

## Der Kristallisationspunkt des Täuferturns

### I

Was es heißt, den „Anfang“ einer geistesgeschichtlichen Bewegung festzustellen, ist keine eindeutige Frage. Es gibt mehrere, auf ihre Weise gleich legitime Begriffe dessen, was die Ursprünglichkeit, Eigenart oder Unabhängigkeit der Täuferbewegung ausmachen könnte.

1. Da ist z. B. der äußerlich-soziologische Begriff der sichtbaren Sammlung von Menschen, welche später als die neue Bewegung erkennbar wird. So findet Robert Walton<sup>1</sup> das Zürcher Täuferturn schon im Frühjahr 1522 vorgebildet, fast drei Jahre vor der ersten Taufe. Es gäbe Spuren des Vorhandenseins einer Gruppe von Links-Zwinglianern, deren Namen und Taten schon früh, 1522, miteinander verbunden sind. Wohl fehlen manche Gestalten, welche bei der späteren ersten freikirchlichen Gemeindebildung bestimmend gewesen sind: Blaurock, Mantz, Reublin, Brötli, Stumpf. Es fehlt auch anfänglich Conrad Grebel, der erst im Mai oder Juli 1522 mit der radikalen Gruppe in Verbindung gebracht werden kann und dann nur im Zusammenhang mit der Planung eines Festes zu Ehren Zwinglis. Immerhin sind Heini Aberli, Klaus Hottinger und Lorenz Hochrütiner schon ganz früh dabei. Wohl gehören diesem Milieu auch Leo Jud und der Drucker Froschauer an, welche nicht Täufer wurden. Wohl fehlt jede theologische oder geistliche Trennung zwischen diesen „Radikalen“ und dem sonstigen Anhang Zwinglis. Sie verstehen sich als seine konsequenten Anhänger und werden von ihm nicht desavouiert. Zwingli weiß wohl ihre unruhigen Taten auszunutzen zugunsten seiner Reformpolitik. Ihren Fastenbruch verteidigt er als Frucht seiner Predigt<sup>2</sup> und als „Anzeigung christenlicher Fryheit“<sup>3</sup>, obwohl er nicht selber mitißt. Trotzdem kann Walton mit Recht von einem „Anfang“ sprechen<sup>4</sup>. Es gibt eine sichtbare Aktionsgemeinschaft, die in einer bestimmten Kontinuität mit der Späteren steht.

2. Es gibt den ideengeschichtlichen Vorgang. Man stellt nachträglich fest, welches der gedankliche Kernpunkt der späteren Trennung war und forscht nach den ersten Spuren eben dieser Differenz. So ging H. S. Bender vor: Kernpunkt sei die täuferische Ablehnung der Befugnisse der Obrigkeit bei



der Verwaltung der Kirchen gewesen. Diese Ablehnung wurde erst in der Oktoberdisputation 1523 durch Simon Stumpf ausgesprochen<sup>5</sup>. Selbstverständlich setzt eine solche Auslegung voraus, daß man eine Reihe anderer Kriterien, die vielleicht gleich wichtig waren, aber zu einem anderen Zeitpunkt sichtbar wurden, beiseite läßt<sup>6</sup>. Man setzt voraus, daß der erste, der eine Idee ausspricht, irgendwie repräsentativ ist<sup>7</sup>.

3. Es gibt den Begriff der Bewußtwerdung einer Gruppe, daß sie geschlossen gegen andere steht oder daß sie der Führung des früheren Meisters nicht mehr traut. Dies ist meine Frage gewesen<sup>8</sup>; denn ich suchte den Beginn nicht einer grebelschen oder radikalen Bewegung, sondern einer bewußten *Spaltung* innerhalb der zwinglischen Reformation. Wann sagt zum erstenmal eine Gruppe deutlich: „Meister Huldrych ist nicht mehr unser Lehrer“? Soweit ich habe erfahren können, ist meine Darstellung in diesem Punkte nicht kritisiert worden<sup>9</sup>.

Auch dieses Kriterium kann aber anders bewertet werden; denn z. T. setzt es ebenfalls voraus, was es untersuchen will. Wir wissen wohl von C. Grebels heftigem Ausbruch gegen Zwingli im Dezember 1523<sup>10</sup>. Wie aber wissen wir, daß die anderen Glieder seiner Gruppe (auch wenn wir uns mit Walton die Gruppe möglichst dicht organisiert vorstellen) gerade in dieser Frage ganz gleich dachten? Oder hätte es vielleicht auch Links- und Rechts-Grebelianer gegeben? Und war mit einem solchen Ausbruch das Gespräch fertig und die Spaltung unvermeidlich? Ja, selbstverständlich, denken wir von unserer hohen ideengeschichtlichen Warte aus. Damals aber brauchte die Gruppe weder so selbstbewußt noch so gefestigt gegenüber Zwingli zu sein<sup>11</sup>.

