
Kontroversen der Forschung

James M. Stayer

Arnold Snyder, *Beyond Polygenesis: Recovering the Unity and Diversity of Anabaptist Theology*; in: H. Wayne Pipkin (Hg.), *Essays in Anabaptist Theology* (Text Reader Series I), Institute of Mennonite Studies, Elkhart, Ind., 1994, S. 1–33.

Der große französische Historiker Lucien Febvre dachte an die Reformation des 16. Jahrhunderts, als er darauf bestand, daß jede religiöse Revolution auch religiöse Ursachen haben müsse.¹ Ähnliches, will mir scheinen, hat Arnold Snyder in seinem Beitrag für die *Essays in Anabaptist Theology* gemeint, die im letzten Jahr erschienen sind. Die Gemeinden der Mennoniten werden heute kaum umhinkönnen, sich theologisch zu artikulieren, und es wird für sie wichtig sein, ihre Theologie auf die Gespräche zu beziehen, die unter den Täufern während des 16. Jahrhunderts geführt wurden. Snyder beschreibt sein Vorhaben als „Wiederaneignung der Vielfalt täuferischer Theologie“².

Seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts haben sich Historiker unterschiedlicher Herkunft — aus verschiedenen christlichen Kirchen, kommunistischen Parteien, Colleges und Universitäten — darum bemüht, die Reformation zu „rehistorisieren“.³ Wir können beobachten, wie die systematischen und dogmatischen Theologen, die das Feld der Reformationsforschung von 1920 bis 1960 beherrschten, die historische Lage verzerrt haben, indem sie sich nur an den Gedanken der Reformation und nicht auch an dem Bedingungs- und Entstehungsgeflecht dieser Gedanken orientiert und auf diese Weise von der Geschichte verabschiedet hatten.⁴ Das Ergebnis des Wandels, der inzwischen in der Reformationsforschung eingetreten ist, erscheint vielleicht in einem klareren Licht, wenn ich ein Gespräch ins Gedächtnis zurückrufe, das ich kürzlich mit einem meiner jetzigen Studenten geführt habe, einem sehr engagierten Katholiken. Der junge Mann erzählte mir, daß er ein lebhaftes persönliches Interesse an „religiöser Theorie“ habe und sich deshalb dem Studium der Reformation zugewandt habe. Ich antwortete, ich könne dieses Interesse mit ihm durchaus teilen, gab jedoch zu bedenken, daß der Ertrag der reformationsgeschichtlichen Forschung der letzten dreißig Jahre darin zu sehen sei, einen Zugang zur Reformation

gerade nicht mehr hauptsächlich vom Standpunkt „religiöser Ideen“ zu suchen und sie nicht mehr als den alleinigen Faktor zu betrachten, der zur Entstehung der Reformation geführt habe, wir also in dieser Theorie nicht mehr die wichtigste historische Ursache der Reformation sehen. Wir sind also inzwischen dazu übergegangen, die Reformationsforschung nicht mehr als eine Gelegenheit zu nutzen, geistliche und intellektuelle Dramen wiederzubeleben, die sich einst unter gelehrten Individuen (möglicherweise nur in einem Gelehrten selber) abspielten, statt dessen versuchen wir in den geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzungen, die erstaunliche kollektive Initiative herauszuarbeiten, die einfache Leute mit ihrer Glaubensentscheidung an den Tag legten, alte Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten aufzugeben, um wieder in den Besitz des Evangeliums zu gelangen.

