

## Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz

### I.

„Ein unabhängiges geschichtliches Urteil wird zugeben müssen, daß das evangelische Täufertum keine direkten Beziehungen zu und Zusammenhänge mit der sozialen Revolution hatte, daß es auch seine religiösen Forderungen nicht willkürlich, launisch gestellt hat, sondern in seinem Gewissen gebunden war durch das Ideal der Christusgemeinde, die aus spontanem Willen ihrem Herrn und in hingebender, aufopferungsfreudiger, wehrloser Liebe den Menschen dient.“ Entnommen sind diese Worte einem nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Aufsatz, der den Titel trägt „Die Revolution 1525 und das Täufertum“<sup>1</sup>. Hier wird eine Position vertreten, die sich *einerseits* gegen die diffamierende Absicht der konfessionalistischen Polemik richtete und *andererseits* gegen die Vereinnahmung der Täufer durch die sozialistische Geschichtsschreibung. Die Täufer seien keine Schwärmer, sondern „evangelische“ Christen gewesen; sie unterhielten keinerlei Beziehungen zu den militant-revolutionären Bewegungen ihrer Tage, sondern richteten den Grundsatz „wehrloser Liebe“ unter den Menschen auf. *Ernst Troeltsch* und *Walther Köhler* hatten die Umriss dieses Täuferbildes entworfen, *Fritz Blanke* und *Harold S. Bender* malten es aus, und zahlreiche Historiker und Theologen haben es weitergetragen<sup>2</sup>. Selbst *Claus-Peter Clasen*, der sich im Unterschied zu den Genannten nicht aus religiösem Interesse mit den Täufern befaßte, hat erklärt: „The demands of the peasants and the doctrines of the Anabaptists had almost nothing in common“<sup>3</sup>. Die meisten Täuferforscher unseres Jahrhunderts gingen Wege, die bislang an den Problemen der Bauernkriegsforschung vorbeiführten; man meinte, sich hierum nicht kümmern zu müssen.

Der Vorwurf der Vernachlässigung trifft aber auch die andere Seite. Waren die Täufer einst zu den Anstiftern der bäuerlichen Unruhen gezählt worden<sup>4</sup>, verschwanden sie allmählich aus der Literatur zum Bauernkrieg. Allein *Thomas Müntzer* und *Balthasar Hubmaier* blieben zurück. Doch es hatte sich herumgesprochen, daß der eine nicht der „Vater“ der Täuferbewegung war und am anderen, wie bei *Günther Franz*



nachzulesen ist<sup>5</sup>, eher der zwinglische als der täuferische Radikalismus interessierte, um die Aktivitäten zwischen dem vorderösterreichischen Waldshut und den aufständischen Bauern am Oberrhein erklären zu können. Das Desinteresse an den Täufern teilt die westliche Bauernkriegsforschung mit der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung. Obwohl beobachtet wird, daß sich einzelne Personen, die nach der Schlacht bei Frankenhausen im Lager der Täufer auftauchten, an den revolutionären Kämpfen beteiligt hatten<sup>6</sup>, war das Täufertum insgesamt doch nur „ein Element der oppositionellen Bewegung nach der Niederlage des Bauernkriegs“<sup>7</sup>. Mit der Ausnahme des Täuferreichs zu Münster 1534/35 ist das Täufertum im Deutungsmodell der „Frühbürgerlichen Revolution“ eine postrevolutionäre Bewegung.

In dieser Gestalt erscheint es jetzt auch bei *Peter Blickle*. Hatte seine Aufmerksamkeit in der ersten Auflage der „Revolution von 1525“ im Zusammenhang mit den Varianten bäuerlicher Verfassungsentwürfe zunächst nur Hubmaier gegolten, der für die herkömmliche Täuferforschung einen Sonderfall und nicht den Prototyp des frühen Täufertums repräsentierte, so werden in der zweiten Auflage die Täufer allgemein erwähnt, „die mit dem Auszug aus den weltlichen Ordnungen einen Rest von Gemeindereformation zu retten versuchten“<sup>8</sup>. *Blickle* sieht in dem Exodus der Täufer neuerdings einen „negativen Protest“, erwachsen aus der Erfahrung, „daß sich der ‚positive‘ Protest zur Verchristlichung der gesellschaftlichen und politischen Ordnungen nicht hatte verwirklichen lassen“<sup>9</sup>. Es wird in seiner Darstellung aber nicht ganz deutlich, ob das Täufertum seine Gestalt schon im „positiven Protest“ angenommen hatte, mithin selber Ausdruck der ursprünglichen revolutionären Gemeindereformation war, bevor es sich zum „negativen Protest“ entschloß, oder ob es in der Niederlage dieser Reformation überhaupt erst zur Welt kam. Das Exodusargument, das *Blickle* zur Charakteristik des Täufertums allgemein einsetzt, deutet auf letzteres, doch dadurch entsteht eine Spannung zu der anderen Feststellung, daß der von der neueren Forschung konstatierte Zusammenhang der Täufer mit dem Bauernkrieg nicht mehr in Zweifel gezogen werden könne. Für diesen Zusammenhang kann aber noch nicht, wie *Blickle* meint, eine „gegen staatskirchliche Verengung sich wehrende Gemeindekirche“<sup>10</sup> angenommen werden, es sei denn, man projizierte den weltflüchtigen Separatismus der „Brüderlichen Vereinigung“ von Schleithem 1527 immer noch in die Anfänge des Täufertums zurück. Mit der Interpretation des separatistischen Täufertums als einer postrevolutionären Bewegung, die die gesellschaftsverändernden Absichten in einer Metamorphose aufständischer Religiosität zu bewahren versucht, bin ich



einverstanden. Darin unterscheidet sich *Blickle* von der traditionellen Täuferforschung, die jeden substantiellen Zusammenhang zwischen Täufer- und Revolution leugnet. Doch es wäre im Anschluß an neue Untersuchungen zu erwägen, ob man nicht einen doppelten Begriff von Täufer- und Bauernkriegsforschung einführen sollte: die frühen Täufer, die eine volkskirchliche radikale Reformation anstrebten und ein integraler Bestandteil der revolutionären „Gemeindereformation“ waren, und die separatistischen Täufer, die die Niederlage der Gemeindereformation verarbeiteten und zum Konzept einer freikirchlichen Reformation vorstießen. Täufer waren sowohl die einen als auch die anderen; ihr Gestaltwandel erklärt sich aus der Heftigkeit, mit der die Gemeindereformation zerschlagen wurde, und aus der Fähigkeit, dieser Erfahrung einen sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Mit diesem zweiphasigen Begriff von Täufer- und Bauernkriegsforschung ließe sich ein historisch-genetischer Zusammenhang zwischen revolutionärer und postrevolutionärer Erfahrung und Reformation aufweisen, zumal sich bedeutende Täufer aus der frühen Phase in der späteren wiederfanden, ja sogar entscheidend daran beteiligt waren, die Weichen für den erwähnten Gestaltwandel zu stellen.

