

## Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern bis 1528

Kaum eine Stadt bietet so die Gelegenheit, eine spannungs- und abwechslungsreiche Auseinandersetzung zwischen Reformatoren und Täufern über einen längeren Zeitraum zu beobachten, wie Straßburg.<sup>1</sup> Der über längere Zeit offene Zustand des Straßburger Bekenntnisses,<sup>2</sup> verbunden mit dem Anspruch der Straßburger Reformatoren, eine vermittelnde Stellung zwischen der Wittenberger und der Zürcher Reformation einzunehmen, schuf eine Atmosphäre, in der Straßburg für viele flüchtende Täufer als eine „Zuflucht der Gerechtigkeit“ erscheinen konnte.

So trafen Vertreter fast aller Richtungen täuferischer Theologie, Glaubensflüchtlinge und „Nonkonformisten“ hier ein. Sie fanden nicht selten eine willige Anhängerschaft unter den Handwerkern, niederen Schichten und auch manchem gehobenen Bürger der Stadt, unterhielten häufig einen regen Gedankenaustausch mit den gastfreundlichen Straßburger Reformatoren, zogen manchmal nach bitteren Auseinandersetzungen wieder weg, oft nicht ohne ihre Spur im Leben der Straßburger Kirche zu hinterlassen.

Welche Stellung bezogen die Straßburger Reformatoren zu diesen in ihrer Stadt auftretenden Täufern? Wir werden im folgenden sehen, daß die Täufer von einer für die Reformatoren zunächst etwas kuriosen Nebenerscheinung zu einer immer ernsthafteren Herausforderung wurden, die beinahe ihre gesamte Aufmerksamkeit auf sich zog und 1528 zu einem vorübergehenden Bruch zwischen Wolfgang Capito und Martin Bucer, zwei ihrer wichtigsten Vertreter, führte.

Der Schlüssel zum Verständnis der sich wandelnden Haltung der Reformatoren zu den Täufern in diesen Jahren ist das für die frühe Straßburger Reformation typische Anliegen, daß man das Heil nicht an äußere Zeichen binden dürfe. Das täuferische Pochen auf eine bekenntnisartige Erwachsenentaufe ließ sich nach Meinung der Reformatoren mit diesem Anliegen nicht vereinbaren. Aber gerade diese Grundhaltung hinderte die Straßburger Reformatoren andererseits daran, dem täuferischen Taufverständnis ein Verständnis der Kindertaufe entgegenzusetzen, das einem solchen äußeren Zeichen nicht allzu große Bedeutung zumaß. Dieses Dilemma begleitete die Straßburger Auseinandersetzung mit den Täufern.

Capito vertiefte, ja radikalisierte diese spiritualistische Grundhaltung in den Jahren bis 1528, während Bucer sich immer mehr von ihr entfernte. Dies,

zusammen mit Unterschieden im Temperament zwischen beiden Straßburger Hauptreformatoren, erklärt ihre sich wandelnden Einstellungen zu den Täufern. Diese Entwicklung soll im folgenden nachgezeichnet werden.

## I.

Es war eine auswärtige Figur, die die Tauffrage im Herbst 1524 auf die Straßburger Tagesordnung brachte. Aus Sachsen vertrieben, befand sich Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, auf dem Weg nach Basel, als er Anfang Oktober 1524 in Straßburg Station machte. Seine Ankunft war durch eine lange publizistische Tätigkeit gut vorbereitet: möglicherweise bis zu 21, auf jeden Fall 17 Drucke seiner Werke waren in Straßburg vor seiner Ankunft erschienen.<sup>3</sup> Die Stellung der Straßburger Prädikanten zur Taufe und zur Frage der leiblichen Präsenz Christi in den Sakramenten war zu dieser Zeit noch nicht durchdacht, Karlstadts Argumente gegen die Kindertaufe und Luthers Abendmahlsverständnis machten das deutlich und führten die Straßburger in Verlegenheit. Das veranlaßte sie, sich noch im November 1524 an die Zürcher<sup>4</sup> und an Luther<sup>5</sup> mit der Bitte um eine Stellungnahme zu wenden. Die Straßburger waren sich aber zu diesem Zeitpunkt darüber einig, daß die Taufe für sie nur eine „äußere Sache“ sei.<sup>6</sup> Sie teilten Luther sogar offen mit, daß sie die Kindertaufe als durch die Schrift und den Brauch der Urkirche unbegründet erachteten, daß sie jedoch als nützlich beibehalten werden solle, solange ihr ein Unterricht im Glauben folge. „In diesem Streit tröstet es uns, daß die Taufe eine äußere Angelegenheit ist.“<sup>7</sup> Gerade ihre Auffassung der Taufe mache einen Streit darüber überflüssig.

Diese skeptische, eher pragmatische Haltung gegenüber der Kindertaufe kommt auch in der hauptsächlich von Bucer als gemeinsame Abhandlung der Straßburger Reformatoren verfaßten Schrift „Grund und Ursach auß gotlicher schrift der neüwerungen ... zu Straßburg fürgenommen“<sup>8</sup> zum Ausdruck. „In summa: du wendest dich wo hin du wilt, so mustu den tauff als ein eusserlich ding frey lassen, das gott an kein zeit bunden hat.“<sup>9</sup> Schließlich sei die äußerliche Wassertaufe „nichts dann ein zeichen ... des innerlichen geystlichen tauffs, ... welche der geist gotes in vns würckt.“<sup>10</sup> Freilich sprechen sich die Straßburger aus seelsorgerlichen Gründen für die Kindertaufe aus. „Wo aber jemant mit dem tauff je wolte harren vnnd möchte solichs bey denen er wonet, on zerstörung der lieb vnd einigkeit, erhalten, wolten wir vns darumb mit im nit zweyen noch jn verdammen.“<sup>11</sup> Angesichts dieser Haltung wird klar, daß Straßburg schon in theologischer Hinsicht eine „täufer-freundliche“ Umgebung bieten würde.

Aus diesem Grund überrascht es nicht, daß die Straßburger Reformatoren im Herbst des Jahres 1525 für die Wittenberger in dem Verdacht standen, unter den Einfluß Karlstadts und der Täufer vor allem in der Abendmahlsfrage geraten zu sein. Dieser Vorwurf muß besonders für Capito unverstündlich gewesen sein, denn das, was ihm für die Täufer typisch erschien, war ihre für ihn so abscheuliche Verbindung des Heils mit den Elementen. Diese Haltung legt er nochmals in Briefen an Osiander<sup>12</sup> und Zwingli dar, um Gerüchte zu dementieren, wonach er dem „groben Irrtum“ der Täufer<sup>13</sup> anhänge. Was seine Einschätzung der Situation in Straßburg angeht, so kann Capito Ende November mit Genugtuung feststellen, daß die örtliche ecclesia von den Täufern und anderen Ruhestörern verschont geblieben ist. Der sichere Beweis dafür soll die Tatsache sein, daß die Prediger „das Heil an kein weltliches Element binden“.<sup>14</sup> Wenn es trotz tief empfundener Antipathie gegenüber Karlstadt doch sachliche Nähe zu dessen Sakramentsauffassungen gab, mußten gerade diese Auffassungen für Capito eine totale Ablehnung der täuferischen Position bedeuten.

## II.

Das Jahr 1526 war entscheidend für die Entstehung einer Straßburger Täufergemeinde, denn im Frühjahr beginnt ein Zustrom von auswärtigen Zuflucht suchenden Täuferführern, der in den kommenden Jahren nicht abreißt. Der erste bekanntere Täuferführer, der eintraf, war der Zürcher Priester Wilhelm Reublin, der im März 1526 wahrscheinlich zusammen mit anderen täuferischen Flüchtlingen aus Waldshut in Straßburg erschien.<sup>15</sup> Reublin machte keinen guten Eindruck auf Capito: Er sei zwar dem Anschein nach ein ehrbarer und frommer Mann, habe aber alles andere als einen festen Glauben.<sup>16</sup> Vor allem störte den Reformator die Weigerung des Täufers, sich trotz dreimaliger Aufforderung auf ein Gespräch über die Taufe einzulassen. Nicht nur gab Reublin an, keine Notwendigkeit für ein solches Gespräch zu sehen, er verbreitete hinzu noch das Gerücht, die Prediger hätten ihm gegenüber zugestanden, seine Lehre gutzuheißen, scheuten sich jedoch aus Angst vor der Obrigkeit davor, es offen zu erklären.<sup>17</sup> Dieses Gerücht wird in den kommenden Jahren viele überzeugte Anhänger unter den Straßburger Täufern finden und auf diese Weise auch die Straßburger Prädikanten bei ihren reformatorischen Kollegen anderswo in Verlegenheit bringen.<sup>18</sup>

Ungleich mehr zu schaffen machte den Prädikanten ein Täufer namens Hans Wolff aus dem benachbarten Benfeld, der im Mai 1526 in Straßburg auftrat. Dieser griff die Reformatoren und die von ihnen vorgenommenen Änderungen aufs Heftigste an: sie seien Pharisäer, die nichts lehrten, außer

gewisse Äußerlichkeiten wie Standbilder, Altäre und Tempel niederzureißen, Mönche und Nonnen fortzutreiben und Messen abzuschaffen.<sup>19</sup> Zusätzlich habe er erklärt, „daß dhein [= kein] christlich oberkeit das schwert führt“ und daß Kinder „nach dem gottes wort des taufs nit fehig“ seien. Auch griff er das Führen von Titeln an und kritisierte die bisherigen mangelhaften sittlichen Ergebnisse der reformatorischen Bemühungen: „wo wird eebruch, hurerey, wucher, zins und gült oder desgl. abgestellt?“<sup>20</sup> Nach drei Verhören wurde Wolff mit der Anordnung, sich des Predigens und Taufens zu enthalten, nach Benfeld zurückgeschickt.<sup>21</sup> Am 30. Juli 1526 wird Wolff nach einer erneuten Festnahme in Straßburg nach Ratsprotokoll „mit einer urfehdtuß gefängniß gelassen“ mit der Verpflichtung, daß er von seiner Lehre abstehe und den evangelischen Prediger in Benfeld nicht störe.<sup>22</sup>

„Etwas schrofferes habe ich noch nie gesehen“ schreibt Capito über Wolff an Zwingli<sup>23</sup> und leitet einen späteren Bericht über dessen Auftritte mit der Bemerkung ein: „Höre den letzten Trick Satans.“<sup>24</sup> Bucer seinerseits sieht im Wirken der Täufer eine Versuchung Gottes<sup>25</sup> und schreibt spöttelnd über Wolff, er habe „mit seiner Taufe gleich das gesamte Gemeinwesen fortspülen wollen.“<sup>26</sup> Bei alledem schien Capito die Hoffnung nie aufzugeben, solche Menschen doch noch zu gewinnen. „Der Mensch tut mir leid“, schrieb er zu dieser Zeit an Nikolaus Prugner.<sup>27</sup> Eher Mitleid als Empörung scheint bei ihm das dominierende Gefühl gewesen zu sein.

### III.

Im Hinblick auf die Stellung Bucers und Capitos zu den Täufern bis zum Sommer 1526 sind zwei Quellen von Interesse: Am 27. Juli 1526 gab Bucer den vierten Band seiner lateinischen Übersetzung der Postille Luthers heraus und versah ihn mit einem Vorwort, das er den Evangelischen in Italien widmete.<sup>28</sup> In diesem „Vorwort an die Brüder in Italien“ kommt Bucer mehrmals auf die Täufer zu sprechen. Er verurteilt ihre „verderblichen Lehren“ bezüglich der Kindertaufe und widerspricht ihrer Ansicht, daß man gemäß Matthäus 28, 19 zuerst im Glauben unterweisen müsse, bevor man taufen könne. Später greift er in der „Praefatio“ die „äußerst abscheulichen Irrlehren“ der Täufer noch deutlicher an. Ihrem ethischen Rigorismus setzt er das „höchste Gesetz“ der Nächstenliebe nach 1. Tim 1, 5 entgegen. Er listet dann mehrere Glaubenssätze der „Catabaptisten“ auf: die von ihnen behauptete Unmöglichkeit eines Christen, ein politisches Amt zu bekleiden, ihre Ablehnung des Waffendienstes „nicht einmal für eine sehr gerechte Sache oder für das Vaterland“ und schließlich den Glauben an die Versöhnung aller, auch Satans und der Ungläubigen. Hierin scheint Bucer

sich auf Aussagen, die er möglicherweise aus den Verhören von Hans Wolff kannte, zu beziehen. Hinzu fügt er den phantastischen Vorwurf, die Täufer glaubten, daß „Christus jene Schlange sei, die im Paradies unsere ersten Stammväter täuschte“.<sup>29</sup>

Bucer schärft sodann den Evangelischen in Italien ein, besonders denen, die in den Schriften wenig bewandert sind, sich vor diesen gefährlichen Betrügnern zu hüten und die Hauptregel der Nächstenliebe nie aus den Augen zu verlieren.<sup>30</sup> Gegen Ende der „Praefatio“ bringt Bucer die Täufer und „andere Pseudoevangelisten“ auch noch mit dem Bauernaufstand in Verbindung.<sup>31</sup>

Etwa zwei Wochen später, am 12. August 1526, veröffentlichte auch Capito eine Schrift,<sup>32</sup> in der er ausgesprochen harte Urteile über die Täufer fällt. Sie seien verderbliche Menschen, die das Wort Gottes verleugneten, insofern es ihren eigenen schwärmerischen Vorstellungen widerspreche. Sie zerstörten das bürgerliche Zusammenleben, indem sie nach der Auflösung der Obrigkeit strebten und sich alle als Prediger des Wortes rühmten. Nur die Wiedergetauften würden sie als Christen und Brüder anerkennen. Noch schwerer wiegt für Capito der Vorwurf, daß sie „die christliche Freiheit an die Elemente binden“.<sup>33</sup> Interessanterweise setzt sich Capito im gleichen Zusammenhang dafür ein, daß fromme Herrscher aufgrund dieser vermeintlichen Drohung nicht versuchen sollen, die christliche Freiheit durch Gesetze zu unterbinden und eine „geistliche Tyrannei“ aufzustellen. Auch sollten sie sich davor hüten, prophetisches Wirken mit dem Schwert auszuüben und in das Eigentum Gottes einzudringen. Lieber sollen sie — hier distanziert sich nun Capito von allem Aufruhr — gegen die „nach Neuerung Gierigen“<sup>34</sup> vorgehen, dagegen die Scheidung der Geister der Kirche überlassen.<sup>35</sup> Was von Menschen stamme, könne ohnehin nicht von ewiger Dauer sein. Nach der Vorsehung Christi würden die Täufer deshalb in Kürze verschwinden.<sup>36</sup>

Wir haben also aus etwa derselben Zeit Aussagen von Bucer und Capito, die schon deutliche Unterschiede in ihrer Einschätzung der Täufer erkennen lassen. Bucers Aufgeregtheit und offene Polemik hebt sich von Capitos zuversichtlicher Einstellung ab, daß sich das Problem von alleine erledigen werde. Bei den beiden wichtigsten Reformatoren Straßburgs hatten sich schon relativ früh zwei sehr verschiedene Einschätzungen der Täufer zu entfalten begonnen.

