
Zu besonderen Aspekten täuferischer Identität

MARTIN ARNOLD

Hoffen trotz Ausgrenzung

Frühe Täufer und Juden im Gespräch

Im Jahr 2025 gedenken die mennonitischen und baptistischen Gemeinden, die sich auf die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts zurückführen, der ersten täuferischen Glaubenstaufe, die Ende Januar 1525 in Zürich stattfand. In Vorbereitung auf das Gedenken wird an die Ideale der Freiheit des Glaubens und der Gewaltlosigkeit erinnert, aber auch danach gefragt, was Christsein unter täuferischen Vorzeichen im 21. Jahrhundert bedeutet.¹

Die Frage nach dem Verhältnis von täuferischem Christentum und Judentum ist dabei noch nicht in den Blick gekommen.² Sowohl Täufer als auch Juden hatten über Jahrhunderte hinweg als Minderheiten in der Gesellschaft einen schweren Stand. Juden wurden diskriminiert und nicht selten aus Städten und Territorien vertrieben. Auch Täufer wurden nach der ersten Glaubenstaufe im Jahr 1525 in vielen Städten und Territorien verfolgt und waren seit dem sogenannten „Wiedertäufermandat“ des Reichstags von Speyer (1529) auch reichsweit mit der Todesstrafe bedroht. Haben die einen die anderen wahrgenommen? Wie sahen die frühen täuferischen Gemeinden das Judentum? Gab es in der Reformationszeit, als die täuferischen Gemeinden entstanden, überhaupt Begegnungen zwischen Täufern und Juden?³ Haben auch Täufer die im 16. Jahrhundert weit verbreiteten Vorurteile gegenüber Juden und den Vorwurf der untilgbaren Schuld am Tod Jesu geteilt? Unterschied sich die Haltung der frühen Täufer von der Haltung der katholischen Kirche und von der Haltung der neu ent-

1 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.: Gewalt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025 <https://www.taefuerbewegung2025.de> (abgerufen 24.03.2024).

2 Helmut Foth: Art. Juden, in: Mennonitisches Lexikon, Band V, 3, hg. von Hans-Jürgen Goertz unter Mitwirkung von Jelle Bosma und Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 213–223, hier S. 221.

3 Vgl. insgesamt Foth (wie Anm. 2); Michael Driedger: The Intensification of Religious Commitment: Jews, Anabaptists, Radical Reform and Confessionalization, in: Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany, hg. von Dean Phillip Bell/Stephen G. Burnett (Studies in Central European Histories Bd. 37), Leiden 2006, S. 269–299.

stehenden evangelischen Landeskirchen? In der nachfolgenden Untersuchung wird die frühe Reformationszeit bis etwa zum Jahr 1530 in den Blick genommen.

Seit der Shoah hat in allen Kirchen die Frage nach den Wurzeln des Antisemitismus stärkere Aufmerksamkeit gefunden. Die katholische Kirche hat ihr Verhältnis zum Judentum schon 1965 in der Erklärung *Nostra Aetate* neu bestimmt.⁴ Die Deutsche Bischofskonferenz der römisch-katholischen Kirche hat im Jahr 1980 gefordert: „An die Stelle des unter Christen noch immer mehr oder weniger weiterlebenden ‚Antisemitismus‘ muß der von gegenseitiger Liebe und Verstehen getragene Dialog treten.“⁵ Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat im Vorfeld des 500-jährigen Reformationsjubiläums 2017 im Jahr 2015 erklärt: „Luthers Sicht des Judentums und seine Schmähungen gegen Juden stehen nach unserem heutigen Verständnis im Widerspruch zum Glauben an den einen Gott, der sich in dem Juden Jesus offenbart hat. Sein Urteil über Israel entspricht demnach nicht den biblischen Aussagen zu Gottes Bundestreue gegenüber seinem Volk und zur bleibenden Erwählung Israels.“⁶

Juden und Christen in Spätmittelalter und Reformation

Das Verhältnis von Juden und Christen war nie unkompliziert. Schon die Schriften des Neuen Testaments zeigen, dass es von Anfang an durch Konflikte belastet war. Unter den Bedingungen der römischen Religionspolitik musste sich das Judentum von den verschiedenen Formen des Christentums distanzieren, um seinen Status als alte geduldete Religion nicht zu gefährden.⁷ Der zuerst von Paulus geforderte Verzicht auf die Beschneidung und die jüdischen Speisegebote sowie vor allem der Glaube an einen gekreuzigten Messias führten zu getrennten Wegen. Im Frühjudentum gibt es keinen positiven Beleg für eine

4 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (abgerufen 24. 03. 2024).

5 Deutsche Bischofskonferenz: Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (1980) <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/Db26.pdf> (30. 07. 2023).

6 https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/2015_Beschluss_Kundgebung_Martin_Luther_und_die%20Juden.pdf (abgerufen 24. 03. 2024).

7 Udo Schnelle: Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr., Tübingen 2019, S. 187.

Akzeptanz des Christentums durch eine jüdische Gruppe oder eine jüdische Persönlichkeit.⁸

War es anfangs mitunter das Judentum, das Christen verfolgte, kehrten sich die Verhältnisse schon bald um. Mit dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion im 4. Jahrhundert begann in der christlichen Welt eine lange Spur der Diskriminierung und Verfolgung von Juden. Insbesondere in der Zeit der Kreuzzüge, dann auch während der Pest in der Mitte des 14. Jahrhunderts, kam es trotz kaiserlicher Schutzbestimmungen immer wieder zu gewaltsamen Übergriffen auf die jüdischen Gemeinden.⁹ Aufgrund ihrer Schuld am Tod Jesu, so war man allgemein überzeugt, seien Juden zu immerwährender Knechtschaft („servitus judaeorum perpetua“) verurteilt.¹⁰ Sie wurden stigmatisiert durch eine allgemeine Kennzeichnungspflicht (gelbe Ringe oder Flecken auf der Vorderseite der Kleidung). Juden und Christen lebten weitgehend separiert nebeneinanderher. Juden waren „Fremde in der Nachbarschaft“, von denen man vor allem fürchtete, dass sie bedrohlich nahekommen könnten und die man deshalb auf Abstand hielt.“¹¹

Im Spätmittelalter verschlechterte sich die Lage der Juden noch einmal. Dabei vermischten sich soziale, religiöse und politische Motive. In Regensburg etwa entfachte der Domprediger und spätere täuferische Theologe Balthasar Hubmaier im Jahr 1519 einen Pogrom gegen die jüdische Gemeinde in Regensburg. Er schürte die feindselige Stimmung der Bürger, indem er die Juden des Wuchers beschuldigte. Hubmaier verband die Kritik an der Zinspraxis der Juden mit dem Vorwurf der Verunglimpfung Mariens, der Mutter Gottes. In Streitgesprächen wiesen Juden immer wieder darauf hin, dass die Jungfrauengeburt auf einer falschen Übersetzung von Jesaja 7,14 beruhe. Maria war jedoch durch die franziskanische Volkspredigt eine wichtige Identifikationsfigur für die Armen, Entrechteten und Schutzbedürftigen.¹² So wird verständlich, dass die Synagoge in Regensburg abgerissen und an ihrer Stelle eine Marienkapelle errichtet wurde, wie schon zuvor in Bamberg,

8 Ebd., S. 189.

9 Martin Goodman: Die Geschichte des Judentums. Glaube, Kult, Gesellschaft, Stuttgart 2020, S. 322ff.

10 Thomas Kaufmann: Luthers Juden, Stuttgart ³2017, S. 18.

11 Ebd., S. 27.

12 Heiko A. Oberman: Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin ²1983, S. 108–112.

Nürnberg, Rothenburg und Würzburg. Die Juden wurden aus der Stadt vertrieben.¹³

Juden wurden nicht nur der Marien- und Gotteslästerung beschuldigt, sondern auch des „Hostienfrevels“. Dies geschah etwa im Kloster Heiligengrave bei Wittstock in Brandenburg. Dort entstand um das Jahr 1512 eine neue Wallfahrt. Im Mittelpunkt stand eine angeblich Wunder wirkende blutende Hostie, die von einem Juden zuvor gestohlen, zerrieben und vergraben worden sei. Obwohl die Geschichte auf das Jahr 1287 zurückdatiert wurde, erschien sie erstmals im Jahr 1516 in lateinischer Sprache und dann 1521 in deutscher Sprache und reich bebildert im Druck.¹⁴ Neben den Vorwurf des Hostienfrevels trat die Beschuldigung des rituellen Kindermordes. Juden hätten sieben Christenkin- der gekauft, gefoltert, getötet und ihr Blut mit Granatäpfeln zum Essen angerichtet, hieß es in einer Flugschrift, die im Jahr 1510 in Nürnberg erschien.¹⁵

Es könnten mehr solcher Beispiele angeführt werden. Sie zeigen: Juden- feindschaft war verbreitet und populär. Im 14. und 15. Jahrhundert verschlechterte sich die Situation der Juden in Süddeutschland, viele jüdische Gemeinden wurden ausgelöscht. Zwischen 1492 und 1519 wurden Juden aus Mecklenburg, Brandenburg, Württemberg, Kärnten, der Steiermark und Salzburg ausgewiesen, ferner aus den Städten Magdeburg, Halle, Nürnberg, Kolmar, Oberehnheim, Regensburg und Rothenburg ob der Tauber. Städtische jüdische Gemeinden gab es nur noch in Frankfurt am Main, in Worms und in Prag.¹⁶ Auch die politische Großwetterlage, die im frühen 16. Jahrhundert von der Bedrohung Europas durch das Osmanische Reich geprägt war, schürte die Angst vor den Juden. Sie galten gemeinhin als die Helfershelfer der Türken.¹⁷

13 Christof Windhorst: Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 125–136, hier S. 126f.

14 Uan dem || ortsprunghe des || klostors tom̃ hilligē gra=||ue jn der marke bele||gen/ vñd dem hil||ligē Sacramēte || darsuluest.|| 1521 (VD16 V 352).

15 Oberman (wie Anm. 12), S. 129–133.

16 Klaus Deppermann: Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus, in: Die Juden als Minderheit in der Geschichte, hg. von Bernd Martin (DTV. Geschichte Bd. 1745), München 1989, S. 110–130, hier 111f.

17 Anselm Schubert: Täuferium und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 81), [Gütersloh] 2008, S. 192.

Andererseits entstand besonders in humanistischen Kreisen ein neues Interesse an der hebräischen Sprache und Literatur. Ein herausragendes Beispiel dafür ist Johannes Reuchlin. Der 1455 in Pforzheim geborene Humanist, Jurist und erste deutsche Hebraist veröffentlichte im Jahr 1505 eine *Tütsch missive (...) warumb die Juden so lang im ellend sind*.¹⁸ Darin erklärt er das Elend der Juden als eine von Gott verhängte Strafe.¹⁹ Nur durch die Bekehrung zum christlichen Glauben werden sie Rettung finden. Der Weg zur Bekehrung führt für Reuchlin jedoch über die jüdische Mystik, die „Kabbalah“. Im Jahr 1517 veröffentlichte er sein großes Werk *De arte cabbalistica*.²⁰ Darin stellte er in drei Büchern die Kabbalah vor, die er durch den italienischen Humanisten Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) während eines Italienaufenthalts kennengelernt hatte.²¹ Zentral ist für ihn dabei der Gedanke, dass die hebräischen Buchstaben des Gottesnamens auf Jesus verweisen.²² Im Streit um die Konfiszierung jüdischer Bücher („Dunkelmännerstreit“) spricht er sich gegen die unterschiedslose Vernichtung des *Talmud* aus. Juden sollen durch Belehrung bekehrt werden, nicht durch Zwangsmaßnahmen.²³

Auch Martin Luthers Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523) bot eine neue Perspektive auf das christlich-jüdische Verhältnis.²⁴ Luther hoffte, dass die Wiederentdeckung des Evangeliums in der Reformation auch viele Juden bewegen würde, den christlichen Glauben anzunehmen. Die Juden hätten den christlichen Glauben abgelehnt, weil sie von den Christen schlecht behandelt worden seien. Er forderte deshalb einen freundlichen Umgang mit Juden, um sie für den christlichen Glauben zu gewinnen. Seine Schrift, die in insgesamt zehn deutschen und zwei lateinischen Auflagen herauskam, war der Anstoß zu

18 Doctor iohannis || Reuchlins tütsch missiue. warumb die Judē || so lang im ellend sind.|| (Gedruckt zů Pfortzheim.||) [Thomas Anshelm 1505] (VD16 R 1246).