Jim Reimer beschrieb mir Theologie einst als ein Unternehmen, das notwendig sei, um den Bestand des Glaubens zu bewahren. Er sagte, daß keine religiöse Gemeinschaft ohne Theologie in diesem Sinn auskommen könne. Ich habe darüber nachgedacht und bin geneigt, dieser Auffassung von Theologie zuzustimmen, auch der Meinung, daß keine traditionsgestützte Religionsgemeinschaft auf theologische Arbeit verzichten könne. Wir müssen uns jedoch daran erinnern, daß die Reformation im Prinzip einen Bruch mit der Tradition darstellte, und das betrifft vor allem die Reformation, wie sie von den Täufern erfahren wurde. Ich denke dabei an das theologische Unternehmen, in dem diejenigen, die intellektuell höherstanden und über Autorität verfügten, religiöse Tradition und Glauben denjenigen nahebrachten, die weniger Geist und Autorität besaßen.

Mit den Worten von A. G. Dickens muß die Reformation, wie sie zunächst als volkstümliche Erhebung in Erscheinung getreten sei, von den „Jahrzehnten nach 1540 unterschieden werden, als in den lutherischen Territorien wohlbestellte und zunehmend gelehrte Amtsträger darangingen, einen mehr oder weniger festen Bestand von Glaubenssätzen zu lehren.“⁴⁵ Wir sollten zugeben, daß Luther der originellste, der gelehrteste Theologe der Reformation war (wenn freilich auch nicht ein Systematiker wie die lutherischen Theologen des 20. Jahrhunderts). Seine Theologie wird von eminenter Bedeutung für die nachreformatorische Generation gewesen sein, als das institutionalisierte Luthertum junge Gemüter mit dem Katechismus zu belehren begann. Für das Verständnis der Reformation selbst jedoch war der oben beschriebene Wandel in der Lutherdeutung von Heiko A. Oberman vorweggenommen worden, als er 1974 schrieb: „Dies heißt nun aber nicht, daß Luther etwa nur Katalysator gewesen wäre; vielmehr müssen wir Luther in

seiner Signalwirkung sehen, als wegbereitende Gestalt und nicht zunächst als überzeugenden, Zeile um Zeile analysierenden Scribenten.“⁶

Wenn wir den Main überqueren und den Bereich betreten, den die Forschung in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik als das zweite Zentrum reformatorischer Aktivitäten in Süddeutschland und der Schweiz beschrieben hat,⁷ stellt sich die Reformation, mehr als in Sachsen, als ein Wandel des religiösen Lebens anstatt der Ideen dar. Luther hatte den Anspruch geltend gemacht, daß religiöse Erneuerung vor allem ein Sich-verlassen auf den Glauben und nicht die Werke meine. Unter den humanistischen Reformatoren in Zürich, Basel und Straßburg war es dagegen zur Preisgabe der alten veräußerlichten Religiosität gekommen — von Reliquien, Rosenkränzen, Weihrauch, Weihwasser, Statuen, Bildern, Glasmalereien, Orgelmusik, Heilsvermittlung durch Heilige und heilige Jungfrauen, Beichte, Messe und einem Fünftel der Bevölkerung, nämlich Priestern, Mönchen und Nonnen, die von diesen rituellen Praktiken lebten.⁸ All dies wurde durch eine radikal dezimierte Geistlichkeit ersetzt, die angeblich apostolische Gebräuche pflegte und in nüchtern ausgestatteten, weiß getünchten Kirchen von Kanzeln Predigten hielten, die sich auf ein heiliges Buch gründeten. Steven Ozment hatte recht, als er erklärte, daß die Reformationsvorstellung, die am intensivsten aufgenommen worden war, nicht die Auffassung war, daß es unmöglich, sondern das es nutzlos sei, Gott auf die alte Weise gefallen zu wollen.⁹ Aber an Orten, wo die Wittenberger Lehren nicht den Gang der Reformation geprägt haben, können wir nicht so sehr eine Auswechslung der Werkgerechtigkeit durch die Glaubensgerechtigkeit als vielmehr das Entstehen einer neuen Religiosität praktischer Nächstenliebe beobachten, z. B. der sechs Werke der Barmherzigkeit, die Jesus Christus in Matthäus 25 verordnet hatte.¹⁰