4. Es muß jedoch anerkannt werden, daß es noch ganz andere Kriterien geben kann, welche kirchengeschichtlich nicht weniger wichtig sind, aber zu noch anderen Datierungen führen würden. Selbstverständlich wäre eins davon die von außen nicht bevollmächtigte Übernahme der Freiheit zu kirchlichen Handlungen, welche nach der vorherigen Ordnung nicht zulässig waren. Diese Schwelle wird im Falle des Zürcher Täufern Ende Januar 1525 anzusetzen sein mit Abendmahl, Taufe und Sendung. Der Bericht des Kaspar Braitmichel<sup>12</sup> hat offensichtlich die Absicht, diesen Anfang zu rechtfertigen<sup>13</sup>.

5. Daß man kirchenrechtlich abweichend vom Üblichen handelt, heißt noch nicht, daß man die Hoffnung auf weiteres Gespräch und auf Versöhnung aufgegeben habe. Über die Schwelle der ersten widerrechtlichen Handlungen



hinaus gibt es also noch eine weitere Ebene, die des hoffnungsvollen Dialoges. Es ist sowohl logisch wie praktisch möglich, eine unabhängige Bewegung in Gang zu bringen und die bestehende Kirchlichkeit zu verurteilen, ohne aber die Spaltung als endgültig anzusehen und ohne alle „Brüder“ im anderen Lager abgeschrieben zu haben. Man denke nur an den Kirchenkampf im Dritten Reich. Diesem Maßstab ist es eigen, daß er auf beiden Seiten zu verschiedenen Abmessungen führen könnte: Die eine Seite kann früher als die andere die Hoffnung verlieren.

6. Es gibt noch den ekklesiastischen Maßstab: Wann gibt sich die neue Gruppe eine feste Ordnung? Wann werden Mittel, Begriffe, Dokumente, Veranstaltungen geschaffen, um eine Bewegung zusammenzuhalten zwischen Ort und Ort und von Jahr zu Jahr? Diese Frage wird in der Reformationsgeschichte gewöhnlich nicht sehr deutlich gestellt; sie gilt auch nicht mit der gleichen Schärfe im landeskirchlichen Rahmen. Für eine freikirchliche Bewegung ist sie aber von grundsätzlicher Bedeutung. Der Übergang von einer lokalen Spaltung zu einer lebensfähigen Bewegung ist — wo eine solche Bewegung sich nicht an die Obrigkeit anlehnen kann — kirchengeschichtlich weit wichtiger als die Kristallisation der ersten Kerngruppe oder die erste Verkündigung einer neuen Idee.

Diejenigen, die diese letzte Frage gestellt haben, sind sich einig, daß eine lebensfähige übernationale Ordnung für das süddeutsch-schweizerische Täuferturn erstmals in der „Brüderlichen Vereinigung“ von Schleithelm im Februar 1527 geschaffen worden ist<sup>14</sup>. Wir stellen deshalb die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Etappen 5 und 6. Wann galt den Täuferführern zum erstenmal die Spaltung zwischen der Täuferbewegung und dem werdenden Landeskirchentum — und zwar nicht nur dem Zwingli — als abgeschlossen und unwiderruflich?

7. Auch wenn die Gestaltung einer völlig eigenständigen und permanenten Struktur unwiderruflich ist, bleibt immer noch die Möglichkeit offen, zwischen diesen beiden verfaßten Körperschaften Gespräche zu führen; jetzt aber geht es um das „zwischenkonfessionelle“ Gespräch, wobei das Bestehen von beiden Gemeinschaften nicht in Frage gestellt wird. Ich habe schon gezeigt, daß das Täuferturn grundsätzlich und immer für ein solches Gespräch offen blieb, auch im Status der Verfolgung<sup>15</sup>. Was wir also hier näher zu bestimmen versuchen, ist nicht die Abkehr von jeder Gesprächsfähigkeit (das wäre eine weitere Stufe 8), sondern präziser: Wann wurde das Täuferturn zur „Konfession“?



## II

Es ist nötig, diese Fragestellung von modernisierenden Mißverständnissen abzugrenzen. Heute denkt man gewöhnlich in essentialen Kategorien, man spricht von Landeskirchentum und Anabaptismus. Wir setzen eine Bewegung, eine Gemeinschaft als einen *-ismus* oder als ein *-tum* voraus, d. h. ein System oder eine Organisation, die konsequent auf einer Grundsatzentscheidung aufgebaut sind. Oder wir teilen den neuzeitlichen „konfessionellen“ Begriff von jeweils durch eigene Lehrsätze getrennten Gemeinschaften. Unter diesen Voraussetzungen war natürlich das „Täuferium“ im Januar 1525 mit den ersten Taufen in Zürich angebrochen. Die Trennung war vollzogen, und von diesem Datum an breiteten sich beide „Denominationen“ wesenstreu aus. Sowohl das Täuferium wie das „zwinglische“ nicht- oder antitäuferische Landeskirchentum waren bald überall vertreten.

