

Blut, Taufe und Identität: Beobachtungen zur Entwicklung des Täuferturns in Thüringen, ca. 1520–1550¹

1534 wurde eine Gruppe von Männern und Frauen im thüringischen Frankenhausen wegen ihres täuferischen Glaubens verhört, von denen die meisten kurz zuvor von einem angeblichen Propheten getauft worden waren.² Jeder einzelne wurde zu bestimmten wichtigen Glaubensartikeln vernommen. Man sollte annehmen, daß die Gefangenen sich über die Bedeutung der Taufe einig gewesen wären, aber ihre Aussagen deuten darauf hin, daß es keine Übereinstimmung in ihren Glaubensvorstellungen oder Erfahrungen gab. Katherine Valebs, eine Sendbotin des Täuferturns in Thüringen, gab eine vielfach wiederholte Antwort: Man sollte als Erwachsener getauft werden, wenn man schon verständig ist und zu wahren Glauben gefunden hat. Curt Meiße schöpfte jedoch aus eigenen Erlebnissen und betonte besonders, daß er mit weiteren Anhängern getauft worden war. Für ihn war das gemeinsame Erleben der Taufe äußerst wichtig, obwohl er die theologische Rechtfertigung für diesen Akt nicht erwähnte. Für Jacuff Meiße, Curts Vater, war die Angelegenheit nicht so klar. Er sagte, daß er nicht wüßte, ob die Kindtaufe wertvoll sei oder auf welcher Basis sie vertreten würde, aber seine Worte zeigten, daß er sich der emotionalen Verwirrung jener, die zweimal getauft worden sind, bewußt war. Erhard Pulrus, der schon zuvor verhaftet worden war, beschrieb seine Taufe als ein »Bundzeichen«, welches bedeutete, daß er auf Erden ständig Schmerz und Trübsal erleiden würde. In der beschriebenen Gruppe bestand also wenig Einverständnis über die Bedeutung der Taufe, da jeder einen anderen Aspekt betonte und sie aus verschiedensten Winkeln betrachtete.

Was machte also einen Täufer aus? Was hat diese Leute verbunden, wenn sie nicht einmal über ein gemeinsames Verständnis der Taufe verfügten? Die Aussagen verhörter Täufer deuten an, daß täuferische Identität kompliziert war. Indem wir die persönlichen Erfahrungen Verhörter berücksichtigen, können wir eine neue Perspektive bieten, aus der sich die Thüringer Täuferbewegung eingehender beleuchten läßt. Jene, die ein zweites Mal getauft wurden, hinterließen uns ihre durch die Verhörerfahrung gefilterten Geschichten, die Auskünfte darüber geben, was es bedeutete, ein Täufer zu sein. Die Täufer wurden gezwungen zu reflektieren, was sie alles durchgemacht haben. Obwohl sie alle Verschiedenes berichteten, nahmen sie sich als Teilnehmer einer gemeinsam durchlebten Erfahrung wahr, und als sie sich

ihre Geschichten erzählten, stießen sie auf zentrale Begriffe, die diesen Erzählungen einen gemeinsamen Rahmen gaben. Es wird klar, daß in diesem Kontext die Ideen, die diese Erzählungen miteinander verbanden, ihre grundlegende Kraft nicht allein oder auch nur vorwiegend aus der Theologie bezogen, sondern auf Emotionalität und Kollektiverfahrungen aufbauten. Die Taufe wurde nicht nur theologisch, sondern auch gefühlsmäßig verstanden, und der Charakter dieser Bewegung wurde besonders in Thüringen nicht nur von den theologischen Schriften der Leitfiguren bestimmt.³

Polygenesis, das Erklärungsmodell von James Stayer, Klaus Deppermann und Werner Packull,⁴ war einer der wichtigsten Beiträge zur Diskussion über die Ursprünge des Täuferturns. Allerdings liegt der Nachteil in einer zu strikten Kategorisierung. Die Zweige der Täuferbewegung werden weiterhin vor ihrem jeweiligen ideologischen und theologischen Hintergrund betrachtet, mit nur dürftiger Berücksichtigung weitläufiger kultureller Entwicklungen der Reformation.⁵ Kürzlich haben Stayer und andere darauf hingewiesen, daß das Polygenesis-Modell zu unflexibel sei und daß der Radikalismus mit der Reformation in einer engen Beziehung stand. Das Schwergewicht der neueren Forschung hat sich von den Ursprüngen auf die Entwicklung des Täuferturns verlagert.⁶ Es ist klar, daß Glaubensfragen nicht nur von reformatorischen Führergestalten und Theologen diskutiert wurden.⁷ Das geistige Leben wandelte sich allmählich auf mannigfaltige und komplexe Weise, und man begann, die Bedeutung der gemeinsamen Ideen und Kulturausdrücke auszuhandeln. Es beteiligten sich auch sogenannte ‚einfache Leute‘ am Gespräch, kurzum, die Bedeutung dieser Wandlungen wurde von jedermann, der versuchte, seine Erfahrungen zu verstehen, diskutiert. Hans-Jürgen Goertz hat einen wichtigen Beitrag zu dieser Diskussion über die Annahme der theologischen Ideen von einfachen Täufem vorgelegt.⁸

Jedoch haben wir die Komplexität dieses Prozeß noch nicht ausreichend erfaßt. Einfache Leute hatten keinen einfachen Glauben, und wir sollten nicht vermuten, daß die gemeinen Täufer bloß schwierige theologische Begriffe vereinfachten. Es gab sehr unterschiedliche Auffassungen über die Ideen des Täuferturns, sogar über die Taufe selbst. Da die Täuferapostel wie Hans Hut und Hans Römer weit reisten, um möglichst viele zu überzeugen und zu taufen, gab es oft nicht genug Zeit, sich in die Grundbegriffe des Taufrituals zu vertiefen.⁹ Im Versuch, Gehörtes auch anzuwenden, stützten sich die Getauften auf ihre eigenen Erfahrungen und Gefühle. Der Akt der Erwachsenentaufe läßt sich daher in mehrere Auslegungssparten unterteilt: in persönliche, soziale, wirtschaftliche sowie familienpolitische. Durch den Akt der Taufe allein wurde einem nicht automatisch täuferische Identität verliehen.¹⁰

Vielmehr wurde diese geformt, indem abweichende Ideen und Mißverständnisse absorbiert wurden. Es war nicht eine einfache Frage der Verpflichtung zu einer Bewegung aus Überzeugung.

