

Anselm Schubert

Täufertum und Kabbalah

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen

Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte

Im Auftrag des Vereins für Reformationgeschichte
herausgegeben von Irene Dingel

Band 81

Gütersloher Verlagshaus

Anselm Schubert

Täuferium und Kabbalah

Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage

Copyright © 2008 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Memminger MedienCentrum AG, Memmingen
Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05372-1

www.gtvh.de

Nulla est sciencia, que nos magis certificet de diuinate Cristi, quam magia et cabala.

(Pico della Mirandola, Conclusiones Magicae N° 9)

Dieß ist die außlegung des traums.

(Der letzte Satz in Baders Abschrift von 4 Esr)

Vorwort

Dieses Buch erzählt die Geschichte eines gemeinen Mannes in den Jahren der Reformation, in einer Welt, in der die alten Gewißheiten schwanden und die neuen umstritten waren. Es erzählt die Geschichte des Augsburger Täufers Augustin Bader, der in seiner Suche nach dem versprochenen Evangelium die Grenzen der Reformation, der Radikalen Reformation und schließlich auch der christlichen Religion hinter sich ließ. Darin ist Augustin Bader nicht typisch für die Menschen des Reformationszeitalters, aber an seinem Beispiel läßt sich zeigen, wie tief die Verkündigung eines neuen Evangeliums die Welt des gemeinen Mannes erschütterte: Für ihn und seine Generation stellte die Reformation nicht nur eine Befreiung, sondern auch eine fundamentale Herausforderung dar. Es ist die Geschichte eines einfachen Mannes in einer kompliziert gewordenen Welt.

Daß aus einer spannenden Geschichte eine kirchengeschichtliche Habilitationsschrift wurde, verdanke ich zunächst Thomas Kaufmann, dessen Assistent ich für sechs Jahre sein durfte. Er hat meine Arbeit stets mit Rat und Tat, oft mit wohlthuender Distanz, dann und wann auch mit herzlicher Kritik begleitet. Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Göttingen hat diese Arbeit im Wintersemester 2006/07 als Habilitationsschrift angenommen. Ihr sei an dieser Stelle ebenso herzlich gedankt wie den Professoren Ekkehard Mühlenberg und Gottfried Seebaß, die die Mühen der weiteren Gutachten auf sich genommen haben. Dem Vorstand des Vereins für Reformationsgeschichte danke ich, daß er die Arbeit in die Reihe der Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte aufgenommen hat.

Eine Arbeit, die in die Tiefen und Untiefen der reformationszeitlichen Lebenswelt hinabsteigt, braucht den Rat und die Hilfe vieler. Stellvertretend sei hier gedankt Giulio Busi (Berlin), Alexander Koller (Rom), Walter Ludwig (Hamburg), Rachel und Michael Rado (Köln) sowie Martin Rothkegel (Berlin), die mich von New York bis Tel Aviv auf Quellen hingewiesen oder sie mir zur Verfügung gestellt haben. Die Familie Rueß (Westerstetten) hat mir einen Einblick in die Welt Augustin Baders gestattet, den keine geschriebene Quelle gewährt.

Ich stehe tief in der Schuld von drei Menschen, die in selbstloser Weise die Ergebnisse ihrer eigenen Forschungen mit mir geteilt haben. Jutta Zander-Seidel (Nürnberg) hat mich in die fremdartige Welt der reformationszeitlichen Kostümkunde eingeführt, Ira Robinson (Montreal) und Rebekka Voß (Düsseldorf) haben mir die noch viel fremdere Welt der jüdischen Kabbalah und des jüdischen Messianismus eröffnet. Ich brauche nicht zu betonen, daß mögliche Fehler oder Versehen in diesen schwierigen Materien allein meine sind.

Meiner Frau Miriam Rado, die oft glücklicher gewesen wäre, wenn es Augustin Bader nie gegeben hätte, ist dieses Buch gewidmet. Jetzt, wo es fertig ist, soll es ihr gehören.

Anselm Schubert

Inhalt

I.	Einleitung	13
II.	Baders Biographie	33
1.	Einleitung	33
2.	Augustin Bader als Täuferführer	38
	A) Die Anfänge Baders	38
	B) Bader und die Augsburgsburger Täufergemeinde	44
	a) Die Augsburgsburger Täufergemeinde	44
	b) Bader als Vorsteher der Gemeinde	49
	C) Die Abspaltung von der Gemeinde	54
	a) Bader als Schüler Huts	54
	b) Die Debatte um den Endzeitermin	57
	c) Die Abkehr von der Gemeinde	61
	D) Der Weg nach Straßburg	66
3.	Oswald Leber und die jüdische Kabbalah	70
	A) Lebers Anfänge	70
	B) Der Bauernkrieg	73
	C) Leber und die Juden in Worms	75
	<i>Exkurs:</i> Die messianische Lehre des Abraham ben Eliezer Ha-Levi	81
	D) Leber und die Radikale Reformation Straßburgs	85
	a) Die Straßburgsburger Täufergemeinde	88
	<i>Exkurs:</i> Täuferisch-kabbalistische Druckgraphik in Straßburg	91
	b) Die Begegnung mit Bader	100
4.	Bader, der Prophet	104
	A) Das Scheitern von Huts Prophezeiung	104
	B) Baders Berufungsvisionen	109
	a) Die Christus-Vision	111
	b) Der Traum von der Taufe	113
	C) Offenbarung und Trennung vom Täuferium	118
	a) Das Täuferntreffen von Schönberg.	119
	b) Die materielle Grundlage der neuen Gemeinde	123
	c) Das Täuferntreffen von Teufen	125
	d) Das Täuferntreffen von Nürnberg	131
5.	Die Vorbereitung aufs Ende	133
	A) Die neue Gemeinde	133
	a) Westerstetten	133
	b) Lautern	140

B)	Bader und die Juden in Leipheim und Günzburg	142
<i>Exkurs:</i>	Bader und die »Roten Juden«	146
C)	Die Krönungsvision	154
6.	Verhaftung und Prozeß	157
A)	Baders Verhaftung	158
<i>Exkurs:</i>	Sabina Bader	161
B)	Die ersten Verhöre	164
C)	Der »Fall Bader«: Ferdinand I. und die evangelischen Reichsfürsten .	171
D)	Der »Fall Bader« vor dem Schwäbischen Bund	181
a)	Die Verhöre	182
b)	Die Informationspolitik	185
c)	Der Bundestag in Augsburg	187
d)	Der Schwäbische Bund und die Juden	191
e)	Der Druck der Urgichten	194
E)	Die Hinrichtung	197
III.	Baders Anschauungen und Lehre	203
1.	Einleitung	203
2.	Huts apokalyptische Theologie	208
A)	Einleitung	208
B)	Die »Christliche Unterrichtung«	211
C)	»Von dem geheimnis der tauf«	216
D)	Der Sendbrief	221
E)	Die fünf apokalyptischen Urteile	223
3.	Bader als Prophet der »verenderung«	226
A)	Einleitung	226
B)	Die Lehre von den »drei Leben« der apokalyptischen »verenderung« .	227
a)	Das »creatürliche leben«: Die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung	229
b)	Das »mittlere leben«: Die Erkenntnis Gottes im Gericht	231
α)	Verfolgung und Gericht	231
β)	Der apokalyptische Termin	232
c)	Das »volkomene leben«: Die Erkenntnis Gottes im Geist	233
α)	Die Lehre vom Tausendjährigen Reich	233
<i>Exkurs:</i>	Bader und die Flugschrift »Von der neuen wandlung«	239
β)	Wiederkunft Christi	244
C)	Bader als Prophet	245
a)	Die vestimentäre Repräsentation der Lehre	245
b)	Das Missionsschema	254
4.	Bader als kabbalistischer Messias	257
A)	Einleitung	257
B)	Reuchlins christliche Kabbalah	259
a)	Reuchlins kabbalistische Erkenntnislehre	260
<i>Exkurs:</i>	Die kabbalistische Sephirot-Lehre	264

b) Reuchlins kabbalistische Messiaslehre	269
<i>Exkurs:</i> Abraham Abulafias Messianologie	270
C) Die Verbindung der Hutschen und der kabbalistischen Tradition . . .	277
<i>Exkurs:</i> Lebers Identifizierung Baders als kabbalistischer Messias . . .	281
5. Bader als messianischer König	285
A) Die Krönungsvision	286
B) Die Deutung der Vision	289
C) Die Erweiterung des Missionsschemas	294
D) Der messianische König	295
<i>Exkurs:</i> Maimonides' Lehre vom Messias	298
IV. Ergebnisse	307
1. Die symbolische Welt Augustin Baders	307
2. Täuferturn und Kabbalah	314
V. Anhänge	321
1. Quellen	321
2. <i>Exkurs:</i> Cellarius und Capito über die chiliastische Restitution Israels . .	327
VI. Abbildungen	345
VII. Quellen- und Literaturverzeichnis	357
Register	
Orte	397
Personen	399
Stichworte	405

I. Einleitung

1

Augustin Bader gilt bis heute als eine der spektakulärsten, ja bizarrsten Erscheinungen der Radikalen Reformation.¹ Er wird stets in einem Atemzug mit Gruppen wie den Uttenreuther Träumern, den Thüringischen Blutsfreunden oder Ereignissen wie dem Täuferreich von Münster genannt, und keine Darstellung zur Geschichte des Täuferturns verzichtet darauf, ihn zu erwähnen.²

Die besondere Faszination, die bis heute von der Geschichte des Webers und Kürschners Augustin Bader und seiner im Halbdunkel einsamer Mühlen geschaffenen Lehre von der großen »verenderung« ausgeht, beruht zum Teil darauf, daß es in ihr zugeht wie in einem deutschen Märchen. Mit traumwandlerischer Sicherheit verbinden sich in ihr Bilder von winterlicher Waldeinsamkeit und rauschendem Mühlbach, von güldener Krone und güldenem Schwert, von magischer Kleidung und einem geheimnisvollen Juden zu einer Geschichte, die doch, ach, kein gutes Ende nehmen kann. Es kommt, wie es kommen muß, der Mühlenkönig wird mit seinem eigenen Schwert gerichtet, und seine ebenso schöne wie arme Witwe muß mit fünf Kindern durch die Welt ziehen, bis sie sich zuletzt wieder in der Heimat niederlassen darf. Das romantische Märchen vom armen Weber, der beinahe König geworden wäre. Und in der Tat: Der Öffentlichkeit wurde diese Geschichte erstmals bekannt, als Georg Veesenmayer mit ihr 1819 die neugegründete Zeitschrift »Denkmäler. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben« eröffnete.³

Die Faszinationskraft der Geschichte von Augustin Bader beruht jedoch auch auf

1. Der von G. H. Williams zu Prominenz gebrachte Begriff »Radikale Reformation« ist nicht unumstritten, eignet sich jedoch meines Erachtens als heuristischer Begriff zur Kennzeichnung jener vielfältigen Gruppen, die eine obrigkeitliche Reformation ablehnten, ohne vorschnell eine soziale oder theologische Identifizierung vorzunehmen. Die Bedeutung des Adjektives »radikal« ist in diesem Zusammenhang umstritten geblieben. Vgl. dazu die Debatte zwischen Vertretern der revisionistischen Forschung und Vertretern der kommunistischen Forschung zur frühen Reformation, in Hillerbrand, *Tendencies* (hier vor allem Laube, *Radicalism*), die die sozialen und theologischen Aspekte des Radikalitätsbegriffes ausleuchtete. Ein wichtiger Aspekt des Radikalitätsbegriffes, der meines Erachtens in der Forschung bislang nicht ausreichend diskutiert wurde, ist die in ihm als Gegenbegriff zur »magisterial reformation« implizierte religiöse »Autonomie«, die sich als eines der führenden Motive gerade im religiösen Weltbild des gemeinen Täufers herausstellen dürfte (vgl. etwa Schubert, *Traum, und das Nachwort der vorliegenden Studie*). Gewisse sozialhistorische Anknüpfungspunkte bietet hier die Debatte um den Antiklerikalismus (vgl. die Beiträge in Dykema (Hg.), *Anticlericalism*, und Goertz, *Pfaffenhaß*), der Autonomiebegriff geht meines Erachtens über den Begriff des Antiklerikalismus jedoch weit hinaus.
2. Vgl. die allgemeinen Darstellungen zur Täufergeschichte; als Beispiel nur den Forschungsüberblick von Goertz, *Bewegungen*, S. 27 ff., oder Snyder, *Anabaptist History*, S. 76 ff.; zu weiteren Darstellungen der Geschichte Baders vgl. im folgenden S. 15 ff. Die bis heute maßgebliche Edition der Bader betreffenden Quellen findet sich in Bossert, *Augustin Bader*, die im folgenden nach der Bandzählung des ARG als »X« und »XI« zitiert werden.
3. Vgl. Veesenmayer, *Plan*.

der Tatsache, daß wir es bei ihr mit einem singulären und scheinbar paradoxen Phänomen zu tun zu haben scheinen: dem einzigen bekannten Fall eines christlichen *Messianismus* in der Reformationszeit. Denn Bader erwartete auf der einsamen Mühle nicht weniger, als daß er selbst und alle seine Nachkommen nach dem Strafgericht von Gott zu Messiasen und Königen des Tausendjährigen Reiches erhoben würden, und als solchen ließ er sich und seinem Sohn huldigen. Undurchsichtige Verbindungen zu jüdischen Gemeinden und Gelehrten bestanden, die seine messianischen Hoffnungen zu bestätigen schienen. Den Weg in seine messianische Herrschaft würden die Türken bahnen, die als Strafgericht Gottes ab Pfingsten 1530 die Welt erobern und alle Obrigkeit töten würden. Bereits im Januar 1530 verhaftet, wurde Bader ein aufsehenerregender Prozeß gemacht, und schließlich wurde er im März 1530 in Stuttgart mit glühenden Zangen zerrissen, mit seinem eigenen, goldenen Schwert geköpft, sein Körper verbrannt und seine Asche in den Neckar gestreut.

