

Die Schweizer Brüder

Versuch einer historischen Definition¹

Die Schweizer Brüder haben ihren Ursprung „in, mit und unter“ der Reformation. Die traditionellen mystischen Denkmuster, die so großen Einfluß auf Thomas Müntzer, Hans Hut, Hans Denck und ihre Nachfolger in Süd- und Mitteldeutschland hatten, fehlten ihnen. Sie hatten zwar — wie viele Reformatoren — eine lebhaft apokalyptische Empfindung, ließen jedoch nicht zu, daß ihre eschatologische Erwartung die Gestalt konkreter und zu Gewalt neigender Prophetien eines Hans Hut oder Melchior Hoffman annahm. So mieden sie den Chiliasmus, der zunächst das deutsche und niederländische Täuferturn vorantrieb, ihm schließlich aber schweren Schaden zufügte. Sie hatten keine Möglichkeit, sich von abgesonderten Gemeinden zu Gemeinschaften nach dem Vorbild der Huterer fortzuentwickeln. So kam es, daß im späteren 16. Jahrhundert huterische Missionare, die darauf bedacht waren, neue Gemeindeglieder in das gelobte Land zu führen, den Schweizer Brüdern nachstellten und sie denunzierten. Die Schweizer Brüder waren bereit, die christologischen Spekulationen der Melchioriten als Adiaphora anzusehen, aber Menno Simons war zu sehr Melchiorit, als daß er die ihm von Straßburg entgegengestreckte Bruderhand ergriffen hätte. Und Anhänger jenes anderen, Einigung anstrebenden Täufers, Pilgram Marbeck, stellten trotz ihrer Antriebe zum „täuferischen Oekumenismus“ die Schweizer Brüder im *Kunstbuch* als eine „shedliche und verderbliche“ Sekte bloß, die Christum außerhalb der Menschen Herzen „in der schrift oder andern todten creaturn“ suchten.² Die Beziehungen der Schweizer Brüder zur deutschen und schweizerischen Reformation sowie ihr Verhältnis zu anderen Täufergruppen und die Phasen ihrer Entwicklung bleiben teils kontroverse, teils aber ungenügend erforschte Probleme.

1.

Der reformatorische Ursprung und Charakter der Schweizer Brüder ist ein Forschungsdogma, das sich seit dem vergangenen Jahrhundert durchgesetzt hat.³ Und es behauptet sich meines Erachtens auch weiterhin ungeachtet des neuen Versuches von Kenneth Davis, es zu erschüttern.⁴ Unser Verständnis von Reformation entfernt sich allerdings jetzt vom ausschließlich theologischen und wesentlich statischen Bild jener Zeit, das von 1945 bis 1960 die westliche Reformationsgeschichtsschreibung beherrschte.⁵ Die Neoorthodoxie, der Kalte Krieg und andere Elemente in der Sicht

dieser Zeit ließen immer stärker daran festhalten, die Reformation sei ein unreligiöses Phänomen. So wurde sie ganz mit theologischen Begriffen dargestellt, und die sozialgeschichtliche Erforschung der Reformation wurde der Komplizenschaft mit der marxistischen Geschichtsschreibung verdächtigt. Die neoorthodoxe Verpflichtung, diese rationalistischen feindlichen Brüder, Liberalismus und Fundamentalismus, durch den Rückgriff auf die Theologie der Reformatoren zu meiden, setzte das Vorhandensein einer „normativen“ reformatorischen Theologie voraus.⁶ Die Streitpunkte, die zu protestantischen Konfessionsbildungen führten, wurden heruntergespielt. Emil Brunner faßte es prägnant so: „Das Gemeinsame zwischen Luther und den Schweizer Reformatoren und ihr gemeinsamer Gegensatz gegen das meiste Heutige ist so gewaltig, daß wir Heutigen gut täten, sie als Einheit uns gegenüber zu sehen.“⁷ Der Entwurf einer normativen reformatorischen Theologie rief die Idee eines normativen, „ursprünglichen, wesentlichen Täuferniums“ hervor (die weniger unangenehmen täuferischen Gruppen wurden nämlich ebenso als eine Einheit für sich angesehen), das, „wenn auch als „linker Flügel“, in die große evangelische Bewegung hineingehörte“.⁸ Jetzt, da die Reformationsgeschichtsschreibung aus dem Ghetto jener historischen Theologie heraustritt, ist zu erwarten, daß die reformatorischen Anfänge der Schweizer Brüder eine andere, umfassendere Bedeutsamkeit annehmen.

Eine für das Täufernium höchst wichtige soziale und religiöse Strömung der frühen Reformationszeit ist der Antiklerikalismus, der Haß gegen die katholische Priesterschaft und die Absage an deren Ansprüche.⁹ Obwohl der Humanismus viele Kleriker für sich gewann, war er nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches die erste größere geistige Bewegung in Europa, die eine beachtliche Anzahl von Laien erfaßte und sich hauptsächlich an Laien wandte.¹⁰ In Deutschland traten die unterschwelligen Spannungen zwischen Humanismus und Scholastik während der Reuchlinistenfehde nach 1510 zutage. Das wichtigste literarische Produkt dieses Kampfes, die *Dunkelmännerbriefe* (1515–1517), war ein Meisterstück antiklerikaler Beschimpfung, obgleich es im Gelehrtenlatein abgefaßt war. Bis etwa 1520 betrachtete man die Sache Luthers als eine Folgeerscheinung der Auseinandersetzung um Reuchlin. Die humanistische Gelehrtenrepublik sah in dem Wittenberger Mönch einen Herkules, der sich aufgemacht hatte, die Augiasställe der Kirche auszumisten. Luther griff in ungezügelter Deutsch die ungebildete Rohheit, Verlogenheit und Dieberei der Priester vor aller Öffentlichkeit an, man lobte oder bedauerte das, je nachdem ob man das Temperament und das Engagement eines Ulrich von Hutten oder eines Erasmus

besaß. Luthers persönliche Interessen waren zweifellos theologischer Art, aber er war sich auch völlig bewußt über die Quelle seiner anfänglichen Unterstützung und arbeitete zunächst bereitwillig mit der humanistischen Ablehnung der Scholastik und dem Antiklerikalismus zusammen.¹¹ Eines der Angriffsziele des Antiklerikalismus der Humanisten und der humanistisch gebildeten Laien war der veräußerlichte Glaube des Volkes an wunderwirkende Heilige, Ablass, Reliquien und Wallfahrten. Inmitten dieses Kults besaß der Priester eine wahrhaft magische Aura, und es war ein wesentliches Anliegen der Reformation, Kult und priesterliche Würde auf biblische Einfachheit zurückzuführen. So näherten sich in den Erschütterungen der frühen Reformationszeit Bildersturm und Antiklerikalismus gegenseitig.

Luther freilich stellte sich schon zu Beginn der zwanziger Jahre für diejenigen als Enttäuschung heraus, die sich die Reformation vornehmlich im Sinne von Antiklerikalismus und Bildersturm vorstellten. Ihnen muß er besessen erschienen sein von seiner radikalen Privattheologie, auf die viele von ihnen entweder mit dem Unverständnis eines Hutten oder der Mißbilligung eines Erasmus reagierten. Letztlich stand er den neuplatonischen Strömungen fremd gegenüber, die den Abscheu der Humanisten vor einer veräußerlichten Religion hervorgerufen hatten.¹² Selbst Zwingli kritisierte den Konservatismus der Wittenberger Reformation mit ihrem „Schonen der Schwachen“.¹³

Thomas Müntzer hatte andere theologische Interessen als Luther und die Humanisten. In seinen polemischen Äußerungen von 1524 meinte er jedoch offensichtlich, Luthers theologischer Mangel gründe in seinem verruchten Wunsch, ein neues Priestertum zu errichten, das genauso schlecht sei wie das alte. Was konnten diese „grossen, dicken, feysten paußbacken“, diese „feyne(n) menner mit iren roten und praunen pareten“, diese „schrifftelerten“, die „vill schöner grosser bücher gelesen haben“, vom Kreuz Christi wissen?¹⁴

2.

In dieser Atmosphäre des Antiklerikalismus kam es zur Teilung innerhalb der Reformation Zwinglis, aus der die Schweizer Brüder hervorgingen. Ende 1522 unternahmen Franz von Sickingen und seine Reichsritter ihren erfolglosen Versuch, die Reformation durchzuführen, indem sie deutsche Kirchenfürsten töteten oder enteigneten. Gleichzeitig oder wenig später äußerte Simon Stumpf Zwingli gegenüber, die Reformation würde keinen Erfolg haben, „man schlüge dann (entsprechend Dtn. 13) die pfaffenn ze tod“.¹⁵ Stumpf war mit dieser Meinung nicht allein. Das beweist eine von

Andreas Karlstadt verfaßte Flugschrift, der Felix Mantz 1524 weite Verbreitung verschaffte. Karlstadt prangerte darin das „Schonen der Schwachen“ an und rief nach der Hinrichtung der Götzendiener als der „geistlichen ebrecher“. ¹⁶ Zweifellos sind nicht alle diese Forderungen wörtlich zu nehmen, der tatsächliche Haß und Zorn dieses Antiklerikalismus sollte aber nicht unterschätzt werden. Aus solchem antiklerikalen Radikalismus gingen die Schweizer Brüder hervor. Sein Ziel war, das alte Priestertum und den alten Kult „mit Stumpf und Stiel“ auszurotten. Die Entstehung des Schweizer Täuferturns hatte ihre entscheidende Ursache darin, daß Zwingli sich in dem Wunsch, „die Schwachen zu schonen“, Luther anschloß.

Im Juli 1523 verweigerten eine Reihe von Landgemeinden einschließlich Witikon und Zollikon ihre übliche Zahlung des Zehnten an das Großmünsterkapitel in Zürich mit dem Hinweis auf die „unnütz und leichtfertige“ Verschwendung ihres Geldes durch die Chorherren. Zum Kern dieser Opposition gehörte der religiöse Radikale Wilhelm Reublin, den die Gemeinde von Witikon zu ihrem Pfarrer gewählt hatte und für dessen Lebensunterhalt sie aufkam. Er bereiste die Dörfer südlich und östlich von Zürich, übte heftige Kritik an den Reichen und unterhielt seine Gemeinden mit Anekdoten über das sexuelle Fehlverhalten von Nonnen, einem antiklerikalen Standardthema. Ebenso erzählte Simon Stumpf seinen Gemeindemitgliedern in Höngg, sie brauchten den „unnütz nütssöllend“ Mönchen von Wettingen den Zehnten nicht zu zahlen, da diese „habent byderben lüten bißhar und lang gnüg dar ir abgerobet und gestolen etc.“ Gerade in der Angelegenheit des Zehnten wurde Zwingli von Konrad Grebel und anderen künftigen Täufern zu einem klaren Standpunkt herausgefordert, und in dieser Frage schieden sich zum ersten Mal die Geister. ¹⁷

Der Anschluß Ulrich Zwinglis an die Reformation ergab sich seiner eigenen Behauptung nach nicht aus einer Nachahmung Luthers, sondern aus seinem eigenen radikalisierten Erasmianismus. ¹⁸ Im Gegensatz zu Erasmus war Zwingli jedoch ein Mann von erheblichen politischen Ambitionen, dem Erfolg nicht versagt blieben. Als Zwingli 1519 nach Zürich berufen wurde, unterstützte er die papstfreundliche Strömung innerhalb der Zürcher Führungsschicht gegen die Anwerbung von Söldnertruppen für den König von Frankreich. Bereits 1522 hatte er sich eine politische Basis geschaffen, die die biblizistische Demontage der alten Religion unterstützte. Er wandte sich nun gegen die Veräußerlichung des religiösen Lebens und übersetzte so humanistische Impulse in protestantischen Puritanismus. Luther hatte völlig recht, als er in Marburg erklärte, er sei „nicht einerlei Geist“ mit den Reformierten.

