

JOHN D. ROTH

Das theologische Vermächtnis des Frankenthaler Religionsgesprächs von 1571

C. Arnold Snyder gewidmet

Am 6. Januar 1590 begann ein unbekannter Schweizer Täufer mit dem Kopieren – möglicherweise auch der Bearbeitung – einer Abhandlung, die den Titel trug: „Ein kurtze einfaltige erkanntnuss uff die dryzehen artickell so verlouffens 1572 [sic] Jars zu Franckenthal in der Pfaltz disputiert worden.“¹ In Wahrheit war das Geständnis weder „kurtz“ noch „einfaltig“. Der fertige Text umfasste nicht weniger als 360 Seiten. Und obwohl der Titel darauf hindeutete, dass es auf den Artikeln beruhte, die beim Frankenthaler Religionsgespräch von 1571 diskutiert wurden, war das Manuskript eigentlich ein Werk von bemerkenswerter theologischer Originalität, das Passagen aus zahlreichen Schweizer Täufer texts und -manuskripten integrierte und auf kreative Art und Weise spiritualistische Motive aus den Schriften Pilgrim Marpecks mit dem traditionellen Biblizismus der Schweizer Brüder verschmolz.

Der Schrift *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* war eine weitere handschriftliche Abhandlung mit dem Titel *Von Absonderung* beigelegt, die 97 weitere Seiten umfasste. Nach den Worten des Historikers C. Arnold Snyder, der eine detaillierte Analyse des Bandes vorgelegt hat, präsentieren die beiden Texte zusammen „a virtual encyclopedia of [Swiss] Anabaptist beliefs and positions, repeating convictions about the Christian life inherited from the past, but also speaking creatively to contemporary issues“ (eine virtuelle Enzyklopädie von [Schweizer] täuferischen Glaubensauffassungen, die Überzeugungen über das christliche Leben

1 „Ein kurtze einfaltige erkanntnuss uff die dryzehen artickell so verlouffens 1572 [sic] Jars zu Franckenthal in der Pfaltz disputiert worden, allen der warheit begierigen Gottsgeliebten / on fleysch partheyischen herten ze erwegen und urtheyllen heimgestellt (...)“, Codex 628, Burgerbibliothek Bern/Schweiz. Mikrofilm-Kopie Nr. 203, Mennonite Historical Library, Goshen College, Goshen, Indiana/USA [im Folgenden zitiert als *Codex 628*]. 23 Tage später notierte der Schreiber, dass er „Ein kurtze einfaltige erkanntnuss“ fertiggestellt habe. Er nahm sofort eine zweite, 97 Seiten umfassende täuferische Abhandlung in Angriff, nämlich „Von Absonderung“, die er am 5. Februar 1590 vollendete.

aus der Vergangenheit wiederholen, aber auch kreativ zu zeitgenössischen Themen sprechen).²

Theologische Originaltexte, die innerhalb der Gemeinschaft der Schweizer Brüder entstanden, waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts relativ selten. Abgesehen von den Liedern des „Ausbund“ und den verschiedenen Straßburger „Ordnungen“ stammt das meiste, was wir über die Theologie der Schweizer Brüder in der zweiten und dritten Generation der Bewegung wissen, aus Texten, die in konfrontativen Kontexten oder in der Hitze der Kontroverse entstanden sind. In diesen Quellen – zum Beispiel Verhörprotokollen, Gefängnisbriefen und Märtyrerverzählungen – wurden täuferische Positionen in einem Kontext intensiver Feindseligkeit formuliert, der die Androhung von Geldstrafen, Folter, Ausweisung oder sogar Tod miteinschloss. Zu den umfangreichsten dieser besonderen Dokumente gehören Quellen, die sich auf die verschiedenen öffentlichen Religionsgespräche mit den Täufern beziehen, die von reformierten Obrigkeiten organisiert wurden und die in dem Frankenthaler Religionsgespräch von 1571 und der 710 Seiten umfassenden veröffentlichten Abschrift der Debatte gipfelten, die fast unmittelbar nach der Begegnung erschien.³ So öffnet die Entdeckung dieser langen Abhandlung – die anscheinend in einem Kontext verfasst wurde, der frei von dem Zwang eines Verhörs, eines Gefängnisses oder einer öffentlichen Debatte war – neue Einblicke in die Entwicklung der Theologie der Schweizer Brüder.

Jahrhundertlang blieb das Manuskript von der Wissenschaft unbeachtet, selbst nachdem es seinen Weg in die Burgerbibliothek in Bern gefunden hatte, wo es als Codex 628 verzeichnet wurde. Im Jahr 1956 nannte Harold S. Bender kurz zwei „Anabaptist codices of Swiss origin“ („Täufer-Codices schweizerischen Ursprungs“), deren Entdeckung er Heinold Fast und J. F. G. Goeters zuschrieb.⁴ Kurz darauf erwähnte Hans Hillerbrand das Manuskript erneut, indem er auf mehrere auffällige begriffliche Ähnlichkeiten zwischen „Ein kurtze einfaltige erkenntnuss“ und einer Reihe früherer täuferischer Texte aufmerksam mach-

2 C. Arnold Snyder (Hg.): *Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529-1592*. Classics of the Radical Reformation 13, Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2017, S. 153.

3 *Protocoll. Das ist / Alle Handlung des Gesprächs zu Franckenthal inn der Churfürstlichen Pfaltz / mit denen so man Widertäufer nennet / Auf den 28. May angefangen / und den 19 Junij dises 1571 jars geendet* (Heidelberg, 1571) [fortan zitiert als *Protocoll* (1571)].

4 Harold S. Bender: Research Notes. New Discoveries of Important Sixteenth Century Anabaptist Codices, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: *MQR*) 30, Januar 1956, S. 77.

te.⁵ Aber es sollte noch weitere 40 Jahre dauern, bis C. Arnold Snyder anhand eines Mikrofilms in der Mennonite Historical Library (Goshen, Indiana) die Herkules-Aufgabe übernahm, das Manuskript zu transkribieren, um dann in einer bemerkenswerten literarischen Detektivarbeit die komplexe Komposition des Dokuments und die kreativen theologischen Argumente, die es enthält, zu erschließen.⁶

Dieser Aufsatz zeichnet das Echo des Frankenthaler Gesprächs im Schweizer Täufertum nach und stützt sich dabei stark auf C. Arnold Snyders aufschlussreiche Forschung über *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss*. In ihrer ausführlichen Auseinandersetzung mit den 13 Artikeln, die in Frankenthal diskutiert wurden, lässt diese Schrift die Entstehung eines neuen, selbstbewussteren Ausdrucks der Theologie der Schweizer Brüder deutlich werden – als Versuch, die Antworten zu verbessern, die von den bedrängten Sprechern der Täufer in Frankenthal 1571 gegeben worden waren. Indem sie den rhetorischen Rahmen des reformierten theologischen Diskurses in Frage stellten – mit seinen Regeln, die aus der scholastischen Tradition der Disputation stammten, die von den an der Universität ausgebildeten Theologen bevorzugt wurde – und indem sie spiritualistische Motive aus dem Umkreis von Pilgrim Marpeck in die traditionelle Hermeneutik der Schweizer Brüder integrierten, formulierten der oder die unbekannten Autoren bzw. Herausgeber von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* die Themen der Frankenthaler Disputation neu. Der Text entwickelte auch eine neue Art des Diskurses, eine Art theologischer Verknüpfungstechnik (Bricolage), die verschiedene Motive kreativ aus einer Vielzahl von Quellen entnahm, oft ohne Quellennachweis, und sie zu einem originellen und kohärenten Argument verwebte. Obwohl das umfangreiche Manuskript noch nicht hinreichend in der Erforschung der Schweizer Brüder berücksichtigt wird, lässt sich vermuten, dass die Begegnung in Frankenthal eine lebhaft Auseinandersetzung mit theologischen Fragen auslöste, die den

5 Hans Hillerbrand: Remarkable Interdependencies Between Certain Anabaptist Doctrinal Writings, in: MQR 33, Januar 1959, S. 73-76. Hillerbrand konzentrierte sich besonders auf wortwörtliche Parallelen zwischen den hutterischen *Fünff Artickel(n)* (1547) und dem Schleithheimer Bekenntnis 1527.

6 Vgl. C. Arnold Snyder: The (Not-so) 'Simple Confession' of the Later Swiss Brethren: Part I: Manuscripts and Marpeckites in an Age of Print, in: MQR 73, Oktober 1999, S. 677-722; und C. Arnold Snyder: The (Not-so) 'Simple Confession' of the Later Swiss Brethren: Part II: The Evolution of Separatist Anabaptism, in: MQR 74, Januar 2000, S. 87-122. Eine vollständige Übersetzung des Codex 628 ins Englische ist zu finden in Snyder (Hg.): *Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529-1592*, S. 201-531.

Schweizer Brüdern half, neue theologische Erkenntnisse zu gewinnen, die über die vertrauten Antworten der Vergangenheit hinausgingen.

1. Der Kontext des Frankenthaler Religionsgesprächs von 1571

Die Forschung zur Reformation hat in den letzten Jahrzehnten zu Recht die Bedeutung von Institutionen, Wirtschaft, politischen Interessen und sozialen Ritualen in den religiösen Wirren des 16. Jahrhunderts hervorgehoben. Aber die Reformation war auch unbestreitbar ein Kampf um die Kontrolle von Worten und Ideen. Die großen Schlachten der Reformation waren begrifflich-theologische Debatten, die sich in Traktaten, Pamphleten, Polemiken, persönlichen Auseinandersetzungen und öffentlichen Disputationen entfalteten. Gewiss, wenn religiöse Reformen die Autorität der Mächtigen bedrohten, waren weltliche und geistliche Herren gleichermaßen bereit, ihre Interessen mit dem Schwert zu verteidigen. Aber alle Parteien gingen von der Annahme aus, dass Christen guten Willens religiöse Differenzen mit den Regeln der Logik und der rhetorischen Überzeugungskraft lösen konnten – und sollten.

