

der Einblick in die tägliche religiöse Praxis und die Rolle der Musik innerhalb der geistlichen Meditation, den diese Studie ermöglicht.

Auch in den Täuferbewegungen spielte der Gesang eine herausragende Rolle. Die Erforschung der Berührungspunkte zwischen der frühen Täuferbewegung und der *Devotio moderna* könnte interessante Parallelen sowohl in der Spiritualität als auch in Funktion und Praxis des Gesangs zutage bringen.

Ulrike Hascher-Burger hat mir ihrer Arbeit und der Edition nicht nur weitere Aspekte zur Funktion des Liedguts der *Devotio moderna* herausgearbeitet, sondern die Lieder durch die kenntnisreiche Entschlüsselung und Übertragung in heutige Notation wieder zugänglich und aufführbar gemacht. Bleibt zu wünschen, daß interessierte Sänger sich der Lieder annehmen.

Martina Bick

Anselm Schubert, Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 81), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 407 S., Ln., ISBN 978-3-579-05372-1

Zweifelloos ist dies die »definitive« Studie über Augustin Bader und seine Verbindungen zur Radikalen Reformation – definitiv in dem Sinn, wie Harold S. Bender diesen Begriff einst verwendete, aber mit seiner Biographie *Conrad Grebel c. 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists* (1950) nicht erreicht hat. Es ist kaum vorzustellen, daß diese gründliche Behandlung Augustin Baders jemals überboten werden könnte.

In *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531* (1977) hat Werner O. Packull geschrieben: »Augustin Baders Entwicklung [...] scheint weniger eine Abweichung vom frühen süddeutschen Täufertum zu sein, als gewöhnlich angenommen wurde. Die angeblich heilsame Vernachlässigung, mit der Bader von Täuferforschern bedacht wurde, ist deshalb nicht ganz gerechtfertigt.« Schuberts Untersuchung bestätigt zu Genüge Packulls Einwand und präsentiert Bader sogar noch in einem sympathischeren Licht als Packulls früherer kurzer Abriss über diesen Täufer oder die bahnbrechende Pionierstudie Gustav Bosserts Sr. über *Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König und seine Genossen nach den Prozeßakten von 1530*, in: Archiv für Reformationsgeschichte 1912-14. Die Studie Bosserts liefert das Grundmaterial an Quellen für Bader, das Schubert in einem kurzen Anhang noch ergänzt (S. 321-326). Der große Ertrag von Schuberts Buch ist, daß die Rolle Baders in der Radikalen Reformation ganz und gar verortet

und ihm auf diese Weise zu einer verständlicheren Statur verholfen wird. Schubert bemerkt richtig, daß die Tendenz der Täuferforschung, sowohl vor als auch nach der Revision, der sie in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts unterzogen wurde, dahin ging, apokalyptische Täufer wie Bader (oder die Täufer zu Münster 1534/35) zu sehr in dem Rahmen abzubilden, wie die ältere antitäuferische Polemik es tat. Im Falle Bosserts und Packulls wurde Bader zwar nicht als ein gefährlicher Revolutionär dargestellt, der er im 16. Jahrhundert gewesen sein soll, er wurde aber doch als ein psychischer Exzentriker beschrieben. Schubert schreibt: »Indem man das Phänomen Bader als Ausdruck *historisch unhintergehbbarer Irrationalität* bewertete, entzog man es paradoxerweise ebenso konsequent dem historischen Verstehen« (S. 24). Schuberts Darstellung des apokalyptischen und messianischen Glaubenssystems, dem Bader zugehörte, läßt diesen viel vernünftiger und verständlicher erscheinen.

Schubert zeichnet nach, wie Bader die Führung der Täufergemeinde in Augsburg für einige Monate übernahm, die den Massenverhaftungen im September 1527 folgten. Während dieser Zeit hing er weiterhin den apokalyptischen Lehren Hans Huts an, die Schubert so darstellt, als hätten sie die gesamte Augsburger Gemeinde sogar noch nach dem Tode Huts Ende November 1527 durchdrungen, auch wenn sie als ein Geheimwissen eigentlich nur auf einen kleinen Kreis eingeweihter Gemeindeglieder beschränkt gewesen sein sollte. Als sich Huts Voraussagen im August 1528 nicht erfüllten, lösten die Leiter der Augsburger Täufer die Gemeinde auf. Sie meinten, daß die Zeit zu taufen und zu lehren, vorbei sei und »ain jeder (sole) in seinem hertzen warten, was im got ereffnen wolt.«