Zwingli war natürlich eifrig darum bemüht, seiner gottwohlgefälligen Religion in dem vom Zürcher Rat regierten Gebiet Gestalt zu geben. Nach und nach begann er, die Zürcher wie das alttestamentliche Israel als Bundesvolk zu betrachten. Als er mit dem Streit um den Zehnten, dessen Berechtigung er früher in Zweifel gezogen hatte, konfrontiert wurde, urteilte er: „dann die zehenden lassen abgan . . ., also wurd es ouch zuo merklichem nachteil und abgang der stadt und ganzen gemein kommen“.¹⁹ Der Zehnte, der vor der Reformation eine Zeitlang der Gerichtsbarkeit des Zürcher Rates unterlag, war für die religiöse Zentralisierung der Zürich unterstehenden Gebiete lebenswichtig. Zwingli wollte nicht den Abbau der Zürcher Kirche einleiten, sondern vielmehr deren Reform in Gang bringen. Konrad Grebels Erwiderung auf Zwinglis halbherziges Vorgehen gegen die alte kirchliche Ordnung sollte ihn als „Schriftgelehrten“ demaskieren — das war dasselbe Schmähwort, das Müntzer gegen Luther anwandte.²⁰

Zwingli stellte sich die Kirche, die er reformierte, in größerem Maßstab vor als Stumpf in Höngg oder Reublin in Witikon. Sie wurden wie er von führenden Laien der Gemeinden unterstützt. In ihren radikalen Angriffen auf Zehnten, Bilder und das alte sakramentale System spiegelte sich die Selbstbehauptung der Landgemeinden wider, die von Zürich, wenn auch mit schlecht abgegrenzter örtlicher Eigenständigkeit, regiert wurden. Noch kurz vor der Reformation hatten diese Gemeinwesen oft um die Unabhängigkeit der Kirchengemeinde gekämpft. Nun, im reformatorischen Umbruch, wollten sie ein lokales „Recht auf Reformation“ in Anspruch nehmen, Zürich aber wollte es ihnen verweigern. In dem Tumult um die Bilder und die Messe gegen Ende 1523 „reinigten“ Stumpf und die Mitglieder seiner Gemeinde die Kirche zu Höngg ohne die Zustimmung der Zürcher Regierung. Ob Messe und Bilder, diese Hauptelemente des alten Kultus, theologisch gerechtfertigt werden könnten oder nicht, war das ausdrückliche Thema des Zürcher Religionsgesprächs im Oktober 1523, aber darin inbegriffen war die entscheidende Frage, wem das „Recht auf Reformation“ zustand. Stumpf klagte Zwingli an, er räume dem Zürcher Rat unbillig dieses Recht ein. Zwingli erwiderte, die religiöse Autorität liege bei der Bibel, nicht beim Rat; dieser aber könne entscheiden, wie und wann biblische Anordnungen auszuführen seien. In Waldshut bereitete Balthasar Hubmaier eine lokale Reformation vor, ohne seine österreichische Regierung zu beachten. Er unterstützte Stumpf mit der Feststellung, „Reinigung“, d. h. Beseitigung der Bilder, werde durch die Übereinkunft der Lokalgemeinde legitimiert. So identifizierte Zwingli sich während der Oktoberdisputation

mit einem Programm des „Wartens auf den Magistrat“. Grebel erklärte wenige Monate später rückblickend, daß dies die entscheidende Phase in der zerstörerischen Verfälschung der Zürcher Reformation war.²¹

Etwa zur gleichen Zeit dürften sich Stumpf, Mantz und Grebel mit einem Plan für eine entscheidende Maßnahme in Zürich an Zwingli gewandt haben. Wenn er alle Anhänger des Evangeliums auf seine Seite rufen würde, so meinten sie, dann würde er bald eine Mehrheit haben, die fähig wäre, einen „christlichen“, nämlich einen von den Feinden der Reformation gesäuberten Rat einzusetzen. Zwingli antwortete jedoch, Unordnung und Zwietracht müßten vermieden werden, da Zürich ja ohnehin auf dem Wege zur Reformation sei.

Im Dezember 1523 wollte Zwingli die Messe durch ein evangelisches Abendmahl ersetzen. Aber wiederum unterwarf er sich dem Rat, indem er eine Übergangslösung annahm: Es wurden einige Sätze aus dem Meßritual ausgelassen und „evangelische“ Priester von ihrer Verpflichtung, Messe zu lesen, befreit. Daraufhin sprach Konrad Grebel eine Art protestantischen Bannfluchs über Zwingli und seine Anhänger aus: „Wer denkt, glaubt oder sagt, Zwingli handle aufgrund seines Amtes als Pastor, der denkt, glaubt und redet gottlos. (Qui Zinlium ex officio pastoris agere putat, credit vel dicit, impie putat, credit et dicit).“ Später sah Zwingli einen Beschluß der Vorsehung darin, daß die Messe erst beseitigt wurde, als die ganze Gemeinde von Zürich darauf vorbereitet war, das evangelische Abendmahl zu empfangen. Das „Warten auf den Magistrat“ und das „Schonen der Schwachen“ war ein Grundsatz seines Konzeptes von einer auf dem alttestamentlichen Bundesgedanken beruhenden, kommunalen Reformation in Zürich, in die alle Bürger geistlich und weltlich eingebunden waren. Diese aber hatten keinen Sinn für den antiklerikalen und bilderstürmerischen Eifer einiger seiner frühesten und engsten Anhänger.²²

Grebel und seine Freunde wurden nun durch das, was sie als Zwinglis „Verrat“ ansahen, zu dem Versuch veranlaßt, Verbindung mit den antiklerikalen Kritikern Luthers aufzunehmen. Von diesen war Andreas Karlstadt für die Zürcher gewiß der wichtigste. Seine Werke hatte Mantz in Basel zum Druck befördert, und sie fanden 1524 in Zürich und im Land ringsum weite Verbreitung. Karlstadt brandmarkte darin ausführlich jegliches „Warten auf den Magistrat“ oder „Schonen der Schwachen“. Um Aberglaube und Götzendienst loszuwerden, konnte und sollte das Recht auf Reformation nicht nur von jeder Ortsgemeinde, sondern sogar von jedem Familienoberhaupt

gebraucht werden. Im übrigen hat wahrscheinlich eine verlorene Schrift Karlstadts, die sich gegen die Kindertaufe wendete, das Material für die *Protestation* an den Zürcher Rat von Felix Mantz bereitgestellt. Das ist möglicherweise die Erklärung für das sächsische Vokabular dieses Schriftstücks.²³ Auch wird Karlstadts Unterstützung des lokalen Rechts auf Reformation Reublings Aktion gefördert haben, als dieser die Bewohner von Witikon und Zollikon ermutigte, ihre Kinder ungetauft zu lassen. Das war eine Anmaßung, die ihn im August 1524 ins Gefängnis brachte.²⁴

Der Einfluß Thomas Müntzers war wahrscheinlich weniger bedeutend als der Karlstadts. Doch da er zufällig erhalten blieb, ist Grebels Brief an Müntzer vom September 1524 das früheste Schriftstück über die Lehre der Gruppe, die später Täufer wurden. Das in ihm gegebene Versprechen, Grebel und die anderen Mitunterzeichner des Briefes würden „siben nūw jung Müntzer dem (sc. gegen) Luther“ sein, muß im Zusammenhang jener Zeit gesehen werden, als Müntzer noch nicht in revolutionäre und militärische Aktionen verwickelt war und die Zürcher noch keine Separatisten waren.²⁵ Er wurde zusammen mit Karlstadt als einer der „reinisten ußkūnder und prediger deß reinisten götlichen wortes“ gepriesen, weil er sie in ihrem Angriff auf das „faltsch schonen“ der Reformatoren bestärkte. Sie kritisierten Müntzer besonders in den Dingen, wo er ihnen in seinem antiklerikalen und bilderstürmerischen Eifer zu maßvoll erschien. Seine deutsche Fassung der Messe, seine Steintafeln mit den Zehn Geboten sowie der wohlbegründete Verdacht, daß er noch den Zehnten in Empfang nahm und Kinder taufte, all das veranlaßte Grebel, durch entsprechende Belehrung diesem vielversprechenden Gleichgesinnten zu helfen, „gar rein“ zu werden. Nirgendwo wird der puritanische Rigorismus, der den Bruch mit Zwingli hervorrief, deutlicher als hier.²⁶ Daß Grebel die Vorliebe Müntzers für Gewaltanwendung zurückwies, war in diesem Brief ein verhältnismäßig unwichtiges Thema und entsprach ganz und gar dem Grebelschen Erasmianismus. Auf diesem Hintergrund wird aber auch verständlicher, daß wenig später Heini Aberli, einer von Grebels Mitunterzeichnern, in einen „Krieg für das Evangelium“ verwickelt wurde. Er gehörte zu jenen strengen Reformierten in Zürich, aus deren Kreis eine Schutztruppe nach Waldshut entsandt und dort stationiert worden war, um Balthasar Hubmaier gegen den Willen seiner österreichischen Herrscher die Reformation der Stadt zu ermöglichen.²⁷

3.

