ J. Stumpfs Schweizer- und Reformationschronik I (wie Anm. 6), S. 255.
- ²⁵ E. Egli, Aktenammlung (wie Anm. 21), Nr. 702.
- ²⁶ Anton Largiadèr, Untersuchungen zur zürcherischen Landeshoheit, Zürich 1920, S. 36.
- ²⁷ Hans Nabholz, Zur Frage nach den Ursachen des Bauernkrieges 1525, in: ders., Ausgewählte Aufsätze zur Wirtschaftsgeschichte, Zürich 1954, S. 164.
- ²⁸ Ebd. – Vgl. Christian Dietrich, Die Stadt Zürich und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525, Frankfurt a. M. 1985.
- ²⁹ J. Stumpfs Schweizer- und Reformationschronik I (wie Anm. 6), S. 255.
- ³⁰ Christian Dietrich, Die Stadt Zürich (wie Anm. 28), S. 252.
- ³¹ E. Egli, Aktenammlung (wie Anm. 21), Nr. 702.
- ³² Der biblische Begriff „Kairos“ wurde in der gegenwärtigen oekumenischen Diskussion neu gefüllt durch die beiden Kairos-Dokumente, die in Kreisen südafrikanischer, bzw. zentralamerikanischer Kirchen entstanden sind.
- ³³ Leonhard von Muralt, Art. „Grüningen“, in: Mennonitisches Lexikon, Frankfurt/Weierhof/Karlsruhe 1913–1959, Bd. II, S. 193.
- ³⁴ Christian Dietrich, Die Stadt Zürich (wie Anm. 28), S. 240f.
- ³⁵ E. Egli, Aktenammlung (wie Anm. 21), Nr. 1656.
- ³⁶ Ebd., Nr. 798.
- ³⁷ W. O. Packull, The Origins of Swiss Anabaptism in the Context of the Reformation of the Common Man, in: Journal of Mennonite Studies 3, 1985, S. 37.
- ³⁸ James M. Stayer, Anabaptists (wie Anm. 19), S. 135. Für solche Fragestellungen erweisen sich allerdings traditionelle Quellenzusammenstellungen wie L. von Muralt – W. Schmid, Quellen (wie Anm. 2) als teilweise fragwürdig, da sie zum Beispiel selbst bei täuferischen Personen alles, was „nur“ Bauernunruhen betrifft, ausklammern.
- ³⁹ Vgl. Marion Kobelt-Groch, Von „armen frowen“ und „bösen wibern“ – Frauen im Bauernkrieg zwischen Anpassung und Auflehnung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 79, 1988, S. 103–137.
- ⁴⁰ Vgl. beispielsweise E. Egli, Aktenammlung (wie Anm. 21), Nr. 771; L. von Muralt – W. Schmid, Quellen (wie Anm. 2). Nrn. 85, 410.
- ⁴¹ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 168.
- ⁴² Ebd.
- ⁴³ E. Egli, Aktenammlung, Nr. 754.
- ⁴⁴ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 132.
- ⁴⁵ Ebd., Nr. 144.
- ⁴⁶ Ebd., Nr. 146.
- ⁴⁷ Ebd., Nr. 149.
- ⁴⁸ Ebd., Nr. 155.
- ⁴⁹ Ebd., Nr. 168.
- ⁵⁰ K. W. Glaettli, Hinwil zur Zeit der Reformation (mit Hinweisen auf die anderen Gemeinden des Bezirkes Hinwil), in: Jahrbuch der Antiquarischen Gesellschaft Hinwil 1950/51, S. 16; vgl. auch S. 11: dort Quellenbelege für die Verbindung Wild/Gyrenbader (letzterer Name bezeichnet die Herkunft). – Ab Frühjahr 1526 sind plötzlich keine

Quellenhinweise mehr auf „Gyrenbader“ vorhanden, wohl nun aber auf „Hans Wild“, der so vorher nicht auftauchte.

⁵¹ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 269.

⁵² K. W. Glaettli, Hinwil (wie Anm. 50), S. 19f.

⁵³ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nrn. 261, 269.

⁵⁴ Auch der Vater von Hans Vontobel (Golpacher) hieß Hans und beteiligte sich an Diskussionen über Kindertaufe und Zehnten (ebd., Nr. 174; dort Vater Vontobel, Sohn Golpacher). So kann nicht endgültig geklärt werden, welcher von beiden der hauptsächlichste Gefährte von Gyrenbader war. Ich nehme aufgrund der Aktivität und der andauernden Beziehung zu Gyrenbader an, daß der Sohn, mindestens aber die identische Person, sowohl der Abgesandte von Rüti (ebd., Nr. 168) als auch der gefangene Täufer (ebd., Nr. 149) ist, und der Vater, bzw. der andere, nur einmal (ebd., Nr. 174) auftaucht. Kaum richtig ist die Angabe im Personenverzeichnis von L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, S. 411, wonach der häufig auftretende Golpacher Rudolf ist. Beim Inhaftierten handelt es sich wohl um den Schuhmacher und damit um Hans Golpacher (vgl. ebd., Nr. 144).

⁵⁵ Ebd., Nr. 174.

⁵⁶ Ebd., Nr. 149.

⁵⁷ Ebd., Nr. 150.

⁵⁸ Ebd., Nr. 149.

⁵⁹ Ebd., Nr. 167. – Ob der „böse Ueli“ mit Ueli Seiler, dem „töfer mit der einen hand“, identisch ist, der im April 1525 die Abgesandten Gyrenbader und Vontobel eine kurze Strecke begleitete (ebd., Nr. 168), ist nicht ganz sicher zu klären, aber sehr wahrscheinlich.

⁶⁰ Ebd., Nr. 143.

⁶¹ Ebd., Nr. 166.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., Nr. 167.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ E. Egli, Aktensammlung, Nrn. 735, 754.

⁶⁷ Quelle abgedruckt bei K. W. Glaettli, Hinwil (wie Anm. 50), S. 25, entspricht Zusammenfassungen von E. Egli, Aktensammlung, Nr. 875.

⁶⁸ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 410; diese Aussage Maags wurde vom Berichterstatter Pfr. J. Stumpf (E. Egli, Aktensammlung, Nr. 1391) in unmittelbarem Anschluß an einen Bericht über eindeutige Täuferfälle überliefert. Stumpf, im Grüninger Amt tätig, wußte wohl, daß auch Maag Täufer war.

⁶⁹ Thomas Weibel, Erbrecht, Gerichtswesen und Leibeigenschaft in der Landvogtei Grüningen (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich, Band 54), Zürich 1987, S. 35; Martin Haas, Täufertum (wie Anm. 5), S. 294f.

⁷⁰ Leonhard von Muralt, Jörg Berger, in: Festgabe des Zwinglivereins zum 70. Geburtstag seines Präsidenten Hermann Escher, Zürich 1927, S. 112 (ebenso in: Zwingliana V, 1929/2 und 1930/1).

⁷¹ Anton Largiadèr, Untersuchungen (wie Anm. 26), S. 44.

⁷² Martin Haas, Täufertum (wie Anm. 5), S. 293.

⁷³ J. Stumpfs Schweizer- und Reformationschronik I, (wie Anm. 6), S. 339.

⁷⁴ E. Egli, Aktensammlung, Nr. 925.

- ⁷⁵ Zu Jakob Falk: L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, insbesondere Nrn. 84, 154, 211, 214, 215, 257, 268, 273.
- ⁷⁶ Ebd., Nr. 236; vgl. ebd., Nrn. 231, 232.
- ⁷⁷ Ebd., Nr. 255; E. Egli, Aktensammlung, Nr. 1421.
- ⁷⁸ E. Egli, Aktensammlung, Nr. 1441.
- ⁷⁹ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 231; E. Egli, Aktensammlung, Nr. 1318.
- ⁸⁰ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 258.
- ⁸¹ Ebd., Nr. 176.
- ⁸² Ebd., Nr. 231; vgl. ebd., Nrn. 250, 261, 266, 267, 268, 274.
- ⁸³ E. Egli, Aktensammlung, Nr. 756.
- ⁸⁴ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 153.
- ⁸⁵ E. Egli, Aktensammlung, Nr. 996.
- ⁸⁶ Ebd., Nr. 233.
- ⁸⁷ Ebd., Nr. 938.
- ⁸⁸ Ebd.
- ⁸⁹ Peter Heinrich Huber, Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530 (Diss.), Zürich 1972, S. 119.
- ⁹⁰ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 174.
- ⁹¹ Ebd.
- ⁹² E. Egli, Aktensammlung, Nr. 938.
- ⁹³ Emanuel Dejung und Willy Wuhrmann, Zürcher Pfarrerbuch 1519–1952, Zürich 1953, S. 657.
- ⁹⁴ Paul Staerke, Beiträge zur spätmittelalterlichen Bildungsgeschichte St. Gallens (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, hg. vom Hist. Verein des Kantons St. Gallen, Bd. XL), St. Gallen 1939, S. 149, 254.
- ⁹⁵ E. Egli, Aktensammlung, Nr. 938.
- ⁹⁶ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 253. Ähnlich wurde in der Region auch Pfarrer Schnyder in Fischenthal getadelt: E. Egli, Aktensammlung, Nr. 1391, S. 603.
- ⁹⁷ E. Egli, Aktensammlung, Nr. 1283.
- ⁹⁸ Heinrich Bühler, Geschichte der Kirchgemeinde Hombrechtikon, Stäfa 1938, S. 39. – Zum Folgenden E. Egli, Aktensammlung Nr. 771.
- ⁹⁹ E. Egli, Aktensammlung, Nr. 771; L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 85; Peter Heinrich Huber, Annahme (wie Anm. 89), S. 213, Anm. 86.
- ¹⁰⁰ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 85.
- ¹⁰¹ Vgl. zusammenfassend: Paul Peachey, Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit, Karlsruhe 1954, S. 24, Anm. 4; Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation (wie Anm. 9), S. 420, Anm. 433.
- ¹⁰² Emil Camenisch, Bündnerische Reformationsgeschichte, Chur 1920, S. 201.
- ¹⁰³ Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von E. Egli, G. Finsler, W. Köhler, München 1981 (Nachdruck von: Leipzig 1914), Bd. VIII, S. 335f.
- ¹⁰⁴ Emil Egli, Täufer aus dem Lande Schwyz, in: Zwingliana I, 1900, S. 141.
- ¹⁰⁵ Ebd., S. 142.
- ¹⁰⁶ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 207; gemeint ist hier eindeutig Ettenhausen bei Wetzikon (entgegen Anm. 5).
- ¹⁰⁷ Dieser Brief wird vorgestellt und teilweise zitiert in: Zwingliana I, 1900, S. 178f.
- ¹⁰⁸ Vgl. ebd.; E. Egli, Täufer aus dem Lande Schwyz (wie Anm. 104), S. 142. – Es handelt sich eindeutig immer um denselben früheren Täufer und Pfarrer Ulrich Bolt, auch

wenn L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, S. 407 zwei Personen aus ihm machen wollen.

¹⁰⁹ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nrn. 319, 336.

¹¹⁰ Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte (wie Anm. 22), Bd. I, S. 294f.

¹¹¹ Z. B. L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 85.

¹¹² Z. B. ebd., Nr. 95.

¹¹³ Zu Grebel: Harold S. Bender, Conrad Grebel, c. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists, Goshen (USA) 1950; W. O. Packull, The Origins (wie Anm. 37), S. 42ff.

¹¹⁴ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 85, vgl. ebd., Nrn. 79 (folgendes Zitat), 94.

¹¹⁵ Ebd., Nr. 84.

¹¹⁶ Ebd., Nr. 85.

¹¹⁷ Ebd., Nr. 120.

¹¹⁸ Ebd., Nr. 122.

¹¹⁹ Vgl. zu Blaurock zusammenfassend Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation (wie Anm. 9), S. 246.

¹²⁰ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 109.

¹²¹ Ebd., Nr. 399.

¹²² Ebd., Nr. 109.

¹²³ Ebd., Nr. 120; vgl. auch Nrn. 198, 199 und unbedingt auch 200: In der letzten Quelle verneint Blaurock im Gegensatz zu den anderen Quellen den gewaltsamen Widerstand kategorisch. Seine wirkliche Haltung zur Gewaltfrage bleibt ungeklärt, eindeutig nachweisbar ist nur das Gerücht, wonach er zu einem konkreten Widerstand positiv Stellung nehme.

¹²⁴ Ebd., Nr. 109.

¹²⁵ Ebd., Nr. 117.

¹²⁶ Ebd., Nr. 172.

¹²⁷ Ebd., Nr. 178.

¹²⁸ Ebd., Nr. 184.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd., Nr. 192.

¹³¹ Ebd., Nr. 195.

¹³² Ebd., Nr. 205.

¹³³ Ebd., Nr. 204.

¹³⁴ Ebd., Nr. 206.

¹³⁵ Gottfried Keller, Züricher Novellen, Leipzig 1983, S. 274.

¹³⁶ L. von Muralt – W. Schmid, Quellen, Nr. 212.

¹³⁷ Hans-Jürgen Goertz, Aufständische Bauern (wie Anm. 17), S. 274.

¹³⁸ Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferum, Göttingen 1975, S. 66.

¹³⁹ Z. B. James M. Stayer, Anabaptists (wie Anm. 19), S. 121ff.

¹⁴⁰ Vgl. Cornelius Bergmann, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660 (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte V.), Leipzig 1916.

Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt

Als Sebastian Franck um die Jahreswende 1529/30 in Straßburg eintraf, konnte er hoffen, eine Stadt des Friedens, des Wohlstands und der geistigen Freiheit gefunden zu haben, in der wie an keinem anderen Ort in Europa die Geister aufeinandertrafen und sich gegenseitig befruchteten. Aber schon nach knapp zwei Jahren, Ende Dezember 1531, mußte Franck als Ausgewiesener die Stadt wieder verlassen, tief deprimiert, finanziell ruiniert, „wol wissend / das sy [die Welt] zu der warheit keyn or hat / und jr weder zuo rathen noch zuo helffen ist . . . das sy des teufels reich / eyn wüste und finsternüß bleib / darin [das] lügen gesucht und geliebt wirt / und das liecht gehaßt . . . Darumb ist mit der welt nichts anzufahren / sy ist zuo allen guten wercken verderbt und untüchtig / ja nichts dann eitel unkraut.“¹

Francks Erwartungen und Enttäuschungen bezogen sich auf Realitäten, und sein Stimmungsumschwung spiegelt nicht nur einen persönlichen Schicksalsschlag wider, sondern eine objektive Veränderung des politischen und geistigen Klimas der Stadt.

Im Vergleich zu den großen Hansestädten Norddeutschlands oder zu Augsburg und Nürnberg zeichnete sich Straßburg in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts durch eine relativ harmonische Sozialstruktur aus. Das soziale Gefälle zwischen dem Stadtadel, den Fernkaufleuten und den Handwerkern war wesentlich geringer als in den meisten anderen großen Städten des Reiches. Das solide Fundament des Straßburger Wohlstandes bildete die enge Verflechtung des Handwerks und des Handels mit der Landwirtschaft des Elsaß, die über die besten Böden des Reiches verfügte. Franck lobte das Land mit folgenden Worten: „Da man kaum in einem landt zuo seiner größe so vil müssige leut und starcker betler nöret / ich geschweig auch hier des unzölichen Adels / hierzu thuo das ander müssig volck / als reiche Bürger / kauffleut etc. so wirstu dich billich dises landes fruchtbarkeit unnd Gottes güte verwunderen / das nit allein dise alle nöret / darin schier yederman wein trincket / und ein wollustig zörend volck von natur ist / das gezecht muß haben.“² Wenn im übrigen Reich Hungersnot herrschte – wie in den sieben Jahren der aufeinanderfolgenden Mißernten zwischen 1529 und 1535 – dann gab es in Straßburg immer noch ausreichend Korn und Kraut.

Die soziale Stabilität der Stadt erlaubte es dem Rat, gegenüber Fremden, Rechtsbrechern und Ketzern ein hohes Maß an Gastfreundschaft, Toleranz und Milde walten zu lassen. Besonders stolz war die Stadt auf ihren „freien Zug“, auf ihre großzügige Aufnahmebereitschaft. „Dann sy achten nit, von wannen einer sey / wann er sich nur auffrecht bey yhn hält, da nimpt man die herkumen liederlich an / on alle fürschrift zu Bürgern und landsessen, sunderlich zu Straßburg / fragt nit, von wannen einer sey, wer er sey / oder wie er sey abgescheyden“³. Der „freie Zug“ in Verbindung mit einer generösen, seit 1523 sorgfältig geregelten Armenfürsorge machte die Stadt zur Zufluchtstätte der Vertriebenen und Mittellosen. Hunderte von Bauern und Täufern flüchteten 1525 bzw. zwischen 1528 und 1534, dem Höhepunkt der Täuferverfolgung im Reich, in die Stadt und erwarben dort das Bürgerrecht.⁴ Die einströmenden Flüchtlinge trugen ihre radikalen Ideen in die Stadt, und die Straßburger Drucker, vor allem Balthasar Beck und Jakob Cammerlander, waren bereit, sie weiter zu verbreiten.⁵ Der Rat übte eine milde Zensur aus und begnügte sich bei seiner Bekämpfung der Ketzerei mit kurzfristiger Gefangennahme und nachfolgender Ausweisung. Mir sind im Zeitraum zwischen 1520 und 1533 nur zwei Hinrichtungen aus religiösen Gründen bekannt, die des Thomas Salzmann 1527 wegen schwerer Blasphemie und die des Claus Frey 1534 wegen religiös bemäntelter Bigamie. Als Regel für die Behandlung aller Straftaten galt das Wort Sebastian Francks: „Wo man anderswo henkt, da streicht man zu Straßburg mit Ruten aus.“⁶ „Sy brauchen sich der Keyserlichen recht / seind gern yr selbst / frey liebigh / die nit tyranny mögen leyden / auch deren nit gewont seind“.⁷

Für Straßburgs Nachbarn war diese großzügige Milde unbegreiflich und verächtlich. Auch Bucer mißbilligte sie; aber er nahm doch den Straßburger Magistrat gegenüber dem Vorwurf der Unfähigkeit in Schutz: „Du weißt ja“, schrieb er am 24. 9. 1534 an seinen Freund Schwebel in Zweibrücken, „wie sich die menschlichen Neigungen verhalten, nämlich, daß sie leicht zum Extrem entarten. Wenn Strenge gebraucht wird, stellt sich unter der Hand oft Grausamkeit ein. Menschenfreundlichkeit tendiert leicht zur Nachgiebigkeit und Feigheit. Soweit ich erkennen kann, streben unsere Herren ehrlich nach Gerechtigkeit und Billigkeit, — aber sie sind eben Menschen. Sie sind davon überzeugt, daß es besser sei, viele Verbrecher nicht zu bestrafen als einen einzigen Unschuldigen zugrundezurichten.“⁸

