

MARTIN ROTHKEGEL

Das lebendige Wort

Zum Umgang mit der Bibel bei den Täufern in Mähren¹

James M. Stayer zum 80. Geburtstag

In der Vorrede seiner griechisch-lateinischen Edition des Neuen Testaments von 1516 skizzierte Erasmus von Rotterdam das utopische Szenario einer grundlegenden Reform der christlichen Religion durch die allgemeine Bibellektüre aller Gläubigen:

»Ich richte mich entschieden gegen die Meinung derjenigen, die es den Ungebildeten verwehren wollen, die Heiligen Schriften in volkssprachlicher Übertragung zu lesen, als wäre die Lehre Christi so kompliziert, dass sie selbst von der kleinen Schar der Theologen kaum verstanden werden kann, oder als müsste man die christliche Religion durch Geheimhaltung schützen. (...) Mein Wunsch wäre es, dass selbst die Dienstmägde das Evangelium lesen, dass sie die Paulusbriefe lesen. Man sollte sie in die Sprachen aller Völker übertragen, so dass sie von Schotten und Spaniern, ja sogar von Türken und Sarazenen gelesen und verstanden werden könnten. (...) Ach, würde doch der Bauer am Pflug etwas daraus vor sich hin singen, der Weber am Webstuhl einiges daraus summen, der Reisende sich mit dieser Art von Erzählungen die Langeweile auf dem Weg vertreiben!«²

Die Vision des Erasmus von Rotterdam von einer allmählichen Erneuerung des Christentums durch die Rückbesinnung auf die Ethik Jesu wurde nur wenige Jahre später von der rasanten Dynamik der reformatorischen Bewegung überholt. Durch die Reformation gelangte die Bibel zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums massenweise in die Hände von Laien. Das eigentliche Medium der religiösen Veränderung war aber nicht die private Bibellektüre, sondern die »evangelische« – nicht durch die kirchliche Autorität, sondern durch die Berufung »allein auf die Schrift« legitimierte – Predigt.

Die täuferischen Bewegungen teilten den reformatorischen Grundsatz *sola*

scriptura im Sinne der Ablehnung der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramts. In ihrer Kritik am Verlauf der Reformation setzten sie aber vielfach eigene Akzente im Umgang mit der Bibel, die vom Streben, das reformatorischen Schriftprinzip zu überbieten, bis hin zur radikalen Kritik an der Bibelhermeneutik Luthers und am reformatorischen Verständnis des Predigamts reichten.³ Im toleranten Mähren entfaltete sich im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts ein heterogenes Spektrum unterschiedlicher täuferischer Gruppen, die nach- und nebeneinander jeweils unterschiedliche bibelhermeneutische Ansätze vertraten und unterschiedliche Formen des Umgangs mit der Bibel in der religiösen Praxis entwickelten. Im Folgenden werden exemplarisch die von Balthasar Hubmaier geprägte Nikolsburger Täuferkirche, zweitens die apokalyptische Taufbewegung des Hans Hut nebst den aus ihr entstehenden separatistischen Täufergemeinden und drittens speziell die Hutterischen Brüder die sich als die in der Endzeit wiederaufgerichtete wahre Kirche Christi verstanden, in den Blick genommen.

1. »Wiederaufbau und Aufrichtung der christlichen Kirche nach dem Wort Gottes«: Balthasar Hubmaier in Nikolsburg

1.1 Balthasar Hubmaier und die Nikolsburger Reformation

Ausgangspunkt der Ausbreitung des Täufertums in Mähren war die deutschsprachige Grundherrschaft Nikolsburg im Süden des Landes. Herr Leonhard von Liechtenstein auf Nikolsburg und seine Pfarrer und Prediger traten seit 1524 als Anhänger der evangelischen Bewegung in Mähren hervor. In oder bei Nikolsburg ließ sich im Frühjahr 1526 auch der evangelisch gesinnte ehemalige Prämonstratenserpropst und Weihbischof Martin Göschl nieder. Von Juni 1526 bis Juli 1527 hielt sich der täuferische Theologe Balthasar Hubmaier in Nikolsburg auf und übte maßgeblichen Einfluss auf den Verlauf der Nikolsburger Reformation aus. Innerhalb weniger Monate nach Hubmaiers Ankunft wurde in Nikolsburg die Taufe der Gläubigen eingeführt. Leonhard von Liechtenstein, Göschl, die Pfarrer und Prediger der Grundherrschaft und ein Teil der Bevölkerung empfingen die Taufe der Gläubigen. Im Sommer 1527 erzwang Ferdinand I. die Auslieferung Hubmaiers. Er starb am 10. März 1528 in Wien auf dem Scheiterhaufen. Die Kirchspiele der Stadt Nikolsburg und der umgebenden Märkte und Dörfer bildeten jedoch auch nach Hubmaiers Tod noch für mehrere Jahre eine von der lokalen Obrigkeit unterstützte kirchliche Struktur nach dem Vorbild der zeitgenössischen evangelischen Territorial- und Lokalkirchen im Reich und in der Schweiz. 1535 ordnete Ferdinand I. die Entfernung der täuferischen Prädikanten aus den Pfarrkirchen der Grundherrschaft

und die Einstellung des öffentlichen täuferischen Gottesdienstes an. Die Pfarren in Nikolsburg und den umliegenden Orten wurden nach der Zerschlagung der kleinen täuferischen Territorialkirche von den Liechtensteinern nicht mehr besetzt, jedoch blieb die Bevölkerung von Stadt und Grundherrschaft offenbar noch mehrere Jahrzehnte lang überwiegend täuferisch.⁴

Auch wenn der Nikolsburger Versuch einer täuferischen Lokalreformation schon nach wenigen Jahren scheitern sollte, ist erkennbar, dass mit der Berufung Hubmaiers nach Nikolsburg ursprünglich die Hoffnung verbunden gewesen war, die Nikolsburger »Musterreformation« würde Nachahmer im ostmitteleuropäischen Raum finden. Offenbar aus diesem Grund widmete Hubmaier sechs seiner in Nikolsburg verfassten Flugschriften evangelisch gesinnten mährischen Ständepolitikern und schlesischen Fürsten.⁵ Für die Publizistik des Nikolsburger Reformationsprojekts hatten die Liechtensteiner eigens eine Druckerei einrichten lassen, die Presse des Simprecht Sorg genannt Froschauer, in der 1526-1527 sechzehn Schriften Hubmaiers und zwei Schriften des Nikolsburger Predigers Oswald Glaidt erschienen.⁶ Im Herbst 1526 schrieb Hubmaier, dass das Wort Gottes, das durch Luthers Wirken in Wittenberg wiederaufstanden sei, nun nach Nikolsburg gewandert sei und dort bis zum Abend der Welt bleiben werde, so wie Christus nach seiner Auferstehung nach Emmaus gewandert und dort gegen Abend eingekehrt sei (Lk 24,13-35). Mit der Gleichsetzung von Nikolsburg und Emmaus schmeichelte Hubmaier Martin Göschl, der Weihbischof von Nikopolis in Palästina, des biblischen Emmaus, war. Im Namen Liechtenstein fand Hubmaier wortspielerisch das Licht auf dem Leuchter (Mt 5,15) und das Haus auf dem Stein oder Felsengrund des Wortes Gottes (Mt 7,24). Offenbar hoffte Hubmaier, dass sein Nikolsburger Reformationswerk ebenso richtungsweisend werden würde, wie die Stadt aufgrund ihrer Lage am »Stein«, den Pollauer Bergen, eine weithin sichtbare Landmarke für Reisende war.⁷ Die Hoffnung auf eine Ausbreitung der Nikolsburger Lehre endete nicht mit dem Tod Hubmaiers. 1529 unternahm der Täuferpredikant Andreas Fischer (1505 Magister in Wien, 1511-1521 Kanoniker und zeitweise Generalvikar in Olmütz) sogar eine regelrechte Missionsreise nach Oberungarn, um die dortigen Stadträte für täuferische Lokalreformationen nach Nikolsburger Vorbild zu gewinnen.⁸

1.2 Die Klarheit der Schrift und die Restitution der religiösen Praxis nach dem Neuen Testament

Theologisch setzte sich Hubmaier mit Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Huldreich Zwingli auseinander, deren Publikationen sowohl an Hubmaiers bisherigem Wirkungsort in Südwestdeutschland als auch in Mähren

die Diskussionen innerhalb der evangelischen Bewegung bestimmten. In Nikolsburg veröffentlichte Hubmaier neben Werbeschriften über die praktische Neugestaltung des Gottesdienstes auch theoretische Abhandlungen über die Willensfreiheit und das Abendmahl, in denen er beanspruchte, eigene Lösungen für die 1525 zwischen Luther und Erasmus beziehungsweise Luther und Zwingli ausgebrochenen Kontroversen gefunden zu haben.⁹ Eine zusammenhängende Darstellung seiner Bibelhermeneutik hat Hubmaier nicht hinterlassen, ebenso wenig sind aus dem Bereich der Nikolsburger Reformation fortlaufende Bibelkommentare oder homiletische Auslegungen einzelner Bibeltexte erhalten. Hubmaiers Ansatz kann jedoch aus den in seinen Schriften verstreuten Äußerungen rekonstruiert werden. Der Angelpunkt in Hubmaiers Schriftverständnis ist, wie Graeme Chatfield jüngst herausarbeitete, die Annahme der Klarheit und Suffizienz der Heiligen Schrift.¹⁰ Damit bezog Hubmaier mit Luther Stellung gegen Erasmus und dessen Verteidigung der Tradition und des kirchlichen Lehramts, auch wenn er Erasmus in der Frage der Willensfreiheit nahestand und in der Exegese biblischer Texte gelegentlich dessen Annotationen und Paraphrasen folgte.¹¹ Ebenfalls in sachlicher Nähe zu Luther betonte Hubmaier gegen Zwingli, dass der Heilige Geist durch das äußerliche Mittel des schriftlichen oder gepredigten Worts im Menschen wirksam wird: »der Gaist macht uns lebendig, und der Gaist kompt mit dem wort«.¹²