Diese Schlußfolgerung ist besonders relevant, wenn wir betrachten, wie die Täufer ihre eigene Identität darstellten und wie das Täufertum wahrgenommen wurde. Gewöhnlich setzen sich Vorstellungen vom Täufertum, sofern es sich nicht um das Täuferreich zu Münster handelt, aus Aussagen tapferer Verfolgter, Marginalisierung und Annahme des Leids zusammen. Täuferische Lieder und Märtyrergeschichten im Ausbund und in van Braghts *Martelaerspiegel*, in denen die Täufer ihren Glauben mit Bestimmtheit und Geduld verteidigten, dienen als Beispiel für Auslegungen dieser Art. Solche Erzählungen setzten voraus, daß Leiden und »Blut« als Erkennungsmaße für Täufergruppen galten, und dieses Leiden würde zur Zeit der Apokalypse die Ausgewählten identifizieren. Insofern hatte der Akt der Erwachsenentaufe ebenso den willkommenen Effekt, die Empfänger als die wahren Nachfolger Christi hervorzuheben. Die Taufe der Anhänger und die »Bluttaufe« bestätigen vermutlich die Eigenständigkeit der Bewegung im Zuge der Reformation.¹¹

Es empfiehlt sich jedoch nicht, die Selbstwahrnehmung der Täufer als bare Münze zu nehmen. Ihre Märtyrer und Märtyrerinnen starben nicht immer im Bewußtsein der Bedeutung ihres Todes, und Verfolgung war keineswegs durchgängig die Norm. Zweifelsfrei wurden die Täufer aber wegen ihres Glaubens verhaftet, verhört und bestraft.¹² Viele Täufer oder Verdächtige wurden jedoch nicht hingerichtet; es gab oft überraschende Nachsicht und Duldung. Ebenso war es für viele Täufer, die zwei-, dreimal widerriefen, nicht unüblich, nach ihrer Freilassung erneut in ihren Glauben zurückzufallen.¹³ Weiterhin legten diese Betroffenen ihre Erfahrungen unterschiedlich aus, da es keine voll ausgeprägte und zusammenhängende Vorstellung davon gab, was es bedeute, ein Täufer zu sein. Einzelne Täufer ertrugen einen dialogischen Vorgang, wobei sie im dramatischen und psychologisch eindrucksvollen *Procedere* des abwechselnden Verhörs und der Folter über ihre Erlebnisse befragt wurden und sich selbst prüften. Es wäre eine Vereinfachung, die Verhörprotokolle als die offizielle obrigkeitliche Auslegung und die Märtyrergeschichten als die authentische Stimme der Verfolgten aufzufassen.¹⁴ Beide Seiten leisteten ihren Beitrag zur jeweils anderen Position. Täuferische Identität war fließend, daher sollten wir nicht zu voreilig eine einfache Verbindung zwischen der Erwachsenen- und der Bluttaufe annehmen. Die Bedeutsamkeit von Verfolgung und Martyrium sowie der Taufe entwickelte sich dynamisch während des Verhörs. Unser Verständnis davon, auf welche Weise diese Leute in diesem Kontext das Täufertum ausgelegt haben, wirft grundlegende Fragen

über das Wesen der täuferischen Spiritualität auf. Die einfache, reine Geistlichkeit und Emotionalität, der Mangel an Theologie, und das Mal des Leidens waren nicht notwendigerweise bewußte, absichtlich gewählte Identitätszeichen, sondern das Ergebnis von Erfahrungen.

Die Täuferbewegung in dem vom Bauernkrieg stark geprägten Thüringen¹⁵ war mannigfaltig und relativ unzusammenhängend. Zu entwickeln begann sie sich nach der Missionarstätigkeit Hans Huts in Franken. Gemeinschaften traten in weit gestreuten Gebieten auf, zum Beispiel in der Nähe von Erfurt unter Hans Römer, im westlichen Thüringen unter Volkmar von Hildburghausen und Michael von Üttingen und ab 1530 erschien eine Gruppe unter der Führung Alexanders im nördlichen Thüringen auf der Bildfläche, die bis Mitte 1560 existierte.¹⁶ Es gab viele geistliche Führer und Prediger in diesem Gebiet, und der komplizierte theologische und soziale Charakter der Thüringer Gruppen, die unterschiedlichen, vernetzten Gerichtsstände und die zahlreichen überkommenen Prozeßberichte erlauben eine höchst interessante Fallstudie in bezug auf Thüringen.

Das Täuferium hing unvermeidlich mit der Verhörfahrung zusammen. Der von der Verwaltung gestellte Ermittlungsansatz schuf ein Auslegungsgerüst, da Leute gezwungen wurden, den in Fragen aufgegriffenen spezifischen Punkten entgegenzutreten. Identität wurde durch eine Dialektik zwischen Vorstellung und Realität gebildet: der Realität der Erfahrungen und des Kontexts, sowie durch die Vorstellungen der »Täuferapostel«, der verdächtigten Täufer und der sie Verhörenden.

Besonders in den frühen Verhandlungen in Thüringen bezogen sich Fragen über die Taufe nicht hauptsächlich auf die Theologie, sondern auf die Gründe, warum jemand sich hatte taufen lassen, den Ort des Geschehens, weitere Anwesende und den Charakter des Rituals.¹⁷ Der Ausdruck »Wiedertäufer« wurde nicht von Anfang an, nicht einmal von den Behörden, als eine Sammelbezeichnung oder eine persönliche Beschreibung benutzt. Gebräuchliche Ausdrücke für diesen Akt waren »neu getauft« oder »die andere tauf«.¹⁸ Das Täuferium war sowohl eine soziale Bedrohung als auch Ketzerei, denn, wenn man das Taufritual veränderte, modifizierte man gleichzeitig gesellschaftliche Praktiken. Außerdem riefen die Tätigkeiten der Täufergruppen, zum Beispiel Versammlungen in Mühlen, bei den Obrigkeiten Vorstellungen von gefährlichen Verschwörungen hervor. Jedoch akzeptierten verhörte Täufer nicht einfach das, was ihnen im Verhör vorgeworfen wurde. Fragen wie zum Beispiel »wie«, »mit wem« und »warum«, forderten den Verdächtigten auf, seelische und soziale Einflüsse mit einzubeziehen. Mit ihren Antworten konnten die Täufer den Vorwurf aufständischer Rebellen zu sein, umdrehen, indem sie

den Worten ihrer Verhörer eine positive Bedeutung gaben. Klaus Hofmann wurde zum Beispiel im Winter 1527 in Erfurt zur Bedeutung seiner Taufe befragt: »... hat bekant, das zeichen bedeut ein zeichen der liebe und sol nicht ein losung sein, sondern ein tauf.«¹⁹

Für Hofmann war der Taufakt nicht Zeichen einer aufrührerischen Gruppe, sondern Symbol dafür, daß die Getauften Gottes Verordnungen verstanden und wahren Glauben gefunden hatten. Für Hofmann war die Taufe sinnvoll, weil sie ein Zeichen der Liebe war. Die Taufe wurde oft als ein »Zeichen« gesehen, damals ein Ausdruck für Gegebenheiten, die ein Potential an Zweideutigkeit und Manipulation beinhalteten. Nach obrigkeitlicher Meinung war die Wiedertaufe ein Zeichen des Aufstandes, aber sie konnte auch eines der gesellschaftlichen Akzeptanz, ein Symbol für Verständnis und auch ein Zeichen der Erlösung sein. Daraus wird ersichtlich, daß neben ihrer religiösen Bedeutung die emotionale, soziale und kommunale Seite der Taufe sehr wichtig war. Gleichzeitig können wir daraus schließen, daß der Sinn der Erwachsenentaufe nicht beständig war, sondern unterschiedliche Auslegungen erlaubte. Es galt zu erklären, was sie den Täufern bedeutete, und weshalb sie diese neue Taufe empfangen.