*James M. Stayer* hat das gesellschaftliche Spannungsfeld, in dem sich das Täufer- und Bauernkriegsforschung herausbildete, neu bestimmt. Seinen Ursprung hatte es ganz allgemein in den Auseinandersetzungen zwischen Evangelischen und Altgläubigen. Die Ursache für die Entstehung einer täuferischen Bewegung im engeren Sinne lag aber nicht, wie bisher angenommen wurde, darin, daß das volkskirchliche Reformkonzept Ulrich Zwinglis mit dem freikirchlichen kollidierte, das einige seiner Anhänger anstrebten. Die Ursache lag vielmehr in den Dörfern der Zürcher Landschaft, die mit der Verweigerung des Zehnten und der Forderung nach einem eigenen Pfarrer ihren Kampf um politische Selbständigkeit führten. Wilhelm Reublin, den Witikon eigenmächtig zum Pfarrer gewählt hatte, Simon Stumpf in Höngg und Johannes Brötli in Zollikon unterstützten ihre Gemeinden und unterhielten Beziehungen zu den Anhängern Zwinglis in Zürich, die im Gegensatz zum Reformator mit dem schleppenden Gang der Reformation in der Stadt nicht zufrieden waren. Als der Rat die Forderungen der Dörfer, trotz einiger Konzessionen, zurückdrängte und die kirchenpolitischen Spannungen in der Stadt eskalierten, stellte Zwingli sich auf die Seite des Rates; seine einstigen Gefolgsleute solidarisierten sich jedoch mit den Prädikanten auf der Landschaft. Dort war es allmählich auch zu weiteren Akten der Verweigerung gekommen, auch zur Verweigerung der Säuglingstaufe. Zu den ersten Glaubenstaufern kam es erst im Januar 1525 in Zürich und in Zollikon. In Zürich war das tendenziell ein separatisti-



scher, d. h. die bestehende Kirchengemeinschaft auflösender Akt, ohne daß diese Konsequenz damals schon erkannt worden wäre, im Grunde aber wohl mehr Protest als frohgemute Gründung einer neuen Kirche, in Zollikon jedoch entschieden eine Reformmaßnahme der bestehenden Gemeinde, auch wenn sich nur ein Teil der Dorfbewohner zur Glaubens- taufe bekannt haben dürfte. Die Anfänge des Täuferturns, meint Stayer, lagen im radikalen reformierten Kongregationalismus<sup>11</sup>.

*Martin Haas* hat das revidierte Bild von den Anfängen des Täuferturns bestätigt und die frühe täuferische Bewegung geradezu eine „Massenbewegung“ genannt, die sich mit dem frühreformatorischen Antiklerikalismus und der gärenden Unruhe unter den Bauern verbunden hatte. „Die täuferischen Angriffe auf die verpfründeten Prediger wurden als die konsequente Fortsetzung des Antiklerikalismus der frühen Reformation empfunden. Vor allem die ungebildete Bevölkerung, welche die theologisch differenzierten Anliegen der Reformation kaum zu verstehen vermochte, sah hier die Kernfrage der Glaubensbewegung, und so wurden Zehnt und Pfarrerwahl zum eigentlichen Kristallisationspunkt der ganzen Strömung. Täuferische Prediger stützten sich auf diese Emotionen, putschten sie zum Teil auf, um ganze Gemeinden für täuferische Anliegen zu gewinnen“<sup>12</sup>. Sodann zeichnet *Haas* den Weg nach, den die Täufer allmählich in die Absonderung gingen, selbst mit der Zusammenkunft von Schleithelm, so zeigt sich an vielen Beispielen täuferischen Verhaltens, war diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen. *Haas* geht offensichtlich davon aus, daß das Täuferturn bereits als eine Glaubensbewegung bestand, bevor es sich mit der aufständischen Bewegung der Bauern verband (oder dort Unterstützung suchte) und daß Ansätze zur Absonderung, die schon im Ursprung angelegt waren, in der allgemeinen Unruhe zunächst weggedrängt, dann aber allmählich, mit verstärkenden Modifikationen, voll zum Zuge gebracht worden seien. Es müßte jedoch überlegt werden, ob das Täuferturn nicht so eng mit der Aufstandsbewegung verbunden war, daß man zunächst von der Annahme einer einzigen Bewegung auszugehen hätte, in der erst allmählich eine Bewegung entstand, die täuferisch zu nennen wäre. *Stayer* hatte in Anspielung auf eine dogmengeschichtliche Formel gesagt, das Täuferturn sei „in, mit und unter“ der Reformation entstanden<sup>13</sup>; ich möchte diese Aussage ergänzen, indem ich sage: das Täuferturn ist auch „in, mit und unter“ der bäuerlichen Revolutionsbewegung entstanden. Beide Aussagen könnte man jetzt in *Blickles* Begriff von der „Gemeindereformation“ zusammenführen. So hätten Täufer- und Bauernkriegsforschung nach langer Trennung wieder zueinander gefunden.



Das Täuferum konnte aus dem Bauernkriegsgeschehen gelöst werden, weil es als eine rein religiös-kirchliche Bewegung verstanden wurde; und der Bauernkrieg brauchte nicht mit dem Täuferum in Verbindung gebracht zu werden, weil er im wesentlichen unter politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gesichtspunkten interpretiert wurde. Seine religiösen Ober- und Nebentöne wurden nur als rechtliche Begründung der bäuerlichen Forderungen und als das auslösende Moment einer überregionalen Massenbewegung wahrgenommen. Als mitgestaltende Kräfte kamen die Täufer nicht in Sicht. Es genügte, auf die allgemeinreformatorische Wiederentdeckung der Heiligen Schrift und die Identifizierung des „göttlichen Rechts“ mit dem Evangelium hinzuweisen, auf das „Priestertum aller Gläubigen“ und den allgemeinen Willen zur Erneuerung der Christenheit. Eine Annäherung von Täuferum und Bauernkrieg ergibt sich aber, sobald mit wissenssoziologischer Absicht nach den gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen und Wurzeln des Täuferums gefragt wird und sobald in religionssoziologischer Absicht die reformatorischen Vorstellungen der Bauern als eine Kraft begriffen werden, die zu „materieller Gewalt“ wurde. Wenn ich recht sehe, fällt es im Augenblick gerade der Bauernkriegsforschung schwer, die angedeutete Annäherung zu verarbeiten. Offensichtlich irritiert die Tatsache, daß die Täufer sich mit dem Vollzug der Glaubenstaufe rigoröser aus der religiösen Tradition des Abendlandes herauslösten, als die Bauern es mit ihren religiösen Forderungen taten, die sich im Rahmen eines radikalen Zwinglianismus bewegten und nirgends die Grenze zur Heterodoxie überschritten. Mit der Wieder- bzw. Glaubenstaufe, könnte man meinen, sei das Merkmal bezeichnet, das dieser Bewegung ihren besonderen, von anderen religiösen und sozialen Bewegungen *unterscheidenden* Charakter verlieh und ihren grundsätzlichen Separatismus gegenüber Kirche und Gesellschaft begründete.