19 Oberman (wie Anm. 12), S. 30–39.

20 OANNIS || REVCHLIN || PHORCENSIS LL. DOC.|| DE ARTE || CABALISTICA || LIBRI TRES LEONI || X. DICATI.|| Reuchlin, Johannes <1455-1522> Hagenau: Anshelm, Thomas, 1517 (VD16 R 1235; abgerufen 31. 10. 2023).

21 Vgl. zum Folgenden Anselm Schubert: Artikel „Kabbalah“, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S.235–237.

22 Oberman (wie Anm. 12), S. 35.

23 Ebd., S. 38.

24 Kaufmann (wie Anm. 10), S. 63–86; Thomas Kaufmann: Das Judentum in der frühreformatorischen Flugschriftenpublizistik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), S. 429–461.

einer Reihe weiterer Schriften anderer Autoren, in denen das Gespräch mit Juden gesucht wurde.

Die christliche Wahrnehmung der Juden wurde zu Beginn des 16. Jahrhunderts in erheblichem Maße durch jüdische Konvertiten geprägt, die polemische Darstellungen des Judentums veröffentlichten. Dazu gehörten vor allem Johannes Pfefferkorn (*Ich bin ain Buchlinn, der Juden veindt ist mein namen*, 1509),²⁵ Victor von Carben (*Opus Aureum ac Novum in quo Omnes Judæorum Errores Manifestantur*, 1509) und Antonius Margarita (*Der gantz Jüdisch glaub*, 1530).²⁶ Alle diese Publikationen verstanden sich als Argumentationshilfen für die Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben. Dieses Ziel verfolgte auch der Straßburger Arzt und Astronom Lorenz Fries (1489-1530). In dem astrologischen Traktat „Der Juden pratica“ (Hagenau 1525) sagte er den Juden eine große Leidenszeit voraus und dass sie schließlich „gantz und gar außgetilcket werden / und das in allen orten keind <sic> Jud meer gefunden würt.“²⁷ Deshalb sei es besser, dass sie den christlichen Glauben annähmen.

Die jüdische Wahrnehmung der Christen war im Kern durch den Dissens in der Christologie gekennzeichnet. Der christliche Hebraist Sebastian Münster zitierte in seinem erstmals im Jahr 1529 gedruckten Messias-Dialog den jüdischen Theologen Nachmanides (Rabbi Moses ben Nachman, 1194-1270) mit den Worten: „Seht, wie sollte ich glauben, dass der Schöpfer des Himmels und der Erde und all dessen, was darin ist, sich in den Bauch einer Jüdin einschließt, neun Monate wächst, als Kind geboren wird und danach heranwächst und der Hand seiner Feinde ausgeliefert wird, sie ihn zum Tode verurteilen und am Holz töten. Dann, so sagt und glaubt ihr, sei er lebendig geworden und an seinen ursprünglichen Ort zurückgekehrt. Das kann der Verstand eines Juden und welches Menschen auch immer nicht dulden!“²⁸ Die Wahrnehmung der Christen war auch durch Erfahrungen wie Diskri-

25 Über Pfefferkorn vgl. Oberman (wie Anm. 12), S. 40–47; Hans-Martin Kirn/Johannes Pfefferkorn: *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts*. Dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns (Texts and studies in medieval and early modern Judaism, Bd. 3), Tübingen 1989.

26 VD16 M 972.

27 VD16 F 2855.

28 Alfred Bodenheimer (Hg.): Sebastian Münster, *Der Messias-Dialog*. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung herausgegeben von Alfred Bodenheimer, Basel 2017, S. 98. Der Text von 1539 ist ein Nachdruck der ersten Ausgabe aus dem Jahr 1529.

minierung, Bedrohung und Vertreibung geprägt, die zu Misstrauen Anlass gaben.

Im frühen 16. Jahrhundert war nicht nur unter Christen, sondern auch im Judentum das Bewusstsein verbreitet, in der Endzeit zu leben, jedoch in unterschiedlichen Ausprägungen: „Während Christen die Parusie, das zweite Kommen des Messias, spätestens zum Jüngsten Gericht erwarteten und vor dem Tag des Herrn zitterten, ersehnten zur gleichen Zeit Juden im deutschen Raum nicht minder inbrünstig die Ankunft ihres Messias.“²⁹ Die Beziehung zwischen jüdischem Messianismus und christlicher Apokalyptik war durch gegenseitige Ablehnung und wechselseitige Befruchtung gekennzeichnet.³⁰ Christen sahen in dem von Juden erwarteten Messias einerseits den Antichrist und befürchteten, dass der jüdische Messias Rache nehmen werde an den Christen. Andererseits zeigten sie auch Interesse an den mystischen und messianischen Hoffnungen der Juden.

Der jüdische Prophet Ascher Lemlein etwa war nicht nur ein geschätzter Kabbalist, der sich in Ekstase versetzen konnte und in Visionen mit Gott kommunizierte, sondern verstand sich auch selbst als Wegbereiter des Messias.³¹ Der Messias werde kommen, sobald das jüdische Volk Buße tue. Die von ihm im Jahr 1501/02 ausgelöste Bußbewegung ergriff nicht nur Italien, wo er lebte, sondern strahlte auch auf Deutschland aus. Als der Messias ausblieb, floh Ascher Lemlein zunächst nach Alexandria und später nach Zfat in Obergaliläa, einem Zentrum der Kabbalah. Es wird vermutet, dass unter anderem Johannes Pfefferkorn aus Enttäuschung über diese gescheiterte messianische Bewegung zum Christentum übertrat.³²

Die jüdische Messiaserwartung lebte seit dem Jahr 1523 erneut auf durch David Re'uveni und Salomo Molcho.³³ Beide gaben vor, Abgesandte der „roten Juden“, der verlorenen zehn Stämme Israels zu sein.³⁴ Ihre Aufgabe sei es, ein Bündnis zu schmieden für die Befreiung des Heiligen Landes von den Türken und für die Restitution Israels. Ein gewaltiges

29 Rebekka Voss: Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland 1500-1600 (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 11), Göttingen 2011, S. 12.

30 Ebd., S. 20.

31 Ebd., S. 58–69.

32 Ebd., S. 78.

33 Ebd., 91f.

34 Über den Mythos von den „roten Juden“ vgl. ebd., S. 92–122.

jüdisches Heer liege vor Jerusalem und sei dabei, es zurückzuerobern. In der anonymen Flugschrift *Von ainer grossen Meng und Gewalt der Juden, die lange Zeit verborgen gewesen* (1523) wurde der Mythos von den „roten Juden“ auch für Nichtjuden öffentlich zugänglich.³⁵ Dass Re'uveni und Molcho sowohl vom Papst in Rom als auch von Kaiser Karl V. in seiner Residenz in Regensburg empfangen wurden, zeigt, wie ernst ihre Initiative genommen wurde. Ein jüdisch-christliches Militärbündnis war für die von der Türkegefahr bedrohten Europäer offenbar eine zu prüfende Option.³⁶

Auch der Straßburger Theologe Martin Cellarius, der unter anderem bei Johannes Reuchlin studiert hatte, entwickelte eine neue Sicht auf die Juden. In seinem Buch *De operibus Dei* (1527) führte er im Rahmen der Prädestinationslehre aus, dass die Restitution Israels eine typologische Vorwegnahme und Voraussetzung für das tausendjährige Reich Christi auf Erden sei.³⁷ In dieser Sicht war eine Bekehrung der Juden nicht nötig. Die Restitution Israels durch die „roten Juden“ war so gesehen kompatibel mit der Lehre vom Tausendjährigen Reich Christi auf Erden.

Begegnungen und Wechselwirkungen zwischen Täufern, christlichen Kabbalisten und Juden

Nicht nur die Juden, auch die frühen Täuferinnen und Täufer erlebten Ausgrenzung und Vertreibung. Seit der ersten „Glaubenstaufe“ am 21. Januar 1525 in Zürich wurden Täufer immer wieder aus Städten und Territorien vertrieben, ins Gefängnis gebracht oder gar mit dem Tode bestraft. In der Schweiz, in den habsburgischen Gebieten, in Oberdeutschland und in Mitteldeutschland wurden zwischen 1527 und 1533 mindestens 679 Täuferinnen und Täufer mit dem Tode bestraft, davon allein 352 in den Jahren 1528 und 1529.³⁸ Nach verschiedenen regionalen Strafbestimmungen verfügte der Reichstag von Speyer im Jahr 1529 in dem sogenannten *Wiedertäufermandat*, dass „alle und jede wyder-tauffer und wydergetaufften, mann- und weybspersonen verstandigs alters, von natürlichem leben zum todte mit dem fewer, schwerdt oder

35 VD16 V 2687. Vgl. Kaufmann (wie Anm. 10), S.76–78; Kaufmann (wie Anm. 24), 442f.

36 Voss (wie Anm. 29), S. 128.

37 Voss (wie Anm. 29), S. 137.

38 Claus Peter Clasen: *Anabaptism; A Social History, 1525-1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca 1972, S. 371.

dergleichen, nach gelegenheit der personen, one vorgeend der geystlichen richter inquisition, gericht und gepracht werden.“³⁹

Die zahlreich erhaltenen Quellen zur Geschichte der Täufer enthalten kaum Nachrichten über direkte Begegnungen zwischen Täufern und Juden. Wichtige Themen waren aus täuferischer Perspektive vor allem die Heiligung des Lebens, die Glaubenstaufe, die Gewaltlosigkeit und die Eidesverweigerung. Unter den 20 Lehrunterschieden, die der Täuferführer Michael Sattler um die Jahreswende 1526/27 gegenüber den Straßburger Prädikanten Wolfgang Capito und Martin Bucer benannte, ist das Verhältnis zum Judentum nicht enthalten.⁴⁰ Ein anderer und neuer Blick der Täuferbewegung auf das Judentum ist nicht erkennbar. Zwischen jüdischen und täuferischen Gemeinden gab es offensichtlich kaum Berührungspunkte. Auch in den *Schleitheimer Artikeln*, der wichtigsten Programmschrift zum Selbstverständnis der Täufer aus dem Jahr 1527, werden die Juden nicht erwähnt.⁴¹

Oswald Leber – Kabbalah aus erster Hand

Es gibt jedoch Ausnahmen. Eine wichtige Brückenfunktion zwischen Juden und Täufern hatte Oswald Leber inne.⁴² Leber war um 1485 in Buchen im Odenwald geboren. Er hatte in Heidelberg die „artes liberales“ studiert und erwarb dort den Grad eines Baccalaureus.

Nach seinem Studium wurde Leber Priester im Erzbistum Mainz. Im Jahr 1525 begegnet er als Priester an der Kirche St. Wendelin in Herbolzheim, das zum Bistum Würzburg gehörte. Das Patronat über die Pfarrei Herbolzheim, zu der auch das Kaplansamt an der Wallfahrtskirche St. Gangolf gehörte, lag bei dem Reichsritter Franz von Sickingen, der sich schon frühzeitig der Reformation zugewandt hatte. Auf dessen Stammburg, der Ebernburg, hatte 1519 auch der Humanist Johannes Reuchlin Zuflucht gefunden. Ende März 1525 begegnet Leber dann als Prediger der aufständischen oberschwäbischen Bauern.

Nach dem Zusammenbruch des Bauernaufstandes im Mai 1525 musste auch Leber um sein Leben fürchten. Er versteckte sich in der jüdischen

39 Zitiert nach Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Geschichte u. Deutung, München 1980, S. 206.

40 Manfred Krebs/Hans Georg Rott: Elsass, I: Stadt Strassburg, 1522-1532 (Quellen zur Geschichte der Täufer VII), Gütersloh 1959, S. 68–70.

