

ANSELM SCHUBERT

### **Täufertum und Humanismus**

*Kurze Anmerkungen zu einer langen Forschungsdebatte*

Die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täufertum beschäftigt die Täuferforschung seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert. Die Vermutung, das Täufertum gehe in grundlegenden theologischen Aussagen auf den Erasmianischen Humanismus zurück, war bis in die 1930er Jahre so etwas wie ein Paradigma der Täuferforschung.<sup>1</sup> Mit dem Aufkommen der konfessionell-affirmativen Täuferforschung der Bender-Schule und der sogenannten revisionistischen Täuferforschung seit Ende der 1960er Jahre, die beide ganz unterschiedliche Gründe hatten, einer historischen Verbindung von Täufertum und Humanismus zu mißtrauen, trat diese ursprünglich wichtige Leitfrage der Täuferforschung in den Hintergrund.

Erst im Rahmen der neuesten Methodendebatte, die unter dem Stichwort »beyond polygenesis« die Frage nach den methodologischen Prämissen der revisionistischen Täuferforschung stellt, mehrten sich heute wieder die Stimmen, die für das Täufertum eine positive Verbindung zum Humanismus und hier besonders zur alles überragenden Gestalt des Erasmus behaupten. Dabei ist allerdings zu beobachten, daß Annahmen, die im Laufe einer sich über Jahrzehnte erstreckenden Forschungsdebatte zum Thema gemacht wurden, oft mehr oder weniger als gesicherte Forschungsergebnisse vorausgesetzt werden.<sup>2</sup> Im folgenden soll deshalb zunächst knapp die forschungsgeschichtliche Entstehung der Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täufertum nachgezeichnet werden. In einem zweiten Schritt sind auf der Grundlage der bisherigen Forschungsdebatte die wenigen wirklich gesicherten Erkenntnisse zu einer historischen Verbindung zwischen Täufertum und humanistischer Bewegung zu sichten. In einem abschließenden Teil sollen die Konsequenzen skizziert werden, die sich aus dieser forschungsgeschichtlichen Zusammenfassung für die Fragestellung insgesamt ergeben.

### **Täufertum und Humanismus: Die Entstehung eines Paradigmas**

Eine mögliche Verbindung von Täufertum und Humanismus beschäftigte

nicht erst die Täuferforschung des 19. Jahrhunderts, sondern bereits die Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts. Es waren vor allem die Gegner des Erasmus, die versuchten, ihn durch die Unterstellung einer geistigen Verwandtschaft mit den Täufern bleibend zu diskreditieren.<sup>3</sup> Und in der Tat hatte Erasmus in seinem Vorwort zu den Evangelienparaphrasen 1522 zu bedenken gegeben, ob es nicht sinnvoll sein könne, Jugendliche nach eindringlicher Belehrung im christlichen Glauben in fortgeschrittenerem Alter erneut zu taufen.<sup>4</sup> 1534 berichtete man Erasmus, auch Luther bezeichne ihn nun offen als Wiedertäufer.<sup>5</sup> Erasmus selbst wies dagegen stets jede geistige Verwandtschaft zu den Täufern zurück, und es besteht kein Grund zu der Annahme, daß es sich hier nur um ein strategisches Vorgehen handelte.<sup>6</sup>

Sowohl die Gegner des Erasmus als auch er selbst verwendeten den Begriff des Täuferturns und die damit gemeinte Sache vor allem als polemische Bezeichnung,<sup>7</sup> und solange es in der Kirchengeschichte der Reformationszeit als historischer Disziplin nicht zu einer strukturellen Neubewertung des Täuferturns kam, mußte eine Verbindung zwischen Humanismus und Täuferturn, imaginiert oder real, als Diffamierung des Humanismus gelten.<sup>8</sup>

Der erste, der aufgrund eines gewandelten Verständnisses vom Täuferturn eine Neubewertung seines Verhältnisses zum Humanismus unternahm, war der Historiker und Freimaurer Ludwig Keller (1849–1915), der 1885 den ideengeschichtlichen Nachweis versuchte, das Täuferturn bilde einen eigenständigen dritten Weg zwischen protestantischen Großkirchen und Katholizismus.<sup>9</sup> Nach Keller war das Täuferturn die letzte Erscheinungsform eines »alt-evangelischen« spiritualistisch-pazifistischen Traditionsstromes, der vom Urchristentum über die mittelalterlichen Bauhütten zu den Waldensern, den böhmischen Brüdern und Erasmus führte.<sup>10</sup> Als tertium comparationis fungierte hier die Idee unmittelbarer Nachfolge, wie Erasmus sie in seinem *Enchiridion militis Christiani* (1503) vorgelegt hatte, seine Idee einer Abkehr von der Welt und sein Pazifismus. In Kellers geistesgeschichtlicher Höhenkammerperspektive wurde Erasmus zum unmittelbaren Vorgänger und damit zum geistigen Vater des Täuferturns, das durch ihn den Nimbus des Extremistischen verlor und geschichtsfähig wurde.

In der Forschung wurde Kellers geistesgeschichtlich argumentierender Ansatz durchaus positiv aufgenommen. Der damalige Zürcher Kirchenhistoriker Walther Köhler schloß sich der These 1913 explizit an: er verstand die Täufer im Sinne Ernst Troeltschs als Sekte und führte sie mit Keller auf die böhmischen Brüder und auf Erasmus zurück.<sup>11</sup> Später ließ Köhler die Behauptung fallen, daß eine Verbindung zu den böhmischen Brüdern bestehe. Knapp formulierte er: »geistiger Vater der Wiedertäufer ist Erasmus«.<sup>12</sup> Die

Bergpredigt-Ethik der Täufer, ihr moralischer Rigorismus, die Verwerfung des Krieges und ihre spiritualisierenden Tendenzen gingen, so Köhler, auf Erasmus zurück. Köhler zeichnete damit ein durchweg positiveres Bild vom Täuferium, als es etwa zeitgleich Karl Holl tat, der 1922 die Täufer vor allem als von Müntzer abhängige »Schwärmer« verstand.<sup>13</sup>

1924 wurde Kellers These von Johan Huizinga in seiner Erasmusbiographie aufgegriffen. Huizinga bemerkte zwar, daß Erasmus dem »anarchischen Element« des Täuferiums mit Abscheu gegenübergestanden habe, doch sei er nicht blind gewesen für dessen sittlichen Ernst und seinen Pazifismus.<sup>14</sup> Huizinga führte die Parallelen im Denken von Erasmus und den Täufern allerdings nicht auf eine historische Abhängigkeit, sondern auf eine gemeinsame Verwurzelung des »religiösen Bewußtseins in den Niederlanden« zurück<sup>15</sup> – eine Unterscheidung, die in der weiteren Erasmusforschung nicht immer beachtet wurde.<sup>16</sup>

Eine im engeren Sinne systematische und historische Untersuchung der Frage stand noch aus, als sie durch Harold S. Benders bahnbrechende Dissertation über Konrad Grebel 1935 bleibend diskreditiert wurde.<sup>17</sup> Ausgerechnet als Doktorand von Köhler und ausgerechnet am Beispiel eines der wenigen bekannten Täufer, der nachweislich eine humanistische Ausbildung durchlaufen hatte, inaugurierte Bender das über Jahrzehnte bestimmende Bild, nach dem sich das frühe Täuferium bewußt vom sittlich fruchtlosen Bildungstreiben des Humanismus und dem Eiferertum Zwinglis abgekehrt und in einer pazifistischen Freikirche konsequent das Ideal der Urkirche zu verwirklichen gesucht habe. Die These, die Täufer seien Erben der Waldenser, wies Bender scharf zurück,<sup>18</sup> einen Einfluß humanistischen Denkens mußte er angesichts des Briefwechsels Grebels vor allem mit Vadian, aber auch mit Glarean, Faber Stapulensis und anderen zwar eingestehen, doch nahm Bender an, Grebel habe den Humanismus biographisch und religiös hinter sich gelassen, als er sich zum Ideal der Urkirche bekehrt habe.<sup>19</sup> Bender lehnte den humanistischen Einfluß ab, weil er unter ihm vor allem gelehrt, das heißt unbiblische »philosophia christi« verstand.