Als Zwingli Ende 1524 eine Schrift gegen seine radikalen Kritiker verfaßte, beklagte er sich darüber, daß sie nicht wüßten, was sie wollten: Die einen wünschten, die Obrigkeit solle die Priester umbringen, die anderen dagegen, sie solle opponierende Prediger ihre Lehrunterschiede frei ausdiskutieren lassen. Später behauptete Zwingli dann, daß das Eintreten der Radikalen für die Kindertaufe ihn zunächst verblüfft hätte, bis er begriff, daß die Taufe nichts anderes als ein Instrument war, um eine „Absonderung“ herbeizuführen oder eine „neue Kirche“ zu schaffen.²⁸ Im Zusammenhang des neuen, soziologisch neutralen Gebrauchs des Begriffes „Sekte“, der von Max Weber und Ernst Troeltsch im 20. Jahrhundert eingeführt wurde, sahen dem Täufern freundlich gesonnene Historiker dies ganz ähnlich wie Zwingli. Sie traten nämlich dafür ein, die Gläubigentaufe in erster Linie als Mittel zur Schaffung einer Kirche der Gläubigen zu verstehen. Es ist jedoch höchst zweifelhaft, daß Reublin, Mantz und Grebel ihren Kampf um die Taufe für den Ausgangspunkt einer abgesonderten Kirche hielten. Bei weitem einleuchtender ist die Auffassung, daß sie auf eine Reform der Sakramente abzielten, die heute in Zürich und morgen in der ganzen Christenheit durchgeführt werden sollte.²⁹

Die Einführung der Erwachsenentaufe war dennoch ein dramatischer und verzweifelter Akt des Widerstandes gegen die etablierte Kirche und Obrigkeit. Dies geschah wahrscheinlich auf Verlangen Georg Blaurocks durch Konrad Grebel am 21. Januar 1525. Der Zürcher Rat hatte bereits ein Jahr zuvor Simon Stumpf verbannt. Jetzt, kurz vor der ersten Gläubigentaufe, wies er Wilhelm Reublin und Johannes Brötli aus, die radikalen Priester von Witikon und Zollikon, und untersagte Grebel und Mantz, weiterhin ihre Konventikel abzuhalten.³⁰ Diesen Schritt unternahm die Obrigkeit im Namen ihrer Verantwortung für die Wahrung des Friedens und in Übereinstimmung mit Zwinglis Konzeption, derzufolge ein gottwohlgefälliger Magistrat für sein Volk die wahre Religion wählen und darauf achten solle, daß es diese auch ausübe. Der gleiche Eifer um die wahre Religion hatte Konrad Grebel auf den Weg der Absonderung gebracht, ohne daß er sich dessen voll bewußt war.

Es muß dabei freilich betont werden, daß „Absonderung“ zuerst mehr ein Vorwurf war, den die Feinde der Täufer gegen sie erhoben, als ein Ziel, das die Täufer verfolgten. Ihr Ziel war ursprünglich, geschlossene gottwohlgefällige Ort- und Kirchengemeinden für ihren Glauben zu gewinnen. Die ausgewiesenen Priester von Witikon und Zollikon, Reublin und Brötli, lie-

ßen sich sofort in Hallau nieder, einem Dorf nahe Schaffhausen. Bis April 1525 gewannen sie Hallau für sich, taufte in Waldshut Hubmaier, der die ganze Stadt zum Täuferturn führte, und brachten in Schaffhausen den führenden Pfarrer der Stadt, Sebastian Hofmeister, zu einer täuferfreundlichen Haltung. Bis Mitte 1525 hielt Konrad Grebel sich zumeist in Schaffhausen, Waldshut und St. Gallen auf und versuchte, eine territoriale Basis für das Täuferturn in der nordöstlichen Schweiz zu errichten. Trotz des Mißerfolges der Zürcher Täufer in den strategisch wichtigen Städten Schaffhausen und St. Gallen war ihr Erfolg im Land ringsum doch beachtlich. Außer in Hallau und Waldshut schufen sie sich einen festen Stützpunkt in den ländlichen Gebieten um St. Gallen. Dort wurde in der Kirche von Tablat der täuferische Laienprediger Hans Krüsi als Pastor eingesetzt.

Dies geschah während des deutschen Bauernkrieges. Hubmaier und Waldshut verteidigten sich gegen Habsburg. Sie waren unmittelbar an der militärischen Aktivität von Bauernhaufen beteiligt und halfen, Programme für die Bauern zu entwickeln. Das täuferische Hallau rebellierte gegen seine Oberherren in Schaffhausen und hatte militärische Verbindung mit dem täuferischen Waldshut. Überdies waren die Hallauer mit der halbbäuerlichen Zunft der „Rebleute“ (Weinbauern) von Schaffhausen verbündet. Sie unterstützte Hofmeister mit Nachdruck in seinem radikalen Eintreten für religiöse Veränderungen und demokratisierende Reformen des Stadtrates. Der militärische Zusammenbruch der deutschen Bauern freilich ermutigte dann das Schaffhauser Patriziat, die Rebleute zu überwältigen und Hofmeister zu vertreiben. Dafür gaben sie seine Ablehnung der Kindertaufe als einen ihrer Gründe an. Hallau und Waldshut ergaben sich ihren Oberherren. Das Täuferturn wurde abgeschafft. Hubmaier, Reublin und Brötli waren spätestens im Dezember 1525 auf der Flucht.⁸¹

Diese Episode von 1525 im Nordosten der Schweiz und in Waldshut ist wichtig für das Verständnis der Anfänge des Schweizer Täuferturns. Erstens stellt sie den Versuch Grebels, Hubmaiers und Reublins dar, territoriale Stützpunkte für das Täuferturn als eine legitime Art reformierten Christentums zu schaffen. An Orten ihres Erfolges, in Waldshut, Hallau und Tablat, hatten die Täufer eine Menge von Anhängern, übernahmen die örtlichen Kirchen und stellten auch die Pfarrer. Kaum im Gegensatz zu Hubmaiers Ortskirche in Waldshut wollte Konrad Grebel ein „Waldshut in großem Maßstab“ in Schaffhausen und St. Gallen errichten, nachdem er mit diesem Vorhaben in Zürich gescheitert war.⁸² Zweitens hatten diese täuferischen Gemeinden in den meisten Fällen den festen Willen, der Verfol-

gung zu widerstehen und die Verteidigung ihrer Pfarrer zu versuchen. Über die Diskussionen zwischen Grebel und Mantz, die von Anfang an Gewaltlosigkeit vertraten, und Hubmaier, Brötli, Reublin und Krüsi, die zum Widerstand aufriefen oder ihn zumindest ausnützten, wissen wir nichts. Nur soviel ist bekannt, daß Grebel dazu beigetragen haben kann, die Gewissen zu schärfen. Das hatte zur Folge, daß der zukünftige täuferische Missionar, Jacob Gross, aus Waldshut vertrieben wurde, weil er den Kriegsdienst verweigerte.³³ Drittens kann man das frühe Täuferium nicht völlig von den Bauernerhebungen des Jahres 1525 trennen. Und nicht nur eine zufällige Gleichzeitigkeit ließ das frühe Täuferium vom Zusammenbruch der Autorität profitieren, der durch die Bauernaufstände jener Zeit verursacht wurde. Vielmehr wurde beides, Täuferium und Bauernkrieg, durch die Störung der herkömmlichen religiösen und gesellschaftlichen Ordnung im Zuge der frühen Reformation ermöglicht. Beides wurde durch starke Kräfte des Antiklerikalismus hervorgerufen. Im Angriff auf den Zehnten und im Anspruch auf das „Recht der Reformation“ der Lokalgemeinde teilten sie gemeinsame Interessen.³⁴ Von Anfang an hatte der Bruch in der Reformation Zwinglis starke Untertöne einer Opposition der Landgemeinden gegen die Stadt. Sie hielten noch 1525, dem Jahr der Gläubigentaufe und des Bauernkrieges in einem solchen Ausmaß an, daß Bauernführer täuferische Prediger als Verbündete entdeckten, weil auch diese die Autonomie der Landgemeinden verfochten. Wenig später beklagten jedoch sowohl die Bauern als auch die täuferischen Prediger dieses Bündnis. Die Bauern erklärten, von radikalen Predigern in die Irre geführt worden zu sein — die meisten waren freilich keine Täufer; denn dazu war diese neue Bewegung noch zu klein.³⁵ Täuferführer wie Grebel und Blaurock bestanden auf der Zahlung des Zehnten, damit nicht der Gedanke aufkäme, die neue Religion sei lediglich ein Vorwand für weltliche Vorteile.³⁶ Die Katastrophen des Widerstandes mögen Reublin — allerdings nicht Hubmaier — von den Tugenden der Gewaltlosigkeit überzeugt haben. Und die Fehlschläge, die Grebel und Reublin bei der Errichtung territorialer Stützpunkte für ihre Reformation erlitten, brachten sie dazu, Konventikel von Gläubigen ins Leben zu rufen.

Die frühen Täufer waren sich nicht klar darüber, ob Gott sie zu einer triumphierenden Mehrheit oder zu einer leidenden Minderheit ausersehen hatte. Das Prinzip der Absonderung von der Welt stand zunächst in Spannung mit dem Wunsch, die Welt siegreich zu überwinden. Noch vor der ersten Taufe prophezeite Grebel wiederholt, daß Zwinglis Anhänger An-

dersgläubige verfolgen werden. Und die im Brief an Müntzer zum Ausdruck gebrachte Meinung, daß in Zürich „nit zwentig (sind), die dem wort Gottes gloubind“, nährte die Erwartungen eines Martyriums.³⁷ Dennoch suchte Grebel nach einem territorialen Stützpunkt, zunächst in Zürich, dann in der Ostschweiz. Die unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten im Schweizer Täuferium von 1525 lassen sich an zwei Ereignissen im Juni desselben Jahres verdeutlichen. Zur gleichen Zeit, als die Täufer von St. Gallen und Umgebung Hans Krüsi in der Kirche von Tablat als Pfarrer anstellten, rief der Täuferführer von Zollikon, Jakob Hottinger, seinen in der Kirche versammelten Dorfbewohnern zu: „Gand ußhin, gand ußhin und hüttend üch vor dem valtschenn propheten!“³⁸ Die „steinernen Tempel“ konnten den Umständen entsprechend die Verkündigung des Glaubens fördern oder die Beständigkeit der Glaubenden bedrohen.