Die meisten der führenden Akteure im Reformationsdrama – evangelische wie katholische – gingen davon aus, dass diese Debatten innerhalb der akademischen Konventionen stattfinden sollten, die den spätmittelalterlichen theologischen Fakultäten vertraut waren. Die bekanntesten Beispiele – Luthers 95 Thesen, das Marburger Religionsgespräch von 1529 oder Ecks 404 Thesen – präsentierten theologische Überzeugungen in Form von propositionalen Wahrheitsansprüchen, die nach den formalen Prinzipien der Rhetorik debattiert werden sollten. Theoretisch waren alle Teilnehmer bereit, ihre Meinung aufgrund vorgelegter Beweise zu ändern und sich dem stärkeren Argument zu beugen.⁷

Dieser Anspruch war jedoch fast immer unaufrichtig, denn das Ergebnis dieser Disputationen war nie so ergebnisoffen, wie es sich die Rhetoriker vorstellten. Das Versprechen, dass religiöse Meinungsverschiedenheiten durch Debatten gelöst werden könnten, zerbrach unweigerlich

7 Beim Reichstag zu Worms 1521 hatte Martin Luther mit den berühmt gewordenen Worten „Wenn ich nicht mit Zeugnissen der Schrift oder mit offenbaren Vernunftgründen belehrt und überzeugt werde, so bleibt mein Gewissen gefangen in Gottes Wort“ einen Widerruf abgelehnt, eine Überzeugung, die von Ulrich Zwingli und den Täufern in fast jeder Disputation wiederholt werden sollte. Sogar die *Zwölf Artikel der Bauern von 1525* schlossen mit den Worten „[W]enn einer oder mehr der hier aufgestellten Artikel dem Worte Gottes nicht gemäß wären (...) von denen wollen wir abstehe[n], wenn man es uns auf Grund der Schrift erklärt.“ Vgl. Günther Franz (Hg.): *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Darmstadt 1963, S. 179.

gewöhnlich dann, wenn die Teilnehmer erkannten, dass sich ihre Argumente auf unterschiedliche oder konkurrierende Autoritäten beriefen. So argumentierte Luther, dass alle theologischen Fragen allein durch die Schrift geklärt werden sollten (*sola scriptura*), während seine katholischen Kontrahenten darauf bestanden, dass die Schrift nur richtig verstanden werden könne, wenn sie zusammen mit den Lehren der kirchlichen Tradition gelesen würde. Und selbst wenn sich die Reformatoren über das Prinzip des *sola scriptura* einig waren, erkannten die Disputanten schnell, dass weitere hermeneutische Fragen geklärt werden mussten, wenn sie zu einer gemeinsamen Meinung gelangen wollten. Die Bedingungen der Debatte bestimmten fast immer deren Ergebnis.⁸

Wie alle Reformatoren verteidigten die frühen Schweizer Täufer ihre besonderen Überzeugungen und ihre ethische Praxis auf der Grundlage des *sola scriptura*-Prinzips; sie beriefen sich nicht auf persönliche Offenbarungen, sondern auf die Worte der Schrift und auf das Gewissen aller ernsthaften Christen, die bereit waren, die Lehren Jesu als maßgeblich für Glauben und Leben zu betrachten. Die erste Generation der Täuferführer in der Schweiz suchte, so viel ist klar, Gelegenheiten, ihre Position zu erklären und zu verteidigen. Tatsächlich hat John Howard Yoder nicht weniger als 23 verschiedene Anlässe in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufgezeigt, bei denen sich die Leiter der Schweizer Brüder in formellen oder halbformellen Debatten engagierten.⁹ In der frühesten Phase der Bewegung ging es in der zentralen Frage nicht um die Autorität der Schrift oder gar um hermeneutische Prinzipien, sondern darum, ob der Zürcher Stadtrat als geeigneter Schiedsrichter für theologische Differenzen qualifiziert sei.¹⁰

Selbst als sie täuferische Anführer verhafteten und hinrichteten, waren die Obrigkeiten, die die Debatten mit den Täufern beaufsichtigten,

8 Neuere Studien zu den Religionsgesprächen der Frühen Neuzeit, besonders zu ihren Begrenzungen bei Marcel Nieden: Warum Religionsgespräche scheitern. Anmerkungen zum innerchristlichen Diskurs des 16. Jahrhunderts, in: Stefan Brakensiek und Claudia Claridge (Hg.): *Fiasko—Scheitern in der Frühen Neuzeit*, Bielefeld 2015, S. 135–169; außerdem bei Kenneth G. Appold: Frühneuzeitliche Religionsgespräche. Wandel des Konzepts in Methodik und Diskurs, in: Irene Dingel, Volker Leppin und Kathrin Paasch (Hg.): *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräch der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2018, S. 231–238.

9 John Howard Yoder: *Täuferium und Reformation in der Schweiz. I: Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, 1523–1538*, Weierhof, 1962, S. 157–158.

10 So die grundlegende Erklärung von Simon Stumpf bei der zweiten Zürcher Disputation vom 26. bis 28. Oktober 1523. Vgl. Emil Egli u. a. (Hg.): *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Berlin und Leipzig 1905, Bd. 2, Nr. 28.

empfindlich gegenüber Vorwürfen des Gewissenszwangs. Sie wollten den Anschein vermeiden, dass ihre Untertanen ohne eine faire Anhörung zur religiösen Unterwerfung gezwungen würden. Daher bemühten sie sich oft, die Debatten als freien und offenen Austausch zu gestalten. Aber die wirkliche Absicht dieser Begegnungen war eindeutig: Die Debatten fanden nie in einem neutralen Rahmen vor unvoreingenommenen Richtern statt; die Obrigkeit war entschlossen, die Täufer als aufrührerische Ketzer darzustellen; zu diesem Zweck formulierten sie die Themen und definierten die Bedingungen der Debatte. Die Theologen der Obrigkeitskirche bestanden zum Beispiel darauf, dass sich die Debatte auf die klassischen Formulierungen der christlichen Lehre konzentrierte (z. B. das Wesen Gottes, die Dreieinigkeit, die Sünde und das Erlösungswerk Christi usw.). Wenn sich das Gespräch der ethischen Praxis zuwandte, waren die ausgewählten Themen – Eidverweigerung, Gütergemeinschaft, Pazifismus, ob Christen Richter sein könnten oder nicht – immer dazu bestimmt, die Täufer als gefährliche Revolutionäre darzustellen. Außerdem präsentierten die Theologen, die die Debatten leiteten, ihre Argumente in der fachspezifischen hochnuancierten Sprache, die den rhetorischen Konventionen ihrer universitären Ausbildung entsprach. Sie formulierten die Debattenartikel in Form von Behauptungen und verlangten, dass die Täufer mit „Ja“ oder „Nein“ auf die gestellten Fragen antworteten. Vor allem gaben sie sich große Mühe, die hermeneutischen Grundregeln zu definieren. Einige Wochen vor der Disputation von 1532 in Zofingen riet Heinrich Bullinger zum Beispiel Berthold Haller, dem Stadtpfarrer von Bern, in einem vertraulichen Gespräch, dass er nicht zulassen solle, dass die Diskussion mit den Schweizer Brüdern weitergehe, bis sie sich darauf geeinigt hätten, dass alle Glaubensfragen „mit der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments entschieden und geklärt werden sollen“¹¹. Bullingers Strategie, darauf zu bestehen, dass das Alte und das Neue Testament von gleicher Autorität seien, wurde in allen folgenden Gesprächen zur Standardpraxis.

Da sie eher als Verbrecher denn als Gleiche angesehen wurden, erlebten die Täufer diese Religionsgespräche als Verhöre, Prozesse oder Inquisitionen unter dem Deckmantel des freien theologischen Austauschs.¹²

11 Heinold Fast, John H. Yoder: How to Deal with Anabaptists. An Unpublished Letter of Heinrich Bullinger, in: *MQR* 33, April 1959, S. 84.

12 In der Tat hat Martin Rothkegel vorgeschlagen, diese Gespräche genauer als „theologische Kontroversgespräche“ zu verstehen, nicht als „Disputationen“ oder „Religionsgespräche“. In: Martin Rothkegel: Theologische Kontroversgespräche zwischen Reformierten und Schweizer

Der eindeutige Zweck der Gespräche war, die Schweizer Brüder von ihren Irrtümern zu überzeugen und potenzielle Sympathisanten davon abzuhalten, sich ihrer Sache anzuschließen. In keinem der Religionsgespräche stand der Ausgang ernsthaft in Frage, da die Protagonisten aus der etablierten Kirche sowohl als Anwälte als auch als Richter fungierten.

2. Das Frankenthaler Religionsgespräch von 1571

All diese Elemente spielten bei den Ereignissen eine Rolle, die zu der bekanntesten und substantiellsten dieser Debatten führten – zum Frankenthaler Religionsgespräch von 1571, einem 21-tägigen Austausch zwischen reformierten Theologen und Gemeindeleitern der Schweizer Brüder, der 13 Themen umfasste und dessen umfangreiches Protokoll die Worte der Gesprächsteilnehmer in bemerkenswerter, manchmal mühsamer Ausführlichkeit bewahrt.¹³

Der unmittelbare Hintergrund der Debatte in Frankenthal war das anhaltende Wachstum des Täuferturns in der Kurpfalz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und die bittere Kritik der Täufer an einer früheren Debatte, die 1557 vom lutherischen Kurfürsten Ottheinrich in der pfälzischen Stadt Pfeddersheim organisiert worden war.¹⁴ Nach dieser Begegnung hatten die Führer der Schweizer Brüder kritisiert, dass Johannes Brenz, der Sprecher der lutherischen Theologen, die Debatte beendet hatte, bevor er den Schweizer Brüdern eine Chance zur Vertei-

Brüdern. Spuren einer transterritorialen täuferischen Untergrundkirche des 16. Jahrhunderts, in: Thomas K. Kuhn und Hans-Georg Ulrichs (Hg.): Bekenntnis im Konflikt. Streitgeschichten im reformierten Protestantismus, Göttingen 2020, S. 55–56.