Mit dem Aufstieg der konfessionell-affirmativen »anabaptist vision« (Harold S. Bender) zum Leitparadigma der Täuferforschung seit den 1940er Jahren war die These einer positiven Verbindung von Humanismus und Täuferium auf lange Zeit an den Rand gerückt.<sup>20</sup> Die konfessionelle Täuferforschung verstand das Täuferium als »radikale Reformation«<sup>21</sup> und postulierte für es ein urchristlich-separatistisches Profil, durch das es sich seit Anbeginn von der weltlichen, religiös indifferenten Gelehrtenkultur des Humanismus unterschieden habe.<sup>22</sup>

In der Folgezeit bemühten sich deshalb nur wenige Forscher weiter um Köhlers These. Ihre Ergebnisse blieben noch dazu denkbar widersprüchlich. 1951 meinte Robert Kreider, allgemeine ideengeschichtliche Übereinstimmungen zwischen den Lehren des Erasmus und einzelner, von ihm untersuchter führender Täuferpersönlichkeiten wie Grebel, Denck, Marpeck und Simons feststellen zu können und deutete sie als Beweis historischer Abhängigkeit von Erasmus.<sup>23</sup> Seiner These schloß sich 1962 Hans J. Hillerbrand an.<sup>24</sup> 1956 hatte Heinold Fast es abgelehnt, von einer direkten Verbindung zwischen Erasmus und den Täufern zu sprechen. Gewisse Übereinstimmungen seien auf die Nähe zum humanistisch hochgebildeten Zwingli zurückzuführen.<sup>25</sup> Eine mittlere Position vertrat Thor Hall, der 1961 feststellte, daß es unmöglich sei, eine Abhängigkeit der Schriften Dencks und Hubmaiers von denen des Erasmus eindeutig nachzuweisen.<sup>26</sup>

War vor 1970 die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täuferum wegen Benders Verdikt als abseitig erschienen, so wirkte sie nach 1970 vor allem wegen ihrer Methodik überholt. Allen bisherigen Untersuchungen zum Thema Täuferum und Humanismus gemeinsam gewesen war ein im Prinzip geistesgeschichtlicher Ansatz, für den nur die Theologie führender Persönlichkeiten des Humanismus und des frühen Täuferums einen legitimen Gegenstand historischer Betrachtungen darstellte. Die eigentliche Methodik solcher Studien bestand dann in einem inhaltlichen Abgleich ihrer vermeintlich übergeschichtlichen »Positionen«.

Die revisionistische Täuferforschung entdeckte dagegen die in diesem Bild überlagerte religiöse und soziale Vielfalt des frühen Täuferums wieder. Ihrem vor allem sozialgeschichtlichen Interesse folgend, rekonstruierte sie die Geschichte des Täuferums als die Geschichte einer weitgefächerten religiösen und sozialen Bewegung. Die Frage nach dem Verhältnis von Täuferum und Humanismus erschien aus dieser Perspektive verkürzend und methodologisch unzulässig: Erstens hatte sie sich nur auf die Höhenkammliteratur der humanistischen und täuferischen Elite bezogen, und zweitens hatte sie sich nicht um eine historische Kontextualisierung der so herangezogenen Argumente bemüht.<sup>27</sup>

Interessanterweise wirkte für die weitere Forschung zum Verhältnis von Humanismus und Täuferum das sozialgeschichtliche Verdikt stärker als das konfessionell-affirmative. Die wenigen Untersuchungen, die seit 1970 eine positive Verbindung zwischen beiden annahmen, stammten fast ausschließlich von Forschern, die sowohl der Bender-Schule als auch der revisionistischen Täuferforschung gegenüber kritisch eingestellt waren. In der 1973 erschienenen Untersuchung von Kenneth R. Davis werden die theologischen

Parallelen zwischen humanistischer Bewegung und täuferischer Theologie ganz im Sinne der Untersuchungen Kreiders und Hillerbrands als inhaltliche Abhängigkeit gewertet.<sup>28</sup> In seiner ausführlicheren Arbeit *Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins* (1974) trug Davis darüber hinaus eine Vielzahl von Einzeldaten zusammen, die die enge Verbindung von humanistischer und täuferischer Bewegung historisch belegen sollten.<sup>29</sup> Ähnlich wie Keller konstruiert Davis hier einen sich durch die Geschichte hindurchziehenden geistesgeschichtlichen Traditionsstrom pazifistischer Weltverachtung, die aus Erasmus und den Täufern zwangsläufig Geistesverwandte gemacht habe, auch wenn sich Verbindungen nicht zweifelsfrei nachweisen ließen.<sup>30</sup>

Nach langer Pause<sup>31</sup> widmete sich Abraham Friesen 1998 der Thematik in seiner Studie *Erasmus, the Anabaptists and the Great Commission*.<sup>32</sup> Friesen macht aus seiner Ablehnung sozialgeschichtlicher Fragestellungen keinen Hehl. Er rezipiert im großen und ganzen die Ergebnisse von Davis und rekonstruiert vor diesem Hintergrund einer allgemeinen Verbindung von Humanismus und Täuferium eine maßgebliche Bedeutung der erasmianischen Auslegung des Missionsbefehls im frühen Täuferium.<sup>33</sup>

Auch Andrea Strübind versteht in ihrer 2003 erschienenen Untersuchung zur Entstehung des Schweizerischen Täuferiums das Ideal des erasmianischen Laienchristentums als einen zentralen historischen Katalysator für die Entstehung des Täuferiums. Ganz wie es das *Hutterische Geschichtsbuch* will, sei das Täuferium aus frommen Bibellesekreisen in Zürich entstanden.<sup>34</sup> Diese wiederum stünden über Grebel, Mantz und Stumpf nicht nur in personeller, sondern auch in struktureller und inhaltlicher Kontinuität zur humanistischen Sodalität, die Zwingli seit 1520 in Zürich um sich gesammelt habe.<sup>35</sup> Ihr Impetus, Bibellesekreise für Laien einzurichten, aus denen schließlich die Idee einer separatistischen Kirche der Gläubigen hervorgegangen sei, ist, so Strübind, eine »Konsequenz erasmischer Theologie«.<sup>36</sup> Für diese im Gesamtgefüge ihrer Arbeit durchaus nicht unwichtige These beruft sich Strübind auf die älteren Studien von Fast und Davis.<sup>37</sup> Die neuere Forschung zum Thema ist damit an ihre eigenen Anfänge zurückgekehrt.<sup>38</sup>

So wie die Täuferforschung sich an der These Köhlers abarbeitete, empfand die Humanismusforschung die Aussagen Johan Huizingas als bleibende Aufgabe. 1982 stellte der Erasmusforscher Leon Halkin auf breiter Quellenbasis praktisch alle Äußerungen des Erasmus zum Täuferium zusammen. Von dieser breiten Quellengrundlage ausgehend, bestätigte Halkin Huizingas These, der altgläubig gebliebene Humanist sei mitnichten selbst als Vorläufer oder Sympathisant des Täuferiums anzusehen. Vorhandene Ähnlichkeiten wie in

der Einstellung zum Kriegsdienst, der Nachfolge und der spiritualisierenden Frömmigkeit verdankten sich vielmehr einem gemeinsamen Hintergrund der *Devotio moderna*.<sup>39</sup>

Arthur G. Dickens und Whitney Jones übernahmen in ihrer Studie *Erasmus the Reformer* (1994) dagegen unkritisch die Positionen der älteren Täuferforschung<sup>40</sup> und behaupteten, Erasmus habe durch seine Schriftkritik und seine biblische Theologie die Voraussetzungen für täuferische Kritik an der Kirche erst geschaffen.<sup>41</sup> 1997 zog Marc Lienhard im bislang letzten Beitrag zu einer Jahrzehnte dauernden Debatte das ernüchternde Resümee: »Offensichtlich hängt die Antwort auf die Frage nach den Beziehungen zwischen den Radikalen und Erasmus vom jeweiligen Bild ab, das man sich von Erasmus und den Täufern macht. Wer etwa Erasmus vorwiegend als den Intellektuellen sieht, ist geneigt, den Gegensatz zu den Täufern hervorzuheben: hier der Gelehrte, dort die Jünger Jesu. [...] Wer dagegen Erasmus als Bibelhumanist und Antischolastiker versteht, wird bei ihm wieder mehr Verbindungen zu den Radikalen finden.«<sup>42</sup> Einen echten Einfluß erasmischen Denkens auf das frühe Täuferium aber vermag auch Lienhard nicht zu sehen: »Es ist nicht klar zu bestimmen, ob der Einfluß des Erasmus sich direkt oder indirekt auf die verschiedenen Radikalen ausgewirkt hat [...] Die Kategorie des Einflusses ist [...] mit Vorsicht zu benutzen. Offensichtliche Affinität und deutliche Konvergenzen sind nicht immer gleichzusetzen mit Einfluß.«<sup>43</sup>