#### IV.

Eine ganz neue Konstellation von Persönlichkeiten ergibt sich durch die Ankunft von Hans Denck, Michael Sattler und Ludwig Hätzer in Straßburg am Ende des Jahres. Mit ihrem Erscheinen erfährt die Straßburger Täuferbewe-

gung eine entscheidende Verstärkung. Denck kam aus Augsburg, wo er im Frühjahr Hans Hut getauft hatte. Sattler hatte anscheinend gerade vorher in der Bülacher Gegend nördlich von Zürich missioniert.<sup>37</sup> Ludwig Hätzer, dessen weiterer Verbleib bei seinem Baseler Gastgeber Oekolampad unmöglich geworden war,<sup>38</sup> sollte erst in Straßburg für das Täufern gewonnen werden.

Eine wichtige Rolle in dem Verhältnis der Straßburger Reformatoren zu den Täufern sollte auch der Spiritualist Martin Cellarius einnehmen, der spätestens ab dem 14. November 1526 bei Capito wohnte.<sup>39</sup> Cellarius hatte wegen seiner Kontakte zu den Zwickauer Propheten in Wittenberg 1521/22 und zu Zürcher Täuferkreisen 1524/25 seinen Ruf bei Luther und Zwingli gründlich verspielt. Bei beiden galt er als Schwärmer bzw. Täufer.<sup>40</sup> Tatsächlich gibt Capito zu, Cellarius lehne etwa die Kindertaufe ab, lasse sie aber nach der Maßregel der Liebe doch anwenden.<sup>41</sup> Darüber hinaus hat jedoch Capito nur Positives zu berichten. Selbst Bucer konnte nur sagen: „Guter Gott, was für ein geistreicher und frommer Mensch!“<sup>42</sup> In diesem Zusammenhang vergleicht er Cellarius mit dem gänzlich anders gearteten Denck. „Denck würde am liebsten unsere Kirche aufwühlen.“<sup>43</sup>

Auch aus einem Bericht Capitos an Zwingli aus dieser Zeit geht hervor, daß Dencks starke Missionstätigkeit in Straßburg die Prädikanten äußerst beunruhigt hat. Er bezeichnet Denck als einen listigen, unbeständigen Menschen, der die Prediger überall der Lächerlichkeit preisgebe.<sup>44</sup> „Den Geist solcher Leute verstehe ich nicht ..., sie, die nicht einmal das Leiden Christi übrig lassen!“<sup>45</sup> In der Tat bot die Theologie Dencks, wie sie etwa in seiner Schrift „Was geredt sei“ von 1526<sup>46</sup> wiedergegeben wird, eine erhebliche Angriffsfläche in der Auseinandersetzung mit den Straßburger Reformatoren. Sie empfanden, daß Denck das Sühneopfer Christi umging und die Willensfreiheit verfocht. Deshalb waren sie ihm gegenüber — trotz der scheinbaren Gemeinsamkeit in der Kritik der Vermittelbarkeit des Heils durch Äußeres — höchst mißtrauisch.

Erst Capito unternimmt einen Versuch, die Rechtgläubigkeit Dencks zu überprüfen. Wie stark und wie schnell Cellarius Capitos Vertrauen gewonnen hatte, zeigt die Tatsache, daß Capito an dieser Unterredung selbst gar nicht teilnahm, sondern Cellarius damit beauftragte. Auch Ludwig Hätzer war anwesend, der wegen des gemeinsamen Interesses für das Hebräische raschen Zugang zu dem gastfreundlichen Capito gefunden hatte und vermutlich bei ihm wohnte. Das Gespräch fand etwa Mitte Dezember in Capitos Haus statt und hatte Dencks Buch „Was geredt sei“ zum Gegenstand.<sup>47</sup> Da Cellarius sicherlich zu diesem Zeitpunkt schon die festen prädestinatorischen Ansichten hegte, die er im kommenden Jahr in seinem „De operibus Dei“

darlegen sollte, Denck dagegen die Willensfreiheit zur Einigung mit dem göttlichen Willen verfocht,<sup>48</sup> hätte man ein krasses Aufeinanderprallen der Meinungen erwarten sollen. Ganz im Gegenteil bekam Cellarius durch das Gespräch den Eindruck, Denck völlig auf seine Seite gebracht zu haben. Nach dem Gespräch erklärte Cellarius feierlich, alle Meinungsunterschiede zwischen Denck und den Reformatoren seien ausgeräumt.

Ganz anders verfuhr Bucer mit Denck. Er strebte ein Disputationsgespräch vor einem möglichst großen Publikum an. Ein solches veranstaltete er am 22. Dezember 1526 in der Predigerkirche mit größten Bedenken Capitos, der sich völlig zurückhielt, weil eine Genehmigung des Rates nicht vorlag. Zwischen 200 und 400 Bürger<sup>49</sup> wohnten der Disputation bei, vor allem Glaser, die der Zunft „zur Steltz“ angehörten.<sup>50</sup> Bucers Methode bestand darin, einzelne Aussagen aus einem Buch Dencks<sup>51</sup> vorzulesen, diese nach seinem Verständnis zu erklären und danach Denck zu fragen, ob er sie ebenso verstehe. Denck gab keine Meinungsverschiedenheit mit Bucer preis, drückte sich jedoch nie derart klar aus, daß Bucer sich seiner Rechtgläubigkeit vergewissern konnte.<sup>52</sup> Sowohl Gerbel wie Capito hoben Dencks scheinbare Fähigkeit hervor, sich um eine klare Stellungnahme herumzudrücken.<sup>53</sup> Offensichtlich verschleierte Denck seine Meinung, um eine Ausweisung, wie sie ihm in Nürnberg tatsächlich und Augsburg beinahe zuteil geworden war, zu vermeiden.<sup>54</sup> Dies gelang ihm freilich nicht, denn der Magistrat verwies ihn kurz darauf — wohl auf Anraten Bucers — der Stadt. Er verließ Straßburg am Weihnachtstag 1526.

## V.

Es ist von Interesse, daß wir in den Briefen der Reformatoren aus dieser Zeit keinerlei Erwähnung des auch in Straßburg weilenden Michael Sattler finden. Es müssen jedoch intensive Auseinandersetzungen stattgefunden haben, die es den Reformatoren erlaubten, ein klares Bild von der Theologie Sattlers sowie einen persönlichen Eindruck von ihm zu gewinnen. Uns ist nur ein Abschiedsbrief Sattlers bekannt, in dem er zwanzig Lehrunterschiede aufzählt und um Barmherzigkeit für gefangene täuferische Glaubensgenossen bittet. Die im Sommer des folgenden Jahres von den Straßburger Reformatoren herausgegebene „Getrewe Warnung“ gegen Hans Denck und Jakob Kautz läßt nachträglich viele Übereinstimmungen zwischen den Straßburgern und Sattler erkennen. Anders als Denck stimmte etwa Sattler mit dem reformatorischen Verständnis des Sühneopfers Christi völlig überein. So konnte Bucer mit den Straßburger Predigern in der „Getrewen Warnung“ feststellen: „Doch der erlösung Christi Jesu halb, daran es

alles ligt, haben wir kein sollich irthum bey disem Michel Sattler als dem Dencken gefunden.“<sup>55</sup> Nicht das immanente Wort vermittele Gottes Gnade, schrieb Sattler in seinem Abschiedsbrief, sondern „Glaub an Christum Jesum versünet vns dem Vatter vnd macht ein zugang.“<sup>56</sup> Dies wurde ihm auch in der „Getrewen Warnung“ zugute gehalten.<sup>57</sup>

Ihre Wege trennten sich aber in der Betrachtung des bürgerlichen Gemeinwesens. Während für Bucer und Capito die Christen eine Schlüsselrolle hierin zu erfüllen haben, so sind sie für Sattler dort fast ein Fremdkörper. Er verlangt vielmehr die Absonderung der Christen von der Welt, um eine fleckenlose Gemeinde der Heiligen zu verwirklichen.<sup>58</sup> Die abgesonderte Gemeinde könne sich nicht mit der Welt kompromittieren. „Flaisch vnd blut, bracht vnd zyttlich, yrdisch eer vnd ouch die welt mögen das rych Christi nitt verston.“<sup>59</sup> Konkret im Hinblick auf die bürgerlichen Pflichten des Christen hieß das: „Im hymel ist die burgerschafft der christen, vnd nitt vff erden.“<sup>60</sup> So war Sattlers stark ethisch ausgerichteter Biblizismus, der keinen Kompromiß zwischen der Ordnung Christi und der Ordnung der Welt zuließ (Schlußartikel: „es ist nichts gemein Christo vnd Belial“<sup>61</sup>), schließlich mit der Überzeugung Bucers und Capitos, daß der Christ für das Gemeinwesen Verantwortung tragen müsse, unvereinbar.<sup>62</sup>

In diesem Abschiedsbrief kündigte Sattler seine Absicht an, die Stadt freiwillig zu verlassen, weil „on sunderlich lesterung gottes mines blibens nitt mer hie“ möglich sei.<sup>63</sup> Trotzdem konnte Sattler in seinem Brief an die Prediger sich selbst als „uwer brüder jnnn gott“ bezeichnen.

Über Lahr führte dann sein Weg nach Schleithem, wo er zusammen mit anderen Täuferführern die „Brüderliche Vereynigung etzlicher kinder Gottes“<sup>64</sup> verfaßte, die die schon in Sattlers Abschiedsbrief dargelegten Lehrsätze weiterentwickelte und mit praktischen ekklesiologischen Konsequenzen versah. Von dort aus ging er in die zu Vorderösterreich gehörende Stadt Horb am Neckar, wo Wilhelm Reublin nach seinem eigenen Weggang aus Straßburg im Frühjahr 1526 eine Täufergemeinde gegründet hatte. Dort wurde Sattler verhaftet, vermutlich Anfang März. Am 21. Mai 1527 erfolgte seine grausame Hinrichtung durch die kaiserlichen Vertreter in Rottenburg am Neckar. Diese Nachricht löste Entsetzen bei Capito aus und schon vier Tage danach wandte er sich in einem Brief an den Bürgermeister und an den Rat der Stadt Horb.<sup>65</sup> Der Brief ist ein wichtiges Dokument für die Analyse der Einstellung Capitos zu den Täufern. In ihm setzt er sich dafür ein, daß man die übrigen gefangenen Täufer „nit pinlich strofe, sunder sye früntlich eins besser berichte, wo sy anders jren“. Für ihre Rechtgläubigkeit „jn haubtstucken des glaubens“ erklärt Capito sich bereit einzustehen.<sup>66</sup> Er berichtet von Sattler,

daß er „wol etwas irrung jm wort gehabt“ habe, er habe jedoch auch „bewisen alle mol ein dreflichen eyfer zu eren gottes vnd der gemein Christi, die er begert hatt fromm vnd erber, rein von lastern, vnanstossig, ... welches fürnemen wir nye gestroft, sunder gelobt vn gefurdert haben.“<sup>67</sup> Während er sich nicht scheut, über dieses bemerkenswert weitgehende Einvernehmen zu berichten, geht er aber gleich zu Meinungsverschiedenheiten über: „Nun syn wir nit eins mit jm gewesen, er wolte durch zugesagt artikel vnd vsserlicher bezwencknuß fromm christen machen, das wir ein anfang einer newen moncherey achten.“<sup>68</sup> Diese Kritik an dem Hang der Täufer zum Äußerlichen wird noch deutlicher in einer Aussage über deren Taufauffassung: „wo sy zur seligkeit für notwendig achten den vsserlichen tauff nocht der bekanntnuß, so jrren sey, „und zwar deshalb, weil „vnser herr Christus hoher ist, dann das er an wasser gebunden syn mag“.<sup>69</sup> Capitos Abneigung gegen jegliche Materialisierung des Heils verbat ihm irgendeinen theologischen Kompromiß mit den Täufern der Sattlerschen Richtung. Aber eben weil es hier um etwas Inwendiges gehe, habe die Obrigkeit keine Befugnis, gegen diese Täufer vorzugehen. Der Gotteslästerung, dem einzigen Glaubensirrtum, der das Gemeinwohl und somit die Obrigkeit betrifft, darf man diese „armen lütt“ nur dann bezichtigen, wenn es als Gotteslästerung bezeichnet werden kann, „zu vermyden das uppig spielen, sauffen, fressen, eebrechen, kriegern, dottschlagen, dem neschten nochreden, noch fleischlichen lüsten ze leben vnd was der welt vnd fleisch gemess ist zu fliehen.“<sup>70</sup> Capitos Anliegen ist die Unterrichtung dieser letztlich zu den Erwählten Gottes gehörigen Christen, die „den geist der weißheit etwan noch nit erlangt haben vnd nit eigentlichen wyssen, das gott das gelossen hertz allein ansieht, sunder meinen, jm in werken zu gefallen.“<sup>71</sup> Als „erschrocklich“ empfindet es Capito, daß Sattlers Bitte, „das man jn wölle vmb gotts willen syner jrrong beriechten“, <sup>72</sup> von den Behörden nicht entsprochen wurde.

Wie hat man also nach Capito mit diesen unwissenden, schwachen Brüdern umzugehen? „Dise syn als brüder vnd mitgelidder ze lieben, als die blöden zärtlich zu halten, als unwysente mit sennftem gemiet der warheit wyssend ze machen.“<sup>73</sup> Seine Fürsprache für die Täufer bei der Horber Obrigkeit, der er für die schon erwiesenen Hilfeleistungen für die Gefangenen dankt,<sup>74</sup> ist von seltener Inbrunst: „Ich sag für wor, was ir disen armen erlangen, das haben ihr Christo, der mit jn leidet, erlanget.“<sup>75</sup>

Obwohl Capito sich unmißverständlich von ihren abweichenden theologischen Ansichten absetzte, war er zugleich in der Lage, äußerste Solidarität mit den Täufern auszudrücken. In seinem Trostbrief an die Gefangenen wird außerdem deutlich, daß Capito in keinem Augenblick an der göttlichen

Legitimation der weltlichen Obrigkeit rüttelt. Die gefangenen Täufer sollen für ihre Verfolger beten und dürfen sie nicht hassen, „sytemal gott dörch sy handelt.“<sup>76</sup>

## VI.

Im Jahr 1527 und auch später bediente sich Bucer eines neuen Mittels, um seine Lehre darzustellen und Stellung gegen Luther und gegen die Täufer zu beziehen: das des biblischen Kommentars. Diese Kommentare, von denen er zwei im Jahr 1527 schrieb, waren wahre „écrits de circonstance“,<sup>77</sup> aktuelle, notwendig gewordene Schriften, in denen Bucer nicht nur die Heilige Schrift auslegte, sondern auch zu Problemen Stellung nahm, die theologische Gegner aufgeworfen hatten.<sup>78</sup>

In seinem im Frühjahr erschienenen Synoptikerkommentar<sup>79</sup> kommt Bucer mehrmals auf die Täufer zu sprechen. Ähnlich wie in seinem Vorwort an die Evangelischen in Italien vom Vorjahr listet er mehrere ihrer Irrlehren auf: daß ein Christ keine obrigkeitliche Pflicht auf sich nehmen könne, daß er auch nicht für Verteidigungszwecke gegen die Feinde der Vaterstadt oder gegen böse Mitbürger Waffen tragen könne; der Eid sei ebenso nicht zu leisten.<sup>80</sup> Auch erwähnt wird die schon früher von ihm verworfene Lehre, daß der Teufel und alle Verworfenen gerettet werden, offensichtlich eine Anspielung auf Dencks Gedanken zur Allversöhnung.