- 13 Inzwischen gibt es eine umfangreiche Historiographie zum Frankenthaler Religionsgespräch. Einen hilfreichen Überblick bietet Astrid von Schlachta: Zwischen Konversionsdruck und Bekenntniseifer. Die reformiert-täuferischen Religionsgespräche in Pfeddersheim und Frankenthal, in: Irene Dingel, Volker Leppin und Kathrin Paasch (Hg.): Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräch der Frühen Neuzeit, Göttingen 2018, S. 183–199. Vgl. auch Ernst Friedrich Peter Güß: Die Kurpfälzische Regierung und das Täuferturn bis zum Dreißigjährigen Krieg, Stuttgart 1960, S. 73–91; Heinold Fast: Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gesprächs 1571, in: *MGBI* 1973, S. 7–23; Gerhard Hein: Frankenthaler Gespräch 1571 und 1971, in: *Mennonitisches Jahrbuch* 1971, S. 41–44; Martin Schmidt: Das Frankenthaler Religionsgespräch 1571 und die Gegenwart. Ein vergessenes Jubiläum, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 25:1, 1973, S. 58–64. Eine überaus hilfreiche kritische Analyse des Gesprächsverlaufs bietet Jesse Yoder: A Critical Study of the Debate Between the Reformed and the Anabaptists, Held at Frankenthal, Germany in 1571, PhD. Diss. Northwestern University, 1962.
- 14 Vgl. John S. Oyer: The Pfeddersheim Disputation, 1557, in: *MQR* 60, Juli 1986, S. 304–351; ebenso von Schlachta: Zwischen Konversionsdruck und Bekenntniseifer, S. 183–199.

digung gegeben hatte. Außerdem war nach dem Gespräch kein ordentliches Protokoll angefertigt worden, und Kurfürst Ottheinrich, der zu der Versammlung eingeladen hatte, drohte allen Teilnehmern, die sich weigerten, zu widerrufen, mit Gefängnis. Zu dem Groll trug Philipp Melanchthons Schrift *Prozess, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern* bei, die unmittelbar nach dem Pfeddersheimer Religionsgespräch veröffentlicht worden war und in der der Reformator sich ausdrücklich für eine Hinrichtung der Täufer aussprach, nicht nur für das Verbrechen der Aufwiegelung, sondern auch für ihre geistliche Sünde der Gotteslästerung.¹⁵

Ottheinrichs Nachfolger, Kurfürst Friedrich III., war sich dieser Kritik sehr bewusst, aber auch entschlossen, die Täufer aus seinem Territorium zu vertreiben. Im Frühjahr 1571 lud er die Täufer zu einem Gespräch in die Stadt Frankenthal ein, wo die Sympathie für die Sache der Täufer weit verbreitet war.¹⁶ Der Kurfürst war bestrebt, sowohl seinen entschlossenen Widerstand gegen die täuferische Häresie als auch sein Engagement für die Prinzipien der Fairness zu demonstrieren. Selbst ein Konvertit vom Luthertum zur reformierten Kirche, wusste Friedrich III., dass religiöse Überzeugungen durch Argumente beeinflusst werden konnten. So erließ er am 10. April 1571 eine öffentliche Einladung an alle Täufer - einschließlich der Auswärtigen, der Gefangenen und derer, die aus der Gefangenschaft entkommen waren, „gleich welcher Opinion, Meinung und Namens“ – zur Teilnahme an einem öffentlichen Religionsgespräch.¹⁷ Zusätzlich zu freier Kost und Logis garantierte der Kurfürst den täuferischen Teilnehmern sicheres Geleit für 14 Tage vor und nach dem Gespräch, versprach, dass sie frei sprechen dürften, und versicherte ihnen, dass ihre Ansichten in einem Protokoll, das sie vor dessen Veröffentlichung überprüfen könnten, genau wiedergegeben würden.¹⁸

15 Nach dem Pfeddersheimer Religionsgespräch erschien noch eine zweite polemische Schrift, vermutlich von Jakob Andreae verfasst, unter dem Titel *Contra Anabaptistarum opinionem*. Widerlegung der artikel der Wiedertäufer, in: Gustav Bossert (Hg.): Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Herzogtum Württemberg, Leipzig 1930, S. 161–168.

16 Vgl. Güß: Die Kurpfälzische Regierung und das Täuferum, S. 73–74, und Christian Hege: Die Täufer in der Kurpfalz. Ein Beitrag zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte, Frankfurt a.M. 1908.

17 Manfred Krebs (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer: Baden und Pfalz, Gütersloh 1951, Nr. 174, S. 174–178.

18 Ebd.

Von den 15 täuferischen Teilnehmern, die die Einladung annahmen, waren sieben Untertanen des Kurfürsten. Die anderen kamen aus den umliegenden Territorien, einschließlich dem Elsass, Württemberg, Andernach und Ravensburg. Sechs wurden als „Lehrer“ bezeichnet, darunter Rauff Bisch und Diepolt Winter, die als Hauptsprecher der Täufer auftraten.¹⁹ Heinold Fast beschreibt die Gruppe als Vertreter der Schweizer Brüder, eine Auffassung, die auch Martin Rothkegel kürzlich bekräftigt hat.²⁰

Die reformierte Delegation wurde vor allem durch den Theologen Petrus Dathenus vertreten, einen ehemaligen Pfarrer der flämischen Flüchtlingsgemeinde in Frankenthal, Übersetzer des Heidelberger Bekenntnisses ins Niederländische und seit 1568 Hofprediger des Kurfürsten. Dathenus dominierte die Debatte.²¹ Er legte die Bedingungen des Austauschs fest, beteiligte sich in jeder Sitzung lebhaft an den Debatten und zeigte ein weitreichendes - wenn auch manchmal falsch informiertes - Interesse an täuferischen Texten und täuferischer Theologie. Wentzel Zuleger diente als Moderator, der eingriff, um Fragen der Ordnung zu klären oder die Sprecher der Täufer daran zu erinnern, beim Thema zu bleiben, wenn er ihre Antworten für ausweichend hielt. Der Kurfürst

19 Die anderen Teilnehmer wurden als „Vermahner“ bezeichnet, ein Begriff, der bei den Schweizer Brüdern eher selten verwendet wurde, bei den niederländischen Mennoniten jedoch gebräuchlich war.

20 Heinold Fast: Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gesprächs 1571, in: MGBI 1973, S. 9. Martin Rothkegels Überprüfung der Teilnehmer von sechs Religionsgesprächen zwischen 1532 und 1571 kommt zu demselben Ergebnis: „Angesichts der spärlichen Überlieferung theologischer Texte der Schweizer Brüder aus dem 16. Jahrhundert,“ schreibt Rothkegel, „stellen die Protokolle der täuferisch-reformierten Kontroversgespräche, insbesondere das des Frankenthaler Gesprächs von 1571, wichtige Quellen zur Lehrbildung dieser bislang nur unzureichend erforschten täuferischen Untergrundkirche dar“ (Martin Rothkegel: Theologische Kontroversgespräche, S. 66). Rothkegels Hauptargument in diesem Aufsatz ist die umstrittene Behauptung, dass die hier als Schweizer Brüder bezeichneten Täufer als eine von den schweizerischen Täufern aus der Gegend um Zürich und Bern zu unterscheidende Gruppe zu betrachten sei. Vgl. auch seinen Aufsatz in dieser Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter.

21 Vgl. Tobias Schreiber: Petrus Dathenus und der Heidelberger Katechismus. Eine traditionsgehistorische Untersuchung zum konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563, Göttingen, 2017. Schreiber behauptet, dass „das Frankenthaler Gespräch mit den Täufern mindestens ebenso sehr (...) als ein Projekt von Dathenus wie von Friedrich III. anzusehen ist“ (S. 234). Nach dem Protokoll sprach Dathenus 547 Mal; Rauff Bisch, der Hauptvertreter für die Schweizer Brüder, sprach 522 Mal, wobei seine Reden immer viel kürzer waren als die von Dathenus.

nahm regen Anteil an der Debatte, war bei den ersten Sitzungen persönlich anwesend und verfolgte dann den Verlauf durch tägliche Berichte.²²

Zwischen dem 28. Mai und dem 19. Juni 1571 fand das Gespräch in Form von 37 Sitzungen statt, zu denen die Disputanten in der Regel zweimal am Tag zusammenkamen, wobei jede Sitzung mehrere Stunden dauerte. Am Ende der Debatte wurde den Täufern die Möglichkeit gegeben, Korrekturen am Text der langen Niederschrift vorzunehmen, die dann in zwei deutschen Ausgaben sowie in einer niederländischen Übersetzung erschien.

Während das Pfeddersheimer Gespräch von 1557 nur fünf Artikel behandelte, stellte Dathenus 13 Artikel zur Diskussion. Im Verlauf der Debatte wurde jedoch schnell deutlich, dass vor allem zwei Themen – das Verhältnis von Altem und Neuem Testament und die Taufe – die Diskussion beherrschen würden. In der Tat machten die Artikel 1 und 5, die sich auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bezogen, die Hälfte des Protokolls aus (320 von 675 Seiten), wobei weitere 125 Seiten dem Artikel 12 über die Taufe gewidmet waren. Eine Zusammenfassung der Argumente zu diesen beiden Themen bietet einen klaren Einblick sowohl in die Substanz der Debatte als auch in die rhetorischen Annahmen, die das Gespräch festlegten und dessen unvermeidlichen Ausgang bestimmten. Diese Argumente, die bald im Druck erschienen, waren die Grundlage für die Behauptung der Reformierten, dass die Schweizer Brüder bei der Verteidigung ihrer Sache völlig versagt hätten, und sie boten einen Deckmantel für die erneute aggressive Politik Kurfürst Friedrichs III. gegen die Täufer. Sie waren auch der Hintergrund für die kreative Antwort des Kommentars zum Frankenthaler Religionsgespräch, der in *Ein kurtze einfaltige Erkenntnuss* vorgelegt wurde und der in der Täuferforschung noch nicht voll gewürdigt wurde.

3. Das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament im Frankenthaler Religionsgespräch

Das Herzstück der reformierten Argumentation – ja, das Scharnier, um das sich die ganze Debatte drehen sollte – war ihr Beharren auf der wesentlichen Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in allen Fragen des christlichen Glaubens und der christlichen

22 Den Schweizer Brüdern drohte der Kurfürst von Anfang an mit Gewalt, falls sie sich weigerten, zu konvertieren: „Und achten ihre Churf. G unvonnöten sein, euch der gewrelichen straffen wider diejenigen, so sich mutwillig der erkanten warheit zuwider setzen understehen, zu erinnern.“ Vgl. Protocoll (1571), S. 5.