Bader war in Auseinandersetzungen innerhalb der Täufergemeinde in Augsburg verwickelt, die dazu führten, daß er als Leiter der Gemeinde im April 1528 abgesetzt wurde. Er ging auf eine Reise, die ihn nach Esslingen und Straßburg führte, wo er Oswald Leber traf, den akademisch ausgebildeten radikalen Priester, einen Täufer, der Verbindungen zu Juden unterhielt. Leber hatte die Aufständischen im Bauernkrieg unterstützt und hielt sich in den gefährlichen Jahren nach der Niederschlagung des Aufstands selbst offensichtlich in der jüdischen Gemeinde zu Worms auf. Schubert meint, Leber habe als Quelle für Ideen gedient, die Bader schließlich nutzte, um die Lehre Huts zu vervollständigen, nämlich eine christliche Interpretation der Kabbalah, die auf die Schriften des berühmten christlich-humanistischen Hebraisten Johannes Reuchlin zurückging und auch auf eine parallele jüdische Tradition, die ein tausendjähriges Reich auf Erden vorwegnahm. Nach Auflösung der Augsburger Gemeinde kehrte Bader wieder nach Augsburg zurück, versteckte

sich allerdings vor den offiziellen Nachstellungen. Hier widerfuhr ihm eine Reihe von Visionen, die er als Bestätigung seiner prophetischen und messianischen Berufung deutete und in denen er Huts Ideen mit jüdischen und kabbalistischen Ideen kombinierte, die er von Leber übernommen hatte.

Im Oktober 1528 stellte Bader seine prophetische Berufung einer kleinen Gruppe vor, die sich in Schönberg zwischen Esslingen und Straßburg versammelt hatte. Daß die Zeit zu taufen und zu lehren vorüber sei, blieb ausgemacht, aber die meisten der hier Versammelten waren nicht bereit, Baders erneuerte apokalyptischen Prophezeiungen zu unterschreiben. Mit vier Anhängern entwich Bader nach Basel, Teufen und an einige Orte abseits des Wegs in der Gegend von Ulm, um dort die große Veränderung vorzubereiten, die er nach kabbalistischen Berechnungen für Ostern 1530 erwartete. Auf diese Weise konnte er Huts falsche Ankündigungen der Wiederkunft Christi an Pfingsten 1528 korrigieren. Bader und seine Gefährten sahen ihre Aufgabe nun darin, ihren messianischen Sendungsanspruch bekannt zu machen. Diese Proklamation nahmen sie in drei Kostümen vor, die Stufen spirituellen Aufstiegs vom Kreatürlichen zum Vollkommenen darstellen sollten (und wie Schubert zeigt, der Kleiderordnung nachgestaltet waren, die für die drei Stände in Augsburg galt: für Handwerker, Kaufleute und Patrizier). Schließlich führte eine Vision Gall Vischers, des höchstwahrscheinlich engsten Mitarbeiters Baders, zur Beschaffung einer goldenen Krone und eines Zepters bei einem Goldschmied, ebenso eines güldenen Schwerts, einer Amtskette und anderer Prunkstücke, die in der theatralischen Proklamation des messianischen Königtums genutzt werden sollten. Bader glaubte, daß er als das Individuum mit der höchsten spirituellen Erleuchtung über die Zukunft Gottes zum König im messianischen Zeitalter gewählt würde und seine Nachfahren einer nach dem anderen ihm für die Dauer von tausend Jahren folgen würden.

Schubert ist es gelungen zu zeigen, wie solche Ideen für Bader, den Augsburger Handwerker, Überzeugungskraft gewannen, so daß er sie zu einer Kombination von Hans Huts Lehren, Reuchlins christlicher Rezeption der Kabbalah und messianischen Hoffnungen der Juden im 16. Jahrhundert zusammenziehen konnte. Sicherlich brachten sie die Ablehnung der Gesellschaft aus der Sicht des gemeinen Mannes zum Ausdruck, die von Patriziern, Adligen und Klerikern beherrscht war. Aber sie wurden nicht von Hoffnungen gespeist, sich mit Gewalt selber helfen zu können. Die zukünftige Welt erleuchteter Gerechtigkeit sollte ein Gnadengeschenk Gottes und Christi für die Menschheit sein. Gleichzeitig zeigt Schubert, daß die Erwartung, die Türken würden die böse, alte Ordnung zerstören, von den Inhabern der Macht nicht anders als eine gefährliche Bedrohung aufgefaßt werden konnte, und daß die

Entdeckung von Baders Glaubenssystem zu nichts anderem als zu einer grausamen Exekution des Anführers und seiner Gefährten führen mußte.

Der überzeugende Austausch zwischen Baders Typ einer »volkstümlichen Kultur« und einer »Elitkultur« von Reuchlins christlicher Kabbalah, vermittelt durch Oswald Leber, zeigt das Problem an, das entsteht, wenn Kontraste zwischen Täuferführern und dem »gemeinen Täufer« konstruiert werden. In methodologischem Sinn betrachtet Schubert sein Buch als eine Demonstration der »neuen Kulturgeschichte«, welche das Nebeneinander von Sozialgeschichte und historischer Theologie in der Täuferforschung überwindet. Diese Art der Kulturgeschichte würde religiöse Traditionen ernstnehmen, ohne sie zu Epiphänomenen zu reduzieren, die sich fundamentaleren sozialen Faktoren verdanken. Gleichzeitig würde sie die falsche Vertrautheit im Umgang mit der Vergangenheit vermeiden, der die historische Theologie oft zum Opfer gefallen ist. Die Vergangenheit »ist ein anderes Land; dort werden Dinge anders gehandhabt.« Der konstruktivistische Umgang mit der Geschichte, der betont, daß Geschichte ist, was der Historiker erzählt, anstatt eine Darstellung dessen, was vergangen ist, läuft Gefahr, das wirkliche Wissen von der Vergangenheit in Subjektivismus aufzulösen.