Die Gefahr, die ich für die Täuferforschung sehe, ist, daß sie die Beziehung zur allgemeinen Reformationsforschung verliert, die für sie in den letzten Jahrzehnten so wichtig war. Wenn die vergleichbaren Bereiche der Reformationsforschung sich von ausgesprochen intellektualistischen Erklärungen fortbewegen — wenn beispielsweise von lutherischen Interpreten die Auffassung aufgegeben wird, daß die Entfaltung der theologischen Implikationen, die in Luthers Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit steckten, ihn wie einen Schlafwandler durch die Stationen seines äußeren Bruchs mit Rom führten¹¹ — sollten ausgerechnet wir, die wir die Täufer studieren, diesen zutiefst unintellektuellen (vielleicht sogar antiintellektualistischen) Zweig der Reformation intellektualisieren? Das könnte sehr wohl geschehen, wenn man den einzigen wirklichen Schultheologen unter den Täufern, Balthasar

Hubmaier, zum Schlüssel für die Interpretation des Täuferturns insgesamt machte und dann eine täuferische Theologie herausarbeitete, die einzigartig ist, „weder katholisch, noch protestantisch.“¹²

Ein wichtiges Beispiel ist die Lehre vom freien Willen, wie sie sich als Gegensatz zur Prädestinationslehre darstellt. Hubmaier nahm eine traditionelle, gemäßigt synergistische Position zwischen Gottes Gnade und menschlicher Freiheit an. Gott kommt uns zwar mit seiner Gnade zuvor — wie sie ja auch bei Augustinus schon an erster Stelle steht —, aber es kann ihr auch widerstanden werden. Der menschliche Wille kann sie annehmen oder verwerfen.¹³ Eine feinsinnige schultheologische Lösung, fast genau diejenige, die später auf dem römisch-katholischen Konzil von Trient gefunden wurde! Die Frage ist, ob wir unser Verständnis der Täufer klären oder verzerren, wenn wir sie als Anhänger der Lehre von der Willensfreiheit in Hubmaiers Sinn begreifen. Ich vermute, daß wir der täuferischen Wirklichkeit sehr viel näher sind, wenn wir uns die Denkweise Thomas Müntzers anschauen, der als Theologe die Wittenberger Kollegen beschuldigte, sie wollten das „Zeugnis des Geistes Jesu auf die hohe Schule bringen“.¹⁴ In Müntzers Sicht trug Luthers Prädestinationslehre den Makel intellektueller Überheblichkeit an sich. Nur ein verkommener, gelehrter Theologe, ein „Schriftgelehrter“ wie Luther konnte ernsthaft daran denken, Gott zum Ursprung des Bösen zu erklären.¹⁵ Für Müntzer, und ich vermute, auch für fast alle Täufer, war die altkirchliche Lehre, daß wir Gott für die Errettung allein die Ehre geben und die volle Verantwortung für unsere Sünde selber übernehmen, alles, was über Prädestination und freien Willen gesagt werden mußte. Was darüber hinaus war, mußte zu intellektueller Überheblichkeit führen.

Der Hauptexponent, der den „gemeinen“, ungelehrten Täufern eine Auffassung vom freien Willen unterstellte, war bisher der lutherische Historiker Hans Hillerbrand, der ihre ungebildeten und sporadischen Äußerungen über die Erbsünde und Rechtfertigung gesichtet und an den lehrhaften Schriften Martin Luthers gemessen hat.¹⁶