41 Urs B. Leu/Christian Scheidegger: Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, Zug 2004.

42 Schubert (wie Anm. 17), S. 70ff.

Gemeinde in Worms. Die Wahl dieses Ortes dürfte auch damit zusammenhängen, dass er ein besonderes Interesse an der Hebraistik und an der jüdischen Kabbalistik hatte. Möglicherweise kannte er zu dieser Zeit schon Reuchlins Werk *De arte cabbalistica*, also die christliche Lesart der jüdischen Kabbalah.⁴³ In Worms nutzte er jedenfalls die Gelegenheit zum Studium der hebräischen Sprache und der Kabbalistik. Die jüdische Gemeinde in Worms war berühmt wegen ihrer Jeschiwa, an der bedeutende Rabbiner lehrten. Dazu gehörte auch der hochgebildete Kabbalist Rabbi Naftali Hirtz ben Elieser Treves. Von ihm ließ sich Leber nicht nur in die hebräische Sprache einführen, sondern auch in die messianische Kabbalah des Jerusalemer Kabbalisten Abraham ben Eliezer Ha-Levi (ca. 1470 bis nach 1528). Rabbi Hirtz war ein gefragter Gesprächspartner für christliche Hebraisten, nicht zuletzt auch deshalb, weil er über wertvolle kabbalistische Manuskripte verfügte. Ha-Levi und Rabbi Hirtz erwarteten das Kommen des Messias für das Jahr 1530.⁴⁴

Bereits in Worms könnte Leber im Jahr 1527 auch in Kontakt mit den Täufern gekommen sein. Dort bestand seit 1521 eine evangelische Bewegung. Unter dem Einfluss von Hans Denck und Ludwig Hätzer entstand dort im Frühjahr 1527 auch eine täuferische Gemeinde. Leber ließ sich jedenfalls auf sein Bekenntnis hin taufen,⁴⁵ entweder schon in Worms oder später in Straßburg.

Ludwig Hätzer und Hans Denck – Hebraisten und Spiritualisten

Ludwig Hätzer (um 1500 bis 4. 2. 1529) kam aus dem Umfeld Ulrich Zwinglis in Zürich.⁴⁶ Er war humanistisch gebildet und hatte gute Kenntnisse der drei alten Sprachen. Im Januar 1524 veröffentlichte er in Augsburg eine Übersetzung der *Epistola de Adventu Messiae* unter dem deutschen Titel *Ain beweysung das der war messias kommen sei*.⁴⁷ In diesem mittelalterlichen Bestseller schreibt angeblich ein Rabbi Samuel Marrochiamus im Jahr 1072 an einen Rabbi Isaak, den Leiter einer Syn-

43 Schubert (wie Anm. 17), S. 85.

44 Voss (wie Anm. 29), S. 143.

45 Schubert (wie Anm. 17), S. 85.

46 J.F. Gerhard Goeters: Ludwig Hätzer. Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 25), Gütersloh 1957; Frank Jehle: Ludwig Hätzer (1500-1529) - der „Ketzer“ aus Bischofszell, in: Thurgauer Beiträge zur Geschichte 147 (2010), S. 7–125.

47 Ain beweysung/ das der || war Messias kômen sey/ des die || Juden noch on vrsach zû=||künfftig sein/ wartê.|| Beschriben durch || Rabbi Sa||muelê.|| ... || (Verteütscht durch || Ludouicum H#[ae]tzer ... ||) (VD16 S 1564).

agoge in Nordafrika.⁴⁸ Darin begründet Rabbi Samuel seinen Übertritt zum Christentum mit Argumenten aus dem Alten Testament. Zu diesem Text, der 1339 wohl von dem Dominikaner Alphonsus Bonhominis ins Lateinische übersetzt worden war,⁴⁹ steuerte Hätzer ein eigenes Vorwort bei. Er schreibt, die Juden hätten dieses Buch lange Zeit verborgen, „damit sy irer irrthumb nitt gestraffet würden von den Christen / durch die ding / so hierinn verschrieben steend.“ Die Juden, so Rabbi Samuel, seien unter dem Zorn Gottes und wegen ihrer Sünde in alle Welt zerstreut. Ihre Hauptsünde bestehe darin, dass sie Jesus „verkauft“ hätten und damit schuldig geworden seien an seinem Tod. Die Juden seien wegen „irs unglaubens verworffen / und die haiden umb irs glaubens willen erwölt.“ Hätzer teilte also die Vorstellung von der Verwerfung der Juden und der Erwählung der Christen. Die Argumentation mit einer Fülle alttestamentlicher Bibelzitate zeigt ihn als Anhänger des Schriftprinzips und der Reformation. Es fällt jedoch auf, dass die im Spätmittelalter verbreiteten Vorwürfe des Ritualmordes und des Hostienfrevels darin nicht erhoben werden.⁵⁰

Hätzer lehnte später auch die Kindertaufe ab und teilte das Abendmahlsverständnis von Andreas Karlstadt und Ulrich Zwingli. In Straßburg lernte er im Jahr 1526 Hans Denck (um 1500 bis November 1527) kennen.⁵¹ Auch Denck war humanistisch gebildet und hatte Kenntnisse der drei alten Sprachen. Er war Verlagslektor in Basel gewesen, dann Rektor der Schule von St. Sebald in Nürnberg. Dort hatte er Kontakt zu den sogenannten „gottlosen Malern“, die unter dem Einfluss Thomas Müntzers standen.⁵² Auch Denck stand Müntzer nahe. Ebenso beherr-

48 Oberman (wie Anm. 12), S. 103; Kaufmann (wie Anm. 24), S. 432–442.

49 Kaufmann (wie Anm. 24), S. 433.

50 Kaufmann (wie Anm. 24), S. 441.

51 Geoffrey Dipple: Artikel „Denck, Hans“, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 328–330; Alejandro Zorzin: Hans Denck: Radikalität im Verborgenen, in: Mennonitische Geschichtsblätter 72 (2015), S. 35–46; Werner O. Packull: Mysticism and the early South German-Austrian Anabaptist movement, 1525–1531 (Studies in Anabaptist and Mennonite history, no. 19), Scottdale, PA [etc.] 1977, S. 35–61.

52 Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 73), Gütersloh 2002, S. 177; Gottfried Seebaß: Hans Hut. Der leidende Rächer, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 44–50.

bergte er in Nürnberg den reisenden Buchhändler Hans Hut.⁵³ Dieser hatte im Bauernkrieg an der Schlacht bei Frankenhausen teilgenommen. Seine Verkündigung war sehr stark von mystischen und apokalyptischen Traditionen des Spätmittelalters beeinflusst.⁵⁴ Er stand ebenfalls Thomas Müntzer und Andreas Bodenstein von Karlstadt nahe. Am 21. Januar 1525 musste Denck auf Anordnung des Magistrats Nürnberg verlassen.⁵⁵ Im Juni 1525 besuchte er Täufer in St. Gallen. Nach dem Bauernkrieg wandte er sich nach Augsburg, um dort fremdsprachlichen Unterricht zu erteilen. Er schloss sich dort einer Gruppe an, die von Ludwig Hätzer gesammelt worden war, und lernte auch Balthasar Hubmaier kennen. Anfang Mai 1526 ließ er sich selbst taufen, wahrscheinlich von Hubmaier.⁵⁶ An Pfingsten 1526 taufte er den nach Augsburg gekommenen Hans Hut.⁵⁷

Während seiner Zeit in Augsburg brachte Denck 1526 drei Schriften in den Druck: *Was geredt sei, daß die Schrift sagt, Gott tue und mache Gutes und Böses*,⁵⁸ *Vom Gesetz Gottes*⁵⁹ und *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat*.⁶⁰ In der Schrift *Was geredt sei* wandte er sich gegen die Auffassung, dass die Vorhersehung Gottes für die Sünde verantwortlich sei. Ferner unterschied er zwischen dem inneren und dem äußeren Wort Gottes. Nicht nur den Christen, sondern auch den Juden warf er vor, das äußere Wort Gottes mit der Wahrheit selbst zu verwechseln: „Das thund und habens gethan alle verkerte Juden, welche das gesetz, das Gott mit seinem finger in ir hertz geschriben hett, verleügneten und suchten in dem buch von menschenhenden gschriben (...)“.⁶¹ Für Christen und Juden komme es ganz darauf an, sich selbst und alle Kreaturen zu verleugnen, „leer“ zu werden im Herzen und Jesus Christus in

53 Walter Fellmann: Hans Denck. Schriften. 2. Teil: Religiöse Schriften (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, XXIV), Gütersloh 1956, S. 10.

54 Seebaß (wie Anm. 52); Packull (wie Anm. 51), S. 62–87.

55 Vgl. in diesem Zusammenhang sein „Bekenntnis für den Rat zu Nürnberg“, Fellmann (wie Anm. 53), S. 20–26.

56 Fellmann (wie Anm. 53), S. 12.

57 Werner O. Packull: Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 51–59, hier S. 52; Seebaß (wie Anm. 52), S. 47.

58 Fellmann (wie Anm. 53), S. 27–47.

59 Fellmann (wie Anm. 53), S. 48–66.

60 Fellmann (wie Anm. 53), S. 67–74.

61 Fellmann (wie Anm. 53), S. 36, 20–23.

der Liebe nachzufolgen. Es sind Begriffe und Vorstellungen der Mystik, mit denen Denck seinen Glauben artikuliert. In der Schrift *Vom Gesetz Gottes* wandte er sich gegen einen Glauben ohne ethische Konsequenzen. Wer sich auf die Genugtuung Jesu Christi verlasse, aber seinem Beispiel nicht folge, betrüge sich selbst. Schon Mose habe das Gesetz nicht nur äußerlich ausgelegt, sondern „in der juden herzen“ gelegt. „Doch hatt Christus solchs sovil mer gehton, wievil der sun mer im hauß ist, dann der knecht. Christus hat den seinen das götlich gsatz nit allain eüsserlich fürgesprochen oder geschriben wie Mose, sonder redt und schreybts inen von anfang der welt biß an das end in ir hertz.“⁶² Für den wahren Schüler Christi, der den Geist Gottes im Herzen hat, seien alle schriftlichen Gebote des Alten und des Neuen Testaments aufgehoben.⁶³ In der dritten in Augsburg entstandenen Schrift *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* listete Denck vierzig widersprüchliche Aussagen des Alten und des Neuen Testaments auf. Die Argumentation mit äußeren Schriftworten führt, so Denck, zu Streit und Zank; nur durch den „aynigen leermayster, den hayligen gayst“, könne man die Wahrheit erkennen.⁶⁴

Auch aus Augsburg wurde Denck ausgewiesen, so dass er sich Ende Oktober 1526 nach Straßburg wandte. Dort lernte er zum einen Ludwig Hätzer kennen, der gerade an einer Übersetzung des Propheten Jesaja arbeitete. Und dort begegnete er auch Wolfgang Capito, der als Propst des Thomasstiftes neben Martin Bucer und Matthias Zell eine führende Rolle in der Reformation Straßburgs spielte. Capito war einer der wenigen Theologen mit guten Hebräischkenntnissen.⁶⁵ Er hatte 1518 eine hebräische Grammatik veröffentlicht, die weite Verbreitung fand und 1525 in zweiter Auflage erschienen war. Seit Anfang 1524 hielt Capito im Barfüßerkloster Vorlesungen über die alttestamentlichen Bücher und veröffentlichte Kommentare zu den Prophetenbüchern Habakuk und Hosea. Diese Kommentare stießen auf Widerspruch wegen ihrer unkritischen Nähe zur rabbinischen Exegese.⁶⁶ Capito machte sich

62 Fellmann (wie Anm. 53), S. 53,17-20.

63 Fellmann (wie Anm. 53), S. 63,7-11.

64 Fellmann (wie Anm. 53), S.68; Hans Hut: Ain Christliche vnderrichtu[n]g, wie die Götlich geschriff vergleycht vnd geurtaylt soll werde[n], Augsburg 1527 (VD16 H 6217), A3r-A3v.

65 Capito hatte mehrere Jahre lang Hebräischunterricht bei einem Rabbiner. Vgl. Deppermann (wie Anm. 16), S. 128.

66 Marc Lienhard: Capito, Wolfgang (1478-1541), in: Theologische Realenzyklopädie (Theologische Realenzyklopädie / in Gemeinschaft mit Horst Balz ... hrsg. von Gerhard Müller; Bd. 22), Berlin, New York 1992-2004, S. 637-640, hier S. 639.

darin auch die chiliastischen Vorstellungen des Cellarius zu eigen. Mit seiner spiritualistischen Auffassung, der wahre Glaube sei nicht auf das Schriftwort, sondern auf das innere, lebendige Gotteswort gegründet, stand er Denck sehr nahe.