Ein wesentlicher Grund für Straßburgs innere Stabilität war auch die Verfassung von 1482, die die politische Macht auf die Zünfte übertragen hatte. Sie besaßen im Rat und in den Geheimen Stuben, den drei ständi-

gen Ausschüssen für Außen- und Verteidigungspolitik, für Innenpolitik und für Sozial- und Kirchenpolitik, die Zweidrittelmehrheit, während sich die Konstoffler, Adel und Patriziat, mit einem Drittel der Stimmen begnügen mußten. Eine Genossenschaft bildete freilich die Stadt längst nicht mehr. Um die Wende zum 16. Jahrhundert formierte sich eine neue Zunftaristokratie, die sich mit dem alten Stadtadel enger verbunden fühlte als mit den kleinen Meistern und Gesellen. Die wichtigsten Entscheidungen fielen in den „Geheimen Stuben“, in denen immer wieder dieselben Namen auftauchen. Die Mitglieder der XV-Stube ergänzten sich durch Ko-optation, wie übrigens auch die 300 Schöffen der 15 Zünfte, die lebenslang im Amt blieben. Wer von der Arbeit seiner Hände lebte, hatte kaum noch eine Chance, in die Führungsschicht der vermögenden Berufspolitiker vorzustoßen, und der Magistrat trat seinen Bürgern durchaus als „Obrigkeit“ gegenüber. Fast 80% der Mitglieder der Geheimen Stuben lebten von Grundrenten oder waren Großkaufleute bzw. Goldschmiede.⁹ In den Jahren 1523/24 setzte eine Gruppe von Predigern (u. a. Zell, Firn, Altbiesser, Bucer, Capito, Hedio) in Verbindung mit dem Kleinbürgertum und einigen Intellektuellen (dem Arzt und Botaniker Otto Brunfels, dem Juristen Nikolaus Gerbel, den Magistern der Lateinschule Lukas Hackfurt und Johannes Schwebel) die Reformation in Straßburg durch. Fast von Anfang an finden wir eine Vielfalt reformatorischer Strömungen, unter denen die Lutheraner eine Minderheit bildeten (Nikolaus Gerbel, später Bernhard Wacker). Die führenden Theologen Bucer, Capito und Hedio tendierten aufgrund ihrer spiritualistischen Grundüberzeugungen und sozialetischen Interessen zum Zwinglianismus. Seit dem Besuch Andreas Karlstadts im Herbst 1524 gab es daneben eine Partei der radikalen Bilderstürmer, und seit 1525 tauchten auch Täufer in der Stadt auf, u. a. unbedingte Pazifisten, die von dem militanten Täufer Hubmaier aus Waldshut vertrieben worden waren, weil sie sich weigerten, die Stadt gegen Habsburg im Bauernkrieg zu verteidigen. 1526 erschienen die beiden großen gegensätzlichen Täuferführer Hans Denck und Michael Sattler in Straßburg. Zwar wurden beide ausgewiesen, aber beiden war es gelungen, Gesinnungsgemeinschaften ins Leben zu rufen, die einige Jahre Bestand hatten. Die spiritualistischen Anhänger Dencks sammelten sich um den ehemaligen Wormser Prädikanten Jakob Kautz, während die bibelfesten Täufer, die an Luthers Rechtfertigungslehre festhielten, später in Pilgram Marbeck (seit 1528) ihren geistigen Führer erblickten. Die offiziellen Prädikanten hielten sich offen – in unterschiedlichem Maße – für fremde Positionen. Im Abendmahlsstreit versuchten sie – bei unverkennbarer Bevorzugung der Position Zwinglis – die Bedeutung der Kon-

troverse herunterzuspielen und die beiden verfeindeten Lager miteinander zu versöhnen. In der Tauffrage räumten die Straßburger Reformatoren 1524 ein, daß die Erwachsenentaufe dem Brauch der Urkirche und den Anweisungen des Neuen Testaments mehr entspreche als die Kindertaufe.¹⁰ Man könne die Erwachsenentaufe zulassen unter der Voraussetzung, daß dies nicht zur kirchlichen und gesellschaftlichen Spaltung führe.¹¹ Gemäß ihrem Grundsatz, daß man bei den Sakramenten zwischen Sache und Zeichen unterscheiden müsse, hielten sie auch den Streit um die Taufe für eine relativ belanglose Angelegenheit, in der man Konzessionen machen könne, solange dadurch nicht die Einheit der Stadt und der Kirche bedroht würde. Ihre geistige Offenheit gegenüber evangelischen heterodoxen Geistern bewiesen sie auch durch ihre Gastfreundschaft, die Capito dem Martin Cellarius, Michael Servet und Bernd Rothmann erwies, während Matthäus Zell jahrelang Caspar von Schwenckfeldt bei sich beherbergte. Seine Frau Katharina Zell zählte zweifellos zu Schwenckfelds Anhängern. Dieses Klima der Toleranz in Straßburg wurde weiter gefördert und verstärkt durch die Gruppe der sogenannten "Epikuräer", die für die Trennung von Kirche und Staat und für Glaubensfreiheit eintraten. Dazu wurden gerechnet die Pfarrer Anton Engelbrecht und Wolfgang Schultheiß, die Humanisten Jakob Ziegler und Johannes Sapidus und der Arzt und Botaniker Otto Brunfels. Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang der spiritualistische Laienpredikant und Zehnteinnehmer Clemens Ziegler, der großen Einfluß auf die Gärtnerzunft, d. h. auf die zahlenmäßig stärkste Straßburger Zunft, ausübte. Er galt als ihr eigentlicher geistiger Vater.

Der Straßburger Magistrat war der evangelischen Bewegung zögernd und vorsichtig taktierend gefolgt. Konkrete Maßnahmen, wie die Sanktionierung der Priesterehen und die Übernahme der Patronatsrechte in den einzelnen Kirchspielen, wurden in der Regel erst bei entsprechendem Druck von unten, d. h. der Gemeinden und Zünfte, ergriffen. Bis zum endgültigen Verbot der katholischen Messe im Jahre 1529 zerfiel der Rat in drei Fraktionen, in die Altgläubigen (Martin Betschold, Andreas Mieg, Wolfgang Böcklin, Konrad v. Duntzenheim, Conrad und Friedrich von Gottesheim), die evangelischen „Zeloten“, zu denen vor allem Klaus Kniebis, Bernhard Otfriedrich, Martin Herlin, Daniel Mieg und Hans Lindenfels gehörten. Eine Zwischenposition nahmen die von Thomas Brady sogenannten „Politiker“ ein (u. a. Jakob Sturm, Bernhard Wurmser, Conrad Joham, Mathis Pfarrer).¹²

Den „Politikern“ ging es in erster Linie um die Sicherung des inneren und äußeren Friedens der Stadt, um die Bewahrung der bürgerlichen Einheit

und Eintracht. Deshalb plädierten sie zunächst für ein friedliches Zusammenleben zwischen Protestanten und Katholiken, später, als sich diese Position als unhaltbar erwies, für einen gemäßigten, relativ konservativen Protestantismus im Sinne der *Confessio Augustana*. In der Frage der Sakramente bestand sicherlich keine Einigkeit – Jakob Sturm verachtete das ganze „Pfaffengezänk“ und enthielt sich jahrelang der Teilnahme am Abendmahl¹³. Einig aber war man sich im Antiklerikalismus, in der Entschlossenheit, auf gar keinen Fall ein „evangelisches Papsttum“, einen dominanten Einfluß der protestantischen Geistlichen auf die Politik der Stadt zuzulassen. In sozialer Hinsicht zeichneten sich die „Politiker“ aus durch hohen gesellschaftlichen Rang und Grundbesitz, Bildung, einen weiten geographischen Horizont und diplomatische Erfahrung.

Die „Zeloten“ waren überwiegend Kaufleute, vor allem Textilhändler, und Handwerker. Ihr Durchschnittseinkommen lag unter dem der „Politiker“. Sie strebten eine konsequente evangelische Gemeindereformation an und bevorzugten eindeutig den Zwinglianismus, verbunden mit einer strengen sozialen Disziplinierung. Sie waren eher „lokalborniert“, besaßen keine diplomatischen Erfahrungen und standen auch im Bildungsgrad hinter dem der „Politiker“ zurück. Für die Sicherung der Stadt Straßburg hielten sie das „Christliche Burgrecht“ für ausreichend, d. h. das im Januar 1530 geschlossene Bündnis mit Zürich, Bern und Basel, dem eventuell weitere süddeutsche Städte beitreten sollten (Konstanz, Memmingen, Lindau, Ulm, evtl. Mühlhausen im Elsaß).

Merkwürdigerweise wurde die Verfolgung der Täufer und der Spiritualisten ab 1531 nicht in erster Linie von den „Zeloten“, sondern – wenn auch zögernd und widerwillig – von den „Politikern“ betrieben. Und das kam so:

Auf Veranlassung von Martin Bucer hatte der Straßburger Magistrat am 27. 7. 1527 ein Täufermandat verkündet, das die Ausweisung der Täufer nicht mit der reichsrechtlich verbotenen Wiedertaufe begründete, sondern mit der Spaltung des Gemeinwesens und der Leugnung des christlichen Charakters der Obrigkeit, die die Täufer betrieben.¹⁴ Da dieses Edikt nur nachlässig bzw. sehr großzügig gehandhabt wurde, strömten weiterhin Täufer und sonstige Nonkonformisten in die Stadt, im Frühjahr 1528 u. a. etwa 100 Augsburger Täufer, von denen viele unter dem Einfluß Hans Huts, d. h. der sozialrevolutionären Lehren Thomas Müntzers standen. Nach dem Eindringen der Augsburger Täufer stellten Bucer, Hedio und Zell fest, daß die Grundlage einer gemeinsamen christlichen Überzeugung, die bis dahin noch zwischen ihnen und Täufern bestanden hatte, nicht mehr existierte. „Etliche wollen Christum nit lassen got sin, etlich

kein geschrift mer lassen fürgon, sondern verwerfen die, und achten, was irer einem infällt, seye vom h. geist ingeben; auch understan alle ding gemein zu machen und so sie das schwert mochten ergriffen, jedermann uff ir irrthumb zu zwingen, dazu mit der ee vil nachteil zu wider der geschrift handeln.“¹⁵ Besonders erboste Bucer die Behauptung einiger Augsburger Täufer, sie könnten nicht mehr sündigen, weil sie den Hl. Geist empfangen hätten. Er hielt Hans Hut für einen unzweifelhaften Apostel des Teufels. Mit Ausnahme Capitos forderten jetzt die evangelischen Prädikanten die Todesstrafe für die revolutionären Täufer und die rigorose Vertreibung auch der friedlichen Täufer aus der Stadt.¹⁶ Jedoch ließ es der Rat ausdrücklich bei der Verbannung als Höchststrafe bewenden.

Die seit 1528 aufgrund eines kaiserlichen Mandates und eines Beschlusses des Zweiten Speyrer Reichstages von 1529 verschärfte Täuferverfolgung im Reich ließ die Zahl der Flüchtlinge, die in Straßburg eine Zuflucht suchten, weiter anschwellen. Weitaus größer war noch die Zahl der Asylananten, die der Hunger in die fremdenfreundliche Stadt am Ill trieb. Die aufeinanderfolgenden Mißernten seit 1529 bewirkten, daß an vielen Orten der Brotpreis auf das Dreifache der Normaljahre kletterte und damit für die Armen unerschwinglich wurde. In Straßburg gab der Rat für die Bedürftigen Getreide und Mehl weit unter dem Marktpreis ab. Die Bestimmungen der Almosenordnung von 1523 wurden außer Kraft gesetzt, wonach die Stadt nur alteingesessene Bürger, nicht aber Neubürger oder fremde Bürger unterstützen durfte. Gesunden Flüchtlingen wurde „Futter und Herberge“ gegen Erdarbeiten an der Stadtmauer gewährt, Frauen, Kinder und Invaliden wurden ohne Arbeitsleistungen im Barfüßerkloster untergebracht und gepflegt, im Winter 1530/31 allein 2500 Personen. Unter den Flüchtlingen befanden sich auch solche, die hofften, von Straßburg aus ihre nonkonformistischen Ideen in der Welt verbreiten zu können, so der spanische Antitrinitarier Michael Servet, die Spiritualisten Bündlerlin und Entfelder, der schlesische Reformator und Spiritualist Caspar von Schwenckfeld, der Täufer Pilgram Marbeck und nicht zuletzt Sebastian Franck. Von erheblicher Bedeutung für Francks Entwicklung wurde dabei nach seinen eigenen Worten die Begegnung mit den Ideen Johannes Bündlerlins aus Linz. Bündlerlin hatte sich 1528 in Augsburg den Täufern angeschlossen und war von dort im Frühjahr 1529, ein halbes Jahr nach Franck, nach Straßburg geflüchtet, wo er sich wahrscheinlich dem von Hans Denck gestifteten und von Jakob Kautz sowie Wilhelm Reublin inspirierten spiritualistischen Täuferzirkel anschloß.¹⁷ In Straßburg hat Bündlerlin auch seine vier noch erhaltenen Schriften publiziert,

und zwar sämtlich im Jahre 1529.¹⁸ Sie stellen das wichtigste Verbindungsglied zwischen Hans Denck und Sebastian Franck dar. Im Gegensatz zu Pilgram Marbeck, der Bündlerlin als Verführer und Zerstörer des Täuferturns ablehnte, sah Franck in ihm einen „Bruder im Glauben“, freier, frömmen, gelehrter als er selbst.¹⁹ In seinem berühmten Brief an Johannes Campanus vom 4. 2. 1531 nennt Franck ihn „einen wunderbarlich gelehrten, gottsföhrtigen menschen und der welt gantz abgestorben, mit wölchs tauff begere ich auch von gantzem hertzen getaufft zu werden.“²⁰ Bei Bündlerlin fand Franck die theoretische Grundlegung für die von ihm erahnte und anvisierte rein geistige universale Kirche, genauer gesagt, der wahren Kirche, die ohne Dogmen, Zeremonien, Obrigkeit und Ketzerverfolgung auskam.

Bündlerlin unterscheidet zwischen einem historischen, unechten Glauben, der auf der Bibelkenntnis und der Teilnahme an den Sakramenten beruht, und dem eigentlichen Glauben aus dem Geist Gottes, der dadurch entsteht, daß sich der Mensch das gehörte Wort zu Herzen nimmt, dem Willen Gottes ergibt, seine Selbstsucht überwindet und sein Leben im Dienst am Nächsten aufopfert. Durch die Verwandlung des Lebens bezeugt der wahre Glaube seine Kraft und Echtheit. Der Wille und Geist Gottes wird im Herzen und Gewissen des Menschen unmittelbar offenbart. Er kann sich ohne das Medium des gepredigten Wortes mitteilen. Das äußere Wort ist nicht der Grund, sondern nur die Norm und die Versicherung des Glaubens. „Das Wort ist dem Geist untergeordnet.“²¹

Ganz im Sinne Bündlerlins schreibt Franck an Campanus: „Und der glaub wirt nit aus den büchern gelernt, noch vom menschen, er sey so heilig als er wöll, sondern von gott in der schul des herrn, das ist, unter dem creutz.“²²

Christus faßt Bündlerlin als eine geistige Kraft auf, die in allen Menschen schlummert und die, zum Bewußtsein erweckt, dem Menschen ermöglicht, Werke der Nächstenliebe zu vollbringen. Christi Erlösungstat versteht er nicht als einen forensischen, metaphysischen Akt, sondern als konkrete Gerechtwerdung des Menschen im Diesseits, als einen Prozeß der Vergottung, den der Mensch selbst mit freiem Willen vorantreibt. Obwohl der historische Jesus die Menschheit nicht durch seinen Kreuzestod erlöste, so hat er sie doch befreit von der Gesetzesknechtschaft des Alten Testaments. Er hat uns gelehrt, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Wichtig wurde Bündlerlin für Franck auch durch sein Bibelverständnis, denn Bündlerlin nahm die Bibelworte nicht absolut und buchstäblich, sondern bezog sie auf ihren „Sitz im Leben“ und relativierte sie

dadurch. „Er merkt sonderlich wol an die ursach in der schrifttur, was und zu wem gesprochen sey.“²³

Aufgrund dieser Ideen kam Franck zu dem Schluß, daß alle Bemühungen, die wahre Kirche als sichtbare Institution mit bestimmten Dogmen und Zeremonien bzw. Sakramenten und als konkreten Personenverband wieder herzustellen — wie es Campanus und die meisten Reformatoren wollten — ein vergebliches und überflüssiges Unternehmen sei. Die wahre sichtbare Kirche sei nach dem Tod der Apostel — also seit ca. dem Jahre 100 nach Christi Geburt — zum Himmel aufgefahren und liege seitdem hier auf Erden im Geist und in der Wahrheit verborgen. Das sei aber keineswegs zu bedauern, denn der Geist gebe den Gläubigen in der Substanz alles, was sie zur Seligkeit und Vollendung benötigen, — „da doch gott das glück der kirchen in vil einen besseren stand gebracht hat, also das nu all ding in der warheit geschehen, die fürhin durch figuren bedeutet worden. Und dem kirch nichts genommen denn sein popp [Puppe], damit doch lang genug gespielt ist.“²⁴ Unter den „Puppen“ verstand Franck die Dogmen, Zeremonien und Sakramente.

Da der innere Christus eine universale, geistige Kraft ist, gehören auch Türken und Heiden zur wahren Kirche. „Achte auch für deine Brüder alle türken und heiden wo sie seien, die gott fürchten und wircken gerechtigkeit, gelehrt und inwendig gezogen von gott, ob sie schon nimmer von dem tauff, iha von Christo selbst nimmer kein history oder schrift gehört, sondern allein sein krafft durch das innerlich wort in sich vernommen und dasselbe fruchtbar gemacht hetten.“²⁵ Eine solche Kirchenkonzeption war unvereinbar mit der Luthers, Zwinglis und der biblizistischen Täufer. Den reformatorischen Großkirchen warf Franck vor, erneut das Alte Testament mit dem Neuen Testament zu vermischen und auf diese Weise Krieg, Eid, Zehnten und die Gewalt der Obrigkeit in Glaubensfragen zu rechtfertigen. Die Evangelischen seien nicht viel besser als der Papst, denn sie hätten nicht viel mehr erreicht, „denn das sie des bapsts priesterthumb mit dem mosaichen reich vertauschet und verwechselt haben.“²⁶ Die Evangelischen gäben den Fürsten das Kirchenregiment in die Hand und wiederholten damit den Fehler, der sich unter Kaiser Konstantin vollzogen hatte. Der täuferischen Kirche als einer Kirche unter dem Kreuz stand Franck zwar näher als den anderen „drey hauffen“, aber ihr engstirniger Legalismus, ihr Biblizismus und ihre Neigung zu Streit und Spaltung stießen ihn ab.