Die Betonung des Zusammenwirkens von Wort und Geist steht bei Hubmaier in einem engen Zusammenhang mit der Ablehnung der Kindertaufe, die vor Hubmaiers Gang nach Mähren Hauptgegenstand seiner Kontroverse mit dem Zürcher Reformator gewesen war. Zwingli hatte sowohl in seiner Sakramentenlehre als auch in Bezug auf das Wort Gottes dualistisch zwischen Geist und Materie, Sache (*res*) und Zeichen (*signum*) unterschieden, vertrat also analog zur symbolischen Sakramentenlehre ein spiritualistisches Schriftverständnis: Die Sache kann nicht durch das Zeichen vermittelt werden, sondern wird unmittelbar durch den Geist bewirkt. Für Zwingli kommt der Glaube demnach durch das unmittelbare, unsprachliche Wirken des Heiligen Geistes im Menschen zustande und erhält erst danach durch das äußerliche geschriebene oder gepredigte Wort propositionalen Gehalt, wenn der bereits Gläubige anhand der Bibel kognitiv nachvollzieht, *was* er glaubt. Dagegen schrieb Hubmaier das Zustandekommen des Glaubens dem mit der Verkündigung des Evangeliums (Röm 10,17) verbundenen Wirken des Geistes zu. Hubmaiers Tauflehre, die im Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit Zwingli stand, beruhte auf dem Nachweis der Reihenfolge Predigt – Glaube – Taufe, die er in der Schrift *Von der christlichen Taufe der Gläubigen* (1525) in einer umfassenden exegetischen Untersuchung in allen neutestamentlichen Texten über die Taufe auffand: Die

heilsnotwendige Sache, die in der Taufe äußerlich bezeugt werde, sei der – propositional gefüllte, subjektive – Glaube an das vernommene Evangelium.¹³ Das hohe Sendungsbewusstsein der Nikolsburger Täufer beruhte auf ihrem Anspruch, konsequenter als die übrigen Reformatoren das Schriftprinzip *sola scriptura* in die religiöse Praxis umzusetzen. Hubmaiers Absicht war die »widerbauung und aufrichtung christenlicher kirchen nach dem wort Gottes“, also die Wiederherstellung von Gestalt und Lehre der Urkirche nach dem Neuen Testament, nämlich dass all das »in der krafft Gottes auffgericht werde, das er bevolhen, und herwidrumb, was er nit gepflanzt, außgereüttet“ (Mt 15,13).¹⁴ Alle nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift erwähnten Praktiken und Lehren seien abzustellen. Kindertaufe, religiöse Bilder, Anrufung der Heiligen, Wandlungslehre, Elevation und eucharistische Anbetung seien Götzendienst und Menschensatzungen (Jes 29,13; Mt 15,9), schmutzige Zisternen anstelle der reinen Quelle des göttlichen Wortes (Jer 2,13).¹⁵ Aus den Nikolsburger Kirchen wurden alle Bildwerke und Altäre entfernt.¹⁶ Für Taufe und Abendmahl wurden neue liturgische Ordnungen neutestamentlich-urchristlichen Gepräges geschaffen.¹⁷

Aus dem Prinzip der Klarheit der Schrift ergab sich für Hubmaier, dass für die kirchliche Lehre und Praxis der einfache Literalsinn ausschlaggebend sei. Dies schloss nicht den Gebrauch der Allegorese in der predigthaftern Auslegung aus. So legte Hubmaier in mehreren seiner Schriften das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) als Allegorie der Rechtfertigung aus.¹⁸ Die Einschränkung des biblischen Kanons auf die in hebräischer und griechischer Sprache überlieferten Schriften teilte Hubmaier nicht, sondern hielt am traditionellen Kanon der Vulgata fest.¹⁹ Ebenso wenig problematisierte Hubmaier die Frage nach einem normativen Urtext. Der klare Sinn der Heiligen Schrift könne auch aus der Vulgata und anhand volkssprachlicher Übersetzungen hinreichend erkannt werden.²⁰ Dem leitenden Gedanken von der Klarheit der Schrift entsprechend fordert Hubmaier für ihr rechtes Verständnis nicht die Kenntnis der biblischen Sprachen, sondern räumt im Prinzip der gesamten Gemeinde Anteil an der Schriftauslegung ein. Selbst während der Abendmahlsfeier sollte der Nikolsburger Agende gemäß nach der Predigt Gelegenheit für Rückfragen aus der Gemeinde gewährt werden.²¹ Ordentlicher Ausleger der Schrift und Liturg war aber auch in der Nikolsburger Kirche, wie in anderen zeitgenössischen reformatorischen Kirchentümern, der Pfarrer oder Prediger.²²

Leitmotiv der Nikolsburger Reformation – gewissermaßen ihr »Alleinstellungsmerkmal« auf dem Markt der reformatorischen Theologien – war der rigorose Eifer für die Neugestaltung der religiösen Praxis aufgrund der Bibel. Zwar findet sich auch bei Hubmaier die Unterscheidung von Gesetz und Evan-

gelium,²³ sie tritt aber in den Hintergrund gegenüber der Frage, welche Aussagen der Bibel verbindliche Gebote und Verbote seien, denen der Gläubige Gehorsam schulde. Mit der Zuspitzung seiner Hermeneutik auf den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes verfolgte Hubmaier weniger eine Kritik der reformatorischen Rechtfertigungslehre als vielmehr den Nachweis, dass die Kindertaufe notwendig abgestellt und stattdessen die Taufe der Gläubigen eingeführt werden müsse. Der Akt der Wassertaufe an sich bewirkt nichts, aber weil Christus die Wassertaufe als äußerliches »Pflichtzeichen« des Glaubens befohlen hat, ist jeder Gläubige verpflichtet, sie zu empfangen. Der argumentative Kontext, in dem Hubmaier den Grundsatz aufstellte, dass der Christ den Geboten Christi Gehorsam schulde, war die Taufkontroverse, nicht die Ethik. Gegenüber Vertretern eines pazifistischen Verständnisses der Bergpredigt, die sich ebenfalls auf das Prinzip des Gehorsams gegenüber den Geboten Christi beriefen, verteidigte Hubmaier jedoch die Ausübung von Landesverteidigung, Gerichtsbarkeit, obrigkeitlichen Ämtern und Eid durch die Christen.²⁴

1.3 Nikolsburg nach Hubmaier: Die Wendung zum Sabbatarismus

Zusätzlich zu den Geboten Christi hielt Hubmaier mit der scholastischen Tradition den Dekalog als moralisches Gesetz für fortwährend verbindlich, hingegen seien die zeremoniellen Gebote des mosaischen Gesetzes in Christus erfüllt und aufgehoben.²⁵ Während seiner Gefangenschaft bei Wien im Winter 1527/28 wurde Hubmaier von seinem katholischen Gegner Johann Fabri mit der Frage konfrontiert, wie er die Beibehaltung der Sonntagsfeier begründe und warum er nicht vielmehr den Sabbat beobachte, wenn er doch die kirchliche Tradition ablehne und den Dekalog für verbindlich halte, in dem der Sabbat ausdrücklich geboten sei. Einige Jahre nach Hubmaiers Tod ging die Nikolsburger Kirche tatsächlich zur Feier des Sabbats anstelle des Sonntags über, da der Sonntag eine kirchliche Tradition und Menschengesetz, der Sabbat dagegen im Dekalog geboten und im Neuen Testament nicht ausdrücklich aufgehoben sei.

Der Anstoß zur Einführung der Sabbatobservanz ging von Oswald Glaidt aus, der bis 1527 Prediger in Nikolsburg und Mitarbeiter Hubmaiers, dann zeitweilig Anhänger Hans Huts gewesen war. Glaidt richtete 1530 gegen den sich in Mähren ausbreitenden täuferischen Pazifismus eine Auslegung des Dekalogs mit dem Titel *Wie, wann und wo man das Blutgesetz oder die Gerichte Gottes handeln, führen und brauchen soll*. In dieser Schrift verteidigte Glaidt die Ausübung der Todesstrafe durch christliche Obrigkeiten folgendermaßen: Der Dekalog sei von Christus im Neuen Testament nicht aufgehoben worden, daher seien auch diejenigen mosaischen Gebote weiter in Geltung, die die Ver-

letzung der Zehn Gebote mit der Todesstrafe ahnden. Es sei daher eine Pflicht der christlichen Obrigkeit, die Strafjustiz auszuüben. Aus der Verbindlichkeit des Literalsinns des Dekalogs folgerte Glaidt nebenher, dass der samstägliche Sabbat auch für die Christen verbindlich sei.²⁶ Diese Konklusion, die Glaidt 1531 in einer verlorenen Schrift *Vom Sabbat* näher begründete, wurde von der Nikolsburger Täuferkirche aufgegriffen und im folgenden Jahr in einer ebenfalls verlorenen Schrift *Scepastes Decalogi* («Verteidiger des Dekalogs») von Andreas Fischer breit ausgeführt und mit gelehrten exegetischen und patristischen Exkursen bekräftigt: Der Sonntag sei eine von den Päpsten eingeführte Menschengesetz, das strenge Schriftprinzip erfordere die Restitution des Sabbats, an dem auch die Urkirche festgehalten habe.²⁷ Anscheinend ging die Nikolsburger Täuferkirche 1532 zur Sabbatobservanz anstelle der traditionellen Sonntagsfeier über. Der Übergang zum Sabbatarismus trug zur weiteren Isolation der Nikolsburger Reformation bei, gegen die nun von den Zeitgenossen der Vorwurf des Judaisierens erhoben wurde. Die Nachricht, dass es in Mähren Christen gebe, die den Sabbat beobachten, nahm Luther zum Anlass für seine antijüdische Polemik in der Schrift *Wider die Sabbather an einen guten Freund* von 1538.²⁸

Die Nikolsburger Täufer hatten von allen in Mähren vertretenen täuferischen Gruppen dem Schriftverständnis Luthers und der religiösen Praxis der zeitgenössischen »magisterialen« Reformationen am nächsten gestanden. Sie entfernten sich vom reformatorischen Mainstream durch den Versuch, konsequenter als die übrigen Reformatoren das Schriftprinzip *sola scriptura* in die religiöse Praxis umzusetzen. Nach der Zerschlagung der Nikolsburger Täuferkirche 1535 bestanden Gemeinden der »Sabbater« bis in die 1560er Jahre auf der Herrschaft Nikolsburg und weiteren südmährischen Grundherrschaften. Im folgenden Jahrzehnt verliert sich die Spur der Gruppierung.²⁹

2. Hans Hut und die Lehre vom lebendigen Wort

2.1 Huts Anhänger in Mähren und die Anfänge der separatistischen Täufergemeinden

Anfang Mai 1527 tauchte in Nikolsburg der Laienprediger Hans Hut aus Thüringen auf, der durch seine Verkündigung im mitteldeutschen Raum eine Taufbewegung eigenen Gepräges in Gang gebracht hatte.³⁰ Zwei Jahre zuvor, während des Bauernkriegs von 1525, war Hut Zeuge der Schlacht von Frankenhäusen und des Endes Thomas Müntzers gewesen. In Müntzer und dem mit ihm hingerichteten Heinrich Pfeiffer hatte Hut die beiden Zeugen der Endzeit (Off 11,1-14) erkannt. Aufgrund apokalyptischer Berechnungen erwartete er für

Pfingsten 1528 eine türkische Invasion, mit der das Gericht über die Gottlosen und das Weltende anheben würden. Bewahrung im Endgericht sei den 144.000 Auserwählten verheißen. Zur Versiegelung der Auserwählten spendete Hut die Taufe durch Aufzeichnung eines Wasserkreuzes auf die Stirn (Off 7,1-3). Bis zum Einsetzen der endzeitlichen Ereignisse sollten die Getauften der Obrigkeit untertan sein und sich in Leid und Verfolgung fügen. Beim Herannahen des Endes sollten sie sich an bestimmten Orten, unter anderem in Nikolsburg, sammeln und in Berge, Wälder und Höhlen fliehen, um das Gericht an den Gottlosen abzuwarten.