In der Tat ist keine andere der uns bekannten Personen und Gruppen in der (an extremen Positionen wahrlich nicht armen) Radikalen Reformation soweit gegangen, messianische Ansprüche zu erheben,⁴ und so war es vor allem dieser letzte Schritt über alle bekannten religiösen Grenzen hinaus, der Bader, als seine Verhörprotokolle 1530 gedruckt wurden, seinen Zeitgenossen mit einem Schlag bekannt und der Nachwelt zum Rätsel machte. Die Tatsache, daß Bader für sich selbst und seinen Sohn messianische Ansprüche erhob, fordert bis heute sehr unterschiedliche Reaktionen heraus: Zeitgenossen und die ältere Forschung gingen davon aus, es bei Bader mit einem gefährlichen politischen Auführer zu tun zu haben, der seine gewalttätigen apokalyptischen Pläne mit seinen wirren religiösen Anschauungen nur kaschierte. Die neuere Forschung hat die Alterität religiöser Lebens- und Denkweisen in der Frühen Neuzeit zu kontextualisieren gelernt – einen christlichen Messiasprätendenten aber hält auch sie mehr oder weniger offen ausgesprochen für unzurechnungsfähig.⁵

Tatsächlich muß vor einem christlichen Hintergrund ein *messianischer* (und nicht nur prophetischer) Anspruch nicht nur vermessen, sondern absurd erscheinen, denn im Christentum kann Messianität als *soteriologische* Qualität im Grunde nur Jesus Christus als dem inkarnierten Gottessohn zukommen, der gerade aufgrund seiner Göttlichkeit keinerlei Nachfolger oder Nachahmer haben kann. Ein Täufer, der sich oder seinen Sohn für den Messias hält, müßte deshalb in der Tat wohl verrückt sein. Die stillschweigende hermeneutische Voraussetzung ist dabei allerdings, daß Bader einen christlichen Messiasbegriff geteilt habe. An diesem Punkt setzt die vorliegende Arbeit an. Sie geht nicht davon aus, daß Augustin Bader ein Revolutionär oder ein

4. Untersuchungen zum Messianismus in der Reformationszeit sind selten. Robinson-Hammerstein, *Gedankengut*, zeigt sehr deutlich, wieviele terminologische Probleme hier weiterhin zu klären sind. Faktisch verwendet sie Messianismus äquivok mit Apokalyptik und Eschatologie. Die jüdische Historiographie versteht dagegen etwas als messianisch nur, wenn eine reale, lebende Person mit *soteriologischer* (und nicht nur mit prophetischer!) Vollmacht aufzutreten behauptet (vgl. als Überblick die Einleitung zu Saperstein, *Essential Papers*, S. 1-31, darin auch die Beiträge von Schweid, *Messianism*, S. 53-72, und Biale, *Scholem on Messianism*, S. 521-550; als knappe Einleitung in die Debatte auch Lenowitz, *Messiahs*, S. 3-23). Gemessen an diesem Kriterium erweist sich Bader in der Tat als der einzige christliche Messiasprätendent der frühen Reformationszeit.

5. Vgl. dazu unten S. 295 ff.

Verrückter war. Sie versucht nicht mehr aber auch nicht weniger, als Baders Biographie und seine symbolische Welt zu rekonstruieren, um eine der faszinierendsten und rätselhaftesten Erscheinungen der Radikalen Reformation zu verstehen.

2

Das Interesse, das die Figur Augustin Baders bis heute erregt, steht in einem merkwürdigen Kontrast zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit seiner historischen Person. Baders Geschichte unterlag über Jahrhunderte einer überaus wirkmächtigen Zensur, denn die Erinnerung an ihn wurde von jenen ausgesuchten Verhörprotokollen geprägt, die die Regierung von Vorderösterreich hatte drucken lassen, um ihn der Öffentlichkeit als irgeleiteten Propheten und gefährlichen Aufrehrer vorzustellen und dann hinrichten zu lassen. Diese Urgichten prägten Baders Bild in der Öffentlichkeit bereits zu Lebzeiten. Nach Baders Hinrichtung wurden sie bis ins 20. Jahrhundert zur einzigen verfügbaren Quelle historischer Erinnerung.

Trotz dieser ebenso irreführenden wie erfolgreichen Normierung der memoria Baders lassen sich in seiner Rezeption mehrere Phasen voneinander unterscheiden. Die erste, *polemisch* zu nennende Phase (1530 – ca. 1560) ist die Zeit der unmittelbaren Reaktion auf den politischen und religiösen »Fall Bader«, zu dem Verhaftung, Verhör und Hinrichtung von der vorderösterreichischen Regierung und dem Schwäbischen Bund gemacht worden waren. Diese Reaktionen finden sich verstreut und ohne gegenseitige Bezugnahme auf andere Rezeptionen in den privaten Aufzeichnungen Einzelner, lokalen chronikalischen Werken oder kontroverstheologischen Traktaten.⁶

Die Informationen in Egodokumenten wie Briefen oder Tagebüchern wie den »Sabbata« Keflers sind relativ unmittelbar, beruhen deshalb aber vor allem auf Gerüchten anlässlich der Hinrichtung oder Verhaftung Baders und bieten nur wenige zuverlässige Informationen zu seiner Biographie.⁷ In diese Kategorie gehören auch die in Form persönlicher Annalen geführten Erinnerungen wie Thomans Weißenhorner Historie oder Dreytweins Esslingische Chronik, die allenfalls eine Reaktion auf Gerüchte darstellen.⁸ Ein besonders interessantes und frühes Beispiel für ein solches quasi privates Urteil über Bader stellt ein Brief des Ulmer Arztes Wolfgang Reichart an den Benediktinerabt Christian Tubingius von 1534 dar, der (aufgrund lokaler Überlieferungen) Baders prophetische und messianische Vorstellungen als Zeichen patho-

6. In den TA Elsaß I, S. 264–265, findet sich allerdings ein Bericht des niederländischen Historiographen Gerhard Geldenhauer über Bader, der auf ein angeblich von Schwenckfeld über die Täufer geschriebenes Buch zurückgeht (ebd., S. 265, Z. 8), das allerdings nicht zu identifizieren ist. Daraus dürfte sich allerdings auch ergeben, daß die Datierung auf das Frühjahr 1530, ebd., nicht zutreffend sein kann.
7. So das Echo auf den Fall Bader in den TA Bayern I, S. 173, 184 und 194; bei Vadian, Diarium, S. 247; Kefler, Sabbata, S. 339f.; Menius, Lehre und Geheimnis, fol. 3v; Sender, Chronik, S. 250f.; ders., Relatio, S. 56; vgl. auch das Schreiben des Ulmer Arztes Wolfgang Reichart bei Ludwig, Aufklärung, S. 134.
8. Vgl. Thoman, Historie, S. 161; Dreytwein, Chronik, S. 19. Beide werden in der Literatur als Chroniken bezeichnet, stellen aber eher eine Art persönlicher Tagebücher dar, vergleichbar Keflers Sabbata. Die Ereignisse werden in ihrer chronologischen Reihenfolge zum Zeitpunkt ihres Geschehens mehr oder weniger ausführlich verzeichnet und behandelt.

logischer Melancholie deutete – und damit erstmals aussprach, was ein großer Teil der Forschung bis heute mehr oder weniger stillschweigend annimmt.

In der Chronik des Augsburger Clemens Sender (1537) verbanden sich die Berichte der Urgichten mit einigen Augsburger Lokalinformationen zu einer ebenso reißerischen wie unzutreffenden Geschichte. Diese Normierung der memoria durch die Urgichten gilt auch für das einzige uns erhaltene Zeugnis eines Zeitgenossen, der Bader selbst gekannt hatte, einen Brief des späteren Schwenckfelders Georg Schachner.⁹ In diesem Brief, den er im Jahre 1560 an einen mährischen Mitbruder schrieb, führte Schachner das gewaltsame Ende Dencks, Huts, Müntzers und Baders als Beweis für ihre »greußliche Irthumb« an, weiß aber von Baders Ende offensichtlich auch nur aus den Urgichten.¹⁰

Kontroverstheologisch scheinen zunächst vor allem lutherische Theologen den Fall Bader rezipiert zu haben,¹¹ um an ihm die Gefährlichkeit, ja Absurdität des Täuferturns zu belegen. Woher Menius im Jahr 1530 sein Wissen über den Täuferkönig bezog, läßt sich wegen der Kürze seiner Anmerkung nicht sicher feststellen. Der Augsburger Reformator Urbanus Rhegius berief sich in seiner Schrift »De Restitutione Regni Israelitici« von 1535 explizit auf die gedruckten Urgichten. Auch wenn Rhegius die konkreten Verbindungen Baders zu Juden nicht eigens erwähnt, war er sich doch bewußt, es hier mit judaisierenden Tendenzen¹² zu tun zu haben und erkannte, daß Baders Lehren eine Form von christlichem Chiliasmus darstellten¹³ – eine Einsicht, die erst im 20. Jahrhundert für die Analyse fruchtbar gemacht wurde.

Über die Schrift von Rhegius fand Bader als antitäuferischer Topos Eingang in die weitere kontroverstheologische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts.¹⁴ Auffällig ist bereits bei allen Zeugnissen über Bader in dieser ersten Phase seiner Rezeption, daß er aufgrund seiner königlichen Insignien ganz überwiegend als Königspräsident wahrgenommen wurde; mit seinen Anschauungen über den geistlichen Charakter des kommenden Reiches setzt sich nur Keßler sehr knapp auseinander.¹⁵

9. Vgl. Corpus Schwenckfeldianorum, Bd. XVII, S. 234-243, ebd., 238, Z. 11; Ecke, Schwenckfeld, S. 205, weist diesen Brief fälschlicherweise Schwenckfeld selbst zu. Georg Schachner, auch Georg von München genannt, war Ende der 1520er Jahre Mitglied der Augsburger Täufergemeinde und fungierte Anfang 1528 als eine Art stellvertretender Gemeindevorsteher neben Bader. Zu Schachner vgl. Roth, Wiedertäufer II, passim, vor allem S. 27, 29, 76 und 79; auch Packull, Mysticism, S. 121, 127 und 130 ff.
10. Vgl. Corpus Schwenckfeldianorum, Bd. XVII, S. 238.
11. Bereits Bossert führt allerdings X,338 und X,340 zwei Schriften Fabris und Ecks an. Vgl. dazu unten S. 180 f.
12. Vgl. Rhegius, De Restitutione, S. 152, Nr. 80; die Confessio Augustana verurteilte 1530 in ihrem XVII. Artikel chiliastische Vorstellungen als »judaica[e] opinionones« (BSLK, S. 72), und lange hielt man dies für eine Reaktion auf den Fall Bader (vgl. ebd., Anm. 3); vgl. dazu unten den Exkurs im Anhang S. 327-344.
13. Vgl. Rhegius, De Restitutione, S. 153, Nr. 83.
14. Ottius, Annales, S. 52, § 2 (1672), beruft sich auf Wigand, De Anabaptismo, S. 448 (1582), der sich auf Rhegius bezieht. Ob sich die Information von Gast, De Exordio, S. 498, wie Bossert X,151 annahm, auf Bader bezieht, darf m. E. bezweifelt werden.
15. Keßler, Sabbata, S. 339, Z. 33 f., faßt Baders Auferstehungsgedanken zusammen.

Die zweite, *antiquarisch* zu nennende Phase (1560-1851) bildet den Übergang von der zeitgenössischen Rezeption seiner Person hin zu einer ersten Einordnung seiner Person und seiner Ideen in den zeitgenössischen Hintergrund. In den Chroniken zur Geschichte Schwabens wie Crusius (1595) oder allgemeinen Darstellungen zur Geschichte des Täuferturns wie Otte (1672) wurde bis weit ins 18. Jahrhundert an das Auftreten eines Täuferkönigs erinnert,¹⁶ wobei man sich hier stets auf die Darstellungen von Rhegius berief und diese Informationen immer weiter verknappt tradierte.¹⁷ Erst 1771 veröffentlichte Sattler in seiner »Geschichte des Herzogthums Württemberg« [!] ein Originaldokument, das im Zusammenhang mit dem Bader-Prozeß stand.¹⁸

1819 stellte Georg Veesenmeyer die Geschichte Baders auf der Grundlage der gedruckten Urgichten in einer Literaturzeitschrift erstmals einem breiteren Publikum als »Vereitelter Plan der Wiedertäufer zur Errichtung eines allgemeinen Königreiches« vor.¹⁹ 1832 veröffentlichten auch Walchner und Bodent im Rahmen ihrer Biographie des Truchsessens von Waldburg eine Abschrift des bis zu diesem Zeitpunkt unbekanntesten ersten Verhörs Baders vom 27. Januar 1530, das sich im Nachlaß des Truchsessens gefunden hatte.²⁰ Auf der Grundlage dieses Verhörs charakterisierten die beiden Biographen Bader als einen »verdorbenen Kirschner«, der das Volk wiedergetauft habe und sich mit dem Geld seiner Proselyten zu einem König ausrufen und ein »Reich nach seinen Religionsgrundsätzen« habe stiften wollen.²¹ Ein etwas vollständigeres Bild zeichnete Heyd 1841 in seiner Biographie über Ulrich von Württemberg. Er wußte bereits um die unveröffentlichten Akten im Staatsarchiv Stuttgart,²² legte sie seiner Darstellung aber nicht zugrunde, sondern gab die Geschichte Baders als Kuriosum der heimatlichen Geschichte weiter: ein Prophet, der in der allgemeinen Gärung des Zeitalters habe König werden wollen.²³ 1845 veröffentlichte Joseph von Hormayr die 1530 gedruckten Urgichten erstmals vollständig (aber ebenfalls nur als Kuriosum und kommentarlos) in seinem Taschenbuch für die vaterländische Geschichte.²⁴

In dieser Form wurden die Bader-Akten die Grundlage der ersten eigentlich historischen Darstellung in Jörgs umfangreicher Darstellung zur Geschichte Deutschlands in der Revolutionsepoche (1851), mit der die dritte, *historistische* Phase der Bader-Historiographie beginnt (1851-1913).²⁵ Jörg bemühte sich um eine historische Einordnung Baders vor dem Hintergrund des entstehenden Täuferturns und erkannte erstmals die

16. Crusius, Annales II, S. 613 (1595); Otte, Annales, S. 52 (1672).

17. Vgl. Anm. 13 und Plarre, Epideigma, S. 49, auf die sich schließlich Sattler, Geschichte, S. 48 f., bezieht.

18. Das Schreiben der Regierung an Ferdinand I. vom 26. 03. 1530 (vgl. XI, 184 f.).

19. Vgl. Anm. 3.

20. Vgl. Walchner/Bodent, Truchsess, S. 362-364.

21. Ebd., S. 203.

22. Vgl. Heyd, Ulrich, Bd. II, S. 318, Anm. 1.

23. Die Geschichte Baders, so Heyd, habe »zu Spaß und Ernst Anlaß« gegeben (ebd.); Heyd, ebd., S. 319, faßt die Verhandlungen des Schwäbischen Bundestages zusammen, so daß ihm das Schreiben Hans Vauts vorgelegen haben muß, das sich in den Stuttgarter Akten befindet; vgl. dazu Teil II, S. 187.