Es fällt jedoch auch auf, daß Bucer in seinem Synoptikerkommentar vielleicht gerade aufgrund der Herausforderung durch die Täufer den Sakramenten als äußere Zeichen eine größere Bedeutung als früher zumißt, eine Entwicklung, die freilich schon in der „Praefatio ad fratres Italiae“ deutlich zu beobachten ist. Durch die äußeren Zeichen von Taufe und Abendmahl, die Christus uns an der Stelle von Beschneidung und Opfern hinterlassen hat, bekennen wir uns zu der „religio Christi“. Durch das äußere Zeichen der Taufe werden wir in die Herde Christi aufgenommen, die Schar derer, die durch den Geist erneuert werden sollen.<sup>81</sup>

Nicht nur ist die Taufe eine Einweihung in das neue Volk Christi. Erwachsenen Täuflingen bietet sie auch die Gelegenheit, zugleich ihren Glauben zu bekennen.<sup>82</sup> Die innere Wirkung der Taufe, die nur den Erwählten zugute kommt, vollziehe der Heilige Geist.<sup>83</sup> Kinder seien durchaus zu taufen, denn Christus habe geheißt, sie zu ihm kommen zu lassen.<sup>84</sup> Zwar können Kinder keinen Glauben haben, der aus der gehörten Predigt geboren wird. Aber der Heilige Geist sei bei den erwählten Kindern durchaus anwesend und bewirke ihr Heil. So konnte etwa Johannes der Täufer noch im Mutterleib voll des Heiligen Geistes sein.<sup>85</sup> Deshalb irrten die Täufer, wenn sie die Taufe erst

nach vollzogenem Glaubensbekenntnis zuließen, denn die Erwählung sei heilsbestimmend, nicht ein von Menschen vollzogenes Bekenntnis, das Bucer trotzdem durchaus bestehen läßt. Durch die Rede von der Erwählung vermeidet Bucer es, daß Heilsgewißheit etwa an einem äußeren Zeichen wie der Taufe festgemacht wird. Die Erwählung entzieht der täuferischen Forderung einer Glaubensstufe, die unter Umständen die Rechtfertigung von Sünden bewirke, die Grundlage.<sup>86</sup>

Neben der Tauflehre setzt sich Bucer in seinem Synoptikerkommentar auch mit der Weigerung der Täufer, den Eid zu leisten und notfalls mit Waffengewalt Verantwortung für das Gemeinwohl zu tragen, auseinander. Die Grundlage seiner Argumentation ist hier die pragmatisch verstandene Regel der Nächstenliebe, der alle anderen Gebote unterzuordnen sind, und die Überzeugung der Einheit von Altem und Neuem Testament. Gerade die Nächstenliebe verpflichte die Christen dazu, bürgerliche Verantwortung zu übernehmen, ihre Nächsten mit Waffengewalt zu verteidigen und vor allem ein frommes Gemeinwesen gegen einen ungöttlichen Angreifer zu schützen, wie etwa Hiskia Jerusalem gegen die Assyrer schützen ließ (2. Chron 32).<sup>87</sup> Die Täufer machten zur Sünde, was eigentlich eine Liebespflicht sei.<sup>88</sup>

So stellen wir im ersten biblischen Kommentar Bucers das Vorhaben fest, sich der Bedrohung durch die Täufer mit theologischen Argumenten frontal entgegenzustellen. Einerseits stützt sich Bucer auf die für Straßburg typische Leugnung der eigentlichen Heilswirkung der Taufe, andererseits stellen wir im Gegenzug eine stärkere Hervorhebung der Notwendigkeit des äußeren Zeichens der Kindertaufe fest.<sup>89</sup>

## VII.

Nach dem Weggang Sattlers und der Ausweisung Dencks folgte im Frühjahr 1527 Hätzer den Fußstapfen Dencks in Richtung Worms. Er war anscheinend in Straßburg durch Denck für das Täufern gewonnen worden. Oekolampad, der eine äußerst schlechte Meinung von seinem ehemaligen Gast hatte, tat auch sein möglichstes, um Capito davon zu überzeugen, daß Hätzer gehen müsse.<sup>90</sup> Nun entstand durch die erfolgreiche Missionstätigkeit Hätzers und Dencks in Worms eine für die Straßburger Reformatoren beunruhigende Situation. Den beiden war es gelungen, Jakob Kautz, einen Bekannten der Straßburger, und einen Prediger namens Hilarius für ihre Sache zu gewinnen. Zugleich ließen sie eigene Schriften und eine von ihnen in Worms hergestellte Übersetzung der Propheten in der Offizin Peter Schöfers drucken. Den Höhepunkt der Auseinandersetzungen bildete der Aufruf

von Kautz zu einer Disputation mit den Predigern am 9. Juni, die am 13. Juni stattfinden sollte und zu deren Anlaß er sieben Artikel angeschlagen hatte.<sup>91</sup> Die Straßburger Prädikanten verfolgten die Ereignisse in Worms mit der größten Aufmerksamkeit, denn sie hatten mit Anhängern Dencks in Straßburg selbst viel zu schaffen.<sup>92</sup> Es war sogar die Rede davon, daß die sieben Artikel, hinter denen eindeutig Denck stand, eigentlich an die Adresse Straßburgs gerichtet seien.<sup>93</sup> Es überrascht deshalb nicht, daß Bucer sogleich mit einer „Getrewen Warnung der Prediger des Evangelii zu Straßburg über die Artickel, so Jacob Kautz, Prediger zu Wormbs, kürztzlich hat lassen außgohn ... betreffend“ antwortete.

Die in der „Straßburger Theologie“ noch anwesenden spiritualistischen Züge machten jedoch die Auseinandersetzung mit diesen spiritualistischen Täufern zu einer schwierigen, mißverständlichen Angelegenheit: Nur den beiden letzten Artikeln, die auf eine Leugnung der alleinigen Genugtuung Christi und der Erbsünde hinauslaufen, kann Bucer von vornherein widersprechen. Zum ersten Artikel heißt es sogar, „wir können zwar nicht sagen, ob dieser Artikel wider oder mit uns sey“<sup>94</sup>, und zum fünften: „Diser Artickel sehen wir nicht, warin er wider uns sein solle.“<sup>95</sup> Zwar führt Bucer diese Unsicherheit darauf zurück, daß Denck „sein ding so dunckel und verwickelt dar gibt, das sein entlich meynung nieman drauß nemen mag“,<sup>96</sup> aber es ist unbestreitbar, daß die gemeinsame Abneigung gegen die Bindung des Heils an äußere Zeichen in hohem Maße diese Verlegenheit in der Widerlegung bestimmte. Klare Linien zieht Bucer jedoch, was die Stellung der Heiligen Schrift angeht, und wirft Denck und Kautz vor, „sie wollen ihren geyst an die schrifft nicht binden“.<sup>97</sup> Diese lehre als Hauptregel die „lieb von reynem hertzen, guten gewissen und ungeferbten glauben“ (1. Tim 1, 5), die Bucer der täuferischen Hervorhebung guter Werke entgegensetzte.

Es ist von Interesse, daß gerade in Auseinandersetzung mit diesen spiritualistischen Täufern Bucer letztlich fordert, „fry von allen elementen der welt und vertrostung eygener werck“ zu sein.<sup>98</sup> Der Hauptfehler der Täufer bestehe darin, und hier schließt Bucer sicherlich auch die Täufer Sattlerscher Richtung mit ein, daß sie letztlich — ebenso wie die Gegner im Abendmahlsstreit — es zu sehr auf Äußeres absehen: im Falle der Täufer geht es um äußere gute Werke und das äußere Zeichen der Erwachsenentaufe. In einer eindrücklichen Gegenüberstellung von „Christi, Pauli und ander Aposteln“ einerseits und den Täufern andererseits zieht Bucer Bilanz. „Sie weisen alles uff die gnad und geyst gottes, die teuffer uff eusserlich thun ... Sie machen alle eusserliche ding frey, dise lassen nicht Christen sein, der nicht wider-teuffet werde ...“<sup>99</sup>

Die tatsächliche Beunruhigung der Straßburger Reformatoren durch die Täufer in diesem ersten Halbjahr 1527 läßt sich gut anhand der Korrespondenz Capitos an Zwingli verfolgen.<sup>100</sup> Ende Februar noch ist Capito sehr zuversichtlich: Die Täufer machen sich zwar noch bemerkbar, stellen aber keine Belastung dar. Er gibt seine Absicht bekannt, mehr auf die einfachen Gemüter zu achten, wohl um gegen dieses mögliche Problem etwas zu unternehmen.<sup>101</sup> Nur fünf Wochen später spricht Capito davon, daß die Täufer jetzt „truppweise“ auftreten und die Autorität des Wortes zu zerstören drohen.<sup>102</sup>

Am 9. Juli 1527 wittert Capito bei den Täufern eine wahre Verschwörung „gegen die rechtmäßige Obrigkeit, die Diener des Wortes, die Autorität der Schrift und Christus selbst“. Zwar gebe es einige Unschuldige unter ihnen, aber die meisten seien übelste Schwindler, Diebe, Ehebrecher und Aufsässige.<sup>103</sup>

Angesichts dieses offensichtlich ehrlich empfundenen Unmuts über die Täufer ist es beachtenswert, daß Capito seinen einfühlsamen Brief an die gefangenen Täufer in Horb sowie seinen Brief an den dortigen Bürgermeister und an den Rat, in dem er sie warmherzig in Schutz nimmt, ausgerechnet in diesem Zeitraum schreibt. Möglicherweise ist seine früher gegenüber „den Einfachen“ gezeigte Aufmerksamkeit ein Schlüssel für diese Haltung. Capito ging es schließlich nicht darum, die Lehren der in Horb Gefangenen gutzuheißen, sondern für die Belehrung dieser irrenden Brüder zu sorgen.<sup>104</sup>

Wenn auch Capito viel zuversichtlicher ist als Bucer, daß man die Täufer durch milde Behandlung und freundliche Belehrung gewinnen könne, so ist die Haltung der beiden zu den theologischen Lehren der Täufer in erstaunlichem Maße identisch. Nicht weniger als Bucer kritisiert Capito an den Täufern, daß „sy zur seligkeit für notwendig achten den vsserlichen tauff noch der bekantnuß“. <sup>105</sup> Die Nächstenliebe sei die Summe des Gesetzes und bilde die Grundlage allen Handelns. Deshalb könne die Obrigkeit, die ja zum Nutzen des allgemeinen Wohls da sei, nicht von vornherein als unchristlich bezeichnet werden.<sup>106</sup> Capito scheint sogar der obrigkeitlichen Ordnung einen viel göttlicheren Charakter zu verleihen, als Bucer es je getan hat. „Wer disser ordnung widerstöt, der widerstöt gott dem almechtigen.“<sup>107</sup> Auch das von Bucer in seinem Synoptikerkommentar angeführte Beispiel von Hiskia, der die Juden zum bewaffneten Widerstand gegen den angreifenden fremden König anführte, wird von Capito als Rechtfertigung für den Gebrauch von Gewalt durch Christen benutzt.<sup>108</sup> Es fällt auf, daß außer Capito kein Straßburger Reformator diesen Brief unterschrieb.<sup>109</sup>

Ein Höhepunkt der durch die Täufer verursachten Unruhen schien im Juli 1527 erreicht worden zu sein. Bucer hatte ja deshalb die „Getrewe Warnung“ am Anfang des Monats herausgegeben, welche in hohem Maße an die

Anhänger Dencks in Straßburg gerichtet war. Am 8. Juli klagt auch Bucer in einem Brief an Zwingli darüber, wie sehr die Täufer sie plagten. Wie ein verzweifelter Stoßgebet wirkt sein „Möge uns der Herr von diesen unvernünftigen Menschen befreien!“<sup>110</sup> Die Entscheidung des Magistrats, das schon am 31. Dezember 1526 beschlossene Mandat<sup>111</sup> gegen die Wiedertäufer endlich zu erlassen, wird wohl in Zusammenhang mit dieser Verschärfung der Lage in Straßburg stehen.<sup>112</sup> Dieses Mandat, das allen Untertanen Straßburgs verbietet, der Lehre der Täufer anzuhängen oder diesen Unterschlupf zu bieten, überrascht jedoch durch seine Milde. Die vorgesehene Strafe bleibt ausgesprochen vage: „Dann welcher das nitt thäte, ... den oder die wöllen wir mit ernst, der gepür nach, vngestraft nitt lassen.“<sup>113</sup> Noch im Jahr 1527 war die Lage der reformatorischen Partei in Straßburg längst nicht gesichert, so daß die Reformatoren möglicherweise dieses Mandat nur gegen den Widerstand mancher Ratsherren durchsetzen konnten.<sup>114</sup> Gerade Jakob Sturm, der das Täufermandat verkündet hatte, lag daran, daß der Rat „nicht zum Ausführungsorgan der evangelischen Prädikanten“ werde.<sup>115</sup>

## VII.

Ein weiteres wichtiges Ereignis in diesem bewegten Monat Juli war die Veröffentlichung des Buches „De operibus Dei“ von Martin Cellarius. Cellarius hatte seit seiner Ankunft in Straßburg engen Kontakt zu Capito gepflegt, wohnte sogar in den ersten Monaten seines Aufenthalts bei ihm und hatte hier durch die Heirat mit einer wohlhabenden adligen Elsässerin fest Fuß gefaßt. Wie sehr Cellarius Capito gegenüber einen guten Eindruck gemacht hat, zeigt Capitos begeistertes Vorwort zu „De operibus Dei“, das als Datum den 12. Juli 1527 trägt. Capito empfiehlt das Buch als nicht nur nützlich, sondern als geradezu notwendig zu diesen Zeiten, nämlich zur Beilegung von Streitigkeiten und zur Bekämpfung von Sekten.<sup>116</sup> Das Vorkommen einiger Begriffe läßt sich gut aus Capitos früheren theologischen Tendenzen erklären: der Glaube der Prädestination,<sup>117</sup> Erwählte und Verworfene,<sup>118</sup> Heilsgewißheit.<sup>119</sup> Andere wirken aus der Feder Capitos fremd, vor allem „Zerstörung der Gottlosen“.<sup>120</sup> „De operibus Dei“ war in erster Linie die Ausarbeitung eines konsequenten Prädestinationsglaubens.<sup>121</sup> In ihr entwirft Cellarius ein spiritualistisches heilsgeschichtliches Schema, in dem die doppelte Erwählung eine Schlüsselrolle spielt.<sup>122</sup> Durch die Erwählung, die in Gottes freiem Ratschluß begründet ist, schließt Gott die dem Heil Bestimmten in einen unsichtbaren Gnadenbund ein. Dieser Bund ist keineswegs identisch mit der sichtbaren Kirche, denn auch unter Nichtchristen gibt es Auserwählte (electi).