Die Taufe stand in der katholischen Theologie in enger Beziehung zu Erlösung und Verdammung. Daher wurden bei den verdächtigten Täufern vielleicht tiefste Gefühle von Besorgnis hinsichtlich der Erlösung und der Seligkeit geweckt, besonders wenn die Taufe in einen apokalyptischen Kontext gestellt wurde.²⁰ Die Aussage Anstad Kemmerers vom Dezember 1527, der mit den Anhängern Hans Römers in Eisleben verkehrt hatte, deutete auf den außergewöhnlich komplizierten Prozeß hin, der jemanden zur Annahme der »Wiedertaufe« brachte.²¹ Kemmerer hat im Beisein von Römer erklärt: »er sei getauft und hoffe, die taufe sei ime zu seiner sehlen seligkeit gnugsam.« Nachdem er Römers Predigten gehört hatte, dachte er darüber nach, was ihm gesagt worden war: »... und wiewol diese wort ime eine grosse vorwunderung gebracht, hab er dannoch bei sich bedacht, es mochte betriegerei sein und doch zu herzen gezogen: solte die zeit so kurz sein, und er solte der gnade entfliehen, were nicht gut; und dieweil inen Nisius dorzu hat helfen bereden, hat er gesagt, er wolle diese taufe auch entpfahen.«²²

Kemmerer bediente sich pragmatischer, einfacher Ausdrücke, um die emotionalen Auswirkungen solcher Ideen zu beschreiben. Er hatte gehört, daß die Taufe dieser Bruderschaft ihn zu einem der Auserwählten bestimmen würde, und wie er sagte, wenn der Tag des Jüngsten Gerichts bald käme, wäre es nicht gerade klug, im Besitz einer verdammten Seele zu sein. Dies hatte ihn dazu gebracht, die neue Taufe anzunehmen. Kemmerer hat seine täuferischen

Überzeugungen widerrufen und mußte der obrigkeitlichen Instanz erklären, warum er an diesem Brauch zunächst teilgenommen hatte. Die Erwähnung einer »Betrügerei« war ohne Zweifel ein Mittel, das dazu diente, die Behörden zufriedenzustellen, weil dieses Wort andeutete, daß Römer ein störender Betrüger war. Jedoch war diese Argumentation auch die kreative Rekonzeptualisierung einer Erfahrung, die eigentlich tiefe Besorgnis darüber erregte, welcher Brauch denn tatsächlich helfen könnte, um seine Seele zu retten. Indem er die Geschichte bei der Vernehmung wiederholte und seine Motive überdachte, kreierte Kemmerer eine komplexe Erzählung im Zwiespalt zwischen Mißverständnissen und Emotionen. Er legte die Ideen, von denen er gehört hatte, neu aus, zusammengesetzt aus dem, was er wußte und den Erwartungen der vernehmenden Obrigkeit. Daraus können wir weder den Schluß ziehen, daß seine Schilderung aufrichtig noch unaufrichtig war, weil sie ihm in einer bedrohlichen Situation entlockt wurde. Wir müssen die Kombination der Faktoren verstehen, die auf sein Verständnis einwirkten.

Begriffsbildungen über die Macht der Taufe als erlösendes Zeichen und die hierdurch erweckten Gefühle sind häufig in Verhören zu finden. Kaspar Heise und Konrad Friedrich wurden beide im März und Februar 1528 in Etzleben verhaftet und vernommen. Beider Geschichten darüber, wie sie schließlich von Römer getauft worden waren, ähnelten sich sehr. Sie versuchten mit ihren Erzählungen, ihre Tat zu entschuldigen, wahrscheinlich infolge der Folter und des harten Verhörs,²³ indem sie den zufälligen und unbeabsichtigten Charakter ihres Zusammentreffens mit Römer betonten. Friedrich berichtete über den gewinnenden Sprachstil, den Römer benutzt hatte, um ihn zu überreden, Sprache, die der Amtmann Fritz Steyer als »geschmuckt und geziert« beschrieben hat: »... er vormerke an im sovil, das er ganz girigk auf die narung, welchs er doch nicht thun, sondern Gott alleine vertrauen, sein hofnung genzlich zu im setzen und denselben vor allen dingen liben soll, und wo er sich teufen laß, so werden ime alle ding wissende and nichts verborgen bleiben ... darauf er sich als einer, der nicht vast wietzig, teufen lassen.«²⁴

Bekehrungserzählungen dieser Art (beziehungsweise, vom jeweiligen Standpunkt abhängig, Verführungserzählungen) waren nichts Ungewöhnliches in den Verhören der Täufer.²⁵ Solche Aussagen waren sowohl rechtfertigend als auch aburteilend. In gewisser Hinsicht gaben sie den Behörden die Auskunft, um die sie gebeten hatten: wann und wo die »Versuchung« geschehen war, und warum der einzelne überzeugt war, daß er getauft werden sollte. Deutlich wurde auch, daß die Argumente der täuferischen Führungspersönlichkeiten und Täuferapostel durchdacht und überzeugend sein konnten. Dies erklärt das Zögern und die Zweifel, welche die Leute tatsächlich fühlten, als

sie mit etwas konfrontiert wurden, mit dem sie nicht gerechnet hatten, ebenso wie die echte Verwirrung, die von diesem neuen Glauben ausging. Hinter Friedrichs wirrem Bericht stand, daß er, wie Kemmerer, von der emotionalen Wortgewalt der Täuferprediger ergriffen worden war. Jedoch war er sehr darum bemüht, daß diese Worte seiner eigenen Erfahrung und Vergangenheit entsprachen. Friedrich wurde gefragt, warum er die bisher genügende, traditionelle Taufe für ungültig erklärt hätte. Friedrich hatte keine durchdachte Antwort; keine Theologie. Als Antwort konnte er nur das wiederholen, was Römer ihm gesagt hatte, daß die Taufe seit vielen Jahrhunderten zu unrecht vollzogen worden sei.²⁶ Vielleicht fühlte er dennoch eine gewisse Zuneigung für die Kindtaufe – der erregte emotionale Kampf um die Integration neuer Ideen deutet darauf hin.

