

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 27

**Radikalität und Dissent
im 16. Jahrhundert**

**Radicalism and Dissent
in the Sixteenth Century**



Duncker & Humblot · Berlin

Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw,
Heinz Schilling, Bernd Schneidmüller,
Barbara Stollberg-Rilinger

Beiheft 27

Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert

Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century

Herausgegeben von

Hans-Jürgen Goertz

James M. Stayer



Duncker & Humblot · Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert = Radicalism and
dissent in the sixteenth century / Hrsg.: Hans-Jürgen Goertz ;
James M. Stayer. – Berlin : Duncker und Humblot, 2002
(Zeitschrift für historische Forschung : Beiheft ; 27)
ISBN 3-428-10744-6

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 2002 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Fremddatenübernahme: Klaus-Dieter Voigt, Berlin
Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISSN 0931-5268
ISBN 3-428-10744-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Vorwort

„Dissent im 16. Jahrhundert/Dissent in the Sixteenth Century“: Unter diesem Titel fand vom 23. bis 25. August 1999 ein wissenschaftliches Symposium in Wittenberg statt, zu dem der Verein für Reformationsgeschichte und die nordamerikanische *Society for Reformation Research* eingeladen hatten. Der Begriff „Dissent“, für deutsche Ohren ungewöhnlich, wurde vorerst in einer ungeklärten Weise verwendet. Was war gemeint: Abweichung, Nonkonformismus, Preisgabe eines kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Einvernehmens oder radikale Zerstörung der bestehenden Ordnung? Dieses ungeklärte Begriffsspektrum brachte es mit sich, daß die Beiträge dieser Tagung nicht immer zueinander paßten und die Diskussionsziele undeutlich blieben. Aus diesem Grunde haben die Veranstalter beschlossen, von der sonst üblichen Veröffentlichung der Vorträge und Protokolle abzusehen. So verständlich diese Entscheidung ist, wurde sie doch besonders von denjenigen bedauert, die bereits Jahrzehntelang auf diesem Gebiet gearbeitet und sich von einer Zwischenbilanz der Diskussionen neue Forschungsimpulse erhofft haben.

Wir sind den Veranstaltern, besonders Frau Prof. Dr. Lee Palmer Wandel und Frau Prof. Dr. Luise Schorn-Schütte, dankbar dafür, daß sie uns erlaubt haben, diejenigen Beiträge auszuwählen und zu veröffentlichen, die sich im engeren Sinne um den Begriff der Radikalität bzw. des Dissents gruppiert und das Thema der „radikalen Reformation“ in den Kontext der gegenwärtigen Erörterungen um den Durchsetzungsprozeß der Reformation und um die Konfessionalisierung bzw. Sozialdisziplinierung in nachreformatorischer Zeit gestellt haben.

Es wurde allerdings nicht nur eine Auswahl getroffen, es mußten auch Ergänzungen vorgenommen werden. Jahrzehntelang hatte die marxistisch-leninistische Geschichtswissenschaft mit ihrer „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“ die Diskussionen um die Radikalität der Reformation auf anregende Weise mitgeprägt und vorangetrieben. Da kein Vertreter dieser Theorie mit einem Vortrag an der Wittenberger Tagung beteiligt war, haben wir Günter Vogler, einst Historiker an der Humboldt Universität zu Berlin, gebeten, das Tagungsthema noch einmal aufzugreifen und nachträglich auf Thomas Müntzer, der gemeinhin als Prototyp reformatorischer Radikalität gilt, zu beziehen. Zur zweiten Ergänzung hat sich James M. Stayer bereiterklärt. Seine Einleitung zu diesem Sam-

melband stellt so etwas wie die erwartete Zwischenbilanz zur Erforschung von Radikalität und Dissent dar.

Besonders dankbar sind wir Prof. Dr. Heinz Schilling, der uns mit klugem Rat den Weg geebnet hat, diese Sammlung als Beiheft zur *Zeitschrift für historische Forschung* veröffentlichen zu können.

Hamburg und Kingston, Ont.,
im März 2001

Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer

Inhaltsverzeichnis

James M. Stayer

Introduction. Radicalism and Dissent – a provisional Assessment 9

I. Die Radikalität der Reformation/ The Radicalism of the Reformation

Hans-Jürgen Goertz

Die Radikalität reformatorischer Bewegungen. Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept 29

Scott Hendrix

Radical Agenda, Reformation Agenda: The Coherence of the Reformation 43

Günter Vogler

Konsens – Konflikt – Dissens: Das Exempel Thomas Müntzer. Ein Diskussionsbeitrag 61

II. Täufer/Anabaptists

James M. Stayer

The Significance of Anabaptism and Anabaptist Research 77

Eike Wolgast

Stellung der Obrigkeit zum Täuferamt und Obrigkeitverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts 89

III. Spiritualisten/Spiritualists

R. Emmet McLaughlin

Reformation Spiritualism: Typology, Sources and Significance 123

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Spiritualistische Exegese im Streit. Brenz, Soto, Schwenckfeld, Flacius ... 141

Gary K. Waite

Radical Religion and the medical Profession. The Spiritualist David Joris and the Brothers Weyer (Wier) 167

**IV. Dissenters und Konfessionalismus/
Dissenters and the Established Churches***Susan C. Karant-Nunn*

Popular Culture as Religious Dissent in the Post-Reformation Era 189

Robert von Friedeburg

Untertanen und Täufer im Konflikt um die Ordnung der Welt: Das Beispiel Hessen 203

James D. Tracy

Begrenzter Dissens. Die rechtliche Stellung nichtcalvinistischer christlicher Gemeinden in Holland, 1572–1591 221

Verzeichnis der Mitarbeiter 233

Introduction

Radicalism and Dissent – a provisional Assessment

By James M. Stayer, Kingston, Ontario

1. The refinement of the theme of radicalism in the Reformation

This collection is intended as a contribution to a continuing discussion of “living texts,” written by scholars both living and deceased. No scholar has had a stronger investment in the conception of sixteenth-century radicalism than George Huntston Williams (1914–2000), who coined the notion of *The Radical Reformation* in his monumental book of that title in 1962 – and reasserted it in massively revised second (1983) and third (1993) editions.¹ The persuasiveness of Williams’ conception in the Anglo-American world grew out of the historic strength of the dissenter or nonconformist tradition in England, which became the dominant strain of Protestantism in the United States of America, with its constitutional prohibition of religious establishments. It is appropriate that we bring the theme of “dissent” into sharper focus in this volume by drawing upon the scholarly discussion of religious radicalism, which is certainly its conceptual descendant.

At the same time the notion of sixteenth-century radicalism illustrates the murky waters in which the organizing conceptions of the history and theology of the German Reformation germinated – or, as the post-Marxist French intellectuals put it, the *bricolage* (roughly: “improvisatorial”) character of conceptualization in the “human sciences.” In his later years, although Williams continued to lovingly polish the notion of a Radical Reformation, to be compared on equal terms to the Magisterial Reformation (his collective term for the Lutheran, Reformed, and Anglican established churches) and the Counter Reformation, he became less insistent on the internal coherence of the various persons and groups that were despised and rejected by established Protestantism, acknowledging that his term was a *Sammelbegriff*. Possibly more important, Wil-

¹ George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, PA, 1962; *La Reforma Radical* (Fondo de Cultura Económica), 2. ed., Mexico 1983; 3. ed. (Sixteenth Century Essays and Studies, Vol. 15), Kirksville, MO, 1992.

liams recognized that, in the state of scholarship of the time he authored *The Radical Reformation* in the 1950s and 1960s, it was destined to become an encyclopedic summa of the “Bender school,” the group of Mennonite and Mennonite-friendly scholars gathered around the *Mennonite Quarterly Review* from its establishment in 1927 by Harold S. Bender to the time of Bender’s death in 1962. The Bender school was dedicated in an exaggeratedly defensive manner to the rehabilitation of the reputation of the Anabaptist-Mennonite tradition of the sixteenth century. It developed a conception of “Evangelical Anabaptism” which presented all “real Anabaptists”² as peaceful and striving for personal holiness, thus completely separated from Thomas Müntzer and the Münster Kingdom. Williams certainly defined his Radical Reformation in broader terms than the Bender school’s conception of Evangelical Anabaptism; but Anabaptism, as Bender viewed it, nevertheless provided the inner core around which Williams constructed a more extensive entity, “topographically and topically complete from Spain to the Ukraine, from Anglia to Livonia.”

In the period around 1960 it seemed as though a valid Reformation, of whatever sort, must be articulated theologically; it was the only way to keep pace with the dominant fixation of the period since 1920 upon the close exegesis of the writings of Martin Luther. The Bender school and its fellow travelers had evaded this issue by asserting that there was no theological difference between the major Reformers and the Anabaptists; but that the Anabaptists had simply added to Luther’s recovery of original Christian doctrine their own restoration of the ecclesiology of the primitive church. Not so Williams. He focused on an apparent consensus on human free will in the Radical Reformation, as opposed to the pre-destinarianism of the major Reformers; and upon curious beliefs like the sleep of the soul, with which he bemused the conservative Mennonite scholars. His Radical Reformation was buttressed by ambitious slogans – his radicals allegedly went to the root of the Christian faith; they trumped a mere reformation of the church by a “restitution” of original Christianity, which “more radically” stripped Christianity of medieval tradition and pagan accretions. Its major substance, however, was non-

² Prominent works of the “Bender school” are: *Harold S. Bender*, Conrad Grebel, 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren, Goshen, IN, 1950; *Robert Friedmann*, Mennonite Piety through the Centuries. Its Genius and its Literature, Goshen, IN, 1949; *Friedmann*, Hutterite Studies, Goshen, IN, 1961; *Friedmann*, The Theology of Anabaptism, Scottdale, PA, 1973; *John Howard Yoder*, Täuferfert und Reformation in der Schweiz, 1: Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, 1523-1538, Karlsruhe 1962; *Yoder*, Täuferfert und Reformation im Gespräch, Zürich 1968. The Bender school is discussed at length below in my paper “The Significance of Anabaptism and Anabaptist Research.”

theological, as illustrated by the fundamental contrast between the Magisterial Reformation and the Radical Reformation; Williams' Radical Reformation, like Roland H. Bainton's "Left Wing of the Reformation,"³ was that part of the Reformation which anticipated the American constitutional principle of separation of church and state. It excluded the magistrate from the sphere of religion; in that sense "radical" took on the connotations of political radicalism, rather than going to the root of things theologically. Indeed, the students of Luther's theology could make a very strong case that Luther, not his critics within the Reformation, was the most innovative and creative, the most radical, theologian.⁴

Since he styled his Radical Reformation as a theological entity, Williams tried to categorize it theologically. His major divisions were between Anabaptism, Spiritualism and Evangelical Rationalism. The first two groupings, which still put their stamp on the papers in the Wittenberg symposium of 1999, were not original to Williams but were derived from the religious sociology which Ernst Troeltsch articulated in 1912. They were not primarily theological; and their historical validity is still open to question because of the constant interweaving of Anabaptism and Spiritualism in sixteenth-century Germany. In 1957 Williams ventured onto "a characterization and further classification of the sub-types of Anabaptism and of Spiritualism." Besides evangelical Anabaptism, there were revolutionary and contemplative Anabaptism; and Spiritualism was dissected into revolutionary, evangelical and rationalist varieties.⁵ At least until Emmet McLaughlin resumed the project of developing typologies of Spiritualism in his contribution to this volume, Williams' classifications proved entirely useless as an organizing principle for scholarship, including Williams' own work in *The Radical Reformation*, which appeared five years later. Equally problematic with Williams' attempt at a theological taxonomy of the dissenting groups of the Reformation was his insistence that there was a fundamental theological caesura between the Magisterial Reformation and the Radical Reformation. This was a notion made to order for the era of Lutherocentrism, in which "*Gottes Wort und Luthers Lehr wird vergehen nimmermehr*" – when Luther's theology was the accepted norm of the (Magisterial) Reformation. However, 1962 was important not only for the publication of Williams' book and Bender's passing, it was also the year of the

³ Roland H. Bainton, The Left Wing of the Reformation, in: *The Journal of Religion* 21 (1941), 124–34.

⁴ Karl Gerhard Steck, *Luther und die Schwärmer*, Zollikon-Zürich, 1955.

⁵ Spiritual and Anabaptist Writers. Documents illustrative of the Radical Reformation, ed. by George Huntston Williams/Angel M. Mergel, London 1957, 28–35.

appearance of Bernd Moeller's *Reichsstadt und Reformation*,⁶ which introduced a new emphasis on historical differentiation within the Reformation. Now the Reformation began to appear not as a monolith to be contrasted sharply with all varieties of theological error. Instead, it was presented as a continuum; and it was seen that, just as the Bender school had insisted, Anabaptism had a definite family likeness to the Reformed part of the Reformation continuum. So, it soon became clear that the Radical Reformation did not make much theological sense – either in respect to its internal theological coherence, its theological separateness from the Magisterial Reformation, or its theological radicalness.

Hans-Jürgen Goertz addressed himself to the conceptual problems of Williams' Radical Reformation in the introduction to his collection of essays of 1978: *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*. Like Bernd Moeller, Goertz was trained as a theologian, but his denominational background was Mennonite and his academic appointment was at the Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte of Hamburg University. Hence, when he began to make his own contribution to "rehistoricizing" the Reformation, his orientation was to social history, rather than to the traditional intellectual history that was deeply rooted in the Bundesrepublik Deutschland. In the introduction to his book, he discussed the problems of the notion of Reformation radicalism but decided that it should be redefined rather than abandoned: "Radikal wären ... jeder Gedanke und jede Aktion, sofern sie die gesellschaftlichen Grundlagen angreifen, selbst wenn sie ganz andere als gesellschaftliche Ziele im Auge hätten; radikal wären theologische Argumentationen nur, wenn sie das Herrschaftsgefüge bedrohten, radikal wären umgekehrt politische Haltungen und Handlungen auch, wenn sie mit Hilfe traditionalistischer Argumente legitimiert würden, sofern sie nach außen hin nur als revolutionärer Affront in Erscheinung träten. Radikal genannt müßte jeder, der sich anschickte, die herrschende Seins- und Bewußtseinsverfassung seiner Zeit zu sprengen. Und das konnte durch Theologie genauso wie durch politische Aktion geschehen, durch Angriff und Flucht, durch Militanz und Friedfertigkeit... So gesehen wäre die Radikalität nicht an dem Kriterium des Bruchs mit der unmittelbaren geistesgeschichtlichen Vergangenheit zu messen, sondern an dem Bruch mit der gesellschaftlichen Gegenwart."⁷

The editor's conception in *Radikale Reformatoren* was that the persons included in his biographical anthology were "Reformatoren" (Refor-

⁶ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 180), Gütersloh 1962.

⁷ *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz, München 1978, 17.

mers), an appellation commonly reserved for persons like Luther, Zwingli and Calvin, but not normally shared by Karlstadt, Müntzer and Menno Simons. Implied was the idea that the radicals belonged to one Reformation, not a separate but equal one as in Williams' Radical Reformation – they were Reformation radicals, not Radical Reformers. At this point in the development of his thinking, however, Goertz still implicitly accepted the idea that the radicals branched off from the main trunk of the Reformation at certain points of its development – for instance, the Wittenberg Movement of 1521–22 or the believers' baptisms in 1525 in Zurich. This fitted into the contours of the phenomenology of revolutions accepted at the time (e.g. Crane Brinton, *Anatomy of Revolution*)⁸, according to which revolutions followed the pattern of the French Revolution of 1789, beginning with a moderate phase and eventually coming to a radical climax like the Reign of Terror. To this way of thinking Luther was the early, moderate Reformer, and the high point of "revolutionary fever" would have been reached with 1525. This left the Reformation radicals in the position of "extremists," the unbalanced, immoderate people who went "too far." In the ten years between the publication of *Radikale Reformatoren* and *Pfaffenhaß und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland, 1517–1529* (1987)⁹ Goertz enriched his theoretical approach, drawing on Joachim Raschke's concept of "soziale Bewegung," and moved away from the conception of the Reformation as a revolution that was moderate to begin with and later became radical. The radicalism of the Reformation, instead, was present from the start, manifested in its early emergence as an inchoate social movement, full of undefined possibilities. When the Reformation became institutionalized this radical phase had passed. So conceived, "radical" was an attribute that could be applied to the various Reformation movements in Germany from 1517 to 1529 – to the movements of Luther and Zwingli as well as to those of Thomas Müntzer and Conrad Grebel.

2. Radicalism, rechristianization and revolution

In his opening essay in this volume Goertz remains with the conception of radicalism that he articulated in *Pfaffenhaß*, but he clarifies some of its implications. Radicalism was an attribute of the early phase of the Reformation, when it was a very diverse social movement and before it became institutionalized. All Reformation movements were radical in

⁸ C. Crane Brinton, *Anatomy of Revolution*, London 1939.

⁹ Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Reformatorische Bewegungen in Deutschland, 1517–1529*, München 1987.

their inception, and none could claim to be radical *per se*. In the course of fitting the Anabaptists into the framework of confessionalization theory, Goertz had recognized that they, too, became institutionalized at a later stage and were integrated into confessional states as “conforming nonconformists.” So radicalism became the product of a special historical moment – a bright utopia that broke down into the hum-drum topias of ordinary historical process. Adolf Laube in an essay of 1988 had attempted to build a common front with Goertz on a social, as opposed to theological, conception of radicalism. He sought to integrate such a notion of Reformation radicalism with the main approach of East German historians, that the Reformation was part of an early bourgeois revolution in Germany that reached its high point in 1525. Laube had objected, with good grounds, to Williams’ pan-European, theological Radical Reformation by arguing that, when the Reformation was exported to other lands like France and England, it never again had the mass support that it enjoyed in Germany in the 1520s.¹⁰ Goertz, however, styled the German Reformation of the 1520s as a pluralistic social movement, not a revolution. In the present paper he undertakes to transcend the different approaches of Williams and Laube: “George H. Williams hat einen *theologischen* Vorschlag gemacht, den Begriff der Radikalität zu füllen, Adolf Laube einen *sozialgeschichtlichen*, und ich bin dabei, im Trend geschichtswissenschaftlicher Forschung, einen *kulturgeschichtlichen* Zugang zur Radikalität zu suchen – einen Zugang, in dem theologische Ideen und gesellschaftliche Strukturen in der konkreten Erfahrung der Menschen vermittelt werden, die dabei sind, ihre Welt neu zu gestalten.”

The second paper in this collection by Scott Hendrix, Professor at Princeton Theological Seminary, comes from a scholar who has not in the past addressed himself to radicalism in the Reformation, but who, quite evidently, is thoroughly abreast of the past literature and current issues in that branch of Reformation studies. He enters this discussion with the relentless irenicism which is typical of his scholarship – determined not to let the polemics of the sixteenth century mark his interpretation of the era. Like Goertz, or for that matter the Anabaptist-Mennonite scholars of Harold Bender’s generation, Hendrix argued that future magisterial and future radical Reformers began the Reformation with a common agenda: “the rechristianization of Europe.” Jean Delumeau’s interpretation of 1971,¹¹ which portrayed both the Catholic and Protestant Re-

¹⁰ Adolf Laube, Radicalism as a Research Problem in the History of Early Reformation, in: Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives, ed. by Hans J. Hillerbrand, Kirksville, MO, 1988, 9–23.

¹¹ Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971.

formations as a process of Christianization of a Europe that was only superficially Christian, whose masses were essentially pagan in belief and practice, acted as a sort of catalyst for Hendrix. He acknowledged that Delumeau's interpretation was probably a distortion of the popular religion of the Middle Ages, but at the same time he contended that supporters of the Reformation did think of themselves as upon a mission to convey a more authentic Christianity to what they considered a sub-Christian Europe. All Reformers began with a universal message; Luther and Menno Simons alike would call for the help of rulers in instituting a godly religion, presumably for everybody, while at the same time complaining that there were so few authentic Christians in the world. How, then, did the separation between magisterials and radicals come about? Going back to early themes of the Bender school, Hendrix explained that the radicals' insistence upon visible tokens of improvement of life was unacceptable both to magistrates and to magisterial Reformers, because it compromised the magistrates' universal responsibility for their subjects and the magisterial Reformers' goal of a general rechristianization. In the eyes of those Reformers who had established working partnerships with supportive rulers, the radical program was nothing but a "new monasticism." Accordingly Hendrix resisted the "Verfallstheorie of the Reformation" that came with Goertz' view that the Reformation "moderated" after a radical beginning in the 1520s. For him, both magisterial Reformers and those nonconformist Reformers who were forced into separatism continued their noble program of rechristianization with the means that were open to them. In the short run the magisterial Reformation had much the broader impact; but the radicals, seeing the shallowness of Christendom, came to the insight that "believers could be held strictly accountable only in small communities and even then with difficulty. ... The path of radical dissent often led to a dead end, but it was also a prophetic path that showed a way ... toward a truer embodiment of what the Reformation really intended," in the post-Christian world of the future.

Professor Günter Vogler's case study of how the Reformation biography of Thomas Müntzer relates to the theme of dissent was informed by prior acquaintance with the discussion of this issue in the papers of Goertz and Hendrix. In the background of Vogler's paper is the conceptual framework of an early bourgeois revolution in Germany. Vogler is cautious in his judgments, for instance leaving to the appraisal of theologians how deep was the gulf between the theologies of Luther and Müntzer. His conclusions about matters such as rechristianization and radicalism are more implied than stated. Looking at Müntzer's confrontations with the authorities of the Old Church, town governments, "feudal" authorities and the Wittenberg Reformation, Vogler's presentation is

sober and understated. Müntzer clearly was an early adherent of the Reformation and learned some of his critique of the Old Church in Wittenberg. As a preacher in Zwickau, Allstedt and Mühlhausen, he always began with the support of town authorities, which evaporated when his message became a source of civil division and disorder; his earlier experiences taught him to involve himself more actively in the civic affairs of Mühlhausen. In respect to the rural, territorial governments, which Vogler calls “feudal,” Müntzer’s preference was to work with the Electoral Saxon authorities which supported the Reformation; but he eventually turned against them when they would not protect his parishioners and followers against the persecution and violence of aristocrats and officials who acted to suppress them in defense of the Old Church. At that point he proclaimed his apocalyptic message that their power would be taken from them and handed over to the people. The estrangement of Müntzer from the Wittenberg Reformation went back at least as far as March 1522, when Müntzer objected to Luther’s deference to the Elector of Saxony upon his return from the Wartburg. He implied with increasing acerbity that Luther had chosen the easy way that leads to perdition, a “sweet Christ,” as opposed to the true “bitter Christ.” Müntzer, in contrast to Luther, had put the fear of men behind him and feared only God. He was the servant of God’s elect in the time of harvest, the final transformation of the world. “Ob dieses Konzept Müntzers noch einer gemeinsamen reformatorischen Agenda zugeordnet werden kann und nur auf einen anderen Weg zu deren Umsetzung verweist, oder ob sich hier ein irreparabler Bruch abzeichnet, bleibt ein Diskussionspunkt.” It seems clear that Vogler is unconvinced by Hendrix’ retrospective peace between the magisterial Reformers and those who separated from them. Indeed, Vogler seems to say that the straightforward way to interpret Müntzer’s career is to see it as a case of accentuating radicalism, as it was traditionally regarded, as an element of the climax of the early bourgeois revolution in Germany. Goertz, Hendrix and Vogler here participate in a polite discussion of Reformation radicalism, each attentive to the interpretations of the others; but no consensus emerges.

3. Anabaptism

With my paper on Anabaptism the focus narrows to the group that traditionally constituted the core of Reformation radicalism. The approach is historiographical, presenting a survey of the inflation and deflation of the significance accorded to Anabaptism in the thirty years between the publication of Harold Bender’s “The Anabaptist Vision” (1944) and the appearance of *Umstrittenes Täufertum* and “From Monogenesis to Polygenesis” in 1975.¹² Clearly the nadir of the historiographical significance

of Anabaptism came with Claus-Peter Clasen's *Anabaptism. A Social History* (1972),¹³ which remains a landmark of scholarship in Anabaptist studies. The burden of my paper, however, is to show that Clasen's deflation of Anabaptism seems from the perspective of subsequent scholarship to have been overdrawn. Also, my paper concedes that the tripartite polygenesis of Anabaptism, when rigidly maintained, becomes a sort of procrustean bed for Anabaptist scholarship, particularly because it overrides the essential correctness of the older focus on the coherence of Swiss-south German Anabaptism. Moreover, it calls for a reexamination of the Bender school's assertions that Anabaptists distinguished themselves by a more effective Christian discipline than could be tolerated in the established Protestant churches, and that 1525 was the "tragic turning point of the Reformation." The most important significance of Anabaptist sources, it is suggested, is that after 1525 they provide an access to the "people's Reformation" that has been a major concern of Marxist historians of the Reformation. In sum, this historiographical overview challenges conventional scholarly wisdom about Anabaptism, suggesting that older approaches to Anabaptist studies, whether Mennonite or Marxist, have been too casually dismissed.

Eike Wolgast's lucid presentation of the confrontation of the Anabaptists and the temporal authorities restates points previously made by Clasen and me. Focusing on the early period of the movement's history up to the fall of the Anabaptist regime in Münster in 1535, Wolgast shows through a survey of the governmental decrees against Anabaptists that the Protestant magistrates did not have a uniform policy against the Anabaptists, varying from the harsh approach of Electoral Saxony and Philip Melanchthon, which approximated the rigor of the Habsburgs, the Catholic princes and the Swabian Bund, to the much milder punishments of south German cities and Philip of Hesse, who were uneasy about the right of civil authorities to coerce religious dissidents. Similarly, the Anabaptists were divided in their attitudes toward government – either affirming its Christian mission in the socially conservative manner of Balthasar Hubmaier, aiming at replacing it with some sort of theocratic or apocalyptic realm, like Hans Hut, Hans Römer or the rulers of Münster, or separating themselves from the world and worldly power, according to the prescriptions of the Schleitheim Articles. Wolgast

¹² Harold S. Bender, The Anabaptist Vision, in: Church History 12 (1944), 3–24; Hans-Jürgen Goertz, Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen, Göttingen 1975, 2. Aufl. 1977; Klaus Deppermann/Werner O. Packull/James M. Stayer, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: MQR 49 (1975), 83–122.

¹³ Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, and South and Central Germany, Ithaca etc. 1972.

regards the plurality and the separatism of early Anabaptism as both causes and consequences of the widespread repression to which the movement was subjected by both the Catholic and the Evangelical estates of the Holy Roman Empire. For readers acquainted with Anabaptist studies this is a familiar story, although presented in some original ways.

4. Spiritualism

As noted above, George Williams' classifications of Spiritualism as revolutionary, evangelical and rationalist have not up to now been productive for scholarship. Emmet McLaughlin remarked that these groupings were cut to the measure of the three most prominent early Reformation Spiritualists: Müntzer (revolutionary), Schwenckfeld (evangelical) and Franck (rationalist). Indeed, although it has been around since Troeltsch, the whole notion of "Spiritualism" fits awkwardly into scholarship produced under the sign of the "rehistoricizing of the Reformation." Although its unity may be problematic, Anabaptism undoubtedly had a historical existence. The historical substance of "Spiritualism," however, is a matter of debate. Spiritualism touched many persons and movements in the Reformation – in a sense it can be said to be a tendency pervading the whole non-Lutheran Reformation.¹⁴ Besides Spiritualists *per se*, like Müntzer, Schwenckfeld and Franck, it was a tendency that has with considerable justice been attributed to Erasmus, Zwingli and Bucer; many prominent Anabaptists could be considered to be Spiritualists – for instance, Hans Denck or David Joris; indeed, Spiritualism is often said to be one enduring pole of Mennonite spirituality. The three papers in the Spiritualist section of this collection illustrate that Spiritualism continues to be a category about which it is difficult to be definite.

McLaughlin, noting the need for a typology of Spiritualism in the Reformation, and the predominance of Spiritualist tendencies in the late Middle Ages, undertakes to return to the ancient sources of Spiritualism – Plato and the Bible – so as to resume Williams' effort at an internal typology of Spiritualism. Charismatic Spiritualism he derives from the Bible, which according to contemporary scholarship was innocent of the spirit/matter dualism of the Platonists. New Testament *pneuma* and Old Testament *ruah* are Greek and Hebrew terms for the subtle material substance that carries breath and life. Noetic Spiritualism credited the human mind with access to the unchanging Ideas that are absolute

¹⁴ Walter Klaassen, Spiritualisation in the Reformation, in: MQR 37 (1963), 67–77.

standards of truth and goodness; it did not demonize the material world but simply regarded it as deprived of full being and truth. Sacramental Spiritualism, which was more rigorously dualist, regarded normal human beings as permanently blinded to the higher world unless it were revealed to them through a mysterious material transmission through gods or god-like persons. Noetic Spiritualism was transmitted to Christianity via Plotinus and Augustine; Sacramental Spiritualism came through Iamblichus and pseudo-Dionysius. Although McLaughlin recognizes a mixture of all three ideal types of Spiritualism in the three prominent Reformation Spiritualists, he classes Müntzer as tending clearly to Charismatic Spiritualism and Franck to Noetic Spiritualism; and, more hesitatingly, he contends that Schwenckfeld developed into a Sacramental Spiritualist (“... his Spiritualism was on balance Sacramental, though lacking the external elements that characterized Catholic Sacramental theology.”)

While the McLaughlin paper was in the center of the topic of Spiritualism, the two very different papers by Wilhelm Schmidt-Biggemann and Gary Waite are on its peripheries and illustrate what divergent issues can be connected with it. Schmidt-Biggemann addresses himself to the matter of the Spirit's role in the interpretation of Scripture and as a source of Christian authority. He singles out two controversies: that between the Lutheran Reformer of Württemberg, Johannes Brenz, and Pedro de Soto, the Dominican confessor of Charles V, which occurred at the time of the second session of the Council of Trent, to which Brenz presented a Württemberg confession; and the polemical writing of Matthias Flacius Illyricus, directed in 1554 against an important statement of Caspar von Schwenckfeld, dating from 1539. The two controversies were not directly related, but all the writings except Schwenckfeld's dated from the years between 1552 and 1556; and by juxtaposing these polemics Schmidt-Biggemann was able to analyze the issues dividing the Lutheran Reformers and their Roman Catholic and Spiritualist opponents. Brenz's Württemberg Confession insisted on the sole authority of the canonical Scriptures, which he conceived of as “ein warhaftig/ gewisse Predig des heiligen Geists.” For persons informed by the Holy Spirit the Bible was clear and provided sufficient illumination for salvation; it interpreted itself on any doubtful matters. De Soto, in responding to Brenz, upheld the pronouncement of the Council of Trent that the Latin Vulgate was the authoritative text of the Bible and that it must be interpreted by the Church following the consensus of the church fathers. He denied that the Holy Spirit had revealed the Bible in a literal sense to the authors of the canonical and apocryphal books; instead the Holy Spirit protected the tradition of the Church from error, and this tradition was the basis of interpretation of the Bible. In the view of Schmidt-

Biggemann Lutherans like Brenz were unprotected against enthusiastic and unhistorical interpretations of the Bible once they had cut themselves loose from an authoritative Church tradition. Schenckfeld's writings conflated the creation event, Christ and the Scriptures, all of which were Logos or Word to him, in such a way as to erase the distinctions between Christ, the Holy Spirit and the inner being of the regenerate human being. The outward sense of Scripture was dead letter; but when the Christian read Scripture according to the Spirit he knew Christ. Such an approach to Scripture was totally unsuited to the definition of doctrine, which made Schwenckfeld anathema to Flacius Illyricus, the theologian of Lutheran orthodoxy. Flacius insisted that there was an important distinction between the person of Christ and the Word of God, which Christ preached. In his search for the saving knowledge of the Word Flacius could go nowhere but to Scripture – the church fathers contradicted each other. But serious biblical scholar that he was, Flacius realized that, since the Scripture had for centuries been in the possession of a degenerate Church, its text had been corrupted. How to recover the genuine text of Scripture? His answer was that the mark of a purified text of Scripture was that it would teach the true (Lutheran) doctrine. Schmidt-Biggemann variously described Flacius' Lutheran orthodoxy as "entspiritualisiert" and as a Spiritualism; just as the papal Church, in Lutheran eyes, presumed to administer the Holy Spirit, in non-Lutheran eyes orthodoxies like Flacius' falsely claimed to appropriate the Spirit.

Gary Waite's paper is a sample of his efforts to draw connections between the topics of Reformation radicalism and sixteenth-century witch persecutions. The Anabaptist-Spiritualist David Joris held an extreme position among Reformation religious figures by denying the existence of the devil, except in the bad conscience of human beings afflicted by fleshly lusts. If David were exchanging ideas with Dr. Johan Wier, the physician who wrote the important anti-witchcraft tract *De praestigiis daimonum* (1563), this would have been a discovery of some importance. A letter of 1555 from Joris to "Johan Chyrur. Van Cleef" may have indeed been directed to Wier, since he was at the time chief physician to the court of Cleves. (Unfortunately, the content of the letter is not very informative – full of Joris' sense of mission, Spiritualist edification and little else.) Both Johan Wier and his younger brother Matthias had broadly Spiritualist religious sympathies. Moreover, medical free thinkers were often also religious free thinkers and shared the same distaste for persecuting religious and political authorities. The Reformation radicals, the Anabaptists, and even more the Spiritualists, had the most de-sacramentalized versions of sixteenth-century Christianity – and thus, in Waite's view, were the natural enemies of the witch hunters.

Waite's focus on the anti-sacramental character of Spiritualism and Schmidt-Biggemann's pantheistic portrait of Schwenckfeld fit awkwardly with McLaughlin's highly qualified presentation of Schwenckfeld as a Sacramental Spiritualist. The discourse on Spiritualism since Troeltsch has been afflicted with the confusion of tongues.

5. Varieties of dissent in the Reformation

Waite's hunch that Mennonites, and even more so Spiritualists, were far removed from the kind of sacramental popular piety that perceives the world as drenched in both the holy and the diabolical, and that they would therefore be most immune to the witchcraze, leads us to the concern with varieties of popular religious culture that is a major focus of the last group of papers. Both the essays of Susan Karant-Nunn and of Robert von Friedeburg point out that the resistance of ordinary parishioners to having their behaviour modified according to the norms of the Protestant established churches was a form of religious dissent; but it was not Anabaptism. Replacing the late Robert Scribner in the Wittenberg symposium, Karant-Nunn took up some of the themes of his scholarship. Like him, she rejected the Delumeau hypothesis that pre-Reformation popular culture was in some sense sub-Christian or non-Christian.¹⁵ Nevertheless, clinging to their popular religiosity, many of the parishioners of the new established churches of the Reformation were indeed "involuntary Protestants," just as Scribner had argued. The Lutheran pastor in many villages was the instrument of external political authority and socially alien to the peasantry – in their eyes he was "the Other." His opposition to the festivities of rural life connected with baptism of infants and the churhing of women following pregnancy, or with betrothals and weddings, necessarily incited resistance. Despite their resort to the services of cunning folk, however, these villagers were in no sense pagan. But the sort of religiosity that Karant-Nunn illustrated with the angelic visitation of the Saxon serving maid and cowherd, Anna Hillig, in the 1580s was neither Lutheran nor Anabaptist.

The point about the diversity among those common folk who did not fully conform to the established Protestant church is made even more emphatically by Robert von Friedeburg. He argues that religious and behavioural divisions among lay people may be even more important than the efforts of rulers and pastors to enforce conformity upon the laity. The moral rigorism of the Anabaptists usually did not endear them

¹⁵ Robert W. Scribner, *Communalism: Universal Category or Ideological Construct? A Debate in the Historiography of Early Modern Germany and Switzerland*, in: *The Historical Journal* 37,1 (1994), 204 f.

to ordinary church people; their unwillingness to participate in the sociability of community life often led their neighbours to denounce them to the government officials. The peculiarity of Hesse was that it was the one place where the established church endeavored, with some success, to win back the Anabaptists, by introducing an effective church discipline. Hence the pastors were confronted with a real dilemma: if they enforced strict discipline in order to win over the Anabaptists, they ran the danger of destroying the civil peace of their communities; if they went easy on their parishioners, then their Reformation would be denounced as without “fruits” in good conduct. The ordinary Hessian villager would spread all sorts of nasty rumors about the Anabaptists, as that they killed their babies to prevent their being baptized. The pastors, for their part, would sometimes say that the Anabaptists were better Christians than the people in their congregations – such were the sources for Bender’s evidence of “Anabaptist discipleship.” Friedeburg made his point effectively, but it was a specific regional finding from the one territory where the Anabaptists had something to do with introducing discipline. Anabaptist researchers could match this with much anecdotal evidence from other lands in which non-Anabaptists hid, or even forcibly protected, Anabaptists from persecuting officials.

The concluding paper of the collection by James Tracy discusses the Dutch Republic of the late sixteenth century, where the various dissenting religions commanded the allegiance of a majority of the populace, and where the transition from tolerated nonconformity to principled religious pluralism supposedly began. Tracy describes a prevailing Netherlands historiography that challenges the older standpoint, going back to the seventeenth-century history of the Remonstrant Gerard Brandt,¹⁶ that the Reformation in the Dutch Republic was dominated by laymen in a spirit of Erasmian tolerance, even though the Calvinist pastors gnashed their teeth. In fact, the Calvinist church aspired to be a disciplined believers’ church, whose members could match the Mennonites in godly living. More important, the leaders of the Dutch Republic insisted on a Calvinist monopoly of *public* worship. The new government respected *private* freedom of conscience; but for it the Calvinist public sphere extended from the church to the school, and to a degree even to places of business. In practice, non-Calvinist Protestants such as Lutherans and Mennonites were given more leeway, Catholics less – after all, an anti-Catholic war was in progress. Tolerance was, for most of the victorious Dutch elite, not a matter of principle but of practical necessity. The

¹⁶ *Gerard Brandt*, *Historie der Reformatie en andere kerkelyke geschiedenis in en omrent Nederlanden*, vols. 1, 2, Amsterdam 1671–74, vols. 3, 4, Rotterdam 1704.

problem was how to keep the non-Calvinist majority of the Republic in check without alienating it in the midst of the seemingly endless war with Spain.

6. Retrospect on the continuing discourse

Tracy's reference to the amiable but somewhat inaccurate thesis of Gerard Brandt reminds us that the scholarly discussion of Protestant nonconformity has been in progress since the seventeenth century. Brad Gregory's excellent recent comparative study of the martyrological traditions of the Reformation era¹⁷ identifies the seventeenth-century Mennonite martyrology of Hans de Ries as the effective beginning of Anabaptist historiography. De Ries abandoned what Gregory termed "micro-confessionalism," according to which true martyrs for Jesus Christ were distinguished from "false martyrs" on the basis of whether the people who gave their lives believed or disbelieved in marital shunning and the peculiar Christology of Melchior Hoffman. He introduced a kind of inner-Mennonite ecumenism that acknowledged as a true martyr any Anabaptist who died for his faith and met two tests of belief and practice: believers' baptism and nonviolence. In this way a broad standard of who was a "true" Anabaptist was established that transcended the multiplicity of Anabaptist sects. Essentially the group of twentieth-century scholars around Harold Bender maintained De Ries' Anabaptist boundaries, which – as the revisionists of the 1970s argued – substantially distorted the reality of sixteenth-century Anabaptism. Most of the study of the inner-Protestant dissent against the established churches comes from the work of twentieth-century scholars: Troeltsch, Bender, Williams, John Oyer, Claus-Peter Clasen, and most recently Robert Scribner, whose findings and interpretations are embedded in the continuing discussion. In 1975 when Hans-Jürgen Goertz edited *Umstrittenes Täuferthum* the field was entering an important new, post-confessional phase. The sorts of popular oppositional stances discussed in some of the concluding essays have nothing to do with the emergence of dissenting confessions within Protestantism. Nevertheless, they represent an enrichment of the scholarly study of radicalism by returning to the theme of "dissent" out of which the study of radicalism emerged in the generation of Troeltsch. The present essays from the 1999 Wittenberg symposium do not represent a turning point in the debate, although the field is as "umstritten" as ever. Rather, they are a significant snap-shot of the ongoing discourse.

¹⁷ Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, MA, etc. 1999.

We are still in a postconfessional phase of the history of Reformation dissent – despite some signs of nostalgia for the triumphalist verities of an earlier era among the Mennonite and related groups that refer to themselves as the “Believers’ Churches.” The field still is reasonably open to contributions from Mennonites and non-Mennonites, Marxists and non-Marxists, Christians and secularists, historians and theologians. If there is any single thing to be remarked upon, it is the expansion of the scope of the studies of Reformation dissent. The paper by Emmet McLaughlin illustrates that stimulating things can still be done by studying the ideas of remarkable men of the first phase of the Reformation. Nevertheless, the trend is to turn increasingly from belief to practice, from remarkable men to ordinary people, and from the radical first phase of the Reformation to the more restrained, but more durable, dissent of the Age of Confessionalization. The utopian impulses of the early radicals were foredoomed to be either chastened or destroyed. Later on, the somewhat tamed survivors among the dissenters celebrated the martyrs who in earlier days had offered up the supreme sacrifice. The heroic early Anabaptists drew the attention of Harold Bender and his associates. More recently, John Oyer, Bender’s successor as long-time editor of the *Mennonite Quarterly Review*, has devoted sympathetic study to Anabaptists who were recanters and Nicodemites.¹⁸ Increasingly more attention will, and should, be directed to dissenters who were not Anabaptists at all, both the articulate Spiritualists who criticized the rigidities of the Anabaptists but still preferred them to established churchmen, and the ordinary folk of the villages (not “sub-Christian,” to be sure) who found the new pastors objectionable, but the Anabaptist sectaries still more objectionable. And probing, sympathetic attention needs to be given to that most numerous generation of Anabaptists, the generation of the decades subsequent to the 1570s, who first enjoyed toleration or partial-toleration, but who powerfully attracted their neighbors with rigorous discipline and the “fruits of faith.” So dissenters without either a doctrine of the church or any church at all – “involuntary Protestants,” persons whose practices were more interesting than their teachings, women who have tended to be less visible than men, but more visible among dissenters than in the established churches, and the later, “unheroic” generations are the natural subjects of scholarship in the coming years. For a while “dissent” may very well eclipse “radicalism” as a topic of study – the study of this non-radical or post-radical dissent is on the agenda.

¹⁸ John S. Oyer, “They Harry the Good People Out of the Land.” Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites, ed. by John D. Roth, Goshen, IN, 2000.

There are many unstudied sources available for this new research – for instance, the complex manuscript families that spread dissenting ideas after so many radical presses were confiscated, or the interrogations of women and other “unimportant” people. But to a greater extent than before, social science theory, geared to the study of anonymous folk, will have to fill the gaps left by missing sources. The directions of study offered in this volume by Gary Waite, Robert von Friedeburg and Susan Karant-Nunn depart from what is customary among scholars of the Radical Reformation, but they offer something fresh and vital.

I. Die Radikalität der Reformation/ The Radicalism of the Reformation

Die Radikalität reformatorischer Bewegungen

Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept

Von Hans-Jürgen Goertz, Hamburg

Wittenberg war nicht nur die Geburtsstadt der Reformation, sondern auch der erste Schauplatz einer „radikalen Reformation“, und deshalb ist es wohl angebracht, an dieser Stelle noch einmal über den Zusammenhang von Radikalität und Reformation nachzudenken. War die radikale Reformation eine Variante von Reformation oder nur eine kritische Zäsur bzw. eine Gefährdung der Reformation? Die These, die ich erläutern möchte, lautet: Es gab überhaupt keine „radikale Reformation“, es sei denn, die sich durchsetzende Reformation allgemein könnte als ein radikales Geschehen aufgefaßt werden.

1. Eine gescheiterte Typologie der Reformation

„Radikale Reformation“ ist ein Begriff, der 1962 von George H. Williams aufgegriffen wurde, um jene Gestalten, Gruppen und Bewegungen auf einen Nenner zu bringen, die zwar auf dem Boden der Reformation gegen Rom standen, sich aber weigerten, den Weg zu beschreiten, der in reformatorische Konfessionskirchen führte. Sie bildeten oft unter dramatischen und leidvollen Umständen Denk- und Lebensweisen von einer Festigkeit aus, die es Williams erlaubte, von einer „coherent, gripping and dramatic unity“ zu sprechen, also von einem Konfessionstypus *sui generis*.¹

Die Merkmale, die Williams diesem Typus zuwies, wurden oft beschrieben und brauchen hier nur kurz zusammengefaßt zu werden. *Erstens* ging es den Radikalen um eine Reformation, die unabhängig von den weltlichen Obrigkeitkeiten durchgeführt wurde. Radikale Reformation stand gegen obrigkeitliche Reformation. *Zweitens* bemühten sich die Radikalen, die Kirche nicht nur zu reformieren, sondern die Gemeinde der Apo-

¹ George H. Williams, The Radical Reformation (Sixteenth Century Essays & Studies, Bd. XV), 3. Aufl., Kirksville, MO, 1992 (1. Aufl., Philadelphia, PA, 1962), 1296. Williams gebrauchte den Terminus „radical reformation“ schon früher: Spiritual and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation, hrsg. v. dems./Angel M. Mergal, Philadelphia 1957.

stel wiederherzustellen. Sie strebten keine *reformatio*, sondern eine *restitutio* der Christenheit an, als ob das in jener Zeit nicht dasselbe gewesen wäre. Die Rückkehr zur Wurzel (radix) des biblischen Christentums legt die Aufnahme des Begriffs der Radikalität nahe.² *Drittens* schlug diese ekklesiologische Differenz auf das gesamte theologische Denken der Radikalen durch, vor allem auf ihr Heils- und Geschichtsverständnis. Einerseits wurde die Geschichte als Verfallsgeschichte betrachtet, und andererseits wurde der Versuch unternommen, den Verfall der Christenheit durch den Einsatz innerlich vom Heil ergriffener und veränderter Menschen abzuwenden. Und *viertens* wurden diese Merkmale durch eine besonders intensive Endzeiterwartung miteinander verbunden, die zu einer krassen Abgrenzung der „radikalen Reformation“ gegenüber Katholizismus und Protestantismus führte.³

Williams geht es nicht nur um die konfessionelle Abgrenzung der „radikalen Reformation“ nach außen; es geht ihm auch darum, ihre innere Differenzierung so zu erklären, daß die Annahme der angedeuteten „Einheit“ nicht angefochten, ganz im Gegenteil, daß sie gefestigt wird. Das ist ihm aber nicht gelungen. So sehr der antiobrigkeitliche Zug den Täufern nach 1527 eigen war, auf unauffälligere Weise auch manchen Konventikeln der Spiritualisten, so wenig trifft er auf die Absichten Thomas Müntzers, Hans Huts und Hans Römers zu oder auf die Reformation, die Balthasar Hubmaier in Waldshut einführte und die im mährischen Nikolsburg unter seiner Mitwirkung Gestalt annahm. Fremd war dieser Zug auch den Täufern, die auf der Zürcher Landschaft an der Seite der aufständischen Bauern standen oder sich in den Niederlanden den apokalyptischen Erwartungen Melchior Hoffmans öffneten, fremd war er ebenso der Herrschaft, die von Täufern im westfälischen Münster errichtet wurde. Alle wollten die weltlichen Obrigkeitkeiten überreden, Amt und Schwert für die Erneuerung der Christenheit einzusetzen.⁴

² George H. Williams, Radical Reformation (Anm. 1), 1303.

³ Ebd., 1303 ff. Kritische Auseinandersetzung mit Williams: Günter Vogler, Gab es eine radikale Reformation? Bemerkungen zur Konzeption von G. H. Williams, in: Wiss. Zeitschr. d. Karl-Marx-Universität, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftl. Reihe 14 (1965), 495–500; Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. v. Hans-Jürgen Goertz, München 1978, 7–20; im Gefolge von Williams: Timothy George, The Spirituality of the Radical Reformation, in: Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Bd. 17, II), hrsg. v. Gill Raitt, London 1987, 334–371. Zur Diskussion des Radikalitätsverständnisses vgl. auch: Hans-Joachim Diekmannshenke, Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536). Spuren utopischen Bewußtseins, Frankfurt/M. 1994, 40–47.

⁴ Vgl. vor allem: James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence, Ks., 1976.

Auch den frühen Reforminitiativen Caspar von Schwenckfelds in Schlesien lagen keine separatistischen Absichten, sondern gesamtkirchliche Bestrebungen des niederen Adels zugrunde, in seinen Herrschaften eine „Junkerreformation“ durchzuführen.⁵ Der antiobrigkeitliche Zug im Sinne einer grundsätzlichen Trennung von Kirche und Obrigkeit ist zwar ein Merkmal des späteren Schweizer Täufertums und der Hutterischen Bruderhöfe in Mähren, er fehlte jedoch gerade dort, wo radikale Religiosität am prägnantesten in Erscheinung trat. Der heftige, ja gelegentlich sogar revolutionäre Widerstand gegen die Obrigkeit wird nicht aus dem Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat gespeist, sondern umgekehrt aus der Enttäuschung über die Herrschaften, die es ablehnten, sich an die Spitze der Reformation zu stellen.

Dreierlei ist im einzelnen noch kritisch anzumerken: *Erstens* umfaßte die „radikale Reformation“, die Williams präsentierte, nicht wirklich das ganze Spektrum radikaler Religiosität, die anfangs auch, wie noch gezeigt wird, in den Entwicklungen zur „magisterial reformation“ am Werke war. *Zweitens* wird mit dem Kriterium der Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit die Fluktuation verdeckt, die mit der Radikalität reformatorischer Erneuerung verbunden war: der Wechsel von aggressiver Widersetzung zu gemäßigtem, oft sogar quietistischem Nonkonformismus, von volkskirchlichem zu separatistisch-freikirchlichem Reformationsverständnis, auch der umgekehrte Weg, von erzwungener Mäßigung und Leidensbereitschaft zu erneutem Aufflackern militanter Aggressivität.⁶ *Drittens*: Was radikal ist, wird von Williams letztlich auf theologische Vorstellungen zurückgeführt, ohne theologische Kriterien von Radikalität für alle Beteiligten wirklich wertneutral begründen zu können.

2. Radikalität als Bewegung

Soll Radikalität reformatorisches Geschehen kennzeichnen, muß sie dort sichtbar werden, wo sich ein Gedanke, Vorsatz oder Entwurf eine

⁵ Zum Begriff s. R. Emmet McLaughlin, Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His Life to 1540, New Haven u.a. 1986, 19; vgl. neuerdings: Victor David Thiessen, Nobles' Reformation: The Reception and Adaption of Reformation Ideas in the Pamphlets of Noble Writers from 1520 – 1530, PhD Diss., Queen's University, Kingston, Ont., 1998, 32.

⁶ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 20), München 1993, bes. 63 ff. Eine ausgezeichnete Handbuchskizze der „Radikalen Reformation“ hat vorgelegt: James M. Stayer, The Radical Reformation, in: Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Bd. 3, hrsg. v. Thomas A. Brady/Heiko A. Oberman/James D. Tracy, Leiden u.a., 1995, 249–282.

Realität schaffen, mit der sie gegen geltendes Recht, Ordnung und Konvention verstößen, um einen Weg zu einer neuen Ordnung zu finden. Auf diese Weise verleihen sie der Radikalität eine sozialgeschichtlich faßbare Gestalt. Das heißt: Radikalität wird zu einem Grundzug von Bewegung, die einen sozialen Wandel anstrebt, aber noch nicht erreicht hat, und ist alles andere als ein Merkmal konfessionell-institutionalisierte, klar bestimmter Religiosität.

Mit diesem Begriff von Radikalität läßt sich das gesamte Spektrum derjenigen erfassen, die mit der Kirche Roms brachen. Darunter befanden sich „Schwärmer“, „himmlische Propheten“ und „Weltfresser“, wie Luther sie nannte, ebenso irenische Mystiker wie Hans Denck, pazifistische Märtyrer wie Felix Mantz und Michael Sattler, Täufer, die sich in Gemeinden organisierten, Vorkämpfer der Toleranz wie Sebastian Franck und Sebastian Castellio, auch vornehm-gelassene Spiritualisten wie Caspar von Schwenckfeld, schließlich auch Antitrinitarier und Sozinianer. Das ist das weite, ausgesprochen heterogene Spektrum von radikaler Religiosität in der Reformationszeit, einer Religiosität, die geschichtswissenschaftlich nicht eigentlich im theologischen Denken zu fassen ist, nicht einmal in Worten, so gewalttätig sie oft sein konnten, sondern vor allem in Gesten, Ritualen, Zeichen und Taten, in Zusammenrottungen, Aufläufen und Vereinigungen, sofern diese die gesellschaftliche Realität, aus der sie hervorgingen, affizierten, angriffen und zu überwinden trachteten. Auch die aufständischen Aktivitäten des „gemeinen Mannes“ um 1525 gehören dazu; zu fragen ist schließlich, ob in diesen Begriff von Radikalität nicht auch eingeschlossen werden müßte, was Luther und Zwingli, Bucer und Oecolampad in Gang setzten. Radikalität könnte als Signatur jedweder Art von reformatorischer Bewegung erklärt werden.

In diese Richtung weist eine Beobachtung Wolfhart Pannenbergs: „Die Reformation läßt sich in mancher Hinsicht als eine neue Form des Strebens nach Unmittelbarkeit zu Gott betrachten, eines Strebens, das immer, wenn auch oft nur implizit, in einer kritischen Beziehung zum System kirchlicher Vermittlung stand.“⁷ Im Rahmen dieses Frömmigkeitstyps, den Pannenberg bereits im späten Mittelalter heranwachsen sieht, konnte sich Luthers Rechtfertigungslehre ausbilden. Der Glauben kann nicht als ein Handeln des „alten Subjekts“ verstanden werden, sondern als dessen Überwindung. „Luther entdeckte von neuem, daß in dem Ereignis der Wiedergeburt nach Paulus nicht nur eine Qualität, sondern das Subjekt selbst verändert wird.“⁸ Hier brachte sich Radikalität zum Ausdruck, die allerdings nicht lange durchgehalten wurde. Sie wurde

⁷ Wolfhart Pannenberg, Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte, Göttingen 1986, 8.

bald, wie Pannenberg erklärt, von einem Individualitätsanspruch überdeckt, der in der natürlichen Subjektivität des Menschen eine „zeitlose Struktur des Menschseins“ sah, so daß es nicht mehr möglich war, „der radikalen Umformung und Begründung menschlicher Existenz Rechnung zu tragen“.⁹

Es war ein Mißverständnis des „Priestertums aller Gläubigen“, wenn sich die Vertreter einer neuzeitlichen Subjektivität auf die religiöse Akzentuierung der Individualität in der Reformation beriefen.

Ursprünglich war die Rechtfertigungslehre Ausdruck einer wirklichkeitstranszendentierenden Radikalität, in der sich das geistgewirkte Sendungsbewußtsein Thomas Müntzers, der Täufer und Spiritualisten genauso wiederfinden ließe, wie das Geistverständnis der Uttenreuther Träumer und die gesellschaftsüberwindende Religiosität des „gemeinen Mannes“ im Bauernkrieg.

Hinter dem Streben nach Unmittelbarkeit steckt mehr als ein Gedanke oder Vorsatz, dieses Streben ist die sichtbare Gestalt der Idee einer „radikalen Umformung“ menschlicher Existenz, der sich Zweifel an der heilsvermittelnden Kraft des Klerus einstellten und die schließlich ohne diesen Klerus auskam. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf das turbulent durchfurchte Auseinandersetzungsfeld des Antiklerikalismus im reformatorischen Aufbruch, das Milieu oder den Rahmen, in dem diese Umformung zu Bewußtsein kam und artikuliert wurde.¹⁰ In diesem Streben nach Unmittelbarkeit liegt der gemeinsame Wurzelboden für das „radikale Engagement der Menschen“¹¹ und die variantenreichen religiösen Lebensformen, die sich in diesem Aufbruch ausbildeten. Diese Gemeinsamkeit macht es schwer, radikale Religiösität als eindeutige, festumris-

⁸ Ebd., 88, auch 97: „Die Feststellung mag genügen, daß die Lehre von der Sünde in ihrer genuinen Gestalt ein begleitendes Moment ist an der grundsätzlich weltbejahenden Botschaft des Christentums. Dieses begleitende Moment gehört zur Botschaft des Christentums darum, weil seine Bejahung der Welt auf Transformation der Welt gerichtet ist und damit die Perspektive eines zeitlichen und geistlichen Prozesses eröffnet.“

⁹ Ebd., 89.

¹⁰ Vgl. Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, hrsg. v. Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman, Leiden 1993; vgl. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995. Zum Begriff des „Artikulationsrahmens“, der auf Wilhelm Dilthey zurückgeht, s. neuerdings: Lutz Raphael, Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Kulturgeschichte Heute, hrsg. v. Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler, Göttingen 1996, 176.

¹¹ Bernd Moeller, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß, in: Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, hrsg. v. Hartmut Boockmann, Göttingen 1994, 154.

sene, von lutherischer und reformierter *praxis pietatis* unterschiedene Spiritualität zu beschreiben, vor allem solange Luther, Zwingli, Bucer und Calvin zunächst reformatorische Bewegungen mobilisierten, aber noch keinen institutionalisierten Rückhalt in Städten und Territorien gefunden hatten.¹² Hier ist vieles miteinander vermischt, unentwirrbar ineinander verwickelt, typologisch überhaupt nicht festgelegt.

„Bewegung“ ist der Versuch, die reformatorischen Ideen so zur Geltung zu bringen, daß die kirchlich-gesellschaftliche Wirklichkeit verändert wird, in der Menschen sich als Veränderte erfahren und handeln. Reformation im Aufbruch ist nicht die Idee eines Reformators, sondern die Praxis eines „kollektiven Akteurs“, der von innovativen Ideen der Reformatoren inspiriert und mobilisiert wurde.¹³ Die „Wittenberger Bewegung“ stellte einen solchen Versuch dar. Antiklerikale Agitation, Bürgeraufläufe in der Stadt und bäuerlicher Aufstand auf dem Lande, Predigtstörungen, Bilderstürme und rituelle Widerstandspraktiken, ebenso die Verweigerungsgesten der Täufer und die Bruderhöfe der Hutterer in Mähren: All das war Ausdruck reformatorischer Radikalität. Die reformatorischen Bewegungen schufen eine Realität, die gegen geltendes Recht, Ordnung und Konvention verstieß und einen Wandel von Recht und Ordnung herbeiführte. In einem Beitrag über reformatorische Bewegung und Reichsverfassung äußerte sich Volker Press so: „Der Wellenbrecher für diese Bewegungen war die politische Ordnung des Reiches“.¹⁴

¹² Zur offenen, unentschiedenen Situation der Reformation in den frühen zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts s. neuerdings: *Mark U. Edwards Jr.*, *Printing, Propaganda and Martin Luther*, Berkeley u. a. 1994.

¹³ Zum Bewegungsverständnis s. *Hans-Jürgen Goertz*, Eine „bewegte Epoche“. Zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen, in: *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, hrsg. v. Günter Vogler, Weimar 1994, 23–56.

¹⁴ *Volker Press*, Reformatorische Bewegungen und Reichsverfassung. Zum Durchbruch der Reformation – soziale, politische und religiöse Faktoren, in: *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, hrsg. von Volker Press/Dieter Stievermann, Stuttgart 1986, 15, s. auch 23: „Die beflügelnde Kraft der reformatorischen Predigt wird hier in erstaunlicher Weise sichtbar, und es bleibt einer der zündenden Vorgänge deutscher Geschichte, wie sich die lutherische Predigt mit den Freiheitsforderungen der Bauern verband. (...) Immerhin verband sich die Autonomie der Bauern und der ländlichen Gemeinden mit Forderungen nach freier Pfarrerwahl und nach dem Evangelium mit der Berufung auf lutherische Forderungen – freilich mit einer Stoßrichtung nicht nur gegen die verhaftete alte Kirche und ihren Klerus, sondern gegen die gesamte ständische Ordnung. Luther wurde hier zum Idol einer Gesellschaft sprengenden Bewegung.“ Auf der Ebene von Theologie und Frömmigkeit spricht Berndt Hamm von einem „systemsprengenden Umbruch“ (*Berndt Hamm*, Geistbegabte gegen Geistlose: Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung (vor 1525), in: *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe* (wie Anm. 10), 380). Später spricht Hamm von dem „Bruch mit dem Gesamt-

Das Wormser Edikt von 1521 und die ihm folgenden Mandate des Reichsregiments stellten als Reaktion auf das frühe Anbranden der Bewegungen so etwas wie einen „Radikalenerlaß“ dar.

„Radikal“ ist ein Begriff, der Handeln in Bewegung, d.h. im Angriff auf geltendes, institutionell geschütztes Recht und auf die ständische Ordnung des Gemeinwesens, zum Ausdruck bringt. Dieser Begriff stammt aus den politisch-sozialen, um Demokratie und Republik ringenden Bewegungen Englands und Frankreichs um 1800 und faßte auch im Vormärz sowie der Revolution von 1848 in Deutschland Fuß. Er spielte außerdem in den nachfolgenden Diskussionen um die soziale Frage, Reform und Revolution eine Rolle.¹⁵ Radikalität bzw. Radikalismus gehören zu jenen Begriffen, die nach Reinhart Koselleck mit einem Bewegungs- bzw. Veränderungskoeffizienten ausgestattet sind. Nichts soll bleiben, wie es ist, alles wird besser werden.¹⁶

3. Radikalität als Grundzug des reformatorischen Aufbruchs

Günter Mühlfordt hat in seinen begriffsgeschichtlichen Studien gezeigt, wie schnell sich der Radikalitätsbegriff in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Positiven zum Negativen wandelte: aus gründlich, konsequent, an die Wurzel gehend – durchaus ehrenhafte Attribute – wurde extrem, geschichtslos, fanatisch und revolutionär.¹⁷ „Radikal“ wurde zum Synonym für „nicht normal“, oder, etwas milder, „nonkonform“. Dieser schillernde Bedeutungsinhalt eignet sich vorzüglich, um die Artikulationsweite reformatorischer Bewegungen gerade in ihrer konzentrierten Stoßrichtung, aber auch Vielfältigkeit, ja, Heterogenität zu erfassen: in Nürnberg anders als in Orlamünde, in Mühlhausen anders als in Memmingen, in Hersfeld anders als in Zürich, im Hegau anders als auf dem Eichsfeld – überall anders, aber überall radikal. Auch das gilt: Predigten gegen die Werkheiligkeit waren in anderer Weise radikal als

system eines Sich-Mitteilens Gottes und Mitwirkens der Kreatur auf den Heilsge-winn zu“: *ders.*, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, hrsg. v. Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, Göttingen 1995, 78.

¹⁵ Peter Wende, Art. „Radikalismus“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 5, Stuttgart 1984, 113–133.

¹⁶ Reinhart Koselleck, »Neuzeit«. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, hrsg. v. dems., Frankfurt/M. 1979, 339 (der Radikalismusbegriff wurde nicht berücksichtigt).

¹⁷ Günter Mühlfordt, Radikal – eine Kategorie in Anwendung auf Reform, Reformation und Revolution, in: *Reform, Reformation, Revolution*, hrsg. v. Siegfried Hoyer, Leipzig 1980, 156–166.

Bilderstürme, Predigtstörungen, Klerikerbeschimpfungen oder das Niederbrennen von Wallfahrtskapellen und Klöstern, in anderer Weise radical, als Mann und Kinder um des Glaubens willen zu verlassen oder Polygamie in Münster und ansatzweise anderswo zu praktizieren.

Radikalität wird in der Vielfalt erfaßt, die sie aus sich heraussetzt. Wenn ich noch einmal an Radikalität erinnere, wie Pannenberg sie der Rechtfertigungslehre attestiert, könnte diese Vorstellung uns behilflich sein, aus der Forschungsalternative „lutherische Engführung“ oder „Wildwuchs“ des reformatorischen Aufbruchs herauszuführen.¹⁸ Der Aufbruch war beides: konzentrierte Radikalität im Angriff auf Rom und die traditionelle Ordnung des Reichs und wildwuchernde Radikalität in der tentativen Ausgestaltung der reformatorischen Einsichten.

Wenn Radikalität ein Grundzug des reformatorischen Aufbruchs ist und kein Epiphänomen, dann macht die weitverbreitete Vorstellung von einer allmählichen Radikalisierung der reformatorischen Bewegungen um 1525 wenig Sinn: als ob eine gemäßigte von einer radikalen Reformation übertroffen würde, die gemäßigte Reformation maßvoll und die radikale Reformation extrem gewesen sei, oder umgekehrt, die gemäßigte Reformation die ursprünglichen Reformimpulse verraten habe, während die radikale Reformation ihnen treu geblieben sei. So zielstrebig entwickelte sich das Reformationsgeschehen aber nicht. Trotz der Warnungen Luthers standen auch in späteren Jahren antiklerikale Attacke und Bildersturm, gelegentlich sogar Gewalttätigkeit, am Anfang lutherischer Reformation, die gewöhnlich eine gemäßigte genannt wird. Im Ursprung war nicht Mäßigung, sondern Radikalität. Darauf hat auch Adolf Laube in seinem Aufsatz „Radicalism as a Research Problem in the History of Early Reformation“ hingewiesen.¹⁹ Reformation und Bauernkrieg werden von ihm nicht nur als „frühbürgerliche Revolution“ gedeutet, sondern auch als „radikale Reformation“. Damit wird *erstens* der Trend verstärkt, die Radikalen nicht länger in einen Sonderforschungsbereich zu

¹⁸ Franz Lau, Reformationsgeschichte bis 1532, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, III. K., hrsg. v. Bernd Moeller, Göttingen 1964, 32 f., 43; Berndt Hamm, Geistbegabte gegen Geistlose (Anm. 14), 380 f., 431–437; Bernd Moeller, Wie wurde in der Frühen Neuzeit gepredigt?, in: ARG 75 (1984) 176–193; Susan C. Karant-Nunn, What was preached in German Cities in the Early Years of the Reformation? Wildwuchs versus Lutheran Unity, in: The Process of Change in Early Modern Europe, hrsg. v. P. N. Bebb, S. Marshall, Athens u.a., 1988, 81–96; Reformationstheorien (Anm. 14); Helmar Junghans, Plädoyer für „Wildwuchs der Reformation“ als Metapher, in: Ljb 65 (1998) 101–108.

¹⁹ Adolf Laube, Radikalität als Forschungsproblem der frühen Reformationsgeschichte, in: ZfG 35 (1987), 218–230; ders., Radicalism as a Research Problem in the History of Early Reformation, in: Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives (Sixteenth Century Essays & Studies, Bd. 9), hrsg. v. Hans J. Hillerbrand, Kirksville, MO, 1988, 9–23.

verweisen. Sie erhalten ein Mitspracherecht, wenn um das Grundproblem gerungen wird, was Reformation denn überhaupt sei; und damit werden *zweitens* die religiösen und revolutionären Bewegungsaspekte in den frühen Jahren der Reformation miteinander verbunden. *Drittens* wird die „radikale Reformation“ nicht mehr als eine Reformation verstanden, die über Absichten und Ziele der obrigkeitlich abgestützten Reformation hinaustrieb, sondern als eine Reformation von Grund auf, die einen Bruch mit religiöser Tradition und rechtsrechtlich garantierter Lebensordnung vollzog. Radikale Reformation war Reformation, wie sie im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus entstanden war. *Viertens* ist Laube der Meinung, daß Reformation ein Prozeß war, der den objektiven Trend zur bürgerlichen Gesellschaft verstärkte, und Radikalität zum Ausdruck eines gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozesses wurde. *Fünftens* ist dieser Prozeß ablesbar an sich steigernden Stufen von Radikalität – bis hin zu gewaltsamer Agitation. Das Kriterium, das über den Radikalisierungsgrad entscheidet, ist die soziale Stellung reformatorischer Gestalten bzw. Träger reformatorischer Bewegungen: je niedriger ihre Stellung, um so interessanter waren sie an gesellschaftlichem Fortschritt.

Die Entscheidung über den Radikalisierungsgrad fällt nach Laube nicht in der Reformation selbst, sondern in der umgreifenden gesellschaftlichen Entwicklung vom Feudalismus zum Kapitalismus, an der sie partizipiert. Eine am gesellschaftlichen Fortschritt orientierte Radikalisierungsskala ist jedoch problematisch, da eher ein Miteinander, Nebeneinander, auch Gegeneinander radikaler Reformationskonzepte zu beobachten ist, als eine stufenweise Zuspitzung von Radikalität. Ausschlaggebend ist, wie Menschen ihre Situation erfahren, aus ihr heraus reformerische Ideen aufnehmen und verwirklichen. Dabei ist die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht nur ein Faktor – und nicht einmal der wichtigste. Das antiklerikale Klima beispielsweise verwischt soziale Grenzen, ebenso die apokalyptische Wahrnehmung der Zeit, vor allem auch der appellative Charakter von Predigt und Flugschriftenpropaganda, von der Plausibilität, die reformatorische Ideen in einer sozial segmentierten Gesellschaft entfalten, hier so und dort anders, aber immer eine Verkörperung reformatorischer Ideen. Ebenso gibt es markante Beispiele dafür, wie einzelne zunächst radikal vorpreschen, sich wieder zurücknehmen, um ihre Radikalität dann erneut zu steigern. Müntzer und Grebel sind Beispiele einer nicht konsequent forschreitenden, einer unausgeglichenen, trotzdem höchst effektiven Radikalität.

4. Heterogene Erscheinungsformen

Radikalität ist das Echo, das reformatorische Ideen unter den Menschen fanden. Solche Ideen sind nicht radikal an sich. Sie sind radikal, sofern sie aufgenommen werden und etwas bewirken. Was an reformatorischen Einsichten neu ist, nimmt im Rezeptionsprozeß Gestalt an und nirgendwo sonst. Nicht die Idee ist radikal, sondern ihre auf Praxis drängende Rezeption. Und das ist ein komplexer, jeweils äußerst singulärer und deshalb nur von Fall zu Fall genau zu untersuchender Vorgang. In ihm vollzieht sich, ja, durch ihn vollzieht sich, wenn überhaupt, der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus.

Noch etwas ist wichtig. Der Veränderungskoeffizient, der dem Radikalitäts- bzw. Radikalismusbegriff innewohnt, wendet sich nicht nur gegen herkömmliches Recht und geltende Ordnung, sondern kehrt sich auch gegen sich selbst, d.h. daß er den Rechtsbruch überspielt oder im Sinne eines höheren Rechts (z.B. des „göttlichen Rechts“) als legitim recht fertigt, auf jeden Fall sofort ins Auge faßt, eine neue Ordnung institutionell zu errichten. Bewegung zielt auf eine rechtlich gesicherte Institutionalisierung ihrer Ziele, darauf, sich selber überflüssig zu machen. Das kann auf zweierlei Weise geschehen: *einmal* durch das Einvernehmen, das zwischen obrigkeitlicher Politik und Reformation gesucht wird. Der Garant von Recht und Ordnung bleibt derselbe, so daß der radikale Bruch überdeckt und die Frage nach Legitimität gar nicht gestellt wird; *zum andern* durch agitatorische Rituale, die im Sinne von Übergangsriten, wie Robert Scribner meinte, die Menschen fast unmerklich an die neue Situation gewöhnen.²⁰ Ist dieses Ziel erreicht, hat die Radikalität ihre Schuldigkeit getan, schwächt sich ab und löst sich auf.²¹ Das ist ein Prozeß, der schon im reformatorischen Aufbruch einsetzt und sich, wie bei Luther und Zwingli um 1523, gegenläufig zum eingeschlagenen Radikalitätskurs entwickelt, wahlgemerkt, nicht außerhalb, sondern innerhalb des Radikalitätskonzepts, nicht gegen das Prinzip der Radikalität, sondern ganz und gar im Sinne dieses Prinzips, Altes zu überwinden und Neues zu schaffen. Auch der gemäßigte Kurs bleibt ein radikaler Kurs. So erklären sich die Spannungen im reformatorischen Lager, die Abstufungen von Radikalität, die Entstehung immer neuer Bewegungen, ihr provisorischer Charakter.

Auf die unbestimmte, ungeordnete und spannungsreiche Situation des reformatorischen Aufbruchs hat auch Hans J. Hillerbrand hingewiesen,

²⁰ Robert W. Scribner, Ritual and Reformation, in: *ders.*, Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London u.a. 1987, 103–122.

²¹ Zum Prozeß verebbender Radikalität: James M. Stayer, The Passing of the Radical Moment in the Radical Reformation, in: MQR 71 (1997) 147–152.

ebenso darauf, daß „the category ‚radical‘ should be reserved for those instances, where the exercise of religious conviction entailed an explicit attack upon the existing societal order“, allerdings bezieht er diese Begriffsbestimmung nicht auf den reformatorischen Aufbruch insgesamt, sondern nur auf einen kleinen Rest abweichender Gestalten und Bewegungen: „To be sure our definition has the liability of reducing the bewildering pantheon of would-be radicals to very few.“²² Solange historisches Geschehen immer noch am Leitfaden der Absichten handelnder Hauptfiguren dargestellt wird, läßt sich der Begriff der Radikalität tatsächlich auf diejenigen Reformatoren und reformatorischen Bewegungen einschränken, die ihre Absichten, einen gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen, *expressis verbis* äußerten. Hillerbrand nennt das ein alternatives Reformationskonzept zum allgemeinen theologisch-kirchlichen Veränderungsmodell. Faßt man jedoch die Vorgänge ins Auge, in denen innovative Ideen zu konkreter Wirkung gebracht, ja, in ihrer realitätsgestaltenden Rezeption überhaupt erst als historisch bedeutsam erfaßt werden, weitet sich die Radikalität und wird zum Charakteristikum aller Reformkräfte im reformatorischen Aufbruch.

5. Eine kulturgeschichtliche Deutung

George H. Williams hat einen *theologischen* Vorschlag gemacht, den Begriff der Radikalität zu füllen, Adolf Laube einen *sozialgeschichtlichen*, und ich bin dabei, im Trend geschichtswissenschaftlicher Forschung, einen *kulturgeschichtlichen* Zugang zur Radikalität zu suchen²³ – einen Zugang, in dem theologische Ideen und gesellschaftliche Strukturen in der konkreten Erfahrung der Menschen vermittelt werden, die dabei sind, ihre Welt neu zu gestalten. Kultur ist nicht geistige Produktion einer künstlerischen Elite, sondern Weltgestaltung allgemein. Mit einem kulturgeschichtlichen Ansatz läßt sich dem Umstand Rechnung tragen, daß zunächst noch überhaupt nicht feststeht, was Reformation wohl ist, Reformation vielmehr in der Agitation sozialer Bewegungen und politischer Reaktionen erst noch entsteht. Auf einen kulturhistorischen Aspekt hat bereits Leopold v. Ranke angespielt, als er erleichtert feststellte, daß es den „Münzterischen Inspirationen, den sozialistischen

²² Hans Joachim Hillerbrand, Radicalism in the Early Reformation: Varieties of Reformation in Church and Society, in: Radical Tendencies (Anm. 19), 30.