Deshalb können die Sakramente keine Heilsgewißheit oder Trost geben, nur Christus durch seinen Geist kann das.<sup>123</sup> Die Heilsgeschichte zielt auf eine unwiderruflich nahende irdische Königsherrschaft Christi. Vor dem endgültigen Kommen des Reiches Gottes werden aber — und hier kommen chiliastische Gedanken zum Zuge — die Erwählten durch Krieg und Not von den Gottlosen „getrennt“ werden.<sup>124</sup> Danach wird himmlischer Friede herrschen, und der Heilige Geist wird das Gesetz ins Herz der Söhne Gottes schreiben.<sup>125</sup>

Es überrascht nicht, daß Capito für die Gedanken des Cellarius Begeisterung empfinden konnte, vertieften sie doch in ihm schon vorhandene spiritualistische Überzeugungen, etwa daß Gottes Erwählung frei und an keine äußeren Symbole gebunden sei.

Angesichts der stürmischen Kontroverse, die wegen der Ansichten des Cellarius später toben sollte, überrascht es, wie wenig Aufmerksamkeit „De operibus Dei“ zunächst in Straßburg fand. Bucer, der zu dieser Zeit in seinem Epheserkommentar eine heftige Auseinandersetzung mit den Gedanken Hans Dencks zum freien Willen führte, hat vielleicht deshalb dieses auf Prädestination aufgebaute Büchlein des Cellarius ausdrücklich gelobt.<sup>126</sup>

Ganz anders war die Reaktion des Berner Reformators Berchthold Haller, der in dem Buch eindeutig täuferische Inhalte zu erkennen meinte und nun sogar fürchtete, Bucer werde es umgehend ins Deutsche übersetzen und auf diese Weise gefährlichste Impulse unters Volk bringen.<sup>127</sup>

Cellarius gab sich zu diesem Zeitpunkt alle erdenkliche Mühe, sich vom Verdacht der Anhängerschaft zum Täufern reinzuwaschen. Zugleich verhehlte er keineswegs seine skeptische Haltung gegenüber der Kindertaufe. Die Kindertaufe konnte er nur mit der Liebe begründen, wollte sie aber am liebsten frei lassen. Wie Capito wollte er Christus an kein Element der Welt gebunden wissen, wie Capito hielt er deshalb „De operibus Dei“ geradezu für eine Kampfschrift gegen die Lehren der Täufer.<sup>128</sup> Noch im selben Monat setzte sich Oekolampad in einem Brief an Zwingli für Cellarius ein: Er sehe keinen Grund für irgendwelche Bedenken gegenüber seinem Buch, gerade für die Täufer sei Cellarius durchaus lästig.<sup>129</sup> Sehr bezeichnend ist seine Bemerkung: „Wenn er die Kindertaufe freistellt, außer wo die Liebe es gebietet, und die Wiedertaufe verwirft, sehe ich nicht, worin die Gefahr liegen soll. Auch wir haben uns hierin schuldig gemacht; denn niemals haben wir das Gebot, Kinder zu taufen, gerne gelehrt, sondern nur bekräftigt, daß die Frommen aus Antrieb der Liebe diese Pflicht nicht unterlassen würden.“<sup>130</sup>

Auch Capito schreibt an Zwingli und beteuert, daß Cellarius das, was er früher in den Schriften des Täufers Felix Mantz bezüglich der Obrigkeit, des Eides und der Wiedertaufe gebilligt habe, jetzt eifrig bekämpfe. Er lebe in

brüderlicher Eintracht mit den Straßburgern und zeige sich im ganzen als sehr mitleidsvoll und barmherzig.<sup>131</sup>

Hervorheben muß man den äußerst guten Eindruck, den Cellarius auch auf Bucer gemacht hatte. In einem Brief an Zwingli scheint er zwar durchaus nicht erfreut über die laue Haltung des Cellarius zur Kindertaufe zu sein, ist jedoch derart von dessen beispielhafter Lebensführung beeindruckt, daß er sich gerne bereit erklärt, diesen dogmatischen Schönheitsfehler zu übersehen.<sup>132</sup>

Zahlreiche Verhöre im Frühjahr 1528 lassen ein starkes Anschwellen der Täuferbewegung in Straßburg vermuten. Am 31. März werden sogar etwa 40 Täufer auf einmal festgenommen und nach zweiwöchiger Gefangenschaft entweder ausgewiesen oder zur Bezahlung eines Strafgeldes und zur Leistung eines Eides gezwungen.<sup>133</sup>

Die meisten Briefe, die dieses Täuferproblem schildern, stammen nunmehr aus der Feder Bucers. Einmal beklagt er sich bei Blarer darüber, daß manche Täufer den obligatorischen Eid nur deshalb geleistet hätten, um in Straßburg bleiben zu dürfen und noch mehr Schaden anrichten zu können.<sup>134</sup> Farel teilt er am 7. März mit, die Täufer „verwüsteten“ die Straßburger Kirche.<sup>135</sup>

## VIII.

In dieser gereizten Situation entstehen die Kommentare Bucers und Capitos, die zur Frühjahrsbuchmesse in Frankfurt erscheinen sollten. Beide Werke sind etwa um dieselbe Zeit gedruckt worden, aber da sie ohnehin aus der Vorlesungstätigkeit der Reformatoren entstanden waren, hatten Bucer und Capito beim Schreiben dieser Werke wohl Gelegenheit gehabt, die Gedanken und Theologumena des anderen zu erfahren und auf sie einzugehen.<sup>136</sup>

In seinem Johanneskommentar<sup>137</sup> nimmt Bucer sich ausdrücklich vor, intensiver denn je auf die Notwendigkeit der Kindertaufe einzugehen.<sup>138</sup> Dies tut er nicht nur angesichts der Täufer, die an Stelle der Kindertaufe die Erwachsenentaufe fordern, sondern nunmehr auch angesichts des Cellarius, der sich zwar nicht dazu bringen lassen wollte, den „freien Gebrauch der äußeren Zeichen“ an eine bestimmte Zeit zu binden, wie die Täufer es verlangten,<sup>139</sup> aber trotzdem ernsthafte Bedenken gegen die Kindertaufe zum Ausdruck gebracht hatte.<sup>140</sup> Bucer hat einen Kampf an zwei Fronten zu führen.

Im Gegensatz zu Cellarius, für den das Alte Testament nur ein Schatten des Neuen sei, das heißt eine irdische Präfigurierung einer späteren geistlichen Wirklichkeit, betont Bucer die Kontinuität beider Testamente.<sup>141</sup> Cellarius' Ausmalung eines vollkommenen irdischen Friedensreiches des Messias stellt Bucer einen Begriff des Reichs Gottes entgegen, das in keinerlei äußeren

Dingen residiert, sondern in unserem Herzen.<sup>142</sup> Noch ausdrücklicher kommt er auf die Ansichten des Cellarius zu sprechen, wenn er vor gewissen Menschen warnt, die mit den Irrlehren der Widertäufer nicht übereinstimmen und trotzdem die Kindertaufe ablehnen.<sup>143</sup> Der Ansicht, daß die Institutionen und Zeremonien des Alten Bundes (etwa die Beschneidung) nur Schatten der geistlichen Institutionen des Neuen Bundes (etwa einer geistlichen Beschneidung) seien, widerspricht Bucer mit dem Argument, daß manche Anordnungen des Alten Bundes durchaus ihre Berechtigung und volle Gültigkeit, wenn auch in veränderter Gestalt, im neuen Bunde behalten, z. B. die äußere Taufe an Stelle der Beschneidung.<sup>144</sup>

Überhaupt ist das Bestreben Bucers deutlich bemerkbar, der Abwertung der äußeren Zeichen durch Cellarius entgegenzuwirken, indem er die positive Funktion der Sakramente in der Erhaltung der äußeren Kirche bekräftigt.<sup>145</sup> Die „societas sanctorum externa“, die durch die beiden äußeren Sakramente erhalten wird, findet eine Würdigung, die zuvor bei Bucer fehlte.<sup>146</sup> Bucer drängt nun auf die Notwendigkeit der Kindertaufe, denn sie hat eine wichtige Funktion als Zeichen der Aufnahme<sup>147</sup> in die „externa Dei ecclesia“.<sup>148</sup> Er bekämpft aber zugleich die täuferische Hervorhebung der *res externa* der von Menschen vollzogenen Taufe, indem er an der früheren Unterscheidung zwischen Wassertaufe und Geisttaufe festhält. Letztere bewirkt nur der Heilige Geist, der eine Läuterung und Waschung („Taufe durch Geist und Feuer“) des Täuflings sowie seine Aufnahme in die *interna Dei ecclesia* vollzieht.<sup>149</sup> War die Taufe für manche Täufer „nichts anderes dann ein enderung des lebens, absterben des wolüstigen fleisches“, <sup>150</sup> so betont Bucer, daß der Geist Gottes, nicht der Mensch, dieses Absterben zu vollbringen habe.<sup>151</sup> Nur dann könne der Christ das Reich Gottes sehen (Joh 3, 3), das ja in nichts Äußerem, sondern in Gerechtigkeit, Freude und Friede bestehe (Röm 14, 17).<sup>152</sup>

Bucer benutzt in der Widerlegung der Täufer viele seiner früheren Argumente,<sup>153</sup> aber er listet ihre Irrtümer und falschen Lehren mit noch größerer Gründlichkeit auf als im Synoptikerkommentar. Zu den früheren „traditionellen“ Lehren<sup>154</sup> treten zahlreiche apokalyptische und spiritualistische Aussagen von Augsburger Täufern hinzu.<sup>155</sup> Das polemische Interesse Bucers an der genauen Beschreibung libertinistischer Exzesse mancher Täufer ist unverkennbar.<sup>156</sup> Viel bezeichnender für Bucers Stellung zu den Täufern ist jedoch die schon im Synoptikerkommentar auftretende und nun zu weiterer Entfaltung gelangende Akzentuierung der Kindertaufe. Wenn Bucer ebenso wie die Täufer Wert auf die äußere Wassertaufe legt, so geschieht dies zur Förderung der weitverstandenen *ecclesia externa*, nicht zur Absonderung von ihr. Gera-

de die objektive Volkskirche, die die Täufer so kritisierten, wird für Bucer zu einer wichtigen, erhaltenswerten Größe.<sup>157</sup>

In seinem Kommentar<sup>158</sup> legte Capito das Buch Hosea nach den besonderen Perspektiven aus, die er durch den Verkehr mit Cellarius gewonnen hatte. In der Tat schrieb Cellarius kurz darauf an Oekolampad, daß Capito vieles deutlicher und offener in seinem Hoseakommentar habe darstellen können, als es ihm in „De operibus Dei“ möglich war.<sup>159</sup>

Im „Hosea“ spielt die Erwählung eine noch wichtigere Rolle als schon ohnehin in Capitos Denken.<sup>160</sup> Die innere Gewißheit der Erwählung,<sup>161</sup> die durch „das Angeld des Heiligen Geistes“ vermittelt wird,<sup>162</sup> macht es für die Erwählten unnötig, sich auf äußere Zeichen zu stützen, etwa auf die toten Buchstaben der Schrift.<sup>163</sup> Der Geist der Wahrheit ist der wahre innere Lehrer und steht über der Autorität der Schrift.<sup>164</sup> Der Anker des Glaubens ist das Vertrauen in Gottes väterliche Vorsehung. Die Werkgerechtigkeit und die Gesetzlichkeit des Antichrist und dessen „geistliche Tyrannei“ haben jedoch von diesem schlichten Vertrauen weggeführt.<sup>165</sup>

Capito übernimmt die Vorstellungen Cellarius' von einem geschichtlichem Heilsplan Gottes, der das jüdische Volk mit einschließt<sup>166</sup> und mit der Aufrichtung der Königsherrschaft Christi — nach dem Sturz des Antichrist — seine Vollendung erreichen wird.<sup>167</sup> Diese geistliche Herrschaft wird durchaus auch fleischliche Aspekte beinhalten.<sup>168</sup> Das jüdische Volk wird durch einen neuen Elia zur wahren Gotteserkenntnis geführt werden, nachdem es in das Land Kanaan zurückgekehrt sei, wo es in tiefstem Frieden leben wird.<sup>169</sup>

Wichtiger als alle äußeren Zeremonien ist der, der sie eingesetzt hat — Christus. Ja, er ist sogar an Stelle dieser Zeremonien gekommen.<sup>170</sup> Noch deutlicher als zuvor macht Capito die äußeren Sakramente entbehrlich, indem er sie als bloße Zeichen einer neuen geistlichen Gemeinschaft versteht,<sup>171</sup> die nur „das andeuten, was schon vorher im Geist der Gläubigen vorhanden ist.“<sup>172</sup> Aufgrund dieser Erkenntnis kann Capito nicht anders als sich eindeutig gegen die Wiedertaufe aussprechen: „Diejenigen sind vom Reich Christi am weitesten entfernt, die mit allen Kräften zu dieser Zeit behaupten, ... die Taufe sei nach der Predigt zu wiederholen.“<sup>173</sup> Dies hindert Capito nicht daran, in seinem Kommentar die Frömmigkeit und Gottesfurcht der Täufer sowie die heilsame Auswirkung, die ihre herausfordernde Anwesenheit auf die Kirche gehabt hat, zu preisen: das Volk sei vorsichtiger geworden, die Aufseher wachsamer, alle Ämter werden gewissenhafter erfüllt.<sup>174</sup> Capito geht sogar soweit zu sagen, daß, wenn die Täufer unter einer äußerst strengen Tyrannei mit ihrem christlichen Bekenntnis die Wiedertaufe bekräftigen, sie ohne böse Absicht sündigen — wenn sie über-

haupt sündigen. Die Wiedertaufe diene in diesem Fall nicht dem Zweck der Absonderung, sondern sei ein Zeichen, daß sie nach dem Hören des Wortes ihren Glauben bekannt haben und bereit sind, ihr Leben für Christus zu geben.<sup>175</sup> Es ist gut vorstellbar, daß Capito hierbei etwa an Täufer wie Michael Sattler oder an die gefangenen Täufer in Horb denkt, spricht er hier doch von „*Dei servos, martyres Christi, charissimos fratres nostros*“.<sup>176</sup>