Denck geriet in Straßburg jedoch nicht nur in Konflikt mit den Stadtreformatoren, sondern auch mit einem Teil der dortigen Täufergemeinde um Michael Sattler. Am 20. Dezember 1526 diskutierte Denck mit Martin Cellarius,⁶⁷ am 22. Dezember dann mit Martin Bucer. Die Disputation mit Bucer fand ein riesiges Interesse, 400 Straßburger Bürger waren anwesend.⁶⁸ Doch auch hier musste er Weihnachten 1526 die Stadt verlassen. Er wandte sich nun nach Worms. Auf dem Weg dorthin besuchte er in Bergzabern den dortigen Prediger Nikolaus Thomae, der in einem Brief an Johannes Oekolampad berichtet: „Dieser hat, einige Tage bei uns verweilend, ohne leidenschaftliches Gezänk in brüderlicher Weise gestritten und gelehrt, und indem er mit unsern Juden während drei Tage disputierte, brachte er zwar sehr viel Beachtenswertes vor, richtete jedoch durchaus nichts? aus.“⁶⁹ Inhaltlich ging es in dem Gespräch mit Juden vor allem um das Verständnis des Gesetzes.⁷⁰ Man sieht: Denck suchte das Gespräch mit Juden. Und Juden waren bereit, sich auf eine Disputation einzulassen. Leider erfahren wir keine Einzelheiten über die Disputation mit den Bergzaberner Juden. Thomaes Aufmerksamkeit gilt mehr Dencks Kritik an den Predigern der Reformation („Lügenpropheten“) und dessen Lehre von der Allversöhnung. Ausdrücklich erwähnt er jedoch, dass Denck bei den Juden nichts ausrichtete.

Denck zog auf dem Weg nach Worms weiter nach Landau, wo bereits eine Täufergemeinde existierte, und disputierte dort mit dem Landauer Pfarrer Johann Bader über die Kindertaufe.⁷¹ Zuvor hatte dort schon der

67 Fellmann (wie Anm. 53), S. 87; Abraham Friesen: Martin Cellarius. In der Grauzone der Ketzerie, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 183), München 1978, S. 210–222, hier S. 217.

68 Fellmann (wie Anm. 53), S. 14; Krebs/Rott (wie Anm. 40), S. 60f Nr. 64. Über die Disputation vgl. auch den Bericht von Nikolaus Gerbel in Krebs/Rott (wie Anm. 35), S. 60f Nr. 64 und den Brief Capitos an Zwingli vom 26.12.1526, ebd. S. 62 Nr. 66.

69 Johann Peter Gelbert: Magister Johann Bader's Leben und Schriften - Nicolaus Thomae und seine Schriften. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte der Städte Landau, Bergzabern und der linksrheinischen Pfalz, Neustadt a.d.H. 1868, S. 160.

70 Fellmann (wie Anm. 53), S.15.

71 Vgl. Baders Schrift „Brüderliche Warnung für dem neuen Abgöttischen orden der Widertäufer“ (VD16 B 108), M1r-P4r.

aus Hessen stammende Täufer Melchior Rinck, der mit Thomas Müntzer an der Schlacht bei Frankenhausen teilgenommen hatte, am 20. Januar 1527 mit Bader diskutiert.⁷² Denck kam mit einem Empfehlungsbrief Rincks nach Landau, in dem es hieß, dass die Landauer Denck „als ein rech<t>schanfenen <sic> bewerten Christen solten hören und annehmen / mit zusage und vertröstung / er werde sie seyner vorgethaner leer halben (...) noch baß underweisen und bestetigen.“⁷³ Im Gespräch mit Denck verglich Johann Bader die Kindertaufe mit der Beschneidung im Alten Testament. Denck entgegnete ihm, „die beschneidung sey den patriarchen Abraam und seinem fleischlichen samen von Gott geben und gebotten worden / und also durch ein öffentlich gebot uff die kinder der Juden erwachsen. Mit dem tauff aber ... halt es sich anders / dann dieselbig sey alleyn dem geistlichen samen Christi geben und verordnet worden. ... Dieweil die unschuldigen kindlin noch nit glauben so sein sie auch noch nit der geistlich samen Christi (...).“⁷⁴ Denck ordnete also die Beschneidung dem „fleischlichen Samen“ Abrahams und die Taufe dem „geistlichen Samen“ Jesu Christi zu.

Die „Wormser Propheten“

Denck zog im Januar 1527 weiter nach Worms. Dort hielt sich zu dieser Zeit nicht nur Ludwig Hätzer auf, sondern auch der schon erwähnte Melchior Rinck.⁷⁵ Denck unterstützte den örtlichen Prediger Jakob Kautz, der sich Dencks spiritualistischen Auffassungen angeschlossen hatte und in Worms eine Täufergemeinde etablieren wollte.⁷⁶ Vor allem half Denck Ludwig Hätzer bei der Übersetzung der alttestamentlichen Propheten. Im April 1527 konnten Ludwig Hätzer und Hans Denck noch vor Luther eine deutsche Übersetzung der prophetischen Bücher

72 Erich Geldbach: Rinck, Melchior, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz (Mennonitisches Lexikon V), S. 227–229, hier S. 227.

73 Brüderliche Warnung für dem newen Abgöttischen orden der Widertäufer“ (VD16 B 108), M1v.

74 Brüderliche Warnung für dem newen Abgöttischen orden der Widertäufer“ (VD16 B 108), N1r.

75 Fellmann (wie Anm. 53), S. 15; Geldbach (wie Anm. 72).

76 Syben Artikel zû || Wormbs von Jacob Kautzen ange=||schlagen vnnd gepredigt. Ver=||worffen vnd widerlegt mit || schrifftn vnnd vrsach=||en auff zwen || (Worms, Johann Schöffner 1527) (VD16 K 558). Über Dencks Theologie vgl. Klaus Deppermann: Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 163–169.

des Alten Testaments, die sogenannten *Wormser Propheten* vorlegen.⁷⁷ Sie kamen in der Druckerei von Peter Schöffner (dem Jüngeren) heraus und füllten eine Marktlücke.⁷⁸ Denn es bestand ein großes Bedürfnis, die ganze Bibel einschließlich der Propheten in einer verständlichen deutschen Übersetzung zu lesen. Peter Schöffner druckte in Worms nicht nur die Schriften Dencks, sondern auch das *Schleitheimer Bekenntnis* (1527), die sieben Artikel von Jakob Kautz (1527),⁷⁹ die *Theologia Deutsch* (1528) und eine umfangreiche hebräisch-lateinische Ausgabe mit den *Tredecim articuli fidei Iudearum* des Moses Maimonides (1529) und anderen Werken nach einer Übersetzung des renommiertesten christlichen Hebraisten seiner Zeit, Sebastian Münster.⁸⁰ Münster hatte gerade im Jahr 1529 einen Ruf an die Universität Basel angenommen und war zum Protestantismus übergetreten. Nach seiner Ansicht „waren Juden allgemein von Natur aus unverbesserlich in ihrem Unglauben und in ihrer Feindseligkeit gegenüber dem Evangelium.“⁸¹ In den 13 Artikeln versuchte Maimonides die Grundlehren des Judentums auf den Punkt zu bringen. Darin entfaltete er in den Artikeln 11 und 12 seine Lehre vom Messias. Im Unterschied zum christlichen Verständnis des Messias sieht Maimonides im Messias eine innerweltliche Gestalt, einen König aus dem Hause Davids, der das Königtum Israels wieder aufrichtet und die Heiden unterwirft.⁸² An diese Vorstellung sollte Augustin Bader später anknüpfen.⁸³ Dass Schöffner einen umfangreichen hebräischen Text (ohne Punktation) drucken konnte, setzt nicht nur das Vorhandensein von hebräischen Lettern, sondern wohl auch einen des Hebräischen kundigen Lektor voraus.

77 Alle Propheten || nach Hebraischer || sprach verteutschet. || ... || [Übers.v.Hans Denck und(Ludwig H#[ae]tzer ... ||)]. Ausgabebezeichnung: M.D.XXVII.|| (Getruckt zů Worms bei Peter Sch#[oe]ffner/|| vnd volendet am dreizehenden tag des || Aprillen ... ||) (VD 16 B 3720).

78 Alejandro Zorzin: Schöffner (der Jüngere), Peter, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 256–257.

79 VD16 K 558.

80 VD16 M 6424. Stephen G. Burnett: Einleitung zu Sebastian Münster, *Der Messias der Christen und Juden* (1539), in: Sebastian Münster, *Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung* herausgegeben von Alfred Bodenheimer, Basel 2017, S. 15–24, hier S. 15.

81 Burnett (wie Anm. 80), S. 20. Im selben Jahr 1529 veröffentlichte Münster auch einen Dialog unter dem Titel „Der Messias der Christen und Juden“ in hebräischer Sprache.

82 Schubert (wie Anm. 17), S. 301; Moses Maimonides, Sylvia Powels-Niami, Helen Thein (Hg.): *Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias* (Jüdische Geistesgeschichte, Bd. 1), Düsseldorf 2005, S. 87–93; Burnett (wie Anm. 80).

83 Schubert (wie Anm. 17), S. 304.

In der Forschung wird übereinstimmend die Vermutung Martin Luthers geteilt, dass Hätzer und Denck für ihre Übersetzungsarbeit auch die Hilfe von jüdischen Gelehrten aus Worms in Anspruch nahmen.⁸⁴ Luther schrieb in seinem *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) im Blick auf die Wormser Übersetzung kritisch, aber auch anerkennend, „das kein falscher Christ noch rottengeist trewlich dolmetzschen könne; wie das wol scheint inn den prophetenn zu Wormbs verdeutschet, darinn doch warlich großer vleis geschehen (...). Aber es sind Jüden dabei gewest, die Christo nicht grosse hulde erzeiget haben, sonst were kunst und fleiß genug da“.⁸⁵ Die Wormser Übersetzung ist insbesondere um den „Wortsinn“ bemüht. In zahlreichen Fußnoten erhält der Leser philologische Erläuterungen. Doch sie verzichtet auf die christologische Interpretation, die für Luther leitend war.

Dass Hätzer Kontakt zu jüdischen Gelehrten hatte, zeigt seine Vorrede zur Übersetzung des apokryphen *Buches Baruch*.⁸⁶ Dort informiert er über seinen Plan, auch alle apokryphen Bücher des *Alten Testaments* zu übersetzen. Er warte jedoch noch auf hebräische Texte dieser Bücher: „Mich haben auch deß etliche Hebreer vertröst / unnd mir darzu an eym ort anzeygung geben / die mich auch gereydt <zugesagt haben> die bücher Michabeorum / Hebraisch geschriben / sehen liessen.“⁸⁷ Die hebräische Gelehrsamkeit von Hätzer und Denck war unter den Zeitgenossen bekannt. Der Schweizer Reformator Heinrich Bullinger bezeichnete sie in seiner 1561 erschienenen Darstellung zur Geschichte der Täuferbewegung als die „zwen Rabbi under den Töuffern“.⁸⁸

Im Spätsommer 1528 gaben Denck und Hätzer auch die *Theologia Deutsch*, einen populären Haupttext der spätmittelalterlichen Mystik, neu heraus.⁸⁹ In einem Anhang veröffentlichte Denck einige *Hauptreden*, in denen er die Einheit Gottes besonders herausstellte: „Dises Eyn

84 Ulrich Oelschläger: Die Wormser Propheten von 1527 - Eine vorlutherische Teilübersetzung der Bibel, in: Der Wormsgau 25 (2007), S. 67–94.

85 WA 30/2, S. 640, Z.28–32.

86 Alle Prophe=||ten nach Hebrai=||scher sprach ver=||teutsch.|| (Baruch der Prophet.|| Die Histori Susannah.|| Die histori Bel zû Babel.|| Alles newlich auß der || (...) Worms: Schöffer, Peter d.J., 1528 (VD16 B 3727).

87 Ebd., A2v.

88 Heinrich Bullinger: Der Widertöuffern ursprung, fûrgang, Secten, wäsen, fûrnemen und gemeine irer leer Artickel, Zürich 1561 (VD16 V 581), Bl. d2v.