Ich will dagegen zu zeigen versuchen, daß sich die Verweigerung der Säuglingstaufe und der Vollzug der Glaubenstaufe zunächst noch ganz in den Rahmen bäuerlicher Verweigerungs- und Widerstandsgesten einfügen. Wie *Franziska Conrad* herausgearbeitet hat, haben die elsässischen Bauern das Evangelium mehr als eine Anweisung zu gottgefälligem Handeln verstanden und weniger als Botschaft von der Erlösung. „Veränderung und Versittlichung des Lebens nach den im Evangelium geoffenbarten Normen“ sei das Programm dieser Bauern gewesen<sup>14</sup>. Ähnliches wird, so allgemein gesprochen, auch für die Aufständischen in der Schweiz gelten. Dieser Grundzug findet sich ebenfalls bei den Prototäufern und den Täufern. Sie legten den Nachdruck nicht auf die Glaubenslehre, son-



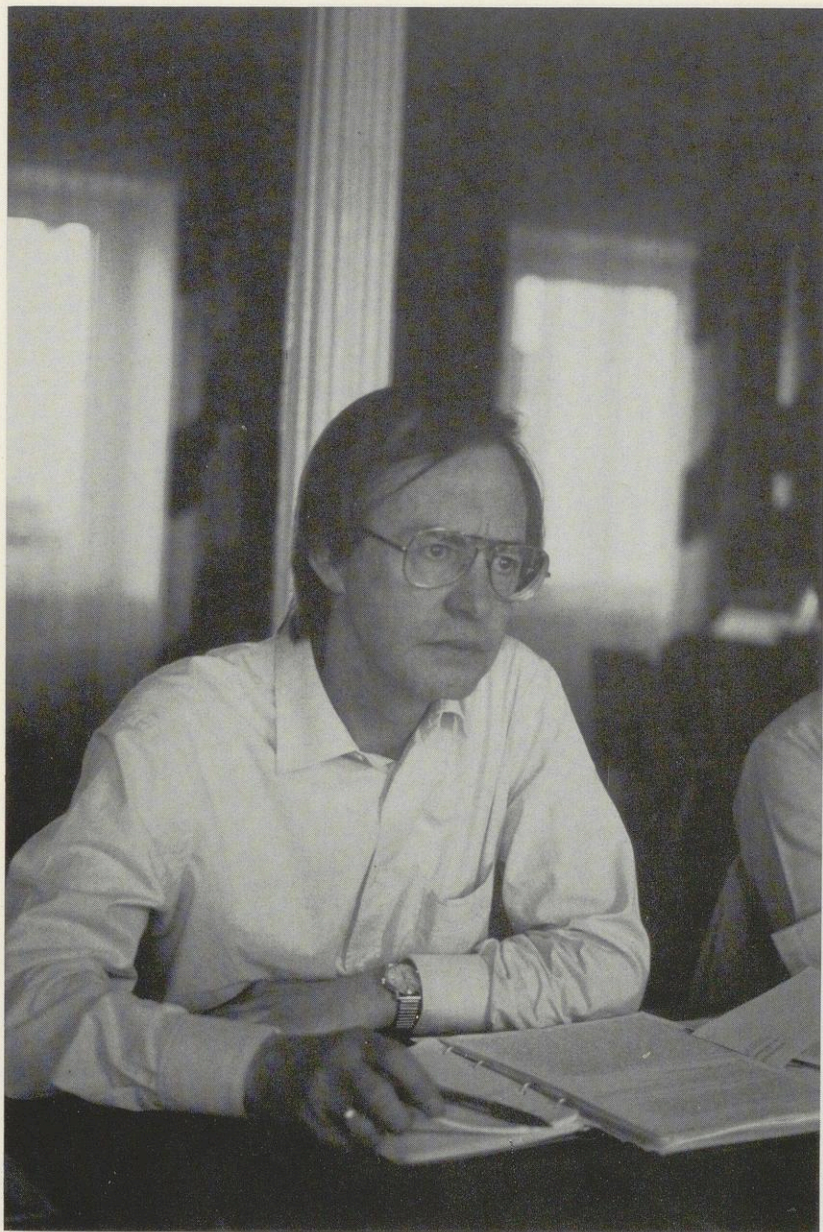
dern auf das Glaubensleben und wollten das reformatorisch Erkannte kompromißlos in die Tat umsetzen. Und das unterstreicht überraschenderweise auch den Vollzug der Glaubenstaufe. Sie ist „ein Zeichen dafür, daß man der Sünde abgestorben ist und abgestorben sein soll, daß man in einem neuen Leben und Geist wandeln soll und daß man gewiß selig wird, wenn man durch die innere Taufe dem eigentlichen Sinn des Glaubens nachlebt“<sup>15</sup>. Ähnlich spricht Balthasar Hubmaier in seiner wichtigen Schrift „Von dem christlichen Tauff der gläubigen“ aus dem Jahre 1525 von der Taufe als einem „Täuffen im Wasser in oder zu der endrung des lebens“<sup>16</sup>. Er nennt diese Taufe ein „eusserlich pflicht zaichen eins neuen lebens“<sup>17</sup>. Noch deutlicher korrespondiert die Taufe mit der ethisch bestimmten Religiosität der Bauern, nämlich „brüderliche Liebe“ aufzurichten, wenn *Jörg Schad* die Taufe „als zeichen brüderlicher liebe“ begehrt, „das er sin nechsten als gûts thun wetti als im selbs“<sup>18</sup>. Der sakramentale Charakter der Taufe ist dem ethischen gewichen. Begründet werden Praxis und Wesen der Taufe mit der Heiligen Schrift. Sie ist die Norm, an der alle christlichen „Gebräuche“ gemessen werden, auch alle Reformmaßnahmen. Mehr noch: sie ist das Muster, nach dem das irdische Leben zu gestalten ist. „Es gibt mehr als genug Weisheit und Rat in der Schrift“, schreibt der Zürcher Täuferkreis an Thomas Müntzer im September 1524, „wie man alle Stände, alle Menschen lehren, regieren, weisen und fromm machen soll“<sup>19</sup>. Nichts darf bleiben, was nicht in der Schrift geboten ist. Die Kindertaufe ist nicht geboten, also muß sie verworfen werden. Sie ist ein „unsinniger, gotteslästerlicher Greuel“<sup>20</sup> und widerspricht im übrigen nicht nur der Schrift, sondern auch der Praxis in der alten Kirche der ersten sechs Jahrhunderte. Deutlicher kann sich die Glaubenstaufe dem ethischen Evangeliums- und Schriftverständnis der Bauern nicht einfügen; auf keinen Fall setzt sie ihm etwas grundsätzlich Neues hinzu. Sie ist vielmehr die konsequente Fortführung der bäuerlichen Bemühungen, das ganze Leben im Lichte des Evangeliums zu überdenken und neu zu ordnen. Darüber hinaus paßt sie gut in den Rahmen der biblisch begründeten antiklerikalen Aktionen. Mit der Weigerung, den Säugling kurz nach der Geburt dem Priester zur Taufe zu bringen, und dem Vollzug der Erwachsenentaufe in einer oft profanen Umgebung sowie einer ganz alltäglichen, unzeremoniellen Handlung wird den bisherigen antiklerikalen Zeichen, wie Zehntverweigerung, Predigtstörung, Bildersturm, nur ein weiteres hinzugefügt. So wird die Taufe zu einem Akt, in dem der Mündigkeit des Laien Rechnung getragen wird und in dem das eben erst erwachte revolutionäre Selbstbewußtsein des „gemeinen Mannes“ einen ihm gemäßen Ausdruck findet. Mit der Taufe wird der einzelne zu einem verantwor-