Diese Ausdrücke der Hochachtung für das christliche Zeugnis der Täufer bleiben aber in einen Kontext unmißverständlicher Zurechtweisung der Täufer eingebettet.<sup>177</sup> Wenn Capito auch erstaunlich weit in der Anzweiflung der Kindertaufe geht,<sup>178</sup> so tritt er letztlich nirgends für die Erwachsenentaufe ein.<sup>179</sup> Ebenso macht er keine Konzessionen in den für ihn ebenso sehr wie für Bucer wichtigen Fragen des Eides<sup>180</sup> und der Bereitschaft, das christliche Gemeinwesen zu verteidigen.<sup>181</sup> In beiden Fällen verwirft er ausdrücklich die Haltung der Täufer.<sup>182</sup> Er führt sogar dasselbe Beispiel des frommen Hiskia an, der Jerusalem verteidigen ließ, das Bucer in seinem Synoptikerkommentar und er selbst schon in seinem Brief an die Gefangenen in Horb benutzt hatte. Auch in der Frage des Eides wirft er den Täufem vor, sie ließen auf vermeintliche Anordnung des Sohnes abschaffen, was zur Ehre des Vaters diene und im Gesetz vorgeschrieben sei.<sup>183</sup>

## IX.

Die Veröffentlichung des Hoseakommentars durch Capito stellte einen für Bucer fast traumatischen Vertrauensbruch dar. Sein besorgter Brief an Zwingli vom 15. April macht das Ausmaß der Entfremdung zwischen ihm und Capito deutlich. Die Freundschaft zwischen den beiden führenden Vertretern der Straßburger Reformation, die bis vor kurzem ihre ganze Korrespondenz geteilt und alle ihre Vorhaben miteinander besprochen hatten, war empfindlich zerrüttet.<sup>184</sup> Die Wurzel des Problems lag für Bucer bei Cellarius, unter dessen Einfluß Capito nun völlig geraten zu sein schien. Der Hoseakommentar Capitos habe nämlich gezeigt, daß Cellarius ihn für seine Ansichten über die Taufe und „andere Dinge“ gewonnen habe.<sup>185</sup> War Cellarius bis Ende September ein Mann von beispielhafter Lebensführung, der die „Raserei der Wiedertäufer“ nach eigenen Angaben Bucers deutlich mißbilligte, so war er nun ein vom Geist des Täuferniums wahrlich erfaßter Mensch.<sup>186</sup> Die uns zugänglichen Quellen erlauben keine sichere Erklärung für diesen Wechsel in der Haltung Bucers.

Möglicherweise spielte der Besuch der Berner Disputation durch die beiden Reformatoren im Januar 1528 eine entscheidende Rolle.<sup>187</sup> Hier sah sich Bucer mit der Zersplitterung des protestantischen Lagers konfrontiert. Es ist

denkbar, daß er in dem für Straßburg typischen Spiritualismus zunehmend eine Gefahr für den Bestand des reformatorischen Lagers vor dem altgläubigen Gegner sah. In einer aus kirchenpolitischer Sicht gespannten Situation, in der außerdem die Täuferbewegung in Straßburg stetig wuchs,<sup>188</sup> war es für Bucer sicherlich unverständlich, weshalb Capito, gerade als prominente Figur der Straßburger Reformation, die äußeren Zeichen, die der bedrohten kirchlichen Einheit ja zu einer deutlicheren Gestalt verhalfen, noch weniger betonte als früher.<sup>189</sup> Insofern wäre eine zunehmende Abneigung gegen Cellarius und erst recht gegen die völlige Vereinnahmung seines langjährigen Kollegen durch diesen chiliastisch angehauchten Fremden verständlich.

Zwei Monate nach Bucers dringender Bitte um eine Zurechtweisung des irrenden Capito schrieb Zwingli eine erstaunlich knappe, unumwundene Mahnung zur Eintracht an beide Reformatoren.<sup>190</sup> Schon eine Woche später wollte Bucer Änderungen in der Haltung Capitos zu den Täufern beobachtet haben, obgleich sein Kollege noch immer nicht die Kindertaufe als die einzig richtige anerkennen wollte.<sup>191</sup>

Ende Juli schreibt endlich Capito an Zwingli in einem merklich kühlen, verhaltenen Ton, spielt das Ausmaß des Meinungsunterschiedes herunter,<sup>192</sup> hält jedoch an der milden Vorgehensweise gegen Täufer und an seiner von Cellarius übernommenen Ansicht von der Rückkehr der Juden zum Lande Kanaan fest.<sup>193</sup> Oekolampad kann jedoch im August schon berichten, daß Capito nun eine härtere Vorgehensart gegen die Täufer, etwa die Ausweisung ihrer Führer, billige und daß er trotz seiner immer noch vorhandenen Abneigung gegen die Kindertaufe den Täufern „täglich weniger vertraut“.<sup>194</sup> Tatsächlich fanden Mitte August verschiedene Verhöre statt, an denen Capito scheinbar einträchtig neben Bucer teilnahm.<sup>195</sup> Daß eine derartige vorläufige Versöhnung stattfinden konnte, obwohl Capito im Grunde wenig an seinen Ansichten geändert hatte,<sup>196</sup> spricht dafür, daß auch persönliche Faktoren in der Entzweiung zwischen Capito und Bucer eine Rolle gespielt hatten. Möglicherweise hatte Cellarius einen Platz in Capitos Leben usurpiert, der früher Bucer gehört hatte. Capito hörte anscheinend auf Zwinglis Brief hin auf, die Freundschaft mit Cellarius zu pflegen.<sup>197</sup> Somit war das größte Hindernis für die erneute Zusammenarbeit mit Bucer beigelegt.

Trotz ihrer seit dem Brief Zwinglis erfolgten teilweisen Aussöhnung blieben Bucer und Capito ihren jeweils verschiedenen Einstellungen gegenüber den Täufern treu. Diese Differenz kommt in Briefen, die beide am 13. September 1528 an Ambrosius Blarer schreiben, zum Ausdruck. Bucer klagt über die verderblichen Lehren der Täufer, die viele Menschen zu Fall bringen und die durch ihren Betrug für den unbefriedigenden Zustand der Straßbur-

ger Kirche verantwortlich sind.<sup>198</sup> Capito dagegen bemüht sich, eine Unterscheidung unter den Täufern zu machen, zwischen wahrhaft Frommen, die irregeführt sind und mit verständnisvoller Überredung gewonnen werden können, und den Böswilligen, die die Obrigkeit leugnen und Aufruhr säen.<sup>199</sup>

## X.

Inwiefern ist Capito durch die „Cellarius-Episode“ in die Nähe des Täufertums geraten? Wohl rechtfertigt die unsichere Haltung von Cellarius und Capito zur Kindertaufe ihre Einordnung „in der Nähe“ des Täufertums. Selbst viele Täufer haben Capito für einen von den „ihrigen“ gehalten.<sup>200</sup> Letztlich jedoch sahen sowohl Capito als auch Cellarius im Täufertum eine unerlaubte Bindung des Heils an das materienhafte Taufwasser. Dies lehnten sie gerade wegen ihrer spiritualistischen Auffassung ab.<sup>201</sup>

Die Annahme, Capitos Annäherung an Cellarius habe ihn fast automatisch „in die Nähe des Täufertums“ geführt,<sup>202</sup> verkennet den tatsächlich existierenden Graben zwischen Cellarius und den Täufern. Den Beteuerungen des Cellarius an Oekolampad und Zwingli, er hänge dem Täufertum, wie einst in Zürich 1524/1525, nicht mehr an, ist durchaus Vertrauen zu schenken. Noch wichtiger: Seine chiliastischen Anschauungen stellen viel eher eine innerreformatorische Heterodoxie als eine mit den Täufern gemeinsam vertretene Lehre dar, wie eine sorgfältige Untersuchung Arno Seiferts neuerdings zeigt.<sup>203</sup> Capitos Haltung zu den Täufern erfährt keinen bedeutenden Wandel aufgrund der Annäherung an Cellarius. Capitos Zuversicht, daß die Täufer schließlich zu keinem ernsthaften Problem für die Kirche werden und daß man auf gar keinen Fall mit obrigkeitlicher Gewalt gegen sie vorgehen dürfe, ist schon im Sommer 1526 vorhanden.

Es gibt sogar Anzeichen dafür, daß Capito bereits im Mai 1527, das heißt fast ein ganzes Jahr vor dem Eklat mit Bucer, als er seine berühmten Briefe an Bürgermeister und Rat der Stadt Horb und an die dort gefangengehaltenen Täufer schrieb, unter dem Einfluß des Cellarius stand und sich aus diesem Geist heraus deutlich von den wahrgenommenen Irrlehren der Täufer distanzierte. Dafür spricht einerseits die auffallend wichtige Stellung, die die Erwählung in diesen Briefen einnimmt.<sup>204</sup> Spuren der heilsgeschichtlichen Erwartungen des Cellarius sind auch anzutreffen: Capito spricht von einer kommenden Herrschaft Christi, in der alles völlig offenbar sein wird.<sup>205</sup> Schließlich spricht ein Bild, das Capito benutzt, für eine Annahme von Cellarius' Gedanken: Er mahnt die Adressaten zur Geduld in der Verfolgung,<sup>206</sup> indem er an das Beispiel der Juden im babylonischen Exil appelliert. In „De operibus Dei“ schreibt Cellarius, daß die Frommen der Gegenwart,

die unter der Herrschaft des altgläubigen Antichrists ausharren müssen, sich ein Beispiel an dem Verhalten der Juden im babylonischen Exil nehmen müssen.<sup>207</sup> Ich halte es für wahrscheinlich, daß dieses Bild ein fester Bestandteil von Cellarius' Argumentationsgebäude war und daß Capito, obwohl er es zeitlich früher veröffentlicht hat, es aus seiner intensiven Unterhaltung mit Cellarius übernommen hat.

Capitos vielbesprochene Annäherung an das Täufertum ging nie über die schon im März 1527 in den Briefen an Horb zum Ausdruck gebrachte Solidarität bei gleichzeitiger Distanzierung hinaus.<sup>208</sup> Er bewunderte die Frömmigkeit dieser irrenden Brüder und ihre Bereitschaft zum Märtyrertod.<sup>209</sup> Aber ihre Ablehnung des Eides, ihre Kriegsdienstverweigerung und ihre Wiedertaufe kritisierte er ebenso bestimmt im Jahre 1528, wie er es schon im Jahr 1527 und 1526 getan hatte, genauso im Brief an die Gefangenen in Horb wie im Hoseakommentar.

## XI.

Rückblickend läßt sich zusammenfassen: Die Straßburger Reformatoren nahmen die fremden Täufer, die bei ihnen Zuflucht suchten, von Anfang an als Gesprächspartner ernst, begehrten den Austausch mit ihnen und versuchten, dogmatische Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzulegen. Schon früh, das heißt im Sommer 1526, wurden sich Bucer und Capito ihrer Differenzen über die Täuferbewegung bewußt und nahmen zu ihr Stellung.<sup>210</sup> Es mag auf Temperamentsunterschiede zwischen beiden zurückzuführen sein, daß der erste viel schneller in den Täufnern eine Gefahr für die Kirche erblickte und sich nicht davor scheute, ihnen mit Polemik zu begegnen. Capito, der ebenso wie Bucer von den Irrtümern der Täufer überzeugt war, hatte Mitleid mit diesen seiner Ansicht nach verführten frommen Menschen, von denen er meinte, daß sie als Bewegung bald verschwinden würden.

Der wachsende Dissens zwischen Bucer und Capito über die angemessene Haltung gegenüber den Täufnern ist jedoch auch auf theologische Unterschiede zwischen beiden Reformatoren zurückzuführen. Hatten beide in den frühen Jahren der Straßburger Reformation an die Nichtvermittelbarkeit des Heils durch die äußeren signa fest geglaubt, so blieb Capito dieser Position stets treu, ja, radikalisierte sie sogar unter dem Einfluß des Cellarius, während sich Bucer, von kirchenpragmatischen Gesichtspunkten geleitet, schon ab 1526 von ihr zu distanzieren begann.<sup>211</sup> Diese zunehmende Entfernung von früheren Positionen war zum Teil eine Reaktion auf das spiritualistische Täufertum. Zugleich ist ein indirekter Einfluß täuferischer Auffassungen in Bucers immer positiver werdender Auffassung der äußeren Sakramente fest-

zustellen, etwa der Taufe als sichtbarem Zeichen der Aufnahme in die Herde Christi.

Bucers Antwort auf die täuferische Herausforderung bestand darin, die Auseinandersetzung vor der Bürgerversammlung oder vor den Ratsherren zu suchen und die theologischen Konfliktpunkte verbindlich zu benennen. Waren Täufer seiner Ansicht nach für die Straßburger *ecclesia* schädlich, so zögerte er nicht, sie ausweisen zu lassen.

Capitos Antwort auf die Täufer bestand darin, auf das Überzeugungsgepräch mit dem einzelnen, auf die Bekehrung der frommen, einfachen Gemüter unter den Täufern zu setzen, sie mit Sanftmut und guten Argumenten zu gewinnen. Cantus firmus seiner Theologie blieb die Forderung, die freie Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht durch die Bindung an Äußeres und erst recht nicht durch Verfolgung einzuengen.<sup>212</sup> Diese Freiheit verletzten die Täufer durch ihr Taufverständnis und ihre Absonderung, aber ebenso verletzten diejenigen, die die Täufer, unter deren einfachen, frommen Mitgliedern der Heilige Geist am Werk war, verfolgten, diese Freiheit. Anders als Bucer schwebte Capito kein pragmatisches, konkretes Bild der Kirche vor Augen. Seine Auffassung der Erwählung und seine Abneigung gegen Werkgerechtigkeit und äußere Zeichen, die durch Cellarius' Einfluß bestärkt wurde, ließ die institutionelle Kirche völlig in dem Glauben an Gottes väterliche Vorsehung aufgehen. Diejenigen, die durch den Geist Gottes den Glauben an Gott und die Nächstenliebe von Herzen bekennen, gehörten für Capito zur Kirche.<sup>213</sup> Die Sakramente spielten in diesem Kirchenbegriff keine, der Geist dagegen eine zentrale Rolle. In Capitos Kirche gab es Raum für die vorläufig irrenden Brüder, für die Täufer. In Bucers immer konkretere Gestalt annehmenden Kirche gab es für sie keinen Platz.