89 Theologia/ teutsch.|| Newlich mit grossem fleiß || corrigirt vñ gebessert.|| [von Ludwig Hätzer] Etliche hauptreden/ eynem ieden || sch#[uo]ler Christi wol z#[uo] studiren.|| [von Hans Denck] (VD 16 T 908).

(Gott) will eyns / und ist allem zwey entgegen.“ Der Sohn Gottes ist ein Vorbild für den Menschen darin, dass er mit Gott und seinem Willen völlig eins war. Das Verlieren dessen, was dem Einen zuwider ist, nennt Denck „Gelassenheit“. Heil erlangt der Mensch nicht durch den Sühnetod Jesu Christi am Kreuz, sondern durch aktive Nachfolge des kreuztragenden Jesus.⁹⁰

Ludwig Hätzer ist wohl der Autor eines anonymen Flugblattes, das 1528/29 mit einem Holzschnitt von Hans Weiditz im Druck erschien.⁹¹ Das Flugblatt ist ein Zeugnis früher täuferischer Martyriumstheologie. Im Mittelpunkt des Holzschnittes steht das Tetragramm des hebräischen Gottesnamens. Anselm Schubert hat gezeigt, dass der Text des Flugblattes, bestehend aus einem antitrinitarisch geprägten Gedicht und einer Beschreibung des Holzschnittes, einen christlich-kabbalistischen Hintergrund hat, der Hätzer wohl über Oswald Leber in Straßburg vermittelt wurde.⁹² Der Holzschnitt nimmt die Vorstellung des Ha-Levi auf, dass die Konzentration auf den Namen Gottes den Märtyrer in seinem Leiden stärkt und schließlich rettet. Hätzer war davon überzeugt, dass man die *Heilige Schrift* nur verstehen könne, wenn man ihren Sinn zuvor im „Abgrund der Seele“ entdeckt habe: „Hat eyner lang imm Creutzgang spatzieret / so verstehet er destomehr schrift / Ist aber eyner nie darein kommen / so verstehet er ja nitt eynen buchstaben (...). Der schlüssel Davids muß dir alle schrift aufschliessen / Die züchtigung muß vorlesen / die mag dir alleyn das hertz reynigen / das du die lebendig stimm Gottes vernemen magst (...).“⁹³ Vom „Schlüssel Davids“ spricht Hätzer auch in seiner Vorrede zur Neuausgabe der *Theologia Deutsch* (1528). Dieser hermeneutische Schlüsselbegriff verweist auf die Nähe Hätzers zu Müntzer, Hut, Johannes Bunderlin und Melchior Hoffman, wie noch gezeigt wird.

90 Alejandro Zorzin: Artikel „Hätzer, Ludwig“, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 123–126, hier S. 125.

91 Alejandro Zorzin: Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527–1528), in: Mennonitische Geschichtsblätter 67 (2010), S.25–49; Schubert (wie Anm. 17), S. 350.

92 Anselm Schubert: „Heiligung des Namens“. Zu den jüdischen Anfängen täuferischer Martyriumstheologie, in: Mennonitische Geschichtsblätter 67 (2010), S. 9–24.

93 Alle Prophe=||ten nach Hebrai=||scher sprach ver=||teutsch.|| (Baruch der Prophet.|| Die Histori Susannah.|| Die histori Bel zü Babel.|| Alles newlich auß der || (...) .Worms: Schöffner, Peter d.J., 1528 (VD16 B 3727), A4r-A4v.

Johannes Bänderlin – Wie man Moses und die Propheten verstehen soll

In Straßburg, das zu dieser Zeit ein Kristallisationspunkt der Täuferbewegung war, kam es offensichtlich zu einer besonderen Synthese von Taufertum und Kabbalah.⁹⁴ Dies zeigt sich auch in dem Holzschnitt eines unbekannten Künstlers, der das Titelblatt von zwei Druckschriften des Täufers Johannes Bänderlin aus dem Jahr 1529 schmückt.⁹⁵ Auch dieser Holzschnitt zeigt in der Mitte eines Dreiecks, das als Zeichen der Trinität zu deuten ist, das hebräische Tetragramm. Der Holzschnitt nimmt einerseits Begrifflichkeiten von Hans Hut auf, andererseits aber auch Reuchlins Werk *De arte cabbalistica*.⁹⁶ Er stellt eine Synthese von Hutschen und kabbalistischen Traditionen dar.⁹⁷

In welcher Verbindung steht dieser Holzschnitt zum Inhalt der Schriften Bänderlins? Johannes Bänderlin (ca. 1499-ca. 1539) stammte aus Linz in Oberösterreich. Er hatte von 1515 bis 1519 an der Universität Wien studiert und war zunächst katholischer Priester, dann Sekretär und Prediger am Hofe des Bartholomäus von Starhemberg.⁹⁸ Im Frühjahr oder Sommer 1526 ließ er sich in Augsburg von Balthasar Hubmaier auf seinen Glauben taufen.⁹⁹ Ende 1528 oder Anfang 1529 kam er nach Straßburg. Dort gab er bei dem Drucker Balthasar Beck vier Schriften in den Druck: *Ein gemeyne Berechnung uber der heyiligen schriftt inhalt* (1529),¹⁰⁰ *Ausz was Ursach sich Gott in die nyder gelassen unnd in Christo vermenschet ist* (1529),¹⁰¹ *Ein gemayne einlayttung in den aygentlichen verstand Mosi und der Propheten* (1529)¹⁰² und eine *Erklärung durch vergleichung der Biblischen geschriff* (1530).¹⁰³

94 Abgebildet bei Schubert (wie Anm. 17), S. 91.

95 Schubert (wie Anm. 17), S.349; Geoffrey Dipple: Bänderlin, Johannes, in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 260–262; Packull (wie Anm. 51), S. 155–163.

96 Schubert (wie Anm. 17), S. 93.

97 Schubert (wie Anm. 17), S. 94.

98 Dipple (wie Anm. 95), S. 260.

99 Schubert (wie Anm. 17), S. 45.

100 VD16 B 9143.

101 VD16 B 9141.

102 VD16 B 9144.

103 VD16 B 9142.

Der Holzschnitt mit seinen besonderen Details wird in den Bänderlin-Schriften seltsamerweise inhaltlich nicht aufgenommen. Die trinitarische Struktur des Holzschnitts findet sich aber bis in wörtliche Entsprechungen hinein in Huts Schrift *Eine christliche Unterrichtung*.¹⁰⁴ Die Verwendung dieses Holzschnittes für zwei Druckschriften Bänderlins könnte darauf hindeuten, dass der Drucker eine Nähe von Bänderlin zu Hut voraussetzte. Man darf auch vermuten, dass Bänderlin mit der Verwendung dieses Holzschnittes einverstanden war. Tatsächlich stand Bänderlin mit seinen spiritualistischen Auffassungen Hans Hut und Hans Denck sehr nahe.¹⁰⁵

Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Täufern und Juden ist auch interessant, wie Bänderlin das Alte Testament sieht. In allen vier Schriften ordnet er das Alte Testament der Sphäre des Äußerlichen und des Fleischlichen zu, denen er das geistliche und innere Wort gegenüberstellt, das in Jesus Christus begegnet. Die Zehn Gebote, die Gott dem Volk Israel in Stein geschrieben gab, sind nur eine „Figur“ für Christus, der „zu einem Felsen und zu einer Grundfeste in der letzten Zeit ist geoffenbart worden, in die der Finger, das ist der Geist Gottes, den Willen Gottes geschrieben hat“.¹⁰⁶ Die Zehn Gebote haben nur einen auf Christus hinweisenden Charakter. Christus lehrt im Unterschied zu Mose die Freiheit des Geistes und die Liebe ohne Zwang.¹⁰⁷ Im Alten Testament handle Gott stets mit der Menge, im Neuen Testament jedoch mit jedem Einzelnen.¹⁰⁸ Die Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit der Schrift könne man nur durch den „Schlüssel Davids“ verstehen, den er mit dem Geist Christi gleichsetzt.¹⁰⁹ Auch Denck sah die Widersprüche der Bibel aufgehoben durch den Geist. In seiner Schrift „Wer die Wahrheit lieb hat“ (1526) spricht er von dem „mayster, der alle doctores zu schul führt, welcher auch allein den schlüssel hat zu disem

104 Schubert (wie Anm. 17), S. 93; Hut (wie Anm. 64).

105 André Séguenny, Theobald Thamer, Wolfgang Schultheiss (Hg.): Johannes Bänderlin, in: *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*. Baden-Baden 1982, S. 9.

106 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 29.

107 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 31.

108 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 37.

109 Séguenny u.a. (wie Anm. 105), S. 37. Die Rede vom „Schlüssel Davids“ hat ihren Ursprung in Jes. 22, 22, wo Eljakim die Schlüssel zum königlichen Palast erhält. Sie wird in Offb. 3, 7 aufgenommen, wo Christus die Vollmacht zugesprochen wird, über die Teilnahme oder den Ausschluss vom himmlischen Jerusalem zu entscheiden.

buch, darin alle schetz der weyßheit begriffen seind.“¹¹⁰ Für jüdische Gesprächspartner wird diese spiritualistisch-christologische Auslegung kaum anschlussfähig gewesen sein. Sie unterscheidet sich aus jüdischer Perspektive auch kaum von der Hermeneutik Luthers und anderer Reformatoren.

Augustin Bader – Der Prophet der großen Veränderung

In Straßburg kam Oswald Leber im April 1528 in Kontakt mit dem aus Augsburg stammenden Webergesellen und Täufer Augustin Bader.¹¹¹ In Augsburg hatte sich schon im Mai 1526 eine Täufergemeinde gebildet. Zu ihren Gründungspersönlichkeiten gehörten die schon erwähnten Täufer Ludwig Hätzer, Hans Denck, Balthasar Hubmaier und darüber hinaus auch Hans Hut. Letzterer vertrat eine apokalyptisch-prophetische Endzeitlehre, die für Pfingsten 1528 ein Strafgericht Gottes an der ungläubigen Christenheit erwartete. Die mit einer Versiegelungstaufe Auserwählten sollten sich in die Berge und Wälder flüchten und dort auf das Strafgericht warten. Bader machte sich die Lehren Huts zu eigen und wurde zeitweise Vorsteher der Augsburger Täufergemeinde. Er leitete in Augsburg gottesdienstliche Versammlungen an verborgenen Orten und vollzog auch zahlreiche Taufen. Als der Augsburger Rat mit Verhaftungen gegen die Täufergemeinde vorging, verließ Bader am 8. April 1528 die Stadt und begab sich über Esslingen nach Straßburg. Mit ihm fanden etwa 100 weitere Augsburger Täufer in Straßburg Asyl.¹¹²

Hier begegnete er Oswald Leber, der ihn in die christliche Kabbalah und in die jüdische Messianologie einweihte.¹¹³ Bader kehrte jedoch nach Augsburg zurück, um dort das von Hut für Pfingsten 1528 vorhergesagte Strafgericht abzuwarten. Dieses Strafgericht blieb jedoch aus. Unter den Täufern breitete sich Enttäuschung und Ratlosigkeit aus. Zudem ließ der Augsburger Rat eine große Zahl von Täufern verhaften, so dass das täuferische Gemeindeleben in Augsburg zum Erliegen kam. Zehn Wochen lang versteckte sich Bader bei einem ehemaligen Nachbarn auf dem Dachboden und wartete auf eine Offenbarung, wie das Ausbleiben des Strafgerichts zu deuten sei. Schließlich wurden ihm Visionen zuteil, nach denen das Ende erst für das Jahr 1530 zu erwarten sei.¹¹⁴ Manches

¹¹⁰ Fellmann (wie Anm. 53), S. 74.

¹¹¹ Zum Folgenden vgl. Schubert (wie Anm. 17), S. 33–69; Packull (wie Anm. 51), S. 130–138.

¹¹² Deppermann (wie Anm. 76), S. 174.

¹¹³ Schubert (wie Anm. 17), S. 101.