Praxis. Die Wurzeln dieses Arguments gehen bis zu den Anfängen der Täuferbewegung in Zürich zurück, als Zwingli 1525 die Kindertaufe verteidigte, indem er sich auf die alttestamentliche Praxis der Beschneidung berief, ein Argument, das er zwei Jahre später in seinem „Elenchus“ ausführlicher entwickelte.²³ Wie wir gesehen haben, wollte Heinrich Bullinger vor dem Zofinger Gespräch 1532 ausdrücklich die Autorität des Alten Testaments sicher gestellt wissen, dessen gedrucktes Protokoll die grundlegende Vorlage für die Strukturierung späterer Debatten wurde, einschließlich der Disputation von 1538 in Bern.²⁴ So war es für die Schweizer Brüder in Frankenthal keine Überraschung, dass Dathenus und seine reformierten Kollegen darauf bestehen würden, die Debatte mit diesem Thema zu eröffnen.²⁵

Obwohl alle Artikel in Frankenthal formell als Fragen formuliert waren, endete keiner von ihnen tatsächlich mit einem Fragezeichen – Dathenus verstand sie eindeutig als Feststellungen. So sollte der Artikel 1 („Ob die schrifft des Alten Testaments den Christen so vil gelte alß des Newen / Das ist: Ob die Lehr von hauptstücken Christlichs glaubens vnnd wandels /so wol auß dem Alten Testament könne vnnd muß bewisen werden / alß auß dem Newen“) die Schweizer Brüder sofort in die unangenehme Lage bringen, scheinbar gegen die Autorität des Alten Testaments zu argumentieren und sie dadurch als Marcioniten darzustellen.

Der darauffolgende Austausch offenbarte schnell einen Kontrast im rhetorischen Stil, der die Teilnehmer für den Rest des Religionsgesprächs durchweg frustrieren sollte. Es dauerte fünf Sitzungen, bis Dathenus und Rauf Bisch, der gewöhnlich im Namen der Schweizer Brüder sprach, einen grundlegenden Unterschied in ihrem Verständnis der Begriffe „Glauben“ und „Wandel“ in Artikel 1 klärten. Schließlich einigten sich die Schweizer Brüder darauf, dass in Bezug auf die Hauptlehren des christlichen Glaubens („Glauben“) – die nach Auffassung beider Parteien im Apostolischen Glaubensbekenntnis adäquat zusammengefasst sind – das Alte Testament in der Tat ebenso gültig sei wie das Neue

23 Ulrich Zwingli: In Catabaptistarum Strophas Elenchus, Zürich 1527.

24 Vgl. Yoder: Täuferium und Reformation in der Schweiz, S. 138–143; John Howard Yoder: Täuferium und Reformation im Gespräch, Zürich: EVZ-Verlag, 1968, S. 36–42.

25 Wie Heinold Fast bemerkt hat, war der primäre Schwerpunkt des Religionsgesprächs, wie auch bei früheren Debatten, „die Frage nach der christologischen Deutung des Alten Testaments.“ Vgl. Fast: Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches, S. 15. Vgl. auch Heinold Fast: Die Frage nach der Autorität der Bibel auf dem Frankenthaler Täufergespräch 1571, in: MGBI 1971, S. 28–37.

Testament. In Fragen des christlichen Verhaltens („Wandel“) bestanden die Schweizer Brüder jedoch auf Differenzierungen.

Auch hier rangen die Parteien um eine Klärung ihrer Begriffe. Dathenus argumentierte, dass der christliche „Wandel“ aus nichts anderem bestehe als aus dem großen Gebot Christi, „den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen zu lieben und deinen Nächsten wie dich selbst“ (Mt. 22,37-39). Im Gegensatz dazu verstanden die Schweizer Brüder den christlichen „Wandel“ so, dass er bestimmte Verhaltenweisen ausschloss, z. B. Ehescheidung, Eidesleistung, Opfer, Schwert, Beschneidung usw. –, die im Alten Testament erlaubt gewesen waren, aber im Neuen Testament für die Nachfolger Jesu abgeschafft wurden.

Obwohl die reformierte Argumentation, die die grundlegende Gleichheit des Alten und Neuen Testaments verteidigte, häufig durch Fragen oder Gegenbehauptungen der Schweizer Brüder unterbrochen wurde, war ihre grundlegende Logik klar. Erstens hätten Christus und die Apostel im Neuen Testament das Alte Testament als ihre maßgeblichen Schriften anerkannt. Hier zitierte Dathenus Texte wie die Worte Jesu an die jüdischen Führer: „Wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr mir glauben (...)“ (Johannes 5, 46) oder Paulus' Versicherung gegenüber König Agrippa, dass er „nichts anderes lehrte, als was die Propheten und Mose gesagt hatten“ (Apostelgeschichte 26,22).²⁶ „Nun aber haben Christus vnnd die Apostel“, betonte Dathenus, „alle Artickel des Christlichen glaubens / auß der Prophetischen schrifft des alten Testaments bestettigt / Darumb gebuert vns Christen auß denselbigen schrifftten / alle die Artickel des Christlichen glaubens auch zubestettigen.“²⁷

Zweitens seien die grundsätzlichen Glaubens- und Verhaltenslehren, die von Christus und den Aposteln gelehrt wurden, dieselben wie die von Moses und den Propheten. Hier berief sich Dathenus in erster Linie auf die ewige Natur der drei Personen der Dreifaltigkeit: Jeder, der die Autorität des Alten Testaments ablehne, lehne Gott ab, da Gott ewig und der Autor beider Testamente sei; Christus sei ein ewiger Erlöser, deshalb fänden die Menschen des Alten und Neuen Testaments in ihm Erlösung; und der Heilige Geist sei sowohl im Alten als auch im Neuen Testament eindeutig vorhanden.

Drittens gebe es keine Widersprüche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in den Hauptlehren des christlichen Glaubens und

²⁶ Protocoll (1571), S. 50; Protocoll (1571), S. 36.

²⁷ Protocoll (1571), S. 46.

Verhaltens - Gesetz und Evangelium seien sowohl im Alten als auch im Neuen Testament zu finden, und die Schriften beider Testamente bezeugten, dass die Lehren des Gesetzes und der Propheten „vollkommen“²⁸ seien. Christus mag bestimmte zeremonielle Praktiken abgeschafft haben, argumentierte Dathenus, aber das Prinzip „Gott lieben und den Nächsten lieben“ sei eine Konstante. In ähnlicher Weise habe Christus das Gesetz und die Propheten erfüllt, ihre Lehren aber keineswegs abgeschafft – er habe sich nur gegen die falschen Auslegungen des Gesetzes und der Propheten durch Schriftgelehrte und Pharisäer gewandt. Mose mag z. B. die Ehescheidung erlaubt haben, aber nur in seinem „Amt als weltlicher Herrscher“²⁹.

Anfangs gingen die Schweizer Brüder äußerst vorsichtig vor, unterbrachen die Gespräche oft, um sich zu beraten, oder baten Dathenus, frühere Aussagen zu wiederholen, da sie befürchteten, die reformierten Theologen würden ihre Worte verdrehen oder sie in eine begriffliche Falle locken. Mit dem Fortschreiten der Debatte wurden die Argumente der Schweizer Brüder jedoch immer deutlicher. Ja, räumte Bisch schließlich ein, als er gedrängt wurde, mit „ja“ oder „nein“ zu antworten – in Fragen des christlichen Verhaltens („Wandel“) sei das Neue Testament tatsächlich die letzte Autorität für Christen. Ja, die Lehren Christi und der Apostel unterschieden sich von denen des Moses: „Dann jene seind durchs Gesetz geregirt worden / Dise aber durch die Euangelische freyheit.“³⁰ Ja, wenn das, „was Moses / vnd die Propheten von ihm zeugen / auch an ihm erfüllet ist“, dann habe die Lehre Christi das Gesetz des Moses abgelöst – Gesetz und Propheten müssten sich Christus beugen.³¹ Während das Alte Testament unter Sünde die durch das Gesetz verbotenen Taten verstehe, betrachte das Neue Testament – gemäß der „Vollkommenheit Christi“ – böse Gedanken und Absichten als ebenso sündhaft wie die Taten. Wiederholt führten die Schweizer Brüder konkrete Beispiele für Verhaltensweisen an, die im Alten Testament erlaubt, aber von Christus ausdrücklich verboten worden seien – Ehescheidung, Gebrauch des Schwertes, Eidesleistung, Todesstrafe – sowie einige Beispiele, wie Wucher, die im Alten Testament, aber nicht

28 Protocoll (1571), S. 86.

29 Protocoll (1571), S. 26.

30 Protocoll (1571), S. 71: Rauff: „Wir halten an der Lehr der Propheten / oder Mosis / einen vnderschied / so vil den wandel belangt / Vnnd an der Lehr Christi / vnd seiner Apostel.“

31 Protocoll (1571), S. 59.

im Neuen Testament verboten seien.³² Bosch fasste seine Position mit den Worten zusammen: „Dann wir richten Christum nit nach Mose / sonder Mosem nach Christo / daß wir unser verstand / Derohalben alles was von allen Artickeln Christliches glaubens im alten Testament / durchs New bewisen wirt / wollen wir gern Ja darzu sagen.“³³

Obwohl sich die Auseinandersetzung nur zögerlich entwickelte – oft nur als Antwort auf sehr spezifische Fragen von Dathenus, wobei die Schweizer Brüder häufig Verweise auf neutestamentliche Schriften wiederholten – gelang es Dathenus, seinen Gegnern das Eingeständnis zu entlocken, das er von Anfang an gesucht hatte: Die Schweizer Brüder betrachteten das Alte Testament nicht als gleichwertig mit dem Neuen, „Sonder allein / da es dem Euangelis Christi / vnd der Lehr seiner Aposteln gleich / vnd gemaeß ist.“³⁴

Wie sich herausstellte, war der lange Austausch über Artikel 1, der die Debatte eröffnete, nur ein Vorspiel zu einer noch längeren Debatte über im Wesentlichen die gleiche Frage, als das Gespräch Artikel 5 aufgriff.³⁵ Vordergründig ein Gespräch über Ekklesiologie („Von der Kirchen“), machte der Wortlaut des Artikels („Ob die glaubigen im Alten Testament / mit den glaubigen im Newen Testament eine Gemein vnd Volck Gottes sind“) deutlich, dass wieder einmal ein Argument für die grundlegende Kontinuität von Altem und Neuem Testament sicherstellen würde, dass die reformierten Kernannahmen – in diesem Fall ihre Verteidigung einer territorialen Kirche – nicht in Frage gestellt werden würden.