24. Hormayr, Taschenbuch, S. 172 ff.

25. Jörg, Deutschland, S. 691-694.

Abhängigkeit Baders von Hans Hut. Diese zentrale Beobachtung Jörgs ging in der weiteren Rezeption Baders wieder verloren, bis Packull sie 1977 eigenständig wiederentdeckte und zum Zentrum seiner Darstellung machte. Da Jörg jedoch nur die einseitigen Urgichten zur Verfügung standen, erschien Bader ihm ausschließlich als gewaltbereiter Apokalyptiker. Jörg sah das Verbindende zwischen Bader und Hut lediglich in der gemeinsamen Hoffnung auf eine Vernichtung der Obrigkeit durch den Türken. Vor diesem Hintergrund traf Jörg die in der weiteren Forschung nahezu kanonisch gewordene Feststellung, Bader müsse als Wegbereiter des Münsteraner Täuferreichs angesehen werden.²⁶ Ebenso wirkmächtig wie die Interpretation Baders als Revolutionär wurde auch die von Jörg erstmals seit Rhegius wieder betonte Tatsache der jüdischen Hintermänner Baders, wobei es Jörg hier nicht um einen möglichen Einfluß messianischer Lehren auf Bader ging, sondern nur um die alte Verschwörungstheorie von den Juden, die in der kommenden allgemeinen Revolution den Untergang der Christenheit herbeisehnten: eine Vorstellung, die in der Baderforschung überaus populär werden sollte, aber nichts anderes war als die Verlängerung des mittelalterlichen antijüdischen Reflexes, der sich in den Urgichten findet.²⁷

Die von Jörg aufgenommene Normierung der Erinnerung an Bader wiederholte sich in den kurzen Einträgen der »Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche« von 1854 und der Darstellung des frühen Täuferiums durch Cornelius 1860,²⁸ auf die sich auch die Erwähnung Baders in der ADB von 1875 berief. Auf die Studien von Heyd und Jörg stützte sich auch Johannes Janssen 1881 in seiner einflußreichen »Geschichte des deutschen Volkes«, in der er Bader wenige Zeilen widmete.²⁹

1913 veröffentlichte Paul Wappler in seiner bis heute wichtigen Untersuchung zum Täuferium in Thüringen die Abschriften zweier Verhörprotokolle, die im Staatsarchiv Weimar aufbewahrt werden. Er verwies bereits auf die inzwischen von Meyer und Roth herausgegebenen Augsburger Täuferakten, aus denen Baders Vorgesichte als Täuferführer von Augsburg hervorging,³⁰ doch machte er Bader nicht selbst zum Gegenstand eingehender Überlegungen, sondern charakterisierte ihn auf der Grundlage der Protokolle³¹ nur knapp als apokalyptischen Enthusiasten.

Auf eine völlig neue Grundlage stellte Gustav Bossert die Bader-Forschung, als er die Akten seines Prozesses 1912/13 und 1914 im ARG herausgab.³² Für seine überaus detaillierte, im Geiste des historistischen Positivismus verfaßte Rekonstruktion der Biographie Baders zog Bossert die Augsburger Täuferakten und die umfassenden Württembergischen Aktenbestände heran. Seine Deutung und Bewertung von Baders Lehren aber fußten auf Bosserts ausgeprägt konfessionellem Luthertum, und so schloß er sich ganz der von Jörg vorgegebenen Perspektive an und zeichnete Bader als ebenso radikalen wie irrationalen Schwärmer. Bossert sah Bader als Vorläufer des »Schneiderreichs zu Münster« und charakterisierte sein Denken als »stark materiellen Chilias-

26. Ebd., S. 694.

27. Vgl. dazu unten Teil II, S. 169.

28. RE³ 1, S. 663-664; Cornelius, Aufrühr Bd. 2, S. 66f.

29. Vgl. Janssen, Geschichte, Bd. 3, S. 104f.

30. Wappler, Täuferbewegung, S. 72 und 315-320.

31. Meyer, Wiedertäufer; Roth, Wiedertäufer.

32. Bossert, Augustin Bader.

mus, der zur kindisch lächerlichen Komödie herabzusinken droht und die kühnsten Luftschlösser ohne alles Verständnis für die wirkliche Lage der Dinge baut.«³³ Ja, er fiel sogar hinter Jörgs knappe Darstellung zurück, insofern er die Verbindung zwischen Bader und Hut, die durch die Augsburger Täuferakten inzwischen beeindruckend hätte bestätigt werden können, gänzlich vernachlässigte³⁴ und statt dessen eine mögliche Verbindung zum Spiritualismus Bündlerlins andeutete.³⁵

Ohne jedes Verständnis für die historische Alterität der Radikalen Reformation beurteilte Bossert Baders Ansichten am Maßstab philosophischer Entwürfe des 19. Jahrhunderts und wertete sie deshalb als zutiefst »subjektivistisches« System, dessen eigentliches Ziel gewesen sei, Bader zu dem zu erklären, was dieser zweifellos von Anfang an hatte sein wollen: ein König. Bossert kam zu einem ebenso vernichtenden wie ahistorischen Urteil:

In der Geschichte der Kirche und der Frömmigkeit steht Bader da als ernstes Warnzeichen für den zügellosen Subjektivismus, der in Verbindung mit dem selbstbewußten Spiritualismus und Chiliasmus auf gefährliche Irrwege gerät, auf welchen er religiös verarmt, an sehr äußerlichen Dingen hängen bleibt und schließlich rein weltlichen Zielen nachjagt, wobei er selbst in der Wahl seiner Mittel durch betrügerische Zeichen und Wunder moralisch bankrott wird.³⁶

Bosserts Untersuchung hatte eine zwiespältige Wirkung auf die weitere Forschung: Sie bedeutete einerseits einen Meilenstein in der Bader-Forschung, ihre scheinbar unübertreffliche positivistische Detailgenauigkeit schrieb aber auch Bosserts historisch abwegige Deutung Baders für Jahrzehnte in der Forschung fest.³⁷ Obwohl die Täuferforschung sich seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem der wichtigsten Forschungszweige der Reformationsgeschichte entwickelte, verzichtete sie angesichts von Bosserts Studie fast vollkommen auf jede weitere Forschung.

Was man die dritte, *normativistische* Phase der Bader-Rezeption nennen könnte, wurde durch Christian Heges Artikel im Mennonitischen Lexikon eingeläutet. Hege hielt sich für die Rekonstruktion von Baders Leben und Lehre eng an Bosserts Arbeit, versuchte aber, Bader mit einer historiographischen Doppelstrategie vom genuinen Täuferstum völlig abzukoppeln, indem er einerseits leugnete, es bei Bader mit einem Täufer zu tun zu haben,³⁸ und ihn andererseits pathologisierte: Bader habe in Wirklichkeit keinerlei revolutionäre Forderungen gestellt, vielmehr hätten »die grausamen Verfolgungen, die über die Täufer hereinbrachen, [...] zerstörend auf Baders Gemütsleben gewirkt«, so daß er sich zu einem »harmlosen Phantasten« entwickelt

33. X,117.

34. Vgl. seine nur wenigen Zeilen umfassenden Ausführungen zu Hut X,234.

35. Ebd.

36. X,349.

37. So etwa in Roth, Rezension, zu Bosserts Studie oder in der kurzen Darstellung von Löffler, Vorläufer.

38. Hege, Bader, S. 109: Bader dürfe demnach keinesfalls »Wiedertäuferkönig« genannt werden, da er sich bereits früh vom Täuferstum gelöst habe und durch die »neueren Forschungen [...] erwiesen [sei], daß die kindischen Spielereien mit königlichen Insignien dem süddeutschen Täuferstum nicht zur Last gelegt werden dürfen.«

habe.³⁹ Vor allem die Pathologisierung sollte sich als erfolgreiche Strategie des Umgangs mit dem herausstellen, was der normativen Sicht der Bender-Schule auf das Täuferum nicht entsprach: Daß Bader ein »harmloser Verrückter«⁴⁰ gewesen sei, galt bis in die 1960er Jahre als *communis opinio* in der Täuferforschung wie in den biographischen Lexika.⁴¹ Obwohl im Zuge der Täuferakten-Editionen in den Jahren vor und nach dem Zweiten Weltkrieg mehr und mehr neues Material zum Vorschein kam,⁴² schien mit Heges Verdikt eigene Forschung zu Bader auf lange Sicht diskreditiert zu sein.

Erst 1958 versuchte Zschäbitz in seiner Studie zum mitteldeutschen Täuferum Heges Urteil zu revidieren. Er attestierte Bader einerseits die revolutionären Bestrebungen, die Hege ihm abgesprochen hatte, was nicht nur dem seinerzeit von der DDR-Forschung gepflogenen Bild vom Bauernkrieg als frühbürgerlicher Revolution, sondern wohl durchaus auch Baders Selbstverständnis entsprach. Nicht nur, daß Zschäbitz Bader damit entpathologisierte, er reklamierte ihn überdies völlig zu Recht auch wieder für das Täuferum, das er nicht im Benderschen Sinne als theologisch klar definierte Gruppe, sondern in einem sozialgeschichtlichen Sinne als religiöse Unterschichtenbewegung verstand.⁴³

Ein Detail, das Zschäbitz' Versuch einer Re-Historisierung Baders hätte erhärten können, war der Beitrag Selma Sterns, die 1959 erstmals auf eine mögliche Verbindung zwischen Augustin Bader und Josel von Rosheim hinwies, womit sich Ansätze für eine Kontextualisierung der jüdischen Hintergründe Baders ergaben.⁴⁴ Sie wurden in der Täuferforschung jedoch nicht rezipiert, und erst für die vorliegende Studie erwiesen sie sich als überaus fruchtbar.

Daß G. H. Williams Bader 1962 in seinem zum Standardwerk gewordenen Buch »The Radical Reformation« wieder seinen Platz im süddeutschen Täuferum zu-

39. Hege, Bader, S. 108; seine Anschauungen hielt Hege für »Possenspiel« (108) bzw. »harmlose Phantastereien« (109).

40. So Teufel in der NDB von 1953, Bd. 1, Sp. 512.

41. Es ist sogar eher eine Verstärkung festzustellen: Zscharnack, Bader, sprach in der RGG von 1927 Bader von jeder politisch-revolutionären Bestrebung frei und attestierte ihm allenfalls »Phantasie«. Teufel, Bader, sprach 1953 in der NDB von »stärksten religiösen Wahnvorstellungen« und von Bader als »harmlose[m] Verrückten« (Sp. 512), eine Sprachregelung, die sich dann auch in der Übersetzung von Heges Artikel in der ME von 1955 findet, wo von »unstable emotional balance« (Sp. 209), »confused ideas« (ebd.) oder der »farce« (Sp. 210) eines »harmless psychopath« (ebd.) die Rede ist; Crous, Bader, Sp. 840, in der RGG von 1957 ist vorsichtiger, behauptet aber auch, Bader sei der Apokalyptik »verfallen« gewesen.

42. 1930 druckte Gustav Bossert d.J. die Bader-Akten in den TA Württemberg I, S. 921-988, ab; 1934 nahm Schornbaum in TA Bayern I einige neue Bader betreffende Aktenstücke auf (ebd., S. 173, S. 184); die von Bossert bereits 1914 abgedruckte, Kaufbeuren betreffende Korrespondenz wurde erneut aufgenommen in die TA Bayern II, S. 139 ff.; im selben Jahr erschien in den TA Pfalz, S. 537, ein bislang unbekannter, wichtiger Bericht über die Hinrichtung Baders, die die bisherigen Vermutungen bestätigte; 1959 erschien der Bericht Geldenhauers über Bader, TA Elsaß I, S. 264-265.

43. Zschäbitz, Täuferbewegung, S. 65-66, betonte, daß Bader sich vom Täuferum losgesagt habe, »scheint uns unerheblich. Er entwandt sich bestimmten Verhaltensnormen und produzierte neue. Dem Fluidum breiter Unterschichten der Gesellschaft entzog er sich damit nicht« (ebd., S. 65, Anm. 174).

44. Vgl. Stern, Josel, S. 81 f.

wies,⁴⁵ sicherte zwar Baders Überleben in der Täuferforschung, stellte aber zunächst keinen neuen konstruktiven Ansatz zur Beurteilung Baders dar: In den historischen Details oft fehlerhaft,⁴⁶ schloß Williams sich der psychologisierenden Sicht Heges an, unter dem Eindruck der Hinrichtung von fünf seiner Genossen habe Bader in apokalyptischer Entrüstung (»indignation«) messianische Ansprüche entwickelt, die direkt auf die weitere Entwicklung in Münster hinwiesen.

Die Dissertation Clasens zum Württemberger Täufertum von 1965 bildete den Beginn der letzten Phase der Bader-Rezeption, die ich, etwas anachronistisch, die *revisionistische* nennen möchte.⁴⁷ Noch ohne Kenntnis von Williams' Werk schloß er sich für die realhistorischen Hintergründe Bossert an, für die Deutung seiner Lehren berief er sich vor allem auf die Anregungen von Zschäbitz, im Täufertum seien Mystik und Revolution nicht zu trennen gewesen, gerade weil es eine durch und durch religiöse Sekte gewesen sei.⁴⁸ Gerade weil Bader ein Gottesreich erwartet habe, sei er von einem Umsturz der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgegangen.⁴⁹ Auch wenn Clasen zum ersten Mal feststellte, die Herkunft von Baders spiritualistischen und chiliastischen Ideen bedürften einer besonderen Untersuchung,⁵⁰ unternahm doch weder er selbst (in seiner Sozialgeschichte des Täufertums von 1972⁵¹) noch die gleichzeitig erschienene Studie von List⁵² zum Chiliasmus der Reformationszeit diese Aufgabe.