Diese Annahme stimmt aber nicht mit den Tatsachen überein. Die Täufer ließen die Zürcher Entscheidungen nicht automatisch für andere Orte gelten. Bei ihrer Ankunft in einer anderen Stadt setzten sie keineswegs voraus, daß der dortige „Reformator“ selbstverständlich auch schon „reformiert“ sei. Auch sagten sie nicht: „Wir missionieren im Auftrag des Täuferiums, das seit Januar 1525 eine getrennte Existenz führt und jetzt auch hier eine Zweiggemeinde eröffnen möchte“, sondern sie traten als mitberechtigte Gesprächsteilnehmer in der örtlichen Reformation auf. Sie sprachen einen Oekolampad (August 1525), einen Sebastian Hofmeister oder einen Bucer (siehe unten) nicht unter der Annahme an, daß die in Zürich entstandene Spaltung auch automatisch in Basel, Schaffhausen oder Straßburg gelte. Sie setzten also (juristisch mit Recht) *nicht* voraus, daß die Entscheidung zugunsten einer volks- und landeskirchlichen Reformation auch für jene anderen Städte schon gefallen sei. Es war nach ihrem Begriff noch möglich, daß andere Städte nicht den gleichen Weg einschlagen würden wie Zürich.

Auch auf der „offiziellen“ Seite war man nicht der Meinung, daß der Reformationsweg in Straßburg oder Basel dem zürcherischen parallel laufen mußte. Weder die Obrigkeit noch die Reformatoren in diesen Städten wollten als bloße Filialen der zwinglischen Bewegung gelten<sup>16</sup>. Die Basler Obrigkeit wartete bis 1529, bevor sie sich zu einer solchen Stellungnahme entschloß, wie die Zürcher sie schon 1522 abgegeben hatten. Straßburg hat nie die Gewalt der Regierung hinter die Sache einer erzwungenen Glaubenseinheit gesetzt. Oekolampad, Bucer und auch Dominikus Zili in St. Gallen<sup>17</sup> wünschten eine eigene „kirchliche“ Verwaltung mit eigener Disziplin (später in



Straßburg und erst recht in Genf verwirklicht), statt das Staats- und Kirchwesen nach Zürcher Art völlig ineins zu setzen.

Es gab also 1524—26 für die Täuferführer Gründe zu einer gewissen Bewegungsfreiheit im Gespräch mit ihren reformatorischen Kollegen außerhalb von Zürich. Jene Männer wünschten, wenn nicht eine Freikirche, so doch eine freiere Kirche als das zürcherische (später „erastisch“ genannte) Modell. Warum sollte es nicht denkbar sein, daß solche größere Freiheit eine andere Tauf- oder Bannpraxis einschließen könnte? Solche Erwartungen erhielten eine gewaltige Stärkung, als Waldshut Ostern 1525 zur Praxis der Glaubens- taufe überging unter Leitung des rechtmäßig berufenen zwinglischen Leutpriesters Balthasar Hubmaier. Hubmaier hatte — trotz seiner Offenheit in der Tauffrage — nicht als Radikaler, sondern als gemäßigter Zwinglianer gegolten, und seine Einführung einer anderen Taufpraxis erfolgte nach volkskirchlicher Art ohne Spaltung innerhalb des evangelischen Bevölkerungsteils in Waldshut. Das Modell einer volkskirchlichen Reformationsbewegung, welche sich bruchlos bis hin zum Anabaptismus entwickeln würde, ohne sich in „Kirche“ und „Sekte“ gespalten zu haben, stand vor Augen<sup>18</sup>.

Die andere Stütze des „Optimismus“ war eine teils theologische, teils auf Erfahrung fußende Überzeugung. Die Täufer hatten, wie auch Luther und Zwingli, eine hohe, einfältige Auffassung von der Kraft des „Wortes“ oder des Geistes in der Versammlung. „Das Wort muß es alles schaffen“ war zunächst nicht eine Aussage über die Weltgeschichte, sondern eine Hoffnung im Gemeindeleben. In der versammelten Gemeinde, wo die Schrift ausgelegt wird, wirkt der Geist Gottes so, daß die versammelten Brüder eins werden<sup>19</sup>. Dies war aber für die Zwinglianer in Zürich nicht nur eine Glaubensaussage; es war auch so geschehen. So legte man die Disputation vom Januar 1523 später aus: Die Gemeinde war versammelt, das Wort wurde ausgelegt, der Widersacher wurde still, und das Wort durfte weiter walten. Folglich glaubten die loyalsten Anhänger Zwinglis an die Wirksamkeit des Gesprächs als Mittel. Wenn also in einem gegebenen Falle keine Einigung erzielt worden war, verstanden sie es so, daß die Dinge nicht gegen sie entschieden worden seien, sondern daß „man nicht gehört worden sei“, und verlangten abermals eine rechte Disputation<sup>20</sup>.