Die Aussage von Jacuff Meisse fiel ähnlich aus. Er sagte, daß er nicht wisse, »was sie [die Taufe] von nutz bringe odder auch von der insetzung«, aber seine letzten Worte waren äußerst aufschlußreich. »Sagt aber, er meine, das er getauft sei in der jugent.« Es scheint fast, daß es ihm in eben jenem Augenblick dämmerte, daß die Abweisung der Kindtaufe relevant für seine eigene Vergangenheit war. Während des Verhörs wurde er gezwungen, sich dieser Tatsache zu erinnern. Er wußte nicht mehr, was er von seiner eigenen Kindtaufe halten sollte. Solche Verwirrung konnte das Gefühl erwecken, daß die Leute nicht mehr wußten, was die Kindtaufe bedeuten sollte. Die Frau Hermann Adams, Barbara, sagte 1533: »... als sie befragt worden, ob sie sich anderweith hete tauffen lassen, hat sie geantwort, sie wuste nicht, ob sie ein heyde oder Christ getaufft were vnd wust gar von keiner kynder oder widertawff, welchs recht oder vnrecht were.«²⁷

Es wäre überraschend, wenn die Abweisung der Kindtaufe keine emotionalen, psychischen und intellektuellen Wellen geschlagen hätte. Solch eine Reaktion zeigt die Macht und die Vielschichtigkeit dieser neuen Anschauungen, als Menschen sich sehr darum bemühten, den besten Weg zum eigenen Seelenheil zu finden und die neuen Ideen für ihre eigene Frömmigkeit zu entdecken. Man mag die von der neuen Taufe erzeugte Unsicherheit als Schwachpunkt sehen, aber sie ist für die Täuferbewegung grundlegend. Das Erlebnis der neuen Taufe basiert eher auf emotionalen und persönlichen Gründen als auf vereinheitlichten theologischen Begriffen.

Zudem wurde das Verständnis der »Wiedertaufe« nicht nur durch individuelle oder private Geschichten gefiltert. Der Akt warf auch Fragen hinsichtlich Familie, Gemeinde und Geschlecht, da die Menschen Ideen und Bräuche, die in Beziehung zur Geburt und zu den Kinder standen, neu verhandelten.²⁸ Die Taufe war nicht nur der Akt, der von der Erbsünde erlösen konnte, sondern

auch eine Zeit, in welcher mit der Wahl der Paten gesellschaftliche Bande aufgebaut wurden, und das jüngste Mitglied der Gemeinde wurde gefeiert. In der Erzählung Kemmerers wird deutlich, daß ihn weder das Gerichtsverfahren noch die Beweisgründe der Vernehmungsbeamten davon überzeugt haben, daß sein täuferischer Glaube falsch sei. Ein Traum bewegte ihn, zu widerrufen. Das »weissagen«, wie er es nannte, handelte von der möglichen Geburt eines Neffen und von der brennenden Notwendigkeit eines Paten.²⁹ Daß die Hebammen die Säuglinge kurz nach der Geburt traditionell taufen durften, verdeutlicht, daß man sehr um das Seelenheil des Kindes bemüht war. Die ersten Wochen des Lebens waren eine gefährliche Zeit.³⁰ Historiker haben darauf hingewiesen, daß das Täuftertum und die Hexerei ähnliche Ängste erregten³¹ und die Behörden sorgten sich sehr um Kinder, die zurückgelassen worden waren, nachdem sich ihre Eltern der Täuferbewegung angeschlossen hatten.³² Es war daher nichts Ungewöhnliches, daß die neue Taufe starke Gefühle für die Familie erweckte, besonders wenn es kein gemeinsames Verständnis bezüglich des Seelenzustandes des Kindes gab.³³

Ein ziemlich hartnäckiger Täufer, Hans Quinger (oder Zwinger), wurde im Oktober 1531 in Eisenach verhört. Er war ob der Art und Weise, wie er seine Kinder behandeln sollte, beunruhigt: »... sey nicht ander weit getauft, aber er wisse nicht, wurzu jme seyn eigne tauffe dinstlich, vilweniger, ob seynen kindleyn jre tauffe zu jrer selen selickeit furtreglich.«

Seine Sorgen werden noch deutlicher, wenn wir entdecken, daß seine Frau getauft worden war und ihn verlassen hatte, um in eine andere Täufergemeinde einzutreten. Sie hatte ein kleines Kind zurückgelassen, welches später starb.³⁴ Quinger mußte sich allein um die Versorgung seiner Kinder kümmern, in der Gewißheit, daß diese neue Taufe für seine Frau äußerst wichtig war. Wir sehen anhand einer Aussage von 1544, daß mindestens eines seiner Kinder in den vorherigen zwölf Jahren ungetauft geblieben war.³⁵ Quinger, ähnlich Kemmerer, hatte ein bestimmtes und polarisiertes Verständnis vom erlösenden Wert der Taufe: nur sie könnte retten. Quinger sah seine ganze Begegnung mit der Täuferbewegung durch das Prisma der Emotion und familiärer Beziehungen und er wurde besonders während des Verhörs gezwungen, sich mit den Konsequenzen dieses Aktes für seine Familie abzufinden.

Die Taufe war kein privater Akt, sie wurde im Rahmen der Gemeinde und Familie erlebt, weil sie als Zeichen der Erlösung nicht bloß Frage des persönlichen Glaubens blieb. Kemmerer war so besorgt um den Zustand der nur als Kind getauften Seele, daß er allen Mut zusammennahm, um seinen zweifelnden Bruder zu überreden, mit ihm zusammen Römer zu besuchen, obwohl

die Brüder seit 14 Jahren miteinander grollten.³⁶ Üblicherweise wurden Leute in Gruppen getauft, die sich aus familiär und wirtschaftlich verbundenen Individuen zusammensetzten. Für manche Leute symbolisierte die Taufe gesellschaftliche Anerkennung und Zustimmung vor dem Hintergrund von Spannungen innerhalb der Dorfhierarchie. Hans Ludwig, 1527 verhört, erklärt, wie sein Begleiter, Kemmerer, sich während einer Täuferversammlung an einen Tisch setzen durfte; »er [Ludwig] aber sei an der thur stehen blieben, dornach uff eine bank doselbst niddergesetzt; ubir ein kleines haben sie inen auch zu sich an tisch genommen.«³⁷ Danach beschrieb Ludwig die fortgeschrittene Stufe der Anerkennung, die ihm zuteil wurde, als er mit den anderen Brüdern trank und sich unterhielt, bis er alle Schlüsselbegriffe der Bewegung verinnerlicht hatte. Die Taufe war zu gleichen Teilen ein sozialer und kollektiver Akt.