In Straßburg lernte Franck auch den Antitrinitarier Michael Servet kennen. Ihn überzeugten die Argumente des Spaniers gegen das christliche Zentraldogma, die Trinitätslehre, und sie erschienen ihm auch einleuch-

tender als der Binitarismus des Campanus.²⁷ Irgendwelche Beziehungen zu Caspar von Schwenckfeld lassen sich für die Straßburger Zeit nicht nachweisen. Franck hat Schwenckfeld auch nicht in die Chronik der Römischen Ketzern aufgenommen. Zwar waren sich beide einig in dem Gedanken, daß das Heil des Menschen nicht an äußere Gnadenmittel, an das äußere Wort und an die Sakramente gebunden sei, im übrigen aber mißbilligte Schwenckfeld den Panentheismus Francks und seine Vorstellung, daß allen Menschen von Geburt an der göttliche Seelenfunke zu eigen sei, wie Horst Weigelt im einzelnen nachgewiesen hat.²⁸ Auch den Einfluß Bänderlins auf Sebastian Franck sollte man freilich nicht überschätzen. Wie die „Geschichtsbibel“ beweist, kannte Franck sehr genau die spiritualistischen Ideen Thomas Müntzers, Ludwig Hätzers und Hans Dencks, die ausführlich referiert werden in der „Chronik der Römischen Ketzern“. Sie alle erhoben das „innere Wort“ Gottes über den Bibelbuchstaben, lehnten die orthodoxe Rechtfertigungslehre ab und verstanden „Christus in nobis“ als universale geistige Kraft, die alle Menschen erleuchtet.²⁹ Bänderlin dürfte in diesen Fällen als Vermittler und lebendiger Zeuge gewirkt haben.

Als Hauptfrucht seiner Straßburger Zeit erschien am 5. September 1531 bei Balthasar Beck Francks „Chronica, zeytbuch und geschycht-bibel“, sein wichtigstes historiographisches Werk. Beck, der persönlich den Nonkonformisten nahestand, und Franck hatten ihr ganzes Vermögen in diesen umfangreichen, sorgfältig gedruckten Folio-Bänden gesteckt. Aber dieses mit vielen Hoffnungen des Verfassers und des Druckers in die Welt gesetzte Werk wurde beiden zum Verhängnis. Durch den Bischof von Trient, Kardinal Bernhard von Cles, erhielt Erasmus von Rotterdam, der sich zu jener Zeit in Freiburg aufhielt, davon Kenntnis, daß er in Francks Geschichtsbibel, in der „Chronica der Römischen Ketzern“ als Häretiker figurierte. Das war von Franck durchaus in ehrenvoller Absicht gemeint; denn unter den „Ketzern“ hatte Franck mehr Christen als unter den Päpsten und Kirchenvätern entdeckt. Erasmus aber legte verständlicherweise keinen besonderen Wert auf diesen Ehrentitel. Vielmehr fürchtete er, daß sein Ruf bei den Altgläubigen noch weiter geschädigt würde. Da nutzte auch nicht, daß Franck den großen Humanisten mit Lob geradezu überschüttete, ihn „ein zier deutscher nation“, „lux mundi“, „Phönix der Welt“, einen „neuen Demosthenes und Cicero“, einen „Fürsten der lateinischen Zunge“ nannte, der die Barbarei ausgetrieben und Deutschland und Italien wieder lateinisch reden gelehrt habe. Daneben standen nämlich Hinweise, die dem Erasmus überhaupt nicht recht sein konnten, nämlich seine antitrinitarischen Bemerkungen in der Paraphrase zum 1.

Johannesbrief, dann seine in dieselbe Richtung weisende Empfehlung, Gebete nur an Gottvater zu richten, seine Behauptung, daß sich die Evangelisten auch dem Empfang des Heiligen Geistes hin und wieder geirrt hätten und seine Abqualifizierung der Sprache des Neuen Testaments als Sprache des Pöbels, voller Verstöße gegen die Regeln der Grammatik und Rhetorik. Franck erwähnte ferner als „ketzerische“ Ideen des Erasmus, daß man niemanden hinrichten dürfe, der die Einsetzung des Römischen Bischofs durch Christus, die Notwendigkeit des Kardinalkollegiums sowie der Ohrenbeichte leugne.³⁰

Nun waren diese Bemerkungen, denen Franck in der Sache natürlich voll zustimmte, keineswegs aus der Luft gegriffen. Erasmus konnte und wollte sie auch nicht in toto abstreiten, aber er warf Franck vor, diese Ideen nicht nur zu ungelegener Zeit (intempestive) an die große Glocke gehängt, sondern sie auch pervertiert zu haben. Manches sei von ihm nur als Gedankenspiel vorgetragen worden, was Franck zum vollen Ernst verzerrt habe. Außerdem seien abweichende Meinungen, die Tadel und Widerspruch hervorriefen, nicht sogleich als Häresien einzuordnen, wie Franck das tue.³¹ Ursprünglich vermutete Erasmus, Bucer und Capito steckten als eigentliche Anstifter hinter dieser Sache³², vor allem Capito, der die Antitrinitätslehre seines Gastes Michael Servet billige und der deshalb — so Erasmus Unterstellung — ihn als Kronzeugen der antitrinitarischen Häresie mißbrauchen wolle. Allerdings begründete Erasmus seine Klage gegen Franck beim Straßburger Rat vor allem mit dessen Angriffen gegen den Kaiser, die in der Vorrede zum 2. Teil der Chronik, im Kapitel „Vom Adler“ standen und zwei Sprichwörter aus den „Adagia“ des Erasmus enthielten, und erst in zweiter Linie mit dem Hinweis, daß er als „Ketzer“ diffamiert worden sei.³³

Kein Zweifel, Francks „Geschichtsbibel“ hatte Erasmus zum höchsten Zorn gereizt, nicht nur gegen den Autor, sondern gegen die Stadt Straßburg und ihre Prädikanten insgesamt. Stets, so klagte er die Straßburger an, würden von dort neue Irrlehren und Dogmen in die Welt hinausposaunt. Die Stadt sei ein „Nest von hungerleidenden Wirrköpfen“ („nidus famelicorum nugonum“). Was Erasmus besonders erbitterte, war die Tatsache, daß Franck ihn nicht einmal nach seiner Verhaftung um Verzeihung bat, sondern obendrein noch Dank forderte für die hohe Ehre, in der Chronik der Römischen Ketzer erwähnt worden zu sein. Eine solche Unverschämtheit könne nur aus Straßburg kommen.³⁴

Wenn auch Franck dem Erasmus weder Unrecht tun wollte noch in der Sache tatsächlich angetan hat, so trifft der Vorwurf der Majestätsbeleidigung jedoch voll zu. In der Vorrede zur Kaiserchronik, dem 2. Teil der

Geschichtsbibel, meditiert Franck über das Wesen des Adlers, den die Kaiser – wie viele anderen Fürsten – zum Wappentier erwählt hatten, nach Francks Meinung mit Recht, weil „sy damit yr schand vor Got so redlich auffdecken / weil sye eben das seind / das sye in yhrem wappen unweisend tragen.“³⁵

Es folgt in der Chronik eine Beschreibung des Wesens der Adler bzw. der Kaiser, die in ihrer Radikalität, in ihrem beißenden Hohn und ihrer abgründigen Verachtung im 16. Jahrhundert kaum ihresgleichen hat. Der Adler, so schreibt Franck, sei das einzige Tier, das man nicht zähmen könne. Aus seinem krummen Schnabel und scharfen Krallen sei zu entnehmen, „das der fleisch fressend vogel / des frids hessig und feindselig / gleichsam zu rauben / morden / streiten / geboren ist.“ – „Nun syhe an die art und gestalt des Adlers / . . . sein greulich saurehenden anplick / sein finstere traurige farb... die erschrecklich troend stim / davor sich kein thier nit entsetzt / die grausam geperd der König zu bedeuten.“ – „Dann zu diß Adlers pfeifen erschrickt alles volk / der rath zeucht sich ein / der adel ist gehorsam / die richter folgen / das recht schweigt / die prediger heucheln / die rechtsgelehrten hoffieren / die gesatz weichen dem adler / da gilt weder recht / billicheit noch gottseligkeit / auch kein freundtlicheit.“ Mit allen Tieren ist der Adler verfeindet, vor allem mit den Kranichen, denen nach Franck die Demokratie gefällt. Er nistet als Feind aller Kreatur auf hohen einsamen Bergen und wird um so blutdürstiger, je älter er wird. Er braucht ein Riesengebiet als Jagdrevier und duldet keinen neben sich. Allerdings ist er umgeben von einem Schwarm von Schmarotzern, die auf billige Beute hoffen. Wenn es um die Herrschaft geht, bringt er – gegen alle Instinkte der Natur – selbst seine eigenen Jungen um. In summa: der Adler ist „weder schön / wohlgestalt / nutz / noch zu essen tüchtig / sondern fressig / raubisch / einsam / niemand nutz / kriegerig / unfridsam / feindselig / allen menschen nachteilig / yedermans plag.“³⁶

Eingeleitet wird diese Satire mit zwei Sprichwörtern, die Franck aus Erasmus Sammlung „Adagia“ übernommen hatte: „Scarabeus aquilam querit“ („Der Käfer sucht den Adler“) und „Aut regem aut fatuum nasci oportet“ („Es muß ein König oder Narr geboren werden“). Zum Schluß seiner Satire wünscht Franck, „das nitt ewig der arm roßkeffer seines ellends eingedenckt zuo seim großen verderben ein Adler suche / sunder sein glück und eygenschaft betracht / und sich zu dem niedrigen ding halt / wie Paulus lehrt / Rom. XI und XII. Das wölle Gott / Amen.“³⁷ Dumm, brutal und menschenfeindlich – so sah Franck das Wesen der weltlichen Obrigkeit.

Zweifelloos waren diese Verleumdungen des Kaisers dem Straßburger Rat sehr unerwünscht, auch wenn die Stadt – im Gegensatz zu Nürnberg und Augsburg – nie besonders enge Beziehungen zum deutschen Kaiser unterhalten hat. Aber wenn man in Straßburg ungestraft den Kaiser beleidigen und das christliche Zentraldogma, die Trinitätslehre, ohne Konsequenzen in Frage stellen konnte, dann war der Ruf der Stadt im Reich ruiniert. Auf Antrag von Jakob Sturm beschloß deshalb der Straßburger Rat am 18. 12. 1531, Franck zu verhaften und seine „Geschichtsbibel“ zu beschlagnahmen.³⁸ Auf ein Gnadengesuch Francks vom 30. 12. 1531 hin wurde er zwar aus dem Kerker entlassen, aber ausgewiesen, und das Bücherverbot blieb bestehen. Begründet wurden diese Maßnahmen mit den Vorwürfen, die die Stadt wegen Francks Schriften wahrscheinlich in Zukunft erleiden müßte, ferner mit der Anklage der arglistigen Täuschung, Franck habe nicht gehalten, was er vor der Publikation des Buches der Zensurbehörde ankündigt hatte.³⁹ Bucer berichtet zu diesem Punkt, Franck habe vor dem Druck versprochen, „es waeren in diesem buoch nichts dann lautter Historien auß den alten Historien außgezogen.“⁴⁰ Gemäß dem Ratsbeschluß wurde die „Geschichtsbibel“ konfisziert, was für Franck wie für seinen Verleger und Drucker eine finanzielle Katastrophe bedeutete. Wie zuvor befürchtet, wurden im April 1532 auf dem Tag zu Schweinfurt dem Straßburger Gesandten, Jakob Sturm, Vorwürfe vom Kurfürsten von Mainz, dem Stellvertreter des Kaiser, wegen der in Straßburg verbreiteten antitrinitarischen Lehren und wegen der Verleumdung Karls V. durch Sebastian Franck gemacht. Dem Kaiser waren die Beleidigungen Francks durch seinen Bruder Ferdinand mitgeteilt worden.⁴¹ Daraufhin beschloß die Stadt, auch den Druck von Francks „Weltbuch“ zu verbieten (es erschien 1534 in Tübingen) und ihm nicht zu gestatten, von Kehl, wo Franck vorübergehend Asyl gefunden hatte, nach Straßburg zurückzukehren.⁴²

Es gab neben der Majestätsbeleidigung und der Beschwerde des Erasmus wegen Diffamierung als Ketzer noch einen dritten Grund, weshalb Franck an der Ill zur persona ingrata gestempelt wurde. In der „Geschichtsbibel“ hatte er nämlich Straßburg als eine zwinglische Stadt geschildert und darauf hingewiesen, daß in Straßburg Aschermittwoch 1529 ein Bildersturm stattgefunden habe, ferner daß 1531 Ulm und Augsburg vom Luthertum abgefallen seien und von Straßburg, Konstanz und Basel zwinglische Prediger erbeten hätten, u.a. Bucer, Oekolampad und Blaurer, um eine neue Kirchen- und Abendmahlsordnung auszurichten.⁴³ Die Erinnerung an die zwinglische Vergangenheit aber war der Stadt unangenehm im höchsten Maße. Nach den heftigen Auseinandersetzun-

gen zwischen Lutheranern und Zwinglianern in der Abendmahlsfrage drohte nämlich den südwestdeutschen und schweizerischen Reformatoren ein Bündnis der Altgläubigen mit den Lutheranern zwecks Ausrottung der „Sakramentariier“ im Reich. Nicht nur Melanchthon hat mit diesem Gedanken gespielt, sondern auch Kaiser Karl V. Angesichts der hoffnungslosen militärischen Unterlegenheit der Zwinglianer bei einem Konflikt mit dieser übermächtigen Allianz drängte Jakob Sturm ab Februar 1530 auf eine Annäherung Straßburgs an den Schmalkaldischen Bund. Das implizierte wiederum eine dogmatische Distanzierung von den Zwinglianern, zumindestens in der Sakramentsfrage. Bereits auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 leiteten die Straßburger Politiker und – auf deren entsprechenden Druck hin – auch Bucer und Capito ihre Trennung von den Zwinglianern ein. Im Gegensatz zur ursprünglichen zwinglischen Theologie, die sie noch auf dem Marburger Religionsgespräch von 1529 für wahr gehalten hatten, wurde das Abendmahl in dem für den Augsburger Reichstag verfaßten Glaubensbekenntnis der „Tetrapolitana“ als Zeichen der leiblichen Anwesenheit Christi gedeutet – nicht als Erinnerung an den leiblich abwesenden Herrn, wie früher.⁴⁴ Ende August 1530 einigten sich Bucer und Melanchthon auf einen Formelkompromiß zur Beilegung des Abendmahlstreits.⁴⁵ Die lutherischen Fürsten honorierten diese Nachgiebigkeit der Straßburger in der Abendmahlsfrage, genauer gesagt, ihre Abkehr vom Zwinglianismus, mit der Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund am 3. 2. 1531. Zwingli sah darin einen opportunistischen Verrat der evangelischen Wahrheit um politischer Vorteile willen.⁴⁶ Der Zwinglianismus in Südwestdeutschland wurde weiter geschwächt durch die Niederlage Zürichs im Zweiten Kappeler Krieg im Oktober 1531, in der auch Zwingli das Leben verlor. Angesichts der Türkengefahr war der Kaiser andererseits bereit, mit den Angehörigen der *Confessio Augustana* zumindestens einen temporären Religionsfrieden zu schließen. Die „Sakramentariier“ aber sollten davon ausgeschlossen bleiben und vernichtet werden.⁴⁷ In dieser prekären Situation erschien es dem Straßburger Rat lebensgefährlich, wenn ein Schriftsteller den Verdacht verbreitete, die Stadt sei im Grunde gar nicht lutherisch, sondern zwinglisch gesonnen, und wenn außerdem noch der Kaiser als Ebenbild des Adlers, also als blutrünstiges Raubtier, verhöhnt wurde, dann war das Maß des Erträglichen überschritten.

In Straßburg war man sich darüber im klaren, daß man für die Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund, d. h. in den Kreis der lutherischen Staaten, einen gewissen Preis zu zahlen hatte, nämlich nicht nur die Aufgabe des Zwinglianismus, sondern auch den Verzicht auf eine seit langem prak-

tizierte religiöse Toleranz. Die „Fraktion der Politiker“, an der Spitze Jakob Sturm, war dazu bereit. In einer Art vorausseilendem Gehorsam instruierte der Rat im Dezember 1530 – also kurz vor Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund – seine Gesandten, sich bei den lutherischen Fürsten danach zu erkundigen, „wie man in Zukunft mit den Täufern verfahren sollte.“⁴⁸ In diesem großen Gesamtzusammenhang wird man auch die Ausweisung Sebastian Francks und das Verbot seiner „Geschichtsbibel“ sehen müssen. Er störte die sich anbahnende Harmonie Straßburgs mit den Lutheranern, und er trübte die Hoffnung auf einen *modus vivendi* mit dem Kaiser. Religiöse, sozial-ethische und innenpolitische Gründe dürften für Bucer und für die „Zeloten“ wichtiger gewesen sein, für die „Politiker“ waren sie von sekundärer Bedeutung. Daß Francks Ausweisung einer allgemeinen Richtungsänderung der Straßburgschen Politik entsprach, beweist das Schicksal Pilgram Marbecks. Trotz seiner großen Verdienste um die Holzversorgung und die Wasserwirtschaft der Stadt wurde er fast gleichzeitig mit Sebastian Franck aus der Stadt ausgewiesen, nämlich am 12. Januar 1532.⁴⁹ Der nach Mähren geflüchtete Täufer Kilian Aurbacher traf den Nagel auf den Kopf, als er Ende 1534 im Hinblick auf Bucer und den Straßburger Magistrat schrieb: „Also will er uberall sein sach mit uns gut machen, damit er frid hat und nit ain pöser ketzer, aufruerer etc sei, als die widertauffer.“⁵⁰ Acht Monate später, im August 1532 faßten die Prädikanten der Stadt den Plan, in einer großen Synode die Haeretiker der Stadt zu widerlegen und sie vor die Wahl des Widerrufs oder des Auszuges aus der Stadt zu stellen. Durch die Einsetzung von Zuchtherren sollten auch mit Hilfe der Obrigkeit die Frömmigkeit und die sittlichen Zustände in der Stadt gründlich verbessert werden.⁵¹ Bucer aber hielt weiterhin ein wachsames Auge auf Franck. Wo er konnte, mobilisierte er seine Freunde gegen den Donauwörther Spiritualisten, vor allem in Ulm (Martin Frecht), Augsburg (Gereon Sailer) und Konstanz (Ambrosius Blaurer), und nicht zuletzt Bucer ist es zuzuschreiben, daß Franck das Deutsche Reich schließlich verlassen mußte, um in Basel für die letzten Jahre seines Lebens Asyl zu finden.