Um auf den eingangs erwähnten Lucien Febvre zurückzukommen: eine religiöse Revolution scheint in der Tat nach religiösen Erklärungsgründen zu verlangen. Mein Problem ist nur, ob eine volkstümliche religiöse Bewegung, wie sie das Täuferturn wohl war, theologisch erklärt werden könne. Ein Abschnitt im *Kunstbuch*, einer Sammlung von Briefen und Schriften des Marpeck-Kreises, beschäftigt sich mit dem Thema „Je gelehrter, je verkehrter“.¹⁷ Balthasar Hubmaier ist der einzige Täufer des 16. Jahrhunderts, dessen Schriften den zeitgenössischen Maßstäben, die an einen theologischen Diskurs gelegt wurden, entsprechen. Diese Qualifikation

seiner Schriften mag späteren Generationen von Schweizer Brüdern, Menoniten und Hutterern besonders geholfen haben, vor allem in den Auseinandersetzungen um die Taufe. Diese Qualifikation scheint ihn aber auch isoliert und bei den Täufern, die ihm ebenbürtig waren, in der Zeit zwischen seinem Eintritt in diese Bewegung 1525 und seinem Märtyrertod 1528 unpopulär gemacht zu haben. Die meisten Täufer der ersten Generation konnten nur deutsche, umgangssprachlich abgefaßte Schriften lesen, oder sie konnten überhaupt nicht lesen. Ausnahmen wie Konrad Grebel, Pilgram Marpeck oder Menno Simons, schienen ihre Gelehrsamkeit (sie mögen gesagt haben, ihren „Stolz“) zurückgehalten zu haben, so daß sie dachten und sich ausdrückten wie das allgemeine Volk, das nur die eigene Sprache verstehen konnte.¹⁸ Mit der Warnung vor Augen „Je gelehrter, je verkehrter“ verfolgten sie keinerlei Absicht, „zeitgenössischen Maßstäben des theologischen Diskurses gerecht zu werden“. Ich nehme an, daß sie keinen Gefallen an Nachfahren in den Reihen ihrer religiösen Tradition gefunden hätten, die ihre Theologie analysieren und diskutieren, während das für Hubmaier durchaus ehrenvoll und angemessen gewesen wäre.

Vor langer Zeit hat Robert Friedmann auf diese Herausforderung so reagiert, daß er zwar das Fehlen einer expliziten Theologie im Täuferum registrierte, wohl aber darangegangen war, eine „implizite Theologie“ nach und nach herauszuarbeiten.¹⁹ Problematisch an diesem Zugang ist, daß einem Diskurs, der ursprünglich einfach und konkret geführt wurde, nachträglich eine Form von abstrakter, überintellektualisierter Begrifflichkeit gegeben wird. Um mein Argument bis zur Karikatur voranzutreiben, könnte man sagen: „Wenn den Täufern schon ein tiefer Denker wie Martin Luther fehlt, werden wir einen solchen Anführer schaffen, indem wir aus den sporadischen Äußerungen schlichter Täufer die theologischen Implikationen herausarbeiten, und unser kollektiver Täufertheologe wird Luther nach dessen eigenen Spielregeln schlagen.“ Das Problem jedoch ist, daß die Täufer des 16. Jahrhunderts nicht diesen, sondern anderen Spielregeln folgten.

Ich bin mir ziemlich sicher, daß wir in dieser Diskussion, zu der mein Vortrag gehört, aneinander vorbeireden. Das illustriert Snyders Berufung auf Walter Klaassens Buch *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*. Ich weiß sicher, daß Klaassen niemals an der Zugehörigkeit der Täufer zur Reformation zweifelte, aber dennoch entnahm er ihrer Geschichte eine Theologie, die zwischen den Hauptreformatoren und dem Katholizismus stand. Er konnte über die Täufer alternativ schreiben, einmal historisch, das andere Mal theologisch. Snyder und ich lesen Klaassens Aufsatz über *Spiritualization in the Reformation* in entgegengesetzter Weise. Er findet in ihm ein

Kontinuum täuferischer Vorstellungen über den Heiligen Geist, so daß sich dieses Thema, die Spiritualisierung, ganz augenfällig als Thema täuferischer Theologie im 16. Jahrhundert erweist, mit der kreativen Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit. Ich finde in eben demselben Aufsatz einleuchtende Hinweise darauf, daß es keine täuferische Theologie vom Heiligen Geist gegeben habe. Klaassen zeigt nämlich, daß es an allen Punkten entlang des Kontinuums täuferischer Glaubensvorstellungen über den Heiligen Geist Einstellungen gibt, die auf ähnliche Weise auch von den nichttäuferischen Reformatoren geteilt werden.²⁰ Da er der Theologie von vornherein Priorität einräumt, wenn es gilt, täuferische Theologie zu diskutieren, scheint Snyder der Meinung zu sein, nach Belieben auf historische Materialien zurückgreifen, sie arrangieren und theologisch diskutieren zu können.