Die Kategorie der »verschwommenen« und unsicheren Täufer, die manchmal widerriefen, scheint von heißblütigen Unruhestiftern wie Hut und Römer weit entfernt zu sein. Vielleicht war die Grenze zwischen den Täufern und dem Rest, den Lutheranern und den Katholiken, nicht so klar gezogen, wie die dramatischen Handlungen dieser beiden Männer vermuten ließen. Im allgemeinen war das Bild des Glaubens in den frühen Jahren der Reformation von Verwirrung geprägt.³⁸ Obwohl einzelne doch widerriefen und nicht immer bei ihrem Glauben blieben, bedeutete dieses nicht, daß ihre Aussagen und Ideen keine wichtige Rolle spielten. Sie konnten ihre üblichen Bande bestehen lassen, indem sie die neue Theologie des Weges zu Gott und zum Seelenheil annahmen. Die essentiellen täuferischen Erlebnisse standen in Bezug zur Gesellschaft, zu Emotionen und zur Familie, nicht nur zur Theologie. Einige Historiker haben den Mangel als theologischer Substanz in den Aussagen mancher Täufergruppen zwar zur Kenntnis genommen,³⁹ doch müssen wir die Bedeutung dieser Schlußfolgerung für die täuferische Identität besser verstehen. Oyer behauptet, daß dieser Mangel eine bewußte Entscheidung sei, die die Täufer von anderen Gruppen unterschied, aber ist das tatsächlich der Fall?⁴⁰ Die Verhöre vermitteln den Eindruck, daß es allseits Verwirrung gab und die fehlenden theologischen Inhalte vielleicht eine organische Folge der komplizierten Entwicklung der Bewegung waren. Während der Prozesse basierte die täuferische Identität auf Gefühlen, Psychologie und wechselnden Meinungen, auf Geschichten, die von derartigen Erfahrungen berichteten und neu in den eigenen Kontext übernommen wurden. Außerdem gab es einen theologisch komplexen Hintergrund der täuferischen Begriffe. Diese komplizierte Theologie bedeutet, daß es unter den »einfachen« Täufern manche Verständnislücke gab, und die Bedeutung der Ideen und der

Identität folglich ausgehandelt wurde. Von entscheidender Bedeutung war es, daß im Rahmen des Verhörs nuancierte Debatten über die Taufe und die Erlösung stattfanden. Hierdurch wurde deutlich, daß das Leiden ein wichtiger Teil der täuferischen Identität ist. Die Bedeutung des Leidens war nicht eine einfache Folge seiner Geistlichkeit.

Manche der täuferischen Führungsgestalten unterschieden zwischen drei getrennten und doch miteinander verbundenen Taufen: einer Blut- oder Leidenstaufe, einer Wassertaufe und einer Geisttaufe. Sich auf 1. Johannes 5, Vers 6, stützend, behaupteten Hut und Hubmaier, daß der Geist, das Blut und die Gewässer auf der Erde bezeugen könnten, obwohl sie diese Passage unterschiedlich auslegten.⁴¹ Das Blut lasse sich mit der Taufe verbinden, da das Blut Christi uns reinigen und von unseren Sünden reinwaschen könnte. Dennoch schien die Leidenstaufe nur wenig Beziehung mit der Auffassung des Martyriums zu haben. In *Von dem geheimnus der tauf* schrieb Hut: »Die wasser, die in die seel dringen seind anfechtung, betrüebnus, angst, zitteren und komer-nus, also ist tauf leiden. Also wirt Christus geengstiget in seiner tauf, ee sie volbracht wirt im absterben des lebens. Die recht tauf ist nichts anderst, den ein streit mit der sünd durchs ganz leben.«⁴²

Für Hut war das wahre »Leiden« der Kampf der Seele, der mit Camus' Begriff »l' absurde« eher zu erfassen ist als mit einer expliziten Beschreibung des Martyriums; es war die Anstrengung, die man erlebte, nachdem man die Verantwortung für seine Sünden übernahm. Hut erwähnte das Leid oft und verschiedenartig. Ohne Zweifel hatten Huts Anhänger Ausdrücke, mit denen er die Taufe und das Leiden beschrieb, jedoch gingen sie auf ihre Art mit ihnen um. In Ein christlicher Unterricht wurden dem Leser aus der Bibel entnommene Beispiele des Leidens gegeben. Jedoch müssen wir uns vor Augen halten, daß dies ein exegetischer Punkt war und daß Hut seine Anhänger unterrichtete, diese Geschichten als Beispiel zu nehmen, wie man in tiefste Verzweiflung fallen und glauben müsse, Gott habe einen verlassen, um ihn auf diese Weise zu erkennen. Die Leidenstaufe war der private Kampf im Inneren der Seele eines Menschen, um eine innere Taufe zu vollziehen, durch welche er wiedergeboren werden könne.⁴³ Für Täuferführer wie Hut leitete sich die Macht der Bluttaufe nicht hauptsächlich von wirklicher Verfolgung und Leiden ab.

Drei unterschiedliche Arten der Taufe wurden in den Untersuchungen der Täufergruppen erwähnt. Sie entsprachen jedoch nicht jenen drei Arten Huts und Hubmaiers. Die Verhörten sprachen ausführlich über die von den Täuferaposteln vollzogene Taufe. Sie gedachten ihrer eigenen Taufe, die sie als Kinder empfangen hatten, und sie erkannten auch, daß das Leiden eine Art

von Taufe war. Der Begriff der Bluttaufe war ohne Zweifel in Gebrauch. Hut erwähnte ausdrücklich die Bluttaufe während seines Verhörs im Winter 1527 und seine Anhänger verbanden dies mit seinem Märtyrertod. Gottfried Seebaß betont, daß die Bluttaufe theologisch komplizierter als diese strenge Auslegung sei.⁴⁴ Dennoch ist es äußerst wichtig, daß die Anhänger seine Worte auf diese strenge Weise auslegten und Huts Bluttaufe mit seinem Tod verbanden. Für sie hatte diese Auffassung der Bluttaufe nicht die Subtilität der Debatte zwischen Hut und Hubmaier.

Die Tauffrage hatte einen Dialog über die Erlösung und die Zeichen des Seelenheils eingeleitet. Wenn die Taufe ein Zeichen war, was symbolisierte sie, und wie sollte man sie auslegen? Wie könnten das Leiden und der Schmerz, von welchem man gehört hatte, dieser Taufe entsprechen? Und wie könnten diese Ideen dazu beitragen, die aktuelle Lage zu erfassen? Um an diesem Dialog teilzunehmen zu können, werden verschiedene Einflüsse miteinander verknüpft: von Täuferaposteln gepredigte Ideen, die sie gehört hatten, ihre persönlichen Erlebnisse und zeitgenössische Auffassungen über die Bedeutung von Inhaftierungen, Leiden und Trübsal. Der Schmerz wurde zum Fetisch gemacht, und diese Entwicklung übertrug sich auf Darstellungen der Kreuzigung, die immer blutiger wurden, und ebenso auf die Geschichte des Seelenheils und die religiöse Bedeutung des Leidens. Schilderungen vom gekreuzigten Christus, Bilder und Literatur betonten die Wunden, die Qualen und das Blut Christi. In Thüringen gab es eine blühende spätmittelalterliche Wallfahrts- und Seelenheilighentradition. Ein Viertel der im Wunderbuch der Elendenwallfahrt aufgezeichneten Wunder waren bedeutsame Gefängnisgeschichten.⁴⁵ Folglich hatten Schmerz und Leiden komplizierte Bedeutungen für das Seelenheil; der von kirchlicher Seite gepflegte Kontext legte nahe, daß Leute sich von teuflischem Betrug verführen ließen.⁴⁶ Man konnte sich die Bedeutung des Schmerzes zu eigen machen und neu auslegen, folglich konnte sie nicht nur einflußreich, sondern auch subversiv sein.⁴⁷ Wenn jemand verhört wurde, konnte er diese Ideen umformen, um die Erfahrung des Leidens zu verstehen und zu erklären.

