

Hans-Jürgen Goertz

„Ein gemein künfftig gsprech“

Eine revisionistische Deutung der Grebelbriefe an Thomas Müntzer vom September 1524

James M. Stayer zum 65. Geburtstag

Die Beratungen über die Bilder und die Messe endeten auf der zweiten Zürcher Disputation im Oktober 1523 mit einem Eklat. Konrad Grebel und Simon Stumpf, der eine Sohn eines angesehenen Patriziers in Zürich und der andere Prädikant in Höngg, wandten sich gegen die Absicht Ulrich Zwinglis, den Zeitpunkt für die beschlossene Abschaffung der Messe und das Entfernen der Bilder aus den Kirchen vom Rat bestimmen zu lassen. Grebel und Stumpf, die zu den frühesten Anhängern des Reformators zählten, sahen darin einen Kompromiß zwischen der christlichen Gemeinde und einer Obrigkeit, die mit ihrer Politik auf der Landschaft gegen die kommunalistisch-reformatorischen Bestrebungen des „gemeinen Mannes“ ihr angeblich wahres, widerchristliches Gesicht gezeigt habe. Diese Vermischung von Christlichem und Widerchristlichem wollten sie unter keinen Umständen dulden. Das sei auch nicht die Devise gewesen, unter der die Reformation in Zürich angetreten war. Zwingli dachte anders. Er hatte dem Rat bereits in der Disputation vom Januar 1523 die Entscheidungsgewalt über die Konsequenzen anvertraut, die aus dem Disputationsergebnis zu ziehen seien, ohne daß seine jetzt protestierenden Anhänger etwas dagegen einzuwenden gehabt hätten. Und eben dieselbe Entscheidungsgewalt war bereits im Ausschreiben zur zweiten Disputation deutlich markiert worden, so daß Zwingli den Sinneswandel seiner einstigen Mitstreiter nicht recht begreifen konnte. Er hatte die Kritik am momentanen Versagen des Rates auf der Landschaft vielmehr als eine grundsätzliche Absage an die Beteiligung jeder weltlichen Obrigkeit an den Angelegenheiten der Kirche mißverstanden und war überrascht, als Grebel und Stumpf kurz danach mit der Anregung zu ihm kamen, einen neuen, wahrhaft christlichen Rat von der Mehrheit der reformgesinnten Bürger in Zürich wählen und so den Fortgang der Reformation sichern zu lassen.

Um den Eklat auf der zweiten Disputation in Grenzen zu halten, wurde der Vorschlag Konrad Schmidts, des Komturs von Küssnacht, aufgenommen, die Geistlichen und Laien auf der Landschaft erst einmal gründlich zu unterwei-

sen, bevor daran zu denken sei, die beschlossenen Reformen in die Praxis umzusetzen.¹ Dieser Vorschlag stellt insofern einen Kompromiß dar, als jetzt nicht mehr mit der politischen Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit, sondern mit den Bedürfnissen der Kirche argumentiert wird. Das hätte eigentlich jedem einleuchten müssen. Doch die Radikalen gaben sich auch damit nicht zufrieden. Immer wieder flackerten die Streitigkeiten um den Zehnten und die Bilderstürme auf, Warnungen wurden ausgestoßen, Prozesse geführt und Beratungen einberufen, um nach Wegen zu suchen, wie die Obrigkeit das Beschlossene in die Tat umsetzen könne. In geordneter Weise wurde schließlich im Juni 1524, kurz nachdem die Bürgermeister Felix Schmied und Marx Roist gestorben waren, mit den Säuberungsaktionen in den Kirchen begonnen: zunächst in der Stadt und dann in den Dörfern. Beachtlich ist das Zugeständnis, das der Rat den Landgemeinden machte: Jede Gemeinde durfte, wenn mehrheitlich so beschlossen, die Säuberungen selber vornehmen.² Die Hartnäckigkeit der Radikalen und die Unruhe, die sie verbreiteten, haben Früchte getragen.

Schwieriger gestalteten sich die Versuche, die Messe abzuschaffen. Das geschah erst am Gründonnerstag 1525. Bereits im Dezember 1523 hatte Zwingli die Absicht geäußert, das Abendmahl zu Weihnachten, wenn es denn möglich wäre, in beiderlei Gestalt zu feiern. Er wurde aber vom Rat bedrängt, diese Absicht nicht weiter zu verfolgen. Die Hoffnung auf eine Änderung nicht aufzugeben und sich doch in die pragmatisch ausgerichteten Absichten der politischen Führung zu schicken: diese Einsicht hat Zwingli schließlich als eine „Offenbarung“ empfunden, die ihm plötzlich zuteil geworden sei.³ Für die Radikalen war das nur ein weiteres Zeichen zweifelhafter Kompromisse, die Zwingli seit den Zehntstreitigkeiten auf der Landschaft einzugehen bereit war. An seinen Schwager Vadian in St. Gallen schrieb Grebel aufgebracht und verärgert: „Wer von Zwingli meint, glaubt und sagt, er handle gemäß der Pflicht eines Hirten, der meint, glaubt und redet gottlos.“⁴ *Der Hirt* war übrigens das Thema einer Predigt, die Zwingli während der Disputationstage hielt, um die Bereitschaft der Geistlichen zu stärken, sich für die Reformation einzusetzen. Deutlich setzte er die reformwilligen von den „falschen“ Hirten ab. Daran mußte Grebel wohl denken, als er diese vernichtenden Sätze niederschrieb. In seinen Augen hatte Zwingli sich endgültig zu den Falschen gesellt und den Weg der Reformation verlassen.

1. Geliehene Worte am Anfang

In der ersten Hälfte des Jahres 1524 ist kaum etwas von den Radikalen zu hören, auch von Grebel sind nur zwei belanglose Briefe an Vadian überliefert. Wie er ihm am 3. September 1524, die erste Rede Eliuhs frei paraphrasierend (Hiob 32), anvertraute, habe er sich bewußt zurückgehalten: „Ich habe gewartet und sie haben nicht gesprochen, sie standen da, und haben nicht weiter geantwortet.“⁵ Offensichtlich haben die Radikalen immer noch gehofft, daß Zwingli das lösende Wort sprechen und die Reformation im angeblich vereinbarten Sinn konsequent fortführen wird, auf jeden Fall haben sie die Zeit genutzt, um die Situation nach der Oktoberdisputation zu überdenken und sich für ihr weiteres Vorgehen zu rüsten. Grebel hielt Bibelstunden über das Matthäusevangelium im Bibelkreis des Buchhändlers Andreas Castelberger.⁶ Wie Zwingli einst mit der Auslegung des Matthäusevangeliums begann, als er nach Zürich gekommen war, wollte Grebel mit der Auslegung desselben Evangeliums jetzt wohl selber einen neuen Anfang setzen. Gleichzeitig stellte er eine Konkordanz biblischer Stellen zu den Themen „Glaube“ und „Taufe“ zusammen, die allerdings erst im April 1525 unter dem Namen Hans Krüsis aus St. Gallen veröffentlicht wurde.⁷ Grebel teilte Vadian auch mit, daß er dabei sei, auf einen Brief Andreas Bodensteins von Karlstadt zu antworten und brieflichen Kontakt mit Thomas Müntzer und Martin Luther aufzunehmen — eine Absicht, die das gerade erwachende Selbstbewußtsein eines Reformators signalisierte. Von einem Brief an Karlstadt ist nichts bekannt. Mit den beiden Briefen an Müntzer suchte er die Nähe eines Gleichgesinnten, dessen Schriften über den Glauben und die Taufe er gelesen hatte, und schließlich spielte er mit dem Gedanken, Luther „in die Enge“ zu treiben. Ein solcher Brief soll in Wittenberg eingetroffen sein, Luther hat ihn aber nicht beantwortet, sondern über den Studenten Erhart Hegenwald nur freundliche Grüße ausrichten lassen.⁸ Grebel war in dieser Zeit überhaupt nicht resigniert, er strotzte vielmehr vor Selbstbewußtsein und Tatendrang. „Ich bin nämlich voller Predigten, und der Geist meines Inneren schnürt mich zusammen (biblisches Original: weil mich der Geist in meinem Inneren bedrängt). Siehe mein Bauch ist wie junger Wein ohne ein Luftloch, der neue Flaschen bersten läßt. Ich werde reden und ein wenig aufatmen (Original: ich muß reden, daß ich mir Luft mache), ich werde meine Lippen öffnen und antworten.“⁹ Auch hier lieh er sich die Worte des Eliuh. Als er noch im engeren Kreise Zwinglis verkehrte, brauchte er sich theologisch nicht zu artikulieren. Der Meister tat es. Nun hatte sich der Schüler die Zeit genommen, um sich theologisch zu bilden und eine eigene Sprache zu