Ein Beispiel aus der Debatte des 16. Jahrhunderts über das Wesen der Theologie kann diesen Punkt vielleicht illustrieren. Es ging um die reine Methode der Theologie, und dabei widersprach Erasmus von Rotterdam in einer Schrift von 1519 dem Theologen Jacobus Latomus aus Löwen. Latomus meinte, wahre Theologen brauchten keine Kenntnis der Heiligen Sprachen — Hebräisch, Griechisch und Lateinisch — zu besitzen und nicht die Bibel auszulegen, da ja die philologische Exegese als Hilfsdisziplin zur Verfügung stehe und Rohmaterial für die eigentliche Theologie liefere. Theologie war nach Latomus systematisch und dogmatisch; vornehmlich auf biblisches Material gegründet, schuf sie eine logische Ordnung des Dogmas. Erasmus und seine bibelhumanistischen Gefährten antworteten, daß der Exeget und Kommentator der wahre Theologe sei, daß wirkliche Theologie eher literarisch und philologisch verfare als logisch, dogmatisch und systematisch im Sinne der Scholastik.²¹ Die meisten Theologen der Reformation im 16. Jahrhundert, sogar Luther, kombinierten Aspekte sowohl von Erasmus als auch Latomus über das theologische Metier miteinander. Soweit ich weiß, waren dies die Auffassungen von Theologie, die in der Reformationszeit gängig waren. Sie unterschieden sich zwar in wichtigen Punkten voneinander, in einem Punkt aber stimmten sie überein: Sie schränkten die theologische Arbeit auf die gelehrte Elite ein. Niemand, der die Losung „je gelehrter, je verkehrter“ im Munde führte, war ein Theologe im Sinne des 16. Jahrhunderts.

Ich spreche jedoch als Historiker, der das verbesserte Verständnis der Reformation feiert, von dem ich mir einbilde, daß es dadurch gewonnen wurde, daß wir die systematischen Theologen aus ihrer beherrschenden Rolle verdrängt haben, die sie bis 1960 in der Reformationsforschung spielten. Ich stelle mir vor, daß die meisten von Euch instinktiv wie Latomus in seiner

Haltung zur Schriftexegese, Geschichte als eine zweitrangige Disziplin betrachten, deren Aufgabe es ist, Material für die Theologie bereitzustellen. Das liegt daran, daß Ihr glaubt, Theologie habe eine höhere Aufgabe wahrzunehmen als Geschichte. Ich reagiere auf eine theologische Arbeit, die Verwirrung in die Geschichte bringt oder sie gar verunstaltet, allergisch. Ihr hingegen reagiert zweifellos allergisch auf eine Geschichtswissenschaft, die so betrieben wird, daß sie die Theologie in Mitleidenschaft zieht. Ich vermute, daß Snyder sich darauf bezieht, besonders da ein Großteil der Geschichtsschreibung über die Täufer auf Personen zurückgeht, die außerhalb Eurer Glaubensgemeinschaft stehen. Noch eine andere Analogie: Arnold Hauser sagte einst, daß Niccolò Machiavelli Ärgernis erregt habe, weil er die Moral zu einem Satelliten am Horizont der Politik gemacht habe, während die meisten Menschen natürlich umgekehrt annahmen, daß die Politik ein Satellit am Horizont der Moral sein sollte.²² Ich muß als jemand erscheinen, der etwas ähnlich Perverses tut.