Das Täuferturn, wie auch das Landeskirchentum, war also 1526 immer noch eine werdende Bewegung. Das Täuferturn hatte keine innere Einheit im Gegenüber zum evangelischen Landeskirchentum, welches ebenso wenig eine Einheit bildete. Die Todesstrafe gab es für die Täufer (in den nicht-katholischen Gebieten) noch nicht. Wo und wie kam es dann aber zum letzten



Schritt? Wann wurden die Täuferführer bereit, die Hoffnung auf Verständigung für den ganzen reformatorischen Raum aufzugeben und eine eigene Ordnung zu schaffen?

Dieser Aufsatz vertritt die These, daß dieser letzte Schritt Ende 1526 durch Michael Sattler getan wurde im Rahmen seines Verhältnisses zu M. Bucer und W. Capito in Straßburg.

### III

Obwohl nur spärliche Zeugnisse vorliegen, sind die Grundlinien des damaligen Geschehens ziemlich deutlich<sup>21</sup>. Sattler weilte in Straßburg gleichzeitig mit dem anderen Täuferführer Hans Denck. Denck war vermutlich direkt aus Augsburg gekommen, Sattler von seiner missionarischen Tätigkeit im Schwarzwald. Beide Männer wurden durch Capito und Bucer als Gesprächspartner angenommen, jedoch in verschiedener Weise. Sie traten weder zusammen auf, noch wurden sie gleich behandelt. Mit Denck wurde am 22. Dezember 1526 ein öffentliches Gespräch gehalten; sofort nachher mußte er die Stadt verlassen<sup>22</sup>. Grund dafür waren nicht seine Ansichten oder seine Praxis in Sachen Taufe und Freikirche. Bei Sattler hingegen fand kein Verhör und keine öffentliche Verhandlung statt, die Reformatoren hielten vielmehr allein persönliche Gespräche mit ihm. Bucers und Capitos Briefwechsel berichtet über Dencks Ketzereien und seinen Abschied, schweigt aber über Sattler. Doch können wir das Bild durch den Abschiedsbrief ausfüllen, den er den beiden zurückließ.

Zunächst fällt auf, daß Sattlers Weggang freiwillig war, nicht erzwungen wie der Dencks. Sattler hatte wohl eingehende Unterredungen mit beiden Reformatoren gehabt, aber keine öffentliche Debatte<sup>23</sup>. Bucer und Capito fürchteten bei ihm den Hang zur Gesetzlichkeit<sup>24</sup> und betonten dagegen, daß die Liebe des Gesetzes Ende sei<sup>25</sup>. Sattler seinerseits fürchtete den Antinomismus, die Auflösungen aller konkreten Gebote sowie der seelsorgerlichen Vollmacht der Gemeinde. Was uns aber hier beschäftigt, ist der Ausgang des Gespräches.

Darumb, min geliebten jnn gott, waiss ich kein trost aller verzwyfflung zů thůn, denn ein demietigs gebett für ůch vnd mich zů gott dem vatter, das er vns wysen welle durch sinen gaist aller warhait halben. Dormitt will ich ůch dem herren beuelhen, dann als ich verston, ist on sunderlich lesterung gottes mines blibens nitt mer hie; dorumb will ich dem widerwertigen miner conscientz halb wychen. Bitt ůch dar mitt, ir wellen sollichs jnn christenlicher demietigkait von mir verston<sup>26</sup>.



Es fällt auf, daß Sattler sich gezwungen fühlt, seine Abreise zu erklären, sogar zu entschuldigen und um Verständnis zu bitten. Er wird also nicht weggeschickt, sondern „weicht dem Widerwärtigen“ wegen seiner „Conscientz“. Dies läßt vermuten, daß das Gespräch nicht formell zu Ende war; daß es in den Augen der Reformatoren möglich gewesen wäre, daß Sattler weiter geblieben wäre. Sattler selber trifft die Entscheidung wegzuziehen und begründet sie mit dem Hinweis auf sein Gewissen und die Vermeidung der „Gotteslästerung“, die geschehen würde, wenn er bleiben sollte. D. h. es gab eine deutliche Möglichkeit, länger zu bleiben; er hätte in Straßburg weiter wirken dürfen, aber unter Bedingungen, die mit seinem Gewissen nicht zu vereinigen gewesen wären. Dies kann nicht anders verstanden werden als in Form irgendeiner Mitarbeit innerhalb der offiziellen Reformation Straßburgs.

Wäre das straßburgische Täuferturn schon Teil einer konfessionellen Bewegung gewesen, dann hätte Sattler in Straßburg bleiben können als Diener der dortigen Täufergemeinde und als Gegner der Reformatoren. Das hätte keine Belästigung seines Gewissens bedeutet. Um solch ein „Bleiben“ handelte es sich also im Abschiedsbrief nicht, sondern um eine Mitarbeit mit Bucer und Capito unter den damit verbundenen Konzessionen.