finden — ganz auf sich gestellt und ohne Rücksicht auf andere. Bemerkenswert ist die Begründung, die er dafür gab: „weiß ich doch nicht, wie lange ich bleiben werde und ob mich mein Schöpfer nicht bald wegnimmt.“¹⁰ Er ahnte nicht nur Schlimmes für seine eigene Person, sondern wußte auch, daß der Zustand der Christenheit allgemein katastrophal war. Er zitierte ein Wort aus dem Propheten Daniel, das auch sonst im antiklerikalen Streitmilieu jener Tage kursierte: „Und es wird im Tempel der Greuel der Verwüstung sein, und die Verwüstung wird bis zum Ende bleiben“ (Dan. 9, 27).¹¹ Doch es bleibt nicht bei dieser allgemeinen antiklerikal-apokalyptischen Diagnose. Was Grebel auch mitteilen wollte, war die Erfahrung, die er in den vergangenen Monaten gemacht hatte, daß selbst im Großmünster die Kräfte der Verwüstung wüteten, und er gab den Grund dafür an: Es gäbe gewisse Leute, gemeint ist vor allem Zwingli, die es eigentlich besser wissen, aber nichts davon wirklich weitergeben: „selbst das reinste Wasser trinken und den Rest mit ihren Füßen trüben. Damit tranken sie die Schafe und diese müssen das trinken, was sie mit ihren Füßen getrübt haben“ (Ez. 34, 18 f.). Wortgewaltig fuhr Grebel fort: „Sie beginnen mit einem Gewebe, aber nicht aus dem Geist Gottes; sie ratschlagen, aber nicht mit Gott, so daß Sünde auf Sünde gehäuft wird und man nach Ägypten hinunterzieht, ohne den Mund Gottes zu fragen, und die Hoffnung auf die Hilfe und Stärke des Pharao setzt und das Vertrauen auf den Schatten Ägyptens, damit die Stärke des Pharao zur Schande werde und der Schatten Ägyptens zur Schmach (Original: Aber es soll euch die Stärke des Pharao zur Schmach werden ...).“¹² Auch dies ist biblisches Zitat (Jes. 30, 1–3), geliehenes Wort. Ganz offensichtlich hatte Grebel sich inzwischen in die Lektüre der Heiligen Schrift vertieft und damit begonnen, seine Zeit biblisch zu kommentieren. Zwingli sei nicht der wahre Hirte, ihm wurde das Recht zur Berufung auf den Heiligen Geist bestritten; er verlasse sich auf die Stärke der Feinde Gottes, er führe die Kirche nicht in die Freiheit, sondern immer tiefer ins Verderben; er weigere sich, Gott direkt sprechen zu lassen — hier klingen Töne an, die ähnlich schon bei Thomas Müntzer zu hören waren.¹³

2. Einstimmung auf Thomas Müntzer

Die Dokumente, die den tiefsten Einblick in die theologische Verarbeitung der angespannt-unentschiedenen Reformsituation in Zürich gewähren, sind zwei Briefe, die Grebel und seine Freunde in den ersten Septembertagen 1524 an Thomas Müntzer schrieben: freimütige Briefe, die dem eigenwillig-radikalen Reformier im kursächsischen Allstedt mit Sympathie und mit Kritik

begegnen. Diese Briefe deuten darauf hin, daß die Gruppe um Grebel sich schon eine Weile früher aus dem Reservoir jener Aktivisten gebildet hatte, die inzwischen an dem Reformator irre geworden waren: der Fastenbrecher, Zehntverweigerer, Bilderstürmer und Bibelleser. In dieser Gruppe fehlte Simon Stumpf, der bisher wohl tonangebend war.¹⁴ Er hatte das Zürcher Herrschaftsgebiet schon vor Monaten verlassen müssen, weil er sich über die Anordnungen des Rates in der Bilderfrage hinweggesetzt und ikonoklastischen Tumult in Höngg heraufbeschworen hatte.¹⁵ So rückten die Radikalen um Grebel zusammen, der sie mit Gelehrsamkeit und religiöser oder theologischer Kompetenz überzeugt hatte und die Zügel fest in die Hand nahm. Er ist auch der Autor beider Briefe.

Der Grebel-Kreis hatte sich mittlerweile eine eigene theologische Position erarbeitet und ging mit Selbstbewußtsein auf diejenigen zu, die sich in einer ähnlichen Situation befanden. Das waren vor allem Karlstadt und Müntzer. Was alle miteinander verband, war zunächst die Ablehnung, die sie von den Reformatoren erfuhren: von Zwingli hier und Luther dort. Grebel beklagte sich bitter über Zwingli: „... unsere hirten sind ... grimm und wütend wider unß, scheltend unß büben an offenklicher cantzel und Satanas in angelos lucis conversos“ (Teufel, die in Engel des Lichts verwandelt sind).¹⁶ Das mußte bereits im Sommer geschehen sein; und Luther hatte einen *Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist* veröffentlicht, den zu schreiben, wie Grebel meinte, keinem zusteht.¹⁷ Der umherirrende Geist, schrieb Luther, sei in das Kurfürstentum eingefallen und habe sich „zu Alstett eyne nest gemacht“.¹⁸

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Grebelkreis und Müntzer erschöpften sich nicht in der Fronstellung gegen Luther und Zwingli. Sie hatten nicht nur die Widersacher, sondern auch das „Wort“ und die „Anfechtung“ gemeinsam.¹⁹ Beide wähten sich mit der Auslegung der Heiligen Schrift auf dem richtigen Weg, während sie den Reformatoren vorwarfen, die Schrift zu verkehren. „Ir aber sind wit reiner weder unsere hie und die zû Wittemberg, die uß einer gschriftverkerung in die ander und uß der blindtheit in andre größere täglich fallend.“²⁰ Die Zürcher kannten nur einen Maßstab, an dem sie auch Müntzers liturgische Reformen maßen, soweit sie von ihnen Kenntnis erhalten hatten: „waß wir nit gelert werdend mit claren sprüchen und bispielen, sol unß alß wol verboten sin, als stünd eß gschriben: daß tû nit [...]“.²¹ Das war auch der Maßstab Müntzers. Weiter: Beide predigten nicht den „süßen“, sondern den „bitteren“ Christus, dem sie in Anfechtung und Leiden nachfolgten. Beide verstanden sich als „Armgeistige“, das heißt als diejenigen, die sich nicht auf den eigenen, sondern allein auf Gottes Geist ver-