Mit seiner apokalyptischen Verkündigung verknüpfte Hut eine auf Thomas Müntzers Lehre vom rechtfertigenden Leiden beruhende spiritualistische Rechtfertigungslehre. Demnach müsse sich der Mensch in einen Prozess der innerlichen Läuterung, der Gelassenheit von allem Äußerlichen und des Erleidens des Wirkens Gottes begeben und im Verlauf dieses Prozesses die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi innerlich nachvollziehen. Auf Betreiben Hubmaiers, der in Huts Winkelpredigten nichts als Konspiration und Aufruhr sah, schritt die Nikolsburger Obrigkeit gegen Hut ein. Huts Lehre wurde von den Nikolsburger Prädikanten nach einer öffentlichen Disputation als Irrlehre verurteilt. Hut wurde im Gefängnis des Nikolsburger Schlosses festgesetzt, konnte aber Mitte Mai 1527 fliehen und setzte seine Missionsreise in Wien sowie Nieder- und Oberösterreich fort. Im August 1527 wurde er in Augsburg erneut gefangengenommen und starb dort im Dezember desselben Jahres bei einem Fluchtversuch.³¹

Bei seinem kurzen Aufenthalt in Nikolsburg war es Hut gelungen, dort einen Kreis von Anhängern zu gewinnen, der in den folgenden Monaten durch den Zuzug täuferischer Flüchtlinge aus den angrenzenden österreichischen Gebieten weiter wuchs. Nachdem die Anhänger Huts Ende 1527 angefangen hatten, Konventikel zu bilden, sich vom öffentlichen Gottesdienst in den Nikolsburger Kirchen fernzuhalten und die Zahlung der Sondersteuer für den Türkenkrieg zu verweigern, wies Leonhard von Liechtenstein sie im März 1528 aus seinem Gebiet aus.³² In Erwartung der von Hut angekündigten Endereignisse sammelten sich die Ausgewiesenen in Austerlitz, weitere Gruppen von Hut-Anhängern lagerten im Mai 1528 in Wäldern an der niederösterreichisch-mährischen Grenze. Angesichts des Ausbleibens der endzeitlichen Katastrophe organisierte sich die Austerlitzer Gruppe als Gemeinde mit Ältesten, Lehrern und Diakonen. Die neue separatistische Gemeinschaft wurde in Analogie zu den bereits in Austerlitz ansässigen »Bunzlauer Brüdern« oder »Böhmischen Brüdern« (d. h. der Brüderunität) als Gemeinde der »Austerlitzer Brüder« bezeichnet. Zwischen 1528 und 1531 gingen die Austerlitzer von Huts apokalyptischer »In-

terimsethik« zu einem prinzipiellen Pazifismus über, wie er bereits 1527 von Schweizer Täufern in den *Schleitheimer Artikeln* vertreten worden war.³³ Bereits im Sommer 1528 begannen die Austerlitzer Brüder, Sendboten ins Reich auszusenden, um dort täuferische Kreise als Tochtergemeinden der Austerlitzer Muttergemeinde zu organisieren oder verfolgte Täufer zur Auswanderung nach Mähren zu bewegen. Die Austerlitzer Gemeinde, die in ihrer Anfangsphase versuchte, das urchristliche Ideal der Gütergemeinschaft zu praktizieren, wurde zum Anlaufpunkt für täuferische Flüchtlinge und gründete Filialgemeinden in anderen untertänigen Städten Südmährens.³⁴

Aus dem raschen Anwachsen der Gemeinde ergaben sich jedoch auch Konflikte aufgrund theologischer Prägungen, die von der Austerlitzer Lehrbildung abwichen, und Rivalitäten mit Leitern neu eingetroffener Flüchtlingsgruppen, die sich nicht in die Ämterstruktur der Austerlitzer Gemeinde integrieren ließen. Im Januar 1531 spaltete sich von den Austerlitzern eine etwa 250 Personen umfassende Gruppe ab, die in Ausspitz eine streng kommunitär organisierte neue Gemeinde gründete, als deren Leiter sich 1533 der Laienprediger Jakob Hutter aus Südtirol durchsetzte.³⁵ 1535 wurde Hutters Gemeinde im Rahmen einer von Ferdinand I. angeordneten Verfolgung aus Ausspitz vertrieben. Hutter begab sich auf eine Reise zu den verfolgten Täufern nach Tirol, wurde dort gefangen und starb im Frühjahr 1536 in Innsbruck auf dem Scheiterhaufen. Die nach ihm benannte Gemeinde der »Hutterischen Brüder« bestand jedoch weiter und gründete nach dem Ende der Verfolgung ein Netz von Niederlassungen in Südmähren. Durch systematische Migrationswerbung unter den täuferischen und kryptotäuferischen Restgruppen außerhalb Mährens zogen die Hutterer bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges Zehntausende täuferischer Migranten aus dem ober- und mitteldeutschen Sprachraum und aus Norditalien an. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts gehörten der hutterischen »Kirche Gottes in Mähren« mindestens 20.000 Personen an.³⁶

2.2 Die Lehre vom lebendigen Wort

Hut und einige seiner Schüler verfassten eine Reihe von Traktaten über bibelhermeneutische Fragen, die sowohl von den Austerlitzer Brüdern als auch von den Hutterern tradiert wurden. Ausgangspunkt des in diesen Traktaten entfalteten Schriftverständnisses ist die These, dass die Heilige Schrift nur toter Buchstabe für denjenigen Leser oder Hörer sei, der sich nicht in das Erleiden des Wirkens Gottes ergebe. Nur das innerlich erfahrene, »innere Wort« ermögliche das Verstehen des eigentlichen, geistlichen Sinns des »äußerlichen« Wortes der Heiligen Schrift.³⁷ In seiner Schrift *Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens* (1527) polemisierte Hut gegen die »Schriftgelehrten«, die sich auf ihre Schulge-

lehrsamkeit berufen und doch nur zur Erkenntnis des toten Buchstabens fähig seien: Niemand könne »die geheimnuß götlicher weißheit (...) lernen inn der spelungen oder mördergruben allerr bueberey [d.h. den Universitäten], weder zu Witemberg noch zu Paris, ouch lernt man sy nit ann den herrenhöfen oder auf grossen pfrüenden.«³⁸ In der 1527 in Augsburg gedruckten (um 1530 klandestin in Wien nachgedruckten) *Christlichen Unterrichtung, wie die göttliche Schrift verglichen und beurteilt soll werden* griff Hut die Verkündigung der evangelischen Prediger als geistlich und sittlich fruchtlos an:

»Ja es wißten die schriftgelerten die bibel gar maisterlich hinden und fornen, dennoch was ir leer und verstand falsch, wie auch yetzund zû unser zeyt, ob sy schon alle schrift leeren und predigen, dennoch predigt ainer wider den andern, und volgt auß irer lere kain besserung, und sy selbs bessern sich auch nitt. Ursach: Es fälet in am urtayl, das überkompt man im leyden, elend und armüt, dardurch man der welt ledig und gelassen wirt und eingeleybt dem körper Christi, zû welchem aller verstand geöffnet wirt.«³⁹

Die Heilige Schrift ist dem geistbegabten Nachfolger Christi, und sei er ein ungelehrter Laie, äußerliches Zeugnis seiner innerlichen Erfahrung, während sie dem Gelehrten, der der innerlichen Erfahrung ermangelt, nur toter Buchstabe ist. In dem Traktat *Vom lebendigen und vom geschriebenen Wort*, der entweder von Hut selbst stammt oder in der Frühzeit des separatistischen Täuferturns in Mähren entstanden ist, heißt es mit deutlichen Anklängen an Thomas Müntzer und die Begrifflichkeit der Mystik:

»Ein rechtgshaftener prediger mueß das warhaftig wort Gottes im abgrund der seelen überkommen durch vil trüebzal, dasselbig haist dan das wort Gottes im abgrund der seelen. Aber das man prediget, ist nur das zeuknus oder zaichen des warhaftigen. Das unentlich wort wirt nit geschriben, weder auf papier oder auf taflen, wirt auch nit geredt oder geprediget, allein der mensch wirt bei im selbs von Got darmit versichert im abgrund der seelen und wirt eingeschriben in ein fleischen herz durch den finger Gottes (...) alles, so man in büchern lesen mag, so man hört, (...) [ist] nit das lebentig wort Gottes, sonder allein ein buechstaben und ein abconderfehtes zeichen oder zeuknus des innerlichen und ewigen oder lebentigen worts.«⁴⁰

Ein simples Argument gegen die reformatorische Grundannahme der sich selbst erklärenden Klarheit der Heiligen Schrift waren Zusammenstellungen von Bibelstellen, die dem Literalsinn nach widersprüchlich sind, so in Hans Huts *Christlicher Unterrichtung*. Nur der wahre Gläubige, der in einem trinitarisch gestuften innerlichen Prozess die eigene Kreatürlichkeit und die Allmacht Gottes des Vaters, das Leiden und die »ernste Gerechtigkeit« Christi und schließlich die Wiedergeburt und Freude im Heiligen Geist selbst erfahren hat, weiß die widersprüchlichen Aussagen der Heiligen Schrift den unterschiedlichen Stufen des Rechtfertigungsgeschehens zuzuordnen und dadurch die scheinbaren Widersprüche aufzulösen.⁴¹

Der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament wird in der Hutschen Hermeneutik völlig nivelliert. In dem Traktat *Vom lebendigen und vom geschriebenen Wort* heißt es pointiert, alles geschriebene äußerliche Wort sei »alt« und allein das innerlich erfahrene, lebendige Wort sei »neu«:

»Das Alt Testament, wie es beschriben ist nach dem buchstaben, hat es kein underscheid von dem Neuen (...) Dieweil es ein zeuknus bleibt, gehort, gelesen und gepredigt wiert, haist es alles das Alt Testament, gebot, gesetz oder wort, es sei Moses oder die propheten, die evangelisten oder apostel, Petrus oder Paulus (...) Wiederumb ist das Neu Testament alles, darnach wier leben, eingepflanzt in unser herz durch den geist Gottes, das da warhaftig ist bei uns und bei Got, und haist alles das Neu Testament, das neu gebot oder lebentig wort Gotes, es habs Moses, die propheten oder apostel geschriben, wen es in uns lebt, uns regirt und uns neu gebürt von sin und mund nach dem willen Gottes, wie es dan Got von uns begert und haben wil, ein neuer mensch in Christo Jesu. Das haist dan das Neu Testament.«⁴²

Der Traktat *Vom lebendigen und vom geschriebenen Wort* unterscheidet daher zwischen dem Glauben der wahren Christen und dem bloßen historischen Glauben der »welt, die bekennet auch Christum ins fleisch kommen sein in Maria, es hilft aber nit und ist nit gnueng, sonder Christus mueß auch in unser fleisch komen, wie wir haben: Das wort ist fleisch worden und wonet under uns« (Joh 1,14).⁴³ Dass die in der Bibel berichteten Ereignisse tatsächlich stattgefunden haben, wird nicht geleugnet, heilsrelevant kann jedoch nur sein, was der Gläubige in sich selbst erfährt. Huts Anhänger Leonhard Schiemer schrieb im Januar 1528, dass diejenigen, die nur glauben, dass etwas »gschechen sey usserhalb inen, es sey zu Bethlehem, Nasaret, Jerusalem, oder nur das es gsche-

chen, ee sy geborn sein worden, oder wird erst nach irm tod geschechen«, gar nicht verstehen können, »was es sey, das glouben heisst«. ⁴⁴ Als Ereignisse *extra nos* haben die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi keine Heilsrelevanz. Der in der Bibel bezeugte historische Jesus Christus hat für den Gläubigen letztlich nur die Funktion eines Paradigmas des von ihm selbst zu durchlebenden innerlichen Prozesses. Der traditionellen christlichen Rede von Jesus als dem Erlöser, dessen stellvertretendes Leiden am Kreuz Sühne für die Sünden der Menschen bewirkt, ist damit eigentlich die Grundlage entzogen. ⁴⁵

2.3 Der geisterfüllte Prediger als Gegenentwurf zum reformatorischen Amtsverständnis

Die spiritualistische Unterscheidung von Geist und Buchstabe, innerem und äußerem Wort hatte bei Hut und in den von der Hutschen Tradition geprägten separatistischen Täufergemeinden keine akademisch-theologische, sondern eine konkrete, sozialkritisch-antiklerikale Funktion. Gegen den Autoritätsanspruch der »neuen ewangelischen ... zarten schriftglerten« ⁴⁶, die nur den buchstäblichen oder historischen Sinn der Heiligen Schrift erkennen können, stilisierten sich Hut und seine Schüler (bei denen es sich zum Teil durchaus um Männer mit universitärer Bildung handelte) als ungelehrte Laien, die, durch den in der Endzeit neu ausgegossenen Heiligen Geist unterrichtet (Joel 3,1), den geistlichen Sinn des Textes erfassen. Die Kontrastierung des Schriftgelehrten mit dem Gottgelehrten bedeutete allerdings nicht, dass in der Hutschen Taufbewegung von 1526/27 oder in den aus ihr seit 1528 hervorgehenden mährischen Täufergemeinden ein egalitäres »Exegetentum aller Gläubigen« praktiziert worden wäre. Wohl von Anfang an war die Hutsche Hermeneutik bezogen auf das entstehende Rollenmodell des geisterfüllten Predigers als Gegenentwurf zum reformatorischen Amtsverständnis.