Die seit den Arbeiten von Bloch und dem Werk von Cohn⁵³ stark angewachsene Literatur zur Geschichte des chiliastischen Denkens hatte zwar Figuren wie den Pfeifer von Niklashausen, die Zwickauer Propheten, Müntzer und das Münsteraner Täuferreich als Phänomene apokalyptisch-chiliastischen Denkens und damit als eigenen neuen Forschungszweig entdeckt,⁵⁴ zu einer Verbindung mit den Ergebnissen der sich entwickelnden Täuferforschung war es jedoch nicht gekommen. List etwa rekonstruierte aus den seinerzeit verfügbaren Quellen die wichtigsten chiliastischen Positionen der Reformationszeit völlig neu und eröffnete erstmals seit Bossert einen von moralischen oder psychologisierenden Urteilen ungetrübten Blick auf Augustin Bader.⁵⁵

Richtig erkannte er, daß Baders Berufung zum Propheten nicht unter dem Ein-

45. Williams, *Reformation*, 1. Auflage, S. 188-190. Seine Darstellung in der 3. Auflage unterscheidet sich davon kaum (Williams, S. 298 f.).
46. So behauptete Williams, ebd., fehlerhafterweise, in Augsburg seien fünf Täufer hingerichtet worden; Bader habe die endzeitliche Bekehrung der Juden und Türken erhofft; er übersetzt Baders Vision vom »Meer« als Vision vom »Moor«; Baders Gruppe habe insgesamt Hebräisch gelernt und Hilfe von Rabbinern bekommen; Bader sei auf ungewöhnlich grausame Weise hingerichtet worden, sein Tod habe Mitleid ausgelöst, usw.
47. Zur Frage des heute wieder stark umstrittenen Revisionismus vgl. Goertz, *Bewegungen*, S. 79 ff., und unten Anm. 82.
48. Clasen, *Wiedertäufer*, S. 114-117, ebd., S. 114.
49. Ebd., S. 115.
50. Ebd., S. 117.
51. Clasen, *Anabaptism*, S. 325 f., erwähnt Bader nur als Augsburger Vorsteher.
52. List, *Utopie*.
53. Cohn, *Pursuit* (dt.: *Paradies*).
54. Vgl. die in Cohn, *Paradies* (1988), Daniels, *Millennialism*, und McGinn, *Encyclopedia*, angegebene Literatur.
55. Vgl. List, *Utopie*, S. 172-186.

druck der Täuferverfolgung stattfand, sondern als Kompensation der gescheiterten Hutschen Prophezeiungen angesehen werden muß.⁵⁶ Als zentrales Eschatologem identifizierte List die jüdisch-messianischen Restitutionshoffnungen,⁵⁷ denen Bader nicht nur den neuen Termin 1530, sondern auch die Vorstellung eines messianischen Königtums entnommen habe, die er auf sein neugeborenes Kind »projizierte«.⁵⁸ Da List Baders messianische Hoffnungen jedoch dahingehend verkürzte, die apokalyptische Revolution habe allein den Herrschaftsantritt Baders und seiner Nachkommen zum Ziel gehabt, konnte er behaupten, mit Bader trete »tatsächlich zum ersten Mal in der Reformationsgeschichte ein entschlossener, unkomplizierter und aller exegetischen Raffinessen barer Chiliasmus in Erscheinung.«⁵⁹ Auch wenn List die Komplexität der religiösen Anschauungen Baders sicher unterschätzte, so hatte er doch mit der Analyse von Baders Lehre als eines frühneuzeitlichen »Chiliasmus« und der Annahme einer Rezeption jüdischer Theologumena zum ersten Mal seit Rhegius einen Schritt hin zu einer Entpersonalisierung und Entdämonisierung des »Falles Bader« getan.⁶⁰

In der von List vorgeschlagenen Perspektive stand auch die Untersuchung Packulls, die bis heute als Ausgangspunkt jeder Beschäftigung mit Bader gelten muß.⁶¹ Ihr Ziel war eine Analyse des süddeutschen Täufertums Dencks und Huts, ausgehend von der damals durch Packull vertretenen These, es habe sich auf der Grundlage einer spätmittelalterlichen Laienmystik entwickelt. Insofern war Packull von vornherein daran gelegen, Bader vor dem Hintergrund des süddeutschen Täufertums zu interpretieren, und so zog er als erster die verfügbaren neuen Quellen und Darstellungen zu einer kritischen Rekonstruktion von Baders Biographie heran, die Bosserts Darstellung in Teilen korrigierte.⁶² Die Lehren Baders analysierte Packull dagegen kaum, ging er doch davon aus:

Augustin Bader's development, when examined in the context of general disintegration following the failure of Hut's predictions, appears much less of a deviation from early South German Anabaptism than has generally been accepted. The salutary neglect with which Bader has been treated by Anabaptist scholars is, therefore, not altogether justified.⁶³

56. Nach ebd., S. 173, konnte Bader Huts Lehre aufrechterhalten, indem er verschiedene neue »Eschatologeme entdeckte, in die sich die alte Erwartung betten ließ.«

57. Richtig bemerkte List, ebd., S. 178, auch, daß Bader keineswegs der christlichen Vorstellung von der endzeitlichen Judenmission anhing, die er aber zutreffend mit den gleichzeitig erschienenen Schriften von Cellarius und Capito in Zusammenhang brachte (ebd., Anm. 23). Vgl. dazu den Exkurs im Anhang, S. 327-344.

58. List, Utopie, S. 176.

59. Ebd., S. 180.

60. Ohne eigene Schwerpunktsetzung und ganz an Lists Darstellung angelehnt sind die knappen Ausführungen, die Dülmen, Reformation, S. 226-229, macht.

61. Vgl. Packull, *Mysticism*, S. 130-138.

62. Die zwischenzeitlich erschienenen Artikel von Bautz, Bader (BBKL), und die knappen Bemerkungen von Meihuizen, Mantz, S. 67, stellen keine eigenen Forschungsleistungen dar, sondern wiederholen die Positionen Heges, nach der Bader »ein harmloser Schwärmer und nicht im geringsten staatsgefährlich« (Bautz, ebd., S. 331) gewesen sei.

63. Ebd., S. 130. Packull begnügte sich damit, alle bisherigen Deutungstraditionen zu synthetisieren: Er sah Baders Anschauungen als »spiritual odyssee«, die durch die Erfahrungen der Täuferverfolgung (Hege) und das Scheitern der Hutschen Prophezeiungen (List) ausgelöst worden war, vornehmlich sozialrevolutionäre Ziele (Jörg) verfolgt und diese ins Gewand joachimistisch-mille-

Auch wenn Packull hier einen wichtigen Baustein für eine Kontextualisierung der Anschauungen Baders beisteuerte, den eigentlichen Beweis seiner These, Baders Ideen seien »in all essentials extensions of Hut's own ideas«⁶⁴ blieb er schuldig. Insbesondere mußte unklar bleiben, wie Baders messianischer Anspruch auf Hut zurückzuführen wäre.

Der von Stern und List aufgeworfenen Frage, welche jüdischen Hintergründe Baders »judaicae opiniones« haben könnten, widmete sich im selben Jahr Arno Seifert. Er kam zu dem überraschenden Ergebnis, daß mit der Verurteilung jüdisch-chiliasischer Ideen in CA XVII, die bereits Bossert und seit ihm die gesamte weitere Forschung auf Bader bezogen hatte,⁶⁵ wohl gar nicht Bader, sondern die Sonderlehren Wolfgang Capitos und Martin Cellarius' über eine Restitution des Volkes Israel gemeint seien.⁶⁶ Auch wenn damit ein wichtiger Beleg für die angebliche Wirkung von Baders Ideen wegfiel, gelang es Seifert doch erstmals, das weitere Umfeld christlich-chiliasischer Hoffnungen in den Jahren 1528/29 zu rekonstruieren.⁶⁷ Allerdings erweckte die Untersuchung Seiferts ungewollt auch den Eindruck, damit sei die alte These Jörgs widerlegt, hinter Baders messianischen Lehren stünden in der Tat jüdische Traditionen.

Die Bader-Forschung stellt sich heute überaus zwiespältig dar: Bosserts detaillierte Untersuchung war zwar in der Tat ein Meilenstein, erweckte aber auch den Eindruck, alle Fragen der Biographie in letztgültiger Weise geklärt zu haben, ungeachtet der Tatsache, daß er die Augsburgener Täuferakten nur sehr selektiv ausgewertet hatte und seitdem neue Quellenbestände erschlossen wurden. Ähnlich verhielt es sich mit der Rekonstruktion von Baders Lehren: Hier hatte Packull zu Recht auf Baders Abhängigkeit von Hut hingewiesen, den Nachweis aber selbst nicht geführt. Dennoch führte Packulls Autorität in der Folge dazu, auch dieses Problem für erledigt zu betrachten. Die These von möglichen jüdischen Hintergründen Baders schließlich, die Jörg insinuiert und die Selma Stern wahrscheinlich gemacht hatte, wurde in der Forschung nicht weiter verfolgt, nachdem Seiferts Untersuchung gezeigt hatte, mit der Verurteilung in der Confessio Augustana könne Bader nicht gemeint gewesen sein.

Nach über hundert Jahren der Bader-Forschung stellt sich heute deshalb eine gründliche Rekonstruktion der Biographie Baders auf der Grundlage der neuen Quellenbestände, eine Analyse des Hutschen Einflusses und eine Untersuchung möglicher

naristischer Tradition gekleidet habe (Bossert). Packulls Beobachtung der Abhängigkeit Baders von Hut stellte in der Tat einen wichtigen Schritt in der neueren Bader-Forschung dar. Seine These versuchte Packull 1986 zu erhärten, indem er die berühmte Flugschrift »Von der neuen Wandlung eynes christlichen Lebens« als missing link zwischen Huts Apokalyptrik und Baders Lehre vom spiritualistischen Reich postulierte. Diese weist in der Tat erstaunliche Übereinstimmungen mit Baders Ideen auf (vgl. dazu unten den Exkurs S. 239 ff.) und wurde von dem Nürnberger Drucker Hans Hergot vertrieben (wenn nicht gar verfaßt), der nachweislich mit Hans Hut in Kontakt gestanden hatte.

64. Packull, Search, S. 58.

65. Vgl. Anm. 11.

66. Vgl. Seifert, Chiliasmus; List, Utopie, S. 178, Anm. 23, hatte dies bereits 1972 vermutet, aber nicht weiter ausgeführt. Vgl. dazu den Exkurs S. 327-344.

67. Daß Bader über seinen Lehrer Oswald Leber zumindest indirekt Verbindungen zu Capito hatte, dazu unten S. 71.

jüdischer Hintergründe der messianischen Anschauungen Baders als vordringlich dar.⁶⁸ Erst wenn wir die Hintergründe und Kontexte der Lehren Baders kennen, können wir bestimmen, ob er tatsächlich, wie behauptet, nicht mehr zum Täuferturn gezählt werden kann, oder ob wir umgekehrt gezwungen sind, dessen Grenzen neu zu ziehen.

3

Rückblickend muß es erstaunen, daß sich die Interpretationsansätze, die die ältere normative und die jüngere revisionistische Täuferforschung zu dem Phänomen Augustin Bader vorgelegt haben – trotz der vehementen Theoriedebatten der letzten Jahrzehnte – kaum voneinander unterscheiden. Die ältere Täuferforschung von Hege bis Bender konnte ein Phänomen wie Bader aufgrund ihres theologisch-exklusivistischen Ansatzes in ihr Bild vom Täuferturn paradoxerweise nur »integrieren«, indem sie es aufgrund vermeintlichen »Schwärmertums« aus dem Täuferturn ausschloß.⁶⁹ Mit diesem Urteil aber wurde die Frage nach der Historizität und damit nach der historischen Verstehbarkeit solcher Phänomene lediglich eskamotiert: Indem man das Phänomen Bader als Ausdruck *historisch unhintergebarter Irrationalität* bewertete, entzog man es paradoxerweise ebenso konsequent dem historischen Verstehen, wie man gleichzeitig für sich in Anspruch nahm, es bewerten zu können. Historiographisch bedeutete die Marginalisierung Baders eine Art Kapitulation vor der historischen Alterität des Phänomens.

Das gilt nun aber ebenso für die revisionistische Täuferforschung. Zwar hatte Hans-Jürgen Goertz bereits in der berühmten Debatte um »History and Theology«⁷⁰ von 1979 explizit die Forderung erhoben, die religiösen Anschauungen der frühen

68. Nach Packull und Seifert widmete sich 1992 zuletzt Walter Klaassen, Living, in einem kurzen Kapitel der Person Baders. Eine eigene Interpretation Baders entwickelte er jedoch nicht, sondern blieb trotz des Versuches einer Analyse der radikalreformatorischen Apokalyptik vor dem Hintergrund mittelalterlicher Apokalyptik in Bezug auf Bader gänzlich dem Ansatz Packulls verhaftet und stellte dementsprechend Müntzer, Hergot, Bader und Jan Matthis nebeneinander. Der entscheidende Einfluß Huts auf Bader wird zwar erwähnt (ebd., S. 43), aber ebensowenig untersucht wie Hans Hut selbst. Auch die nur erwähnten Bezüge zu Hergot und die möglichen jüdischen Hintergründe untersucht Klaassen nicht weiter. Im selben Jahr erschien in Laube, Flugschriften II, S. 984-996, ein Kommentar zum Teilabdruck von Baders Urgichten, der relativ synkretistisch alle bislang vorgebrachten Einzelbeobachtungen vereinigt, ohne eine eigene kohärente Deutung vorzulegen: Danach habe Bader joachimitische (S. 993, Anm. 8) und jüdische (S. 994, Anm. 19) Ideen aufgegriffen, aber ebenso unter dem Einfluß Huts (S. 993, Anm. 14) und Bündlerlins (S. 989) gestanden; die knappen Artikel in der NDB, Bd. 1, S. 252, sowie Weiss, Bader, und Leppin, Bader, bieten in ihrer Kürze keine neuen Interpretationsansätze; die neuesten und recht ausführlichen Darstellungen von Simon, Täufer, und von Anselm, Reformationgeschichte, sind populärwissenschaftlichen Charakters und fallen zum Teil sogar hinter den Forschungsstand von Bossert zurück.

69. Es ist interessant, daß hier die konfessionelle Täuferkritik der Generation Holls in die Binnenperspektive integriert und gegen unliebsame Erscheinungen in den eigenen Reihen instrumentalisiert wurde.

70. Abgedruckt in MQR 53 (1979), S. 174-219; vgl. dort die Beiträge von Goertz, History, und die Antworten darauf von Oyer, Response; Packull, Response, und Stayer, Flowers.