²³ Vgl. The New Cultural History, hrsg. v. Lynn Hunt, Berkeley u.a. 1989; Ute Daniel, „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte, in: GG 19 (1993) 69–99; Kulturgeschichte Heute (Anm. 10); Kaspar von Geyrerz, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000; Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture, hrsg. v. Victoria E. Bonnell/Lynn Hunt, Berkeley u.a. 1999.

Versuchen der Wiedertäufer und diesen paracelsischen Theorien“ zum Glück nicht gelungen sei, den „großen welthistorischen Gang der Kultur“ zu unterbrechen.²⁴ Doch zu dieser Kultur, das zeigt sich immer deutlicher, gehören auch Karlstadt, Müntzer und die Täufer, die aufständischen Bauern, Spiritualisten und Antitrinitarier, Paracelsus ebenso wie Luther, Zwingli und Calvin, natürlich nicht diese Gestalten allein, sondern vor allem und zuerst Bewegungen, die sie mobilisierten, begleiteten, vorantrieben oder zurückriefen, Bewegungen, von denen sie getragen, kritisiert und inspiriert wurden. Radikalität ist, modern gesprochen, die Signatur eines multikulturell sich gestaltenden Reformationsprozesses. Es ist ein weiter Begriff von Kultur, der hier in Anschlag gebracht wird. Er umfaßt jede Betätigung der Menschen, sich mit ihrer Umwelt auseinanderzusetzen, sie sich anzueignen, sie kreativ zu formen, sie zu verändern, schließlich auch mit Sinn und Bedeutung auszustatten.

Unterschiedliche Vorstellungen von Reformation, die sich in konkreten Erfahrungen mit dem Klerus und dem Kultus der römischen Kirche, mit der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Situation, mit reformgesinnter Agitation in Wort und Tat herausgebildet haben, hier so und dort anders, schaffen ein Milieu, in dem Altes vergeht und Neues entsteht. Realistische Diagnose der eigenen Zeit vermischt sich in der Regel mit einer Wirklichkeit, wie man sie gerne sähe. In dieser Mischung, in der jedes Leben seinen Sinn findet, entsteht neue Realität. Das ist ein Vorgang, der sich in seiner Komplexität weder geistesgeschichtlich (Ideen), noch sozialgeschichtlich (Strukturen), sondern am ehesten kulturgeschichtlich erfassen läßt, d.h. in der Analyse der Erfahrungen, in denen sich Ideen und Strukturen zum Aufbau einer neuen Wirklichkeit miteinander verbinden. In diesen Erfahrungen wird etwas bewahrt und fortentwickelt, abgebrochen und verändert, überwunden und ersetzt. Wird Kultur so konzipiert, daß in den Ausdruck, den sie findet, ihre eigene Überwindung mit hineingedacht wird – Jacob Burckhardt sprach von der Beweglichkeit der Kultur –, ist Radikalität in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen nicht am Rande oder außerhalb der kulturellen Welt angesiedelt, sondern in ihrem Zentrum. Sie ist daran beteiligt, kulturellen Wandel herbeizuführen.

Fällt der Blick auf dieses kulturell sich wandelnde Milieu, läßt sich die Reformation einerseits als radikaler, existentiell-kollektiv vollzogener Bruch mit traditioneller Vorstellungs- und Lebensweise begreifen und andererseits als struktureller Übergang, der genauso aus Verzögerungen, Rückschritten und Blockaden besteht wie aus vorantreibender Agitation

²⁴ Leopold v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Gesamtausgabe der Deutschen Akademie. Historisch-kritisch, hrsg. v. Paul Joachimsen, Bd. 5, München 1926, 381.

innerhalb eines langandauernden Prozesses, der, unter modernisierungs-theoretischen Gesichtspunkten betrachtet, vom Mittelalter zur Neuzeit führt.²⁵

Es ist nicht sinnvoll, weiterhin typologisch von „radikaler Reformation“ zu sprechen, wenn nur diejenigen damit erfaßt werden, die sich von Luther, Zwingli und Calvin trennten und eigene Wege beschritten. Als Realtypus wie bisher ist „radikale Reformation“ untauglich, nützlich ist sie aber als Idealtypus, d.h. als ein Erklärungsmodell, das uns hilft, der sich herausbildenden und sich selbstauf lösenden Dynamik *aller* reformatorischen Bewegungen auf die Spur zu kommen. Sinnvoll wäre es, von der Radikalität reformatorischer Bewegungen oder von radikalen Reformbewegungen zu sprechen.

Radikalität hat keine Dauer und bildet keine Tradition aus. Sie bricht vielmehr immer wieder neu auf und sorgt dafür, daß ihr Geist aus den Formen, die sie hervorbringt, auszieht und etwas hinterläßt, was nicht mehr radikal genannt werden kann: ein konfessionelles, obrigkeitlich diszipliniertes Gemeinwesen *oder* kirchliche Gemeinschaften, die sich solange am Leben erhalten, wie sie bereit sind, ihre nonkonformistische Aggressivität zu zähmen und nur noch formal an den Formen ihrer Nonkonformität festzuhalten bzw. sich unter obrigkeitlichem Konformitätsdruck in eine „conforming nonconformity“²⁶ zurückzuziehen. Als die Bewegungen des reformatorischen Aufbruchs um 1530 ihr Ende fanden, erlosch auch die Radikalität der Reformation.

²⁵ Hier mündet die Radikalitätsproblematik, wie sie in diesem Beitrag erörtert wurde, in die Diskussion des Symposiums des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 ein: s. Heinz Schilling, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Reformes?*, in: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 199), hrsg. v. Stephen E. Buckwalter/Bernd Moeller, Gütersloh 1998, 13–34; vgl. auch den Diskussionsbericht von Bernd Moeller, 476–489. Moeller schrieb schon vorher: „Jedoch war in den acht Jahren ein geschichtlicher Umbruch von enormem Ausmaß vor sich gegangen, hinter den nicht mehr zurückzukommen war und der die Grundlage für eine Veränderung Europas bot, die von Deutschland ausging“ (Bernd Moeller, *Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß* (Anm. 11), 162).

²⁶ Diesen treffenden Begriff verdanke ich Michael D. Driedger, *Conflict and Adaption in an Exile Community. Flemish Mennonites in Altona and Hamburg 1649–1711*, MA Thesis, Queen's University, Kingston, Ont., 1993, 63 (hier allerdings „conforming nonconformists“).

Radical Agenda, Reformation Agenda: The Coherence of the Reformation

By Scott Hendrix, Princeton

A theme such as “Dissent in the Sixteenth Century” is bound to focus attention on the radical Reformation. Nevertheless, the Reformation as a whole was a massive expression of dissent – dissent from the way in which Christianity was taught, practiced, and structured in what we now call the late Middle Ages. From Martin Luther to Thomas Müntzer, from Calvin to Servetus, from Bucer to Hoffman, reformers more or less radical and the communities to which they belonged disagreed profoundly with the religion of their ancestors and replaced it with new forms of Christianity. The disagreements among reformers make it easy to forget that they were all dissenters from Roman ecclesiastical authority and, at one level of government or the other, dissenters from secular authority as well. Before there was dissent in dissent, there was agreement in dissent.¹

I am stating the obvious, of course, but I do so in order to make clearer the foundation of dissent in the sense of a radical or left wing of the Reformation. Without getting bogged down in arguments over these terms, I maintain there was a fundamental coherence to the Reformation that helps to explain the rise and richness of dissent which was then rejected by the magisterial Reformation. The radical Reformation had the same agenda as the Reformation as a whole, and the best way to understand dissent in the radical sense is to focus attention on this agenda and on the disagreements which it provoked.

¹ Agreement in dissent does not mean that the earliest evangelical preachers all proclaimed exactly the same message. The differentiation posited by Franz Lau has been reargued against Bernd Moeller by *Susan Karant-Nunn*, *What Was Preached in German Cities in the Early Years of the Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity*, in: *The Process of Change in Early Modern Europe: Essays in Honor of Miriam Usher Chrisman*, ed. by Phillip N. Bebb/Sherrin Marshall, Athens, 1988, 81–96; vgl. *Bernd Moeller*, *Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?*, in: *ARG* 75 (1984), 176–193. Differences certainly emerged among evangelical preachers by 1525, but they only enriched the chorus of dissent with their various proposals for achieving the common agenda outlined below.

In what follows I will first describe this common agenda and the groundwork which it lays for understanding Reformation dissent. Then I will argue that dissenters who were forced to separate themselves from the reforms endorsed by civil authorities shared this agenda before and after they were forced into separation. Third, I will suggest that the dissenters' insistence on implementing this common agenda in the face of official disapproval both defines radical dissent and explains why the reaction to it was so negative. And, finally, in light of this same agenda, I will argue that radical dissent belongs to the essence of the Reformation both because it shared the common agenda and because it was willing to pursue it at the cost of continuity with medieval Christendom.

1. The Common Agenda

My formulation of the Reformation's agenda has some similarity with the work of the French historian Jean Delumeau, whose book on the Catholic reformation as a process of christianization was published in 1971.² Delumeau also included the Protestant Reformation, narrowly defined, in his thesis: "... the two Reformations, Luther's and Rome's, were two processes, which apparently competed but which in fact converged, by which the masses were christianized and religion spiritualized."³ Delumeau did not develop his thesis for the Protestant Reformation, and his picture of the Middle Ages has been criticized as much too negative because it contrasts popular religion unfairly with a literate and enlightened Christianity presumably preferred by Delumeau.⁴ The usefulness of his work for establishing the Reformation agenda does not depend, however, upon the accuracy of Delumeau's portrayal of late medieval religion or, for that matter, upon the parallel which he sees between the Protestant and Catholic reformations. Protestant reformers were not bringing orthodox Christianity into areas where it had scarcely existed before. Instead, they were treating the towns and the countryside, which were surely Christian by the standard of John Van Engen,⁵

² *Jean Delumeau*, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971; English translation: *Catholicism between Luther and Voltaire*, London etc. 1977; 6. French transl. with Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1996.

³ *Jean Delumeau*, *Catholicism between Luther and Voltaire* (note 2), 161.

⁴ See, for example, the critical appraisals by *Michel Despland*, in: *Religious Studies Review* 9 (1983), 24–33; and by *John Bossy* in the introduction to *Catholicism between Luther and Voltaire*, xiii–xviii.

⁵ *John Van Engen*, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, in: *American Historical Review* 91, 3 (1986), 519–552. Van Engen argues that the Middle Ages were certainly Christian in the sense of a dominant cultic practice. People who lived in Christian parishes understood time, space, and ritual obser-

as if they were scarcely better than pagan. They were not christianizing but rechristianizing the culture, not planting the faith for the first time but rerooting it. Still, Delumeau's notion of the Reformation as christianization is useful for redirecting attention away from an exclusively theological or social conception of its agenda. Most of all, it is useful for the entire Reformation because it describes generally what all reformers, including radicals, wanted to accomplish.

Their common agenda was the rechristianization of Europe. The Reformation of the sixteenth century was the attempt by preachers, theologians, lay activists, and political leaders to make European culture more Christian than it had been. This program wielded a two-edged sword. First, reformers sharply denounced the traditional religion in which they were raised as something less than Christian; indeed, reformers often called it paganism and idolatry. Luther, for example, did not accept his context as authentically Christian with only minor deformities; otherwise he would not have alluded to baptized people as pagan⁶ or exclaim in 1521 that there was more idolatry in the world than ever before.⁷ Second, reformers cast the message of the Reformation in missionary terms.⁸ They went about their task with zeal, planting a new and truer religion and denouncing the obstacles that stood in their way. This two-fold agenda made all the reformers radical: they wanted to uproot the old idolatrous religion and replant authentic Christianity that was also for them the ancient biblical faith. This agenda fits both radical dissenters, as historians readily admit, and magisterial reformers, who are less frequently described in this fashion.⁹

Three aspects of this agenda are significant for understanding the character of radical dissent. First, the campaign of rechristianization

vance essentially in terms of the Christian liturgical year, but beyond those forms it is difficult to ascertain the exact nature or depth of people's beliefs.

⁶ *Martin Luther*, Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen (1522), WA 10/2, 39.9-11: "Alszo wurden der gnewlichen sund weniger, die der papst mit seynem hellischen gsetz yn die welt geschwemmet hat, szo kemen wyr zu letzt wider tzu eyner Christlichen versamlung, die wyr itzt fast eyttel heyden sind unter Christlichem namen."

⁷ Luther expresses this fear in the context of criticizing people who approached Mary for help as if she were divine. *Martin Luther*, Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt (1521), WA 7, 570.5-7.

⁸ Luther's question to Melanchthon from the Wartburg (July 13, 1521), WABr 2,359.112-115: "Tu legis, Amsdorffius legit, Ionas leget. Obsecro, solis vobis vultis annuntiari regnum Dei? Non et aliis oportet euangelizari? Non dabit vestra Antiochia vel Silam vel Paulum vel Barnabam in opus aliquod spiritus?"

⁹ For the elaboration of this argument, see *Scott H. Hendrix*, Rerooting the Faith: The Coherence and Significance of the Reformation, in: The Princeton Seminary Bulletin 21 (2000), 63-80.

presupposes a basic continuity between the Middle Ages and the Reformation: the existence of European society as Christendom,¹⁰ a society in which Christianity is the privileged religion which rulers at all levels are expected to defend and promote. Christendom was never a static structure, however; the process of creating it was the story of medieval Europe. Although Latin Christendom was formally complete with the baptism of the Grand Duke of Lithuania in 1385,¹¹ the pursuit of a more Christian society inspired all late medieval and Reformation attempts at reform. Reformation was dissent because it disagreed with how Christianity was being preached and practiced. But Reformation was still dissent in Christendom; it envisioned a more authentic Christian society, freed from idolatry and vestiges of paganism. Radical dissent has to be seen in this context.

Second, the process of christianization overrides elements of secularization that were also present in the Reformation. In fact, only in a very limited sense – the reaction against monasticism and clericalism – was the Reformation a process of secularization at all. The reaction against monasticism was not secularization in the anti-religious sense but the attempt by many former religious, Luther included, to embed the general monastic ideal, the serious practice of Christianity, in the society as a whole. This idea has been broached by Bernd Moeller and others in various ways,¹² but I want to emphasize that the attempt to produce more serious Christians at large persisted beyond the early phases of reform.

A widespread campaign of anticlericalism also contributed to the Reformation. Hans-Jürgen Goertz points out, however, that this attack was not synonymous with the criticism of religion in general but it was aimed instead at the clergy as a privileged social estate.¹³ The attack on the clergy expressed resentment at their failure to practice for themselves that same earnest Christianity which some of them were urging

¹⁰ On the notion of Christendom and its development, see the still helpful study by *Gerhart B. Ladner*, The Concepts of 'Ecclesia' and 'Christianitas' and their Relation to the Idea of Papal 'Plenitudo Potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII, in: *Miscellanea Historiae Pontificiae*, 18: *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Rome, 1954), 49–77.

¹¹ *Richard Fletcher*, The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity, New York 1997, 507.

¹² *Bernd Moeller*, Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (SVRG 199), hrsg. v. Bernd Moeller mit Stephen E. Buckwalter, Gütersloh, 1998, 76–91.

¹³ *Hans-Jürgen Goertz*, Anticlericalism, in: *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, ed. by Hans J. Hillerbrand, Oxford 1996, Bd. 1, 46–51; *Goertz*, Antiklerikalismus und Reformation: Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995.

upon the laity. To correct this distorted two-tiered Christianity, it was not the clergy that Martin Luther wished to abolish but rather the laity. By claiming that all the baptized formed a spiritual priesthood,¹⁴ Luther was attempting to enhance the commitment of all Christians instead of reserving it for the so-called religious. His goal was not secularization but deeper christianization. Consequently, radical dissent cannot be played off against magisterial dissent as a more religious movement versus a secular one.

Third, the involvement of civil rulers was an integral part of the strategy of christianization. It was not a formality for Luther to address his 1520 appeal to the *Christian* nobility for the purpose of reforming the *Christian* estate (emphases mine). Luther's spiritual priesthood had a clear political aim: to demonstrate that secular authority was a legitimate Christian office, which was free to pursue reform of Christendom unimpeded by pope, bishops, or priests.¹⁵ Over and above what we already know about the religious oversight exercised by secular rulers in the late Middle Ages,¹⁶ Robert Bast has recently shown that the catechetical tradition of that era applied the fourth commandment ("Honor your fathers and mothers") to secular rulers as well as to biological and spiritual parents. Not only did late medieval reformers urge subjects to obey their rulers, but they also "endeavored to fashion a more godly society by molding secular authorities into disciplining fathers who would use their offices for its moral supervision."¹⁷ The appeal to sixteenth-century rulers to sanction reform continued the late medieval program of enlisting temporal authorities in the campaign to make society more Christian and hence more godly and obedient. Radical dissenters were not above making such appeals themselves. Although the Reformation resulted in the secularization of some institutions, its intention was not to secularize but to christianize – to create a more authentic Christian society in the world.

¹⁴ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), in: Martin Luther: Studienausgabe, Bd. 2, hrsg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin 1982, 99.15–31; vgl. Karlfried Froehlich, *Luther on Vocation*, in: *Lutheran Quarterly* 13 (1999), 201: "In tearing down this wall, Luther did not eliminate priests or do away with the priesthood. Instead he eliminated the laity."

¹⁵ Martin Luther Studienausgabe (note 14), 102.17–20.

¹⁶ Manfred Schulze, *Fürsten und Reformation: Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991.

¹⁷ Robert M. Bast, *Honor Your Fathers: Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany 1400–1600*, Leiden 1997, 146.

2. The Radical Non-separatist Agenda

Radical dissenters shared this common agenda, but they have so often been cast as separatists and spiritualists that a common agenda with magisterial reform is hard to discern. The image of radical dissenters as willing and non-resisting separatists, however, has been undermined from two directions. In *Anabaptists and the Sword* James Stayer demonstrated that Anabaptists were by no means all pacifists,¹⁸ and, by pointing out that a number of groups like the Hutterites planted their movements with the help of civil authorities, Hans-Jürgen Goertz showed that radicals were by no means all separatists.¹⁹ The observation made by Gottfried Seebass in 1988 still seems to be true: the majority opinion supports the non-separatist origins of the radical reformation.²⁰ Typical of this view is a passage from an article by Klaus Deppermann in which he traced clear parallels between the rise of the Swiss Anabaptists and the evolution of the Melchiorites:

"Both groups began with the idea of a radical reformation of *all spheres of life* (emphasis mine), particularly of the church, which should lead to a restoration of the constitution of the early Christian communities. (...) When it became clear that, since the secular authorities were opposed, the only means to achieve this was force, both movements split into militant and passive wings. Only after military defeat did the idea of a separatist, pacifist Free Church gain general acceptance in both groups."²¹

The original intention of radical dissenters was not to create separatist cells of serious Christians. Instead, the intention was to create a more authentic Christian society at large through the deeper christianization

¹⁸ James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence 1972, 337: "The mistake of those who would regard early Anabaptism as fundamentally violent is to miss the basic apoliticism of the movement. The mistake of those who say that all 'true' Anabaptists are non-resistant is that they miss the movement's inherent illegitimacy and radicalism, which is in some cases compatible with violence." On the close connection between the German Peasants' War and the beginnings of Anabaptism; Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal u. a. 1991, 61–92.

¹⁹ Hans-Jürgen Goertz, *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, München 1993, 62–63.

²⁰ Gottfried Seebaß, Der 'linke Flügel der Reformation', in: *Die Reformation und die Außenseiter: Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hrsg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, 160: "Es scheint mir eines der wesentlichen Ergebnisse der neueren Forschung, dass die Vertreter des linken Flügels keineswegs von Anfang an auf die Bildung separater Gemeinden drängten, sondern dass sie im Gegenteil, wenn auch in unterschiedlicher Weise, eine Christianisierung der Gesamtgesellschaft anstrebten."

²¹ Klaus Deppermann, *The Anabaptists and the State Churches*, in: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800*, ed. by v. Kaspar von Geyser, London 1984, 105.

of local communities and even of larger social units. This was the vision of Thomas Müntzer,²² and of the Christian orders produced during the Revolution of 1525,²³ and of the congregational structure envisioned by the original *Swiss Order*.²⁴ Public Christian communities with the knowledge and consent of local nobility also formed the reality of Moravian Christianity in its various permutations. A Silesian Anabaptist, Clemens Adler, who may have joined the Gabrielites in Moravia, conceived rather grandly of a Christian realm in which there would be no coercion and in which the community of goods would prevail:

“Among genuine Christians all possessions are common. None should seek sole ownership of property. Each should contribute according to his ability to the needs of the poor brothers or sisters. Where such [sharing] is not found among brothers and Christians, there is no genuine Christianity [*Christenheit*].”²⁵

After 1525, political nonconformity and persecution drove the early radicals into hiding and forced them to pursue their agenda on a separatist basis. Dissenters did not abandon their agenda, however, but adapted it to the new situation. Still loyal to the comprehensive vision of Thomas Müntzer, Hans Hut postponed the establishment of “eine rechte Christenheit” as he called it, until 1528 and embarked on missionary tours in its behalf.²⁶ In South Germany the *Schleitheim Articles* would

²² Müntzer called for the restitution of an original pure, apostolic Christendom. Ct. *Thomas Müntzer*, Auslegung des anderen Unterschieds Danielis, in: Thomas Müntzer, Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe (QFRG 33), hrsg. v. Günther Franz, Gütersloh 1968, 246.24–26: “Wan dieselbige [die forcht Gotis] allein in uns gantz und reyne vorsorget würde, dann so möchte die heylge christenheit leychtlich wider zum geist der weisheit und offenbarung götlischs willens kommen.” Ibid., 255.20–22: “Dann so die christenheit nicht solt apostolisch werden, Act. 27 [Acts 2:17–21], do Johel [Joel 2:28–32] vorgetragen wirt, warumb solt man predigen? Wozu dienet dann die bibeln von gesichten?” Bernhard Rothmann entitled his treatise: Eine Restitution oder eine Wiederherstellung der rechten und gesunden christlichen Lehre, in: Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535), hrsg. v. Adolf Laube, Berlin 1992, Bd. 2, 1120–1142.

²³ Vgl. Gottfried Seebaß, Artikelbrief, Bundesordnung und Verfassungsentwurf: Studien zu drei zentralen Dokumenten des südwestdeutschen Bauernkrieges, in: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse (1988), Heidelberg 1988, 44–46; vgl. auch Peter Blickle, The Revolution of 1525: The German Peasants’ War from a New Perspective, Baltimore etc. 1981, 97–104.

²⁴ Werner O. Packull, Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore etc. 1995, 37–53.

²⁵ Ibid., 106–119; the excerpt from Adler’s “Judgment concerning the Sword” (1529) is given by Packull on 119.

²⁶ Hans Hut, Von dem geheimnus der tauf, baide des zaichens und des wesens, in: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnte I (QFRG 20), hrsg. v. Lydia Müller, Leipzig 1938, 15: “Dise ordnung muez gehalten werden, soll anderst ein rechte christenheit angericht werden, und solte die ganz welt darob zerbrechen.”;

become more typical of Anabaptism than the *Swiss Order*. The adherents of Schleitheim, calling themselves “kindern dess liechts” and “waren ingepflantzten gliedern Christi,” rejected militant communities and invited others to retreat with them into conventicles of non-resisters, “die abgesündert seint, und sollen sein von der welt in alweg thun und lassen. (...)”²⁷ In Augsburg, the Anabaptist Jacob Dachser gave up on competing evangelical preachers and summoned the “sisters and brothers” to strict obedience to the command of Christ in what Hellmut Zschoch has called Dachser’s *Gehorsamschristentum*.²⁸ As the public impact of Melchior Hoffman was curtailed in north Germany, then Strasbourg, and finally at Münster, Melchiorites also had to give up dreams of christianizing entire communities and adapt themselves to the separatist communities of the Mennonites.²⁹

In his *Fundamentboek* (1539–40), Menno lamented: “Not all are Christians of whom it is boasted. But those who have the Spirit of Christ are true Christians, though I do not know where one might find very many.”³⁰ His lament that true Christians were a minority did not mean,

cf. *Thomas Müntzer*, Protestation oder Erbietung (note 22), 228.13–16: “Die rechte tauffe ist nicht verstanden, darumb ist der eingang zur christenheit zum vihischen affenspiel worden. Aus einem sandigen grunde haben die schriftgelerten die ellende traurige mutter, die liebe christenheit, über die masse hochlich betrogen”; cf. *Hans Hut*, Ein Sendbrief Hans Huts, eines einst vornehmen Vorstehers im Wiedertäuferorden, widerlegt durch Urbanus Rhegius, in: Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (note 22), Bd.1, 858.6–10: “Dieweyl der allmechtig ewig Got unser getrewer vater, in diser letsten und aller gefährlichsten zeyt, die verwüsten und zerbrochnen kirchen, sein aynige gespons widerumb auffbauet, die so lang unfruchtbar gewesst, yetz aber an allen orten kinder gebirt zum erkantus wahrhaftiger lieb und glaubens, durch krafft des heyligen geysts...”; cf. *Gottfried Seebaß*, Das Zeichen der Erwählten: Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut, in: Die Reformation und die Außenseiter (note 20), 203–226.

²⁷ *Michael Sattler*, Brüderliche Vereinigung (also *Schleitheimer Artikel*, 24 February 1527), in: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz, hrsg. v. Heinold Fast, Zürich 1973, 26–36, here 27–28.

²⁸ *Hellmut Zschoch*, Gehorsamschristentum: Die ‘göttliche und gründliche Offenbarung’ des Augsburger Täuferführers Jakob Dachser, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 63 (1994), 30–45; cf. Jacob Dachser, Eine göttliche und gründliche Offenbarung von den wahrhaftigen Wiedertäufern mit göttlicher Wahrheit angezeigt, in: Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (note 22), Bd. 1, 772–797.

²⁹ This complex story is summarized by *Klaus Deppermann*, Melchior Hoffman: Soziale Unruhen und apokalyptischen Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, 305–331. On Menno and Münster, see *Sjouke Voolstra*, Menno Simons: His Image and Message, North Newton, KS, 1997, 88–99; *James M. Stayer*, Anabaptists and the Sword (note 18), 309–328.

³⁰ “Foundation of Christian Doctrine”, in: The Complete Writings of Menno Simons c. 1496–1561, ed. by J. C. Wenger und übersetzt v. Leonard Verduin, Scottsdale 1956, 121. Cf. the 1967 edition of the original Dutch version (1539–1540): Dat

however, that from the start Menno envisioned a reformation in small pockets of true believers. In fact, Menno was pleading with magistrates for the end of persecution and, on a larger scale, for the conversion of the rulers themselves to “a pious, reasonable, yes, a God-fearing magistracy.”³¹ On this point, the distinction between radical and magisterial dissenters could be fuzzy. In 1526, sounding a lot like Menno, Luther had expressed his well-known regret that not enough earnest Christians were available in order to simplify the process of creating a new evangelical order.³² To consider an entire community Christian,³³ or potentially Christian, while at the same time complaining about the small number of true Christians was common to mainline and radical reformers alike. That very complaint was the basis of the Reformation agenda in the first place – to infuse society at large with more true Christians.

Although radical dissent ended up in separation, it did not start there. Dissenters of all degrees started with the same agenda – to rechristianize

Fundament des christelycken Leers, ed. by H. W. Meihuizen, Den Haag 1967, 40: “Waerlyck, waerlyck, het syn niet alle chrystenen ofte geloevigen, die seggen, dat si met den water gedoepet unde mit Christi bloet gecocht syn. Men dat syn geloevigen ofte christenen, die Christum Jesum navolgen in sinen hillige leer unde leven.” Other reformers would have agreed with Menno’s indictment of medieval piety as “consisting only in an outward appearance and human righteousness, such as hypocritical fastings, pilgrimages, praying and reading lots of Pater Nosters and Ave Marias, hearing frequent masses, going to confessionals and like hypocrisies” (Complete Writings, 111; cf. Dat Fundament, 17). The possible influence of Luther on Menno’s criticism of the externality of religion is too quickly dismissed by Voolstra, who emphasizes instead the influence of Erasmus; Menno Simons, 46–47, 62–66.

³¹ “Foundation of Christian Doctrine” (note 30), 106; cf. Dat Fundament, 5. Voolstra, 95: “If Menno had succeeded in finding a local or regional authority which could have implemented a reformation in the Anabaptist style – and the chance of this was quite real in East Friesland for some time – then this would not have been in conflict with his theology.” Cf. James M. Stayer, Anabaptists and the Sword (note 18), 318: “Menno represents the original Melchiorite teaching on the Sword in a more radical development. He never worked out a political ethic which completely separated Christians from the maintenance of the natural order of society.”

³² *Martin Luther*, Deutsche Messe (1526), WA 19, 75.16–21. This text does not support an exclusively communal or even separatist ecclesiology in Luther. Any gathering of serious Christians envisioned by Luther would not separate from the world but remain alongside other believers in the parochial structure of Christendom.

³³ Even Karlstadt, dissenting at one level from the Saxon authorities, referred at the local level to his whole community at Orlamünde as “die gemeyn Christi zu Orlamünde” composed of “freye christen.” Cf. Die Schrift der Orlamündner an die Allstedter, wie man sich christlich fechten soll, in: Flugschriften der frühen Reformationsbewegung, hrsg. v. Adolf Laube/Annerose Schneider/Sigrid Looß, Vaduz 1983, Bd. 1, 443–445, hier 444.26 und 443.34–35.

society to such an extent that one could speak of it as true Christendom. When some forms of dissent were disallowed by civil authorities, then a radical sector of the Reformation began to gain a profile of its own. The common denominator of this sector was its desire to push the agenda of rechristianization beyond limits that could be tolerated by those authorities.

3. Implementing the Agenda: A New Monasticism?

If radical dissent shared the common agenda of the Reformation as a whole, can one speak meaningfully of a distinct radical Reformation? This question is not new. In 1965 Günter Vogler rejected the concept of radical Reformation as defined in the first edition of George Williams' book. Williams proposed primarily a religious definition of the movement that he was attempting to delineate over against a magisterial Reformation: "... the various exponents of the Radical Reformation not only opposed the Magisterial Reformation tactically and on principle but also clearly differentiated themselves from sixteenth-century Protestants, that is, the Lutherans and Reformed, ... on what constituted both the experience and the conception of salvation, and on what constituted the true church and proper Christian deportment."³⁴ In contrast to Williams, Vogler argued that radical currents expressed a new social awareness which favored a select social group and directed itself against the fictitious unity of feudal society.³⁵ This comment was, at the time, a Marxist way of saying that radical currents separated themselves from Christendom on social grounds. It also resulted from legitimate scepticism about whether a radical Reformation could be defined by religious criteria that were different from those of the Reformation as a whole.

Even without its Marxist veneer Vogler's criticism has not been, nor can it be, easily overcome. Williams himself gently retreated from a unifying theological criterion, first in comments made after the appearance of the second edition of his work,³⁶ and then more clearly in his intro-

³⁴ George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, xxv.

³⁵ Günter Vogler, *Gab es eine radikale Reformation? Bemerkungen zur Konzeption von G. H. Williams*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 14 (1965), 498.

³⁶ George H. Williams, *The Radical Reformation Revisited*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 39 (1984), 1–24. Noting that the term "Reformation" was appropriate because "the Radicals regarded themselves as participants in the main movement and the expectancy of their age" (17–18), Williams also argued for "Radical Reformation" because "there is substantial data indicating that many participants in the Radical Reformation were in personal contact with each other through confrontations, colloquy, dialogue, and correspondence" (18).

duction to the third edition, where he says that the term radical Reformation is a *Sammelbegriff* for all those whose strategy to renew Christendom was rejected by the civil and religious authorities:

“Although the congeries of disparate, ethical, societary, and theological radicals of various impulses and aspirations was surely no more homogeneous in their theology, sacramental usage, and conceptualization of the new currents, agitating them all alike, than the Magisterial Reformers, ... still they may be grouped together as an entity, as the Radical Reformation, insofar as in the end, if not at once, they or their successors in their congregations, sects, conventicles, fellowships, communes, and synodal churches for a number of reasons became detached from the primary Magisterial Reformation motif of territorial reform of all the institutions in a given civil jurisdiction, whether city-state or national kingdom, and would come to appreciate and then defend their separation from the state and the state-supported ecclesiastical institutions – parish churches, cathedrals, schools, and the patronage of magistrates of various titles and authority, from landlord to Emperor, (...).”³⁷

According to Williams, radical dissenters “became detached” from the territorial reform of Christendom “for a number of reasons.” In fact, radicals were forced to abandon territorial reform and the abiding question is: Why? Which aspect of the Reformation agenda made their demand for reform intolerable to civil and religious authorities? While there may have been a “number of reasons,” I think one concern was paramount because it posed the greatest threat to the general Reformation agenda. That concern was the radical insistence upon strict accountability for one’s faith and a demonstrably Christian form of life.

This concern expressed itself in concrete demands: the desire for visible fruits of the Christian life or ethical improvement – *Besserung des Lebens* – found to be wanting by so many radicals and still noted by historians as a major concern of various dissenters.³⁸ Or add to this demand

³⁷ George H. Williams, *The Radical Reformation*, 3. ed., Kirksville, MO, 1962, 9.

³⁸ Summarized by Gottfried Seebaß, *Der 'linke Flügel der Reformation'* (note 20), 158, with citation of the rhyme from Sebastian Franck: “Man lehrt glaub, glaub, macht damit taub und werklos leut, am Tag liegts heut, kein Besserung man höret.” This criticism of the evangelical movement is emphasized by Horst Weigelt, *Sebastian Franck und die lutherische Reformation*, Gütersloh 1972, 21–23 (with examples from Franck’s writings). Cf. Hans Denck, *Vom Gesetz Gottes, wie das Gesetz aufgehoben sei und doch erfüllt werden muss*, in: *Flugschriften von Bauernkrieg zum Täuferreich* (note 22), Bd. 1, 646.38–647.1: “Also frewen sich layder yetz der merertayl, deren die sich frewen, on besserung, gleich wie auch jhene der merertail sich beklagen on besserung. Und verachtet doch ymmer ainer den andern, und helt sich selb für besser, so doch kainer umb ain har besser ist dann der ander, das mercke man bei den Früchten.” The ethical message of Ludwig Hätzer’s Augsburg pamphlet: *Von den evangelischen Zechen/Von der Rede der Christen* (1525) is summarized by J. F. Gerhard Goeters, *Ludwig Hätzer (ca. 1500 bis 1529): Spiritualist und Antitrinitarier* (QFRG 25), Gütersloh 1957, 57–61.

believers' baptism, now recognized as a derivative mark; or a community of goods more widely entertained (if not practiced) than heretofore believed;³⁹ or a strict system of discipline that included the ban, or the refusal to hold civil and military office. Although these demands were not applied evenly by every radical or dissenting group, they added up to visible ways of measuring the fulfillment of the Reformation agenda which dissenters shared with magisterial reformers. In other words, dissenters pushed most authorities beyond their limits because the territorial reform authorized by them did not hold people sufficiently accountable for the rerooting of their faith.

Magisterial reformers certainly wanted the fruits of faith to be visible and they labored to refute charges made against them. According to Urbanus Rhegius, Dachser and the Augsburg Anabaptists accused the evangelical preachers of not being called by God because their sermons had never brought light or improvement to anyone.⁴⁰ Obviously insulted, Rhegius enumerates all the ways in which the fruits of faith manifest themselves and then claims that such fruits are readily visible in Augsburg: "Although this is all clear as day and everyone knows that it must have come from the grace of God because flesh and blood are not capable of producing it, this Anabaptist nevertheless does not shrink from making the malicious and outrageous charge that our preaching bears no fruit."⁴¹

In addition to this protest, Rhegius makes two arguments which demonstrate how he has come to terms with the fact that the broadly-conceived scope of the Reformation agenda is being unevenly accomplished. First, Rhegius says that, unlike Paul, the Anabaptists cannot tolerate any weakness among Christians;⁴² and, second, he reminds them

³⁹ Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings* (note 24), 11.

⁴⁰ *Urbanus Rhegius*, *Wider den neuen Tauforden/Notwendige Warnung an alle Christgleubigen Durch die diener des Evangelii zu Augspurg* (Augsburg, 1527), D. Reprinted in: *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich* (note 22), Bd. 2, 1167–1248, hier 1184.30–33: "es hab auss unserm predigen noch nie jemants etwas liechtes empfangen oder sich gebessert und auss disem als wer jm also/schleust er/wir seyen nit von Gott berüfft."

⁴¹ Ibid., 1185.33–37: "Daz alles ist so starck vor augen/unnd waysst yederman/ das blut und fleisch solchs nicht that noch thun kan/es mus Gotes gnad sein/noch ist diser widertauffer so freylich zu urtaylen unnd so unverschampt/das er thar schreyben/es sey gar kein frucht von unserem predigen kommen."

⁴² Ibid., 1186.10–17: "Wa aber diser widertauffer vermainte, es sey keiner gebesert, oder ein christ, wenn er noch schwach ist, er müsse ganz volkommen sein, so beweyssst er aber ein mal sein unwissenheit inn götlicher schrift, darynn wir lernen, das unser leben noch nicht ein ruw, sonder ein stetter fürzug ist auss Egypten, das wir in glauben, liebe, und hoffnung von tag zu tag müssen zunemen und bitten, das Gottes will geschech, seyn reych zukomme, sünd verzygen werd."

that the church is an *ecclesia mixta* and that God's children are dispersed among the great mass of unbelievers.⁴³ Finally, he accuses the Anabaptists of harboring a hidden agenda without which they believe (so Rhegius surmises) there is no *Besserung* in the world: to actualize the community of goods among themselves. Comments Rhegius abruptly: "God save us from your *Besserung*."⁴⁴

The arguments of Rhegius represent the Reformation agenda in its broadest scope: the rerooting of authentic Christian faith and life throughout the territorial units of Christendom.⁴⁵ The dissenters in Augsburg and elsewhere share this agenda, but they want to see it actualized in communities where people can be held more strictly accountable for the fruits of their faith. Although Rhegius claims that the fruits of faith are visible in Augsburg, the fruits contained in his list are much more difficult to measure than believers' baptism, a community of goods, or the refusal to hold office. In addition to spiritual fruits like love, joy, and peace, Rhegius expects moderation in food and drink, restraint in the practice of what offends the neighbor, and proper chastity as demonstrated by giving up celibacy, taking a spouse, and getting a job to support the new family. In prosperous Augsburg it is not surprising that Rhegius believes "such an alteration of one's life and faith in the gospel" requires leaving behind rich and powerful friends and lords.⁴⁶ This last

⁴³ Ibid., 1188.37–1189.1: "Nun lieber widertauffer, kindestu ermessen was ein Christenmensch wer, unnd wie hin und wider Gottes kinder seind unnder dem grossen hauffen der ungläubigen vermischt geleych als rosen under den dörnen, die noch zu streyten haben mit blut und fleysch, so hetstu dein frevenlichs urtay lassen anston."

⁴⁴ Ibid., 1189.12–16: "Ich sorg aber, es lig ein ander butz da hinden, es maynen etlich under euch, weil man nit alle ding gemain hab, und euch nit jederman thür und thor auffthut und sprich: Wol einher, lieben brud, mein gut ist ewer gut, so sey kein besserung in der welt. Gott behüt uns vor ewer besserung, amen." Jonathan Grieser points out correctly that the "Anabaptist critique of Rhegius' ministry was harshest on the question of morality," but the issue at stake was larger than the concept of ministry addressed by Grieser's article: *Jonathan Grieser, Anabaptism, Anticlericalism and the Creation of A Protestant Clergy*, in: MQR 71 (1997), 515–543.

⁴⁵ Ibid., 1175.3–9: "Die weyl nun leer und vermannung nit an yederman hylffet, und der unbeschnittenen hertzen die welt voll ist, mit denen man nich[ts] schafft durchs Evangelium, denn sy toben und wyetten wie zamloße wilde their in allem muttwilten, ihr boß begirde zu ersetzen, so behalten wir der weltlichen oberkait ansehen mit dem wort gots streng in jrem gewalt unversert, als die von got verordnet ist, das schwerder wider die gotlosen zubrauchen."

⁴⁶ Ibid., 1185.19–30: "Dergleychen messigkeit, das er in essen unnd trincken bloss auff die not sicht und nit auff den lust, senfftmutigkeyt, das er sich mit denen, so er belaydiget hat, wider versünt und sich hynfüro fleysslich von allen dem enthalt, darab der nechst belaydiget würt. Keuscheit, das mancher mit übergebung allerzeytlicher ruw auff erden unnd alles lusts und sicherheyt, sich auff

comment is designed to urge priests, monks, and nuns to leave the clerical chapters and cloisters in which they are sponsored by wealthy patrons and to embark upon the true Christian life by means of one's own labor in the world. For him authentic Christian faith and life can only be practiced outside the monastery and is the structural antithesis of the celibate religious life.

For that reason, Rhegius is quick to see in the Anabaptist demands for more external accountability a new monasticism, “ein neue müncheney,”⁴⁷ and for the same reason he warns against the rise of the new “Taufforden.” Accusing Anabaptists of demanding signs of Christian perfection that were comparable to monasticism was a common criticism of the radicals.⁴⁸ That critique possessed some truth, not in the polemical sense in which mainline reformers intended it, but in a deeper sense that explains the relationship of radical dissent to magisterial reform and why the criticism on both sides was so sharp. Radicals were accused of wanting to separate from the world and reproached for demanding external criteria of perfection. Why were these matters so objectionable? Because they seemed to undermine the agenda of the Reformation itself: the extension of a deeper and more serious Christianity to the populace as a whole instead of delegating it to exclusive communities of the religious. As noted above, this comprehensive rerooting of the faith can be seen as the extension of a monastic ideal to the whole of Christian society. When dissenters protested that such an extension was unworkable or discovered that civil and religious authorities would not sanction it, they resorted to the formation of separate Christian groups which reformers had tried so hard to eliminate and which now stood as fla-

Gottes wort in eilichen stand begibt, sich der härerey abthutt unnd nun mit angst und sorg sein brot im schwyss seines angesichts isst und durch solch veränderung seins lebens unnd glauben des evangelii, reych, mechtig freund und herren verlasset, ja darzu sich ins ellend und unsicher leben begibdt unnd also mit dem Mose, die schmach umb Christi willen für grosser reychtumb achtet, denn die schetz der Egypter diser welt, darynn er ainn grosser herr, reych von der welt geert, in sicherheyt hette mögen leben.”

⁴⁷ Ibid., 1190.18–21: “Was hilfft denn, das sich die widertauffer vast reyssen, von aussen ein zichtiges geystlichs leben anzurichten und inwendig noch keyn ernst vorhanden ist? Nichts hülfft es, ein neue müncheney würt darauss, die vil einfeltiger leüt mit falschem schein verfürt.”

⁴⁸ For example, in the German text of the Apology of the Augsburg Confession XXVII.47–50, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. Aufl., Göttingen 1967, 391–392. Cf. *Martin Luther*, Vorlesung über 1. Mose von 1535–1545, in: WA 42, 495.34–38: “Philosophi quidem magnum nomen se comparatuos crediderunt, si abiicerent pecuniam, et mendicitatem profiterentur. Idem Monachi fecerunt, et eo quidem fuerunt nocentiores pestes, quod mendicitatem istam docuerunt Dei cultum esse, Anabaptistae quoque iudicant Christianos non esse, qui aliquid proprium habent.”

grant reminders of the possible failure of their agenda. No wonder Rhegius invoked God's protection against such a threat.

As they implemented the Reformation agenda, dissenters began to reproduce precisely the two-tiered religious society which originally all reformers were trying to abolish. Magisterials thus saw the radical demand for more accountability as a betrayal of the Reformation agenda and a reversal of the magisterial program. One can understand the Reformation better, however, if we step back from the way in which reformers portrayed one another as heroes or villains and consider finally a more positive relationship between Reformation and dissent.

4. Dissent and the Common Agenda

The place of dissent in the agenda of the Reformation demands a more nuanced model of the relationship between radical and magisterial reform than that proposed by Hans-Jürgen Goertz and reaffirmed by James Stayer in a recent article that was cautionary about the persistence of a utopian theme among radicals. That model insists that "the Reformation was radical from the beginning and became moderate at a later stage."⁴⁹ In similar fashion, some scholars argue that the Reformation was communal from the beginning and became princely at a later stage.⁵⁰ By implying that the Reformation declined from nobler religious and political ideals which were operative in the beginning of the movement, they suggest a certain *Verfallstheorie* of the Reformation.

Starting with a common agenda shared by dissenters, however, calls this model of decline into question. The agenda did make an audacious claim: after more than a thousand years of planting the faith in Europe, reformers argued that the mission to Europe had gone awry and that authentic Christianity had to be rerooted more deeply in Christendom itself. From the beginning, all reformers sought to replant this Christianity with the help of civil authorities, either city councils or princes. Müntzer and the Zürich radicals shared with Luther and Zwingli the goal of making structures of Christendom less idolatrous and more

⁴⁹ James M. Stayer, The Passing of the Radical Moment in the Radical Reformation, in: MQR (1997), 147–152. Stayer was responding to an unpublished essay by Hans-Jürgen Goertz, "Das zögernde Reich," which developed the utopian theme as a persistent element of Reformation radicalism.

⁵⁰ Peter Blickle, Gemeindereformation: Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985, 205: "Kritisch wurde die Masse um 1525 – aus der Gemeindereformation wird die Fürstenreformation." Blickle, Communal Reformation: The Quest for Salvation in Sixteenth-century Germany, New Jersey etc. 1992, 193: "The critical mass was reached around 1525, and thereafter the communal reformation turned into the reformation of the princes."

Christian than they were; and they originally hoped their view of what was “more Christian” would be promoted by civil authorities.

When that turned out not to be the case, reformers we now call radical dissenters sought another way to infuse society with a truer Christianity, a way that would hold people more accountable, a way that led to separation and looked in some cases like a new monasticism. Even in the late 1520s and 1530s, however, from Moravia to Münster and beyond, dissenters still sought the complicity of civil authorities until finally, as Packull and Stayer have pointed out, leaders like Peter Riedemann and Pilgram Marpeck were claiming that radical Christianity and government were not irreconcilable and Mennonites and Hutterites were no longer persecuted.⁵¹ Meanwhile, so-called magisterial reformers were planting their new Christianity in areas that were coterminous with political boundaries. Their cooperation with civil authorities, urban or princely, was not a retreat from more genuine grassroots reform, but the fruit of their original appeal to civil guardians of Christendom to undertake the agenda which the bishops had failed to endorse.

While the Reformation was radical from the beginning, therefore, it did not become more moderate at a later stage because the “magisterially supervised churches” dropped out⁵² or because some dissenters suddenly became magisterial reformers by appealing to princes and city councils. The common agenda was definitely radical, but it was not strictly communal in the sense of being democratic, local, or anti-magisterial. The society-wide agenda of the magisterial reformers did not change. It was there from the beginning despite the contention of Peter Bickle that a communal Reformation was at first favored by a communal (local) ecclesiology of the reformers, from which Luther in particular retreated after the Revolution of 1525 by allowing a “Verstaatlichung” of the Reformation through his concept of two kingdoms.⁵³

This view of the Reformation agenda is flawed not only by the priority given to communal theology and communal structures in the definition of christianization,⁵⁴ but also by Bickle’s view of Luther’s theological

⁵¹ James M. Stayer, *Passing of the Radical Moment* (note 49), 148–149; Williams, *Radical Reformation*, 3. ed., 1063–1078, 1190–1191.

⁵² James M. Stayer, *Passing of the Radical Moment* (note 49), 148.

⁵³ Peter Bickle, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart 1982, 36–37, 157–160. Cf. Bickle, *Communal Reformation* (note 50), 120–145; Bickle, *Politische Weiterungen der reformatorischen Theologie: Die Antwort des Gemeinen Mannes*, in: *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch: Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, ed. by Gerhard Göhler/Kurt Lenk/Herfried Münkler/Manfred Walther, Opladen 1990, 160–169.

⁵⁴ Peter Bickle, *Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung: Eine Skizze*, in: *Kommunalisierung und Christianisierung*:

development. The young Luther had no ideal ecclesiology built around the local community, although in 1523 he did concede to the Christian community of Leisnig “the right and power to judge all doctrine and to call, install, and to dismiss pastors.”⁵⁵ In the title of this work, *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe (...)*, the accent should lie on the word *Christliche* and not on the word *gemeyne*. Three years earlier, Luther had called on all the Christian nobility of Germany to reform the entire Christian estate.⁵⁶ Luther’s request to Elector John in 1526 to authorize a visitation of parishes in Saxony was not a departure from his communal ecclesiology but an application of the same society-wide ecclesiology that had informed his Reformation agenda from the beginning. The church consisted of communities of the faithful throughout Christendom which the religious and civil authorities of Christendom at every level were obligated to provide with the pure Word of God. When religious authorities failed to do this – whether a local patron as in the case of Leisnig or bishops as in the case of the Saxon visitation – civil authorities or the people themselves could take the necessary steps to see that the authentic Word was preached throughout Christendom.⁵⁷

Instead of viewing magisterial reform as a later compromise of the original radical or communal agenda, it is more accurate to say that the common agenda of the Reformation was pursued simultaneously along two parallel tracks. One of these, the magisterial track, insisted on rerooting the faith in cooperation with the sub-imperial authorities of Christendom, and this track issued in the confessional cultures of the post-Reformation period. The other track – the radical Reformation or radical dissent – was forced to seek a truer Christianity in structures that were separate and only later were tolerated by some officials in Austria, Holland, and Germany as their utopian ferment began to fizzle.⁵⁸ Both tracks were authentic Reformation movements that sought to accomplish a common agenda by different paths. It is tempting to say that the common agenda of rechristianizing the entire society had more magisterial than radical features in the beginning, but that would be a mistake. Both radicals like the followers of Müntzer and magisterial

Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600, hrsg. v. dems./Johannes Kunisch, Berlin 1989, 9–28.

⁵⁵ Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer tzu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach aus der Schrift, in: WA 11, 408–416.

⁵⁶ Cf. note 14 and 15.

⁵⁷ For more on the meaning and scope of Luther’s ecclesiology, see *Scott Hendrix, Luther and the Church, Ljb* 52 (1985), 140–145.

⁵⁸ *James M. Stayer, Passing of the Radical Moment* (note 49), 148.

reformers like Luther had to make adjustments to their original general vision of a truer Christianity in Christendom.

In hindsight, however, one can say that the path of radical dissent pointed beyond Christendom in a way that magisterial reform did not. After it was forced into separation, radical dissent sowed the seeds of the end of Christendom – the eventual end of a formally Christian society which most people could not yet see. Like monasticism itself, radical dissent testified that believers could be held strictly accountable only in small communities and even then with difficulty. Instead of producing an independent Reformation, therefore, radical dissent testified to the limitations of the common Reformation agenda and to the eventual discontinuity of the Reformation ideal with the medieval notion of Christendom. Beyond a certain point – and that point was the external conformity enforced in confessional cultures – a Christian society could not make itself more visibly and willingly Christian on an inclusive scale. Because sixteenth-century Europe retained the structure of medieval Christendom, the path of radical dissent often led to a dead end, but it was also a prophetic path that showed a way out of the impasse toward a truer embodiment of what the Reformation really intended.

Konsens – Konflikt – Dissens: Das Exempel Thomas Müntzer

Ein Diskussionsbeitrag

Von Günter Vogler, Berlin

„Entlich ist das mein ernstlich meynung: Ich predige eynen solchen christenglauben, der mit dem Luther nit einstimplt, sonder der do in allen herzen der auserwelten auf erden gleichformig ist, ps. 67.“¹ Das schreibt Thomas Müntzer am 3. August 1524 in einem Brief an den sächsischen Kurfürsten Friedrich den Weisen. Das differierende Glaubensverständnis verweist auf eine prinzipielle Meinungsverschiedenheit zwischen Müntzer und Luther.

Sichtbar wird hier ein allgemeines Problem: Warum kam es zum Dissens und welche Konsequenzen ergaben sich daraus? Angesprochen ist indirekt das Thema einer „radikalen Reformation“. Hans-Jürgen Goertz vertritt hinsichtlich der Verortung radikaler Positionen im reformatorischen Prozeß die These: „Es gab überhaupt keine ‚radikale Reformation‘, es sei denn, die sich durchsetzende Reformation allgemein könnte als ein radikales Geschehen aufgefaßt werden“², und er sieht im Phänomen der Radikalität einen „Grundzug des reformatorischen Aufbruchs.“³ Unter einem anderen Blickpunkt konstatiert Scott Hendrix, „the Reformation as a whole was a massive expression of dissent – dissent from the way in which Christianity was taught, practiced, and structured in what we now call the late Middle Ages.“⁴

Beide Themen – „Radikalität“ und „Dissens“ – sind für die Forschung weiterhin offen. Seit George H. Williams mit seinem fundamentalen Werk den Terminus „radikale Reformation“ einführt⁵, wurde dieser zwar als Begriff akzeptiert, aber das an theologischen Kriterien orien-

¹ Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarb. von Paul Kirn hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968 (fortan als: MSB), 430.

² Hans-Jürgen Goertz, Die Radikalität reformatorischer Bewegungen. Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept (in diesem Band), 29.

³ Ebd., 35 f. Vgl. auch Adolf Laube, Radikalität als Forschungsproblem der frühen Reformationsgeschichte, in: ZfG 35 (1987), 218–230.

⁴ Scott H. Hendrix, Radical Agenda, Reformation Agenda: The Coherence of the Reformation (in diesem Band), 43.

tierte Konzept kritisch aufgenommen.⁶ Über „Dissens“ bzw. „Dissent“ wurde indes kaum eingehender diskutiert.⁷

Goertz und Hendrix bieten bedenkenswerte Argumente für die Debatte an: Hendrix macht darauf aufmerksam, daß Reformer „were all dissenters from Roman ecclesiastical authority and, at one level of government or the other, dissenters from secular authority as well. Before there was dissent in dissent, there was agreement in dissent“⁸ Goertz sieht in der Radikalität einen Grundzug von Bewegungen, die einen sozialen Wandel anstreben.⁹ „Die reformatorischen Bewegungen schufen eine Realität, die gegen geltendes Recht, Ordnung und Konvention verstieß und einen Wandel von Recht und Ordnung herbeiführte.“¹⁰

Dissens signalisiert eine Abweichung von der Norm. Aber was ist die Norm? Scott Hendrix sieht sie in Anlehnung an Jean Delumeau in der „Rechristianisierung Europas“. Das Ziel war „a new and truer religion“¹¹, „a more authentic Christian society“.¹² Doch welcher individuelle oder allgemeine Konflikt führte zum Dissens, und welche Konsequenzen ergaben sich aus dem Konsensbruch in Hinblick auf alternative Sichten der als notwendig erkannten Reformation?

Ein methodischer Weg zur Aufhellung der Sachverhalte könnte es sein, nach dem Konsens, den zu seiner Auflösung führenden Konflikten und den für den Dissens charakteristischen Folgen zu fragen. Allgemein geht es darum, ob die Kategorien Konsens, Konflikt und Dissens geeignet sind, Phänomene des reformatorischen Prozesses zu erklären. Im Besonderen soll geprüft werden, inwieweit dieses methodische Instrumentarium geeignet ist, für das Denken und Handeln Thomas Müntzers konstitutive Impulse zu ermitteln.

Allgemein anerkannt ist, daß Müntzer „unverwechselbar eigene Züge“ aufwies und „schon früh seinen eigenen Weg gegangen“ ist.¹³ Was provozierte ihn aber zum Aufgeben eines Konsenses, in welche Konfliktsituat-

⁵ George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, PA, 1962, 3. Aufl. Kirksville, MO, 1992.

⁶ Vgl. Adolf Laube, Radikalität (Anm. 3), 218 f.

⁷ Als „Dissenter“ werden beispielsweise allein die Anhänger einer „Freikirche“ – vor allem in England – verstanden. Vgl. den Artikel „Freikirche“ in: TRE, Bd. XI, Berlin u. a. 1983, 550–553.

⁸ Scott H. Hendrix, *Radical Agenda* (Anm. 4), 43.

⁹ Hans-Jürgen Goertz, *Die Radikalität reformatorischer Bewegungen* (Anm. 2), 32.

¹⁰ Ebd., 34.

¹¹ Scott H. Hendrix, *Radical Agenda* (Anm. 4), 45.

¹² Ebd., 46.

¹³ Bernhard Lohse, *Thomas Müntzer in neuer Sicht. Müntzer im Licht der neueren Forschung und die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie*, Hamburg 1991, 88 u. 65.

tionen sah er sich gestellt, welche Erfahrungen veranlaßten ihn, seine eigenständige Vorstellung vom Wesen der Reformation zu artikulieren? Dies soll anhand einiger Beispiele erörtert werden.¹⁴

1. Konflikte mit der alten Kirche

Ein erstes Konfliktfeld ist die Konfrontation mit Institutionen und Repräsentanten der alten Kirche und deren Lehre. Als 1519 Franz Günther in Jüterbog mit den dortigen Franziskanern in Streit geriet, vertrat ihn seit Ostern für eine kurze Zeit Thomas Müntzer.¹⁵ Mit seinen Predigten beruhigte er allerdings die Situation nicht, denn er attackierte nicht nur die Mönche, sondern auch den Papst, die Scholastiker und die Bischöfe. Folgt man dem Bericht des Franziskaners Bernhard Dappen, so lehnte Müntzer die scholastische Theologie, den päpstlichen Autoritätsanspruch und die hierarchische Kirchenverfassung ab und forderte zur Besinnung auf das Evangelium auf. Er habe, so heißt es in den Berichten, wiederholt geäußert, „das heilige Evangelium habe mehr als vierhundert Jahre im Winkel gelegen; um das wieder hervorzuholen, müßten noch sehr viele ihren Hals wagen.“¹⁶

Befand sich Müntzer in Jüterbog noch im Konsens mit seiner Kirche? Er war 1514 zum Priester geweiht worden, stand seitdem im Dienst von Kirche und Schule und hatte in Braunschweig eine kleine Pfründe inne. Wann er zuerst zu einer kritischen Haltung gelangte, ist aus den Quellen nicht zu ermitteln. In Braunschweig scheint er frühreformatorische Auffassungen vertreten zu haben, die sich in Wittenberg verfestigten.¹⁷ Öffentlich bekannt wurde seine kirchenkritische Einstellung offensichtlich zuerst durch seine Predigten in Jüterbog, mit denen einige Themen ins Gespräch kamen, die einige Wochen später während der Leipziger Disputation die Gemüter erregten.

¹⁴ Vgl. zu den Sachverhalten *Günter Vogler*, Thomas Müntzer, Berlin 1989. In diesem Diskussionsbeitrag kann das Thema nicht umfassend behandelt werden. Es werden nur einige exemplarische, aber charakteristische Fälle vorgestellt.

¹⁵ *Manfred Bensing/Winfried Trillitzsch*, Bernhard Dappens „Articuli ... contra Lutheranos“. Zur Auseinandersetzung der Jüterboger Franziskaner mit Thomas Müntzer und Franz Günther 1519, in: Jb. f. Regionalgeschichte 2 (1967), 113–147; *Ulrich Bubenheimer*, Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung, Leiden 1989, 186–193.

¹⁶ *Manfred Bensing/Winfried Trillitzsch*, Bernhard Dappens „Articuli ...“ (Anm. 15), 139 f.

¹⁷ Vgl. *Siegfried Bräuer*, Der Beginn der Reformation in Braunschweig, in: ders., Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation, hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz/Eike Wolgast, Leipzig 2000, 169–206; *Ulrich Bubenheimer*, Thomas Müntzer (Anm. 15), 76–175; *Manfred Kobuch*, Thomas Müntzer in Aschersleben und Frose. In: ZfG, 38 (1990), 312–334.

Mit seiner radikalen Kirchenkritik¹⁸ befand sich Müntzer durchaus im Konsens mit den Wittenbergern, da die frühe reformatorische Bewegung noch ein breites Spektrum von Auffassungen umschloß. Doch die Gemeinsamkeiten mit diesen waren wohl begrenzt.¹⁹ In dem Konflikt mit den Jüterboger Franziskanern zeichnete sich indes eine gravierende Distanz zur alten Kirche ab.

Als Müntzer im Mai 1520 in Zwickau die Vertretung für den Prediger der Marienkirche Johannes Sylvius Egranus übernahm, wurde er auch hier schon bald mit den Franziskanermönchen konfrontiert.²⁰ Als die Ordensleute ihn verklagten und der Rat ihm nahelegte, Luthers Ratsschlag einzuholen, informierte Müntzer diesen am 13. Juli 1520, er mache nicht nur die Franziskaner, sondern auch die Priester und die Laien für den Irrweg der Kirche verantwortlich, die „blinden Hüter“ und die „blindten Schafe.“²¹

Das Evangelium aus dem Winkeldasein zu befreien, wie es Müntzer in Jüterbog verlangte, bedeutete jetzt, die Diskrepanz zwischen wahrem Glauben und unersättlicher Habgier zu überwinden. Wo diese herrsche, könne jener nicht gedeihen. Im Prager „Sendbrief“ heißt es dann, die Predigt der Priester erfülle die Herzen nicht mit dem Geist Gottes. Sie seien deshalb eine Plage des Volkes, dem Teufel geweiht und für die Kirche nutzlos. Das arme Volk verbleibe indes im geistigen Elend.²²

Das Glaubenthema wurde ein zentrales Anliegen der Predigten und Schriften Müntzers. Seine Auseinandersetzung mit altgläubigen Institutionen hielt auch später an, wurde aber bald von weiteren Konfliktfeldern überlagert. Seine kritische Auseinandersetzung mit der Kirche und ihrer Geschichte wurde durch die Konfrontation mit den Franziskanern nicht ausgelöst, wohl aber beschleunigt. Das Resultat war die sich vertiefende Einsicht, daß die Kirche sich seit Jahrhunderten im Verfall befindet. Später, in der „Fürstenpredigt“ brachte er seine Eindrücke auf die kurze Formel: „Also, sag ich, ist die angefangen kirche baufellig worden an allen orthen biß auf die zeyt der zurtrenten welt“.²³ Diese

¹⁸ Vgl. *Bernhard Lohse*, Thomas Müntzer (Anm. 13), 82 ff.

¹⁹ So das Urteil von *Bernhard Lohse*, Thomas Müntzer (Anm. 13), 87.

²⁰ Vgl. *Helmut Bräuer*, Zwickau zur Zeit Thomas Müntzers und des Bauernkrieges, in: *Sächsische Heimatblätter* 20 (1974), 193–223; *ders.*, Thomas Müntzer und die Zwickauer. Zum Wirken Thomas Müntzers in Zwickau 1520–1521, *Karl-Marx-Stadt* 1989.

²¹ MSB, 357 ff.

²² *Ebd.*, 506.

²³ *Ebd.*, 243. „Die ‚Zeit der zertrennten Welt‘ ist die Zeit der Zerreißung der Christenheit in die beiden Gewalten Kirche und Staat und der Verbindung der Kirche mit der weltlichen Gewalt“ (*Carl Hinrichs*, *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, 2. Aufl., Berlin 1962, 48).

Erkenntnis und der Konflikt mit Repräsentanten der alten Kirche führten ihn auf den Weg zum Dissens, ohne daß seine eigenständige Vorstellung vom Wesen der notwendigen Reformation schon deutlich ausgeprägt war.

2. Konflikte mit städtischen Obrigkeit

Ein zweites Konfliktfeld ist die Konfrontation mit städtischen Obrigkeit. In fast allen Städten, in denen Müntzer sich kürzere oder längere Zeit aufhielt, war er mit deren Räten konfrontiert, die ihn tolerierten und auch Sympathien für die evangelische Predigt zeigten.²⁴ Wo aber sein Auftreten oder das seiner Gegner Unruhen befürchteten ließ, wurden die Räte aktiv und veranlaßten ihn, die jeweilige Stadt zu verlassen.

In Zwickau konnte Müntzer längere Zeit einer wohlwollenden Haltung des Rats gewiß sein. „Der gesamte Rat nämlich gibt mir seine Unterstützung und fast die ganze Stadt, die die äußerst beschwerliche Habsucht der Heuchler gleichsam von der Wiege auf kennt“.²⁵ Angesichts der anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen Müntzer und den Altgläubigen suchte der Rat den Konflikt zu schlichten, und am 29. August ließ er den Prediger wissen, wenn ihm etwas Unleidliches widerfahre, „wölle yn der Radtt beystandts nicht verlaßen [und] sich aller gebure zuhalten wyssen.“²⁶

Als Egranus zurückkehrte und Müntzer an die Katharinenkirche wechselte, führten beide von den Kanzeln eine heftige Polemik, die in theologischen Meinungsverschiedenheiten wurzelte. Müntzer teilte die von Egranus vertretene humanistisch geprägte Auffassung von der Kirche nicht und wandte sich gegen dessen intellektuell und moralisch motiviertes Glaubensverständnis.²⁷ Da der religiös-theologische Konflikt öffentlich ausgetragen wurde und die Bürgerschaft polarisierte, wurden der Rat und die kursächsischen Beamten aktiv.²⁸ Sie luden die Kontrahenten vor, um „sie mitaynander irer irrunge vnd gebrechen güthlich zu vertragen, do mit ergernus vnd auffrur zuvorkommen“ werde.²⁹ Angesichts der

²⁴ Vgl. Günter Vogler, Thomas Müntzer und die Städte. In: *Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit*. Festschrift für Rainer Wohlfel zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1989, 138–154.

²⁵ MSB, 358.

²⁶ Paul Wappeler, Thomas Müntzer in Zwickau und die „Zwickauer Propheten“, Gütersloh 1966, 25, Anm. 95.

²⁷ Vgl. Hubert Kirchner, Johannes Sylvius Egranus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus, Berlin 1961.

²⁸ Vgl. Wieland Held, Der Zwickauer Amtmann Wolf v. Weißenbach und seine Haltung zu Thomas Müntzer, in: *ZfG* 39 (1991), 577–586.

⁵ Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27

die Öffentlichkeit erregenden Polemik entschied der Rat am 6. März 1521, am nächsten Tag die Gemeinde zusammenzurufen, um sie zu ermahnen, Unruhe zu vermeiden. Obwohl diese Aktion einen anderen Anlaß hatte, war der Rat nun entschlossen, sich von Müntzer zu trennen. Am 16. April wurde er entlassen.

Auch in der kursächsischen Exklave Allstedt, wo Müntzer seit Ostern 1523 eine Anstellung an der Johanniskirche fand, konnte er längere Zeit mit der Unterstützung des Rates und des kursächsischen Amtmanns rechnen. Erst als in angrenzenden Territorien verfolgte Gläubige sich in die Stadt flüchteten, die Anhänger Müntzers sich in einem Bund zur Verteidigung des Evangeliums zusammenschlossen und Aufruhr drohte, änderte sich dies.³⁰ Als die kursächsischen Behörden Müntzers Wirkungsmöglichkeiten einschränkten und der Rat ihm seine Unterstützung versagte, verließ er in der Nacht vom 7. zum 8. August 1524 heimlich die Stadt.

Bisher gab es keine Anzeichen, daß Müntzers Wirken sich gegen einen städtischen Rat und dessen Politik richtete. Erst als er Mitte August 1524 in der Reichsstadt Mühlhausen eine neue Wirkungsstätte zu gewinnen suchte, galt seine Kritik nicht nur den Altgläubigen, sondern bald auch dem Rat, dem er Verfehlungen vorwarf und der durch einen „ewigen Rat“ ersetzt werden sollte.³¹ Als ein Aufstand im September 1524 scheiterte, wurden Müntzer und sein Mitstreiter Heinrich Pfeiffer ausgewiesen.

In den Städten, in denen Müntzer wirkte, bestand längere Zeit offensichtlich ein Konsens insofern, als seine Predigt toleriert wurde und Sympathien erweckte. Das war in Zwickau, in Allstedt und anfangs wohl auch in Mühlhausen der Fall. Erst wenn die Räte befürchteten, Müntzers Auftreten könnte zu Aufruhr führen und ihre Kommune Schaden nehmen, wurden sie gegen ihn aktiv. Müntzer zog offenbar aus seinen Erfahrungen mit den Stadtoberkeiten keine Konsequenzen in Hinblick auf die Rolle der Obrigkeit in reformatorischen Prozeß. Nur in Mühlhausen unterstützte er die oppositionelle kommunale Bewegung, der es im März 1525 mit seiner Unterstützung gelang, den alten Rat abzusetzen und einen „ewigen Rat“ zu installieren, der allerdings nur bis

²⁹ Otto Clemen, Johannes Sylvius Egranus, in: *Mitteilungen d. Altertumsvereins f. Zwickau u. Umgebung* 6 (1899), 25, Anm. 63.

³⁰ Vgl. zum Allstedter Bund Siegfried Bräuer, Thomas Müntzer und der Allstedter Bund, in: ders., *Spottgedichte* (Anm. 17), 91–121.

³¹ Vgl. Günter Vogler, Ein Aufstand in Mühlhausen in Thüringen im September 1524. Versuch einer Revision und Rekonstruktion, in: *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Heinrich R. Schmidt u. a., Tübingen 1998, 195–211.

zum 25. Mai amtierte, da an diesem Tag die Stadt ihre Tore den siegreichen Fürsten öffnen mußte.

Alle Beispiele zeigen, daß der Konsens mit städtischen Obrigkeitkeiten zerbrach, wenn Müntzers Wirken mit befürchtetem oder tatsächlichem Aufruhr in Zusammenhang gebracht wurde.

3. Konflikte mit feudalen Gewalten

Ein drittes Konfliktfeld ergibt sich aus der Politik feudaler Obrigkeit. Der Zusammenstoß und die kritische Auseinandersetzung mit ihnen führte Müntzer zu weitreichenden Konsequenzen hinsichtlich seines Obrigkeitssbildes sowie seiner Intensionen, welche Rolle ihnen im reformatorischen Prozeß zufallen sollte.³²

Als Müntzer 1523 seine Tätigkeit in Allstedt aufnahm, fanden seine Predigten viel Widerhall. In der „Hochverursachten Schutzrede“ berichtete er später, „das arme dürstige volck begerte der warheit also fleyssig, daß auch alle strasse vol leüte waren von allen orten, anzuhören, wie das ampt, die biblien zu singen und zu predigen, zu Alstedt angerichtet wart.“³³ Altgläubige Fürsten untersagten allerdings ihren Untertanen den Gottesdienstbesuch in Allstedt. Graf Ernst von Mansfeld forderte zudem Amtmann und Rat von Allstedt am 21. September 1523 auf, Müntzer festnehmen zu lassen.³⁴ Dieser klagte daraufhin den Grafen an, das Evangelium zu mißachten, bekundete aber gegenüber dem Landesherrn seine Bereitschaft, über seine Lehre Rechenschaft zu geben.³⁵ Doch trotz weiterer Angebote in den folgenden Monaten kam eine solche Rechenschaftslegung – etwa in Form einer öffentlichen Disputation – nicht zustande, so daß eine Entschärfung des Konflikts ausblieb.

Müntzer strebte zu dieser Zeit keineswegs einen Bruch mit den weltlichen Obrigkeitkeiten an. Seine Predigt vom 13. Juli 1524 vor Herzog Johann von Sachsen und dessen Gefolge auf dem Allstedter Schloß mit ihrer

³² Vgl. Günter Vogler, Thomas Müntzers Verhältnis zu den fürstlichen Obrigkeit in seiner Allstedter Zeit, in: Jb. f. Gesch. d. Feudal. 13 (1989), 67–88; Eike Wolgast, Die Obrigkeit- und Widerstandslehre Thomas Müntzers, in: Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, hrsg. v. Siegfried Bräuer/Helmar Junghans, Berlin 1989, 195–220.

³³ MSB, 333.

³⁴ Vgl. zu den Aktivitäten Graf Ernsts Siegfried Bräuer, Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land, hrsg. v. Rosemarie Knape, Eisleben 2000, 124–127.

³⁵ Für den Zweck, seine Lehre prüfen zu lassen, informierte Müntzer in zwei Schriften über sein Glaubensverständnis: „Vom gedichteten Glauben“ und „Protestation oder Entbietung Thomas Müntzers ... seine Lehre betreffend“ (MSB, 217–224, 225–240).

apokalyptischen Dimension belegt sein Werben, die sächsischen Landesherren für seine Ziele zu gewinnen. Die Deutung des Danieltextes mündet in die Schlußfolgerung, es sei gewiß, „das der geist Gottis itzt vilen außerwelten frumen menschen offenbart, eine treffliche unüberwintliche zukünfftige reformation [werde] von grossen nöthen sein, und es muß volfüret werden.“³⁶ Die Fürsten sollten den Schaden mit Eifer bekämpfen: „Solt yhr nw rechte regenthen sein, so müst yhr das regiment bey der wortzeln anheben und wie Christus befolen hat. Treibt seyne feinde von den außerwelten, dann yhr seyt die mitler dozu.“³⁷ Doch ein Echo blieb aus, und Müntzer mußte erkennen, daß die Fürsten sich seinem Werben verschlossen.