¹¹⁴ Schubert (wie Anm. 17), S. 109.

spricht dafür, dass er diesen neuen Termin den kabbalistisch-messianischen Berechnungen Abraham ben-Eliezer ha-Levis entnahm, die ihm von Oswald Leber übermittelt worden waren.¹¹⁵ Leber wiederum hatte den Termin von einem Wormser Juden erfahren: „Item Oßwald, der pfaf, hab in vil gesterckt und underricht in der verkundung der verenderung“, bekannte Bader bei seinem Verhör am 1. Februar 1530, „dann der jud zu Worms hab es ine aus dem Hebreischen underricht (...), der habe Oßwalden die verenderung alle nach der leng angezeigt, und hab der Jud gesagt, das solche verenderung auf diez jar <1530> beschehen sol (...).“¹¹⁶

In mehreren Visionen fand Bader eine neue Orientierung. In einer ersten Vision von Christus als dem Weltenrichter erkannte er, dass der Termin für das Endgericht nur verschoben worden sei. Als neuen Endtermin nannte er Ostern 1530. In einer zweiten Vision erschien ihm Moses beim Durchzug durch das Rote Meer. Bader war selbst Teil der Vision. Er reichte darin einigen Menschen die Hand und rettete sie so vor dem Ertrinken, während viele andere zugrunde gingen. Damit nahm er eine Auslegung Huts auf, der den Durchzug der Israeliten durch das Meer auf die Taufe gedeutet hatte. Neu daran war allerdings, dass Bader selbst einige vor dem Ertrinken retten würde.

In Folge dieser Erleuchtungen lud Bader Anfang Oktober 1528 einige seiner Täuferfreunde zu einem Treffen nach Schönberg bei Geroldseck ein, dem Wohnort Oswald Lebers.¹¹⁷ Dort gründete er mit einigen Getreuen eine Art Personalgemeinde und sagte sich zugleich von allen anderen Täufern, die seinen besonderen Anspruch nicht anerkannten, los („das er kain widerteufer mer wöll sein“).¹¹⁸ Es folgte ein weiteres Treffen in Teufen in der Schweiz, wo Bader mit der Appenzeller Täuferbewegung in Kontakt kam und deren Kleidersymbolik kennenlernte, die er sich später zu eigen machte.¹¹⁹ Möglicherweise besuchte Bader im Januar 1529 auch ein weiteres Treffen von Täufern in der Umgebung von Nürnberg.

Ende Juli 1529 zog sich Bader mit seiner hochschwangeren Frau und seinen drei Kindern in eine Mühle bei Westerstätten in der Nähe von

¹¹⁵ Schubert (wie Anm. 17), S. 233.

¹¹⁶ Zitiert nach Paul Wappler: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584, Jena 1913, S. 317f.

¹¹⁷ Schubert (wie Anm. 17), S. 119.

¹¹⁸ Schubert (wie Anm. 17), S. 131 Anm. 527.

¹¹⁹ Schubert (wie Anm. 17), S. 130.

Ulm zurück. Das Müllerehepaar gab später zu Protokoll, Bader und seine Freunde hätten „weder vom alten glauben, dem widertauf, von der luterschen noch der newen ler nichtzit gehalten“, sondern „mer vf der Juden dan vf unsern glauben.“¹²⁰ In dieser Zeit suchte Bader den direkten Kontakt zu Mitgliedern der jüdischen Gemeinde von Leipheim bzw. Günzburg: „Item er sei bei den juden zu Gunzburg, Leipen und Buhel <Bühl> gewest und in sein verendrung angezaigt, die im alle geantwort, sie wollen darauf warten und es gerne sehen, es sei der recht weg ... Item er hab eine gute hoffnung gehapt zu allen juden und widertaufern, sobald er anzogen, das sie alle zu ime zogen wern, und hab willen gehabt, sollichs umb Leipen und Gunzburg bei den juden anzufahren und solche verendrung mit irer hilf und aus ihrer schriefft den gemainen man zu lernen.“¹²¹ Mit seinem Anhänger Gastl Miller und mit Oswald Leber besuchte er den Juden Süßlin von Leipheim und trug ihm seine Endzeiterwartungen vor. Auf der Straße nach Augsburg traf er auch einen Juden aus Günzburg und belehrte ihn darüber, „wie ire altar vnd opfer nichts wern, ouch der wucher kein nutz, vnd es wurd ein verenderung komen, die wer ouch schon vorhanden.“¹²² Bader hoffte, dass er die Juden und die Täufer für seine Sache gewinnen könne. Offenbar nahm er an, dass die „verenderung“ auch mit Hilfe der Türken kommen werde, die gerade in dieser Zeit Wien belagerten. Die Türken, so Oswald Leber, seien ja die Vетtern der Juden.

Bader besaß ein kleines handgeschriebenes Buch mit einem Auszug aus dem 4. Esra-Buch. Dieses auch sonst in der Täuferbewegung verbreitete Buch enthält unter anderem die Vorstellung von der Rückführung der zehn Stämme Israels, die zur Zeit des Propheten Hosea in ein fremdes Land gezogen seien.¹²³ Bader erwartete die Rückkehr dieser „roten Juden“ und ihre Vereinigung mit den Türken. Das Strafgericht Gottes an den Ungläubigen stehe nun unmittelbar bevor. In einer Vision wurde ihm offenbart, dass er selbst mit seinem neugeborenen Sohn König werden würde in einem Tausendjährigen Reich. In diesem Tausendjährigen Reich würden nicht nur Christen, sondern auch Juden, Türken und Heiden einen Platz finden.¹²⁴ In Vorbereitung darauf ließ er sich

120 Schubert (wie Anm. 17), S. 139.

121 Zitiert nach Wappler (wie Anm. 116), S. 317.

122 Schubert (wie Anm. 17), S. 144.

123 Vgl. 4. Esra 13,39-50

124 Schubert (wie Anm. 17), S. 234.

ein Zeremonialschwert anfertigen.¹²⁵ Diese Vision könnte ein Reflex auf den Messias-Dialog des Hebraisten Sebastian Münster *Vikkuah Christiani Hominis cum Idueo* sein, der im September/Oktober 1529 im Verlag Froben in Basel erschien.¹²⁶ Darin vertritt der jüdische Gesprächspartner die Auffassung des Maimonides, dass der Messias ein rein weltlicher König sein werde, der Frauen und Kinder haben, ja sterben und seine Herrschaft an einen Sohn weitergeben werde.¹²⁷ Diese Messiasvorstellung des Maimonides ließ sich mit der chiliastischen Vorstellung eines Tausendjährigen Zwischenreiches auf Erden vor dem Endgericht (Apk 20,4-6) verbinden.¹²⁸ Aufgrund einer weiteren Vision von Gall Vischer, der zum engsten Kreis um Bader gehörte, ließ er sich schließlich auch eine Krone, ein Zepter und ein Schwert anfertigen und inszenierte sich und seinen neugeborenen Sohn in einer Zeichenhandlung als künftige Könige im Tausendjährigen Reich.¹²⁹

Bader wurde jedoch mit Oswald Leber und anderen Mitte Januar 1530 in Lautern bei Ulm verhaftet. Der Ort lag auf württembergisch-habsburgischem Gebiet, und die Regierung in Stuttgart ging besonders hart gegen Täufer vor. Bei dem Verhafteten fand man eine gemeinsame Kasse, mehrere kostbare Kostüme sowie eine Krone, ein Schwert, einen Dolch und ein Zepter.¹³⁰ Die Gefangenen wurden verhört und in einem Schauprozess beschuldigt, gemeinsam mit den Juden und den Türken einen Umsturz geplant zu haben. Damit bekam die Angelegenheit eine politische Dimension. Man vermutete als Hintermänner Baders die evangelischen Reichsfürsten, die die Rückführung Herzog Ulrichs nach Württemberg betrieben. Mit dem Prozess gegen Bader und die Täufer versuchte die habsburgische Regierung nicht nur die Täuferbewegung, sondern die evangelische Bewegung insgesamt zu diskreditieren.¹³¹

Bader wurde bei seinen Verhören schwer gefoltert und schließlich am 30. März 1530 in Stuttgart in besonders grausamer Weise hingerichtet. Seine Gedankenwelt lässt sich teilweise aus den umfangreichen Ver-

125 Schubert (wie Anm. 17), S. 154–156.

126 Schubert (wie Anm. 17), S. 207; Bodenheimer (wie Anm. 28).

127 Bodenheimer (wie Anm. 28), S. 91.

128 Richard Bauckham: Chiliasmus IV: Reformation und Neuzeit, in: Theologische Realenzyklopädie (Theologische Realenzyklopädie / in Gemeinschaft mit Horst Balz ... hg. von Gerhard Müller; Bd. 22), Berlin, New York 1992-2004, S. 737–745, hier S. 738f.

129 Schubert (wie Anm. 17), S. 286.

130 Schubert (wie Anm. 17), S. 160.

131 Schubert (wie Anm. 17), S. 181.

hörprotokollen rekonstruieren. Zum einen war Bader ein Schüler Hans Huts. Von ihm übernahm er die Lehre vom „Evangelium aller Kreatur“ und die Erwartung des nahe bevorstehenden Strafgerichts Gottes, dem ein Tausendjähriges Reich folgen würde. Auch in der Annahme einer dreiteiligen Erkenntnis Gottes folgte Bader seinem Lehrer Hut: „So wie Gott der Vater in den Kreaturen erkannt wird, wird Gott der Sohn im Gleichförmigwerden des Menschen mit Leiden und Kreuz erkannt. Und zuletzt offenbart sich Gott als Geist im Geist des Menschen selbst.“¹³² Zum anderen wurden ihm aber durch Oswald Leber auch die Berechnungen Abraham ben-Eliezer ha-Levis vermittelt, die ihn dazu veranlassten, das Strafgericht Gottes für Ostern 1530 zu erwarten. Durch Leber lernte er auch Elemente der christlichen Kabbalah Johannes Reuchlins kennen. Dazu gehörte etwa die Vorstellung, dass es drei Stufen der Erkenntnis Gottes gebe, die mit den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob verbunden seien. Für die dritte und höchste Stufe der Gotteserkenntnis benötige der Mensch die Hilfe eines Propheten bzw. eines Messias.¹³³ Schließlich vermittelte ihm Leber auch die Lehre des Maimonides, dass der Messias ein irdischer Herrscher sein werde, der seine Königswürde an seine Kinder weitergeben werde.¹³⁴ Bader hielt sich also wohl nicht im christlichen Sinne für den Messias, sondern im jüdischen Sinne des Maimonides.¹³⁵ Er versuchte, seine durch Hut geprägten Anschauungen mit der Autorität der Kabbalah zu bestätigen.

Melchior Hoffman – Die Verschmelzung von Apokalyptik, Spiritualismus und Täuferum

Unter dem Einfluss Hans Dencks kam es auch bei dem Täufer Melchior Hoffman in Straßburg zu einer Verschmelzung von Apokalyptik, Spiritualismus und Täuferum.¹³⁶ Der in Schwäbisch Hall geborene Kürschner war zunächst als von Luther anerkannter Laienprediger im Baltikum tätig gewesen.¹³⁷ Über Zwischenstationen in Stockholm, Schleswig-Holstein und Ostfriesland kam Hoffman im Juni 1529 nach Straßburg. Auch Hoffman rechnete damit, dass sich die Juden in der Endzeit zu Christus

132 Schubert (wie Anm. 17), S. 212.

133 Schubert (wie Anm. 17), S. 278.

134 Maimonides/Powels-Niami/Thein (wie Anm. 82), S. 87–93.

135 Schubert (wie Anm. 17), S. 305.

136 Deppermann (wie Anm. 76), S. 139–277.

137 Martin Arnold: Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525), (Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 42), Göttingen 1990, S. 268–295.

als ihrem Messias bekehren würden. Dieser Messias werde jedoch kein irdischer Herrscher sein, wie sich die Juden ihn vorstellten, sondern ein geistliches Oberhaupt. Die Juden würden dann nicht mehr unterdrückt sein, sondern im „himmlischen Jerusalem“ die „Spitze des ganzen Berges Zion“ bilden und sicher wohnen können.¹³⁸ In einer späten Überlieferung aus dem 17. Jahrhundert wird berichtet, einige elsässische Juden hätten Gemeinschaft mit den Straßburger Melchioriten gesucht. Dies sei jedoch an Hoffmans monophysitischer Christologie gescheitert.¹³⁹ Hoffmans typologische und allegorische Hermeneutik des Alten Testaments hat große Ähnlichkeit mit der Hermeneutik Dencks, Hätzers und Bündlerins.¹⁴⁰ Was ihn jedoch von diesen unterscheidet, ist seine radikale Apokalyptik.