Wenn Geschichte offensichtlich nur ein Satellit am Himmel der Theologie sein sollte, also nur eine Hilfswissenschaft, dann ist es nicht so wichtig, ob Theologie historisch auf korrekte Weise betrieben wird oder nicht. Dann kann man die Theologie getrost in Dogmatik, Ethik und Spiritualität aufteilen und zur Feststellung gelangen, daß „das Täuferium als ein spirituelles Phänomen und nicht als dogmatische Theologie in Erscheinung getreten sei“, aber trotzdem ist Theologie unverzichtbar, wenn über täuferische Spiritualität geredet wird, um ihrem „intellektuellen Substrat“ gerecht zu werden.²³ Das Problem, auf das ich hier abhebe, ist folgendes: Egal wie sehr mennonitische Theologen heute vermeiden wollen, dem Modell traditioneller Theologie als Aufgabe einer Elite, die mit höherem Intellekt und Autorität ausgestattet ist, zu folgen, sind sie doch vom Prinzip her nicht in der Lage, die antiintellektualistischen und antiautoritären Standards der ersten Täufergeneration adäquat aufzunehmen. Der Historiker will, soweit wie möglich, wieder ins Gedächtnis rufen, was die Täufer einst waren, und kümmert sich nicht wirklich darum, ob das die heute notwendige Aufgabe in Mitleidenschaft zieht, eine mennonitische Theologie auszubilden.

Auch wenn wir aneinander vorbeireden müssen und einige von Euch fortfahren werden, über „täuferische Theologie“ auf eine Weise zu schreiben, die die Geschichte der Täufer entstellt, werde ich trotzdem meine Vorliebe für den Begriff „täuferische Frömmigkeit“ zum Ausdruck bringen. Ich ziehe „Frömmigkeit“ im Hinblick auf Brüche zwischen den Traditionen vor, auf Zeiten, wenn religiöse Impulse von unten hochzukochen scheinen, anstatt von oben heruntergesandt zu werden. Vielleicht kochen Dinge nie von

unten hoch, und vielleicht sind die „Momente des Bruchs“ die besondere Wundersalbe der Historiker, ihr Voodoo und Irrationalismus. Aber wenn wir davon ausgehen, daß die Reformation ein Ereignis historischer Diskontinuität war, da traditionelle Vorstellungen plötzlich zerbrachen, war der Ausdruck ihrer „Frömmigkeit“ sehr wohl „volkstümlich“ und „mystisch“, besonders unter den Täufern.

„Mystische Frömmigkeit“ ist im Prinzip eine Form „volkstümlicher Frömmigkeit“, weil sie für jeden zugänglich ist, der über die eigentümliche, nichtintellektualistische Erleuchtung verfügt. Wenn ich „Frömmigkeit“ im Hinblick auf die Mystik der „Theologie“ vorziehe, hat das einen schwerwiegenden Grund. Es war die traditionelle Reformationsforschung, die die Darstellung der Mystik entstellte, weil sie den Maßstab orthodoxer protestantischer Dogmatik an sie gelegt hatte, so daß die Mystik als antiprotestantische Häresie erscheinen mußte, während sie doch auf einer anderen Ebene wirksam war.