1 Zu diesem viel bearbeiteten Gebiet vgl. zuletzt *Mennonite Quarterly Review* 68 (1994), darin bes. John S. Oyer, *Bucer Opposes the Anabaptists*, S. 24–50.

2 Erst am 20. Februar 1529 wurde die katholische Messe in Straßburg vollständig verboten (vgl. Timotheus Wilhelm Röhrich, *Geschichte der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg*, Bd. 1: Teil 1 (1830), S. 369 f.; Johann Adam, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur französischen Revolution*, Straßburg 1922, S. 142 f.; Miriam U. Chrisman, *Strasbourg and the Reform*, New Haven 1967, S. 172 f.). Die Messe in den Pfarrkirchen wurde freilich schon am 6. Mai 1525 abgeschafft (*Correspondance de Martin Bucer*, Bd. II, hrsg. von Jean Rott, Leiden 1989, S. 112 Anm. 11 [fortan als Bcor II zitiert]).

3 Vgl. Alejandro Zorzin, *Karlstadt als Flugschriftenautor*, Göttingen 1990, S. 273 ff.

4 Brief Capitos und Bucers an Zwingli und Oekolampad, Mitte November 1524 (*Correspondance de Martin Bucer*, Bd. I, hrsg. von Jean Rott, Leiden 1979 [fortan als Bcor I zitiert]), Nr.

81, S. 281–287.

5 Brief der Straßburger an Luther vom 23. November 1523 (Bcor I, Nr. 83, S. 288–297).

6 So Capito an Zwingli (Bcor I, S. 285, Z. 112).

7 Bcor I, S. 292, Z. 103 f.: „Qua in controversia nos solamur, quod res externa sit etiam baptismus.“

8 Martin Bucers Deutsche Schriften, hrsg. von Robert Stupperich, Bd. 1: Frühschriften 1520–1524, Gütersloh/Paris 1960 (fortan als BDS 1 zitiert), S. 194–278.

9 Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VII: Elsaß I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532, von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959 (fortan zitiert als TAE I), Nr. 22, S. 28, Z. 24 f.

10 TAE I, S. 27, Z. 22–25.

11 TAE I, S. 29, Z. 19–21. Ein Verbot der Kindertaufe komme selbstverständlich gar nicht in Frage.

12 Brief vom 18. November 1525 (TAE I, Nr. 37, S. 48 f.).

13 TAE I, Nr. 38, S. 49.

14 Brief an Ambrosius Blarer vom 26. November 1525 (TAE I, Nr. 39, S. 49): „Ecclesia nostra satis pergit gnaviter, quæta ab anabaptistis et reliquis turbatoris. Ad nullum enim elementum mundi salutem alligant.“

15 Der erste Beleg seiner Anwesenheit ist ein Ratsbeschluß vom 23. März 1526 (TAE I, Nr. 45, S. 51 f.).

16 Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, hrsg. von Emil Egli und anderen, Berlin, Leipzig, Zürich 1905 ff. [fortan als ZW zitiert], Bd. 8, S. 557, Z. 4 f.; vgl. James M. Stayer, Wilhelm Reublin. Eine pikareske Wanderung durch das frühe Täuferum, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren, München 1978, S. 93–102, hier: S. 93; H. G. Krahn, An Analysis of the Conflict between the Clergy of the Reformed Church and the Leaders of the Anabaptist Movement in Strasbourg, 1524–1534 (unveröffentl. Diss. Univ. of Washington) 1969, S. 196.

17 ZW 8, S. 557, Z. 6–11. Vgl. Abraham Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557, Amsterdam 1905, S. 63.

18 Vgl. den in Anm. 12 genannten Brief Capitos an Osiander vom 18. November 1525 (Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe, hrsg. von Gerhard Müller in Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß, Bd. II, Gütersloh 1977, Nr. 61, S. 201–206). Bezüglich Verdächtigungen gegen Bucer vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XVI: Elsaß, IV. Teil: Stadt Straßburg 1543–1552, bearb. von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott, Gütersloh 1988 (fortan als TAE IV zitiert), Nr. 78a, S. 391.

19 Capito an Zwingli, 16. Mai 1526 (ZW 8, Nr. 481, S. 596).

20 TAE I, Nr. 47, S. 53.

21 TAE I, S. 54. Das Verbot läßt vermuten, daß Wolff getauft hat; belegen läßt es sich allerdings nicht.

22 TAE I, Nr. 55, S. 57.

23 ZW 8, S. 596, Z. 2: „Nihil vidi prae fractius.“

24 Bcor II (wie Anm. 2), S. 258, Z. 303: „Audi novam technam Satanae.“

25 ZW 8, S. 598, Z. 23.

26 Bcor II, S. 112, Z. 24 f: „... volens baptismo suo semel abluerè omnem rem publicam.“

27 Brief vom 10. Juni 1526, TAE I, S. 55, Z. 5 f: „Miseret me hominis illius.“

28 Bcor II, Nr. 135, S. 146–164 (Robert Stupperich, Bibliographia Bucerana [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 169], Jg. 58, Hf. 2, Gütersloh 1952, S. 43–96, Nr. 10); vgl. Martin Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, S. 95.

29 Bcor II, S. 156, Z. 345 f.: „Christum fuisse illum serpentem, qui in paradiso nostro primos parentes deceperit.“ Als „Quellen“ dienen Bucer Pseudo-Tertullian (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. 47, S. 216 f.) und Augustin (*Corpus Christianorum. Serie Latina*, Bd. 46, S. 297), nicht Irenäus (gegen Irena Backus, *BOL II* [siehe unten Anm. 137], S. 78 Anm. 205).

30 Bcor II, S. 157, Z. 366–373.

31 Bcor II, S. 163, Z. 587–592. Hierzu vgl. Capitos ausdrückliche Freisprechung Wolffs von einer Verstrickung im Bauernkrieg (*ZW 8*, S. 596, Z. 6).

32 Es handelte sich um den Text seines Briefes an Zwingli vom 11. Juni, zusammen mit Ergänzungen, die jegliches Mißverständnis des Originals ausräumen sollten. Dies war deshalb notwendig geworden, weil der altgläubige Humanist Johannes Fabri den Brief und andere vertrauliche Dokumente abgefangen und eigens eine tendenziöse deutsche Übersetzung derselben herausgegeben hatte, um Capito und die Straßburger als Aufrührer darzustellen. Die Ergänzungen, die Hans Wolff betreffen, sind schon in TAE I, S. 586 f. ediert worden. Anschaulich zusammengestellt werden Originalbrief und Ergänzungen jedoch erst in Bcor II, S. 253–264. Der Wolff betreffende Abschnitt ist hier Bcor II, S. 258, Z. 303–S. 259, Z. 369.

33 Bcor II, S. 258, Z. 315–319.

34 „rerum novarum cupidos“. Diese abschätzige Bezeichnung benutzte auch schon Nikolaus Gerbel in Bezug auf die Anhängerschaft Karlstadts in einem Brief an Luther vom 22. November 1524 (Martin Luther, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Briefwechsel*, bearb. von Otto Clemen und anderen, Weimar 1930 ff. [fortan: *WA Br*], Bd. 3, S. 379, Z. 20).

35 Capito ist ansonsten in dieser Schrift sehr bemüht, von Straßburg ein Bild der Eintracht zu vermitteln. Er nimmt sogar altgläubige Ratsmitglieder in Schutz, die trotz theologischer Differenzen der Einigkeit der Stadt sich durchaus verpflichtet wissen (Bcor II, S. 258, Z. 310 f.). Bezüglich der großen Unruhen nach dem Auftritt Wolffs hebt er hervor: „Commotio, non seditio, non turbatio fuit.“ (S. 259, Z. 347).

36 Bcor II, S. 258, Z. 319–326. Capito nennt freilich die „catabaptistas“ hier nicht beim Namen. Es ist jedoch offensichtlich, daß diejenigen, die „brevi abolescent auspice Christe“ (Z. 326), diesselben sind, von denen er zuvor schreibt, „solos qui sunt rebaptizati, christianos et fratres agnoscunt“ (Z. 318).

37 Vgl. Klaus Deppermann, Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48 (1990/1991), S. 12.

38 Er hatte eine Magd im Hause Oekolampads geschwängert (Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 4: Baden und Pfalz, von Manfred Krebs, Gütersloh 1951, Nr. 459, S. 455 f.).

39 Dies ist aus einem Brief Capitos an Zwingli vom 14. November 1526 zu entnehmen (*ZW 8*, S. 774, Z. 16 bis S. 775, Z. 9).

40 Vor allem mit Luther, den Cellarius früher höher als alle Apostel einordnen wollte (vgl. Arno Seifert, *Reformation und Chiliasmus, Die Rolle des Martin Cellarius-Borrhaus*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 77 [1986], S. 233; *WA Tischreden*, Bd. 2, S. 304), hat er sich nach dessen Rückkehr von der Wartburg in einem fast hysterischen Anfall gestritten (vgl. B. Riggensbach, *Martin Borrhaus [Cellarius]*, ein Sonderling aus der Reformationszeit, in: *Basler Jahrbuch* 1900, S. 55 f.; Abraham Friesen, *Martin Cellarius. In der Grauzone der Ketzerei*, in: Hans-Jürgen Goertz [wie Anm. 16], S. 210–222, hier: S. 213). Eine zweite Begegnung im Februar 1526 verlief friedlicher, obwohl Luther und Melanchthon keineswegs einen besseren Eindruck von den chiliastischen Auffassungen des Cellarius bekamen (vgl. Seifert, S. 234; Riggensbach, S. 63 f.).

41 *ZW 8*, S. 775, Z. 2–6; Riggensbach (wie Anm. 40), S. 65.

42 Brief an Farel vom 13. Dezember 1526 (TAE I, Nr. 62, S. 59, Z. 21 f.).

43 TAE I, S. 59, Z. 23.

- 44 „Joannes Denckius hic nobis turbas dat, homo vafer et varius, qui magna fide atque auctoritate traducit omnes undique verbi ministros.“ (TAE I, S. 59, Z. 13–15).
- 45 „Spiritus talium hominum non intelligo, nisi quod sciam ex deo non esse qui nobis praecipuum partem christianismi adimunt neque fiduciam in passionem domini relinquunt.“ (TAE I, S. 59, Z. 15–17). Übers. von Camill Gerbert, Geschichte der Straßburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524–1534, Straßburg 1889, S. 33.
- 46 In: Hans Denck, Schriften, 2. Teil: Religiöse Schriften, hrsg. von Walter Fellmann, Gütersloh 1956 (Quellen zur Geschichte der Täufer [fortan als QGT abg.], Band 6.2), (fortan als DS II zitiert), S. 27–47.
- 47 Capito berichtet über dieses Gespräch erst fast acht Monate später an Zwingli (18. August 1527, ZW 9, S. 192, Z. 26 bis S. 193, Z. 2). Der Satz „ita ut Cellarius sancte affirmaret compositum transactumque esse inter nos“ hat aufgrund eines Lesefehlers („Cellarius“ oder „Cellario“) zu verschiedenen Interpretationen geführt. Ich stütze mich mit TAE I, S. 126 Anm. 1 auf die Lesart „Cellarius“.
- 48 J. F. G. Goeters, Ludwig Hätzler (ca. 1500 bis 1529), Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte [fortan als QFRG abg.] Band 25), S. 92.
- 49 Vgl. TAE I, S. 60, Z. 24 (200 Teilnehmer) mit TAE I, Nr. 65, S. 61, Z. 20 (400).
- 50 TAE I, S. 60, Z. 9 und 14.
- 51 Anders als bei dem von Cellarius in Capitos Haus durchgeführten Gespräch, lag diesmal das Buch Dencks „Vom Gesetz Gottes“ der Disputation zugrunde („Vom Gesetz Gottes, Wie das Gesetz aufgehoben sey; und doch erfüllet werden muß“ [Augsburg: Ph. Ulhart 1526]; Edition in: DS II, S. 48–66). Das Buch erlebte im selben Jahr einen Nachdruck bei Johann Prütz in Straßburg (ebd., S. 24 f.). Dieser diente möglicherweise der Disputation vom 22. Dezember 1526 als Grundlage (vgl. TAE I, S. 60 Anm. 4).
- 52 TAE I, S. 61, Z. 1 f.: „Bucerus semper dicebat, cur non clare et dilucide dixisset. Denckius dolebat se clarius non potuisse dicere.“
- 53 TAE I, S. 62, Z. 5 f.: „ait, negat, affirmat, inficiatur mira industria.“
- 54 Vgl. Goeters (wie Anm. 48), S. 93; Hulshof (wie Anm. 17), S. 38 und 48.
- 55 Martin Bucers Deutsche Schriften, hrsg. von Robert Stupperich, Bd. 2: Schriften der Jahre 1524 bis 1528, Gütersloh/Paris 1960 (fortan als BDS 2 zitiert), S. 254, Z. 2–4. Zu den vielfältigen Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Bucer, Sattler und Denck in ihren jeweiligen Auffassungen des Heilswerkes Christi vgl. auch J. D. Weaver, The Work of Christ, in: Mennonite Quarterly Review 59 (1985), S. 107–129. Weaver faßt die soteriologischen Positionen Bucers, Sattlers und Dencks jeweils mit der prägnanten Formel „orthodoxy, orthopraxis, and orthoexperience“ zusammen.
- 56 TAE I, Nr. 70, S. 68, Z. 24 f.
- 57 TAE I, S. 110, Z. 29–31.
- 58 Vgl. Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahre 1527, in: Mennonitische Geschichtsblätter 30 (NF 25) (1973), S. 24–41, S. 32.
- 59 TAE I, S. 69, Z. 30 f.
- 60 TAE I, S. 69, Z. 24 f.
- 61 TAE I, S. 69, Z. 33.
- 62 Vgl. Klaus Deppermann, Melchior Hofman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 162.
- 63 TAE I, S. 70, Z. 5.
- 64 „Schleitheimer Bekenntnis“: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Zweiter

Band: Ostschweiz, hrsg. von Heinold Fast, Zürich 1973, Nr. 26, S. 26–36).

65 Vgl. Hulshof (wie Anm. 17), S. 65 f.

66 TAE I, Nr. 83, S. 86, Z. 4 f.

67 TAE I, S. 81, Z. 15 f. und 21–25.

68 TAE I, S. 82, Z. 5–7.

69 TAE I, S. 84, Z. 1 f. und 5 f.

70 TAE I, S. 83, Z. 30–33.

71 TAE I, S. 82, Z. 19–22. John Howard Yoder, *The Legacy of Michael Sattler*, Scottsdale 1973, hebt den mehrfachen Gebrauch des Begriffs „gelassen/ Gelassenheit“ durch Capito in diesem Brief hervor, außer hier auch auf S. 82, Z. 30 und S. 87, Z. 18 f. Nach Yoder, S. 98, Anm. 11, benutzt Capito den Begriff zunächst in einem mystisch-quietistischen, dann wiederum in einem sozialetischen Sinne. In seinem Zephania-Kommentar von September 1528 macht Bucer Ausführungen „über die richtige ‚Tolerantia‘ (Gelassenheit)“, möglicherweise wegen Bedenken über den Gebrauch dieses Begriffs durch die Täufer (TAE IV, S. 402).