Müntzer sah sich im Konsens mit christlichen Regenten, die sich des Evangeliums annahmen. Zum Konflikt kam es mit denen, die dessen Verkündung behinderten und nach dem rechten Glauben suchende Christen verfolgten. Als angesichts der Verfolgungen im Amt Sangerhausen zahlreiche Gläubige nach Allstedt flüchteten und sich ratsuchend an Müntzer wandten, dieser aber den Eindruck gewann, der Amtmann Hans Zeiß wolle seinen Sangerhäuser Amtsbrüder bei der Rückführung der Flüchtigen beistehen, da ermahnte er ihn am 22. Juli 1524, die Folgen zu bedenken: Die Regenten handeln nicht nur gegen den christlichen Glauben, sondern auch gegen die natürlichen Rechte. Falls sie in Allstedt erscheinen, müsse man sie wie Hunde erwürgen.³⁸

Einige Tage zuvor hatte der Ritter Friedrich von Witzleben einige seiner Untertanen, die sich auf dem Weg nach Allstedt befanden, bei Heygendorf überfallen, und kurze Zeit später ging er gewaltsam gegen Bauern in seinem Dorf Schönwerda vor. Müntzer sah darin ein Zeichen für „das grausame wesen des unfrydes“, und für ihn stand fest, daß die Herren „vom christenglauben ganz und gar nichts halten. Do hat yhr gewalt auch eyn ende, sye wyrt in kurzer zeyt dem gemeinen volk gegeben werden.“³⁹

Müntzer forderte Zeiß auf, den Landesherrn über die Vorgänge zu informieren, da der „Erzräuber“ Witzleben „den gemeynen frid aufgehalten hat, domyt er dan aller tyrannen figur und orthsprungt aller emporung ist.“⁴⁰ Ein zweites Schreiben vom selben Tag an Zeiß in Sachen der Flüchtlinge schließt mit der Ermahnung, „gedenkt auf dye voranderung der welt itzt vor der thör, Danielis 2.“⁴¹

³⁶ MSB, 255.

³⁷ Ebd., 259.

³⁸ Ebd., 416 ff.

³⁹ Ebd., 417.

⁴⁰ Ebd., 417 f.

⁴¹ Ebd., 420.

Müntzer war zunächst um einen Konsens mit den Obrigkeitkeiten bemüht. Davon zeugt sein Anerbieten, seine Lehre prüfen zu lassen ebenso wie seine Predigt vor den sächsischen Fürsten auf dem Allstedter Schloß. Doch er mußte zur Kenntnis nehmen, daß die Herren tyrannisch handelten, weil sie nicht nur das Evangelium verachteten, sondern auch den Landfrieden brachen. Er propagierte nunmehr ein Widerstandsrecht gegen tyrannische Obrigkeitkeiten, die Menschenfurcht über Gottesfurcht stellten. Der Dissens kulminierte in der Ankündigung, ihnen werde die Gewalt genommen und die „Welt“ verändert werden. Noch während des Bauernkrieges im Mai 1525 forderte Müntzer die Grafen Ernst und Albrecht von Mansfeld auf, über ihren Glauben Rechenschaft zu geben, verwies aber zugleich auf Dan. 7, daß Gott der Gemeinde die Gewalt gegeben habe.⁴²

4. Innerreformatorische Konflikte

Ein viertes Konfliktfeld verweist auf innerreformatorische Auseinandersetzungen, die in der sich zur offenen Feindschaft ausweitenden Diskrepanz zwischen Müntzer und Luther kulminierten. Müntzer befand sich anfänglich im Konsens mit der von Wittenberg ausgehenden reformatorischen Bewegung. Er teilte offensichtlich deren Kirchenkritik und deren Rekurs auf das Evangelium. Doch angesichts grundsätzlicher Meinungsverschiedenheiten über Wesen und Weg der Reformation kam es schließlich zum Bruch.⁴³

Aus den Quellen ist nicht exakt zu ermitteln, was den Anlaß für den Konflikt zwischen Müntzer und Luther bot und wann das geschah. Der „Prager Sendbrief“ zeigt Müntzer in der Lehre „weit von dem Wittenberger Reformator entfernt“⁴⁴, ohne daß der Konflikt schon personalisiert wurde. Von der kritischen Auseinandersetzung zeugt erstmals genauer Müntzers Brief an Philipp Melanchthon vom 29. März 1522. Müntzer hält den Wittenbergern einen falschen Umgang mit der Schrift vor, ihr Irrtum röhre „von der Unkenntnis des lebendigen Wortes her.“⁴⁵

⁴² Ebd., 467–470. Vgl. dazu Günter Vogler, Thomas Müntzers Briefe an die Grafen Albrecht und Ernst von Mansfeld vom 12. Mai 1525. Ein Interpretationsversuch, in: ZfG 44 (1996), 389–407.

⁴³ Vgl. die Übersicht bei Leif Grane, Thomas Müntzer und Martin Luther, in: Thomas Müntzer, hrsg. von Abraham Friesen/Hans-Jürgen Goertz, Darmstadt 1978, 74–111; Siegfried Bräuer, Die Vorgeschichte von Luthers „Ein Sendbrief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“, in: ders., Spottgedichte (Anm. 17), 59–90; ders., Selbstverständnis und Feindbild bei Martin Luther und Thomas Müntzer. Ihre Flugschriftenkontroverse von 1524, in: ebd., 123–153. Das Thema bedarf indes dringend einer generellen Neubarbeitung.

⁴⁴ Bernhard Lohse, Thomas Müntzer (Anm. 13), 91.

Auch rügte er ihr Unverständnis, welche Gestalt die Kirche künftig annehmen werde.

Am Ende dieses Briefes äußerte sich Müntzer auffallend kritisch über Luther, der angesichts der Wittenberger Unruhen von der Wartburg in die kursächsische Residenz zurückgekehrt war und mit seinen Invocavit-Predigten klarstellte, daß er weder radikale Neuerungen noch Gewaltanwendung billige. Er ermahnte zur Rücksichtnahme auf die „Schwachen“, die auf Veränderungen erst durch die Stärkung ihres Glaubens vorbereitet werden müßten.

Müntzer kritisierte dagegen nachdrücklich, Luther handle unverständlich, wenn er die Schwachen nicht verletzen wolle und zögere. Eindringlich mahnte er, beflügelt von seinem apokalyptischen Sendungsbewußtsein: „Lieben bruder, last euer merhen, es ist zeyt! Säumt nicht, der Sommer steht vor der Tür. Vereint euch nicht mit den Verworfenen, sie verhindern, daß das Wort gewirkt werde mit großer Kraft. Schmeichelt nicht Euren Fürsten. Ihr werdet sonst Euren Untergang erleben, was der gütige Gott verhüten möge.“⁴⁶ Das Drängen zur Eile resultiert aus seiner apokalyptischen Deutung des Zeitgeschehens.

Müntzers kritische Sicht auf Vertreter der reformatorischen Bewegung war schon länger zu beobachten. Die Konflikte mit Egranus in Zwickau, wohl auch mit Lorenz Süße in Nordhausen und Johann Lang in Erfurt weisen darauf hin. Gegenüber Luther hielt Müntzer sich allerdings mit seiner Polemik lange Zeit zurück. Einen solchen Eindruck legt noch sein Brief an den Wittenberger vom 9. Juli 1523 nahe. Müntzer verteidigte hier zwar seine Überzeugung, der lebendige Gott vermittelte seinen Willen durch seinen Mund, und er signalisierte auch Vorbehalte gegenüber der Wittenberger Reformation. Aber der Brief ist ohne polemische Schärfe geschrieben, und man gewinnt den Eindruck, Müntzer sehe eine ihm wie Luther gleichermaßen auferlegte Aufgabe, aber diesen auf dem falschen Weg bei ihrer Bewältigung.⁴⁷

Der Konflikt verschärfte sich allerdings, als Luther in seinem „Brief an die Fürsten zu Sachsen“ unterstellte, Müntzer fordere zur Anwendung von Gewalt auf.⁴⁸ Dessen Antwort in Gestalt der „Hochverursachten Schutzrede“ vom Herbst 1524 dokumentiert den irreparablen Bruch.⁴⁹ Der innerreformatorische Konflikt trug dazu bei, daß Müntzers

⁴⁵ MSB, 380.

⁴⁶ Ebd., 381.

⁴⁷ Ebd., 389 ff.

⁴⁸ Martin Luther. Studienausgabe, hrsg. von Hans-Ulrich Delius, Bd.3, Berlin 1983, 85–104.

⁴⁹ MSB, 321–343. Vgl. dazu *Siegfried Bräuer*, Selbstverständnis und Feindbild (Anm. 43), 123–153.

Reformationskonzept schärfere Konturen als Alternative zur Wittenberger Reformation gewann. Mit ihm wurde nicht nur der Bruch mit der alten Kirche, sondern auch der Dissens zur lutherischen Reformation dokumentiert.

5. Ein folgenreicher Dissens

Wenn hier mittels der Kategorien Konsens, Konflikt und Dissens versucht wurde, Müntzers Weg zu verfolgen, so geraten spezifische Situationen in den Blick, die zur Ausprägung seiner Lehre beitragen. Müntzer befand sich zunächst im Konsens mit der alten Kirche. Als sich der Dissens zwischen dieser und der reformatorischen Bewegung abzeichnete, stand er auf Seiten der Reformkräfte. Ein Konsens mit der zunächst heterogenen frühen reformatorischen Bewegung war gegeben. Doch bald geriet er auch mit dieser in Konflikt. Die Folge war eine eigenständige Vorstellung von Wesen und Weg der Reformation.

Die meist in der Form scharfer Polemik ausgetragenen Konflikte verweisen auf drei Ebenen: Erstens richtete sich Müntzers Polemik gegen die alte Kirche und deren Repräsentanten. Zweitens trat dazu später die kritische Auseinandersetzung mit feudalen und teils auch städtischen Obrigkeit. Drittens gab es einen innerreformatorischen Streit um die religiös-theologischen Grundlagen und die gesellschaftlichen Folgen der Reformation.

Der Konflikt mit der alten Kirche hatte die Rückbesinnung auf das Evangelium und die Gestalt der Kirche vor ihrem Verfall zur Folge und beförderte die Einsicht, daß eine universale Reformation notwendig sei. Der Konflikt mit den Obrigkeit schuf Klarheit, welchen Kräften die „Veränderung der Welt“ letztlich obliege. Der Konflikt mit den Wittenbergern führte zur Ausformung von Müntzers Lehre als alternatives Angebot für eine an den Wurzeln orientierte Reformation.

Was die theologische Spezifik von Müntzers Reformationsverständnis ausmacht⁵⁰ und wie tief der Graben zwischen Müntzer und den Wittenbergern war, müssen Theologen ermitteln. Hier können dazu nur einige allgemeine Beobachtungen wiedergegeben werden.

Erstens war für Müntzer der Gedanke vom Verfall der Kirche seit dem Tod der Apostelschüler konstitutiv. Er konstatierte eine seit Jahrhunder-

⁵⁰ Vgl. zum gegenwärtigen Stand die Beiträge in dem Band: Der Theologe Thomas Müntzer (Anm. 32); *Helmar Junghans*, Die Theologie Thomas Müntzers. Die Bibel als Spiegel der Zeit, in: ARG 82 (1991), 107–121; *Günther Wartenberg*, Auslegung der Heiligen Schrift bei Thomas Müntzer und Martin Luther, in: Standpunkt. Evangelische Monatsschrift, 17 (1989), 79–83.

ten anhaltende Krisensituation, die in seiner Zeit eskalierte. Sie betraf die äußere Gestalt und den inneren Zustand der Kirche. Insofern war der Verfall angesichts seiner Dauer und seiner Intensität total.⁵¹ Müntzer sah angesichts seiner apokalyptischen Sicht die „Zeit der Ernte“ gekommen und orientierte sein Tun auf die Vorbereitung der Menschen auf das endzeitliche Geschehen.

Zweitens kreiste sein gesamtes theologisch-seelsorgerisches Denken und Handeln um die Glaubensfrage, das „heuptstück der seligkeit“.⁵² Schon im Prager „Sendbrief“ versicherte er, „das ich meinen mercklichsten und allerhochsten fleyß furgewant habe, das ich muchte vor andern menschen hochlicher erkennen, wie der heilge, unuberwintliche christenglaube gegrundet weher.“⁵³ Hier und in allen folgenden Schriften entfaltete Müntzer sein Glaubensverständnis. Ein Konflikt zeichnete sich dann ab, wenn ein leichter Weg zum Glauben, ein „süßer Christus“ gepredigt wurde. Heftig kritisierte er die Repräsentanten der alten Kirche, weil sie einen falschen Glauben verbreiteten, und schließlich auch Luther, weil er die Menschen mit einer falschen Lehre betrüge. Müntzer verlangte, Christus in seinem Leiden nachzufolgen, ihm „gleichförmig“ zu werden, den schweren Weg zu gehen, weil nur aus der Erfahrung des Leidens der lebendige Glaube erwachse.

Drittens gab Müntzer bereits im Prager „Sendbrief“ der Erwartung Ausdruck, von Böhmen werde eine weltweite Reformation ausgehen. Er sah die entscheidende Aufgabe in der Wiederherstellung der Ordnung Gottes.⁵⁴ Das erfordere, alles Kreatürliche abzuwerfen, die Menschenfurcht abzulegen und sich in den Willen Gottes zu fügen. In Müntzers Augen war die von Luther und seinen Mitstreitern begonnene Reformation unvollkommen, ja auf dem falschen Weg. Im Zeichen des nahen Gerichts sah er die Zeit gekommen, die Auserwählten zu sammeln und die Gottlosen zu vernichten. Deshalb wandte er sich in der „Fürstpredigt“ an die sächsischen Regenten: „Also nötlich ist auch das schwerdt, die gotlosen zu vertilgen, Rom. am 13. Das aber dasselbige nw redlicher weyse und fuglich geschee, so sollen das unser thewren veter, die fursten, thun, die Christum mit uns bekennen. Wo sie aber das nicht thun, so wirt yhn das schwerdt genommen werden“⁵⁵ Müntzer selbst sah sich als „servus electorum dei“, als Knecht der Auserwählten Gottes⁵⁶,

⁵¹ Vgl. *Bernhard Lohse*, Thomas Müntzer (Anm. 13), 94 u. 98.

⁵² MSB, 23.

⁵³ Ebd., 495.

⁵⁴ Zu den verschiedenen Herleitungen von *ordo rerum* vgl. die Hinweise bei *Bernhard Lohse*, Thomas Müntzer (Anm. 13), 22, 49 f., 63, 66 f., 69, 92.

⁵⁵ MSB, 261.

⁵⁶ So bezeichnete er sich erstmals in einem Brief vom 15. Juni 1521 (MSB, 371).

in der Rolle des Schnitters, der die Ernte einbringt. Er wollte diesen Prozeß befördern und beschleunigen. Das ist bis in die Zeit des Bauernkrieges hinein zu beobachten.

Ob dieses Konzept Müntzers noch einer gemeinsamen reformatorischen Agenda zugeordnet werden kann und nur auf einen anderen Weg zu deren Umsetzung verweist⁵⁷, oder ob sich hier ein irreparabler Bruch abzeichnet, bleibt ein Diskussionspunkt. Immerhin konkretisierte sich in Müntzers Reformationsaufassung ein folgenreicher Dissens in Lehre und Praxis sowohl zur alten Kirche als auch zur lutherischen Reformation. Er wird sichtbar im Bibelverständnis, in der Glaubensfrage, im Verhältnis zu den Obrigkeitkeiten, in der Widerstandsfrage und nicht zuletzt in der zeitlichen Dimension, in der Veränderungen erwartet wurden.

Die genannten Konfliktfelder und inhaltlichen Aspekte verweisen auf die Komplexität der Konflikte, in die sich Müntzer gestellt sah. Der daraus erwachsende Bruch war grundsätzlicher Natur und eine Rückkehr zum Konsens nicht möglich. Radikalität hatte folglich im Zeichen der Reformation zwei Gesichter: Der Konflikt mit der alten Kirche führte zum irreparablen Bruch und stiftete eine reformatorische Identität. Die innerreformatorischen Konflikte hatten im Fall Müntzers ein alternatives Konzept zum Ergebnis, das eine radikale Veränderung der Menschen und der Gesellschaft anvisierte. In diesem Sinne handelte es sich um einen „dissent in dissent“.

Die skizzierten Positionen Müntzers können dem Thema „Rechristianisierung“ zugeordnet werden.⁵⁸ Wenn dieser eine radikale Erneuerung der Christenheit verlangte und gegen den Abfall der Menschen von Gott und ihre Hinwendung zu den „Kreaturen“ polemisierte, zielte das auf die Eliminierung säkularisierender Tendenzen. Damit verbunden war aber auch der Gedanke der Separation, indem im Zeichen endzeitlicher Erwartungen die Auserwählten gesammelt und die Gottlosen bekämpft werden sollten. Sicher wurde die Separation von manchen reformatorischen Gruppen erst nach 1525 praktiziert⁵⁹, aber für Müntzer war diese Idee eine Säule seines Verständnisses von Reformation, die zu einem radikalen Wandel von Recht und Ordnung führen sollte.⁶⁰

Vielelleicht ist das hier praktizierte methodische Vorgehen geeignet, auch andere Phänomene der Reformationsgeschichte zu entschlüsseln.

⁵⁷ Vgl. Scott H. Hendrix, Radical Agenda (Anm. 4), 59: „a common agenda by different paths“.

⁵⁸ Vgl. ebd., 45 ff.

⁵⁹ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Die Radikalität (Anm. 2), 30 f.; Scott H. Hendrix, Radical Agenda (Anm. 4), 49.

⁶⁰ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Die Radikalität (Anm. 2), 34, wo er dies als Grundzug reformatorischer Bewegungen bezeichnet.

Denn ob „Dissentismus“ im 16. Jahrhundert ein allgemeines Phänomen war, ob „Dissens“ auch die Idee einer „radikalen Reformation“ zur Folge hatte, bleibt eine spannende Frage für künftige Forschungen.

II. Täufer/Anabaptists

The Significance of Anabaptism and Anabaptist Research

By James M. Stayer, Kingston, Ontario

Two of the historians' most important duties are to renew the silenced voices of the dead and to provide a measure of justice to history's defeated movements. I would like to make common cause with my friend and colleague, Hans-Jürgen Goertz, in what he said about taking up the insights of the now silenced Marxist voice in the choir of German historiography. More important for me is dedicating this paper to the memory of my Mennonite friend, John S. Oyer, who died in 1998, but from whom I continue to learn. I would like to think that he would endorse what I say today about taking a fresh look at the ideas of Harold S. Bender, as well as at the concept of a *Volksreformation* – the Reformation of the people.

1. The Inflation and Deflation of Anabaptist Importance, 1944–1980

The question of the significance of Anabaptism (and the corollary matter of the importance of Anabaptist research) is old-fashioned – sort of like “the problem of the Renaissance.” It was pondered in the years from World War II to the 450th anniversary of the Zurich baptisms in 1975, and then it more or less disappeared. Serious research went on after 1975, probably better research than that of the preceding 30 or 40 years, but the scholars turned to more limited, less grandiose concerns. In this paper I will look at the wild inflation of Anabaptist significance in the World War II era, and what we might call the “deflation of the seventies” – and then make some tentative suggestions, proposals for discussion, about how this question might be answered at the present time.

In the 1965 paper, “Problems of Reformation Research,” in which Bernd Moeller inadvertently legitimized the “rehistoricizing of the Reformation,”¹ he described the Reformation studies of his time as marked not only by a Lutherocentric theology but also by “an upsurge in

¹ Thomas A. Brady, *Ruling Class, Regime and Reformation in Strasbourg, 1520–1555*, Leiden 1978, 1–3.

research on Anabaptism that almost became a vogue.”² Harold Bender was then dead only three years. Bender, more than anyone, had seemed to establish the indisputable significance of Anabaptism. This dean of a newly established denominational seminary at a small college in the American Midwest appeared to be the world’s top man in his field,³ and his programmatic essay of 1944, “The Anabaptist Vision,”⁴ seemed to distill the essence of his subject. Why the enormous deference for this churchman-academic of the numerically small Mennonite Church, and for the Anabaptists, a traditionally disreputable sect on the fringes of the German Reformation?

In the background of this Anabaptist euphoria certainly was the collapse of the Third Reich and the shame it reflected on Germany, both in German and Anglo-American eyes. Ernst Troeltsch had placed the Anabaptists at the root of a sectarian or nonconformist Protestantism that had been stamped out in Germany but that from the seventeenth century onward had become very powerful in England and predominant in America.⁵ The Anabaptists became identified with the libertarian tradition of the Anglo-Saxons that was so sadly lacking in Germany.⁶ Moreover, in World War II the American Mennonites, as a church, had required that their young men become conscientious objectors to military service. They came to Germany in significant numbers in the immediate post-war years not as victorious enemies but as relief workers.⁷ In their own eyes they were exemplifying the nonresistant gospel of Jesus, which opposed all forms of militarism. They thought of themselves as continuing the practices of the early church before it fell into the corrupting embrace of the state at the time of Constantine. For Bender the Mennonites were following in the footsteps of their persecuted sixteenth-century Anabaptist forebears, who were marked by (1) Christian disciple-

² Bernd Moeller, *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*, ed. by H. C. Erik Midelfort/Mark U. Edwards, Durham 1982, 7.

³ Albert N. Keim, Harold S. Bender, 1897–1962, Scottdale, PA, 1998.

⁴ Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, in: *Church History* 13 (1944), 3–24.

⁵ Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München u. a. 1911.

⁶ Roland H. Bainton, *The Left Wing of the Reformation*, in: *The Journal of Religion* 21 (1941), 124–34, was strongly marked by the “German problem.”

⁷ Cf. the posthumous essays of John S. Oyer, who in 1948 and 1949 at age 23 directed the relief unit of the Mennonite Central Committee in the British occupation zone of Germany, the largest such MCC unit in Europe. Oyer writes of the experience of attending German Evangelical churches, and hearing the pastors single out the MCC workers in their pews as the best examples of contemporary Christianity. John S. Oyer, “They Harry the Good People Out of the Land.” *Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites*, ed. by John D. Roth, Goshen, IN, 2000.

ship, a distinguishable holiness of conduct, (2) a voluntary church of true believers gathered out from the world, and (3) an ethic of love and non-resistance. In the expression of Guy F. Hershberger, one of the chief spokesmen of nonresistance, the Anabaptist-Mennonites had since the sixteenth century been embodiments of Jesus' words that "the kingdom of heaven is among you" – they were creating "colonies of heaven" in this world and this life.⁸ According to Franklin H. Littell the Anabaptists adopted the New Testament as a rule of faith and aimed to be continuers not only of the teaching but also of the organizational structure of early Christianity.⁹ Roland H. Bainton held that their persecution had been necessary to prevent their becoming the chief form of the Reformation in Germany.¹⁰ Rufus Jones declared that "no other movement for spiritual freedom in the history of the church has such an enormous martyrology."¹¹

When the bubble of Anabaptist euphoria collapsed, it was first of all an internal collapse. The younger generation of Mennonite scholars withdrew from this kind of triumphalism.¹² The new leaders, fresh from service in European relief and reconstruction, had a sharp sense that God did his work with flawed human instruments. The *Mennonite Quarterly Review* under Bender's successor, John S. Oyer, a leader in the post-war

⁸ On Hershberger and the troubled response to these claims by a younger generation of Mennonites, cf. *Theron F. Schlabach*, Guy F. Hershberger vis-à-vis J. Lawrence Burkholder: Irreconcilable Approaches to Christian Ethics?, in: MQR 73 (1999), 9–34.

⁹ Franklin H. Littell, *The Origins of Sectarian Protestantism*, New York 1964, 46.

¹⁰ Roland H. Bainton, The Anabaptist Contribution to History, in: *The Recovery of the Anabaptist Vision*, ed. by Guy F. Hershberger, Scottdale, PA, 1957, 321: "The documents now in process of publication reveal an amazing dissemination and indicate a real possibility that Anabaptism, if unimpeded by the sword of the magistrate, might have become the prevailing form of the church in Germany."

¹¹ Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion*, London 1923, 392. These exaggerations were continued by Ernest A. Payne, *The Anabaptists*, in: *New Cambridge Modern History*, Vol. 2: *The Reformation, 1520–1559*, ed. by G. R. Elton, Cambridge 1958, 119–33. Characteristically, empirical sobriety first appeared from the Mennonite side in Paul Schowalter's article: *Martyrs*, in: *Mennonite Encyclopedia*, Vol. 3, 524, where it is stated that the total "would probably exceed rather than fall below 4,000". In my chapter: James M. Stayer, *The Radical Reformation, Handbook of European History, 1400–1600*, Vol. 2, ed. by Thomas A. Brady/Heiko A. Oberman/James D. Tracy, Leiden 1995, 260, it is ventured that "the sixteenth-century total number of executions could be as low as 2,000." Of course, as I note below, the total number of Protestant, Catholic, and Anabaptists martyrs of the Reformation era was ca. 5000, hence the Anabaptists account for about as many martyrs as the Protestants.

¹² The exception here is John Howard Yoder, a very bright theological and ethical polemicist. Cf. especially *John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch*, Zürich 1968.

European work of the Mennonite Central Committee, always welcomed the contributions of scholars from any perspective whatever who could broaden and deepen understanding of the Mennonite-Anabaptist heritage. The object now was to tell the whole, unvarnished truth about their forebears.¹³

The years following Bender's death witnessed a progressive deflation of the significance of Anabaptism and Anabaptist scholarship. The first stage of this process was the publication of George H. Williams' *The Radical Reformation*, which appeared in 1962, the year of Bender's death.¹⁴ It aimed at pan-European comprehensiveness about all sixteenth-century religious phenomena outside the established Catholic and Protestant churches. Williams' strength and weakness was the geographical and chronological inclusiveness of his approach. There was no sanitizing exclusion of "aberrations" or "marginal figures" such as marked the articles in the *Mennonite Quarterly Review* under Bender's editorship. On the other hand, his primary interest in theological classifying made his book more of a reference work than a connected historical narrative. Almost all the impulses of the later revisions were present there in germ, the connection of Anabaptism and Peasants' War, the polygenetic origins of Anabaptism, but they were easily missed in the multiplicity and shapelessness of *The Radical Reformation*. Because of his vast canvas Williams had to rely on other people's scholarship, so the book drew heavily from the Bender era Mennonite-free church scholarship. Williams defined the Radical Reformation as of equal significance to the Protestant state churches of what he called the Magisterial Reformation, and to the Counterreformation and Renaissance Humanism, but he silently put aside the Mennonite messianism of the "colonies of heaven" as not even needing serious refutation.

Another more or less respectful approach to Anabaptism came from post-World War II European Communists. The idea of a "people's Reformation" (M. M. Smirin – 1949)¹⁵ or an "early bourgeois revolution in

¹³ The internal Mennonite change in approach to Anabaptism was a subtle, quiet process. John S. Oyer once described it to me as "stealth." He said his editorial policy was resisted by Guy F. Hershberger, the interim editor between Bender and himself, but strongly supported by Melvin Gingerich, the managing editor of MQR, and by Elizabeth Horsch Bender, Harold Bender's widow, who continued to do translations and editorial work as she had done in her husband's lifetime. Already the popular history produced in the 1960s: *An Introduction to Mennonite History*, ed. by Cornelius J. Dyck, Scottdale 1967, had moved beyond the "pious Mennonite" approach of the older generation.

¹⁴ George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, PA, 1962; 2. ed., *La Reforma Radical* (Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1983; 3. ed., *Sixteenth Century Essays and Studies*, Bd. 15, Kirksville, MO, 1992).

Germany" (Max Steinmetz – 1961)¹⁶ connected Anabaptism to history's chain of liberating revolutions. In the work of Gerhard Zschäbitz,¹⁷ the East German Communist historian who studied the Anabaptists most closely, Friedrich Engels' notion of the Anabaptists as a sort of revolutionary secret society who helped Thomas Müntzer to prepare and organize the Peasants' War of 1525¹⁸ underwent a silent correction. Instead, the Anabaptists were the minority who would not be reconciled to the suppression of the popular Reformation in the years following 1525. Whether chiliasts or peaceful separatists, they were united in rejection of the post-Peasants' War alliance of ruling princes and established churches that dominated Germany. Anabaptists were significant as preservers of the smoldering resentment of the popular masses in the decade-long decline of the early bourgeois revolution in Germany – from the suppression of the Peasants' War (1525) to the suppression of the Münster Kingdom (1535).

The 1970s were much worse than the 1960s in respect to the reduction of Anabaptist significance. My *Anabaptists and the Sword* (1972)¹⁹ made the empirical point that far from all sixteenth-century Anabaptists were nonresistant pacifists, and, perhaps more importantly, that attitudes toward participation in government and use of force varied depending on which Anabaptist group someone adhered to. In the same year Claus-Peter Clasen's *Anabaptism. A Social History*²⁰ undertook a total reduction of both the Marxist and Mennonite metahistories of Anabaptism. He applied quantitative analysis to the various critical editions of primary sources on Anabaptism for Germany, Austria and Switzerland, which he

¹⁵ Moisej M. Smirin, *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der große Bauernkrieg*, Berlin, 1952.

¹⁶ Die fröhburgerliche Revolution in Deutschland, hrsg. von Gerhard Brendler, Berlin 1961.

¹⁷ Gerhard Zschäbitz, *Die Stellung der Täuferbewegung im Spannungsbogen der deutschen fröhburgerlichen Revolution*, in: *Die fröhburgerliche Revolution* (note 16), 152–62; excerpted in: *The Anabaptists and Thomas Müntzer*, ed. by James M. Stayer/Werner O. Packull, Dubuque, IO, 1980, 28–32.

¹⁸ Friedrich Engels, *The Peasant War in Germany*, in: *The German Revolutions*, ed. by Leonard Krieger, Chicago u.a. 1967, 50: "In the person of the Anabaptists [Müntzer] found invaluable agents. This sect, having no definite dogmas, held together by common opposition against all ruling classes and by the common symbol of second baptism, ascetic in their mode of living, untiring, fanatic and intrepid in propaganda, had grouped itself more closely around Müntzer. Made homeless by constant persecutions, its members wandered over the length and breadth of Germany, announcing everywhere the new gospel wherein Müntzer had made clear to them their own demands and wishes."

¹⁹ James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2. ed., Lawrence, Ks., 1976.

²⁰ Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, and South and Central Germany, Ithaca u.a. 1972.

supplemented with extensive archival research, so that he could address himself to the history of Anabaptism in south and central Germany, Switzerland and Austria (to which he added literary sources on Mora-vian Anabaptism) from 1525 to the beginning of the Thirty Years' War in 1618. On the basis of this research he asserted that there was no demon-strable connection between Anabaptism and the Peasants' War, which, of course, would have destroyed the Communist historians' arguments about the significance of Anabaptism.²¹ His quantitative study of execu-tions of Anabaptists showed that, contrary to the previously accepted view that Anabaptists had an enormous martyrology, only a few thou-sand executions could be verified. Contrary to the misconception that they were brutally persecuted by Catholic and Protestant governments alike, the Catholic authorities treated the Anabaptists with far greater severity.²² He concluded, as I did, that there were major differences of belief and practice among the several Anabaptist groups, of which he dis-tinguished six major ones (and as many as twenty, if one counted the smaller factions) in the regions and time span he studied.²³ He contended that about two-thirds of Anabaptists were men, which he explained by women's sounder common sense, their unwillingness "to subordinate their natural feelings to the demands of ideology."²⁴ Finally, he estimated that there were about 30,000 Anabaptists from 1525 to 1618 in the re-gions he studied, which led him to the conclusion that terms like "Radical Reformation" were misapplied because the Anabaptists were no more than a "small, separatist movement." True to his findings that the Ana-baptists were "a minor episode in the history of sixteenth-century German society,"²⁵ and that he had exhausted whatever could usefully be said about them, Clasen withdrew from Anabaptist studies.

At this point many Reformation scholars of the major traditions stop-ped paying attention to Anabaptist studies, and who can blame them – it had all turned out well, the Mennonites with their deficient theology and the Marxists with their deficient ideology had gotten their comeuppance. An exception here, certainly, was Gottfried Seebaß, then at Erlangen.

²¹ Ibid., 152–7.

²² Ibid., 370–86, 419–22.

²³ Ibid., 32–48.

²⁴ Ibid., 334–36; my view in: Radical Reformation (note 11), 274, is that "Ana-baptist women appear less often in judicial records because they were not per-mitted to come to the fore in Anabaptist congregations and were not considered fully responsible by magistrates." A similar view is expressed by *Sigrun Haude*, Anabaptist Women–Radical Women?, in: *Infinite Boundaries, Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture*, ed. by Max Reinhart, Kirksville, MO, 1998, 313–27.

²⁵ Clasen, Anabaptism (note 20), 15–29, 423–28.

His Habilitationsschrift on Hans Hut, which appeared in 1972, provided the undergirding for Werner Packull's later work on Hut's following. He documented the theological connections between Hut and Thomas Müntzer, and in work he published a little later he showed that Clasen's denial of a connection between Anabaptism and the Peasants' War stood on a weak foundation, at least so far as Franconia was concerned.²⁶

In 1975 the 450th anniversary of the first believers' baptisms in Zurich occurred under the sign of the deflation of Anabaptism just noted. The editor of the German anniversary volume was Hans-Jürgen Goertz, Göttingen and Heidelberg-trained theologian, newly appointed professor at Hamburg University's Institute for Social and Economic History and co-editor of the *Mennonitische Geschichtsblätter*. In his thesis Goertz had interpreted Thomas Müntzer's revolutionary ideology as driven by his mystical theology.²⁷ Goertz interested himself in Müntzer because he regarded him as contributing to a mystical strain in Anabaptism, especially visible in Hans Denck and like-minded spiritualistic Anabaptists. He titled the anniversary volume *Umstrittenes Täuferamt* and sided editorially with scholars who were revising the viewpoint of the Bender generation. Perhaps the most strikingly revisionist articles in the book were mine and Martin Haas' in which, independently of each other, we both rejected the idea that the first Zurich Anabaptists intentionally created a "sect" or gathered church as a minority separated from the world. Instead, we saw the first Anabaptists as having a territorial base in rural communities that participated in the phase of the Peasants' War that affected northeastern Switzerland.²⁸

That same year Werner Packull, Klaus Deppermann and I collaborated in the article published in the *Mennonite Quarterly Review* to commemorate the Anabaptist anniversary.²⁹ The three-part division of labor was

²⁶ Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, unveröffentl. Theol. Habilitationsschrift, Erlangen 1972; Bauernkrieg und Täuferamt in Franken, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85 (1974), 284–300.

²⁷ Hans-Jürgen Goertz, Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967.

²⁸ James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferamt im reformierten Kongregationalismus, in: Umstrittenes Täuferamt, 1525–1975. Neue Forschungen, ed. by Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, 19–49; Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: Umstrittenes Täuferamt (note 28), 50–78. A later, even more thoroughgoing identification of Swiss Anabaptism and a peasant uprising in a specific locality appears in a study written under Goertz's supervision – Matthias Hui, Die andere Reformation in Grüningen Amt. Die revolutionäre Bewegung der aufständischen Bauern, radikalen Prädikanten und streitbaren Täuferinnen in einem Zürcher Untertanengebiet von 1525 bis 1530, Akzessarbeit, Theologische Fakultät, Bern 1988.

occasioned by the fact that Packull had just completed a thesis on early south German-Austrian Anabaptism, 1525–31,³⁰ while Deppermann was in the final stages of a Habilitationsschrift on Melchior Hoffman,³¹ the founder of north German-Netherlands Anabaptism. The idea that Anabaptism had three beginnings, in Zurich, Augsburg and Emden-Amsterdam, was hardly new – it had been touched on lightly by Williams – but it fitted well with my research agenda, which was to revise a model of Anabaptism shaped too exclusively by “the Conrad Grebel – Michael Sattler line,” which was stressed by John Howard Yoder and Heinold Fast,³² continuing the research emphases of Harold Bender. The title trademark “From Monogenesis to Polygenesis,” brought over by one of my graduate students³³ from the debate among American slave-owners as to whether the human races had one or several origins, made the point – if anything too effectively. When in 1980 Hans-Jürgen Goertz wrote his general book on Anabaptism, *Die Täufer – Geschichte und Deutung*,³⁴ he applied his skills as a theologian to emphasize the doctrinal differences between Swiss Brethren, south German Anabaptists and Melchiorites. Although we never denied the exchange of ideas among various Anabaptist groupings, we repeated this three-part classification too often and too insistently,³⁵ giving the impression that little beyond the formal practice of adult baptism connected the several Anabaptist groups.

²⁹ James M. Stayer/Klaus Deppermann/Werner O. Packull, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: MQR 49 (1975), 83–122.

³⁰ Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531* (Studies in Anabaptist and Mennonite History, Vol. 19), Scottdale, PA, 1977.

³¹ Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. *Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen in Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979; englische Fassung: Melchior Hoffman. *Social Unrest and Apocalyptic Visions in the Age of Reformation*, Edinburgh 1987.

³² Heinold Fast, ‘Die Wahrheit wird euch freimachen’. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 32 (1975), 7–33, was the one major address of the 1975 anniversary that resisted revision of the Bender viewpoint.

³³ Francis T. Butts.

³⁴ Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1980, 2. ed. 1988; Engl.: *The Anabaptists*, London u. a. 1996.

³⁵ Probably the most decisive puncturing of the tripartite classification comes with Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore u. a. 1995. It now seems clear that the internal connections in Swiss-south German Anabaptisms are stronger than the distinctions between the Swiss Brethren and the south German Anabaptists. The distinctness of the Melchiorite groupings in north Germany and the Netherlands has never been seriously disputed, although it has sometimes been obscured by con-

2. Modest Proposals about Anabaptist Significance

Almost another quarter century has passed since the 1975 commemorations. It is impossible in this paper to distinguish the individual contributions of scholars (many of them persons in this group) to the present interpretation of Anabaptism. What most impresses me is the irenicism of the process.³⁶ Persons of different political and religious allegiances have learned from each other continuously, with a remarkable absence of polemic. Much of the credit is due to John S. Oyer, who edited the *Mennonite Quarterly Review* for most of the years since Bender's death. A man of "almost monastic humility," in the words of a fellow academic who worked with him, he wanted to see the Anabaptist-Mennonite past with clear eyes rather than to create a useful mythology around it. Yet writings he left behind at his death last year show that in many fundamental respects he remained loyal to Bender's Anabaptist vision. In what I say next I am joining the posthumous voice of John Oyer to my own.

Bender's great theme was discipleship, which he documented by accounts of the early Anabaptists' reputation for personal holiness – meekness, gentleness, purity of heart, a willingness to return good for evil, the qualities recommended in the Beatitudes. This aura of holy living continued to surround the Mennonites. In the late seventeenth century Reformed leaders in Bern noted that on these grounds they were losing significant numbers of their membership to the Mennonites.³⁷ On the agenda of current research is the question of how to relate the Mennonite reputation for holiness to the current discussions of confessionalization and social disciplining.³⁸ Lutheran scholars in the past have insisted that their Reformation faith had much deeper theological foundations and a more profound insight into the human heart of darkness than the Anabaptist-Mennonite preoccupation with holy living. Their Reformation-era forebears sometimes described the Anabaptists as "devils disguised as angels of light." Simply writing off the piety and sufferings of the Anabaptists as hypocrisy or misguided fanaticism was not a strategy the established churches adopted in the long run. Bucer's conversion of

centration on Swiss-south German Anabaptism. For instance, this is a weakness of Clasen's generalizations about Anabaptism.

³⁶ Cf. James M. Stayer, Let a Hundred Flowers Bloom and Let a Hundred Schools of Thought Contend, in: MQR 53 (1979), 211–18, and also my tribute to John S. Oyer at the time of his retirement: James M. Stayer, A Peace-keeper at the Helm of MQR, in: MQR 67 (1993), 398–400.

³⁷ Cf. the discussion of the "Probier-Stein" (1693), written by Swiss Reformed pastor Georg Thormann, in John S. Oyer, "They Harry the Good People" (note 7), 83–108.

³⁸ Heinz Schilling, Confessional Europe, Handbook, Bd. 2 (note 11), 641–81.

the Strasbourg and west Hessian Melchiorites already included the promise that, if the Anabaptists would desist from their denunciations of infant baptism, the established churches would institute discipline. The Reformed tradition, which is interpreted now as continuing the “civic righteousness” of the late medieval towns, found itself particularly challenged by the disciplined congregations of righteousness of the Anabaptists.³⁹ In the Dutch Republic of the late sixteenth century the Reformed church, too, styled itself as a believers’ church of the regenerate minority (if in this case a minority controlling education and political life). In the last decades of the century there seems to have been a virtual bidding war over church discipline between the Dutch Reformed and the Dutch Mennonites.⁴⁰ Nevertheless, Samme Zijlstra, who studied the two competing Protestant factions in Frisia opines that Mennonite discipline was more rigorous than Reformed discipline.⁴¹ Bender’s discipleship lives on as the problem of the long enduring reputation of the Mennonites as a distinctively holy people. Since it is no longer presentable to write this off as a diabolically-inspired delusion, we have to ask ourselves what was going on? Were the non-Mennonites who confessed to their shame at how much better the Mennonites were than their own church people simply making an argument for more rigorous discipline in their churches. Or is it conceivable that the Mennonites indeed demonstrated the “fruits of faith” to a higher degree than other Protestant communions?⁴²

Bender’s norm of discipleship has sometimes been subjected to theological critique, by Hans Hillerbrand for instance.⁴³ Still more exposed was his notion of “the tragic turning point of the Reformation” ca. 1525.⁴⁴ I myself have mocked it in the past. If discipleship implied that

³⁹ Werner O. Packull, *The Melchiorites and the Ziegenhain Order of Discipline, 1538–39*, in: *Anabaptism Revisited. Essays on Anabaptist-Mennonite Studies in Honour of C. J. Dyck*, ed. by Walter Klaassen, Scottdale 1992, 11–23; Robert W. Scribner, *The German Reformation*, Atlantic Highlands 1986, 41: “‘Civic Righteousness’ took up and developed the medieval notion that the religious and secular fates of an urban community were inextricably interlinked, and it embodied [the idea that] the perfection of the individual Christian occurs in socio-political as well as in religious life.”

⁴⁰ Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, London 1990.

⁴¹ Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Leeuwarden 2000.

⁴² This is the theme Hans-Jürgen Goertz touches with his topic “Besserung des Lebens” in: *Die Täufer* (note 34), 67–76; translated as “moral improvement” in: *The Anabaptists* (note 34), 59–67.

⁴³ Hans J. Hillerbrand, *Anabaptism and the Reformation: Another Look*, in: *Church History* 29 (1960), 404–24.

⁴⁴ Bender, *Anabaptist Vision* (note 4), 13.

Anabaptists were better, more Christ-like than other Protestants, the “turning point” idea stated explicitly that, after a good beginning, something had gone wrong with the Reformation. It is an idea that has been repeatedly denounced by Reformation scholarship, but it just keeps coming back.⁴⁵ It does seem undeniable that after the Peasants’ War the Reformation in German-speaking lands was either suppressed or coordinated with the authority of territorial princes and city magistracies. This was the meaning of the recess of the Diet of Speyer in 1526 that eventually became the basis of the religious peace of Augsburg of 1555. Luther Renaissance pioneer Karl Holl asserts that Luther himself only acceded reluctantly to the establishment of the territorial churches in the late 1520s.⁴⁶ Whatever the truth about that is, the Anabaptists and their spiritualist fellow-travellers dissented from the organization of evangelical churches by the temporal authorities after 1525. They were persons among the most zealous original followers of the Reformation, who found themselves in Karlstadt’s situation, which he described as everyone else stepping back, leaving him alone in front with a noose around his neck.⁴⁷ This all fits very well with Goertz’s interpretation of the whole Reformation as radical to begin with, and the so-called Radical Reformation as those left behind when everyone else had been “moderated.”⁴⁸

I will join these two neo-Benderian notes to a third, neo-Marxist one, the significance of Anabaptism is that it brings us close to the “people’s Reformation” – one undominated by government officials or university-trained theologians. The “first wave” of the Reformation in German-speaking lands (that is, Switzerland and the Netherlands as well as the Empire) – more indisputably than the “second-wave” Reformations in France, the Netherlands, the British Isles and eastern Europe – had such a populist foundation. Three kinds of source material – the *Flugschriften*, the Peasants’ War documents and the *Täufersquellen* offer us indirect access to the women and men of this popular Reformation.⁴⁹ Possibly the

⁴⁵ Scribner, German Reformation (note 39), 51: “we can agree with those ‘radicals’ who argued that Lutheranism gave rise to a neo-clericalism which removed the congregational rights envisaged in the first stages of reform.”

⁴⁶ Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1921, 279–325.

⁴⁷ James S. Preus, Carlstadt’s *Ordinaciones* and Luther’s Liberty: A Study of the Wittenberg Movement, 1521–22, Boston 1974, 45.

⁴⁸ Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und gross Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland, 1517–1529, München 1987, 250.

⁴⁹ James M. Stayer, The German Peasants’ War and Anabaptist Community of Goods, Montreal 1991, esp. 7: “There is no absolute distinction between Reformation pamphlet literature and Peasants’ War programs; to attempt to separate the two categories sharply distorts both the Reformation and the Peasants’ War.”

“oral history capsules” of the Anabaptist interrogations, as my colleague Arnold Snyder calls them, offer us the best access of all.

The significance of Anabaptism and Anabaptist scholarship is that they take us close to the Reformation of ordinary people, to the way it changed their lives, and to the tragic disappointment of its impossible dream. The issue of Anabaptist significance (insignificance, really) was raised by Claus-Peter Clasen at the low point of the enthusiasm for Anabaptism. From the early 1970s to the late 1990s the stock of Anabaptist scholarship has experienced a modest recovery. Clasen declared implicitly that “Numbers don’t lie.” The response of scholars who have retouched Clasen’s picture is “But numbers must be interpreted.” The work of William Monter and Brad Gregory on the martyrs of the Reformation has significantly revised the way Clasen’s findings are now viewed.⁵⁰ There were only 5,000 people who were executed in the Reformation era after a judicial process in which they refused to recant their beliefs – but Gregory has shown that the martyrological traditions were of vast significance for the definition, indeed the very survival, of the Protestant and the Anabaptist-Mennonite confessions. If there were 5000 Protestant, Catholic, and Anabaptist martyrs in the Reformation era, then 40 to 50% of them were Anabaptists. Moreover, one-third of the Anabaptist martyrs were women – about the same proportion Clasen finds among all Anabaptists; but this is a much higher proportion of women than one finds in the Protestant martyrologies, and nearly all Catholic martyrs in the period were men.⁵¹ The consequence of this more recent scholarship is that, without needing to change Clasen’s statistical findings, the conclusions that he drew from them are stood on their head – rather than being less appealing to women than other confessions, Anabaptism was markedly more appealing. In the retrospect of almost thirty years, attempting to reduce the significance of Anabaptism and Anabaptist scholarship with censuses of the sixteenth-century Anabaptists, however thorough and useful, has turned out to be a chimerical exercise.

⁵⁰ William Monter, Heresy Executions in Reformation Europe, in: Tolerance and Intolerance in the European Reformation, ed. by Ole Peter Grell/Bob Scribner, Cambridge 1996, 48–65; Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, MA, 1999.

⁵¹ Gregory, *Salvation at Stake* (note 50), 396 n. 110: “The proportion of women [martyrs] ranges from about one-third of the total in van Braght, to one-fifth (of the Marian martyrs) in Foxe, 13 percent in the 1570 edition of Crespin, and one-tenth in Rabus, to just 4 of the 314 English Catholics recognized as saints, blessed, or venerable for the period 1535–1680.”

Stellung der Obrigkeit zum Täufertum und Obrigkeitverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Von Eike Wolgast, Heidelberg

Weltliche Obrigkeit und Täuferbewegung stehen sich im 16. Jahrhundert konfrontativ gegenüber – die gegenseitige Wahrnehmung ist durchgängig negativ und dementsprechend aggressiv.¹ Dabei hatte die staatliche Macht die Definitionskompetenz und verfügte zugleich über das Instrumentarium, ihre Definitionsnormen exklusiv durchzusetzen. Was als prinzipielle Abweichung zu verstehen war, war mithin letztlich eine Rechtssetzungsfrage. Die für die Bewahrung der politischen und sozialen Ordnung einstehenden Institutionen sahen in den Täufern eine grundsätzliche Dissidenz, deren Ziel die Zerstörung der bestehenden Einrichtungen und Lebensformen war. Die radikale Reformationsbewegung nahm ihrerseits die weltliche Obrigkeit sowie die geistlichen Amtsträger altkirchlicher und reformatorischer Provenienz im allgemeinen lediglich als sich den täuferischen Ordnungsvorstellungen verweigernde Repressivinstitutionen wahr, die ihnen keine autochthone Theologie und keine eigengeprägte Lebensgestaltung zubilligten, sondern Seele und Leib bedrohten – Bedrohung der Seele durch Verbot der Glaubentaufe und Verlockung zum Widerruf, Bedrohung von Leib und Leben durch Bestrafung bei Standhaftigkeit. Begegnungen unter gleichen Bedingungen für

¹ Die Literatur über die Täufer ist fast unübersehbar geworden. Hilfreich für die folgenden Erörterungen waren neben den großen Quellensammlungen insbesondere *Horst W. Schraepler*, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618*, Tübingen 1957; *Hans Joachim Hillerbrand*, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters*, Leiden u.a. 1962; *Elsa Bernhofer-Pippert*, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhör*, Münster 1967; *Claus-Peter Clasen*, *Anabaptism. A Social History 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Ithaca u.a. 1972; *James M. Stayer*, *Anabaptists and the Sword*, 2. Aufl., Lawrence, Ks., 1976; *ders.*, Noch einmal besichtigt: „*Anabaptists and the Sword*“, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48 (1990/91), 24–37; *Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen*, hrsg. v. *Hans-Jürgen Goertz*, 2. Aufl., Göttingen 1977; *Hans-Jürgen Goertz*, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl., München 1988; *ders.*, *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, München 1993.

beide Seiten hat es zwischen Täufern und weltlichen Obrigkeitkeiten bzw. deren theologischen Beauftragten im 16. Jahrhundert niemals gegeben – bei den Disputationen und Religionsgesprächen zwischen evangelischen Geistlichen und Politikern einerseits, Täufern andererseits mußten die Wortführer der Täufer stets aus der Defensive heraus argumentieren; dieselbe Konstellation galt erst recht für Bekehrungsunterredungen mit gefangenen Täufern.

Die konfrontative Konstellation suggeriert allerdings eine Bipolarität, die diversifiziert werden muß – es gab weder die Obrigkeit mit ihren theologischen Beratern noch die Täufer als jeweils festgefügten Block, auch wenn das Grundmuster der Konfrontation verbindlich blieb: Altabstalias oder neuerrichtetes Kirchenwesen und bestehende politisch-soziale Strukturen mußten sich gegen den auf einen fundamentalistischen Biblizismus gestützten Willen zu entschiedener Veränderung behaupten. Altkirchliche und evangelische Reichsstände handelten jedoch trotz Übereinstimmung im Prinzipiellen in der Praxis unterschiedlich, wobei sich bei den Evangelischen zwei Gruppen herausbildeten: die mit dem repressiven Handeln der altkirchlichen Reichsstände übereinstimmenden Obrigkeitkeiten und die Gruppe der in ihrem antitäuferschen Verhalten unsicheren oder auch großzügigeren Stände. Auf der anderen Seite stellten die Täufer bis weit über die Jahrhundertmitte hinaus keine Einheit dar, normative Verbindlichkeit konnte bei ihnen nur die Glaubentaufe und die Ablehnung der Kindertaufe beanspruchen. Täufergemeinden waren vielfach als Personalgemeinden konstituiert, gesammelt von und um Einzelpersönlichkeiten, die zumeist nur regionale oder lokale Autorität beanspruchen konnten und nach deren Tod oder Wegzug die Gemeinden sich häufig auflösten. Es war zwar übertrieben, wenn Antonius Corvinus 1536 nach seiner Auseinandersetzung mit den Überlebenden des Täuferreichs von Münster erklärte: „Wir haben ... erfahren, das unter hundert teuffern nicht zween erfunden werden, so einen glauben haben“², aber dennoch wurden von prominenten Täuferführern immer wieder gruppeninterne Ab- und Ausgrenzungen vorgenommen, so 1527 von Michael Sattler in den gegen „die falschen Brüder“ gerichteten Schleitheimer Artikeln oder von Balthasar Hubmaier in seinem Traktat „Von dem Schwerth“ gegen „die Brüder“. Auch fanden geordnete innertäuferische Auseinandersetzungen statt, wie 1527 die Nikolsburger Disputation zwischen Hubmaier und Hut. Noch 1556 verzeichnete der bischöflich-speyerische Reichstagsgesandte sechs verschiedene Gruppen von „anabaptistae“: „Monasterienses, Huterani,

² Antonius Corvinus – Johannes Kymaeus, Gespräch oder Disputation ..., in: Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535), hrsg. v. Adolf Laube, Bd. 2, Berlin 1992, 1725,2–4 (fortan: Laube, Flugschriften).

Stäblerii, Schwerterii, Osterlicii, Helvetici. Schveyzer brueder“³. Für die Wahrnehmung der Täufer durch die politischen und kirchlichen Obrigkeitkeiten reichte jedoch die sog. Wiedertaufe als Feststellungskriterium eines FundamentaldisSENS aus; die umfangreichen und das ganze Spektrum möglicher theologischer und politischer Devianzen abbildenden Fragenkataloge, die für die Verhöre verhafteter Täufer aufgestellt wurden, spiegeln durchaus Unsicherheit wider, was außer der Glaubenstaufe zur täuferischen Lebens- und Weltanschauung gehörte.

Im Folgenden soll zunächst das Täuferverständnis der weltlichen Obrigkeit, wie es seinen Niederschlag in Mandaten und Erlassen gefunden hat, erörtert werden, danach das Obrigkeitverständnis wichtiger Täuferführer und -gruppen. Der zeitliche Rahmen wird dabei im wesentlichen mit den Folgen des Scheiterns des Täuferreichs in Münster 1535 abgesteckt.

1. Das Täuferverständnis der Obrigkeit

Bei den obrigkeitlichen Mandaten und Erlassen gegen die Täuferbewegung⁴ können zwei Arten unterschieden werden:

- a) Das Mandat richtete sich ausschließlich an die Untertanen mit der Mahnung, „sich fur solchen ferlichen yrthum zu hüten“⁵ und mit Täufern keine Gemeinschaft zu halten; stattdessen wurde Denunziation verlangt.
- b) Häufiger waren Mandate, die außer der Warnung noch Verbot und Strafandrohung enthielten. In diesen Fällen wurden in den Texten üblicherweise Beschreibungen des inkriminierten Verhaltens gegeben und mehr oder weniger ausführliche politisch-zivilrechtliche Schlussfolgerungen aus dem religiösen Delikt gezogen. Dabei sind in der

³ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 4: Baden und Pfalz, hrsg. v. Manfred Krebs, Gütersloh 1951, 511 (fortan: TQ Baden). Um ein beliebiges weiteres Beispiel anzuführen: Der Täufer Hans Frisch erklärte bei einem Verhör am 23. Nov. 1534 in Straßburg über die dortige Täufergemeinde, es seien in ihr drei Richtungen vertreten, „nämlich Hoffmanns, Kautzens und Reibels (= Reublin) Meinung“, zitiert nach: Mennonitisches Lexikon Bd. 2, 12. *Clasen*, Anabaptism (Anm. 1), 32–47 spricht von 20 Gruppen für Südwestdeutschland, darunter sechs großen: Schweizer Brüder, Hutanhänger, Gruppe um Marbeck, Thüringer Täufer, Kreis um Georg Schnabel und Hutterer. Vgl. auch die Übersicht: ebd., 430 f.

⁴ Einen (nicht fehlerfreien) Überblick über obrigkeitliche Antitäufermandate zwischen 1525 und 1761 vgl. Mennonitisches Lexikon Bd. 3, 6–9. Zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer vgl. *Clasen*, Anabaptism (Anm. 1), 358–394.

⁵ So das Mandat des Erfurter Rates, ca. 1534; vgl. *Ulman Weiss*, Die frommen Bürger von Erfurt. Die Stadt und ihre Kirche im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Weimar 1988, Abb. 35.

Frühzeit der Verfolgung die politischen Konsequenzen der Glaubensstaufe (Ruhestörung und Aufruhr) zunächst aus dem Taufdissens selbst hergeleitet worden, erst später wurden den Täufern unabhängig davon aufrührerische und antiobrigkeitliche Lehre und entsprechendes Verhalten zur Last gelegt.

Das erste Antitäufermandat, erlassen vom Züricher Rat am 18. Januar 1525, ordnete lediglich an, bisher ungetauft gebliebene Kinder binnen acht Tagen taufen zu lassen.⁶ Mit der Landesverweisung oder erzwungenen Emigration bei Verweigerung enthielt bereits dieses erste Mandat eine Strafandrohung, wobei die Exilierung nach damaliger Rechtspraxis eine Gnadenstrafe oder auch Verdachtsstrafe bei Nichtüberführbarkeit war und als Zuspitzung des bürgerlichen Bans, als Totalaufkündigung der consociatio mit den Mitbürgern, praktiziert wurde. Verbunden war mit der Exilierung üblicherweise ein Eid de non redeundo. Der Zürcher Rat verfügte 1525 die Landesverweisung nicht nur für denjenigen, der die Kindertaufe verweigerte, sondern auch für dessen Familie („wib und kind“), erlaubte ihm aber, „sin gut“ mitzunehmen. Landesverweisung war mithin – im Gegensatz zur späteren Praxis der Täuferbestrafung – 1525 noch nicht mit Eigentumskonfiskation gekoppelt. Prozeduralvorschriften, wie die Mitnahme des Eigentums zu regeln sei, enthielt das erste Zürcher Antitäufermandat noch nicht.⁷ Als Alternative zum Vollzug der Emigration formulierte das Mandat: „Erwarten, waß im witer begägne.“

Der Schritt zur Bestrafung der Glaubensstaufe erfolgte erst ein Jahr später, als das Zürcher Ratsmandat vom 7. März 1526 über das Gebot der Kindertaufe hinausging, indem es unter Rekurs auf die „verfürten irrgen wydertöffer“ nun ausdrücklich die Glaubensstaufe verbot.⁸ Fortgesetzte Übertretung des Mandats wurde in einen politisch-zivilen Zusammenhang gerückt: Eine Befehlsverweigerung gegenüber der Taufanordnung war „gmeinem regiment und oberkeit zu nachteil und zerstörung gemeins nutzes und rechten christenlichen wesens ungehorsam“. Aktive Täufer, die die Glaubensstaufe vollzogen, sollten „on alle gnad“ durch Ertränken hingerichtet werden. Damit waren erstmals in einem amtlichen Text die Täufer als besondere Gruppe namhaft gemacht und kriminalisiert worden.⁹

⁶ Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz Bd. 1: Zürich, hrsg. v. Leonhard von Muralt/Walter Schmid, 2. Aufl., Zürich 1974, 35 (fortan: TQ I Zürich).

⁷ Zur Vermögenskonfiskation vgl. Schraepler, Behandlung (Anm. 1), 60–76. Eine eingehende Erörterung der Behandlung täuferischen Eigentums nahmen die Duracher Räte 1570 vor; vgl. TQ Baden (Anm. 3), 47–50.

⁸ TQ I Zürich (Anm. 6), 180 f.

Im Jahre 1527 häuften sich dann die Mandate deutscher Territorialfürsten und reichsstädtischer Magistrate, zumal altkirchlicher Orientierung. Vielfach diente der Bauernkrieg als Bezugspunkt, um als politische Konsequenz der „Sektiererei“ Empörung und Aufruhr gegen die Obrigkeit namhaft zu machen.¹⁰ Das kursächsische Mandat vom 26. Februar 1527 wandte sich lediglich indirekt gegen die Täufer, indem es alle geistlichen Amtshandlungen (Seelsorge, Predigt und Taufe) ausdrücklich ordinierten Pfarrern, Predigern und Kaplänen vorbehielt; Laien in geistlichen Funktionen wurden nicht mehr akzeptiert.¹¹ Diese Anordnung richtete sich zwar auch gegen die Täufer, stand aber vor allem mit der Reorganisation des sächsischen Kirchenwesens nach dem Regierungswechsel von 1525 in engem Zusammenhang. In der Eidgenossenschaft wurde am 9. September 1527 von Zürich, Bern und St. Gallen eine gemeinsame Ordnung zur Behandlung der Täufer beschlossen, die erstmals detaillierte Strafbestimmungen enthielt: Fremde Täufer sollten ausgewiesen, trotz Eides de non redeundo Zurückkehrende durch Ertränken hingerichtet werden. Dieselbe Strafe traf einheimische Täuferlehrer, Taufende, Rädelstführer und Rückfällige. Auch Geldstrafen waren vorgesehen.¹² Im Mandat des Markgrafen und zeitweiligen kaiserlichen Statthalters am Reichsregiment Philipp von Baden vom 15. Dezember 1527, gerichtet an seine Beamten, wurde von der neuen Sekte derer gesprochen, die sich wieder taufen ließen und andere darin unterwiesen, daneben auch andere Artikel vertraten, die gegen den Glauben verstießen und, wie in abgewogener Formulierung hinzugefügt wurde, „zum teil der oberkeit und gemeinem nuz zu nachteil reichen.“¹³ Bei Strafe an Leib, Leben und Gut – die Eigentumskonfiskation war also jetzt als Möglichkeit einbezogen – wurden im badischen Mandat der Taufakt und die neuartige Tauftheologie, ebenso die Aufnahme und Beherbergung von Täufern verboten. Neugetaufte und Täuferlehrer sollten gefangengesetzt werden.

⁹ Das Ratsmandat wurde in einem Mandat vom 19. Nov. 1526 bestätigt und erweitert: Vorgeworfen wurden den Täufern jetzt auch Zusammenrottungen und Predigtversammlungen. Wer sich daran beteiligte, war durch Ertränken hinzurichten „alß die, so einandern toufend“. Niemand sollte geschont werden, in: TQ I Zürich (Anm. 6), 210 f.

¹⁰ So etwa im Mandat Georgs von Sachsen, 31. Dez. 1527. Vgl. Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584, Jena 1913, 266–268.

¹¹ Zunächst für die Pflege Coburg erlassen, am 31. März 1527 auf alle kursächsischen Ämter in Franken und Thüringen ausgedehnt, vgl. Paul Wappler, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, Münster 1910, 3 f.

¹² Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz Bd. 2: Ostschweiz, hrsg. v. Heinold Fast, Zürich 1973, 1–7 (fortan: TQ II Ostschweiz).

¹³ TQ Baden (Anm. 3), 1 f.

Mandate altkirchlicher Obrigkeit, so die Erlasse König Ferdinands für seine Erblande, nannten gemeinhin Lutheraner, Zwinglianer (Sakramenter) und Täufer nebeneinander als zu bestrafende Abweichungen, auch wenn die Täufer negativ herausgehoben waren: „Die lutherischen und ander verfuerlichen secten, sonderlich die widertauf als die allervergiftist sect wider alle ober- und erberkeit.“¹⁴ Endgültig gab Ferdinand diese Verbindung anscheinend erst im Vertrag von Kaden 1534 auf, da sich Ulrich von Württemberg nur noch verpflichten mußte, Sakramenter und Täufer nicht zu dulden.¹⁵ In dem für die habsburgische Täuferpolitik besonders wichtigen Mandat Ferdinands für die Erblande vom 20. August 1527 wurde ausdrücklich auf das Wormser Edikt von 1521 als Rechtsgrundlage für das Vorgehen gegen die lutherische Lehre und die „new erschrockhenlich, unerhört leren“ über Taufe und Abendmahl verwiesen¹⁶. Auch das Urteil gegen Michael Sattler berief sich 1527 auf das Wormser Edikt.¹⁷

Das österreichische Mandat vom 20. August 1527 beharrte trotz Abstufung unter den häretischen Lehren letztlich auf deren Identität: Wer nicht an die zwölf Artikel des Glaubens¹⁸ und die sieben Sakramente glaubt, ist ein Ketzer und soll an Leib und Leben gestraft werden. Als weitere Strafen waren Eigentumsverlust und Ausschluß aus der bürgerlichen Gemeinschaft durch Achtverhängung vorgesehen. Das Mandat nannte eine Vielzahl „ander, vil new, unchristenlich artigk“¹⁹, die erst jüngst entstanden seien und mit Hinrichtung bestraft werden müßten; darunter befanden sich unbefugte Amtsausübung sowie Bruch von Zölibat und Klostergeißeln. An typisch täuferischem Gedankengut erschienen im Mandat neben der Glaubentaufe die Lehre, daß ein Christ nicht gegen den Türken ziehen dürfe, Gütergemeinschaft und Verwerfung der Obrigkeit. Mit wie langen Fristen die österreichische Regierung rechnete,

¹⁴ Deutsche Reichstagsakten Jüngere Reihe 7, 802 (Ferdinand an Überlingen, 21. Apr. 1529) (fortan: DR).

¹⁵ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer Bd. 1: Herzogtum Württemberg, hrsg. v. Gustav Bossert, Leipzig 1930, *11 (fortan: TQ Württemberg).

¹⁶ Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. 11: Österreich Teil 1, hrsg. v. Grete Mecenseffy, Gütersloh 1964, 3–12 (Zitat 5,24) (fortan: TQ I Österreich). Das Edikt wurde von Johann Fabri verfaßt.

¹⁷ Vgl. Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 2, 1551,21 f. – Sattler wurden neben spezifisch täuferischen (Glaubentaufe, Eidverweigerung) gemeinreformatorische Anschaulichkeiten zum Vorwurf gemacht, darunter Ablehnung der Heiligenverehrung, Klosteraustritt, Zölibatsbruch. Sattler erklärte, die Edikte seien gegen die lutherische Lehre gerichtet, während er selbst kein Anhänger Luthers, sondern des Evangeliums sei. Vgl. ebd., 1550–1555.

¹⁸ Vgl. dazu: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 4, Sp. 698 f.

¹⁹ TQ I Österreich (Anm. 16), 7,6 f.

erhellt aus der Anweisung, das Mandat zehn Jahre lang zu Ostern und zu Weihnachten von der Kanzel zu verlesen.

Dem Kaiser berichtete Pfalzgraf Friedrich im Oktober 1527 über die in seiner Sicht dramatisch zugesetzte Situation im Reich. Seit seinem letzten Besuch in Spanien hatten sich „noch mer unchristenlicher zwispaltung und neuen secten ereuget“.²⁰ Das Treiben der Täufer deutete dem Pfalzgrafen zufolge auf neue Konspiration – wieder war damit der Bauernkrieg als Erfahrungshintergrund sichtbar. Die Behandlung der Täufer durch die Städte kritisierte Pfalzgraf Friedrich als zu milde; die Verbanungsstrafe trieb die Täufer lediglich in die umliegenden Territorien, in denen sie die gehorsamen Untertanen zum Abfall von der Obrigkeit aufhetzten. Friedrich von der Pfalz forderte Karl V. daher dringend auf, nach Deutschland zu kommen, wo „fast alle stende im h. reich widereinander“ sind.

Ob die Intervention Pfalzgraf Friedrichs auf das Zustandekommen des Täufermandats, das das kaiserliche Reichsregiment unter der Statthalterschaft Philipps von Baden am 4. Januar 1528 erließ²¹, eingewirkt hat, ist nicht bekannt. Das Mandat richtete sich im Gegensatz zur Anordnung König Ferdinands vom 20. August 1527 nicht gegen alle von der römischen Kirche dissentierenden Lehren, sondern nur gegen die Täufer. Unterschieden wurde zwischen Wiedergetauften und Taufenden als kirchlichen Frevlern (Ketzereivorwurf) und „etlichen bösen“ als politischen Frevlern (Aufruhrvorwurf), die neben der Glaubentaufe „auch ander vil unchristlich, grausame und unerhört artikel und ordenung erdacht und aufbracht“ haben. Dieser Gruppe unterstellte das Mandat den Vorsatz, die Obrigkeit zu zerstören sowie alle bürgerliche Ordnung zu vernichten. Jedoch wurden in den Schlußfolgerungen alle zuvor getroffenen Differenzierungen innerhalb der Täuferbewegung wieder aufgehoben, indem als Folgen der Wiedertaufe festgehalten wurde: Verführerisches Ärgernis, Verdammnis der Seelen, Zerrüttung ehrbaren Wesens und Polizei. Das Regiment ermahnte die Reichsstände, durch eigene Mandate und Kanzelabkündigungen die Untertanen vor den Täufern zu warnen sowie Täufer zu bestrafen. Zur Strafbegründung wurde das kaiserliche Recht genannt – der Codex Iustinianus (1, 6, 2) hatte für Doppeltauft die Todesstrafe festgesetzt: „Si quis rebaptizare quempiam de mysteriis catholicae sectae fuerit detectus, una cum eo, qui piaculare crimen commisit (si tamen criminis per aetatem capax sit, cui permissum sit) ultimo suppicio percellatur.“ Daneben berief sich das Mandat

²⁰ DR (Anm. 14), Bd. 7, 134.

²¹ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 7, 177. Ebd., Anm. 1 sind Folgemandate einzelner Reichsstände zusammengestellt.

zusätzlich auf „beide, gaistliche und weltliche Rechte“, die die Taufwiederholung „bei schweren penen“ verboten.

Trotz der Beschränkung auf die Täufer fürchteten evangelische Stände, daß unter dem Namen der Wiedertäufer jetzt auch die eigenen Glaubensgenossen verfolgt würden; entsprechende Äußerungen sind von Albrecht von Preußen, Georg von Brandenburg-Ansbach und vom Nürnberger Rat bekannt.²²

Das Regimentsmandat wurde ein Jahr später durch das kaiserliche Mandat vom 23. April 1529, das mit seinen wichtigsten Bestimmungen in den Reichsabschied vom Tage zuvor inseriert wurde, erläutert und um Vorschriften zur Vereinheitlichung des Strafverfahrens erweitert.²³ In der Proposition König Ferdinands für den Reichstag war das Täuferproblem noch nicht genannt worden, erst der Große Ausschuß hatte in seinem Bedenken zur Religionsfrage beschlossen, der Kaiser solle „von stund an nochmals ein mandat“ ausgehen lassen, das die Täufer mit Leibes-, Lebens- und Eigentumsstrafe bedrohe.²⁴ Eine Differenzierung innerhalb der Gruppe der Täufer erfolgte in dem Mandat nicht mehr, stattdessen wurde ihnen pauschal unterstellt, in Fortführung des Bauernkrieges „neu sedition und aufrur“ zu wecken. Zweck des Mandats von 1529, das später gemeinhin als „kaiserliche Konstitution, Satzung und Ordnung“ bezeichnet wurde (so 1544), war es, „alle disputacion und zweivel, so der straf halber des widertaufs zufallen möcht“, auszuräumen, mithin den allgemeinen Hinweis auf das CIC zu präzisieren und die Strafregelungen rechtsverbindlich zu machen.

Grundsätzlich wurde die Strafwürdigkeit aller Täufer postuliert, gleichgültig welchen Geschlechts sie waren und ohne Unterschied zwischen Taufenden oder Getauften. Das Mandat legte fest, daß angesichts des Befundes der Doppeltaufe ein geistliches Gericht nicht eingeschaltet zu werden brauchte. Als Strafmittel waren Feuer, Schwert oder „dergleichen nach gelegenheit der personen“ genannt. Der allgemeinen Festlegung der prinzipiellen Strafwürdigkeit folgte die Kategorisierung der Delinquenten nach ihrer Begnadigungsfähigkeit. Rigorosität galt für führende Täufer und Gemeindeleiter²⁵, Hartnäckige und Rückfällige; Begnadigung war möglich für Täufer, die nach ihrer Festnahme aus eigenem

²² Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 7, 209 Anm. 2. 243 f.; Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer Bd. 2: Markgraftum Brandenburg, hrsg. v. Karl Schornbaum, Leipzig 1934, 118 f., 120 (fortan: TQ Brandenburg).

²³ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 7, 1325–1327. Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer, in: Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Fragen an die Speyerer Protestation von 1529, hrsg. v. Rainer Wohlfeil/Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1980, 25–46.

²⁴ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 7, 1143.

Antrieb („für sich selbs“) oder nach Belehrung widerriefen, und zwar, so die Zusatzbedingung, unverzüglich. Die Begnadigung für Widerrufende war eine Kann-Bestimmung²⁶, wobei dem Ermessen „verstand, wesen, jugent und allerlei umbstende“ zugrunde zu legen waren. Die bisher gängige Strafe der Ausweisung wurde untersagt; begnadigte Täufer sollten an einem Ort innerhalb des Territoriums interniert werden, um sie besser überwachen zu können. Täufern gleichgestellt wurden Personen, die ihr Kind nicht „nach christlicher ordnung, herkommen und geprauach“ taufen ließen. Auch die Behandlung von Täuferuntertanen anderer Obrigkeitkeiten wurde geregelt: Kein Reichsstand durfte geflüchtete Täufer aufnehmen, Zuwiderhandlung wurde mit der Acht bedroht.

Die evangelischen Stände, die sich durch ihre Protestation gerade erst demonstrativ von der Reichstagsmehrheit distanziert hatten, sicherten den Altkirchlichen ausdrücklich zu, sich im Artikel über die Wiedertäufung konform zu verhalten.²⁷ Für sie bedeutete das Spezialmandat eine Entlastung ihrer rechtsrechtlichen Position. Zwar hob das Speyerer Mandat das Wormser Edikt von 1521, das ihre theologische Grundlage kriminalisiert hatte, nicht auf, rückte es aber doch in den Hintergrund, indem jetzt lediglich die Wiedertaufe als Ketzerlei geahndet wurde, nicht aber zugleich Lehre und Zeremonien der Evangelischen. Diese konnten sich vielmehr mit den Altkirchlichen in einer Front sehen, da die Täufer sowohl den Papst wie Luther ablehnten.²⁸ Die Distanzierung von der Täufertheologie, die dem theologischen Proprium und dem evangelischen Selbstverständnis als christlicher Obrigkeit entsprach, trennte die evangelische Partei zugleich in politisch wünschenswerter Weise von einer kompromittierenden geistigen Nachbarschaft.²⁹ Gegen die von den Täu-

²⁵ Im Edikt wurden „fürprediger, hauptsecher, landläufer und aufrürische aufwigler des berurten lasters des widertaufus“ genannt.

²⁶ „Dieselbigen mögen von ihrer oberkeit ... begnadet werden.“ König Ferdinand wies seine Amtleute am 2. Juni 1529 an, vom Begnadigungsrecht nur sparsam Gebrauch zu machen. Der Widerruf mußte erfolgt sein, bevor der Betreffende durch Furcht, Gefängnis und Strafe in seiner freien Entscheidung beeinträchtigt wurde. Vgl. DR (Anm. 14) 7, 870 Anm. 4.

²⁷ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 7, 1244; vgl. auch 1264. 1287. Bereits in seiner Instruktion für den Kurprinzen sah Kurfürst Johann die Bekämpfung von Täfern, Zwinglianern und anderen Irrtümern als Reichssache an. Vgl. ebd., 517.