### Humanismus als Diskurs

Das historiographische Problem, das sich hinter der Frage verbirgt, die Köhler und Huizinga der weiteren Forschung aufgaben, besteht, wie mir scheint, in einer Art perspektivischer Verzerrung. In der Tat sind – sozusagen als Nahaufnahme – auf der mikrohistorischen Ebene einige Kontakte späterer Täufer zu Humanisten bekannt (wohlgemerkt: für die Zeit vor 1525), zum Teil ist auch die Lektüre einiger Schriften des Erasmus nachgewiesen.<sup>44</sup> Das legt, wie das Beispiel von Kenneth R. Davis zeigt, die Annahme inhaltlicher Abhängigkeiten nahe. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat aber auch gezeigt, daß sich diese Abhängigkeiten historisch nicht eindeutig in den täuferischen Schriften und Aussagen nachweisen lassen. Erst wenn man den Fokus groß genug wählt, geraten – sozusagen in der geistesgeschichtlichen Totale – abstrakte inhaltliche Analogien zwischen dem frühen Täuferium und dem Humanismus wie Pazifismus, Spiritualisierung, Nachfolgeethik und ähnliches in den Blick. Doch gerade die Abstraktion, die solche Parallelen erst zu sehen erlaubt, entzieht sie auch ihrer historischen Überprüfbarkeit. Es ist ein Gemeinplatz, der angesichts dieser Problemlage aber dennoch der

Erinnerung wert sein dürfte, daß das Ergebnis einer geistesgeschichtlichen Fragestellung dieser Art von vornherein dadurch bestimmt ist, welchen Begriff von Humanismus und welches Bild von Täuferum aufeinander bezogen werden. Die bisherige Forschung hatte stets nur kanonische Vertreter wie Erasmus einerseits und Grebel, Denck, Hubmaier, Hätzer andererseits als Repräsentanten »des Humanismus« und »des Täuferums« akzeptiert und miteinander verglichen. Die sozialgeschichtliche Täuferforschung hat dagegen ein weitaus differenzierteres und buntes Bild vom frühen Täuferum gezeichnet: Steht uns der pazifistische Separatismus der Hutterer vor Augen, die apokalyptischen Vernichtungsphantasien Hans Huts, die spiritualisierende Mystik eines Hans Denck oder die biblische Theologie eines Peter Riedemann oder eines Menno Simons? Und was schließlich ist unter Humanismus zu verstehen? Die elitäre europäische Gelehrtenkultur um Figuren wie Erasmus von Rotterdam und Conrad Celtis, oder auch die nur national, regional oder lokal bedeutsamen Vertreter humanistischer Gelehrsamkeit wie Beatus Rhenanus, Konrad Peutinger, Johannes Kessler oder Johannes Sapidus?

Wie Lienhard gezeigt hat, besteht ein Problem weiterhin darin, dementsprechend genauer zu bestimmen, was unter humanistischem *Einfluß* im frühen Täuferum zu verstehen ist. In der Tat sind einzelne Täufer bekannt, die wie Grebel oder Hubmaier wohl selbst zur humanistischen »respublica litteraria« zählten. Auch wo Täufer Kirchenväter- oder Humanisten-Zitate verwenden, können wir mit einiger Sicherheit von einer Rezeption humanistischen Wissens ausgehen. Doch wie steht es mit jenen Täufem, die nur eine allgemeine lateinische Ausbildung, oder der großen Mehrheit jener, die gar keine Ausbildung erfahren hatten?

Ein *inhaltlich* orientierter Begriff von Humanismus wird der Vielfalt seiner historischen Erscheinungs- und Aneignungsformen ebenso wenig gerecht wie ein inhaltlich und formal fixierter Begriff von Täuferum. Versteht man Humanismus als geistesgeschichtliches (oder gar erasmisches) Gefüge bestimmter inhaltlicher, wissenschaftlicher und religiöser Positionen und Normen, reduziert sich die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täuferum auf den Nachweis einerseits inhaltlicher Übereinstimmungen, andererseits historisch dokumentierter Kontakte und Verbindungen zwischen einzelnen Vertretern beider geistesgeschichtlicher Formationen – eine Aufgabe, die, wie die Forschung gezeigt hat, im ersten Fall angesichts der disparaten Quellenlage unlösbar scheint und im zweiten Fall kaum verallgemeinerungsfähige Antworten möglich macht.

So wie die sozialgeschichtliche Täuferforschung ein religiös, sozial und kulturell differenziertes Bild vom frühen Täuferum gezeichnet hat, hat sich auch

die Humanismusforschung von der älteren Vorstellung gelöst, der Humanismus sei als eine inhaltlich und formal eindeutige Größe bestimmbar.<sup>45</sup> Besonders deutlich wird dies in der Darstellung, die neuerdings Eckardt Bernstein vorgelegt hat.<sup>46</sup> Sein diskursgeschichtliches Modell des deutschen Humanismus zeigt überaus anschaulich, daß und wie die deutschen Humanisten um 1500 sich selbst als eine soziale Gruppe verstanden und den »Humanismus« als einen ausdifferenzierten Diskurs etablierten, in dem Zugang, Form und Intensität der Partizipation, die interne Hierarchie und die Ausschlußkriterien durch hochkomplexe Diskursregulatorien geregelt waren.<sup>47</sup> Versteht man »Humanismus« ebenso wie »Täufertum« dergestalt als eine diskursiv offene Größe, an der man in ganz unterschiedlicher Art und Weise und in unterschiedlichem Maße partizipieren konnte, erlaubt dies, gerade die Verschiedenartigkeit der Partizipationsformen von Täufern am humanistischen Diskurs zum Gegenstand der Untersuchung zu machen.

### **Täufer im humanistischen Diskurs**

Und in der Tat stellt sich das Verhältnis von Täufertum und Humanismus in dieser Perspektive signifikant anders dar als in der Forschungstradition Köhlers, die ihr Augenmerk auf die inhaltlichen Parallelen und Abhängigkeiten richtete. In der Teilnahme von Täufern am humanistischen Diskurs lassen sich – je nach ihrem unterschiedlich hohen Grad der sozialen und intellektuellen Integration – grob fünf verschiedene Stufen unterscheiden. Diese sollen im folgenden vorgestellt werden.

Nach dem strengen Selbstverständnis der humanistischen »sodalitates«, wie sie die Erzhumanisten Erasmus, Celtis, Poggio oder Enea vertraten, konnte »humanista« im eigentlichen Sinne nur sein, wer als »homo trilinguis« nicht nur in den antiken Sprachen (Latein, Griechisch, Hebräisch), in Traditionen und Literaturen versiert war, sondern eben auch im engeren Sinne zur Gemeinschaft der »respublica litteraria« mit ihren besonderen sozialen und intellektuellen Riten gehörte.<sup>48</sup> Die humanistische Gelehrtengemeinschaft teilte nicht nur ein ausgeprägtes Standesbewußtsein und die Überzeugung, eine intellektuelle Avantgarde zu sein. Bernsteins Untersuchungen haben auf faszinierende Weise gezeigt, daß und wie man die – durch eben diesen elitären Anspruch – provozierte fortschreitende soziale Marginalisierung zu kompensieren suchte, indem man sich mit Nachdruck als Gemeinschaft zu repräsentierte: durch den allgemein bekannten brieflichen Freundschaftskult, durch Encomia und Büchersendungen, aber eben auch durch ein strategisch betriebenes Zitierkartell, Postenschacher, Stipendien und Dedikationen.<sup>49</sup>

1. Nach diesen strengsten Diskurskriterien kann wohl tatsächlich nur ein ein-

ziger Vertreter des frühen Täuferturns zum innersten Kreis des Humanismus gezählt werden, der Zürcher Patriziersohn Konrad Grebel, ein vir trilinguis, Schwager des Vadian, enger Freund des Mykonius, der bei Glarean in Basel, Wien und Paris studiert hatte und mit den schweizerischen Humanisten Briefe, Bücher und Dedikatoria tauschte.<sup>50</sup> Grebel war enger Vertrauter Zwinglis, er war aber auch Mitglied des Kreises um den Buchhändler Andreas Castelberger, in dem er laut des *Hutterischen Geschichtsbuchs* im Januar 1525 als erster die Glaubenstaufe empfing.<sup>51</sup>