Es ist nicht nötig, hier alle Argumente zu wiederholen, die bereits in den Debatten über Artikel 1 vorgebracht wurden, wie es die Disputanten in Frankenthal taten. Die Diskussion über Artikel 5 nahm 13 Sitzungen in Anspruch – fast ein Drittel des gesamten Verfahrens. Zu diesem Zeitpunkt hatten Dathenus und seine reformierten Kollegen ihren argumentativen Ansatz zu einer Reihe von erweiterten logischen Schlüssen

32 „Alles was von allen Artickeln Christliches glaubens im alten Testament / durchs New bewisen wirt / wollen wir gern Ja darzu sagen.“ Vgl. Protocoll (1571), S. 45. Hans Büchel hat sich ähnlich geäußert: „Doch wollen wir das alt Testament hiemit nit verworffen haben / sonder in seiner werden bleiben lassen / alß ein ding so zu seinem end abgelaufen. Dann Christus ist des gesetzes end.“ Vgl. Protocoll (1571), S. 19.

33 Protocoll (1571), S. 44–45.

34 Protocoll (1571), S. 41.

35 Protocoll (1571), S. 270–496.

(Syllogismen) verfeinert, die hier in stark vereinfachter Form zusammengefasst werden sollen:

(1) Alle Schrift, die von Christus und den Aposteln bestätigt wird, ist vollkommen; das Alte Testament wird von Christus und den Aposteln bestätigt; daher sind die Lehren des Alten Testaments vollkommen.

(2) Christen müssen alle Glaubensartikel mit denselben Schriften bekräftigen, wie Christus und die Apostel sie bestätigt haben; Christus und die Apostel haben ihre Glaubensartikel auf dem Alten Testament bestätigt; deshalb müssen Christen alle Glaubensartikel auf dem Alten Testament aufbauen.

(3) Gott kann sich nicht selbst widersprechen; Christus ist Gott; daher kann Christus weder sich selbst noch Gott widersprechen.

(4) Gottes Wort ist ewig und unveränderlich; das Alte Testament ist Gottes Wort; daher ist das Alte Testament ewig und unveränderlich.

(5) Das Alte Testament ist das ewige und unveränderliche Wort Gottes; da Christus Gott ist und weder sich selbst noch dem Vater widersprechen kann, kann Christus auch dem Alten Testament nicht widersprechen.

(6) Christus sagte, er sei nicht gekommen, um das Gesetz zu zerstören, sondern um das Gesetz der Propheten zu erfüllen; die Summe des Gesetzes ist in den beiden großen Geboten (Gottes- und Nächstenliebe) enthalten; daher ist das Gesetz Christi mit dem Gesetz der Propheten kongruent / stimmt überein.

(7) Die Täufer stimmten zu, dass die Grundsätze des Glaubens im Alten Testament im Neuen Testament unverändert sind; das Volk Gottes sind alle, die denselben Glauben haben; darum sind die Gläubigen des Alten Testaments dieselbe Kirche und dasselbe Volk wie die des Neuen Testaments.³⁶

Angeichts dieser eindringlichen systematischen Argumente, die Datheus mit unerbittlicher Intensität verfolgte, mühten sich die Sprecher der Schweizer Brüder um eine angemessene Antwort. Sie wiederholten die frühere Unterscheidung zwischen Glauben und Verhalten: Das Alte Testament sei für den Glauben maßgebend, aber nicht für die christliche Ethik. Sie argumentierten, dass es zwei Bünde gebe, einen für das Judentum und einen für die christliche Kirche. Jedes Testament gehöre

36 Vgl. eine hilfreiche Übersicht und Zusammenfassung einiger dieser Argumente in: Yoder: A Critical Study of the Debate Between the Reformed and the Anabaptists, S. 141–167.

zu einer anderen Zeit, die ihre eigenen unverwechselbaren Lehren und Gebote innerhalb des Plans Gottes habe; das Neue Testament jedoch – gekennzeichnet durch eine vollkommeneren Offenbarung in der Person Christi – versorge Gottes Volk mit einer umfassenderen Offenbarung Gottes und des Heiligen Geistes. Gott, so betonten sie, könne zwei Offenbarungen haben oder in zwei Zeitaltern unterschiedlich wirken, ohne sich zu widersprechen. Und wie in ihrer Antwort auf Artikel 1 stützten sie ihre theologischen Argumente häufig auf bestimmte Bibelverse – besonders aus Matthäus 5 – und appellierten an das „einfache Wort der Schrift“, anstatt sich voll auf die Feinheiten der Argumente von Dathenus einzulassen.

4. Die Debatte über die Taufe in Frankenthal

Neben der Debatte über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament war das andere Thema, das unverhältnismäßig viel Zeit in Anspruch nahm (acht Sitzungen und 125 Seiten im Protokoll), Artikel 12 über die Taufe. Hier lautete die von den Reformierten aufgeworfene Frage/These schlicht „Ob der Christen Kinder sollen getauft werden.“³⁷

Es überrascht nicht, dass die Debatte über Artikel 12 mit einer langen Diskussion über die Prinzipien der Schriftauslegung begann, wobei Dathenus erneut die prinzipielle Kontinuität des Alten und Neuen Testaments behauptete. Dathenus ging dann dazu über, die Frage der Taufe in drei Fragen aufzugliedern: Was ist die Taufe? Gibt es mehr als eine Taufe? Und, ganz entscheidend, wer sollte getauft werden?

Die beiden Parteien erreichten eine wesentliche Übereinstimmung in den ersten beiden Fragen. Sie stimmten darin überein, dass die Taufe ein Gebot Gottes sei, dass sie ein äußeres, sichtbares Zeichen der eigentlichen Geistestaufe sei und dass sie eine Reinigung von Sünde durch das Werk Christi und eine Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott bedeute. Beide stimmten auch darin überein, dass es nur eine Taufe gebe – jeder Mensch solle nur einmal getauft werden. Die eigentliche Debatte begann bei der dritten Frage: Wer sollte getauft werden?

Wieder argumentierte Dathenus zugunsten der Kindertaufe mit einer Reihe von energisch vorgetragenen logischen Schlüssen, die die Geistlosigkeit der täuferischen Position aufzeigen sollten:

37 Protocoll (1571), S. 544–669; Yoder: A Critical Study of the Debate Between the Reformed and the Anabaptists, S. 178–195.

(1) Jeder, der sich der Gemeinschaft mit Gott erfreut, hat ewiges Leben; diejenigen, die zu dieser heiligen Gemeinschaft gehören, sollten getauft werden; da also Kinder Teil dieser heiligen Gemeinschaft sind, sollten sie getauft werden.

(2) Die Taufe basiert auf Gottes Verheißung der Erlösung; jeder, der diese Verheißung genießt, sollte getauft werden; da Kinder diese Verheißung genießen, sollten sie getauft werden.

(3) Die ganze Welt ist entweder christlich oder unchristlich; wenn Kinder nicht Teil des Reiches Gottes sind, müssen sie unter dem Reich des Satans sein; deshalb, weil Kinder nicht Teil des Reiches Satans sind, bestätigt ihre Taufe ihre Identität als Teil des Reiches Gottes.³⁸

(4) Im Alten Testament empfangen Kinder das Zeichen des Bundes und seine Verheißung des Heils in der Beschneidung; Jesus lehrt nicht, dass das Zeichen des Bundes – die Taufe – denen vorenthalten werden sollte, die die Verheißung des Heils empfangen; deshalb sollten Kinder von Christen getauft werden.³⁹

Die Schweizer Brüder antworteten mit den bekannten Argumenten, die sich wiederum meist auf die Schrift stützten. Wiederholt baten sie Dathenus, Schriftstellen zu liefern, in denen Christus oder die Apostel die Kindertaufe befohlen hätten, oder Beispiele dafür, dass Kinder getauft worden seien. In der Tat, so argumentierten sie, gäbe es keine biblischen Beispiele oder Präzedenzfälle aus der frühen Kirche für die Kindertaufe. Stattdessen gehöre die Taufe eindeutig zu denen, die das Evangelium gehört haben, es glauben, bekennen und annehmen (Mark. 16,16). Da Säuglinge nicht in der Lage seien, ihren Glauben zu bekennen, sollten sie nicht getauft werden. Die Taufe, so betonten sie weiter, sei ein Siegel des Bundes von Christus, nicht von Abraham. „Der bund der mit Abraham gemacht / daß inn Ihm alle Völcker sollen gebenedeiet / ist inn Christo geleistet worden / der hat einen befehl die Glaubingen zutauffen / vns gegeben / dem hoffen wir nach zuklommen. (sic?)“ (...). „Wie Paulus“, fuhr Bisch fort, „haben wir zween bund Gottes bekennet.“⁴⁰ Zudem, „wir haben von der Bescheidung Christi geredet / welche ein ablegung ist alles sündlichen lebens (...) in welchem die jungen Kinder / nit leben oder wandeln koennen.“ Deshalb sollten sie nicht getauft werden.⁴¹

38 Protocoll (1571), S. 578–584.

39 Vgl. Protocoll (1571), S. 643–645, wo Dathenus nachdrücklich argumentiert, dass Taufe und Beschneidung eins seien.

40 Protocoll (1571), S. 559.

41 Protocoll (1571), S. 610.

Die Schweizer Brüder taten sich schwer, direkt auf die Frage nach dem Heilsstatus von Kindern zu antworten, die sie nicht als Glieder der Kirche ansahen. Wenn sie bedrängt wurden, beriefen sie sich häufig auf das Geheimnis der Gnade Christi. „Wir bekennens / vnd habens offft gesagt / daß [Kinder] vnder der gnad Christi seind / vnd selig werden“; oder alle Kinder würden gerettet, nicht weil sie glaubten, sondern weil sie „vnder der gnade Christi“ seien.⁴² So wie die Mädchen im Alten Testament ohne das Zeichen der Beschneidung aus Gnade gerettet wurden, so seien alle Kinder des Neuen Testaments aus Gnade gerettet, auch wenn sie nicht getauft seien.⁴³ „Dann haben wir noch gründlich dargethan / auß den worten vnnd bevelch Christi / Matthei am 28 u. Mar. am 16“, argumentierte Diebold Winter und fasste die Argumente der Schweizer Brüder zur Taufe so zusammen: „Was der Herr bevolhen hat / Dessen bevelchs finden wir inn Geschichten der Apostel am 2. am 8. am 10. am 16. vnd anderßwo an mehren orten / daß sich die Apostel gebraucht haben. Des bevelchs Christi / und Lehr seiner Apostel / wollen wir vns gantzlich behelffen / mit Gottes huelff und seiner Krafft. Habt ihr nun des Kinder Tauffs auch ein solchen außtruecklichen bevelch von Christo vnd seinen Aposteln / daß wir nie gelesen haben / wollen wir antwort von euch hoeren.“⁴⁴