Die Sabbater in Mähren

Im November 1529 wurde in Prag der Täufer Johannes Balbus verhaftet, der zuvor auf den Gassen und Plätzen der Stadt gepredigt hatte. In einem Verhör vor dem Konsistorium sagte er aus, dass der Sabbat anstelle des Sonntags zu halten sei. Der Sonntag habe in der Heiligen Schrift keine Grundlage.¹⁴¹ Die Prager Täufergemeinde unterhielt enge Beziehungen zu den Täufern in Mähren. Dort gab es spätestens seit 1530 täuferische Gruppen, die sich selbst „Sabbater“ nannten, weil sie anstelle des Sonntags den Sabbat, also den siebten Tag der Woche, als Feiertag begingen. Insbesondere in der Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg waren die Sabbater stark verbreitet. Dort hatte Balthasar Hubmaier seit Juni 1526 eine täuferische Reformation einführen können. Unter dem Schutz des Landesherren Leonhard von Liechtenstein entstand dort eine Art täuferische Landeskirche.¹⁴² Im Mai 1527 traf jedoch der aus Augsburg geflohene Hans Hut in Nikolsburg ein. Zwischen Hut und Hubmaier kam es schon sehr bald zu einem Zerwürfnis. Der Konflikt entzündete sich zunächst an der Taufpraxis. Während Hubmaier alle taufte, die die Taufe begehrten, forderte Hut von jedem Einzelnen die Absage an das bisherige Leben und ein Bekenntnis des Glaubens.¹⁴³ Hut konnte den

138 Deppermann (wie Anm. 76), S. 223f.

139 Deppermann (wie Anm. 16), S. 129.

140 Deppermann (wie Anm. 76), S. 212–225.

141 Martin Rothkegel: Die Sabbater. Täuferischer Sabbatarismus in Mähren im 16. Jahrhundert, in: Sabbat und Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 217), Gütersloh 2016, S. 114–166, hier S. 126.

142 Seebaß (wie Anm. 52), S. 259.

143 Seebaß (wie Anm. 52), S. 259.

täuferischen Prediger Oswald Glaidt, der bis dahin Hubmaier unterstützt hatte, für sich gewinnen.¹⁴⁴ Hubmaier versuchte, Hut in einer öffentlichen Disputation als Irrlehrer darzustellen und damit seine Ausweisung zu erreichen. Aus verschiedenen Schriften Huts stellte er die „Nikolsburger Artikel“ zusammen, die nur noch in Bruchstücken erhalten sind.¹⁴⁵ In den Artikeln wurde nicht nur Huts apokalyptische Naherwartung genannt, sondern auch seine Christologie zugespitzt dargestellt. Christus sei nicht Gott, sondern ein Prophet, in der Erbsünde empfangen. Und er habe auch keine Genugtuung geleistet für die Sünde der Welt.¹⁴⁶

Hut floh aus Nikolsburg, wo man ihn gefangen gesetzt hatte, nach Österreich. Ihn begleitete Oswald Glaidt, der dann im Jahr 1531 ein (nicht erhaltenes) Buch *Vom Sabbat* veröffentlichte, in dem die Verbindlichkeit des Sabbatgebotes auch für Christen behauptet wurde.¹⁴⁷ Aus verschiedenen Gutachten, die der Landesherr Leonhard von Liechtenstein dazu erbat, lässt sich die Argumentation Glaidts in Teilen rekonstruieren. Der Sabbat, so Glaidt, sei eine „figur des ewigenn <Sabbats>“ und neben Taufe und Abendmahl ein christliches „Zeichen der Hoffnung“.¹⁴⁸ Das alttestamentliche Zeremonialgesetz sei zwar durch Christus aufgehoben, nicht jedoch das Sittengesetz und insbesondere der Dekalog. Im Unterschied zu den Juden müssten Christen nicht das ganze Zeremonialgesetz halten, sondern nur „drey czeremony“, nämlich Taufe, Abendmahl und den Sabbat. Seit etwa 1531 feierte ein Teil der mährischen Täufer den Sabbat anstelle des Sonntags, vor allem in der Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg.

Martin Rothkegel versteht die Sabbatobservanz vor allem als Ausdruck eines biblischen Rigorismus.¹⁴⁹ Theologisch sieht er die „Sabbater“ in der Tradition Hubmaiers.¹⁵⁰ Anselm Schubert hat jedoch gezeigt, dass das besondere Interesse am Sabbat auch durch Karlstadt an Denck, Augustin Bader und Hut vermittelt worden sein könnte. Karlstadt veröffentlichte schon im Januar 1524 eine Schrift *Von dem Sabbat und gebotenen Feiertagen*, in der er den Sinn des Sabbats zum einen mit

144 Über Glaidt vgl. Rothkegel (wie Anm. 141), S. 120.

145 Seebaß (wie Anm. 52), S. 265–276.

146 Seebaß (wie Anm. 52), S. 270; Packull (wie Anm. 51), S. 99–106.

147 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 115.

148 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 117.

149 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 133.

150 Rothkegel (wie Anm. 141), S. 145.

Begrifflichkeiten der christlichen Mystik erläutert: „Am Sabbat / solstu nichts anders thun / dann leyden / wenn deyn leydlickeyt gnugsam bereydt ist / so würd sie gottis geyst mit seinem werck erfüllen.“¹⁵¹ Am Sabbat solle der Mensch seines inwendigen Ebenbildes gewahr werden, der Gottheit gleich werden, es müsse Gelassenheit in die Ungelassenheit kommen.¹⁵² Zum anderen führt er aber auch aus, dass der irdische Sabbat als ein Zeichen für einen höheren himmlischen Sabbat zu verstehen sei: „Gott spricht nit vergeblich / der siebende tag ist ein Sabbat der Sabbate, nach Hebreyscher sprachen inhalt. Das yhe ein Sabbat solt werden / der ein sabbat aller sabbaten were / das ist / der do hoher / edler / reyner / heylicher / und besser wer / dann alle ander sabbaten (...).“¹⁵³ Diese Vorstellung könnte Karlstadt der christlichen Kabbalah entnommen haben. Seit dem Jahr 1516 beschäftigte er sich mit Reuchlins *De arte cabbalistica*. In seiner Sabbatschrift aus dem Jahr 1524 übernimmt er die kabbalistische Auffassung Reuchlins, dass der irdische Sabbat seine Bedeutung durch den himmlischen Sabbat erhält, dessen Abbild er ist.¹⁵⁴ Bereits bei Karlstadt verschmelzen also christliche und jüdische Mystik. Beide Traditionen geben dem irdischen Sabbat eine besondere Bedeutung. Schon Karlstadt hat Zweifel an der biblischen Begründung des Sonntags und weiß von einer Diskussion um den Sabbat: „Von dem Sontag ists unheimlich das ihn menschen eingesetzt haben. Von dem Samstag ists noch im zanck.“¹⁵⁵ Schon am 6. Februar 1525 schrieb Wolfgang Capito an Zwingli, dass es im Umfeld von Denck in Nürnberg einige gebe, die behaupten, dass der Sabbat eingehalten werden müsse.¹⁵⁶ Für Anselm Schubert ist die Frage, „wie der Sabbat in die Radikale Reformation kam, wohl noch einmal ganz neu zu stellen.“¹⁵⁷

Die Bedeutung der Sabbatobservanz bei täuferischen Gruppen in Mähren zeigt sich schon darin, dass sie sich selbst als „Sabbater“ bezeichneten. Doch welchen Impulsen verdankt sich die Entstehung der „Sabbater“? Luther vermutete, dass die Sabbater in Mähren durch jüdische Mission entstanden seien. Dafür gibt es jedoch keinerlei Belege. Es

151 Andreas Karlstadt: Von dem Sabbat vnd gebotten feyertagen, Jena 1524, D1r.

152 Karlstadt (wie Anm. 151), D2v.

153 Karlstadt (wie Anm. 151), D2v.

154 Anselm Schubert: Der Sabbat in der frühen christlichen Kabbalah. Pico - Reuchlin - Karlstadt, in: Sabbat und Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 217), Gütersloh 2016, S. 97–112, hier S.102.

155 Karlstadt (wie Anm. 151), D1r.

156 Vgl. Schubert (wie Anm. 154), S. 97 Anm. 4.

157 Schubert (wie Anm. 154), S. 112.

könnte jedoch sein, dass Impulse der christlichen Kabbalah, die über Reuchlin und Karlstadt täuferische Gruppen erreichten, zur Entstehung der Sabbater beigetragen haben. Jürgen Kaiser hat darauf hingewiesen, dass das Halten des Sabbats im Unterschied zur Versiegelungstaufe Huts ein Ritus ist, der auf Wiederholung und längerfristige Kontinuität angelegt ist.¹⁵⁸ Hut habe noch nicht gefordert, den Sabbat zu halten. Die Sabbatobservanz sei erst nach dem Ausbleiben der von Hut vorhergesagten Veränderung entstanden und dokumentiere die Verarbeitung einer enttäuschten Naherwartung. Dies könnte erklären, dass die Sabbatobservanz in Mähren erst mit dem Jahr 1530 beginnt. Sie ist vor allem mit der Person von Oswald Glaidt verbunden, der sowohl von Hubmaier als auch von Hut geprägt war. Dabei kam es zu einer Verschmelzung von biblizistischen Impulsen und mystischen Traditionen.

Theologische Schnittmengen

Juden und Täufer waren in der frühen Reformationszeit bedrohte Minderheiten. Angehörige beider Gruppen wurden angefeindet, vertrieben und, mindestens was die Täufer anging, umgebracht. Sowohl Juden als auch täuferische Christen entwickelten theologische Konzepte, um an ihrem Glauben und an ihrer Hoffnung auch unter schwierigsten Bedingungen festzuhalten. Auf beiden Seiten kam dabei apokalyptischen und mystischen Traditionen eine besondere Bedeutung zu.

Auf jüdischer Seite gab es die Erwartung, dass Gott schon sehr bald den Messias senden werde, der die jüdische Gemeinschaft von der Fremdherrschaft befreien würde. Insbesondere die Nachrichten über die „roten Juden“, die schon aus dem Osten aufgebrochen seien, um das Strafgericht an den Christen zu vollziehen, nährte diese Hoffnung. Auch einige Täufergruppen waren davon überzeugt, dass das Strafgericht Gottes unmittelbar bevorstehe. Eine zentrale Figur hierbei war Hans Hut, der schon im Bauernkrieg unter dem Einfluss Thomas Müntzers das Gericht Gottes verkündet hatte. Dazu gehörte auch die Vorstellung, dass Gott das Strafgericht an Pfingsten 1528 beginnen lassen würde und die wahren Christen daran mitwirken würden. „Die Gleichzeitigkeit akuter Endzeitstimmung“, resümiert Rebekka Voß, „bereitete im 16. Jahrhundert den Boden für ein verstärktes eschatologisches Interesse von Juden und Christen aneinander.“¹⁵⁹

¹⁵⁸ Jürgen Kaiser: Das neue Zeichen der Erwählten. Zur Entstehung des täuferischen Sabbatismus, in: Mennonitische Geschichtsblätter 52 (1995), S. 40–51, hier S. 41.

¹⁵⁹ Voss (wie Anm. 29), S. 189.

Für Juden und Täufer hatte das Martyrium eine besondere Bedeutung. Bei Hans Hut kam dem Leiden in der Kreuzesnachfolge Jesu Christi eine zentrale, ja rettende Bedeutung zu. Seine Lehre vom „Evangelium aller Kreatur“ kann als Versuch verstanden werden, die verfolgten und mit der Todesstrafe bedrohten Täufer zu trösten. In der weiteren täuferischen Tradition entstand eine „Kultur des Martyriums“, die in Märtyrervildern, im hutterischen *Geschichtsbuech* und im niederländischen *Märtyrerspiegel* ihren Niederschlag fand.¹⁶⁰ Auch auf jüdischer Seite gab es eine ausgeprägte Märtyrertheologie. Für Josel von Rosheim (1476-1554) etwa, den Sprecher der deutschen Judenschaft, war das Martyrium („Kiddush Hashem“, die Heiligung des Namens), ein religiöses Ideal.¹⁶¹ Obwohl das Martyrium nicht gesucht wurde, sah man in ihm doch einen starken Ausdruck des Glaubens. In sogenannten „Memorbüchern“ wurden die Personen verzeichnet, die den Märtyrertod erlitten hatten. Die Namen der Märtyrer wurden regelmäßig im Synagogengottesdienst verlesen.¹⁶² Durch die Vertreibung der Juden aus vielen Territorien und Städten, aber auch durch ihre Verfolgung in Spanien und in Portugal war das Leiden um des Glaubens willen sehr präsent.