¹ S. Franck: Weltbuch. Tübingen 1534, S. 157 a.

² S. Franck: Weltbuch. Tübingen 1534, S. 62 b.

³ S. Franck: Weltbuch. Tübingen 1534, S. 64 b.

⁴ Ch. Wittmer und J. C. Mayer: *Le livre de bourgeoisie de la ville de Strasbourg*. Bd. I, 1954, S. XLVII.

⁵ F. Ritter: *Elsässische Buchdrucker im Dienst der Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Reformation*. In: *Gutenberg-Jahrbuch*, 1962, S. 225–333; 1963, S. 97–108.

- ⁶ S. Franck; *Germaniae Chronicon*, Augsburg, 1538, S. 283a.
- ⁷ S. Franck: *Weltbuch*. Tübingen 1534, S. 63b.
- ⁸ Quellen zur Geschichte der Täufer. VIII. Band. Elsaß, II. Teil. Stadt Straßburg 1533–1535. Bearbeitet von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. Gütersloh 1960. Nr. 611, S. 391, Z. 9–14 (abgekürzt TAE II).
- ⁹ Thomas A. Brady: *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg*. Leiden 1978, S. 179.
- ¹⁰ Vergl. den Brief der Straßburger Reformatoren an Martin Luther vom 23. 11. 1524, WA Br3, Nr. 797.
- ¹¹ Quellen zur Geschichte der Täufer. VII. Band. Elsaß, I. Teil. Stadt Straßburg 1522–1532. Bearbeitet von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. Gütersloh 1959. Nr. 22, S. 25–29 (abgekürzt TAE I).
- ¹² Zu den Fraktionen im Straßburger Magistrat vergl. Thomas A. Brady: *Ruling Class, Regime and Reformation*, S. 208–215; S. 236–250.
- ¹³ Johann Sturm; *Antipappi quarti pars tertia*. Neustadt an der Hardt, 1580. S. 166.
- ¹⁴ TAE I, Nr. 92, S. 122–123.
- ¹⁵ TAE I, Nr. 178, S. 233.
- ¹⁶ TAE I, Nr. 154, S. 187–188.
- ¹⁷ Zu Bänderlins Theologie vergl. Ulrich Gäbler: Zum Problem des Spiritualismus im 16. Jahrhundert. In: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 29, 1973, S. 334–343. Über die Beziehungen zwischen Bänderlin und Sebastian Franck vergl. Siegfried Wollgast: *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*. Berlin 1972, S. 122–129. Zum Brief Francks an Campanus siehe auch: Christoph Dejung, *Wahrheit und Häresie*, Zürich 1980, S. 188–193.
- ¹⁸ Es handelt sich um folgende Traktate: 1) „Ein gemeyne einlayttung in den aygentlichen verstand Mosi und der Propheten. . .“ 2) „Auszu was ursach sich Gott in die nyder gelassen unnd in Christo vermenschet ist.“ 3) „Ein gemeyne berechnung uber der heyligen schriftt inhalt“, 4) *Erklärung durch vergleichung der Biblischen geschrifft, das der wassertauff sampt andern eüsserlichen gebreüchen in der Apostolischen kirchen geübet on Gottes befelch . . .*“ Vorhanden in der Landesbibliothek Dresden.
- ¹⁹ TAE I, Nr. 241, S. 320, Z. 19–22.
- ²⁰ TAE I, Nr. 241, S. 317, Z. 37 – S. 318, Z. 3.
- ²¹ U. Gäbler, aaO, S. 341.
- ²² TAE I, Nr. 241, S. 320, Z. 3–9.
- ²³ TAE I, Nr. 241, S. 318, Z. 39 – S. 319, Z. 2.
- ²⁴ TAE I, Nr. 241, S. 315, Z. 16–23.
- ²⁵ TAE I, Nr. 241, S. 317, Z. 2–13.
- ²⁶ TAE I, Nr. 241, S. 308, Z. 29–33.
- ²⁷ TAE I, Nr. 241, S. 322, Z. 1–16.
- ²⁸ Horst Weigelt: Sebastian Franck und Caspar Schwenckfeld in ihren Beziehungen zueinander. In: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 39, 1970, S. 3–19.
- ²⁹ Franck zu Müntzer; *Geschichtsbibel*, S. CLXXXVIIb–CLXXXIXa; zu Hätzer, aaO, S. CLXIIIb; zu Denck aaO, S. CLVIIIb – CLXb.
- ³⁰ Sebastian Franck: *Chronica, zeytbuch und geschychtbibel*. Straßburg 1531, S. CCCXC, b– CCCXCla.

- ³¹ TAE I, Nr. 315 a, S. 527. Erasmus an Bucer, 2. 3. 1532. in: P.S. Allen: *Opus Epistularum Erasmi*, Oxford 1963, Bd. 9, S. 454.
- ³² Vergl. Erasmus an Goclenius, in: P. S. Allen (Hg.). *Opus Epistularum Erasmi*, Oxford 1963, Bd. 9, Nr. 2587, S. 406: „Non dubito, quin haec agant Capito et Bucerus, fortasse adiuvante Epphendorio.“
- ³³ TAE I, Nr. 286, S. 358, Z. 36–38.
- ³⁴ TAE I, Nr. 315a, S. 537.
- ³⁵ S. Franck: *Geschichtsbibel*, S. CXXIIb.
- ³⁶ S. Franck: *Geschichtsbibel*, S. CXIXa – CXXIIa.
- ³⁷ S. Franck: *Geschichtsbibel*, S. CXXIIIa.
- ³⁸ TAE I, Nr. 286, S. 359, Z. 5–10.
- ³⁹ TAE I, Nr. 294, S. 395.
- ⁴⁰ Martin Bucer. *Dialogi* (1535). In: Martin Bucers Deutsche Schriften. Bd. 6/2. Hg. von Robert Stupperich. Gütersloh 1984, S. 133.
- ⁴¹ TAE I, Nr. 323, S. 541–542.
- ⁴² TAE I, Nr. 327, S. 543.
- ⁴³ S. Franck: *Geschichtsbibel*, S. CCCCXLIIa.
- ⁴⁴ Vergl. den Artikel 18 der „Tetrapolitana“. In: Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 3. Hg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1969, S. 123–124.
- ⁴⁵ Vergl. *Corpus Reformatorum*, Bd. 2, Nr. 798, Sp. 224; Luther WA Br. 5, Nr. 1696, S. 566–572.
- ⁴⁶ Zwinglis Werke, Bd. 11, Nr. 1168 (Brief vom 12. 2. 1531).
- ⁴⁷ Politische Correspondenz der Stadt Straßburg. Hg. von Hans Virck und Otto Winkelmann. Straßburg 1882, S. 106–107; S. 120–121. Straßburg akzeptierte in diesem Zusammenhang die *Confessio Augustana* als sein eigenes Glaubensbekenntnis, freilich ohne die „Tetrapolitana“ für ungültig zu erklären. Vergl. Politische Correspondenz, Bd. 2, S. 110.
- ⁴⁸ Politische Correspondenz der Stadt Straßburg, Bd. 1, S. 561; Bd. 2, S. 2.
- ⁴⁹ TAE I, Nr. 306, S. 532. Vergl. dazu Thomas A. Brady, Jr.: *Architect of Persecution: Jacob Sturm and the Fall of the Sects at Strasbourg*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 79, 1988, S. 262–281. Obwohl ich die Hauptthese Bradys für überzeugend halte, so scheint er mir doch den Anteil Bucers an der Wende der Straßburger Religionspolitik zu unterschätzen.
- ⁵⁰ TAE II, Nr. 625, S. 411.
- ⁵¹ TAE I, Nr. 332a, S. 548–551.

Von neuen Büchern

Quellen zur Geschichte der Täufer, XV. Bd., Elsaß, III. Teil, Stadt Straßburg 1536–1542, bearbeitet von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott, Gütersloh 1988, 553 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 53).

Quellen zur Geschichte der Täufer, XVI. Bd., Elsaß, IV. Teil, Stadt Straßburg 1543–1552 samt Nachträgen und Verbesserungen zu Teil I, II und III, bearbeitet von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott, Gütersloh 1988, 621 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 54).

Eine neue Fundgrube hat sich aufgetan. Fast drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen der ersten beiden Quellenpublikationen zur elsässischen Täufergeschichte liegen nunmehr auch Teil III und IV vor: Zwei wissenschaftlich höchst akribisch gearbeitete Bände. Sie sind das stolze Ergebnis mühevoller Archivstudien, prall gefüllt mit den unterschiedlichsten Quellen zur radikalreformatorischen Szene Straßburgs in den Jahren 1536–1552. Wohl waren die eigentlichen Sturmjahre der Reformation vorbei, der Rat hatte die große Krise von 1524/25 in den Griff bekommen und es auch in der folgenden Zeit verstanden, sich vieler unbequemer Gestalten auf mildeste Art zu entledigen, aber für jene heterogene, sich ständig wandelnde Front nimmermüder Kritiker, Weltverbesserer und geisterfüllter Charaktere konnte es keinen Stillstand geben. Unermüdlich arbeiteten sie weiter.

So begegnen wir Clemens Ziegler wieder, jenem geistbegabten Individualisten, der als Laienprediger so unerschrocken gegen die „Mißbräuche“ der katholischen Kirche gekämpft, der die Kindertaufe in Zweifel gezogen und selbst doch nie den Weg zu den Täufern gefunden hatte. Über Jahrzehnte beunruhigte er die Obrigkeit. Noch 1545/46 steht er mit anderen in Verdacht, „bose, verfuerrische vnd vnchristliche secten vnd meinungen“ einzuführen (Bd. IV, S. 173). Und auch des Schreibens konnte er sich nicht enthalten, ein hartnäckiger Streiter, bei dem Ermahnungen wenig auszurichten vermochten. „Sag, muess schreiben, kans nit vnderlassen“ (Bd. IV, S. 304). 1552 übergibt er dem Rat seine letzte bekannte Schrift, eine

Sammlung „Neue(r) Dreim und Gesicht“ (Bd. IV, S. 352–369), die ihn seit 1528 heimgesucht, gequält, aber auch mit banger und schließlich doch enttäuschter Hoffnung erfüllt hatten. Unvermittelt hineinversetzt in eine Welt bizarrer Phantasien ist es nunmehr jedem Interessierten möglich, all jene „erschrockliche ding“ kennenzulernen, die einen empfindsamen Sehenden wie Ziegler einst das Scheitern der Reformation erahnen ließen.

Während er über einen langen Zeitraum in seiner Heimatstadt wirkte, gaben andere nur kurze Gastspiele. Es war ein Kommen und Gehen, aber nicht alle, die bald wieder verschwanden, gerieten in Vergessenheit. Sebastian Franck und Caspar von Schwenckfeld gehörten zu denen, die auch aus der Ferne ihren Einfluß geltend zu machen verstanden und das reformatorische Gespräch in Straßburg belebten. Hier hatten sie Freunde, die ihnen anhingen und ganz ihrer „opinion“ waren, aber auch mächtige Feinde. So zeigte sich Butzer in einem Schreiben an Philipp von Hessen vom 15. April 1542 sehr verärgert darüber, daß Ratsschreiber Michel Han, ein Schwenckfelder, gar „grausam wider mich wutet vnd ein grossen anhang hie hat“ (Bd. III, S. 516). Herb fiel schließlich die Abfuhr aus, die der Straßburger Buchdrucker Balthasar Beck im Oktober desselben Jahres einstecken mußte, als er sich zum wiederholten Mal darum bemühte, Francks „Chronica“ drucken zu dürfen (Bd. III, S. 536). Was von diesem vermeintlich unwürdigen Sudelwerk im allgemeinen und seinem Verfasser im besonderen zu halten sei, darüber hatte sich Philipp Melancthon schon Jahre vorher in aller Deutlichkeit geäußert. Mehr ein „schmachbuch dann eyn historia“ lautet das vernichtende Urteil, und zu allem Überfluß, Franck „schmucket die anabaptist“ (Bd. III, S. 307). Die sich über Jahre hinziehende Korrespondenz, die der Ulmer Lutheraner Martin Frecht mit führenden Straßburger Reformatoren wie Capito und Butzer nicht nur über diese beiden Steine des Anstoßes führte, verraten viel über all die Ängste und Aggressionen, wie sie unbequeme Denker à la Schwenckfeld und Franck hervorriefen, sobald sich alles auf eine reformatorische Ordnung zubewegte, die kompromißlos in festgelegten Bahnen zu erstarren drohte.

Daß so manches noch im Fluß blieb und nicht alles in tragem Konformismus erstarb, dafür sorgten auf die eine oder andere Art auch Frauen. Nicht nur Schwenckfeld korrespondierte gerne und ausführlich mit Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts, auch sein schlesischer Freund und Landsmann Valentin Crautwald schrieb recht bemerkenswerte Zeilen nach Straßburg an Margaretha Engelmann (Bd. III, S. 123 ff., S. 263–288) und Elisabeth Pfersfelder (Bd. III, S. 433–438). Es sind Briefe, die in erster

Linie nicht vom Alltagsallerlei leben, sondern von der ernsten Absicht, die Adressatinnen auf eine hilfreich belehrende Art theologisch zu sensibilisieren und auf den rechten Glaubensweg zu führen. Konnte hier der intime Dialog dazu dienen, weiblichen Widerstand zu schüren, so brach er an anderer Stelle unverhüllt aggressiv hervor. Barbara Rebstock war eine jener zum Kreis der „Straßburger Propheten“ gehörenden Frauen um Melchior Hoffman, die aufgrund ihrer anerkannt seherischen Fähigkeiten zu Macht und außergewöhnlichem Ansehen gelangte. Mögen es für ihre Kritiker nur wertlose, verdrehte „narrisch fantaseyen“ (Bd. III, S. 111) gewesen sein, die die Barbara da von sich gab, daß sie in ihrem Kreis und darüber hinaus tatsächlich ein hohes Maß an Autorität besaß, beweisen nicht zuletzt die als „Twistreden“ (Bd. III, S. 156–231) in die Geschichte eingegangenen Gespräche, die David Joris im Juni 1538 mit führenden Melchioriten in Straßburg führte. Seine Bemühungen, sie für sich zu vereinnahmen, scheiterten. Auch Barbara Rebstock zeigte sich kritisch und wagte es sogar, ihm offen entgegenzutreten. Ein Affront, den der verärgerte Joris schließlich mit einem gezielt weiberfeindlichen Appell quittierte: „Hoet v voir die wiuen; mannen zullen v niet bedriegen“ (Bd. III, S. 180).

Melchior Hoffmans Urteil wäre anders ausgefallen. Er schätzte Frauen wie Barbara Rebstock nicht nur, sondern ließ sich auch von ihnen beeinflussen und leiten. Gerade ein halbes Jahr zuvor, im Dezember 1537, hatte er „Barbel“ noch einmal seine Reverenz erwiesen. Zusammen mit anderen Propheten und Prophetinnen taucht ihr Name auf einem Stofflumpen auf, Bestandteil des „Summarium deß, daß Melchior Hoffmann auff XXIIII tuecher geschriben hat, alß man ihm kein papir mer gegeben“ (Bd. III, S. 116–119). Seit gut drei Jahren saß er nunmehr im Gefängnis, und es sollten noch weitere folgen. Das letzte Lebenszeichen stammt vom 19. November 1543. „Melchior Hofmann in das haftunggefangnis lig so kranck, das man sein warten muß . . .“ Bd. IV, S. 55); bald darauf muß er gestorben sein. Und dazwischen, was war in all den Jahren geschehen? Mehr als einmal hatte man versucht, ihn zu bekehren und gefügig zu machen, wiederholt waren ihm Tinte und Papier verweigert worden, es nützte wenig. Während er aufgrund der schlechten Haftbedingungen körperlich buchstäblich verfaulte, blieb sein Geist ungebrochen. Was er nicht schreiben durfte, schrie er hinaus „Melchior Hoffman ein lied macht von den luterischen, zwinglischen vnd Straßburgischen pffaffen vnd es mit heller stym syng, das das volck horen soll“ (Bd. III, S. 423). Über seine radikalen Gedanken, die ihn einst zum Wegbereiter des Münsteraner Täuferreichs werden ließen, hatte der Tod keine Macht ... his soul goes mar-

ching on. Am 26. Juli 1546 wird Jörg Nördlinger, „ein widertaufer und ein vorsteher (der hoffmännischen secten)...“ (Bd. IV, S. 196) zunächst verhört und dann am 25. November zum zweiten Mal ausgewiesen (Bd. IV, S. 205). Aber die Zeiten waren merklich schlechter geworden. Der bald nach der Katastrophe von Münster einsetzende täuferische Verfall innerhalb Straßburgs schritt weiter fort. Und so weiß ein gewisser Ruprecht Schwartz im Oktober 1546 zu berichten, daß der „Schweizerbrüder etwa 100, der Hoffmännischen nit über 5 gewest“ (Bd. IV, S. 203 f.).

Neben prominenten Gestalten wie Melchior Hoffman, David Joris, Pilgram Marpeck und Jan Matthijs van Middelburgh dürften vor allem die vielen Szenen und Momentaufnahmen aus dem bislang noch wenig erforschten Alltag der Namenlosen und Unbekannten Interesse wecken. Hier wird in aller Ausführlichkeit eine Täuferversammlung beschrieben (Bd. IV, S. 143 ff.), dort Beschwerde über die nunmehr zum vierten Mal des „widerthaufts halben“ entflochte Ehefrau geführt (Bd. III, S. 523), dreiste Reden, Schabernack im Wirtshaus, Widerstand und Verfolgung – beide Bände sind nicht nur für den systematisch Forschenden von unschätzbarem Wert, sie laden auch zum kurzweiligen Stöbern ein.

Marion Kobelt-Groch

Auke Jelsma, De koning en de vrouwen, Münster 1534–1535, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 75, 1975, S. 82–107; und Ernst Laubach, Jan Mathys und die Austreibung der Taufunwilligen aus Münster Ende Februar 1534, in: Westfälische Forschungen 36, 1986, 147–158.