5. Die Frankenthaler Begegnung von 1571: Gespräch oder Disputation?

Am Ende des langen Austauschs über die Taufe war die Debatte in Frankenthal im Grunde beendet. Die Teilnehmer versammelten sich zu einer letzten Sitzung zum Thema Abendmahl, notierten wesentliche Punkte der Übereinstimmung und beendeten die Debatte. Aus reformierter Sicht hatte das „Gespräch“ in Frankenthal zu einem klaren Sieg geführt. Zuversichtlich, dass die gedruckte Aufzeichnung des Austauschs sowohl ihre Bereitschaft zum Dialog als auch die Naivität und Häresie ihrer täuferischen Gegner zeigen würde, veröffentlichte Dathenus sofort die umfangreiche Niederschrift, ergänzt durch zusätzliches Material, das die reformierte Sache unterstützte. Offenbar war das Buch erfolgreich genug, um eine zweite Auflage im Jahr 1573 und sogar eine niederländische Übersetzung folgen zu lassen, vermutlich als Hilfestellung für die

42 Protocoll (1571), S. 614; S. 576.

43 Protocoll (1571), S. 614.

44 Protocoll (1571), S. 584.

reformierte Kirche in den Niederlanden im Umgang mit den Täufern in ihren Territorien.⁴⁵

Für die Schweizer Brüder, die an dem Religionsgespräch teilnahmen, muss die Erfahrung außerordentlich frustrierend gewesen sein. Obwohl die Begegnung als „Gespräch“ konzipiert war, an dem die täuferischen Teilnehmer ohne Angst an einem freien und fairen Gedankenaustausch teilnehmen konnten, war die Frankenthaler Veranstaltung in Wirklichkeit eine klassische „Disputation“, ähnlich wie bei früheren Begegnungen, in der die reformierten Theologen die Bedingungen der Debatte festlegten, die Rolle der Fragesteller übernahmen und ihre Argumente in systematischer Weise nach den rhetorischen Konventionen der scholastischen theologischen Fakultäten verfolgten. Wie ein Staatsanwalt hatte Dathenus die Debatte von Anfang bis Ende vollständig unter Kontrolle. Er verlangte häufig, dass die Täufer entweder mit „ja“ oder „nein“ auf seine Fragen antworteten, und reagierte erbittert, wenn sie sich weigerten, das zu tun. Als geschickter Rhetoriker setzte Dathenus ihre Antworten oft herab und nannte ihre Antworten gelegentlich so „kindisch und leppisch“, dass sie keine Antwort verdienten.⁴⁶ An anderer Stelle brachte er sie mit den Münsteranern und dem Häretiker Michael Servetus in Verbindung.⁴⁷

Die Schweizer Brüder, die für ihre Kenntnis der Heiligen Schrift bekannt waren, waren nicht in der Lage, auf syllogistische Argumente zu antworten.⁴⁸ Dathenus stürzte sich häufig auf kleine Unterschiede in den Antworten verschiedener Sprecher der Schweizer Brüder und bestätigte das Stereotyp des Täufern als einer verwirrten und tief zersplitterten Bewegung. Wenn sie sich weigerten, über theologische Fragen zu spekulieren, die über die Schrift hinausgingen – zum Beispiel über Fragen, die sich auf die leibliche Auferstehung bezogen – und sagten, „dass wir nit von solchen hohen Dingen pflegen zureden / sonder gern in der

45 Protocol : dat is, De gansche handelinge des gesprecks te Franckenthal inder Cuervorstelicker Paltz met dien welcke men wederdoopers doemt, den 28. May begonnen ende den 19, junij deses 1571. jaers voleyndicht (s.l., 1571).

46 „So gar kindisch/ vnd leppisch ist / lassen wir die verbleiben.“ Vgl. Protocoll (1571), S. 607. Kurz darauf sagte Dathenus, dass es ihm leid tue, „daß Rannich seinen unverständ / vnnd unwissenehit dermass an tag gibt.“ Vgl. Protocoll (1571), S. 612.

47 Vgl. zum Beispiel: Protocoll (1571), S. 666.

48 Vgl. Krebs: Quellen zur Geschichte der Täufer: Baden und Pfalz, Nr. 185 (Ulricus Cubicularius an Laurentius Montanus, 14. Juni 1571) S. 192: „Doch wundert mich nit wenig, dass die wiederteufer als einfeltige personen und handwerksleut in der schrift des neuen testaments so leufig sein. Sie lassen nit balt etwas aus dem alten testament, und so sie hoch getrenget, antworten sie mit diesen Worten: wir bleiben bei unser meinung, oder wir bleiben bei dem buchstaben.“

nidrigkeit bleiben wollen“⁴⁹, antwortete Dathenus mit Hohn und Spot. Ähnlich verächtlich reagierte er, als Diebold Winter auf eine spitzfindige / sehr nuancierte Frage nach der Dreifaltigkeit antwortete: „Es ist vnser freuntlich bitt / an euch miteinander / daß ihr vns inn solcher einfalt der geschriff / wie die erklärt ist / vnd wir bekannt haben / bleiben lasset / Dann wir vns sehr vbel fürchten / daß wir zuhoch auffsteigen solten / die Gottheit zuergründen / daß geschöpff den Schöpffer außrechnen solt / ist vns vil zuschwer / Dann wir solches von keinem Apostel so hoch gefragt seind / Dann wir vil lieber wollen lehren / Gottzufürchten / vnser volck Christi / vnd zur liebe des Nechsten / dann von solchen schweren dingen vil zuhandlen / dieweil wir dessen keinen bevelch haben.“⁵⁰ Was den Schweizer Brüdern als angemessene Demut galt, interpretierte Dathenus als theologische Ignoranz.

6. „Ein kurtze einfaltige erkanntnuss“: Eine kreative theologische Antwort auf die Frankenthaler Disputation

(a) Neuinterpretation der Begriffe der Frankenthaler Disputation

Die Frankenthaler Disputation war eindeutig ein Rückschlag für die Schweizer Brüder. Im Gegensatz zur Pfeddersheimer Disputation 14 Jahre zuvor enthüllte das Protokoll in Frankenthal den genauen Verlauf der Debatte, wie sie sich entfaltet hatte. Trotz der Feindseligkeit der reformierten Wortführer wurde den Täufern reichlich Gelegenheit gegeben, auf jedes Argument zu antworten; drei Schreiber wurden eingesetzt, um den Austausch wortwörtlich festzuhalten; und beide Parteien konnten die Niederschrift überprüfen und korrigieren. Unvoreingenommene Leser des Protokolls konnten vernünftigerweise zu dem Schluss kommen, dass die Reformierten die klaren Sieger der Debatte waren.

Vor diesem Hintergrund bietet die Entdeckung von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss uff die dryzehen artickell so verlouffens 1572 [sic] Jars zu Frankenthal in der Pfalz disputiert worden*, einen bedeutenden Beitrag zum fortdauernden Vermächtnis der Frankenthaler Disputation. Obwohl die Details seiner Entstehung noch im Dunkeln liegen, ist das 366 Seiten umfassende Manuskript eindeutig als Versuch entstanden, die Antwort der Schweizer Brüder auf die in Frankenthal debattierten Artikel zu verbessern. Die Schrift zeigt, wie die Teilnehmer hätten reagieren können, wenn ihnen der Raum gegeben worden wäre, frei zu reflektieren, von

49 Protocoll (1571), S. 522.

50 Protocoll (1571), S. 121.

ihren eigenen theologischen Prämissen auszugehen und innerhalb ihres eigenen rhetorischen Bezugsrahmens zu argumentieren.

(b) Theologie der Verknüpfung: Bricolage-Theologie

Eines der markantesten Merkmale von „Ein kurtze einfaltige erkanntnuss“ ist die Struktur seiner Komposition. Obwohl das Bekenntnis eine geradlinige und originelle Antwort auf die Frankenthaler Artikel zu sein scheint, zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass die Abhandlung in Wirklichkeit ein Werk kreativer Bearbeitung war, das aus Dutzenden von Quellen schöpfte, manchmal sogar Texte der Schweizer Brüder integrierte, die ihrerseits Material enthielten, das aus anderen Quellen entliehen wurde, fast immer ohne Namensnennung. In seinem klassischen Werk *The Savage Mind* (1962) beschreibt der französische Anthropologe Claude Lévi-Strauss das charakteristische Muster des mythologischen Denkens bei vormodernen Menschen als eine Form der Verknüpfung (Bricolage). Bricolage ist die Fähigkeit, Fragmente von jeglichem intellektuellen oder kulturellen Material neu zu arrangieren oder zu kombinieren, um etwas zu schaffen, das sowohl vertraut als auch neu ist. Im Gegensatz zu Denkformen, die Wert auf systematische Organisation, klare Hierarchien, präzise Entwürfe oder lineare Argumente legen, entsteht die Originalität der Bricolage aus einem kreativen Prozess der Auswahl und Neukombination von vorhandenen Materialien. Obwohl der Prozess spontan erscheinen mag, hat er bei näherer Betrachtung oft seine eigene Kohärenz, Kreativität und sogar Schönheit.

Wie Arnold Snyder sorgfältig gezeigt hat, ist *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* tatsächlich ein äußerst komplexes Werk von enormer theologischer Kreativität, das Auszüge aus zahlreichen vorhandenen Dokumenten – vielleicht insgesamt bis zu 50 – zu einem höchst originellen Werk zusammenfügt.⁵¹ „Anabaptist copyists,” schreibt Snyder, „did not feel bound to parrot and faithful transmit a fixed, ‘canonical’ text. Rather, they shaped texts that came into their hands by actively editing them as they copied—primarily by omission and addition of material.”⁵² („Die täuferischen Kopisten fühlten sich nicht verpflichtet, einen festen, ‚kanonischen‘ Text nachzuplappern und getreu weiterzugeben. Vielmehr gestalteten sie die Texte, die ihnen in die Hände fielen, indem sie

51 Snyder skizziert die Details seiner Analyse in Snyder: *The (Not-so) ‘Simple Confession’*: Part I, S. 677–722; und in Snyder: *The (Not-so) ‘Simple Confession’*: Part II, S. 87–122; er fasst einen Großteil dieser Analyse mit einigen Änderungen zusammen in Snyder, (Hg.): *Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529–1592*, S. 153–200.