²⁸ Vgl. etwa die Verhörsaussage des Johann Sturm in Zwickau, 26. Febr. 1529: „Martinus Luther, euer bapst“. Paul Wappler, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit, Leipzig 1908, 37. 1537 erklärte der Vorsteher der Mühlhausener Gemeinde, Jakob Storger: „Sunderlich von Lauter (sc. Luther) hält er vil weniger dan von dem bapst, dan unter demselben sei doch ein wenig ein beschissene barmherzigkeit gewesen.“ Ders., Thüringen (Anm. 10), 429; vgl. auch ebd., 354.

²⁹ Daß auch „politisch-apologetische Motive“ auf die Entscheidung der evangelischen Obrigkeitkeiten gegen die Täufer eingewirkt hätten, bezweifelt Gottfried See-

fern herbeigeführte weitere Spaltung der Christenheit betonten die evangelischen Obrigkeiten die Solidarität von Alt- und Neugläubigen gegenüber den Neuestgläubigen. Damit vergrößerte sich zugleich der Vorrat an Gemeinsamkeiten und konsensuellen Akten. Gegenüber den Täufern praktizierten die evangelischen Reichsstände dasselbe Verfahren, das die lutherischen Stände 1529 und 1530 gegenüber den zwinglianisch-oberdeutschen Städten anwandten: demonstrative Distanzierung, um bessere Bedingungen für die eigene Sache zu erreichen. Die Rechnung ging gleichwohl nur teilweise auf, da König Ferdinand weiterhin auf der prinzipiellen Gleichsetzung von Täufern, anderen Sekten und der „Lutterei“ beharrte.³⁰

Die Umsetzung des Reichsmandats erfolgte sehr unterschiedlich. Der Schwäbische Bund hatte schon 1528 die rechtsrechtliche Kriminalisierung der Täufer zu aktiver Verfolgung genutzt. Die Bundesversammlung beschloß am 22. Februar 1528³¹, zur Jagd auf Täufer drei Monate hindurch eine Truppe von 400 Reitern bereitzustellen, da sich die Bundesstände angeblich „vil vor den teufern und andern paurn“³² – eine bezeichnende Zusammenstellung – fürchteten; der Beschuß stellte denn auch fest, daß die täuferische Lehre zu neuem Aufruhr diene. Gefangene Täufer, gleichgültig, zu welcher Herrschaft sie gehörten, sollten in das nächstgelegene Quartier der Bundeshauptleute abgeliefert und dort hingerichtet werden, Hartnäckige durch Feuer, Widerrufende durch das Schwert bzw. Frauen durch Ertränken. Dieser Beschuß blieb aber nicht ohne Kritik. Insbesondere die nur durch die Todesart unterschiedene Behandlung von Widerrufenden und Hartnäckigen wurde bemängelt, so von Nürnberg und Brandenburg-Ansbach.³³ Aber noch ein Jahr später hielt der Schwäbische Bund an seinem Beschuß fest, verwies jedoch jetzt auch auf den Reichsabschied von Speyer.³⁴

baß, Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans Hut in Augsburg 1527, in: Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, hrsg. v. Silvana Seidel Menchi u.a., Wiesbaden 1992, 230. Zwischen eigener religiöser Überzeugung und opportuner Anpassung an die Mehrheit läßt sich fraglos kaum differenzieren, daß aber das zweite mindestens eine erwünschte Folge des ersten war, kann m. E. nicht begründet in Frage gestellt werden. Vgl. auch Goertz, Speyerer Reichstag (Anm. 23), 34 f.

³⁰ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 7, 578; vgl. auch 802. Im internen Amtsverkehr galt die Gleichsetzung noch bis mindestens 1533; vgl. TQ Württemberg (Anm. 15), 28–30.

³¹ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 7, 1014–1016.

³² Vgl. ebd., 239 (Nürnberger Gesandter über die Bundesversammlung von Febr. 1528).

³³ Vgl. TQ Brandenburg (Anm. 22), 118 f.; DR (Anm. 14), Bd. 7, 243 f.

³⁴ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 8, 758.

Die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes vereinbarten bei der Gründungszusammenkunft Ende 1530 eine Koordination ihrer Maßnahmen, „wie dieselben widertheufer, dieweil ir ubertrettung nit gleich ist, unterschiedlich mit gott und gutem gewissen sollen und mögen gestrafft werden.“³⁵ Da es zu der angestrebten einheitlichen Regelung nicht kam, blieb die Unsicherheit vieler evangelischer Reichsstände, deren Unbehagen über Bestrafung wegen religiöser Abweichungen insbesondere Philipp von Hessen zum Ausdruck brachte, bestehen. Immer erneut mußten in akuten Fällen Theologen und Juristen wegen der Rechtmäßigkeit eines scharfen Vorgehens gegen die Täufer um gutachterlichen Rat gefragt werden. Lediglich mehrere oberdeutsche evangelische Reichsstädte³⁶ verständigten sich in Memmingen Ende Februar 1531 auf ein gemeinsames Vorgehen, wobei eine gemäßigte Linie verfolgt wurde.³⁷ Die Städte artikulierten deutliche Zweifel an der Kompetenz der weltlichen Obrigkeit zur Verfolgung religiöser Devianz. Es gehörte nicht zu den Aufgaben einer christlichen Obrigkeit, „Glauben mit Schwert und anderen gewaltigen Zwang in die Welt (zu) treiben“; eine Kausalverbindung von religiöser Abweichung und politischer Opposition erkannten die Städtevertreter offenkundig nicht.³⁸ Die Städtevertreter kamen den Täufern weit entgegen. Sie vereinbarten zwar, an den von Christus für Taufe und Abendmahl eingesetzten Gebräuchen festzuhalten, machten aber das Zugeständnis, daß die Kindertaufe nicht erzwungen werden solle, damit „den Wiedertäufern ihr Tadeln etwas gemildert und das Maul verstopft“ werde. Da zu strenge Behandlung der Täufer nur ihren Irrtum stärkte statt die Bekehrung zu fördern, sahen die Städte gestufte Verfahren vor: Die erste Unterscheidung war zu machen zwischen einheimischen und fremden Täufern, eine zweite zwischen bereits Getauften und zukünftig Taufwilligen. Fremde (und einheimische) Täufer, die sich nicht exponierten, sollten unbehelligt bleiben. Wer Eid und Waffendienst verweigerte oder Mission betrieb, war aus der Stadt zu verweisen. Bürger sollten in solchen Fällen zunächst am Eigentum gestraft, bei Wiederholung inhaft-

³⁵ Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1530–1532, hrsg. v. Ekkehart Fabian, Tübingen 1958, 14. Das Ergebnis war auf kursächsischer Seite ein Wittenberger Täufergutachten, das aus der Feder Melanchthons stammte. Vgl. *Corpus Reformatorum*, Bd. 4, Sp. 737–740 (= MBW Nr. 1119). Vgl. *Eike Wolgast*, Melanchthon und die Täufer, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 54 (1997), 40 f.

³⁶ Biberach, Isny, Konstanz, Lindau, Memmingen, Reutlingen und Ulm.

³⁷ Vgl. *Mennonitisches Lexikon* Bd. 3, 73 f.; vgl. auch *Ekkehart Fabian*, Die Beschlüsse der oberdeutschen Schmalkaldischen Städteitage, Bd. 1, 1530/31, Tübingen 1959, 119 f.

³⁸ Dementsprechend wurde im Städteabschied Kritik an der harten Haltung verschiedener Reichsstände geübt. Auch Nürnberg erklärte gegenüber dem Ansbacher Statthalter 1531, daß die kaiserlichen Edikte viel zu scharf seien; vgl. TQ Brandenburg (Anm. 22), 235.

tiert und bei Hartnäckigkeit aus der Stadt verwiesen werden. Bei Androhung derselben Strafe war Bürgern wie Fremden verboten, sich zum zweiten Mal taufen zu lassen. Von dem Taufproblem abgetrennt war das politische Delikt: Wer unter dem „Schein des Wiedertaufs andere Unruhe und Empörung stiften wolle“, sollte nach kaiserlichem Recht als „Rottierer und Aufrührer“ bestraft werden. In diesen Zusammenhang wurden aber auch die Altkirchlichen eingordnet; sie sollten wie die Täufer bestraft werden, wenn sie, „um andere Leute zu lehren, Rottieren, Unruhe oder Empörung stiften wollen.“

Sieben Jahre nach dem kaiserlichen Mandat von 1529, das die Strafprozeduren gegen die Täufer hatte regulieren wollen, zeigte sich auf evangelischer Seite ein breites Spektrum unterschiedlichen Verhaltens, als Philipp von Hessen 1536 in Vorbereitung einer neuen Täuferordnung mehreren Bundesständen (Straßburg, Ulm, Augsburg, Württemberg und Brandenburg-Ansbach) sowie den Theologen von Wittenberg, Marburg und Tübingen die Frage nach einem sachgemäßen Vorgehen gegen die Täufer vorlegte.³⁹ Der Ulmer Magistrat hatte sich seit 1531 offensichtlich an der Memminger Vereinbarung orientiert, denn er wiederholte in seinem Votum für den Landgrafen, daß eine christliche Obrigkeit niemanden um des Glaubens willen töten dürfe.⁴⁰ Hartnäckige Täufer wurden in Ulm ausgewiesen und bei unerlaubter Rückkehr gefangen gesetzt; bestraft wurde dagegen, wer unter dem Vorwand der Taufe Aufruhr vorbereitete. Der Ratschlag der Ulmer Theologen fiel entschiedener aus; vor allem teilten sie nicht die Kompetenzzweifel der städtischen Obrigkeit. Während Ulm erklärte, noch keinen Täufer getötet zu haben, ließ der Augsburger Magistrat aktive Täufer brandmarken, auspeitschen und mit dem Schwert hinrichten.⁴¹ Einfache Täufer versuchte man zu bekehren, sonst blieben sie im Gefängnis. Der Stadt verwiesen wurden Hartnäckige – als Grund für die Ausweisung galt jedoch nicht der abweichende Glaube, sondern der dadurch bezeugte Ungehorsam gegen die Obrigkeit.

Die Marburger Theologen legitimierten Gewaltanwendung gegen die Täufer mit der Verletzung der ersten Tafel des Dekalogs, dessen Hüter die weltliche Obrigkeit sei.⁴² In dieselbe Richtung ging das Votum der Tübinger Theologen, die insbesondere für Hartnäckige die Todesstrafe als berechtigt ansahen.⁴³ Von der Strafe der Landesverweisung rieten sie

³⁹ Die Texte zur Entstehung der hessischen Täuferordnung vgl.: Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Bd. 4: Wiedertäuferakten 1527–1626, hrsg. v. Günther Franz, Marburg 1951, 98–129 (fortan: TQ Hessen).

⁴⁰ Vgl. ebd., 120–123.

⁴¹ Vgl. ebd., 104 f.

⁴² Vgl. ebd., 101–105.

ab, da dadurch nur anderwärts Schaden angerichtet würde. Die Wittenberger Theologen legten ein von Melanchthon ausgearbeitetes und unter dem Titel „Daß weltliche Obrigkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei“ auch durch den Druck verbreitetes Gutachten vor.⁴⁴ Nach ihrer Überzeugung wurde nicht die Gesinnung bestraft, wenn die Obrigkeit gegen die Täufer vorging, sondern die aufrührerische Lehre und Rede. Das von den Gegnern einer harten Linie gern angeführte Bibelallegat Mt. 13,28–30 (Unkraut und Weizen bis zur Ernte wachsen zu lassen) war nach Melanchthons Auslegung nur für die Theologen maßgebend, nicht aber für die Obrigkeit, die es mit Aufrührern zu tun hatten. Bereits die öffentliche Verachtung des Wortes Gottes, wie sie sich im Fernbleiben vom Gottesdienst äußerte, war für Melanchthon Gotteslästerung und damit ein durch die weltliche Obrigkeit zu bestrafendes Delikt.

Sehr ausführlich äußerten sich die Theologen von Braunschweig-Lüneburg unter der Federführung von Urbanus Rhegius.⁴⁵ Unter Berufung auf Luk. 14,23 (compelle intrare) und Augustins Kommentierung dieser Stelle gaben sie der Obrigkeit die Vollmacht, die Anwesenheit aller Untertanen bei Gottesdienst und Predigt zu erzwingen, auch wenn der Glaube selbst nicht erzwungen werden könne. Die weltliche Obrigkeit durfte guten Gewissens die Todesstrafe an aktiven und bekennenden Täufern vollziehen, denn wer Diebe und Ehebrecher strafte, mußte erst recht hartnäckige Ketzer bestrafen, zumal Ketzerei sich unausweichlich mit Aufruhr, Zerstörung der Sitten und Zerrüttung der Regimenter verband. Für Rhegius waren die Täufer schlechthin Feinde der Obrigkeit, diese durfte daher schon um ihrer Selbsterhaltung willen nicht unzeitig christliche Barmherzigkeit üben.

Der Straßburger Rat teilte dem Landgrafen mit, daß er über hartnäckige Täufer Stadtverweisung binnen vierzehn Tagen verhänge. Seine Theologen wandten sich allerdings wie die Tübinger Professoren gegen diese Strafart, hielten aber auch bloße Gefängnisstrafe nicht für sinnvoll. Stattdessen empfahlen sie, verurteilte Täufer zu gemeinnütziger Zwangsarbeit einzusetzen.⁴⁶ Eine Berufung der Täufer auf ihr Gewissen

⁴³ Vgl. ebd., 117–120.

⁴⁴ Vgl. Martin Luther, WA, Bd. 50, 6–15; Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 2, 1487–1498. Zu Melanchthons Urteil über die Täufer in jenen Jahren vgl. *Wolgast*, Melanchthon (Anm. 35), 40–44.

⁴⁵ Vgl. TQ Hessen (Anm. 39), 105–117.

⁴⁶ Vgl. ebd., 123–129. Den Rat zu Zwangsarbeit für bestraftre Täufer wiederholte Bucer 1546; vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 14: Elsaß Teil 4, hrsg. v. Marc Lienhard u. a., Gütersloh 1988, 210 (fortan: TQ Elsaß 4). Er warnte vor Hinrichtung hartnäckiger Taufgesinnter, wenn „kein auffrur noch gottloser frevel, sonder ein unverstendiger eifer und gottesforcht befunden“, da auch bei ihnen

sollte die christliche Obrigkeit nicht einschüchtern – Satan kann sich zum Engel des Lichts machen. Täuferische Predigt und Mission sollten verboten, gegen Täufer, die zugleich nach Aufruhr trachteten, war gemäß den Gesetzen des Reiches vorzugehen.⁴⁷

Die großen Unterschiede in den Antworten auf die Umfrage des Landgrafen erstreckten sich weniger auf die Wahrnehmung der Täufer als auf das Verhalten ihnen gegenüber.⁴⁸ In Übereinstimmung mit ähnlichen Katalogen in anderen Täufermandaten stellte die hessische Landesordnung von 1537 sieben Kategorien auf, anhand deren Täufer zu identifizieren waren.

1. Tauffrage: Verwerfung der Kindertaufe; Weigerung, die eigenen Kinder taufen zu lassen; Annahme der Wiedertaufe.
2. Politische Kriterien: Ablehnung der erblichen weltlichen Obrigkeit und Ablehnung des Kriegsdienstes; Verwerfung des gerechten Krieges; Weigerung zur Übernahme obrigkeitlicher Funktionen; Verweigerung von Zins und Zehnt; Ablehnung des Eides.
3. Christologische Irrtümer; Gütergemeinschaft und Nutzung fremder Güter auch gegen den Willen von deren Eigentümern.
4. Vielehe oder Verlassen der andersgläubigen Ehefrau.
5. Unlegitimiertes Predigen sowie Organisieren oder Besuch heimlicher Versammlungen.
6. Ablehnung der weltlichen Obrigkeit (s. schon unter 2).
7. Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit, insbesondere durch Rückkehr nach Landesverweisung trotz Versprechens de non redeundo.⁴⁹

Auch nach 1536 ist es nicht zu einer einheitlichen Täuferordnung der evangelischen Religionspartei oder wenigstens des Schmalkaldischen Bundes gekommen. Die Ordnungen der Bundeshäupter Kursachsen und Hessen markierten die unterschiedlichen Positionen. Landgraf Philipp nahm die Täufer in ihrem religiösen Anspruch ernst, sah in ihnen eine

noch Hoffnung auf Bekehrung bestünde. Als Alternativstrafe schlug er Hausarrest im eigenen Haus oder bei glaubensfesten Leuten vor (Stellungnahme zum Täuferratschlag des Superintendenten der Grafschaft Hanau-Lichtenberg, Pantaleon Blasius, 17. Dez. 1546).

⁴⁷ Eine erste Verordnung des Straßburger Rates gegen die Täufer erging am 27. Juli 1527; vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 7: Elsaß Teil 1, hrsg. v. Manfred Krebs/Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, 122 f (fortan: TQ Elsaß 1). Spätere Mandate vgl. ebd. Bd. 2, 431 f. (8./9. Febr. 1535); Bd. 3, 139–142 (23. März 1538); 402–404 (9. Apr. 1540).

⁴⁸ Zur Reaktion des Landgrafen vgl. Melanchthon an Johannes Brenz, 7. Dez. 1536; CR Bd. 3, Sp. 201 f. (= MBW Nr. 1820).

⁴⁹ Vgl. TQ Hessen (Anm. 39), 140 f.

eigene, zwar zu mißbilligende und in ihrer Ausbreitung möglichst zu behindernde Glaubensrichtung, gegen die die Obrigkeit aber nicht mit der Todesstrafe vorgehen durfte. Anderenfalls mußten auch Juden und Papisten, die den Herrn „am höchsten blasphemiren“⁵⁰, hingerichtet werden. Als Strafe gegen die Täufer wurden in Hessen daher nur Landesverweisung und Haft verhängt; das kaiserliche Gesetz, das heißt die Todesstrafe, war erst dann anzuwenden, wenn den religiösen Delinquen-ten politische Vergehen, also Aufruhr und Angriffe auf die Ordnung, nachgewiesen werden konnten. Die Glaubentaufe mit dem Tod zu bestrafen, lehnte der Landgraf auch deswegen ab, weil ihre Vollstrek-
kung jede Umkehr unmöglich machte.

Beim Verfahren unterschied Hessen wie die oberdeutschen Städte zwi-
schen eigenen Untertanen und Landfremden, ferner zwischen Widerru-
fenden und Hartnäckigen, Täuferführern und einfachen Getauften, Aus-
gewiesenen und Zurückgekehrten.⁵¹ Verdächtige Untertanen sollten bei
Widerruf nach Hause entlassen, Rückfällige, wenn sie widerriefen, mit
Geldbuße zugunsten des Gemeinen Kastens belegt werden. Landfremde
Hartnäckige, die sich aktiv betätigten (Taufende und Prediger), soll-
ten nach Auspeitschung und Brandmarkung des Landes verwiesen
werden; kehrten sie dennoch zurück, war gegen sie wegen Ungehorsams
gegen die Obrigkeit die Todesstrafe zu verhängen. Einheimische Täufer-
führer, die sich nicht bekehrten, sollten gleichfalls des Landes verwiesen
werden, außerdem verloren sie ihr Eigentum. Bei unerlaubter Rückkehr
wurden sie wie landfremde Täuferaktivisten, die zum erstenmal auffällig
geworden waren, behandelt, bei nochmaliger Rückkehr vor Gericht
gestellt. Dieselbe Stufenfolge galt für einfältig Hartnäckige. Bei verführ-
ten Getauften enthielt die Landesordnung für Landfremde und Einhei-
mische unterschiedliche Bestimmungen. Letztere wurden zwecks Beleh-
rung in Haft genommen; blieben sie hartnäckig, mußten sie ihr Gut ver-
kaufen und das Land verlassen. Bei unerlaubter Rückkehr drohte ihnen
Auspeitschung und Brandmarkung, bei nochmaliger Rückkehr dauerndes
Gefängnis, „ob vielleicht got gnad geben wolt, das sie sich nochmals
bekeren“ würden.⁵² Fremde Wiedergetaufte, die sich nicht aktiv betätig-
ten, wurden zunächst ohne Strafe ausgewiesen, bei Rückkehr ausge-
peitscht und gebrandmarkt; bei einem dritten Aufenthalt erwartete sie
Leibesstrafe.

⁵⁰ Ebd., 38 (Philipp von Hessen an Johann von Sachsen, 3. Jan. 1532). Den Ver-
gleich der Täufer mit Juden und Papisten wiederholte der Landgraf noch 1545;
vgl. *Wappler*, Stellung (Anm. 11), 234.

⁵¹ Vgl. TQ Hessen (Anm. 39), 141–146; *Wappler*, Stellung (Anm. 11), 66–69. Eine
Gegenschrift des Täufers Georg Schnabel von 1538 vgl. TQ Hessen (Anm. 39),
165–180. Frühere hessische Täuferordnungen vgl. ebd., 17–19 (1528). 37 f. (1531).

⁵² TQ Hessen (Anm. 39), 144.

In Kursachsen wurde zunächst das Mandat von 1527, das geistliche Handlungen ordinierten Amtsträgern vorbehielt, im Folgejahr wiederholt, jetzt waren aber als Bezugspunkt ausdrücklich Täufer, Sakramenter und Anhänger „anderer unchristlichen meinung und lhar“⁵³ genannt. Das von Melanchthon angeregte und verfaßte Mandat vom 10. April 1536 bezog sich auf die bisherigen sächsischen Ordnungen und auf das kaiserliche Edikt von 1529.⁵⁴ Es stellte, gegliedert nach „unchristlichen, gotteslästerlichen und irrgen Artikeln“ einerseits, zur Tauftheologie gehörigen Artikeln andererseits, einen Katalog von acht Artikeln zur Identifizierung von Täufern auf.

Die württembergische „Ordnung der widerteufer“ von 1536 enthielt einen Fragenkatalog, bei dem neben den üblichen Auskünften zu Sakramentsverständnis und Obrigkeit auch ausdrücklich nach Beteiligung am Bauernkrieg geforscht wurde.⁵⁵ Zudem berücksichtigte die württembergische Ordnung die Vielfältigkeit des Täuferpektrums mit der Frage an gefangene Täuferaktivisten, zu welcher „sect der widerteufer“ der Betreffende gehöre, ob er „denen zu Münster oder denen in Meren oder andern anhang“ und welches Geheimzeichen diese Gruppen hätten. Außerdem sollten sie Auskunft geben, ob aus Mähren Rückwandernde und Widerrufsbereite nicht lediglich den Auftrag hätten, Unruhe zu stiften. Württemberg unterschied – anders als Hessen – nicht zwischen einheimischen und landfremden Täufern, sondern nannte Einfältige, die widerrufsbereit waren – sie waren zu begnadigen; Rädelnsführer oder Lehrer – sie sollten mit dem Tode bestraft werden „nach gestalt der sachen“; Hartnäckige ohne besondere täuferische Aktivitäten – für sie galt als Regelstrafe Landesverweisung unter Konfiskation ihres Eigentums, falls nicht Familienangehörige vorhanden waren. Landesverwiesene, die zurückkehrten, waren – wiederum „nach gestalt der sachen“ – am Leben zu strafen. Ausdrücklich schrieb Herzog Ulrich seinen Amtleuten vor, verhaftete Täufer durch die geschicktesten und gelehrtesten Theologen unterweisen zu lassen.

Von den zumeist lediglich in Einzelheiten voneinander abweichenden Antitäufermandaten evangelischer Reichsstände unterschied sich das Mandat Georgs von Brandenburg-Ansbach vom 5. Januar 1528 dadurch, daß es besonderen Nachdruck auf die Stiftung einer besonderen Bruderschaft durch die Wiedertaufe und auf die Lehre von der Gütergemein-

⁵³ Vgl. Wappler, Inquisition (Anm. 28), 164 f.

⁵⁴ Ebd., 181–183.

⁵⁵ Vgl. TQ Württemberg (Anm. 15), 57–60; frühere Täuferordnungen Ulrichs vgl. ebd., 38 (1535). 41 f. (1535). 43 f. (1535). Es ist im Folgenden nicht beabsichtigt, alle obrigkeitlichen Täufermandate inhaltlich zu referieren; stattdessen werden nur diejenigen berücksichtigt, die vom üblichen Schema abwichen.

schaft legte: „widertafer oder diejenen, so die gemeinschaft aller zeitlichen güter als not zu sein leren“⁵⁶ Daraus wurde der Aufruhrvorwurf abgeleitet, da sich Gütergemeinschaft nur auf Kosten der christlichen Obrigkeit und unter Störung der sozialen Ordnung vollziehen ließ. Aus Mangel an Privateigentum konnten keine Abgaben mehr geleistet werden, und die Untertanen wurden gegen ihre Obrigkeit, die Ärmeren gegen die Besitzenden aufgehetzt. Konkrete Strafandrohungen enthielt das Edikt gleichwohl nicht.

Daß der durch die Reichsmandate gegen die Täufer vorgeschriebene Modus procedendi nicht überall gebilligt wurde, zeigt die Weigerung des Pfälzer Landgerichts in Alzey 1528, gegen Täufer zu verhandeln.⁵⁷ Nach Meinung der Richter war die Glaubentaufe ein Delikt, für das zunächst ein geistliches Gericht zuständig war. Ludwig V. von der Pfalz hatte schon in einem Mandat vom 5. März 1528 seinen Untertanen verboten, sich der Wiedertaufe zu unterziehen oder selbst zu taufen, Täufer zu unterstützen und täuferische Lehren zu verbreiten, „by der peen obbestimpter kayserlichen rechten und hochster leibstraf des dods, benemung des lebens durch das feuer“ und Verlust des Eigentums.⁵⁸ Wer bereits wiedergetauft war oder Täufer irgendwie gefördert hatte, sollte eine beträchtliche Strafzahlung leisten, wovon ein Viertel an den Denunzianten fiel. Im Konflikt mit den Alzeyer Richtern ersuchte der Kurfürst das Reichsregiment, ein neues Mandat ausgehen zu lassen, in dem das frühere Mandat eingeschränkt wurde.⁵⁹ Er machte das Regiment darauf aufmerksam, daß Geständnisse gefangener Täufer nicht allein die Ablehnung von Kindertaufe und Sakramentscharakter des Abendmahls bezeugten, sondern auch den Angriff auf die weltliche Obrigkeit: Täufer seien verpflichtet, ihrer Obrigkeit bei Aufruhr nicht zu Hilfe zu kommen und keinen Eid zu leisten.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. TQ Brandenburg (Anm. 22), 96–99 (Zitat 98,34 f.). 1531 erließ Georg von Ansbach nochmals ein Spezialmandat, das sich gegen die sog. Träumer richtete. Daß es sich dabei um Täufer handelte, geht aus den Vorwürfen gegen diese Gruppe hervor: Errichtung einer neuen Bruderschaft, Verwerfung aller Obrigkeit, Zerreißung der Ehe, Ablehnung der Taufe und falsche Auffassung vom Abendmahl. Vgl. ebd., 270 f.

⁵⁷ Zum Folgenden vgl. TQ Baden (Anm. 3), 117–127: Gutachten des Kanzlers Florenz von Vennen, 1. Febr. 1528 mit dem Tenor: Die Täuferfrage gehört – gegen das Reichsmandat von 1528 – vor ein geistliches Gericht, das über Kleriker die Degradierung und über Laien die Exkommunikation verhängt. Danach werden die Täufer nach weltlichem Recht mit dem Tode bestraft. Straferlaß für Widerruf gibt es nicht, „poenitentia in foro civili non habet locum“. Vgl. auch Mennonitisches Lexikon Bd. 1, 49; Schraepler, Stellung (Anm. 1), 44–46.

⁵⁸ Vgl. TQ Baden (Anm. 3), 125 f.

⁵⁹ Vgl. ebd., 135–138 (1528).

Rigoroser und undifferenzierter als die evangelischen verhielten sich die altkirchlichen Reichsstände. In seinem Mandat vom 23. Dezember 1534 verhängte etwa Herzog Georg von Sachsen die Todesstrafe durch Ertränken, ersatzweise durch das Schwert, über alle Täufer, auch die Widerrufenden.⁶¹ Damit ging er ebenso über das Reichsmandat von 1529 hinaus wie mit der Androhung der Güterkonfiskation, wobei der Anzeigende ein Drittel des beschlagnahmten Eigentums erhalten sollte. Nach Georgs Überzeugung zerstörten die Täufer nicht nur die „christliche und seligliche kindertauf und die heiligen hochwirdigen sacrament“, sondern auch alle Obrigkeit und gute Polizei. König Ferdinand unterschied dagegen in seinem Erlaß an die württembergische Regierung vom 26. Januar 1528: Wer nach Gefangennahme widerruft, soll freigelassen werden oder mit kurzer Haft davonkommen; Aufrührer, Lehrer und Prediger sowie Veranstalter heimlicher Versammlungen sind zu bestrafen. Das Mandat sah als Folge der täuferischen Ketzerei „aufrurn, ungehorsam und dergleichen pösen sachen“.⁶² In einem Mandat von 1531, mit dem Ferdinand den Zuzug fremder Täufer in die vom Türken bedrohten habsburgischen Gebiete bekämpfen wollte, verpflichtete er erstmals die Diözesanbischofe, für Unterweisung der Täufer zu sorgen. Der Strafenkatalog war der übliche, nur kam jetzt die Verbrennung von Häusern, in denen sich Täufer aufgehalten hatten, hinzu.⁶³ Für Vorderösterreich richtete sich ein Mandat vom 9. Mai 1534 nochmals gegen „die luterischen und andere falschen, verfuerischen, verdambten secten“, ging aber nur auf die Täufer näher ein; sie verfolgten das Ziel, „alle billiche und schuldige gehorsam nider- und underzudrucken“ sowie „ober- und erberkait“ zu zerstören. Die Geistlichen wurden zu verstärkter Predigt aufgefordert.⁶⁴

Antitäufermandate der Territorien und Reichsstädte ergingen, wenn auch mit abnehmender Tendenz, das ganz 16. Jahrhundert hindurch – die Kennzeichnung der Täufer als Ketzer und Aufrührer wurde dabei stereotyp wiederholt. Variantenreich blieb der Strafenkatalog, wobei als

⁶⁰ Zur Verfolgungspraxis in der Pfalz vgl. den Ausweisungsbefehl von 1529 (?): Widerrufende sollten mit einem Kreuzzeichen auf der Stirn gebrandmarkt werden und mußten schwören, das Land sofort zu verlassen. Bei Rückkehr oder Rückfälligkeit drohte die Todesstrafe. Vgl. TQ Baden (Anm. 3), 141.

⁶¹ Vgl. Wappler, Thüringen (Anm. 10), 383 f. Eine besondere Täuferwahrnehmung vermittelte Johannes Cochlaeus 1528 Erasmus: „Audio quinque praecipue articulos a rebaptizatis iurari: 1. Nunquam intrare domum Dei muratam. 2. Nunquam audire missam, qualis haecenus celebrata est. 3. Omnia fore communia, uxores, virgines, bona temporalia. 4. Nulli obedire potestati saeculari, sed Deo soli. 5. Quoscumque ad sectam suam cogere aut repugnantes occidere.“ Percy S. Allen, Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami Bd. 7, Oxford 1928, 288.

⁶² Vgl. TQ Württemberg (Anm. 15), 1–4 (Zitat 1,13 f.).

⁶³ Vgl. TQ I Österreich (Anm. 16), 236–239.

⁶⁴ Vgl. TQ Baden (Anm. 3), 395–397 (Zitate 395,6 f. 13 f.)

Rechtsgrundlage immer wieder auf das kaiserliche Mandat von 1529 verwiesen wurde. Auch die Reichsabschiede griffen noch mehrfach das Täuferproblem auf. Schon der Abschied von 1530⁶⁵ enthielt einen Katalog abweichender Lehren, bei dem neben täuferischem auch evangelisches Gedankengut genannt wurde, also gegen die Politik von 1529 wiederum alle vom altkirchlichen Glaubensverständnis abweichenden theologischen Aussagen in denselben Zusammenhang gestellt waren. Das im Vorjahr ergangene Täufermandat wurde allerdings nochmals gesondert eingeschränkt.⁶⁶ Die Unterzeichner der Confessio Augustana sahen sich zudem ausdrücklich aufgefordert, sich mit den Altkirchlichen gegen Sakramentierer und Täufer solidarisch zu verhalten⁶⁷, was sie freilich schon 1529 zugesagt hatten.

Während der Nürnberger Religionsfrieden 1532 mit namentlich genannten Reichsständen abgeschlossen worden war⁶⁸, erschienen im Frankfurter Anstand 1539 zwei Religionsparteien, „der Augspurgischen confession und derselbigen religion verwandte“ und „die under der rom. Kirchen“. Täufer „und andere unchristenliche secten und rotten“ wurden vom Religionsanstand ausdrücklich ausgeschlossen.⁶⁹

Nachdem sich ein Semi-Reichstag in Worms 1535 vor allem mit der Bekämpfung der Täuferherrschaft in Münster beschäftigt hatte⁷⁰, erinnerte der Reichsabschied von Speyer 1544 erneut an das Mandat von 1529.⁷¹ Die Formulierung von 1529, daß Täufer „auf unterricht und ermanen“ widerriefen, wurde präzisiert, indem jetzt vom Reich eine Belehrungspflicht eingeführt wurde: „Gelehrte und Theologen“ der jeweiligen Obrigkeit sollten „getreuen guten Fleiß“ anwenden, um die Gefangenen zu unterrichten und zu bekehren. Der Reichstag von 1551 machte dagegen das Problem allzu nachsichtiger Richter zum Gegenstand von Festlegungen.⁷² Der Abschied wiederholte die wichtigsten Bestimmungen von 1529, benannte aber jetzt auch die politischen

⁶⁵ Vgl. Neue und vollständigere Sammlung der Reichsabschiede Bd. 2, Frankfurt 1747, ND Osnabrück 1967, 310 f. §§ 12–36 (fortan: RA).

⁶⁶ Vgl. ebd., 312 § 40.

⁶⁷ Vgl. ebd., 308 § 4.

⁶⁸ Vgl. DR (Anm. 14), Bd. 10, 1520–1522. Im Beschuß der katholischen Reichsstände vom 27. Juni 1532, am Reichsabschied von 1530 festzuhalten, war nochmals gleichstellend von „lutherischen, zwingelischen und anderen irthumb“ die Rede. Vgl. ebd., 617.

⁶⁹ TQ Württemberg (Anm. 15), *11.

⁷⁰ Vgl. RA (Anm. 65), 415 f. § 44 f. Zur reichsständischen Versammlung vgl. Helmut Neuhaus, Das Reich und die Wiedertäufer von Münster, in: Westfälische Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 133 (1983), 23–31. Die Bezeichnung Reichstag wurde vermieden, weil der Nürnberger Religionsfrieden bis zum Konzil oder zu einem neuen Reichstag terminiert worden war.

⁷¹ Vgl. RA (Anm. 65), 509 § 74.

Delikte: Teilweise erkannten die Täufer gar keine weltliche Gewalt an, teilweise verweigerten sie Erbhuldigung und Eid. Richter und Schöffen wurden auf die Strafbestimmungen von 1529 verpflichtet, bei gegenteiligem Verhalten mit Absetzung und Bestrafung bedroht. Der Religionsfrieden von 1555 diskriminierte neben den Reformierten auch die Täufer, wenn es nach der gegenseitigen Friedensusage zwischen Katholiken und Lutheranern hieß: „Doch sollen alle andere, so obgemelten bede Religionen nit anhängig, in diesem Frieden nit gemeint, sondern genzlich ausgeschlossen sein.“⁷³

Nach 1555 bemühte sich Christoph von Württemberg, im Rahmen der Einigungsversuche der evangelischen Reichsstände auch zu einer Absprache über ein einheitliches Verhalten gegenüber Täufern sowie Anhängern Schwenckfelds und Zwinglis zu kommen;⁷⁴ er strebte „gleichmessige vermanung und underricht“ bzw. gleiche Strafbestimmungen an. Der Frankfurter Fürstentag 1557 brachte jedoch keine Einigung; stattdessen verfaßten die beim Regensburger Religionsgespräch versammelten evangelischen Theologen unter der Federführung Melanchthons ein gemeinsames Täufergutachten für Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz, in dem genauer als bisher das Verfahren zur Schulfeststellung normiert wurde. In jedem Territorium sollte ein Kirchengericht etabliert werden, das für die Täuferverhöre verantwortlich war. Erst nach Exkommunikation der Hartnäckigen sollten die weltlichen Gerichte auf Haft- oder Todesstrafe erkennen.⁷⁵ Die Konkordienformel schließlich enthielt eine umfangreiche Liste von abweichenden Lehrmeinungen der Täufer, dem Drei-Stände-Schema entsprechend eingeteilt in Verstöße aus dem Bereich der ecclesia, politia und oeconomia.⁷⁶ Daß die Täufer in viele Gruppen mit unterschiedlichen Meinungen zerfielen, wurde im Text zwar angesprochen, auf Einzelheiten jedoch nicht weiter eingegangen.

⁷² Vgl. RA (Anm. 65), 623 f. §§ 87–94. In den Verhandlungsprotokollen des Reichstags findet sich nichts über die Entstehung des Artikels (freundlicher Hinweis von Dr. Erwein Eltz, Wien).

⁷³ Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555, hrsg. v. Karl Brandi, 2. Aufl. Göttingen 1927, 38 f. Im Entwurf des Kurfürstenrates waren bei der Friedensusage der Altkirchlichen an die Lutheraner sogar ausdrücklich diejenigen ausgeschlossen worden, die einer „anderen offenen verworfenen und durch die reichsabschiede verdambten secten, als widertäuffer, sacramentierer und der gleichen anhengig“. Vgl. ebd., 21.

⁷⁴ Vgl. Briefwechsel des Herzogs Christoph von Württemberg, Bd. 4, hrsg. v. Viktor Ernst, Stuttgart 1907, 235. 295.

⁷⁵ Vgl. TQ Württemberg (Anm. 15), 161–168. Zur Unterschrift Brenz' vgl. Gottfried Seebaß, An sint persequendi haereticī?, in: *Ders.*, Die Reformation und ihre Außenseiter, Göttingen 1997, 327.

⁷⁶ Der Katalog wurde von Jakob Andreae zusammengestellt; er wurde in der Solida Declaratio wiederholt. Vgl. Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, 823 f. 1093 f.

2. Das Obrigkeitverständnis der Täufer

Die Obrigkeitfrage war zunächst kein genuiner Bestandteil der täuferschen Weltsicht. Sie wurde regelmäßig zum Problem erst dann, wenn die weltliche Gewalt altkirchlich blieb oder sich hinter die gemäßigten Kräfte der reformatorischen Bewegung stellte und gegen die radikale Reformation optierte. Die Folge davon war, daß Verweigerung der Kindertaufe sowie Propagierung und Praktizierung der Glaubenstaufe die Täufer in eine Verfolgungssituation führte. Waren sich die politischen Gewalten in ihrem Urteil über die Täuferbewegung einig, trotz differierender Schlußfolgerungen mit einer Varianzbreite von Duldung bei Unauffälligkeit bis zur Todesstrafe selbst für Widerrufende, so gestaltete sich, folgt man den schriftlichen Äußerungen von Täuferführern bzw. ihren konkludenten Handlungen (Waldshut, Mähren, Münster) sowie den Verhöraussagen und Urgichten, die Stellung der Täufer zur Institution Obrigkeit in den ersten zwei Jahrzehnten durchaus unterschiedlich.⁷⁷ Die meisten Täufer erlebten ihre konkrete Obrigkeit allerdings a priori feindlich mit Verdächtigung, Verhör, Landesverweisung, Enteignung, Hinrichtung, Haft, die oft Jahre und Jahrzehnte dauerte unter zumeist miserablen Bedingungen.⁷⁸ Schon von diesen Erfahrungen her mußte ihre Einstellung zur Obrigkeit mindestens distanziert und skeptisch sein, ganz unabhängig von den biblischen Weisungen, auf die sich die Täufer für ihr Verhalten beriefen.

Die Stellung der Täufer zur Obrigkeitfrage ist anscheinend erstmals in den Verhören Konrad Grebels Ende 1525/Anfang 1526 in Zürich zur Sprache gekommen, wobei Grebel ausdrücklich bestritt, Ungehorsam gegen die Obrigkeit vertreten zu haben.⁷⁹ In der Tat hatten sich Grebel und sein Kreis schon 1524 in ihrem Brief an Thomas Müntzer ausdrücklich zur Gewaltlosigkeit bekannt.⁸⁰ Felix Mantz wurde 1526/27 die Aussage vorgeworfen, es solle „dhein ubung des schwert und oberkeit“ geben und alle Dinge sollten gemeinsam sein; Amtsträger in Gericht und Obrigkeit seien keine Christen. Mantz bestätigte indessen nur, daß kein

⁷⁷ Die meisten Verhörsprotokolle, Urgichten u.ä., die im Druck vorliegen, enthalten keine konkreten Aussagen über die landesfürstliche Obrigkeit oder Kritik an ihr.

⁷⁸ Vgl. etwa Fritz Erb, seit 1532 bis zu seinem Tode 1548 in Eisenach in Gefangenschaft, oder Melchior Hoffman, seit 1533 bis zu seinem Tode 1543 in Straßburg im Gefängnis. Dazu: *Wappeler*, Thüringen (Anm. 10), 86 u.ö. (s. v. 528); *Klaus Depermann*, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.

⁷⁹ Vgl. TQ I Zürich (Anm. 6), 124.

⁸⁰ Vgl. Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, hrsg. v. Günther Franz, Gütersloh 1968, 445,26–446,4.

Christ Obrigkeit und Richter sein solle.⁸¹ Im Todesurteil über ihn vom 5. Januar 1527 wurden als politische Folge der Wiedertaufe Empörung und Aufruhr gegen die christliche Obrigkeit sowie Zerrüttung gemeinen christlichen Friedens, brüderlicher Liebe und Einigkeit genannt, aber nicht ausdrücklich eine abweichende Obrigkeitsslehre zur Begründung herangezogen.⁸²

Bis zum Schock des Scheiterns der Täuferherrschaft in Münster 1535 lassen sich in der politischen Theologie der Täufer zwei unterschiedliche Haltungen zu politischer Organisation und Obrigkeit feststellen:

1. Die Täufergemeinde als kirchlich-politischer Mehrheitsverband mit Glaubensgenossen in Obrigkeitfunktionen, die Rechtsprechung und Gewaltausübung als Disziplinierungsmittel einschlossen, die sog. Schwertler.
2. Die christliche Gemeinschaft als Separationsgemeinde mit Distanzierung von für die Erwählten nicht zuständiger, da von ihnen nicht benötigter weltlicher Obrigkeit und mit dem Bann als einzigm Disziplinierungsmittel, die sog. Stäbler.⁸³

Keine der beiden Haltungen stellte die Obrigkeit als Institution grundsätzlich in Frage, die göttliche Einsetzung der Obrigkeit nach Röm. 13 war auch für die Täufer verbindlich. Strittig war dagegen, ob es eine christliche Obrigkeit gab und wieweit sich obrigkeitliche Befugnisse auf die Täufer erstreckten.

Die Fundamentalschriften zur Begründung und Verteidigung jeder der beiden Positionen sind in demselben Jahr 1527 von zwei theologisch-humanistisch gebildeten Täuferführern verfaßt worden: der Traktat „Von dem Schwert“ von Balthasar Hubmaier und die Schleitheimer Artikel von Michael Sattler.

Für eine positive Einstellung zur christlich-täuferischen Obrigkeit steht in der Frühzeit insbesondere die Konzeption von Balthasar Hubmaier, der zweimal die Erfahrung einer solchen Obrigkeit machte. In Waldshut konnte er 1525 die Mehrheit des Rates und der Bevölkerung taufen, so daß die Stadt als kirchlich-politische Gemeinde länger als ein halbes Jahr (Ostern bis Dezember 1525) von Täufern geleitet wurde.⁸⁴ Im

⁸¹ Vgl. TQ I Zürich (Anm. 6), 215 f. 223.

⁸² Vgl. ebd., 224.

⁸³ Gegen diesen Befund steht die Meinung von *Hillerbrand*, Ethik (Anm. 1), 5, daß es eine täuferische Obrigkeitsschauung gegeben habe, die sich „als die dem Wesen des Täufertums am Nächsten kommende Ansicht beschreiben läßt.“

⁸⁴ Schon seit Ende 1523 hatte der Rat von Waldshut ein Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit in Anspruch genommen, als er sich trotz des Befehls der Regierung von Vorderösterreich weigerte, seinen Prediger Hubmaier auszuliefern. Vgl. *Tor-*

mährischen Nikolsburg gewann Hubmaier den Grundherrn Leonhard von Liechtenstein für die Täuferlehre. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung war es Hubmaier möglich, für das Machtmandat der christlichen, das heißt täuferischen Obrigkeit einzutreten.⁸⁵ Anders als bei Münzter in Allstedt und Mühlhausen und vor allem bei den Melchioriten in Münster war die Übernahme der obrigkeitlichen Funktionen durch Täufer in Waldshut und Nikolsburg nicht mit Änderungen der politischen Strukturen oder sozialen Verhältnisse verbunden, etwa im Sinne einer größeren Verteilungsgerechtigkeit bei materiellen Gütern oder einer Gütergemeinschaft. Diesen Komplex hat Hubmaier auch nicht theoretisch erörtert. Seine politische Theologie hat er dagegen in dem 1527 in Nikolsburg gedruckten Traktat „Von dem Schwert“ zusammengefaßt.⁸⁶ Schon im Jahre zuvor hatte er von sich selbst gesagt, daß „kain Pre dicant der gegenden, da ich gewesen, mer mue und arbayt mit schreyben und predigen erlitten hat denn ich, darmit man der Obrigkeit gehorsam were“. Er sei dafür von Brüdern, die eine andere politische Option bevorzugten, öffentlich als „blutsauffer, der da nichts thue denn das schwert der Obrigkeit beschirmen, außgeschryen“ worden.⁸⁷

In „Von dem Schwert“ entwarf Hubmaier eine Obrigkeitstheorie, die mit der politischen Theologie der Wittenberger durchaus übereinstimmte, einschließlich der Mahnung an die Obrigkeit, nicht unchristlich zu handeln, und der Unterweisung der Untertanen, sich im Konflikt zwischen Gottes- und Menschengehorsam nach der *clausula Petri* (Apg. 5,29) zu richten. Ein aktives Widerstandsrecht verband Hubmaier mit diesem Rat so wenig wie Luther. Er bemühte sich um eine durchgängig biblisch abgesicherte Legitimierung der christlichen Obrigkeit, indem er seine täuferischen Gegner mit sechzehn Schriftallegaten konfrontierte, die er zugunsten einer positiven Obrigkeitssicht interpretierte. Daneben argumentierte er immer wieder auch lebenspraktisch, wenn er etwa dem Urteil seiner Gegner zustimmte, ein Christ solle sein Recht nicht vor Gericht suchen, aber von der gegenteiligen Erfahrung ausging, um zu folgern: Es ist besser, wenn in diesem Fall eine christliche Obrigkeit entscheidet als eine unchristliche. Eine neue Stufe sah Hubmaier ohnehin

sten Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521–1528, Kassel 1961, 120–139.

⁸⁵ Vgl. *Stayer*, Anabaptists (Anm. 1), 141–146.

⁸⁶ Vgl. Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hrsg. v. Gunnar Westin/Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, 434–457 (fortan: Hubmaier, *Schriften*). Vgl. auch: Eine kurze Entschuldigung Balthasar Hubmaiers ... an alle christgläubigen Menschen, daß sie sich an den erdichteten Unwahrheiten, so ihm seine Mißgönnner zulegen, nicht ärgern (1526) in: ebd., 276–283. Vgl. ferner: Eine Rechenschaft des Glaubens (1528); in: ebd., 488–490.

⁸⁷ Hubmaier, *Schriften* (Anm. 86), 277.

durch das Neue Testament erreicht – der beleidigte oder beschädigte Christ klagt zwar nicht, aber die christliche Obrigkeit muß ex officio das Unrecht strafen.⁸⁸

Hubmaiers Anthropologie war nicht vom Selbstbewußtsein der Auserwähltheit bestimmt, sondern von der Überzeugung des Sündigseins des Menschen in dieser Welt: „Wir steckhen darinn (sc. im „reich der welt, welchs ein reych ist der sünden, tods und der hellen“) biß über die oren und mugen hie auff erden nit ledig werden“.⁸⁹ Also muß es Obrigkeit geben, und möglichst christliche Obrigkeit, die weiß, was Gott von ihr erwartet. Darf aber der Christ Obrigkeit und Richter sein, dann darf er auch den Rechtsspruch exekutieren und Gewalt anwenden. Durchgängig verwendete Hubmaier die legitimierende Formulierung: Gott hat der Obrigkeit das Schwert an die Seite gehängt. Die Berufung auf Mt. 26,52 zur Legitimierung der Gewaltfreiheit entkräftete er mit Röm. 13,4: Es darf Gott nicht unterstellt werden, er habe ein Amt geschaffen, das Christen nur ausüben dürften, indem sie sündigten. Eine solche Argumentation war für Hubmaier schlechthin Gotteslästerung. Daß die wahren Christen vom Obrigkeitsamt ausgeschlossen seien, bestritt Hubmaier auch unter Zuhilfenahme von 1. Tim. 2,1 f.: Wenn Paulus zum Gebet für die Obrigkeit aufruft, ist eine christliche Obrigkeit besser als Objekt des Gebets geeignet denn eine ungläubige. Das Gebot der Nächstenliebe ließ sich Hubmaier zufolge nicht als Argument gegen die christliche Obrigkeit ins Feld führen, da diese unparteiisch und ohne Haß agiert. Sie tötet als Beauftragte Gottes und kann daher Gehorsam beanspruchen, darf sich aber gleichwohl nicht als Herrscherin verstehen, sondern nur als Dienerin Gottes.⁹⁰

Hubmaier verteidigte die Existenz christlicher Obrigkeit, wobei christlich bei ihm mit taufgesinnt identisch war, gegen „die Brüder“, mit denen insbesondere Hans Hut, der sich im April/Mai 1527 in Nikolsburg aufhielt, und seine Anhänger gemeint waren.⁹¹ Aus der Prämisse einer sachgemäßen Wahrnehmung des Gewaltmandats durch die Obrigkeit im

⁸⁸ „Also ob schon nyemant klagt und aber die Oberkait waß, das ainer dem andern gwalt thut und unrecht, solle sy nit weniger iren bevollnen ambt gnug thon und recht urtailen, auch straffen den ubelthäter. Dan sy tregt dz Schwert nit vergebenlich. In dem ist nun ein hoherer staffel im neuen Testament denn im alten, das der belaydigd und bschedigt nit klagt und dennoch die Oberkhait straft;“ Hubmaier, *Schriften* (Anm. 86), 445.

⁸⁹ Hubmaier, *Schriften* (Anm. 86), 436.

⁹⁰ Vgl. dazu Hubmaiers Auslegung von Luk. 22,25 f., in: Hubmaier, *Schriften* (Anm. 86), 451 f.

⁹¹ Zu den Auseinandersetzungen Hubmaier – Hut vgl. *Gottfried Seebaß*, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Ms. Habilitationsschrift), Erlangen 1972, 246–279. Kontrovers war allerdings nicht nur die Obrigkeitsfrage.

Auftrage Gottes resultierte für Hubmaier allerdings auch die Möglichkeit, die Gehorsamsforderung zu begrenzen. Hier läßt sich ein Ansatz für die Begründung eines täuferischen Widerstandsrechts erkennen. Die Untertanen waren verpflichtet, der Obrigkeit in deren Kampf gegen das Böse beizustehen, aber sie sollten zuvor den Geist ihrer Oberen prüfen, „ob die selben nit mer auß hochfart, stoltz, geytigkait, neyd, haß oder von aigens nutzes wegen denn auß liebe des gmainen nutzs und landßfri-dens“ zum Handeln getrieben wurden. Das Instrumentarium und die Kriterien einer solchen Prüfung benannte Hubmaier allerdings nicht. War die konkrete Obrigkeit „khindisch oder thorechttig“ oder sonst nicht zur Ausübung ihres Amtes geeignet, „mag man jr alßdann mit fueg abkhummen und ein andere annemen, ist es gut.“⁹² Allerdings durfte der Herrschaftswechsel nur auf friedliche Weise erfolgen, „on grossen scha-den und entpörung“. Wenn diese Bedingungen nicht gegeben waren, mußte die unfähige oder eigennützige Obrigkeit als Zuchtrute Gottes hingenommen werden. Wieweit sich ihr gegenüber die Gehorsamspflicht erstreckte, erörterte Hubmaier nicht.

Hubmaier war der deutlichste Vertreter des Konzepts der täuferischen Obrigkeit. Er setzte sich in Nikolsburg gegen seine Gegner durch, wurde an weiterer Wirksamkeit aber schon Ende Juli 1527 durch seine Gefangenennahme bzw. die Auslieferung an König Ferdinand gehindert.⁹³ 1528 starb er auf dem Scheiterhaufen.

Die politische Theologie Melchior Hoffmans ist vor allem durch ihre Umsetzung im Täuferreich 1534/35 einflußreich geworden, auch wenn Hoffman dieser Realisierung seiner Ideen ambivalent gegenüberstand.⁹⁴ Er ging wie Münzter von der Überzeugung aus, daß die Gottlosen noch vor dem Ende der irdischen Welt zugunsten einer Herrschaft der Heiligen als Theokratie, in der König und Prophet zusammenwirkten, ausgerottet werden mußten. Zur Verwirklichung dieser Vorstellung setzte Hoffman seine Erwartungen auf die bestehenden politischen Autoritäten, vor allem den Straßburger Rat, den er aufforderte, die Stadt zum neuen Jerusalem umzuformen. Jan Matthijs, der sich selbst als Hnoch sah,

⁹² Hubmaier, Schriften (Anm. 86), 455; vgl. auch ebd., Anm. 73 die skeptische Marginalie eines Lesers: „Ja, ja, versuech es.“

⁹³ Die Auslieferungsforderung stützte sich auf die Aktivitäten Hubmaiers in Waldshut während des Bauernkriegs, die Anklage erstreckte sich dann aber auf das Täufertum. Vgl. Bergsten, Hubmaier (Anm. 84), 476–481; vgl. auch Hubmaier, Rechenschaft des Glaubens (1528), in: Hubmaier, Schriften (Anm. 86), 458–491. Zur Rechtfertigung des Todesurteils verfaßte Johann Fabri: Ursache, warum der Wiedertäufer Patron und erste Anfänger, Doktor Balthasar Hubmaier, ... verbrannt sei. In: Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 2, 1580–1604.

⁹⁴ Vgl. Stayer, Anabaptists (Anm. 1), 205–252; Depermann, Hoffman (Anm. 78), 231–233. 284–304.

während Hoffman von seinen Anhängern die Rolle des Elia zugeschrieben wurde, radikalierte den Melchioritismus, indem er die Ausrottung der Gottlosen auch auf die weltlichen Gewalten bezog und das Schwertamt der Gemeinde der Auserwählten zusprach. Das Vorgehen gegen die gottlose Obrigkeit führte Anfang 1534 in Münster zu einem Erfolg, der durch Ratswahlen abgesichert wurde.⁹⁵ Ideologisch unterstützt und vorangetrieben wurde der Machtaneignungsprozeß durch Bernhard Rothmann, der nach seiner Taufe im Januar 1534 zum Theologen des Täuferreichs wurde und im Oktober 1534 in seiner Schrift „*Restitution*“ die Gewaltanwendung der wahren Christen gegen die gottlosen Obrigkeiten rechtfertigte, sich zugleich aber auch auf das Recht der Täufer zur Abwehr gegnerischer Anschläge berief.⁹⁶ Ebenso verteidigte Jan van Leiden nach seiner Gefangennahme die Etablierung der Täuferherrschaft mit Berufung auf das Widerstandsrecht gegen eine gottlose Obrigkeit, die die Taufe und das Wort Gottes nicht freigegeben hatte.⁹⁷ Die clausula Petri schloß für Rothmann nicht ein absolutes Gewaltverbot nach Mt. 26,52 ein, vielmehr hatte Gott seinem Volk das Schwert in die Hand gegeben zur Wiederherstellung seiner Herrschaft.⁹⁸

Anders als bei Hubmaier war für die Münsteraner Täuferführer die Herrschaft mit weitreichenden politischen und sozialen Konsequenzen verbunden, die ihren Ursprung nicht lediglich in der äußersten Bedro-

⁹⁵ Die Literatur zum Täuferreich von Münster ist kaum noch zu übersehen; zuletzt vgl. *Ronald Po-chia Hsia*, Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618, Münster 1989; *Ralf Klötzer*, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung, Münster 1992; vgl. dazu die kritischen Einwände in: *Zeitschrift für historische Forschung* 23 (1996), 119–121. Vgl. auch *Eike Wolgast*, Herrschaftsorganisation und Herrschaftskrisen im Täuferreich von Münster 1534/1535, in: *ARG* 67 (1976), 179–202; *Jochen Oltting/Anton Schindling*, Der soziale Charakter des Täuferreichs zu Münster 1534/1535. Anmerkungen zur Forschungslage, in: *Historisches Jahrbuch* 110 (1990), 476–491.

⁹⁶ Zu Rothmann vgl. *Deppermann*, Hoffman (Anm. 78), 296–301; *Martin Brecht*, Die Theologie Bernhard Rothmanns, in: *Ders.*, Ausgewählte Aufsätze Bd. 1: Reformation, Stuttgart 1995, 348–379.

⁹⁷ Vgl. Antonius Corvinus, Gespräche, in: Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 2, 1707,23–28. Zum Festhalten Jan van Leidens an den Grundgedanken des Täuferreiches auch nach dem Scheitern vgl. die Unterredungen von Corvinus und Johannes Kymaeus mit den gefangenen Täuferführern, *ebd.*, 1698–1738 (1706–1709 über die Obrigkeitssauffassung).

⁹⁸ Allerdings machte Jan van Leiden in seinem Widerruf das Zugeständnis, daß „die oberkeit Gottes ordnung sey, welcher man umb des gewissens willen gehorsam sein müsse, wenn sie gleich Türknen oder buben weren“, vgl. Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 2, 1722, 21–23. Der Täuferkönig machte den Theologen den Vorschlag, bei Begnadigung mit Hilfe Melchior Hoffmans und seiner Königinnen die Täufer in Norddeutschland, den Niederlanden und England zu „stilschweigen und gehorsam“ sowie zur Kindertaufe zu bewegen, „bis die oberkeit in sachen, die religion belangen, gar eins werde“, *ebd.*, 1721,30–35.

hungssituation hatten. Das Gewaltmandat wurde aktiv wahrgenommen, nach innen offensiv zur Aufrechterhaltung und Stabilisierung der Herrschaft, nach außen defensiv gegen die Belagerer. Daß Münster schon von den Zeitgenossen als Chiffre für Aufruhr und Zerstörung aller bürgerlichen Ordnung verwendet wurde, lag allerdings mindestens so sehr in der Verwirklichung des Gemeineigentumspostulats und in der Polygamie begründet wie im Obrigkeitverständnis. Seit 1535 war Münster nach dem Bauernkrieg für die Obrigkeitkeiten ein zweiter Beweis für die politische Gefährlichkeit der Täuferbewegung. Andererseits scheiterte mit Münster nach Waldshut und Nikolsburg, wenngleich jeweils unter anderen Bedingungen und in je besonderem Umgang mit der politischen und gesellschaftlichen Realität des 16. Jahrhunderts, der dritte Versuch, täuferische Obrigkeit zu praktizieren.

Ein Sonderfall täuferischen Obrigkeitverständnisses auf der Grenze zwischen Schwertlern und Stäblern ist Hans Hut, bis 1525 Anhänger Thomas Müntzers, dessen politische Theologie er in das Täufertum einbrachte, wenngleich in spezifischer Abwandlung.⁹⁹ Ihm ging es nicht wie Hubmaier um die täuferische Obrigkeit oder um eine „volkskirchliche Täuferreformation“¹⁰⁰, sondern wie den Melchioriten um die irdische Herrschaft der Erwählten oder Versiegelten. Dabei teilte Hut zwar die Überzeugung, daß die Obrigkeit, obwohl eine Einsetzung Gottes, nur für die Ordnung in der Welt, zu der die wahren Christen nicht gehörten, zuständig sei, verpflichtete aber seine Anhänger auf den Obrigkeitshorsam bis zur Grenze der clausula Petri, bis das endzeitliche Geschehen, das er auf Pfingsten 1528 terminierte, eintrat; ein aktives Widerstandsrecht akzeptierte Hut bis zu diesem Zeitpunkt nicht, als Ausweg gegenüber einer gewissenszwingenden Obrigkeit bot er Flucht, Auswanderung oder das Martyrium an. Es handelte sich bei dieser Konzeption um eine „Interimsethik“¹⁰¹ bis zum Eintreten des Endereignisses, das die wahren Christen zu der von Gott bestimmten Stunde herbeiführten. Dann wurden die Gottlosen mit Gewalt ausgeschaltet und das Schwert gegen die Ungläubigen eingesetzt. Die Amtsgewalt der Obrigkeit ging auf die Auserwählten Gottes über, die sie militant nutzten, nicht um die bisherige Ordnung aufrechtzuerhalten, sondern um die Welt zu verwandeln.

War Huts Obrigkeitsskonzeption von der eschatologischen Nah-, ja Nächsterwartung geprägt, bereitete der Thüringer Täuferführer Hans Römer, wie Hut 1525 Mitkämpfer Müntzers, die Erneuerung der Ausein-

⁹⁹ Zur politischen Theologie Huts vgl. *Seebaß, Müntzers Erbe* (Anm. 91), 552–560.

¹⁰⁰ So die einprägsame Wortbildung von *Hans-Jürgen Goertz*, Täufer (Anm. 1), 112.

¹⁰¹ So *Seebaß, Müntzers Erbe* (Anm. 91), 555.

andersetzung mit den Gottlosen aktiv vor.¹⁰² Sein Plan war, zu Neujahr 1528 die Stadt Erfurt zu erobern und als neues Jerusalem zum Zentrum der Täuferbewegung zu machen. Alle Nichttäufer und Taufverweigerer sollten getötet werden, „nimands ausgeschlossen, als alle geistlichen und oberkeit, man und weip, ausgeschlossen die jungen kinder“.¹⁰³ Die Verwirklichung der Verschwörung scheiterte durch Verrat.

Die Realisierungsmöglichkeiten zur Schaffung täuferischer Mehrheitsgemeinden in Städten und Dörfern des südwestdeutschen Raums erwiesen sich rasch als minimal. Waldshut oder die Dörfer in der Umgebung Zürichs ließen sich nicht wiederholen. Täuferführer und ihre Anhänger entschieden sich daher vielfach frühzeitig für die Trennung von der Welt und der normativen Kirche, den Rückzug in die Kleingruppe der wahren Christen, und zwar entweder freiwillig im Erwähltheitsbewußtsein der religiösen Elite¹⁰⁴ oder notgedrungen wegen der Absage der politischen und geistlichen Autoritäten an die täuferischen Konzeptionen, wegen des Mangels an Resonanz radikalreformatorischer Positionen und fehlender Mehrheitsfähigkeit für sie sowie unter dem Druck der Verfolgung. Das Programm der erzwungenen oder freiwilligen Separation und die Position der obrigkeitssabgewandten Täufergruppen wurde im sog. Schleitheimer Bekenntnis im Februar 1527 formuliert.¹⁰⁵ Durch den wenige Monate später erfolgenden Martyrertod des mutmaßlichen Verfassers, des früheren Benediktinerpriors Michael Sattler, mag der Text zusätzlich an Gewicht gewonnen haben.¹⁰⁶ Wie Hubmaiers „Von dem Schwert“ war das „Bekenntnis“ keine abstrakte Auseinandersetzung mit der Obrig-

¹⁰² Vgl. *Wappler*, Thüringen (Anm. 10), 37–47. 537 (s.v.); *Weiss*, Bürger (Anm. 5), 222–226.

¹⁰³ *Wappler*, Thüringen (Anm. 10), 373. Die Verschwörer „wolten die oberkeit selbst sein gewest“ (Aussage Volkmar Fischers, eines Anhängers Römers).

¹⁰⁴ Schon im Brief des Grebelkreises an Thomas Müntzer, 5. Sept. 1524, wird auf die Vorzüge der kleinen Schar hingewiesen; vgl. Müntzer, *Schriften* (Anm. 80), 441,8–10. Zugleich mußte Grebel einräumen, daß es in Zürich nicht zwanzig Personen gebe, „die dem Wort gloubind;“ ebd., 446,10 f.

¹⁰⁵ Vgl. Laube, *Flugschriften* (Anm. 2), Bd. 1, 728–735: Zusammendruck mit dem Brief Sattlers an die Gemeinde von Horb und dem Bericht über Sattlers Martyrium. Vgl. C. Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler*, Scottsdale 1984 (mit zahlreichen spekulativen Vermutungen und Folgerungen). Vgl. auch ders., *The Influence of the Schleitheim Articles on the Anabaptist Movement*, in: *MQR* 33 (1989), 323–344. Sattlers Brief an Bucer und Capito (Ende 1526/Anfang 1527) enthält bereits wichtige Bestandteile der Schleitheimer Artikel; vgl. TQ Elsaß 1 (Anm. 47), 68–70. Im Mai 1527 bat Capito Bürgermeister und Rat von Horb um Gnade für Sattler und schickte ihm einen Trostbrief; vgl. ebd., 80–91.

¹⁰⁶ Die Artikel wurden von prominenten Autoren reformatorischer Provenienz durch Gegenschriften bekämpft: Zwingli schrieb noch 1527 seinen „*In Catabaptistarum Elenchus*“; Calvin 1544 seine „*Brieve Instruction pour armer tous les bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*“.

keitsfrage, sondern ein Versuch zu innertäuerischer Verständigung und Klärung.

Die in Schleitheim Versammelten sahen sich und ihre Gemeinden als „die gehorsamen Gottes kinder und sun und töchtern, die da abgesundert seind und sollen sein von der welt“.¹⁰⁷ Als biblische Grundlage und Vergewisserung diente daher das mehrfach im Text zitierte Allegat 2. Kor. 6,17: „Gehet aus von ihnen und sondert euch ab, spricht der Herr“. Das Schleitheimer Bekenntnis verstand die Gemeinschaft der Täufer als „volkommenheyt Christi“.¹⁰⁸ Als Greuel, deren sich die Brüder enthalten sollten, wurden altkirchliche und evangelische¹⁰⁹ Werke und Gottesdienste, ferner Versammlungen, Kirchgang, Weinhäuser, bürgerschaftliche Gemeinschaftsaufgaben und Verpflichtungen des Unglaubens genannt, also gleichermaßen Elemente des religiösen, politischen und sozialen Lebens. Der Waffendienst wurde unter Berufung auf Mt. 5,39 als unchristlich und teuflisch abgelehnt. Damit war die bürgerliche Gemeinschaft in beträchtlichem Ausmaß aufgekündigt. Auch der Eid wurde – unter Berufung auf Mt. 5,34–36 – sowohl als Bekräftigung eines Versprechens, wie etwa beim jährlichen Schwörtag der Stadtgemeinde, als auch vor Gericht abgelehnt¹¹⁰, im übrigen aber die Vorstellung des täuerischen Lebens unter einer konkreten Obrigkeit, gleichgültig ob sie sich als christlich oder heidnisch verstand, nicht weiterverfolgt. Welche Auswirkung die Trennung von der Welt für die gewissermaßen unproblematischen Sektoren des Gehorsamsverhältnisses zur Obrigkeit, etwa die Steuerzahlung, hatte, blieb daher im Schleitheimer Bekenntnis in der Schwebe. Ebensowenig wurde die Frage des Eigentums behandelt.

Der Artikel über die Obrigkeit vollzog eine schroffe Trennung zwischen der „volkommenheyt Christi“ und den „vilen, die nit erkennen den willen Christi gegen uns“.¹¹¹ Die Obrigkeit war Auftrag Gottes, aber nur für die Welt und für die Unvollkommenen, nicht für die wahren Christen, bei denen der Bann das Schwert ersetzte. Mit diesen Festlegungen löste das Schleitheimer Bekenntnis die Täufer aus der sozialen Solidarität – eine Verantwortung für die nichttäuerische Gesellschaft übernahm das Bekenntnis nicht. Die Schwachgläubigen blieben sich mithin selbst überlassen. Michael Sattler dachte rigoros dualistisch: Reich Gottes – Welt, Gesetz – Barmherzigkeit, Fleisch – Geist, Finsternis – Licht,

¹⁰⁷ Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 1, 728,34 f.

¹⁰⁸ Ebd., 731,28 f.

¹⁰⁹ Ebd., 730,39: „... alle bärpstliche und widerbärpstliche werck.“

¹¹⁰ Eine instruktive, auf Bibelstellen gestützte Unterweisung eines Straßburger Täufers über den Eid für seine Mitbrüder (1528) vgl. bei TQ Elsaß 1 (Anm. 47), 192–194.

¹¹¹ Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 1, 731,36 f.

Tempel Gottes – Götzen, Christus – Belial.¹¹² In dieser Entscheidungssituation konnte es Schwachgläubige bzw. die Rücksichtnahme auf sie nicht geben.

Die Frage nach der Möglichkeit christlicher Obrigkeit negierte das Bekenntnis in drei Schritten:

1. Kein Christ darf mit der Berufung auf Röm. 13,4 oder um der Liebe willen das Schwert führen – als biblischer Beleg diente Joh. 8,3–11.
2. Kein Christ darf als Richter in weltlichen Sachen fungieren – als biblischer Beleg diente Luk. 12,13.
3. Auch wenn er durch Wahl dazu bestimmt wird, darf kein Christ Obrigkeit sein – als biblische Belege dienten Joh. 6,15; Mt. 16,24; Mt. 20,25 f.

Die Täufer sollten sich – darin bestand die Botschaft aus Schleitheim – von allen politisch-bürgerlichen Beziehungen möglichst getrennt halten: „Der oberkeit regiment ist nach dem fleisch, so ist der christen nach dem geyst. ... Der christen bürgerschafft (ist) im himel.“¹¹³

Der in Schleitheim fixierte Konsens, der nichts grundsätzlich Neues formulieren, sondern täuferische Lehrmeinungen und Verhaltensweisen zusammenfassen wollte, wurde für die Mehrzahl der täuferischen Gruppen, wenn auch mit vielfältigen Variationen, verbindlich. In den Verhörsprotokollen und Urgichten war die Stellung der Täufer zu den politischen und sozialen Gegebenheiten immer wieder zentraler Gegenstand obrigkeitlichen Interesses. Üblicherweise lautete die Auskunft: Anerkennung der Obrigkeit in weltlich-bürgerlichen Angelegenheiten bis zur Grenze der clausula Petri, ohne aber obrigkeitliche Aufgaben zu übernehmen.¹¹⁴ Ob Kriegssteuern über die Anerkennung hinausführten¹¹⁵, wurde unterschiedlich bewertet, Kriegsdienst aber fast immer abgelehnt.

¹¹² Auch im Brief an Bucer und Capito hieß es abschließend: „In summa: es ist nichts gemein Christo und Belial“, in: TQ Elsaß 1 (Anm. 47), 69.

¹¹³ Laube, Flugschriften (Anm. 2), Bd. 1, 732,27–29.

¹¹⁴ Gelegentlich wurden auch andere Berufe als Betätigungsfeld für Täufer abgelehnt, so Kaufmannsstand, Messerschmied, Wirt und Gasthalter. Vgl. TQ Baden (Anm. 3), 322 (Aussage des Täufers Hans Grohmann 1604).

¹¹⁵ Die huterischen Täufer lehnten Kriegssteuern ab, bei der Trennung der Stäbler von den Schwertlern spielte die Türkensteuer eine Rolle. In einer Vereinbarung zwischen pfälzischen und huterischen Täufern von 1556 hieß es unter Berufung auf Bibelstellen ausdrücklich: „Was aber Blutgeld ist, zu Kriegen oder anderen unbilligen Sachen oder Fürnehmen der Obrigkeit aus ihr selbst“ gefordert, „ist der Fromme nicht schuldig, sie zu geben.“ Vgl. Mennonitisches Lexikon Bd. 2, 573.

3. Abschließende Überlegungen

Angesichts der Verfolgungssituation, in die sich die Täuferbewegung von Beginn an gedrängt sah, ließe sich vermuten, daß lediglich die obrigkeitliche Repression sie daran gehindert hätte, sich neben Altkirchlichen und Evangelischen als eigene Großkonfession zu etablieren.¹¹⁶ In der Tat trug die permanente Unterdrückung der ersten Jahrzehnte entscheidend dazu bei, die Täufergemeinden zu vereinzeln und sie nicht zu überlokalen Organisationsformen kommen zu lassen. Besonders hart getroffen wurden die Täufer durch die Vernichtung der ersten, humanistisch-theologisch gebildeten Generation der Täuferführer, die erstaunlich zahlreich gewesen ist – freilich soll damit die Bedeutung der Nichttheologen in dieser ersten Generation nicht geschmälert werden.¹¹⁷ Die Ausrottung dieser Täuferführer beraubte die Bewegung charismatischer Persönlichkeiten mit beachtlichen organisatorischen Fähigkeiten, zu denen offensichtlich Balthasar Hubmaier zu rechnen ist, der in Regensburg, Waldshut und Nikolsburg Massen in Bewegung zu setzen verstand. Über Sattler wissen wir allerdings in dieser Hinsicht nichts. Der Weg in die absolute Minoritätsposition war mithin nicht von vornherein vorgezeichnet. So gab es im Zürcher Umland geschlossene Täuferdörfer¹¹⁸, auch Nikolsburg und Münster boten Chancen, gelegentlich wird von zahlenmäßig großen Täuferversammlungen berichtet.¹¹⁹

Neben der Verfolgung sind aber auch immanente Strukturfaktoren als Hinderungsgrund für eine dichtere Organisation und eine bessere Durchsetzungsfähigkeit der täuferischen Bewegung zu berücksichtigen. Schon die Täufer der ersten Generation waren – wie auch die Lutheraner und die Zwinglianer bis zur obrigkeitlichen Klärung der Konfessionsfrage nach 1525 – eine Freiwilligengemeinde; es bedurfte jeweils der individuellen Entscheidung und des Bruchs mit der Tradition zugunsten eines radikalen Neuanfangs. Um einen Vergleich im historischen Konjunktiv zu wagen: Die Entwicklung des Täufertums könnte das mögliche Schick-

¹¹⁶ Das Folgende ist thesenhaft im Sinne einer Ideenskizze und als Diskussionsbeitrag zu verstehen.