lassen. Begrüßt haben die Zürcher schließlich die Kritik, die Müntzer an der Kindertaufe übte. „Deß touffs halb gfalt unß din schriben wol, begerend ouch witer bericht werden von dir.“²² Höchstwahrscheinlich war in ihrem Kreis schon vorher über diese Taufpraxis gesprochen worden, vielleicht hatten die Zürcher bereits von Karlstadts noch ungedrucktem Dialogbüchlein über die Taufe gehört. Auf den Weg zu einer neuen Taufpraxis wurden sie davon aber nicht gebracht.²³ Wilhelm Reublin hatte in Witikon schon im Frühjahr 1524 zur Verweigerung der Säuglingstaufe aufgerufen (vielleicht ist die Praxis der Kindertaufe abgesehen von ganz frühen Äußerungen Zwinglis sogar schon 1523 allgemein ins Gerede gekommen, wie man einem Brief des St. Galler Leutpriesters Benedikt Burgauer an Grebel entnehmen kann²⁴), so daß einige Elternpaare sich weigerten, ihre Kinder am Ostersonntag 1524 zur Taufe zu tragen. Taufverweigerungen wurden auch aus Zollikon gemeldet, wo Johannes Brötli als „Helfer“ tätig war. Das Problem der Kindertaufe war im Gespräch, und der Grebelbrief, den auch Brötli unterschrieb, macht nicht den Eindruck, als hätten die Unterzeichner gerade erst angefangen, sich eigene Gedanken darüber zu machen.²⁵

An Müntzer zog die Zürcher besonders der Gedanke an, der den erwähnten Gemeinsamkeiten zugrunde lag und alle miteinander verband. In den frühen Schriften *Von dem gedichteten Glauben* und *Protestation und Erbietung* (1524), „die unß armgeistigen fast über die maß gelert und gesterkt hand“²⁶, hatte Müntzer den „gedichteten“ Glauben kritisiert, gemeint war ein Glaube, der nur äußerlich angenommen wurde und die Menschen nicht wirklich von Grund auf veränderte und sittlich besserte. Die Zürcher wollten nicht, daß jedermann dem „usseren“ nachläuft und das „inner“ vernachlässigt.²⁷ So sprach Müntzer vom „yinnerlichen wesen“ der Taufe und Grebel von der „inneren“ Taufe, die bewirkt, daß „durch den glouben und das blüt Christi [...] die sünd abgewäschsin“.²⁸ Für beide war das offensichtlich ein wahrnehmbarer Vorgang. Müntzer hat die Vorstellung vom „erfahrenen“ Glauben aus der spätmittelalterlichen Mystik entwickelt, die Zürcher aus dem Geist erasmianischer und zwinglischer Frömmigkeit: Gemeinsam ist beiden, dem mystisch Emotionalen und dem moralisch Pragmatischen, der Nachdruck, der auf Verinnerlichung, Lauterkeit und praktische Konsequenz im Umgang mit dem Wort Gottes gelegt wird. Das Wort, in göttlichem Geist erfaßt, hebt das Leben der Menschen in eine Ordnung, die individuell und kollektiv zu weitreichenden Änderungen in dieser Welt führt. Diese Auffassung erklärt, warum Karlstadt, Müntzer und die Zürcher nicht verstehen konnten, daß die Reformatoren theologische Einsichten nicht gleich in die Praxis umsetzen und die Gewissen derjenigen schonen wollten, die schwach

im Glauben waren. Grebel könnte die Schrift Karlstadts vom Schönen der Schwachen (Basel 1524) schon gekannt haben. Die Radikalen meinten, daß nur die Ordnungen, die schriftgemäß sind, helfen könnten, den Glauben zu fördern und die Gewissen zu beschwichtigen, jede Form von Scheinreligiosität, die sich in „gleissenden wercken“²⁹ zeigt, zu zerstören und den Tatcharakter der Frömmigkeit zum Zuge zu bringen.

Diese Grundposition entspricht der Situation, die einen Einfluß darauf hatte, wie die Heilige Schrift gelesen, verstanden und angeeignet wurde: Auf dem Land mußten Kirche und Obrigkeit völlig neu geschaffen werden — gegen die bestehenden Ordnungen. Dazu paßte die Vorstellung vom erfahrenen, die Menschen konkret verändernden, neuschaffenden Glauben. Solche Menschen waren in der Lage, sich eine schriftgemäße, apostolische Lebenswirklichkeit zu schaffen. Die Verwicklung des radikalen Denkens mit den Bemühungen der Landgemeinden, sich von überkommener Herrschaft zu befreien und die Autonomie der eigenen Gemeinde zu erkämpfen, ähnelte dem Engagement, das Müntzer bald für den „gemeinen Mann“ an den Tag zu legen bereit war. Er wollte die Verhältnisse ändern, um Raum für die „Ankunft des Glaubens“ zu schaffen, wie es umgekehrt im Grunde der Glaube war, der die Veränderung der Verhältnisse bewirkte.³⁰

3. Freude und Kritik am Gesprächspartner

Um dieser Gemeinsamkeit willen glaubten die Zürcher, dem „lieben Mitbruder in Christo“ und dem „wahrhaftigen und getreuen Verkünder des Evangeliums“ einige Belehrungen nicht ersparen zu dürfen. Ins Visier der Kritik gerieten nicht die erwähnten Frühschriften, sondern einige Nachrichten, die Hans Huiuff ihnen von einem Besuch bei Müntzer in Allstedt überbracht, auch einige Mitteilungen aus einem Brief, den Huiuffs Bruder eben erst nach Zürich geschickt hatte. Hans Huiuff, der Goldschmied aus Halle an der Saale, war nach Zürich übersiedelt, hatte dort 1520 das Bürgerrecht erworben und war inzwischen zum Grebel-Kreis gestoßen.³¹ Ob das schon vor seiner Reise in die Heimat geschehen war oder erst nach seiner Rückkehr, läßt sich nicht mehr feststellen. Kritisiert wurde mehr Beiläufiges als Grundsätzliches, beispielsweise, daß Müntzer in seinen Gottesdiensten weiterhin „Tafeln“, deutsche Gesänge, „pfäffische Kleidung und Meßgewand“ liturgisch einsetzte (vielleicht kannten die Zürcher schon die ersten liturgischen Schriften des Allstedters) und mit dem Pfründensystem ebensowenig wie Karlstadt endgültig gebrochen habe. Daß Müntzer seine Braunschweiger Altarpfründe aber bereits 1522 zurückgegeben hatte, war den Zürchern

nicht bekannt. Grebel riet ihm, sich genau an die Schrift zu halten und diese Mißbräuche abzustellen: vor allem die Messe mit Stumpf und Stiel auszurotten. Sodann erwähnte er, man solle „daß Euangelium und sine annemer nit schirmen mit dem schwert“.³² Vielleicht war ihnen Müntzers Neigung zu Gewaltsamkeit zu Ohren gekommen. Interessant ist aber, wie vorsichtig sie im ersten Brief argumentierten: Sicherlich träfe das auf Müntzer gar nicht zu, sie wollten es nur erwähnt haben. Erst im zweiten Brief, der als Postscriptum noch schnell auf eben eingetroffene Nachrichten aus der Feder von Huiuffs Bruder reagierte, wird diese Kritik direkt. Das war sicherlich eine Reaktion auf die Fürstenpredigt im Juli 1524, in der Müntzer den Fürsten drohte, daß ihnen die Gewalt genommen und dem gemeinen Volk zurückgegeben werde, falls sie sich weigerten, die Gottesfürchtigen vor den Gottlosen zu schützen. „Ist eß war, oder so du Krieg schirmen woltest, die taflen, daß gsang oder anderß, so nit in clarem wort fundist, alß du diße gemelten stuk nit findest, so ermann ich dich by gmeinem heil unser allen: wellist darvon abstan und allem gütdunken ietz und hernach, so wirst du gar rein werden, der unß sunst in andren artiklen baß gefalst den keiner in disem tüt-schen, ouch anderen länden.“³³ Diese Kritik ist nicht schroff und brüsk, auf keinen Fall so, daß sie auf einen unüberbrückbaren Dissens zwischen den Zürchern und Müntzer schließen ließe. Die Gemeinsamkeiten sind stärker als die Differenzen. Nur so erklärt sich auch, daß die Zürcher den zweiten Brief mit „dine brüder und sibem nüw jung Müntzer dem Luther“³⁴ unterschrieben.