Täufer nicht rein theologie- oder ideengeschichtlich verstehen zu wollen, es sei vielmehr nach ihrem »Sitz im Leben« zu fragen.⁷¹ Wie in der alten religionsgeschichtlichen Schule hingen aber auch in der revisionistischen Täuferforschung die nun eingeforderten historischen Kontextualisierungen solcher Anschauungen davon ab, welches Bild man von dem »Leben« entwarf, in dem sie sich entwickelt haben sollten. Wie nicht anders zu erwarten, war dies bis weit in die 1990er Jahre ein primär sozialgeschichtliches: Extremere Phänomene wie religiöser Enthusiasmus, Libertinismus oder Messianismus galten nun nicht mehr als »schwärmerische Phantasterei« sondern als Ausdruck einer nun vorsichtiger »apokalyptisch« genannten Gesinnung.⁷² Was ihre sozialgeschichtliche Kontextualisierung betraf, kam man kaum darüber hinaus, sie als individuelle religiöse Reaktion auf soziale Enttäuschungen und Erschütterungen zu verstehen.⁷³ Damit aber wurden sie zum Ausdruck einer *historisch unhinteregbaren Religiosität* erklärt.

Um zu einem konkreten historischen Verstehen eines Phänomens wie Augustin Bader zu kommen, wird man deshalb über den letztlich ahistorischen Religionsbegriff hinausgehen müssen, der der bisherigen Forschung zugrundelag. Wenn wir das historisch Fremde nicht a priori als das Andere marginalisieren und aus der »großen Erzählung« der eigenen historischen Identität ausschließen wollen, werden wir gezwungen sein, den Religionsbegriff, mit dem historiographisch operiert wird, selbst nochmals zu historisieren und zu kontextualisieren. Augustin Bader stellt zusammen mit dem Münsteraner Täuferreich das vielleicht extremste Phänomen des frühen Täuferturns dar: und gerade in dieser Radikalität erweist sich das Problem seiner historischen Deutung als paradigmatisch für ein weit grundsätzlicheres Dilemma der neueren Täuferforschung.

71. Goertz, *History*, S. 182, in Reaktion auf Stayer, *Sword*. Insbesondere warf Goertz der bisherigen Täuferforschung vor, die positiven (jedoch rein religionssoziologischen) Beschreibungskategorien von Troeltsch als theologische Selbstbeschreibung usurpiert zu haben, und stellte ein historiographisches Vier-Punkte-Programm auf (ebd., S. 186-188), das die strenge Separation von geschichtlichem Verstehen und theologischer Identifikation forderte: »Anabaptist theology has to be sought in its historical context before it can be accessible to any understanding other than a historical one« (ebd., S. 186). In den durchaus polemischen Antworten von Oyer, Goertz, und Packull, *Response*, wurde daraus der Vorwurf, er fordere einen »methodological atheism« (Oyer, S. 193), der bis heute bezeichnenderweise von den Vertretern jener sich als »beyond polygenesis« verstehenden Richtung der Täuferforschung als Menetekel gegen den Revisionismus beschworen wird (vgl. Strübind, Zwingli, S. 73). Oyer, Goertz, S. 196, forderte dagegen methodischen Pluralismus, und Stayer, *Flowers*, S. 216f., auf dessen Werk sich Goertz bezogen hatte, lehnte es ab, die Theologie- oder Ideengeschichte der Sozialgeschichte zu opfern. Die methodologisch entscheidende Frage, wie sich die Genese von Ideen vollzieht, wurde in der Debatte nicht verfolgt.
72. Vgl. die neueren Forschungen zum Weltbild der Münsteraner Täufer wie Goeters, *Taufaufschub*; Kirchoff, *Endzeiterwartung*, und die Studien von Klötzer; zu Bader vgl. die Studien von Packull, *Mysticism*, S. 130ff., und ders., *Search*; es ist bezeichnend, daß Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 400 (ebenso wie Clasen, *Anabaptism*), Bader, dem radikalsten der Hut-Schüler, nur eine Randbemerkung widmet und seine Lehren als »chiliastische Träumereien« bewertet.
73. Vgl. Packull, *Mysticism*, S. 138, und Seebaß, *Müntzers Erbe*, S. 316.

4

Es erscheint mir nicht sinnvoll, an dieser Stelle erneut die Darstellung der gesamten älteren Geschichte der Täuferforschung nachzuzeichnen. Zum einen hat die Debatte um die historiographischen Prämissen der Täuferforschung nach Jahrzehnten einen Grad an Komplexität und Feindseligkeit erreicht, der es m. E. nicht mehr erlaubt, ihr im Rahmen einer bloßen Vorbemerkung zu einer thematischen Studie sinnvoll eine neue Facette abzugewinnen.⁷⁴ Ich möchte für die ältere Forschungsgeschichte deshalb auf die inzwischen in reichem Maße vorliegende Spezialliteratur verweisen.⁷⁵ Zum andern legt ein Blick auf diesen zunehmend ritualisierten Schlagabtausch die Vermutung nahe, daß die Darstellung der immer wieder gleichen Positionierungen eine Überwindung des in ihnen zum Ausdruck kommenden historiographischen Dilemmas eher *verhindert* als fördert. Dies scheint mir besonders deutlich, wenn wir einen Blick auf die gegenwärtige methodologische Debatte werfen, die unter dem Stichwort »Beyond Polygenesis«⁷⁶ die Frage nach den historiographischen Prämissen des sogenannten Revisionismus aufgeworfen hat.

Denn diese Debatte läßt sich merkwürdigerweise als Neuauflage des alten Streites verstehen, mit dem der Revisionismus sich seinerzeit gegen die normativistische Täuferforschung etablierte.⁷⁷ Der Revisionismus war angetreten, die theologische, soziale und geographische Vielfalt der frühen Täuferbewegung gegenüber einem exklusivistischen Bild von Täufern sozialgeschichtlich geltend zu machen – bekanntlich um den Preis, daß der zugrundeliegende Begriff des Täuferniums diffus wurde.⁷⁸ Snyder und Oyer warfen demgegenüber Anfang der 1990er Jahre die berechtigte Frage nach der heuristischen Grundlage des revisionistischen Täuferbildes auf.⁷⁹ Die Antworten, die seit Mitte der 90er Jahre auf diese Frage gegeben wurden, führten jedoch nicht dazu, das zurecht angesprochene Dilemma schärfer zu fassen, sondern lassen sich m. E. nur als Perpetuierung der überholt geglaubten Positionen lesen: Snyder forderte, die historische Einheit des Phänomens »frühes Täufernium« in einem sich durch alle bloß phänomenologischen Differenzen durchziehenden *theologischen Substrat* zu su-

74. Als jüngstes Beispiel für eine solche überdimensionale Darstellung der älteren Forschungskontroversen, die letztlich nicht mehr für die eigentliche Arbeit nutzbar gemacht werden können, siehe die Ausführungen von Strübind, Zwingli, S. 1-120 (!). Als Beispiel für eine implizite Positionierung anhand der Erarbeitung neuer Perspektiven und Forschungsfelder vgl. die elegante Herangehensweise bei Driedger, *Heretics*, der ebenfalls, ein *Novum*, ohne den Forschungsüberblick auskommt. Eine dritte Möglichkeit des Umgangs mit diesem historiographischen Dilemma stellen die Arbeiten von Klötzer, *Täuferherrschaft*, dar, die sich weder auf die Frage nach einem sozialen noch nach dem theologischen Substrat des Täuferniums einlassen, sondern sich rein realgeschichtlich betätigen.

75. Vgl. vor allem Goertz, *Bewegungen*; einen knappen aber nichtsdestoweniger randscharfen Überblick bietet bis heute auch die Einleitung von Deppermann, Hofmann, S. 1-25, sowie der diskussionsgesättigte Band von Ehrenpreis/Lotz-Heumann, *Reformation*, S. 52-61 (Lit.).

76. Snyder, *Polygenesis*; zu Strübind vgl. unten Anm. 82.

77. Das sieht ähnlich auch Stayer in seiner Kritik an Snyders (Stayer, Rezension, S. 479) und Strübinds Buch (vgl. ders., *Paradigm*, S. 303).

78. Vgl. dazu nur Goertz, *Bewegungen*, S. 79 f.

79. Snyder, *Polygenesis*, S. 12 f., und Oyer, *Paradigms*, S. 326 f.

chen.⁸⁰ Implizit bedeutete dies zwar die Anerkennung der von der revisionistischen Forschung konstatierten historischen und sozialen Vielfalt des Täufern, ⁸¹ doch war klar, daß mit dem Postulat einer zugrundeliegenden theologischen Kohärenz notwendig erneut ein normatives Element einziehen würde, das seine eigenen theologischen Voraussetzungen in der Geschichte widerzuspiegeln sucht. Das jüngste Beispiel für eine solche methodisch zum theologischen Dezisionismus neigende Geschichtsschreibung stellt die Studie von Andrea Strübind dar, die als »historische Theologie« verstanden werden will.⁸²

Auf der anderen Seite antwortete Hans-Jürgen Goertz auf die Frage nach der heuristischen Einheit des Täuferbegriffs, indem er sozusagen ein *sozialgeschichtliches Substrat* des Täufern postulierte. 1996 schlug er vor, zwischen der Lebenswirklichkeit der »gemeinen« Täufer und den theologischen Systemen ihrer religiösen Eliten zu unterscheiden.⁸³ Während sich letztere – wie hinlänglich durch die revisionistische Täuferforschung erwiesen – kaum auf einen aussagekräftigen gemeinsamen Nenner bringen ließen, hätten sich die sozialen und religiösen Lebensvollzüge der einfachen

80. Snyder, Polygenesis, forderte die Rekonstruktion einer theologischen Mitte des frühen Täufern. Auf der Grundlage des Hubmaierschen Katechismus erblickt Snyder diese Mitte in der angeblich allen Täufnern gemeinsamen Vorstellung, der Hl. Geist wirke in ihnen die Auslegung der Schrift.

81. Vgl. Stayer, Rezension, S. 479.

82. Das problematische Bild, das Strübind, Zwingli, S. 70-77, von der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin entwirft, wurzelt meines Erachtens in ihrem fehlenden Willen, die systematisch-theologischen Positionen, die sie anführt, selbst wieder einer historischen Hermeneutik zu unterwerfen. Nach Strübind, die sich dafür verkürzend auf Ebeling beruft, fragt die Kirchengeschichte »wie sich die Kirche Jesu Christi zu ihrem Grundereignis, dem Offenbarwerden des Wortes Gottes, verhalten hat.« Versteht man dies nicht in einem exklusivistischen Sinne theologiegeschichtlich, sondern wie Ebeling selbst methodisch umfassender, ist Strübind hierin durchaus zuzustimmen. Es ist auch unproblematisch, wenn Strübind feststellt, daß der Kirchenhistoriker als Teil der Kirche (der er nach Strübind, ebd., S. 75, offensichtlich ex professo immer zu sein hat) Anteil hat an der Auslegungsgeschichte des Christuszeugnisses, denn in der Tat kann – in einer Außenperspektive – auch das Bemühen des christlichen Kirchenhistorikers um ein Verstehen seiner eigenen Geschichte als Teil dieser Geschichte selbst verstanden werden. Es ist aber völlig unverständlich, warum dem Kirchenhistoriker aus seiner Mitgliedschaft in einer christlichen Kirche für die Erforschung ihrer Geschichte ein erkenntnistheoretisches und methodisches Prae gegenüber einem Allgemeinhistoriker erwachsen sollte: Strübind schließt sich (zirkulär argumentierend) der Meinung an, ein »methodischer Atheismus« stelle einen »methodisch-reduzierten Anspruch auf Welterklärung« dar, es ist aber andererseits nicht einzusehen (und wird von Strübind in ihrer eigenen Studie auch nicht eingelöst), worin ein erkenntnistheoretischer Mehrwert des Gottespostulates bestehen könnte. Theologisch gesehen beruht eine solche Behauptung auf einem m. E. problematischen Verständnis der Unterscheidung der zwei Reiche, Gottes und der Welt. Gegenstand der Kirchengeschichte kann rite et recte nur die ecclesia visibilis sein, um die unsichtbare Kirche weiß nur Gott. Als ecclesia visibilis aber ist die Kirche Teil der Welt, ihre Erkenntnis kann deshalb weder als religiöser Akt verstanden werden noch auch anderen erkenntnistheoretischen Prämissen unterliegen als jede andere weltliche Erkenntnis. Strübinds Frage nach dem erkenntnistheoretischen Mehrwert des Gottespostulates spielt in ihrer weiteren Arbeit, die sich als »integrativ« versteht (S. 77), insofern sie einen konventionellen theologiegeschichtlichen Ansatz mit Erkenntnissen (nicht mit Methoden) der Sozialgeschichte verbindet, ebensowenig eine Rolle wie in ihrer Replik auf die Kritik von Stayer, Paradigm.

83. Goertz, Gemeine Täufer, vor allem S. 295 ff.

Täufer kaum voneinander unterschieden: Während die Konzentration auf die wenigen Täuferführer die internen Differenzierungen überbetone, zeige sich im Blick auf den einfachen Täufer eine Einheit der Bewegung,⁸⁴ die Goertz als eine Art heuristische Mitte aufzufassen scheint.⁸⁵

Tatsächlich aber scheint mir auch dieser Vorschlag das Problem ein wenig zu verschieben. Wenn Goertz fordert, die Lebenswelt des gemeinen Täufers unterschieden von den religiösen Anschauungen der täuferischen Elite zu behandeln, perpetuiert er zum einen formal die historiographische Dichotomie von sozialgeschichtlicher »Lebenswelt« und theologiegeschichtlicher »Elitenreligion«, die er überwinden will. Zum andern aber ist nicht einzusehen, warum (analog zur Entwicklung der Mikrogeschichte allgemein) intensivere historiographische Forschungen zur Lebenswelt der einfachen Täufer nicht ebenfalls eine immer größere Diversität ihrer Lebens- und Denkweisen offenlegen sollten. Die »neue Frage« nach der konzeptionellen Einheit des frühen Täuferiums führt offensichtlich zu einer Repristinierung des historiographischen Problems, das zu lösen sie angetreten war.