Eines der besonderen Verdienste von Schuberts Buch ist das abschätzende, kritische Auge, das der Autor über die gesamte vergangene Täuferforschung gleiten läßt. Ein besonders wichtiges Beispiel ist die Annahme »in der Forschung«, daß von 1526 an die Straßburger Täufergemeinde »in eine spiritualistische Fraktion um Denck und Hätzer und in eine schweizerisch-biblizistische Gruppe in der Nachfolge Reublins um Sattler und Groß geteilt« war (S. 89). Schubert weist darauf hin, daß es einfach keine verlässliche Evidenz gibt, um zu bestimmen, ob diese Art der Gruppenbildung in einer so kurzen Zeit entstehen konnte, in der diese Täuferführer sich in Straßburg aufhielten, und daß die opponierenden Ansichten über die Struktur des Straßburger Täuferturns in den Untersuchungen von Klaus Deppermann, J. A. Oosterbaan und H. W. Meihuizen in den 1960er und 1970er Jahren im Grunde nur leere Spekulationen waren. Auch in Bezug auf die Interpretationen Hans Huts, die notwendigerweise jede Darstellung Baders bestimmt, ist Schubert ebenfalls verhältnismäßig kritisch gegenüber seinen wichtigsten Vorgängern in der Forschung, Gottfried Seebaß und Werner Packull: »... haben sowohl Seebaß als auch Packull ein Bild von Hans Huts Lehre gezeichnet, das an einem imaginären dogmatischen Raster orientiert ist. Während Packull sich vor dem Hintergrund seiner damals vertretenen These von den Ursprüngen der süd-deutschen Täuferbewegung in der spiritualistischen Laienmystik um eine kohärente Darstellung der mystischen Wort-Theologie Huts bemühte, fragte

Seebaß auf der Folie des frühreformatorischen Luthertums bei Hut (neben der alles überragenden Apokalyptik) vor allem die dogmatischen Loci Glaube und Rechtfertigung ab« (S. 208).

Am Ende seiner Einleitung erklärt Schubert im Anschluß an Andrea Strübind: »Die Täuferforschung ist noch gar nicht in der Lage, (entweder) eine Theologie oder eine Alltagsgeschichte des Täuferturns zu schreiben, da deren jeweilige historische Genese und Kontexte noch gar nicht ausreichend bekannt sind« (S. 29). Schuberts Buch ist ein ausgezeichnete Beitrag zur Mikrogeschichte. Mikrogeschichte ist jedoch ohne einen Blick auf das »große Bild« bedeutungslos (selbst eines großen Bildes, das ständig retuschiert und korrigiert werden muß). Strübinds begrenzte Studie, trotz aller ihrer wertvollen Qualitäten, zeichnete ein falsches Bild von den täuferischen Anfängen, weil sie sich auf Zürich und St. Gallen konzentrierte, während sie Waldshut und Schaffhausen ausklammerte, wie Arnold Snyder eindrucksvoll in seiner Abhandlung über *Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520–1530* zeigte. Eine kritische Würdigung aller Beiträge zur Täuferforschung des 20. Jahrhunderts und ein kritischer Dialog zwischen Mikro- und Makrohistorikern ist eine unerläßliche Voraussetzung für den Erkenntnisfortschritt in der Täuferforschung des 21. Jahrhunderts.

James M. Stayer

Marcus Meier, Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täuferturn (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 53), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 304 S., Hardcover

Zeitgenössische Gegner und obrigkeitliche Stellungnahmen zögerten nicht, den radikalen Pietismus um 1700 mit dem Täuferturn in Verbindung zu bringen. Sie taten es durchgängig, und tatsächlich gibt es etliches, was dafür spricht. Die moderne Forschung kann solche Urteile nicht einfach übernehmen. Sie tut sich verständlicherweise sehr viel schwerer damit, solche Verbindungen zu behaupten. Denn »Einfluß« oder »Abhängigkeit« sind schwer zu bestimmende Größen, und wer sie behauptet, muß den Nachweis führen, wobei es unmöglich ist auszuschließen, daß auch andere Schriften, Personen und Ereignisse als die in den Blick genommenen einen »Einfluß« ausgeübt haben. Andererseits kann die Forschung aber auch nicht einfach ignorieren, als was der radikale Pietismus von Zeitgenossen wahrgenommen wurde. So ist es nicht überraschend, daß die Urteile über die Verbindung von Täuferturn und Pietismus in der Forschung nach wie vor schwankend sind. Offen-