

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 Mühlberg 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 Täuferstum	118
	a) Das Täuferstreffen von Schönberg	119
	b) Die materielle Grundlage der neuen Gemeinde	123
	c) Das Täuferstreffen von Teufen	125
	d) Das Täuferstreffen 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. Täuferum 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 Aufführer 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 Augsburgers Clemens Sender (1537) verbanden sich die Berichte der Urgichten mit einigen Augsburgern 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 Königsprätendent 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 Tüfertums 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 Tüfertum 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 Täuferium 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 Täuferium 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 Täuferium, 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 Täuferium 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 Täuferium 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 Täuferium 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 Täuferium 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 Täuferiums 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-chiliasmischer 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-chiliasmischer 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.

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Anselm Schubert

Täuferum und Kabbalah

Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation

Gebundenes Buch, Pappband, 408 Seiten, 16,0 x 23,5 cm

ISBN: 978-3-579-05372-1

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: September 2008

Der Täuferführer Augustin Bader (gest. 1530): die Geschichte eines einfachen Mannes in einer kompliziert gewordenen Welt

Dieses Buch erzählt die Geschichte eines einfachen Mannes in den frühen Jahren der Reformation, in einer Welt, in der die alten Gewissheiten schwanden und die herkömmlichen Regeln nicht mehr galten. Es erzählt die Geschichte des Augsburger Täufers Augustin Bader, der in seiner Suche nach der versprochenen Wahrheit 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 Reformationszeitalter, aber an seinem Beispiel läßt sich zeigen, welche Erschütterung die Verkündigung eines neuen Evangeliums für die Welt des gemeinen Mannes bedeutete. Für ihn und seine Generation stellte die Reformation nicht nur eine Befreiung, sondern auch eine fundamentale Herausforderung dar. Diese mikrohistorische Studie verbindet kirchen-, sozial- und kulturgeschichtliche Forschungsansätze miteinander, um am Beispiel des Täuferführers Augustin Bader die Entstehungsbedingungen radikaler religiöser Anschauungen in Reformationszeit zu untersuchen.



[Der Titel im Katalog](#)