Mit der Ekklesialisierung der zunächst kaum strukturierten apokalyptischen Taufbewegung, d. h. mit der Formierung geordneter Gemeinden, die sich als die in der Endzeit wiederaufgerichtete, von Gott mit apostolischer Vollmacht ausgestattete Kirche betrachteten, wurde das Recht zur öffentlichen Schriftauslegung an das Amt des von der Gemeinde ordentlich berufenen Predigers oder Lehrers gebunden. Bereits 1530 duldete die Austerlitzer Gemeindeleitung keine nicht autorisierte Auslegung von Bibeltexten mehr. Von Wilhelm Reublin, einem der Pioniere des Täuferturns, der nach seiner Auswanderung nach Mähren von den Austerlitzern nicht mit dem Predigtamt betraut worden war, liegt ein Bericht über die Abspaltung der Auspitzer Gemeinde von den Austerlitzer Brüdern im Winter 1530/31 vor. Zu ihr hatte Reublin wesentlich beigetragen, indem er im Dezember 1530 nach dem gemeinsamen Abendessen eines Teils

der Gemeindemitglieder »angefangen, mit heller stym zu reden,« was ihm »der Geist mit auffgethanen buech in heylicher gschrift (...) zeygett hatt.«⁴⁷ Der Versuch der Austerlitzer Prediger, Reublin für die Anmaßung des Predigtamtes zu disziplinieren, löste die oben erwähnte Spaltung der Austerlitzer Gemeinde im Januar 1531 aus.

Der hermeneutische Ansatz der Hutschen Tradition wurde zu einer wichtigen Voraussetzung für Rollenverständnis und Selbstbehauptung der Prediger oder »Diener des göttlichen Wortes« der mährischen Täufergemeinden. Insbesondere bei den Hutterischen Brüdern rückte die Vorstellung, dass die von der wahren Kirche berufenen Prediger als Träger des inneren Wortes die bevollmächtigten Agenten Gottes in der Welt im Gegensatz zu den »Schriftgelehrten« der falschen Kirchen seien, in den Mittelpunkt des konfessionellen Selbstverständnisses. Bei den Hutterern wurden die Prediger ohne Rücksicht auf ihre formale Bildung von der Gemeinde erwählt und berufen. Von ihnen wurde erwartet, dass sie aufgrund des inneren Wortes zur Verkündigung befähigt seien. Eine institutionalisierte Ausbildung ihrer Prediger kam für die Hutterer daher nicht in Frage, jedoch schufen sie ein umfangreiches Instrumentarium von Hilfsmitteln für die autodidaktische Erschließung des Bibeltextes, auf das unten noch einzugehen ist. Der von der zeitgenössischen Polemik immer wieder erhobene Vorwurf, dass viele der hutterischen Prediger völlig ungebildet seien, ist weniger auf einen Mangel an intellektuellen Ressourcen innerhalb der Gemeinde zurückzuführen als vielmehr auf das der Rekrutierung der hutterischen Prediger zugrunde liegende Konzept des inneren Wortes.

3. Die Institutionalisierung der Hutschen Heilslehre bei den Hutterischen Brüdern

3.1 Apostolisches Sendungsbewusstsein und charismatische »Bibliolalie« bei Jakob Hutter

Während die Austerlitzer Brüder unter der Federführung des begabten theologischen Autodidakten Pilgram Marpeck die Hutsche Tradition einer gründlichen Revision unterzogen und sich in der Lehre von den Gnadenmitteln, im Schriftverständnis und im Glaubensbegriff ein Stück weit den von Hut kritisierten lutherischen Positionen annäherten,⁴⁸ blieb für die Religiosität der Hutterischen Brüder die aus dem Hutschen Täufern übernommene spiritualistische Grundtendenz bestimmend. Dazu traten in der Folgezeit zusätzliche spiritualistische Impulse, etwa durch die bis ins 17. Jahrhundert fortgesetzte Aufnahme immer weiterer spiritualistischer Texte in den Kanon der in der Gemeinde tradierten Lesestoffe.⁴⁹ Jedoch erfuhr die Lehre Huts auch bei den

Hutterern Akzentverschiebungen und Umbildungen. An die Stelle der konkreten Naherwartung des Weltendes trat die Deutung der Gegenwart als einer Endzeit von unbestimmter Dauer, in welcher der hutterischen »Kirche Gottes in Mähren« die Aufgabe der Sammlung und Unterweisung der Auserwählten zukomme: Mähren sei der Ort in der Wüste von Offenbarung 12, an dem das Sonnenweib (die wahre Kirche) eine Zeitlang Ruhe vor dem Drachen (der Verfolgung) finden sollte, um ihr Kind (die Gläubigen) zu nähren.⁵⁰

Huts Lehre vom Rechtfertigungsprozess durch das läuternde Erleiden des göttlichen Willens wurde von den Hutterern ekklesialisiert und operationalisiert: Die kommunitäre Lebensweise der Gemeinde stellte für alle Mitglieder die Erfahrung des Loslassens von allem Äußerlichen und des innerlichen Rechtfertigungsprozesses in einem standardisierten Verfahren sicher. Indem die Gemeindemitglieder ihren Privatbesitz zugunsten der Gemeinschaft aufgaben und ihren Willen der Gemeinde unterordneten, wurde der Heilsweg der Gelassenheit für sie konkret und verlässlich erfahrbar. Die hutterische Gütergemeinschaft war zwar auch Restitution der Lebensweise der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,44 f; 4,32-37), vor allem aber praktische Umsetzung eines »Ofens der Gelassenheit«, in dem die Seele geläutert werde wie das Gold im Schmelzofen (Sir 2,5).⁵¹

Charakteristisch für das hutterische Schriftverständnis ist die Konkretisierung des Konzepts des »lebendigen Worts« im Sinne eines charismatischen Sprachphänomens. Diese Konkretisierung ist bereits bei dem Tiroler Hutmachergesellen Jakob Hutter zu beobachten, der im Zusammenhang mit der Übernahme der Leitung der Auspitzer Täufergemeinde (1533) den Anspruch erhob, ein von Gott gesandter Apostel zur Wiederaufrichtung der wahren Kirche in der Endzeit zu sein.⁵² Hutters tendenziell exklusiver Autoritätsanspruch steht im Zusammenhang mit einer für die Jahre 1529-1531 greifbaren Kontroverse zwischen den entstehenden mährischen Täufergemeinden und spiritualistischen Kritikern über die Frage, ob es in der Gegenwart überhaupt möglich sei, Gemeinden nach urchristlichem Vorbild wiederaufzurichten, und inwiefern diese wie die Gemeinden des Neuen Testaments im Besitz apostolischer Vollmacht seien.⁵³ Wie Hutters Rivale Gabriel Ascherham berichtete, beanspruchte Hutter, »er hätte den Geist Pauli«.⁵⁴

Mit Hutters Anspruch auf apostolische Autorität hängt die Paulusimitation in seinen teilweise sehr umfangreichen Briefen zusammen. Einen anschaulichen Eindruck von Hutters produktiver Beherrschung eines memorierten und verinnerlichten Vorrats biblischer Phrasen vermittelt der Anfang seines Briefes an seine Gemeinde in Mähren vom Herbst 1535:

»Jacob, ein Knecht Gottes unnd apostl Jesu Christi und ein diener aller seiner ausserwelten heiligen (...) auß grosser gnad und auß unaussprechlicher barmhertzigkeit Gottes, der mich darzue beruefft, erwelt und tauglich darzue gmacht hat auß seiner gnad unnd grundlosen barmhertzigkeit on allen meinen verdienst, sonder allein aus seiner überschwenglichen threu und gütigkeit, der mich treu geschetzt hat und guet und wirdig gmacht, zu sein ein diener des ewigen unnd getreuen Neuen Testaments, das Gott auffgericht hat und gemacht mit Abraham und mit seinem sammen ewiglich, unnd hat mir vertraut und geben sein götlichs ewigs wort in mein hertz und in meinen mundt und die himlischen schätz und güeter seiner gothait und seines Heiligen Geists, die denn verborgenn ligenn und bleiben in dem tabernacul und archen des ewigen unsichtbaren Gottes inn dem himel dort oben (...) und hat mich gesegnet mit seinem ewigen unnd himlischen segnen, und hat sein götlichs ewigs wort in mir und in villen, denen ers durch mich hat lassen verkündigen, lebentig und tätig gemacht und hat denselbigen zeucknuß gebenn durch aufstailung und mitwirkung des Heilligen Geists mit allerlei krefftten, wundern und zaichen.«⁵⁵

In Hutters Briefen treten situative Mitteilungen an die Adressaten oder lehrhafte Aussagen völlig in den Hintergrund. Es handelt sich vielmehr um Niederschriften eines charismatischen Sprachflusses, dessen Botschaft weniger in seinem Inhalt als in seinem »apostolischen« Duktus besteht, in dem sich Hutters göttliche Sendung manifestieren soll. Auch wenn nach Hutters Tod 1536 die explizite Selbstbezeichnung eines Einzelnen als Apostel nicht mehr begegnet, wurde der Anspruch auf apostolische Autorität von den Predigern der Gemeinde aufrechterhalten, ja sogar noch zugespitzt, indem sich die hutterischen Prediger und Sendboten kollektiv als der in der Welt präsente »Christus in seinen Gliedern« verstanden.