Als eine Antwort auf die bedrohliche Lage lassen sich auch mystische Konzepte verstehen. Auf jüdischer Seite war es die Kabbalah, die für den einzelnen Frommen einen inneren Weg zur Erkenntnis und Vereinigung mit Gott anbot. Die äußeren Lebensbedingungen verloren dabei an Bedeutung. Stattdessen rückten die Ablösung von der Welt und der Aufstieg zu Gott über die Stufen der Erkenntnis in den Mittelpunkt. Auch ein Teil der Täuferbewegung sah in der Mystik, wie sie etwa in der populären *Theologia Deutsch* oder in den Predigten Johannes Taulers entfaltet wurde, einen hilfreichen Interpretationsrahmen für ihre durch die Reformation geprägte Theologie. Hans Denck etwa sah in der Vereinigung mit Gott das Ziel aller Hoffnungen. Das geschriebene Wort der Bibel oder die Sakramente rückten dabei in den Hintergrund. Stattdessen rief er zur Nachfolge Jesu Christi auf, um diesem im Leiden gleichförmig zu werden und dabei der Welt abzusterben. Denck war davon

160 Peter Burschel: Martyrium (Märtyrerinnen und Märtyrer), in: Mennonitisches Lexikon, hg. von Hans-Jürgen Goertz/Jelle Bosma/Fernando Enns, Bolanden-Weierhof 2020, S. 432–438.

161 Elisheva Carlebach: Jewish Responses to Christianity in Reformation Germany, in: Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany, hg. von Dean Phillip Bell/Stephen G. Burnett (Studies in Central European Histories Bd. 37), Leiden 2006, S. 451–480, hier S. 477f.

162 Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in 4 Bänden, Frankfurt am Main 21982, Bd. IV/1 Sp. 82f.

überzeugt, dass die Liebe Gottes letztlich alle Widerstände überwinden und auch Juden und Heiden selig machen würde. Diese universalistische Auffassung war dem Gespräch mit Juden sicher förderlich.¹⁶³ Auch die Tendenz Dencks und Ludwig Hätzers, in Jesus Christus mehr einen Propheten als die zweite Person der Trinität zu sehen, war anschlussfähig für jüdische Gesprächspartner.¹⁶⁴

Hans Hut, Oswald Leber, Augustin Bader und Melchior Hoffman verbanden mystische und apokalyptische Vorstellungen. Es waren zunächst humanistisch gebildete und des Hebräischen kundige Täufer wie Oswald Leber, Ludwig Hätzer und Hans Denck, die ein besonderes Interesse am Judentum und an der christlichen Kabbalah zeigten.¹⁶⁵ Die jüdische Mystik, vor allem vermittelt durch den christlichen Theologen Johannes Reuchlin, erregte die Aufmerksamkeit von Oswald Leber und Augustin Bader. Hinzu kamen jüdische Messiasvorstellungen, insbesondere die des Maimonides, die der Hebraist Sebastian Münster zugänglich machte. In beidem sahen sie eine Bestätigung ihrer Hoffnungen.

Innerreformatorische Abgrenzungen

Martin Luther meinte eine besondere Nähe zwischen Juden, Täufern und Anhängern der römischen Kirche zu erkennen: „Sie alle lehnen zentrale Inhalte seines Glaubens ab, nämlich seine Rechtfertigungs- und Zwei-Reiche-Lehre. Nach seiner Meinung halten seine drei großen Widersacher übereinstimmend an der Möglichkeit der Selbstrechtfertigung des Menschen durch einen freien Willen und durch eigene gute Werke fest, und alle drei würden, wenn sie nur könnten, eine irdische Theokratie aufrichten.“¹⁶⁶ In dieser Sicht traten jedoch die gravierenden Unterschiede innerhalb der Täuferbewegung und erst recht zum Judentum und zur römischen Kirche in den Hintergrund. Tatsächlich war die frühe Täuferbewegung sehr vielfältig und disparat. Dennoch gab es einige Gemeinsamkeiten in der Haltung gegenüber dem Judentum, die die Täufer auch mit der landesherrlichen oder städtischen Reformation teilten.

Auch die Täufer interessierte am Judentum nur das Alte Testament, mitunter – wie bei Hätzer – auch die alttestamentlichen Apokryphen. Das

¹⁶³ Packull (wie Anm. 51), S. 44f.

¹⁶⁴ Packull (wie Anm. 51), S. 50.

¹⁶⁵ Schubert (wie Anm. 17), S. 100.

¹⁶⁶ Deppermann (wie Anm. 16), S. 126.

außerbiblische jüdische Schrifttum jedoch, vor allem der Talmud, kam nicht in den Blick. Das Alte Testament wurde vor allem typologisch und allegorisch ausgelegt, indem man die dort erzählten Ereignisse und Personen auf Jesus Christus bezog. So unterschiedliche Theologen wie Balthasar Hubmaier und Hans Denck waren sich jedoch mit vielen, wenn nicht mit allen christlichen Theologen darin einig, dass Rettung und Heil nur durch Jesus Christus möglich sei.¹⁶⁷ Das Volk Israel galt als Typus für die Kirche. Es wurde assoziiert mit „äußerlich“ und „fleischlich“, dem die wahren Christen als „inwendig“ und „geistlich“ gegenübergestellt wurden. Die Überlegenheit der Kirche gegenüber der Synagoge stand außer Frage.

Der überwiegende Teil der vielgestaltigen frühen Täuferbewegung teilte wohl die frühe Hoffnung Luthers aus dem Jahr 1523, dass die Juden zum christlichen Glauben bekehrt werden könnten. Dies war etwa bei Ludwig Hätzer und Hans Denck der Fall. Die Gespräche zwischen Täufern und Juden lassen sich als Aufnahme und Weiterführung von Luthers Schrift aus dem Jahr 1523 verstehen. Doch die Hoffnung auf Bekehrung zum christlichen Glauben erfüllte sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht. Auch die in beiden Gruppen verbreiteten mystischen Vorstellungen und messianischen Hoffnungen führten nicht dazu, dass täuferische Christen und Juden zu einem Miteinander gefunden hätten. Manches spricht dafür, dass eher das Gegenteil der Fall war. Für Heiko A. Oberman waren die Täufer sogar überwiegend „alles andere als Judenfreunde: Sie gehörten jenen mittleren Schichten der kleinen, vielfach unselbständigen Handwerker an, die bereits seit einem Jahrhundert die städtische Judenhetze vorangetrieben hatten.“¹⁶⁸ Dies muss nicht im Widerspruch zu der Beobachtung stehen, dass zwischen 1526 und 1529 einige wenige besonders gebildete Täufer das Gespräch mit Juden suchten.

Unsere Untersuchung bestätigt die Feststellung Thomas Kaufmanns: „Wenn es irgendwo in der Reformationszeit tatsächlich zu einem intellektuellen und kulturellen Austausch zwischen Christen und Juden gekommen ist, dann bei Einzelpersonen oder Kleinstgruppen der heterodoxen radikalreformatorischen Milieus und einigen Mitgliedern der Synagoge.“¹⁶⁹

167 Driedger (wie Anm. 6), S. 285.

168 Oberman (wie Anm. 12), S. 103f.

169 Kaufmann (wie Anm. 10), S. 88.

Bei Hans Hut, Hans Denck und Ludwig Hätzer ist mit der Vorstellung von der unmittelbaren Geistbelehrung der direkte Einfluss Thomas Müntzers zu erkennen.¹⁷⁰ Auch Andreas Karlstadt hat mit seiner mystisch-spiritualistischen Theologie großen Einfluss auf Hans Denck ausgeübt und durch seine zahlreichen Schriften den radikalen Flügel der frühen Täuferbewegung mitgeprägt. Insbesondere in der Christologie kamen Hans Denck, Ludwig Hätzer, Hans Hut und Melchior Hofmann zu Auffassungen, die sie in einer sehr grundlegenden Weise von den „Schweizer Brüdern“, aber auch von der gesamten übrigen Reformation unterschieden, ja trennten. Die Begegnungen zwischen Täufern und Juden blieben auf wenige Jahre in der Frühzeit der Reformation (1526 – 1529) beschränkt. Fast alle täuferischen Akteure (Denck, Hut, Bader, Hätzer, Bündlerlin, Hubmaier, in gewisser Weise auch Hoffman) erlitten das Martyrium.

Die weitere Entwicklung

Bis zum 18. Jahrhundert waren Juden und Täufer bzw. Mennoniten als Minderheiten den gleichen rechtlichen Rahmenbedingungen unterworfen. Sie mussten Schutzgelder zahlen, um in einigen Territorien ein Bleiberecht zu erlangen, und auf jede missionarische Tätigkeit verzichten.¹⁷¹ In beiden Gemeinschaften waren Binnenheirat und Mischehenverbot obligatorisch. Beide erreichten im 19. Jahrhundert die Gleichberechtigung, die allerdings mit einer Assimilation an die Mehrheitsgesellschaft einherging.

In der Zeit des Nationalsozialismus (1933 bis 1945) gab es in Deutschland – mit Ausnahme des Danziger Pastors Erich Göttner – keine mennonitischen Stellungnahmen, die sich gegen die Diskriminierung oder Verfolgung der Juden ausgesprochen hätten.¹⁷² Ganz im Gegenteil begegneten im *Gemeindeblatt* der süddeutschen Mennoniten viele alte judenfeindliche Klischees (Gottesmörder, ein von Gott gestraftes Fremdvolk). In den westpreußisch-mennonitischen Familienzeitschriften wurden die nationalsozialistischen Rassengesetze begrüßt.

Nach 1945 taten sich die deutschen Mennoniten – wie auch andere christliche Kirchen – schwer mit einem selbstkritischen Blick auf ihre Rolle in der Zeit des Nationalsozialismus. Erst im Jahr 1995 erklärte

170 Reinhard Schwarz: Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 55), Tübingen 1977, S. 26–34.

171 Foth (wie Anm. 2), S. 216.

172 Foth (wie Anm. 2), S. 219f.

die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland: „Mennoniten aller Berufe waren in das damalige System verstrickt, fast alle Mennoniten haben zu den national-sozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen.“¹⁷³

Ausblick

Wie sehen die heutigen täuferischen Gemeinden ihr Verhältnis zum Judentum? Die mennonitischen und baptistischen Gemeinden haben sich zu ihrer Sicht des christlich-jüdischen Verhältnisses bisher nicht erklärt. In den USA bemühte sich vor allem John Howard Yoder um eine neue Perspektive für den christlich-jüdischen Dialog.¹⁷⁴ Die von ihm aufgeworfenen Fragen wurden in Deutschland jedoch bisher kaum weiter diskutiert.

Durch die weitgehende Vernichtung jüdischen Lebens in Deutschland ist ein Dialog mit dem Judentum sehr erschwert. Es wäre jedoch wünschenswert, wenn sich auch die täuferischen Gemeinden für die bleibende Erwählung Israels aussprechen und sich damit dem ökumenischen Lernprozess anschließen würden. Dabei könnten sie ihr besonderes Profil innerhalb der christlichen Ökumene einbringen. Dazu gehören etwa die besondere Aufmerksamkeit für die Heiligung des Lebens, das Festhalten am Bekenntnis auch in Verfolgungssituationen und die Erfahrung, als bedrohte Minderheit in einer Gesellschaft zu leben.

Dr. Martin Arnold ist Pfarrer und Dekan im Ruhestand. Promoviert in Göttingen mit einer Arbeit über „Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523-1525)“. Mitglied in der Historischen Kommission des Landes Hessen und in der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen.

173 Diether Götz Lichdi: Vergangenheitsbewältigung und Schuldbekenntnisse der Mennoniten nach 1945, in: Mennonitische Geschichtsblätter 64 (2007), S. 39–54, hier S. 50.

174 Alain Epp Weaver: John Howard Yoder's *Alternative Perspectiv*“ on Christian-Jewish Relations, in: The Mennonite Quarterly Review 79 (2005), S. 295–328.