Der Grebel-Kreis hatte sich mit Müntzer solidarisiert, und er hatte ihn auch kritisiert. Daraus sind oft falsche Schlüsse gezogen worden. *Entweder* wurden die Gemeinsamkeiten zu einer Abhängigkeit der einen vom andern hochgespielt. Müntzer war der Gewalttätige, der alle Radikalen in seinen Bann gezogen und mit seinem destruktiven Geist angesteckt habe. So wurde ihr Verhältnis von Karl Holl beschrieben, ganz früh auch schon von Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis am Großmünster in Zürich.³⁵ *Oder* die Ablehnung der Schwertgewalt und die leidensbereite Nachfolge Christi wurden zum Anlaß genommen, eine grundsätzliche Gegensätzlichkeit zu behaupten. „Grebel is concerned not with leading a social revolution but with establishing the church of Christ on earth according to the Gospel.“³⁶ Das war die Meinung Harold S. Benders. Er hatte den „Offenbarungsspiritualismus“ Müntzers als einen fundamentalen Gegensatz zur schlichten Schriftgläubigkeit Grebels gesehen.³⁷ Damit wurde er aber weder Müntzer noch Grebel gerecht. Müntzer nutzte die Schrift genauso wie Grebel, um seine Anschauungen zu belegen, und Grebel berief sich genauso wie Müntzer auf

den Heiligen Geist, um die Rechtmäßigkeit seiner Schriftauslegung unter Beweis zu stellen.³⁸ Neuerlich hat Christoph Wiebe in einer sorgfältigen Rekonstruktion der Argumentationsschritte im Taufabschnitt des Grebelbriefs diese Alternative aufgelöst. Grebel wollte keine eigene programmatische Position darlegen, auch nicht seine geistige Herkunft zur Geltung bringen, sondern mit dem, was er von Müntzer gelesen und gehört hatte, auf ihn eingehen, nicht zuletzt um ihn in der grundsätzlichen Position zu bestärken und da zu größerer Eindeutigkeit zu führen, wo diese angeblich noch zu wünschen übrig ließ. Grebel hat Müntzers Anschauungen nicht übernommen, um sie für die Herausbildung seiner eigenen Theologie zu nutzen; wo es Anklänge an Müntzer gibt, hat er mit ihnen vielmehr nur argumentiert, um auf der Grundlage, daß sie jetzt schon „einß gmeinen christenlichen verstands mit unß“ waren, gemeinsam zu größerer Klarheit über den richtigen Weg zur Erneuerung der Christenheit zu gelangen. Das war nicht Rezeption, sondern Kommunikation.³⁹

So werden diese Briefe zum Musterbeispiel eines brüderlichen, lobenden und ermahnenden Gesprächs. Wie die Zürcher von Müntzer „besser unterrichtet und noch gewisser gemacht“ worden seien, so meinten sie, auch ihm behilflich sein zu können. „Darumb so bittend und ermanend wir dich alß ein brüder by dem namen, kraft, wort, geist und heil, so allen christen durch Jesum Christum, unßeren meyster und seligmacher, begegnet, wellist dich ernstlich flissen, allein götlichs wort unerschrocken predigen, allein götliche brüch uffrichten und schirmen, allein gütt und recht schetzen, daß in heiterer clarer gschrift erfunden mag werden, alle anschläg, wort, brüch und gütdunkn aller menschen, ouch din selbß, verwerfen, hassen und verflüchen.“⁴⁰ Die Zürcher verfolgten nicht die Absicht, Müntzer zurechtzuweisen, der die brüderliche Verbundenheit der Menschen untereinander ähnlich begründet hatte wie sie und vom „offenbarlichen text der biblien“ und „hellen text“ sprach, sondern den stärksten Anführer einer Reformation, wie sie ihnen vorschwebte, zu unterstützen.

4. Die Reinigung der Christenheit — das gemeinsame Ziel

Zu Beginn des ersten Briefes haben sie den Verfall der Christenheit skizziert und das Versagen der Reformatoren beklagt. Luther und Zwingli hätten den Irrtum der päpstlichen Kirche zwar aufgedeckt, aber nicht verhindert, daß jedermann durch „geheuchelten Glauben“ und „on frucht deß gloubens“ selig werden will. Im Grunde befänden sich die Reformatoren in einem schädlicheren Irrtum, als es einen solchen je von Anfang der Welt an gegeben

hat.⁴² Daraus spricht eine tiefe Enttäuschung über diejenigen, denen sie sich zunächst anvertraut hatten — und dann folgt eine überraschende Wendung: In solchem Irrtum hätten auch sie sich befunden, solange sie nur die Predigten der evangelischen Prädikanten hörten und ihre Schriften lasen. Erst als sie die Heilige Schrift selber in die Hand nahmen, sind sie eines besseren belehrt worden und haben „den großen und schädlichen mangel der herten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit täglich ernstlich mit stettem sünften bittend, daß wir uß der zerstörung alleß götlichen wäsens und uß den menschlichen greweln gefürt werdind, in rechten glauben und bruch Gottes kummind.“⁴³ Diese Selbstbezeichnung ist weniger eine Demutsgeste als vielmehr eine vertrauensbildende Maßnahme. Grebel wollte dem Gesprächspartner signalisieren, daß der Mensch tatsächlich nicht darum glaubt, „das ers von andern leuthen gehort hat“⁴⁴, und er wollte ihm zu verstehen geben, daß seine Kritiker die Erfahrung schmerzvoller Selbstkorrektur kennen und nichts Ehrenrühriges von ihm erwarten. Auch sie sind bereit, sich „freundlich weisen“, trösten und stärken zu lassen, wenn sie sich im Irrtum befänden.