72 TAE I, S. 83, Z. 15.

73 TAE I, S. 82, Z. 23–25.

74 Yoder (wie Anm. 71), S. 98 Anm. 25, macht zu Recht darauf aufmerksam, daß der Horber Rat und Bürgermeister wahrscheinlich milder mit den Täufern verfahren wollten, aber daß die österreichischen Behörden die Zuständigkeit für den Fall an sich gerissen haben. „... Capito is not so much pleading with the judges for mercy as he is supporting similar concerns which he thinks might be present in Horb.“

75 TAE I, S. 86, Z. 25–27.

76 TAE I, S. 89, Z. 1 f. Capito schärft den Täufern ein: ebenso wie Paulus zuerst ein Verfolger der Kirche war, befänden sich auch unter ihren Verfolgern möglicherweise „unsers heils mitgenossen“ (TAE I, S. 88, Z. 27–32).

77 Bernard Roussel, *Martin Bucer tourmenté par les »Spiritualistes«*. L'exégèse polémique de l'épître aux Ephésiens (1527), in: Jean-Georges Rott/Simon L. Verheus (Hgg.), *Täuferium und Radikale Reformation im 16. Jahrhundert* (Bibliotheca Dissidentium. scripta et studia, Bd. 3), Baden-Baden, Bouxwiller 1987, S. 413–448, hier: S. 413.

78 Zur Bedeutsamkeit dieses neuen Betätigungsfeldes vgl. August Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig 1900 (Neudruck Aalen 1972), S. 14 und Thomas Kaufmann, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528*, Tübingen 1992, S. 401 f. und 409 f. Capito selbst hatte schon im März 1526 einen Habakukkommentar herausgegeben (Beate Stierle, *Capito als Humanist*, Heidelberg 1974 [QFRG 42], S. 208, Nr. 23; vgl. Johann Wilhelm Baum, *Capito und Bucer, Straßburgs Reformatoren*, Elberfeld 1860, S. 352–355).

79 „Enarratium in evangelia Matthaei, Marci et Lucae libri duo ...“ Straßburg [J. Herwagen] 1527, fortan als Enarratium I und II zitiert (Stupperich [wie Anm. 28], Nr. 14). Fol. 48v–63r des ersten Bandes werden in Lang (wie Anm. 78), S. 411–432, wiedergegeben.

80 Enarratium I, fol. 59v (unvollst.: TAE I, Nr. 78, S. 79, Z. 5–8). Vgl. auch Ch. B. Mitchell, *Martin Bucer an Sectarian Dissent. A Confrontation of the Magisterial Reformation with Anabaptists and Spiritualists* (unveröffentl. Diss. Yale Univ.), New Haven 1960, S. 67.

81 Enarratium I, fol. 49r. Vgl. auch Bcor II, S. 153, Z. 206–214 und S. 154, Z. 238 f. Somit kommt der Taufe, den kirchenpragmatischen Grundzügen Bucers getreu, keine soteriologische, wohl aber eine stärkere ekklesiologische Bedeutung zu.

82 Enarratium I, fol. 50r.

83 Enarratium I, fol. 56r.

84 Enarratium I, fol. 60r.

- 85 Enarratium I, fol. 235.
- 86 Vgl. auch Bcor II, S. 154, Z. 251 f. und 254 f. Spätestens seit der Schrift „Handel mit Cunrat Treger“ ist die Erwählung ein festes Motiv in der Straßburger Theologie (Kaufmann [wie Anm. 78], S. 177 und Anm. 259; BDS 2, S. 105, Z. 12; S. 107, Z. 8; S. 107, Z. 34; S. 108, Z. 24).
- 87 Enarratium I, fol. 176r, zit. in: Mitchell (wie Anm. 80), S. 102.
- 88 Enarratium I, fol. 179r, zit. in: Mitchell (wie Anm. 80), S. 103.
- 89 M. E. ist dieser stärkere Bezug zwischen „res signatum“ und „signum“ ein Ergebnis der Auseinandersetzung mit der täuferischen Betonung der „res externa“ der Erwachsenentaufe und nicht die Reaktion auf eine täuferische Ablehnung aller „res externae“ (vgl. besonders TAE I, S. 112, Z. 36–42; anders Kaufmann [wie Anm. 78], S. 404).
- 90 „Si talis est, qualis describitur nobis, eiice!“ (Oekolampad an Capito, 29. Januar 1527, in: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, hrsg. von Ernst Staehelin, Bd. 2: 1527–1531, Leipzig 1934 [Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 19], S. 6 f.). Vgl. Goeters (wie Anm. 48), S. 95 f.
- 91 Krahn (wie Anm. 16), S. 268–270.
- 92 Vgl. Gerbert (wie Anm. 45), S. 51 f.; Hulshof (wie Anm. 17), S. 53 f.
- 93 Röhrich (wie Anm. 2), S. 338.
- 94 TAE I, S. 97, Z. 16 f.
- 95 TAE I, S. 105, Z. 10.
- 96 TAE I, S. 97, Z. 20 f.
- 97 TAE I, S. 96, Z. 16 f.
- 98 TAE I, S. 92, Z. 11 f.
- 99 TAE I, S. 112, Z. 37–41.
- 100 Krahn (wie Anm. 16), S. 268.
- 101 „Anbaptistae hic nondum cessant neque obsunt tamen, nisi quod in futurum simplicibus est prospiciendum“ (Brief an Zwingli, 28. Februar 1527; TAE I, Nr. 76, S. 75, Z. 4–6).
- 102 Brief an Zwingli vom 8. April 1527 (ZW 9, S. 87, Z. 13 bis S. 88, Z. 3; unvollst. in: TAE I, Nr. 82, S. 80).
- 103 TAE I, Nr. 89, S. 116, Z. 8–12.
- 104 TAE I, S. 86, Z. 3 f. und S. 87, Z. 7–9.
- 105 TAE I, S. 84, Z. 1 f. Einige Zeilen später heißt es als Begründung (S. 84, Z. 5 f.): „Dann vnser herr Christus hoher ist, dann das er an wasser gebunden syn mag.“
- 106 TAE I, S. 84, Z. 9 f. und 12–14.
- 107 TAE I, S. 84, Z. 15 f.
- 108 TAE I, S. 89, Z. 31–34. Capito spricht vom „babylonischen kunig“, meint jedoch Sanherib, König von Assur (2. Chron 32). Vgl. Bucers Enarratium I, fol. 176r, zit. in: Mitchell (wie Anm. 80), S. 182.
- 109 Die von Hulshof aufgrund von handschriftlichen Beobachtungen aufgestellte These, daß Capito diesen Brief ursprünglich im Namen aller Straßburger Prädikanten schrieb (vgl. TAE I, S. 87, Z. 23–27 und TAE IV, S. 392, Z. 21 f.), verdient Beachtung, da Johannes Ficker diese These Hulshofs bestätigt (Hulshof [wie Anm. 17] S. 258–260; vgl. Deppermann [wie Anm. 58], S. 33 und S. 40 Anm. 37).
- 110 TAE I, Nr. 88, S. 115: „Dominus liberet nos ab absurdis istis hominibus.“ Vgl. Krahn (wie Anm. 16), S. 277.
- 111 Vgl. TAE I, Nr. 68, S. 67; Deppermann (wie Anm. 37), S. 12.

112 TAE I, Nr. 92, S. 122 f.

113 TAE I, S. 122, Z. 31 und S. 123, Z. 2 f. Vgl. Krahn (wie Anm. 16), S. 280–282 und Marc Lienhard, *Les autorités civiles et les anabaptistes: attitudes du magistrat de Strasbourg (1526–1532)*, in: Ders. (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, Den Haag 1977, S. 204, gegen Gerbert (wie Anm. 45), S. 52 f. und Christian Neff, Art. Martin Butzer, in: *Mennonitisches Lexikon*, hg. von Christian Hege und Christian Neff, Band 1, Frankfurt/Main und Weierhof 1913, S. 309, die den „strengen“ Charakter des Mandats überspitzen.

114 Vgl. L. J. Abray, *The People's Reformation: Magistrates, Clergy and Commons in Strasbourg, 1500–1598*, Ithaca 1985, S. 39 und 68. Noch im Mai 1527 hatten etwa altgläubige Ratsmitglieder den Bischof aufgefordert, gegen die Straßburger Reformatoren einzugreifen (vgl. Chrisman [wie Anm. 2], S. 166–168).

115 Deppermann (wie Anm. 58), S. 30; vgl. Hulshof (wie Anm. 17), S. 44 und Abray (wie Anm. 114), S. 109–111 und 115 f.

116 TAE I, S. 117, Z. 19–21. Vgl. auch seine Bemerkung, daß Cellarius nichts aus „müßiger Fragelust, wie die Täufer“, vorträgt (TAE I, S. 118, Z. 5 f.; Gerbert [wie Anm. 45], S. 68).

117 TAE I, S. 116, Z. 25 und S. 118, Z. 9 f.

118 TAE I, S. 116, Z. 26; S. 117, Z. 25; S. 118, Z. 30; S. 120, Z. 13, 20 und 27.

119 TAE I, S. 116, Z. 27 (Vgl. auch S. 117, Z. 26).

120 TAE I, S. 116, Z. 31.

121 Vgl. Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, Zürich 1854, S. 135–138; Seifert (wie Anm. 40), S. 234–239; R. L. Williams, *M. Cellarius and the Reformation in Strasbourg*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 32 (1981), S. 480–486.

122 Martin Cellarius, *De operibus Dei*, Straßburg [J. Herwagen] 1527 (fortan: *De operibus Dei*), fol. 2v, 10r–v, 17r, 49v; vgl. R. L. Williams (wie Anm. 121), S. 480.

123 *De operibus Dei*, fol. 40v–41r, 45r–v, 50r, 52r–v.

124 *De operibus Dei*, fol. 79v; Seifert (wie Anm. 40), S. 237. Es kann durchaus sein, daß hiermit die Vernichtung der Gottlosen gemeint war, spricht doch Capito in seinem Vorwort von „excidium impiorum“ (TAE I, S. 116, Z. 32). Vgl. auch Seifert (wie Anm. 40), S. 237 Anm. 37.

125 *De operibus Dei*, fol. 79v–87v; vgl. Seifert (wie Anm. 40), S. 237; Deppermann (wie Anm. 62), S. 170.

126 „... de Operibus Dei in quo divina bonitas magnifice praedicatur“ (Epheser-Kom., fol. A5r, zit. in: Lang [wie Anm. 78], S. 232 Anm. 3.) Vgl. auch Roussel (wie Anm. 77), S. 437 Anm. 3. Capitos Beobachtung, daß das Buch „ad delendas sectas“ geeignet sei, kann durchaus auch gegen Denck gemeint sein, denn gerade in diesem Kontext begegnen wir der Bemerkung: „libertas arbitrii, quae est verae religionis pessima pestis“ (TAE I, S. 117, Z. 24).

127 Brief an Zwingli vom 4. September 1527 (TAE I, Nr. 103, S. 128).

128 Cellarius an Oekolampad, im August 1527 (Staehelin [wie Anm. 90], S. 91 f.).

129 Oekolampad an Zwingli, 20. August 1527 (ZW 9, S. 195, Z. 13 f.).

130 ZW 9, S. 196, Z. 1–5: „Si liberum asserit baptismum parvulorum, salvo charitatis imperio, damnatque catabaptismum, non video, quid periculi. Peccavimus et nos in eo; nunquam enim ausi sumus praeceptum baptizandi parvulos docere, sed charitatis instinctu id officii pios minime praeterituros affirmavimus.“ Vgl. auch Baum (wie Anm. 78), S. 381; R. L. Williams (wie Anm. 121), S. 492. Am 31. August wendet sich Oekolampad erneut an Zwingli, um ihn und andere von der Rechtfertigung des Cellarius zu überzeugen (ZW 9, S. 204, Z. 1–6).

131 Vgl. auch ZW 9, S. 192, Z. 9–18 und S. 193, Z. 4–13; vgl. Riggensbach (wie Anm. 40), S. 69 f.

132 Brief vom 26. September 1527 (ZW 9, S. 223, Z. 2–7 und S. 224, Z. 4–6). Vgl. auch seinen

sehr positiven Eindruck von Cellarius in der Frühzeit von dessen Straßburger Aufenthalt (Brief an Farel vom 13. Dezember 1526: TAE I, Nr. 62, S. 59, Z. 21 f.).

133 TAE I, Nr. 128, S. 153 f.

134 Vgl. Brief an Ambrosius Blarer vom 8. Februar 1528 (TAE I, Nr. 121, S. 148). Am selben Tag schrieb Bucer auch an Vadian und klagte darüber, daß die Täufer den Lauf der Ehre Gottes behindern (TAE I, Nr. 122, S. 148 f.).

135 TAE I, Nr. 123, S. 149.

136 Vgl. Lang (wie Anm. 78), S. 14 f.; Baum (wie Anm. 78), S. 353. Vgl. auch Brief Bucers an Zwingli vom 15. April 1528 (ZW 9, S. 427, Z. 12–18; vgl. Z. 25–27).

137 *Enarratio in Evangelion Iohannis ... per M. Bucerum*. Straßburg, J. Herwagen 1528 (Stupperich [wie Anm. 28], Bibl. Buc. Nr. 20). Edition in: Martini Bucer Opera Omnia. Series II. Opera Latina, Bd. II: *Enarratio in Evangelium Iohannis* [= *Studies in Medieval and Reformation Thought* 40], hrsg. von Irena Backus, Leiden 1988 (fortan als BOL II zitiert).

138 ZW 9, S. 427, Z. 15.

139 Brief an Oekolampad vom 1. April 1528 (Staehelin [wie Anm. 90], S. 169). Vgl. ZW 9, S. 207, Z. 17 f. Cellarius verstand sich deshalb als einen eigentlichen Gegner der Täufer.

140 Vgl. Brief an Oekolampad vom August 1527 (Staehelin [wie Anm. 90], S. 91 f.).

141 BOL II, S. 56 Anm. 121 (gegen „De operibus Dei“, fol. 56r ff.); S. 62 Anm. 147; S. 63 Anm. 151.

142 BOL II, S. 69, Abschnitt v8 = fol. 39r. Diese Bibelstelle benutzte Bucer schon in „Grund und Ursach“ (BDS I, S. 262, Z. 6 f.) gegen eine materienhafte Heilsdeutung der Wassertaufe.