3.2 Das lebendige Wort im Mund der Prediger: Peter Riedemanns Evangelienparaphrasen

Eine systematische Darstellung der hutterischen Lehre liegt in der 1545 gedruckten *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens* des Ältesten Peter Riedemann (gest. 1556) vor, in der sowohl die Glaubenslehre als auch die Lebensordnungen der hutterischen Gemeinde dargestellt sind.⁵⁶ Die hohe Dichte der Schriftbelege in der *Rechenschaft* – das 288 Blatt in 16° umfassende Büch-

lein enthält 764 Verweise auf die kanonischen Bücher des Alten Testaments, 100 auf die alttestamentlichen Apokryphen und 2085 auf das Neue Testament⁵⁷ – darf nicht als Indiz für einen legalistischen Biblizismus gedeutet werden. Es ist keineswegs Riedemanns Absicht, die hutterische Lehre und Praxis mit dem Literalsinn der Heiligen Schrift zu beweisen. Auf die Frage, ob die Nachfolge Christi im Gehorsam gegenüber dem Literalsinn der Schrift bestehe, antwortet Riedemann im Zusammenhang mit einer Erklärung des Eidesverbots von Mt 5,33-36:

»Nein, sagen wir, sonder hie an diesem Ort und allenthalben, wie sie, die Schrift, durch den heiligen Geist gestellet ist, muß man sie auch denselbigen urteilen lassen. Wer mag aber dasselbig Urteil erreichen, ohn der den heiligen Geist habe, sintemal der Fleischling nichts von Gott vernimmt, der Geistlich aber alles richtet?«⁵⁸

Der Hutschen Tradition folgend unterscheidet Riedemann zwischen dem toten Buchstaben der Schrift, es sei Altes oder Neues Testament, und dem lebendigen, inneren Wort:

»Alles nun das Buchstabisch, so viel es buchstabisch ist, ob es gleich Paulus, Petrus oder irgend einer aus den Apostlen geschrieben hätt, heißen wir Gesetz und Gebot, und sein es auch, denn derselbig Buchstab ebensowohl nichts mehr tut denn tötet als der Buchstab des Gesetzes Mose.«⁵⁹

Dagegen wird das Evangelium »nit in die Steine oder Papier gemodlet und gebildet, sonder in die fleischnen Taflen des Herzens, nit mit Feder und Tinten, sonder mit dem Finger Gottes, seinem heiligen Geist (...) Das ist das lebendig Wort Gottes, das Seel und Geist durchdringet, dadurch alle die, so die Verheißung erben wollen, müssen geboren werden.«⁶⁰ Die Verheißung der endzeitlichen Ausgießung des Heiligen Geistes (Joel 2,28 f; Jer 31,33 f) sieht Riedemann in der hutterischen Gemeinde erfüllt. Die von Gott selbst durch den in der Gemeinde wirksamen Geist berufenen hutterischen Prediger sind Träger des lebendigen Wortes Gottes, das sich in ihrer Verkündigung verbal manifestiert. Der Glaube komme »nach den Worten Pauli aus dem fleißigen Gehör der göttlichen Predig, die von den Gesandten Gottes aus dem Mund Gottes verkündigt wird. Hie reden wir aber nit von dem buchstabischen, sonder von dem lebendigen Wort, das Seel und Geist durchdringet, welches Gott in den Mund

seiner Boten gelegt und geben hat.«⁶¹ Der *locus classicus* Röm 10,17 wird hier also nicht auf das äußerliche Wort, sondern auf das innere Wort bezogen, dessen Sprachrohr die bevollmächtigten Prediger und Boten sind. In konfessionell exklusiver Zuspitzung stellt Riedemann die von Gott berufenen hutterischen Prediger den ungerufenen Predigern der übrigen Konfessionen und Gruppen gegenüber, die sich aus menschlichem Gutdünken das Predigtamt anmaßen, »derhalben ist auch ihr Predigen ohn Frucht und haben die Lehr Christi nit«. ⁶² Von den hutterischen Predigern wurde demnach erwartet, dass ihre Verkündigung als »geistgewirktes« Reden erkennbar sei. Darauf waren die hutterischen Prediger unter anderem dadurch vorbereitet, dass sie biblische Texte in großem Umfang auswendig lernten. Auch unter den gewöhnlichen Gemeindemitgliedern scheint das Memorieren umfangreicher Bibeltexte eine wichtige religiöse Praxis gewesen zu sein. Die verblüffende Bibelkenntnis der Hutterer wird in zahlreichen zeitgenössischen Quellen erwähnt. Der katholische Theologe Christoph Erhard (1589) führte die Tatsache, dass bei den Hutterern »schlechte, ungelehrte, grobe bours- und handtwercksleut gantze capitel und sententz auß der Schrifft daherplappern« konnten, sogar auf dämonische Besessenheit zurück. ⁶³

Die Hutterer verstanden die Schriftauslegung ihrer Prediger als geistgewirkte Rede, die dennoch auf gründlicher exegetischer Vorbereitung beruhen konnte. Ein Beispiel für die Arbeitsweise der hutterischen Ausleger ist Riedemann selbst. Die hutterische Gemeindechronik berichtet über Riedemann, er habe »vil hailsamer leer und erklärung der heiligen schrifft mittgetailt (...) Denn er war reich in allen götlichen gehaimnussen, und die gaab göttliches worts floß von ihm heraus wie ein wasserqual, der überlaufft,«⁶⁴ und eine andere Quelle fügt hinzu, Riedemann habe seine exegetische Kunst »in der schuel Davids« gelernt, also nicht auf den hohen Schulen der menschlichen Schriftgelehrten. ⁶⁵ Die erst vor wenigen Jahren identifizierten Evangelienparaphrasen, die Riedemann um 1549 in lockerer Anlehnung an das Vorbild der Bibelparaphrasen des Erasmus verfasste, ⁶⁶ lassen jedoch erkennen, dass Riedemann sich bei der Schriftauslegung durchaus gelehrter Hilfsmittel bediente. Neben den auch in deutscher Übersetzung zugänglichen Bibelparaphrasen des Erasmus ⁶⁷ benutzte Riedemann auch dessen lateinische *Annotationes* zum Neuen Testament ⁶⁸ und ein biblisches Onomastikon in der Tradition der mittelalterlichen *Interpretationes nominum hebraicorum*, in dem biblische Eigennamen nach ihren – tatsächlichen oder angeblichen – hebräisch-aramäischen Etymologien erklärt waren. Derartige Onomastika waren vielen lateinischen Bibeldrucken beigegeben. ⁶⁹ Dass Riedemann lateinkundig war, ist in einem zeitgenössischen Bericht eines ehemaligen Hutterers ausdrücklich bezeugt. ⁷⁰

Einen Eindruck von Riedemanns wie ein Wasserquell sprudelnder Gabe der geistlichen Schriftauslegung vermittelt folgendes Textbeispiel, die Paraphrase der Perikope von der Tochter des Jairus, Mk 5,21 ff (zur leichteren Orientierung ist rechts vom Text der Riedemannschen Paraphrase der zugrundeliegende Bibeltext im modernen Luthertext angegeben, die Entsprechungen sind durch Verweisbuchstaben gekennzeichnet):⁷¹

Aus der Begegnung Jesu mit dem Synagogenvorsteher Jairus, dessen Name laut Onomastikon »*vigilans vel illuminans, seu illuminavit aut illuminatio*« bedeutet, wird durch radikale Allegorese die Erzählung von einem hutterischen

[21] So aber der ^ahailsam hailland der menschen in seiner ^bgmaind den trüebssal ^cdurchdrungen hat, machen sich vil zu im, obwol der ^dtrüebssal ganntz vor augen steet.

Und da ^aJesus wieder ^cherüberfuhr im ^bSchiff, versammelte sich viel Volks zu ihm, und er war an dem ^dMeer.

[22] Und fünden sich eben unnder denselben etzliche ^aleerer der völkcker, die sich auch für die ^berleuchteten und wachenden halten. So dan dieselben den hailland der menschen in seinen glidern ^cerkennen und sein kraft vernemmen, ^ddemüetigen sie sich under den gwalt seiner macht,

Und siehe, da kam der ^aObersten einer [...] mit Namen ^bJairus; und da er ihn ^csah, ^dfiel er ihm zu Füßen

[23] mit vil anhalten seiner hilf begerende, und sagen: «Die ^agmaind, die uns vertrauet ist, oder die wir erzeugt und mit leer versehen haben, ^bist jetzt gantz im abnehmen, also das sich nichtz dan ir verderben zu versehen ist. Wellest dich derhalben mit deiner gnad zu uns wenden und sie mit der kraft deiner grosmächtigen herrligkait anrühren, das dein werck an ir erscheine, das sie ^cim glauben gesund und ^din deiner warhait und gerechtigkeit leben mögen.» [...]

und bat ihn sehr und sprach: »Meine ^aTochter ^bist in den letzten Zügen; Du wollest kommen und deine Hand auf sie legen, dass sie ^cgesund werde und ^dlebe.« [...]

[35] Dieweil er aber die frumgemachte gmain noch alle ^atröstet unnd sie in frümkait sich zu üben vermannet, machen sich etzliche zu den ^bleerern der versamlung, die für die erleuchtenden und wachenden geachtet sein, innen verkündigende und sagende: «Die ^cgmaind, so euch vertrauet war, ist schon ^din sünden gar verfallen, das sich auch kain beserung mer zu verhoffen ist. Was wöllent ir dan den leerer unnd anführer der gerechtigkeit ferner mit ir bemühen?»

Da er noch also ^aredete, kamen etliche vom Gesinde des ^bObersten der Schule und sprachen: Deine ^cTochter ist ^dgestorben; was bemühest du weiter den Meister ?

[36] Welches fürgenben der ^ahailsam hailland der menschen vermerckt, tröstet er die ^bleerer der versamlung über solche rede, sagende: «Seit nur on forcht und zagen und habend eur vertrauen dohin, das inen durch meine zukunfft geholffen werde» [...]

^aJesus aber hörte alsbald die Rede, die da gesagt ward, und sprach zu dem ^bObersten der Schule: Fürchte dich nicht, glaube nur! [...]

[38] Und kumbt also mit denselben, sein ambt zu vollstrecken, in die *gmaind der leerer der versamlung [...] und so er daselb sieht das ^bgebolder alles volcks, das sie aus aigner erwelung treiben unnd anndre als verworffne achten, darzue das unbillich ^ttrauren derselben, das sie über alle die, so nit mit irer mainung sein, haben,

Und er kam in das ^aHaus des Obersten der Schule und sah das ^bGetümmel und die da ^cweinten und heulten.

[39] machet er sich ^ain ire versamlung und ^bstraffet ir unweiß, sagende: «Was habt ir ain solches ^cgepolder aus aigner erwelter oder fürgenommen weise, andere zu verwerffen unnd zu verdammen, unnd was ist euer ^dtrauren über dieselbigen, so doch ^esolche unwissende und unerfarne leüt, die noch in den worten der gerechtigkeit zu wenig bericht haben, ob sie sich wol ^fin schwachheit übersehen, noch nit ^gzum tod sündigen oder also gesündet haben.»

Und er ging ^ahinein und ^bsprach zu ihnen: Was ^ctummelt und ^dweinet ihr? Das ^eKind ist nicht ^fgestorben, sondern es ^gschläft.