Es scheint mir, daß es ein im Prinzip essentialistischer Begriff von Religion ist, der die historiographische Dichotomie von Religion und Welt perpetuiert. Implizit wird sowohl im Vorschlag von Goertz als auch im Konzept von Snyder davon ausgegangen, Religion *als solche* entziehe sich im Prinzip jeder Historisierung. Damit aber wird jede Darstellung vor die Wahl gestellt, sich entweder als »historische Theologie« zu verstehen oder einen »weltlichen« Erklärungsansatz zu wählen, für den Religion in der Tat nur noch eine Funktion bestimmter sozioökonomischer Faktoren sein kann. Erst der beibehaltene essentialistische Religionsbegriff läßt die revisionistische Forschung reduktionistisch, immanentistisch und relativistisch erscheinen. An diesem Punkt nun konvergiert das konkrete Problem, das uns die Bader-Forschung hinterlassen hatte, mit dem grundsätzlichen Problem der neueren Täuferdebatte.

Denn es ist an und für sich nicht einzusehen, warum nicht auch Religion historisiert werden könnte, dies jedoch nicht in dem vulgärmarxistischen Sinne, Religion allein als Funktion verschiedener sozialer Verhältnisse zu deuten. Der Ansatzpunkt von Religion (und damit ihre Bedeutung für das konkrete Individuum) liegt meines Erachtens in der Tat außerhalb des mit historiographischen Mitteln Beschreibbaren, es ist aber nicht einzusehen, warum die Formen, in denen sich Religion historisch konkretisiert, nicht ebenfalls und im weitesten Sinne als historische gelten und dementsprechend historisch kontextualisiert werden können.⁸⁶ Es wäre zu fragen, ob nicht der *Kulturbegriff* in der Lage wäre, das historiographische Dilemma zu überwinden, sich zur Beschreibung des frühen Täuferiums zwingend zwischen einem theologischen und einem sozialhistorischen Ansatz entscheiden zu müssen. Dies zu unter-

84. Vgl. ebd., S. 297; einen ähnlichen Blickwinkel vertritt auch Stayer in seiner Antwort auf Snyders Forderung, die theologische Mitte des Täuferiums wiederzuentdecken. Stayer, *Kontroversen*, S. 154 ff., warnte davor, die elaborierte Theologie eines Intellektuellen wie Hubmaier zum Maßstab des allgemeinen Täuferiums der Frühzeit zu erklären.

85. Vgl. Goertz, *Gemeine Täufer*, S. 293.

86. Der fundamentale Historisierungsprozeß, den gerade die protestantische Theologie als Disziplin und damit auch die Kirchengeschichte im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts durchgemacht hat, zeigt sich ja auch und gerade im Geschichtsbegriff, der den Ausführungen Ebelings zugrundeliegt.

suchen, ist ein Ziel der vorliegenden Arbeit. Dabei soll Religion keineswegs in einen ahistorischen Überbegriff von Kultur aufgelöst werden, es geht nur darum, zu versuchen, die Alternative von Sozialgeschichte vs. Theologie zu überwinden, indem wir die Formen, in denen sich Religion historisch äußert, weder theologisch der Analyse entziehen noch sie sozialhistorisch in ›Gesellschaft‹ auflösen, sondern zunächst versuchen, ihre interne Logik zu beschreiben und ihre Kontexte zu analysieren, um ihre Genese und ihre Bedeutung zu rekonstruieren.

Gerade der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung zeigt paradigmatisch, wie anachronistisch die Unterscheidung von sozialgeschichtlicher Lebenswelt und Elitenreligion ist. Am Beispiel Augustin Baders läßt sich zeigen, daß und wie konkrete historische Subjekte stets in einer Vielzahl von sich gegenseitig durchdringenden, ganz unterschiedlichen Bezügen stehen.⁸⁷ Für die methodologische Debatte der neueren Täuferforschung heißt das im Umkehrschluß, daß das methodische Problem der »neuen Frage nach der Einheit« paradoxerweise nicht darin zu bestehen scheint, daß die Historisierung des frühen Tüfertums zu weit vorangetrieben und die heuristische Einheit des Untersuchungsgegenstandes zerstört worden ist, sondern umgekehrt in der Tatsache, daß sie bislang nicht konsequent genug betrieben wurde. Die Täuferforschung ist noch gar nicht in der Lage, wahlweise eine Theologie oder eine Alltagsgeschichte des Tüfertums zu schreiben, da deren jeweilige historische Genese und Kontexte noch gar nicht ausreichend bekannt sind.⁸⁸

87. Ein einfaches Beispiel aus der Geschichte des frühen Tüfertums mag hier als Illustration dafür dienen, wie sich »Religion« auch bewußt verschiedenster Ausdrucksformen der sozialen Lebenswelt bedient und lebensweltliche Sachverhalte damit religiös aufgeladen werden können. Hans Hut hatte gefordert, das sogenannte »Evangelium aller Kreatur« (vgl. dazu unten, S. 217) stets »durch handwerk in allen werken, damit die menschen umbegeent« darzustellen, weil auch Christus selbst »den armen man [...] nit in die bücher gewisen, wie itzt unsere schriftgelehrten on verstand tun, sonder hat das evangelion bei irer arbeit gelernet und bezeuget [...]« (zitiert nach Müller, Glaubenszeugnisse, S. 17). Tatsächlich lassen sich die radikalsten theologischen Implikationen seiner Lehre nur aus der Logik der Bilder verstehen, die Hut der Welt der Bauern und Handwerker entnahm (vgl. ebd., S. 18: »Alle tierlen seind dem menschen underworfen; sol sich der mensch der ains gebrauchen, mueß ers zuvor nach seim willen beraiten, kochen und braten, und das tierlen mueß leiden. Also tuet auch Got mit dem Menschen.«)
88. An diesem Punkt stimmen meine Anschauungen und die von Strübind, Zwingli, S. 42, überein: »Die Zeit für eine synthetische Zusammenschau aller Täufergruppen bzw. die Suche nach einer potentiellen theologischen ›Mitte‹ des Tüfertums in allen seinen Ausprägungen scheint jedoch m. E. noch verfrüht. Vielmehr sind zunächst intensive regionale Studien, die sich kritisch mit den Ergebnissen der revisionistischen Forschung auseinandersetzen, vonnöten, bevor eine gruppenübergreifende Identität der Täuferbewegungen beschrieben werden kann.« Allerdings zieht Strübind aus dieser Diagnose die meiner Absicht diametral entgegengesetzte Konsequenz, zunächst in regionalen Studien die jeweiligen theologischen ›Mitten‹ festzustellen, und diese dann sozusagen gegeneinander abzugleichen, während ich davon ausgehe, daß bereits die Frage auch nach einer noch so partikularen »Mitte« von Theologie das grundsätzliche Problem der nur scheinbar nichtreligiösen Kontexte übersieht.

Mit dieser Perspektive steht die vorliegende Arbeit bewußt in der Tradition der neueren Kulturgeschichte.⁸⁹ Eine Fülle glänzender Studien gerade zu Religion und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit hat gezeigt, daß Religion sich in ihrer Binnenperspektive zwar als ahistorisch und normativ verstehen kann, in einer historischen Außenperspektive aber am Schnittpunkt unterschiedlichster kultureller Faktoren steht, die nicht nur ihre Formen, sondern auch ihre Inhalte zutiefst prägen.⁹⁰ Selbst die Formen, in denen sich die Weltverneinung oder der Absolutheitsanspruch einer Religion zeigen, sind als Ablehnung bestimmter Lebensformen kulturell kodiert. Religion war und ist nicht identisch mit dem theologischen Diskurs: dieser ist selbst nur ein Teil der Religion, die sich unterschiedlichster Diskurse bedient, um historische Realität zu werden. Ebenso leitet sich auch die religiöse Welt historischer Subjekte nicht eindimensional aus dem theologischen Diskurs ab, sondern entwickelt sich am Knotenpunkt ganz verschiedener – auch sozialer, auch theologischer, aber eben auch persönlicher, politischer, geographischer, kultureller – Faktoren, wie wir am Beispiel Augustin Baders anschaulich sehen können. Um Genese, innere Logik und historische Bedeutung von Religion zu einem gegebenen Zeitpunkt zu verstehen, ist es daher unerlässlich, die Fülle der Diskurse zu rekonstruieren, in denen sie sich formiert.

Die vorliegende Studie verfolgt deshalb einen doppelten Zweck. Inhaltlich soll das bislang historisch nicht in den Blick genommene Phänomen eines täuferischen Messianismus geklärt werden, indem es in einer »dichten Beschreibung« so genau wie möglich kontextualisiert wird. Dabei soll nicht der Eindruck erweckt werden, es gebe einen bewährten kulturgeschichtlichen Methodenkanon, nach dem verfahren werden könnte. Ein solcher existiert nicht, wie ein Blick sowohl in die in den letzten Jahren entstandenen historischen Studien als auch in die theoretische Literatur zur neueren Kulturgeschichte zeigt.⁹¹ Die besondere Bedeutung der neueren Kulturgeschichte besteht meines Erachtens vielmehr darin, daß sie gezeigt hat, bis zu welchem Grad, in welcher Tiefenschärfe man historische und damit auch kirchengeschichtliche Phänomene überhaupt kontextualisieren *kann*, aber deshalb eben auch *muß*, um sie verstehbar zu machen. Die vorliegende Studie will zeigen, daß auch die Forschung zum frühen Täuferum nur davon profitieren kann, wenn sie sich dieser historiographischen Herausforderung stellt.

Formal soll zugleich untersucht werden, ob und wie dadurch das methodische Dilemma der neueren Täuferforschung gelöst werden kann, Religion entweder der Analyse zu entziehen oder aber sie in sozioökonomische Faktoren aufzulösen. Methodologisch besteht das Ziel also darin, den Ansatz der klassischen revisionistischen Täuferforschung um eine kulturgeschichtliche Perspektive zu erweitern.⁹²

89. Grundlegend und als Überblick geeignet Dinges, Kulturgeschichte; Daniel, Kulturgeschichte; Burke, Kulturgeschichte.

90. Als klassisches und für die vorliegende Studie maßgeblich inspirierendes Werk sei nur Carlo Ginzburgs »Der Käse und die Würmer« genannt, aber auch die vielfältigen Studien von Natalie Zemon Davis, Lyndal Roper u. a. seien nicht vergessen.

91. Vgl. die Einleitung in Daniel, Kompendium, und Dinges, S. 190; auch Burke, Kulturgeschichte, S. 75-86.

92. In diesem Sinne kulturhistorische Studien zum *frühen* Täuferum fehlen m. W. bislang, während

Der historiographische Effekt ist dabei bekanntlich paradox. Durch ihre Versuche radikaler Kontextualisierungen hat die neue Kulturgeschichte wie kein anderes historiographisches Programm einerseits ernst gemacht mit der *Alterität* historischer Phänomene, indem sie vorschnellen anachronistischen Interpretationen die diskursive Komplexität vielfacher historischen Bezüge entgegengesetzt hat. Auf der anderen Seite bedeutet Kontextualisierung historischer Phänomene auch deren *Relativierung*, und auch diese haben Teile der Kulturgeschichte in radikalem Maße betrieben – bis hin zur Relativierung auch jener historischen Phänomene, die wir stets noch für die Grundlage historischen Verstehens zu halten gewohnt waren: die Relativierung von Vernunft, von Körper, von Individualität, ja die Kontextualisierung auch des Historiographen selbst und seiner Geschichte, bis hin zu einem radikalkonstruktivistischen Selbstverständnis, das die Geschichte selbst schließlich in ihre eigene Darstellung auflöst.⁹³

Für die vorliegende Untersuchung ist dagegen von einem *schwachen* Begriff von Kulturgeschichte auszugehen. Ihre Methode ist nicht ein klares Instrumentarium sondern eine Fragestellung, die Bereitschaft, auch im Rahmen einer kirchengeschichtlichen Untersuchung zur Radikalen Reformation keine Perspektive vorsätzlich aus der historischen Analyse zu verbannen. Es geht mir nicht um die avancierteren Theoriebildungen der neueren Kulturgeschichte, sondern um den bescheideneren Nachweis, daß es möglich ist, selbst extreme religiöse Phänomene wie Augustin Bader in ihren Kontexten verstehbar zu machen, um so über ihre Moralisierung oder gar Pathologisierung hinauszukommen. Augustin Bader war kein Revolutionär und kein Verrückter. Er bewegte sich bloß in Diskursen, die unserer Welt längst entfallen sind.

sie, wie ein Blick in den MQR zeigt, für das Täuferum des 19. und 20. Jahrhunderts mittlerweile vermehrt angestellt werden. Mattern, Abseits, versucht sich an einer Gesamtdarstellung der Kultur des frühen Täuferums, doch trägt sie allein eine Vielzahl verschiedener Einzelfakten zu einem synthetischen Gesamtbild von Normal-Täuferum zusammen, das so historisch niemals existiert haben dürfte. Vgl. die Rezension von Kobelt-Groch, Mattern.

93. Vgl. Burke, Kulturgeschichte, S. 86-110; zum Konstruktivismus ebd., 110-146.

II. Baders Biographie

1. Einleitung

Das Grundproblem der Darstellung einer Biographie Augustin Baders besteht, wie bei dem Leben eines »gemeinen Täufers« nicht anders zu erwarten, in der Lückenhaftigkeit der quellenmäßigen Überlieferung. Deshalb sei vorab etwas zur Quellenlage und zu den Prinzipien der Rekonstruktion der Biographie, und das heißt hier vor allem der Chronologie, Baders angemerkt.

Eigene Schriften Baders oder materielle Zeugnisse sind nicht erhalten. Die Hauptquelle für seine Biographie stellen die Protokolle der Verhöre dar, denen Bader und seine Anhänger im Frühjahr 1530 unterzogen wurden.¹ Bei dieser Quellengattung ist aufgrund der Umstände ihres Zustandekommens von vornherein mit einer gewissen Fehlerhaftigkeit und Unzuverlässigkeit zu rechnen. Sie sind deshalb soweit als möglich durch externe Quellen zu überprüfen.

Für die Biographie Baders bis April 1528, dem Zeitpunkt als er Augsburg endgültig verließ, stehen mit den Beständen des Augsburger Stadtarchivs solche Quellen in reichem Maße zur Verfügung. Seine externe Lebenssituation als Bürger, seine finanziellen, familiären und nachbarschaftlichen Kontexte lassen sich durch die in einzigartiger Weise erhaltenen Steuerakten in Verbindung mit den festgelegten Routen der Steuereinnahmer (den sogenannten Steuerumgängen) und zeitgenössischen Stadtplänen Augsburgs sehr anschaulich und im Vergleich zu anderen Täufnern seiner Generation unvergleichlich gut rekonstruieren. Zu seinem Leben als Mitglied der täuferischen Gemeinschaft in Augsburg und hier besonders zu seiner Tätigkeit als Vorsteher findet sich in den Augsburger Täuferakten ebenfalls reiches Material.² Die zunächst wichtigste Erkenntnis aus der Verbindung dieser verschiedenen Quellenbestände ist die erstaunliche Zuverlässigkeit der Aussagen Baders und seiner Getreuen: Tatsächlich lassen sich praktisch alle seine Aussagen, die sein Leben bis April 1528 betreffen, durch externe Zeugnisse bestätigen oder widerspruchsfrei ergänzen.