Gerade bei Grebel jedoch, der bereits im August 1526 an der Pest starb, ist, wie Bender und neuerdings auch Goertz gezeigt haben, ganz unklar, in welchem Verhältnis humanistische Gelehrsamkeit und Entscheidung für das Täuferturn wirklich standen.<sup>52</sup> Von Grebel sind schriftlich nur einige Briefe an Humanisten (überwiegend an seinen Schwager Vadian), der berühmte Brief an Müntzer sowie einige Aussprüche als Zitate in den Schriften Zwinglis erhalten.<sup>53</sup> Bender behauptete auf dieser Grundlage, Grebel sei eher *trotz* seiner humanistischen Vergangenheit Täufer geworden,<sup>54</sup> Andrea Strübina vertrat dagegen kürzlich die These, man müsse von einer direkten Verbindung zwischen dem humanistischen Lesekreis Zwinglis und den täuferischen Konventikeln ausgehen.<sup>55</sup> Daß die historischen Rezeptionsbedingungen wohl komplexer waren, zeigen die ganz unterschiedlichen Wege, die die Mitglieder des Zwinglikreises nahmen. Das Beispiel Grebels ist prominent, beweist streng genommen aber weder, daß humanistische Bildung die Entwicklung täuferischer Ideale förderte, noch das Gegenteil. Es zeigt nur, daß humanistische Bildung und die Zugehörigkeit zur *respublica litteraria* für einen Täufer kein Ausschlußkriterium waren.

2. In einer zweiten Reihe steht hinter diesem singulären Beispiel die kleine Gruppe jener Täufer, die ein Hochschulstudium durchlaufen hatten, Lateinisch, eventuell Griechisch oder gar Hebräisch beherrschten und teilweise auch Kontakte zu einzelnen berühmteren Humanisten besaßen. Die bekanntesten Vertreter dieser Gruppe sind: der Ingolstädter Eck-Schüler Balthasar Hubmaier, Theologieprofessor in Ingolstadt, Domprediger in Regensburg und Reformator von Waldshut;<sup>56</sup> zu dieser Gruppe zählt auch Hans Denck, homo trilinguis, ebenfalls Schüler von Eck, Korrektor bei Cratander, Rektor des Nürnberger Sebaldus-Gymnasiums, zu seinen Korrespondenten zählten Capito, Ökolampad und Bentinus.<sup>57</sup> Einer seiner engsten Mitarbeiter und Mitübersetzer der »Wormser Propheten« war Ludwig Hätzer, ebenfalls trilinguis, lange Zeit Gefolgsmann Zwinglis, Vertrauter Juds, Froschauers, Pellikans, mit zunächst guten Kontakten zu Capito.<sup>58</sup> Zu erwähnen ist Melchior Rinck, der in Leipzig studierte, Griechisch beherrschte und in Erfurt sogar

Vorlesungen zur Poetik hielt.<sup>59</sup> Eine unbekanntere Größe ist Oswald Leber, der Gefolgsmann Augustin Baders, Kommilitone von Capito aus Heidelberg, der Lateinisch, Hebräisch und wohl auch Griechisch beherrschte und in Kontakt mit Hätzer und Denck stand.<sup>60</sup>

Diese humanistisch gebildeten Täufer werden zusammen mit Grebel stets als Zeugen für die scheinbar enge Verbindung von Täufertum und Humanismus herangezogen.<sup>61</sup> Und in der Tat scheinen nicht nur die Briefwechsel und persönlichen Kontakte der Genannten für sich zu sprechen, es finden sich auch Lesespuren vor allem von Erasmus bei Hubmaier und Denck,<sup>62</sup> von Zwingli und Erasmus bei Hätzer,<sup>63</sup> von Reuchlin bei Leber.<sup>64</sup>

Doch eingedenk der Tatsache, daß die Berufung auf gelehrte Kontakte ein essentieller Bestandteil der humanistischen Selbststilisierung war,<sup>65</sup> wird man hier im Einzelfall genau untersuchen müssen, welche Bedeutung solche Kontakte tatsächlich hatten. Für Hubmaier zum Beispiel wird in der Forschung stets hervorgehoben, er habe über enge, persönliche Kontakte zu Humanisten wie Johannes Sapidus, Beatus Rhenanus und Erasmus verfügt.<sup>66</sup> Doch erstens fanden alle Kontakte Hubmaiers mit den Genannten lange vor seiner Hinwendung zum Täufertum statt, und zweitens ist auffällig, daß die überlieferten Briefe ein durchaus zwiespältiges Bild von seiner Integration in den humanistischen Diskurs geben. Das einzige Schreiben Hubmaiers an Sapidus (1521) ist ein Empfehlungsbrief für Hubmaiers Neffen,<sup>67</sup> in dem Hubmaier am Ende bittet, ihm durch Übersendung der Erasmischen Römerbrief-Paraphrasen »das einsiedlerische und beschwerliche Leben« zu erleichtern, das er »in diesem Städtchen Waldshut« führe.<sup>68</sup> Der Kontakt zu Beatus Rhenanus beschränkte sich, soweit wir wissen, darauf, daß Hubmaier für Rhenanus in Ulm ein Exemplar von Ökolampads *Judicium* über Luther erwarb (Januar 1525).<sup>69</sup> Was schließlich den Kontakt Hubmaiers zu Erasmus betrifft, so wissen wir von ihm bezeichnenderweise nur durch einen Brief Hubmaiers an Adelphius, den Stadtarzt von Schaffhausen: Er habe, schreibt Hubmaier, auf einer Durchreise durch Freiburg auch Erasmus besucht, mit ihm über die Hölle und das Fegefeuer diskutiert und den Eindruck gewonnen, Erasmus »spreche weit, schreibe aber eng«.<sup>70</sup> Diese knappe und konventionalisierte Aussage zeugt weniger von einem intensiven Austausch zwischen Hubmaier und dem Humanistenfürsten als von dem Versuch, sich Dritten gegenüber als Kenner der »respublica litteraria« zu präsentieren. Erasmus selbst erwähnt ein Treffen mit Hubmaier nirgends, obschon der Gast ehemals Theologieprofessor in Ingolstadt und Domprediger in Regensburg gewesen war.<sup>71</sup>

Um die literarischen Kontakte Hubmaiers zum Humanismus ist es ähnlich bestellt. Nachweisbar gelesen hat er an humanistischen Schriften nur Eras-

mus' *Paraphrasen über den Römerbrief* und die *Diatriben de libero arbitrio*. Der feststellbare Einfluß von Erasmus' Schrift beschränkt sich jedoch darauf, daß Hubmaier in seiner Schrift über den freien Willen viele der von Erasmus benutzten Bibelzitate und diese teilweise in derselben Reihenfolge verwendete.<sup>72</sup> Im Vergleich zu den intensiven, persönlichen Kontakten, den schriftlichen und mündlichen Disputationen Hubmaiers mit Zwingli, nehmen sich seine Verbindungen zu anderen Humanisten in seiner vortäuferischen Zeit spärlich aus. Auch wenn wir nicht wirklich wissen, wie intensiv Hubmaiers Kontakte zum humanistischen Diskurs waren, sprechen die wenigen erhaltenen Spuren doch eher gegen eine enge Verbindung zu humanistischen Kreisen. Streng genommen besagen sie nur, daß es Täufer gab, die in ihrer vortäuferischen Vergangenheit Kontakte zu Humanisten besaßen oder gerne besessen hätten.