¹¹⁷ Eine Übersicht über humanistisch und theologisch gebildete Täufer vgl. bei Clasen, Anabaptism (Anm. 1), 432. Nach: Klaus Deppermann, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: Ketzerverfolgung (Anm. 29), 232, entschied sich 1528/29 durch die massiven Verfolgungen, daß das Täufertum sich nicht zu einer großen evangelischen Freikirche entwickeln konnte. Vgl. auch Goertz, Speyerer Reichstag (Anm. 23), 25: Mit 1529 wurde „die Sterbe- stunde des Täufertums eingeläutet.“

¹¹⁸ Für Zürich selbst stellte Grebel dagegen eine eindeutige Minoritätsposition fest; vgl. oben Anm. 104.

¹¹⁹ Im Hochstift Speyer kam es 1532 zu Täuferversammlungen mit 250 bzw. 150 Teilnehmern. Vgl. TQ Baden (Anm. 3), 484 f.

sal der reformatorischen Bewegung nach 1521 ohne Luther bzw. Zwingli widerspiegeln, nämlich einen Zerfall in Einzelgemeinden und Kleingruppen, gesammelt um Prediger mit je individuell akzentuierter reformatorischer Theologie, deren gemeinsamer Nenner nur in Rechtfertigung, Laienkelch und Zölibatsaufhebung bestanden hätte. In Ansätzen gab es diesen sog. Wildwuchs der Reformation im Wittenberger Umfeld durchaus: Münzter in Allstedt, Karlstadt in Orlamünde, Strauß in Eisenach. Als dem Täufertum immanente Verursachungsfaktoren für das Scheitern einer möglichen Großkonfessionsbildung könnten gelten:

1. Die Radikalität der Fundamentalüberzeugung und die rigorose Ablehnung jedes Kompromisses, der konsequente Biblizismus, der jedes Entgegenkommen an die politischen und sozialen Gegebenheiten und an das traditionelle oder an das neue Zürcher bzw. Wittenberger Weltbild verbot. Zur Rigorosität gehörte nicht zuletzt das religiöse Elitenbewußtsein in der Erwählungsgewißheit und die Ablehnung der Rücksichtnahme auf die Schwachgläubigen.
2. Das Fehlen eines autoritativen geistlichen Koordinations- und Entscheidungszentrums, wie es Zürich und Wittenberg darstellten. Die Basis Nikolsburg war zu schwach und vom Heiligen Römischen Reich zu weit entfernt, die Melchioriten in Münster kompromittierten sich durch ihre Extrempolitik.
3. Der Mangel eines konsistenten Lehrsystems, was möglicherweise mit der frühzeitigen gewaltsamen Ausschaltung der Täufertheologen der ersten Generation ursächlich zusammenhängt. Das Defizit an dogmatischen Normen außer der Gläubigentaufe und das Fehlen einer verbindlichen politischen Theologie war einerseits geeignet, erfolgreich Mission zu betreiben, erschwert aber andererseits überlokale Absprachen und Zusammenschlüsse. Anders als den konkurrierenden Großkonfessionen gelang es den Täufern erst spät, ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt endgültig und gemeinverbindlich zu klären – der Wendepunkt war hier offensichtlich mit Münster erreicht. Seither wirkte Militanz zwar noch in Spurelementen weiter, aber insgesamt ging es nach 1535 nicht mehr darum, selbst Obrigkeit zu sein, sondern nur noch darum, die kleine Schar der Auserwählten zu sammeln, mit der sich die Absage an die Welt und an die Ausübung von Obrigkeit problemlos durchführen ließ.

III. Spiritualisten/Spiritualists

Reformation Spiritualism: Typology, Sources and Significance

By R. Emmet McLaughlin, Villanova, Pennsylvania

In 1962 George Williams redrew the map of Reformation studies by surveying what he termed the Radical Reformation.¹ This paper refines Williams' Spiritualist category by revising its three sub-categories (Evangelical, Rational and Revolutionary). Its contribution to a better understanding of Sixteenth Century Radical Spiritualism is also part of a larger project- the history of Western Spiritualism from its roots in Greece and Israel to its flowering in the age of Reformation and beyond.

While scholars have generally accepted Williams' Anabaptist and Spiritualist categories, their subcategories have proven problematic, as Williams himself was aware.² Spiritualism was the more difficult to pin down and its subcategories were especially fluid. They wavered and then faded as Williams re-examined them.³

Williams' evoked the Spiritualists wonderfully, but his impressionistic portraiture did not generate an effective typology. Typology, however, remains a necessity for the Radical Reformation. Unlike Magisterial Protestantism and Counter-Reformation Catholicism, the Radicals lacked recognized theological authorities or legally enforced confessions, both of which provide historians with norms or markers. In what follows, I kept Williams' three sub-categories, but with different definitions and different names: Sacramental for Evangelical, Noetic for Rational, and Charismatic for Revolutionary. I have also chosen to exemplify them using the same three individuals – Schwenckfeld, Franck and Müntzer – not only to make the comparison with Williams clearer, but also because they are still the three most appropriate representatives. This typology is modest in its ambitions since its definitions and categories are restricted to what

¹ *George H. Williams*, The Radical Reformation, Philadelphia, PA, 1962.

² "As for the second group of radicals, the Spiritualists, it is possible that my original typology of 1962 may not hold up as wholly satisfactory, even though, indeed, there are many common bonds among them," *George H. Williams*, Introduction, in: Radical Reformation, 3. ed., Kirksville, MO, 1992, 15.

³ See *George H. Williams*, Radical Reformation, in: The Oxford Dictionary of the Reformation, ed. by Hans J. Hillerbrand, Oxford 1996, Bd. 3, 377–378.

is peculiarly spiritualistic about the Spiritualists. The types by no means exhaust their theologies or personalities. However, all three qualify as Spiritualists precisely because their spiritualistic traits so dominate. Although most other Reformers in the 16th century shared in those traits, the burden of their thought lay elsewhere.

Looking to the immediate sources of Radical Spiritualism in order to identify the essential characteristics that distinguish its different forms proves frustrating. Almost every major intellectual or religious movement of the Later Middle Ages has been cited plausibly at one time or another.⁴ I have argued elsewhere that such a wide range of possible sources indicates that the Later Middle Ages followed a spiritualist trajectory that effectively shifted the religious center of gravity along a spectrum that ranged from a bald materialism to a thoroughgoing Spiritualism.⁵

I define Spiritualism as the tendency to oppose and privilege the spiritual against the material, the soul against the body, the internal against the external, the invisible against the visible, and the direct against the mediated. At its root is a dualism that refuses to credit the material, the physical, and the external with any role in conveying the spirit, illuminating the mind, or transforming the soul. Rather it prefers to see that transfer, illumination, or transformation as unmediated, from spirit to spirit, from spirit to mind, from spirit to soul.⁶ Spiritualism normally defines itself, at least implicitly, in opposition to “Materialism.”

As used here, “Materialism” is a religious worldview and practice that sees no impediment to the presence in and transmission through material objects (including the human body) of the spirit, of divinity, or of grace, because it does not conceive of spirit as truly immaterial. As a result,

⁴ Schwenckfeld: mysticism, humanism, Hussitism, Eucharistic devotionalism, the *Devotio Moderna*, and Scholasticism (Wessel Gansfort); See *R. Emmet McLaughlin*, Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical, New Haven 1986. For Franck: mysticism, humanism, nominalism, skepticism; see *Horst Weigelt*, Sebastian Franck und die lutherische Reformation, Gütersloh 1972. Müntzer: mysticism, humanism, Joachitism, Taborite Hussitism, apocalypticism; *Hans-Jürgen Goertz*, Innere und Äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, especially 1–19. See also *Hans-Jürgen Goertz*, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989.

⁵ *R. Emmet McLaughlin*, Universities, Scholasticism, and the Origins of the German Reformation, in: History of Universities 9 (1990), 1–43. See also: Spiritualism, in: TRE, Bd. 31, Berlin 2000, 701–8.

⁶ The confusion of these terms has been one of the most fertile causes of competing spiritualities: *voca*, Theological Dictionary of the New Testament 4 (1967), 948–961; *Eduard Schweizer*, The Holy Spirit, Philadelphia 1980; *Schweizer*, πνεύμα, πνευματικός, in: Theological Dictionary of the New Testament 6 (1968) 332–455; *ders.*, ψυχή, in: Theological Dictionary of the New Testament 9 (1974), 608–668.

material religiosity grants an important role to the physical as perceived by the senses in producing knowledge or faith in the mind or the soul. It also recognizes the power of externals to inspire and transform the inner person. Such Materialism does not deny the possibility, or the fact, of occasional direct intervention, contact or inspiration, but views material mediation as the normal path. In practice, material Christianity was the default spirituality for the vast majority of believers of all classes throughout Antiquity and the Middle Ages.⁷

In the Later Middle Ages, material Christianity was alive and well, fueled by the increasing wealth of the laity who piously invested much of it in churches and shrines.⁸ They filled these sacral structures with altars, altarpieces, statues, and pictures of Christ, Mary and the Saints. The laity also financed a burgeoning sacramental clergy, most of whom were commissioned to offer the Mass for the living and the dead. The Mass itself was a sacred spectacle appealing to all the senses: the rich bright colors of the clerical vestments, the gleaming gold and silver altar vessels, the chanting priests, the singing of the choir and laity, the burning incense, tapers and candles, the aspersion with holy water, the many processions both within the church and outside, and the consumption of the unleavened host.⁹ And yet, within this vibrant material Christianity, the more spiritualized forms upon which the Radical Spiritualists drew gained strength and self-confidence. Since “spiritual” Christianity was by its very nature uneasy about material religiosity and often quite intolerant of it, a clash between the two religious cultures was inevitable.

The late medieval spiritualizing trajectory received its impetus from two different but related causes, seated in two distinct segments of society. Noetic and Sacramental Spiritualism, both derived ultimately from Plato, had a limited sociological locus since the immateriality of the Spirit that defines them is a concept that very few can grasp. They are,

⁷ Among the majority I include most of the clergy and upper classes. *R. Emmet McLaughlin*, Universities (note 5); *ders.*, The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages, in: *Traditio* 48 (1991), 77–122. I laid the groundwork for this interpretation which I will argue at greater length in a study under preparation.

⁸ *Bernd Moeller*, Piety in Germany around 1500, in: The Reformation in Medieval Perspective, ed. by Steven E. Ozment, Chicago 1971; *Eamon Duffy*, The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580, New Haven 1992.

⁹ See for example the descriptions of early 16th century Church life in Biberach: *A. Schilling*, Beiträge zur Geschichte der Einführung der Reformation in Biberach. 1. Zeitgenössische Aufzeichnungen des Weltpriesters Heinrich von Pflummen, in: *FDA* 9 (1875), 141–238; *Schilling*, Die Religiösen und Kirchlichen Zustände der Ehemaligen Reichsstadt Biberach unmittelbar vor Einführung der Reformation, in: *FDA* 19 (1887), 1–191; *Christopher S. Wood*, In Defense of Images: Two Local Rejoinders to the Zwinglian Iconoclasm, in: *Sixteenth Century Journal* 19 (1988), 26–44.

therefore, usually the preserve of intellectuals, though it can also affect others who collect around the educated.¹⁰ The High and Later Middle Ages saw the creation of such an elite, primarily at the universities, to serve increasingly elaborate governments that were themselves supported by the economic and demographic expansion that shaped the entire period. The “Gelehrten” may well have been the “Verkehrten,” but they were very often also Spiritualists.

Charismatic Spirit and Spiritualism derive from the Bible. Their increasing prominence during the Later Middle Ages betrays the success of the medieval Church in converting the mass of the population to Christianity. In the process, the Church made available the Bible, usually second-hand. However, the Bible is a very seditious book. For example, Old Testament prophecy with its polemic against the tyrannies of the centralizing Davidic monarchy provides justification for resistance. The same expanding economy and complexity of Church, state and society that spawned the universities, also generated immense social tensions. Oppositional movements using the language and conceptuality of the Bible, moved believers to question and attack traditional religious, social and political structures.¹¹ The rise of Biblical Charismatic Spiritualism in the Later Middle Ages was, therefore, produced by the same forces that made for an intellectual elite, and hence Noetic and Sacramental Spiritualism.

The Reformation, seen from this perspective, was the critical moment in the contest between two Christianities. All the parties to the Reformation, including the Catholic Reform,¹² participated in the assault on material piety, which they identified as superstition or idolatry. However, almost all retreated from the point of their furthest advance to more defensible lines. Only the radical Spiritualists refused to withdraw and as a result they were driven forward by their increasingly exposed position.

¹⁰ S. C. Humphreys, ‘Transcendence’ and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case, in: *Daedalus* 104 (1975), 91–118; Ahmad Sadri, Max Weber’s Sociology of Intellectuals, Oxford 1992; Benjamin I. Schwartz, The Age of Transcendence, in: *Daedalus* 104 (1975), 1–7; The Origins and Diversity of Axial Age Civilisation, ed. by S. N. Eisenstadt, Albany NY 1986.

¹¹ Brian Stock, The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries, Princeton 1983, esp. Textual Communities, 88–240.

¹² Hubert Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: *Theologische Quartalschrift* 116 (1935), 147–88, 404–29; Jedin, Das Tridentinum und die bildenden Künste, in: *ZKG* 74 (1963), 321–39; Jacques Vanuxem, La Querelle du luxe dans les églises après le concile de Trente, in: *Revue de l’art* 24 (1974), 48–58.

The range of spiritualist options is characterized above as a spectrum in order to indicate that although there are very real differences that distinguish each bandwidth (blue and green really do differ), one can elide almost imperceptibly from one Spiritualism to another. Discrete models – ideal types if you will – will provide fixed markers on that spectrum. They are simply heuristic tools to make possible an analysis of individual Spiritualists and to facilitate comparison among them. They fit none perfectly.¹³

Like points on a compass they indicate direction more than bounded space. They indicate traits or tendencies; they are not meant to define groups. They also make manifest some of the underlying psychological, epistemological, and social assumptions that give coherence to patterns of thought and action. Given these provisos, the Spiritualist spectrum produces a Sacramental Schwenckfeld, a Noetic Franck and a Charismatic Müntzer.

1. The Problematic Inheritance of Platonism

Because the rich diversity of late medieval sources upon which the Spiritualists drew obscures the principles at work, it is necessary to look beyond the immediate cloud of witnesses to investigate the fundamental assumptions which made Spiritualism an option. Identifying the ultimate origins of these assumptions before the accretion of later speculation concealed them gives a clearer understanding of what was fundamentally at issue. At its root Spiritualism derives from the Platonic tradition and the Bible. The fundamentally different way that those two sources defined “spirit” eventually produced three types of Spiritualism, two Platonic (Sacramental, Noetic) and one Biblical (Charismatic).¹⁴

The Apostle Paul had argued that in Christ there was neither Gentile nor Jew, but ancient Christianity was both. Platonism was in the ascendant when Christianity arose. Responsible Christian intellectuals, wishing to take the best that contemporary culture had to offer, turned most often to Platonism for guidance when discussing the soul and the spirit. There they met, and absorbed, a problem implicit in Platonism since its inception.

¹³ For a nuanced discussion of Weber's “ideal types”, *Richard H. Howe, Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason*, in: *American Journal of Sociology* 84 (1978), 366–85.

¹⁴ Williams was aware of the differing spirits at work among the Spiritualists, but he did not use them to organize his categories. See: *Spiritual and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation*, ed. by George H. Williams/Angel M. Mergal, London 1957, 32, 35.

Plato's philosophy was in many ways a response to Greek philosophical materialism. Plato's understanding of human psychology countered the skepticism and moral relativism that accompanied both Greek materialism and the proliferation of competing schools spawned by the very philosophical creativity that makes ancient Greece still so important. He proposed the Ideas as absolute objective standards of truth and goodness that were unchanging and eternal.¹⁵ Since all material objects are subject to change, Plato argued, the Ideas were of necessity "immaterial." That is, they had neither volume nor surface; they occupied no space; they could not be locally present anywhere. Inaccessible to the five senses, they were perceptible only by mind ("nous"), which, Plato concluded, must share the same properties as the objects it perceives.¹⁶ This posed no problems for the gods or Plato's Demiurge, who also inhabited the noetic realm. But what of humans? The human mind must also be immaterial and eternal, and because it is eternal, it is divine in the Greek understanding of the term. Humans participate in two quite antithetical realms, however. They are inconveniently saddled with a physical, material, changeable and mortal body that lives in a physical, material and changeable world. Since the noetic realm, the realm of the mind, was the far superior, true human happiness lay in moving as completely as possible into that realm. One did so by becoming virtuous, that is, by achieving the correct balance among the faculties of the soul that Plato described as interior or individual "Justice."¹⁷ The telos or goal was to share in the timeless stasis of Ideas or the One by "gazing" upon them in a state of peace and stillness.

Plato's disciples, however, disagreed concerning the means and the path to the noetic realm. Two Neoplatonic schools arose at just the time that Christian theology was coming into its own, from the 3rd through the 5th centuries.¹⁸ It is from them that Noetic and Sacramental forms of Spiritualism ultimately derive. Their founders best represent them: Plotinus and Iamblichus.¹⁹

The fundamental difference distinguishing the two schools concerned the status and location of human beings in the larger order of things.²⁰

¹⁵ The most comprehensive survey remains, *Frederick Copleston, A History of Philosophy*, New York 1962, Vol. 1/1, 166–231.

¹⁶ For a brief overview of Greek teachings on *nous* see: *vouo*, in: Theological Dictionary of the New Testament 4, 954–958.

¹⁷ *Republic*, Book IV, esp. 444d–e.

¹⁸ I argue in: *Platonic Spirituality: The Two Faces of Plato*, [forthcoming] that the roots of the two are to be found in Plato, but it was the schools that exercised direct influence on Christian theology.

¹⁹ *John M. Rist*, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967; *Gregory Shaw*, *Theurgy and the Soul: The Neo-Platonism of Iamblichus*, 1995.

For Plotinus, humans occupy a border region between the noetic and material realms. While the body and the lower powers of the soul (emotion, passion, and bodily instincts) existed in the lower realm, part of the *nous*, the speculative mind, still dwelt in the noetic realm. The rest of the *nous*, however, was attracted to the material realm, was turned away from the higher realm, and was clouded in ignorance and confusion. In other words, the *nous* was fallen, but not completely. Since humans retained a foothold above, they had it within themselves to turn completely from the material world and return to the noetic realm. Plotinus was saved from a Gnostic dualism by his insistence that the material realm was not evil, but simply the lowest form of being furthest from the One, the source of all being. The material realm was to be ignored, not hated. In practice the *nous* silenced the lower powers and passions through rational self-discipline. In the resulting stillness, the *nous* could turn its undivided attention to the noetic realm and the One beyond. For Plotinus, the happy person was the stringently rational one. The status of both the emotions and the physical passions was sufficiently anomalous that some denied that they survived death along with the *nous*.²¹

Iamblichus had a less optimistic view of human nature and its condition. He, too, thought that humans were fallen from their original noetic homeland and that returning brought human fulfillment and happiness. However, unlike Plotinus, Iamblichus held that humans had fallen completely from the noetic realm and that, as a result, they were not able to return by their own unaided reason.²² In this life they were dependent upon both the senses and revelation for access to the upper realm.²³ The gods, who continued to dwell in that realm, were no longer close relatives to humanity, but forbiddingly distant deities. Direct dealing with the gods was both impossible and improper for all but a few humans.

²⁰ John M. Dillon, Self-Definition in Later Platonism, in: Jewish and Christian Self-Definition, ed. by E. P. Sanders, London 1982, 60–75; Dillon, Rejecting the Body, Refining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism, in: Asceticism, ed. by Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis, Oxford 1995, 80–87.

²¹ Thomas A. Szlezák, Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia, in: *Phronesis* 21(1976), 31–58; Thomas M. Robinson, Plato's Psychology, 2. ed., Toronto 1995, 51, 159; see also R. F. Stalley, Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul, in: *Phronesis* 20 (1975), 110–128.

²² John Dillon, The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory, in: The Rediscovery of Gnosticism, ed. by Bentley Layton, Leiden 1980, 357–64; John F. Finnimore, Julian and the Non-Iamblichan Descent of Asclepius, paper given at American Academy of Religion, Philadelphia 1995; Robert J. O'Connell, Peter Brown on the Soul's Fall, in: *Augustinian Studies* 24 (1993), 103–31.

²³ On Iamblichus, see note 19 above.

Instead, humans were dependent upon divine intervention mediated by specially chosen men and the material objects they administered. These men, the theurgists, were the few human beings who were not fully fallen. They may, in fact, have been gods of some sort.

Since matter encapsulated the fallen human *nous*, the material universe could not be ignored. Rather the noetic gods employed matter as the medium through which they reached into the human soul. Iamblichus and his disciples were concerned, therefore, to purify material objects, the body, and the mind to make them worthy dwellings for the holy.²⁴ That meant that matter could itself become “spiritual” or holy. Because Iamblichus also had a greater appreciation for the embodied human condition, rather than suppress the body and its passions, he sought to harness them with music, incense, gestures and dance.

In its time, Iamblichus’ philosophy provided a philosophic rationale for traditional pagan religion, for its gods, oracles, sacrifices, sacred objects, and sacred rites. But it could just as well be applied to Christianity. Pseudo-Dionysius the Areopagite, and through him Greek Orthodoxy, are only the most striking Christian examples.²⁵

Underlying the Iamblichian system, however, was a fundamental contradiction. Given the definition of immateriality that all Platonists shared, it was impossible for the immaterial to be bound to, contained in or conveyed through material objects; they were incommensurable. It is not by chance that the title of Iamblichus’ most important work included the word “mysteries.”²⁶ More consistent thinkers, or those less bound by non-Platonic traditions, normally turned to Plotinus.

There was no obvious heir to Plotinus among the Fathers since no orthodox Christian thinker was willing to follow him as closely or as far as Pseudo-Dionysius did the Iamblichian school. Augustine, however,

²⁴ Pierre Boyance, *Theurgie et Telestique Neoplatoniciennes*, in: *Revue d’histoire religieuse* 147 (1955), 189–209.

²⁵ Charles A. Bernard, *Les Formes de la Théologie chez Denys l’Areopagite*, in: *Gregorianum* 59 (1978), 39–64; Andrew Louth, *Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite*, in: *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 432–38; John M. Rist, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, in: *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, ed. by Haijo Jan Westra, Leiden 1992, 135–59; Paul E. Rorem, *Iamblichus and the Anagogical Method of Pseudo-Dionysian Liturgical Theology*, in: *Studia Patristica* 17 (1982), 453–60; Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984; Rorem, *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*, New York 1993; P. H. Weisweiler, *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps. Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von Viktor*, in: *Scholastik* 27 (1952), 321–43.

²⁶ Les Mystères d’Egypte, ed. by Édouard des Places, Paris 1966.

learned most from Plotinus and there were Plotinian moments in his writings that lay waiting to be exploited.²⁷ In particular, Augustine's sign theory and some passages on the Eucharist would exercise great influence especially after the 11th Century.²⁸

In what follows I will refer to the Plotinian and the Iamblichian models as "Noetic" and "Sacramental" respectively. The Sacramental, as can be imagined, allowed for an overlap with what I have termed material Christianity, though the latter did not share the problem for which Sacramental Platonism was the answer.

2. Caspar von Schwenckfeld

Though Schwenckfeld's Spiritualism as a whole is the most Sacramental of the three Radicals, a variety of spiritualistic sources actually led him through each of the types as stages in his development.²⁹

Upright Christian living was Schwenckfeld's abiding concern and played a determining role in his initial divine "Visitation" ["Heimsuchung"] in 1519 and in his resulting conversion to the Martinian movement. The conversion experience and the acceptance of a deeply felt transformative faith attracted him most. Though he grasped and embraced Luther's teachings on justification and scripture, like many others he valued those writings in which Luther reflected late medieval mysticism. Schwenckfeld's initial spiritualistic stage combined the Biblical/Charismatic [see below] intervention of God's Spirit with a profound

²⁷ *Wolfhart Pannenberg*, Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige Christliche Denken, in: ZKG 96 (1985), 147–61; *Jean Pepin*, Augustin. *Quaestio de Ideis. Les Affinites Plotinianennes*, in: From Athens to Chartres (note 25), 117–34; *John Rist*, Plotinus and Augustine on Evil, in: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente E in Occidente, Rome 1974, 495–508; *Heinrich Doerrie*, Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin, in: Antike und Orient im Mittelalter, hrsg. v. Paul Wibert, Berlin 1962, 26–47; *Ernest Fortin*, Saint Augustin et la doctrine neoplatonicienne de l'âme, in: Augustinus Magister, Paris 1955, 371–80; *Alberto Pincherle*, Les Sources platoniciennes de l'augustinisme, in: Augustinus Magister, Paris 1955, 71–102.

²⁸ *Robert A. Markus*, St. Augustine on Signs, in: *Phronesis* 2 (1952), 60–83; *Philip S. Cary*, Signs and Inwardness: Augustine's Theological Epistemology, Ph.D. Yale 1994; *Karl Adam*, Zur Eucharistielehre des Hl. Augustinus, in: *Theologische Quartalschrift* 112 (1931), 490–536; *Joseph Fitzer*, The Augustinian Roots of Calvin's Eucharistic Thought, in: *Augustinian Studies* 7 (1976), ca. 95; *Josef Geissmann*, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926; *C. P. Mayer*, Philosophische Voraussetzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sakramenten, in: *Augustiniana* 22 (1972), 53–79.

²⁹ On Schwenckfeld, see note 4. Also *R. Emmet McLaughlin*, The Freedom of the Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent: Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders, Baden-Baden 1996.

psychological reorientation toward God and the world. This form of Spiritualism bears a striking resemblance to Thomas Müntzer's, as we will see. However, Schwenckfeld never drew Müntzer's political or social conclusions perhaps because Schwenckfeld was of the nobility. The Platonic dualism that provided the ontological foundations for his later development may also have begun to move him.

The failure of the Lutheran reform to produce visible improvement in many of its followers and in society as a whole provoked a second "Heimsuchung" in 1525, this time focused on the Eucharist. Zwingli and Karlstadt drew Schwenckfeld's attention to the sacrament, but his concerns differed from theirs. For Schwenckfeld, the Eucharist's failure to transform all who received it led him to deny the real presence, not the impossibility or unsuitability of that presence. In fact, participation in Christ's body and blood was for Schwenckfeld the fundamental defining Christian event, bringing with it both justification and sanctification. Christ's body and blood were the principal and perhaps exclusive portal through which divinity flowed. God's real presence in the body and blood of Christ precluded Christ's real presence in the bread and wine, not because it was *a priori* impossible, but because *a posteriori* the necessary effects of such a presence were lacking. Schwenckfeld drew upon late medieval Eucharistic devotion, in particular the practice of spiritual communion. Spiritual Communion allowed the medieval Catholic to participate "spiritually" or "mentally" through devotion, when either the physical elements were lacking or when communicants were unsure about their worthiness to receive the sacrament.³⁰ As a result, Schwenckfeld and his colleagues in Liegnitz felt free to call for a moratorium (*Stillstand*) of the Eucharist until the doctrinal disputes were resolved.

The tri-lingual humanist Valentine Crautwald, Schwenckfeld's closest collaborator and sometime theological mentor, provided the scriptural exegesis to justify Schwenckfeld's initial insight. But, as Douglas Schantz has shown, Crautwald was a thoroughgoing Augustinian,³¹ and it was Augustine's epistemology, particularly his sign theory, that allowed Schwenckfeld to extend his initial internalized Iamblichian/Sacramental Eucharistic Spiritualism to a somewhat Plotinian/Noetic stance that embraced the full-range of external signs, including Scripture. Political events forced the pace and degree of that development. Caught between Lutherans and Catholics in his native Silesia,

³⁰ Heinz R. Schlette, *Die Lehre von der Geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*, München 1959.

³¹ Douglas H. Schantz, *Crautwald and Erasmus: A Study in Humanism and Radical Reform in Sixteenth Century Silesia*, Baden-Baden 1992.

Schwenckfeld was forced into exile in 1529. Schwenckfeld's expulsion was a shattering experience and provoked a third "Heimsuchung" that put the seal on his dismissal of externals.

And yet Schwenckfeld was not a pure example of Noetic Spiritualism. First, Schwenckfeld's emphasis always remained upon the heartfelt nature of faith. As a result, epistemology was in service to the heart. Secondly, the cause and core metaphor for that heartfelt experience was Eucharistic participation in the body and blood of Christ, rather than comprehension of the Word. For Schwenckfeld "Erkenntnis Christi" was knowing Christ, not only knowing only about Christ. It was union with the Glorified Christ and his heavenly flesh, and *theosis/deification* was the result. Though Schwenckfeld had discarded all externals, he had not abandoned the mediatory role of Christ's body and blood. To be sure, exposed to the same metaphysical pressures that he shared with other Platonizing dualists, he so deified and spiritualized that body and blood as to make it a cipher for the Spirit. Yet he retained the language and the model. Not surprisingly he turned increasingly to the Greek Fathers, in particular Cyril of Alexandria.

Furthermore, Schwenckfeld did not dismiss categorically the visible Church and the external sacraments. He expected Christ to re-establish the Apostolic Church and the true sacraments in a new Pentecost. That is, the current spiritualistic "freedom" from externals was actually a deprivation endured in our fallen world. The ideal remained a visible Church and material sacraments, at least as material signs. Schwenckfeld was content to await that future Church and to be satisfied with small gatherings (not churches or congregations) of like-minded individuals for mutual edification and consolation, much as Plotinus and Iamblichus gathered their disciples into small circles. Others might hail Schwenckfeld as one of the two witnesses described in Revelations, but he described himself as a simple student in the school of Christ.

Though Schwenckfeld maintained a use for the material – however limited, however vestigial – it is clear that his Spirit is at root Platonic, but more Iamblichian than Plotinian. Despite important Noetic impulses, Schwenckfeld owed much to medieval Eucharistic piety. As a result, his Spiritualism was on balance Sacramental, though lacking the external elements that characterized Catholic Sacramental theology. On the Spiritualist spectrum, he would occupy a wavelength between Aquinas, for example, on the one hand, and Sebastian Franck on the other.

3. Sebastian Franck

Beginning with dissatisfaction at the practical fruits of the Reformation, Sebastian Franck, like Schwenckfeld, plotted a path through various stages of Spiritualism before his theology reached its final form.³² The final form concerns us here. Comparisons with Schwenckfeld will make clear what is distinctive about Franck, the most Noetic Spiritualist.³³

Let us begin with what is central to Schwenckfeld – the glorified Christ. Far from defining justification as participation in Christ's glorified body and blood, Franck restricted the value of Christ's humanity to its service as an example for imitation. He ignored both substitutionary atonement and sacramental participation. Franck emphasizes instead the Inner Word as the Logos, of which the humanity of Christ is simply the material reflection.³⁴ In effect, Franck places the contents of the Platonic noetic realm within the Inner Word.

Franck has a more radical repudiation of the external Church, Sacraments, and Word than Schwenckfeld. Franck's letter to Campanus argues that the visible Church and Sacraments in the apostolic era were concessions to human weakness that are no longer necessary or even useful.³⁵ Rather, by their very nature they are diversions from true inner Christianity. As a result, Franck did not look forward to the restitution of the Apostolic Church, as did Schwenckfeld. Christian Freedom included freedom from such irksome requirements. Franck was the model of the individualizing Spiritualist.

Franck's position on Scripture also goes far beyond Schwenckfeld's. While Schwenckfeld denied the Outer Word any role in the Rebirth of the Christian, he treasured Scripture. For Schwenckfeld Scripture was only of use to the reborn who could exercise their faith and find consolation in its texts, now that they had eyes to see. Franck, by contrast, came to see the External Word as by its very nature dark, obscure, and confusing. It functioned only to drive the despairing reader inward to the Inner Word.³⁶

³² Horst Weigelt, *Sebastian Franck und die lutherische Reformation* (note 4).

³³ In more detail R. Emmet McLaughlin, *Sebastian Franck and Caspar Schwenckfeld: Two Spiritualist Viae*, in: *Sebastian Franck (1499–1542)*, ed. by Jan-Dirk Müller, Wiesbaden 1993, 71–86.

³⁴ *Paradoxa*, ed. by Siegfried Wolgast, Berlin 1966, 84–86, pp. 132–6 and 132, p. 212.

³⁵ Spiritual and Anabaptist Writers (note 14), 147–160.

³⁶ Vorrede, in: *Paradoxa* (note 34), 6.

Religious skepticism dominated Franck's later works. The Reformation's contending theologies re-created the dilemma that had led Plato to the theory of the Ideas and Augustine to Scripture and Faith.³⁷ Franck went even further than they as he followed ancient Neoplatonists and late medieval mystics in denying rationality to the experience of the Inner Word itself. As had Plotinus and Eckhard before him, Franck intuited a truly transcendent divinity that could only be experienced and not known. Applying that insight to the external Word, Scripture, he denied that theology as knowledge or understanding was possible. For Franck, any that believed their own "opinions" to be the Gospel, as even Schwenckfeld did, had fallen short of true Christianity.³⁸

Their differences replicate to some extent those separating Plotinus and Iamblichus. Although Franck remained closer to the medieval mystics than to the Enlightenment philosophes, his Spiritualism was more Noetic than any other in the 16th Century.

4. Biblical Spirit

The second source for Christian concepts of Spirit and of Spiritualism was Scripture.³⁹ To be sure, Christian Platonists found the Platonic Spirit in Scripture. But modern Biblical scholarship, starting with Hermann Gunkel, has uniformly denied that that was the case.⁴⁰ The Bible is innocent of any spirit/matter dualism.⁴¹ The Biblical Spirit is never defined or described as immaterial.⁴² Some passages in the Wisdom literature of the Old Testament, and Paul and John in the New, are more patient of such a reading, but the spirit/matter dichotomy is addressed nowhere. On the contrary, both the Septuagint and the New Testament chose to apply to spirit the Greek term *pneuma*, which in philosophical and medical parlance is a material substance of great subtlety that car-

³⁷ Augustine, *City of God* XVIII, 41.

³⁸ *Paradoxa* (note 34), # 232, p. 367. Schwenckfeld, for his part, taxed Franck with philosophical error, *Corpus Schwenckfeldianorum* (Leipzig 1901–1961), Bd. 5, 411–428.

³⁹ On the understanding of 'spirit' in the Hebrew Scriptures and the New Testament, see note 16.

⁴⁰ Hermann Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschaugung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1888.

⁴¹ See *ψυχή*, in: *Theological Dictionary of the New Testament* 9, 619. Instead scholars point to the antagonism between *ruah* and *flesh* (*basar*), *Schweizer/Baumgärtl/Meyer*, *οὐρανός*, in: *Theological Dictionary of the New Testament* 7, 98–107.

⁴² E. Schweizer, *πνεῦμα, πνευματικός*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, 443–444.

ried heat or breath, and life throughout the body.⁴³ Hebrew Scripture generally restricted the term behind *pneuma*, *ruah*, to the Spirit of God.⁴⁴ *Ruah/pneuma* was not of God's essence (speculation like this being foreign to Hebrew Scripture in any event), but was an instrument with which God worked in the world. Thereby, it avoided the gravitational pull toward the divine transcendence helped to de-materialize spirit/*ruah/pneuma* in later Christian speculation.

The characteristics of Biblical Spirit were also quite at odds with the Platonic model.⁴⁵ By contrast to Platonic *nous* whose goal was timeless stasis, Biblical *pneuma* was an agent of change, a force, quite often a violent force, that came externally from God and that inspired and impelled as it transformed, Working both directly and through physical objects, its impact was both mental and physical. *Pneuma* inspired prophecy, preaching, miracle and victory. As a social phenomenon it directed individuals outward toward the neighbor or community, to the Church or to Israel. Very often it targeted injustice and oppression, understood as contraventions of the justice that marked the past and future reign of God. Unlike the Platonic balance within the soul, scriptural justice created right order among humans and between the individual and God. Adherence to or rebellion against God, not spirit versus matter, or mind versus body defined Scriptural dualism.⁴⁶ "Charismatic" Spirit's impact is relational, not ontological, since it establishes a legal and personal relationship to God, as well as a political and social claim on other humans.⁴⁷ As a result Charismatic *pneuma* often challenged orthodoxies and authorities, be they religious or secular.

⁴³ See *Gerard Verbeke*, *πνεύμα*, Theological Dictionary of the New Testament 6, 332–359.

⁴⁴ *M. R. Westall*, The Scope of the Term 'Spirit of God' in the Old Testament, in: Indian Journal of Theology 26 (1977), 39–40.

⁴⁵ Paul distinguished *pneuma* from mind, *Würthwein*, *neo*, in: Theological Dictionary of the New Testament 4 (1967), 959.

⁴⁶ *Conrad J. I. Bergendorff*, Body and Spirit in Christian Thought, in: Lutheran Quarterly 6 (1954), 187–206.

⁴⁷ Both in the Bible and in the following tradition this Spirit fills the role of Weberian Charisma, *Max Weber*, Max Weber on Church, Sect, and Mysticism, in: Sociological Analysis 34 (1973), 140–9; *Weber*, Religious Rejections of the World and Their Directions, in: From Max Weber, ed. by H. Gerth/C. Wright Mills, New York 1946, 323–59; *Weber*, The Theory of Social and Economic Organization, New York 1947; *Weber*, Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 41 (1915), 387–421; *Jan Bremmer*, Prophets, Seers and Politics in Greece, Israel and Early Modern Europe, in: *Numen* 40 (1993), 150–83; *Edward Shils*, Charisma, in: Center and Periphery. Essays in Macrosociology, ed. by Edward Shils, Chicago, 1975, 127–34, 256–75.

The Charismatic Spirit really should belong in the materialist range of any spectrum based on Platonic assumptions. However, the common terminology for spirit (*pneuma*, *spiritus*, *Geist*) and the similarity of some of their effects (insight, personal transformation) allowed a certain confusion or overlap of Charismatic with Sacramental Spiritualism. Seen from a Platonic (i.e. Sacramental or Noetic) perspective, however, since Charismatic Spirit's axis is not based on the dualities of inner/outer, spirit/matter, soul/body, and visible/invisible, it produces an unstable and inconsistent form of Spiritualism.

5. Thomas Müntzer

Although Thomas Müntzer is generally considered the first Radical Spiritualist, he bears little resemblance to those who came after him.⁴⁸ He did deny Scripture and the sacraments any role in the production of salvific faith, and consistently emphasized the exclusive prerogatives of the Spirit and Inner Word. However, he did not suspend or abolish the Eucharist or infant Baptism. He also valued highly his own role as a pastor in bringing his flock to experience the bitter Christ. He did not abolish the Catholic liturgy, but merely revised it and translated it into the language of the people, a move that suggests he still found public worship useful. His retention of singing is particularly striking, given its appeal to the senses and the passions. Müntzer condemned both the Catholic and nascent Protestant Churches as external and addicted to externals. But he looked forward to a new Church of the elect, a visible corporate body composed of believing individuals, but a body nonetheless. He condemned Plato, rebuked Augustine, and found much of value in a Tertullian work that both attacked the Gnostics and argued for a material human soul. Far from abandoning the external, creaturely, material world to its own fate, he professed to be God's chosen instrument in the destruction of godlessness and the re-establishment of God's reign.

Some of these seeming inconsistencies certainly result from the inchoate state of his theology at his death. The brevity of his career obviated clear stages of development such as we find with other Spiritualists. What came before or what would have come after are unknown to us. And yet it still seems clear, that if he is a Spiritualist, he has a different Spirit than Schwenckfeld or Franck. Despite some resemblances to them, he operated with a different conception of Spirit. His absorption of mys-

⁴⁸ On Müntzer: Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, ed. by Siegfried Bräuer/Helmar Junghans, Göttingen 1989; Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung, Leiden 1989.

tical elements at some point early in his career meant that Müntzer was by no means innocent of all Neoplatonic influence. However, the writings that survive are a palimpsest on which the Charismatic Müntzer overwrote the Neoplatonic.⁴⁹ For example, in a larger Charismatic context he sometimes deployed ontological language to capture psychological states that, as experiences, were common to Neoplatonism and the Bible, but for which the Bible provided no technical analysis.

Müntzer used mystical language to describe conversion or transformation at the deepest levels of the psyche, beyond the merely intellectual or emotional. The fundamental divide, however, was not inner/outer or spirit/matter, but rather the service of God versus the service of creatures (including oneself) and the world. The creaturely fear and awe of the creaturely power of Church and State must give way to fear and awe of the Creator.⁵⁰

His polemical stance and the hyperbole that he (and Luther) had learned *from* Scripture obscure his attitude *toward* Scripture.⁵¹ Faced with Luther's authority as the Protestant Biblical exegete in the early years of the Reformation, Müntzer took up the weapons that the Bible offered him. He appealed to the Spirit against the Lutheran "scribes" to claim the authentic understanding of the text, an understanding that was transformative, that was "spirit" and not merely "letter." The claims to inspired interpretive ability and to the life-giving spirit of the correctly interpreted Bible, however, indicate the Bible's importance. Although Müntzer also claimed a spirit of supra-biblical revelation, that boast may have served primarily to stake out the most extensive theoretical claim. In practice, Müntzer limited himself to inspired interpretation. In any event, he drew all actions of the Spirit from the Bible itself and claimed no more than had Old Testament Prophets and New Testament Christians.

The Biblical Charismatic pedigree of Müntzer's Spiritualism is most striking in his attacks on the godless oppressors of God's people. Müntzer was a man driven by the spirit to condemn idolatry and injustice, to

⁴⁹ *Rolf Dismer, Geschichte, Glaube, Revolution. Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers*, Diss. Hamburg 1974, 145, 153 ff. Cf. *Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Apocalyptic Mystic and Revolutionary*, Edinburgh 1993, 197. *Goertz, Zu Thomas Müntzers Geistverständnis*, in: *Der Theologe Thomas Müntzer*, 91–93. Late medieval mysticism should also not simply be equated with Platonism.

⁵⁰ *Andrew Drummond, The Divine and Mortal Worlds of Thomas Müntzer*, in: *ARG* 71 (1980), 99–112; *Drummond, Thomas Müntzer and the Fear of Man*, in: *Sixteenth Century Journal* 10 (1979), 63–71.

⁵¹ Hence the famous claim that without the living witness of God, even "devouring a hundred thousand Bibles" will be of no use, *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe*, ed. by Günther Franz, Gütersloh 1968, 251.19.

gather covenanted warriors, and to lead the assault on the faithless rulers of “Israel.” This is clearly not Platonic. It is neither quietistic nor individualistic. Its program is action, not contemplation or stasis. It is also neither sacramental nor anti-sacramental. Its goal is to re-establish God’s righteous Kingdom, not Plato’s philosophical Republic or the “justice” of a well-balanced soul at peace. Müntzer is a prophet possessed by charisma, not a Noetic lover of wisdom entranced by the True, the Good, and the Beautiful. Because Müntzer lacked the underlying Platonic dualism of a Schwenckfeld or a Franck, his synthesis of the late medieval sources was highly unstable and unified only by his own character and experience. His spirit is the restless fiery force that uses the Law to drive the elect to the bitter Christ, thereby to forge a true faith, an undivided heart in obedience and service to God. He was a prophet whose soul had been forged in the fire of God’s spirit and whose purpose was re-establishing God’s kingdom. Had he lived he might have discarded most of his spiritualistic distaste for externals, though he would probably retain his demand for direct spirit-induced conversion that was such an important part of his own identity. In sum, he was more charismatic in Weber’s sense than mystical in Troeltsch’s. Despite Müntzer’s flirtation with Neoplatonism, on balance Charismatic Spirit dominated his Spiritualism.

6. Conclusion

Looking at Schwenckfeld, Franck and Müntzer as a group, we might well ask whether they should even be considered a group. I would have to answer, yes. Their subordination of Scripture to the Spirit – one might call it *sola spiritus* – distinguished them from the *sola scriptura* of other Protestants. Nor were they primarily concerned with justification, at least not in a Lutheran sense. Their concern was with justification in the Catholic mystical sense – that is, they did not divide justification and sanctification.⁵² Had they done so they would have placed greater weight upon the latter. However, they were certainly not Catholic in a *via moderna* sense, or Roman Catholic in the papal or Tridentine sense, though a comparison with Loyola and Teresa of Avila might prove fruitful. Rather, they share their concerns with late medieval mysticism, some forms of scholasticism, humanism, and the myriad of other movements that make that period one of the most fertile in Church history.

⁵² This is also a problem for Aquinas, *Joseph Wawrykow*, God’s Grace and Human Action : ‘Merit’ in the Theology of Thomas Aquinas, Notre Dame 1995.

Since Schwenckfeld, Franck, and Müntzer do bear a family resemblance, whatever their differences, we should think of them as stepchildren of late medieval Catholicism.⁵³ Particularly difficult children.

Taking cognizance of both the resemblance and the differences, the new typology has a number of advantages. First, the three types allow a better understanding of Reformation Spiritualism by laying bare the fundamental assumptions underlying the Spiritualisms of Franck, Schwenckfeld, and Müntzer. The types do not exhaust their theologies, not to mention their full characters and personalities. Individuals lie at the intersection of too many complex forces to be defined by a single factor. These types may, however, help us to extract and identify some of those forces.

Secondly, they allow us to make more accurate comparisons not only among the Radicals, but also with all the other Protestant and Catholic Reformers, by laying bare some commonalities and giving greater precision to differences. In this way they may help to reintegrate the Radical Spiritualists into a “unified field theory” of the Reformation that does not rely solely on categories drawn from the program of one of the contending parties, for example *sola fide* justification.

Thirdly, as the last point suggests, such types are useful for understanding the larger significance of Spiritualism. What are the implications for the Reformation and Early Modern Europe generally when the vast majority of Christians in late 16th Century Holland were satisfied to be unchurched?⁵⁴ What long-term impact did the “spiritualist trajectory” have on the religious history and broader cultural development of the West? How has it come to the point in the modern West that I could reasonably refer above to *material* Christianity as a *spirituality*?

How, indeed.

⁵³ After *Leonard Verduin*, *The Reformers and their Stepchildren*, Grand Rapids 1964, but also: *Johannes Lindeboom*, *Stiefkinderen van het christendom*, The Hague 1929.

⁵⁴ *Benjamin J. Kaplan*, “Remnants of the Papal Yoke”. Apathy and Opposition in the Dutch Reformation, in: *Sixteenth Century Journal* 25 (1994), 653–669; *Kaplan*, *Calvinists and Libertines. Confession and Community in Utrecht, 1578–1620*, Oxford 1995.

Spiritualistische Exegese im Streit

Brenz, Soto, Schwenckfeld, Flacius

Von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Berlin

Wer die Autorität hat zu definieren, wer ein Ketzer ist, ist nicht allein Wortführer, sondern auch Machthaber in intellektuellen, ideologischen und auch in kirchlichen Kontexten. Das gilt vor allem dann, wenn es um die Interpretationskompetenz konstitutiver, im geistlichen Zusammenhang Heiliger Schriften geht. Wer nämlich diese Interpretationskompetenz für sich beanspruchen kann, besitzt damit zugleich die Hoheit zu definieren, was richtig und was falsch ist. Auch in geistlichen Belangen kann diese Hoheit über Leben und Tod, geistlich wie weltlich, entscheiden. Insofern ist der Streit um die rechte Auslegung der Schrift zugleich einer, der über die Legitimität der Heilserwartung, über die Zugehörigkeit zur Kirche, über Ketzerei und Orthodoxie entscheidet.

In theologischen und religiösen Fragen ist dieser Streit deshalb zusätzlich kompliziert, weil die Frage nach der Legitimität der jeweiligen Entscheidungspositionen nicht allein vom irdischen Erfolg, sondern von der inneren Überzeugung ausgeht, in der Gnade der Offenbarung zu handeln; und eine solche innere Gewißheit ist weder durch äußeren Zwang noch durch äußeren Erfolg zu legitimieren. Denn die Idee, daß die Wahrheit nur bei denen ist, die leiden, kann selbst noch einmal die Bestätigung derjenigen sein, die dem äußeren Zwang, der natürlich immer der Zwang ist, der durch den Gegner ausgeübt wird, unterworfen sind.

Im Fall der Reformation ist die Situation besonders vertrackt: Durch den Erfolg der lutherischen Theologie, die von der altgläubigen Kirche für ketzerisch erklärt worden war, war die Legitimation durch Tradition selbst obsolet geworden. Die Legitimation der Orthodoxie mußte deshalb neu definiert werden. Das war eine revolutionäre Situation; und hier war es naturgemäß so, daß viele Argumentationsmuster, die unter der Herrschaft einer legitimen Tradition keine Aussicht auf Gehör hatten, sich im Streit um die Definition der Orthodoxie neu in Szene setzten.

Um diesen Streit geht es: Johannes Brenz versucht, mit der *Confessio Wirttembergica* die neue evangelische Orthodoxie zu definieren; sein Legitimationsmuster ist die Dogmatik von „sola fide“ und „sola scrip-

tura“, die sich gegen die alte, im Konzil von Trient neu als Tradition definierte Legitimität des Römischen Katholizismus richtet, der seinerseits die Position von Brenz für ketzerisch erklärt. Es erweist sich darüber hinaus, daß die Dogmatik von Brenz, die ganz auf die Eindeutigkeit der Exegese setzt – „die Schrift ist die Predigt des H. Geistes“ –, spiritualistischen Allegoresen gegenüber keine Abwehr-Argumente hat. Deshalb ist der Streit mit Caspar Schwenckfeld nicht mit den exegetischen Mitteln lösbar, die Brenz zur Verfügung hat; gleichwohl wird Schwenckfeld zum Ketzer erklärt. Erst mit der differenzierten Hermeneutik von Matthias Flacius Illyricus bekommt die lutherische Exegese die philologische Präzision, die sie für die Definition ihrer Orthodoxie benötigt. Aber Flacius steht zu der Zeit, als er seine *Clavis Scripturae Sacrae* verfaßt, selbst im Verdacht der Ketzerei, denn er hat sich in der Auseinandersetzung mit dem konzilianteren Flügel seiner Kirche so isoliert, daß aus dem Ketzerjäger selbst der gejagte Ketzer geworden ist.

1. Brenz und das Württembergische Bekenntnis von 1552

Johannes Brenz hat eine abenteuerliche, aber recht typische Reformatoren-Biographie: 1499 geboren, erzogen in Heidelberg, ab 1517/18 wendete er sich Martin Luther zu, er war Schüler Johannes Oecolampads, dem er das Hieronymus-Register anfertigte. Wegen der Abendmahlslehre zerstritt er sich mit Oecolampad und sprach sich 1525 für die Realpräsenz Christi im Sakrament aus: „Das Wort bringt den Leib Christi in das Brot, macht dieses zum corpus corporale Christi.“¹ 1530 nahm Markgraf Georg von Brandenburg ihn auf den Reichstag zu Augsburg mit. Hier wurde die Differenz zu den Zwinglianern und Martin Bucer zementiert (auch im Zusammenwirken mit Philipp Melanchthon). Zugleich war Brenz Gegner der Täufer, mit Luther Anhänger der Kindertaufe. 1532 verfaßte er mit anderen die brandenburgisch-ansbachische Kirchenordnung. 1535 wurde er nach Württemberg gerufen, um die von Erhard Schnepf verfaßte (erste) württembergische Kirchenordnung zu überarbeiten. Als Anhang zu dieser Ordnung erschien sein kleiner Katechismus. Ab 1547 agierte er im Schmalkaldischen Krieg gegen den Kaiser, floh aus Schwäbisch Hall, wo er Prediger war, und wurde nach langem Hin und Her in Württemberg angestellt, zunächst als Amtmann in Hornberg, dann als Rat Christophs von Württemberg, der ihn mit der Abfassung einer Confessio beauftragte. Diese Confessio wurde 1551 von den Ständen approbiert, 1552 zuerst gedruckt.² 1552 reiste Brenz als offizieller württembergischer Abgeordneter zum Konzil von Trient³, um die würt-

¹ Art. Brenz, in: Realenzyklopädie, 2. Aufl., Bd. 2, 608 (Syngamma sevicum, 1525).

tembergische Kirchenordnung vorzustellen. Die Räte, die vorgereist waren, übergaben die Confessio, aber die nachgesandten Theologen (unter ihnen eben Brenz) erhielten kein Rederecht, da „man von denen keinen Unterricht annehme, die den Vätern Gehorsam schuldig seien.“⁴

Nach der Rückkehr (April 1552) wurde er erster Prediger und Inspektor an der Stiftskirche in Stuttgart und damit erster Geistlicher in Württemberg, sowie Herzoglicher Rat auf Lebenszeit. Er ist derjenige, der sich in der Bilderfrage, in der Gegnerschaft gegen eine strengere Kirchenordnung calvinistischen Zuschnitts und in der Eucharistie am striktesten an die lutherische Linie hielt. 1570 starb er in Stuttgart.

Die württembergische Kirchenordnung, die insgesamt konziliant formuliert war, hat den Kern der lutherischen Theologie affiniert: Vollständige Verderbnis der menschlichen Natur aufgrund der Erbsünde, Rechtfertigung allein durch Gnade, die sich als Glaube an die Schrift erweise, Taufe und Eucharistie als Sakramente, Abendmahl in beiderlei Gestalt und allgemeines Priestertum waren die lutherischen Positionen, die bestärkt wurden. Brenz stand in diesen dogmatischen Positionen, die im Streit um die Adiaphora zwischen Matthias Flacius Illyricus und Philipp Melanchthon seit 1548 diskutiert worden waren, erheblich näher bei Flacius als bei Melanchthon. Insbesondere das Schriftverständnis der württembergischen Konfession löste auf dem Konzil von Trient eine Polemik aus, die sich schon 1552 in einer umfangreichen Gegenschrift des Dominikaners Pedro de Soto manifestierte.⁵ Soto, seit 1519 Dominikaner, war Verfasser eines sehr erfolgreichen lateinischen Katechismus⁶, geheimer Rat und Beichtvater Karls V., zugleich Vikar seines Ordens in der Niederdeutschen Provinz. In Deutschland quittierte er den Dienst des Kaisers und wurde Professor der vom Augsburger Bischof Otto Truchseß von Waldburg neugegründeten Universität Dillingen. Er starb 1563. Die Widerlegung hat folgenden Titel: *Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomini illustris. Ducis Wurttembergensis oblatae per ejus legatos concilio Tridentino. Antwerpen 1552.*

² Confessio Wirtembergica. Das Württembergische Bekenntnis 1552, hrsg. v. Martin Brecht/Hermann Ehmer, Holzgerlingen 1999. Vgl. dort die Einleitung.

³ Dazu *Martin Brecht*, Abgrenzung oder Verständigung. Was wollten die Protestanten in Trient?, in: Johannes Brenz 1499–1570. Beiträge zu seinem Leben und Wirken (Beiträge zur Württembergischen Kirchengeschichte 1970), 148–175; Wiederaufdruck in: *Concilium Tridentinum* (Wege der Forschung 313), hrsg. v. Remigius Bäumer, Darmstadt 1979, 161–195.

⁴ Realencyklopädie (Anm. 1), 614.

⁵ Dazu: Confessio Virtembergica. Das württembergische Bekenntnis von 1551 (Sonderheft der Beiträge zur Württembergischen Kirchengeschichte 7), hrsg. v. Ernst Bizer, Stuttgart 1952.

⁶ Johannes Calvin, *Institutiones christianaæ*; zuerst Augsburg 1548.

Die exegetische Diskussion war sehr erregt: Das Konzil von Trient hatte schon in der 4. Session am 8. April 1546 sein „Decretum de editione et usu sacrorum librorum“ verabschiedet, das die Vulgata-Version der Bibel für verbindlich erklärt und auf dieser Grundlage die Interpretationskompetenz der Kirche nach Maßgabe des Consensus Patrum festgelegt hatte.⁷

In Kenntnis dieses Dekrets hatte Brenz 1551 seine Württembergische Kirchenordnung vorgeschlagen; hier waren klare antitridentinische lutherische Töne hörbar.

„Von der Heiligen Schrift.

Die heilige Schrift nennen wir/die ordentlichen/bestätigten bücher/ des alten und neuen Testaments/an deren Glaubwürdigkeit in der kirchen nie kein zweifel gewesen ist.

Hierauff glauben und bekennen wir, das dise schrift/seie ein warhaffige/gewisse Predig des heiligen Geists/wölche mit himmelischen zeugnissen dieser gestalt bestätigt ist/das wann ein Engel von himmel ein anders prediget/soll er verflucht sein. Darumm verwerffen wir alle Leer/Gottesdienst und Religion/die diser schrift widerwertig seien.“⁸ Drei Aussagen sind wesentlich: 1. Die Schrift ist Predigt des Heiligen Geistes. 2. Die Schrift ist deshalb Norm für allen Glauben und allen Gottesdienst. 3. Diese Aussage bedeutet auch, daß die Bibel als zureichende Norm gesehen und daß die Tradition insgesamt nicht als Norm neben der Bibel akzeptiert wird.

Die Confessio Württembergica stellt deshalb die Suffizienz der Bibel sowohl im Hinblick auf Vollständigkeit als auch im Bezug auf Perspicuität mit der nötigen Klarheit fest: „Das aber etlich dafür halten/es seie in diser schrift, nicht alle leer, so uns zum rechten, waren, ewigen heil zu wissen nötig/begriffen/das auch der Gwalt diese Schrift außzulegen/ stehe dermassen in der hand der Bäpsten/das man alles/so sie jres gfalens sprechen/als des heiligen Geists meinung/erkennen und annehmen soll/laßt sich vil leichtlicher reden dann vertedingen [verteidigen].“⁹ Das ist nicht ohne Polemik, denn der Consensus Patrum und die Norm der

⁷ Denzinger 786/1507,1508.: „Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixius, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianaे pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius iudicare de vero sensu et Interpretatione Scripturarum sanctorum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edenda forent.“

⁸ Das Württembergische Bekenntnis (Anm. 5), 163.

⁹ Ebd., 163.

Tradition werden als päpstliche Auslegungswillkür charakterisiert. Die Polemik ist zwar nicht dramatisch, aber die Gegenposition ist deutlich, und auch das Ziel der Interpretation: Es geht darum, „des heiligen Geists meinung“ zu eruieren. Die Zitate aus der Bibel und von Kirchenvätern, die in der Confessio im folgenden aufgeführt werden, erwecken wohl den Eindruck, als sei der katholische Consensus Patrum mitbedacht, freilich straft ihr Inhalt die konziliante Form Lügen. Es werden nur Stellen angeführt, die die durch den Geist begnadete Exegese belegen und diese werden entsprechend kommentiert: „Dann das man für gibt, der gwalt die Schrift außzulegen, seie bei den Bäpsten, So ist es offenbar, das die gaben der schrifft außzulegen nicht auß menschlicher weißheit, sonder auß dem heiligen geist herkommen. In einem jetlichen, spricht Paulus [1 Kor. 12,7], erzeigen sich die gaben des geists, zum gemeinen nutz. Einem würdt gegeben durch den Geist zu reden von der Weißheit etc.

Nun ist aber der heilig geist gantz frei, und an keinen sonderlichen stand der menschen gebunden, sonder er teilet den Menschen die gaben auß, nach seinem wolgefalen.“¹⁰

Die hermeneutischen Richtlinien der württembergischen Kirchenordnung kann man knapp so zusammenfassen:

1. Der Glaube der Schriftinhalte ist suffizient für die Erlangung des Heils. Diese Suffizienz hat mindestens drei Implikationen: Vollständigkeit, Monopol in der Vermittlung des Heils und sich selbst erschließende Durchsichtigkeit. Daraus folgt:
2. Der Sinn der Schrift ist eindeutig. Mehrdeutige Schriftsinne, zumal Allegorese, stehen unter Vorbehalt.
3. Die Eindeutigkeit des Sinns impliziert, daß der Text dieser Eindeutigkeit entspricht. Aus dieser Interpretation der Perspicuität kann man das Recht ableiten – so wie das Erasmus mit seiner Edition des Neuen Testaments schon getan hatte –, das Neue Testament philologisch, d.h. nach der besten Lesart zu behandeln.
4. Die Suffizienz der Schrift, ihre Durchsichtigkeit und Selbsterschließung rüstet im Prinzip jedermann zum Interpreten aus. Gelehrte sind nur Philologen, nicht autoritative Schriftinterpreten.
5. Der Heilige Geist, der die Bibel inspiriert hat, teilt sich auch denen mit, die die Bibel interpretieren. Gnadenreiche, rechtfertigende gläubige Lektüre der Bibel ist ein Werk des Heiligen Geistes.

¹⁰ Ebd., 165.

2. Sotos Kommentar zum Württembergischen Bekenntnis

Pedro de Sotos „Assertio Catholicae fidei“ (1552) gegen das Württembergische Bekenntnis druckte neben einem einleitenden Brief an Herzog Christoph von Württemberg die lateinische Fassung der Confessio Virtembergica komplett ab und kommentierte sie in ausführlichen Noten. Für die Exegese sind die Topoi Inspiration, Tradition, freie oder autoritative Auslegung und Perspicuität der Schrift zentral.

a) *Inspiration*

Soto zitiert die Württembergische Confessio mit folgender Definition der Schrift: „Sacram Scripturam vocamus, eos libros veteris, & novi testamenti, de quorum auctoritate in Ecclesia numquam dubitatum est. Hanc Scripturam credimus, & confitemus esse oraculum Spiritus sancti, caelestibus testimonijs ita confirmatum, ut si Angelus de caelo aliud praedicaverit, anathema sit. Sed quod nonnulli sentiunt, in hac scriptura non contineri omnem doctrinam, nobis ad veram, & perpetuam salutem (b) cognitu necessariam, & ius interpretandi huius scripturae in potestate summorum Pontificium ita situm esse, ut (c) quod hi pro arbitrio proununtiant, amplectendum sit (d) pro sententia Spiritus Sancti, videtur facilius posse dici, quam probari.“¹¹

Sotos Kommentar zur Note (b) betont die mündliche Lehre der Apostel, die der Fixierung des biblischen Textes vorausliege.

(b) Die Schrift stamme aus derselben apostolischen Tradition wie weitere kirchliche Lehren. Neben der Schrift gebe es die mündliche Lehre der Apostel, und viele Besonderheiten ließen sich nur durch die apostolische Lehre erklären, „ut nomen homusion, Chrisma, atque unctiones, quae adhibentur in baptisma, & eiusmodi alia“ (101 v).

Weder sei die Schrift unmittelbar vom Heiligen Geist diktiert noch sei sie suffizient. Es stehe nirgendwo, daß die Schrift unmittelbar vom Heiligen Geist stamme. „Alioqui, qui nihil vultis recipere, nisi quod scriptum est, ipsum evangelium Matthaei ubi scriptum sit, a Spiritu sancto esse, & non Thomae, vel Nicodemi iudicate, idemque de Caeteris omnibus libris scripturae.“ Damit ist klargestellt: Der Text des Neuen Testaments ist Teil einer Tradition.

Die Anmerkung (c) wendet sich gegen den Vorwurf päpstlicher Interpretationswillkür.

Soto betont, die apostolische und die spätere Tradition sei die Norm der Auslegung. Die katholischen Interpreten interpretierten keineswegs

¹¹ 101 v. Entspricht Confessio Virtembergica (Anm. 5), 162.

willkürlich, „sed consensui Ecclesiae, & traditioni Apostolorum, iuxta quam summi pontifices interpretari debent sacram scripturam“ (102 r).

Die Anmerkung (d) behandelt die Frage der Verbalinspiration, die in der These gipfelt, in der Schrift predige der Heilige Geist Wort für Wort. Dagegen stellt Soto die These, der Geist sei im *consensus* der Kirche anwesend. Niemand erkenne eine menschliche Auslegung als *Sentenz* des Heiligen Geistes an, außer, wenn feststehe, daß der Geist selbst spreche: „at consensum Ecclesiae non dubitamus a Spiritu sancto esse, qui habitate facit unanimes in domo“ (102 r).

Brenz hatte in der *Confessio* mit großem Nachdruck gegen den römischen Autoritätsanspruch in *Exegetis* darauf bestanden, daß der Heilige Geist jeden Interpreten begnaden könne und daß deshalb alle Begnadeten ein Recht auf öffentliche Exegese hätten, denn die Schrift lege sich im Geist selbst aus, indem der Heilige Geist sie den begnadeten Interpreten offenbare.

Der Text der *Confessio Wirtembergica* stellte das klar: „Quare donum interpretandi Scripturae non est in ordinem summorum Pontificium ita (f) concludendum, ut quisquis Pontifex fuerit, scripturam recte interpretetur. Sed vera sententia scripturae quaerenda est in ipsa scriptura & apud (a) eos, qui divino spiritu excitati, (b) scripturam interpretantur.“¹²

Sotos Kommentar betont drei Punkte:

1. Dem Papst sei das Hirtenamt der Kirche auferlegt, wie die Bibelstelle „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe“ belege.
2. die Unterscheidung zwischen wahren und falschen enthusiastisierten Interpreten müsse festgelegt werden, denn entweder seien Luther und die protestantischen Theologen oder die Konzilien im Irrtum. „Quid hoc verbo intelligitis, an Lutherum, & vestros doctores, hos forte asseritis excitatos Spiritu, sed quam sit hoc incertum, ne falsum dicam, non potestis negare, rejicit ille patres, & concilia, quibus verò magis adhibenda fides, istis an illis?“¹³
3. Die Schriftstellen erläuterten sich keineswegs gegenseitig, wie die These von der *Scriptura ipsius interpres* suggeriere. Deshalb sei ein Zurückgreifen auf eine außerbiblische Instanz unausweichlich. „Potest quidem nonumquam ex una scriptura altera explicari, verum id aut non semper, aut certe non ita, ut non possit etiam aliter praecipue a contentiosis intelligi. Ita non nisi certum iudicium fit, numquam dubia terminari possint: Quare nolle extra scripturam, quidquam audire, est ipsam

¹² 104r, v. Entspricht *Confessio Virtembergica* (Anm. 5), 166; deutscher Text (Anm. 2), 3 f.

¹³ Ebd., 104 v.

etiam scripturam negare, quae Ecclesiae tribuit autoritatem, est Spiritus eius auferre, qui in Ecclesia semper vivit, & operatur.“¹⁴

Am Schluß seiner Darlegungen zur Schrift faßt Soto die katholische Lehre noch einmal zusammen und betont drei Punkte: Die Idee des *textus receptus*, die mangelnde Perspicuität der Schrift und die Notwendigkeit einer Hierarchie bei endgültigen exegetischen Entscheidungen.

1. Der *Textus receptus* der Bibel mit den kanonischen und apokryphen Werken ist durch die kirchliche Tradition legitimiert:

„Scripturam sanctam catholica fides illam agnoscit, quae continet Novi, & Veteris Testamenti libros, quos à Spiritu sancto editos Ecclesia agnoscit & veneratur. Et quamquam inter hos illi primum locum teneant, de quibus nunquam dubitatum est, quosque semper omnes suscepserant Ecclesiae, nec tamen propterea quos non omnes suscepserunt extra canonicos habere debent consentientes Ecclesiae filii, si eos posteriore tempore constant susceptos esse in Ecclesia, ut canonicos“ (104 v, 105 r).

2. Die Schrift sei nicht klar, deshalb seien Kirchenaufsicht und ius interpretandi unentbehrlich:

„Quare multa in ea & difficilia, & obscura: partim hoc ipsum intendente Spiritu sancto, ad exercendos pios, & repellendos impios, partim permittente malitia hominum constat inveniri, quo fit ut ad unitatem fidei tenendam necesse sit in Ecclesia esse ius, & potestatem certam, & constantem ad interpretanda haec dubia, & haec apud summos eius gubernatores, non ut quisque pro arbitrio suo id faciat, sed pro ipsis Spiritus sancti sensu“ (105 v).

3. Die hierarchische Ordnung des kirchlichen Lehramts schließt die konkurrierende autoritative Exegese in privaten Zirkeln aus: „Non in conventiculis privatis, sed in Ecclesiae unitate querendam esse veritatem“ (106 f). Für die Autorität dieser Ordnung beruft sich Soto auf das *Corpus Dionysiacum*, dessen Echtheit er nicht anzweifelt. Die Kirchenautorität beruhe auf „caelestis hierarchia, sancti duces, ac praeceptrores nostri“¹⁵ (105 v).

Aus der Notwendigkeit einer Entscheidungshierarchie folge die päpstliche Exegesehoheit. Sie sei ans Amt und nicht an die Person gebunden. „Quod igitur summi Pontifices quandoque erraverint, nec negare, nec excusare volumus, qui non dubitamus eos homines esse, qui fallere, & falli possunt. Hoc tamen certa experientia agnoscimus, & firma fide teneamus, cathedram illam Petri, quae à Christo stabilita est usque ad con-

¹⁴ Ebd., 104 f.

¹⁵ Die Hierarchie ist der dogmatische Grund, weshalb die lutherischen Theologen an der Diskreditierung des Ps. Dionysius interessiert waren.

summationem seculi, nunquam ita fuisse alicuius labe maculatam, ut non semper ab ea doctrinae veritas emanaverit in omnes alias Ecclesias, implente perpetuò Petro per successores, quod etiam propter illos ei praecipitur a Christo“ (106v, 107r).

Die Thesen Sotos lassen sich so zusammenfassen:

Die apostolische Tradition ist der Ursprung der Kirche.

Das Neue Testament ist Teil dieser Tradition und deshalb nicht sufficient (Das gilt implizit natürlich auch für das Alte Testament)

Die Texte der Bibel erklären sich gegenseitig nicht vollständig; das Prinzip „Scriptura interpretari Scripturam“ ist falsch.

Die Apokryphen stammen aus derselben Tradition wie die kanonischen Texte und lassen sich nicht deutlich vom Rest des Kanons trennen.

Die Bibel ist nicht unmittelbar, d. i. ad literam vom Heiligen Geist inspiriert, wie das die Lehre von der „sola scriptura“ suggeriert.

Weil die Bibel aus der apostolischen Tradition stammt, kann sie nur mit der apostolischen Tradition interpretiert werden.

Der Heilige Geist, der die rechte Interpretation garantiert, ist in der Kirche repräsentiert, nicht in Privatzirkeln oder bei Einzelpersonen.

Die Kirche ist – der Lehre von der himmlischen Hierarchie folgend – als Papstkirche organisiert.

Sieht man sich die exegetischen Argumente Sotos an, so scheinen sie schlüssig. Die ekklesiologischen Implikationen, die mit der Autorität Dionysius Areopagitas begründet wurden, sind juristischer Natur. Der Papst ist höchstinstanzlicher Richter in Streitfragen, sofern diese entschieden werden müssen.

3. Brenz verteidigt das Württembergische Bekenntnis

Brenz sah sich gezwungen zu antworten. Er tat das in einem umfangreichen Traktat: In Apologiam Confessionis Illustrissimi Principis ac Domini D. Christophori, Ducis Vuirtenbergensis &c. Prolegomena. Autore Joanne Brentio. Frankfurt apud Petrum Brucaccium 1556.

Für die vorliegende Thematik sind die Partien über die Schrift und die Tradition wichtig:

a) *De autoritate sacrae Scripturae*

Soto hatte zwar polemisch, aber nicht ausfallend argumentiert; Brenz nimmt sich die Grobheiten der Reformatoren heraus. Er bezeichnet Soto

immer nur als Asotus (Saufbold). In gewisser Weise zurecht behauptet er, daß Soto die Tradition der Schrift gleichsetzt und sogar vorziehe (87); die Behauptung, Soto käme bei der Tradition der Schrift ohne den Heiligen Geist aus, ist dagegen rein polemisch. Auch die Frage Sotos nach der Textüberlieferung, die ja für die Lutheraner, die den reinen Text für ihr Schriftprinzip brauchen, zentral ist, ridiküliert er zu unrecht.

Es scheint, daß Brenz das Dilemma, auf das Soto hinweist, nicht sieht oder nicht sehen will: Wenn die Perspicuität der Schrift gelten soll, dann muß ihr Text philologisch unangreifbar sein. Wenn der Zweck der Perspicuität die orthodoxe Exegese ist, dann muß der richtige Text die richtigen Dogmen eindeutig hergeben.

Brenz ignoriert das Problem der Verflochtenheit von Philologie, Dogmatik und Exegese, wenn er behauptet, die dogmatischen Kernlehren hingen gar nicht davon ab, in welchen Buchstaben und auf welchem Pergament sie überliefert seien. Es geht ihm allein um die Dogmatik: „*ita sententia ac res, quae continentur literis sacrorum scriptorum, manent eadem, sive praedicentur voce, sive comprehendantur scriptis, sive recitentur lectione. Sumamus, exempli gratia, creationem huius mundi ex nihilo. Haec est res, quae nobis cognoscenda & credenda proponuntur. Sive ergo voce dicas, hunc mundum creatum esse ex nihilo, sive Scripto mandes, sive scripto legas, eadem plane res manet, eademque sententia nobis cognoscenda exhibetur. Sumamus & promissionem Abrahae dictam de venturo, ex familia sua, Messia. Haec est res, quae Ecclesiae veteris Testamenti cognoscenda &, credenda proponebatur. Sive igitur voce admunicietur, sive scripto excipiatur, & legenda tradatur, eadem prosum sententia, eadem res est. Quare, eum de sacra Scriptura loquitur, de sententia, de rebus ipsis, quae in ea continentur, loquimur (91f).*“

Dieser Text zeigt, wie sich Brenz die Perspicuität und Selbstauslegung der Schrift durch den Geist vorstellt. In zentralen biblischen Topoi zeigen sich die wichtigsten Dogmen, und diese dogmatischen Einsichten sind die Offenbarungen im Licht des Heiligen Geistes. Für diese (im hermeneutischen Sinn zirkulären) Einsichten braucht er nur die dogmatischen Topoi, die Frage nach der Philologie, auch nach der Textkonstitution ist zunächst zweitrangig.