Für den Zeitraum ab August 1529 bis zu seiner Hinrichtung im März 1530 – in den sein Aufenthalt auf den Mühlen von Westerstetten und Lautern, die Konstituierung einer eigenen Gemeinde, seine Verhaftung und der Prozeß fallen – sind wir durch verschiedene verifizierbare Zeugenaussagen in den von Bossert herausgegebenen Prozeßakten hinreichend präzise informiert. Die aus den Prozeßunterlagen nur bedingt ersichtlichen reichspolitischen Implikationen des Falles Bader lassen sich durch den im HStaA Weimar befindlichen Briefwechsel des Kurfürsten Johann von Sachsen ergänzen und bestätigen.

Das chronologische und biographische Hauptproblem stellt deshalb der Zeitraum zwischen April 1528 und August 1529 dar. Aus der relativen und absoluten Chronologie für diesen Zeitraum ergeben sich jedoch weitreichende Konsequenzen für die

1. Abgedruckt in Bossert, Bader 11 (1914), S. 19-64; 103-133; 176-199, im folgenden abgekürzt zitiert als »XI«; wiederabgedruckt in TA Württemberg, S. 921-988.
2. Abgedruckt bei Roth, Wiedertäufer I und II.

Rekonstruktion seiner Lehre und Anschauungen. Im folgenden soll die Chronologie dieses Zeitraums, wie sie der vorliegenden Arbeit zugrundeliegt, deshalb kurz erläutert werden.

Für die relative Chronologie der Ereignisse ist vor allem die Interpretation einer etwas undurchsichtigen Aussage Baders vom 20.02.1530 entscheidend, in der er eine Reihe von Aufenthalten in Augsburg mit bestimmten Fortschritten seiner Anschauungen verknüpft:

Es wer yetz vmb vaßnacht zway jar, das er vnd sein wyb zu Augspurg wern. Da fielen im die statknecht yn [...]. Do flöhe er vor tag in des Obermayers, in des kirßners huß by dem heiligen creutz, blib etlich tag by ime vf seiner bini. Der geb im zu essen. Darnach sy er in ainem schwarzen rock zum thor hinußgangen. [...] Volgends vmb Johannis [24.06.] sy er wider gen Augspurg in des gemelten kirßners huß komen, by zehen wochen by im gewest vnd das handwerk by im gelernt vnd ime deßmals vil anzeigt von strafen, die komen vnd vf ostern deß selben jars anheben werd. Deßglych yetz vergangen Michaelis [29.09.] sy er aber ainmal ain tag vnd ein nacht bym kirßner gewest vnd im wider von der straf gsagt, die vf zukunfftig ostern komen soll. Vnd vf Michaelis darnach wer er vor der statt Augspurg zu Pfferssen [...] vnd bät die andern zween knecht, sie welten sein huß annemen vnd das verkoufen [...].³

Wie aus den Täuferakten hervorgeht, fand Baders erster Aufenthalt bei Obermayer im Februar 1528 statt, als er sich »etlich tag« bei ihm versteckte. Bader begab sich anschließend für einige Tage nach Kaufbeuren, kehrte Anfang März nach Augsburg zurück, verließ es aber nachweislich erneut im April, nachdem er aus seinem Amt als Vorsteher gedrängt worden war. Seit Johannis (24.06.) habe er für zehn Wochen wieder bei dem Kürschner Obermayer gewohnt.

An diesem Punkt beginnt Bader, doch kommt einige Verwirrung in die relative Chronologie seiner Aussage durch einen offensichtlichen Wechsel der Erzählerperspektive im Protokoll. Bei dem Besuch »yetz vergangen Michaelis« kann es sich – entgegen dem Erzählfluß und anders als es Bossert annahm⁴ – nicht um das Michaelisfest von 1528 handeln: die Prophezeiung, die Strafen kämen zu Ostern »deß selben jars« kann sich nicht auf 1528 beziehen, denn erstens bestätigte Bader in allen seinen Verhören, daß das Ende erst an Ostern 1530 kommen werde, und zweitens war das Osterfest im Juni 1528 bereits vorbei. Die Bemerkung »deß selben jars« bezieht sich also nicht auf den berichteten Zeitpunkt, sondern auf den Zeitpunkt der Abfassung des Verhörs im Februar 1530. Das aber bedeutet, daß der nächste Satz die Erzählung der Ereignisse im Juni 1528 unterbricht und sich auf das Jahr bezieht, das aus der Sprecherperspektive »yetz vergangen« ist, also 1529. Wenn Bader fortfährt, er sei »yetz vergangen« Michaelis noch einmal in Augsburg bei Obermayer gewesen und habe ihm erneut von den Strafen gesprochen, die »vf zukunfftig ostern« kämen, bezieht sich dies auf das Michaelisfest von 1529 und die Ostern, die aus der Sprecherperspektive zukünftig sind, also 1530.

Da es sich hier um das Jahr 1529 handelt, kann sich Baders anschließende Aussage, »vf Michaelis darnach« sei er nochmals in Augsburg gewesen und habe Grundstück

3. Vgl. XI,106.

4. Vgl. ebd., Anm. 7-9. Auch das »yetz« macht deutlich, daß es sich dabei um das Jahr 1529 handeln muss. Bossert übersah diesen Perspektivenwechsel und verlegte den Besuch Baders ins Jahr 1528.

und Haus verkauft, aber nicht ebenfalls auf Michaelis 1529 beziehen.⁵ Bader kehrt hier also zu der ersten Erzählperspektive der Ereignisse von 1528 zurück. Als Grunddaten von Baders Leben ergeben sich deshalb zunächst: die Vertreibung aus der Täufergemeinde von Augsburg aufgrund verschiedener Konflikte im April 1528; ein Aufenthalt in Augsburg für 10 Wochen von Ende Juni bis Anfang September; ein anschließender Verkauf seines Hauses im September oder Oktober 1528 und ein weiterer Aufenthalt in Augsburg von einem Tag und einer Nacht ein Jahr später Ende September 1529. In dieses Grundraster müssen sich alle weiteren Daten zu Baders Leben einschreiben lassen.

Besonders wichtig ist, daß wir von der relativen Chronologie der Ereignisse in Baders Leben auf die Entwicklung seiner Lehre zurückschließen können. Aus Baders Aussage ergibt sich, daß er bereits während seines Aufenthaltes bei Obermayer im Juli/August 1528 das Jahr 1530 als Endtermin verkündete. Wir wissen, daß Hans Hut, bis dahin die maßgebliche Autorität für Augustin Bader, das Ende für Pfingsten (31.05.) 1528 erwartet hatte, und wir wissen, daß Bader nach eigener Aussage seine Berufungsvisionen während des Aufenthaltes bei Obermayer erlebte und noch während dieses Aufenthaltes begann, das Jahr 1530 als neuen Termin zu nennen. Das ist insofern entscheidend, als sich daraus der Beginn seiner eigenen Lehrentwicklung datieren läßt.

Wir wissen überdies nach übereinstimmender Aussage aller Prozeßbeteiligten, daß Bader im September 1528, also unmittelbar im Anschluß an seine Visionen, ein Täufertreffen nach Schönberg einberief, wo er sich den Anwesenden als Prophet offenbarte. Ein Sachverhalt ist dabei besonders bemerkenswert: Bader selbst sagte aus, das Treffen habe zunächst in Esslingen stattfinden sollen, sei aber auf Wunsch Ulrich Trechfels, eines ehemaligen Augsburger Täufers, nach Schönberg bei Straßburg verlegt habe, dem Wohnort Oswald Lebers. Dies allein bedeutet streng genommen noch nicht, daß Bader Leber zu diesem Zeitpunkt bereits kannte. Es ist aber auffällig, daß Bader später einerseits aussagte, er habe das Jahr 1530 als Termin des Endgerichtes von Oswald Leber erfahren,⁶ er diesen Termin andererseits bereits im Juli/August verkündete. Bader muß demnach schon vor dem Sommer 1528 Kontakt zu Leber gehabt haben. Da Leber und Bader übereinstimmend bekannten, sich in Straßburg getroffen zu haben, ist davon auszugehen, daß Baders in den Quellen erwähnte Reise nach Straßburg und seine erste Begegnung mit Leber in den Zeitraum zwischen April 1528 und Juni 1528 fielen.⁷

Aus dieser Datierung ergeben sich wiederum weitreichende Konsequenzen. Mit einer Reise zu Leber und Trechsel nach Straßburg im April 1528 läßt sich eine ganze Reihe weiterer Details überraschend gut in Übereinstimmung bringen, so etwa der seit

5. Aus den Augsburger Steuerakten läßt sich nur belegen, daß Bader sein Haus irgendwann vor dem 16.10.1529, dem Tag der jährlichen Steuerschätzung in Augsburg, verkauft hatte. Vgl. unten S. 124. Auch wenn er sein Haus theoretisch im knappen Zeitraum zwischen dem 29.09. und dem 16.10.1529 verkauft haben könnte, ist dies doch recht unwahrscheinlich. Baders eigene Aussage legt vielmehr nahe, daß der Verkauf irgendwann nach Michaelis 1528 erfolgte.
6. Vgl. XI,46.
7. Vischers Aussage, er sei, nachdem Bader und er im April 1528 aus Augsburg vertrieben worden seien, nach Straßburg gereist »vnd der prophet ouch hinweggezogen«, kann man als Bestätigung einer Reise Baders im April nach Straßburg verstehen.

langem bekannte Täufersendbrief an die Gemeinde in Augsburg aus dem Januar 1528.⁸ In diesem Schreiben beruft sich der anonyme Verfasser »V. D.« (in dem bereits Zschoch den Augsburger Täufer Ulrich Trechsel vermutete⁹) auf die Autorität eines bestimmten Bruders »Oswalt«, um mitzuteilen, man habe in Offenbarungen einen veränderten Endgerichtstermin erfahren, der jedoch nicht schriftlich mitgeteilt werden dürfe. Dieser Brief muß Bader im Januar und d. h. in seiner Funktion als Vorsteher der Augsburger Gemeinde erreicht haben. Vor diesem Hintergrund würde sich Baders Reise nach Straßburg als der Versuch verstehen lassen, von »Bruder Oswald« den veränderten Termin in Erfahrung zu bringen. Er dürfte Leber im April oder Mai 1528 in Straßburg kennengelernt und von diesem dort als neuen Endgerichtstermin das Jahr 1530 genannt bekommen haben. Dies würde zwanglos erklären, warum er im Sommer nach dem Scheitern von Huts Prophezeiung diesen Termin verkünden und sein Täufertreffen am Wohnort Lebers stattfinden konnte. Daß er dennoch vor Pfingsten nach Augsburg zurückkehrte spricht dafür, daß Bader von Lebers Berechnungen zunächst nicht überzeugt war, sondern weiterhin an dem von Hut vorhergesagten Pfingsttermin (31. 05.) festhielt.¹⁰

Es zeichnet sich also folgendes Bild als wahrscheinlich ab: Bader erfuhr im Januar 1528 von neuen Endgerichtsterminen, verließ Augsburg im April nach Querelen mit der dortigen Gemeinde und lernte in Straßburg über Trechsel Oswald Leber und seine neue Lehre kennen. Er hielt zunächst weiter an Huts Lehre fest und kehrte zu Pfingsten nach Augsburg zurück. Nach dem Scheitern der Hutschen Prophezeiung zog er sich zu Obermayer zurück, erlebte dort seine eigene Berufung zum Propheten, begann einen neuen Endgerichtstermin zu verkünden, berief im September ein Täufertreffen in Lebers Wohnort ein und verkaufte anschließend sein Haus, um mit diesem Geld seine neugegründete Gemeinde zu finanzieren.

Gehen wir vom Sommer 1528 chronologisch vorwärts, so müssen im Zeitraum von September 1528 bis August 1529 noch einige Reisen Baders nach Mähren, Nürnberg und Teufen in der Schweiz untergebracht werden, die verschiedene Aussagen Beteiligten nahelegen. Bossert verlegte diese Reisen in den Zeitraum zwischen April und Juni 1528, in der Annahme, der Berufung Baders müßten eine Art Wanderjahre vorweggegangen sein,¹¹ doch nachdem für diesen Zeitraum ein Aufenthalt Baders in Straßburg wahrscheinlich ist, dürften die Reisen eher nach dem September 1528 stattgefunden haben. Die Teilnahme an einem Täufertreffen in Teufen läßt sich recht eindeutig datieren, da sie nach Baders Aussage stattfand, als seine Frau das Haus verkaufte, also im Winter 1528. Externe Zeugnisse legen die Vermutung nahe, daß das

8. Ediert in Laube, Flugschriften I, S. 832-846.

9. Vgl. dazu unten, Anm. 140.

10. Streng genommen ist unklar, ob Bader den Pfingsttermin tatsächlich in Augsburg oder noch in Straßburg verbrachte. Es scheint aber aus verschiedenen Gründen die erste Alternative wahrscheinlicher: zum einen gewisse Vorgänge in der Täufergemeinde selbst (vgl. unten S. 107), und zum andern die Tatsache, daß er offensichtlich bis zu seiner eigenen Berufung im August 1528 an dem Pfingsttermin festgehalten hatte und deshalb anzunehmen ist, daß er den Tag des vermeintlichen Weltendes bei seiner Familie in Augsburg abwarten wollte.

11. Bossert X, 132-136 hatte aufgrund der genannten Mißverständnisse von Baders drittem Verhör eine andere Chronologie angenommen: Leber und Trechsel ließ er durch Gall Vischer nach Schönberg einladen, Baders Reisen nach Mähren und Nürnberg verlegte er ins Frühjahr 1528.