52 Snyder: *The (Not-so) ‘Simple Confession’*: Part I, S. 687.

sie beim Kopieren aktiv bearbeiteten - vor allem durch Weglassen und Hinzufügen von Material.“).

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, alle Ebenen der Komplexität zu überprüfen, wie Snyder sie ausgemacht hat. Er beginnt mit einem bestimmten Text, der auf das Frankenthaler Religionsgespräch antwortet und in *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* eingebettet ist, der wahrscheinlich als separates Dokument im Umlauf war. Dieser Text, der auf Seite 79 des Werkes beginnt, wird durch die Abschnittsüberschrift „Warumb diß schryben geschehenn“ und eine dem Buch Esra entnommene Geschichte hervorgehoben, die die Hoffnung des anonymen Verfassers zum Ausdruck bringt, keiner seiner Leser möge sich darüber aufregen, dass er die Aufgabe übernommen hat, auf die 13 Artikel in Frankenthal zu antworten, obwohl er dazu weder eingeladen noch autorisiert worden war.⁵³ Im folgenden Kommentar beschreibt der Autor kurz eine „bildlich-symbolische“ Hermeneutik, die ein zentrales Thema in der Abhandlung werden wird, und fährt dann fort, jeden der in Frankenthal debattierten Artikel zu diskutieren, wenn auch in einer neuen Anordnung. Die Antwort beginnt mit einem Kommentar zu Artikel 1 und Artikel 5 – dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament –, gefolgt von kurzen Auseinandersetzungen mit den Artikeln 2, 3, 4, 6, 8, 9 und 7 und gipfelnd in einer ausführlichen Diskussion von Artikel 12 über die Taufe.⁵⁴ Von den 253 Manuskriptseiten, die explizit den Frankenthaler Artikeln gewidmet sind, befassen sich 23 Seiten mit dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament, und 133 Seiten – mehr als die Hälfte des Kommentars – konzentrieren sich auf das Thema der Taufe. In den Text jeder der Antworten sind Auszüge aus zahlreichen anderen täuferischen Texten und Manuskripten eingewoben, die die vorgebrachten Argumente unterstützen. So zitiert der Autor zum Beispiel ausführlich aus den Schriften von Balthasar Hubmaier, einem Brief von 1585 an die Berner Obrigkeit, einem Manuskript mit dem Titel *Wie die Gschrift verstendigklich soll underschiden/und erklart werden*⁵⁵, ein *Einfaltige Bekanntnus*, der 1588 den Zürcher Behörden vorgelegt wurde, eine undatierte täuferische Entschuldigung, die an

53 3 Esdras 3:1–4:63. Die Geschichte beschreibt einen Wettbewerb, bei dem drei junge Männer einen informellen - und nicht genehmigten - Wettbewerb abhalten, um ihre Weisheit unter Beweis zu stellen. Obwohl der König den Wettbewerb nicht gebilligt hatte, verlieh er am Ende Serubbabel einen Preis, was darauf hindeutet, dass vor der Weisheit alle gleich sind - die Wahrheit ist mächtiger als Könige.

54 Wie bei dem Frankenthaler Religionsgespräch erscheint eine kurze Antwort auf Artikel 13 ganz am Ende, fast als nachträglicher Einfall.

55 Einst Michael Sattler zugeschrieben, hat Werner Packull überzeugend dargelegt, dass diese Schrift eng mit dem Werk von Leupold Scharnslager und Pilgram Marpeck verbunden ist.

die Berner Regierung geschickt wurde, Sebastian Francks *Chronica* und zahlreiche Flugschriften von Martin Luther, Ulrich Zwingli und Bullingers Nachfolger Rudolf Gwalther⁵⁶. In einer weiteren kreativen Wendung zitiert der Autor bzw. Herausgeber von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* Argumente von Gegnern der Schweizer Brüder – in diesem Fall Luther, Zwingli und Gwalther – als Autoritäten in der Frage der religiösen Toleranz als Antwort auf das Argument der Frankenthaler Theologen. An mehreren Schlüsselstellen des Dokuments zitiert das Manuskript alle drei Reformatoren – aus mindestens zehn verschiedenen gedruckten Quellen –, in denen die Reformatoren aufs Schärfste gegen den Gewissenszwang argumentierten, wenn auch mit Bezug auf ihre katholischen Gegner.

Das Ergebnis ist ein Manuskript, das sowohl höchst originell, aber auch zutiefst von der kollektiven Weisheit früherer Schreiber abhängig ist. In diesem Sinne ist der Bricolage-Ansatz in *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* eine Form der gemeinschaftlichen Theologie – eine literarische Erweiterung der „Regel des Paulus“, in der Theologie als ein kollektives Unternehmen verstanden wird, das auf den Erkenntnissen vieler Mitwirkender über Zeit und Raum hinweg aufbaut, auch wenn sie nicht alle explizit genannt werden. Während der theologische Ansatz des Dathenus in Frankenthal darin bestand, eine uneinnehmbare Burg zu errichten, die mit Salven syllogistischer Logik verteidigt wurde, ist *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* ein Kaleidoskop von Argumenten mit vielfältigen biblischen Bezügen – wie ein impressionistisches Gemälde, dessen Kohärenz am deutlichsten wird, wenn man es als Ganzes betrachtet.

(c) *Neue theologische Motive*

Die theologischen Perspektiven, die sich aus der Bricolage-Komposition von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* ergeben, sind eindeutig diejenigen der Schweizer Brüder. Die zentralen Themen spiegeln die starken Absonderungsimpulse der Schweizer Brüder wider, einschließlich einer umfassenden Verteidigung der Erwachsenentaufe und der Gemeindegerechtigkeit, einer orthodoxen Sicht der Inkarnation, einer klaren Ablehnung des Eides und einer scharfen Gegenüberstellung zwischen der Gewalt der Christenheit und der sich selbst verschenkenden Liebe, die bei wahren Nachfolgern Jesu offensichtlich ist. Aber überlagert werden diese

Vgl. Werner O. Packull: Pilgram Marpeck. Uncovering of the Babylonian Whore and Other Anonymous Anabaptist Tracts, in: *MQR* 67, Juli 1993, S. 351 ff.

56 Vgl. eine Liste der fast 50 Quellen, die Snyder im Manuskript identifizieren konnte, in: Snyder: *Later Writings of the Swiss Anabaptists*, S. 564–574.

vertrauten Themen von einigen neuen Argumenten, die eine kreativere und selbstbewusstere Antwort auf die Artikel von Frankenthal bieten

Dies wird schnell im einleitenden Kommentar zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament deutlich. Während die Schweizer Brüder in Frankenthal sich oft damit begnügten, biblische Texte aufzulisten, die Gottes fortschreitende Offenbarung aufzeigten, die im Leben und in den Lehren Christi gipfelte, führt der Autor von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* mehrere neue Argumentationslinien ein. Zunächst beginnt die Abhandlung mit der Feststellung – in deutlicher Anlehnung an Dathenus: „Hieruf is nit gut ia oder nein zu sagen“ auf die Frage, ob das Alte Testament ebenso gültig ist wie das Neue Testament, „man wüß dan von welchem teil der geschrift des alten testaments man rede.“ Denn „by allen partheien kuntlich ist, das dieselb nit einerley sonder wol dreyerley ist.“⁵⁷ Es gebe erstens das Gesetz, das lehre, wie sich Menschen gegenüber Gott und untereinander verhalten sollen; das sei das Gesetz, das zu erfüllen Christus gekommen ist. Zweitens gebe es Teile des Gesetzes, die im Alten Testament mit Zwang durchgesetzt worden seien; das sei das Gesetz, das Christus für seine Gemeinde in Matthäus 5 aufgehoben habe, als er sagte: „Ihr habt gehört, dass es gesagt ist; ich aber sage euch ...“ und dann fortfuhr, die geistliche Bedeutung des Gesetzes zu erklären. Schließlich gebe es im Alten Testament rituelle Praktiken, die „an ein sunder ort (...) und uff ein sondere zyt gebunden“⁵⁸ waren; diese seien nicht mehr relevant.

Der Kern des Kommentars zu den Artikeln 1 und 5 bringt mehrere zusätzliche Argumente vor. Erstens spricht *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* explizit Dathenus' Syllogismen an, die von der Prämisse des ewigen, unveränderlichen Charakters Gottes ausgehen. Hier argumentiert der Autor, dass das Alte Testament dem Neuen Testament weichen müsse, nicht weil sich der Charakter Gottes geändert habe, sondern weil „die Zeiten sich geändert haben“. „Und wie ein kluger wyser vatter einem kind in syner jugent, vil ding umb siner jugent willen übersicht, die er in dem alter umb des alters willen an ihm strafft, also hat Gott der heillig geist uff ein sundere art mit der welt gehandelt (...), ob er glich im alten testament etlich ding zugelassen die er iezunder verbüt, oder damals verboten das er iezunder zulast.“⁵⁹

57 Codex 628, . 88; Snyder: *Later Writings of the Swiss Anabaptists*, S. 255. Vgl. auch Snyder: *The (Not So) 'Simple Confession': Part Two*, S. 91–100.

58 Codex 628, S. 92; Snyder: *Later Writings of the Swiss Anabaptists*, S. 258.

59 Codex 628, S. 94–95; Snyder: *Later Writings of the Swiss Anabaptists*, S. 259.

Ein kurtze einfaltige erkanntnuss führt auch eine neue Hermeneutik in Form einer bildlich-symbolischen und spiritualistischen Schriftdeutung ein, die dem melchioritischen Taufertum und dem von Pilgram Marpeck in seiner *Testamentserleütterung* entwickelten Ansatz nahe steht, einer umfangreichen Zusammenstellung von Bibelversen, die alttestamentliche Texte („gestern“) jenen gegenüberstellt, die auf die geistlichen Realitäten der gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinde Christi („heute“ und „morgen“) hinweisen. Bildlich-symbolische Deutungen der Schrift waren den Schweizer Brüdern nicht völlig fremd; aber hier wird der Ansatz zu einem systematischen hermeneutischen Prinzip. In dieser Hermeneutik sind die Personen, Orte und Ereignisse des Alten Testaments als Bilder bzw. physische „Gestalten“ von geistlichen Dingen zu lesen, die den Gläubigen in der Endzeit offenbart werden. So wird z.B. der Auszug der Kinder Israels aus Ägypten zur „Figur“ für die Christen, die die päpstliche Kirche verlassen haben. Hinter ihnen sind diejenigen, die sie mit „Schwert, Speer, Bogen, Wasser und Feuer“ verfolgen; vor ihnen ist das gläserne Meer, das von Feuer durchsetzt ist (Offb. 15). Der Impuls der „irdischen Gestalt“ des Mose im Alten Testament ist es, die Verfolger zu erschlagen - oder sich zumindest an ihrer Zerstörung zu erfreuen. Aber Christus ruft sein Volk zu einer geistlichen Antwort auf, einer, die Gewalt ablehnt. Dieses Grundmuster der Exegese, das die „irdischen Gestalten“ des Alten Testaments den „geistlichen Wirklichkeiten“ der Gemeinde Christi gegenüberstellt, durchzieht nicht nur den Kommentar zu Artikel 1 und Artikel 5, sondern den gesamten Text von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss*.