Grebel ist auf die Argumente Müntzers eingegangen, doch er hat sie auch umgekehrt in seine eigene Vorstellungs- und Begriffswelt hineingezogen, wie bei einem Gespräch nicht anders zu erwarten ist. Er hat sie sich nicht nur angeeignet, sondern sie auch verstärkt und verändert, wo sie ihm noch schwach zu sein schienen. Bereits im Gedicht für den *Apologeticus Archeteles* Zwinglis bekannte Grebel sich zum *sola scriptura* des Zürcher Reformators und begrüßte mit Begeisterung, wie entschieden der Reformator sich für das Recht der Laien einsetzte, die Bibel lesen und auslegen zu dürfen. Nicht ein oder zwei haben den Auftrag, die Schrift auszulegen, sondern alle, die an Christus glauben. Eine besondere Disposition für die Fähigkeit der Laien, die Schrift zu verstehen, ist die Armut im Geist.⁴⁵

Also nicht klerikale Weihe, auch nicht philologische Gelehrsamkeit, sondern der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube erschließt die Schrift. Dieses Schriftverständnis haben Grebel und seine Freunde von Zwingli übernommen, großzügig betrachtet stimmt es auch mit Müntzer überein. Nur die Armgeistigen seien in der Lage, das Wort Gottes zu verstehen und die „ankunft seines glawbens“ zu erwarten.⁴⁶ Betrachtete Müntzer die Schrift als eine Quelle, die alle Menschen in konkreten Anweisungen über den Weg zum Glauben und eine schriftgemäße Gestaltung des Lebens belehrt, waren auch die Zürcher davon überzeugt, daß es in der Schrift „mehr als genug Weisheit und Rat“ gibt, „wie man all stend, alle menschen leren, regieren, wisen und fromm machen sol“.⁴⁷ Offensichtlich wird hier von der Bedeutung der

Schrift für die volksskirchliche Situation gesprochen (*alle* Stände), eine freikirchlich-separatistische ist noch nicht im Blick. Besonders herausgestrichen hat Grebel, daß der pneumatische Ursprung des Wortes darauf drängt, konkrete Gestalt anzunehmen, die im Inneren des Menschen zu Buße und Umkehr führt und im Äußeren für klare Trennungen sorgt: Gotteswort und Menschenwort, Gläubige und Ungläubige, Bräuche der Apostel und Bräuche des Antichrist. Ähnliches ist bei Müntzer zu lesen. Die Erneuerung bewegt sich von innen nach außen.⁴⁸ Diese Trennungen haben die Radikalen kräftiger und konsequenter betont als Zwingli, ja, die Kompromisse, die Zwingli angeblich eingegangen sei, wurden von ihnen gerade kritisiert. Der puristische Zug ist im Grebelbrief unüberhörbar und korrespondiert mit den Scheidungen Müntzers, soweit sie den Radikalen zu diesem Zeitpunkt erkennbar waren: „gedichteter“ und wahrhafter Glaube, Unkraut und Weizen, Auserwählte und Verdammte.

Wenn das *sola scriptura* die klerikalen Ordnungen der Zeit zu Fall bringt, weil sie auf Menschenworten und nicht auf dem Wort Gottes gründen, liegt es in der Natur der Sache, daß sich die Radikalen in Zürich besonders mit den Ordnungen der Kirche befaßten und Vorschläge für ihre Erneuerung entwickelten. Sie fühlten sich in die Zeit der frühen Christenheit zurückversetzt und bemühten sich, die Kirche der Apostel wiederzubeleben: ihre Schlichtheit, ihren Gehorsam, ihren Gemeinschaftssinn und ihre „Bräuche“. Sie wollten die Kirche nicht eigentlich reformieren, sondern restituieren, also nicht Mängel abstellen, sondern die Kirche von Grund auf wiederherstellen. Grebel verstärkte hier nur ein Anliegen Zwinglis, nämlich die Kirche und ihren Gottesdienst zu reinigen.⁴⁹ Auch Müntzer wollte seit dem *Prager Anschlag* (1521) Ähnliches: „Dann in ewern lande wirt dye newe apostolische kirche angehen, darnach uberall.“⁵⁰

Im Zentrum der Kirche, die dem Grebel-Kreis vorschwebte, steht die Abendmahlsgemeinschaft, eine Gemeinschaft, in der Brüder und Schwestern einander in Liebe begegnen und sich gemeinsam an den sündentilgenden Tod Jesu Christi am Kreuz erinnern. Grebel spricht von einem „Zeichen der Gemeinschaft“ (Original: „ein antzeigung der vereimbarung“).⁵¹ Die „Falschbrüder“ sind von diesem Mahl ausgeschlossen, während die wahren Brüder zu einem Leib zusammenwachsen. Auch hier folgte Grebel im wesentlichen Zwingli, der sich mit der Absicht trug, die Messe durch das Gedächtnismahl zu ersetzen. Der puristische Zug, daß Sünder, das heißt Unreine, nicht zum Abendmahl zugelassen sind, wird von den Radikalen jedoch auf die Kirche insgesamt übertragen. Auch die Kirche, nicht nur ihre Kerngemeinschaft, muß gereinigt und reingehalten werden. Sie kann nicht aus Gläubigen und

Ungläubigen bestehen oder aus Weizen und Disteln, wie Müntzer auf ein Gleichnis Jesu anspielte.⁵² Diejenigen, die sich im Abendmahl vereinigen, bringen nicht nur ihren Glauben mit, sondern auch die Früchte des Glaubens. Hier sind Glaube und Liebe am Werk. Als die Zürcher lasen, daß Müntzer den angeblich fehlenden Zusammenhang von Glauben und seiner Bewährung in den Werken bei Luther kritisierte („Des ziels wirt weyt gefeylt, so man predigt, der glaub muß uns rechtfertig machen und nit die werck“) und sich vornahm, „der evangelischen lere in ein besser weßen“ zu führen⁵³, fanden sie sich in ihrer Kritik an Zwingli bestätigt. Müntzer meinte hier zwar den inneren, im Leiden erfahrenen Reinigungsprozeß des Menschen; was die Zürcher heraushörten, war das Anliegen, von einem Glauben zu reden, der den Menschen umfassend verändert: in seiner inneren Befindlichkeit und seinen äußeren Beziehungen.

Ein besonderes Instrument zur Reinigung der Kirche war für die Zürcher die „Regel Christi“, die disziplinierende Ermahnung des strauchelnden oder rückfälligen Bruders, wie sie in Matth. 18, 15–18 vorgeschrieben ist. Daran liegt Grebel viel. In diesem frühen Stadium der Reformation wird die Kirchenzucht zu einem Säuberungsinstrument und ist noch nicht eine Einrichtung der in sich zurückgezogenen, weltabgewandten Gemeinde. Sie ersetzt die mißbrauchte Banngewalt des altgläubigen Klerus durch die „Regel Christi“, die nicht mehr auf herrscherliche, sondern auf brüderliche Weise praktiziert wird. Vorerst geht es also nur darum, die bestehende Kirche zu reinigen und nicht eine neugegründete, abgesonderte Kirche vor einander widerstrebenden Gemeindegliedern oder schwarzen Schafen zu bewahren.⁵⁴

Sodann fügt sich zu diesem puristischen Bemühen die Taufe als Glaubens- und Bekenntnistaufe. Wer sie begehrt, will Zeugnis davon ablegen, daß seine Sünden durch das Blut Christi abgewaschen sind und er bereit ist, sich freiwillig der ‚Regel Christi‘ zu unterstellen und sich zu verpflichten, „in nüwe deß lãbens und geist“, in reiner Gesinnung, zu wandeln.⁵⁵ Auch die Taufe reinigt — sowohl die innere als auch die äußere Taufe mit den Folgen, die sie mit sich bringt.