Sendboten, der auf einer seiner Missionsreisen einer zerstrittenen und auseinanderfallenden täuferischen Gemeinde (Tochter) und ihrem Ältesten (Vater) begegnet und diese durch seine Predigt wieder aufrichtet. Den »geistlichen« Sinn der biblischen Texte, der in vielen Fällen mehr oder minder kohärente Narrative ergibt, erhob Riedemann durch die etymologische Interpretation der im Text enthaltenen Eigennamen anhand des Onomastikons sowie durch ein Schema allegorischer Äquivalenzen: Jesus steht für seine Repräsentanten in der Welt, die hutterischen Prediger. Andere männliche Personen entsprechen den Predigern anderer Gruppen oder falschen Lehrern, so die Pharisäer und Schriftgelehrten, die in der Regel für die katholischen und evangelischen Geistlichen stehen. Weibliche Personen stehen für Gemeinden. Die Ehe steht für das Treueverhältnis zwischen Prediger und Gemeinde. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn bezeichnet die Einsetzung eines neuen Predigers durch einen Prediger, das zwischen Mutter und Sohn die Einsetzung eines Predigers durch eine Gemeinde. Töchter sind neue Gemeinden, die von einem Prediger (Vater) oder einer Mutter-Gemeinde gegründet wurden. Landschaften, Orte und Gebäude bezeichnen ebenfalls verschiedene Typen von Gemeinden. Engel stehen wieder für hutterische Prediger, Teufel und Dämonen für Irrlehrer. Krankheit und Tod bezeichnen Sünde, Gesundheit und Leben stehen für Glaube und Rechtfertigung. Essen und Trinken entsprechen der Lehre des Evangeliums. Gewässer stehen für Verfolgung, Trübsal und innere Anfechtung.⁷²

Anhand dieses allegorischen Schemas reduzierte Riedemann die Aussage des Textes fast vollständig auf die Autorität der hutterischen Prediger, ihr Verhältnis zu den Gemeinden, ihre Mission und ihre Auseinandersetzung mit den unberufenen Predigern der falschen Kirche. Wo Bibeltexte sich nicht zur nar-

rativen Paraphrasierung eigneten, konnte Riedemann Personennamen auch als Allegorien für Abstraktbegriffe deuten. So entdeckt er im Stammbaum Jesu Mt 1,1-16 mithilfe des Onomastikons eine Abfolge von Stufen der Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung, »mit welchem allem Gott beweist, wie er seinen gesalbten hailand in die welt geführt hat und wie er heut noch inn einem jeden glaubigen empfangen, vermenschet und geboren werden mueß, (...) auff das sich der ganntze auffganng Christi vollkommenlich in uns erzeig, inn uns recht gestaltet und also geboren oder bezeuget werdt»: Aus dem Glauben (=Abraham) entsteht die Freude an Gott (=Isaak, *gaudium*), die den Menschen dazu befähigt, die Sünde niederzutreten (=Jakob, *supplantatio*) und Gott zu loben und zu bekennen (=Juda, *laudatio sive confessio*) und sich von allem, was ihn am wahren Gottesdienst und der Freiheit der Gotteskinder hindert, abzuzondern (=Perez, *divisio*).⁷³

Riedemanns Paraphrasen über Matthäus, Markus und Lukas umfassen handschriftlich etwa 1.650 Textseiten. Ähnliche Paraphrasen, sei es von Riedemann selbst, sei es von anderen hutterischen »Dienern des Wortes«, sind auch zu Teilen des Johannesevangeliums und zu vierzehn weiteren neutestamentlichen Büchern handschriftlich überliefert.⁷⁴ Neben den Paraphrasen, bei denen der vollständige Bibeltext Wort für Wort nach seinem »geistlichen« Sinn reproduziert wird, umfasst die hutterische Überlieferung auch umfangreiche Scholienkommentare zu alt- und neutestamentlichen Büchern. Davon wurde bisher nur ein in mehreren Handschriften überlieferter Kommentar zur Offenbarung des Johannes näher untersucht, als dessen Hauptquelle sich die 1530 in Straßburg gedruckte *Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis* des Melchior Hoffman identifizieren ließ.⁷⁵ Älter als Riedemanns Paraphrasen scheint ein fragmentarisch überlieferter hutterischer Genesis-Kommentar zu sein.⁷⁶ Ebenfalls noch vor der Jahrhundertmitte könnte ein mehrbändiger Kommentar über den Psalter entstanden sein.⁷⁷ Neben fortlaufenden Auslegungen biblischer Bücher verfassten oder kompilierten die hutterischen Prediger zahlreiche weitere exegetische Hilfsmittel, darunter biblische Onomastika, biblische Tier-, Pflanzen- und Steinbücher, Erläuterungen zur biblischen Geographie, chronologische Tabellen, thematische Konkordanzen und eine in mehreren Handschriften überlieferte monumentale Wortkonkordanz über den gesamten Wortbestand der Bibel, deren größte Handschrift einen Umfang von 1.900 engbeschriebenen Seiten in Großfolio hat.⁷⁸

3.3 Bibellektüre aller Gläubigen im Zentrum der religiösen Alltagskultur

Auch die Bibellektüre der gewöhnlichen Mitglieder wurde von der Gemeinde aktiv gefördert. Die hutterische Lebensweise, in der Elemente der materiellen,

intellektuellen und politischen Kultur des Handwerkerstandes der oberdeutschen Städte verarbeitet waren, setzte grundsätzlich die Lesefähigkeit aller Mitglieder voraus, was selbstverständlich nicht ausschließt, dass es unter den Gemeindemitgliedern dennoch einen gewissen Anteil von Analphabeten gegeben haben dürfte. Dass Lesefähigkeit als anzustrebende Norm galt, lässt das hutterische Elementarschulsystem erkennen, dessen Ziel es war, allen Kindern der Gemeinde vor ihrem Eintritt in eine Handwerkslehre Lese- und Schreibfähigkeit und eine gründliche Bibelkenntnis zu vermitteln.⁷⁹ Um möglichst vielen Mitgliedern Zugang zu einer Bibel zu verschaffen, sammelte die Gemeinde große Bestände an gedruckten Vollbibeln, Neuen Testamenten und anderen Bibelteilen, die in hutterischen Werkstätten neu eingebunden, handschriftlich überarbeitet und an die Gemeindemitglieder zum Gebrauch ausgegeben wurden.

In europäischen Sammlungen sind mehr als achtzig Bibeldrucke hutterischer Provenienz nachgewiesen, die detaillierte Beobachtungen zum kollektiven und individuellen Gebrauch der Heiligen Schrift bei den Hutterischen Brüdern erlauben.⁸⁰ Demnach bevorzugten die Hutterer Zürcher Bibeldrucke aus den Jahren 1524-1533, ferner die Wormser Propheten von 1527 und deren Nachdrucke sowie die Wormser Vollbibel von 1529. Die Hutterer hielten, wie die oberdeutschen Täufer generell, am Kanon der Vulgata fest. Den apokryphen Laodizäerbrief, der in der Wormser Vollbibel enthalten war, sahen sie offenbar als authentisch an, in vielen Bibelexemplaren hutterischer Provenienz ist er sogar handschriftlich eingefügt. Auf den Rändern hutterischer Bibelexemplare sind oft umfangreiche handschriftliche Apparate von Querverweisen eingetragen, in denen die unter den Täufern tradierten umfangreichen Zusammenstellungen konkordierender und diskordierender Bibelstellen verarbeitet sind. Um ihren hohen Bedarf an Bibeln zu decken, gaben die Hutterer 1570 bei dem Prager Drucker Jiří Jakubův Dačický in Prag einen Nachdruck des Zürcher Neuen Testaments von 1533 in Auftrag, von dem sich acht Exemplare erhalten haben. Abweichend von der Vorlage weist der Nachdruck einen stark vermehrten Bibelstellenapparat auf den Rändern auf und enthält den im Zürcher Druck fehlenden Laodizäerbrief.⁸¹ Da der »Kirche Gottes in Mähren« auch italienische, slowakische und polnische Mitglieder angehörten, für deren Betreuung eigene Prediger zuständig waren, ist damit zu rechnen, dass die Bibel bei den Hutterischen Brüdern auch in anderen Sprachen als der deutschen gelesen wurde. Ein Band der sechsteiligen Kralitzer Bibel in einem eindeutig hutterischen Einband wurde kürzlich im Bestand der Pressburger Universitätsbibliothek identifiziert.⁸² Eine gedruckte lateinische Wortkonkordanz von 1530 aus hutterischem Besitz lässt vermuten, dass in der Gemeinde auch lateinische

Bibeln vorhanden waren.⁸³

Auch für die nicht lesefähigen Mitglieder der Gemeinde wurde Sorge getragen, dass sie nicht nur durch die Lesungen und Auslegungen in den regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen, sondern auch in ihrem Alltag Zugang zu biblischen Texten erhielten. In den Werkstätten der hutterischen Handwerksbetriebe waren großformatige Bibeln vorhanden, aus denen in arbeitsfreien Stunden an Sonn- und Feiertagen zur Vermeidung von Müßiggang vorgelesen wurde.⁸⁴ Eine Hilfe zum Memorieren biblischer Stoffe insbesondere für die Lesunkundigen waren auch die zahlreichen von den Hutterern überlieferten biblischen Erzähllieder. Diese bis zu 160 Strophen umfassenden Versifikationen biblischer Texte waren offensichtlich für die private Erbauung und nicht für den Gemeindegesang in gottesdienstlichen Versammlungen bestimmt.⁸⁵

Die Ausrichtung der hutterischen Lebensweise auf die möglichst gründliche Aneignung biblischer Texte durch alle Angehörigen der Gemeinde steht nicht etwa in Spannung zu der spiritualistischen Grundüberzeugung von der Priorität des inneren Wortes des Geistes gegenüber dem äußerlichen Wort der Schrift. Was die Hutterer unter dem »inneren Wort« verstanden, war ja nichts anderes als die Verinnerlichung des »äußerlichen« Wortes der Bibel und dessen – von den Hutterern als inspiriertes Reden verstandene – Reproduktion, wie sie sich in der »Bibliolalie« Jakob Hutters, der charismatischen Bibelauslegung Peter Riedemanns und in den verblüffenden Bibelkenntnissen der hutterischen Laien manifestierte. Die beiden offensichtlichsten Hindernisse, die der Verwirklichung der Utopie des Erasmus von der allgemeinen Bibellektüre aller Gläubigen entgegengestanden hatten – die niedrige Alphabetisierungsrate und die Unerschwinglichkeit von Bibelexemplaren für den Großteil der Bevölkerung –, wurden von den Hutterern mit planmäßiger Anstrengung überwunden. Auf dem Umweg über die Lehre vom lebendigen Wort entstand bei den Hutterern in Mähren im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts eine Kultur des alltäglichen Umgangs mit der Heiligen Schrift, die der Vision des Erasmus auf eine unerwartete Weise sehr nahekam.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Beitrag beruht auf der Überarbeitung ausgewählter Abschnitte eines Kapitels in einem Sammelband über die Rezeption der Bibel in den Böhmisches Ländern vom 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert: Martin Rothkegel, Das Verständnis der Heiligen Schrift bei den Täufern in Mähren, in: Ota Halama (Hg.), *Amica Sponsa Mater. Bible v čase reformace*, Praha: Kalich, 2014, S. 177-225; englische Fassung (übersetzt von James M. Stayer): The Living Word: Uses of the Holy Scriptures among Sixteenth-Century Anabaptists in Moravia, in: *The Mennonite Quarterly Review* 89, 2015, Heft 2 (Juli), S. 357-404.
- 2 Erasmus von Rotterdam, *Paraclesis ad lectorem pium* (1516), übersetzt nach: Werner Welzig