Ich denke, das widerfuhr Gerson und Tauler, als Ozment sie in seinem *Homo Spiritualis* mit Luther verglich.²⁴ Ebenso verfuhr Walter von Loewenich in seinem deutschen Klassiker aus den dreißiger Jahren: *Luthers Theologia Crucis*. In einem Anhang zu diesem Buch gestand er 1954 seinen Irrtum ein. Er sagte, er habe die Unterschiede zwischen mittelalterlicher Mystik und Luthers Theologie überzogen, indem er beide mit einem rein dogmatischen Zugriff einander gegenüberstellte, während sie unter dem Gesichtspunkt der Frömmigkeit einander beträchtlich näherstünden.²⁵ Ein anderer Grund, warum mir „Frömmigkeit“ der angemessenere Begriff zu sein scheint, um volkstümliche täuferische Glaubensvorstellungen von „Theologie“ zu unterscheiden, ist folgender. Ich fürchte, daß „Theologie“ eine Trennung zwischen „dogmatisch“ und „ethisch“ markiert, die dem Täuferum des 16. Jahrhunderts ganz und gar fremd war. Für die Täufer des 16. Jahrhunderts können Themen wie Krieg und Wehrlosigkeit, Gemeinschaft der Güter und gegenseitige Hilfe, Ehe und Scheidung, Absonderung von der Welt und Meidung der Gebannten, einfach nicht von der Heilslehre, dem Gemeindeverständnis oder der Sakramentstheologie getrennt werden. Sie wurden als religiöse Anliegen konzipiert, sie wurden ganzheitlich begriffen, und sie waren eine der wichtigsten Quellen volkstümlicher Impulse in der Frömmigkeit der Täufer des 16. Jahrhunderts. Religion und Ethik flossen ineinander, übrigens auch im Begriff der „bürgerlichen Gerechtigkeit“ bei den Reformierten.²⁶ Die Trennung der doktrinen Ebene („Lehr“) von der ethischen ist hauptsächlich eine lutherische Vorstellung — grundsätzlich nicht vorhanden in anderen reformatorischen Traditionen.

Die Meinung, daß die Täufer keine Theologie ausgebildet hätten, zumindest in dem Sinne nicht, wie die Mennoniten der Gegenwart es getan haben, mag den modernen Mennoniten bei ihrem Bemühen, sich theologisch zu artikulieren, nicht passen. In dieser Hinsicht kann ich nur die Worte unterstreichen, die Hans-Jürgen Goertz von Heiko A. Oberman zitiert hat, der vor dem vorschnellen „Sich-Duzen mit der Vergangenheit“ gewarnt hat, welches durch ideologische Verbrüderung die Kluft der Zeit überdeckt“.²⁷ Ähnlich hatte auch Bernd Moeller mit Nachdruck über die Reformation insgesamt gesprochen, über einen Vorgang nämlich, „der unter ganz bestimmten, einmaligen und für uns vergangenen Bedingungen aus einer Vergangenheit in eine Zukunft hineinreicht, den für unseren Blick Fremdheit und Unwiederholbarkeit, unableitbare Faktizität und eine letzten Endes undurchdringliche Vielschichtigkeit geschichtlicher Beziehungen kennzeichnet und dem wir, die Interpreten, mit dem Vorsprung und zugleich in der Armut der Nachfahren gegenüberstehen.“²⁸ Nur wenn wir die Reformation so begreifen (und ebenso das frühe Christentum), kann die Geschichte eines solchen Ereignisses eine Quelle der Inspiration und Weisheit sein.

1 Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, 2. Aufl. Paris 1968, S. 9.

2 Arnold Snyder, *Beyond Polygenesis: Recovering the Unity and Diversity of Anabaptist Theology*, S. 1–33.

3 Thomas A. Brady Jr., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg, 1520–1555*, Leiden 1978, S. 1–3; bereits 1965 schrieb Bernd Moeller: „In ihrem Gefolge ist uns nun aber vielfach die Reformation in ihrer geschichtlichen Qualität, als Vorgang entfernter Vergangenheit und als vielschichtiges Geflecht geschichtlicher Beziehungen, aus dem Blick geraten, und wir haben uns damit die Auffassung sowohl wie die Auswertung der reformatorischen Theologie selbst bedenklich vereinfacht, die doch gerade und nur darum in der Geschichte mächtig geworden ist, weil sie fest in sie hineinverflochten war.“ Bernd Moeller, *Probleme der Reformationsgeschichtsforschung*, in: *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* 76, 1965, S. 249.