Mit anderen Worten: Noch anfangs 1527 wäre es auf beiden Seiten denkbar gewesen, daß Sattler mit seinen „Geliebten in Gott“ im Rahmen der noch nicht juristisch definierten Straßburger Reformation zusammengearbeitet hätte. Diese Reformationsbewegung, die toleranteste ganz Europas, und diese beiden Männer, welche für das freikirchliche Anliegen am offensten waren, hätten dann ein seltsames Experiment dargestellt; möglicherweise ein Waldshut in großem Maßstab. Um so bleiben und mitarbeiten zu können, hätte Sattler sich aber auf Kompromisse und auf einen Pluralismus im Namen der als Freiheit definierten „Liebe“ einlassen müssen, was für seine „Conscientz“ nicht möglich war.

Daß solch ein Verhältnis zwischen ihnen bestand, bezeugt auch Capito in dem Brief, den er, Mathias Zell und andere Straßburger Geistliche dem Rat von Horb schrieben, als die Nachricht von Sattlers Hinrichtung eintraf:

Disser Michael ist vns hie zu Strassburg bekant vnd hat wol etwas irrung jm wort gehabt, die wir jm getrulich haben durch schriften angezaigt. Aber dwil er neben vnser vnd ander prediger worhafftigen leer vilicht etwas mangels vnd im volck, die christen syn wollen, ergerlich leben befunden, hatt jn, myner achtung nach, so vil weniger behertzig, was wir



zum beriecht der worheit grüntlich fürbrochten. Doch hatt er bewisen alle mol ein dreflichen eyfer zur eren gottes vnd der gemein Christi, die er begert hatt fromm vnd erber, rein von lastern, vnanstossig, vnd den, die usswendig syn, durch gottseligen wandel besserlich ze sien, welches fürnemen wir nye gestroft, sunder gelobt vnd gefordert haben<sup>27</sup>.

Eine wichtige Verschiedenheit der Meinungen wird hier bezeugt, aber auch ein sehr brüderliches Verhältnis. Auch an dem Punkte der Uneinigkeit entschuldigen sie seinen Irrtum durch Hinweis auf das unseriöse Leben des Volkes, „die christen sein wollen“. Sattler wird betrachtet nicht als Haupt einer der offiziellen Reformation feindlichen Sekte, geschweige denn als Ketzer<sup>28</sup>, sondern als ein lieber Bruder mit einer anderen Meinung. Beim Horber Rat legt Capito Fürbitte ein für die anderen gefangenen Mitglieder von Sattlers Gemeinde und redet sie selber wie eine Schwestergemeinde an:

Gnad, frid vnd sterk von gott dem vatter, vff das jr den fuststapfen syns suns vnsern herrn in aller gedult vnd gelossenheit nachvolgen, sey mit auch, lieben bruder vnd schwestern. Amen. Wir alle, die gott dienen vss gleichem geist durch syn sun Jesum Christum, trauren mit vch, leiden vnd tragen ewer gefangnüß vnd verfolgong in vnserm fleisch, als die mit vch jn Christo einer sien vnd glider des einigen haüpts<sup>29</sup>.

#### IV

Das nächste Zeugnis von Sattler finden wir erst in den Schleithheimer Artikeln und besonders in dem wahrscheinlich von ihm selbst verfaßten Begleitbrief. Dieses Schreiben richtet sich an Brüder, deren Gewissen „etwan verwirret was“, mit der Absicht, daß

jr nit jmmer, als die ausslendigen von unns gesuendert wuerden und schier vast aussgeschlossen nach billigkeyt, sonder das jr euch widerumb wenden möchten zuo den waren ingepflantzten gliedern Christi ...<sup>30</sup>

Die Bezeichnung „ausslendigen“ ist zu unrecht geographisch ausgelegt worden<sup>31</sup>, als Zeugnis einer Trennung zwischen den strengen „Schweizer Brüdern“ und den offeneren süddeutschen Täufern. Solch eine Bedeutung besaß aber die deutsch-schweizerische Grenze neben Schleithheim nicht. Reublin und Sattler aus dem Schwarzwald hätten sich kaum zu den die „Deutschen“ ausschließenden „Schweizern“ rechnen können. Auch wäre die Einladung an die „ausslendigen“, zurückzukehren zu den „wahren Gliedern Christi“ sinnlos gewesen. Sie werden ja eingeladen, mit der Schleithheimer Bewegung auf Grund der sieben Artikel versöhnt zu werden. Sie sind also nicht zu iden-



tifizieren mit den später erwähnten „falschen Brüdern“. Sie können zu solcher Versöhnung eingeladen werden, weil eine Versöhnung („Vereinigung“) schon in Schleithelm selbst zustande gekommen war:

... wir, die da versamlet seint gewesen — thuon kundt allen liebhabern Gottes, dz wir vereynigt seint worden ... und got sei eyngipreiss und lob on aller brueder widersprechen, gantz wol zuofrieden.