Selbst dort, wo das alttestamentliche Gesetz aufgehoben ist, bekräftigt der Autor von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* deutlich, dass das Alte Testament gültig bleibe, sofern es im Lichte der geistlichen Realitäten des Neuen Testaments gelesen und interpretiert werde: „Das alt hat einen üsserlichen liblichen Mitler, namlich Mosen, es hat ein üsserlich preistertumb, üsserliche salbung, ein üsserlich rych, ein eisserlich schwert, recht und gericht gehabt. Das nūw hat einen innerlichen geistlichen mitler, Namlich der mentsch Jesum Christum. Es hat ein inerlich königrych und priestertumb, das rych unsers herren Jesu Christy, welches er in den nūwen widergebornen menschen uffrichtet, in gerechtigkeit, fryd und freüd im heilligen geist, Rom 14.“⁶⁰ Diese in *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* propagierte bildliche Hermeneutik bejahte zwar die Kontinuität von Altem und Neuem Testament, lehnte aber ausdrück-

60 Codex 628, S. 101; Snyder: Later Writings of the Swiss Anabaptists, S. 263.

lich das reformierte Bemühen ab, deren wesenhafte Gleichheit für den christlichen Glauben und die christliche Praxis aufzuzeigen. Auf diese Weise „sy Moysen und Christum undereinanderen mischlend, damit der recht geistlich sinn und verstand, under der deke und fürhang verborgen blibe, uff das der moisaich gewalt und schwert in der kilchen und gmeind Gottes möge erhalten und vertädiget werden.“ Es sei unmöglich, Menschen daran zu hindern, die Schrift nach ihrem eigenen Sinn zu verdrehen, aber niemand, der „die H. geschrift in ihrem luterem verstand bliben laßt“, werde zu dem Schluss kommen, dass Matthäus 5 und die alttestamentliche Sicht der Feinde Israels die gleiche Lehre seien.⁶¹ Arnold Snyder schlussfolgert: „When the Old Testament is understood in a figurative way, its nature is essentially provisional and progressive (rather than an essentially eternal and unchanging expression of God's will), pointing figuratively and prophetically beyond itself to the future Christ and his church.“⁶² („Wenn das Alte Testament typologisch verstanden wird, ist seine Natur im Wesentlichen vorläufig und wandelbar – und nicht ein im Wesentlichen ewiger und unveränderlicher Ausdruck des Willens Gottes – und weist bildlich und prophetisch über sich selbst hinaus auf den zukünftigen Christus und seine Gemeinde“).

(d) Die Taufe als geistliche Erneuerung/Wiedergeburt

Der Autor von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* verfolgte eine ähnliche Strategie, um auf die reformierten Argumente zur Taufe, die in Artikel 12 in Frankenthal vorgebracht wurden, zu antworten. Der lange Kommentar zu Artikel 12 beginnt, indem er umfangreiche Auszüge aus Balthasar Hubmaiers Schriften zitiert: Teile seines „Der uralten und gar neuen Lehrer Urteil, dass man die Kinder nicht taufen solle, bis sie im Glauben unterrichtet sind“ (Nikolsburg, 1526)⁶³ und dann fast den ganzen Text von Hubmaiers *Ein gesprech (...) auf Mayster Ulrich Zwinglens Taufbüchlen*. Obwohl die Schweizer Brüder mit Hubmaier in anderen Fragen nicht übereinstimmten, lieferte der an der Universität ausgebildete Reformator der frühen Täuferbewegung einige der am sorgfältigsten entwickelten theologischen Argumente für die Erwachsenen- bzw. Freiwilligentaufe, und spätere Schweizer Brüder zögerten nicht, ihn zu zitieren – zusammen mit Verweisen auf die Kirchenväter und die frühen Konzilien, die in seinen Schriften enthalten waren –, wenn es für

61 Codex 628, S.103; Snyder: *Later Writings of the Swiss Anabaptists*, S. 265.

62 Snyder: *The (Not-so) 'Simple Confession': Part II*, S. 98.

63 Codex 628, S. 200–213; Snyder: *Later Writings of the Swiss Anabaptists*, S. 328–339.

ihre Zwecke passte. Der Kommentar geht dann ausdrücklich auf sechs Argumente ein, die von den Reformierten in Frankenthal vorgebracht wurden. Der Inhalt der Antworten unterscheidet sich nicht dramatisch von denen, die in Frankenthal vorgebracht wurden, aber sie werden hier in einer knappen, konzentrierten und zusammenhängenden Weise präsentiert, frei von den häufigen Unterbrechungen, die sie 1571 erlebten.

Wie der Kommentar zu den Artikeln 1 und 5 bieten die Argumente in *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* zu Artikel 12 eine durchdachte Verteidigung der Position der Schweizer Brüder, die sich stark auf Texte aus der Tradition der Schweizer Brüder stützt, aber auch neue Argumente einführt, die direkt von Marpeck entlehnt zu sein scheinen. Am bemerkenswertesten war hier eine viel stärkere Betonung der Neuen Geburt als in den Antworten in Frankenthal und ein neuer Fokus auf die geistliche Wiedergeburt, die die Taufe begleitet. Das verwandelte Leben des Christen - konkret ausgedrückt als christlicher „Wandel“ – sei nur möglich, wenn der Gläubige eine innere, geistliche Wiedergeburt erlebe. Der Autor bot auch eine sorgfältigere Darstellung des geistlichen Status von ungetauften Säuglingen an, die die Praxis der Kindersegnung einschloss, die ebenfalls von Marpeck entlehnt war, als eine Möglichkeit, Kinder in die Gemeinschaft einzubeziehen, ohne zu behaupten, dass sie zur Erlösung getauft werden müssten. Mit einem solchen Ritual würden die Kinder „recht zu dem touff berytt und Christo zugefurt.“⁶⁴

Es ist klar, dass die Ursprünge von *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* noch weiter erforscht werden müssen, ebenso wie die Rezeption und Akzeptanz dieser Schrift in Kreisen der Schweizer Brüder. Snyder, der den Autor bzw. Herausgeber als Teil der Bundgenossen-Gemeinden identifiziert, die mit Marpeck verbunden sind, stellt mit Verwunderung fest, dass das Bekenntnis in seinem Kommentar zur Menschwerdung nicht Marpecks markante Einsichten verfolgte. Ich halte es für ebenso wahrscheinlich, dass der Herausgeber ein Schweizer Bruder war, der im Geiste der Bricolage einige, aber nicht alle Einsichten Marpecks übernommen hat. Unabhängig davon deutet *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* auf eine dynamische Herangehensweise an die Theologie unter den Schweizer Brüdern im späten 16. Jahrhundert hin, die in der Lage war, Marpecks spiritualistische Einsichten und seine figurative Hermeneutik zu integrieren, ohne die für die Schweizer Brüder charakteristischen starken Akzentuierungen von Bibel und Absonderung aufzugeben.

64 Codex 628, S. 237; Snyder: *Later Writings of the Swiss Anabaptists*, S. 355.

7. Fazit

Obwohl die Forschung über die Theologie der Schweizer Brüder im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert erst in den Kinderschuhen steckt, scheint man allgemein darin übereinzustimmen, dass die Schweizer Brüder – geplagte, ungebildete Handwerker und Bauern – keine Theologen waren. Als die erste Generation der an der Universität ausgebildeten Schweizer Täufer von der Bildfläche verschwand, so das Argument, habe sich die Theologie der Schweizer Brüder zu einem biblischen Buchstabenglauben und einem tiefen Misstrauen gegenüber den Schriftgelehrten – *je gelehrter, je verkehrter* – verhärtet. Anstatt sich auf theologische Diskussionen einzulassen, hätten die Schweizer Brüder ihren Glauben existentiell in einem Leben der täglichen Nachfolge und in von der Welt abgesonderten Gemeinschaften ausgedrückt. Diese Wahrnehmungen sind nicht ganz falsch. Angesichts eindringlicher reformierter Argumente antworteten die Schweizer Brüder tatsächlich, dass bestimmte theologische Themen „über unser Verständnis hinausgehen“⁶⁵. Aber es wäre falsch, daraus zu schließen, die Schweizer Brüder seien zweitklassige Theologen gewesen oder unfähig zu kreativem Denken. Schließlich gibt es dezidiert unterschiedliche Arten, theologisch zu denken. *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* eröffnet beeindruckende Einblicke in die Entwicklung der Theologie der Schweizer Brüder. Ihre Theologie war tief in der Schrift verwurzelt, aber auch bereit, reformierte Argumente in ihren eigenen Begriffen neu zu formulieren und neue Argumentationslinien einzuführen, wenn die Umstände es erforderten. Befreit vom feindlichen Kontext der Religionsgespräche markiert *Ein kurtze einfaltige erkanntnuss* eine Reifung der theologischen Reflexion unter den Schweizer Brüdern, ausgelöst durch die Frankenthaler Disputation, die kreativ aus vielen Quellen schöpfte und gleichzeitig eine kreative und unverwechselbare theologische Perspektive vorantrieb.

Prof. Dr. John D. Roth ist Direktor von Mennonite Historical Library / Institute for the Study of Global Anabaptism und Editor von Mennonite Quarterly Review, außerdem Sekretär der Faith and Life Commission der Mennonitischen Weltkonferenz. Er lehrt Geschichte am Goshen College, Indiana, USA.

Übersetzung: Ulrike Arnold

65 Protocoll (1571), S. 328: „Solche hohe ding/ die Gott allein inn siner mach hab / wollen wir nit ausgründen.“