Für Müntzer war der „eingang zur christenheit zum viehischen affenspiel“ geworden, das heißt zu einem Spiel, das die Pfaffen mit der Taufe treiben. Sie äffen liturgische Formeln und rituelle Gesten von Generation zu Generation nach, ohne Sinn und Verstand, und führen die Laien mit ihrer Hoffnung auf das versprochene Himmelreich hinters Licht. Die recht verstandene Taufe wurde eingesetzt, um den Grund der Kirche zu säubern, „do die schlammige und sandige grundsuppen schwalcket und tobet“.⁵⁶ Ähnlich sahen es die Zürcher. In ihren Augen wurden die Laien durch die Taufe der

Priester unmündig und von deren Heilsvermittlung abhängig gemacht. Die Bekenntnistaufe, die von der geistlichen Kraft der „inneren“ Taufe lebt, wurde zu einem Akt laikaler Mündigkeit, zum Zeichen des Widerstands gegen den Klerus und nicht zum Initiationsritus einer Freikirche.⁵⁷ Müntzer war noch nicht in dieser Entschiedenheit zur Praxis der Glaubenstaufe hindurchgedrungen, auch die Zürcher waren zu diesem Zeitpunkt ja nur Kritiker der Kindertaufe und noch nicht Täufer, doch das Argument der Mündigkeit spielte bei den Prototäufern und bei Müntzer eine große Rolle.⁵⁸

Schließlich wußten die Radikalen, daß sie auch weiterhin auf Widerstand stoßen würden, und verzichteten bewußt darauf, sich mit Brachialgewalt durchzusetzen und das Schwert zu Hilfe zu rufen. Evangelium und weltliche Macht, wie sie die Obrigkeit bisher kennengelernt hatten: das wäre in ihren Augen eine widergöttliche Vermischung, eine Verunreinigung der Kirche in höchstem Maße. Rein ist dagegen das Martyrium, das diejenigen erwartet, die mit der Taufe ein Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn ablegen. Der Wortsinn des Bekenntnisses wurzelt im Begriff des Martyriums.

In diesem Zusammenhang schrieb Grebel die Worte, die oft als Gründungstext des christlichen Pazifismus in der Neuzeit gelesen werden: „Rechte gläubige Christen sind schaff mitten under den wölfen, schaff der schlachtung, müßend in angst und nott, trübsal, ferfolgung, liden und sterben getoufft werden, in dem für probiert werden, und daß vatterland der ewigen rûw nit mit erwürgung liplicher finden, sunder der geistlichen erlangen. Sy gebruchend ouch weder weltlichs schwert nach krieg, wann by inen ist daß tötten gar abgetan, wol aber wirt werend noch deß alten gsatztes.“⁵⁹ Hier sind die ersten Umrisse einer kleinen, leidensbereiten Gemeinschaft skizziert worden, die abgeschieden und wehrlos versucht, Jesus Christus im Leiden nachzufolgen. Die Frage ist, ob es sich dabei um das Konzept einer pazifistischen Freikirche handelt, die ins Leben gerufen werden sollte, oder nicht doch nur um den Versuch, die konkrete Situation in Zürich zu verarbeiten: abgedrängt von Zwingli, ohnmächtig gegenüber den Entscheidungen des Rates und hingezogen zu Müntzer, von dem sie glaubten, daß er über das Leiden genauso dachte wie sie: Wer den Leiden ausweicht, folgt Christus nicht nach. „Wenn du das heubt mit den glidern nicht verfassese, wie mochtestu dann seinen fußstapffen nachfolgen?“⁶⁰ Die aufgeworfene Interpretationsfrage ist schwer zu beantworten. Möglicherweise hat das Leidensmotiv den Prototäufern geholfen, der Ohnmachtssituation einen positiven Sinn abzugewinnen und die Reformabsichten ungebrochen weiter zu verfolgen. In leidvollen Erfahrungen haben sie erkannt, daß auf der kleinen Schar, die sich mit Wehrlosigkeit

und Friedfertigkeit bewußt vom Verhalten dieser „Welt“ absetzt, der Segen Gottes ruht — eine Einsicht, die noch vielen im Martyrium helfen wird.

5. Der provisorische Charakter des Gesprächs

Die Grebelbriefe haben Müntzer nicht erreicht, und niemand weiß, wie sie in die Vadianische Briefsammlung gelangt sind. Walter Elliger schreibt: „Grebel hatte nach eigener Angabe ‚sunst kein copy behalten‘; und doch liegt das Manuskript in Grebels Handschrift noch heute bei der Briefsammlung von dessen Schwager Vadian in St. Gallen, so daß wir in dem St. Galler Papier das Original vor uns haben dürften. Es ist also entweder gar nicht abgegangen oder wurde von dem Boten, der ‚wider zu unß kummen‘ soll, als unzustellbar zurückgegeben, war doch Müntzer schon zur Zeit der Abfassung gar nicht mehr in Allstedt.“⁶¹ Auf jeden Fall haben diese Briefe die Absicht verfehlt, „ein gmein künftig gsprech“⁶² unter den Radikalen im Norden und im Süden zu eröffnen. Die Antworten, Einwände und Rechtfertigungen Müntzers sind ausgeblieben, so daß wir es hier nicht mit einem Gespräch in seiner eigentlichen Bedeutung zu tun haben. Um so wertvoller scheint mir deshalb die Möglichkeit zu sein, die Grebelbriefe so zu deuten, wie die Zürcher sich ein Gespräch mit Thomas Müntzer vorgestellt haben mögen, ein Gespräch und keine Abrechnung, ein Gespräch, das den anderen nicht mit der eigenen Programmatik konfrontiert, sie ihm geradezu aufdrängt, sondern auf ihn eingeht, seine Probleme und Lösungsvorschläge aufnimmt und mit ihm versucht, selbst zur Klarheit in einer angefochtenen, desolaten Situation des eigenen reformatorischen Wirkens zu gelangen. „Programmatic Letters“, wie John C. Wenger sie nannte, waren diese Grebelbriefe nicht.⁶³ Auf den Gesprächscharakter dieser Briefe deutet auch folgende Stelle am Ende des ersten Briefes hin: „Halt unß für dine brüder und verstand dises unser schriben von grosser freuden und hoffnung zû tuch durch Gott wegen beschehen, und ermann, tröst und sterke unß, wie du wol kanst.“⁶⁴ Auch die Zürcher unterstellten sich der Disziplin des brüderlichen Gesprächs. John H. Yoder hat in der „Regel Christi“, wie sie im ersten Grebelbrief besonders kräftig herausgestrichen wird, den Anlaß dafür gesehen, das Gespräch als „Struktur der Gemeinde“ beschreiben und darin gegenüber der traditionellen und reformerischen Bannpraxis etwas Neues sehen zu können: Ermahnung als Gespräch, das den irrenden Bruder gewinnen und mit der Gemeinde versöhnen soll. Das Gespräch wird zu einem Mittel entwickelt, um zu Erkenntnis und Urteil über die Lehre zu gelangen.⁶⁵ Doch ist die Idee zum brüderlichen Gespräch mit Müntzer überhaupt vom Grebelkreis ausgegan-