- (Hg.), Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3: Gerhard B. Winkler (Hg.), Erasmus In Novum Testamentum Praefationes. Vorreden zum Neuen Testament – Ratio. Theologische Methodenlehre, Darmstadt 1995, S. 12, S. 14.
- 3 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Variationen des Schriftverständnisses unter den Radikalen. Zur Vieldeutigkeit des Sola-Scriptura-Prinzips, in: ders., *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007, S. 188-215.
 - 4 Zur Nikolsburger Reformation vgl. Martin Rothkegel, Anabaptism in Moravia and Silesia, in: John Roth und James Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leiden 2007, S. 163-215, dort S. 168-172.
 - 5 Vgl. Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, *Schriften*, Gütersloh 1962 (im Folgenden: Hubmaier, *Schriften*), S. 328 f., 348 f., 364-365, 380-382, 400-402, 434 f.
 - 6 Die sechzehn Schriften Hubmaiers sind ediert in: Hubmaier, *Schriften*, S. 165-457; Adolf Laube (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Bd. 1, Berlin 1992, S. 595-621; die beiden Schriften Glaidts ebd., S. 749-771; Jiří Černý, Soňa Černá und Pavlína Kleiberová (Hg.), Glaidt, Hubmaier, Spittelmanier. *Tři texty mikulovských novokřtěnců*, Olomouc 2011 (Beiträge zur deutschmährischen Literatur, 20) [im Folgenden: Černý, *Tři texty*], S. 69-91.
 - 7 Vgl. Hubmaier, *Schriften*, S. 287-289.
 - 8 Die Nachrichten über Fischers Missionsreise aus der zeitgenössischen Chronik des Leutschauer Stadtrichters Conrad Spervogel sind abgedruckt in: Zoltán Csepregi, A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján, Budapest 2013 (*Humanizmus és Reformáció*, 34), S. 382-390; vgl. Martin Rothkegel, Andreas Fischer. Neue Forschungen zur Biographie eines bekannten Unbekannten, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 121, 2005, S. 325-351.
 - 9 Vgl. Hubmaier, *Schriften*, S. 284-304, 379-431; dazu Christof Windhorst, Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hubmaier, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975, S. 111-137; David C. Steinmetz, Luther und Hubmaier im Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: *Evangelische Theologie* 43, 1983, S. 487-573.
 - 10 Zu Hubmaiers Schriftverständnis vgl. Christoph Windhorst, Wort und Geist. Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1974, S. 7-23; ders., *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976; Graeme R. Chatfield, *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue*, Eugene, OR, 2013.
 - 11 Vgl. Carl M. Leth, Balthasar Hubmaier's «Catholic» Exegesis: Matthew 16:18-19 and the Power of the Keys, in: Richard A. Muller und John L. Thompson (Hg.), *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, Grand Rapids, MI, und Cambridge 1996, S. 103-117; Darren Williamson, *Erasmus of Rotterdam's Influence Upon Anabaptism: The Case of Balthasar Hubmaier*, Diss. Vancouver, BC, Simon Fraser University, 2005.
 - 12 Hubmaier, *Schriften*, S. 103. Die trotz Hubmaiers bewusster Anlehnung an Luthers Worttheologie zu beobachtenden Differenzen arbeitet heraus: Windhorst, *Wort und Geist*; ders., *Täuferisches Taufverständnis*, S. 183-213.
 - 13 VD16 H 5651, Hubmaier, *Schriften*, S. 116-163; vgl. Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis*, S. 38-90.
 - 14 Vgl. Hubmaier, *Schriften*, S. 171, 229; ähnlich bei Glaidt: Černý, *Tři texty*, S. 76; Laube, *Flugschriften*, S. 760 f.

- 15 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 307.
- 16 Vgl. Martin Rothkegel, Bildersturm und Musenreigen: Die Nikolsburger Täuferreformation und die bildende Kunst, in: *Mennonitica Helvetica* 24/25, 2002/03, S. 9-28.
- 17 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 347-365.
- 18 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 111, 158 f., 275, 395 f.
- 19 Vgl. Chatfield, Balthasar Hubmaier, S. 361; siehe auch: Alastair Hamilton, The Apocryphal Apocalypse: 2 Esdras and the Anabaptist Movement, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 68, 1988, S. 1-16; ders., The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment, Oxford 1999, S. 115-122; Jonathan Seiling, Solae (Quae?) Scripturae: Anabaptists and the Apocrypha, in: *The Mennonite Quarterly Review* 80, 2006, S. 5-34.
- 20 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 106 f., 120, 148, 157.
- 21 Vgl. ebd., S. 356.
- 22 Vgl. Rothkegel, Bildersturm und Musenreigen, S. 20-23.
- 23 Zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Hubmaier vgl. dessen Allegorese des Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter und die Zurückweisung von Zwinglis Identifikation der Johannestaufe mit der christlichen Taufe, Hubmaier, Schriften, S. 127, S. 196 f.; Windhorst, Täuferisches Taufverständnis, S. 54-58.
- 24 Vgl. Hubmaier, Schriften, S. 431-457.
- 25 Vgl. ebd., S. 484 f.
- 26 Auszüge gedruckt in: Martin Rothkegel, Anabaptist Sabbatarianism in 16th Century Moravia, in: *The Mennonite Quarterly Review* 87, 2013, S. 519-573, dort S. 555-560.
- 27 Vgl. Jürgen Kaiser, Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Deutung des Sabbats in der Reformation, Göttingen 1996, S. 190-205, der Text einer Gegenschrift gegen Fischers *Scepastes* von Valentin Krautwald dort S. 264-298.
- 28 WA 50, S. 308-337; vgl. Thomas Kaufmann, Luthers »Judenschriften« in ihren historischen Kontexten, Göttingen 2005 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 2005/6), S. 525-532; ders., Luthers »Judenschriften«: Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, S. 81-90; Martin Rothkegel, Die Sabbater. Materialien und Überlegungen zur Sabbatobservanz im mährischen Täuferum, in: Rolf Decot und Matthieu Arnold (Hg.), Christen und Juden im Reformationszeitalter, Mainz 2006, S. 59-76.
- 29 Vgl. Rothkegel, Anabaptist Sabbatarianism, S. 551-553.
- 30 Zu Hut vgl. Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Australian Anabaptist Movement 1525-1531, Scottdale, Pa. und Kitchener, Ont., 1977, S. 62-117; Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002 (Habil. Erlangen 1972).
- 31 Zu Huts Aufenthalt in Mähren vgl. ebd., S. 252-280.
- 32 Zu Huts Anhängern in Mähren vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore, Maryland, und London 1995, S. 54-76.
- 33 Vgl. Martin Rothkegel, Antihabsburgische Opposition und täuferischer Pazifismus. Die Auslegung von Römer 13 des David Burda aus Schweinitz, 1530/31, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 2012, S. 7-44.
- 34 Vgl. Rothkegel, Anabaptism in Moravia and Silesia, S. 182-189.
- 35 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings, S. 214-235.
- 36 Zur Zahl der Bewohner der hutterischen Bruderhöfe vgl. Jiří Pajer, Kolik bylo novokřtěnců na Moravě? in: Studie o novokřtěncích, Strážnice 2006, S. 61-68; zur Struktur und Kultur der hutterischen Gegengesellschaft vgl. Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und

- Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003.
- 37 Zu Huts Schriftverständnis vgl. Packull, *Mysticism*, S. 66–87; Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 412–420, 453–466.
- 38 Huts *Anfang eines rechten christlichen Lebens* wurde sowohl von den Austerlitzer Brüdern als auch von den Hutterern überliefert: Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.): *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555: Das »Kunstbuch« des Jörg Probst Rotenfelder* gen. Maler. Bearbeitet von Heinold Fast und Martin Rothkegel, Gütersloh 2007 (im Folgenden: *Kunstbuch*), S. 166–199, das Zitat dort S. 170; englische Übersetzung des »Kunstbuchs«: John D. Rempel (Hg.), *Jörg Maler's Kunstbuch. Writings of the Pilgram Marpeck Circle*, Kitchener, Ont., 2010. Dieselbe Schrift nach einer hutterischen Handschrift: Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I*, Leipzig 1938, S. 12–28, dort S. 14.
- 39 VD16 H 6217; Laube, *Flugschriften*, S. 687–701, dort S. 689 f.; zu dem Nachdruck (Wien: Johann Singriener, um 1530) vgl. Martin Rothkegel, *The Hutterian Brethren and the Printed Book: A Contribution to Anabaptist Bibliography*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 74, 2000, S. 51–85, dort S. 61 f.
- 40 Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 212–215, dort S. 212; zur Frage der Verfasserschaft vgl. Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 96–99.
- 41 Vgl. Hut, *Christliche Unterrichtung*, Laube, *Flugschriften*, S. 689. Ähnliche Zusammenstellungen und »geistliche« Auflösungen diskordanter Schriftstellen begegnen auch bei Hans Denck und Sebastian Franck, vgl. Walter Fellmann (Hg.), *Hans Denck, Schriften*, 2. Teil: *Religiöse Schriften*, Gütersloh 1956, S. 67–74 (in einem von mährischen Täufern herausgegebenen Nachdruck von Hans Huts *Christlicher Unterrichtung*, Wien: Johann Singriener, um 1530, sind Dencks 40 »Gegenschriften« in Huts Text eingefügt, ähnlich in hutterischen Abschriften, vgl. Rothkegel, *Hutterian Brethren*, S. 61 f.); Siegfried Wollgast (Hg.), *Sebastian Franck, Paradoxa*, Berlin 1966. Ferner vgl. Sebastian Francks Schrift *Das verbütschert, mit sieben Siegeln verschlossen Buch, das recht niemand aufzun, verstehen oder lesen kann denn das Lamm und die, mit dem Thau bezeichnet, dem Lamm angehören* (Augsburg: Heinrich Steiner) 1539, VD16 F 2136. Auffällig ist Francks Anspielung auf Off 7,1–3, die Versiegelung der Auserwählten mit dem Zeichen des Thau, als das Zeichen derer, die den geistlichen Sinn hinter den scheinbar widersprüchlichen Aussagen der Schrift erkennen können. Derselbe Bibeltext Off 7,1–3 lag Huts Taufpraxis zugrunde, vgl. Gottfried Seebaß, *Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Taufertum 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975, S. 138–164; Werner O. Packull, *The Sign of Thau: The Changing Conception of The Seal of God's Elect in Early Anabaptist Thought*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 61, 1987, S. 363–374. – Die Argumentation mit widersprüchlichen Aussagen des Literalsinns, in formaler Hinsicht offenbar angeregt durch die kanonistische Konkordanzmethode (*concordantia discordantium canonum*) des Gratian, begegnet bereits in der Taulerschen Mystik, vgl. *Vitae Ioannis Thauleri Historia*: »Scis enim ipse, ut Sacra Scriptura (...) multis in locis sibimet contraria videatur. At qui eam in lumine Sancti Spiritus recte novit intueri, (...) ille nimirum evidenter agnoscit, quod ea per omnia sibi concordat. Itaque nunc primum sapienter scripturas intelliges, et nunc primum veram imaginem et exemplar veritatis Domini nostri Iesu Christi recte sequeris«, Johannes Tauler, *Opera Omnia* [Faksimile der Ausgabe Köln: Johannes Quentel, 1548], Hildesheim, Zürich und New York 1985, Bl. XX^v.
- 42 Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 215.
- 43 Ebd., S. 214 f.
- 44 Leonhard Schiemer, *Die zwölf Artikel des christlichen Glaubens, Von der wahren Taufe Christi* (1527/28), *Kunstbuch*, S. 299–340, dort S. 307; nach einer hutterischen Handschrift: Müller,