Treffen kurz vor Weihnachten stattfand.¹² Über die weiteren Reisen, zu denen wir nur die Aussage des Müllers haben,¹³ besitzen wir keinerlei sichere Auskünfte. Sie werden wenn, dann im Jahre 1529 stattgefunden haben, doch besitzen wir zu diesem Jahr insgesamt kaum Informationen. Es ist anzunehmen, daß Bader und seine Familie für den Zeitraum vom Winter 1528/29 bis August 1529 zusammen mit seinen Anhängern in Basel lebten.¹⁴ Im August 1529 tauchten Bader und seine Familie in Westerstetten auf und fanden auf der dortigen Mühle Asyl. Ab diesem Zeitpunkt läßt sich seine Biographie auf der Grundlage der Verhörprotokolle und der Prozeßunterlagen wieder lückenlos nachvollziehen.

12. Siehe unten S. 125.

13. Vgl. XI,41.

14. Vgl. dazu unten, S. 122, Anm. 487.

2. Augustin Bader als Täuferführer

A) Die Anfänge Baders

Die Herkunft Augustin Baders und seiner Familie liegt im Dunkeln,¹⁵ doch wurde er wohl kurz vor dem Jahr 1500 geboren¹⁶ und scheint seiner Herkunft nach Augsburgener gewesen zu sein.¹⁷ 1516 taucht »Augoustin Bader« als Geselle des nicht unvermögenden Webers Simon Müller erstmals in den Steuerbüchern von Augsburg für den Steuerbezirk »In der Bächin Hof« auf.¹⁸ Nach dem Prinzip des »Ganzen Hauses« lebte Bader hier zusammen mit seinem Mitgesellen Caspar Schmidt unter dem Dach des Meisters, teilte Leben und Arbeit in einem Viertel, das zwar mitten in der Stadt lag, aber hier trotzdem zu den ärmeren Steuerbezirken gehörte.¹⁹ Der Meister selbst zahlte (neben der für alle Bürger verpflichtenden Grundsteuer, der sogenannten »habnitsteuer« von 30 Pfennig) 12 Kreuzer Vermögenssteuer, muß also ein recht vermögender Mann gewesen sein: Sein gesamter Besitz belief sich auf über 550 Gulden.²⁰ Die bei-

15. Bossert X,122 deutete die in Roth, Wiedertäufer III, S. 146, genannten Caspar Paumeister, Ulrich Schwayer, Hans Bocklin und Jakob Laichbrunner als *Verwandte* Baders und setzte so eine Familie voraus, doch handelt es sich erkennbar nur um Bekannte (»frundschaft«) Baders.
16. Im Augsburger Steuerbuch von 1517, fol. 3r, taucht Bader erstmals als Hausbesitzer auf. Die Gründung eines eigenen Hausstandes hatte gewöhnlich die Verheiratung zur Voraussetzung (vgl. Isenmann, Stadt, S. 93 ff.), die im 16. Jahrhundert bei Männern im Durchschnitt erst im Alter von etwa 25 Jahren erfolgte (vgl. Wunder, Sonn', S. 47 ff.).
17. In den Steuerbüchern wird Bader durchgehend als Augsburger Bürger betrachtet. Das Ausländer und nicht Einheimische kennzeichnende Symbol (ein ° vor dem Namen des Steuerpflichtigen) fehlt bei ihm durchgehend. Auch war der Erwerb von Grundbesitz, wie er seit 1517 für Bader zu beobachten ist, an den Besitz des Bürgerrechtes gebunden. Das Taufdatum Baders und seiner vor 1525 geborenen Kinder sowie das Datum seiner Eheschließung kennen wir leider nicht.
18. Steuerbücher 1516, fol. 3r. Die anderslautende Angabe XI,193 ist unzutreffend.
19. Es handelt sich um den Steuerbezirk Nr. 59, vgl. Roeck, Stadt I, S. 47, Faltafel 1 und ebd., S. 498. Die Weber, zu denen Bader gehörte, stellten mit ca. 1500 Handwerkern um 1536 die mit Abstand größte Zunftgruppe. Zu den Webern in Augsburg vgl. Clasen, Augsburger Weber; ders., Textilherstellung.
20. Nach den Augsburger Steuerregeln mußte der gesamte Besitz über einem Steuerfreibetrag von 500 Gulden mit 0,5% Vermögens- und Einkommenssteuer versteuert werden. Zum Augsburger Steuersystem vgl. Clasen, Steuerbücher; Blendinger, Mittelschicht; Roeck, Stadt I, S. 46-62. Blendinger, Mittelschicht, S. 42f., nimmt nach den Steuerlisten Augsburgs eine Einteilung in Vermögensklassen vor: danach gehörten 1475 66% der Augsburger Steuerzahler zu der Unterschicht der »Habnits«, den Bettlern, Tagelöhnern und Habnitshandwerkern. Etwa 25% gehörten zur »unteren Mittelschicht«, die zwischen einem halben und drei Gulden jährliche Steuer zahlen mußten. Zur Gruppe derer, die einen halben Gulden zahlen mußte und dementsprechend mobile Werte bis 50 Gulden und Immobilien bis 100 Gulden besaß, gehörten 420 Bürger. Zur Gruppe derer, die ½-1 Gulden aufbringen mußten, gehörten 532 Personen. Zur dritten Gruppe die bis zu drei Gulden aufbringen mußten, gehörten nur noch 266 Personen: Diese besaßen über den Freibetrag hinaus mobile Werte bis 300 Gulden und Immobilien bis 600 Gulden. Die »Mittelschicht« umfasste zwei Gruppen (3-6 Gulden bzw. 6-10 Gulden), die mobile Werte bis 300-600 Gulden und Immobilien zwischen 1000 und 2000 Gulden besaßen. Diese 157 Personen machten nur noch etwa 7% der Bevölkerung aus. Die 1,62% umfassende Oberschicht bestand aus 48 Personen, die mehr als 10 Gulden Steuern zu zahlen hatten. Auch

den Gesellen dagegen zahlten nur die Habnitsteuer.²¹ Doch ist in Wirklichkeit mit der Auskunft, Bader habe wie sein Mitgeselle nur die Habnitsteuer bezahlt, über seine finanzielle und damit auch soziale Situation noch wenig gesagt: Denn in Augsburg galt die Regel, daß bare Ersparnisse (das sogenannte »Schatzgeld«) bis 500 fl. steuerfrei waren.²² Wir wissen also nicht genau, wie reich oder arm Augustin Bader zu Beginn seiner Laufbahn war. Tatsächlich muß er aber über gewisse Mittel verfügt haben, denn ein Jahr später wird er als eigener Hausbesitzer in den Steuerlisten aufgeführt.²³

1517 zog er um in den Steuerbezirk »Heilig Kreuz Thor extra«, d. h. in das Vorstadtviertel zu Füßen des eben im Bau befindlichen neuen großen Tores an der inneren Stadtmauer im Nordwesten Augsburgs.²⁴ Nicht nur der Erwerb des Hauses, auch der Umzug bedeutete für den jungen Weber einen gewissen sozialen Aufstieg, denn das Viertel vor dem Heilig Kreuz Tor war nicht das ärmste der Vorstadt. Der keineswegs arme Bader zog vielmehr buchstäblich im Hinterhof des mächtigsten Mannes des Reiches ein: Baders kleines »habnits«-Häuschen stand tatsächlich zwischen der inneren Stadtmauer und dem Stadtpalais, das Maximilian I. sich 1509 in der Reichsstadt gekauft hatte. Dort wohnte er, wenn seine Geschäfte ihn nach Augsburg führten, so etwa im Sommer 1518, als sich Maximilian in Augsburg aufhielt, um seine Nachfolge im Reiche zu regeln.²⁵ Die Ironie der Geschichte will es, daß der Mann, der später im Namen König Ferdinands I. als politischer Aufrihrer und Usurpator der Königswürde verurteilt und hingerichtet werden sollte, über Jahre hinweg tatsächlich nur wenige Schritte vom Kaiser entfernt wohnte.

Wenn der Kaiser nicht selbst zu politischen Geschäften oder zur Jagd in Augsburg weilte,²⁶ vertrat seine Interessen gegenüber Rat und Bürgerschaft der kaiserliche Stadtvogt. Auch dieser wohnte im kaiserlichen Palais – eine nicht minder interessante Konstellation angesichts der Tatsache, daß Bader bereits wenige Jahre später als Wiedertäufer polizeilich gesucht wurde und der Stadtvogt die Exekutive des Rates und des

wenn diese Werte etwas vor der Zeit Baders liegen, so dürften sie doch im ganzen repräsentativ sein: Bader gehörte damit eindeutig zur untersten Einkommensklasse, kurz über den Tagelöhnern und Habnitshandwerkern. Eine ältere Analyse findet sich bei Hartung, *Augsburgische Vermögenssteuer*, zitiert bei Deppermann, Hoffman, S. 174, Anm. 145: Allerdings wird hier die Schichtung allein nach dem Steueraufkommen bewertet, das im Falle Baders ja nicht bekannt ist. Insofern ist die von Deppermann angeführte Statistik weitgehend aussagegelos.

21. In den Steuerbüchern werden nur die über die Habnitsteuer hinausgehenden Beträge aufgeführt. Fehlerhaft deshalb Bossert, XI, 194, der das sogenannte »Wachtgeld« als unterste Steuer ansieht. Das verpflichtende Wachtgeld von 6 Pfennig wurde überdies erst seit 1529 von den innerhalb der Mauern lebenden Bürgern erhoben (Clasen, *Steuerbücher*, S. 7).
22. Vgl. Clasen, *Steuerbücher*, S. 9.
23. Nach Bossert XI, 193 habe Bader 1517 zunächst im Hause eines *Michael Gasser* gewohnt, doch beruht dies auf einem Schreibfehler der Steuerlisten. Tatsächlich wird Bader 1517 (Steuerbuch 1517, fol. 3r) nicht als Hausbesitzer aufgeführt, doch zeigt ein Vergleich mit den Steuerlisten der folgenden Jahre, daß hier nur der Eintrag »Jt« vor dem Namen vergessen wurde, der ein neues Haus in der Reihe der Steuerumgänge anzeigt.
24. Ein Abgleich der Steuerlisten mit den Ausführungen in Werner, *Häuserbuch*, S. 198 f., ergibt, daß es sich um das Haus Litera F 385 oder 384 gehandelt haben muß. So auch schon die Auskunft in Bossert, XI, 194; zum Viertel und zum Tor vgl. Häußler, *Tore*, S. 109 und 115.
25. Häußler, *Tore*, S. 44.
26. Vgl. ebd.

Reiches darstellte.²⁷ Nicht nur Baders letzte Monate, als er im Namen des Königs von der Württembergischen Regierung und dem Schwäbischen Bund abgeurteilt wurde, bereits seine bescheidenen Anfänge als kleiner Weber in einem Habnits-Häuschen standen im Schatten der allerhöchsten weltlichen Macht selbst.

Auch die weitere Nachbarschaft konnte sich sehen lassen: Rechterhand neben dem Haus des Stadtvogts kam der große Haushalt des reichen Handwerkermeisters Michel Gessler, zu dessen Haus nicht nur seine Familie, sondern auch noch fünf weitere Gesellen und Mägde gehörten.²⁸ Der Stadtvogt war von der Steuer befreit, Gessler aber zahlte für sein Haus 22 Pfennig und einen Gulden »in gold« als Steuer. Die Straße hinunter in Richtung Kreuzkirche kamen die ärmeren Nachbarn Georg und Elisabeth Hiller und die Familie Stempffer mit ihrer erwachsenen Tochter Walpurg. An der Kreuzung von Hl.-Kreuz-Gasse und Kohlergasse schließlich wohnte der Kürschnermeister Hanns Maurer – auch er mit großem Betrieb, Familie und sechs Gesellen und Mägden.²⁹ Er, oder vielmehr sein Haus mit dem großen Dachboden, der selbst auf dem Gesamtstadtplan von Jörg Seld noch zu erkennen ist (vgl. Abb. 1 und Abb. 2), wird uns später wieder begegnen. An dieser Nachbarschaft änderte sich, bis auf das Kommen und Gehen immer anderer Gesellen und Mägde, in den nächsten Jahren nicht viel.

Einerseits blieb Bader auch mit einem eigenen Haus in so prominenter Umgebung ein relativ armer Mann. Ein besserer Indikator für seine Vermögenslage als die Habnitsteuer, die er weiterhin bezahlte, ist das Haus selbst: es war so klein, daß nicht nur keine Vermögenssteuer anfiel,³⁰ sondern in ihm auch keine weiteren Mieter (geschweige denn ein eigenes Gesinde) lebten, wie es in seinem Steuerbezirk die Regel war. Seinen Nachbarn zur Rechten Georg Hiller und Sigmund Stempffer, die ebenfalls nur die Habnitsteuer zahlen, stand Bader sozial näher als Männern wie Michel Gessler und Hanns Maurer. Während sie und der Stadtvogt entsprechende große Häuser mit Front und Fenstern zur Straße besaßen, stand das kleine Haus Baders in zweiter Reihe, in den Gärten, eingeklemmt zwischen dem Palais des Kaisers, den Häusern der reichen Handwerkermeister und der alten inneren Stadtmauer, die unmittelbar hinter seiner Parzelle entlanglief und den Dombezirk umgab (vgl. Abb. 2).

Als Hausbesitzer in den Steuerlisten geführt zu werden, bedeutete aber andererseits auch, daß Bader in der Zwischenzeit geheiratet hatte. Seine Frau war die, wie Zeitgenossen übereinstimmend berichten, ebenso schöne wie couragierte Sabina Baderin. In den folgenden Jahren wurden dem Ehepaar in Augsburg mindestens vier Kinder geboren (davon ein Sohn 1524)³¹ und vielleicht wurden sie auch deshalb in diesen Jah-

27. So der Ausweis der Steuerbücher (vgl. etwa 1517, fol. 3r).

28. Vgl. ebd.

29. Von daher erklärt sich Vischers (XI,112) Aussage, Bader habe sich im Sommer 1528 bei dem Kürschner Maurer versteckt. Tatsächlich war Hanns Maurer zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben, Haus und Betrieb hatte Ulrich Obermayer übernommen, wie es auch Bader richtig anzeigt (XI,106).

30. In Augsburg mußte Immobilienbesitz mit 0,25% versteuert werden, vgl. Clasen, Steuerbücher, S. 6.

31. Das geht aus der von Roth, Reformationgeschichte II, S. 418, Anm. 31, mitgeteilten Bittschrift Sabina Baders hervor, die 1527 für ihre vier Kinder bittet (vgl. Anm. 94). Ein fünftes Kind, der berühmte Sohn, den Bader als Erben des Tausendjährigen Reiches ansah, wurde dem Ehepaar im