Der direkte Impuls für die spezifische Verbindung von Taufe und Leiden hatte seinen Ursprung im Erlebnis der Verfolgung durch obrigkeitliche Instanzen, die sich schrittweise entwickelte. Im feindseligen Rahmen des Verhörs machten die Verdächtigten sich erlittene Qualen, die den Zweck hatten, Informationen aus ihnen herauszuholen, zu einem anderen Zweck zu eigen. Die Foltermethoden wurden auf Grundlagen des göttlichen Urteils und des göttlichen Eingriffs begründet.⁴⁸ Leute wurden gefragt, ob »sie noch auf irem posen furnemen beharren oder umb dasselbig gnade und verzeihung begern

und bieten wolten, so geschee diese schickung zu ine.«⁴⁹ Indem sie das Leiden in den Kontext von Vorsehung und Erlösung stellten, kreierten die Behörden einen Dialog, durch den die Angeklagten glauben konnten, daß ihr Leiden göttlich bestimmt sei. Diese Begriffe wurden kreativ genutzt. Erhard Pulrus, von dem wir im Zusammenhang mit Katherina Valebs gehört haben, wurde zum dritten und letzten Mal 1532 verhört.⁵⁰ Er sagte, daß er durch das Schwert umkommen wollte, wenn die Obrigkeit ihn strafen würde; wenn sie ihm jedoch das Leben gewährte, würde er ihnen Auskunft über eine vermutlich ketzerische Flugschrift geben. Versuchte Pulrus, wissend, daß er zweimal freigelassen worden war, die Behörden auf die Probe zu stellen? Falls ja, gelang ihm dies nicht, da er schließlich hingerichtet wurde. Aber hier bestand ein interessantes Bewußtsein einerseits hinsichtlich der religiösen Bedeutung, die die Obrigkeit seinem Bekenntnis zuschrieb, und anderseits der Idee, daß die tödliche Strafe Zeichen seiner wahren täuferischen Einstellung sein könnte. Pulrus hatte schon erwähnt, daß man auf dieser Erde leiden müsse, obwohl er schließlich versuchte, dieses Schicksal zu vermeiden und seine Befreiung zu erreichen.⁵¹ (Ohne die ausführlichen Einzelheiten seines Fallberichts könnte er jedoch als ein typischer täuferischer Märtyrer erscheinen.) Daher bewirkten die Methoden, die eigentlich dazu gedacht waren, ein Bekenntnis der Sündhaftigkeit zu erzwingen, die Entwicklung einer täuferischen Identität.

Die bestehende Anziehungskraft des Begriffes der Bluttaufe wurde durch das radikale und emotionale Verständnis der Wassertaufe noch verstärkt. Unsicherheit und Angst hinsichtlich des Seelenzustandes ließen sich dadurch beruhigen, daß Leiden das Seelenheil anzeigte. Vielleicht waren Bluttaufe und Märtyrergeschichten deshalb so wichtig, weil sie den Leuten Zugang zum Blut gewährten.⁵² Caroline Walker Bynums Ansicht zufolge standen die Blutwunder und die Blutkulte in Zusammenhang mit dem Zugang zum Blut Christi durch persönliches Leiden, um Erlösung zu gewinnen.⁵³ Das Blut wurde traditionell dem Laien vorenthalten, und vielleicht unterstrichen die Täufer die Bedeutung des Blutes als Reaktion auf diese Ablehnung.

Veit und Martin betonten als Folge eines 1527 vollzogenen Verhöres mehrmals den Wert der Bluttaufe. Veit bekannte unter Folter in seiner zweiten Vernehmung: »er sei anderst getauft, sein hausfraw, auch sein bruder, der metzler. [Hut] Het wasser genomen und ir jden kniend ufn kopf gossen. Er het auch Hans gesagt, der inen getauft, in angst, in not und in leiden must er auch getauft werden.«⁵⁴

Veit hob sein persönliches Erlebnis der Taufe in Verbindung mit dem Leiden, das er durchlebte, wenn er gefoltert wurde stärker hervor, als wenn er »gut«

befragt wurde. Einzelne legten die Ideen, die ihnen gepredigt worden waren, neu aus. Sie rekonstituierten die Bedeutung des Leidens, um ihre aktuelle Lage als äußerstes Symbol der Erlösung zu verstehen. Martin berichtete, daß Hut ihm sagte: »... west von keiner andern tauf dan die, so er in seiner jugent empfangen, must aber sonst getauft werden durch trubsal, angst, not und widerwertigkeit und, das er itzo in verheft innen lege, were auch ein tauf.«⁵⁵ Die Inhaftierung als Folge der Taufe zu erwähnen war besonders aufschlußreich; es schien eine Antwort auf die wesentliche Situation zu sein. Es ist nicht schwierig, sich vorzustellen, daß Weischenfelder, nachdem er die Predigten Huts sowohl über die Taufe als auch über das aus dem Kampf mit unserer tierischen Natur erlebte Leiden der Seele gehört hatte, all dies verwendete, um seine Lage zu beschreiben.

Solche Fragen wurden noch dringlicher für diejenigen, die glaubten, daß das Ende der Welt bald kommen würde. Die Taufe sollte die Seele retten, indem sie sicherstellte, daß man selbst einer der Auserwählten sei. Leiden war eine Seite dieser Taufe, und zugleich fester Bestandteil der Apokalypse. Die Sprache der eschatologischen Vorstellungen selbst war mit Bildern des Blutes, der Bestrafung und der Verfolgung übersät. Wer gesündigt hatte, würde Bestrafung erleiden. Aber wie konnte man wissen, daß man richtig gelitten hatte? Wie konnte man wissen, wann der Weltuntergang gekommen war? Vielleicht waren apokalyptische Ereignisse wie in Münster nicht nur eine Art Aufruhr, der eine Folge chiliastischer Neigungen war, sondern auch mit den machtvollen Bedeutungen des Blutes und der Verfolgung verwandt. Während der Apokalypse wurde die Frage, wie man wissen konnte, daß man erlöst worden war, dringlicher. Jörg von Passau ging diesem Problem 1528 in einem Brief ausdrücklich nach. Er glaubte, daß es ein echtes Problem sei, daß die Engel am Jüngsten Tag womöglich nicht wüßten, wer errettet worden war. Man müsse Gott darum bitten, das Siegel auf die Stirn zu prägen, damit die Engel es erkannten,⁵⁶ Narben und Strafe könnten eine Art Mal sein. Mittelalterliche Theologen hoben hervor, daß die Körper der Erretteten, wenn sie auferstehen, vollkommen wären und frei von weltlichen Unzulänglichkeiten, die Körper der Märtyrer ausgenommen, die die Narben der Verfolgung als Statussymbol tragen würden. Nach Augustin Bader war die Verbindung zwischen apokalyptischer Verfolgung und der Bluttaufe sogar noch spezifischer. Er stellte kategorisch fest, daß es nur eine Leidenstaupe geben konnte, und zwar wenn das Ende der Welt gekommen wäre.⁵⁷ Weder das beschämende Brandzeichen noch Baders eschatologische Taufe waren analog zu Huts Auffassung der Leidenstaupe oder zu einem Märtyrerideal. Die Bluttaufe und täuferische Geistlichkeit im allgemeinen waren mit diesen emotionalen, ver-

wirrten, dringlichen und polarisierten Ideen über Taufe und Erlösung verwandt, außerdem wurden sie von vielen anderen zeitgenössischen Assoziationen genährt.