- Glaubenszeugnisse, S. 44-58, 77-79, dort S. 48.
- 45 Allerdings lehrten Hut und seine Anhänger, durch den Kreuzestod Christi sei die Erbsünde aller Menschen getilgt worden, vgl. Seebaß, Müntzers Erbe, S. 461-463.
- 46 Hans Hut, *Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens* (1527), Kunstbuch, S. 170.
- 47 Wilhelm Reublin, Brief an Pilgram Marpeck in Straßburg (Auspitz, 26. Januar 1531), Nürnberg, Bayerisches Staatsarchiv, Markgrafentum Ansbach, Ansbacher Religionsakten 39, Bl. 118-120 (zeitgenössische Abschrift); gedruckt in: Carl Adolf Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs in drei Büchern. Zweites Buch, Leipzig 1860, S. 253-259.
- 48 Zum Antispiritualismus Marpecks und der Austerlitzer Brüder vgl. John D. Rempel, *The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Dirk Philips*, Waterloo, Ont. / Scottdale, Pa., 1993, S. 93-163; Neal Blough, *Christ in Our Midst. Incarnation, Church and Discipleship in the Theology of Pilgram Marpeck*, Kitchener, Ont., 2007; Walter Klaassen / William Klassen, *Marpeck. A Life of Dissent and Conformity*, Waterloo, Ont. / Scottdale, Pa., 2008; Martin Rothkegel, *Die Austerlitzer Brüder oder Bundesgenossen: Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren*, in: Astrid von Schlachta und Anselm Schubert (Hg.), *Grenzen des Täuferniums. Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloh 2009, S. 232-270; Anselm Schubert, *Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant: The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 85, 2011, S. 7-36.
- 49 Texte von Hans Denck, Christian Entfelder, Sebastian Franck, Theophrastus Paracelsus, Adam Reißner, Johann Heyden und Johann Arndt, vgl. Matthias H. Rauert und Martin Rothkegel, *Katalog der hutterischen Handschriften und der Drucke aus hutterischem Besitz in Europa*, hg. von Gottfried Seebaß†, Bd. 1-2, Gütersloh 2011 (im Folgenden: *Katalog der hutterischen Handschriften*), Index S. vv.
- 50 Vgl. Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit*, Ithaca, New York, 1943, S. 365 f.
- 51 Vgl. Robert Friedmann (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter II*, Gütersloh 1967, S. 175.
- 52 Vgl. Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 224-235.
- 53 Vgl. ebd., S. 133-146.
- 54 Gabriel Ascherham, *Was sich verlaufen hat unter den Brüdern, die aus aller Teutschen Nation vertrieben waren um des Glaubens willen, die darum zu derselbigen Zeit in das Mährerland kommen zu Aufenthalt ihres Lebens, von dem 1528. Jahr bis auf das 1541. Jahr*, Auszüge überliefert in: Christoph Andreas Fischer, *Der hutterischen Widertäufer Taubenkobel*, 1607 (VD17 12:110979A), S. 55-57, dort S. 56; vgl. Martin Rothkegel, Gabriel Ascherham, in: *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, Bd. 27, Baden-Baden und Bouxwiller 2012, S. 139-180, dort S. 179.
- 55 Jakob Hutter, *Brief an die Gemeinde in Mähren, überbracht durch Hieronymus Käls, Tirol 1535*, nach der Handschrift der Universitätsbibliothek Wien, I.87.708 (Ms I 340), Bl. 329r-351v, gedruckt bei Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 150-159. – Weitere Briefe Hutterers sind in einer (teilweise fehlerhaft) modernisierten Textfassung gedruckt in: *Die Hutterischen Epistel* (sic), 1527 bis 1767, herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Bd. 1, Elie, Manitoba, 1986, S. 23-83.
- 56 Zu Riedemann vgl. Ursula Lieseberg, *Die Lieder des Peter Riedemann. Studien zum Liedgut der Täufer im 16. Jahrhundert*, Frankfurt u. a. 1998; Andrea Chudaska, *Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufern im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2003, S. 369-381; Verzeichnis der überlieferten Schriften Riedemanns; Werner O. Packull, *Peter Riedemann: Shaper of the Hutterite Tradition*, Kitchener, ON, 2007.

- 57 VD16 R 2338; Neudrucke (nach einem Nachdruck von 1565): Peter Riedemann, *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glauben. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt*, Berne, Indiana, 1902 (mehrere Nachdrucke); Peter Rideman (sic), *Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens, von den Brüdern, so man die Hutterischen nennt, ausgangen*, Ashton Keynes, Wiltshire, 1938 (diese Ausgabe im folgenden: Riedemann, *Rechenschaft*). – Zur Statistik der Bibelzitate in der *Rechenschaft* vgl. Robert Charles Holland, *The Hermeneutics of Peter Riedemann (1506-1556). With Reference to I Cor. 5,9-13 and II Cor. 6,14-7,1*, Diss. Basel 1970, S. 133-141.
- 58 Riedemann, *Rechenschaft*, S. 216.
- 59 Ebd., S. 67
- 60 Ebd., S. 68.
- 61 Ebd., S. 46.
- 62 Ebd., S. 47; vgl. ebd., S. 83-85 über die göttliche Berufung und ordentliche Wahl der Prediger.
- 63 Christoph Erhard, *Gründliche kurz verfasste Historia von Münsterischen Wiedertäufern, und wie die Hutterischen Brüder ... gedachten Münsterischen in vielem ähnlich ... sein*, München 1589, VD16 E 3755, Bl. 31v-32r.
- 64 Zieglschmid, *Älteste Chronik*, S. 356 f.
- 65 Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, M 1476, Bl. 240v.
- 66 Vgl. Martin Rothkegel, *Learned in the School of David: Peter Riedemann's Paraphrases of the Gospels*, in: Arnold Snyder (Hg.), *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull*, Kitchener, Ontario, 2002, S. 233-256; ders., *Zur Erasmus-Rezeption im Täuferum: Die Evangelienparaphrasen des Peter Riedemann (1549)*, in: Ludwig Braun (Hg.), *Album Alumnorum Gualthero Ludwig septimum decimum lustrum emenso dedicatum*, Würzburg 2014, S. 143-158.
- 67 Zu den Bibelparaphrasen des Erasmus vgl. Friedrich Krüger, *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*, Tübingen 1986; zu den deutschen Übersetzungen vgl. Irmgard Bezzel, Leo Jud (1482-1524) als Erasmusübersetzer. Ein Beitrag zur Erasmusrezeption im deutschsprachigen Raum, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 49 (1975), S. 628-644; Heinz Holeczek, *Erasmus deutsch*, Bd. 1: *Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519-1536*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1983, S. 109-128; Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mainz 1995, S. 45-56.
- 68 Vgl. Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 155.
- 69 Vgl. Gilbert Dahan, *Art. Interpretationes nominum Hebraicorum*, in: André Vauchez (Hg.), *Encyclopedia of the Middle Ages*, Bd. 1, Cambridge 2000, S. 730; vgl. auch Paul de Lagarde, *Onomastica sacra*, 2. Aufl., Göttingen 1887; Franz Wutz, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus*, 2 Bde., Leipzig 1914/15.
- 70 Vgl. Regensburg, Stadtarchiv, Eccl. I, Nr. 43c, 10 (25187-25227); Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 156.
- 71 Nach der Handschrift: Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, M 1476; vgl. Katalog der Hutterischen Handschriften, 1275-1277, Nr. 455.
- 72 Vgl. Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 152-154.
- 73 Bratislava, Lyceálna knižnica, Rkp. Sobotište 42, Bl. 2r; vgl. Katalog der hutterischen Handschriften, S. 532 f., Nr. 123; Rothkegel, *Erasmus-Rezeption*, S. 155.
- 74 Vgl. die Zusammenstellung der hutterischen Bibelparaphrasen ebd., S. 148.

- 75 Vgl. Werner O. Packull, »A Hutterite Book of Medieval Origin« Revisited: An Examination of the Hutterite Commentaries on the Book of Revelation and their Anabaptist Origin, in: The Mennonite Quarterly Review 56, 1982, S. 147-168; ders., Der Hutterische Kommentar der Offenbarung des Johannes. Eine Untersuchung seines täuferischen Ursprungs, in: Die Hutterischen Täufer. Geschichtlicher Hintergrund und handwerkliche Leistung, herausgegeben vom Bayerischen Nationalmuseum München, Redaktion: Ingolf Bauer und Christa Zimmermann, Bolanden-Weierhof 1985, S. 29-37.
- 76 Vgl. Katalog der hutterischen Handschriften, 511-513, Nr. 105.
- 77 Vgl. ebd., 80-92, Nr. 16 (Ps. 1-50); S. 517 f., Nr. 111 (Ps. 1-35); S. 749, Nr. 305 (Ps. 104-149).
- 78 Vgl. Martin Rothkegel, Zur Buchkultur der Hutterischen Brüder in Mähren und Ungarn im 16. und 17. Jahrhundert, in: Tünde Katona und Detlef Haberland (Hg.), Kultur und Literatur der Frühen Neuzeit im Donau-Karpatenraum. Transregionale Bedeutung und eigene Identität, Szeged 2014, S. 261-300.
- 79 Zum hutterischen Schulwesen vgl. Johann Loserth, Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert. Beiträge zu ihrer Geschichte, Lehre und Verfassung, in: Archiv für österreichische Geschichte 81 (1895), S. 135-322; Wilhelm Wiswedel, Das Schulwesen der Hutterischen Brüder in Mähren, in: Archiv für Reformationsgeschichte 37, 1940, S. 38-60; Gary James Waltner, The Educational System of the Hutterian Anabaptists and their Schulordnungen of the 16th and 17th Centuries, M.A. Thesis, University of South Dakota, 1975; Martin Rothkegel, Die älteste hutterische Schulordnung: Ein Ordnungszettel von 1558, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1998, S. 85-106.
- 80 Den folgenden Angaben liegen die im Katalog der hutterischen Handschriften erfassten Biblexemplare hutterischer Herkunft zugrunde.
- 81 *Das gantz new | Testament/ nach d(er) alten trantz=|lation/ so im 33 Jar durch Chri=|stoffel Froschawer zu Zu(e)rich außgan|gen: itzt von newen jn druck verfertigt diß M.D.LXX Jar. | Gezieret mit vil scho(e)ne(n) vnnd | notwendigen Concordantzen. | Gedruct zu Prag bey Georg | Datzicky/ Anno I.5.70. | 4°, 467 (= 367), [3] Bl.; vgl. Martin Rothkegel, Hutterian Brethren and Printed Book, 72-75; Katalog der hutterischen Handschriften, 616, 625, 627, 629, 630, 789, 980 (Nr. 236, 245, 246, 248, 251, 253, 320, 375).*
- 82 Univerzitná knižnica v Bratislave, Sign. 25.B.2225 (*Biblj | České | Djl druhý | ... | MDLXXX.*). Hinweis von Dr. Jiří Just, Kutná Hora.
- 83 VD16 C 4907; Katalog der hutterischen Handschriften, 1093, Nr. 415.
- 84 Vgl. ebd., 613, Nr. 232 (Bibel aus dem Inventar einer hutterischen Werkstatt); zum Lesen in den Werkstätten während der arbeitsfreien Zeit vgl. Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, Philadelphia, Pennsylvania, 1947, S. 524.
- 85 Zu den Versifikationen von Bibeltexten in hutterischen Liedersammlungen, bei denen es sich teils um Abschriften aus Drucken nicht hutterischer Verfasser, teils um hutterische Originaldichtungen handelt, vgl. Rudolf Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte, Berlin 1903, S. 165-260; Ursula Lieseberg, Die Lieder des Peter Riedemann. Studien zum Liedgut der Täufer im 16. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1998, S. 60-70.