Daß man sich einig gefunden hat „on aller brueder widersprechen“, ist selbst Beweis der Wirkung des heiligen Geistes und damit die Beglaubigung des Ergebnisses. Die Anrede der ehemalig ausgeschlossenen, jetzt aber potenziell versöhnten „ausslendigen“ ist eine biblizistische Wendung, ein Zitat aus Epheser 2:12; sie trägt keine „völkische“ oder geographische Bedeutung, sondern bezeugt, daß die „Vereinigung“ von Schleithelm nicht bloß ein Dokument, sondern ein Ereignis war. Solch eine Vereinigung bewirkte Gemeinschaft, und auch andere konnten sich ihr anschließen.

Derselbe Begleitbrief richtet sich gegen „falsche Brüder“, durch welche unter uns vast grosse ergernuss ingefürt worden, dz sich etlich von dem glauben abgewendt haben, in dem sie vermeynt haben die freiheytt dess geystes und Christi sich ueben und brauchen. Solche aber haben gefelet der warheytt und seint ergeben worden (zuo jrem urteyl) der geylheytt unnd freiheytt deß Fleyschs, und haben geachtet, der glaub und lieb moeg es alles thun und leiden und jnen nichts schaden noch verdamlich sein, dweil sie also glaubig seien<sup>32</sup>.

Man hat in verschiedenen Richtungen gesucht, um welche anderen Täufer es sich hier wohl bei den „falschen Brüdern“ handeln könnte, gegen welche sich der Begleitbrief (und grundsätzlich dann auch die Sieben Artikel) wendet. Waren es die enthusiastisch-libertinistischen Sankt-Galler<sup>33</sup>? Oder die mehr zu einem Kompromiß mit der Landeskirche geneigten „Pietisten“, wie Hans Pfistermeyer<sup>34</sup>, welche die strenge Linie in Bezug auf Trennung, Eid und Obrigkeit nicht teilten? Oder der Freidenker Denck, oder der landeskirchliche Täufer Hubmaier<sup>35</sup>?

Das Gemeinsame in all diesen Bemühungen war die Voraussetzung, daß die „falschen Brüder“ andere Täufer gewesen sein müssen, d. h. daß das Täuferturn eine so fest definierte Größe mit eigenem „linken Flügel“ in solcher Gestalt geworden war, daß man um ihre Festigkeit und Reinheit besorgt sein könnte und daß Sattler sich für den guten Ruf der ganzen Bewegung verantwortlich fühlen mußte. Damit ist aber die Wirkung von Schleithelm (die Einheit des Täuferturns) mit seinen Voraussetzungen verwechselt wor-



den. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß sich die Schleithemer als für alle Täufer verantwortlich betrachtet hätten.

Aus dem Vergleich zwischen dem Straßburger Abschiedsbrief und dem Schleithemer Begleitbrief geht vielmehr einleuchtend hervor, daß die „falschen Brüder“ grundsätzlich mit der Haltung von Bucer und Capito zu identifizieren sind. Allein mit ihnen hatte Sattler vor kurzem ein vergebliches Gespräch gehabt, gerade zum Thema der Freiheit, die die Liebe erlaubt. Allein in ihrem Fall hatte er die Hoffnung auf das Gespräch gerade jetzt aufgeben und eine weitere Mitarbeit abgesagt. Sie hatten die Liebe als die Auflösung von „allen artickeln, namlich . . . tauff, nachtmal, gwalt oder schwert, aydt, bann und aller gebotten gottes. . .“ ausgelegt. Allein mit ihnen war gerade diese Themenreihe besprochen worden, die (mit Ausnahme des dort hinzugekommenen Art. V „vom Hirten“) in Schleithem wieder auftauchte. Andererseits wird die „schwärmerische“ Tagesordnung (besondere Offenbarungen oder Geistesbegabung, sexuelle Freiheit, Gesichte und Weissagung) oder die Tagesordnung eines Gesprächs mit der Denck'schen Richtung (Geltung des Gesetzes Erbsünde und Willensfreiheit, Christologie, Allveröhnung) mitnichten in Schleithem erwähnt.

Die „falschen Brüder“ sind also Bucer, Capito und andere ihrer Art. „Falsch“ wird hier nicht als moralische Anklage zu verstehen sein, auch nicht als Grund für den Abbruch aller Beziehungen; er hatte sie eben beide als „sine geliebten brüderen jnn Gott“ bezeichnet<sup>36</sup>. Aber sie glaubten falsch und lehrten falsch. Ihre falsche Lehre hatte bis jetzt Gehör gefunden eben unter dem gleichen Publikum, an das Sattler seinen Begleitbrief richtete und aus welchem die Teilnehmer in Schleithem gekommen waren. Waren es Täufer oder landeskirchliche Christen, welche Bucer und Capito falsch lehrten? Diese Frage ist nicht mehr möglich, sobald wir festgestellt haben, daß es bis zur Zeit von Schleithem eine solche grundsätzliche Scheidung nicht gab.