Diese exegetische Theorie ist in Bezug auf die Begnadung der Interpretation von jeder spiritualistischen Exegese ununterscheidbar.

b) *Tradition*

aa) Kabbala und Philosophie

Brenz setzt die Bibel scharf von Philosophie und Kabbala ab. Kabbala und Philosophie definieren für ihn die Tradition. Das ist eine bewußte Verkennung von dem, was das Tridentinum mit Consensus Patrum gemeint und was Soto als Tradition beschrieben hatte. Soto dachte an die apostolische und patristische Tradition, Brenz identifiziert diese als heidnische und jüdische. Das war gewolltes Mißverständnis, das mit antijüdischen Vorurteilen spielt und den Katholizismus in die Nähe zu den „nugae“, den Obscurantismen der jüdischen Tradition bringen sollte. Es entsprach Luthers Ablehnung der jüdisch-kabbalistischen Tradition in seiner Schrift über das „Schemhamphorasch“.¹⁶

Mit Luther ist auch Brenz ein Gegner dieser *Philosophia perennis*, wie sie Giovanni Pico und Johannes Reuchlin vertraten, indem sie patristische und jüdische Gedanken verbanden, wenn er den Cabbalisticci und Thalmudistae auch eine gewisse Ahnung der rechten Lehre nicht absprechen will. Allerdings habe das Neue Testament alle diese Spekulationen überflüssig gemacht. „Et si enim mendacia Philosophorum apud gentes nihilominus obtinuerunt, tamen illud spiritus sancti consilium semper habuit in Ecclesia Domini locum & usum. Deinde vidit Dominus venturos Judeos Cabbalisticos ac Thalmudicos, qui nugarentur alia tradita esse voce, quam scripto contineantur. Visum igitur est Spiritui sancto vocem coelestem, qua tradita est Lex & Euangelion, in literas conferre, ut quidquid somnient Cabbalisticci & Thalmudici, Ecclesia Domini certo sciat, hanc esse vere coelestem vocem, & hanc solam esse sequendam, quae in Scriptura, coelestibus miraculis confirmata, ad posteros est transmissa (95)“.

Sein wichtigstes Argument für seine Ablehnung der *Philosophia perennis* und der Kabbala:

Die Bibel verweise nicht auf ungeschriebene Traditionen. Diese ungeschriebenen Traditionen, gleichviel ob jüdisch oder katholisch, werden immer als kabbalistisch denunziert.

Sotos Hauptargument für die Tradition war, daß ohne die Traditionen Riten und dogmatische Formeln, vor allem aber das „homousios“ des Nicaeischen Bekenntnisses nicht legitimiert werden könnten. Die alten Riten, die bereits weitgehend reduziert und reformiert waren, lehnt Brenz als Gegner des „Leipziger Interims“ ab. Die Benutzung des Terme-

¹⁶ Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi. Vgl. *Martin Luther*, WA Bd. 53, 573–648; *Walter Bienert*, Luther und die Juden, Frankfurt 1982.

nus „homooousios“, der ein philosophischer Fachausdruck ist und im Neuen Testament nicht vorkommt, im Nicaenischen Symbol hält er für unproblematisch. Das paßt zu seiner sonstigen philologischen Leichtfertigkeit. Es sei nur eine neue Vokabel für eine klare alte Sache gefunden worden: „Quare non video quod magna sit conciliorum usus, si nihil aliud egerint quam ut nova veterum rerum vocabula excogitent.“ (115).

bb) Patristische Tradition

Die patristische Tradition, den vom Tridentinum behaupteten *Consensus Patrum*, akzeptiert Brenz nicht. Bei den Vätern gebe es zu viele Irrtümer in der Schriftlektüre: „Sed negari non potest, quin in Patribus sui [i.e. Sot, W. S.-B.] sint errores, & alienae sensu Scripturae interpretationes (120).“

In Bezug auf die Perspicuität oder Obscuritas der Schrift bleibt Brenz bei seiner These, die Schrift sei Predigt des Heiligen Geistes. Er erläutert die Behauptung der perspicuitas mit der Lehre, die den Aposteln unmittelbar vor der Verschriftlichung des Evangeliums gegeben worden sei. Diejenigen, die das Evangelium nicht verstünden, seien von Gott mit Blindheit geschlagen (ein zirkuläres Argument aus der Dogmatik des Schriftprinzips.) „Negari quidem non potest, quin alioquoties nonnulla in Sacra Scriptura obscuritas imperitis occurrat, propter phrasim eius linguae, quae scriptores usi sunt. Nec negari potest, quod res ipsa testificatur, quae impiis, & incredulis scriptura sit maxima ex parte obscura. Sic adhuc, inquit Paulus, velatum est evangelion nostrum (videlicet quod Apostoli praedicarunt, & mox literis mandatum est) in his, qui pereunt, velatum est, in quibus deus huius seculi excaecavit sensus incredulorum, ne illucescit illis lumen Evangelij. Et Johannes: Lux in tenebris lucet, & tenebrae eum non apprehendunt“ (125). Aus diesen Gründen verbittet er sich die außerbiblischen exegetischen Maßstäbe von Tradition und *Consensus Patrum*: „Habet igitur Asotus, quod saepe ac multum in scripto suo urget, quem Judicem, & quod supremum Judicium in Ecclesia agnoscamus, videlicet, Non commenticias Traditiones, Non Patres mortuos, Non Praelatos viventes, Non Asotorum Pontificum Concilia: Sed primum quidem Sacrosanctam Scripturam, quae ut est divina auctoritate & coelestibus miraculis confirmata, ita in exponendis ijs, quae ad aeternam nostram salutem cognitu necessaria sunt, sufficiens est, & satis perspicua atque aperta“ (138).

cc) Tradition und Kabbala

In der Abhandlung „De Traditionibus“ weist Brenz, wie zu erwarten, alle Traditionen als überflüssig zurück.¹⁷ Hier zieht er erneut das katho-

lische Traditionsprinzip und die Kabbala zusammen. Das hat eine gewisse Berechtigung, denn Kabbala kommt von hebr. „kibel“ (empfangen) und wird oft mit Tradition übersetzt. Brenz benutzt diese Zusammenstellung, um gegen Katholiken und Juden gemeinsam zu polemisieren.

Er stellt fest, Moses ungeschriebene Lehre – hier scheint Brenz auf den Sohar anzuspielen – sei überflüssig, denn die typologischen Bezüge auf Christus seien im Alten Testament ohnehin evident (139). Die Juden seien ein jämmerliches Volk, das diesen Namen kaum verdiente. Es stehe unter der Fuchtel der Rabbinen, deren unsinnigem Traditionverständnis niemand zu widersprechen wage. Diese Unterwerfung unter die Herrschaft der Tradition strebe auch die katholische Kirche an. Gegen diese Herrschaft der Tradition verwendet Brenz das ideologisch wirkungsvollste Argument der Reformation überhaupt, das von der Freiheit eines Christenmenschen.

„Frequens ac celebre nomen est Cabalae apud Judaeos, quod nobis significat Receptionem. Hinc dicti Cabalistae, qui scribunt, Mosen ab Angelo suo multa caelestia arcana accepisse, quae non mandaverit literis, sed tradiderit sermone, & quae posteri receperint auditu. Et si autem non est dubium, quin Moses & Prophetae explicaverint auditoribus suis Decalogum & Evangelion de promissione Christi, copioso sermone, &, multis verbis, quae non sunt literis comprehensa, & scriptis mandataque, tamen occasione Cabalistae professionis, Judaei, excaecatissima & miserrima Gens, (si modo gentis nomine digni habentur) in tantam suorum Rabinorum servitutem coniecti sunt, ut quicquid ipsis fabularum, quamvis incredibilium, nomine Cabalae, seu Receptionis & Traditionis a maioribus obtruditur, necesse habeant, tanquam coelestia oracula excipere et adorare. Itaque tanta premuntur tyrannide, ut si Rabinus quispiam dixerit Dextram esse Sinistrum, et sinistrum esse dextrum, non est in misero vulgo, qui contradicere audeat. Haec Judaicam servitutem et tyrannidem suscipiunt hisce temporibus in Ecclesiam Filij Dei inducendam hi, quos a Traditionibus dicere posses Traditionarios, aut si breviori vocabulo delectaris, Traditores, quorum Turba antecedit nunc Asotus“ (139f).

¹⁷ Die überflüssigen Traditionen, die im übrigen den Adiaphora Melanchthons entsprechen:

1. Kreuzzeichen, 2. Nach Osten wenden beim Beten, 3. Die Einsetzungsworte sprechen, wenn das Brot der Eucharistie und der Kelch des Heiles gezeigt werden, 4. Weihe des Taufwassers und des Öls, 5. Ölung des Getauften, 6. Dreifaches Ein-tauchen des Täuflings, 7. Widersagung gegen den Satan im Taufritus, 8. Gebet im Stehen am Sonntag, 9. Kniebeugen.

Argumente waren das nicht, aber eine eindrucksvolle Polemik. Die entscheidende Frage, ob eine spiritualistische „wilde“ Exegese mit den Argumenten der Confessio Virtembergica ausgeschlossen werden konnte, wurde freilich damit nicht beantwortet. Mit der Behauptung, daß der Heilige Geist die rechte Exegese garantiere und nichts sonst, konnte diese Frage auch gar nicht beantwortet werden, denn sola scriptura wehte der Geist, wo er wollte. Und er wehte auch in Schwenckfelds spiritualistischer Exegese.

4. Schwenckfelds spiritualistische Exegese

Caspar von Schwenckfeld ist der wichtigste der „schwärmerischen“ Autoren des 16. Jahrhunderts in Bezug auf die johanneische, logostheologische Exegese.

Caspar Schwenckfeld von Ossig, aus einer adeligen Familie Schlesiens stammend, wurde 1490 geboren. Unter dem Eindruck Johannes Taulers und der Schriften des frühen Luther schloß er sich der Reformation an. 1522 hielt er sich in Wittenberg auf, wo Karlstadt offensichtlich einen großen Eindruck auf ihn machte. Im Zuge der Abendmahlsstreitigkeiten zwischen Zwingli und Luther kam es zum Bruch mit der lutherischen Partei. 1529 wurde er aus Schlesien vertrieben und ging zunächst nach Straßburg, wo er sich den elsässischen Täufergruppen anschloß. 1533 wurde er mit den Täufern aus Straßburg vertrieben, mußte in einem Gespräch in Tübingen versichern, die lutherische Lehre nicht zu stören, und lebte bis 1540 in Ulm. Da er 1539 eine Schrift mit dem Titel „Summarium etlicher Argumente, daß Christus nach der Menschheit heut keine Kreatur, sondern ganz unser Gott und Herr sei“ herausgegeben hatte, deren These polemisch als die „Vergottung des Fleisches Christi“ identifiziert wurde, und diese Lehre in einer „Großen Confession“ noch einmal bestärkte, wurde er auf einem Konvent in Schmalkalden zusammen mit Sebastian Franck als gefährlicher Schwärmer verurteilt. Seine Schriften wurden verboten und verbrannt, er selbst wurde verfolgt. Er hatte eine zahlreiche verstreute Anhängerschaft, die ihm, der nun ständig auf der Flucht war, Unterschlupf gewährte. Seinen Anhängern schrieb er Lehrbriefe, mit seinen Gegnern – und das war die gesamte Elite der frühen Orthodoxie, unter ihnen Flacius und Brenz – wechselte er Streitschriften. Trotz zahlreicher Erlasse und Repressionen gegen ihn und seine Anhänger konnte sich die Gruppe der Schwenckfeldianer behaupten. Schwenckfeld selbst starb in Ulm am 10. Dezember 1561.

Die Pointe von Schwenckfelds Lehre besteht darin, die johanneische Logostheologie mit der paulinischen Lehre von Buchstabe und Geist des Evangeliums zu verbinden. Der Geist ist das Element, das das Leben des

Logos (trinitarisch in Bezug auf den Vater) ausmacht. Dieser Geist macht zugleich den Buchstaben lebendig.

Der philosophisch-theologische Schlüsselbegriff Logos wird in der spekulativen Theologie im Anschluß an den Prolog des Johannes-Evangeliums und des apostolischen Credos in fünf Funktionen benutzt: 1. Innertrinitarischer Logos 2. Schöpfungslogos 3. Inkarnierter Logos 4. Bibel 5. Apokalyptische Wiederkunft im Gericht.

Die Funktionen des Logos sind sozusagen Etappen eines unendlichen Prozesses, denn der Logos ist vor allem lebendige, wesentliche, verbindende Einheit. Diese Vorstellung macht es möglich, daß in allen fünf Funktionen der eine Logos gefunden wird, daß die Etappen als Einheit interpretiert und gegenseitig füreinander substituiert werden können. Derselbe Logos ist der Sohn in der Trinität, das Schöpferwort der Natur, der historische Jesus, das biblische Wort und schließlich der apokalyptische Richter. Daß „Logos“ auf allen diesen Ebenen analog gebraucht werden kann, schafft die Möglichkeit der Allegorese. Diese dynamische Logos-Theologie hat besondere Bedeutungen für die geistliche Naturphilosophie. Die Gemeinsamkeit des Logos besteht nämlich in allen Funktionen darin, daß er belebt: Der Logos belebt die Trinität, die Schöpfung, das fleischgewordene Wort, das Wort der Bibel, und er ist die urteilende Macht des letzten Gerichts. Für die spekulative Naturphilosophie bedeutet das, daß die *logoi spermatikoi*, die geistigen, in der Kraft des Wortes wirksamen Keimkräfte der Natur, christologisch interpretiert werden können. Christus, das lebendige Schöpfungswort, ist der Keim und die Kraft, woraus und worin sich die Dinge zu Stand und Wesen entfalten. Die *logoi spermatikoi*, die das göttliche Schöpfungswort in der Natur repräsentieren, sind zwar durch den Sündenfall depraviert, sie werden aber durch das biblische Wort Gottes, das vom leiblichen Christus repräsentiert wird, in den ursprünglichen paradiesischen Zustand zurückgelöst.

Schöpfungstheologie und Exegese sind deshalb parallelisiert. Das göttliche Schöpferwort schafft aus dem Nichts, und der Geist der Bibel, nicht der Buchstabe belebt und erlöst. Deshalb ist die begnadete Lektüre der Bibel Teilhabe am trinitarischen Leben, dem Prozeß des geistlichen Lebens überhaupt, und an einer spirituell erlösenden Christologie, die sich im Innern der menschlichen Seele vollzieht.

Diese spiritualistische Exegese ist in Schwenckfelds „Catechismus/vom Worte des Creutzes/“ gut faßbar. Der vollständige Titel lautet: „Catechismus/vom Worte des Creutzes/und vom unterscheide des Worts des Geistes und Buchstabens. Was auch proprie und eigentlich Gottes Wort sey./Corinth 1. Das Wort des Creützes ist eine Torheit denen/die verloren werden/uns aber/die wir selig werden (ist es) die Kraft Gottes.“¹⁸

Die Formulierung „Wort des Kreuzes“ (1. Kor. 1,18) liest Schwenckfeld als Genitivus subjectivus, das Wort sei selbst das Kreuz. Wie das Kreuz Christi die Welt erlöst habe, so erlöse das Wort. Jetzt kann er alle Rede von der Erlösung am Kreuz auf den Geist der Bibel beziehen. Da Schwenckfeld das Verhältnis von „belebendem Geist“ und „totem Buchstaben“ auf die Bibel anwendet, wird der Geist der Bibel als innerer Christus des enthusiastischen Interpreten identifiziert.

Die Hauptelemente von Schwenckfelds Theologie des Worts sind die folgenden:

a) Das Schöpfungswort ist zugleich belebendes und erlösendes Wort

Es sollen auch die äußerlichen Christen „sehen/wie die Geschrifft Gottes Worte (wie denn billich) so viel zugibt, als nemlich daß durchs Wort alles ist erschaffen/daß imm Wort alle ding beschlossen/getragen unnd erhalten werden/wie wir auch dadurch der göttlichen Schätze teilhaftig/unnd all dasjenige/so uns zur seligkeit von nöten/darinne finden und erlangen“ (564).

b) Geist ist das „höhere“ und zugleich das innere Wort

Mit dem „höheren“ und „inneren“ Wort wird die paulinische Unterscheidung von Geist und Buchstabe variiert. Dem höheren Wort entspricht der Geist, das äußere, gesprochene und geschriebene Wort wird entsprechend abgewertet. Faktisch bedeutet die Spiritualisierung der Schrift die Aufhebung des sensus historicus. Schwenckfeld lehrt den „äußerlichen Menschen“, darauf zu achten, „Was doch diß für ein Wort sey/dem die Schrifft sovil eere und krafft gibet und zuleget/ob es die Schrifft selber sey/oder das eusserliche gepredigte Wort/in laut unnd Stim auß der Schrifft gefasset/oder aber ob es nicht vil mehr ein ander höher Wort/nemlich Gottes natürlich allmechtig Wort/das Geist und leben/ja Gott selbes ist/sey/wie dann eigentlich die heilig Schrifft allein solchem lebendigen wesentlichen Worte Gottes/und nicht dem geschriebenen nachgesprochenen Worte oder Buchstaben/göttliche Kraft/und alles obvermeldete zugibet/Auff welch lebendiges Wort auch die schrifft und das eusserlich gepredigte Wort allein weiset/und davon zeuget. Darauff ist denn beim natürlichen ewigen Worte Gottes weiter zu bedenken/

¹⁸ Zit. Ausgabe: Der Erste Theil der Schriftlichen Orthodoxischen Bücher und Schrifften des Edlen/theuren/von Gott hoch begnadeten und gottseligen Manns/ Caspar Schwenckfelds. o. O. [= Frankfurt] 1564.

ob auch in unser macht und krefftten stehe/ein solch edel hohes allmech-tiges Wort/darinn sovil güter unnd gnaden begriffen/in unserm mund/ja auch in unser herz zufassen/oder etwas dadurch zuschaffen/was und wanne wir wollen/und so wir es gleich fassen möchten/ob es auch mög-lich wär/dieweil es so vil heil und gnade ins hertz mitbrechte/daß es sollte stil ligen/daß wir/wie sie fürgeben/uns nicht weiter damit würden oder sollten bekümmern/die dinger/die es dem hertzen brechte/wahr-hafftig zu erkennen/uns darinnen zuerlustigen/und dadurch mit Gotte zuvereinigen/ja darauß Göttlich zu leben/weise/gerecht und erleucht zu werden/anders ists onmöglich/wie alle wissen/so Gottes Wort recht kennen/denn es ist/ein leuchte unsern füssen/wie der Prophet sagt/darinne wir/als in einem warhafftigen liechte (wiewol allhie allen zum teil) sehen/erkennen/und begreiffen die himmlischen schätze und güter/so uns durch Christum zum ewigen leben seind erworben“ (565).

Eine solche Geisttheologie führt immer zur dogmatischen Verwischung von Christus/Logos und Geist, also der zweiten und dritten trinitari-schen Person. Für den Begnadeten wird alles Geist – und die ganze Schöpfung bekommt durch die universale Logostheologie einen panthei-stischen, universal verweisenden allegorisch-emblematischen Charakter. Wo dem Begnadeten alles Manifestation des göttlichen Logos ist, wird ihm alles zur Erbauung und zum Zeichen des gegenwärtigen Wortes, des Christus in uns und in allem. Das ist das Kennzeichen des Origenismus: *omnia in omnibus*.

c) Christus ist das heiligende und erlösende Wort

Es zeigt sich: der Unterschied zwischen dem göttlichen Wort, der Schöpfung, der Erlösung, der Schrift, der Innerlichkeit und dem Leben ist weitgehend verschwunden. Allein auf innere, Leben bringende Erleuchtung kommt es an; das ist unmittelbare Geist-Erfahrung. Diese Erfahrung vermittelt sich auch in Christus, der „in uns gewohnt hat“ (Joh. 1, 14, *verbum caro factum est et habitavit in nobis*), der die göttli-che Kraft in unser Fleisch bringt und dieses irdische Fleisch zu einem himmlischen heiligt. „Deßhalben denn auch Gottes Wort/Gott selbst/ Fleisch/der Herre Christus Mensch geworden ist/und hat in uns gewo-nen/auff daß er/als ein himmlischer newer GottMensch/ja als ein Mitler Gottes und der Menschen/seine göttliche krafft zur gerechtwerdung in unser fleisch brechte/und die himmlischen schätze/und güter/so er von Gott seinem Vatter empfangen/allem gleubigen fleische/vermittels seines Fleisches und Bluts/durch den h. Geist austeilete/und also das fleisch/ oder den/menschen/auß/diesem irdischen sündlich wesen/in ein ander new himlisch/ewig wesen und leben/zum Preiß und eere und seines Vat-ters glori und herrlichkeit/gnediglichen fürete/und uns mit Gotte in

seinem reiche gemeinschafft machte/solchs/sprich ich/thut allein das natürliche lebendige Wort/verbum incarnatum/Christus im heiligen Geiste (welches seine gnade ist) one eusserliche elementische mittel durch sich selbst“ (566f).

d) Das Wort des Kreuzes

Die innere Erkenntnis, daß Christus in uns den Geist erwecke, der durch die Schöpfung in uns ist und der nur durch den adamitischen Sündenfall unterdrückt war, macht die erleuchtete Lektüre der Bibel zu einem Erlösungswerk. Da die Bibel nämlich dasselbe Wort Gottes ist wie der fleischgewordene Jesus Christus selbst, hat sie auch die Kraft zur Erlösung, die das fleischgewordene Wort hatte. Die Bibel ist – wie Christus – identisch mit dem Schöpferwort, das alle aus dem Nichts schuf. Daraus schließt Schwenckfeld: „Das Gottes Wort auch ein Wort des Creützes sey. Auf solches folget nu/daß Gottes Wort auch ein Wort des creützes/oder vom creütze/1. Cor. 1. genannt wirt/welchs aber nach seinem grunde unnd Wesen nicht buchstab/noch allein historia/unnd außwendige leer oder predig vom gecreuzigten Christo ist/sonder ein geheimnus/ja der gantze götliche handel/krafft und werck unsrer erlösung/so Christus nit allein am creütz zur versöhnung und vergebung der sünden in den tagen seines Fleischs leiblich vollbracht/sonder nu auch zur abtilckung derselbigen in uns geistlich volbringt und würket/wenn Er die wolthaten seines creützes beim gleubigen hertzen durch den h. Geist anlegt, uns busse gibt zuwürken/und durch die krafft des creützes unser fleisch mit seinen bösen begierden toedtet/jm und Gott seinem Vatter wonung in uns zubereitet/ja wenn der gekreuzigte regierende Christus/von wegen seines todes/auß seiner glorien die erstling des h. Geistes/seins wesens und Worts zum anfange des Glaubens/gibt/wenn Er den ewigen tod/sünde und maledeiung in unserer Seele abtilcket/dagegen aber auß seiner erfolgten glorien einen anfang des neuen göttlichen Wesens und lebens in uns zur ewigen seligkeit würket“ (575).

Das ist dogmatisch sämtlich ausgemachter Origenismus: Das Wort ist *omnia in omnibus*, es erlöst den Menschen zu seiner eigentlichen ewigen, astralisch-jenseitigen Bestimmung. Die historische Erlösung durch Jesus von Nazareth ist gleichgültig, denn es geht um die Neudurchdringung der Welt mit dem Logos, der den Geist des biblischen Buchstabens ausmacht und die Welt kontinuierlich durchgeistigt. Der Unterschied zwischen Gott und Welt wird zu einer Teilhabe verschmolzen, im göttlichen Leben finden die Menschen das ihre.

Eine solche spirituelle Exegese kann hermeneutisch nicht mehr kontrolliert werden, denn es gilt allein die Emphase und Erfahrung des inne-

ren Wortes, das als Geist hinter dem toten Buchstaben wirkt und seine Wahrheit als lebendige Gnade äußert, die allein innerlich erlebbar ist. Dieser Enthusiasmus – das sollte die Konkordienformel dann festschreiben¹⁹ –, war für eine am sensus historicus orientierte, dogmatisch präzise Theologie nicht akzeptabel. Dogmatik ist hier gar nicht mehr gebraucht, weil der Geist selbst spricht. Definitionen, nachvollziehbare, rational begründete Distinktionen, werden sofort als äußerlich fleischlich und buchstäblich denunziert. Das Ergebnis ist universale Erbauung, aber keine definierte Lehre. Die Schrift war deshalb Anlaß zur Erweckung geistigen Lebens, aber nicht Gegenstand einer rational kontrollierten Exegese.

Hier mußte Schwenckfeld mit der lutherischen Orthodoxie in Konflikt kommen; und das geschah auch sofort. Er geriet mit Flacius Illyricus aneinander, dem philologisch ausgewiesenen und dogmatisch aggressivsten lutherischen Theologen.

5. Der Streit zwischen Schwenckfeld und Matthias Flacius

Die Situation war vertrackt. Brenz hatte in seiner Verteidigung der Württembergischen Konfession das Prinzip, daß sich die Schrift durch das Wirken des Geistes selbst auslege, gegen Sotos Tradition- und Hierarchieprinzipien verteidigt. Das brachte ihn in die Situation, daß er gegen Schwenckfelds spiritualistische Exegese keine Argumente vorbringen konnte, um seine Dogmatik zu stützen. Es kam deshalb darauf an, eine Hermeneutik zu entwickeln, die die gewünschte Dogmatik garantierte. Das war die Aufgabe der „Clavis Scripturae sacrae“, die Flacius Illyricus entwickelte.

Matthias Vlach, 1520 in Albona, das damals zu Venedig gehörte, geboren, studierte zunächst Sprachen in Venedig und kam auf Anregung seines Onkels, des Minoriten-Provinzials Baldus Lupetinus nach Deutschland. Nach Aufenthalten in Augsburg, Basel und Tübingen lebte er von 1541 an in Wittenberg, wo er sich eng an Luther band. Die Lehre, wie er sie durch Luther vermittelt bekam, hat er mit allen dogmatischen Implikationen kompromißlos verteidigt. 1544 wurde er Professor für Hebräisch in Wittenberg. Im Streit um das Augsburger und Leipziger Interim, der letzten Chance einer Vermittlung zwischen Katholiken und Protestanten, wurde er, der inzwischen seine Professur in Wittenberg verloren hatte, zum Vorkämpfer einer orthodoxen Kontroverstheologie

¹⁹ Formula Concoridiae I, Epitome II, de libero arbitrio 13, VI: Reicimus etiam damnamus Enthustiarum errorum, qui fingunt Deum immediate, absque verbii Dei auditu et sine sacramentorum usu homines ad se trahere, illuminare, iustificare et salvare.

und zum unversöhnlichen Gegner des konzilianten Melanchthon. 1557 bekam er eine Professur in Jena; von dort übte Flacius einen erheblichen Einfluß auf den sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich (den Mittleren) aus und erreichte, daß 1558 der sog. Frankfurter Rezeß und 1561 der Naumburger Fürstentag scheiterten. In der Jenaer Zeit veranlaßte er 1558 das Konfutationsbuch, „eine Widerlegung und Verdammung aller Irrtümer, welche in der evangelischen Kirche Streit erregt“ hatten (RE, 2. Aufl., 565). Dieses Buch war wiederum Ursache eines erheblichen Kirchenstreits. 1561 mußte Flacius aus Jena fliehen. Er wandte sich nach Regensburg und wollte dort eine Akademie gründen. Das scheiterte. Neben kontroverstheologischen Schriften widmete sich Flacius der Wissenschaft. Er schrieb hier seine „Clavis scripturae sacrae“, die 1567 in Basel gedruckt wurde, aber im Juli 1566 wurde er aus der Stadt gewiesen – wohl auf Betreiben des sächsischen Kurfürsten August. So floh er über Frankfurt nach Straßburg. Hier schützte ihn der Rat bis 1574 auch gegen die Verfolgung durch den sächsischen Kurfürsten. Danach floh er wieder nach Frankfurt, wo er 1575 starb.

a) Das Dilemma des Schriftprinzips

Das Prinzip, *sola scriptura* und *sola fide* werde der Christenmensch selig, setzte mancherlei voraus. Der Text der Bibel mußte als inspiriert anerkannt werden, damit ihm die Wahrheit innewohnte, die geglaubt werden mußte. Dieser Inspirationscharakter konnte rein formal begriffen werden. Dann war allein die Tatsache der Inspiriertheit schon der Anlaß für eine begnadete, enthusiastische Lektüre, die den Geist der Offenbarung fortpflanzte. Deshalb durfte es für eine orthodoxe Lektüre nicht nur um das Faktum des Glaubens an die Schrift gehen, sondern auch um die Inhalte. Und die wurden in der beginnenden lutherischen Orthodoxie mit Lehre identifiziert. Diese Lehre galt als *sensus historicus* der Bibel; andere Schriftsinne wurden nur in Ausnahmefällen akzeptiert. Diese prinzipielle Einsinnigkeit setzte freilich voraus, daß der Text der Bibel, mit überprüfbaren hermeneutischen Methoden ausgelegt, die gewünschte Dogmatik hergab. Diese Tatsache hatte nun wiederum zirkulär zur Voraussetzung, daß der Text der Bibel historisch-kritisch gesichert war, d. h. daß der Urtext in seiner ursprünglichen, geoffenbarten Form zur Verfügung stand.

Flacius scheint sich dieser Problematik bewußt gewesen zu sein. Er mußte die Orthodoxie gegen die schwärmerische Bibelauslegung verteidigen, und er mußte eine Hermeutik entwickeln, die philologisch und theologisch die Orthodoxie rechtfertigte. Das erste tat er mit seiner Polemik gegen Schwenckfeld, das zweite mit seiner „*Clavis Scripturae Sacrae*“ (1567).

b) *Kritik an Schwenckfeld*

Flacius ist in seiner Polemik gegen Schwenckfeld maßlos (er folgt Luther auch darin), aber er trifft die wesentlichen Punkte, nämlich a) die Spiritualisierung der Person Christi als offenbartes und inneres Wort und b) die Abqualifizierung der Lehre als äußerlich.

Diese beiden Punkte hat er in dem kleinen Pamphlet „Gründliche verlegung etlicher newer Donatistischer Schriften des Stenckfelts durch Matthias Flacius Illyricus“ (Nürnberg 1554) herausgehoben.

aa) Gegen die Spiritualisierung der Person Christi

Schwenckfeld identifiziert den inneren Menschen, das innere Wort, Christus mit dem geistigen Sinn des Evangeliums. Flacius hingegen besteht auf der Unterscheidung zwischen Christus als zweiter göttlicher Person und als historischer Figur sowie der in der Schrift offenbarten Lehre. Er stellt fest „Der Sohn Gottes sey die andere Person in der Gottheit/so für unns das menschliche fleisch/unnd natur habe angenommen/ sey auch unserethalben gestorben/werde auch bisweilen an etlichen wenigen orten das wort genennet/Die H. Schrift aber sey eine von Gott geredete/oder geoffenbarte lere/von der gantzen Gottheit unnd dem Göttlichen Willen/gegen dem menschlichen Geschlechte.“²⁰ Schwenckfeld hatte dagegen behauptet: „Es ist kein ander Wort Gottes/denn allein der Son Gottes.“²¹ Flacius hält dagegen, indem er Jo. 12, 48 auslegt: „Wer mich verachtet und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon seinen Richter: Das Wort, welches ich geredet habe, wird ihn richten am Jüngsten Tag.“ Flacius kommentiert das so: „Mercke allhie am ersten/ mit allem vleiß/christlicher Leser/in diesem spruch/Das sich Christus von seinem wort oder ler absondert/die er als ein Mittler (nicht als ein Allmechtiger Gott/oder als die ander person/der Gottheit/Denn da ists eine andere meinung) von dem vater empfangen/und dem Menschen für- geprediget/und seinen Aposteln/und andern lerern über antwortet und befohlen hat zupredigen. Denn er saget nit: Ich will die welt richten/ Sonder das Wort/das ich geredet habe. An diesem Ort müssen ja notwendig zwey unterschiedene ding sein/Christus/der da mit will/oder sol die

²⁰ Gründliche verlegung etlicher newer Donatistischer Schriften des Stenckfelts durch Matthias Flacius Illyricus. Nürnberg 1554. A3 ff. In diesem Zusammenhang wird auch Guillaume Postel bedacht, ein weiterer Lieblingsfeind des Flacius: „Denn es für war nit umb sonst ist/das der Hauptschwermer Guilelmus Postellus die leute darzu hefftiglich vermanet, inn seinem welschen Schwermerischen Buch/ von der Venedischen Jungfrauen/so in disen Jaren gedruckt ist/Das sie Schwenckfeldische Bücher sollen mit vleiß lesen“, A 4r.

²¹ Ebd., A4r.

menschen richten/und sein wort/das da kurz umb sol und wirdt am Jüngsten tag die sünden richten.“²²

bb) Die Bibel enthält die Lehre Gottes für den Menschen

Flacius unterscheidet zwar strikt zwischen Jesus Christus und der biblischen Offenbarung, legt aber allergrößten Wert darauf, daß „die Göttliche ler in der H schrift verfasset nit ein todter buchstab oder unnützer schall und stimm/sondern ein lebendig Kraft Gottes sey zur seligkeit/allen die daran glauben.“²³ Er stellt nachdrücklich klar, daß es sich beim biblischen Wort nicht um das innere Wort handle, sondern um ein äußereres. Das ist die Bedingung seiner Hermeneutik. Allein das äußere Wort ermöglicht die Verbindung von eindeutigem Lehrsinn und philologischer Stimmigkeit eines Textes und damit das Prinzip *sola scriptura*. Deshalb polemisiert Flacius gegen Schwenckfeld: „Unnd diß ist der hauppunct des streits mit dem Stenckfelt/das er kurzumb will haben/das die lere/so Gott zu uns durch/oder in seinen Patriarchen/Propheten Christo unnd Aposteln geredet hat, sey Gottes Wesen selbst. Wir aber sagen das es die lere sey, welche in der Bibel gefasset ist/die wir die H. Schrift nennen.“²⁴

b) *Die Clavis Scripturae sacrae*

Flacius sah sich in der Situation, ohne Traditionsbezug und ohne spirituelle Exegese eine biblistische Hermeneutik zu etablieren. Er war sich des Dilemmas bewußt, das dem Schriftprinzip innewohnte. Das Prinzip war abhängig von absolut zuverlässigen Texten, damit das *Sola scriptura* auf dem rechten philologischen Grund aufruhte. Es zeigte sich aber historisch, daß ein solcher Text, aus dem die dogmatischen Wahrheiten klar hervorgehen, nicht oder noch nicht zu haben war. Der Grund lag darin: Der vorliegende Text war selbst ein Teil der jüdischen, der apostolischen Tradition sowie der folgenden Jahrhunderte. Er mußte deshalb gereinigt und in seinen ursprünglichen Zustand zurückgeführt werden. Wer aber definierte, was dieser ursprüngliche Zustand war? Das katholische Traditionsprinzip fiel aus; also blieb für den Lutheraner nur die Dogmatik, deren Magd die gelehrte Philologie war. Die Dogmatik kannte schon den Sinn, den der gelehrte Philologe in der Bibel fand. Diese Kombination von Gelehrsamkeit und Dogmatik machte eine spirituelle Exegese, die die Gelehrsamkeit vernachlässigte und verachtete, unmöglich.²⁵

²² Ebd., B5 v.r.

²³ Ebd., B5 r.

²⁴ Ebd., B5 vvr.

Flacius gewann auf diese zirkuläre Weise einen Maßstab, der ihm ermöglichte, die römische Kirche und die Spiritualisten zu diskreditieren, ohne die Dogmatik mit zu demontieren.

Die Verbindung von Dogmatik und Schriftprinzip setzte voraus, daß es nur einen verbindlichen Schriftsinn gibt.²⁶ Der Schriftsinn ist die Lehre Christi, und diese Lehre Christi ist in ihrem Charakter eindeutig, nicht vieldeutig. Die Schrift gilt nicht an sich und ist nicht in jeder erbaulichen Hinsicht ausdeutbar, sondern sie ist Lehrschrift.

Darüber hinaus ist evident, daß sie nicht buchstäblich so, wie sie ist, in allen Teilen historisch gesichert und daß sie deshalb emendationsbedürftig ist. Das hatte die Ausgabe des erasmischen Neuen Testaments von 1523 gezeigt. Aber gerade hier war deutlich geworden, daß ein zentraler Punkt der christlichen Dogmatik, die Trinitätstheologie, philologisch keineswegs auf sicheren Füßen stand.

Flacius versuchte deshalb, mit der Verbindung von Philologie und Dogmatik das Schriftprinzip neu zu begründen. Die Dogmatik wurde zum Maßstab von Textkritik und Emendation. Das implizierte, daß nur ein Sinn, der *sensus historicus*, der zugleich und vor allem Lehrsinn war, akzeptiert wurde.²⁷ Wenn es nur einen Sinn der Schrift gab, der die Dogmatik konstituierte, dann war ein sicherer Text dadurch konstituiert worden, daß er den dogmatischen Erfordernissen genügte und die Bibel damit im Licht des Heiligen Geistes erschlossen wurde. Der Text, der am Ende hergestellt werden sollte, mußte schlechterdings der ursprüngliche

²⁵ M. Flacius, *Clavis Sacrae Scripturae II* Basel 1567. *De ratione cognoscendi sacras literas*, 19: „*Nec tamen interea fanaticos homines sequi debemus, quasi humanae scientiae sint prorsus inutiles, aut etiam noxiae ad cognitionem Sacram literarum, & doctrinae coelestis. Oportet enim discere linguas, & eruditas Grammaticas. Utilis ac plane etiam necessaria est Dialectia & Rhetorica, & reliqua Philosophiae cognitio. Nec valet obiectio, quod Sancti Apostoli non didicerunt.*“

²⁶ *Clavis Sacrae Scripturae II De ratione cognoscendi sacras literas*, 16: „*Contentus sit lector, ut simplicem ac genuinum Sacrarum literarum sensum, & praesertim huius loci, quum iam legit, assequatur: nec quadrat alias umbras, aut secteretur somnia allegoriarum aut anagogicarum, nisi manifestus sit allegoria, & literaris sensus sit alioquin inutile aut absurdus.*“

²⁷ *Clavis Scripturae Sacrae II*, 51: „*Caeterum nos meminerimus, unam quandam ac certam, & simplicem sententiam ubique quaerendam esse, iuxta praecepta grammaticae, Dialecticae, Rhetoricae. Nam oratio quae non habet unam ac simplicem sententiam, nihil certi docet. Si quae figurae occurrant, hae non debent multis sensus parere: sed iuxta consuetudinem sermonis, unam alioquin sententiam, quae ad caetera quadrant, quae dicuntur. Et ad hunc usum haec puerilis doctrina de figuris & omni ratione dicendi reperta est, ut discamus indicare de sermone, & qualibet oratione colligere. Proinde in sacris literis illa sententia retinenda est, quam consuetudo sermonis parit. Haec certo docet conscientias de his rebus quae ibi traduntur.*“

sein und den philologischen Standards entsprechen, die Flacius schon 1551, als er die „Regulae et tractatus quidam de sermone sacrarum literarum“ zuerst konzipiert hatte, an einen Text gestellt hatte: Er mußte in fehlerlos punktierterem Hebräisch²⁸ und griechisch so erstellt werden, daß kein Buchstabe noch geändert werden müßte.²⁹ Dann bildete er die Grundlage einer „gesunden“ Interpretation, die der orthodoxen Lehre entsprach.

Flacius beschrieb seine orthodoxe Hermeneutik als eine Anleitung zur kritischen Herstellung eines Textes und zu seinem rechten Verständnis, und er war sich darüber im klaren, daß sich beide Ziele gegenseitig bedingten. Vier Argumentengruppen waren ihm wichtig:

1. Voraussetzungen eines guten Textes und einer guten, lehrbezogenen Interpretation.³⁰

Vollständigkeit und Gesundheit des Textes³¹, Lektüre des gesamten Textes, gute Textkenntnis, Gliederung des Textes, Analyse der Lehrsätze³², Lehreignung nach den Kriterien von Grammatik, Rhetorik und Dialektik, Gelehrsamkeit als Voraussetzung klarer Einsicht.

2. Praecepta legendi – Methoden für das Verständnis des Textes, für das Klären und Formulieren von Argumenten. Ziel eines Arguments bestim-

²⁸ Flacius sah die Punktierung für ursprünglich an.

²⁹ Regulae et tractatus quidam de sermone sacrarum literarum, ad genuinam multorum difficilium locorum explicationem perutiles, Magdeburg 1551. Vgl. Rudolf Keller, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 5), Hanover 1984.

³⁰ Clavis Scripturae Sacrae II, 10: „Vult etiam Apostolus Tit.1 doctorum Sacra- rum literarum esse idoneum ad docendum: Sicut 2 Tim 2. Quo tota doctrina Logi- ces, aut Grammatica, Dialectica & Rhetorica pertinet, una cum quadam naturali dexteritate: Quae tamen multo est praestantior, si sit supernaturalis, superneque per Spiritum S. allata: cuiusmodo decus ac salutare indicandi ad disserendi organum multis coelitus donatum videmus“.

³¹ Clavis Sacrae Scripturae II De ratione cognoscendi sacras literas, 18 „Quo veluti genere Scripti animadverso, tum porro eius partes aut membra, seu quasi quondam subdivisiones inquiramus. Quibus inventis ac distributis, illarum tum inter sese mutuo convenientiam, tum & cum suo toto consideremus. Impossible enim est aliquod sanum scriptum, quod non certum scopum, certum quoddam genus alicuius (ut ita dicamus) corporis exhibeat, & aliquas partes aut membra in se complectatur, quae certo ordine ratione cum toto corpore, ac praesertim cum scopo suo sint coagmentata: sic enim examinato scripto, necessariò fiet nobis familiariorus aus dilucidus: nec aberit spiritus ac benedictio Domini omnia sugge- rens, ac omnem veritatem nos deducens, si modo serio in verbo eius sudaverimus.“

³² Clavis Scripturae Sacrae II, 9: „Porro Paulus in 1. Tim. 1. Vult nos tenere et observare naturam propositionum, quodnam sint subiectum aut praedicatum, defi- nitiones singularum rerum totasque materia & argumenta, vel ingegrorum scripto- rum, vel etiam partium singularium.“

men, Aufteilung des Arguments, Auflisten der Argumente, Orientierung, Bestimmung dunkler Stücke, Prüfung der Vollständigkeit, grammatische Analyse, rhetorisch dialektische Analyse³³, Sitz im Leben. Auszeichnung der Sätze, Paraphrase des Textes.

3. Identifizierung von Fehlerquellen, Wortfehlern, Satzfehlern, historischen Situationen bei Personen, Zeit, Ort, bei Begründungen, bei Ratsschlägen.³⁴

4. Allegorese wird als biblische Hermeneutik unter drei Bedingungen zugelassen: a) „quando Scripturae, nisi tropum subesse accipias, falsitatem prae se ferunt.“³⁵, wenn es sich also um eine offensichtlich falsche Aussage handelt; z.B. daß Christus ein Löwe sei. b) „quando verba Scripturae in sensu Grammatico accepto pariunt absurditatem.“ z.B. bei der Aussage, daß Gott z.B. menschliche Emotionen habe.³⁶ c) „Tertio, necessitas cogit allegoriam adhibere, quando sensus Grammaticus pugnat cum sana Doctrina, vel adversatur bonis moribus.“³⁷ In dieser Gruppe ist seit jeher das Hohe Lied Standardbeispiel.

Aus alledem wird das Ziel klar: Die Offenbarung wird eindeutig, sie wird in propositionalen Aussagen präsentiert und durch gelehrte Philologen, die dialektisch und rhetorisch geschult sind, verwaltet. Sie soll dadurch der interpretativen Veränderung durch die Tradition und der spirituellen Exegese der Enthusiasten entzogen werden. Die biblische Aussage wird stabile, rationale Dogmatik. Unter den Bedingungen der Flacianischen Hermeneutik wird die Bibel zu einem Katechismus der reinen Lehre.

Was aber konnte eine solche Hermeneutik leisten? Für die Affirmierung der Orthodoxie zahlte sie einen hohen Preis. Sie konnte zwar

³³ Clavis Sacrae Scripturae II De ratione cognoscendi sacras literas, 18 „Ubi id est deprehensem, examinetur secundum praeepta illius generis, quaerantur ac constituantur status, partes orationis & argumenta. Videamus etiam locos unde argumenta ductos sint, examinentur et expandantur ad Dialecticas praceptiones tum ordo scripti totius, tum definitione ac divisiones, si quae insunt: tum denique etiam argumentationes, quas aliquando utile est in breves syllogismos, aut alias Dialecticas formas includere. Quaeratur qualis inventio, qualis dispositio, qualis elocutio sit. Videatur quidnam rebus, & quid hominibus datum sit, aut eorum causa dictum: quid etiam conveniat cum humano more ac consuetudine, & in quo tandem divinae maiestatis sermo ab hominum vanitate differat.“

³⁴ Das sind die Muster aus der Topik Ciceros bzw. aus Erasmus „De duplice copia verborum“. Vgl. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Sinnfülle, Einsicht, System. Bemerkungen zur topischen Arbeitsweise im Humanismus, in: Entwicklung der Methodenlehre in Rechtswissenschaft und Philosophie vom 16.–18. Jahrhundert, hrsg. v. Jan Schröder, Stuttgart 1998, 27–46.

³⁵ Clavis Sacrae Scripturae II De ratione cognoscendi sacras literas, 59.

³⁶ Ebd., 59.

³⁷ Ebd., 59.

zeigen, ob Texte richtig gebaut und ohne grammatische Fehler waren; sie konnte Argumente analysieren und die Figuren der rhetorischen sowie der dialektischen Kunst analysieren. Aber sie verfehlte immer die Pointe dessen, was interpretiert werden sollte, nämlich das Nichtreduzierbare des Heiligen und das theologische Geheimnis. Gewiß war das nicht das Programm des Flacius, aber es war die Konsequenz seiner Hermeneutik: Indem er die heiligen Texte als argumentative Lehrtexte begriff, nahm er ihnen ihre Heiligkeit. Daß sich gleichzeitig mit der Affirmierung einer orthodoxen Hermeneutik eine neue Blüte der naturphilosophischen Bibelallegorese entwickelte, war gewiß kein Zufall. Die radikale Orthodoxie, wie sie der in die Enge getriebene verketzte Dogmatiker Flacius hermeneutisch absicherte, definierte zugleich auch den Bereich eines Spiritualismus und zeigte, wie nötig er war, um den Anspruch der Offenbarung auf Unverfügbarkeit deutlich zu halten.

Wer eigentlich die Ketzer waren, wer die Radikalen und Außenseiter, hing natürlich von denen ab, die die Definitionen nachhaltig festgesetzt haben. Mit Flacius war die Definitionskompetenz der gelehrten lutherischen Orthodoxie etabliert; paradoxe Weise von jemandem, den Kollegen selbst am Rand der Ketzerei sahen. Selbstverständlich waren die Lutheraner insgesamt, von der Definitionskompetenz der römischen Katholiken her gesehen, Ketzer, und von der Warte der römischen Kirche mußte die Etablierung der neuen lutherischen Hermeneutik als Usurpationsakt gesehen werden, in dem die gelehrten Universitätstheologen das Hirtenamt des Papstes zu übernehmen sich anschickten. Über Orthodoxie und Ketzerei entschieden beide Instanzen. Waren solche Entscheidungen nötig? Vertreter einer philosophischen Toleranz in Theologicis behaupteten 200 Jahre später, eine Entscheidung in Glaubenssachen widerspräche dem Inhalt des Christentums. Bloß: Wenn die Bibel selbst die Predigt des Heiligen Geistes war, die für alle gleichermaßen einsichtig war, woher kamen dann die Differenzen in der Exegese? Enthielt die Offenbarung widersprüchliche Wahrheiten? Wo widersprüchliche Wahrheitsansprüche aufkommen, wird der Wahrheitsanspruch selbst gefährdet. Damit das soziale Leben möglich bleibt, damit Institutionen bestehen bleiben, die die Offenbarung tradieren, muß, wie im Recht, entschieden werden. Zugegeben: Der Anspruch auf Definitionskompetenz generiert Orthodoxe, Außenseiter und Ketzer. Aber kann man auf diesen Anspruch verzichten? Ist es nicht widersinnig, den verbindlichen Wahrheitsanspruch der Religion zu leugnen? Persönliche Wahrhaftigkeit ist dafür nicht ausreichend, es muß die Wahrhaftigkeit immer den Glanz und Anschein der Wahrheit haben, wenn sie nicht beliebig sein will. Deshalb bleibt der Umgang mit dem Wahrheitsanspruch der Offenbarung ein Risiko, ein institutionelles, ein intellektuelles und ein persönliches.

Radical Religion and the medical Profession

The Spiritualist David Joris and the Brothers Weyer (Wier)

By Gary K. Waite, Fredericton, New Brunswick¹

This paper explores some intriguing personal and intellectual contacts between spiritualism and the medical world of the sixteenth century. For some time scholars have recognized the important role of the religious reformation(s) in the developments in medicine in the sixteenth and seventeenth centuries.² My goal is to extend the boundaries of this discussion by exploring in particular the relationship between the Anabaptist/spiritualist leader David Joris (c.1501–56) and several medical professionals who were in some fashion associated with him. I will ponder also the possibility that this spiritualist was in correspondence with Johann Weyer (Johan Wier), the Dutch physician who in 1563 composed the famous treatise against witch-hunting, *De praestigiis daimonum*. Two questions arising from this discussion are: first, did spiritualism's profound distinction between spirit and flesh assist physicians to separate more sharply spiritual/diabolical causes of ailments from the purely physical? Second, with its elevation of the inner inspiration of the spirit – with or without a disparagement of the written scriptures, – did spiritualism indirectly help some medical theorists to decrease their reliance on the ancient medical authorities and to trust their experience and inner inspiration more?³

¹ Funding for research for this paper was provided by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and the University of New Brunswick. Unless otherwise indicated, all translations are mine.

² *Mary Lindemann*, Medicine and Healing, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation, ed. by Hans J. Hillerbrand, New York u. a. 1996, Bd. 3, 39–41.

³ For the popularity of spiritualism, see *Benjamin J. Kaplan*, “Remnants of the Papal Yoke”: Apathy and Opposition in the Dutch Reformation, in: SCJ 25 (1994), 653–69. Even a review of the play scripts of the Dutch amateur literary/drama societies, the chambers of rhetoric, reveals a significant number of religious plays that espoused spiritualism, to some degree. See *Gary K. Waite*, Reformers on Stage: Popular Drama and Religious Propaganda in the Low Countries of Charles V, 1515–1556, Toronto 2000; see also: *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden*, ed. by Marijke Gijswijt-Hofstra, Hilversum 1989; esp. essays by *Samme Zijlstra*, ‘*Tgeloove is vrij*’. De tolerantiediscussie in de Noordelijke Nederlanden tussen 1520 en 1795, 41–68; and

It is now evident that in their radical reduction of sacramental practice, adherents of the Radical Reformation, such as Anabaptists, were the least prone to magical or “superstitious” beliefs; in fact, it became quite common for them to castigate the Catholic sacraments, saints and sacramentals as the “true witchcraft.”⁴ There were two discernible trends relating to medicine and magic within the Dutch Anabaptist/Mennonite tradition: first, because Mennonites rejected formal education in theology and philosophy for their lay ministers, many of their leaders turned to university study in medicine, hence there were a large number of Mennonite physician-ministers in the later sixteenth and seventeenth centuries who were generally supportive of the Hippocratic-Galenic tradition.⁵ Second, many within the spiritualistic stream, especially the Waterlander Mennonite (Doopsgezinde) fellowships of North Holland led by Hans de Ries (1553–1638), turned to a Paracelsian/Alchemical approach. Within this latter current there was a great deal of room for innovation, especially since the traditional religious and medical authorities were spurned in favor of the direct inspiration of the Holy Spirit (although their devotion to alchemical texts was often as strong as university-trained physicians’ adherence to Galen). As I have shown elsewhere, this had the effect not only of encouraging the fruitless pursuit of the alchemical elixir, but also of promoting an innovative spirit that resulted in some very real creations, such as those by the late sixteenth-century alchemist/inventor Cornelis Drebbel.⁶ Thus, by the end of the sixteenth century, spiritualism’s emphasis on direct inspiration was contributing to the quest for new scientific paradigms.

There had always been a close relationship between spiritualism and Anabaptism and both were viewed as dangerous to the maintenance of orthodox dogma and cult, the Anabaptists for setting up a clear alternative with their attempt to reestablish the apostolic church and believers’

Wiebe Bergsma, ‘Uyt Christelijcken yver en ter eerden Godes’. *Wederdopers en verdraagzaamheid*, 69–84. For Joris, see *Gary K. Waite, David Joris and Dutch Anabaptism, 1524–1543*, Waterloo 1990.

⁴ See *Gary K. Waite, Demonic affliction or divine chastisement? Conceptions of illness and healing among spiritualists and Mennonites in Holland, c.1530–c.1630*, in: *Illness and Healing Alternatives in Western Europe* (Routledge Studies in the Social History of Medicine Series), ed. by Marijke Gijswijt-Hofstra/Hilary Marland/Hans de Waardt, London 1997, 59–79.

⁵ *Sjouke Voolstra*, ‘The colony of heaven’: The Anabaptist aspiration to be a church without spot or wrinkle in the sixteenth and seventeenth centuries, in: *From martyr to muppy: A historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites*, ed. by Alastair Hamilton/Sjouke Voolstra/Piet Visser, Amsterdam 1994, 15–29, esp. 16, 20; also *Waite, Demonic affliction* (note 4), 60–61.

⁶ *Waite, Demonic affliction* (note 4), 69–70.

baptism, and the spiritualists for denying the value of any external forms of religion and for promoting the inner voice, ultimately destructive of any orthodoxy. As I have noted elsewhere, both the spiritualistic Joris and the sectarian Menno Simons believed the illness of a believer was a form of divine chastisement, turning them away from concerns of the sinful flesh to higher spiritual goals, although seeking medical treatment was not discouraged.⁷ Resignation to God's will was the central virtue required of all suffering Christians.

1. David Joris, the Devil and Joris' Learned Friends

For his part, Joris's denial of the independent existence of the devil removed its malevolent activity as a cause of illness.⁸ Furthermore, in *The Wonder Book*, Joris ridiculed the effectiveness of learned physicians and occult scientists who were not able to breathe life into physical matter nor to perceive the true nature of life.⁹ Of course most physicians recognized the limitations of their craft, exhibited again and again with the recurrence of every plague or outbreak of syphilis. Joris's sentiment would therefore not necessarily alienate medical practitioners from his movement; some might even have seen in the prophet's teaching the missing element to total, physical and spiritual health, i.e., the elusive "philosopher's stone."¹⁰ For example, when asked if God might allow a sorcerer (*tovenaar*) the ability to debilitate the body of a believer, Joris provided both the "Lutheran" answer that God does not allow the devil that much power, and his own argument, that even the Lutheran position reveals a faith concerned merely with the preservation of the body. What God desires is for the believer to develop a level of distance from physical concerns so that even if a sorcerer or the devil had the power to

⁷ See for example *Menno Simons*, Letter of consolation to a sick saint (1557), in: *The Collected Writings of Menno Simons c.1496–1561*, ed. by J. C. Wenger, Scottsdale 1956, 1052–54; *Waite*, Demonic affliction (note 4), 62. This position is comparable to that of English providentialists, see *David Harley*, Spiritual physic, Providence and English medicine, 1560–1640, in: *Medicine and the Reformation*, ed. by Ole Peter Grell/Andrew Cunningham, London u. a. 1993, 101–17.

⁸ See *Gary K. Waite*, 'Man is a Devil to Himself': David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540–1600, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History*, 75/1(1995), 1–30; *Waite*, From David Joris to Balthasar Bekker?: The Radical Reformation and Scepticism towards the Devil in the Early Modern Netherlands (1540–1700), in: *Fides et Historia* 28:1 (1996), 5–26.

⁹ *David Joris*, Twonder-boeck: waer in dat van der werldt aen versloten gheopenbaert is, 2. ed. 1551 (Vianen 1584), part II, 9v–10r.

¹⁰ See *Gary K. Waite*, The Dutch Magus? Spiritualism, Magic, and Witchcraft in the Writings of David Joris (1501–1556), unpublished manuscript.

inflict illness on someone, such an event would be welcomed as a further test of one's faith in God.¹¹ However, unlike his spiritual cousin Matthias Weyer (Wier), Joris was not one to allow such extreme resignation to lead to a premature demise.

In his letters Joris disseminates prescriptions for spiritual health when his correspondents complained of physical ailments, aiming to wean them from concern over physical suffering altogether.¹² Yet, we know that by the time of his move to Basel in 1544, Joris had befriended the noted French humanist and doctor Jean Bauhin (1511–1582),¹³ and he corresponded with a number of physicians, surgeons and apothecaries, sharing with them his advice for their spiritual development. As a Protestant, Bauhin had earlier fled Paris for Antwerp and lived there until his move to Basel in 1541. Thus, for two years Joris's and Bauhin's residences in the Brabant city overlapped, and if Bauhin had come to know Joris and his noble supporters in Antwerp, he may have assisted their move to Basel in 1544. In Basel Bauhin acted as Joris's personal physician until 1553, when he became disenchanted with the prophet, but not with spiritualism. It may not be mere coincidence that this was the year the Genevan authorities burned the Spanish physician Michael Servetus for anti-trinitarian heresy, for Joris wrote a letter pleading with the Genevans to spare the controversial nonconformist. Joris's efforts were to no effect, and Bauhin may have feared that the Jorists of Basel would be next. Doubts about Joris's prophetic claims had also been simmering for some time, and from 1553 until his death, Joris was preoccupied with trying to pacify his son-in-law Nicholas Blesdijk and Bauhin, who were leading a portion of the Basel Jorists away from the old spiritualist. Yet, both Blesdijk and Bauhin remained close friends with the humanistic anti-dogmatist Sebastian Castellio, and while they may have given up on Joris as the "third David", they clearly remained aficionados of non-dogmatic spiritualism and religious toleration.

Prior to the rift, Bauhin introduced Joris to Castellio and other learned dissenters in Basel, and acted as translator of Joris's works into French, disseminating them among supporters of Guillaume Postel and other French spiritualistic non-conformists.¹⁴ Another point of contact

¹¹ In a bound bundel, with 42 ms. tracts, University of Amsterdam, HS 65–82, 68r–71v.

¹² For an example see Waite, Demonic affliction (note 4), 62–63.

¹³ See Roland H. Bainton, David Joris. Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert, Leipzig 1937; Paul Burckhardt, David Joris und seine Gemeinde in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 48 (1949), 5–106; Peter Bietenholz, Basle and France in the Sixteenth Century, Geneva 1971, esp. 63, 125–26.

between Castellio, Bauhin, Servetus and Postel, and many others, was the noted Basel printer Johann Herbst, or Oporinus (1507–68), who in the spring of 1545 began his long association with the newly arrived refugee Castellio by employing him as an editor in his print shop. While it is not known if Oporinus knew of Joris's true identity (very few did, it seems), Oporinus was deeply interested in and published works relating to religious toleration, unconventional theology and medicine. He is most famous as the printer of Andreas Vesalius's groundbreaking treatise on anatomy, *De Humani Corporis Machina* (1543), but he also printed several controversial works of Servetus, Castellio and Postel, as well as several editions of Weyer's *De praestigiis*, including the first. Earlier in his career Oporinus had acted as Paracelsus's secretary for four years, and it may have been from this master that he gained his interest in dissident religion and medicine.

In several respects matters came to a head for the Basel nonconformist circles in 1553 with the burning of Servetus. Like Joris, Castellio argued against the Spaniard's execution, and in response to Servetus's death Castellio wrote his most famous work, *De haereticis, an sint persequendi* (*Concerning heretics, whether they are to be persecuted*), advocating the end of religious persecution, a work printed by Oporinus.¹⁵ Included in this anthology were excerpts from one of Joris's many tracts on religious tolerance, his *Ernstelijcke Klage* (*Earnest Complaint*) of 1544, under the pseudonym of Georg Kleinberg.¹⁶ Bauhin was therefore an important recruiter for Joris and a fruitful point of contact between him and other physicians, as well as with a good number of the nobility and social elite, among them burgomasters and procurators.¹⁷ Joris's known medi-

¹⁴ For the links between Joris and Postel, see Roland H. Bainton, Wylliam Postell and the Netherlands, in: Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 24 (1931), 161–72; William J. Bouwsma, Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581), Cambridge 1957, 20; Marion L. Kuntz, Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things, His Life and Thought, Den Haag 1981, 47–48, 111–12.

¹⁵ Concerning Heretics. Whether they are to be persecuted and how they are to be treated, a collection of the opinions of learned men both ancient and modern, ed. by Roland H. Bainton, New York 1935. See also Hans R. Guggisberg, Tolerance and intolerance in sixteenth-century Basle, in: Tolerance and intolerance in the European Reformation, ed. by Ole Peter Grell/Bob Scribner, Cambridge 1996, 145–63. In response to Servetus's death, Joris also composed his: Christelijcke Waerschouwinghe aen allen Regenten unde Ouvericheden ... Datmen niemant om sijn Gheloof en behoort te ... vervolghen, veele min te dooden (n.p. 1554).

¹⁶ See esp. Samme Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme, Assen 1983, 110–14.

¹⁷ For example, on Aug. 11, 1556, Joris wrote a letter to a "Henyd[rick] van Lo. Procu." (Christelijcke Sendbrieuen [n.p., n.d.], part IV, 86v–87v), in which he refers to the frequent oppression of the court; and on Jan. 6, 1552 he wrote affec-

cal correspondents included a Dr. Gregor Bussalio of Denmark, to whom Joris wrote regarding the ideas of Postel;¹⁸ an apothecary of Flanders by the name of Jan Hamele;¹⁹ the surgeons Marcus Phocas²⁰ and Jan van Utrecht²¹; and possibly others whose medical positions were not indicated in the letters or incorporated under the general title of Mr.²²

2. The Weyer (Wier) Brothers

Most intriguing, however, is a letter dated 1555 in which Joris responds to a missive from a “Johan Chyrur. van Cleef” or Johan, surgeon of Cleves.²³ Was this perhaps Johan Weyer, since 1550 chief physician to the court of Cleves and author of the famous *De praestigiis*? It is not inconceivable, given Joris’s medical and humanistic contacts in Basel, that Weyer may have shown some interest in the ideas of this Dutch spiritualist. Weyer, born in 1515 in Graves, Brabant, to Theodore Weyer and Agnes Rhordam, was one of three sons, the others being Arnold, who became a master cook, and Matthias, the youngest, who

tionately to the Procurator of ‘sGravenzande (*Het tweede Boeck der Christlijker Sendbrieuen* [n.p., n.d.], part II, 34r–35r)

¹⁸ *David Joris*, *Christlijcke Sendbrieuen*, part II, 52v–55v, Dec. 1548; also *ibid.*, part III, 47r–49r. To Busselo Joris could provide little specific information on Postel, because “he always writes in Latin.” On Jan. 18, 1549, Joris wrote to another follower that there has arisen a “great master of twelve tongues” who writes of “wonderful new things”, such as that the time of the renewal of all things has arrived, and that this one who calls himself “Elias Pandocheus” will bring in the restitution along with his “Joanne”, a reference to Postel’s female associate whose eschatological role he had not yet publicly announced. *Christlijcke Sendbrieuen*, part II, 70v–71v. See *Bainton*, *Wylliam Postell* (note 14).

¹⁹ *Joris*, *Christlijcke Sendbrieuen*, part III, 88v–94r (Mar. 15, 1552); and part IV, 22v–24r (Sept. 14, 1553); *Het tweede*, part IV, 50r–51v (June 14, 1555); *ibid.*, 69v–70v (June 3, 1556).

²⁰ *Joris*, *Het tweede*, part II, 59r–60r (Feb. 23, 1552). See also *ibid.*, part III, 58r–59r (Feb. 4, 1554), in which Joris also complains of being ill, and discusses the “angheboren kranckhetyt vnde verderffenisse”; *ibid.*, part IV, 37r–37v (May 31, 1555); *David Joris*, *Het derde Boeck der Christelijcker Sendbrieuen* (n.p. 1611), part I, 20r–20v (July 14, 1556).

²¹ *Joris*, *Het tweede*, part III, 93r–94r (Feb. 13, 1555).

²² Such as a Meester Matthew and Meester Jan in Paris (*Joris*, *Christlijcke Sendbrieuen*, part IV, 70r–72r – April 29, 1556); and a Meester Jan Hecket, also at Paris (*ibid.*, 73v–74r – April 21, 1556).

²³ *Joris*, *Het derde*, part I, 49v–50. Other surgeons and physicians at the court included Johan Echtius (physician at Cologne); Johan Lithodius; court surgeon Cosmes Slotena; and Engelbertus Holter Everfeldensis. *Jan Jacob Cobben*, *De Opvattingen van Johannes Wier over Bezetenheid, Hekserij en Magie: een Medisch-Historische studie*, Assen 1960, 19. Thus there was one other Johan as medical practitioner at the court.

became a mystical/spiritualist theologian.²⁴ In 1530, at the age of 14, Johan began his five-year apprenticeship with the famed humanist, physician, and occult philosopher Cornelis Agrippa of Nettesheim, and he served his master during the time that Agrippa published his two controversial, and contradictory, works: *De occulta philosophia (The occult philosophy)* in 1530 and *De incertitudine et vanitate scientiarum (The uncertainty and vanity of science)* in 1533. Agrippa's Neoplatonic mysticism blended with his rationalistic scepticism, resulting in both his severe criticism of inquisitors who accused poor women of witchcraft and his rather naive love affair with occult magic (but there again, his *De incertitudine* gives one pause). How much Weyer learned from Agrippa we will never know, but he expressed admiration for Agrippa and followed his master's very negative opinion of inquisitors, even while criticizing some of his beliefs.²⁵ At the age of nineteen Weyer left Agrippa's employ and continued his studies in medicine at the University of Paris. Here he came to know many future leading lights in medicine, including Vesalius (1514–64) and Servetus. In 1537 Weyer completed his medical studies at the University of Orléans and returned to his home town to practice. Weyer then became physician at Ravenstein in 1540 and municipal physician of Arnhem, Guelders. Finally in 1550 he was invited to become the court physician of the Duke of Cleve, Jülich and Berg, a position that he maintained until his death. The Erasmian tolerance of duke William V provided Weyer a perfect home for his own irenic temperament and a safe climate for him to pursue his own medical and theological interests. Foremost among these was his desire to oppose the rising tide of witch hunting and to explain witch confessions as the result of a delusional affliction, caused by the devil's trickery on the minds of old women already mentally disturbed by a humoral imbalance which he called melancholia.²⁶ Thus it was that in 1561 Weyer sat down in the duke's hunting castle of Jülich to compose *De prestigiis*, a work that would go through several editions and printings in several languages. Although popular, the book had a controversial reception, and ironically, it may have helped kindle an interest in witchcraft and demonic beliefs; it certainly provoked one of the most notorious anti-witch tomes of the era, Jean Bodin's *Demonomania*.²⁷

²⁴ For Weyer's life, see Cobben, *De opvattingen* (note 23); Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance: 'De praestigiis daemonum', ed. by George Mora, Binghamton 1991; Karin Brinkmann Brown, Weyer, Johann, in: OER, Vol. 4, 268–9.

²⁵ Witches, Devils, and Doctors (note 24), xxxi. For Agrippa see Charles G. Nauert, Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana 1965.

²⁶ Witches, Devils, and Doctors (note 24), xxxii–xlii.

²⁷ See Gerhild Scholz Williams, Defining Dominion. The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany, Ann Arbor 1995; Jean

There is considerable controversy concerning Weyer's religious views. H. C. Erik Midelfort has recently suggested that "Weyer sicher ein frommer, allerdings innerlich frommer, erasmianisch gesinnter Lutheraner war,"²⁸ and that what Weyer learned most from Agrippa of Nettesheim was "perhaps a Nicodemite ability to keep his religious views to himself, a suspicion that accusations of witchcraft were irreligious, and a tendency to mix religion, medicine, and law into an amalgam that was for his day unusual if not unorthodox."²⁹ As we shall see, Weyer was a strong advocate of Erasmus's position against the prosecution of heretics, an opinion strongly advocated by Joris, Castellio, Bauhin, and others of the Basel heterodox circle. We do know that Bauhin maintained contact with physicians elsewhere in Europe, and although we do not know if Weyer was on his correspondence list, we do know that their sons corresponded.³⁰ Bauhin could very easily have sought Weyer's support for the writings of Joris, for the circle of learned physicians in Europe was still relatively small; Weyer himself had been educated at French universities and his acquaintance with Servetus most certainly would have drawn his attention to Switzerland in 1553.³¹ One can well imagine Weyer showing interest in Joris's writings on tolerance and pleas against Servetus's execution in Geneva in 1553, if he had access to them.

There is, in fact, further circumstantial evidence supporting such a possibility. First, Weyer knew Oporinus quite well, well enough not just

Bodin, On the Demon-Mania of Witches, in: Renaissance and Reformation Texts in Translation 7, ed. by Jonathan Pearl, Toronto 1995.

²⁸ H. C. Erik Midelfort, Johann Weyer in medizinischer, theologischer und rechtsgeschichtlicher Hinsicht, in: *Vom Unfug des Hexen-Prozesses. Gegner der Hexen Verfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, hrsg. v. Hartmut Lehmann/Otto Ulbricht, Wiesbaden 1992, 53–64, esp. 59. For more on Weyer's religious sentiment, see also Cobben, *De Opvattingen* (note 23); Stuart Clark, *Glaube und Skepsis in der deutschen Hexenliteratur von Johann Weyer bis Friedrich von Spee*, in: *Vom Unfug* (note 28), 15–33; Willem Frijhoff, Jakob Vallick und Johann Weyer: Kampfgenossen, Konkurrenten oder Gegner, in: *ibid.*, 65–88; *Frijhoff*, Witchcraft and its changing representation in eastern Gelderland, from the sixteenth to twentieth centuries, in: *Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twentieth century*, ed. by Marijke Gijswilt-Hofstra/Willem Frijhoff, Rotterdam 1991, 167–80, esp. 170–74.

²⁹ H. C. Erik Midelfort, Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense, in: *The German People and the Reformation*, ed. by R. Po-Chia Hsia, Ithaca et al. 1988, 234–61, esp. 238. Agrippa has been described by Paola Zambelli, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), 69–103, as a Nicodemite spiritualist.

³⁰ Felix Platter of Basel likewise knew Galenus Weyer. Cobben, *De Opvattingen* (note 23), 30.

³¹ See esp. *Bietenholz*, Basle and France (note 13).

to have the printer produce his *De praestigiis*, but to write him in 1555 to obtain his opinion of Paracelsus and his ideas.³² Oporinus responded that Paracelsus possessed considerable skill and had achieved some success, especially with his “laudanum” pills, but Oporinus had become disillusioned with his master because of his drinking habits, his supposed disregard of religion and his obsession with mysterious chemical phenomena. Oporinus had also been unsuccessful in his attempts to procure Paracelsus’s chemical secret. George Mora suggests that this letter “attests to Weyer’s inquisitive propensity to gain first hand information about unfamiliar people and concepts,”³³ a predilection which I suggest may have sparked his curiosity about the notorious David Joris.

The second piece of evidence suggestive of Joris’s communicating with Weyer comes from Johan Weyer’s younger brother Matthias. For a time both Matthias and Arnold resided as merchants in Antwerp, where Joris also lived for some five years (1539–44) and where he maintained a number of supporters. Matthias (1521–60) later moved to Wesel where it appears he became a spiritualistic or mystical Reformed thinker (Reformed in the sense that he supported Calvin on the question of divine election, but it is unlikely Calvin would have found much appealing in Matthias’s mysticism). Some of his letters and sayings were published posthumously in one volume around 1584 by Dierick Mullem, an important printer of Joris’s works as well.³⁴ In this collection, Matthias presents an approach to religious devotion fully consistent not only with the late medieval mysticism of the Lower Rhine – the Modern Devotion, Johan Tauler, *Theologia Germanica* are all cited – but with the general perspective of David Joris and other Dutch spiritualists. Total resignation to the will of God and a life devoted to the purging of the flesh by means of self-denial and following Christ’s suffering are the key. Perhaps in part a result of his asceticism, Matthias seems to have suffered physical ailments throughout most of his brief adult life and he responded to this suffering by advocating total resignation.³⁵

³² Witches, Devils, and Doctors (note 24), ix; *Andrew Weeks, Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, New York 1997, 3–4.

³³ Witches, Devils, and Doctors (note 24), ix.

³⁴ *Paul Valkema Blouw*, Printers to the ‘arch-heretic’ David Joris: Prolegomena to a bibliography of his works, in: *Quaerendo* 21(1991), 163–209.

³⁵ See *Matthias Wier*, Een schoone vermaninghe/seer voorderlijck tot afsteruen ende onderganck der natueren. Aen eenen Crancken (28th letter), in: *Grondelijcke Onderrichtinghe/van veelen Hoochwichtighen Articulen/eenen yeghelycken die tot reyniginghe zynre Sonden/ende in die wedergheweerte begheert te comen/seer dienstelijck. ... Schriftelijck als mondelijck gehandelt ende wtghespreecken*, Dierick Mullem (1584), 50–51.

As with Menno Simons, David Joris, and numerous Netherlandic mystical writers before them, Matthias Weyer regarded illness solely as a chastisement sent from God for the spiritual development of the sufferer. He describes physical suffering “as a door through which the inner suffering enters,” and this inner affliction leads to spiritual purification.³⁶ Unlike his physician brother, Matthias ignores alternative causes of sickness, such as demonic interference or humoral imbalances.³⁷ While his more famous brother visited him frequently, judging from Matthias’s correspondence it seems their conversations revolved around theological issues, with Matthias warning Johan not to become so caught up in human learning that he neglects the wisdom of God that is transmitted only to the humble.³⁸ It is not known if Johan attempted to treat his brother; if so, he was probably frustrated by Matthias’s disdain for physical health. In a letter to his physician brother, Matthias suggests that the best thing that one who is of a pure heart can do for constantly troubled neighbors is to bear with them patiently.³⁹ For the righteous sufferer, he concludes, everything comes to good; he ought therefore to “let the creature fall, and receive everything from the Creator, be it love or affliction.”⁴⁰

What is most interesting in Matthias’s writings for our purposes are two letters to Johan in which Matthias acknowledges receipt of some books from his brother and then responds to Johan’s queries regarding their theological worth. The first involves a tract of Dirck Philips, the major associate of Menno Simons, on the new creature,⁴¹ the second, some works from the spiritualist Hendrick Niclaes (1502–80).⁴² In the first, Matthias corrects what he views as Philips’s misinterpretation of

³⁶ *Matthias Wier, Dat Boeck der Sproecken Inhoudende veel schone onderwijsingen/hoe een yegelijck tot reynighinghe synder sonden ende om tot die wederghetoorte te comen hem schicken sal*, Dierick Mullem n.d., 74.