Seit einigen Jahren deutet sich eine Neubewertung der Täuferherrschaft von Münster (1534/35) an. Zwar hält sich die überkommene Diffamierung hartnäckig, das „Täuferreich“ sei durch Exzesse bestimmt gewesen, aber viele neuere Untersuchungen beleuchten die konfliktvolle Geschichte der belagerten Stadt eingehend genug, um festzustellen, daß das münsterische Ereignis nicht als grotesk anzusehen ist, sondern im Rahmen des Möglichen ablief. Wie die Arbeiten an dem negativen Gemälde, so hängen auch alle Versuche, ein ausgewogenes, kritisches Bild zu entwerfen, vom jeweiligen Urteil über die beiden wichtigsten Propheten in Münster ab. Jan Matthijs und Jan van Leiden haben die Gestalt des revolutionären Täuferturns in Münster wesentlich geprägt. Ihr Auftreten ist höchst bedeutsam, wenn es um eine Bewertung der Täuferherrschaft von Münster geht.

Öfter als Jan Matthijs wird Jan van Leiden in den Blick genommen, weil er länger und intensiver die Identität der Gemeinde in der belagerten Stadt mitbestimmt hat. Wenig Beachtung fand bisher der für deutsche Leser an einem recht abgelegenen Ort erschienene Aufsatz von Auke Jelsma. Zwei Hauptgedanken, besonders prägnant und deshalb wert, einmal wiederholt zu werden, bestimmen diese Arbeit. Zur Analyse des Königtums in Münster trägt Jelsma bei, daß in dem Anspruch, Jan van Leiden sei als der verheißene David die einzig legitime Obrigkeit im Umbruch der Geschichte, die Hoffnung auf offensive Befreiung der Stadt lag, denn ohne obrigkeitliche Kompetenz verbot sich auch im Verständnis des revolutionären Täuferturns eine Erhebung gegen die Fürsten (S. 89–95). Als den wichtigsten Zweck der bereits zuvor durch Jan van Leiden angeregten Eheordnung, die jedem Mann erlaubte, mehrere Frauen zu heiraten, benennt Jelsma die Ausschaltung der täuferischen „Frauenbewegung“, deren hohe Zeit er für die Frühphase des Täuferturns in Münster konstatiert (S. 98–107). Margrit Eichler, *Charismatic Prophets and Charismatic Saviors*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 55, 1981, 45–61, bestätigt indirekt diese Ergebnisse, wenn sie Jan van Leiden als den Garanten des göttlichen Willens in der weltlichen Ordnung qualifiziert, der die Rettung der Gemeinde in seine Verantwortung übernahm.

Während Jan van Leiden als Führergestalt in Münster immer besser erkannt wird, ist die Stellung des Jan Matthijs noch weitgehend ungeklärt. In dem oben genannten Aufsatz gelingt Ernst Laubach der Nachweis, daß Jan Matthijs vor März 1534 keine führende Rolle in Münster gespielt hat. Auf Ratswahl, Bildersturm und Stadtverteidigung Ende Februar 1534 hatte er, wenn überhaupt, sehr wenig Einfluß. Im Zentrum der Analyse steht bei Laubach der angebliche Mordplan gegen die taufunwillige Einwohnerschaft Münsters, den der wenig zuverlässige Chronist Kerssenbrock dem Propheten Jan Matthijs andichtet. Daß Laubach hier mit Akribie und allen zur Verfügung stehenden Argumenten Kerssenbrock widerlegt, erscheint notwendig, weil diese Verleumdung bisher unbesehen tradiert wird. Wie wenig wir eigentlich über Jan Matthijs wissen, macht Laubach abschließend ganz deutlich: „Sicher anzunehmen ist sein Glaube an die eigene prophetische Sendung und an die Heilsnotwendigkeit der Glaubenstaufe, um bei der in aller Kürze erwarteten Wiederkunft Christi zu den Auserwählten zu gehören. Für die Feststellung eines militanten ‚apokalyptischen Programms‘, mit dem er über seinen Lehrmeister Melchior Hoffman hinausgegangen sein soll, reichen die Quellen nicht aus“ (S. 157).

Bedeutsam ist der Aufsatz von Laubach auch deshalb, weil er gewissermaßen ein Tabu bricht. Der Topos vom wilden und doch berechnenden Agitator kann nicht mehr ungeprüft zugrunde gelegt werden, wenn man in Zukunft über Jan Matthijs urteilt. So läßt sich die neue Frage stellen, auf welche Weise Jan Matthijs die Führungsrolle wahrnahm, die Laubach ihm für März konzidiert (S. 156), und so darf man vermuten, daß Kerssenbrock noch andere Legenden über Jan Matthijs in die Welt gesetzt hat, die es auszuräumen gilt.

An zwei Punkten bietet sogar das Material, das Laubach herangezogen hat, die Möglichkeit, das früheste Auftreten des Jan Matthijs in Münster hypothetisch neu zu bestimmen. Im Tenor der Forschungsmeinung wiederholt Laubach, Jan Matthijs habe sich am Tag der Bürgermeisterwahl (24. 2.) an die münsterische Gemeinde gewandt (S. 152). Da die entsprechende Quelle, die Laubach zitiert, keinen Namen nennt, sondern nur „de prophet“ erwähnt, halte ich für eher wahrscheinlich, daß hier Jan van Leiden aktiv war, denn Jan van Leiden stand Ende Februar schon seit sechs Wochen intensiv im Kontakt mit der Gemeinde, hingegen war Jan Matthijs gerade erst in Münster eingetroffen. Als unbrauchbar schätzt Laubach diejenige Quelle ein, die von Mordrufen des Jan Matthijs im Hause des Bernd Knipperdollinck berichtet (S. 154). Meines Erachtens ist sie, eine Aussage Knipperdollincks im Verhör, auf doppelte Weise wertvoll, weil sie eine ekstatische Gebärde beschreibt, wie sie auch sonst als Charakteristikum des Jan Matthijs überliefert ist, und darüber hinaus die Grundlage für Kerssenbrocks Mordplan-Konstrukt sein kann, stützen sich doch auch andere Erfindungen Kerssenbrocks auf bessere Zeugen. Eine Tötungsabsicht des Jan Matthijs kann von diesen Rufen nicht abgeleitet werden. Vielmehr sind sie im Zusammenhang mit dem angekündigten Strafgericht Gottes zu sehen, das die Propheten in Münster nicht erst an Ostern, sondern bis Ostern, also sehr aktuell, erwarteten.

Ralf Klötzer

Mennonite Identity. Historical and Contemporary Perspectives. Editor Calvin Wall Redekop, Assistant Editor Samuel J. Steiner. University Press of America, Lanham. New York. London. 1988.

Die Vorträge, die in diesem Band gesammelt herausgegeben sind, wurden im Mai 1986 im Conrad Grebel College der Universität Waterloo in Kanada gehalten. Äußerer Anlaß war ein Jubiläum: die 200 Jahrfeier der mennonitischen Präsenz in diesem Land. Dies Buch ist aber keine Jubi-

läumsschrift in dem Sinne, daß die heroische Phase einer täuferischen Vergangenheit gepriesen oder daß voller Selbstgewißheit die mennonitische Gegenwart beschrieben würde; das wäre denkbar und wird vom Buchtitel auch nicht ausgeschlossen. Doch wurde damals bei der Tagung in Waterloo und ist jetzt in diesem Sammelband das Jubiläum der Anlaß, die Krise der mennonitischen Identität zu reflektieren und Fragen zum mennonitischen Selbstverständnis zu erörtern. Diese Fragestellung wird Interesse wecken bei allen, die die Einschätzung teilen, daß die mennonitischen Gemeinden sich in einer tiefen Krise befinden und daß die Fragen nach dem mennonitischen Selbstverständnis nicht beliebig unakademisch, sondern zwingend sind. Keiner der Autoren dieses Buches bestreitet die Voraussetzung. Niemand auch stellt in Frage, daß eine Klärung der Frage nach der mennonitischen Identität von großer Wichtigkeit für die Zukunft ist. Weiter aber reicht der Konsens nicht: die Analysen der verschiedenen Autoren (die Herausgeber einbezogen sind es 20, davon 15 Mennoniten) differieren so stark wie die Voraussetzungen, denen sie unterliegen, und die Lösungsvorschläge weichen erheblich voneinander ab. So sehr auch die einzelnen Autoren sich um Antworten auf die Fragen bemühen, deren Klärung ihnen vordringlich erscheint – die Vision eines neuen mennonitischen Leitbildes für unsere Generation kommt nicht zustande. Das Nachwort der Herausgeber (Calvin Wall Redekop und Samuel J. Steiner) endet nicht mit der Bekanntgabe eines Resultates, sondern mit einer offenen Frage. Nach der Lektüre dieses Buches bleibt in der Tat ungeklärt, ob wissenschaftliche Reflexion zur mennonitischen Identität (wie die hier vorgelegten) zu deren Neukonzeption oder doch zu einer allseits überzeugenden Neuinterpretation des Mennonitischen führen werden oder ob die intensive Beschäftigung mit dem eigenen Selbstverständnis lediglich Anzeichen dafür ist, daß sich die mennonitischen (wie andere kleine) Gemeinschaften auflösen werden zugunsten der „einen Menschheit“, die man als wünschenswertes Ziel aller gesellschaftlichen Entwicklungen genannt hat (Erikson).

Eine mennonitische Publikation auf wissenschaftlichem Niveau, in der jeweils in einem eigenen der insgesamt sieben Teile Theologen, Historiker, Philosophen, Soziologen, Psychologen, Literaturwissenschaftler nach dem mennonitischen Selbstverständnis fragen (davor stehen Prolegomena, Teil 7 enthält die abschließende Kurzanalyse der Herausgeber), wäre in Deutschland, wohl überhaupt in Europa, nicht denkbar: es fehlen für solche Unternehmungen die Institutionen und die Autoren. Hans-Jürgen Goertz ist der einzige Europäer, der an diesem Symposium beteiligt ist. (Die deutsche Fassung seines Vortrags ist den Lesern der Mennoniti-

schen Geschichtsblätter aus der Doppelnummer der Jahre 1986/87 bekannt.) Aber auch die Fragestellungen dürften in Nordamerika anders sein, als sie in Europa wären. Das bei der Mehrzahl der Aufsätze vorausgesetzt und vor allem im Blick auf kanadische Mennoniten weitgehend zutreffende „ethnische Bewußtsein“ spielt in Europa (außer bei Umsiedler- und Rückwanderergemeinden) keine Rolle. Erinnerungen an eine typisch mennonitische Lebensweise und Kultur innerhalb des jeweiligen Volkes führen bei uns, falls sie überhaupt vorhanden sind, in eine ferne Vergangenheit zurück. Das ist in kanadischen Gemeinden anders, sofern dort in ländlichen Lebensgemeinschaften die Verbindung zwischen mennonitischer Religiosität und Lebens- und Sprachformen deutscher Prägung zu einer separaten mennonitischen Gesellschaft führte. Diese Lage und die Probleme, die daraus für einzelne Menschen entstehen, kommen anschaulich zum Ausdruck in dem Aufsatz von Hildi Froese Tiessen, dessen deutsche Fassung ebenfalls schon in der Doppelnummer 1986/87 der Mennonitischen Geschichtsblätter abgedruckt worden ist. Die „Absonderung“ von der Welt, ein Anliegen der Täufer, wird in gewisser Weise im nordamerikanischen Mennonitentum noch heute durchgehalten, wenn auch nicht unbestritten; in Europa aber ist „Absonderung“ schon seit langem kein Thema mehr unter Mennoniten, schon gar nicht unter solchen, deren Gemeinden seit Jahrhunderten inmitten einer städtischen Kultur leben. Ob damit auch dem Non-Konformismus der täuferisch-mennonitischen Vorfahren der Abschied gegeben worden ist? Europäische Mennoniten müßten dann die Hoffnung enttäuschen, die Kem Luther (A Critical Review of Mennonite Philosophy) dem Mennonitentum entgegenbringt: es könne seine lebendige Erfahrung der Nonkonformität den absoluten Forderungen nach Treue gegenüber nationalistischen Idealen entgegensetzen – nicht nur in der Praxis, sondern umgesetzt auch in einer Theorie, die der Gesamtgesellschaft zugute käme. Oder bewegt diese kühne Erwartung zur Überprüfung der eigenen Standpunkte und Verhaltensweisen? Aber ob dieses Buch in Europa viele Leser finden wird? Es wäre wünschenswert.

Den Eindruck, als erscheine das nordamerikanische Mennonitentum in „Mennonite Identity“ demgegenüber einheitlich und eindeutig, muß ich allerdings sofort korrigieren: es treten nicht nur Gegensätze auf zwischen denen, die in der traditionellen, traditionsorientierten bäuerlichen mennonitischen Welt noch zuhause sind und denen, die in ihrer Lebensweise und in ihrem Denken von der „Moderne“ geprägt sind: dazu kommen die Gegensätze zwischen den Mennoniten in Nordamerika, deren Vorfahren in die westpreußisch-rußländische Geschichte eingebunden sind, und

denen, die aus der schweizerisch-süddeutschen Linie stammen. Das kommt zum Ausdruck im historischen Teil dieses Buches (Autoren sind James C. Juhnke, Rodney Sawatsky, James M. Stayer). So wird die Verankerung der These Harold S. Benders vom täuferischen Leitbild in einem inner-mennonitischen Konflikt des 20. Jahrhunderts in Nordamerika sichtbar. Zugleich wird leichter verständlich, was der (nicht aus dem Mennonitentum kommende) Korreferent (fast allen, den unterschiedlichen Fachbereichen zugeordneten Teilen des Buches ist neben den Beiträgen von Mennoniten der mehr oder weniger kritische Kommentar eines Autors anderer Herkunft beigegeben) als den leichten Abschied von einem Leitbild beschreibt: daß nämlich seiner Kritik am „täuferischen Leitbild“, wie Bender es zusammen mit anderen im Mennonitentum auch Europas zur Geltung gebracht hatte, von Mennoniten in Kanada kaum widersprochen worden ist.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem normativen Täuferbild der Bender-Schule ist jedoch einer der Schwerpunkte dieses Bandes: dazu liefert Hans-Jürgen Goertz in den Prolegomena (*The Confessional Heritage in its New Mold: What is Mennonite Self-Understanding Today?*) eine klare, knappe Darstellung seiner bekannten Position, hier im Kontext der Fragestellung, die auf ein aktuelles Selbstverständnis ausgerichtet ist. Die sozialgeschichtliche Darstellung des Täufertums, verbunden mit der These von dessen polygenetischer Entstehung wird von einigen Autoren in „Mennonite Identity“ positiv aufgegriffen. Andere widersprechen, im Konzert gewissermaßen die Autoren A. James Reimer (*Mennonite Theological Self-Understanding, the Crisis of Modern Anthropocentricity, and the Challenge of the Third Millennium*) und J. Denny Weaver (*Mennonite Theological Self-Understanding: A response to A. James Reimer*), beides Theologen. Ihre Argumentation ist dogmatisch bzw. systematisch-theologisch bestimmt. Unterstützt von dem baptistischen Korreferenten Clark H. Pinnock und begleitet von Perry Yoder (*The Bible in Mennonite Self-Understanding*) demonstrieren sie, wie mennonitische Theologen in Nordamerika versuchen, jene theologische Arbeit zu leisten, die in den traditionsorientierten Gemeinden früherer Zeiten als nicht notwendig erachtet wurde. Dabei fällt auf, daß die an sich fällige Auseinandersetzung mit dem bedeutendsten wissenschaftlichen Theologen aus mennonitischer Tradition, Gordon D. Kaufman, nur sehr marginal ausfällt. Dessen radikale Frage nach Möglichkeit und Ansatz theologischen Denkens ist so stark an wissenssoziologischen Überlegungen orientiert, daß man Verständnis für seine kritische Theologie mehr von den Soziologen (vor allem C. Redekop) und Philosophen (vor allem Don Wiebe) dieses

Buches als von den Theologen erwarten kann. Die Moderne mit ihren spezifischen Erfahrungshorizonten (z. B. nukleare Bedrohung, Hiroshima, Auschwitz) und Fragestellungen (z. B. Sinnfrage, Erfahrung des Pluralismus auch in konfessioneller und interreligiöser Hinsicht) treten in den theologischen Aufsätzen zurück zugunsten einer demgegenüber verengt wirkenden Perspektive. Im Blick sind vor allem die eigenen (nordamerikanischen) Gemeinden. Sprachhilfe aber muß m. E. Theologie auch in der Auseinandersetzung mit Ansichten, Bewegungen, Denkrichtungen geben, die nicht in der Kirche zuhause sind. Aber vielleicht gehen diese Erwartungen noch zu weit. Es ist schon begrüßenswert, daß in Nordamerika überhaupt so etwas wie theologische Arbeit unter Mennoniten entsteht, selbst wenn sie unterschiedliche Wege geht. Auch Weaver und Reimer unterscheiden sich in ihrem Verständnis von Theologie. Insgesamt kommt in diesem Sammelband eine Vielzahl von Aspekten zur Geltung. Das müßte Lesern Ansatzpunkte zur Auseinandersetzung bieten, seien sie zunächst stärker an psychologischen oder literarischen Fragestellungen interessiert oder lägen ihnen soziologische, historische, philosophische Ansätze näher als theologische. „Mennonite Identity“ ist auch in Europa eine Geschichte zu wünschen. Dabei ist weniger zu erwarten, daß in der Auseinandersetzung *ein* neues mennonitisches Selbstverständnis entsteht, denn vermutlich hat Don Wiebe recht, wenn er sagt, der Versuch, den Pluralismus zu transzendieren, werde sich als sinnloses, ja als destruktives Unterfangen erweisen. Auch würde die Erstellung einer normativen mennonitischen Identität notwendigerweise zu Ausgrenzungen führen, wie Delbert Wiens bemerkt. Das heißt nicht, daß an der Beschreibung einer Aufgabe nicht gearbeitet werden müßte, die sich allen stellt: die brüderliche Gesellschaft, von der Hans-Jürgen Goertz spricht, könnte in der Tat zu einem Ziel werden, das vielen plausibel gemacht werden kann – gewiß unter allen Menschen. Wege zu einem solchen Ziel, selbst wenn dies selbst unumstritten sein sollte, werden immer unterschiedlich bleiben. Theologisch gesagt, ist die Identität der christlichen Kirche dieser voraus (vgl. Hans-Jürgen Goertz am Schluß seines Aufsatzes). Kommen wir mit der Suche nach einer feststellbaren Identität nicht ans Ziel, so ist die Formulierung aus dem Beitrag von Gerald Noonan (Seeing Oneself in the Mirror of Art) bedenkenswert, wonach das Wesen in der Suche danach liegt.