In Zollikon und Grüningen waren Felix Mantz und Georg Blaurock für das Missionswerk von besonderer Bedeutung. Es lieferte lebendige Modelle für eine gesammelte Minorität und die Normen für die Absonderung von der Welt. Mantz war der früheste Täuferführer, von dem wir eine klare Aussage darüber besitzen, daß kein wahrer Christ ein obrigkeitliches Amt wahrnehmen dürfe, und Blaurock wies den Weg zur Verweigerung des Eides.³⁹ Es bedurfte einiger Monate und Jahre, um diese Normen durchzusetzen. Wahrscheinlich verweigerte Georg Blaurock den Eid von Anfang an, Michael Sattler dagegen nicht.⁴⁰ Als Mitglieder des Magistrats von St. Gallen Täufer wurden, quittierten sie nicht gleich alle den Dienst. Erst mit dem Schleithimer Bekenntnis wurde die Ablehnung obrigkeitlichen Wirkens ein Grundsatz des Schweizer Täuferiums.⁴¹ Nach und nach setzte sich namentlich in St. Gallen und Appenzell die Ablehnung „weltlicher“ Kleidung durch. Hier hatte sich wohl als Reaktion auf einige antinomistische Exzesse (Nachwirkungen der ursprünglichen täuferischen Massenbewegung in der Ostschweiz) eine übertriebene Schlichtheit breitgemacht.⁴²

In Anlehnung an Karlstadt wurde das Abendmahl im Brief an Müntzer als das Zeichen der Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und des Leidens aufgefaßt. Aber die täuferischen Abendmahlsfeiern, die 1525 unter den Linden vor einem der Tore von St. Gallen stattfanden, konnten keine sonderlich exklusiven Veranstaltungen gewesen sein. Und Krüsis Bekenntnis, er habe so viele getauft, daß er sich nicht an alle erinnern könnte, läßt nicht vermuten, daß seine Erwachsenenentaufen eine strenge Prüfung des Glaubens einschlossen.⁴³ Sie erinnern vielmehr an die Massentaufen, derentwegen Hub-

maier später von seinen täuferischen Kritikern in Nikolsburg getadelt wurde.⁴⁴

Die Grundlage des täuferischen Separatismus war die Verhängung des Bannes. Er wurde mindestens seit Anfang 1525 in Zollikon diskutiert. Der Bann bestimmte den Charakter der neuen Konventikel, indem er eine rigore, etwas gesetzliche, moralische Frömmigkeit hervorbrachte, die gerade bei den Feinden der Täufer neidische Anerkennung fand. Sie brandmarkten die „Werkgerechtigkeit“ und „Heuchelei“ der Sekten, bekannten aber oft, daß die ernsthaftesten Laienchristen zu ihnen hingezogen wurden.⁴⁵ Angesichts des antiklerikalen Impulses der frühen Reformation mochten eifrige Laien über eine Situation wie in Zürich sehr wohl den Kopf schütteln: Dort paßten sich achtzig Prozent des alten Klerus geistig an und blieben im Besitz ihrer Pfründen.⁴⁶ Müntzers Spott über Luther, daß dessen Reformation „eine feine Sache“ verwirklicht hatte — sie gestattete Priestern, Mönchen und Nonnen zu heiraten — mußte sein spontanes Echo im Murren radikaler Laien finden.⁴⁷ Offensichtlich praktizierten die Täufer ihre Religion nicht, um Vorteile zu gewinnen, und sie zeigten alsbald eine bemerkenswerte Fähigkeit, Leiden zu ertragen.

4.

Die Obrigkeit von Zürich hatte nur geringe Sympathie für das individuelle Recht der Religionsausübung im Widerspruch zu ihrer Autorität — um so weniger, wenn es eine „neue, unerhörte Sekte“ war, die Bürger vom Gemeinwesen abtrennte. Diese Leute verletzten Eide, mit denen sie versprochen, zur etablierten Kirche zurückzukehren, sie brachen aus dem Gefängnis aus oder stifteten das, was man in abhängigen ländlichen Gebieten als Unordnung ansah; das machte sie immer untragbarer.⁴⁸ Der offizielle Standpunkt war der, daß ihren religiösen Ansichten wiederholt Verhandlungen gewidmet waren, sie sich aber hartnäckig und boshaft weigerten, die Ergebnisse dieser Verhandlungen zu respektieren. Das Mandat vom März 1526 machte Wiedertaufe in Zürich zum Kapitalverbrechen. Es muß als drastische aber unausweichliche Geltendmachung kommunaler Hoheit betrachtet worden sein.⁴⁹ In der Schweiz waren, von wenigen Ausnahmen⁵⁰ abgesehen, die meisten täuferischen Märtyrer wirklich gewaltlose Separatisten, die sicher nicht mit Aufstand drohten. Felix Mantz, der tatsächlich als der erste der Zürcher Märtyrer im Januar 1527 in der Limmat ertränkt wurde, war wahrscheinlich der konsequenteste gewaltlose Separatist unter den frühen

Täuferführern. Die meisten der etwa siebzig urkundlich belegten Martyrien in der Eidgenossenschaft waren Folgen der unvermeidlichen Kollision zwischen Täuferum und Obrigkeit, wenn ein täuferischer Prediger einen Verbannungserlaß nicht respektierte. Es gab freilich keinen „notwendigen“ Grund für diese Hinrichtungen, auch nicht nach den Normen des 16. Jahrhunderts. Nur in Sachsen gab es ein größeres Maß an protestantischer Grausamkeit. Die meisten reformierten oder lutherischen Obrigkeiten beschritten einen Mittelweg zwischen wirklicher Toleranz und Todesstrafe wegen religiöser Nichtanpassung.⁵¹ Das harte Durchgreifen der politischen Autorität in der Schweiz läßt sich wahrscheinlich besser mit deren Verwurzelung im Volk erklären als mit dem Verfolgungseifer zwinglicher Pfarrer.

In der Zeit von 1525 bis 1529 waren nach den Ermittlungen von C.-P. Clasen nur 16 % der Täufer Schweizer. Geht man aber von dem hervorragenden Einfluß der Schweizer auf das Täuferum in Schwaben und am Oberrhein aus und berücksichtigt man eine begrenzttere Präsenz Schweizer Brüder in Tirol und sogar in Mähren, dann scheint es nicht übertrieben, daß in der vormelchioritischen Periode 30 bis 50 % der Täufer Schweizer Brüder waren.⁵² Bei der geographischen Ausdehnung des Einflusses der Schweizer Brüder spielte Michael Sattler eine Hauptrolle. Er institutionalisierte ihr Modell der Absonderung und prägte das Ideal des christlichen Märtyrers — ein Ideal, das Schweizer Brüder und Mennoniten in gleicher Weise beeindruckte und anregte.

Der frühere Prior eines Klosters im Breisgau, Michael Sattler, war wie der Schwabe Wilhelm Reublin oder der ehemalige Bürger Waldshuts Jacob Gross ebenfalls ein Fremder; alle drei bekamen 1525 engen Kontakt mit den Zürcher Täufem. Alle drei waren aus dem Zürcher Gebiet vertrieben und trafen sich als Flüchtlinge in Straßburg wieder. Nachdem sie in Gesprächen mit den Straßburger Pfarrern, Bucer und Capito, keine Übereinstimmung erzielen konnten, widmeten Sattler und Reublin sich der Missionsarbeit im Bereich des Neckartals im südlichen Schwaben, „der sich nach Norden vorschiebenden Grenze der Bewegung der Schweizer Brüder“.⁵³ Gross ging nach Augsburg. Dort brachte er in einer heterogenen, vornehmlich von Hans Hut und Hans Denck beeinflussten Gemeinde schweizerische Anschauungen zu Gehör.

Die Beziehungen von Hut und Denck (und der unter ihrem Einfluß stehenden früheren süddeutschen Täuferbewegung) zu den Schweizer Brüdern sind noch ungeklärt. Hut und seine Anhänger waren die wirksamsten Missionare

in Franken und Österreich. Sie stießen sogar bis nach Tirol, Thüringen und Mähren vor.⁵⁴ Weit stärker als bei den Schweizer Täuferführern stand das religiöse Denken von Hans Hut entscheidend und direkt unter dem Eindruck der Mystik und Apokalyptik Thomas Müntzers. Hut war im Gegensatz zu den Schweizern dessen persönlicher Anhänger. Er anerkannte Müntzers letztes Wort, daß Gott die Bauernheere vom Tausendjährigen Reich ausgeschlossen hätte, weil sie von weltlicher Gewinnsucht besessen gewesen wären; „eyn yder seyn eygen nutz mehr gesucht dan dye rechtfertigung der christenhey“. Das bedeutete für Hut: Die 144 000 Auserwählten mußten anderswo gesucht werden. Berichte von der Existenz eines neuen Bundesvolkes, die durch eine neue Taufe zusammengeschlossen waren, führten ihn nach Augsburg, um diese Taufe von Hans Denck zu erbitten. Der Taufe Huts im Mai 1526 ging eine Begegnung mit Denck in Nürnberg voraus. Dort gehörten sie beide zu Zirkeln, die von den „fortschrittlichen“ Ideen Müntzers und Karlstadts beeinflusst waren.⁵⁵

Nachdem Denck im Januar 1525 wegen falscher Lehre von Nürnbergs lutherischer Obrigkeit vertrieben worden war, verbrachte er im September einige Zeit in St. Gallen. So konnte er Hut aus erster Hand über die Schweizer Täufer berichtet haben⁵⁶. Danach tauchte er gegen Ende 1526 zu derselben Zeit in Straßburg auf, als Michael Sattler sich dort aufhielt. Es ist müßig, darüber zu spekulieren, wer von beiden zu jener Zeit der führende Täufer war, da wir keine Kenntnis über eine so früh in Straßburg organisierte Täufergemeinde haben, sondern lediglich von Zusammenkünften einzelner Gleichgesinnter wissen.⁵⁷ Zwischen den beiden bestanden persönliche und theologische Spannungen. Beispielsweise geht aus der „Warnungsschrift der Strassburger Predikanten“ hervor, nicht Sattler, sondern Denck irre „der erloesung Christi Jesu halb, daran es alles ligt“.⁵⁸ Dencks mystische Theologie hob mit Nachdruck das Zusammenwirken des menschlichen Willens mit Gottes „innerem Wort“ hervor. Das aber war ein bedeutender Unterschied zur „Rechtfertigung allein aus Glauben“ bei den großen Reformatoren. Vom Standpunkt der Straßburger Reformatoren aus mag Sattler zwar ein streitsüchtiger Schismatiker gewesen sein, aber seine Lehre war orthodox. Hier ist also offenkundig, daß die Schweizer Täufer — welcher Art ihr Kontakt mit den Radikalen aus Sachsen auch war — theologisch nicht absichtlich vom reformierten Protestantismus der Schweiz und Süddeutschland abwichen. Allerdings kamen sie auch an der Nordgrenze der Bewegung in Städten wie Straßburg mit Täufnern von anderem Geist in Berührung. Denck hatte schon vor seinen Kontakten mit dem Täuferum

eine nichtevangelische mystische Theologie. Diese hielt sich auch während seiner täuferischen Periode durch. Und Huts Ziel, in den dreieinhalb Jahren zwischen dem Ende des Bauernkrieges und dem Ende der Welt die 144 000 apokalyptischen Auserwählten zu „versiegeln“, gestattete ihm kaum echte Übereinstimmung, sei es mit Hubmaiers „ansässigem“ Täuferturn in Mähren, sei es mit den von Sattler zu Schleithem verfüigten Bestimmungen für separatistische Konventikel.

5.