3. Die Definition einer dritten Stufe der Integration in den humanistischen Diskurs hängt davon ab, ob man eher Kenntnisse des Lateinischen und eine tatsächliche Vertrautheit mit humanistischen Schriften (die ja auch in deutschen Übersetzungen erschienen)<sup>73</sup> oder eine bloße akademische Ausbildung als Maßstab humanistischer Gelehrsamkeit anzusehen gewillt ist. Angesichts der Tatsache, daß viele Humanisten (wie etwa Celtis) auf die universitäre Ausbildung herabsahen,<sup>74</sup> scheint die Vertrautheit mit humanistischen Schriften zunächst die wichtigere Kategorie zu sein. Es wäre deshalb als dritte die Gruppe jener Täufer zu nennen, die zwar weder akademische Bildung noch persönliche Kontakte zur »*respublica litteraria*« besaßen, aber dennoch ausreichend Lateinisch und teilweise sogar etwas Griechisch beherrschten, um im weitesten Sinne humanistische Literatur zu lesen und zu verarbeiten. Ein Beispiel für diese Gruppe ist der ehemalige Priester Menno Simons, der nachweislich die lateinische Übersetzung des Neuen Testaments durch Erasmus und seine Paraphrase über 1. Joh. in eigenen Werken benutzte.<sup>75</sup>

4. Nur noch einem formalen Begriff von Humanismus gehorcht schließlich die vierte Gruppe von Täufern, die als wichtigste Voraussetzung zwar Kenntnisse des Lateinischen und eine akademische Ausbildung vorweisen können, aber keine erkennbaren Affinitäten zu humanistischer Gelehrsamkeit zeigen. Ein Beispiel wäre etwa der Chefideologe des Münsteraner Täuferreiches, Bernhard Rothmann, der in Mainz und Köln Artes und Theologie studierte, bevor er in Wittenberg Parteigänger Luthers und Melanchthons wurde,<sup>76</sup> oder auch Hans Spittelman, der täuferische Reformator von Nikolsburg, ein Schüler Hubmaiers in Regensburg.<sup>77</sup> Bei ihnen können wir von einer gewissen Vertrautheit mit akademischer Theologie ausgehen, doch zeigen sich keinerlei erkennbare Verbindungen zur humanistischen »*respublica litteraria*«.

Noch weiter unter wären schließlich Täufer wie Leonhard Dorfbrunner anzusiedeln, der als Schreiber und Lehrer in Linz gewisse Lateinkenntnisse besaß.<sup>78</sup>

5. Eine besondere Rezeptionsform humanistischen Wissens stellt schließlich die deutschsprachige Lektüre humanistischer Schriften im Täufertum dar. Hier muß vor allem von der Übersetzung der Paraphrasen des Erasmus durch Leo Jud die Rede sein, die im Täufertum um die Mitte des 16. Jahrhunderts offenbar eine gewisse Konjunktur erfuhr.<sup>79</sup> In den schweizerischen Täuferakten finden sich Berichte über Bauern der Zürcher Landschaft, die um 1560 aus uns unbekanntem Grund statt der Bibel die Evangelien-Paraphrasen des Erasmus lasen.<sup>80</sup> Bei den mährischen Hutterern erfreuten sich die Paraphrasen so großer Beliebtheit, daß sie als Textsorte erfolgreich waren: der hutterische Täuferführer Peter Riedemann verfaßte (ca. 1550), nach dem Vorbild des Erasmus, doch in Form mystischer Rede, eine vollständige deutschsprachige Evangelienparaphrase.<sup>81</sup> Dabei ist es allerdings bezeichnend, daß wir von einer deutschsprachigen Erasmusrezeption im Täufertum erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts hören. Nach dem Münsteraner Täuferreich hatte die Täuferbewegung ihre Anziehungskraft auf die gebildeteren Schichten fast völlig verloren:<sup>82</sup> gelehrtes humanistisches Wissen konnte womöglich deshalb nur noch in indirekter Form, das heißt in deutscher Übersetzung rezipiert werden.

Bevor wir aus der Klassifikation der fünf graduell verschiedenen Stufen der Humanismusrezeption ein Resümee über die Beteiligung von Täufern am humanistischen Diskurs insgesamt ziehen, dürfte es sinnvoll sein, einen kurzen Blick auf die absoluten Zahlen zu werfen, um sich die Größenverhältnisse vor Augen zu führen. Als Anhaltspunkt können uns hierbei die sozialgeschichtlichen Erhebungen dienen, die Claus-Peter Clasen zum Täufertum von 1525–1618 angestellt hat.<sup>83</sup> Wie Clasen gezeigt hat, übte das Täufertum in den ersten vier bis fünf Jahren eine gewisse Faszination auf die Gebildeten aus: etwa 110 gebildete Täufer (Priester, Mönche, Schreiber, Buchhändler, Schullehrer) sind aus dieser Zeit bekannt, das sind etwa 3 % der namentlich bekannten Täufer und somit in etwa das statistische Mittel der Bevölkerung. Erst unter dem Eindruck der chiliastischen Radikalisierung zwischen 1528 und 1535 wandten sich praktisch alle Gebildeten vom Täufertum ab, und schließlich wandelte es sich im Reich zu einer Bewegung, die sich fast ausschließlich aus Bauern und Handwerkern zusammensetzte. Im gesamten weiteren Zeitraum von 1530 bis 1618 wurden nur noch etwa 60 weitere Gebildete aktenkundig. Auf die Entwicklung bezogen bedeutet dies: In den ersten vier Jahren wurden im Schnitt etwa 30 Gebildete Täufer, in den nächsten 80 Jahren dann weniger als einer im Jahr.<sup>84</sup>

Konzentrieren wir uns auf die uns interessierenden Anfangsjahre. Genaue Angaben über die schulische Bildung jener 110 gebildeteren Täufer sind unsicher. Von einem Besuch der Lateinschule wissen wir einigermaßen sicher nur bei rund zwanzig<sup>85</sup>, von einem weiterführenden Besuch der Universität nur bei neun.<sup>86</sup> Von diesen verfügten, soweit wir sehen, nur etwa vier bis fünf selbst über Kontakte zur humanistischen Bildungselite, und nur einer schließlich, Grebel, kann selbst als Mitglied der humanistischen »*respublica litteraria*« gelten.<sup>87</sup>

Wenn wir davon sprechen, daß humanistische Ideen und Lehren sowie humanistisches Gedankengut im Täufertum aufgenommen wurden, muß deshalb in Erinnerung gerufen werden, wie eng der ›Flaschenhals‹ war, durch den diese Vermittlung lief: Zwar hätte humanistisches Gedankengut auch in anderer, indirekter Form im Täufertum aufgenommen werden können,<sup>88</sup> wir müssen aber davon ausgehen, daß es in der Frühzeit des Täuferturns allem Anschein nach allenfalls eine gute Handvoll Personen gab, die aufgrund ihrer Ausbildung die Mindestanforderungen des humanistischen Diskurses erfüllten und selbständig an ihm teilnehmen konnten. Wenn wir daher eine Aussage über den Einfluß des Humanismus auf das Täuferturn treffen wollen, so erscheint es sinnvoll, die Frage umzuformen und sie als Frage nach der Bedeutung humanistisch gebildeter Täufer für das frühe Täuferturn zu stellen.

Und da ist es im Blick auf die spätere Entwicklung des Täuferturns im 16. Jahrhundert in der Tat erstaunlich, daß es einerseits überhaupt Täufer gab, die eine humanistische Vergangenheit besaßen, und andererseits ein großer Teil der führenden Täufer der ersten Stunde eine in weiterem Sinne humanistische Ausbildung genossen hatte.<sup>89</sup> Dennoch wird man nicht mehr wie die ältere Forschung sagen können: Kein Täuferturn ohne Humanismus, und dabei den Humanismus als notwendige oder gar hinreichende Bedingung postulieren. Im Blick auf die recht unterschiedlichen Partizipationsformen der frühen Täufer am humanistischen Diskurs wird man zwar behaupten können: Keine ersten Täufer ohne Humanismus. Diese Regel darf jedoch nicht als einfaches Kausalverhältnis verstanden werden und muß zwei wichtigen Einschränkungen unterliegen. Erstens: Die ›humanistische Kompetenz‹ der wichtigsten Vertreter der ersten Täufergeneration war von Fall zu Fall sehr unterschiedlich, von einem kleinen Dorfschullehrer mit geringen Lateinkenntnissen bis hin zu einem Mann wie Konrad Grebel. Zweitens: Es ist weder im allgemeinen noch im einzelnen klar zu bestimmen, welche Bedeutung diese humanistische Bildung für die Ausformung des Täuferturns gehabt haben könnte. So ist nicht zu entscheiden, ob und in welcher Form humani-

stische Inhalte tatsächlich täuferische Positionen gefördert haben, oder ob die Genannten – analog zur Rekrutierung der meisten städtischen Reformer aus der Bildungsschicht von Universität oder Orden<sup>90</sup> – vielleicht nur deshalb zu führenden Figuren im Täufertum wurden, weil sie überhaupt zuvor irgendeine Art formaler Ausbildung durchlaufen hatten.<sup>91</sup> Es ist sicherlich kein Zufall, daß die Gründergeneration des Täufertums mehr oder weniger humanistische Bildungsvoraussetzungen besaß. Es ist aber ebenso im Blick zu behalten, daß humanistische, ja überhaupt höhere Bildung in der weiteren Entwicklung des Täufertums im 16. Jahrhundert keine zentrale Rolle mehr gespielt hat, ja explizit als »Weltwissen« abgelehnt wurde.