tungsbewußten, aktiven Glied der Gemeinde. Die Glaubenstaufe muß in der Bevölkerung oft als eine selbstverständliche Konsequenz aus der Losung vom „Priestertum aller Gläubigen“ verstanden worden sein, anders ließe sich kaum erklären, warum sich so viele Bewohner Waldshuts oder Hallaus noch vor der Niederlage der Bauern wiedertaufen ließen, das Täuftertum, wie *Martin Haas* meinte, vorübergehend zu einer Massenbewegung wurde. Außerdem war die Taufe schließlich ein Zeichen, das den kommunalen Zusammenhalt stärkte und den Gemeinden das gute Gewissen gab, sich ohne die traditionelle geistliche und weltliche Obrigkeit selbst schon im Vollbesitz aller *notae ecclesiae* wähnen zu können. In der Eingabe der Grüninger Täufer an den Landtag vom Juni 1527 wird auf den Zusammenhang von Taufe, Banngewalt und Gemeinde hingewiesen: „Nun gehört das (= die Banngewalt) den gläubigen, die da abgestorben sind dem willen des fleischs und nun (= nach der Taufe) wandlent im willen des geists. Das sind die frucht des geists: liebe, frid, früntligkeit, guttigkeit, trüw, senftmüt, demüt, dultigkeit, gerechtigkeit und warheit. Die darinnen wandlent, die sind die gmeind Cristi und der lib Cristi und die kristenlich kilch“<sup>21</sup>. Hinter diesem Gemeindeverständnis könnte sich schon der spätere freikirchliche Separatismus verbergen, aber ebensogut auch noch das kommunale Selbstverständnis der einst um Selbständigkeit ringenden Gemeinden im Zürcher Herrschaftsgebiet. Obwohl diese Gemeinden sich zwar unter ekklesiologischem Aspekt nicht als Freikirchen verstanden, befanden sie sich doch in einem separatistischen Prozeß gegenüber ihrer herkömmlichen Herrschaft. Mit Emanzipation geht immer ein gewisses Maß an Absonderung einher, so daß das Phänomen des Separatismus kein geeignetes Kriterium für die Unterscheidung zwischen einer bäuerlich-aufständischen und einer täuferischen Bewegung darstellt. Die Übergänge von einem kommunal-volkskirchlichen zu einem freikirchlichen Separatismus sind gleitend.

Mit der Zusammenkunft von Schleithelm 1527 wird die Glaubenstaufe allmählich zum Initiationsritus einer Freikirche. Vorher war sie ein Akt antiklerikaler Verweigerung und ein antiklerikaler Gegenritus, ein Mittel, die Kirche zu reinigen bzw. zu erneuern. Sie fügte sich der antiklerikal-reformatorischen Religiosität der aufständischen Bauern ein bzw. lag in der direkten Konsequenz dieser Religiosität. Aber noch nicht überall, wo Bauern in Aufruhr waren, hatte sie sich ausgebildet und durchgesetzt, manche waren noch auf dem Weg zu dieser neuen Praxis. Vielmehr ist die Glaubenstaufe ein Indiz dafür, daß sich die Aufständischen um 1525 noch in einem Lernprozeß befanden und nach einem adäquaten Konzept von Reformation suchten. Da die Glaubenstaufe zunächst jedoch nichts





Heinold Fast (1983)





Der Sänger im Zelt (1964)

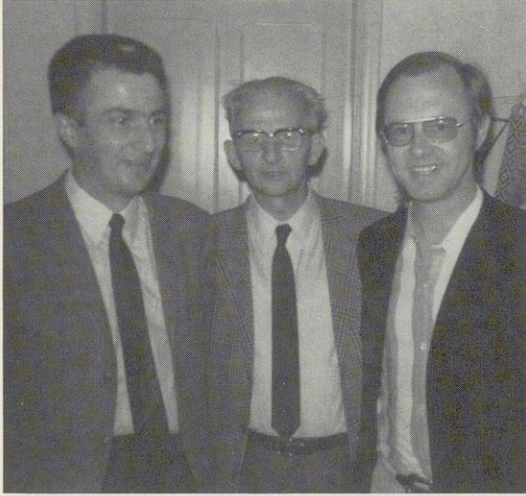




Der geschickte Taktierer (1986)

Der Kirchenpolitiker  
mit Frau Kayvill und Stefan van Delden  
(1983)