Damit kommen wir zu Anlaß und Zielsetzung der Schleithemer Artikel. Sie wurden im Februar 1527 nördlich von Schaffhausen in Schleithem aufgesetzt. Offensichtlich war dieser günstig gelegene Ort gewählt worden, weil er eine Versammlung der verschiedenen Führer der Schweizer Brüder zuließ. Sattler war traditionsgemäß die führende Rolle übertragen worden, und sehr wahrscheinlich wurde er von Reublin begleitet.⁵⁹ Der Prolog zu den Artikeln sprach die Notwendigkeit der Trennung von „falsche(n) brüder(n)“ deutlich aus, die „der geylhey und freihey deß fleyschs ergeben“ waren, und der beigefügte Brief bestätigt, daß „etlich brüder“ die in den Artikeln behandelten Themen „bißher irrig und dem waren verstand ungleich verstanden haben“. ⁶⁰ Da die Predigt Reublins 1525 nicht die Früchte der Absonderung und Wehrlosigkeit hervorbrachte, Sattler auch im selben Jahr widerrief und einen Eid schwor, das Zürcher Gebiet zu verlassen, gab es nur wenige, die von sich in Anspruch nehmen konnten, vom Zeitpunkt ihrer Taufe an den Schleithemer Maßstab vorweggenommen zu haben. Abgesehen von einleuchtenden Vermutungen über die Sorge der führenden Schweizer Brüder hinsichtlich des Antinomismus der Täufer von St. Gallen und Appenzell oder der mystisch-spiritualistischen Theologie Dencks, kann mit Sicherheit aus den Artikeln nur gefolgert werden, daß einige Täufer deren Vorschriften als „gesetzlich“ ablehnten. Es ist möglich, wenn auch unwahrscheinlich, daß Sattlers Kritik sich gegen die allgemeine Betonung von „Glaube“ und „Liebe“ der Straßburger Reformatoren richtete. Was immer ihr unmittelbarer Anlaß war, die Artikel dienten dem Ziel, die Praxis der Schweizer von der der Katholiken, Protestanten oder anderer Täufer zu unterscheiden. In diesem Sinne kann man ihr Erscheinen sehr wohl als den „Kristallisationspunkt“ der Schweizer Brüder beschreiben.⁶¹

Die Artikel stellten die Praxis der Schweizer Brüder hinsichtlich der Erwachsenentaufe, des Bannes, des Abendmahls, des Amtes (Gemeindeleitung) sowie der separatistischen Verbote des bürgerlichen Eides und politischer Betätigung fest. Nur der 5. Artikel über den „Hirten“ oder Vorsteher be-

darf weiterer Erklärung. Der Vorsteher war autorisiert zu „lesen und ermanen und leren, manen, straffen oder bannen in der gmein, und allen schwestern und brüdern wol furstan im bett, (und) im brottbrechen“. Auch materielle Unterstützung stand ihm zu.⁶² In Wirklichkeit lief die Praxis der Schweizer Brüder darauf hinaus, eine weitgehende Beteiligung der Laien an Bibellesen, Lehren und Bannen zuzulassen. In der schwachen Struktur des Amtes der späteren Konventikel bestanden die antiklerikalen Ursprünge des Schweizer Täuferniums fort. Die Achillesferse der Gemeindeleitung war ihre eigene Anfälligkeit für den Bann, der in den Artikeln festgelegt war und nach Meinung Pilgram Marbecks mit leichtfertiger Häufigkeit praktiziert wurde. In den vierziger Jahren gab er in einem scharfen Brief nach Appenzell einen Kommentar dazu: „Das ist jee wider die arth Christi, das die herd den hirtten straffen, sonder der hirt soll die schaf waiden.“⁶³ Einer der hervorragendsten Führer der Schweizer Brüder nach Sattler, Sprecher auf der Zofinger Disputation und Verfasser einer Erklärung über die Absonderung, war Marti Weninger. Er machte die Erfahrung einer solchen Bestrafung durch die Herde. Als er, wie einst Sattler, einen Eid bei der Entlassung aus dem Gefängnis (Urfehde) schwor, wurde er aus der Gemeindeleitung endgültig ausgeschlossen.⁶⁴ Es war durchaus nicht nur das Ergebnis systematischer Verfolgung, daß spätere Führer der Schweizer Brüder nicht so berühmt wurden wie Grebel, Mantz oder Sattler — oder Hut, Denck, Hubmaier, Marbeck, Huter, Hoffman oder Menno. Zum Teil war es vielmehr die Vormachtstellung der Gemeinde, die stärker war, als Sattler vorhersehen konnte. Zu dieser Entwicklung hatten aber die Schleithheimer Artikel die Tür geöffnet.

Der 4. Artikel über die Absonderung brachte die geistige Eigentümlichkeit des Schleithheimer Bekenntnisses am besten zum Ausdruck. Ihm sind die meisten anderen Artikel mehr oder minder logisch untergeordnet. Er untermauerte die zunehmende separatistische Praxis der Schweizer Brüder mit einem kräftigen Dualismus, der Gottes Volk und die Welt einander gegenüberstellte. Das war der persönliche Beitrag Michael Sattlers. Der Artikel verdammt unmißverständlich „alle bapstlich und widerbapstlich werck und gottesdienst, versamlung, kilchgang, winhuser, burgschaften und verpflichten des ungloubens und andere mer dergleichen“. Diese Auffassung wurde untermauert von der festen Überzeugung, daß „ye nutt anders in der welt und aller creatur dan güt und bös, glöubig und unglöubig, finsternus und licht, welt und die uss der welt sind, tempel gottes und die götzen, Christus und Belial, und keins mag mitt dem andren kein teil han.“⁶⁵

Aus diesem Dualismus, der durch die weitverbreiteten Berichte von Sattlers grausamem Tod gleichsam seine Beglaubigung fand, ging die klassische täuferische Wehrlosigkeit hervor. Es handelte sich dabei nicht um eine allgemein weltanschaulich-humanitäre Lehre. Dem entspricht die Aussage Sattlers in seinem Verhörprotokoll: „Wen der Türk kompt, sol man im kein widerstand tun, dan geschriben stat, du solt nit töten . . . (W)enn kriegten recht were, wolt ich lieber wider die vermeinten christen ziehen, welche die fromen christen verfolgen, fahen und töten, weder wider den Türken . . .“⁶⁶ – Peter Brock konnte in seiner umfassenden Studie über den europäischen Pazifismus sagen, daß „William Penn, wenn auch vielleicht nicht George Fox, in der Zusammenarbeit mit der Friedensbewegung des 20. Jahrhunderts gewiß nur wenige Schwierigkeiten gehabt hätte“.⁶⁷ Michael Sattler und seine Schweizer Brüder hatten jedoch einen völlig anderen Geist als den, den Brock William Penn zuschreibt.⁶⁸

Schon im Jahre ihrer Entstehung erlangten die Schleithemer Artikel unter den Schweizer Brüdern grundsätzliche Autorität, wie auch Zwingli im „Elenchus“ bezeugt. Die täuferischen Erklärungen während der Religionsgespräche mit den Reformierten 1532 in Zofingen und 1538 in Bern stellten in vieler Hinsicht Kommentare zu den Artikeln dar.⁶⁹ Die wichtigsten und umfangreichsten Schriften der Schweizer Brüder aus den dreißiger und vierziger Jahren befaßten sich mit dem Thema der Absonderung und mit der Frage, weshalb die Schweizer Brüder beharrlich den Besuch reformierter Kirchen vermieden.⁷⁰

6.

Indem die Schleithemer Artikel die Praxis der Schweizer Brüder festschrieben, zogen sie eine Trennungslinie nicht nur zwischen Schweizer Brüdern und Reformierten, sondern auch zwischen Schweizer Brüdern und anderen Täufern. Mit seiner chiliastischen Konzeption von Täufern verwarf Hans Hut summarisch das, was er als die „Schweizer Vorschriften“ über das Schwert und den Eid bezeichnete.⁷¹ Die nachweisbaren mystischen und apokalyptischen Ideen innerhalb der Augsburger Gemeinde zeigen die Überlegenheit des charismatischen Hut über die „Schweizer“ Ideen, die Jacob Gross aus Waldshut vertrat. Gewiß war die Augsburger Gemeinde ein Treffpunkt für verschiedene Richtungen des Täufern, und Huts revolutionärer Chiliasmus stieß dort auf erheblichen Widerstand. Ebenso weisen in Esslingen Unentschlossenheit und Schwankungen hinsichtlich der Lehre darauf hin, daß dieses große schwäbische Täuferzentrum in den späten zwan-

ziger Jahren ein Schauplatz der Konfrontation von separatistischem Täufer-
tum Schweizer Prägung mit Huts apokalyptischem Täufer-
tum war.⁷²

Die Lage des Täufer-
tums in Mähren war noch komplexer als in den süd-
deutschen Reichsstädten. 1526 gründete Balthasar Hubmaier eine Gemeinde
in Nikolsburg. Er wiederholte hier sein früheres Experiment mit einem
territorialen Täufer-
tum, dem Leonhard von Liechtenstein eine zeitlang
Schutz gewährte. Die Nachricht, daß gerade Adelige die Taufe empfangen
hatten und Brüder wurden, verbreitete sich auch nach Süd- und Mittel-
deutschland.⁷³ Als Hans Hut nach Nikolsburg kam, das er sich als Mittel-
punkt seiner apokalyptischen Erwählung vorgestellt haben muß, begegnete
Hubmaier diesem „selbstgesandten Winkelprediger“ mit offener Feind-
schaft. Er sagte, daß der Unterschied zwischen seiner eigenen und Huts
Taufe, die der Vorwand zur Revolution sei, genauso groß sei wie der zwi-
schen Himmel und Hölle.⁷⁴ Aber Hut war nicht Hubmaiers einziges Pro-
blem. Nikolsburg wurde zur Zuflucht für verfolgte Täufer, unter denen
sich auch Schweizer Brüder befanden. In seiner Schrift „Von dem Schwert“
verteidigte Hubmaier die Beteiligung von Christen an der Gewaltausübung
der Obrigkeit. Sie muß eine direkte oder indirekte Antwort auf die sepa-
ratistische Wehrlosigkeit der Schleithimer Artikel aus demselben Jahr ge-
wesen sein.⁷⁵