gen? Es könnte auch so gewesen sein, daß nicht Grebel das Gespräch mit Müntzer eröffnete und eine Antwort erwartete, sondern umgekehrt Müntzer ein solches Gespräch gesucht und begonnen hatte, als er die erwähnten Frühschriften, vor allem die *Protestation und Erbietung*, herausbrachte. Es muß nämlich auffallen, daß er nicht akademisch formulierte Lehrtraktate in die Welt sandte, sondern persönlich adressierte Schreiben. Unentwegt redete er die „allerliebsten Brüder“ an, daß heißt diejenigen, die von Christus „zu seinen brüdern“ gemacht wurden.⁶⁶ Er kritisierte sie, er belehrte sie, er ermahnte und tröstete sie, kurzum, er zog sie ins Gespräch und kündigte schließlich seine Bereitschaft an, sich selber eines Besseren belehren zu lassen, falls er sich im Irrtum befände.⁶⁷ Er wollte sich zwar nur vor einer „ungefßerlichen gemeine“ verantworten und nicht „auff einem winckel“ zur Rechenschaft ziehen lassen, grundsätzlich aber räumte er seine Irrtumsfähigkeit und Gesprächsbereitschaft ein. Die Zürcher könnten sich angesprochen geföhlt und mit ihren beiden Briefen nur fortgesetzt haben, was Müntzer bereits begonnen hatte. Immerhin haben sie eingangs erwähnt, daß dessen Schriften ihren Brief „geursacht“ hätten.⁶⁸ Sie könnten zur Einsicht gelangt sein, „daß der Weg zur Erkenntnis über das verbindliche Gespräch mit dem Bruder gehe“⁶⁹, wie Yoder meinte, wenn es überhaupt erlaubt ist, den strauchelnden, abgefallenen Bruder zum Prototyp dessen zu machen, der sich um theologische Erkenntnis bemüht. Wie auch immer, das Gespräch hätte nur einen dienenden, provisorischen Charakter, nämlich behilflich zu sein, die Wahrheit, die noch aussteht, zu suchen. Es ist nicht, wie es die Rede von der „Struktur der Gemeinde“ nahelegt, bereits das unaufgebbare Ergebnis reformatorischer Erkenntnis. Es unterstreicht vielmehr den unfertigen Charakter prototäuferischer Überlegungen. Im Gespräch wird über die Ordnung der Welt beraten und über den Weg in die Zukunft nachgedacht. Entschieden ist bisher noch nichts. Nach der Wahrheit wird noch gesucht. Mit dieser Voraussetzung atmet Grebel vermutlich die Luft humanistischer Gespräche, die er im Kreis von Vadian in Wien und der Gelehrten in Paris erlebt hatte. Die Probleme sind andere, aber die Konzeption und Funktion des Gespräches, wie Thomas Nipperdey sie für die *Utopia* des Thomas Morus beschreibt, durchaus ähnlich: „Das Gespräch wird zum projektierenden Planen der weltlichen Ordnung des wahren Lebens, der kirchlich nicht mehr verbürgten Lebensordnung nach dem Exempel Christi.“⁷⁰

Die Untersuchungen James M. Stayers zur Frühgeschichte des Täuferturns haben gezeigt, wie vorläufig und ambivalent die Vorstellungen der Prototäuer waren: noch schwankten sie zwischen dem Konzept einer volkskirchlichen und einer separatistisch-freikirchlichen Täuferreformation. Das

eine Mal, wie in Zürich im Herbst 1524, erschien ihnen der Weg der leidensbereiten, abgesonderten Gemeinschaft der Gläubigen als einzige Möglichkeit, weiterhin für eine Erneuerung der Christenheit zu wirken, nachdem sich alle Hoffnungen auf eine gesamtgesellschaftliche Reformation zerschlagen hatten. Ein anderes Mal, wie nach den ersten Glaubenstufen im Januar 1525 und dem Ausweichen der Täufer in ländliche Gebiete, nach Schaffhausen, St. Gallen und das Grüninger Amt, setzten sie alles daran, die Aufständischen auf der Landschaft zu unterstützen und eine Reformation aus dem Geist kommunalistischer Einheit von politischer und kirchlicher Gemeinde anzustreben. Selbst diejenigen, die Müntzer zur Friedfertigkeit ermahnt und davor gewarnt hatten, das Evangelium mit dem Schwert zu schützen, Konrad Grebel und Johannes Brötli, stärkten den Aufständischen den Rücken, bestärkten sie in ihrem negativen Urteil über den Zürcher Rat und Zwingli und ließen sich von ihnen in Schutz nehmen, wenn die weltlichen Behörden ihnen nachstellten.⁷¹

Die Beobachtungen Stayers haben mir geholfen, die Grebelbriefe als Dokumente eines suchenden Gesprächs zu lesen, als Experiment und Provisorium aufzufassen und nicht als die „älteste Urkunde des protestantischen Freikirchentums“, als das normative Manifest der „Anabaptist Vision“ oder als die Explikation einer „Struktur der Gemeinde“.⁷²

Ich bin James M. Stayer heute noch dankbar dafür, daß er schon vor dreißig Jahren mit einer Sammelrezension der neueren Forschungen zu Thomas Müntzer, in der er auch mein erstes Müntzer-Buch freundlich-kritisch besprach, auf mich zukam und das Gespräch suchte. Damals begann eine Arbeitsgemeinschaft, die mich von der revisionistischen Sicht des Täuferturns überzeugte und mir die Verzweiflung über die Normativität des „täuferischen Leitbildes“ ersparte. Mit suchenden, unfertigen, ja, sogar widersprüchlich schwankenden „Vätern im Glauben“ umzugehen, ist allemal anregender und verheißungsvoller, als sich an einem unerreichbaren Ideal zu zerreiben. Als wir uns 1974 das erste Mal trafen und gemeinsam über die Konzeption der Aufsatzsammlung zum *Umstrittenen Täuferturn* (1975) berieten, ahnten wir beide nicht, daß es gelingen könnte, nun unsererseits „ein gemein künftig gsprech“ aufzurichten. Dieses Gespräch hat uns geholfen, die Probleme der Forschung über die vielen Jahre hinweg zu klären; und es hat uns die Freiheit gelassen, die gemeinsamen ebenso wie die voneinander abweichenden Meinungen auf je eigene Weise öffentlich zu vertreten. Unser Gespräch über die Radikalen in der Reformationszeit ist nie unterbrochen worden und wird uns hoffentlich auch weiterhin bei guter Laune halten.

- 1 Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins hg. v. Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler u. a., Zürich 1905 ff., II, S. 794–796 (fortan: Z).
- 2 Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge 1995, S. 96 f.
- 3 Z IX, S. 281; vgl. John H. Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz*, I. Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968, S. 27 f.; Robert Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto 1967, S. 207; ders., *Was there a Turning Point of the Zwinglian Reformation?*, in: *Mennonite Quarterly Review* XLII, 1965, S. 45.
- 4 Leonhard v. Muralt und Walter Schmid (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 1: Zürich, Zürich 1952, S. 8 (fortan TQ 1): „Qui Zinglium ex officino pastoris agere putat, credit vel dixit, impie putat, credit et dixit.“
- 5 Grebel an Vadian am 18. Dezember 1523, *Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen*, hg. v. Emil Arbenz und Hermann Wartmann, Bde. 1–VII, St. Gallen 1888–1905, Nr. 374; TQ 1, S. 8; deutsche Übersetzung: Mira Baumgartner, *Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation*, Zürich 1993, S. 205; engl. Übersetzung: Leland Harder (Hg.), *The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents*, Scottdale, Pa., Kitchener, Ont., 1985, S. 283 (fortan: SSA).
- 6 Vgl. Werner O. Packull, *The Origins of Swiss Anabaptism in the Context of the Reformation of the Common Man*, in: *Journal of Mennonite Studies* 3, 1985, S. 38 ff.
- 7 Vgl. Heinold Fast, *Hans Krüsis Büchlein über Glaube und Taufe. Ein Täuferdruck von 1525*, in: *Zwingliana* 11, 1962, S. 456–475.
- 8 Grebel an Vadian am 3. September 1524, VBIII, Nr. 404; TQ 1, S. 11 f; Baumgartner, S. 206; SSA, S. 276; zu Erhart Hegenwald s. SSA, S. 322–331.
- 9 Baumgartner, S. 206; SSA, S. 276.
- 10 Ebd., S. 106; SSA, S. 276.
- 11 Ebd., S. 106; SSA, S. 276.
- 12 Ebd., S. 201; SSA, S. 276.
- 13 Z. B. Thomas Müntzer. *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 505.
- 14 Vgl. James M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen*, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 35.
- 15 Vgl. Wandel, *Voracious Idols*, S. 83–86; Emil Egli (Hg.), *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533*, Zürich 1879, S. 190.