143 Hier können natürlich nur Capito und Cellarius gemeint sein (BOL II, S. 81 = fol. 45v).

144 BOL II, S. 82–85 = fol. 46r–48r.

145 Kaufmann (wie Anm. 78), S. 415 f.

146 BOL II, S. 186 = fol. 103r. Vgl. auch S. 388 Abschn. z2 = fol. 199v: „externa ecclesiae societas.“

147 „signum initiativum“ (BOL II, S. 85 = fol. 48r).

148 BOL II, S. 73 = fol. 41v.

149 Diese Vorstellungen sind freilich schon in der „Praefatio ad fratres Italiae“ vorhanden (Bcor II, S. 154, Punkt XII).

150 TAE I, S. 65, Z. 18 f.

151 BOL II, S. 81 = fol. 45r.

152 BOL II, S. 66 = fol. 37v.

153 Etwa den Befehl Jesu, die Kinder zu ihm kommen zu lassen (BOL II, S. 74 f und 86 f. = fol. 42v und 48v–49r) und die Analogie zwischen Beschneidung und Taufe (BOL II, S. 74, 76 und 84 f. = fol. 42r–v, 43r und 47v–48r).

154 Ablehnung der Obrigkeit, des Waffendienstes und des Eides (BOL II, S. 79 = fol. 44v)

155 Als Quelle dienten ihm Glaubensartikel, die angeblich aus Geständnissen von Augsburger Täufern stammten und die den Straßburgern zugeschickt wurden (TAE I, Nr. 116, S. 138–144; BOL II, S. XIV).

156 BOL II, S. 79 = fol. 44v.

157 Vgl. auch die positiven Aspekte, die Bucer sogar in einer „Massenkirche“ entdeckt: BOL II, S. 77 = fol. 44r.

158 In Hoseam Prophetam V. F. Capitonis Commentarius. Straßburg, J. Herwagen 1528 (Stierle [wie Anm. 78], Seite 206 f. Nr. 30).

159 „Qui, quae nos obscurius, planius ac expeditus expedit.“ (Brief an Oekolampad vom 1

April 1528, Staehelin [wie Anm. 90], S. 169).

160 Hoseakom., fol. 2v, 19v, 27r, 67v, 77r und 87v.

161 Hoseakom., fol. 150r–v; vgl. „de salutis certitudine“ und „solatia certissima“ in Capitos Vorwort zu „De operibus Dei“ (TAE I, S. 116, Z. 27 und S. 117, Z. 26).

162 Hoseakom., fol. 77v.

163 Hoseakom., fol. 2v (Vgl. auch die Marginalien „Mortuae literae scripturarum non nitendum“ und „Scriptura veneranda, sed non habendo pro Idolo“) und 151v.

164 Hoseakom., fol. 2v und 164r.

165 Hoseakom., fol. 78v; vgl. auch fol. 23v–24r, 30r, 85r, 102r–v, 117r–118v, 205v–206r und 242v.

166 Hoseakom., fol. 28r und 72v–73r.

167 Hoseakom., fol. 22r–v, 54r–v und 78v–79v.

168 Hoseakom., fol. 58r, 63r und 270r; Vgl. allerdings auch fol. 55r, 64v–65r, 85v und 274r–v.

169 Hoseakom., fol. 55v, 58r, 59v und 269v–272v; Deppermann (wie Anm. 62), S. 171.

170 Hoseakom., fol. 155r–v; vgl. 86r und 274v.

171 Hoseakom., fol. 155r–v; vgl. 38v–39r.

172 Otto Erich Strasser, Capitos Beziehungen zu Bern, Leipzig 1928, S. 56. Vgl. fol. 41r und 274v–276v.

173 TAE I, S. 152, Z. 10–13.

174 TAE I, S. 152, Z. 27–33; Deppermann (wie Anm. 62), S. 172.

175 TAE I, S. 153, Z. 1–6.

176 TAE I, S. 153, Z. 6 f. Vgl. Bezeichnungen der Täufer in TAE I, S. 81, Z. 21–25; S. 86, Z. 25–27; S. 91, Z. 8–10 und TAE I, S. 110, Z. 25 und 33.

177 Capito schätzte die Bereitschaft, das Glaubensbekenntnis mit dem Leben zu bezahlen, nicht nur bei den Täufern hoch. Die Vorrede des Hoseakommentars gedenkt ausdrücklich der grausam verfolgten Evangelischen Frankreichs; vgl. A. L. Herminjard (Hg.), *Correspondance des Réformateurs dans les Pays de langue française*, Bd. 2, Paris 1868, S. 121 f.; O. Millet, *Correspondance de Wolfgang Capiton (1478–1541)*, Straßburg 1982, Nr. 351, S. 113.

178 Implizit auf fol. 275v; vgl. J. M. Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, in: *Theologische Studien und Kritiken* 57 (1884), S. 470–472.

179 Er bleibt lediglich bei der Bewunderung des Bekenntnischarakters der täuferischen Taufe. Es gibt keine Grundlage für die Aussage Deppermanns (wie Anm. 62), S. 171, daß „Capito auf dem täuferischen Standpunkt der Glaubenstaufe angekommen“ war.

180 Hoseakom., fol. 92r–99r.

181 Hoseakom., fol. 18r.

182 Vgl. TAE I, S. 152; vgl. auch fol. 99r.

183 Hoseakom., fol. 95r–v. Hier gerät Capito in einen gewissen Widerspruch. Neigt er ansonsten in Anlehnung an Cellarius dazu, die Bedeutung des Alten Testaments zu spiritualisieren (z. B. Israel als „*figuralis populus*“ in Hoseakom., fol. 28r; vgl. auch fol. 29v, 153r–v, 215r–219v und 227r–v), so argumentiert er hier, wie Bucer es auch tut: Die im alten Bund vorgeschriebenen Institutionen behalten auch im neuen Bund ihre Gültigkeit.

184 ZW 9, S. 428, Z. 1 f. und 19.; vgl. W. van't Spijker, „Capito totus noster nunc est. Utinam fuisset semper.“ Capito's Return to the Reformed Camp, in: *Probing the Reformed Tradition, Historical Studies in Honor of E. A. Dewey*, hrsg. von B. G. Armstrong und E. A. McKee, Louisville 1989, S. 224–226.

185 ZW 9, S. 427, Z. 6 f. Mit „anderen Dingen“ waren wohl Cellarius' chiliastische

Vorstellungen gemeint (vgl. Seifert [wie Anm. 40], S. 232–251). Erschwerend für Bucer war sicherlich auch die Tatsache, daß Capito „De Operibus Dei“ in seinem „Hosea“ zweimal ausdrücklich empfohlen hatte (ZW 9, S. 428, Z. 16 f.; Hoseakomm., fol. 53v und 284r).

186 TAE I, S. 130, Z. 27 f. und ZW 9, S. 427, Z. 5 f.; vgl. Gerbert (wie Anm. 45), S. 82.

187 Zu Capitos Teilnahme vgl. Strasser (wie Anm. 172), S. 14–33.

188 Lienhard (wie Anm. 113), S. 206, schätzt die Zahl der täuferischen Ankömmlinge im Jahre 1528 auf zwischen 100 und 500 Personen. Sogar angesehene Straßburger Bürger wie der Notar Fridolin Meyger und der Leiter des Almosenwesens Lukas Hackfurt standen der Bewegung nahe.

189 Vgl. die Marginalie Capitos in Hoseakom., fol. 276v: „Conservatio Ecclesiae a nobis non dependet.“

190 ZW 9, S. 487 f.

191 ZW 9, S. 492, Z. 2–9.

192 Die Neigung, die tatsächlich vorhandenen Differenzen zu verschleiern, spielte möglicherweise auch in diesem Konflikt zwischen Capito und Bucer eine Rolle. Ich halte es durchaus für möglich, daß Capito die eigenen Meinungsunterschiede mit Bucer vor ihm heruntergespielt hat und die Zusammenarbeit mit ihm keineswegs wegen der Annäherung zu Cellarius gefährdet sah (vgl. ZW 9, S. 427, Z. 10 f. mit S. 428, Z. 3–5). Vgl. auch Capitos Vertuschung der eigenen Taufauffassung (ZW 9, S. 193, Z. 24–29), seine Beschwichtigung des Zornausbruches Cellarius' vor Bucer (S. 427, Z. 23 f.) und seine Abschwächung der im „Hosea“ vorkommenden abweichenden Lehrmeinungen vor Zwingli (S. 406, Z. 3–5).

193 ZW 9, Nr. 743, S. 516–518.

194 ZW 9, S. 526, Z. 1–8.

195 TAE I, Nr. 148, S. 180 f.

196 Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 228: „It is at least clear that Capito's attitude was not significantly different from his earlier views.“

197 Dies wird möglicherweise angedeutet in ZW 9, S. 492, Z. 4–6. Hernach verschwindet Cellarius' Name aus der Korrespondenz Capitos und Bucers. Er sollte aber erst 1536, nach dem Tod seiner Frau, Straßburg verlassen, vgl. Irena Backus, Martin Borrhaus (Cellarius) (Bibliotheca Dissidentium 2), Baden-Baden 1981, S. 13; Abraham Friesen (wie Anm. 40), S. 221.

198 „Etenim praeter haec mala catabaptistae plurimos labefactant stupendis et perniciosis dogmatis hereticos [sic]. Quanquam hic Deus sua nobis bonitate mirifice adest cottidie horum fraudes luculentis exemplis detegens et bonos eorum laqueis extricans.“ (C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Bd. 2: Die Wiedertaufe, Leipzig 1860, S. 260).

199 Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, Band I: 1509–1538, bearb. von Traugott Schieß, Freiburg i. Breisgau 1908, S. 167. Eine ähnliche Unterscheidung zwischen verführten Frommen und gefährlichen Verführern machte Capito im Brief an Zwingli vom 31. Juli (ZW 9, S. 516, Z. 13–20).

200 Oekolampad an Zwingli, 3. Juli 1528 (TAE I, Nr. 142, S. 173, Z. 13–15) und 9. Juli 1528 (TAE IV, Nr. 144b, S. 401). Capito streitet diese Freundschaftsbehauptungen in einem Brief an Zwingli (ZW 9, S. 517, Z. 3–5) entschieden ab.

201 Vgl. J. M. Kittelson, Wolfgang Capito, From Humanist to Reformer (Studies in Medieval and Reformation Thought 17), Leiden 1975, S. 183 f. Auch in seinem „Kinderbericht“ von 1529, in welchem Capito zugibt, „das die, die kinder nit täuffen wollen, auch vrsach haben“, distanziert er sich entschieden von der Absonderung der Täufer und von der „moncherey“, die ihr Bestreben, „eyn reyne gemeyne aufzuorichten“, darstellt (Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, hrsg. von Ferdinand Cohrs, Bd. 2: Die evangelischen Katechismusversuche aus den Jahren 1527–1528, Berlin 1900, S. 166; vgl. Hoseakom., fol. 133r–

137v).

202 Vgl. Backus (wie Anm. 197), S. 13.

203 Seifert (wie Anm. 40), S. 231, gegen Gerbert (wie Anm. 45), S. 77. „In der Form einer theologischen Theorie, die diesen Namen verdient, gab es einen Chiliasmus im strengen Wortsinn um 1528 und noch zwei Jahre später nur als prädikantische Heterodoxie, und es ist daher mit der Möglichkeit zumindest zu rechnen, daß der später manifest werdende täuferische Chiliasmus stärker von ihr beeinflusst worden ist als sie von ihm.“ (Seifert, S. 242 f.).

204 Vgl. TAE I, S. 82, Z. 18; S. 88, Z. 11 und 27 f. (vgl. Z. 29 f.: „die verworfnen“); S. 89, Z. 37; S. 90, Z. 1 und 6. Sehr stark an die noch nicht erschienene Schrift „De operibus Dei“ erinnert die Aussage: „Disse ordnung [Gottes] ist, das er noch siner wal gibt sin sommen [= Samen] in der erwelten hertz, da durch sy in gelossenheit vnd zur forcht gottes komen welche der kinder geist bewegt.“ (S. 89, Z. 38 bis S. 90, Z. 3; vgl. „De operibus Dei“, fol. 6v). In Capitos früheren Schriften fehlt diese Begrifflichkeit fast völlig.

205 TAE I, S. 88, Z. 32–34.

206 TAE I, S. 87, Z. 13–15. Die Adressaten sind jedoch Bürgermeister und Rat der Stadt Horb, nicht die gefangenen Täufer! Yoder (wie Anm. 71), S. 98 Anm. 26, macht auf diesen Lapsus Capitos aufmerksam, welcher aber für die Vermutung Yoders spricht, daß Capito in diesen Gesprächspartnern Verbündete gegenüber den viel strengeren österreichischen Behörden sieht.

207 De operibus Dei, fol. 72r–v.

208 Insofern hat Kittelson (wie Anm. 201), S. 178–181, recht, wenn er auch den Einfluß Cellarius' auf Capito in der Tauffrage und die Heterodoxie mancher Inhalte im Hoseakommen-tar unterschätzt; vgl. die Kritik Deppermanns (wie Anm. 62), S. 170 Anm. 119 und Seifert (wie Anm. 40), S. 239 Anm. 41.

209 Diese Bewunderung äußert er besonders in der Schrift „An furore potius quam pietate perciti supplicia perferant anabaptistae queritur“ (TAE I, Nr. 233, S. 284–288), wahrscheinlich aus dem Jahr 1530 oder 1531.

210 Zu Recht setzt Marc Lienhard, Art. Wolfgang Capito, in: Theologische Realenzyklopädie 7 (1981), S. 637, Z. 33 f., den Beginn der Entfremdung zwischen Capito und Bucer im Jahr 1526 an.

211 Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 222: „... while Bucer valued infant baptism ever more positively, Capito maintained his spiritualist standpoint.“

212 Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 221; H. Scholl, Wolfgang Fabricius Capitos reformatorische Eigenart, in: Zwingliana 16 (1983–1985), S. 137 f.: „Capito rechnet schlicht mit der Realität und Wirkung des Heiligen Geistes. Darum ist seine reformatorische Eigenart ... in der Pneumatologie zu suchen.“ Vgl. jedoch auch die wichtige Rolle der Pneumatologie in der Ekklesiologie Bucers nach Gottfried Hammann, Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, Wiesbaden 1989, S. 36 f. und 339.

213 „Ecclesia Christi externa proprie est civitas eorum, qui fidem in Deum et dilectionem mutuam per Christi spiritum ex animo profitentur.“ (Hoseakom., fol. 278v; vgl. auch fol. 276r–v). Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 228. M. E. ist aus dieser Stelle kein den Täufern nahestehendes Verständnis der Kirche als ein „Bund mündiger Christen“ herauszulesen (anders Deppermann [wie Anm. 62], S. 172).