Zusammenfassend: Michael Sattler betrachtete sich bis Ende 1526 nicht als Führer des werdenden Täuferturns, sondern als das radikale Gewissen der „ökumenischen“ schweizerisch-süddeutschen Reformationsbewegung, die man später als „reformiert“ bezeichnen sollte. Bis Dezember 1526 handelte er auch danach. Capito sah ihn nach seiner Hinrichtung immer noch in diesem Lichte. Für Sattler selber war der Bruch mit der ökumenisch-offiziellen Reformation erst in Straßburg geschehen, als seine Freunde mit Berufung auf ihren einen paulinischen *locum probantem* alle seine Sorgen um die biblisch gerichtete *Form* der Reformation beseitigen wollten zugunsten ihrer größeren Sorge um die Vermeidung eines neuen Mönchswesens. Erst jetzt kehrte Sattler



nicht bloß einem einzelnen Reformator, einem Zwingli, Hofmeister oder Bucer, sondern der volksskirchlichen Reformation als solcher den Rücken und schritt zur Bildung einer dem Freikirchentum eigenen Ordnung, einer freien Synode nämlich. Die „Brüderliche Vereinigung“, welche mit Bucer und Capito nicht möglich gewesen war, gelang zwei Monate später (auch mit „Brüdern“, welche eingangs nicht einer Meinung gewesen), und damit war das Täuferturn — zum erstenmal — eine mit eigener Ordnung und Sendungsbewußtsein ausgestattete Bewegung.

Wir haben also neben der ersten „Schwelle“ der soziologischen Sichtbarkeit eines radikalen Zwinglianismus (Mitte 1522, so Walton), und neben der theologischen Schwelle des bewußten Auseinanderfallens mit Zwingli (Dezember 1523, so meine Rekonstruktion), auch neben den anderen früher unterschiedenen Stufen eine letzte, vielleicht wichtigere, formell-ekklesiastische oder „ökumenische“ Schwelle namhaft zu machen. Erst mit dem Abschied von Straßburg und mit Schleithelm gibt es keinen weiteren offenen Dialog, keinen Weg zurück. Straßburg Ende 1526 ist der „Point of no return“. Jetzt gibt es das Täuferturn als unabhängige Bewegung und als strukturierte Glaubensgemeinschaft. Schleithelm bedeutet nicht so sehr eine Krise der Sammlung, Straffung und Sichtung eines schon zweijährigen Täuferturns, sondern erst dessen Geburt.

1 Robert C. Walton, *Zwinglis Theocracy*, University of Toronto Press, 1967, p. 58; auch MQR XLII, 1968, p. 45 ff.

2 Oskar Farner, *Huldrych Zwingli*, Band III, Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte, Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, S. 242.

3 O. Farner, S. 238.

4 Zu Unrecht berichtet Walton, daß H. Bender und J. Yoder die Frage eines frühen Radikalismus „mit einem erschallenden *Nein!*“ beantwortet hätten. Was Walton bewiesen zu haben glaubt, ist nicht, was ich (Gespräche 13—39) verneinte. Walton vermennt namentlich eben die Gradunterschiede, die ich hier klären möchte.

5 H. S. Bender, Conrad Grebel, Goshen, Ind. p. 98.

6 Eine frühere, sehr wichtige Entscheidung war die Beibehaltung des Zinswesens (Juni 1523). Später kam Zwinglis Verzicht auf häufige Abendmahlsfeiern (Karwoche 1525) oder (später noch) seine Billigung der Glaubensverfolgung.

7 Bei dieser gewöhnlichen Auslegung der Oktoberdisputation sind die Wortführer nicht gerade repräsentativ. Grebels Wunsch ist eben eine Durchführung der Abschaffung von Messe und Bilderwesen durch den Rat; Zwingli verneint ausdrücklich, daß er „das Urteil dem Rat überlasse“.



8 John H. Yoder, *The Turning Point in the Zwinglian Reformation*, MQR XXXII, 1958, p. 128—140.

9 Einige Rezensenten haben die Voraussetzungen gescholten, die sie mir unter-schieben möchten. Einige haben vom Standpunkt einer zwischenkirchlichen Apolo-getik kritisiert, weil sie sich verpflichtet fühlten, die Ereignisse theologisch zu be-werten. Niemand hat aber die Dokumente oder die Ereignisse vom Dezember 1523 anders ausgelegt.

10 „Wer denkt, glaubt oder spricht, Zwingli handle gemäß dem Hirtenamt, der denkt, glaubt oder spricht gottlos.“ Brief vom 18. Dezember an Vadian, Von Muralt/Schmid, S. 8.