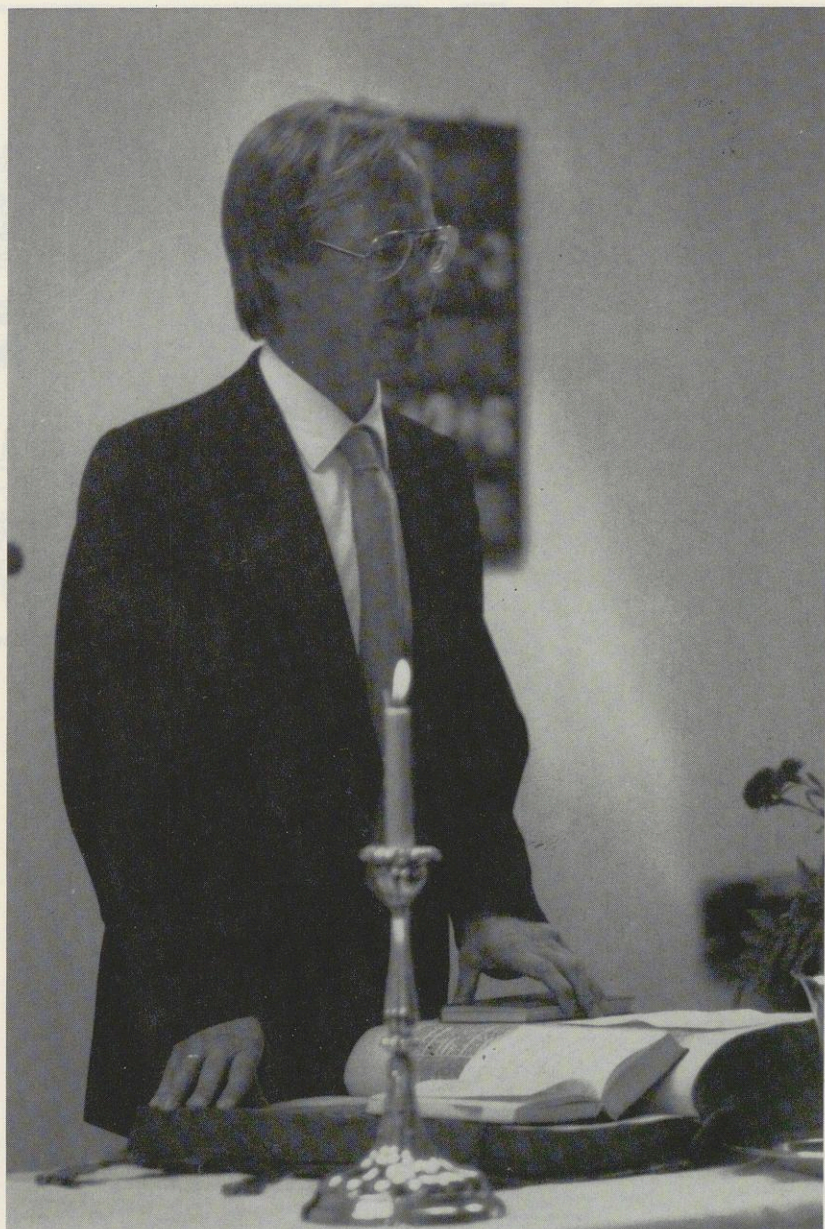


Der Kontaktfreudige und Weitgereiste  
mit René Eyer und Gerard Kater  
Mennonite Peace Team in Curitiba 1972



Der Kirchenpolitiker  
mit Paul Kraybill und Stefan van Delden  
(1983)





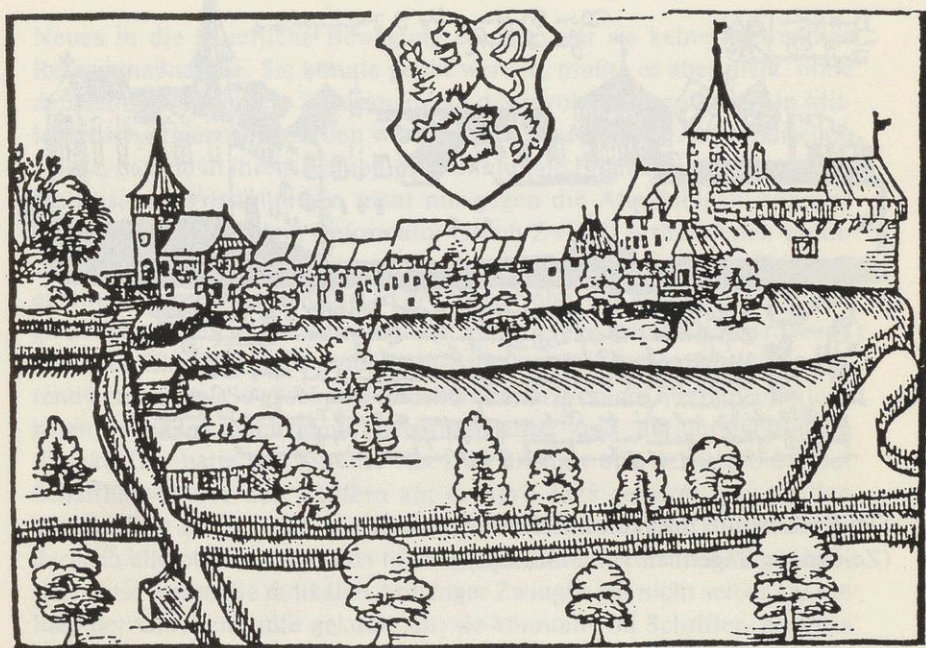
Der Prediger (1982)





Der Gesprächsbereite  
mit John Thiessen auf der Spree in Berlin  
(1987)





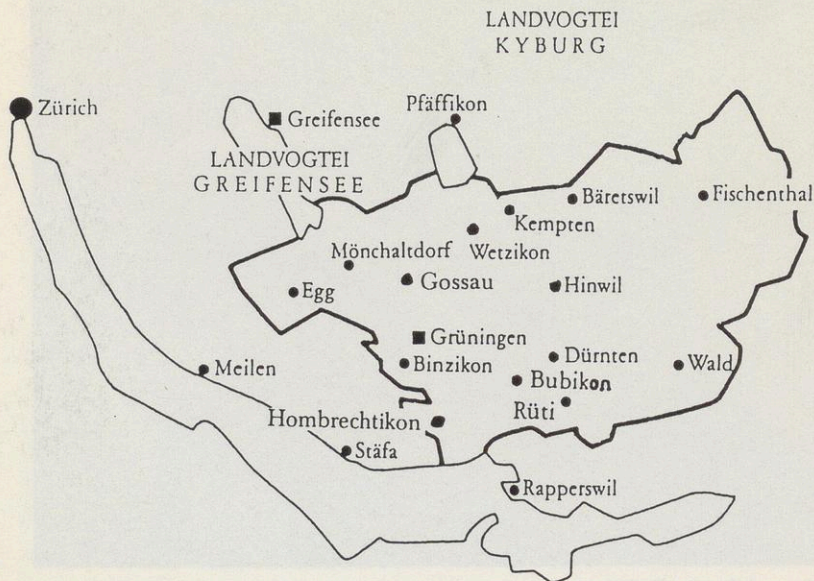
Schloß und Stadt Grüningen  
(Chronik von J. Stumpf 1548)





Da wardt das Bant Joheann zu Bubikon  
 Gestiftet von Graf Ditzingen dem Erben von Tengen  
 Nachher Graf Ditzingen nach seinem Tode  
 zu Bubikon gestiftet. Es hat auch seit viel alter daz die  
 Statuten. Und ist Bubikon ein Kloster. Aber der Propst  
 zu Bubikon ist noch ein Leut. Und ist Bubikon ein Kloster.  
 Das hat auch seit viel alter daz die Statuten. Und ist Bubikon ein Kloster.  
 Das hat auch seit viel alter daz die Statuten. Und ist Bubikon ein Kloster.

Die Kommende Bubikon im 16. Jahrhundert  
 (Zeichnung angeblich von J. Stumpf)



Das Grüninger Amt, aus:  
 Th. Weibel, Erbrecht, Gerichtswesen und Leibeigenschaft  
 in der Landvogtei Grünigen, Zürich 1987, S. 20.