³⁷ Like Joris, Matthias affirms that the devil has no real power over the believer who with Christ has died to sin. See *Wier, Grondelijcke Onderrichtinghe* (note 35), 9–14.

³⁸ In letter 17: Een heylsame vermaninghe/waerin dat toenemen der Godtsalighen ghelegen sy/met een beslyut van Esau ende Jacob. Aen J. W. ebd., 34–35.

³⁹ Ibid., letter 29: Hoe een reyn ghemoet zijs naesten ghebreecken met alre verduldicheydt/onbeweechelijck draghen moet. Aen zijn Broeder D. Jan W, 51–52.

⁴⁰ Ibid., 52.

⁴¹ Ibid., letter 21: Onderscheydt tusschen die boete ende wederghetoorte/aen gaende dat Boecxken by Dierick Philipsen/van die Nieuwe Creatuer. In druck wtghegeuen. Aen J. W., 41–43. Philip’s work is presumably: *Van de wederghetoorte ende Nieuwe Creature een corte vermaninghe ende aenwijsinghe wt de Heyliche Script, Emden: Steven Mierdman?*, 1556?.

⁴² *Wier, Grondelijcke Onderrichtinghe* (note 35), letter 22: Een grondelijcke onderwijsinghe waerin dat verloop van het Huys der Liefden principalijck gheleghen sy. Aen den seluen [i.e., Johan Weyer], 43–45.

the “new creature” as living a contrite, pious life; while he of course shared this goal of promoting contrition and piety, as with all spiritualists, Matthias emphasized an inner renewal that did not necessarily lead to specific ecclesiastical practices but to mortification and resurrection of the inner person with Christ.⁴³

In the second letter, Matthias warns Johan against the boastful claims of Niclaes, although it is clear from Matthias’s writings that he shared with the prophet of the Family of Love a spiritualistic notion of the church. Alistair Hamilton describes well Matthias’s critique:

“Matthias Weyer (the brother of that distinguished man of medicine who so courageously opposed the witch-craze, Johann Weyer) believed as keenly as anyone in a spiritual regeneration outside any visible church. He was an admirer of the *Theologia Germanica* but, similarly to David Joris, he resented Niclaes’ claim to the knowledge of truth which consisted, he said, ‘in the knowledge only of a seeming divine truth, and not in an essential truth of God’. The principal object of the Christian, Weyer maintained, was regeneration obtainable solely through the death of nature, and this was something which the Family of Love had not achieved.”⁴⁴

While Matthias gives some details of his opposition in this letter, he tells his brother that he is looking forward to a more detailed discussion when Johan visits soon. What he does say in this missive is that Johan should not just read the writings of Niclaes and the Familiasts, but he should more importantly pay heed to “how they conduct themselves,” to observe the fruits of their teaching.⁴⁵ One complaint that Matthias seems to have had about virtually every reformer, including Jean Calvin, Phillips and Niclaes, is their reliance on what he considers “fleshly human wisdom” and their unwillingness to allow their fleshly nature to be completely mortified.⁴⁶ In a later letter to Arnold Weyer, Matthias describes his face to face discussion with Johan a success, for he and Johan had talked earnestly about Niclaes and his “fleshly freedom,” and Johan had left less impressed with the controversial tracts.⁴⁷

What these letters reveal, among other things, is that Johan and his brother shared a generally spiritualistic understanding of religion, and that Johan was more than casually interested in the writings of Radical

⁴³ Ibid., letter 21, 42–43.

⁴⁴ Alistair Hamilton, *The Family of Love*, Cambridge 1981, 49.

⁴⁵ Wier, *Grondelijcke Onderrichtinghe* (note 35), letter 22, 43–45, esp. 43–44.

⁴⁶ For Niclaes, see *ibid.*, letter 22, 44–45. For Calvin, see letter 20: *Bekentenisze op die Disputatie ghehouden tot Franckfordt/tusschen johannem Caluinum/ende Justum Velsium/van des Menschen vermogentheydt oft vryen wille*, 40–41.

⁴⁷ *Ibid.*, letter 24: *Cordt bericht der vleeschelijcker vrijheydt, Aen den seluen [i.e., to ‘zijn broeder A. W.’]*, 46–47. See also *Stuart Clark*, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997, 542–45.

Reformers, both from the formal Mennonite camp and from that of spiritualistic nonconformists such as Niclaes. Joris is nowhere mentioned in Matthias's writings, and therefore we cannot make any conclusions about whether the Weyer brothers discussed his works as well.⁴⁸ Apart from his infamous notions about the "third David" who would complete the work of the second, Jesus, – a notion which Joris seems to have more or less abandoned during his time in Basel – Joris's spiritualism was very similar to Matthias's, especially in their shared emphasis on the mortification of the inner person. Like Matthias, Joris sought to warn his followers away from the opinions of Niclaes⁴⁹ and to find means to distinguish himself from the ideas of other spiritualists, including Postel and Schwenckfeld. However, it is useful to remember that Postel was able to remain on friendly terms with Schwenckfeld, Joris, Castellio and Niclaes, and that these amicable relationships were reciprocated. Removed a safe distance from the sixteenth century, we can certainly notice the remarkable similarities in their mystical notions, and suggest that together (however unwittingly) they provided an irenical option for many seeking to avoid the doctrinal hairsplitting of their Protestant and Catholic contemporaries and to enunciate a clear advocacy of religious toleration.

One of the distinctive features of spiritualism, seen especially in Joris's writings, was the depreciation of a physical devil. Spiritualism's spirit/flesh dualism reduced the power of corporeal beings, including the devil (who, according to scholastic theologians, could transform the air around him to take on a semi-corporeal body), and placed the battle between good and evil, angels and demons, within each person. Joris's position in this regard was without a doubt the clearest, for he argued that the devil had no independent existence outside of the inner fleshly thoughts of the individual.⁵⁰ While this went far beyond the perspective of Weyer (it appears that of non-scholastic writers only Reginald Scot came close to Joris's dismissal of a real devil),⁵¹ Joris's writings could, in theory, have provided support for those seeking to doubt the material interference of

⁴⁸ *Eduard Simons*, Matthes Weyer, ein Mystiker aus der Reformationszeit, in: *Theologische arbeiten aus dem rhein. Wissenschaftliche Predigerverein* 9 (1907), 30–49, writes that Matthias rejected Joris's ideas along with Niclaes; but there is no reference to Joris anywhere in Matthias's works, and Joris made nearly the same criticism of Niclaes that Matthias made.

⁴⁹ For Joris's opposition to Niclaes, see a letter of 1548 from Joris to a "N. A.", in: Joris, *Christlijcke Sendtbrieuen*, part I, 92r–96v. For a brief presentation of the differences, see *George H. Williams*, *The Radical Reformation*, 3. ed., Kirksville, Mo, 1992, 724–730.

⁵⁰ *Waite*, *Man is a Devil* (note 8).

⁵¹ *Waite*, *From David Joris* (note 8), 5–26; *Reginald Scot*, *Discouerie of Witchcraft*, London 1584 (facsimile reprint, Amsterdam u.a. 1971).

the devil in human affairs, such as the belief that demons could have sexual relations with humans to produce the unbaptized infants required for the witches' nefarious activities.⁵² Ultimately Johann Weyer's devil remained an independent creature with considerable power over the human imagination, yet his religious curiosity could readily have led him to seek out Joris's views, had he heard about them. He certainly had the contacts, in Cleves (where Joris had a number of followers), in his native Brabant, and in Basel, to get in touch with the Dutch spiritualist whose ideas so closely mirrored his brother's. If Johan had access to Joris's writings, he would have found in them support for some of his own theological reflections on the nature of religious toleration, if not also on the devil. There is therefore no compelling reason why Joris's surgeon of Cleves could not be Johan Weyer.

However, hopes that this letter might illuminate us regarding Weyer's spiritual journey are frustrated by Joris's typically vague writing style. Instead, Joris refers to the letter's intended recipient only as his "beloved in the Lord" and notes that he has received Johan's letter and examined all of his "complaints or confession." We will, however, embark on a detailed reading of this letter in order to tease out from it the questions raised by Joris's correspondent and the attitude Joris reveals toward him.

Joris first agrees that to reach the "understanding of Christ" involves traveling a difficult and miserable path, but that through God's grace, like an "eternal daylight", they could come to the "restoration of all things" as written by the apostles and prophets. He furthermore castigates those who rely on the "unbelieving self-wisdom and discretion of the literal understanding" which is able to open the "sealed book" only a crack.⁵³ Instead, believers need to receive the clarity of the truth of Christ and stop thinking they have already received the "true sight or restoration." Here again it appears that Joris is referring specifically to his Anabaptist and spiritualist opponents, although he does not mention Niclaes by name. What is required, Joris contends, is a humble, obedient heart "of the properly grounded faith of Christ" that leads to the bearing of the "inner cross of God's grace." Ultimately Joris hopes that his reader will "come to this [blessing], just as I believe that it is no less thought or desired by you." Evidently responding to some query regarding religious calling, Joris tells Johan not to be amazed that the writer must not receive anyone "upon my freedom" (i.e., into his presence) without the "driving or sending of the Holy Spirit (which I am com-

⁵² See esp. *Stuart Clark*, Thinking with Demons (note 47), 161–78.

⁵³ *Joris*, Het derde, part I, 49 v.

manded by God's grace) in all obedience of his will and pleasure," for Paul says not to lay hands on anyone hastily, nor participate in the sins of others (I Tim. 5:22). It is a fearful thing to tread in such things without a calling. For the writer "at this present day still remains in his [God's] hands, will and command [and] he speaks, works and does with my poor, miserable creature how and as his grace wills." Joris therefore provides these reasons to his best ability in order to make his reader more vigilant and courageous in God, and to possess greater love, "so that he [God] will decrease or remit [or pardon] you much in his holy true Christian Church or correct Fellowship of the Spirit and from his grace and mercy will give with himself his highest good, so as to consent to obey him all the days of your life, with all your strength, heart, mind and soul."⁵⁴ Without this new intention, there can be no mourning over the "past, evil life and nature" nor any true conversion which alone can provide the "true knowledge of Christ", namely, "of God and Man."

It seems that Joris is responding to a somewhat skeptical query regarding his calling and the nature of the true church, questions that Weyer would undoubtedly have directed his way. This interpretation is confirmed by another passage, one even more defensive in tone, when Joris states that "I will therefore say to you, my beloved, that if the knowledge was not given to me by God's grace, I would not have had the boldness or freedom ... so heartily to comfort and advise anyone in need." "About what, you might ask?" About the "sense and character of the nature of Christ," he responds. Like Matthias Joris emphasizes suffering as chastisement from God and the necessity for the mortification of the old nature. He counsels Johan, "therefore always look before you, your understanding is indeed enlightened wide enough that you know what is of use for you, yes, whether evil or good is done or neglected. And you know in what obedience you have ventured, to what submissiveness of heart you have turned." Thus, he continues, "you must not harden your heart to the hearing of the good Word," for the Holy Spirit "flees from those who remain without understanding."⁵⁵ If Johan follows Joris's advice, he will join all "pious, wise and faithful" who in lowliness of heart and obedience of the truth honor the Lord, who is not to be worshiped with "our own flattering, lovely words, nor by outwardly holy appearing works," because "he looks inside, into the heart, not on the outward appearance of the face."⁵⁶ After his concluding advice to Johan to regard himself as evil compared to God, Joris offers to deal with any other questions Johan might have that will serve to his improvement.⁵⁷

⁵⁴ Ibid., 50r.

⁵⁵ Ibid., 50v.

⁵⁶ Ibid.

What, then, does this letter tell us about Joris's correspondent? We know that this Johan was at least a surgeon in Cleves, and from the subjects that Joris touches upon and the way that he argues his case, it is clear that his interrogator is not only well educated, but is close enough to Joris's understanding of true religion to be described as having a mind "enlightened wide enough." The major subject of discussion is Joris's spiritual calling and authority, as well as his conception of the true church. Certainly these are issues that Johan Weyer would have raised, and, thanks to his brother, Weyer knew how to communicate with a spiritualist like Joris. From what we know of Weyer's own irenical religious position (like his duke he never officially left the Catholic fold but held to many Lutheran notions), his attitude toward religious deviance was at the very least Erasmian and, in *De praestigiis*, he included an extensive quotation from Erasmus which argued that heretics should not be killed, that healing was preferable to harshness, and that a check should be placed on the savagery of Inquisitors.⁵⁸ As Stuart Clark suggests, Weyer's position on religious tolerance matched his "proposals concerning witches, but it owed nothing to demonology or to decisions about causation in nature. It suggests rather that Weyer was inspired to attack the prosecution of witches by precisely those ideals of moderation, even toleration, that the period that experienced it swept away."⁵⁹ For example, in the foreword to the second, German edition of his *De praestigiis*, Weyer complains to the magistrates of Bremen that members of one religion still cannot tolerate the interpretation of another, even though there "is no divisiveness in the chief articles of our Christian faith but only in the form or time or some changes of the ceremonies of religion or words or matters that do not touch the saving Articles of the true, established faith."⁶⁰

Considering also his brother's correspondence, it seems that Johan Weyer supported a generally spiritualistic understanding of religion, with an emphasis on inner faith as opposed to rigid dogmatism (his brother castigated him only for relying too much on his education), a position well suited to the climate of the Duchy of Cleves and to the

⁵⁷ *Ibid.*, 51r.

⁵⁸ Witches, Devils, and Doctors (note 24), book 6, chap. 18, 529–35. For the German text of this passage, see *Johan Weyer, De praestigiis daemonum. Von Zauberey/woher sie iren vrsprung hab/wie manigfertig dieselbig sey/wie sie geschehe/welcke damit verhaftt seindt: vnd welcher massen denjenigen so damit beleckt/zuhelffen: auch von ordentlicher straff derselben/sechs Bucher ... Medico selbs beschrieben* (n.p. 1567; Universiteit van Amsterdam 2453 H28), book 6, chap.18, 203–206.

⁵⁹ Clark, Thinking with Demons (note 47), 202–203.

⁶⁰ *Weyer, De praestigiis daemonum*, Av v.

compromises his duke sought in the religious conflict. Like Erasmus, Weyer sought a return to the virtues of the early church and, according to George Mora, saw the Christian ideal as “unfeigned love for God and neighbors, gentleness, kindness, mildness, temperance, continence, chastity, sensual restraint, and steadfast tolerance of every adversity, loss and injury,”⁶¹ a position held by both Matthias Weyer and Joris. Thus, it does seem apparent that a letter from Weyer would have elicited the same responses from Joris as we have here.

Yet, it does not seem from this correspondence that the subject of the devil was even raised, thus we do not know if Johan Weyer ever became acquainted with Joris’s position on the topic. Judging from a rumor from Strasbourg in 1545, however, it appears that the connection between Joris and denial of the devil’s physical reality was already well known,⁶² and it hard to believe that Weyer would not have heard of Joris’s unusual views. It must also be remembered that although Joris taught that the devil had no independent existence apart from the inner corruption of the individual, he continued to write about the devil’s activity in quite traditional ways. The question is, if Weyer knew of Joris’s unusual demonology, did he respond to it in any way in his *magnum opus*?

In *De praestigiis*, Weyer denounces inquisitors as the “special slaves of the Devil” and the “real evildoers”, an opinion heartily shared by Joris and surely all Anabaptist and spiritualists who had experienced persecution.⁶³ However, he openly rejects the opinion of those who “contend that demons do not exist in reality,” such as Aristotle and the Sadducees.⁶⁴ Unlike Joris, Weyer follows the traditional story of Satan’s expulsion from heaven and his role in the temptation of Eve and Adam and affirms that demons inhabit the “lower atmosphere” to afflict humans (Joris believed that the devil did not exist until after the fall of Adam and Eve).⁶⁵ However, Weyer does affirm that the worst form of tempta-

⁶¹ Witches, Devils, and Doctors (note 24), lxxiv.

⁶² Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd.16, *Elsaß*, IV Teil, Stadt Straßburg 1543–1552, ed. by Marc Lienhard/Stephen F. Nelson/Hans Georg Rott, Gütersloh 1988, 125. See also Gary K. Waite, Talking Animals, Preserved Corpses and Venusberg: The Sixteenth-Century Worldview and Popular Conceptions of the Spiritualist David Joris (1501–1556), in: Social History 20 (1995), 137–56.

⁶³ Witches, Doctors, and Devils (note 24), lxxv and book 4, chapter 16. For the Anabaptists, see Gary K. Waite, Between the Devil and the Inquisitor: Anabaptists, Diabolical Conspiracies and Magical Beliefs in the Sixteenth-Century Netherlands, in: Radical Reformation Studies: Essays presented to James M. Stayer (St. Andrews Studies in Reformation History), ed. by Werner O. Packull/Geoffrey L. Dipple, Aldershot 1999, 120–40.

⁶⁴ Witches, Doctors, and Devils (note 24), 3, book 1, chap. 1.

⁶⁵ Ibid., 3–11.

tion that demons perform is to turn humans away from true worship to idolatry and to cause them to commit spiritual crimes. Those unfortunate souls who confessed to performing demonic witchcraft or to having made a pact with the devil were suffering from physical or mental disorders or demonic suggestions. For Weyer, real witchcraft did not exist; all instances of “real *maleficium*” were the immediate work of devils, without human agency.⁶⁶ His emphasis on the devil’s role in causing old women to hallucinate about their magical powers also restricts the devil’s activity to the mental world, a position not far removed from Joris’s extreme view of the devil as residing in the fleshly lusts of the inner person’s conscience. There is no evidence in Weyer’s book of any influence from or reaction against Joris, although Weyer’s rejection of the Sadducees may have been intended to include Joris, who was commonly described by contemporary theologians as a Sadducee for his supposed denial of the physical resurrection, demons and angels.⁶⁷ However, the ramifications of the two positions are not as far apart as may seem on first glance. Both focused on the devil’s activity in the person’s mind, rather than on physical or magical afflictions or conspiracies. Spiritualism may therefore have been one of the components in Weyer’s demonology and it may have helped him more clearly to demarcate spiritual/demonic causes of illness from physiological.

3. Adherence to irenic spiritualism

Not all physicians who supported spiritualism rejected traditional medical authorities – Bauhin remained a Galenist – but as Peter Bietenholz notes for Basel, “partisan approaches to medical questions tended to coincide with religious commitment.”⁶⁸ Scholars now recognize the religious and occult musings of early modern scientists as not only intimately linked to their medical theories, but in many respects as formative for them. For example, Michael Servetus (1511–1553) is famous for his discovery of the pulmonary passage of the blood and infamous for his denial of the trinity. Yet, what is not as well known is how the two “heresies” (medical and theological) were linked. Andrew Weeks provides a coherent summary of the connection:

⁶⁶ Clark, Thinking with Demons (note 47), 198–203, esp. 199.

⁶⁷ See for example: *Willem Verlinde*, Een Claer betooch vanden oorspronck der Lutherie, Van die menichvuldicheyt der Secten. Van die tweedrachticheydt die onder den Sectarissen es. Van die schade ende bloetstortijnghe/die ter cause der Secten is gheschiet int Christendom vanden Jare duust vijf honderd zeuenthieme/ tot den Jare duust vijf honderd zessentsestich, Brugghe 1567, 169.

⁶⁸ Bientenholz, Basle and France (note 13), 65.

“Denying that a divisibly threefold vital spirit inhabits the human organism, and stimulated also by his awareness that in Hebrew the word for *spirit* also signifies *air*, Servetus arrived at the discovery of the circulation of blood through the lungs, (...) Like Paracelsus, Servetus was an individualist who distanced himself from the Catholic and Protestant camps of his time. (...) But where Paracelsus insisted on the triadic structure of human being and of nature in the image of the triune Creator, Servetus’s skeptical critique of trinitarian doctrine went hand in hand with an innovative study of the inner organic workings of life.”⁶⁹

Paracelsus (1493–1541) too was a spiritualist who went far beyond Luther in rejecting outer ceremonies and emphasizing an inner religion of the spirit, a blend of religion and medical theory that other spiritualists, such as the Mennonite lay doctor Hans de Ries, clearly found attractive.⁷⁰ Again Weeks argues that Paracelsus’s “applied work on specific diseases and alchemical procedures is contextualized by his theories,” which in turn were structured by “the transferral of his religious speculations to nature and medicine.”⁷¹ Thus, for both of these innovative physicians, their religious spiritualism helped shape their medical and scientific understanding of the human body, illness and the universe. For one thing, spiritualism’s reliance on the working of the inner spirit accorded with both of their research on the invisible forces at work within the human body (although they came to different positions on that subject); for another, with its depreciation of traditional written authorities, spiritualism helped them to dispute the heretofore invincible medical treatises of the ancients. Seen in this light, Joris’s defense of Servetus was an action motivated by much more than principled opposition to religious persecution; it was also an action of one spiritualistic freethinker supporting a kindred spirit.

The specific medical theories developed by the various physicians mentioned here could be quite diverse, ranging from Bauhin and Weyer’s Galenism to the radically unusual theorems of Paracelsus and Servetus. Common amongst all of them, however, was adherence to some degree of

⁶⁹ Weeks, Paracelsus (note 32), 31. Further on Servetus, see *Jerome Friedman, Servetus, Michael*, in: OER, Vol. 4, 48–49; *Roland H. Bainton, Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus (1511–1553)*, Boston 1953; *Jerome Friedman, Michael Servetus: A Case Study in Total Heresy*, Geneva 1978.

⁷⁰ For Paracelsus, see Weeks, Paracelsus (note 32), 96–99, 141–44; also *Gerhild Scholz Williams, Paracelsus*, in: OER, Bd. 3, 211–13; *Walter Pagel, Paracelsus: An Introduction to the Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel 1958; *Allen Debus, The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York 1977; and most recently the essays in: *Reading the Book of Nature: The Other Side of the Scientific Revolution*, ed. by Allen G. Debus/Michael T. Walton, Kirksville, MO, 1998.

⁷¹ Weeks, Paracelsus (note 32), 105.

irenic spiritualism, a religious posture that allowed for greater freedom of thought than that possible within Protestantism or Catholicism. While not all spiritualistic physicians developed new ideas, and while many of the innovations of Paracelsus et al. were scientific dead ends, spiritualism's potential for creativity, medical and otherwise, merits serious consideration.

IV. Dissenters und Konfessionalismus/ Dissenters and the Established Churches

Popular Culture as Religious Dissent in the Post-Reformation Era

By Susan C. Karant-Nunn, Tucson, Arizona

The historiography of the German Reformation, for all the attention that it has paid since the mid-1970s to the “common man”, still has not come to grips – at least not adequately – with the diversity of belief that persisted in and after the transition to the Reformation and post-Reformation world. Probably historians of the English Reformation have done a more detailed job of tracking just who believed what and by when than any of us who concentrate on German imperial lands. Their task, to decide when the Reformation came to England, has made this necessary. But we basically know when the German Reformation came, both with respect to its dramatic beginnings and to its territorial reception and implementation in one Protestant form or another, or its rejection by rulers who remained Catholic. Our fundamental criterion of arrival is when it was espoused by those in power and thus became established. We do not, however, know enough about when, to what extent, or even if the official Reformation became convincing to its nominal members.

One concept that the anthropologically sensitized historian of early modern European Christianity must reject is that of the Reformation as “Christianization.” Jean Delumeau most notably applied that label to the achievement of the Counter-Reformation in France. In his opinion, late-medieval religion was tainted by pagan and animistic remnants that removed it from the Christian fold.¹ In his wake, others have adopted the term.² But quite apart from Delumeau, generations and centuries of

¹ *Jean Delumeau*, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*, London 1977, 154–77.

² *Alain Lottin*, *Réforme, Contre-Réforme, christianisation, dechristianisation dans le nord aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in: *Bulletin d'histoire moderne et contemporaine* 12 (1980), 12–27; *Jean Pierre Dedieu*, ‘Christianisation’ in New Castile: Catechism, Communion, Mass, and Confirmation in the Toledo Archibishopric, 1540–1650, in: *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, ed. by Anne J. Cruz/Mary Elizabeth Perry, Minneapolis 1992, though the single quotation marks reveal a certain reservation; and, dubiously: *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzung und Folgen der Reformation 1400–1600* (ZHF, Beiheft 9), hrsg. v. Peter Bickle/Johannes Kunisch, Berlin 1989, 9–28. *Robert Scribner* has likewise recorded his sense of the unsuitability of this label in: *The Reformation*

ecclesiastical representatives and historians of the Reformation have regarded the sixteenth-century movement as restoring “true” Christianity by eliminating, as they thought, folkish, which is to say, pagan elements. True Christianity could not be syncretic. To their minds, the medieval Catholic Church had been misguided in even tolerating the accommodation of pre-Christian practices and beliefs as it expanded into Europe. Only when every vestige of “superstition” had been eliminated was pure Christianity properly in place and God’s will done.

This paper rests on the assumption that religion is culturally rooted. Because even within an identifiable cultural matrix, such as that which predominated in Europe at the end of the Middle Ages, there are multiple subgroups and local agendas, the populace did not share a unified outlook. In particular, many unlettered people of both village and town failed to understand and sympathize with aspects of the campaign for religious rectification that constituted the Reformation. During the initial period of disorder and uncertainty, from about 1518 to 1525, probably a higher percentage of townspeople welcomed those portions of diverse preachers’ messages that accorded to them dignity as “copriests” and a measure of control over their own lives. Anticlericalism, particularly directed against monks and friars, was widespread, and unlettered citizens joined attempts to relieve their communities of allegedly rampant abuses and financial burdens by paring and “domesticating” the clergy. All were attracted to the oft-enunciated goal of ensuring “the common good.” Beyond these, differences of perspective flourished.³

and the Religion of the Common People, in: *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretation und Debatten* (ARG Sonderband), Gütersloh 1993, 221–22; Cf. *David Gentilcore*, Methods and Approaches in the Social History of the Counter-Reformation in Italy, in: *Social History* 17, 1 (1992), 73–98.

³ The literature on people’s initial responses and the reasons for them is of course immense and will not be listed exhaustively here. One might begin with the following: *Thomas A. Brady*, *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450–1550*, Cambridge 1985, 151–83; *Robert W. Scribner*, The Reformation and the Religion of the Common People (note 2); *Scribner*, The Reformation as a Social Movement, in: *The Urban Classes, the Nobility and the Reformation: Studies on the Social History of the Reformation in England and Germany*, ed. by Wolfgang J. Mommsen/P. Alter/R. W. Scribner, Stuttgart 1979, 49–79; *Bernd Moeller*, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in: ARG 56 (1965), 5–30; *Moeller*, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den Städten gepredigt?, in: ARG 75 (1984), 176–93; *Steven E. Ozment*, The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland, New Haven 1975; *Peter Blickle*, Communal Reformation: The Quest for Salvation in Sixteenth-Century Germany, Atlantic Highlands 1992; *Lee Palmer Wandel*, *Voracious Idols, Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge 1995; *C. Scott Dixon*, The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528–1603, Cambridge 1996, esp. the first three chaps., 7–101. Inclusion in this

It would not be entirely correct to divide these differences into “elite” and “popular” strains. While it is true that advanced education was more characteristic of male and well-off segments of the urban populace, even this privileged group, one with access to Latinate culture and higher theology, was not of one mind.⁴ It would be unrealistic to think of early modern society as divided into a small elite and the mass of unlettered, each with its cohesive view of the universe. Society was a great, complex spectrum with a range of socioeconomic statuses and cosmological perspectives. Framing an argument always seems to have a homogenizing effect, even when writers try to convey a diversity of options. Not only do sixteenth-century scribes themselves contribute to our polarizing view by referring to *der gemeine Mann*. Modern researchers, too, ascribe an extraordinary cohesion to Reformation mentalities. Investigators of iconoclasm, for example, implicitly suggest that a large part of the population either was involved in acts of violence against images or mentally supported their destruction.⁵ These acts may be seen in part as a demonstration of late-medieval affective piety and the assumption that Christians and sacred artifacts “interact.”⁶ And most recently, Peter Blickle has asserted that the German peasantry were the visionary formulators of republican ideology, to which the framers of French Revolutionary and other Enlightenment political thought might well have harkened two and a half centuries later.⁷ Sometimes, when reading the fascinating lit-

brief note does not indicate agreement with every author’s interpretive position. The phrase, “domesticating the clergy,” would seem to derive from *William S. Stafford, Domesticating the Clergy: The Inception of the Reformation in Strasbourg, 1522–1524*, Missoula 1976, although it appears to take its inspiration from *Bernd Moeller, Kleriker als Bürger*, in: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, Bd. 2, Göttingen 1972.

⁴ I have taken exception to Bernd Moeller’s assertion that the early preachers themselves were almost uniformly true to Luther (“lutherische Engführung”); see *Bernd Moeller, Was wurde in der Frühzeit* (note 3) in their messages: *Susan C. Karant-Nunn, What Was Preached in German Cities in the Early Years of the Reformation*, in: *The Process of Change in Early Modern Europe: Essays in Honor of Miriam Usher Chrisman*, ed. by *Phillip N. Bebb/Sherrin Marshall*, Athens 1988, 81–96.

⁵ These authors are in no way culpable; this impression lies in the nature of their subject matter. The leading treatments of this phenomenon are *Carlos M. N. Eire, War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge 1986; *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Forschungen 46), ed. by Robert W. Scribner, Wiesbaden 1990, containing a number of valuable articles, not just on German-speaking lands; *Sergiusz Michalski, The Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western Europe*, London 1993, esp. 43–98; *Lee Palmer Wandel, Voracious Idols* (note 3).

⁶ *Susan C. Karant-Nunn, The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany*, London 1997, 255, n. 185.

erature on the Anabaptists, one might need to be reminded that the numbers of these outspoken, life-risking nonconformists were small indeed. Most peasants and their urban sympathizers who met defeat in 1525 did not become nor apparently desire to become Anabaptists. Does this mean, then, that they were not dissidents but that they enduringly supported the religious changes that their leaders introduced?

Many of them did not. More accurately stated, some dissented with the Reformation from the beginning, but others found in time that their view of the universe, made evident in their increasingly disapproved behavior, was incompatible with that of the clergy. Those who in time did not conform deserve their position on the continuum that I posit here. It took a number of years before the new ecclesiastical structures and practices could be introduced – at least until mid-century even in those territories, such as Electoral Saxony, that came to the Reform very early on. With the consolidation of governmentally sponsored theological positions and the ecclesiastical and state structures, issues and attitudes became clearer. In the process of “confessionalization,” people’s identities began to clarify. At one end of the spectrum were those who enthusiastically adhered to the major Reformers’ teaching; toward the other end were residents, including but not confined to intractable Catholics and Anabaptists, who did not share the persuasion, including the values, of what was becoming official religion. My views of this spectrum have taken shape over the years as I have sat in archives pondering visitation and other records that reflect the attitudes of people across the socioeconomic gamut. If carefully used, visitation protocols are *not* like police blotters, recording only what the visitors thought was offensive.

In the sixteenth century, religion was inseparable from economics, politics, and social relations. The organizers of this symposium chose the English word *dissent* rather than the German *Dissenz*, the former designating a marked departure from the norm and the latter a mere difference of opinion; in this terminology, outright *dissent* was to be the topic under consideration. But in the sixteenth century, this contrast between major and minor positions was not compelling. The world and all its transactions were, taken together, the functioning of God’s creation. Civil affairs were charged with religious meaning hardly less than morality or what transpired during Holy Communion. Thus, the totality of people’s relations with each other and with their governors, including the clergy, was scrutinized by God the Father and, as in the medieval Catholic Church, had to be answered for at the impending Day of Judg-

⁷ Peter Blickle, Republiktheorie aus revolutionärer Erfahrung (1525), in: Verborgene republikanische Traditionen in Oberschwaben, hrsg. v. Blickle, Tübingen 1998, in the introduction, 7–10, and 195–210.

ment. The concepts of absolute individual privacy in questions of faith, and of the separation of church and state, were alien to nearly everyone in the Reformation era. Few would have been able to grasp President Jimmy Carter's commitment both to propagating a fundamentalist Christianity by teaching Sunday school *and* to prohibiting prayer in public schools; nor would they have affirmed a division between public observance and private belief. In the early modern period, religion did not apply simply to teachings concerning the Deity but comprehended all aspects of life. Yet, within this context, people did disagree in their convictions about God and His will, just as they disagreed about the identity, power, and methods of those who purported to implement His plan on earth.

1. Non-Anabaptists

What did the peasants and artisans do who did not join the Anabaptist movement? Did they quickly reject the standpoint of their defeated brethren? In the rural silence of the months and years ensuing upon the massacre of the peasant *Haufen* in 1525, including the wiping-up campaigns and executions carried out by teams of princes, most peasants returned to their business of farming. Their social and communal values, their belief in the common good, did not change. Rather, they had been disabused of the notion that Reformation rhetoric referred to their mundane wellbeing. They had been relieved of the illusion that they could override unjust and oppressive local practices by invoking the higher, divine, or godly law, epitomized by the Bible. We should not, in my opinion, attribute democratic or republican ideals to the lower classes of society. Within the village, hierarchy prevailed, but it was largely the rustics' *own* hierarchy, in which poorer cottagers and day-laborers might have felt themselves to be part of the Body of Christ writ small: their functions, too, were essential, and they were included in most aspects of the social life of the locale, but with discrimination.

Many surely retained the conviction that the conquering outsiders had violated, and continued to violate, the divine principle concerning justice. During the sixteenth century and continuing in the seventeenth, governors from outside the village increasingly intruded upon peasant routine. Likewise, in the towns, magistrates bore heavily down upon guild tradition and urban festivals. Authorities framed new laws that appeared to break yet further with the Gospel. They imposed their officials as overseers and enforcers, and they gradually turned peasant mayors and guild officers into bearers of the new standard into the microcosm. Over the course of the century, through a veritable campaign of education and social separation, the parish clergy joined the emerging

bourgeoisie and became representatives of the state. Although they were increasingly from the towns, they had to sojourn, sometimes unhappily, in the countryside. If the Reformation had begun as an anticlerical revolt that strove to reduce the numbers of priests and to integrate the remainder into the civil polity, as it took hold it aimed once again to divide pastors from and elevate them over their lowlier parishioners.⁸

Of course, not everyone objected. Apart from credal agreement, we can find other possible reasons for their tranquility and acceptance. Those in power were manifestly willing to use force to attain their ends if necessary. Too, clergymen were far fewer in number than earlier and were less of an economic burden on their fellows. Then, there was more preaching. Many people had been demanding to be taught the Word of God by means of the sermon, for which the few late medieval endowed preacherships in larger cities had not been adequate; the sermon was now ubiquitous if not of reliable quality. Particularly in the urban setting, a growing literate segment of the citizenry – often from the higher echelons, better off, related to patricians, and able to pay their children's school tuition – shared the pastors' class provenance and outlook. They socialized with the pastors and their families, as, increasingly, did members of the lower nobility. These patterns emerged by the end of the sixteenth century.

Peasant and artisan resentment was doubtless exacerbated by growing demographic density and economic hardship. Again, religion cannot be assessed except in the context of the entire society within which it exists. What did peasants and artisans do who did not join the Anabaptist movement? Some of them expressed their frustration by their sullenness and their failure to fulfill the spirit of the law where they could not evade the letter. The pastor, that wielder of confession and excommunication (or, in Calvinist lands, of consistorial interrogation and excommunication), was often the *other*, integrated in the sense that Reformation

⁸ Susan C. Karant-Nunn, Neoclericalism and Anticlericalism in Saxony. 1555–1675, in: *Journal of Interdisciplinary History* 24, 4 (1994), 615–37; C. Scott Dixon, The Reformation and Rural Society (note 3); Luise Schorn-Schütte, Priest, Preacher, Pastor: Research on Clerical Office in Early Modern Europe, in: *Central European History* 33, 1 (2000), 1–40, but on this point esp. 26–29, where the author provides a brief but nuanced analysis; and Amy Nelson Burnett, Basel's Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline, in: *Central European History* 33, 1 (2000), 67–86. For a longer, very valuable treatment, albeit dealing in part with a later time, see Luise Schorn-Schütte, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit: Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, Gütersloh 1996, 390–433. Several partially pertinent essays are available in: *The Reformation of the Parishes: The Ministry and the Reformation in Town and Country*, ed. by Andrew Pettegree, Manchester 1993.

leaders had desired him to be, but not as those suffused with a communitarian spirit had wished. The disparities between the two sets of values, despite similar rhetoric used in promoting them, had been fully exposed. Henceforward, those in power attempted to control the media, and ordinary people lost their public voice – except their voice in the tavern and in the domestic environment.

That some peasant communities admired their pastors and lived harmoniously with them goes without saying. The visitors, however, sometimes noted that this or that cleric had “gone peasant,” and they decried his lifestyle.⁹

As a generalization, post-Reformation preachers were obligated to issue admonitions from the pulpit that contrasted with the Reformation’s clarion call of faith alone and divine forgiveness. In an age intent upon civilizing humanity, they taught that those who violated God’s commandments would suffer punishment in hell. The reason for this discrepancy between abstract theology and pragmatic instruction was that only threats held out the possibility of eliciting the desired behavioral results. The pastorate gave in to a tenor that sometimes contrasted sharply with the content of its doctrinal training. Given the unified nature of life, people’s sullenness, their uncooperativeness, their refusal to sing in church, their unwillingness to attend adult catechism classes, their lackadaisical attendance, their shorting the pastor in their in-kind contributions to his maintenance, their calculated blasphemies, their occasional small acts of vandalism against clergymen (such as hanging a dead dog on his door or cutting down a fruit tree) have to be seen not just as bad-boy and bad-girl acts borne of the crudeness of ordinary people’s existence. These were also likely to be expressions of opposition to a value system that they were helpless to alter. The early enthusiasm of many to the Reformation message as preached met its disillusionment in the subsequent process of establishing religion. The new institutional churches, for all their differences from Catholicism, still bore too great a resemblance to their decadent late-medieval predecessor. They could be oppressive as well as edifying and consoling. Certainly they continued to impose a heavy monetary cost on their charges if one considers the extent to which *Stolgebühren* rose in the early modern period. In addition, the new churches’ alliance with the state meant that much of what had been confined to the relationship between individual soul and confessor and/or subject to the disapproval of one’s neighbors now became law. Historians could well pay further attention to the *dynamics* of putting the Reformation in place.

⁹ For example *Karl Pallas*, Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise, Halle 1906–1918, Bd. 3, 95.

2. Post-Reformation Churches and the Popular Lifestyle

One of the reasons for disillusionment and resistance, then, were the increasingly concerted efforts of the parish clergy, backed by the secular power, to modify the age-old practices of social interaction. The early embracers of the Reformation messages had no reason to anticipate that the scions of the new churches would eliminate Mardi Gras and St. John's Day fires; and attempt to curtail every festive occasion such as post-baptismal and churching ales, wedding excesses of drink and dance, and even the half-economically motivated spinning bees that lay at the heart of peasant courting ritual. The disciplinary and absolutizing spirit of the time, even if influenced by economic transformation, could not, in its own setting, be separated from the religious platforms and practices of the pastors, deacons, and teachers who were charged with making that spirit felt. The class of clerical intermediaries between governors and populace were in an untenable position. They were to carry out the exacting directions of the visitation committees and consistories without completely alienating their flocks, among whom they had to live. Insofar as possible, the post-Reformation clergy were to hold themselves aloof from "immoral" social events, in case these could not be abolished altogether. The state instructed village mayors and district officials such as the *Schösser* to incarcerate or fine inveterate guzzlers, gamblers, adulterers, blasphemers, the hostesses of spinning bees, and those who gave their obvious custom to cunningwomen and -men. Even where sin was not fully criminalized – as it could not be effectively in regions where competing faiths intertwined – pastors used the weapons of confession, barring from the Sacrament, and ecclesiastical rites of humiliation, including in Saxony affixing the transgressor to a cross.¹⁰ Clerics did this with unprecedented frequency because visitors and superintendents insisted that they do so. This characteristic of moral rigor permeated the late sixteenth- and early seventeenth-century churches. Those who resented this quality can hardly be regarded as not dissenting from the established religion, even if they had no organized, collective mechanism for expressing their opposition.

In the popular mind, particularly those practices that were at the heart of social interaction could not be dispensed with. Until penalties became intolerably harsh – as they could indeed be in Geneva and other Calvin-

¹⁰ Susan C. Karant-Nunn, Neoclericalism and Anticlericalism (note 8), 624. On boundaries and the obstacles to enforcement that they presented, see Susan C. Karant-Nunn, Confessional Ambiguity along Borders: Popular Contributions to Religious Tolerance in Sixteenth-Century Germany," published as a pamphlet, Walla Walla 1997. A multi-confessional presence posed similar problems, as in The Netherlands, where no faith was, in the end, established.

ist and also some Lutheran lands – people carried on with their engagement toasts, the nature of which guaranteed that every participant got drunk. Sealing engagements with excessive libations was *serious* business, not a self-indulgent pastime, for otherwise the parties involved did not enter into the contract wholeheartedly. Restraint signified personal reservation or dishonesty. Wedding breakfasts and dinners likewise attested to the sincerity of everyone present, and the dances were a site of new pairings. The official churches' insistence on sexual abstinence until after the performance of the nuptial ceremony in the church was unfathomable to many people, who continued in the seventeenth century to argue that one had to reckon conception from the date of betrothal and not the wedding.

Whatever popular internal reactions to moral dicta, conformity grew apace as supervision and consequences increased. We may assume that as very gradually the chronological distance between the old ways and the morally rectified ones grew, more people brought their actions in line with the standards set for them. Dissent, inseparable from religious dissent, declined with the passage of time, as culture underwent modification. Further study needs to be done of this acculturation and confession-alization process. Where possible, the methods of those British scholars who study the language of wills and autobiographical documents should be emulated.¹¹ In a stunning essay based on an archival discovery, Ulrike Strasser has shown how nuns' reaction to their forced enclosure in the early seventeenth century actually differed radically from the official account of their pious, accepting submission.¹² Collecting evidence on illiterate peasants is clearly more challenging than on literate groups, and the historian will have to resort to interdisciplinary methodology in order to arrive at a configuration.

In sum, dissent is still noticeable in the second half of the sixteenth century and the pre-war years of the seventeenth century. It is one component of a certain resurgence of anticlerical feeling after mid-century. Religious dissent was directed not at the pure theology of the preachers but at their social teachings, especially as these were put into practice. All could agree that Christians ought to love and serve their neighbours, but some parishioners did not see why women's drinking around a new mother's bed and bringing her presents was now seen as a violation of

¹¹ For example *Caroline Litzenberger, Community, Faith, and Identity: Women's Will-Making in Early Modern England*, paper presented at the meetings of the Society for Reformation Research, Atlanta 1997.

¹² *Ulrike Strasser, Cloistering Women's Past: Conflicting Memories of Tridentine Clastration in a Munich Nunnery*, forthcoming in: *Gender in Early Modern Germany*, ed. by Ulinka Rublack, Oxford either late 2001 or early 2002.

charity. Traditions of neighborliness did not coincide with definitions now being articulated from the pulpit and the town hall. Veterans of the Peasants' War might hardly have recognized the idea of the "common good" after its metamorphosis within this disciplinary atmosphere. Whose "common good," they might have asked.

3. The Evils of Superstition

Lutherans and Calvinists rejected Catholic practice in part because they saw it as riddled with superstition. What did they mean by this? Their critique was directed at that mentality, so pronounced in Catholicism, that saw the earth and all the creation as interpenetrated by the divine. Not that the Creator and His creatures actually blended – Meister Eckhart had learned to his peril that there must be firm boundaries between God and His mortal subjects. But divinity was accessible to human beings. Priests from their ordination could tap the supernatural world and apply its powers to human affairs. They could make God present in the sanctuaries where they said or sang Mass. They could bless objects – bread, salt, water, candles, fields, houses – and give them special potency. Paintings, statues, chalices, pyxes, patens, monstrances, and all the other accoutrements of the sacred space could positively affect people's condition outside the church edifice. The strength of the Mass radiated outward from the parish church like a great umbrella sheltering its people from the blast. The remains of saints and other objects could protect people in their dangerous vicissitudes. All this is well known.

Less firmly condoned even by the Catholic Church but nevertheless widely tolerated was the access of the laity to the divine. Cunningfolk purported to cure their clients with substances and verbal formulae that allegedly brought down God's blessing. Ordinary laity could avail themselves of supernatural aid by means of words, acts, and potions. In these and a great variety of other ways, human beings could influence God; they could often, they thought, obtain what they desired from Him. According to late medieval and early modern persuasion, people could sway God, whose presence was as much physical as it was spiritual. The essence of superstition is encapsulated in these two theses: that God was physically present among His creatures in the material world; and that people had the ability to manipulate the divine presence for their own benefit. Only with the launching of the papally condoned Catholic or Counter Reformation of the later sixteenth century did the Church's tolerance of lay access to the Deity begin to diminish. It never disappeared, however; to some degree it remains in place to this day.

Lay condemnation of “superstition” during the Reformation era has been assumed rather than demonstrated. Many acts and utterances of laymen that appear to fall on the Protestant side of the emerging divide on this issue were actually motivated by a detestation of priests’ and monks’ exploitation of God’s availability for monetary and other worldly gain. The Reformers themselves, as theologians, had profounder grounds for rejecting the Catholic cosmos. To most of them, God and humankind were now radically separate, with God elevated to absolute superiority over His children. His preeminence and control did not admit even of curing worms in response to the precise pronouncement of a blessing. All mundane phenomena lay in His supreme Providence, which was beyond the reach and ken of mortals.

Many ordinary Reformation and post-Reformation Christians – and, yes, they were nonetheless Christians – adhered to the conviction that God was present and accessible, and they believed this at least well into the nineteenth century. In view of the ardor with which religious leaders advanced the opposing position – namely, that humans should love and praise God and leave their lives entirely at His disposal, for they were at His disposal in any case – the failure of many laypeople to appropriate this fundamental perspective does constitute, in its time, a form of dissent. No amount of catechetical instruction, sermonizing, and admonition could eradicate it.

A case study will illustrate this entrenched rejection of approved teaching. During the 1580s, a poor servingmaid and cowherd, Anna Hillig, in the employ of a peasant in Langenau near Freiberg in Saxony, was stung behind her ear by an insect.¹³ She became totally disabled and was supported from the community chest and by her neighbors’ generosity. In a state of hunger and despair, she began to receive visitations from an angel in the shape of a three-year-old boy. Nightly for over a month, this angel comforted her, taught her basic Lutheran texts, took away her pain, and revealed secrets to her. The angel’s messages fitted into the classic popular prophetic syndrome – ubiquitous sin was enraging God, who would punish people severely if they did not abandon their materialism and pride. The pious Anna communicated her experience to both her pastor and her friends, for the angel had instructed her, “I have been sent to you by God to comfort and strengthen you and to reveal hidden matters to you, which you are to tell to your pastor.” The pastor, in turn, was to preach accordingly to his congregation. The record continues, “When people heard that the angel had said so many things and knew everything, a great throng came, from as far away as two or three *Meilen*

¹³ Sächsisches Landeskirchenarchiv, Matrikel Freiberg 1617 [sic] II, fols. 664–67.

(...).¹⁴ This was probably up to twenty English miles' distance or one hard day's walk. Anna's pastor, Peter Lohse, was himself inclined to believe her, and he recorded her accounts of the angel's words. He was, to be sure, engaged in some kind of conflict with his own wife and with a local knight, and Anna's divine messenger did him the favor of proclaiming him exonerated. The clergyman thus had a personal motive for accepting the prophetic message.

The superintendent in Freiberg was less credulous. He dictated skeptical questions for Lohse to ask Anna in an effort to determine whether her visitor was divine or diabolical; under his instruction, Lohse was forced to deny the validity of the angel. Lohse now took on the attitude of his supervisor and condemned "the new papist pilgrimage" and "idolatry" that had arisen as masses traveled to hear Anna's words. Peter Lohse's cousin and successor, Melchior Lohse, later recalled that Peter had told him that people came "from many distant places, even foreign ones, wanting to find out from this maid, on account of her angel, about their luck, wellbeing, and weather forecasts." Although ultimately informed that her guest was from the devil and not from God, and although she was silenced, Anna never conceded a diabolical source for her revelations. She lived on into Melchior Lohse's tenure of office and, as always, received Communion regularly. The younger Lohse asked her every time, presumably during the preliminary auricular confession, "whether or not she still believed that the spirit that had departed from her had been a good angel." Anna, wrote Melchior, "begged me for God's sake to spare her this question, for she had long ago commended and entrusted the matter to the dear God." Anna died in 1600.

Anna and many of her contemporaries – including, initially, her own pastor – were still persuaded, two and a half generations after the rigorous introduction of the Reformation, that God spoke directly to His children and in tangible, audible form. They expressed this view with conviction, even traveling most of a day to stand near the prophetess and gain her advice. All would have affirmed that they were true Christians; all had been preached to and catechized for decades. All nevertheless implicitly, probably unconsciously, dissented from official teaching. Many of them half-listened, or they heard what coincided with their embedded world-view. Their nominal affiliation notwithstanding, they dissented from a creed that removed the Divine from their interactive circle and elevated Him beyond their reach. They behaved as though the Divine aided them physically in their daily activities. They rejected elite definitions of superstition.

¹⁴ Measures varied greatly in pre-metric Germany. In sixteenth-century Zwickau, a *Meile* was about seven English miles.

4. Conclusions

It may seem as though I have adopted the perspective of those who are militantly politically correct. It may look as though the assertion here is that any form of Christianity is as good as any other. This is perhaps ironic in view of current strenuous efforts in the classroom to persuade undergraduates to look critically at societies and individuals, even if this brings them to use currently unpopular labels such as *barbaric* and *primitive*. If sixteenth-century peasants and artisans were engaging in human sacrifice or ritual mayhem, one would not be able to avoid condemnation; each of us is rooted in a value-laden context. But for present purposes, we are simply discussing whether God makes Himself manifest in tangible objects and persons, and whether mortals can tap supernatural power. Defensible positions compatible with Christianity can be taken in these matters. For scholarly purposes, we can surely not afford to dismiss the varieties of belief among the lowly and less educated as undeserving of the name of Christ, particularly when these regarded themselves as pious followers of Jesus.

At one end of the continuum of post-Peasant War religiosity, we do indeed find obedient conformity to the new norms as set by Reformers, later theologians, magistrates, and princes. Some of this conformity is even enthusiastic. Much of it is demonstrated in the writings and recorded actions of the better educated classes. The larger written testimony in this category has misled us into concluding that enthusiasm gripped the land and continued to do so.

At other points further along the spectrum, scholars may detect outward adherence combined with habitual and probably deliberate negligence in living out the spirit of official principles. Especially where these principles conflicted with society's perceived social and economic interests and with long-term practice, many people did not obey. Evasion was particularly easy along borders where Catholic, Lutheran, and Calvinist lands intersected one another: many people passed back and forth and did as they pleased. This is not merely disorderly or insubordinate conduct; it reflects, too, a dissenting concept of religion. Where penalties were most nearly inevitable and/or harshest, outward acceptance of the normative religion was more likely. This was so in Calvinist territories.

Within this category were surely former adherents of early Reformation teaching. Neither preachers nor hearers of the incipient Lutheran and Zwinglian messages realized that as these became established, they would bring with them a drastic curtailment of entrenched religious and social customs. The Peasants' War with its grisly outcome pointed in this direction. The evolving official Reformation did not fulfill lay hopes for

the actualization of “godly law.” On the contrary, as we know, it ultimately allied itself with the centralizing state to impose even greater restrictions on folkish self-expression.¹⁵

Farther along the continuum – toward the left? – were sympathizers with openly dissenting belief. Few people are heroes, then or now, and willing to risk life and limb for their preferred creed. Still, some of the laity refused to betray the Anabaptists who passed among them. The visitors in Württemberg lamented in 1584, “Not even with threats can we get them [villagers] to inform on the Anabaptists who move in and out of here.”¹⁶

In the end, people’s motives for obeying or disobeying the dictates of their betters were varied. No doubt, popular responses combined and recombined in the face of concrete exigencies. Such complexity, such shifts, produce for the modern historian anything but a fixed and quantifiable religious mentality. At best, we are informed gazers into the crystal ball of the past.

¹⁵ Of course, we must not overlook the indifference of many to religion. Neither this nor ignorance of theology deserves inclusion under the rubric of dissent.

¹⁶ Evangelisches Lutherisches Kirchenarchiv Stuttgart, A1 Nr 1 1584, fol. 234.

Untertanen und Täufer im Konflikt um die Ordnung der Welt: Das Beispiel Hessen

Von Robert von Friedeburg, Bielefeld

Die Erforschung der Reformation im Reich hat gerade in den letzten zwanzig Jahren im Hinblick auf ihre Trägergruppen und sozial-ständischen Bezugspunkte eine Reihe von Differenzierungen erfahren, hinter die auch bei der Bearbeitung neuer Forschungsprobleme kaum zurückgefallen werden darf. Das gilt für die Reformation der Fürsten, der Städte, des Gemeinen Mannes und für die Geschichte derjenigen religiösen Bewegungen, die keinen Eingang in institutionalisierte Kirchentümer fanden.¹

Zu diesen jüngeren Forschungsfragen zählt unter anderem das Verhältnis populärer Glaubens- und Handlungsformen zu gelehrten Entwürfen und Zielen der Reformation. Beginnend nicht zuletzt mit den Arbeiten Robert Scribners wurde dabei der Frage nachgegangen, in welcher Form die reformatorische Kritik an der Kirche und die Ziele der Reformation überhaupt die breite, semi- oder illiterate Bevölkerung erreichte.² Eine erste, besonders markante Frucht dieser Forschungsanstrengungen ist die Auflösung des Kollektivsingulars „Volk“ unter der Lupe detaillierter lokal- und regionalhistorischer Studien über Kultur und Lebensweise der breiten Bevölkerung.³ Die Reformation stellt sich in diesem Licht als außerordentlich komplexer Prozeß dar, in dessen Folge eine bereits ausgesprochen unterschiedliche Frömmigkeitsstile praktizierende breite

¹ *Hans-Jürgen Goertz*, Die Täufer, Geschichte und Deutung, München 1980, 2. Aufl. 1988; *Bernd Moeller*, Die Reformation im Reich, Göttingen 1981; *Kaspar von Greyerz*, Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben der Reformationsforschung, in: ARG 76 (1985), 6–63; *Peter Blickle*, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985; *Heinz Schilling*, Aufbruch und Krise 1517–1648, Berlin 1988.

² *Robert W. Scribner*, For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation, 2. Aufl., Oxford 1994.

³ Vgl. besonders *R. W. Scribner*, Ritual and Reformation, in: The German People and the Reformation, hrsg. v. R. Po-Chia Hsia, Ithaca 1988, 122–146; *Thomas Brady jr.*, In Search of the Godly City: The Domestication of Religion in the German Urban Reformation, in: ebd., 14–31; *Heinz Schilling*, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, Gütersloh 1981, 372; *Robert v. Friedeburg*, Volkskultur in der frühen Neuzeit (Enzyklopädie Deutsche Geschichte), München 2002.

Bevölkerung in zunehmend kontroverser und sich gegenseitig ausschließender Form die reformatorischen Lehren, aber auch die Verteidigung der alten Kirche aufnahm. Im Zuge der Konfessionalisierung sollten solche längst divergierenden Vorstellungen über rechte Frömmigkeit und den Weg zum Heil zu sich zunehmend ausschließenden Wegen zu Gott gedeutet werden und in erbitterte Konflikte innerhalb der Bevölkerung münden. Das zeigte sich insbesondere in denjenigen Reichsstädten, in denen verschieden-konfessionelle Gruppen nebeneinander leben und miteinander auskommen mußten. In Augsburg ging beispielsweise diese konfessionelle Neuformierung gruppenspezifischer Identitäten bis hinunter in die Gruppe der Weber so weit, daß ein lutherischer Weber seiner aus katholischem Hause stammenden Ehefrau den Wunsch nach dem Besuch eines Priesters an ihrem Totenbett verweigerte und sich dazu auf „sein aigen gewissen“ berief. Heinz Schilling hat diesen Problemzusammenhang jüngst als „aufgrund einer langen Vorgeschichte ausgangs des 16. Jahrhunderts ... in der Mitte Europas konzentrierte Anhäufung von Konflikten und Spannungen“ skizziert.⁴

Die jüngere Forschung ist sich einig, daß diesem Problemzusammenhang nicht allein in Politik-, Diplomatie- und Kirchengeschichte im engeren Sinne, sondern gerade auch der Sozialgeschichte im weiteren Sinne nachgespürt werden sollte. Insbesondere für die Zeit seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts liegen eine Reihe von Studien vor.⁵ Aber gerade für die frühe Phase der Reformation, und ganz besonders für das Verhältnis zwischen Personen, die als Täufer von der Obrigkeit verfolgt wurden, dominierten doch überwiegend Blickwinkel, die weniger das Verhältnis dieser Täufer zu ihrer sozialen Umwelt, sondern in erster Linie ihr Verhältnis zur Obrigkeit thematisierten. Aus der sozialgeschichtlichen Perspektive „von unten“ erscheinen die Täufer jedoch nicht ausschließlich, z.T. auch nicht in erster Linie, als Vorhut einer sozialen Revolution oder Ausdruck einer innerhalb der Bevölkerung breit getragenen Kritik an Kirche und Staat. Sondern sie treten uns aus den Quellen auch als Personengruppen entgegen, die aus je unterschiedlichen Motiven, vor allem angesichts ihrer Besorgnis um Gottes Gnade und den unbestreitbar problematischen Zustand der Kirche in den Jahren nach der Reformation, keine kirchliche Gemeinschaft mit ihren Nachbarn pflegen wollten und konnten und deshalb gerade auch von diesen Nachbarn mit Mißtrauen betrachtet wurden.

⁴ Vgl. Heinz Schilling, Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas, in: Der Westfälische Friede, hrsg. v. Heinz Duchhardt, München 1998, 3–32.

⁵ Siehe beispielsweise Stefan Ehrenpreis, „Wir sind mit blutigen Köpfen davon gelaufen ...“ Lokale Konfessionskonflikte im Herzogtum Berg 1550–1700, Bochum 1993.

Die folgenden Erörterungen kreisen daher weniger um den Gegensatz von Herrschaft und Volk, radikaler Reformation und institutionalisierter Kirche, Untertanen und Obrigkeit. Sie suchen den Wunsch vieler Täufer nach einem fundamentalen Wandel der Lebensführung, wie unten weiter erläutert wird, als fundamentales Problem für die Mehrheit ihrer Nachbarn und damit das Zusammenleben vor Ort zu verstehen. Sie suchen, wenn auch vermittelt durch den Blick auf Täuferakten, das Verständnis dieser Nachbarn von einem gottgefälligen Leben zu erfassen, ohne dabei einen Gegensatz von Volks- und Elitenkultur zu konstruieren. Zur Kenntnis genommen werden muß jedoch der Tatbesand strittiger Auffassungen vom gottgefälligen Leben zwischen den Täufern einerseits und der Mehrheit ihrer Nachbarn vor Ort. Solche Befunde lenken schließlich den Blick auch und gerade auf diese Mehrheit der Untertanen, die Landgraf Philipp aufgerufen hatten, ihr „papst und kayser zu sein“. Sie lenken den Blick auf die Versuche sowohl der Täufer als auch der Kirche, angestammte Lebensformen der Mehrheit der Untertanen, vor allem der Geselligkeit bei Taufen und Hochzeiten, als unfromm zu brandmarken und zu reformieren.

1. Perspektiven der Geschichte der Täufer während der frühen Reformation: Untertanen gegen Obrigkeit oder Vielfalt der Frömmigkeitsformen?

Der Geselle Velten Raumeissen hatte Nachbarn im Verlauf des Sommers 1529 bei der Errichtung eines Hauses geholfen. Einer der anderen am Bau beteiligten, Otto Haunmöller aus dem Gericht Hünfeld, habe ihm von der „grausamen erschrecklichen straff“ Gottes berichtet, die „in einer Kurz geschehen“ und in der alle „ewiglich verdampft werden“, die in „dem alten Glauben begriffen“. Ganz besonders wer als Kind getauft sei, der sei verloren. Das „hab in dermassen in ein forcht und erschrecken pracht“, daß er sich zur erneuten Taufe bereit erklärt habe. Nach der Taufe habe der Heinmöller ihn ermahnt, er müsse sich nun „der Welt des Kirchengehens, der hochzeit, der kintdaufet und was der welt anhangt, entschlahren, und soll in seinem Haus bleiben, darinnen got loben.“ Darauf habe Velten eingewendet, „Wue ich mich dan der welt als entschlaha, so bin ich ein armer gesell. Wovon werd ich mich nerien. Es wird mir nimants zu arbeiten bringen“. Sein Täufer habe ihm darauf entgegnet, er solle sich darum keine Sorgen machen, denn er „hab mehr, dan eher verzer, die straff werd nit lang auspleiben“. Nun bat er, ihn wieder zu seiner Familie zu lassen, er wolle fortan „als en fromer untertan ... gehorsams halten, woll auch andere vor der gleichen duffligen secten dreulich warnen.“⁶

Das Beispiel von Velten Raumeissen kennzeichnet ein wichtiges Problem bei der Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen der Fürstenreformation in der Landgrafschaft Hessen und den Untertanen des Landgrafen, unter denen auch eine täuferische Bewegung entstand. Es kennzeichnet nämlich die Spannungen *innerhalb* der Bevölkerung, welche durch die Anforderungen der Täufer an ein frommes Leben entstanden. Mehr noch – die Tatsache, daß selbst Geistliche ihre eigenen Gemeindemitglieder als ärger denn die Täufer bezeichneten⁷ oder sogar engen Kontakt zu vermeintlichen Täufern hielten⁸, verweist darauf, wie wenig hilfreich die Annahme eines fundamentalen Gegensatzes zwischen Obrigkeit und Untertanen bei der Deutung der Probleme ist, die sich für Geistliche und Laien im Verlauf der Reformation stellten.

Die Linie zwischen denjenigen Untertanen, die recht und schlecht die Reformation mittrugen, zur Kirche gingen – auch wenn sie dort schließen⁹ – sich Recht und Gesetz unterwarfen und bereit waren, sich gegebenenfalls an der Verteidigung des „Vaterlands“ zu beteiligen¹⁰, und den Mitgliedern der „verdampften secten“¹¹, wie es in der Instruktion für die Visitatoren des Stifts Hersfeld 1577 hieß, war im Einzelfall, sieht man von den jeweiligen Wortführern und Bekennern der Verhöre einmal ab, in der Regel nämlich keineswegs eindeutig.¹²

Selbst im Hinblick auf die Führungsfiguren der Widertäufer im hessischen Raum verschwamm diese Linie. Manche, wie Melchior Rink¹³,

⁶ Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Bd. 4, hrsg. v. Günther Franz, Marburg 1951 (fortan: TQ Hessen), 21, 24–25.

⁷ Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Bd. 2, hrsg. v. Günther Franz, Marburg 1954 (im folgenden Franz II), 226.

⁸ Heinrich Beulshausen, Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden, Gießen 1981, 331, zu Pfarrer Sebastian Thiele, Niederdorla.

⁹ Vgl. Hans-Christoph Ruback, ... hat die Nonne den Pfarrer geküßt? Aus dem Alltag der Reformationszeit, Gütersloh 1991; Martin Scharfe, Legales Christentum. Eine Revision von Thesen zur Volksreligiösität, in: Westfälische Forschungen 42, 1992, 26–62, 45–47.

¹⁰ Vgl. den Vorwurf Kanzler Feiges bei der Verhandlung des Landtagsausschusses zu Kassel zum Wiedertäuferproblem, TQ Hessen (Anm. 6), Nr. 47, 133; vgl. allerdings Georg Schnabel, einer der Führer der hessischen Täufer, „Verantwortung und Widerlegung (1538), in: TQ Hessen (Anm. 6), 170, Artikel 2.

¹¹ TQ Hessen (Anm. 6), Nr. 169, 387.

¹² Vgl. in Wilhelm Diehl, Zur Geschichte der Konfirmation. Beiträge aus der hessischen Kirchengeschichte, Gießen 1897, 4–5, zu Bucers Bemerkung, es seien unter den hessischen Täufern „unter denselbigen fil guthertziger leut“. Bucer schrieb am 17.11. mit Blick auf die Synode in Ziegenhain andererseits von dem „einfeiltigen pöfel“, der besser verwahrt werden müßte, 5.

¹³ Vgl. zu den Täufern im hessischen und besonders osthessischen Raum und besonders zu Rinck bereits Karl Wilhelm Hochhuth, Mitteilungen aus der protestantischen Sektengeschichte in der hessischen Kirche, in: Zeitschrift für histori-

blieben Opponenten der neuen Ordnung. Aber im Anschluß an die Marburger Gespräche zwischen Bucer und den Anführern der westhessischen Täufer schlossen sich nicht nur Führungsfiguren wie Hermann Bastian, Georg Schnabel, Peter Lose und Peter Tesch wieder der hessischen Gesamtkirche an, sondern bewogen dazu auch viele ihrer Anhänger.¹⁴ Bucer selbst gestand bekanntlich zu, unter den Täufern seien „vil guthertziger leut“¹⁵ und sah die Problemlage darin, sich diesen ebenso wie dem „einfältigen Pöfel“ anzunehmen.¹⁶

Sowenig wie sich ohne weiteres zwischen Personen, die als Täufer in Hessen verhaftet und verhört wurden, und den anderen Gemeindemitgliedern eine klare und eindeutige Grenzlinie ziehen läßt, so wenig bestand unter den im hessischen Raum verhafteten und verhörten Täufern klare gemeinsame theologische Linien oder Progamme, zu vielfältig und unterschiedlich waren die Punkte, die Führer wie Rinck und andere bei verschiedenen Gelegenheiten formulierten – von den verstreuten Hinweisen einfacher Täufer in den Verhören zu schweigen.¹⁷ Insoweit bestätigt das die jüngere Forschung, die auf die Vielfältigkeit der Erscheinung Täufertum hingewiesen hat.

Andererseits zog sich jedoch zwischen denjenigen, die der Obrigkeit als Täufer angezeigt worden waren, und dem Rest der Untertanen, aus

sche Theologie 28 (1858), 538–644, hier 541–602; *Paul A. Wappler*, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, Münster 1910; *John S. Oyer*, Anabaptism in Central Germany, in: MQR 34 (1960), 219–248, zu Rinck 229–239; *Ruth Weiß*, Die Herkunft der osthessischen Täufer, in: ARG 50 (1959), 1–16, zu Rinck 4–9; *James M. Stayer*, Anabaptism and the Sword, Lawrence, Ks., 1973, 2. Aufl. 1976, 192–201; *Erich Geldbach*, Toward a more ample biography of the Hessian Anabaptist leader Melchior Rinck, in: MQR (1974), 371–384; *Heinrich Beulshausen*, Geschichte (Anm. 8).

¹⁴ *Diehl*, Geschichte (Anm. 12), 4.; zu Bucer und zum Marburger Gespräch mit den Täufern *Martin Greschat*, Martin Bucer. Ein Reformator in seiner Zeit, München 1990, 164–6; *Hartmut Joisten*, Der Grenzgänger Martin Bucer. Ein europäischer Reformator, Stuttgart 1991, S.116 f.; *Paul Münch*, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1978, 111–113; *Robert Stupperich*, Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer, München 1982, 5 f.

¹⁵ Zit. nach *Diehl*, Geschichte (Anm. 12), 4.

¹⁶ *Diehl*, Geschichte (Anm. 12), 5. Schreiben an den Landgrafen 17.11.1538, unmittelbar vor der Ziegenheiner Synode.

¹⁷ Vgl. *Stayer*, Anabaptists and the Sword (Anm. 13), 201: „Among the scattered, persecuted, and badly instructed congregators arose expressions of every possible standpoint on Sword and Covenant“; *John S. Oyer*, Lutheran Reformers against Anabaptists, The Hague 1964, 97. „Clearly [Central German] Anabaptism presented no unified set of ideas on the Christian's attitude toward the civil order. The disunity can probably be attributed to insufficient instruction and the all pervasive influence of the peasants War among the lower classes from which Anabaptism drew much of its membership“.

deren Mitte die Identifikation von Täufern in der Regel erst möglich wurde, dennoch eine klare Grenzlinie, wenn diese auch keineswegs zum Ausschluß aus allen Belangen des Gemeindelebens führen mußte. Denn es waren in der Regel zuerst die Täufer, die mit der Verweigerung des gemeinsamen Kirchganges, mit der Absonderung, einen ersten Graben zwischen sich und dem Rest der Gemeinde aushoben. Wie unterschiedlich auch immer die als Täufer verhafteten ihren Glauben verstehen mochten, ihre Frömmigkeit hatte nach Zeichen aktiverer Lebensänderung verlangt, als sie von der großen Mehrheit ihrer Nachbarn, jedenfalls in den Augen der Wiedertäufer, aufgebracht wurden. Während beispielsweise Bob Scribner auf die Verwurzelung der Forderungen einzelner Täufergruppen in sozialen Belangen der Gemeinden hingewiesen hat, so im Hinblick auf die Forderung nach Gemeineigentum, soll hier der sich in dieser Absonderung manifestierende Gegensatz der Täufergruppen zu einem anderen Aspekt des Gemeindelebens behandelt werden – der Gegensatz zwischen Gemeindezucht und Äußerungen des Gemeindelebens wie beispielsweise dem festlichen Aufwand bei Hochzeiten und Taufen, der für die große Mehrheit der Untertanen nicht nur in keinem Gegensatz zu einem frommen Leben stand, sondern von ihr auch nachhaltig verteidigt wurde.

Gottfried Seebaß hat jüngst darauf hingewiesen, daß sich der „linke Flügel der Reformation“ trotz seiner Vielgestaltigkeit in dem Vorwurf an die Reformatoren fassen läßt, die Reformation der Kirche ginge nicht weit genug, das christliche Leben sei nicht reformiert worden.¹⁸ Mit dem Ziel einer Erneuerung der Christenheit zielte dieser „linke Flügel“ der Reformation nicht zuletzt auf die Neuordnung der christlichen Gemeinde selbst, und der immer wiederholte Vorwurf gegen die Reformatoren lag in der vermeintlichen oder tatsächlichen Schonung der Schwachen innerhalb der reformierten Kirchen. Die Früchte des Glaubens schienen auch in dieser reformierten Kirche allenthalben zu fehlen.¹⁹ Diese zen-

¹⁸ Gottfried Seebaß, Der „linke Flügel der Reformation“, in: *Ders.*, Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. J. Dingel, Göttingen 1997, 151–164, hier 153–154; Elsa Bernhofer-Pippert, Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre, Münster 1967, 118–121; zur Entwicklung der Forschung vgl. Robert Stupperisch, Melanchthon und die Täufer, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957), 150–169; Wilhelm Maurer, Luther und die Schwärmer, in: Luther und die europäischen Bekenntnisse. Kirche und Geschichte 1, hrsg. v. Ernst-Wilhelm Köhls/Gerhard Müller, Göttingen 1970, 103–133; Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferkund, 1521–1528, Kassel 1961, 13–54; Stayer, Anabaptists (Anm. 13), XII–XIV; *ders.*, Luther und die Schwärmer, in: *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz, hrsg. v. Norbert Fischer/Marion Kobelt-Groch, Leiden 1990, 269–288; Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer (Anm. 1), 144–157.

trale Nachricht hatte auch der einfache Geselle Velten Raumeissen verstanden. Das hatte ihn zu den Täufern geführt.

Während nun besonders Troeltsch die Absonderung der wahren Christen von der Welt in den Mittelpunkt der Frage nach der Wiederherstellung der wahren Christenheit rückte, hat die jüngere Forschung immer wieder darauf hingewiesen, daß diese Absonderung häufig erst eine Folge des Scheiterns der Reform der christlichen Gemeinde insgesamt, aber nicht notwendig von vornehmerein intendiert war.²⁰ Auch in Hessen zwang die Obrigkeit ihre Untertanen zur Entscheidung zwischen Einordnung in die Landeskirche und Emigration, sie tat dies jedoch immer wieder vor dem Hintergrund des Bemühens um Wiedereingliederung der Abtrünnigen, ja in der Bereitschaft, Klagen ehemaliger Täufer im Hinblick auf die Gemeindezucht nicht nur Ernst zu nehmen, sondern sogar in obrigkeitlichen Reformbemühungen umzusetzen. Die Ziegenhainer Zuchtdordnung von 1538/1539 (publiziert) und die Ansätze zu einer Konfirmation seit dieser Zeit waren eine direkte Antwort auf die Marburger Gespräche mit hessischen Täufergruppen und leiteten in die Rückführung dieser Gruppen in die Landeskirche über, war doch mit der Befragung im Rahmen der Konfirmation den innerkirchlichen Kritikern, die aus diesem Grunde wiedertäuferische Positionen bezogen hatten, ein Weg in die Kirche zurück geebnet.²¹ Zwar blieb der Verfolgungsdruck gegenüber der Kirche nonkonformen Verhaltens in der vergleichsweise hoch organisierten Landgrafschaft intensiv. Umgekehrt blieb aber das Memento der mit der Kirche unzufriedenen Gruppen, nicht zuletzt unter den Pfarrern selbst, bis zum Ende des Jahrhunderts erhalten. In Hessen blieben daher die von ihren Nachbarn schließlich als sich vom Kirchgang ausschließend Erkannten und von der Obrigkeit dann als Täufer stigmatisierten Gruppen besonders lange, nämlich bis zu diesem Zeitpunkt und erneut nach einer Entlassung, in Kontakt mit ihren Nachbarn. Auch wenn die Quellen zur Täuferfrage praktisch ausschließlich, mit Ausnahme abgefangener Briefe, von der überwachenden Obrigkeit generiert worden und überwiegend aus Verhörprotokollen verhafteter Täufer oder befragter Untertanen bei Visitationen entstanden waren, gestatten sie doch, wenigstens indirekt einen Blick auf das Verhältnis der Täufer zu ihren Nachbarn zu werfen, bevor es zum Zugriff der Obrigkeit kam.

²⁰ Seebaß, Der „linke Flügel der Reformation“ (Anm. 18), 158 f.

²¹ Stayer, Anabaptism (Anm. 13), XIII; Goertz, Täufer (Anm. 1), 11–27, 144–157.