Hans Adolf Hertzler

Peter P. Klassen, *Die Mennoniten in Paraguay, Reich Gottes und Reich der Welt*, Mennonitischer Geschichtsverein Bolanden-Weierhof 1988, 383 S., DM 14,80 (für Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins)

Über die Mennoniten in Paraguay ist schon eine ganze Reihe von Büchern erschienen; meist behandeln sie Einzelaspekte wie die Einwanderung, den Überlebenskampf in der „grünen Hölle“ des Chaco, das Verhältnis der Mennoniten zu den Indianern oder die Geschichte einzelner Kolonien. Peter P. Klassen, der Leiter des Schulwesens der Chacokolonien, der auch schon mit einer Reihe von einschlägigen Einzelbeiträgen an die Öffentlichkeit getreten ist, legt mit seinem Buch nun erstmals eine zuverlässige Gesamtdarstellung der Geschichte der Mennoniten in Paraguay vor.

Klassen stellt dem Leser zunächst Paraguay als klassisches Einwanderungsland vor, das sich seit langem um Kolonisten bemüht; aber die meisten Ansiedlungsversuche brachten doch ein eher klägliches Ergebnis. Die Mennoniten, die seit Ende der 1920er Jahre nach Paraguay einwanderten, kamen in mehreren Schüben, aus verschiedenen Ländern (Kanada, Rußland über Deutschland, Mexiko u.a.) und aus unterschiedlichen Gründen. Suchten die einen, aus an sich geordneten Verhältnissen Nord- oder Lateinamerikas kommend, einen möglichst abgelegenen Siedlungsplatz, um der Welt zu entfliehen und geschützt durch ein „Privileg“, ihres Glaubens leben zu können, so suchten andere (die Siedler von Fernheim, 1930, und Neuland, 1948) eine Zuflucht vor dem sie bedrohenden Chaos am Ende der beiden Weltkriege in Europa. Die letzteren gingen eher zähneknirschend nach Paraguay, weil ihnen damals der Weg in ihr Traumland Kanada versperrt war. Klassen beschreibt die Einwanderung und die Motive der jeweiligen Gruppen, ihren Kampf ums Überleben, ihre Krisenzeiten, Spaltungen und endliche Konsolidierung und ihr Verhältnis zueinander und zur Umwelt. Sehr breit wird natürlich das den Mennoniten vom Staat Paraguay eingeräumte Recht auf Selbstverwaltung behandelt, die eigenartigerweise in dem Gesetz Nr. 514 über die den Mennoniten gewährten Privilegien (kulturelle Autonomie, Wehrlosigkeit etc.) gar nicht erwähnt, aber praktiziert und vom paraguayischen Staat bisher stillschweigend respektiert wird. Auch wer sich für informiert hält, wird in den Abschnitten über die Einwanderungsschübe meist extrem konservativer Gruppen aus Kanada, Mexiko, den USA und einigen anderen Ländern in den Jahren seit 1948 bis zur Gegenwart viel Neues erfahren.

Klassen stellt seine Darstellung, um den Stoff geistig zu durchdringen, sehr zu Recht unter den Aspekt, wie sich wohl im Verlauf dieser speziellen

Geschichte christlicher Gruppen, die in geschlossenen Siedlungen leben wollen, „Reich Gottes und Reich dieser Welt“ zueinander verhalten. Man kann diesen Gesichtspunkt überhaupt das heimliche Hauptthema aller Kirchengeschichte nennen: Wie ist es in einer Welt wie der unseren möglich, als Gemeinde und als einzelner nach den Verheißungen und Verpflichtungen des Evangeliums zu leben? Im Spannungsfeld zwischen „Verweltlichung“ und Glaubenserweckung wird diese Frage immer wieder virulent, und die Mennoniten allgemein und die in Paraguay im besonderen haben da ihre eigenen und paradoxen Erfahrungen im Laufe der Geschichte machen müssen.

Diejenigen nämlich, die angetreten waren, der Staatskirche den Rücken zu kehren und die reine Gemeinde aus freiwillig Jesus Nachfolgenden aufzubauen, fanden sich – schon in Rußland, aber endgültig in Paraguay – in der Situation vor, daß sie nicht nur ihre eigene Volkskirche im kleinen waren, in der sich Gemeinde und Gesellschaft deckten, sondern zugleich auch ihre eigene Obrigkeit. Die Staatskritischen bildeten also ihren eigenen Staat im Staat. Die, die angetreten waren, der Freiwilligkeit der Glaubensnachfolge zum Durchbruch zu verhelfen, mußten erleben, daß man kraft der Bestimmungen des Gesetzes 514 durch Geburt zum Mennoniten wird, ganz unabhängig vom persönlichen Glauben, während umgekehrt ein noch so gläubiger Paraguayer oder Indianer es niemals werden kann. Ethnisch-völkisches Denken und Erleben erweist sich als vorrangig vor der persönlichen Glaubensüberzeugung. Freilich treten andererseits doch bald wieder Christengemeinde und Bürgergemeinde, die zu Einwanderungszeiten noch identisch gewesen sein mögen, in den Kolonien zunehmend auseinander, weil nicht alle Nachwachsenden sich der Gemeinde durch die Taufe anschließen, auch wenn die „soziale Kontrolle“ eine große „strukturbewahrende Macht“ (Jakob Warkentin) darstellt. Es gibt, wenn nicht eine „Zwei-Reiche-Lehre“, so doch eine „Zwei-Reiche-Situation“, und das ungewollte Experiment über die Möglichkeit eines geschlossenen christlichen Gemeinwesens hat nach 450 Jahren zu dem Ergebnis geführt, daß sich die Katze in den Schwanz beißt.

Aber vielleicht ist dieses Gejammere ja schon im Ansatz falsch: man muß wohl davon ausgehen, daß auch das Täuferturng keineswegs Freikirche im modernen Sinn sein wollte, die ihre Minderheitensituation akzeptiert und Salz der Erde zu sein versucht; vielmehr durchzieht die mennonitische Geschichte von Anfang an ein theokratischer Grundzug, ein Einheits- und Ganzheitsdenken, das als Kehrseite eben alle die Unfreiheiten und Gesetzlichkeiten mit sich bringt, wie sie für geschlossene Gesellschaften

typisch sind. Wohl erst schrittweise wird man sich in den Mennonitenkolonien Paraguays dieses Problems bewußt.

Im zweiten Teil der Darstellung läßt die Spannung für mein Gefühl etwas nach. Einiges, so das Schulwesen und die ethnischen Aspekte (plattdeutsche Sprache!) werden sehr breit behandelt – kein Wunder, denn hier ist der Schulmann Klassen besonders in seinem Element. Nur mit ein bißchen Stirnrunzeln registriert der deutsche Nachkriegsleser Zitate aus „rassebiologischer“ Literatur der 1930er Jahre, die ohne erkennbare Distanzierung eingebracht werden. Wo sich unsereiner fragt, ob man das denn heute noch so sagen dürfe, können Auslandsdeutsche mit dieser Begrifflichkeit offenbar unbefangener umgehen. Fast zum Lachen reizte mich die gewissenhafte Auflistung und Erläuterung der unendlich vielen Komitees und Vereinigungen in den Chaco-Kolonien und landesweit, das Neben- und Durcheinander von Organisationen auf kirchlichem, wirtschaftlichem und quasistaatlichem Gebiet. Für alles gibt es ein Komitee: für Mission und Diakonie, für Schule und Kultur, für Indianerarbeit und Verwaltung, innerhalb der wiederum getrennten Glaubensgruppen oder „konferenzübergreifend“, und sie alle arbeiten irgendwie miteinander und zu Zeiten wohl auch heimlich gegeneinander. Kurz: da ist ein Wust von Organisationen, den kein Mensch mehr durchschaut – alles wie bei uns in Deutschland. Das ist hier wie dort die Folge des mennonitischen Basisprinzips, das viel Energie freisetzt und Mitarbeit und Engagement fördert, aber auch viel Doppelarbeit und Leerlauf produziert, ja Querköpfigkeit fördert und nicht zuletzt eine offene Flanke gegenüber dominanten „Führerpersönlichkeiten“ hat.

Sehr stark unterstrichen wird in der Darstellung die Herkunft praktisch aller Strukturen und Denkweisen der Siedler aus dem Mennonitentum und Kolonistenleben in Rußland vor 1914. Was dort war, ist auch weiterhin der Idealzustand, die Norm, für alles. Rußland vor 1914 – das ist im verklärenden Rückblick fast so etwas wie ein für immer verlorenes Paradies. Das verbindet die Paraguayer mit den Kanadiern und – mit Abstrichen – auch mit den Umsiedlern, die heute in die Bundesrepublik Deutschland ausreisen können, so daß Klassens Buch auch ein Beitrag zum Verständnis des über die Welt verbreiteten rußlandstämmigen Mennonitentums ist. Das gilt zum Beispiel für die starke, fast absolut-monarchische Stellung des Ältesten, die in Deutschland so nicht mehr gegeben ist, nicht zuletzt durch das Abfärben gesamtgesellschaftlicher Demokratisierungstendenzen, während sie in Umsiedlergemeinden nach wie vor Realität ist. Was dort der Älteste sagt, gilt – sonst nichts.

Manches steht bei Klassens Darstellung mehr zwischen den Zeilen, so zum Beispiel das offenbar sehr „sensible“ Verhältnis der Kolonisten zum nordamerikanischen MCC, das speziell den Kolonien Fernheim und Neu-land massive Starthilfe gab. Ungewollt wohl muß Klassen die bekannte Dialektik von Helfen und Herrschen vorführen, die sich auch hier einstellte, jedenfalls im Empfinden der „Geholfenen“, und er tut das sehr behutsam und zurückhaltend. Aber wer lesen kann oder gar Siedler der ersten Phase im Vertrauen sprechen konnte, der weiß, daß es durchaus unterdrückte oder gar offene Ressentiments gegen die Nordamerikaner und das MCC gibt, eine mennonitische Variante des Antiamerikanismus sozusagen. Teile der mennonitischen Geschichte sind, wie mir scheint, ohnehin nicht mehr in theologischen, sondern nur noch in sozialpsychologischen, um nicht zu sagen psychiatrischen Kategorien zu fassen (Aggression, Machtkämpfe, begünstigt durch offiziell nicht vorhandene Strukturen, sprich Konfliktregelungsmechanismen, grenzenloses Aus-toben von Individualität bzw. Dickköpfigkeit). Für einschlägig Interessierte dürfte die mennonitische Geschichte nicht nur in Paraguay ein gefundenes Fressen und Studienobjekt sein, wobei die jahrzehntelange Isoliertheit der Mennonitenkolonien Paraguays, die sich erst jetzt langsam auflöst, nicht zuletzt durch moderne Verkehrs- und Informationssysteme, freilich für solche Beobachtungen geradezu ideale „Laborbedingungen“ bietet.

Einiges hätte man gerne genauer erfahren, und einzelne Bereiche fehlen auch ganz. So ist vor allem das Verhältnis zum paraguayischen Staat und zur einheimischen Bevölkerung, also die Frage der Öffnung zur umgebenden Welt und der Integration in die paraguayische Gesellschaft, ebenso ausgespart wie das schwierige Problem des Verhältnisses der mennonitischen Siedler zu den immer zahlreicher, aber darum doch nicht selbständiger werdenden Indianern. Die Mennoniten haben diese Indianer, deren Existenz als zahlenmäßig winzige Gruppe man bei der Einwanderung glaubte ignorieren zu können, durch Mission und immer umfangreicher werdende Ansiedlungsprogramme seßhaft gemacht, ohne doch bisher eine stabile Dauerlösung erreicht zu haben. Hier drängt sich vielen Beobachtern das Bild vom „Faß ohne Boden“ auf, und ganz gewiß wird es keine leichten und schnellen Lösungen für die nahe Zukunft geben können. Dazu kommt noch eine meist verdrängte Unsicherheit über das weitere Schicksal des Landes generell; man darf annehmen, daß die Ereignisse beim Sturz Stroessners im Januar/Februar 1989 von den Kolonisten mit mehr Bangigkeit als Genugtuung verfolgt wurden, haben doch die Mennoniten von dem, um es milde zu sagen, autokratischen Herrschafts-

stil Stroessners profitiert. Auch wenn der derzeitige Staatschef im Kern aus dem gleichen Holz zu sein scheint, bleibt doch langfristig die Frage nach der Zukunft des politischen Systems in Paraguay offen. Klassen ist sich dieser genannten Defizite seiner Darstellung bewußt und arbeitet an einem zweiten Band, in dem das Fehlende gesondert und ausführlich dargestellt werden soll.

Mehr angedeutet als ausgeführt sind auch die Widerspiegelungen des Nationalsozialismus in den Kolonien. Hier gab es glühende Anhänger ebenso wie kritische Stimmen, es gab handfeste Auseinandersetzungen über den rechten Weg und über den Stellenwert des Deutschseins, und es bildeten sich, was Klassen mehr andeutet als ausführt, sehr eigenartige Koalitionen in dieser Frage: gerade die „sturen Konservativen“ unter den Predigern zum Beispiel erwiesen sich als die Resistenten, während die sich fortschrittlich Dünkenden auf die im Kern reaktionäre Ideologie des Nationalsozialismus hereinfließen. Etwas genauer hätte ich mir auch die Informationen über den jetzt erreichten wirtschaftlichen Wohlstand auf der Basis von Landwirtschaft und ersten industriellen Ansätzen gewünscht. Es ist bekannt, daß es unter den weißen Mennoniten Paraguays heute, nach langen Jahren des wirtschaftlichen Überlebenskampfes, eine breite wohlhabende Schicht gibt.

Ob das für die Zukunft der Kolonien und für den unaufhaltsamen Weg in die Integration in die paraguayische Gesellschaft eher hinderlich oder eher förderlich ist, bleibt abzuwarten. Auch die heute immer stärker ins Bewußtsein drängende Frage nach den ökologischen Aspekten der Ausbreitung der Zivilisation im Chaco kommt kaum vor, aber das wäre vielleicht auch zu viel verlangt. Immerhin, auch unter solchen Fragestellungen müssen früher vorbehaltlos bejubelte zivilisatorische Pioniertaten heute gesehen und bewertet werden.

Aber trotz solcher Anmerkungen: Peter Klassen hat eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung der Geschichte und Gegenwart der Mennoniten in Paraguay geschrieben. Er beherrscht seinen Stoff souverän, er schreibt einen flüssigen Stil, gewürzt mit allerhand Witz und Ironie. Sein Buch ist weder unkritisch-verklärend, noch wirkt die kritische Sicht, wo sie angebracht ist, irgendwie besserwisserisch; vielmehr ist sie immer einfühlsam und solidarisch und darum hilfreich. Klassen ist ein Insider mit Herz für die Sache und mit einem weiten Horizont. Das Buch ist bester, frischer Journalismus, informierend und nachdenklich, kritisch, aber immer verdaulich – Tugenden, die Klassen übrigens auch als langjähriger Schriftleiter des „Mennoblatts“ immer wieder beweist. So ist sein Buch mehr als eine Darstellung, es ist eine Analyse, die auch in die Tiefe geht, Zusam-

menhänge und Gründe nennt, und ich finde es auch wohltuend, daß man durchaus merkt, wo Klassen selbst mit seiner Meinung steht, wenn er zum Beispiel mancherlei Kleinkariertheiten oder Doppelbödigkeiten mit leichter Hand serviert. Und wenn es denn die höchste Lust an der Geschichtsschreibung ist, daß der Leser nicht nur Fakten zur Kenntnis nimmt, sondern Zusammenhänge durchschaut, Verhaltensmuster wiedererkennt und sich so selbst in der Geschichte wiederfindet, dann darf man dem Autor bescheinigen, daß sein Buch diese Lust durchaus befriedigt. Klassens Buch ist so auch ein Beitrag zu der Frage, wer denn die Mennoniten in der Welt von heute seien, welches Verhältnis Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft zueinander haben (bei uns nicht so sehr unter kolonisatorischen, sondern unter „familienkirchlichen“ Aspekten verhandelt) und welche Rolle Völkisch-Ethnisch-Weltliches denn nun spielen darf — oder unweigerlich spielen wird.

Dankbar sei noch angemerkt, daß das Buch gut redigiert ist und kaum Druck- oder Kommafehler aufweist, wie sie heute selbst bei renommierten Verlagen gang und gäbe sind. Satz und Druckqualität freilich sind mangelhaft, was sich besonders bei den erfreulicherweise eingestreuten Bildern und Tabellen bemerkbar macht, aber das war wohl eine Frage des Preises. Bei einer Herstellung in Deutschland hätte das Buch kaum zum jetzigen günstigen Preis erscheinen können.— Einen großen Dank an Peter P. Klassen, verbunden mit dem aufmunternden Wunsch, er möge bald den zweiten Band seiner Darstellung nachliefern.

Peter J. Foth

Neue Veröffentlichungen zu Thomas Müntzer

Zusammengestellt von Sven Tode

1. Schriften und Briefe

Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, hg. v. Gerhard Wehr, (Diogenes) Zürich 1989 (modernisierter Text).

Thomas Müntzer, Deutsche Evangelische Messe 1524, hg. v. Siegfried Bräuer, (Evangelische Verlagsanstalt), Berlin (Ost) 1988.

Thomas Müntzer, Schriften, liturgische Texte, Briefe, hg. v. R. Bentzinger und S. Hoyer (Union), Berlin (Ost), geplant für 1989.

Thomas Müntzer, Briefwechsel, bearb. v. S. Bräuer und M. Kobuch, (Böhlau), Weimar, geplant für 1990.

Thomas Müntzer, Quellen zu seinem Leben und Wirken, bearb. v. W. Held und S. Hoyer, Weimar, geplant für 1990.

The Collected Works of Thomas Müntzer, übersetzt und herausgegeben von Peter Matheson, (Clark & Clark), Edinburgh 1988.

2. Darstellungen

Manfred Bensing, Thomas Müntzer, 4. überarb. Aufl., (Bibliographisches Institut) Leipzig 1989.

Hans Bentzien, Im Zeichen des Regenbogens (Kinderbuch Verlag), Berlin (Ost) 1989.

Gerhard Brendler, Thomas Müntzer. Geist und Faust (Deutscher Verlag der Wissenschaften), Berlin (Ost) 1989.

Helmut Bräuer, Thomas Müntzer und die Zwickauer, Zum Wirken Thomas Müntzers in Zwickau 1520–1521. (Bezirksleitung des Kulturbundes der DDR und Bezirkskunstzentrum Karl-Marx-Stadt), Karl-Marx-Stadt 1989.

Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung (E. J. Brill), Leiden 1989.

Klaus Ebert, Thomas Müntzer. Von Eigensinn und Widerspruch (Athenäum), Frankfurt/M. 1987.

Hans-Jürgen Goertz, Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West (Landeszentrale für Politische Bildung), Hannover 1988.

Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, (C. H. Beck), München 1989.

Eckhart Leisering, Die Anhänger Thomas Müntzers in Mühlhausen, hist. Diplomarbeit, Leipzig 1986 (unveröffentl.).

Frank Pauli, Müntzer, Stationen einer Empörung (Wichern), Berlin 1989.

Tommaso la Rocca, Es ist Zeit. Apocalisse e Storia. Studio su Thomas Müntzer (1490–1525), (Biblioteca Cappelli), Bologna 1988.

Ludwig Rommel, Reisen zu Müntzer: Erinnerungsstätten in der DDR. Mit einem einl. Beitrag v. A. Laube, (Tourist Verlag), Berlin (Ost)/Leipzig 1989.

Helmut Schnitter, Aber am Volk zweifle ich nicht, (Militärverlag), Berlin (Ost) 1989.

Tom Scott, Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation, (MacMillan), London 1989.

Max Steinmetz, Thomas Müntzers Weg nach Allstedt. Eine Studie zu seiner Frühentwicklung, (Deutscher Verlag der Wissenschaften), Berlin (Ost) 1988.

Sven Tode, Thomas Müntzer und Mühlhausen, phil. Magisterarbeit, Hamburg 1989 (unveröffentl.).

Günter Vogler, Thomas Müntzer, (Dietz), Berlin (Ost) 1989.

Eike Wolgast, Thomas Müntzer. Ein Verstörer der Ungläubigen (Evangelische Verlagsanstalt), Berlin (Ost) 1988 (Neuauf. d. Ausg. Zürich 1981).

Arnulf Zittelman, „Ich will donnern über sie!“ Die Lebensgeschichte des Thomas Müntzer, (Beltz), Weinheim 1989.

3. Aufsätze und Sammelbände

Michael G. Baylor, Theology and Politics in the Thought of Thomas Müntzer: The Case of the Elect, in: Archiv für Reformationgeschichte 79 (1988), S. 81–102.

Michael G. Baylor, Thomas Müntzers „Prague Manifesto“, in: Mennonite Quarterly Review LXIII, S. 30–57 (engl. Übersetzung: S. 45–57).

Siegfried Bräuer, Thomas Müntzer und der Allstedter Bund, in: Täufer-tum und radikale Reformation im 16. Jahrhundert, hg. v. Jean-Georges Rott und Simon L. Verheus, Baden-Baden 1987, S. 85–101.

Siegfried Bräuer, Die Theologie Thomas Müntzers als Grundlage seiner sozialetischen Impulse, in: Standpunkt, Evangelische Monatszeitschrift 17 (1989), S. 62–67.

Siegfried Bräuer, Thomas Müntzers ‚Fürstenpredigt‘ als Buchbindematerial. Zum Fragment eines bisher unbekannten Exemplars des Allstedter

Druckes der ‚Außlegung des anderen Unterschtyds danielis‘, in: Theologische Literaturzeitung 112 (1987), S. 415.

Siegfried Bräuer, Müntzer war unter uns. Zum Müntzerverständnis in der evangelischen Theologie. In: Die Zeichen der Zeit, Heft 8, 1989, S. 200 bis 206.

Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 99 (1988), S. 214–237.

Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 99 (1988), S. 168–213.

Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, hg. v. Siegfried Bräuer und Helmar Junghans (Evangelische Verlagsanstalt), Berlin (Ost), ebenfalls Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen 1989 (mit Beiträgen von R. Mau, D. Fauth, M. Brecht, H.-J. Goertz, S. Bräuer, E. Koch, E.W. Gritsch, G. Vogler, E. Wolgast, S. Raeder, H. Junghans, R. Schwarz, U. Bubenheimer, W. Ullmann, S. Hoyer).

Abraham Friesen, The Intellectual Development of Thomas Müntzer, in: Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift für Rainer Wohlfeil zum 60. Geburtstag, hg. v. Rainer Postel und Franklin Kopitzsch (Steiner), Wiesbaden/Stuttgart 1989, S. 121–137.

Horst Hann, Thomas Müntzer in der Geschichtswissenschaft der DDR bis zum Beginn der siebziger Jahre, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 37 (1989), S. 715–731.

Wieland Held, Ein zweiter Bericht über das Verhör Thomas Müntzers in Weimar 1524, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 36 (1988), S. 515–523.

Wieland Held, Der Allstedter Schosser Hans Zeiß und sein Verhältnis zu Müntzer, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 35 (1987), S. 1073–1091.

Siegfried Hoyer, Radikaler Prediger und soziales Umfeld – Bemerkungen zu Thomas Müntzers Tätigkeit in Zwickau, in: Reformation und Revolution, Festschrift für Rainer Wohlfeil, S. 155–169.

Adolf Laube, Zu Problemen des Müntzerbildes, in: Neue Museumskunde, 31 (1988), S. 164.

Eckhart Leisering, Die Mitglieder des ewigen Bundes Gottes in Mühlhausen, in: Mühlhäuser Beiträge zu Geschichte, Kulturgeschichte, Natur und Umwelt 11 (1988), S. 5–17.

Rudolf Mau, Heiliger Geist und Heilige Schrift bei Thomas Müntzer, in: Die Zeichen der Zeit, Heft 8, 1989, S. 189–194.

Probleme des Müntzerbildes. Vortrag und Diskussionsbeiträge gehalten am 17. Dezember in der Sitzung d. Klasse Literatur-, Sprach-, Geschichts- und Kunstwissenschaft der Akademie der Wissenschaften der DDR hg. i. A. d. Präs. d. Akademie der Wissenschaften der DDR v. Heinz Stiller, Berlin (Ost) 1988 Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR (66) mit Beiträgen von A. Laube, E. Werner, G. Vogler, S. Hoyer, M. Steinmetz und J. Irmscher).

Ludwig Rommel, Heinrich Pfeiffer und Thomas Müntzer oder die Geschichte einer Legende, in: Jahrbuch für die Geschichte des Feudalismus 11 (1987), S. 203–221.

Tom Scott, From Polemic to Sobriety: Thomas Müntzer in Recent Research, in: Journal of Ecclesiastical History 39 (1988), S. 557–572.

Martin Sünder, Zum Aufenthalt Thomas Müntzers 1524 in Mühlhausen, in: Mühlhäuser Beiträge zu Geschichte, Kulturgeschichte Natur und Umwelt 12 (1989).

Thesen über Thomas Müntzer. Zum 500. Geburtstag. Autorenkollektiv unter Leitung von Adolf Laube, Berlin (Ost) 1988.

Sven Tode, Thomas Müntzer und Mühlhausen/Thür. – Überlegungen zur Wechselwirkung zwischen reformatorischem und städtischem Selbstbewußtsein im thüringischen Bauernkrieg, erscheint in: Mühlhäuser Beiträge zu Geschichte, Kulturgeschichte, Natur und Umwelt 13 (1990).

Günter Vogler, Sozialethische Vorstellungen und Lebensweisen von Täufergruppen – Thomas Müntzer und die Täufer im Vergleich, in: Standpunkt, Evangelische Monatszeitschrift 17 (1989), S. 75–79.

Günter Vogler, Thomas Müntzer und die Städte, in: Reformation und Revolution, Festschrift für Rainer Wohlfeil, S. 138–154.

Günter Vogler, Die Entwicklung eines marxistischen Müntzerbildes. Positionen, Probleme, Perspektiven. In: Die Zeichen der Zeit, Heft 8, 1989, S. 195–200.

Eike Wolgast, Beobachtungen und Fragen zu Thomas Müntzers Gefangenschaftsaussagen 1525, in: Lutherjahrbuch 56, (1989), S. 26–50.

Thomas-Müntzer-Gedenken des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1989

Anlaß des durch den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im Juni im thüringischen Mühlhausen veranstalteten Kongresses war der 500. Geburtstag Thomas Müntzers. Unter dem Titel „Unsere Gegenwart und Gottes Zukunft. Müntzers Herausforderung an Kirche und Gesellschaft heute“ wurden den zahlreichen Delegierten aus der DDR sowie den Gästen aus dem Ausland neben Konzerten, Gottesdiensten, Bibelarbeiten und Besichtigungen einige hochkarätige Referate geboten. Ansätze einer wachsenden Dialogbereitschaft zwischen der christlichen und der marxistischen Seite waren unübersehbar. So betonte der Magdeburger Bischof *Dr. Christoph Demke*, eine Erörterung der zentralen Verklammerung von Frieden und Gerechtigkeit von Müntzer her biete „eine gute Grundlage für den heute so notwendigen Dialog zwischen Christen und Marxisten“.

Annäherungen zeigten sich auch auf der Ebene der Müntzer- und Reformationsinterpretation selber. Der Berliner Kirchenhistoriker *Dr. Wolfgang Ullmann* kam dem marxistischen Ansatz insofern entgegen, als er den „Revolutionscharakter der Reformation“ grundsätzlich bejahte. Dies gelte allerdings nicht nur für Müntzer, sondern auch für Luthers Ablehnung der damaligen höchsten kirchlichen Autorität. Andererseits bekannte sich der marxistische Historiker *Prof. Dr. Gerhard Brendler* entgegen der traditionellen marxistischen Sichtweise zur Notwendigkeit einer *theologischen* Interpretation Müntzers: „Die marxistischen Historiker entdecken, daß Thomas Müntzer ein Theologe ist. Und sie beharren darauf, weil sie ihn verstehen wollen . . . Der Bauernführer und Revolutionär wird als Theologe erkannt, anerkannt und gedeutet.“ Verschiedene Publikationen der letzten Zeit zeigen, daß diese Basis Brendlers von verschiedenen seiner Fachkollegen in der DDR geteilt wird.

Ob weitergehende Überlegungen, die Brendler in Mühlhausen vorgetragen hat, sich in der marxistischen Geschichtswissenschaft (geschweige denn in der „Tagespresse“) niederschlagen werden, bleibt abzuwarten. Ich denke an Ausführungen Brendlers, die auf eine im Vergleich zu früher stärkere Distanz von Marxisten in der DDR zu Müntzer schließen lassen.

Der Referent begründete dies damit, die SED sei zwar weiterhin auf „Revolutionserfahrung“ aus historischen Vorbildern angewiesen, benötige aber „als herrschende Regierungspartei . . . horribile dictu auch Herrschaftserfahrung aus der Geschichte“. Wo Revolution nicht mehr als schlagartige Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse begriffen werde, sondern als langwieriger und komplexer Prozeß, erhielten nicht nur Müntzer und der Bauernkrieg revolutionären Charakter, sondern die Reformation insgesamt. Folgerichtig hat Brendler sowohl Luther als auch Müntzer positiv „als Personifizierung zweier Wege der Reformation beziehungsweise der Revolution, der Revolution von oben und der Revolution von unten“ bewertet. Die Reformation sei als eine der „fruchtbarsten und günstigsten Varianten von Revolution“ zu sehen.

Daß Müntzer in den Kirchen und Gemeinden der DDR erst nach und nach entdeckt worden ist und wird, illustrierte anschaulich ein Referat des Berliner Theologen und Müntzer-Forschers *Dr. Siegfried Bräuer*. Die durch Jahrhunderte tradierten Abqualifizierungen Müntzers durch Luther sind auch hier zunächst kaum kritisch hinterfragt worden. Bräuer bilanzierte, es stehe noch nicht fest, wie das „sperrige Erbgut Müntzer im Haus der Kirche in der Gegenwart am sinnvollsten unterzubringen“ sei. Das rege Interesse von Christinnen und Christen in der DDR an Müntzer hat der Kongreß auf jeden Fall eindrücklich vor Augen geführt. Eine Kirche, die zwar nicht über wenig Macht und Einfluß in der Gesellschaft verfügt, aber doch weitgehend ohne Privilegien zu leben hat, sucht und findet offenbar ihrerseits „Revolutionserfahrung“ in der Auseinandersetzung mit Müntzer.

Hermann Kocher

Zentrale Wissenschaftliche Konferenz über Thomas Müntzer in Halle
„Thomas Müntzer – Geschichte und Wirkung“ – zu diesem Thema veranstalteten die Akademie der Wissenschaften der DDR und das Ministerium für Hoch- und Fachschulwesen vom 29. August bis 1. September 1989 eine zentrale wissenschaftliche Konferenz in Halle/S. An ihr nahmen etwa 300 Gäste, darunter 35 aus dem Ausland, teil. Am ersten Konferenztag wurden in sechs Plenarvorträgen unterschiedliche Aspekte des Müntzerbildes und seiner Rezeption behandelt. A. Laube (Berlin) versuchte in seinem sehr beachteten Referat, Müntzers gesellschaftliche Stellung innerhalb der frühbürgerlichen Revolution präziser zu bestimmen, wobei er namentlich auf die Haltung zur Obrigkeit, das Verständnis

vom Volk und auf Müntzers fehlende Vorstellungen über die künftige Beschaffenheit der Gesellschaft einging. Daß Müntzer kein Gesamtbild seiner Gesellschaft und von deren Zukunftsform hatte, betonte auch G. Vogler (Berlin) in seinem Vortrag über „Müntzers Verhältnis zu Fürsten, Städten und Bauern“. H. Junghans (Leipzig) war bemüht, ausgehend von Müntzers Bibelverständnis das Wesen seiner Theologie zu erfassen. Mit W. Schmidts (Berlin) Beitrag über „Müntzer und die deutsche Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert“ wurde zur Rezeption übergeleitet, der sich auch H. Hübner (Halle/S.) und G. Brendler (Berlin) zuwandten, letzterer mit einem diskutierenswerten Überblick über die „Entwicklung des Müntzerbildes in der DDR“. In sechs Arbeitskreisen (Soziale Grundlagen und soziales Umfeld; Leben und Wirken; Theologie und Ideologie; Beziehungen zu Zeitgenossen; Rezeption in Gesellschaft und Wissenschaft; Rezeption in Literatur und Kunst) wurden in den nächsten zwei Tagen insgesamt 80 vorbereitete Diskussionsbeiträge gehalten. Zumeist zeichneten sie sich, wie schon die Plenarvorträge, durch eine bemerkenswerte Quellenorientiertheit aus. Zuweilen wurde neues Material vorgelegt (z. B. zu den von S. Bräuer, Berlin, untersuchten verwandtschaftlichen Beziehungen Müntzers in Stolberg) oder bekanntes neu interpretiert (z. B. der von M. Kobuch, Dresden, gedeutete Aufruf Mühlhausens vom 9. 5. 1525 an die umliegenden Reichsdörfer und die Ausführungen H. Scheibles (Heidelberg) zur Verfasserschaft der Melanchthon zugeschriebenen „Historie Thomas Müntzers“) oder an eine Zusammenschau unterschiedlicher Quellen eine Hypothese geknüpft (z. B. in den Darlegungen U. Bubenheimers (Heidelberg) über Müntzers Aufenthalt in Wittenberg im Frühjahr 1522). Die für die Täuferforschung interessanten Diskussionen wurden in dem von S. Looß (Berlin), W. Zöllner (Halle/S.) und M. Lienhard (Strasbourg) geleiteten Arbeitskreis über Müntzers Zeitgenossen geführt. S. Looß untersuchte Karlstadts Haltung zur Gewalt während seines Rothenburgaufenthaltes, M. Lienhard sprach über Brunfels. K. Deppermann (Freiburg/Br.) verglich Müntzer und Melchior Hoffman und belegte, welche Gedanken dieser von jenem aufgriff. W. Packull (Waterloo, Kanada) zeigte, daß Müntzer, vermittelt über Rinck und Hut, im huterischen Täuferum u. a. mit der Vorstellung von der Gütergemeinschaft nachwirkte. U. Weiß (Berlin) erwog im Anschluß an buchkundliche Einsichten von H. Claus (Gotha), ob verschiedene, der Forschung wohlbekannte Tüferschriften im Augsburg der 1540er Jahre auf Initiative des Marpeck-Kreises erneut verlegt wurden. – Die Konferenz, zweifellos die größte wissenschaftliche Veranstaltung zu Thomas Müntzer, war insgesamt durch eine überaus anregende, fruchtbare Diskussionsatmosphäre

getragen. Sie brachte neue Erkenntnisse in vielen Details, vor allem aber Fortschritte in der Müntzerinterpretation. Ihr Programm schloß ab mit Exkursionen zu Müntzerstätten in Allstedt, Frankenhausen, Heldrungen, Mühlhausen und Stolberg. Ulman Weiß

Müntzer-Tagung im Augustinerkloster zu Erfurt

Der „Theologische Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung“ (= TARF) in der DDR hielt seine 18. Tagung im Augustinerkloster zu Erfurt ab, unmittelbar im Anschluß an den von der Akademie der Wissenschaften der DDR in Halle veranstalteten Kongreß „Thomas Müntzer – Geschichte und Wirkung“. Mit ca. fünfzig Teilnehmern war der Kreis beim TARF etwas erweitert; zu Gast waren u. a. vier führende marxistische Müntzerforscher aus der DDR. Thematisch befaßte sich der TARF mit Fragen der Müntzerforschung und Müntzerdeutung. Dabei standen im Mittelpunkt einmal der Dialog mit der marxistischen Müntzerinterpretation, zum anderen Fragen speziell der Theologie Müntzers. Zwischen der marxistischen und der nicht-marxistischen Müntzerdeutung besteht insofern Übereinstimmung, als beide heute die zentrale Bedeutung von Müntzers Theologie sehen: marxistischerseits wird zugegeben, daß Müntzer als Theologe am Bauernkrieg teilgenommen hat, daß er jedoch nicht lediglich ein verkappter Revolutionär gewesen ist. Freilich bietet gerade Müntzers Theologie für die Interpretation außerordentliche Schwierigkeiten. Hier kam es zwischen den verschiedenen Fachleuten aus Ost und West zu einem intensiven Gespräch. Wichtigste Aufgabe der weiteren Beschäftigung mit Müntzer ist eine neue kritische Gesamtausgabe, die gegenwärtig vorbereitet wird, die aber noch einige Zeit auf sich warten lassen wird. Bernhard Lohse

Weitere Müntzer-Veranstaltungen

Neben den größeren Konferenzen, von denen oben berichtet wurde, gab es noch eine Reihe kleinerer Tagungen und Vortragsveranstaltungen in der Katholischen Akademie Schwerte und in den Evangelischen Akademien Tutzing (auf Burg Lauenstein) und Bad Herrenalb, ebenso in der Evangelischen Heimstätte Leuenberg bei Basel. Gastvorlesungen wurden an der Universität Hamburg und an der Pädagogischen Hochschule in Flensburg arrangiert. Hans-Jürgen Goertz hielt Vorlesungen am Deutschen Historischen Institut in London und an den Universitäten Oxford,

Cambridge, Warwick und Liverpool. Um Müntzer bemühte sich die Evangelische Stadtakademie in Hannover und ein Kurs in der Sachsenwald-Volkshochschule Bergedorf-Reinbek. Auch im Fernsehen und Hörfunk wurde Müntzer beachtet: Die ARD brachte im Mai Ausschnitte aus einem Müntzer-Film, der in der DDR produziert wurde, ebenso verschiedene Stellungnahmen zu Müntzer von Historikern und Theologen heute. Am 17. Juni beschäftigte sich eine mehrstündige Hörfunksendung mit Müntzer und dem Bauernkrieg, die Andreas Malessa für den Süddeutschen Rundfunk 3 zusammengestellt und moderiert hatte.