Neues in die bürgerliche Bewegung brachte, war sie keine notwendige Reformmaßnahme. Sie konnte geübt werden, mußte es aber nicht, ohne daß dadurch der innere Zusammenhalt des revolutionären Lagers in Mitleidenschaft gezogen worden wäre. Je deutlicher es den Aufständischen wurde, daß sie in ihrem Kampf um kommunale Emanzipation ihre reformatorischen Vorstellungen nicht nur gegen die Altgläubigen, sondern auch gegen die mit dem Reformator Ulrich Zwingli verbundenen weltlichen Obrigkeiten durchzusetzen hatten, desto mehr rückte die Kritik an einem Sakrament bzw. Ritual in greifbare Nähe, das sowohl bei den Altgläubigen als auch den Reformierten außer Frage stand. Die Forderung nach der Glaubenstaufe mußte den Aufständischen durchaus einleuchtend erscheinen. So gesehen entdeckten sie in ihr nicht nur den antiklerikalen, sondern auch den antizwinglischen und antiobrigkeitlichen Aspekt. Das hatte der Zürcher Rat früh erkannt und deshalb die Stadt Schaffhausen vor den Täufern am 4. April 1525 gewarnt: „wo sy den wydertoff in ein fůrgang bringen und behopten möchten, so wollent sy darnach alle oberkeit lichtlich hinwegthun und underdrucken“<sup>22</sup>. Möglicherweise waren die radikalen Anhänger Zwinglis gar nicht selber auf die Idee der Glaubenstaufe gekommen; sie könnten von Schriften Andreas Karlstadts dazu angeregt worden sein – und das genau zu der Zeit, als die Spannungen zwischen Zwingli und dem Rat in der Frage des Zehnten und des Pfarrwahlrechts auf dem Lande ihrem Höhepunkt zutrieben<sup>23</sup>. Die Kritik an dem Sakrament der Taufe mußte ähnlich wie die Abendmahlskritik im kommunalen Kampfmilieu eine bereitwillige Aufnahme finden, sobald die antiklerikale und antiautoritäre (antiobrigkeitliche) Spitze dieser Kritik wahrgenommen, auch die Eignung der Glaubenstaufe erkannt wurde, das kommunale Selbstbewußtsein zu stärken. Der antiobrigkeitliche Aspekt deutete sich um 1525 erst nur an, mit der Geburt der Freikirche, d. h. der rigorosen Trennung von Kirche und Obrigkeit, gewann er dann zusehends an Bedeutung<sup>24</sup>. Die Taufe wurde zum Eingangstor in eine Gemeinde, in der das Herrschafts- und sogar das Mitspracherecht jeder weltlichen Obrigkeit aus prinzipiellen Gründen außer Geltung gesetzt war. Allerdings kann sich dieses freikirchliche Verständnis der Taufe noch nicht auf den Wortlaut des Schleithimer Taufartikels (Art. 1) allein stützen<sup>25</sup>; erst im Lichte der Artikel über die Absonderung (Art. 4) und die Schwertgewalt (Art. 6) und im Zusammenhang mit der politischen Bedrängnis im Jahre 1527 erhält der Wortlaut einen eindeutig freikirchlich-separatistisch orientierten Sinn. Für sich genommen hätte diese Formulierung durchaus noch eine Folge der ursprünglich mit der Glaubenstaufe verbundenen Reformabsicht gewesen sein können.



Wenn gesagt wird, die Glaubenstaufe füge sich in die reformatorische Religiosität und die revolutionäre Praxis der Bauern ein, so ist das Verhältnis von Täufern und Aufständischen damit noch nicht eindeutig bestimmt. Dieses Verhältnis könnte man so verstehen, daß zwei unterschiedliche Bewegungen vorübergehend zu einer Symbiose gefunden und sich bald nach dem Ende des Bauernkrieges wieder voneinander gelöst hätten. Es wäre aber auch vorstellbar, daß der reformatorische Lernprozeß der Bauern erst mit dem Vollzug der Glaubenstaufe zur Vollendung geführt wurde, also eine Identität zwischen Täufern und aufständischen Bauern angenommen werden müßte. Schließlich könnte man meinen, daß die überlieferten Berührungen zwischen Täufern und aufständischen Bauern nur vordergründiger Natur gewesen seien und im Grunde auf Mißverständnissen beruht hätten. Die erste Variante hat, wenn ich recht sehe, *Haas* angedeutet, die dritte hat *Peachey* verfochten, und die zweite liegt in der Konsequenz der Untersuchung, die *Stayer* über Reublin und Brötli vorgelegt hat<sup>26</sup>. Eine Entscheidung für die eine oder andere Variante läßt sich mit Hilfe bestimmter Quellen allein nicht fällen; sie sind zu ungenau, sporadisch und lückenhaft, als daß sie eine Antwort auf eine derart diffizile Unterscheidungsfrage geben könnten.

Einige Fragen sollen das veranschaulichen. Hat die Gemeinde Männe-dorf nur an reformierte Prädikanten gedacht oder auch an täuferische, nur an täuferische und nicht auch an reformierte, als sie ihr Bedauern darüber zum Ausdruck brachte, daß der Zürcher Rat Prädikanten aus seinem Herrschaftsgebiet gewiesen habe, die doch meinten, nichts anderes als das „helig gottswort“ gepredigt zu haben? Oder waren nur Reformierte und keine Täufer gemeint, oder nur Täufer und nicht auch Reformierte, wenn die Gemeinde weiter forderte, diejenigen „prädicanten ald puren“ wirken zu lassen, „die von Gott erlucht(et) sygind, das helig Evangelium zu verkünden, und (die) dasselbig mit der göttlichen geschrift bewisen wend“<sup>27</sup>? In dieser Quelle ist von Täufern expressis verbis nicht die Rede; auf diese Weise hatten aber auch Täufer ihr missionarisches Wirken gerechtfertigt, beispielsweise sagte Rudolf Rüttschman: „Unnd so er ein diener, knecht und gehorsammer gottes syg, werd er ouch thun, was inn der geist gottes underwise, lere und heisse“<sup>28</sup>. Handelte es sich allein in dem Fall um Täufer, wenn in den Quellen ausdrücklich auf die Taufe Bezug genommen wurde, oder auch dann, wenn allgemein von Personen die Rede war, die in Scheunen, auf dem Felde und in Häusern predigten oder aus der Bibel lasen? Gelegentlich berichten Täufer, daß sie oft nur lasen und nicht tauf-ten, aber schließlich von Außenstehenden dazu gedrängt wurden, gerade