Walther Köhler glaubte noch 1931, im Täufertum eine popularisierte Form des erasmischen Christentums wahrzunehmen, doch weder er noch andere konnten diesen Anspruch plausibel erhärten. Wollten wir annehmen, der Humanismus habe tatsächlich (über die wenigen humanistisch gebildeten Täufer der ersten Stunde hinaus) bleibend auf das Täufertum eingewirkt, so müßten wir das Täufertum schließlich wohl einen Humanismus ohne Humanisten nennen.

### Anmerkungen

1 Vgl. die seinerzeit maßgeblichen Artikel von Walther Köhler: Wiedertäufer, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (fortan RGG), Tübingen 1913, Sp. 2016–2019, und 1931, Sp. 1915–1917, oder den Artikel von Emil Händiges: Humanismus, in: *Mennonitisches Lexikon* (fortan ML), Bd 2, Frankfurt/M. u. a., 1937, S. 365–368; vgl. auch Art. Erasmus, in: ML, Bd. 1, Frankfurt/M. u. a. 1913, S. 600f.

2 Vgl. dazu unten S. 14–17.

3 Von altgläubiger Seite warf Noel Beda Erasmus vor, ein Parteigänger des Täufertums zu sein, da er die Wirksamkeit der Kindertaufe bestritten und die Erwachsenenentaufe gefordert habe. Vgl. dazu: *Annotationum Natalis Bede* [...] in *Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo. Et in Desiderium Erasmum Roterodamum libri vnus* [...] Coloniae [...] 1526, fol. 238. Zu Beda vgl. Larissa Juliett Taylor: *Heresy and Orthodoxy in sixteenth-century Paris. François le Picart and the Beginnings of the Catholic Reformation*, Leiden/Boston/ Köln 1999, S. 31–33 und S. 58–61, sowie Marie-Madeleine de la Garanderie: *Christianisme & lettres profanes. Essai sur l'humanisme français (1515–1535) et sur la pensée de Guillaume Budé*, Paris, 2. Aufl. 1995, S. 256f.

4 Vgl. Erasmus Opera: *Annotationes in Quattuor Evangelia*, in: *Opera Omnia* 7, hg. v. Jean Le Clerc, Leiden 1706, fol. 3v: »Verum hic geminum existit scrupulum: primum quod videatur iterari baptismus, id quod fas non est; deinde quod periculum sit, ne quidam audita professione non approbent quod gestum est per vicarios. Prior ille facile discutitur, si haec sic gerantur, ut nihil aliud sint, quam instauratio quaedam ac repraesentatio pristini baptismi; quod genus est, cum aqua sacra quotidie conspergimur.«

5 Vgl. den Brief von Jean Choler an Erasmus vom 22. Mai 1543 in: *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami denuo recognitum et auctum*, hg. v. P. Stafford Allen, Bd. X, Oxford 1941, S. 388. Vgl. dazu Leonhard Halkin: *Érasme et l'anabaptisme*, in: Marc Lienhard (Hg.):

Bibliotheca Dissidentium. Scripta et Studia 1: Les Dissidents du XVI<sup>e</sup> siècle entre l'humanisme et le Catholicisme, Baden-Baden 1983, S. 61–77, ebd. S. 70. Bei Luther selbst habe ich, unter allen abfälligen Bemerkungen gegenüber Erasmus, den Vorwurf, ein Täufer zu sein, nicht finden können.

6 Am ausführlichsten sind Äußerungen des Erasmus zum Täuferum aufgelistet bei Halkin, wie Anm. 5; in einem Brief an Guy Morillon vom 30. April 1534 findet sich seine ausführlichste zusammenhängende Äußerung zum Thema Täuferum, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt: »Anabaptistae non aliter in undarunt Germaniam inferiorem quam olim ranae et locustae Aegyptum: genus hominum lymphatum ac morti deuotum. Irreperunt svb umbra pietatis, sed exitus erit publicum latrocinium; et quod prodigii simile est, quum doceant absurda, ne dicam ἀδυνάτα, quum prescibant inamonea, tamen populus fatali quodam affectu, seu potius mali daemonis instinctu, rapitur in eam sec-tam.« (Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami denuo recognitum et auctum, hg. v. P. Stafford Allen, Bd. XI, Oxford 1947, S. 39).

7 Eine Begriffsgeschichte des Begriffs Täuferum/Anabaptismus usw. in der Frühen Neuzeit ist nach wie vor ein Desiderat. Einige vorläufige Bemerkungen zum Themenkomplex finden sich bei Hans-Joachim Diekmannshenke: Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536). Spuren utopischen Bewußtseins, Berlin u. a. 1991.

8 Zur Rezeptionsgeschichte des Erasmus in der Frühen Neuzeit vgl. Bruce Mansfield: Phoenix of his Age. Interpretations of Erasmus c. 1550–1750, Toronto 1979.

9 Ludwig Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien. In ihrem Zusammenhange dargestellt, Leipzig 1885; zu Keller vgl. Gisela Wölfinger: Ludwig Keller als Kirchenhistoriker, Freimaurer und Gründer der Comenius-Gesellschaft für Wissenschaft, Geistes-kultur und Volkserziehung. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Bildungsbürgertums im Deutschen Kaiserreich, 2 Bde., Diss. masch., München 1984; zu Kellers Bild vom Täuferum vgl. Abraham Friesen: Erasmus, Anabaptism and the Great Commission, Grand Rapids 1998, S. 15ff.

10 Vgl. Keller, Reformation, wie Anm. 9, S. III ff. und das überaus detaillierte Inhaltsverzeichnis S. VIII–X, das das Panorama von Kellers ‚Geschichtsschau‘ bietet.

11 Vgl. Walther Köhler: Art. Wiedertäufer (1913), wie Anm. 1, Sp. 2018.

12 Vgl. ders.: Art. Wiedertäufer (1931), wie Anm. 1, Sp. 1917.

13 Vgl. Karl Holl: Luther und die Schwärmer (1922), in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen, 7. Aufl. 1948, S. 420–467; vgl. dazu James M. Stayer: Luther und die Schwärmer. Karl Holl und das abenteuerliche Leben eines Textes, in: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. FS für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, hrsg. von Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch, Leiden u. a. 1997, S. 269–288.

14 Johan Huizinga: Europäischer Humanismus. Erasmus, Hamburg 1958, S. 156f.

15 Vgl. ebd.

16 Vgl. das Kapitel »The Radical Reformation«; in: Arthur G. Dickens und Whitney Jones: Erasmus the Reformer, London 1994, S. 170–193.

17 Harold S. Bender: Conrad Grebel c. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists, Goshen 1950.

18 Vgl. ebd., S. 65–75.

19 Vgl. ebd., S. 75.

20 Vgl. dazu ders.: Das täuferische Leitbild, in: Guy Hershberger (Hg.): Das Täuferum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 31–54; Leonhard von Muralt: Glaube und Lehre der schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit, Zürich 1938, S. 6ff., setzte allerdings

noch einen Einfluß erasmischen Denkens im schweizerischen Täuferturn voraus.

**21** So der Titel von G. H. Williams: *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, der bis heute maßgeblichen kompendienhaften Darstellung, die allerdings selbst nicht mehr direkt der Bender-Schule verpflichtet war.

**22** So bis heute in den konfessionell gebundenen Darstellungen, vgl. etwa William R. Estep: *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*, Grand Rapids, 3. Aufl. 1996, S. 28 und S. 35.