1528 trennten sich unter der Führung Jakob Widemanns die Gegner
Hubmaiers und des Hauses Liechtenstein von der Nikolsburger Gemein-
de und zogen nach Austerlitz. Dort begründeten sie die mährische Ge-
meinschaftstradition im Täufer-
tum, die vor allem durch gemeinsamen Be-
sitz gekennzeichnet war. Schnell wurde den meisten mährischen Täufern die
Gütergemeinschaft so wichtig, daß sie als Prüfstein der wahren Religion an-
gesehen wurde. Auch Wilhelm Reublin, der frühere Gefährte Michael Satt-
lers, versuchte, in Mähren seiner Stellung als Täuferführer Geltung zu ver-
schaffen. Dabei brachte er sich selbst jedoch in äußersten Mißkredit: Zu-
nächst bestand er auf der striktesten Einhaltung der Gemeinsamkeit des
Eigentums, dann aber wurde unter seiner Matratze Gold gefunden. In den
frühen dreißiger Jahren markierte der Aufstieg Jakob Huters die Vorherr-
schaft der Tiroler Flüchtlinge unter den mährischen Täufern. Die Huterer
brachten eine Gruppendisziplin zustande, die sich als sicherer und fester er-
wies als die der Schweizer Brüder; ihre religiöse Tradition war jedoch viel-
fältig; sie vermischten Biblizismus und Mystizismus und verarbeiteten Er-
innerungen an Müntzer und Blaurock ebenso wie Schriften von Sattler,
Hubmaier, Hut und Denck.⁷⁶ Die Idee der Gemeinschaftlichkeit wurde zum

umstrittenen Thema zwischen Huterern und Schweizer Brüdern. In Mähren waren „nicht-gemeinschaftliche“ Gemeinden von Schweizer Brüdern, d.h. Gemeinden ohne gemeinsames Eigentum, entstanden, während in Schwaben Gemeinden von Schweizer Brüdern im späten 16. Jahrhundert offenbar das Hauptziel huterischer Missionare geworden waren. Diese kamen, um ihre Mitglieder aus der bösen Welt der Schweizer Brüder zu sammeln und sie auf die Reise in das von Gott bereitete Land zu bringen.⁷⁷

Als um etwa 1530 unter der Führung von Lienhart Jost die Straßburger Propheten Melchior Hoffman davon überzeugten, daß er der Elia der Apokalypse sei, entstand neben den Schweizer Brüdern eine melchioritische Gemeinde in Straßburg.⁷⁸ Melchior glaubte, Straßburg sei das neue Jerusalem. Aber Jan Mathijs und Jan van Leyden hatten, wie wir wissen, anders entschieden. Nach dem Fall von Münster waren die Straßburger Melchioriten das Objekt grotesker Besuche von Jan van Batenburg und David Joris, die beide Anerkennung als der „verheißene David“ der messianischen Literatur suchten.⁷⁹ In Straßburg fand 1557 eine große Versammlung von Schweizer Brüdern statt, die keine Mühe scheute, sich mit den Melchioriten zu vereinigen. Sie gewann die Mennonitenprediger Zyllis und Lemke aus dem Rheinland für sich und schlug vor, die Debatte über die melchioritisch-mennonitische Lehre vom „himmlischen Fleisch Christi“ zu beenden. Zyllis und Lemke wurden beauftragt, an Menno Simons zu schreiben. Sie beschworen in der Bemühung um Bruderschaft das Gedächtnis des Martyriums von Michael Sattler. Die Mennoniten aber verhängten den Bann über sie als Abtrünnige.⁸⁰

Das Täuferum wurde nicht einfach aus Zürich exportiert. Hans Denk, Hans Hut und Melchior Hoffman waren keine Boten des Schweizer Täuferums. Die Wege der Übermittlung täuferischen Gedankenguts zu Melchior Rinck und dem mitteldeutschen Täuferum beginnen eher bei Hans Denk und vorher bei Thomas Müntzer als in der Schweiz.⁸¹ Die Täufer um Hans Römer in Thüringen hatten so wenig Ahnung vom Schweizer Täuferum, daß sie Zwingli und Oekolampad für ihre Helden hielten.⁸² Das Tiroler Täuferum verdankte dem von Norden eindringenden Missionswerk der Schüler Huts, wie etwa Leonhard Schiemer, wahrscheinlich ebensoviel wie Georg Blaurock, der von Westen aus der Schweiz kam. Große Täuferführer, die die Autorität der Schweizer Brüder verwarfen oder ihnen die Bruderschaft verweigerten, sind etwa Hans Hut, Jacob Huter, Melchior Hoffman, Menno Simons und Pilgram Marbeck.

Wahrscheinlich war es eine unklare und indirekte Kenntnis von neuen Taufen, die in der Schweiz ihren Anfang genommen hatten, wodurch Huts kurzlebige apokalyptisches Täuferium angeregt wurde.⁸³ Als die apokalyptischen Verheißungen des revolutionären Chiliasmus fehlschlügen, unternahmen Georg Nespitzer, Huts Gefolgsmann, und Volkmar Fischer, Hans Römers Gefolgsmann, einen Besuch der Gemeinde in Basel. Wir wissen, daß Fischer dort über Wehrlosigkeit belehrt wurde.⁸⁴ Der Bericht über die ersten Taufen in Zürich ist nur durch huterische und mennonitische Quellen überliefert: die „Huterische Chronik“ und „Beter verlicht“, eine holländische Übersetzung eines Briefes aus der Schweiz nach Köln.⁸⁵ Und die zweite Generation der Mennoniten nach 1560 fand Inspiration durch den Bericht von Sattlers Martyrium und Wegweisung in den Sieben Artikeln von Schleithelm.⁸⁶

Vom alleinigen schweizerischen Ursprung der Täuferbewegung zu sprechen, heißt, die Autorität des Schweizer Täuferiums zu überschätzen und die Bedeutung der davon unabhängigen, nichtschweizerischen Einflüsse in den frühen Jahren zu unterschätzen. Auch wer, wie ich, die Vielfältigkeit des täuferischen Entstehungsprozesses betont, wird jedoch nicht leugnen, daß das Erbe des frühen Schweizer Täuferiums sich weit über die Grenzen der Schweizer Brüder hin ausbreitete.

1 Dieser Aufsatz ist ein Versuch, die Ergebnisse der gründlichen und wertvollen Arbeiten von Harold S. Bender, Fritz Blanke, Heinold Fast und John H. Yoder, die das jetzt übliche Bild der Schweizer Brüder geprägt haben, mit einer Deutung des Täuferiums, die die Vielfältigkeit seiner Entstehungsherde hervorhebt, in Einklang zu bringen. Vgl. James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Deppermann, *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: MQR) 49, 1975, S. 83–121. Ein derartiges Unternehmen schließt die Mühe ein, die Bedeutung der neuen Beurteilungen des Täuferiums durch J. F. G. Goeters, Martin Haas und mich zu präzisieren und einzugrenzen sowie darüber hinaus eine Vermittlung zwischen diesen „revisionistischen“ Beiträgen und den Arbeiten der „Bender-Schule“ zu suchen. Das Ergebnis ist eine auf Darstellungen von mir und anderen beruhende Übersicht; daher verweisen die Anmerkungen in erster Linie auf die Sekundärliteratur.

2 Samuel Geiser, masch.schr.Kopie des Kunstbuches, Goshen College, Goshen, Indiana, S. 258. Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. II, Ostschweiz, Zürich 1973 (fortan: TQ Ostschweiz), S. 228.

3 Vgl. den Höhepunkt bei Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, deutsch in: G. F. Hershberger (Hg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart 1963,

S. 31–54, (unter dem Titel „Das täuferische Leitbild“), oder Fritz Blanke, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Taufergemeinde (Zollikon 1525)*, Zürich 1955, S. 45 ff. Ein Maßstab für den Wert der Methode, die unter dem Gesichtspunkt seiner vielfältigen Anfänge an das Täufertum herangeht — wir nennen sie polygenetische Methode —, liegt in der Möglichkeit, Unterscheidungen aufzuzeigen zwischen den Schweizer Brüdern, deren Herkunft aus der Reformation schwer zu bestreiten ist, und den süddeutschen sowie mitteldeutschen Täufern, die in beträchtlichem Maße vorreformatorischen mystischen und apokalyptischen Denkmustern verpflichtet sind.

4 Kenneth Davis, *Anabaptism and Ascetism: a Study in Intellectual Origins*, Scottsdale, Pa. 1974.

5 Bernd Moeller, Probleme der Reformationsgeschichtsforschung, in: *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* (fortan ZKG) 76, 1965, S. 246–257.

6 Vgl. Friedrich Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit*, Jena 1928, S. 13–43.

7 Zit. n. Fritz Blanke, *Zwinglis Beitrag zur reformatorischen Botschaft*, in: *Zwingliana* 5, 1931, S. 264.

8 Harold S. Bender, *Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer*, in: *Theol. Zeitschrift* 8, 1952, S. 262–278, bes. 278. Auf englisch noch deutlicher: *The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer and the Anabaptists*, in: *MQR* 27, 1953, S. 16: „... even though as a left wing to the great mainline Protestant movement and to no other.“

9 Die Bedeutung des Antiklerikalismus in der frühen Reformationszeit wird eindrücklich geschildert von Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities*, New Haven und London 1975. Eine Schwäche dieses ausgezeichneten Buches liegt allerdings darin, daß es Bernd Moellers wertvolle Differenzierung zwischen lutherischer und reformierter Anpassung reformatorischer Theologie an die städtische Situation verwischt. Zu einer Zeit, als die systematische Theologie noch stärker in Mode war, wurde die Unterscheidung zwischen Luther und Zwingli dadurch verdunkelt, daß man aus Zwingli einen Theologen des Wortes machte (z. B. Blanke, a. a. O.). Inzwischen hat die Ökumene die Theologie auf soziale Aktivität ausgerichtet; ist es da wirklich notwendig, Luther in erster Linie als bürgerlichen Reformator in den Blick zu nehmen, der seine Zwei-Reiche-Lehre auf die Bedürfnisse des Augenblicks zuschneidet (Ozment, S. 136)? Luther und Zwingli waren überzeugt davon, daß sie wirklich Differenzen hatten, die es wert waren, im Streit ausgetragen zu werden. Wenn wir uns weigern, sie darin ernst zu nehmen, dann können wir kaum die angemessene Sensibilität für ihre Situation entwickeln.

10 Marvin Becker, *An Essay on the Quest for Identity in the Early Italian Renaissance*, in: J. Rowe und W. Stockdale (Hg.), *Florilegium Historiale*, Toronto 1971, S. 295–312. Auf einer Konferenz der „American Historical Association“ am 29. Dezember 1971 in New York City hielt M. Becker einen Vortrag, der sich ganz auf die Rolle des Humanisten als religiösen Berater des städtischen Laien in der italienischen Renaissance konzentriert.

11 Bernd Moeller, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: ZKG 70, 1959, S. 46–61; Martin Greschat, Renaissance und Reformation, in: Evangelische Theologie 29, 1969, S. 645–662.

12 Vgl. die antispiritualistische Verhärtung von Luthers Theologie in der Beschreibung von Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972, mit dem Spiritualismus des Erasmus (vgl. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, New York 1969) oder Zwingli (vgl. Christof Gestrich, *Zwingli als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator*, Zürich/Stuttgart 1967).

13 Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli u. a. (*Corpus Reformatorum* 88 ff.), Berlin usw. 1905 ff. (fortan: Z).