- 16 Siegfried Bräuer (Hg.), Die Briefe Konrad Grebels an Thomas Müntzer, in: Mennonitische Geschichtsblätter, Jg. 57, 2000, S. 147–173 (fortan Bräuer, Briefe), hier: S. 171, Z. 5–7; vgl. Müntzer, Schriften, S. 219.
- 17 Bräuer, Briefe, S. 169, Z. 3.
- 18 Martin Luther, Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen, von dem auffrurischen geyst, Wittenberg 1524, in: Martin Luther. Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius, Bd. 3, 2. Aufl., Leipzig 1966, S. 89, Zeile 14.
- 19 Bräuer, Briefe, S. 150 ff., Müntzer, Schriften, S. 214–240 u. ö.
- 20 Bräuer, Briefe, S. 172, Z. 4–7.
- 21 Bräuer, Briefe, S. 154, Z. 19–S. 155, Z. 1.
- 22 Bräuer, Briefe, S. 161, Z. 14 f. Zur Taufe bei Müntzer vgl. Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, S. 109–114; Ernst Koch, Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers, in: Siegfried Bräuer und Helmar Junghans (Hg.), Der Theologe Thomas Müntzer, Göttingen 1989, S. 129–155.
- 23 Vgl. Calvin A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements. The emergence of Lay Protestantism. Toronto 1984, S. 144; Alejandro Zorzin, Karlstadts „Dialogus vom Touff der Kinder“ in einem Wormser Druck aus dem Jahr 1527, in: Archiv für Reformationgeschichte 79, 1988, S. 27–57.
- 24 Vadianische Briefsammlung, II Nr. 137; SSA, S. 222 f.
- 25 Vgl. Walter Klaassen, Die Taufe im Schweizer Täuferum, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 75–89.
- 26 Bräuer, Briefe, S. 159, Z. 8 f.
- 27 Bräuer, Briefe, S. 157, Z. 7–9.
- 28 Bräuer, Briefe, S. 162, Z. 2–4. Müntzer, Schriften, S. 227.
- 29 Müntzer, Schriften, S. 226, S. 231.
- 30 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Zu Thomas Müntzers Geistverständnis, in: Siegfried Bräuer und Helmar Junghans (Hg.), Der Theologe Thomas Müntzer, S. 96.
- 31 Vgl. Siegfried Bräuer, „Sind beyde dise briefe an Müntzer abgeschickt worden?“ Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1998, S. 7–24.
- 32 Bräuer, Briefe, S. 161, Z. 3 f.
- 33 Bräuer, Briefe, S. 170, Z. 2–7.
- 34 Bräuer, Briefe, S. 172, Z. 12.
- 35 Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: Ges. Aufs., 2. und 3. Aufl., Tübingen 1923, S. 425; Heinold Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959.
- 36 Harold S. Bender, Conrad Grebel, c. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists, Goshen, Ind., 1950, S. 174.

- 37 Harold S. Bender, Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer, in: Theol. Zeitschrift 8, 1952, S. 262–278. Vgl. dagegen Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, S. 79–84.
- 38 Vgl. Rolf Dismer, Geschichte, Glaube, Revolution. Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers. Theol. Diss., Hamburg 1974; Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung, S. 83.
- 39 Bräuer, Briefe, S. 153, Z. 18 f.; Christoph Wiebe, Konrad Grebels Ausführungen über Glaube und Taufe. Ein Versuch, Thomas Müntzer zu verstehen, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 43–74. Wiebe spricht von den „kommunikativen Signalen“ (S. 60 ff.).
- 40 Bräuer, Briefe, S. 153, Z. 22–S. 154, Z. 5.
- 41 Thomas Müntzer, Schriften, S. 233, S. 234.
- 42 Bräuer, Briefe, S. 152, Z. 11–S. 153, Z. 1.
- 43 Bräuer, Briefe, S. 153, Z. 6–10.
- 44 Müntzer, Schriften, S. 237.
- 45 Bräuer, Briefe, S. 150 ff., Müntzer, Schriften, S. 219, S. 224.
- 46 Müntzer, Schriften, S. 219, S. 224 und S. 221.
- 47 Bräuer, Briefe, S. 160, Z. 20 f.
- 48 Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung, S. 133–149.
- 49 Robert Walton, Zwingli's Theocracy, S. 127, 141 u. ö.
- 50 Müntzer, Schriften, S. 504; vgl. später S. 255: „Dann so die christenheit nicht solt apostolisch werden, Act. 27, do Johel vorgetragen wirt, warumb solt man dann predigen?“, vgl. Siegfried Bräuer, Thomas Müntzers Kirchenverständnis vor seiner Allstedter Zeit, in: Bräuer und Junghans (Hg.), Der Theologe Thomas Müntzer, S. 109 ff., S. 118 ff.
- 51 Bräuer, Briefe, S. 156, Z. 17.
- 52 Thomas Müntzer, Schriften, S. 227, 233, 237, auch S. 222, 226 u. ö.
- 53 Ebd., S. 240. Müntzer meinte nicht die Werke, die bisher zur Erlangung des Heils gefordert wurden, sondern das Werk, das Gott im Inneren des Menschen wirkt und das erlitten werden muß.
- 54 Zur Stoßrichtung des frühen Schweizer Täuferturns s. James M. Stayer, Die Anfänge, bes. S. 39–46.
- 55 Bräuer, Briefe, S. 162, Z. 5 f.
- 56 Thomas Müntzer, Schriften, S. 229.
- 57 Vgl. Walter Klassen, Taufe im Schweizer Täuferturn, S. 82, S. 87.
- 58 Ebd., S. 87 (Taufe: „Zeichen religiöser Mündigkeit“); Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung, S. 109.

- 59 Bräuer, Briefe, S. 161, Z. 5–11.
- 60 Müntzer, Schriften, S. 234; vgl. LF, S. 25.
- 61 Walter Elliger, Thomas Müntzer. Leben und Werk. 3. Aufl., Göttingen 1976, S. 630.
- 62 Bräuer, Briefe, S. 151, Z. 2 f.
- 63 John C. Wenger (Hg.), Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524, Scottsdale, Pa., 1970. Von einem „neuen Programm“ sprach auch vorher schon Fritz Blanke, Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525), Zürich 1955, S. 13.
- 64 Bräuer, Briefe, S. 166, Z. 4–6.
- 65 John H. Yoder, Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchungen der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. Zürich 1968, S. 111 ff.
- 66 Müntzer, Schriften, S. 231, S. 236, S. 233 (liebe Christen, lieber Mensch), S. 232 (allerthwersten bruder), S. 22 (außerwelter bruder), S. 226 (auserwelte freunde Gottes), S. 227 (du liber mensche), S. 220 (allerliebsten cristen), S. 228 (lieber geselle).
- 67 Müntzer, Schriften, S. 239.
- 68 Bräuer, Briefe, S. 152, Z. 1; Müntzer, Schriften, S. 240.
- 69 Yoder, Täuferium und Reformation im Gespräch, S. 112.
- 70 Thomas Nipperdey, Revolution und Utopie, Göttingen 1975, S. 139.
- 71 James M. Stayer, Die Anfänge, S. 39–46; Matthias Hui, Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des Zürcherischen Grüninger Amts, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 131–135.
- 72 Fritz Blanke, Brüder in Christo, S. 15; Harold S. Bender, The Anabaptist Vision, in: Church History 13, 1944, S. 3–24. John H. Yoder, Täuferium und Reformation im Gespräch, S. 111.