4 Max Steinmetz, in: *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, Berlin 1961, S. 32.

5 A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther*, London 1974, S. 129.

6 Heiko A. Oberman, *Tumultus rusticorum: Vom ‚Klosterkrieg‘ zum Fürstensieg. Der deutsche Bauernkrieg aus der Nähe betrachtet*, in: *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* 85, 1974, S. 331–358, hier zitiert nach: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, S. 150.

7 Max Steinmetz, *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, in: Rainer Wohlfeil, *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München 1972, S. 44.

8 R. Emmet McLaughlin, *Reformation and the Decline of Religion*, Vortrag auf der Sixteenth

Century Studies Conference, St. Louis, Dez. 1993.

9 Steven Ozment, *The Reformation in the Cities*, New Haven 1975, S. 77: „The laity did not receive the original Protestant message so much as a denial of the possibility of salvation by good works and religious ceremonies but as the removal of the necessity of salvation by good works and religious ceremonies.“ Für Ozment ist es allerdings außer Zweifel, daß die „original Protestant message“ Luthers Botschaft war, während die Zerrüttung der äußeren Zeremonien der lateinischen Christenheit dort am radikalsten ausfiel, wo der Einfluß Luthers am schwächsten war.

10 Paul A. Russel, *Lay Theology in the Reformation. Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521–1525*, Cambridge 1986, S. 92, 173.

11 James M. Stayer, *The Eclipse of Young Man Luther: An Outsider's Perspective on Luther Studies*, in: *Canadian Journal of History* 19, 1984, S. 167–182; Mark U. Edwards Jr., *Luther*, in: *Reformation Europe. A Guide to Research*, hrsg. von Steven Ozment, St. Louis 1982, S. 59–83.

12 Snyder, *Beyond Polygenesis*, S. 12. Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*, Waterloo 1973, Walter Klaassen, *Spiritualization in the Reformation*, in: *Mennonite Quarterly Review* 37, 1963, S. 67–77.

13 Snyder, *Beyond Polygenesis*, S. 15.; Christoph Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976, S. 219–226.

14 Günther Franz (Hg.), *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe*, Gütersloh 1968, S. 270.

15 Ebd., S. 339.

16 Hans J. Hillerbrand, *Anabaptism and the Reformation: Another Look*, in: *Church History* 29, 1960, S. 404–424.

17 Masch.-schriftl. Fassung des Kunstbuchs in der Mennonite Historical Library, Goshen College, Goshen, Ind. Vorwort von Valentin Ickelsamer; s. Heinold Fast, *Pilgrim Marbeck und das oberdeutsche Täuferium. Ein neuer Handschriftenfund*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 47, 1956, S. 212–42.

18 Cornelis Augustijn, *Der Epilog von Menno Simons' „Meditation“, 1539*, in: *Täuferium und radikale Reformation im 16. Jahrhundert (Bibliotheca Dissidentium. scripta et studia, Bd. 3)*, hrsg. von Jean-Georges Rott u. Simon L. Verheus, Baden-Baden/Bouxwiller 1987, S. 175–188.

19 Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, Scottdale 1973.

20 Walter Klaassen, *Spiritualization in the Reformation*, in: *Mennonite Quarterly Review* 37, 1963, S. 67–77.

21 G. Chantraine, *L'Apologia ad Latonum. Deux conceptions de la théologie*, in: *Scrinium Erasmianum*, Bd. 2, hrsg. von J. Coppens, Leiden 1969, S. 51–75.

22 Arnold Hauser, *Mannerism. The Crisis of the Renaissance and the Origin of Modern Art*, Cambridge 1986, S. 82–83.

23 Snyder, *Beyond Polygenesis*, S. 11–12.

24 Steven Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16)*, Leiden 1969.

25 Walter von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, München 1954, S. 245–247.

26 Robert W. Scribner, *The German Reformation, Atlantic Highlands* 1986, S. 41–42.

27 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1988², S. 137.

28 Moeller, *Probleme*, S. 253.