14 Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Krit. Gesamtausgabe, hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968 (fortan: Müntzer, Schriften), S. 293 f., 299: „Es wehnen vil armer, grober menschen, das die grossen, dicken, feysten paussbacken sollen güt urteyl über die ankunfft des christenglaubens beschliessen.“

15 Leonhard von Muralt und Walter Schmid (Hgg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. I: Zürich, Zürich 1952 (fortan: TQ Zürich), S. 121; Z III, S. 63 f., 404.

16 „Ob man gemach faren / und des ergernüssen der schwachen verschonen soll ...“ (Basel, 1524), in: Erich Hertzsch (Hg.), *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25*, I, Halle/Saale 1956, S. 74–97, bes. 80–82. 85. 96.

17 J. F. G. Goeters, Die Vorgeschichte des Täuferturns in Zürich, in: Luise Abramowski und J. F. G. Goeters (Hgg.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, Festschr. für Ernst Bizer, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 249–253, 255–259; James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen (1975), 1977, S. 27–33; James M. Stayer, Reublin and Brötli: the Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism/ Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*. Archives internationales d'Histoire des Idées 87, The Hague 1977, S. 84 ff.; Emil Egli: (Hg.), *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533*, Zürich 1879, S. 137.

18 So hätte es Zwingli sicherlich nicht gesagt, aber es liegt in der Konsequenz seiner oft wiederholten Behauptungen, daß er schon 1515 oder 1516 dem Evangelium verpflichtet war, noch bevor er überhaupt irgendetwas von Luther gehört hatte. Dies ist die Darstellung der „Zürcher Tradition“ von Zwinglis unabhängiger Entwicklung. Ich werde sie in meiner geistesgeschichtlich und politisch orientierten Biographie Zwinglis breiter ausführen, die ich z. Zt. vorbereite. Vgl. die Diskussion über Zwinglis Aussagen zu seinen Anfängen als Reformator bei Ulrich Gähler, *Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972*, Zürich 1975, S. 41–44; George R. Potter, *Zwingli*, Cambridge 1976.

19 Egli, *Actensammlung*, S. 168. Dies führt auf die alte Frage nach einem „Wen-

depunkt“ in der Reformation Zwinglis zurück. Gewiß, Zwingli begann als Erasmusianer und wandte sich in wichtigen Aspekten von Erasmus ab. Ja, es gab darüber hinaus 1525 in seiner Predigtstätigkeit eine bedeutende Wende vom Neuen Testament zum Alten Testament, das nun stärker berücksichtigt wurde (J. V. Pollet, *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse*, Paris 1963, S. 30 f., unter der Überschrift: „Le point tournant de la carrière de Zwingli: il se tourne vers l'Ancien Testament — 1525“). Diese Betonung des Alten Testaments und seine sich entwickelnde Bundestheologie standen sicher in Beziehung zu dem Bruch mit den Schweizer Brüdern (vgl. Jack Warren Cottrell, *Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli*, unveröffentl. Diss., Princeton Theological Seminary 1971). Allerdings betont Robert Walton gewiß zurecht, daß Zwinglis religiös-bürgerliches Gemeinschaftsideal, das ihn von den Schweizer Brüdern trennte, ein Grundelement seines reformatorischen Programms war und keine Änderung oder Aufgabe des Grundsatzes einschloß (Was there a Turning Point in the Zwinglian Reformation? in: MQR 42, 1968, S. 45—56).

Zwingli war in seiner Lehre und seinen Vorhaben nicht starrer und unbeweglicher als irgendein anderer großer Reformator. Die Rede vom „Wendepunkt“ ist nun freilich nicht so aufgefaßt worden, daß Zwingli seine Meinung über Zehnte, Taufe oder die Verbindlichkeit des Alten Testaments änderte, sondern daß er seine grundlegenden reformatorischen Prinzipien verließ. Dies Verständnis spricht deutlich aus Benders Frage: „Kann man nicht sagen, daß die Entscheidung Luthers und Zwinglis, auf ihre ursprüngliche Schau zu verzichten, der tragische Wendepunkt der Reformation war?“ (Täuferisches Leitbild, S. 43). Diese Interpretation wurde fortgeführt von John H. Yoder, *The Turning Point of the Zwinglian Reformation*, in: MQR 32, 1958, S. 128—140, und fehlt nicht bei Heinold Fast: „Die Wahrheit wird euch freimachen“. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheißener Wahrheit, in: Menn. Geschichtsblätter (fortan: MGBL) 32, 1975, S. 18: „Zwingli ... gewann ... die Obrigkeit für die Durchführung seiner Reformation. Die Frage aber ist, ob es wirklich noch *seine* Reformation war.“ Zweifellos gehört es zur Pflicht des Historikers, Bosheit und Feigheit aufzudecken, aber Zwinglis moralische Verfehlungen bieten nicht den Schlüssel für den Bruch zwischen den Reformierten und den Schweizer Brüdern. Der „Wendepunkt der Reformation Zwinglis“ sollte zusammen mit den „Schwärmern“ dem Museum konfessioneller Polemik überlassen werden.

20 TQ Zürich, S. 3 f.

21 Hans Morf, *Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zum Beginn der Reformation*, in: Zwingliana 13, 1970, S. 164—205; Stayer, *Anfänge*, S. 33—36; Goeters, *Vorgeschichte*, S. 264—270. Zu einem späteren Beispiel für das Zusammenwirken von ländlich-städtischem Kampf mit dem Kurs der Zürcher Reformation vgl. Kurt Maeder, *Die Unruhe der Zürcher Landschaft nach Kappel (1531/32)*, oder: *Aspekte einer Herrschaftskrise*, Zwingliana 14, 1974/75, S. 109—144.

22 Grebels „Bannfluch“: TQ Zürich, S. 8. Siehe wiederholt bei Yoder, *Turning*

Point, und bei Walton, Turning Point? Vgl. die Diskussion der Kontroverse in: *Monogenesis* (s. Anm. 1), S. 93–96.

23 Walter Schmid, Der Autor der sogenannten Protestation und Schutzschrift von 1524/1525, in: *Zwingliana* 9, 1950, S. 139–149; E. Gordon Rupp, Andrew Karlstadt and Reformation Puritanism, in: *Journal of Theological Studies* 9, 1959, S. 321, Anm. 3. Schmid stellte folgende Überlegung an: „Der fortgeschrittene Lautstand von Manz läßt sich wohl nur so erklären, daß er sich von den Luthertexten in ganz ungewöhnlicher Weise beeinflussen ließ oder seine Sprache sogar bewußt an ihnen schulte“ (S. 146). Dieser Erklärung könnte man eine andere gegenüberstellen, nämlich die, daß Mantz sich an Karlstadt orientierte.

24 TQ Zürich, S. 10 f.

25 TQ Zürich, S. 21.

26 TQ Zürich, S. 13–21. Vgl. Harold S. Bender, Conrad Grebel c. 1498–1526: The Founder of the Swiss Brethren, Goshen, Ind. 1950, S. 171–183; Harry Loewen, Luther and the Radicals, Waterloo, Ont. 1974, S. 74–79. Loewen merkt an, Bender übertreibe Grebels kritische Einstellung gegenüber Müntzer. Das ist gewiß richtig! Aber die eigentliche Schwäche von Benders Auslegung des Grebelbriefes liegt nicht so sehr in einer Übertreibung seiner kritischen Distanz zu Müntzer als in der mangelnden Einsicht, daß Müntzer kritisiert wurde nicht als „Extremist“ sondern als „Gemäßigter“. Vgl. Lowell Zuck, Anabaptism: Abortive Counter-Revolt within the Reformation, in: *Church History* 26 (1957) S. 223, Anm. 25.

27 James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas 1972, S. 102 bis 105.

28 Z III, S. 404; Z IV, S. 207.

29 Max Weber, „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika, in: *Christliche Welt* 20, 1906, S. 578: „Eine ‚Sekte‘ — nach der hier *ad hoc* geschaffenen Terminologie ... ist ... eine freie Gemeinschaft lediglich religiös *qualifizierter* Individuen, in welche der Einzelne kraft beiderseits freier Entschliessung *aufgenommen* wird.“ — Ernst Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912. — Franklin H. Littell kennzeichnet den dauernden Gebrauch von Troeltschs Typologie (wenngleich er auch im Vorwort einen gewissen Vorbehalt gegen sie zum Ausdruck bringt) durch die Tatsache, daß er in der dritten Auflage seines Buches den Titel „Anabaptist View of the Church“ in „The Origins of Sectarian Protestantism“ (New York und London 1964) änderte.

Blanke, Brüder in Christo, S. 12 f. sieht in Grebels Brief an Müntzer ein „neues Programm“ entstehen: „Kurz zuvor hatte er noch eine neue Form der Staatskirche angeregt. Jetzt lesen wir: Die christliche Kirche ist eine Gemeinde der Wenigen, die recht glauben und wandeln. Also die Christen bleiben auf Erden eine Minorität.“ Das ist m. E. eine übertriebene Schlußfolgerung aus Grebels Einspruch gegen das „Schonen der Schwachen“: „Ess ist fil weger, dass wenig recht bericht werdind durch dass wort Gottes, recht gloubind und wandlind in tugenden und brüchen denn dass fil uss vermischter ler falsch hinderlistig gloubind.“ (TQ Zürich, S. 16).

Der gesamte historische Kontext der ersten Erwachsenentaufen legt eher die Folgerungen von Martin Haas nahe: Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: Goertz, Umstrittenes Täuferium, S. 63, 65: „Gebel und Hubmaier scheinen an eine maßgebende täuferische Reformation gedacht zu haben, die Zwingli's Richtung den Rang ablaufen konnte.“ Und: „Religionssoziologisch gesprochen handelte es sich hier nicht um Absonderung und schon gar nicht um eine Sekte.“ Haas schreibt das mit besonderer Sachkenntnis, denn 1. beruht sein Aufsatz auf Forschungen zu einer größeren Arbeit über das Schweizer Täuferium und 2. hat er zwei von vier Bänden der Schweizer Täuferakten herausgegeben (Bd. 4 schon erschienen, Bd. 3 in Vorbereitung).

30 TQ Zürich, S. 35 f.; vgl. H. W. Meihuizen, De bronnen voor een geschiedenis van de eerste doperse doopstoediening, in: Doopsgezinde Bijdragen, Neue Folge 1, 1975, S. 54–61.

31 Stayer, Anfänge, S. 39–46; ders., Reublin and Brötli, S. 89–99; Haas, Weg der Täufer, S. 57–65.

32 Haas, Weg der Täufer, S. 63 f. John H. Yoder, Der Kristallisationspunkt des Täuferiums, in: MGBI 29, 1972, S. 39, behauptet von 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.“ Das Argument, daß einer die Möglichkeit eines „Waldshut in großem Maßstabe“ (Yoder, S. 41) erwog, paßt 1525 besser zu Gebel als 1526 zu Michael Sattler in Straßburg. Vgl. hierzu Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferiums im Jahre 1527, in: MGBI 30, 1973, S. 24–41; John H. Yoder und Klaus Deppermann, Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleithimer Bekenntnisses, in: MGBI 30, 1973, S. 42–52.