11 Zwingli selber bezeugt später, damals noch gar nicht davon gewußt zu haben, daß die Spannung so wichtig sei. Gespräche, S. 163 Anm. 14. H. Fast (der in ver-schiedenen Hinsichten bei der Klärung meiner Hypothese behilflich gewesen ist), hat darauf hingewiesen, daß nach der Meinung von H. Bender und F. Blanke Simon Stumpf „radikaler“ gewesen sein mag als Grebel und eigentlich nicht zur vortäuf-e-rischen Gruppe gehörte (H. Fast, Fritz Blanke's Contribution to the Interpretation of Anabaptism, MQR XLIII (1969), S. 61). Die deutlichste kritische Stimme im Oktobergespräch war ja Stumpf; er wurde Dezember 1523 aus Zürich ausgewiesen, während Grebel usw. nicht in den Akten erscheinen. Die Ratherren sahen also die „radikale Gruppe“ (noch) nicht als Einheit.

12 Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Schünemann Verlag Bremen, 1962, p. 7.

13 Der Bericht über die erste Taufe endet: „Damit brach die Absonderung von der Welt und von ihren bösen Werken an.“ Zur Rechtfertigung des Schrittes tragen besonders folgende Aussagen bei: „Fleisch und Blut oder menschlicher Fürwitz haben sie gar nicht getrieben, ...

... da er mit solchem Bitten und Begehren niederkniete, taufte Konrad ihn, *weil dazumal sonst kein verordneter Diener* war, solches Werk zu tun“ (Hervorhebung durch uns).

14 Fast, a. a. O., 60 ff.

15 Yoder, *Täufertum und Reformation im Gespräch*, Zürich 1968, S. 157 ff.

16 Eine Ausnahme dürfte vielleicht Schaffhausen bilden, wo die Tauffrage wahr-scheinlich z. T. von Zürich aus entschieden wurde (Yoder, *Gespräche*, S. 147 f.). Auch waren Berns Reformatoren sehr abhängig von Zürich.

17 E. Egli, *Analecta Reformatoria*, I, Zürich 1899, S. 99 ff.

18 Daß die Reformation in Waldshut durch die österreichische Regierung zer-stört wurde, ist nicht ein Beweis, daß solch eine Kirche nicht an anderem Ort hätte überleben können. Hubmaiers Täufertum war nicht prinzipiell wehrlos. Waldshut hätte sich vermutlich behaupten können, wenn Zürich nicht die erbetene Hilfe hätte fehlen lassen.

19 John H. Yoder, *Täufertum und Reformation im Gespräch*, Zürich 1968, S. 101 ff.



- 20 John H. Yoder, Täuferturn und Reformation in der Schweiz I, Weierhof 1962, S. 159.
- 21 A. Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525—1557, Amsterdam 1905, 23 ff. C. Gerber, Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—1534, Straßburg 1889, 21 ff.
- 22 Krebs/Rott, (Quellen zur Geschichte der Täufer, VII: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522—1532, hrsg. v. M. Krebs u. H. G. Rott, Gütersloh 1959) S. 62.
- 23 Nach dem Scheitern der Debatte mit Denk verbot der Rat andere solche Veran­staltungen ohne Erlaubnis (Krebs/Rott 61).
- 24 Krebs/Rott Nr. 83, S. 81.
- 25 Bedeutung der „Liebe“ vgl. J. H. Yoder, Täuferturn und Reformation im Ge­spräch, a. a. O. S. 44 ff.
- 26 Krebs/Rott 70: 1—8. Zur Wendung „dem Widerwärtigen weichen“ vgl. Röm. 16, 17.
- 27 Krebs/Rott 81: 15—25.
- 28 Im Kontrast dazu wird Denk in „Getreue Warnung“ als Ketzer angegriffen. Krebs/Rott 95: 14, 96: 15, 97: 17, 106: 8, 109: 5 usw.
- 29 Krebs/Rott 87: 32—88: 5.
- 30 Beatrice Jenny, Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527, Separatdruck aus Heft 28, 1951, der „Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte“, S. 9: 11—14. Fast, Linker Flügel 60 f.
- 31 J. J. Kiwiet, Pilgram Marbeck (ca. 1495—1556), sein Kreis und seine Theo­logie, Kassel 1957, S. 44.
- 32 „Geilheit und fleischliche Freiheit“ oder daß „alles erlaubt sei“ könnten natür­lich sexuell-moralisch verstanden werden. Es kann aber auch Sattlers Ausdruck sein für den Verlust an moralischer Verbindlichkeit in Bezug auf Eid, Schwert, Bann usw., den er hinter der Berufung auf „das Ende des Gesetzes“ befürchtet.
- 33 So habe ich den Ausdruck selber ausgelegt: Täuferturn und Reformation in der Schweiz, I, a. a. O., S. 97 f.
- 34 Pfistermeyer als Pietist: ebd. S. 173.
- 35 H. W. Meihuizen, Who were the „False Brethren“ Mentioned in the Schleit­heim Articles? (MQR XLI, 1967, p. 22—222).
- 36 Krebs/Rott 70: 18.