²¹ Vgl. W. Diehl, Geschichte der Konfirmation (Anm. 12), 2–51; Greschat, Bucer (Anm. 14), 165; Werner O. Packull, The Melchiorites and the Ziegenhain Order of Discipline, 1538–1539, in: Anabaptism revisited, hrsg. v. Walter Klaassen, Scottsdale 1991, 11–28; ders., Peter Tasch: From Melchiorite to Bankrupt Wine Merchant, in: MQR 62 (1988), 276–295.

Weder Otto Haunmüller noch, je nach Sicht, sein Opfer oder Anhänger Velten Raumeissen, zwangen ihren Nachbarn nun ein Leben auf, das in ihrer Sicht allein zum Heil führen konnte. Aber es waren gleichwohl diese Nachbarn, der Gemeine Mann in Hessen, der sich in seiner überwältigenden Mehrheit der Bekehrung durch die Täufer versagte und sogar durch Informationen an die Obrigkeit oder passive oder aktive Feindseligkeit vor Ort zu dem Zwang zur Absonderung und Heimlichkeit beitrag, unter dem die hessischen Täufer operierten.²² Wenn die Biographie vieler Täufer, wie Jürgen Goertz 1980 feststellte, die Biographie des Gemeinen Mannes ist – und das gilt auch für Hessen²³ –, so ist für Hessen ebenso festzuhalten, daß die Biographie ihrer Gegner vor Ort, die Biographie der Opponenten schärferer Gemeindezucht, wenigstens ebenso als Biographie des Gemeinen Mannes zu verstehen ist, für den Brauen, Bierkonsum und die Geselligkeit bei Taufen und Hochzeiten, um nur einige Aspekte der gegen die Kirchenzucht verteidigten Geselligkeit hessischer Gemeinden zu nennen, Teile der von ihm verteidigten Lebenswelt waren, die einem gottesfürchtigen Leben nicht in dem Sinne widersprachen, wie die Täufer dies vermeinten. Denn weniger die juristischen und theologischen Berater des Landgrafen in Marburg und Kassel oder seine Statthalter und Amtleute vor Ort, vor allem die Räte und Gemeindevertretungen der kleinen Städte und Dörfer und der Gemeinde Mann vor Ort verweigerten, so weit möglich, die Forderungen der Täufer nach einer Kirchenordnung, welche Teile des Alltagslebens wesentlich schärfster reglementiert hätte, als das ohnehin zunehmend, mit oder ohne Erfolg, der Fall war. Bis zum Zugriff der Behörden, der selbst in der Regel ohne die aktive Hilfe des Gemeinen Mannes vor Ort kaum so vergleichsweise schnell und erfolgreich möglich gewesen wäre, läßt sich ein Blick auf das Verhältnis von Täufern und anderen Untertanen werfen, die sich selbst als wenigstens so gottesfürchtig wie die Täufer verstanden. So sehr einzelne Forderungen der Täufer in der Volkskultur ihrer Gegend eine Wurzel finden mochten, so sehr konnte die Forderung nach verschärfter Gemeindezucht und die Folgerung der Absonderung bei Scheitern dieses Vorhabens der durch die große Mehrheit der örtlichen Bevölkerung verteidigten Lebenswelt widersprechen.

Wo vermeintliche Täufer sich als fromme Untertanen und Mitglieder der Geistlichkeit ihre eigenen Gemeindemitglieder als ärger denn die Wiedertäufer bezeichneten, da wurde weniger der Aufstand gegen die

²² Zum Umfang dieser Gruppen vgl. Weiß, Osthessen (Anm. 13), die von rund 110 verhörten Täufern im osthessischen Raum (1528–1538) und 43 verhörten Täufern in Westhessen (Verhöre bis 1538) spricht.

²³ Goertz, Täufer (Anm. 1), 157; zur Sozialstruktur der verhörten Täufer vgl. Weiß, Osthessen (Anm. 13), 198. Eine Ausnahme war wohl der angesehene Marburger Bürger Hermann Bastian.

Machtverteilung der weltlichen Ordnung sui generis zum trennenden Element, sondern die Bewertung und Teilhabe an für weite Teile der Bevölkerung elementaren Bestandteilen des sozialen Lebens. Für die Täufer waren solche elementaren Bestandteile, darauf hat Marion Kobelt Groch im Hinblick auf das Wirtshaus hingewiesen²⁴, nicht wie für den Gemeinen Mann ein zentraler Ort der Zusammenkunft und Kommunikation, sondern nurmehr ein Ort der „Zecher“ und „Spieler“, ja darüberhinaus ein Ort der „Häscher“, die unter den Nachbarn vermutet werden mußten. Zwischen beiden Gruppen konnte die Bewertung der Gemeindezucht und der Früchte des Glaubens einen tiefen Graben aufreißen, der sich im alltäglichen Miteinander auswirken mußte.

Ähnlich wie in den Forschungen seit Bob Scribner²⁵ wird damit der Versuch gemacht, die Frage nach „Dissent“ trotz der Quellenlage nicht ausschließlich als eine des Verhältnisses zwischen oben und unten, zwischen verfolgender Obrigkeit und verfolgten Nonkonformisten, sondern ebenso auch als Problem innerhalb der kleinräumigen Gesellschaften der frühen Neuzeit zu verstehen, für die ein gewisses Maß an religiöser Gemeinsamkeit eine selbstverständliche Voraussetzung des Zusammenlebens war und blieb. Der Vielfalt spätmittelalterlichen Kirchenlebens und spätmittelalterlicher Frömmigkeitsformen, die unter dem Dach der alten Kirche koexistierten, mußte die Reformation der Kirche in Hessen, nicht zuletzt unter dem Handlungsdruck äußerer Ereignisse wie des Täuferreiches in Münster und der Konflikte um die Reformation im Reich, den Stempel einer einheitlichen Kirchenordnung aufdrücken, die notwendig ausgrenzend auf die Ränder des gemeindlichen Spektrums wirken mußte. Fromme Hessen sahen sich im Verlauf der Konsolidierung der hessischen Kirche als Wiedertäufer verfolgt oder als Sünder gebrandmarkt. Viele dieser Konflikte wurden erst durch das Eingreifen der Obrigkeit und der neuen Kirche verschriftlicht und daher muß der Eindruck entstehen, daß sich in erster Linie die Obrigkeit mit den Täufern auseinandersetzte. Tatsächlich läßt sich jedoch feststellen, daß die Vorstellungen über ein frommes und gottgefälliges Leben nicht allein zwischen Obrigkeit und Täufern, sondern vor allem auch innerhalb der Gemeinden umstritten waren, und daß daher die Nachbarschaft zwischen Täufern und ihren Nachbarn, verstanden als normative Vorgabe der Einfügung in eine von allen getragene Sozialordnung²⁶, in ein fragiles Verhältnis von Koexistenz und Konflikt geriet.

²⁴ Marion Kobelt-Groch, Unter Zechern, Spielern und Häsichern. Täufer im Wirtshaus, in: Aussenseiter (Anm. 18), 111–127.

²⁵ Vgl. Bob Scribner, Practical Utopias, Pre Modern Communism and the Reformation, in: Comparative Studies in Society and History 36 (1994), 743–774; ders., The Reformation, Popular Magic and the Disenchantment of the World, in: Journal of Interdisciplinary History 23 (1993), 475–494.

2. Die Sicht der Täufer auf ihre Nachbarn

Die Täufer teilten in den Verhörprotokollen die kritische Sicht der hessischen Geistlichkeit von der Mehrheit der Gemeindeangehörigen. Auch ohne im Detail bestimmte theologische Vorstellungen zu verteidigen wie die täuferischen Führer, fürchteten viele die unmittelbar bevorstehende Strafe Gottes, führten sie das Leben ihrer Nachbarn weiter.²⁷ Adam Angersbach hatte von dem hessischen Wiedertäuferführer Melchior Rinck gehört, Christus habe gesagt, „an fruchten soll man sie erkennen die falschen Lehrer ... Daruf habe er sich uf gut begeben und von gotes schwuren, fressen, saufen und andere sunde abgezogen, und eines solches gute gewiessens sei die taufe ein bundtnus mit Christo und den Menschen, die ein gute leben anfangen und von sunde abstehen wollten“.²⁸ In den meisten Verhören hessischer Wiedertäufer spiegelte sich weniger die Ablehnung der weltlichen Obrigkeit – viele, wie beispielsweise Georg Schnabel, bezogen sich sogar explizit auf Johannes Ferrarius' Buch über den Gemeinen Nutz²⁹ und unterstrichen ihre Bereitschaft, das Vaterland zu verteidigen.³⁰ Man sollte diese Hinweise, wenn sie auch im Zusammenhang von Verhören entstanden, gerade auch angesichts der Rückkehr vieler Täufer in Hessen in die offizielle Kirche nicht nur als Schutzbehauptung abtun. Mit Hinblick auf ihre Nachbarn äußerten sich die Wiedertäufer aber wenigstens ebenso kritisch wie viele Mitglieder der hessischen Geistlichkeit. Georg Schnabel führte beispielsweise aus, es gehe „erger zu dan bei dem babst“.³¹ Nicht nur, um vor Entdeckung gefeit zu sein, verwandten die Gruppen der Frommen innerhalb einer nur selten hilfsbereiten, bestenfalls gleichgültigen und manchmal feindseligen Umgebung Geheimzeichen, im sich gegenseitig zu erkennen.³²

²⁶ Vgl. zu Nachbarschaft als gegenüber Minderheiten kollektiv durchsetzbare Norm des Zusammenlebens *Keith Wrightson, Alehouses, Order and Reformation in Rural England 1590–1660*, in: *Popular Culture and Class Conflict 1590–1914: Explorations in the History of Labour and Leisure*, hrsg. v. Steven, Yeo/Eileen Yeo, Brighton (Sussex) 1981, 1–27.

²⁷ TQ Hessen (Anm. 6), 3 Nr. 10 B; vgl. auch Nr. 11 29.

²⁸ Ebd., 43.

²⁹ Ebd., 175 Nr. 63. Er verwandte den Hinweis auf Ferrarius (Johannes Ferrarius, *De Republica bene instituenda*, Basel 1553) als Argumentationshilfe seiner Verurteilung des Wuchers.

³⁰ *Georg Schnabel, Verantwortung und Widerlegung*, in: TQ Hessen (Anm. 6), 170. Vgl. aber derselbe früher 75 Nr. 30, wo er das Kriegsführen ablehnte. Vgl. *Ruth Weiß, Herkunft und Sozialanschauungen der Täufergemeinde im westlichen Hessen*, in: ARG 52 (1961), 162–189, hier 171–186 zu den Positionen von Tesch und Schnabel.

³¹ TQ Hessen (Anm. 6), Nr. 77 214.

3. Die Verteidigung des Gemeindelebens gegen die reformatorische Zucht

Adam Angersbach Wunsch, dem „fressen, saufen und andere sunde“ abzutun widerrief direkt Aspekte der Lebensführung der Nachbarn der Täufer, die diese mit Verbissenheit verteidigten. Dazu zählte beispielsweise die umfangreiche Speisefolge bei Hochzeiten, die die Landesherrschaft regulieren wollte, die aber von den Gemeinden mit Zähigkeit beibehalten. Der Rat von Marburg verteidigte in den 1540er Jahren, direkt im Anschluß an das Bemühen der Landesherrschaft, in der Ziegenhainer Zuchtordnung den Beschwerden der hessischen Täufer entgegenzukommen, gegen den landesherrlichen Statthalter an der Lahn seine Zurückhaltung bei der Bekämpfung von Saufen unter allerhand Vorwänden. Zwar sei man bereit, gegen „uffentliche laster“ vorzugehen. Die einzelnen Strafen gegen übermäßiges Saufen usf. bei Hochzeiten werden jedoch als zu scharf angesehen – der Rat stellte sich hier vor die Städter, die nicht gewillt waren, ihre von den täuferischen Nachbarn festgestelltes sündhaften Verhalten der neuen Sittenzucht, welche die Täufer eingefordert hatten, zu unterwerfen.³³ In der Frage der Regulierung der Brandtweinherstellung und des Brandtweinkonsums ging der Rat sogar soweit, statt nach Ausflüchten nach handfesten Argumenten zu suchen, die der nicht zuletzt aufgrund der täuferischen Kritik an der Kirche zustandesgekommenen Ziegenhainer Zuchtordnung entgegengehalten werden konnten. „Es ist, um bürgerlich einigkeit zu halten, vor nutz und gut angesehen, dos ein ider sein bier, er habt legen, wo er wolle in seinem huse, da er gesessen, verschenken sol“.³⁴ Zwar bemühte sich der Rat um eine Regulierung von Braugewerbe und Brauverkauf, nicht jedoch um eine generelle Einschränkung des Konsums. Dabei standen die Beschäftigung der Marburger, vor allem der Marburger Armen, die Regulierung des Gewerbes in Marburg und die Bekämpfung von Konkurrenz aus dem Marburger Umland im Mittelpunkt der Bemühungen, nicht die Sittenzucht der Marburger.³⁵ Zwar fand sich der Rat schließlich bereit, im Hinblick auf die Hochzeiten wenigstens „Unordnungen bei Tänzen“ einzuschränken und den Tumult auf die „geladenen Gäste“ zu beschränken.³⁶ Noch 1543 beschwerte sich der Statthalter jedoch über

³² Siehe *Eduard Becker*, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde 10 (1914), 66–105, hier 71–75. Die von Becker verwendeten Quellen wurden von Franz nur gekürzt wiedergegeben.

³³ Quellen zur Rechtsgeschichte der Stadt Marburg, Bd. I (fortan: Küch), hrsg. v. Friedrich Küch, Marburg 1918, 325, 318.

³⁴ Küch (Anm. 33), Bd. 1, 330, Nr. 253.

³⁵ Vgl. ebd., 353 Nr. 257.

³⁶ Ebd., Nr. 262, 340.

die öffentlichen Tumulte und Gelage, bei denen mit „laufemn, juchzen, schreien“ auf den Straßen herumgelaufen werde.³⁷ Der Rat verteidigte jedoch erneut die Lebensweise der Mehrheit der nicht täuferischen Marburger und weigerte sich in einer langgezogenen Auseinandersetzung mit dem Schulztheiß, Bürger bei ausgedehntem Zechen aus den Gaststätten heraus zu inhaftieren. Er bat sogar um Nachlässe für Marburger, die bereits festgesetze worden waren.³⁸ Wiederholt bemühte sich die Stadt auch, gegen die Bestimmungen der Ziegenheimer Zuchtordnung längere Fristen für die Feier von Hochzeiten zu erwirken und Strafmaßnahmen gegen Vergehen abzumildern oder abzufedern.³⁹ Nachdem man ein rundes Jahrzehnt mit Ausflüchten und Hinhalten versucht hatte, die Wirkung der Ziegenhainer Zuchtordnung auf die Sittenzucht in Marburg abzumildern, wenn nicht gar zu ignorieren, stellte der Rat 1548 ausdrücklich fest, „der Hochzeit halber sei die Ordnung dieser Stadt zuwider und unleidlich“.⁴⁰ Die Stadt Hersfeld verteidigte noch 1590 ihren Brauch, Hochzeiten, und besonders die damit im Zusammenhang stehenden Mahlzeiten, über mehrere Tage hinaus zu feiern, gegen die Landesherrschaft.⁴¹ Hersfeld war bereits in den 1530er Jahren ein Zentrum der Wiedertäuferbewegung um Rinck gewesen, und noch in der Visitation der Stadt Hersfeld im Jahre 1577 wurden einige Einwohner der Wiedertäufer verdächtigt.⁴² Dabei ist auf den Zusammenhang zwischen der seit Rinck und den 1530er Jahren immer wieder aufflackernden Wiedertäuferei einerseits und der Volkskulturellen Ablehnung einer strengeren Sittenzucht unter der Mehrheit der Hersfelder andererseits hinzuweisen, die sich bis in die Verteidigung umfangreicher Hochzeitsfeierlichkeiten in den 1590er Jahren erstreckte.

4. Die Verteidigung des Gemeindelebens gegen die Täufer

Die Probleme der Kirchenzucht, wenigstens auf dem Lande, in vielen Kleinstädten und in dieser frühen Zeit, sind inzwischen ein etablierter Gegenstand der Historiographie.⁴³ Aufgrund der zentralen Rolle der

³⁷ Ebd., 340, Nr. 262.

³⁸ Ebd., 341, Nr. 265.

³⁹ Ebd., 342–4, Nr. 266.

⁴⁰ Ebd., 375, Nr. 283.

⁴¹ Staatsarchiv Marburg (fortan: StAM) Bestand 17 I Nr. 5119, Beschwerde der Stadt Hersfeld wegen Hochzeitsordnung 1590. Hersfeld war bereits in den 1530er Jahren eines der Zentren der osthessischen Wiedertäufer um Rinck.

⁴² StAM (Anm. 41), Bestand 17 I Nr. 5125, vgl. diese Abschnitte auch bei TQ Hessen (Anm. 6), Nr. 169, 387 f.

⁴³ Vgl. die Beiträge in: Reformierte Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühzeitlichen Europa (ZHF, Beiheft 16), hrsg. v. Heinz Schilling, Berlin 1994.

Landesherrschaft in Hessen bei der Durchsetzung der neuen Kirche im Lande wurden sie häufig in erster Linie als Konflikt zwischen der Kirche und Teilen der Bevölkerung verstanden. Die Auseinandersetzung mit der Ziegenhainer Zuchtordnung, die große Teile der Bevölkerung und ihrer Repräsentanten zu unterlaufen trachteten, war jedoch zugleich auch ein Konflikt mit einer ausdrücklich als Folge der Forderungen dann in die Landeskirche zurückgekehrter Täufer entstandenen Ordnung. Hier prallten unterschiedliche Grundhaltungen der Täufer und ihrer Nachbarn zum Leben im Gemeinwesen und in der Kirche aufeinander. In vielen Gemeinden prallten diese verschiedenen Vorstellungen zwischen Täufern und ihren Nachbarn jedoch auch direkt und nicht erst über den Umweg der Auseinandersetzung einer mit beiden Seiten verhandelnden und befehlenden Obrigkeit aufeinander.

Angesichts der unterschiedlichen Lebensentwürfe, die Täufer und ihre Nachbarn trennten, nimmt es nicht wunder, daß diese dem Treiben der Täufer in ihrer Mitte mit Mißtrauen und zum Teil mit Aggressivität begegneten. Schließlich sollten die Mitglieder dreier Täufergemeinden sich „der Welt des Kirchengehens, der hochzeit, der kintdaufet und was der welt anhangt, entschlählen“⁴⁴ und dem Täufer Doll Franck war geboten worden, „das er zu kainer Gesellschaft solt gehen, dann die Welt wer boss, mit essen, trinken, fluchen, schweren und dergleichen“⁴⁵ – angesichts der zentralen Rolle von gemeinsamen Gelagen beispielsweise bei Hochzeiten ein schwerwiegender Schritt des Selbstausschlusses. Sicherlich, in der Stadt Marburg besaßen unter den besonders angesehenen Täuferführern der westhessischen Täufer einige erhebliche lokale soziale Unterstützung. Freunde wandten sich an den Landgrafen, um den gefangenen Herman Bastian wieder freizubekommen.⁴⁶ Der angesehene Georg Schnabel wurde 1538 einfach aus der Haft entlassen, um seine Familie aufzusuchen, ohne daß dazu Anweisung gegeben worden war. Bereits gefangen genommene Wiedertäufer in Wolkersdorf waren ohne Erlaubnis von örtlichen Bediensteten ohne Weisung freigelassen worden.⁴⁷ Die Täufergemeinde Großenbach in Osthessen konnte sich fast ein dreivierteljahr lang ohne aktive Feindseligkeiten der Nachbarn ausbreiten.⁴⁸

Keineswegs wurde den Täufern in Hessen also in allen Orten und sofort mit Feindseligkeit begegnet. Sie erfuhren auch Unterstützung. Dabei scheint es sich jedoch eher um die Ausnahme als um die Regel

⁴⁴ TQ Hessen (Anm. 6), 25.

⁴⁵ Ebd., 23, vgl. auch *Beulshausen*, Geschichte (Anm. 8), 203 f.

⁴⁶ Ebd., 199.

⁴⁷ Vgl. ebd., 190, Nr. 65, Bericht über das Entweichen Georg Schnabels aus der Haft.

⁴⁸ *Beulshausen*, Geschichte (Anm. 8), 205.

gehandelt zu haben. Die Täufer bewegten sich in den meisten Orten nicht zuletzt innerhalb von Familien und Verwandtschaftsverbänden, die ein gewisses Maß an gegenseitigem Schutz und Loyalität gegen eine insgesamt eher feindselige Umwelt verbürgten.⁴⁹ Ein Mitglied der der Wiedertäuferei 1539 beschuldigten Familie Oßwald in der Gemeinde Freienseen erinnerte sich, daß seine Nachbarn die Obrigkeit selbst zur Bestrafung der vermeintlichen Täufer aufgefordert hätte und den des Landes Verwiesenen nachgezogen seien, um sie „zu plündern“.⁵⁰ Täufer mußten sich und ihre Glaubensbrüder heimlich beherbergen, mußten aber, sobald das innerhalb der kleinräumigen Welt notwendig bald auffiel, in der Regel sofort mit Denunziation rechnen. Zu Neumorschen waren die Nachbarn schnell bereit, die Störenfriede der Obrigkeit anzuzeigen.⁵¹ In der Gegend von Sorge, einem Zentrum der osthessischen Täufergruppe im Stift Hersfeld, wollten die Amtsuntertanen „dazu tun“, um eine erneute Aushebung zu ermöglichen.⁵² In vielen Fällen konnte das Zusammenleben durchaus noch eine Weile funktionieren, obwohl man von den eigenartigen Zusammenkünften der Nachbarn wußte.⁵³ Wurde man jedoch selbst vom Kirchenausschluß aufgrund tatsächlicher oder vermeintlicher Gemeinschaft mit den Täufern bedroht, bezog man Partei. Als der Tochter eines Wiedertäufers in Treysa die Publikation der geplanten Ehe von der Kanzel wegen der Trennung des Vates von der Kirche 1575 versagt wurde, „hat sie in gegenwärtigkeit ihres vatters und der gemeine dem pfarrherrn mit mund und henden zugesagt, sich ihres vatters irrtums genzlichen zu entschlagen“.⁵⁴

Insbesondere die Verweigerung der Taufe bei neugeborenen Kindern erweckte Mißtrauen und Feindseligkeit in der Nachbarschaft. Nachdem die Frau des Wiedertäufers Valentin Merten aus Breitsbach niedergekommen war, wandten sich dessen Nachbarn an den Amtmann in Vacha, und zeigten an, die Kinder seien bis jetzt nicht getauft worden. Er habe sich ihnen gegenüber geweigert, sie taufen zu lassen. Allem Anschein nach hatten die Nachbarn bereits vor ihrem Gang zur Obrigkeit interveniert

⁴⁹ TQ Hessen (Anm. 6), 22 Nr. 10; 23, 24.

⁵⁰ *Walther Sohm*, Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526–1555, 1914, 2. Aufl., Marburg 1957, 131, Ergänzungen, 191.

⁵¹ Vgl. TQ Hessen (Anm. 6), Nr. 18a, 49.

⁵² *Walther Sohm*, Territorium (Anm. 50), 131.

⁵³ Vgl. zu einzelnen Häusern der Täufer, in denen man sich traf, *Beulshausen*, Geschichte (Anm. 8), 194. Die Berichte von Justus Menius über das aggressive Verhalten der Täufer im Amt Hausbreitenbach im Jahre 1544, vgl. *Wappeler*, Stellung (Anm. 13), 100, sind wohl mit Vorsicht aufzunehmen, zählte Menius doch in seiner Funktion als Superintendent von Eisenach zu den schärfsten Gegnern der Täufer. Vgl. zu Menius: *ebd.*, 23.

⁵⁴ TQ Hessen (Anm. 6), Nr. 167, 385.

und schalteten nun, als ihr Nachbar sich nicht bereit zeigte, diese elementare Handlung an seinen Kindern vornehmen zu lassen, die Obrigkeit ein, damit sie ihres Amtes walte. Der Amtmann befragte zunächst die Hebammen, die bei der Geburt dabeigewesen waren. Sie berichteten, eines der beiden Kinder sei tot geboren worden und das andere sei am nächsten Tag nach seiner Geburt gestorben. Valentin Merten sei bei der Geburt zugegen gewesen und habe seiner Frau ausdrücklich die Taufe der Kinder verboten. Nun sei die Sorge in der Gemeinde groß, daß die Mutter auch sterben und Gerüchte über das zunächst lebendgeborene Kind kursierten im Ort. Es sei mit diesem Kind „nit recht“ zugegangen, „dan es solt den tag davor nit so schwagge [schwach] gewesen sein, das man sich seins doets versehen. Item, es solt, da es verstorben sei, ganz warm gewest sein und zu der Nasen ausgeschweist haben, das andere Kindern nit pflegen zu tun, und mummeln und vomutung haben solten, das durch Valentin, den vater, etwan schaden entpfangen, das ich ine nit dringet mogt, das teufen zu lassen“.⁵⁵ Der Wiedertäufer erschien seinen Nachbarn nun nicht nur als Außenseiter, der sich dem Gemeinwesen verweigerte, sondern ihr Mißtrauen kristallisierte sich an dem Fall der toten Kinder zur Vermutung, er habe seine Kinder im Zusammenhang mit der Verweigerung der Taufe möglicherweise zu Tode gebracht. Es nimmt daher nicht wunder, daß Wiedertäufer relativ schnell von ihren Nachbarn der Obrigkeit angezeigt wurden, so wie Peter Spidtel und Adam Ergkel, die 1536 bereits nach wenigen versäumten Kirchgängen angezeigt wurden.⁵⁶ Rat, Bürgermeister und Nachbarn agierten in solchen Fällen kollektiv, um vermutete heimliche Zusammenkünfte von Täufern auszuheben.⁵⁷

Geradezu Empörung mußte es jedoch angesichts des bereits offen hinhaltenden Widerstandes gegen die Durchsetzung strikterer Sittenzucht und angesichts der massiven Vorbehalte gegen die Täufer auslösen, wenn von den Geistlichen die eigenen Lebensformen zum Anlaß gemacht wurden zu behaupten, man sei schlechter als die Täufer.

Der Homberger Pfarrer Wendel Engel hatte auf der Kanzel Topoi der Fürsten- und Adelskritik vertreten, die durchaus als Gemeinplätze der radikalen Reformation, aber auch der Adelskritik der protestantischen Geistlichkeit insgesamt, anzusehen sind. Dazu gehörte insbesondere die Kritik an den Festen und Jagden von Hof und Adel. Damit mochte sich die Homberger Gemeinde noch zufrieden geben. Darüber hinaus hatte er jedoch von der Kanzel aus zum Generalangriff auf alle jene Teile der Lebensform der Gemeindemitglieder geblasen, die diese als Teil ihrer

⁵⁵ Ebd., 77–78, Nr. 31.

⁵⁶ Ebd., Nr. 49, 147.

⁵⁷ Vgl. z.B. ebd., Nr. 51, 150.

Frömmigkeit begriffen. Er hatte alle, die sich an den Fastnachtsumzügen beteiligt hatten, „hesslich geschulten, sie seien alle des Teufels“. Er hatte sich geweigert, an der Beerdigung eines Rates der Stadt teilzunehmen, obwohl der Mann als „ein frumer Mann geacht“ wäre. In seinen Predigten habe er behauptet, er stehe keiner christlichen Gemeinde vor. „Es sei kein statt im fürstentum hessen, da mehr leut in seien, die dem evangelio zuwieder sei, als alhier zu Homberg, die von Homberg sind erger dan die Wiedertäufer“.⁵⁸

Die empörten Homburger beschwerten sich bei ihrer Obrigkeit mit einer Reihe von Artikeln und ließen es sich nicht nehmen, dem Pfarrer eine Reihe von Angriffen auf die Obrigkeit selbst anzukreiden, um eine Obrigkeit, die Klagen über die Pfarrer gewohnt war und ihre Aufgabe eher im Schutz und der Unterstützung eifriger Pfarrer als in ihrer Bestrafung sah, in dieser Sache auf ihre Seite zu ziehen. In der von der Verwaltung angestrengten Untersuchung mußten die Gemeindemitglieder einräumen, mit den vermeintlichen Angriffen des Pfarrers gegen die Obrigkeit sei es nicht weit her. Tatsächlich hatte der Pfarrer vor Aufruhr, Unruhe und auch vor den Wiedertäufern gewarnt. Zu einer Gefahr für Ruhe und Ordnung aus der Sicht der Obrigkeit ließ er sich beim besten Willen nicht stempeln. Er mußte jedoch gestehen, vermeintlich Unbußfertigen die Sakramente verweigert zu haben – die Unterlassung einer solchen Vorgehensweise gehörte zu den Standardvorwürfen der Täufer.⁵⁹ Die Gemeinde beschwerte sich jedoch eben deswegen und bei anderer Gelegenheit erneut über ihn, und er mußte schließlich gehen.

5. Perspektiven der Geschichte der Täufer während der frühen Reformation: Vielfalt der Frömmigkeitsformen und die Legitimität der evangelischen Landeskirche

Reformatoren von Rang wie Martin Bucer stimmten dem Pfarrer von Homberg zu. Die hessischen Untertanen, selbst die Amtleute, seien „grob fleischliche Leute“.⁶⁰ Ihnen gegenüber vermochte die Kirchenleitung sich bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nur bedingt durchzusetzen und das Maß an kirchlicher Zucht zu verwirklichen, das der „Gemeinde der Frommen“, der „Gemeinde Gottes“ bzw. den „Brüdern“ unerlässlich war. Denn gegen eben diesen Zugriff verteidigten sich die Gemeinden, so gut sie konnten.

⁵⁸ Franz (Anm. 7), Bd. 2, 226, Nr. 297.

⁵⁹ Ebd., 228.

⁶⁰ TQ Hessen (Anm. 6), 270.

So sehr der Marburger Rat sich vor seine Bürger stellte, um ihre Lebensweise so weit wie möglich gegen den Zugriff der Ziegenhainer Zuchtdordnung zu verteidigen, so sehr waren zugleich einzelne Marburger bereit, die Täufer als fromme Leute und nicht als Aufrührer zu verstehen. Sie kritisierten die Festnahme von Täufern mit der Bemerkung, „man tue den frommen Leuten unrecht.“⁶¹ Aus vielen Vernehmungen von Täufern in Hessen geht immer wieder hervor, daß die fromme Lebensweise der Täufer andere anzog.⁶²

An anderer Stelle habe ich argumentiert, der Zusammenhalt der Gemeinden bei der Aneignung der Reformation vor Ort habe keineswegs zu einer prinzipiell antiobrigitischen Haltung, wohl aber zu einem erheblichen Mangel an lokaler Unterstützung für die Kirchenzucht im Hessen des 16. Jahrhunderts geführt und damit – wie in vielen anderen reformatorischen Territorien – einen durchschlagenden Erfolg der Kirchenzucht verhindert.⁶³ Diese Feststellung ist hier zu relativieren. Vor vielen Jahren hat bereits Walther Sohm darauf hingewiesen, daß die „christliche Sittlichkeit“, welche die Reformation den Untertanen abverlangte, von den Täufern bereits praktiziert wurde, wenn auch, da die meisten Untertanen ihre Frömmigkeit so nicht ausdrücken wollten, in der Absonderung von der Restgemeinde.⁶⁴ Die Mehrheit der frommen Christen in Stadt und Land, die diese besondere Intensität der Furcht vor Gottes Strafe und des Bemühens um die Früche des Glaubes in dieser Welt nicht teilten, sollten deshalb jedoch nicht einfach als störrische oder verstummte Untertanen verstanden werden, denen die Täufer als Helden gegenüberzustellen wären. Gegen eine solche heroisierende Täufergeschichte haben sich bereits James Stayer und Hans-Jürgen Goertz gewandt.⁶⁵ Andererseits hat Heide Wunder darauf hingewiesen, daß bereits in der frühen Reformation Vorstellungen bürgerlicher Rechtschaffenheit im Alltag eng mit der Vorstellung guten christlichen Lebens und guter Nachbarschaft verbunden waren.⁶⁶ Für die große Mehrheit der Untertanen auf dem Lande, und das galt auch für viele der Schultheiße

⁶¹ Ebd., Nr. 44, 91.

⁶² Vgl. Wappler, Stellung (Anm. 13), z.B. 47.

⁶³ Robert v. Friedeburg, Landesherrschaft und Kirchenzucht. Voraussetzungen und Folgen von Staatsbildungsprozessen auf Chancen und Erfolge reformierter Kirchenzucht: Die Landgrafschaft Hessen (– Kassel) und die Grafschaft Essex (England) im Vergleich, 1560–1660, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), 192–214.

⁶⁴ Sohm, Territorium (Anm. 50), 130.

⁶⁵ Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Goertz, Täufer (Anm. 1), 151 f.

⁶⁶ Heide Wunder, „Iusticia, Teutonica Fromkey“. Theologische Rechtfertigung und bürgerliche Rechtschaffenheit, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hrsg. v. Bernd Moeller, Gütersloh, 1997, 307–332.

und Amtleute⁶⁷, über die sich die Pfarrer immer wieder beschwerten, stand ihr Leben nicht im Gegensatz zu einem frommen Leben, das der Täufer in ihrer Absonderung von der Gemeinde aber schon. Während die spätmittelalterliche Vielfalt christlichen Lebens am Vorabend der Reformation in der einen christlichen Kirche Unterschlupf gefunden hatte, zwang die Reform der Kirche die Obrigkeit nun zu einer Vereinheitlichung der Glaubensformen und -praktiken, in der die verantwortliche Obrigkeit notwendig mit allen Gruppen in Konflikt geriet, deren Frömmigkeit mit dieser Vereinheitlichung nicht vereinbar war. Deshalb darf jedoch nicht übersehen werden, daß in der Gesellschaft selbst unterschiedliche Vorstellungen legitimen christlichen Lebens herrschten, die auch ohne die Obrigkeit im reformatorischen Aufbruch aufeinandergetroffen wären und in der Frühphase der Reformation sowie insbesondere in gemischtkonfessionellen Gebieten auch immer wieder aufeinanderstießen. In diesem Rahmen verteidigten die hessischen Untertanen ihre Vorstellung christlichen Lebens gegen die, wenn auch in anderer Weise, frommen Täufer.

⁶⁷ Vgl. statt vieler Belege zu Borken 1538, *Sohm*, *Territorium* (Anm. 50), 169.

Begrenzter Dissens

Die rechtliche Stellung nichtcalvinistischer christlicher Gemeinden in Holland, 1572–1591

Von James D. Tracy, Minneapolis, Minnesota

Die Geschichtsschreibung hat verschiedene Bilder von Dissens bzw. Radikalismus in der Reformationszeit entworfen. Auf der einen Seite wird der Radikalismus auf einen geistigen Freiheitsbegriff zurückgeführt, der die bestehende Verbindung zwischen Staat und Kirche aufheben wollte. Auf der anderen Seite wird von einer sozialen Bewegung gesprochen, die alles daran setzte, den klerikalen Stand zu vernichten und die geltende Rechtsordnung zu untergraben.¹ Diese Debatte, auch ihre Bedeutung für die Frage nach dem ursprünglichen Charakter der Reformation, überlasse ich gern den gelehrten Kollegen. Meine Fragestellung bezieht sich indessen auf eine Feststellung, die in beiden dieser weit auseinander gehenden Thesen hervorgehoben wurde: Ob der Radikalismus nun geistesgeschichtlich oder sozialgeschichtlich aufgefaßt wird, er hat die Grundpfeiler der bestehenden Rechtsordnung angetastet. Das kann die harte Reaktion der damaligen Obrigkeit erklären, die in evangelischen wie in katholischen Gebieten vor allem die Täufer so heftig verfolgten. Die Verfolgung der Radikalen nahm im Laufe der Zeit allerdings etwas ab, zumindest was die Täufer betrifft. Dieser Trend hing wohl damit zusammen, daß die friedfertigen Täufergemeinden (die Mennoniten beispielsweise) den Gewalttaten der Aufrührer von Münster (1534/1535) definitiv abgeschworen hatten.

Gab es nicht auch Gemeinwesen, die den Dissidenten mit größerer Milde begegneten? Wer danach sucht, wird zunächst auf die Vereinigten Provinzen der Niederlande stoßen. Hier entwickelten christliche Gemeinden, einschließlich der Mennoniten, ein friedliches Miteinander. Wohl mußten sie der Reformierten Gemeinde einen besonderen Platz als Obrigkeitsskirche einräumen, den Mitgliedern stand jedoch frei, Gott nach eigenem Gutdünken Ehre zu erweisen und zu dienen. Die Kirchen-

¹ George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, Pa., 1962 (3. Aufl. Kirksville, Mo, 1992); Hans-Jürgen Goertz, *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, München 1993.

gebäude waren zwar der Reformierten Gemeinde übergeben oder geschlossen worden. Andere Gemeinden – auch die portugiesischen Juden, die sich in Amsterdam niedergelassen hatten – durften sich aber Andachtsräume in Privathäusern einrichten. Die neue Republik befand sich gerade im Krieg, um sich ihre Freiheitsrechte von Spanien und der Inquisition zu erkämpfen. Sie war bekanntlich nicht auf der Grundlage der offiziell anerkannten calvinistischen Konfession entstanden, sondern auf dem Prinzip der Freiheit, das vor allem auch die religiöse Freiheit einschloß. Kein Mensch sollte wegen seines Glaubens belästigt werden, so heißt es in der *Unie van Utrecht* (1579), die als Gründungsurkunde der Republik der Sieben Provinzen gilt.

1. Interpretation niederländischer Geschichte

Diese Deutung der niederländischen Vergangenheit hat, wie alle Geschichtsbilder, ihre eigene Geschichte. Kürzlich wurde Gerard Brandt (1626–1685) als der eigentliche Urheber dieser Auffassung von der Entstehung der Republik beschrieben.² Brandt war von Haus aus Remonstrant, d.h. Anhänger derjenigen reformierten Lehre, die wegen ihrer Abweichungen von der calvinistischen Orthodoxie durch die Synode von Dordrecht (1618/1619) verurteilt worden war. Nach Abschluß des Studiums in einer Predigterschule versah Brandt seinen Dienst in verschiedenen remonstrantischen Stadtgemeinden; anfangs predigte er in einer Hauskirche, wie es auch bei Katholiken, Lutheranern und Mennoniten üblich war.³ Im ersten Band seiner großen *Kirchengeschichte*, die das ganze 16. Jahrhundert behandelt, warf er die Frage auf, ob der Aufstand gegen Spanien legitim gewesen sei. Kurz zusammengefaßt, stellte er fünf Thesen auf: 1. Die Spanier sollen eine „absolutistische“ Herrschaft angestrebt haben, wobei die Unterwerfung der ganzen Bevölkerung unter die

² Christiane Berkvens-Stevelinck, La Réception de l’Historie der Reformatie de Gerard Brandt et son Influence sur la Conception de la Tolérance Hollandaise, in: The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic, hrsg. v. C. Berkvens-Stevelinck/J. Israel/G. H. M. Posthumus Meyjes, Leiden 1997, 131–140; Gerard Brandt, Historie der Reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden, Bde. 1, 2, Amsterdam 1671–1674, Bde. 3, 4, Rotterdam 1704. Die ersten zwei Bände ließ Brandt selbst veröffentlichen, die anderen zwei Bände wurden von seinem Sohn aus dem Nachlaß herausgegeben. Leider steht mir nur die englische Übersetzung zur Verfügung, die, wie Berkvens-Stevelinck bemerkt, gewisse Abweichungen vom Urtext aufweist: *Geeraerdt Brandt, The History of the Reformation and other Ecclesiastical Transformations in and about the Low Countries*, London 1720–1721.

³ Allmählich wurde Lutheranern, Mennoniten und Remonstranten (ab und zu auch Katholiken) erlaubt, neue Gebetshäuser einzurichten, unter der Bedingung aber, daß sie nicht wie Kirchen aussehen durften.

Macht der Inquisition nur ein erster Schritt war. 2. Erst mit der Einführung des sogenannten Zehnten Pfennigs (1572) sei den Katholiken klar geworden, daß auch sie der Komplizenschaft mit der spanischen „Tyrannei“ ausgeliefert werden sollten. Die leitenden Staatsmänner sollen die politischen und auch wirtschaftlichen Hintergründe des Aufstandes sehr wohl begriffen haben: „Haec Libertatis Ergo“, wie sich die Leidener Stadtregierung während der Belagerung von 1575 zur Wehr setzte, nicht „Haec Religionis Ergo“, wie es die calvinistischen Stadtprediger vorgezogen hätten. 4. Gründer des neuen Staates sowie seiner politischen Ethik war Wilhelm von Oranien, der die aufrührerischen Geister unter den südniederländischen Exulanten im Zaum gehalten, wie auch Katholiken und Mennoniten gegen den *odium theologicum* der Dominees geschützt hatte. Und 5. dürfe man aus den Erfahrungen der ersten Jahrzehnte des Aufstandes schliessen, daß die Freiheit der Staatsbürger durch die Alleinherrschaft einer einzigen Konfession bedroht gewesen, durch die Existenz mehrerer Konfessionen innerhalb des einen Staatskörpers aber gesichert worden sei.⁴

Wie diese Auffassung fortwirkte, läßt sich über die liberal-protestantische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts bis zu Pieter Geyl verfolgen, der die ganze Diskussion um 1930 in neue Bahnen gelenkt hat.⁵ In der heutigen niederländischen Geschichtsschreibung bleibt von diesem Bild allerdings nicht viel übrig. Im allgemeinen kann man sagen, daß eine Fülle von Monographien über Stadt- und Landgemeinden die alte Vorstellung eines geschlossenen patriotisch-evangelischen Volksaufstandes hinweggefegt hat. Der Aufstand selbst war keine Erhebung der gesamten Bevölkerung gegen eine fremde Herrschaft, sondern ein Bürgerkrieg, wobei es einer Elite neuer und alter Familien gelungen war, die Macht zu ergreifen und zu behalten, indem sie die verhaßten spanischen Truppen vom Land fernzuhalten versprachen.⁶ Eine Hinwendung zum Calvinismus gab es auch nicht. Die These Pieter Geyls und L. J. Rogiers, die „Protestantisierung“ sei erzwungen worden, wurde zwar durch weitere Untersuchungen widerlegt,⁷ unwiderlegt bleibt jedoch die Feststel-

⁴ Brandt, The History of the Reformation (Anm. 2), Bd. 1, 107–108, 132–134, 216–217, 266; 290–291, 297, 303, 310–311, 296–297, 315–316, 330–332; Bd. 3, 246–247, 307.

⁵ J. W. Smit, The Present Position of Studies regarding the Revolt of the Netherlands, Bd. 1, 432–52; S. Groenveld, Beeldvorming en realiteit. Geschiedschrijving en achtergronden van de Nederlandse Opstand tegen Filips II von Spanje, Bd. 1, 55–84; P. van Hees, Pieter Geyl (1887–1966), Bd. 2, 331–348, in: *Geschiedschrijving in Nederland*, hrsg. v. P. A. M. Geurts/A. E. M. Jansen, Den Haag 1981.

⁶ Henk van Nierop, *Het Verraad van het Noorderkwartier. Oorlog, Terreur en Recht in de Nederlandse Opstand*, Amsterdam 1999.

⁷ L. J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in de noordelijke Nederlanden in den 16e en 17e eeuw*, 3. Aufl., Utrecht 1964; Literaturbericht bei James D.

lung, daß die Reformierten der ersten Aufstandsjahre um 1586 eine Minderheitskirche von etwa 10 % bildeten und erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Mehrheit in der Bevölkerung gewinnen konnten. Brandt selbst hat in seinen Landsleuten eher die Erben des toleranten Erasmus von Rotterdam gesehen. Heute hingegen wird davon ausgegangen, daß die Behauptung, die auch Hugo Grotius geäußert hatte, die Staatsmänner hätten Erasmus eifrig gelesen, aus der Luft gegriffen sei.⁸ In dieser angeblich aufgeklärten Gesellschaft war übrigens auch der Hexenglaube lebendig geblieben, obwohl das letzte Todesurteil schon 1595 gefällt worden war.⁹

So stellt sich das Zusammenleben verschiedener christlicher Gemeinden anders dar, als Brandt und seine geistigen Erben behaupteten. Freilich lassen sich bei Brandt selbst – letztlich war er ein gewissenhafter Gelehrter – auch Anzeichen dafür entdecken, daß seine Bejahung der Koexistenz mehrerer Konfessionen nicht gerade der herrschenden Meinung entsprach. Hat Wilhelm von Oranien die Rechte der Andersgläubigen zu verteidigen versucht, so findet man unter seinen Gegnern nicht nur die aufrührerischen Exulanten-Dominees, sondern auch dieselben Staatsmänner, deren Milde von Brandt so hoch gepriesen wurde. Das Haus Oranien sorgte sich um die Andersgläubigen, stimmte aber dem „Plakat“ zu, in dem der katholische Kultus, auch in Wohnhäusern und anderen Privaträumen, streng verboten wurde.¹⁰ Dissent und Dissent, geduldet und nicht geduldet, sind offensichtlich nicht dasselbe. Ich möchte also ein neues Bild von der Stellung der Andersgläubigen in den Niederlanden skizzieren, wie es sich in den Arbeiten niederländischer Forscher bereits andeutet. Zunächst wird zu beschreiben sein, was den nicht-reformierten christlichen Gemeinden erlaubt oder verboten war, und zwar am Beispiel der Beschlüsse, die von den Ständen der Provinz Holland, der *Staten van Holland*, in den ersten Jahrzehnten des Aufstandes (1572–1591) gefaßt wurden. Anschließend soll eine These erörtert

Tracy, With and Without the Counter-Reformation: the Catholic Church in the Spanish Netherlands and the Dutch Republic. 1580–1640, in: Catholic Historical Review 71 (1985), 547–575.

⁸ Brandt, History of the Reformation (Anm. 2), Bd. 1, 308–309: „Statesmen read Erasmus, the ministers Calvin“; Cornelis Augustijn, Verba valent usu: was ist Erasmianismus, in: Erasmianism: Ideal and Reality, hrsg. v. M. H. N. Mout/H. Smolinsky/J. Trapman, Amsterdam 1997, 12; auch M. E. H. N. Mout, Limits and Debates: A Comparative View of Dutch Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: The Emergence of Tolerance (Anm. 2), 37–48.

⁹ Hans De Waardt, Toverij en Samenleving. Holland 1500–1800, Den Haag 1991; Peter de Blécourt, Typen van Toverij, Peter de Boekhorst, in: Cultuur en Maatschappij in Nederland 1500–1800, hrsg. v. Peter Burke/Willem Frijhoff, Amsterdam 1992, 319–364.

¹⁰ Brandt, History of the Reformation (Anm. 2), I, 383.

werden, die neuerlich entworfen wurde, um den Unterschied zwischen geduldetem und nicht geduldetem Dissens zu erklären.

2. Begrenzte Freiräume für Dissidenten

Die Idee einer aufgeschlossenen evangelischen Kirche hat ihre Vorläufer vor allem in den Städten der Provinzen von Holland und Utrecht. Als bestes Beispiel kann man die Utrechter Jacobskirche unter Führung von Hubrecht Duifhuis (gest. 1581) nennen: Hier konnte jeder Erwachsene entscheiden, sich dem Tisch des Herrn zu nähern, ohne die in den calvinistischen Gemeinden übliche Prüfung durch den Kirchenrat über sich ergehen lassen zu müssen.¹¹ Doch blieb die Jacobskirche in diesen Jahren eine Ausnahme. Von Anfang an zielte die Gesetzgebung des neuen Staates auf die Durchsetzung einer einzigen „christelijke gereformeerde religie,“ und zwar auf allen Ebenen: der Stadtobrigkeiten, der einzelnen Provinzen und der Generalstaaten. Wir können einen Satz aus dem Entwurf zum Unionsvertrag zwischen den Provinzen Holland und Zeeland, der am 28. April 1576 geschlossen wurde, als Beispiel anführen:

„Seine Excellenz (Wilhelm von Oranien) soll die Ausübung der *gereformeerde religie* anerkennen und aufrechterhalten; auch soll er dafür sorgen, daß die Ausübung aller anderen, dem Evangelio entgegengestellten Gottesdienste aufhören und zum Ende kommen soll, ohne daß er zuläßt, daß der einzelne Mensch wegen seines Glaubens oder seines Gewissens befragt, belästigt, verletzt oder gehindert werden soll.“¹²

Es war also eine Grenze gezogen worden. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit wurde allen zugesichert, rechtlich anerkannt wurde aber allein die Ausübung der *gereformeerde religie*.

Die *Heren Staten* meinten jedoch nicht, eine Staatskirche im üblichen Sinne aufgerichtet zu haben, die Kirchenoberen ebensowenig. Sie strebten vielmehr eine moralisch integere Kirche an, um die Anziehungskraft der vorbildlicheren Mennonitengemeinden zu brechen, zu denen schon zahlreiche Calvinisten, wie neue Forschungen gezeigt haben, übergewechselt waren. In diesem Wettstreit um eine disziplinierte Gemeinde wollte man nur diejenigen Menschen in die reformierte Kirche aufnehmen, deren moralischer Ruf gut beleumundet war.¹³ Die Ratsherren und ihre Ständedeputierten mußten selbstverständlich auf die große Mehrheit

¹¹ Benjamin J. Kaplan, Calvinists and Libertines in Utrecht. 1578–1618, Oxford 1995.

¹² Resolutien van de Staten van Holland voor 1572 (fortan RSH), Amsterdam 1793–1795, 1576, 67.

¹³ z.B. Joke Spaans, Haarlem na de Reformatie. Stedelijk Cultuur en kerkelijk leven. 1577–1620, Den Haag 1989.

15 Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27

der nicht-calvinistischen Staatsbürger Rücksicht nehmen. Deshalb beschlossen die *Heren Staten* von Holland schon im Jahr 1581, das Weiterbestehen anderer evangelischer Gemeinden nicht mehr zu bekämpfen. In einem neuen Regierungsmandat für Wilhelm von Oranien wurde das Verbot anderer Gottesdienste gestrichen. Der Prinz wurde lediglich gehalten, die alleinige „Ausübung der *gereformeerde evangeliche religie* aufrechtzuerhalten“.¹⁴ Die lutherische Gemeinde in Woerden genoß sowieso einen Sonderstatus. Diese kleine holländische Stadt war seit den 1550er Jahren der *Confessio Augustana* zugetan und ließ sich auch nicht durch den Bombardement ihres exilierten katholischen Stadtherrn, Herzog Erichs von Braunschweig, davon abbringen. Nach 1572 billigten die *Heren Staten* von Holland dem lutherischen Stadtrat das Patronatsrecht über die Stadtpfarrkirche zu; die rechtliche Stellung der reformierten Kirche wurde dadurch gewahrt, daß die Schloßkapelle für den calvinistischen Gottesdienst vorbehalten blieb. Die lutherischen Prediger fügten sich jedoch nicht ohne weiteres in die Ordnung eines formell calvinistischen Staates; sie wollten sich zum Beispiel nicht daran beteiligen, König Philipp II. von Spanien abzuschwören (1581).¹⁵ Die *Heren Staten* hatten den Rat der Stadt schon 1580 das Patronatsrecht über die Stadtpfarrei entzogen und auch die von ihnen bereits ernannten lutherischen Prediger wieder abgesetzt; außerdem wurde der Stadtrat ermahnt, die Lutheraner darauf hinzuweisen, sich mit der Stadtkirche zufrieden zu geben und die Bürger beim Besuch der Schloßkirche nicht zu behindern.¹⁶

Versucht wurde auch, die nichtreformierten Staatsbürger durch Einführung der Zivilehe zufrieden zu stellen: Die Leute sollten eine Ehe ohne Mitwirkung eines reformierten Dominees schließen können, wenn nur für die Rechtmäßigkeit der Ehe gesorgt war. Vor allem den Mennoniten galt die Warnung der *Heren Staten*, nicht „den Zorn Gottes“ zu provozieren, indem sie ohne den Segen eines Dominees oder eines Bürgermeisters als Mann und Frau zusammenlebten.¹⁷ Auf der anderen Seite war nicht zu übersehen, daß die Mennoniten am Gesellschafts- und Wirtschaftsleben überall beteiligt waren und darauf Rücksicht genommen werden mußte. Wie bekannt, wollten Mennoniten keinen Eid leisten,

¹⁴ RSH (Anm. 12), 5. Juli 1581.

¹⁵ Es wurde den Dominees der reformierten Kirche auch nicht erlaubt, die Politik der Magistrate von den Kanzeln zu bekämpfen: Ermahnungen „aufrührerischer“ Dominees durch die Heren Staten, in: RSH (Anm. 12), 27. März, 25. April, 7. Mai 1587.

¹⁶ RSH (Anm. 12), 21. März 1575, 4. April, 13. Juni, 23. Juni, 13. September, 22. November 1580, 24. Februar 1581, 23. Januar, 15., 19., 24. Februar 1582, 21. Januar 1583, 12. November, 17. Dezember 1590.

¹⁷ RSH (Anm. 12), 6. Juli 1580, 9. März 1589.

wobei sie sich auf Matthäus 5:33–37 beriefen. Diese Weigerung wurde in einigen niederländischen Städten unter Strafe gestellt; in Groningen z. B. sollten Mennoniten nicht nur keinen Zugang zu öffentlichen Ämtern haben, sondern auch nicht als Vormünder einer privaten Erbschaft auftreten dürfen, ohne den geforderten Eid geleistet zu haben. In Holland fanden sie mehr Verständnis. Das Dorf Abbekerke trug die Bitte vor, es sollten auch Mennoniten als Kandidaten für den Gemeinderat präsentiert werden dürfen. Die Bitte selbst wurde von den Ständen zwar abgewiesen, die Ablehnung aber mit dem freundlichen Hinweis versehen, man könnte sich Mennoniten gleichwohl für Aufgaben minderen Ranges, etwa als Verwalter eines Waisenkinderamtes, vorstellen.¹⁸ Die Stände zogen hier eine Grenze: Die niedrigen Stufen des damaligen *Cursus Honorum* dürfe ein Mennonit wohl betreten, nicht aber die höheren Stufen der eigentlichen Stadt- oder Dorfbbrigade.

Auch die Zugeständnisse der *Heren Staten* hatten ihre deutlichen Grenzen. Nicht zulassen wollten die *Heren Staten* die öffentliche Diskussion um die nunmehr geltende Rechtsordnung¹⁹ und das Verbot des katholischen Kultus. Eine gewisse Angst vor öffentlicher Diskussion lässt sich schon an den Schwierigkeiten ablesen, auf die Dirk Volkertszoon Coornhert mit seinem Versuch gestoßen war, öffentliche Debatten über die Gottesdienste vom Zaun zu brechen. Früher hatte er als „Erasmianer“ gegolten, jetzt kehrte er seinen Spiritualismus heraus.²⁰ Ihm ging es darum, die angeblich schriftgemäßen Ansprüche der Reformierten Kirche auf Reinheit der Lehre zu widerlegen, und zwar vor großem Publikum. Das erlaubte ihm 1579 die der Reformierten Kirche nicht gerade freundlich gesinnte Stadtregierung von Leiden, die *Heren Staten* aber hatten Bedenken. Zwei Prediger von Delft – unter ihnen der angesehene Arent Corneliszoon – wollten auf die skandalöse Herausforderung Coornherts antworten, ebenfalls vor großem Publikum. 1581 bestimmten die *Heren Staten* Zeitpunkt und Ort für eine Disputation, aber nur, um den Vorgang nach einem Tag schon wieder zu beenden.²¹

Auch von Seiten der Dissidenten innerhalb der Reformierten Kirche²² sollte keine Störung des öffentlichen Friedens ausgehen. 1582 reichten

¹⁸ *Documenta Anabaptistia Neerlandica*, hrsg. v. A. F. Mellink/S. Zijlstra, Leiden 1991, Bd. 7, 232–234; RSH (Anm. 12), 6. September 1585.

¹⁹ „Public criticism of the Reformed Church was simply not tolerated, nor indeed was any kind of open, formal religious or intellectual dissent“: *Jonathan Israel, The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic*, in: *The Emergence of Toleration* (Anm. 2), 5.

²⁰ *H. Bonger, Leven en Werk van Dirk Volkertszoon Coornhert*, Amsterdam, 1978; *Dirk Volkertszoon Coornhert*, Dwaars, maar recht, hrsg. v. H. Bonger u. a., Zutphen 1989.

²¹ *Bonger, Leven en Werk van Coornhert* (Anm. 20), 83–117.

einige nicht weiter bekannte Dominees eine Bitschrift an die *Heren Staten* ein, die angeblich das Ziel verfolgt haben soll, die Kirche und ihre Behörde zu beleidigen. Dies war immerhin die Meinung von drei hoch angesehenen Dominees (unter ihnen Hendrik von der Corput aus Dordrecht), die ihrerseits die *Heren Staten* baten, die Bitschrift in öffentlicher Sitzung verlesen zu lassen und die Namen der Verfasser bekannt zu geben, um möglichen Gerüchten zuvorzukommen. Eine Minderheit der Deputierten, einschließlich der Abgeordneten des streng-calvinistischen Dordrecht, stimmten dem Antrag der Dominees zu. Die Mehrheit aber war anderer Meinung: Sie wollte die Bitschrift einfach verbrennen lassen, damit sie nie wieder besprochen werden könne.²³

1588 reichten die lutherischen Prediger Amsterdams eine Bitschrift ein, unterstützt von den Abgeordneten der Stadt, die eine namhafte Gemeinde deutscher Lutheraner herbergte: Die *Heren Staten* wurden gebeten, ein *Colloquium* darüber abzuhalten, ob die Lehre der *Confessio Augustana* tatsächlich „dem Evangelio entgegengestellt“ sei, wie es in der *Unie van Utrecht* hieß. Sollte dies nicht stimmen, dürfte der freien Ausübung des lutherischen Glaubens eigentlich nichts im Wege stehen. Hat diese Bitte die *Heren Staten* nicht in Verlegenheit gebracht? Wie dem auch sei, die Antwort fiel milde aus: „die gegenwärtige Zeit liesse kein *Colloquium* oder keine Diskussionen zu, sie die Lutheraner werden also gebeten, still zu halten, wie sie es [bisher] getan haben“, und einen möglichen Beschuß der *Heren Staten* abzuwarten.²⁴ Wahrscheinlich haben die *Heren Staten* die *Confessio Augustana* nicht als „dem Evangelio entgegengestellt“ betrachtet, sie wollten die Lutheraner aber davon abhalten, ihr Bekenntnis öffentlich zu diskutieren.

Die harte Behandlung der Katholiken ist wohl aus der Kriegslage zu erklären. Auf der einen Seite beruhte die neue Ordnung auf einer nie ausgesprochenen, doch von beiden Seiten gut begriffenen Übereinkunft zwischen Reformierter Kirche und Obrigkeit: Die Kirche segnete und förderte den Staat und seinen Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien, dafür verlangte sie erstens eine bevorzugte Rechtsstellung und zweitens die Verwerfung der „päpstlichen Götzendienste“, mindestens in Gesetz-

²² Um die bedeutendsten Männer zu nennen: *Carl Bangs*, Arminius: A Study in the Dutch Reformation, Grand Rapids 1985; *H. C. Rogge*, Caspar Janszoon Coolhaes, de Voorloper van Arminius en der Remonstraten, Amsterdam 1865; *Benjamin J. Kaplan*, Calvinists and Libertines. The Reformation in Utrecht (Ph. D. Diss.), Harvard 1989; *C. C. Hibben*, Gouda in the Revolt. Particularism and Pacifism in the Revolt of the Netherlands, 1572–1588, Utrecht 1983, 120–127.

²³ RSH (Anm. 12), 15. Februar 1582; vgl. die Behandlung innerkirchlicher Streitigkeiten durch die Stadtregierung etwa von Leiden. Hier wollte man auf jeden Fall „Zwietracht“ vermeiden: RSH (Anm. 12), 29. April, 7., 9. Mai 1579.

²⁴ RSH (Anm. 12), 6. April 1588.

gebung und Rechtsprechung. Auf der anderen Seite war die politische Haltung der katholischen Bevölkerung ein Unsicherheitsfaktor: Manche Katholiken schlossen sich dem Aufstand an, andere aber hofften stillschweigend auf eine Wiederherstellung der spanischen Monarchie, und noch andere waren ins Ausland geflohen, um von dort aus die neue Ordnung im Norden zu bekämpfen.²⁵ An eine freie Ausübung des katholischen Gottesdienstes war also nicht zu denken.

Dies bekam 1581 eine Gruppe einflußreicher Katholiken aus Haarlem zu spüren. Die Stadt hatte sich 1577 unter der Bedingung dem Aufstand angeschlossen, daß die katholische Mehrheit an der Ausübung ihres Glaubens ungestört festhalten könne. Dennoch hatten Fanatiker unter den calvinistischen Söldnern Bilder gestürmt und Priester verjagt; die große Bavokirche wurde von der Stadtoberkeit der reformierten Gemeinde übergeben, alle anderen Kirchen wurden geschlossen. Jetzt meinten einige Katholiken in einer Bitschrift an die *Heren Staten*, sie hätten zwar einen Anspruch auf die Bavokirche; doch um den Frieden in der Stadt zu wahren – „den brandstiftenden Predigern zum Trotz“ –, seien sie bereit sich mit der kleinen Bakenessekirche zufriedenzugeben. Da sich die *Heren Staten* durch die Beschimpfung des von ihnen ernannten Stadtpredigers selber beleidigt fühlten, wurde nicht nur eine solche Bitschrift verbrannt, darüber hinaus wurden die Beleidiger für vier Jahre „aus Haarlem und anderen öffentlichen Stätten in Holland“ verbannt.²⁶ Für keinen anderen, nur für den katholischen Kultus wurden Geldstrafen vorgesehen, zum Beispiel 100 Gulden für diejenigen, die einem katholischen Gottesdienst beiwohnten oder die „anstößige“ Bet- und Messbücher druckten.²⁷ Die Todesurteile der Habsburger Jahre hatten schon nicht vermocht, den damals verbotenen Glauben zu unterdrücken, und das galt umgekehrt erst recht für die Geldstrafen der neuen Regierung. Wie in der Zeit Karls V. war Nordholland²⁸ mit seinen vielen kleinen Wasserwegen ein Herd „sektierischer“ Anmaßungen, nur waren es jetzt die Katholiken, die als Sektierer beschimpft wurden. Die Dominees dieser Gegend richteten Beschwerdeschriften an die *Heren Staten*: Der „abscheuliche papistische Götzendiens“ zeige sich „frei

²⁵ z. B. Richard Verstegen aus Geldern (ca. 1550–1640), dessen „Teatrum Crudelitatum Haereticorum Nostri Temporis“, Antwerpen 1587, ein katholisches Märtyrerbuch, das auch Geschichten aus den nördlichen Niederlanden erzählt, besprochen wird bei Henk van Nierop, *Het Verraad van het Noorderkwartier*, Amsterdam 1999, 257–261.

²⁶ RSH (Anm. 12), 26., 27. Mai, 10. Juni 1581. Es hat nicht geholfen, dass der aus Haarlem stammende Coornhert diese Bitschrift verfaßt hat.

²⁷ RSH (Anm. 12), 24. Juli 1587, 9. März 1589.

²⁸ James D. Tracy, *Heresy Law and Centralization under Mary of Hungary: Conflict between the Council of Holland and the Central Government over the Enforcement of Charles V's Placards*, in: ARG 73 (1982), 284–307.

öffentliche“ (*genoeg openbar*), bis zu 2000 Menschen sollten sich in hellstem Tageslicht versammelt haben. In einem nordholländischen Dorf sollte sogar ein Jesuitenpater als Schulmeister angenommen worden sein, ein Verstoß also gegen die Ehre Gottes, der nicht geduldet werden dürfe, „am wenigstens in einer öffentlichen Schule eines reformierten Landes“. Um die Ehre Gottes zu schützen, erließen die *Heren Staten* Befehle an die lokalen Behörden: Man sollte öffentliche Versammlungen verhindern, Priester in den Dorfschulen nicht zulassen, den Mann, der sich Bischof nannte, in Haft nehmen und das Steinwerk um den Brunnen in der Nähe des Dorfes Bergen zerschlagen, um die Wurzeln des alten Aberglaubens auszureißen.²⁹ Die *Heren Staten* wußten allerdings, daß es mit Mandaten nicht getan sei, denn die katholischen Gemeinden waren schon um 1600 dazu übergegangen, sich Ruhe vor periodischen Überfällen auf ihre Hauskirchen durch regelmäßige Zahlungen von „Anerkennungsgeld“ an den Ammann (*Schout, Baljuw*) zu erkaufen. Es gab also auch für die Katholiken einen Freiraum, der allerdings nicht gesetzlich geregelt war. Solange sie sich still verhielten und ihr „Anerkennungsgeld“ zahlten, hatten sie weder vom Strafrecht noch von den Klagen der Dominees etwas zu befürchten.³⁰

3. Religiöse Kontrolle der Öffentlichkeit

Um den Prozeß konfessioneller Grenzziehung zu erklären, hat die gegenwärtige Forschung die Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Öffentlichkeit gelenkt. Willem Frijhoff, der sich mit dem 17. Jahrhundert beschäftigt hat, geht davon aus, daß zwischen öffentlichen und privaten Lebensphären deutlich unterschieden werden sei, selbst im Privatleben. Hat die Malerei damals Innenräume dargestellt, so ist zu beobachten, daß religiöse Gemälde oft an den Wänden von Schlafzimmern hingen, nicht aber von Empfangs- oder Gesellschaftszimmern, wo Gäste begrüßt wurden. Wie aus einer Sammlung von Sprichwörtern und unterhaltsamen Geschichten erhoben wurde, galten Läden und Fährschiffe als „semi-öffentliche“ Stätten, wo nach Möglichkeit keine Diskussionen über religiöse Streitfragen stattfinden sollten. Der Begriff des „Öffentlichen“ wurde auch von Sonnenauf- und -niedergang mitbestimmt. Bei Nacht beispielsweise wandelten fromme Katholiken auf den alten Pilgerwegen, bei Tageslicht hätten sie sich das nie herausgenommen.³¹

²⁹ RSH (Anm. 12), 26. Mai 1582, 21. Juni, 17. September 1588.

³⁰ Christine Kooi, Strategies of Catholic Toleration in Golden Age Holland (Vortrag bei einem Colloquium an der New York University, 2. April 1999). Die Vorträge werden von Ronnie Po-Chia Hsia herausgegeben.

³¹ Willem Frijhoff, Dimensions de la coexistence confessionelle, in: The Emergence of Tolerance (Anm. 2), 213–238.

Meiner Meinung nach kann der Begriff der Öffentlichkeit, der auch auf die ersten Jahrzehnte des Aufstands zutrifft, die Zweckmässigkeit der holländischen Gesetzgebung am besten charakterisieren. Die *Heren Staten* wollten eben eine „öffentliche“ Kirche aufbauen, d. h. eine Kirche, die alle im Gebrauch gebliebenen Stadt- und Dorfkirchen des Landes umfaßte.³² Der Dissens, den die *Heren Staten* verboten, betraf die Usurpation der Öffentlichkeit durch nichtcalvinistische Gemeinden. Den Lutheranern und Mennoniten wurde Stillschweigen auferlegt, weil eine öffentliche Diskussion ihrer untergeordneten Rechtsstellung das Recht der *Heren Staten*, die religiöse Ordnung der neuen Staaten zu bestimmen, in Frage gestellt hätte. Den Katholiken wurde ein wesentlich strengeres Stillschweigen auferlegt, da eine Erörterung ihrer Lage nicht nur Fragen nach den Rechten der *Heren Staten* aufgeworfen hätte, sondern auch nach dem allegemeinen Anspruch von Staat und Kirche, ein „reformiertes“ Land zu regieren.

Für den weiteren Zusammenhang dieses Anspruchs auf Kontrolle der Öffentlichkeit bietet die niederländische Kultur dieser Zeit viele Ansätze, die jetzt nur angedeutet, nicht aber besprochen werden können. Zunächst ist an den kirchlichen Begriff des öffentlichen Skandals zu denken, der gerade in der Reformierten Kirche stark betont wurde. Der Ehebruch zum Beispiel sollte nur „Anstoß“ erregen, wenn er nicht geheim bliebe, sondern öffentlich bekannt würde; im ersten Fall konnte sich der Beschuldigte vor dem Kirchenrat verantworten, im zweiten Fall aber mußte er seine Sünde vor der ganzen Gemeinde bekennen und bereuen.³³ Man denke auch an den gelegentlich tödlichen Ausgang von Ehrenhändeln in dieser Zeit. Die Kirchenräte stifteten Frieden unter streitenden Nachbarn, indem sie den guten Ruf des einen oder des anderen Gemeindemitglieds öffentlich bezeugten.³⁴ Die *Heren Staten* hatten sich auch ihre Ehre, die zum Teil darin bestand, sich ihr Recht, die religiöse Ordnung des Landes zu bestimmen, nicht anfechten lassen. Was den staatsrechtlichen Zusammenhang betrifft, läßt sich im Laufe des 16. Jahrhunderts eine schärfere Konturierung des Öffentlichkeitsbegriffes

³² Den aus dem 17. Jahrhundert gut belegten Ausdruck „öffentliche Kirche“ finde ich 1578, als die für eine nationale Synode in Dordrecht versammelten Dominees darüber klagten, „daß unter den Menschen die die öffentlichen Kirchen (*openbare kerken*) besuchen, viele Gotteslästerer zu finden sind“: *F. L. Rutgers, Acta van de Nederlandsche Synoden des Zestende Eeuw*, Den Haag 1889, 275.

³³ *Herman Roodenburg, Onder Censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam. 1578–1700*, Hilversum 1990, 131–133.

³⁴ *Florike Egmond, Op het Verkeerde Pad. Georganiseerde Misdaad in de Noordelijke Nederlanden. 1650–1800*, Amsterdam 1994 (Register bei „Reputatie“); *Douglas Catterall, Community without Borders: Scots Migrants in Rotterdam. 1600–1690* (Ph. D. Diss.), Minnesota 1998.

wahrnehmen. Möglicherweise war diese Verdeutlichung vom Humanismus mitverursacht worden. Dorf- und Stadtschulen wurden als „öffentliche“ bezeichnet, genauso wie Pfarrkirchen, weil sie einer obrigkeitlichen Rechtsordnung unterstanden.³⁵ Es braucht uns also nicht zu überraschen, wenn die *Heren Staten* auf die religiöse Kontrolle der Öffentlichkeit einen so hohen Wert legten.

Schließlich bleibt die Frage, wie man die rechtliche Stellung der niederländischen Dissidenten beschreiben soll. Meines Wissens ist die niederländische Lage im späteren 16. Jahrhundert einmalig: Hier sind die rechtlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften nicht verfolgt worden. Ihnen wurde vielmehr mit einer für jede Glaubensgemeinschaft unterschiedlichen Mischung aus Verbot und Toleranz begegnet. Ich meine aber, daß diese Eigenart nicht etwa auf eine eigentümliche soziale Ordnung zurückzuführen ist, geschweige denn auf besondere Züge eines angeblichen niederländischen Volkscharakters.³⁶ Die Bewegungsfreiheit Andersgläubiger in den Niederlanden läßt sich besser mit dem Kampf gegen Spanien erklären. Die Regierung mußte die nichtcalvinistische Mehrheit ihrer Bürger im Zaum halten bzw. verhindern, sie gegen sich aufzubringen. Auf der anderen Seite ist zu vermuten, daß die nicht anerkannten Gemeinden Ansprüche zurückgehalten haben werden, die sie in Friedenszeiten vielleicht doch vorgebracht hätten. Auch die Obrigkeit selbst war von eigener Art, da sie ihr Gemeinwesen nach 1586 eine Republik nannte und der allgemeinen Meinung trotzte, daß die Einheitlichkeit eines Territoriums nur von einer Monarchie erhalten werden könne. Wenn die *Heren Staten* nicht imstande gewesen wären, die Öffentlichkeit zu kontrollieren, wie hätten sie Anspruch auf Würde und Respekt erheben können, die eine junge Regierung benötigte, um den scheinbar endlosen Krieg gegen den König von Spanien zu führen? Obwohl sich hier vieles milder regelte als anderswo, war es schließlich auch in den Niederlanden so, daß der Dissens die Grundpfeiler der rechtlichen Ordnung bedrohte.

³⁵ Zu dem bekannten Spruch des Erasmus, „Oportet schomal esse aut nullam, aut publicam“, in: *Declamatio de Pueris Statim ac liberaliter instituendis*, hrsg. v. Jean-Claude Margolin, Genève 1966, *Travaux d'Humanisme et Renaissance*, Bd. LXXVII, 427.

³⁶ So *Johan Huizinga*, *Erasmus. A Biography*, New York 1957, 194–195.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Prof. Dr. *Robert v. Friedeburg*, Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen,
Postbus 1738, Burg. Oudlaan 50, Gebouw L, 3000 DR Rotterdam, Niederlande

Prof. Dr. *Hans-Jürgen Goertz*, Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Universität Hamburg, Allende-Platz 1, 20146 Hamburg

Prof. Dr. *Scott Hendrix*, Department of History, Princeton Theological Seminary, P.O. Box 821, Princeton, NJ, USA 08542-0803

Prof. Dr. *Susan Karant-Nunn*, Director, Division for Late Medieval and Reformation Studies, Douglas 315, University of Arizona-Tuscon, Tuscon, AZ, USA 85721

Prof. Dr. *R. Emmet McLaughlin*, History Department, Villanova University, Villanova, Pennsylvania, USA 19085

Prof. Dr. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Feldstr. 28, 12207 Berlin

Prof. Dr. *James M. Stayer*, 142 Country Club Dr., Kingston, Ontario, Canada, K7M 7B6

Prof. Dr. *James D. Tracy*, Department of History, 614 Social Sciences, University of Minnesota, Minneapolis, Minnesota, USA 55455

Prof. Dr. *Günter Vogler*, Am Schützenwäldchen 14, 15537 Erkner

Prof. Dr. *Gary K. Waite*, Department of History, University of New Brunswick, P.O. Box 4400, Fredericton, New Brunswick, Canada E3B 5A3

Prof. Dr. *Eike Wolgast*, Historisches Seminar der Universität Heidelberg, Neue Universität, Südfügel, Postfach 10 57 60, 69047 Heidelberg