Diese Veranstaltungen können es zwar mit den zahlreichen Aktivitäten des Müntzer-Gedenkens in der DDR nicht aufnehmen, zeigen aber, daß das Interesse an Müntzer auch im Westen wächst. MGBI

Sebastian-Franck-Arbeitsgespräch in Wolfenbüttel

Vom 4. bis zum 7. September 1989 fand in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel ein Kolloquium über Sebastian Franck statt, das von dem Hamburger Germanisten Jan-Dirk Müller organisiert worden war. Es wurden im wesentlichen zwei Themenkomplexe behandelt: 1. die Weltanschauung und Geschichtsphilosophie Sebastian Francks, einschließlich ihrer politischen und kirchenpolitischen Intentionen, 2. Franck als Schriftsteller und Übersetzer. Aus den zwölf Vorträgen seien besonders hervorgehoben Otto Langers (Bielefeld) Ausführungen zu „Inneres Wort und Gleichheit der Person nach Werk und Person“, in denen die aus der mittelalterlichen Mystik stammenden Grundbegriffe Francks und ihre gesellschaftlichen Implikationen brillant herausgearbeitet wurden; daneben Barbara Bauers (München) Studie „Erkenntnistheoretische und exegetischgeschichtliche Voraussetzungen der Franckschen Sprichwörterkommentare“, die die dialektische, z. T. unversöhnlich paradoxe Struktur der Franckschen Sprichwörter Sammlungen hervorhob. Carlos Gilly (Basel – Amsterdam) wies auf der Grundlage des von Heinold Fast in Bern entdeckten „Kunstbuches“ nach, daß die Franck zugeschriebene Reimichtung „Die Gelehrten – die Verkehrten“ von dem Augsburger Täufer Valentin Ickelsamer stammt, der mit Franck und mit Schwenckfeld befreundet war. Daß trotz gemeinsamer spiritualistischer Überzeugungen wesentliche Unterschiede zwischen Franck und Schwenckfeld bestehen, erläuterte R. Emmet McLaughlin anhand der Differenzen in der Christologie und in der Anthropologie. Für gelöste und heitere Stimmung sorgte Wilhelm Kühlmanns (Heidelberg) Studie über die literarische Wirkungsgeschichte von Francks „Laus Asini“ (Lob des Esels). So preist Joseph

Blumauer im Zeitalter des Absolutismus das graue Langohr in unfreiwilliger Komik als Sinnbild „des besten Bürgers“:

„Du lebst mit deinen Disteln hier zufrieden,
Die dir dein Fleiß gewinnt,
Und mancher, ach! frißt Ananas hienieden,
Der Disteln nicht verdient.“

Die Vorträge werden gedruckt. Ihre Lektüre dürfte sich lohnen, denn sie bringen auch für den Franck-Kenner eine Fülle neuer Erkenntnisse.

Klaus Deppermann

Tagung über Ketzerverfolgungen

In Zusammenarbeit mit Sivana Seidel-Menchi (Heidelberg) und Hans R. Guggisberg (Basel) organisierte der bekannte Reformationshistoriker Bernd Möller (Göttingen) ein international besetztes Arbeitsgespräch über „Ketzerverfolgung im 16. und im frühen 17. Jahrhundert“ in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel (1. 10. bis 5. 10. 1989). In etwa gleichgewichtig wurde dabei die Bekämpfung der „Häresie“ in Ländern germanischer und romanischer Zunge behandelt. Einen besonderen Schwerpunkt bildeten die rechtlichen Grundlagen und die keineswegs einheitlichen Praktiken der Inquisitionsverfahren. Ebenso verschieden waren die Reaktionen der Opfer, ihrer Angehörigen und ihrer Dorfgenossen. Entsprechende Referate hielten Winfried Trusen, Würzburg, Francisco Bethencourth, Lissabon, Jean Pierre Dedieu, Talence, John Tedeschi, Madison, und Gottfried Seebaß, Heidelberg. Ferner kamen zur Sprache die Argumente, mit denen sich die Verfolgten bzw. ihre Fürsprecher gegen die Bestrafung und Unterdrückung wandten (Hans R. Guggisberg über Castello, Cornelis Augustijn über die niederländischen Ketzer, Klaus Deppermann über die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten, Sivana Seidel-Menchi über italienische Häretiker). In einem öffentlichen Vortrag stellte Bernd Möller Inquisitionsprozesse gegen frühe Luther-Anhänger in Deutschland dar, wobei deutlich wurde, in welch hohem Maße die Ausbildung und die Polarisierung der „konfessionellen“ Fronten durch die Berichte über diese Martyrien gefördert wurde. Unvergesslich wird für alle Teilnehmer die Schilderung des Inquisitionsprozesses gegen Bartolome de Carranza, Erzbischof von Toledo, sein, dessen Leben in einem entsetzlichen, siebzehn Jahre währenden und

sachlich völlig unbegründeten Ketzerprozeß zerstört wurde (dargestellt von Ignacio Tellechea Idigoras, Salamanca). Die Vorträge werden gedruckt und sollen nach Möglichkeit noch 1990 erscheinen.

Klaus Deppermann

„200 Jahre Mennoniten in Rußland“

Unter diesem Titel fand vom 4.–9. September 1989 in Bechterdissen bei Bielefeld ein Symposium statt, an dem etwa hundert Personen teilnahmen. Einberufen vom Mennonitischen Geschichtsverein zum Gedenken an die erste Auswanderung von Mennoniten aus Westpreußen nach Rußland vor 200 Jahren, sollte sich zunächst nur eine geschlossene Gruppe von 25 Historikern treffen, um sich gegenseitig durch Vorträge und Diskussionen zu bereichern. Als das Thema aber bekannt wurde, meldeten sich so viele Interessenten, daß man sich entschloß, den Zugang allen, die zuhören wollten, zu öffnen. Ermöglicht wurde das Symposium einerseits durch einen wesentlichen finanziellen Beitrag der Volkswagen-Stiftung, Hannover, zum andern aber auch durch den Einsatz der Gastgemeinden Bielefeld und Bechterdissen, die bei der Unterbringung, Verköstigung und anderen organisatorischen Fragen einsprangen. Die persönliche Verantwortung für das Ganze trug Gary Waltner, Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof. Er hat in Zusammenarbeit mit einem Kreis fähiger Mitarbeiter hervorragende Arbeit geleistet.

Für die 21 Vorträge waren Referenten gewonnen worden, von denen die meisten als Hochschullehrer tätig sind, vor allem in Kanada. Fast alle stammten aus der westpreußisch-rußländischen Tradition. Herkunft der Mennoniten, Ökonomie, Bildungswesen, kirchliches Leben, Ausbreitung, Koloniebildung wurden breit behandelt. Das Verhältnis der Mennoniten zu den Baptisten, zur Oktoberrevolution, die Geschichte zwischen den Weltkriegen und danach, aber auch die Bildung neuer Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten anderthalb Jahrzehnten wurden geschildert und erörtert.

Es gab zahlreiche neue Gesichtspunkte:

– Für manche war es überraschend, wie vielfältig die Hintergründe der mennonitischen Auswanderung nach Rußland gewesen sind. Sie hatte ihren Grund, wie Horst Gerlach darlegte, nicht einfach nur in der preußi-

schen Gesetzgebung, die den Landerwerb nur den Wehrwilligen unter den Mennoniten erlauben wollte. — Die Funktion des rasch blühenden Bildungswesens als Ersatz für die fehlende Mission wurde von Professor Leonhard Froese hervorgehoben. — Die Bedeutung des Chorsingens für das geistige Leben, zuerst bei der sich neu bildenden Mennonitenbrüdergemeinde, dann aber auch bei den anderen Mennoniten, belegte Peter Letkemann in einem sorgfältig erarbeiteten historischen Bericht.

Unvermeidbar war es, daß theologische Fragen angeschnitten wurden: — Bis zu welchem Grad widerspricht der enge Zusammenhang einer bestimmten Kultur (z. B. der deutschen) mit dem Evangeliumsverständnis bei den Mennoniten der vom Evangelium geforderten Unabhängigkeit von der Welt? — Eine Fülle von Diskussionbeiträgen verursachte die von Peter P. Klassen, Paraguay, vorgetragene Darstellung der mennonitischen Selbstverwaltung in Rußland. Liefert sie nicht das Einfallstor für unevangelische Machtausübung oder gar Gewaltanwendung? — Wie ist bei den rußländischen Mennoniten die Autoritätsfrage gelöst gewesen? Was hatten angesichts der gegeneinander konkurrierenden weltlichen Schulzen und der geistlichen Prediger die Gemeinden und der Einzelne zu sagen?

Die persönliche Gegenwart und das Mitwirken von Aussiedlern, die erst kürzlich aus der UdSSR gekommen waren, brachten nicht nur neue Informationen, sondern machten immer wieder tief betroffen. In seinem Bericht z. B. über das geistliche Leben in der Zeit der aufgelösten Gemeinden beschrieb Gerhard Wölk „die Bekämpfung des Gottesbewußtseins“ durch die Kommunisten. Oder er sprach seinen Dank aus für „das Wirken der Frauen“ in der Zeit, in der die Männer verschleppt waren, und legte Zeugnis ab vom „Segen des Leidens“ für die vom Wohlstand verwöhnten Mennoniten. Angesichts des unaufhaltsamen Stromes von Aussiedlern meinte er, Mennoniten in Rußland werde es nur noch als Missionsgemeinden geben.

Daß da viele Fragen im Blick auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft offen blieben, ist nicht das schlechteste Ergebnis des Symposions gewesen. Es wäre gut, wenn es bald gelänge, die Vorträge in einem Buch zu veröffentlichen. Gary Waltner, der sich das vorgenommen hat, wird dabei auch die ausgezeichnete historische wie auch aktuelle Fotoausstellung, die Franz Thiessen, Espelkamp, besorgt hatte, jedenfalls teilweise in das Buch aufnehmen.

Heinold Fast

Mennonitischer Geschichtsverein

Einladung zur Mitgliederversammlung 1990

Heinold Fast, Brückstraße 74,
D-2970 Emden, Telefon 0 49 21 - 2 29 66

30. Oktober 1989

An die Mitglieder und Freunde unseres Vereins

Hiermit lade ich ein zur diesjährigen Mitgliederversammlung (MV)

am Sonnabend, 21. April 1990, 9.00 – 12.00 Uhr,
im Gerrit-Roosen-Saal der Mennonitengemeinde zu
Hamburg und Altona, Mennonitenstraße 20, D-2000 Hamburg 50.

Unsere MV schließt sich diesmal nicht einer anderen Veranstaltung an, sondern besorgt das Rahmenprogramm selbst.

Dieses beginnt am Freitagabend (20. 4.), 18.30 Uhr mit dem Abendessen und einem Abendprogramm in der Bibliothek der Hamburger Mennonitengemeinde. Für die beiden Nächte werden Privatquartiere angeboten; doch besorgen wir auf Wunsch auch Hotelzimmer. Nach der MV am Sonnabendvormittag fahren wir nach Bad Oldesloe zur Menno-Simons-Gedächtnisstätte. Nach einem Abstecher nach Lübeck werden wir nach Hamburg zurückkehren, wo die Tagung am Sonntagfrüh mit einem Gottesdienst in Wedel abgeschlossen wird.

Wer nicht nur an der MV, sondern auch am Rahmenprogramm teilnehmen will, muß sich anmelden und dabei angeben, ob er Übernachtungswünsche hat und an welchen Programmpunkten er teilnimmt. Er erhält daraufhin noch genauere Informationen über den Ablauf. Anmeldeadresse: Peter Foth, Mennonitenstraße 20, 2 Hamburg 50.

Die Geschäftssitzung hat folgende Tagesordnung:

1. Eröffnung
2. Protokoll der MV in Friedrichshall-Kochendorf (MGB 1988)
3. Bericht des Vorstands
 - a) Allgemeiner Bericht
 - b) Forschungsstelle
 - c) Menno-Simons-Gedächtnisstätte
 - d) Kassenbericht
4. Kassenprüfungsbericht
5. Aussprache
6. Entlastung
7. Wahlen in Vorstand und Beirat
8. Verschiedenes

Mit freundlichem Gruß,
gez. Heinold Fast

Mennonitischer Geschichtsverein, Kassenbericht 1988

	1988	nachrichtl. 1987
<u>Einnahmen</u>		
Mitgliedsbeiträge	8.855,04 DM	21.848,86 DM
Verkäufe		
Mennonitische Geschichtsblätter	1.185,66 DM	1.543,69 DM
Weltweite Bruderschaft	1.867,80 DM	1.310,00 DM
Sonstige Schriften	28,80 DM	413,00 DM
Spenden		
Allgemein	1.040,00 DM	1.139,23 DM
Forschungsstelle	678,11 DM	5.046,29 DM
Menno-Simon-Stätte	3.850,00 DM	1170,17 DM
Kapitalerträge	1.229,32 DM	2.034,78 DM
Landeszuschuß für Forschungsstelle	2.000,00 DM	3.000,00 DM
Zuschuß des Arbeitsamts für Angestellte	2.297,00 DM	28.800,00 DM
Erstattung für Schaden Forschungsstelle	31.228,66 DM	0,00 DM
Sonstiges	49,20 DM	0,00 DM
	54.309,59 DM	66.306,02 DM
Saldo 31. 12. 87	15.522,56 DM	8.964,30 DM
	<u>69.832,15 DM</u>	<u>75.270,32 DM</u>

<u>Ausgaben</u>		
Mennonitische Geschichtsblätter	884,73 DM	21.872,18 DM
Forschungsstelle		
Bücher	6.695,92 DM	6.029,40 DM
Miete	1.280,00 DM	960,00 DM
Energie	49,85 DM	188,27 DM
Versicherung	340,80 DM	345,80 DM
Kopiergerät	0,00 DM	148,75 DM
Gehalt Angestellte	0,00 DM	27.492,83 DM
Porto und Bürobedarf	1.139,19 DM	1.060,35 DM
Kontogebühren, Wertpapierkosten	118,63 DM	235,35 DM
Menno-Simon-Stätte (durchlaufend)	3.850,00 DM	1.170,17 DM
Reisekosten	0,00 DM	244,66 DM
Paraguay-Buch	15.000,00 DM	0,00 DM
Sonstiges	36,00 DM	0,00 DM
	29.395,12 DM	59.747,76 DM
Saldo 01. 01. 89	40.437,03 DM	15.522,56 DM
	<u>69.832,15 DM</u>	<u>75.270,32 DM</u>

<u>Kassenstand 31. 12. 88</u>		
Postgiroamt	3.971,38 DM	2.609,02 DM
Deutsche Bank	872,02 DM	13,54 DM
Wertpapiere	48.093,63 DM	17.900,00 DM
	52.937,03 DM	20.522,56 DM
ab aufgenommene Darlehen	12.500,00 DM	5.000,00 DM
	<u>40.437,03 DM</u>	<u>15.522,56 DM</u>

Aufgestellt: Klaassen, 05. 01. 89

Der Mennonitische Geschichtsverein

setzt sich zur Aufgabe

- a) Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen Forschungsstelle.
- b) Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- c) Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- d) Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Jahresbeitrag mindestens DM 25,-, Studenten DM 15,-, Gemeinden DM 50,- bei freier Lieferung der Geschichtsblätter.

Lieferbar ist folgende Veröffentlichung der Schriftenreihe:

Nr. 8 B. H. Unruh, Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920-1933, 1966, DM 6,- (für Mitglieder DM 5,-) + Porto

Ferner:

Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 4. Aufl. überarbeitet von Horst Gerlach und Horst Quiring, 332 S., 32 S. Fotos, Ln. DM 36,- (für Mitglieder des MGV DM 27,-) + Porto.

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt. 383 S., 11 Karten, 69 Fotos, brosch. DM 19,80 (für Mitglieder des MGV DM 14,80 zuzüglich Versandkosten).

Mennonitische Geschichtsblätter Jahrgang 1-42, teilweise in Xerokopie DM 420,- (für Mitglieder DM 320,-).

ADRESSEN (siehe auch Rückseite des Titelblattes)

Buchbestellungen, Anmeldungen zum Verein und alle Korrespondenz betr. Mitgliedschaft an Christel Schultz, Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach.

Korrespondenz betr. Mennonitische Forschungsstelle an Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, Weierhof, D-6719 Bolanden. Hierher auch Bestellungen von:

Mennonitisches Lexikon, Bd. I-IV, 1913-1967, hg. v. Chr. Neff, Christian Hege u. a., Nachdruck 1986, je Bd. DM 115,-; zus. DM 460,-.

ZAHLUNGEN

erbitten wir auf unser Konto Nr. 877 81-677, Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Dollar-cheques (no DM-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e.V., may be sent to: Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-7150 Backnang

SPENDEN

an den Mennonitischen Geschichtsverein, die der Spender als Sonderausgaben beim Finanzamt geltend machen möchte, sollten mit dem Verwendungshinweis „Mennonitischer Geschichtsverein“ an die „Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden“ überwiesen werden:

- Kreissparkasse Kirchheimbolanden (BLZ 540 514 40) Kto. Nr. 7377

- Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67) Kto. Nr. 33 24-671

Die Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden schickt dem Spender die Quittung zu.

BEITRÄGE

werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt. Wer jedoch eine höhere Summe als den Mindestbeitrag bezahlt, kann sie aufteilen in (Mindest-)Beitrag und Spende (= Differenz zwischen seiner Summe und dem Mindestbeitrag) und die beiden Beträge getrennt an den Geschichtsverein (Mindestbeitrag) und an die Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden überweisen (s. o.) und erhält dann seine Spendenquittung.