33 Stayer, Anabaptists, S. 107 f.

34 Ernst Walder, Der politische Gehalt der Zwölf Artikel der deutschen Bauernschaft von 1525, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 12, 1954, S. 5–22.

35 TQ Zürich, S. 156 f., enthält Angriffe gegen Reublin.

36 Haas, Weg der Täufer, S. 68, 72.

37 TQ Zürich, S. 20, 31.

38 TQ Zürich, S. 80 f.; TQ Ostschweiz, S. 251–253, 262–265. Vgl. Heinold Fast, Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Goertz, Umstrittenes Täuferium, S. 79–110, über das Verhältnis dieser Predigtstörungen zu den Vorstellungen von Laieninitiative bei den Schweizer Brüdern.

39 TQ Zürich, S. 127 f., 216; Haas, Weg der Täufer, S. 69 f.

40 TQ Zürich, S. 73–75. Vgl. John H. Yoder, The Legacy of Michael Sattler, Scottdale, Pa. 1973, S. 16, Anm. 2.

41 Stayer, Anabaptists, S. 95–113; Haas, Weg der Täufer, S. 71 f.

- 42 Heinold Fast, Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell, in: *Zwingliana* 11, 1960, S. 223–240. Natürlich stimme ich nicht mit Fast's Ergebnis überein, der Marbeck-Kreis gehöre zu den Schweizer Brüdern.
- 43 TQ Ostschweiz, S. 262, 703.
- 44 TQ Glaubenszeugnisse I, S. 123.
- 45 TQ Zürich, S. 66. Die nichttäuferischen Zeugnisse für diese eigentümliche Laienfrömmigkeit machen etwa vier Fünftel von Benders Beschreibung der Nachfolge in seinem „täuferischen Leitbild“ aus, S. 45–48.
- 46 Haas, Weg der Täufer, S. 60.
- 47 Müntzer, Schriften, S. 335: „er will ein newer Christus sein, welcher mit seinem blut für die christenheyt vill guts erworben hatt und dennoch umb einer feynen sach willen, daz die pfaffen mogen weyber nemmen.“
- 48 Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*, Ithaca und London 1972, S. 374 f.; TQ Zürich, S. 109–111, 191–193, 226; Das Urteil gegen Mantz stellt fest, daß er sich „von gmeiner christenlicher versamblung ... gesündert und ... ein besondere sect, rott, versamblung und zesamenkomung ... für und für gesücht“ habe.
- 49 TQ Zürich, S. 180 f.
- 50 Man wird kaum annehmen können, daß Hans Rüeger ein wehrloser Märtyrer war, und auch bei Hans Krüsi ist es fraglich. Stayer, *Anfänge*, S. 45 f.; ders., *Reublin and Brötli*, S. 100–101.
- 51 Clasen, *Anabaptism*, S. 358–422.
- 52 Clasen, *ebd.*, S. 15–29.
- 53 Yoder, *Legacy*, S. 29.
- 54 Die Vorstellung vom alleinigen Ursprung des Täuferturns in der Schweiz führte zu einer starken Betonung des Einflusses von Georg Blaurocks Mission in Tirol als Beginn des österreichischen Täuferturns. Die neuere Forschung hält Hans Hut und seine Nachfolger für die Urheber des Täuferturns in Österreich und in Tirol. Vgl. Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531*, Scottdale, Pa. 1977. Die Beziehungen zwischen diesen beiden Strömungen und ihr Einfluß müssen noch näher untersucht werden.
- 55 Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (gest. 1527), *Theol. Habil.* Erlangen 1972; Hans-Dieter Schmid, Das Hutsche Täuferturn, in: *Historisches Jahrbuch* 91, 1971, S. 327–344; Packull, *Mysticism*, S. 62 bis 117, 199–214.
- 56 TQ Ostschweiz, S. 274, 403, 614 f.
- 57 Vgl. die Überlegungen von J. A. Oosterbaan, *De Broederlijke Vereniging, een voorlopig consolidatiepunt der broederschap*, in: *Broederlijke Vereniging. Doperse Stemmen* 1, Amsterdam 1974, S. 23–38, bes. S. 25 f.
- 58 Manfred Krebs und Hans Georg Rott (Hgg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*. Bd. VII: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532, Gütersloh 1959, S. 110; Packull, *Mysticism*, S. 35–61, 191–199.

- 59 Abraham Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557 (theol. Diss.) Amsterdam 1905, S. 229; Stayer, Reublin and Brötli, S. 101; H. W. Meihuizen, Van Mantz tot Menno, Amsterdam 1975, S. 47.
- 60 TQ Ostschweiz, S. 28, 34.
- 61 H. W. Meihuizen, Who were the False Brethren Mentioned in the Schleithem Articles?, in: MQR 41, 1967, S. 200–222; Yoder, Kristallisationspunkt; Deppermann, Sraßburger Reformatoren.
- 62 TQ Ostschweiz, S. 31.
- 63 TQ Ostschweiz, S. 226.
- 64 Haas, Weg der Täufer, S. 53, 67; TQ Ostschweiz, S. 116.
- 65 TQ Ostschweiz, S. 30. Die ausdrückliche Verwerfung „alle(r) kindertouff, des papst höchsten und ersten gruwel“ in Artikel 1 (S. 28) und die Feststellung in Artikel 3 (S. 29): „Wir mögen . . . nit uff einmal theilhaftig syn und trincken von des herren kelch und der tufflen kelch“ deuten darauf hin, daß der religiöse Separatismus der Schleithemer Artikel teilweise gegen die Praxis einiger Täufer, sich äußerlich weiterhin am gottesdienstlichen Leben der offiziellen Kirchen zu beteiligen, gerichtet gewesen sein muß.
- 66 Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 39.
- 67 Peter Brock, Pacifism in Europe to 1914, Princeton, N. J. 1972, S. 486.
- 68 Ich teile die Ansicht Heinold Fasts nicht, wonach die in den Schleithemer Artikeln „klar durchgeführte Scheidung zwischen Gemeinde und Welt . . . nicht durch eine Dämonisierung der Welt (entsteht), sondern durch die konsequente Nachfolgebereitschaft der Glieder des Leibes Christi“ (Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 59). Robert Friedmann stellt die grundlegende Wechselbeziehung der Konzeption von Nachfolge und der Lehre von den zwei Welten dar: „diese Welt“ steht unausweichlich unter der Gewalt Satans, wenn auch, wie jedes Werk des Teufels letztlich unter der absoluten Souveränität Gottes (Die Lehre von den zwei Reichen, in: Hershberger, Das Täufertum, S. 101–114, vgl. bes. S. 106). Er beschreibt einen neutestamentlichen Dualismus, der „diese Welt“ (beherrscht vom Fürsten dieser Welt, d. i. Satan) und die *andere Welt*, das „Reich“, die Welt Gottes“ unterscheidet. Ältere mennonitische Gelehrte wie Horsch, Bender und Friedmann haben sich besser auf das separatistische Ethos der Schweizer Brüder eingestellt als ihre jüngeren Nachfolger.
- 69 Das Disputationsprotokoll ist jetzt in einer kritischen Ausgabe veröffentlicht worden: Martin Haas (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz IV, Zürich 1974.
- 70 TQ Ostschweiz, S. 108–113, 141–165.
- 71 Christian Meyer, Zur Geschichte der Wiedertaufe in Oberschwaben, in: Zeitschr. des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 1, 1874, S. 227 f.
- 72 Packull, Mysticism, S. 92–99, 118–129, 207–209, 214–217; Stayer, Anabaptists, S. 159–161.

- 73 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584*, Jena 1913, S. 257, 259, 289.
- 74 Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hgg.), Balthasar Hubmaier, *Schriften*, Gütersloh 1962 (fortan: Hubmaier, *Schriften*, S. 486 f., 489: „Derhalb jch vast vbl zufriden bin mit Hanns Hutten vnd seinen Anhenngern, das sy haimlich vnd in den windkhehl das volckh auffreden, verfiere[n], Conspiration vnd aufrur bewegen vnder dem schein des Taufs vnn[d] nachtmals Christi, als miess man mit dem Schwert daran vnd dergleichen.“
- 75 Hubmaier, *Schriften*, S. 432–457.
- 76 Robert Friedmann (Hg.), *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften*, Wien 1965. Vgl. den am häufigsten zitierten Bericht über die erste Erwachsenentaufe in Zürich in: A. J. F. Zieglschmid (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutetrischen Brüder*, Ithaca, N. Y. 1943, S. 47, und die ungewöhnliche Ehrenrettung von Thomas Müntzer in: Joseph Beck (Hg.), *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. Fontes Rerum Austriacarum* 43, Wien 1883, S. 13.
- 77 Claus-Peter Clasen, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften*, Stuttgart 1965, S. 68; J. K. Zeman, *Historical Topography of Moravian Anabaptism*, in: MQR 41, 1967, S. 153–159.
- 78 Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern*, in: Goertz, *Umstrittenes Täuferum*, S. 173–205.
- 79 Stayer, *Anabaptists*, S. 283–305.
- 80 Hulshof, *Geschiedenis*, S. 218–231.
- 81 John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*, The Hague, 1964, S. 52–55; Erich Geldbach, *Toward a more Ample Biography of the Hessian Anabaptist Leader Melchior Rinck*, in: MQR 48, 1974, S. 371–384.
- 82 Wappler, *Täuferbewegung*, S. 252.
- 83 Werner Packull zeigt, daß es vom Schweizer Täuferum sicher keine direkte Kenntnis gab. Aber der Bericht darüber, „wie ettlich brueder in Intal wern, die sich hetten lassen tawfen und soll ain christenlich leben fuerten“, veranlaßt Hut, von Denck die Taufe zu fordern (*Denck's Alleged Baptism by Hubmaier: Its Significance for the Origin of South German-Austrian Anabaptism*, in: MQR 47, 1973, S. 332; Meyer, *Oberschwaben*, S. 224, 245).
- 84 Karl Schornbaum (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. II: Bayern, I. Teil: Markgraftum Brandenburg, Leipzig 1934, S. 170; Wappler, *Täuferbewegung*, S. 366, 372.
- 85 Meihuizen, Bronnen (s. Anm. 30).
- 86 Stayer, *Anabaptists*, S. 325 f.; S. Cramer und F. Pijper (Hgg.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica — Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden*, The Hague 1904–1910, II, S. 17, 56–69; V, S. 585 f.

Die Übersetzung dieses Beitrags aus dem Englischen besorgte Dr. Christof Windhorst.