die Stellen über die Taufe aus der Bibel zu lesen<sup>29</sup>. Wollten sich diese Täufer also nicht als solche zu erkennen geben, oder fanden sie ihre Zuhörer noch nicht reif für die Glaubenstaufe und mußte deshalb zuerst im Sinne des ethischen Pragmatismus der Bauern von der „liebi des nechsten“ gelesen werden? Wie hat sich das in den Quellen niedergeschlagen und wo ist das festgehalten worden: in Bauernkriegs- oder in Täuferakten, die bisher ja separat ediert wurden? Wie auch immer diese Fragen zu beantworten sind, fügt sich diese Quellenaussage nicht eher in die allgemeine reformatorische Aufbruchstimmung auf dem Lande ein als in den engeren Vorstellungsrahmen eines täuferischen Separatismus? Könnten nicht auch Täufer gemeint gewesen sein, wenn allgemein von Ungehorsam gegen die Obrigkeit die Rede war oder von Unruhestiftern, zumal in den Quellen, die sich eindeutig auf Täufer beziehen, beide Vorwürfe genauso wiederkehren? Weisen nur die Quellen auf Täufer hin, in denen die Bußgeldforderungen eindeutig mit dem Delikt der Wiedertaufe begründet werden, oder teilweise auch jene zahlreichen Stellen, in denen keinerlei Begründung gegeben wird? Hatte Konrad Grebel im Zürcher Unterland und in Schaffhausen nicht in der sich dort durchsetzenden kommunalen Reformation seine Reformation gesehen und sie mit eigenem Wort kräftig unterstützt? War es Johannes Brötli in Hallau und Hans Krüsi in Tablat innerlich wirklich zuwider zu sehen, daß ihre getauften Gemeindeglieder sie mit Waffengewalt vor einer Festnahme schützten? Solche Fragen sind von den Quellen her nicht eindeutig zu beantworten. *Peachey* hatte, orientiert an einem pazifistisch-freikirchlichen Täuferbild, das Verhältnis zwischen Täufern und Aufständischen negativ bestimmt; mir scheint es plausibler zu sein, diese Quellen im Lichte der Tatsache zu lesen, daß das Täufern sich im radikalen reformierten Kongregationalismus entwickelt hatte und nicht von vornherein als festgefügte, eindeutig freikirchlich geprägte, sondern als kommunal-revolutionäre Bewegung auf den Plan getreten war.

Im Zusammenhang mit der prekären Quellenlage müssen noch drei weitere Schwierigkeiten angesprochen werden. *Erstens* wird wohl nur ein kleiner Kreis täuferischer Männer und Frauen quellenmäßig erfaßt worden sein, so daß nicht immer erkannt werden kann, welche Rolle eigentlich die große Masse gespielt hat. Unter Umständen waren die zahllosen Anhänger sehr viel mehr in die bauerlichen Verhältnisse verflochten und in die revolutionären Aktivitäten der Bevölkerung verwickelt, als die Quellen zu erkennen geben. *Zweitens* wird hauptsächlich von den Führergestalten der Täufer und von besonders auffälligen Anhängern berichtet, wie aber die Predigt von den Mitläufern aufgenommen und verarbeitet



wurde, läßt sich kaum noch feststellen, obwohl gerade das Aufschluß über den wirklichen Zusammenhang von Aufständischen und Täufern gegeben hätte. *Drittens* ist zu erwähnen, daß die Glaubenstaufe unter den Täufern selbst wohl eine weniger exponierte Stellung einnahm, als die auf die Taufe fixierten Äußerungen von obrigkeitlicher Seite vermuten lassen.

Die Taufe war zwar wichtig, war aber in das gesamte Reformprogramm eingebettet. Im hinteren Bregenzer Wald (Vorarlberg) existierte in der zweiten Jahrhunderthälfte eine Gemeinde, die sich als Täufergemeinde verstand, obwohl die Gemeindeglieder noch nicht getauft worden waren. Es war kein „Diener des Worts“ in der Nähe, der sie hätte taufen können, war die Erklärung<sup>30</sup>. Eventuell könnte auch für die Schweiz ein Kreis von Anhängern und Sympathisanten der Täufer angenommen werden, der aus ähnlichen oder anderen Gründen den Schritt zur Glaubenstaufe noch nicht vollzogen hatte. Hans Ockenfuß beispielsweise bekennt, er habe am Abendmahl im Hause eines Zollikoner Täufers teilgenommen und sei sich der Verpflichtung bewußt gewesen, „daß sy nun furhin ein christenlich lebenn furen und halten wöltind“, obwohl er noch nicht getauft worden sei. Der Bericht schließt: „Er hatt sich noch nit leßen touffen, wils aber noch thun“<sup>31</sup>. Man konnte also auch ohne „das eüsserlich wasserzaichen deß widertouffs“ zu den Täufern gehören, was den Obrigkeiten übrigens nicht verborgen geblieben war<sup>32</sup>, oder sich im Vorfeld des Täuferturns bewegen. Sebastian Hofmeister in Schaffhausen war ein reformgesinnter Prädikant, der die Kindertaufe verwarf, aber noch nicht zur Praxis der Glaubenstaufe übergegangen war. Später distanzierte er sich vom Täuferturn; nach einer vorübergehenden Tätigkeit in Zürich starb er 1532 als reformierter Pfarrer in Zofingen. Auch andere Prädikanten, wie Ulrich Zingg und Ulrich Bolt, hatten die Kindertaufe kritisiert oder mit den Täufern sympathisiert, waren aber nicht zu ihnen übergelaufen. In einem Verhörprotokoll wird davon berichtet, daß zwei Täufer in Anwesenheit eines „Pfaffen“ (gemeint ist der spätere reformierte Prädikant Heinrich Schram in Maur) aus der Bibel über die Taufe lasen und „wurdint eins, das sy gar nicht zagadint, sondern in fruntschaft von anderen gescheiden“<sup>33</sup>. Offensichtlich gab es reformgesinnte Geistliche, die sich von den Argumenten der Täufer überzeugen ließen, ohne sich deshalb auch schon taufen oder als Sympathisanten identifizieren zu lassen. Das Phänomen der Kryptotäufer macht es schwer, die Verbreitung des Täuferturns von den Quellen her genau zu bestimmen. Andere reformierte Prädikanten wiederum fanden den Weg ins Täuferturn: z. B. Michael Wüst um 1525/26 und Hans Marquard allerdings erst 1532<sup>34</sup>.



Diese Beispiele zeigen, wie sehr noch alles in Fluß war; deshalb spricht auch einiges dafür, mit *John H. Yoder* den „Kristallisationspunkt“ des Täuferturns von 1525 auf die Zeit um 1527 zu verlegen<sup>35</sup>. Im Hinblick auf die Konfessionalisierung des Täuferturns hat *Yoder* sicherlich recht; um jedoch die Risse und Scheidungen im reformierten Lager, „die soziale Dialektik der reformatorischen Bewegung“ (*Peter Blickle*), wahrzunehmen, wird es weiterhin sinnvoll sein, vom Formationsprozeß des Täuferturns zwischen 1523 und 1527 auszugehen und das Schleitheimer Täuferturn als Ergebnis einer Krise zu deuten, in die das frühe Täuferturn nach dem Bauernkrieg geraten war<sup>36</sup>.