**23** Vgl. Robert S. Kreider: *Anabaptism and Humanism. An Inquiry into the Relationship of Humanism to the Evangelical Anabaptists*, in: MRQ 26 (1952), S. 123–141, ebd. S. 140: Auch wenn, wie Kreider feststellte, Täuferturn und Humanismus zwei fundamental unterschiedliche historische Vorgänge seien, so gelte doch: »Humanism undoubtedly had a profound influence on the rise of the Anabaptist movement – not in specific ideas and doctrines so much as in methods and attitudes. The leaders of humanism, however, were oblivious to any responsibility they had in nurturing the soil of heresy.«

**24** Hans J. Hillerbrand: *Origins of Sixteenth-Century Anabaptism. Another look*, in: ARG 53 (1962), S. 152–180. Die Frage nach dem konkreten historischen Nachweis einer Abhängigkeit des frühen Täuferturns von Erasmus beantwortet Hillerbrand ebd. S. 157 mit dem bemerkenswerten Satz: »One must be careful here, lest the denial of direct influence lead to a denial of any Erasian influence altogether. As long as the fact of influence can be clearly established, the ›how‹ becomes an academic question.«

**25** Heinold Fast: *The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli*, in: MQR 30 (1956), S. 104–119. Ebd. S. 110 bemerkt Fast, die Ähnlichkeit gewisser Positionen des frühen Täuferturns mit dem Enchiridion des Erasmus sei zwar auffällig, könne aber keinesfalls als Beweis für direkte Abhängigkeiten gelten. Wolle man etwa den Spiritualismus und die Betonung direkter Nachfolge als humanistisch bezeichnen, sei doch eher anzunehmen, die Täufer hätten sie indirekt von Zwingli übernommen.

**26** Thor Hall: *Possibilities of Erasmian Influence on Denck and Hubmaier in their Views on the Freedom of the Will*, in: MQR 35 (1961), S. 149–170. Verbindungen zwischen Dencks und Hubmaiers Schriften einerseits, Erasmus' Diatribe seien nicht nachzuweisen, aber wohl doch »highly probable« (ebd., S. 170). Was dieser Befund für die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Täuferturn bedeutete, untersuchte Hall allerdings nicht.

**27** Vgl. die beiden wichtigen Darstellungen von Claus-Peter Clasen: *Anabaptism. A Social History 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, London 1972, und Hans-Jürgen Goertz: *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl., München 1988, passim.

**28** Kenneth R. Davis.: *Erasmus as a Progenitor of Anabaptist Theology*, in: MRQ 47 (1973), S. 163–178. Er kommt er zu dem Schluß, »that almost the whole essential and distinctive core of the Anabaptist synthesis is contained in Erasmus' pre-1525 religious writing, and to much greater degree than in Luther, Zwingli, Carlstadt or Thomas Müntzer« (S. 178).

**29** Kenneth R. Davis: *Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins*, Scottsdale 1974. Seine Sammlung der relevanten Daten und Verbindungen ist äußerst verdienstvoll, leidet aber an einem unerschütterlichen Quellenpositivismus, für den jede irgendwie belegbare zeitliche Koinzidenz zweier biographischer Daten bereits ein Treffen, jedes Treffen bereits eine inhaltliche Auseinandersetzung und jede Auseinandersetzung bereits eine bleibende theologische Wirkung belegen soll (vgl. die Beispiele zu den Biographien von Grebel und Manz, ebd. S. 274–277). Auch seine Interpretationen der vielen,

oft sehr kurzen Bemerkungen und Marginalien stehen auffallend tendenziös im Dienste des Beweiszwecks (vgl. die Bemerkungen des Erasmus zu den Täufern, ebd., S. 277).

30 Vgl. ebd., S. 266 und S. 292.

31 Die Studie von Edward K. Burger: *Erasmus and the Anabaptists*, Diss. masch., University of California, Santa Barbara 1977, war mir leider nicht zugänglich.

32 Abraham Friesen: Erasmus, wie Anm. 9. Sein 1992 erschienener Artikel: *Humanism and Anabaptism. A Study in Paradigmatic Similarities*, in: *Harvest of Humanism in Central Europe. Essays in Honour of Lewis W. Spitz*, hg. v. Manfred P. Fleischer, St. Louis 1992, S. 233–261, ging praktisch unverändert als zweites Kapitel in das Buch ein.

33 Friesens Ansatz weiterverfolgt hat Darren T. Williamson: *Erasmus of Rotterdam's Influence on Anabaptism. The Case of Balthasar Hubmaier*, Diss. phil. masch., Simon Fraser University 2005. Er untersucht den Einfluß des Erasmus auf Hubmaier auf der Grundlage ausgewählter Passagen der Matthäus-Paraphrasen und kommt, ebd., S. 5, zu dem Ergebnis, daß ein Einfluß möglich, aber nicht eindeutig ist.

34 Vgl. Andrea Strübind: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, S. 129–147.

35 Vgl. ebd., S. 140: »Nach diesem Befund koinzidierten der pädagogische Impetus der humanistischen Bewegung und das durch die reformatorische Botschaft theologisch legitimierte Bildungsbedürfnis der einfachen Bürger und Bauern. Die freie Organisationsform der Sodalität, ihr Gemeinschaftsgefüge und ihre Ausrichtung auf das gemeinsame Lernen im Dialog waren ohne Zweifel vorbildlich für die prototäuferischen Lesekreise.«

36 Ebd., S. 141.

37 Ebd., S. 141, Anm. 111. Es ist allerdings auffällig, daß Strübind weder ihre ganz unterschiedlichen Einschätzungen der Bedeutung des humanistischen Hintergrundes thematisiert, noch die historischen Annahmen kritisch gewichtet, die Fast und Davis dabei geleitet hatten.

38 C. Arnold Synder, *Birth and Evolution of Swiss Anabaptism*, in: *MQR* 80 (2006), S. 501–646, hat dementsprechend in seiner Antwort auf Strübind den humanistischen Einfluß auf das frühe Täuferum minimiert (vgl. S. 535), was von Abraham Friesen in seiner Antwort (ebd., S. 669) moniert wird. Als Beitrag zu einer historischen Versachlichung der Debatte um den humanistischen Einfluß auf das frühe Täuferum sei hier erwähnt ein Beitrag von Wolfgang Breul-Kunkel zu einer Spezialfrage: Vom Humanismus zum Täuferum: Das Studium des hessischen Täuferführers Melchior Rinck an der Leipziger Artistenfakultät, in: *ARG* 93 (2002), S. 26–42.

39 Leonhard Halkin: *Érasme et l'anabaptisme*, wie Anm. 5, S. 73.

40 Arthur G. Dickens und Whitney Jones: *Erasmus the Reformer*, wie Anm. 16, S. 172–178, berufen sich auf die Studien von Kreider, Fast, Hillerbrand u. a.

41 Vgl. ebd., S. 172 und 178.

42 Marc Lienhard: Die Radikalen des 16. Jahrhunderts und Erasmus, in: M. Mout, H. Smolinsky und J. Trapman (Hgg.): *Erasmianism. Idea and Reality. Proceedings of the Colloquium* 19.–21. September 1996, Amsterdam u. a. 1997, S. 91–104, ebd. S. 93.

43 Ebd., S. 103.

44 Siehe dazu unten, S. 18.

45 Vgl. Marina Münkler: *Volkssprachlicher Früh- und Hochhumanismus*, in: Marina Münkler und Werner Röcke (Hgg.): *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd. 1: Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, München 2004, S. 77–96, ebd., S. 77.