Die Entwicklung der Täuferidentität, die nicht nur von den Ideen der täuferischen Führer geformt wurde, war ein dynamischer Vorgang. Es ist wichtig zu verstehen, daß diese Identität durch die vielen Verhaftungen und Verhöre ihrer Anhänger ausgefeilt wurde. Dennoch zeigte das Leiden nicht einfach die Notwendigkeit der Bluttaufe für das Seelenheil an, und die Verfolgung bestätigte nicht bloß die Trennung des Täufern von der Welt. Alle Begriffe wurden in Bezug auf unterschiedliche ideologische Gerüste verstanden. Während des Verhörs gerieten diese wichtigen Begriffe unter Druck und veränderten ihre Bedeutung. Die Macht der Taufe, der Bluttaufe und sogar der Märtyrergeschichten gründete sich auf Emotionen und gemeinsames Erleben. Diese Ideen bildeten sich durch eine erneute Auslegung Dialog im Verhör heraus. Betroffene konnten ihre Erlebnisse zur Auslegung der Taufe und des Märtyrertums kreativ rekonstituieren. Dieser Vorgang war grundlegend für die Entwicklung des Täufern.

Anmerkungen

- 1 Ich danke Professor Lyndal Roper für ihre Hilfe und den Teilnehmern der Saarbrücker Konferenz »Internationaler Workshop zur Radikalen Reformation« für die Diskussion meiner Thesen.
- 2 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1564*, Jena, 1913, S. 320–322.
- 3 In vielen Untersuchungen wurden zwar die Vorstellungen der Anhänger wahrgenommen, dem haben zwar die Ideen der Anhänger des Täufern nicht übersehen, dem ideologischen Hintergrund und der theologischen Entwicklung der Führer und Hauptfiguren aber mehr Gewicht gegeben. Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commons, 1521–1525*, in: John D. Roth and James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden and Boston 2007, S. 1–44; James M. Stayer, *Anabaptists and The Sword* (Lawrence, Kansas 1972), S. 37: »what Luther, Zwingli and Müntzer had to say about worldly power quickly became a common possession of the ›Reformation Public‹ to which the Anabaptist leaders belonged.«
- 4 James M. Stayer, Werner O. Packull und Klaus Deppermann, *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, in: *Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), S. 83–121. Diese Analyse stellte die Grundsätze der älteren Auslegungen infrage, denen zufolge ein wahres Täufern in Zürich entstand und friedlich war. Vgl. Harold S. Bender, *Conrad Grebel, the Founder of Swiss Anabaptism*, in: *Church History* 7 (1938), S. 157–178; Bender, *Conrad Grebel (c. 1498–1526): The Founder of the Swiss Brethren*, Goshen, Ind., 1950; Heinold Fast, *The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli*, in: *Mennonite Quarterly Review* 30 (1956), S. 104–119.
- 5 Zum Erbe des Polygenesis-Modells vgl. Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists*, London and New York, 1996; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531*, Scottdale, 1977; James M. Stayer, *Anabaptists and the*

- Sword, Lawrence, 1976. Zum Separatismus des Radikalismus vgl. Euan Cameron, *The European Reformation*, Oxford, 1991, S. 319; Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700*, London, 2004, S. 210.
- 6 James M. Stayer, *Swiss-South German Anabaptism, 1526–1540*, in: John Roth and James M. Stayer (Hg.), *Anabaptism and Spiritualism*, S. 105; Hans-Jürgen Goertz, *Die »gemeinen« Täufer: einfache Brüder und selbstbewußte Schwestern*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen, 2007, S. 369; Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1995; Günther Vogler, *Sozialethische Vorstellungen und Lebensweisen von Täufergruppen. Thomas Müntzer und die Täufer im Vergleich*, in: Vogler (Hg.), *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit*, Mühlhausen, 2003, S. 9–27.
 - 7 Robert Scribner, *Heterodoxy, literacy and print in the early German Reformation*, in: Peter Biller und Anne Hudson (Hg.), *Heresy and Literacy, 1000–1530*, Cambridge 1994, S. 255–278.
 - 8 Hans-Jürgen Goertz, *Die »gemeinen« Täufer*, S. 363–376.
 - 9 Ein Katechismus wurde manchmal von Hut benutzt. Vgl. Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie Hans Huts*, Göttingen, 2002, S. 50–54. 501–514; Johann Loserth, Robert Friedmann und Werner O. Packull, *Hut, Hans (d. 1527)*, in: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* (1987), www.gameo.org.
 - 10 Vgl. James M. Stayer, *Saxon Radicalism and Swiss Anabaptism: The Return of the Repressed*, in: *Mennonite Quarterly Review*, 67 (1993), S. 7–8; Paul Brand, *They had said nothing about rebaptism: The Surprising Birth of Swiss Anabaptism*, in: *German History* 22 (2004), S. 155–180.
 - 11 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, 1999, S. 209. 212. Vgl. auch Gregory, *Anabaptist Martyrdom: Imperatives, Experience, and Memorialization*, in: John Roth and Jams M. Stayer (Hg.) *Anabaptism and Spiritualism*, S. 467–506, bes. S. 469: »Seen in the most general terms, Anabaptist martyrdom was the product of two things: dedicated, devout men and women whose discipleship entailed the following of Christ even through persecution and death, and a cooperation between Protestant or (more commonly) Catholic religious and political authorities willing to enact capital laws for heresy and sedition against Anabaptists.«
 - 12 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake*, S. 201. Gregory berichtet, daß von 1515 bis 1618 845 Täufer hingerichtet wurden, obwohl manche Historiker von einer höheren Zahl ausgehen, vgl. Ethelbert Stauffer, *Märtyrtheologie und Täuftertum*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42 (1933), S. 545–98. Vgl. auch William Montner, *Heresy Executions in Reformation Europe 1520–1565*, in: Ole Peter Grell und Robert Scribner (Hg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, 1996, S. 48–64.
 - 13 Zum Beispiel wurde die Märtyrerin Ursula Hellrigel festgenommen und für viele Jahre eingekerkert. Sie wurde 1542 mit der Auflage entlassen, daß sie die Haftkosten ihrer Inhaftierung bezahlen und nicht in ihr Heimatland zurückgehen würde. Sie wollte nicht abschwören, wurde aber letztlich freigelassen und von den finanziellen Verpflichtungen befreit. Vgl. C. Arnold Snyder, *Ursula Hellrigel of the Ötz valley and Annelein of Freiburg*, in: C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert Hecht (Hg.), *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers*, Waterloo 1996, S. 197. Die Täufer in Groningen wurden vom Rat der Stadt geschützt. Vgl. Gary K. Waite, *Between the devil and the inquisitor: Anabaptists, diabolical conspiracies and magical beliefs in the sixteenth-century Netherlands*, in: Werner O. Packull und Geoffrey L. Dipple (Hg.), *Radical Reformation*