46 Vgl. Eckhard Bernstein: *Vom lateinischen Frühhumanismus bis Conrad Celtis*, in: ebd.,

- S. 54–76; ders.: Humanistische Standeskultur, in: ebd., S. 97–129; ders.: Humanistische Intelligenz und kirchliche Reform, in: ebd., S. 166–197.
- 47 Vgl. ebd. S. 97–123.
- 48 Vgl. ebd., S. 55–63.
- 49 Vgl. ebd., S. 106–115.
- 50 Vgl. die klassische Darstellung von Harold S. Bender: Conrad Grebel, wie Anm. 17, sowie neuerdings Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation. Eine biographische Skizze, Zürich 2004.
- 51 Vgl. Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli, wie Anm. 34, S. 147.
- 52 Goertz, wie Anm. 50, S. 24ff.
- 53 Vgl. Harold S. Bender: Conrad Grebel, wie Anm. 17, S. 296–298.
- 54 Vgl. ebd. S. 201–203. In Bezug auf Erasmus vgl. ebd., S. 201, in Bezug auf Zwingli resümierend, ebd., S. 203: »It is difficult to believe that the great dominant ideas which controlled the life and thought of Conrad Grebel and his brethren, and which were different from the ideas of the reformers, were drawn from any other sources than 'the clear word of God' itself, as Grebel so often calls it.«
- 55 Vgl. Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli, wie Anm. 34, S. 129–147.
- 56 Zur Biographie Hubmaiers noch immer Torsten Bergsten: Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521–28, Kassel 1961, S. 9–43; Christoph Windhorst: Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 125–136; die Schriften Hubmaiers finden sich in: Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. IX: Balthasar Hubmaier. Schriften, hg. von Gunnar Westin, Gütersloh 1962.
- 57 Zur Biographie Hans Dencks noch immer maßgeblich: Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VI: Hans Denck, Schriften, hg. von Georg Baring u. Walter Fellmann, 2. Teil, Gütersloh 1956, S. 8–19; auch Werner O. Packull: Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 51–59. Die Schriften Dencks sind erschienen als Bd. VI in der Reihe Quellen zur Geschichte der Täufer: Hans Denck, Schriften, hg. von Georg Baring u. Walter Fellmann, ebd., 3 Teile, Gütersloh 1955, 1956 und 1960. Zum Werk Dencks vgl. Clarence Bauman: The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts, Leiden u. a. 1991.
- 58 J. F. Gerhard Goeters: Ludwig Hätzer (ca. 1500 bis 1529). Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1927.
- 59 Vgl. Wolfgang Breul-Kunkel, wie Anm. 38, S. 38ff.
- 60 Zu Leber vgl. Anselm Schubert: Täuferum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, erscheint 2008, passim.
- 61 So schon Robert J. Kreider, Anabaptism and Humanism, wie Anm. 23; zuletzt Kenneth R. Davis: Asceticism, wie Anm. 29, S. 266–290.
- 62 Eine Auflistung der Erasmuszitate und -anspielungen bei Bergsten, Hubmaier, wie Anm. 56, S. 497.
- 63 Vgl. Goeters, Hätzer, wie Anm. 58, S. 21f.
- 64 Vgl. Schubert, Täuferum, wie Anm. 60, S. 302–333.
- 65 Vgl. Bernstein, Standeskultur, wie Anm. 46, S. 106f.
- 66 So Hall, Influence (wie Anm. 26), S. 154f.; Davis, Asceticism (wie Anm. 29), S. 277; Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 56), S. 14.
- 67 Abgedruckt in Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VII: Elsaß, I. Teil. Stadt Straßburg

1522–1532, bearbeitet von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, S. 40–42.  
68 Ebd., S. 41, Z. 20 und 28f.: »in hoc oppidulo Waldshut, heremiticam ac doliarem vitam ago.«

69 Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 56), S. 14.

70 Die Erasmus betreffenden Passagen des Briefes sind abgedruckt in Erasmus: *Opus Epistolarum*, Bd. V, hg. von P. S. Allan, Oxford 1925, S. 576: »Diebus exactis [...] descendi Basileam, ubi Buschium accessi, hominem vere doctum, et Glareanum, item Erasmum salutavi: multa cum illo de Purgatorio contuli, de super iis duobus passibus Johannis 1 ›Neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri‹. Erasmus aliquandiu de Purgatorio continuit se, sed tantum umbratilem adducens responsionem, ad multa alia et varia quidem properavit. Libere loquitur Erasmus, sed anguste scribit.«

71 Die Aussage von Davis, *Asceticism* (wie Anm. 29), S. 276, Anm. 383, Erasmus habe auf Hubmaier reagiert, ist eine offenkundige Fehlinterpretation.

72 Vgl. Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 56), S. 399.

73 Vgl. dazu unten Anm. 79; zum Phänomen des volkssprachlichen Humanismus insgesamt vgl. Marina Münkler: *Volkssprachlicher Früh- und Hochhumanismus* (wie Anm. 45), und die dort angegebene Literatur.

74 Vgl. Bernstein (wie Anm. 46), S. 68–72.

75 Vgl. Cornelis Augustijn: Der Epilog von Menno Simons' Meditation 1539 (Leringhen op den 25. Psalm). Zur Erasmusrezeption Menno Simons', in: ders.: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden u. a., 1996, S. 325–338; ders.: Erasmus und Menno Simons, in: ebd., S. 339–354, zog als inhaltliches Resümee die Konsequenz: »daß wesentliche Merkmale seiner Theologie zu Erasmus zurückverfolgt werden können« (S. 351).

76 Vgl. Robert Stupperich (Hg.): *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, S. XII; zur Biographie Rothmanns vgl. ebd., S. XI–XXIII, und William John de Bakker: *Bernhard Rothmann 1495?–1535? Civic Reformer in Anabaptist Münster*, Chicago 1987.

77 Vgl. Robert Friedman: Art. Hans Spittellaier, in: *ML* 4, Karlsruhe 1967, S. 226.

78 Zu Dorfbrunner vgl. den Artikel im *ML* 1, S. 469 und Gottfried Seebaß: *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002, S. 290ff (Habil. 1972).

79 Zur deutschsprachigen Erasmusrezeption im 16. Jahrhundert allgemein vgl. Heinz Holeczek: *Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit, 1519–1536*, Stuttgart und Bad Cannstatt 1983. Zu den deutschen Übersetzungen vor allem der Matthäus-Paraphrasen vgl. ebd., S. 109–128.

80 Vgl. dazu Jacobus ten Doornkaat Koolman: *Täufer in Zürcher Zünften*, in: *Zürcher Taschenbuch*, Zürich 1970, S. 31–47, bes. S. 35.

81 Zu Riedemann insgesamt vgl. Andrea Chudaska: *Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufern im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2001. Zu seiner Erasmus-Rezeption vgl. Martin Rothkegel: *Learned in the School of David. Peter Riedemanns Paraphrases of the Gospels*, in: C. Arnold Snyder (Hg.): *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull*, Kitchener/Ontario 2002, S. 233–256, bes. 236.

82 Vgl. dazu Claus-Peter Clasen: *Anabaptism* (wie Anm. 27), S. 432–436, und ders.: *The Anabaptists in South and Central Germany, Switzerland and Austria. Their Names and Occupations, Places of Residence and Date of Conversion 1525–1618*, Scottsdale 1978, S. 5–38.

83 Für das Folgende vgl. Clasen, *Anabaptists* (wie Anm. 82).

84 Vgl. ebd., S. 9.

85 Konrad Grebel, Felix Mantz, Wilhelm Reublin, Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Menno Simons, Ludwig Hätzer, Jakob Kautz, Oswald Leber, Bernhard Rothmann, Michael Sattler,

Pilgram Marpeck, Johannes Bunderlin, Hans Spittelmaier, Melchior Rinck, Leonhard Dorfbrunner.

**86** Grebel, Mantz, Hubmaier, Denck, Hätzer, Leber, Rothmann, Hans Spittelmaier, Melchior Rinck. Einen akademischen Grad führten, soviel ich sehe, nur Balthasar Hubmaier (Dr. theol., Ingolstadt), Oswald Leber (B. A., Heidelberg), Hans Denck (B. A., Basel) und Melchior Rinck (B. A., Leipzig).

**87** Man wird allerdings in Betracht ziehen müssen, daß nach Bernstein (wie Anm. 46, S. 99) die absolute Zahl deutscher Humanisten um 1500 bei höchstens 250 lag und einen Bevölkerungsanteil von allenfalls 0,15 Prozent der Bevölkerung ausmachte.

**88** Wir wissen nicht, wie groß die Gruppe derer war, die ohne formale Ausbildung Kenntnisse lateinischer humanistischer Literatur besaßen oder, wie die Zürcher Bauern (vgl. Anm. 79), humanistische Texte in deutscher Übersetzung zur Kenntnis nahmen.

**89** Hans Hut, Jakob Hutter und die führenden Köpfe des Münsteraner Täufertums sind hier die wichtigen Ausnahmen von der Regel.

**90** Vgl. dazu Thomas Kaufmann: Reformatoren, Göttingen 1998, S. 11–15.

**91** Das trifft sicher zu im Falle Oswald Lebers, der aufgrund seiner Bildung der Stichwortgeber Augustin Baders wurde. Vgl. Anselm Schubert: Täufertum und Kabbalah, wie Anm. 60, Nachwort.