- Studies. Essays presented to James M. Stayer, Aldershot, 1999, S. 129. Die Märtyrergeschichten spiegelten sogar diese Wirklichkeit wider, da die Märtyrerhelden dieser Geschichten nicht alle hingerichtet worden waren. Vgl. Ursula Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991.
- 14 Vgl. Gary K. Waite, *Between the devil and the inquisitor*, S. 124.
 - 15 Vgl. Günter Vogler (Hg.), *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald*, Stuttgart, 2008.
 - 16 Zu den Täufergruppen in Thüringen vgl. Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*.
 - 17 Vgl. das Verhör Thomas Spiegels im Februar 1527, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 228–229. Die Fragen in späteren Vernehmungen orientierten sich mehr an theologischen Begriffen. Vgl. z.B. die Befragung der im Juni 1545 in Mühlhausen verhafteten Täufer, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 474–479.
 - 18 Z. B. wurden Martin und Veit Weischenfelder in März 1527 gefragt: »woe here doch der anfang dieser neuen tauf kome«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 237. Georg Fuchs sagte im Januar 1528, daß »er sich anderweit hette taufen lassen«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 271.
 - 19 Ebd., S. 264.
 - 20 Vgl. Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 431–432.
 - 21 Zu Hans Römers Gruppe und seiner apokalyptischen Theologie vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Apokalyptik in Thüringen*. Thomas Müntzer-Bauernkrieg-Täufer (Hg.), in: Günter Vogler, *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald*, S. 329–346, bes. S. 345; Günter Vogler, *Gab es in Eisleben eine Täufergemeinde? Eine Episode aus dem Jahr 1527*, in: Günter Vogler (Hg.), *Thomas Müntzer und die Gesellschaft seiner Zeit*, S. 165–173.
 - 22 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 259.
 - 23 Der Amtmann in Sachsenburg, Fritz Steyer, drückte in einem Brief an Herzog Georg von Sachsen seine Besorgnis aus, daß Friedrich sterben würde. »Dieweil er dan ein alter, schwacher man, und ich ihn in der befragung etwas hart angreifen lassen, befah ich, das er einsamls im thorme sterben mochte.« Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 289.
 - 24 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 286.
 - 25 Fritz Erbe erzählte, daß er während einer Reise eine Frau getroffen hätte, die ihn bekehrt habe, wie Paulus auf dem Weg nach Damascus oder (in den Augen der Behörden) wie der Reisende, der vom Teufel verführt worden war. »Es were eyn Fraw, gnant Katharina...zu jme auff dem wege zwuschen Bercka komen vnd Mit jme Mancherlei geret, vnder andern der widdertauf gedacht. Darauff er gesagt, wann einer fur handen were vnd des grundtt hette, mochte ichs gerne hören«, Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, Münster, 1910, S. 138–139.
 - 26 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 286–287.
 - 27 Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens*, S. 170.
 - 28 Familien besprachen die Bedeutung der Taufe. Klaus Hofmann sagte »er habe sein frawe zur taufe geredt, daruff sie gesagt, wan es nicht betriegerei were.« Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 265.
 - 29 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 261.
 - 30 Eva Labouvie, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln, 1998, S. 172–184; Susan Karant-Nunn, *Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London, 1997, S. 43–71.
 - 31 Gary K. Waite, *Between the devil and the inquisitor*, S. 127. Vgl. auch Gary K. Waite, *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe*,

1525–1600, Toronto, 2007.

- 32 Vgl. Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 304–305.
- 33 Claus Steinmetz behauptete 1545: »man wurde in sunden geboren, aber dieselbigen schaden dem kinde nicht, sei auch nicht ein verdamliche sund«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 475. Jedoch sagte Jorg Knoblauch in 1534: »die kindlein sein rain, dorfen der tauf nicht und können nicht glauben«, Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 356.
- 34 Paul Wappler, *Die Stellung Kursachens*, S. 138–140.
- 35 Ebd., S. 221.
- 36 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 260–261
- 37 Ebd., S. 262.
- 38 Dies gilt sowohl für die Geistlichen als auch die Laien. Vgl. Scott Dixon, *The Reformation and Rural Society. The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach 1528–1603*, Cambridge, 1996, S. 30. Ein Geistlicher, Conrad Berger, sagte, daß es so viele Messen wie Pfarrer gab.
- 39 Hans-Jürgen Goertz, *Die »gemeinen« Täufer*, S. 367–369.
- 40 John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists. Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*, The Hague, 1964, S. 212; vgl. auch Bender, *The Hymnology of the Anabaptists*, in: *Mennonite Quarterly Review* 31 (1957), S. 5–10.
- 41 Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 445
- 42 *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I*, hg. v. Lydia Müller, Leipzig, 1938, S. 25. Zu den Problemen dieser Texte vgl. Johann Loserth, Robert Friedmann und Werner O. Packull, *Hut*, Hans (d. 1527), in: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopaedia Online*, (1987), www.gameo.org.
- 43 Lydia Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 34–35.
- 44 Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 445. Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, University of Pennsylvania Press, 2007, S. 1–20.
- 45 Vgl. Gabriela Signori (Hg.), *Das Wunderbuch Unserer Lieben Frau im thüringischen Elende (1419–1517)*, Köln, 2006 und Johannes Mötsch (Hg.), *Die Wallfahrt zu Grimmenthal. Urkunden, Rechnungen, Mirakelbuch*, Köln, 2004.
- 46 Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* New York, 1991, S. 79–117; Valentin Groebner, *Defaced. The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*, übersetzt von Pamela Selwyn, New York, 2004, S. 87–123; Lisa Silverman, *Tortured Subjects. Pain, Truth, and the Body in Early Modern France*, Chicago, 2001, S. 8–9, 64–67.
- 47 Valentin Groebner, *Defaced*, S. 111–119.
- 48 Lisa Silverman, *Tortured Bodies*, S. 65; Richard van Dülmen, *Theatre of Horror. Crime and Punishment in Early Modern Germany*, übersetzt von Elisabeth Neu, Oxford and Cambridge, 1990, S. 16–18.
- 49 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 236
- 50 Zu Erhard Pulrus vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Apokalyptik in Thüringen*, S. 344.
- 51 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 93–97, 312, 322, 344–347.
- 52 Vgl. Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood*, S. 3–7 und Siegfried Hoyer, *Die thüringische Kyrptoflagellantenbewegung im 15. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für Regionalgeschichte* Bd. 2 (1967), S. 148–173.
- 53 Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood*, S. 34–35.

- 54 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 240.
- 55 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 237.
- 56 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 306.
- 57 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 315.