#### 4.

Am deutlichsten tritt die Verbindung von Täufern und Aufständischen im Schaffhausener Gebiet hervor. Die einschlägigen Quellen lassen sich mühelos im Lichte der kommunal-revolutionären Anfänge des Täuferturns lesen und legen eine Deutung nahe, die auf eine Identifizierung von täuferischen und aufständischen Interessen hinausläuft. Das kann hier nur mit wenigen Strichen am Beispiel Hallaus angedeutet werden. Ein gelegentlicher Seitenblick auf Schaffhausen und Waldshut soll das Bild ergänzen. Es muß einer gründlicheren Monographie vorbehalten bleiben, das gesamte bäuerliche Aufstands- und täuferische Verbreitungsgebiet der Schweiz zu untersuchen, also neben den genannten Orten das Zürcher Herrschaftsgebiet, die Dörfer der Berner Landschaft, die Umgebung St. Gallens und das Grenzgebiet zwischen Graubünden und Tirol. Möglicherweise stellt sich der Sachverhalt in den angedeuteten Gebieten nicht so eindeutig dar<sup>37</sup>.

Hallau lag im Schaffhausener Klettgau und hatte sich, wie *Paul Herzog* schrieb<sup>38</sup>, zu einem „Hexenkessel“ revolutionärer Umtriebe im oberrheinischen Aufstandsgebiet entwickelt. Das Dorf war erst 1521 aus der Herrschaft des Konstanzer Bischofs gewaltsam unter die Obhut Schaffhausens gebracht worden, doch mit dieser neuen Abhängigkeit waren die Hallauer ebenso wenig einverstanden wie mit der alten. Sie wollten von jeder Herrschaft frei sein<sup>39</sup>. Hallau gehörte zu den Dörfern in der Umgebung Schaffhausens, die schon 1521 den Zehnten verweigert und in zahlreichen Rechtshändeln die Wirksamkeit bäuerlichen Widerstands gegen die geistliche, bald auch gegen die weltliche Obrigkeit erprobt hatten. In Hallau wurde im Juni 1524 der Sturm auf das Schloß des Stühlinger Grafen vorbereitet, also die Posaune zum großen Bauernkrieg überhaupt geblasen, und von hier aus knüpften die Aufständischen im Grenzgebiet zwischen



Schaffhausen und dem Schwarzwald ein enges Netz gegenseitiger Hilfe und revolutionärer Agitation. In der Anklage gegen diesen Ort heisst es später: „ouch habent si ain versprechen zusamen getan, wie es ainem ergang, also soll es dem andern ouch ergen, und derzwuschen hauptlut und fendrich gemacht“<sup>40</sup>. Zweifellos waren die reformatorischen Forderungen von Zürich aus in dieses Gebiet eingedrungen, möglicherweise ist aber auch so manches von dem Wirken radikaler Reformatoren hängen geblieben. Thomas Müntzer hatte sich in den letzten Wochen des Jahres 1524 im benachbarten Griesen aufgehalten und „etliche artigel, wye man herschen soll aus dem evangelio angeben, daraus furder andere artigel gemacht“<sup>41</sup>. Im Herbst 1524 hatte auch Balthasar Hubmaier vorübergehend in Schaffhausen Zuflucht gefunden und sich für die Reformation und sicherlich auch für die Sache der Bauern eingesetzt, zumal das taktische Verhalten des Rates gegenüber den Aufständischen einen Spielraum für ein direktes Eintreten zu ihren Gunsten bot. *Herzog* hat recht: „Von größter Bedeutung für die Bewegungen im süddeutschen und auch im Schaffhauser Raum war der Durchbruch der Reformation“<sup>42</sup>.

In den ersten Februartagen trafen Reublin und Brötli in Hallau ein. Sie waren aus dem Zürcher Territorium ausgewiesen worden und hatten, wie Brötli nach Zollikon schrieb, „ein grosse ernd da funden“<sup>43</sup>. Die Einwohner drängten sich zu Brötlis Predigt und ließen sich in Scharen taufen. Der altgläubige Vikar Hans Ziegler wurde von seiner Pfründe vertrieben und Brötli an seine Stelle gesetzt<sup>44</sup>. Auch Reublin wirkte dort und im weiteren Umkreis, zumal er früher schon eine Pfründe in Griesen innegehabt hatte und sich in der Gegend auskannte. Der Schaffhausener Rat, von Zürich vor den Täufern gewarnt, wollte Brötli in Haft nehmen lassen, doch die Bauern stellten sich um ihren Prädikanten und verhinderten die Festnahme mit Waffengewalt. Das war mehr als nur Solidarität mit einem Schwachen, es war Solidarität mit einem Gleichgesinnten. Brötli wird in Hallau nicht in erster Linie deshalb einen solchen Widerhall gefunden haben, weil die radikalen Ideen Müntzers ihm dort vorgearbeitet hätten, wie *Herzog* meinte<sup>45</sup>, sondern weil die Bauern ihn als einen reformierten Prediger ansahen, dessen Tauftätigkeit die Radikalität seiner Absichten nur noch unterstrich. Mit Brötli ist die Reformation in Hallau zum Durchbruch gelangt. Es war eine Täuferreformation.

In den umliegenden Dörfern wirkten hier und da reformgesinnte, aber nicht zum Täuferturne neigende Prädikanten, möglicherweise lebten dort aber auch einige Täufer oder Sympathisanten der Täufer<sup>46</sup>. Auf Brötli und Hallau geht eine Zusammenkunft dieser Dörfer in Löhningen zurück, wo gemeinsame Forderungen aufgestellt wurden; sie richteten sich gegen die



Leibeigenschaft und die damit verbundenen Abgaben, gegen den Mißbrauch des Zehnten und gegen die Frondienste<sup>47</sup>. Das waren allgemeinreformatorische bäuerliche Forderungen, die Glaubenstaufe wurde nicht erwähnt. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, daß Hallau sich nicht durchsetzen konnte und zurückstecken mußte, sondern ganz im Gegenteil: in diesem Ort, von dem immer wieder heftige Drohungen und Attacken gegen Schaffhausen ausgingen, wurde mit der Täuferreformation soviel aufrührerische Energie freigesetzt, daß Hallau sich während der entscheidenden Phase des bäuerlichen Kampfes im ganzen Gebiet als Wort- und Rädelsführer der Aufständischen behaupten konnte. Die Glaubenstaufe mußte nicht erwähnt werden, da sie (ebenso wenig ist die Forderung nach freier Pfarrwahl erwähnt worden) keine Forderung an die weltliche Obrigkeit darstellte und zu diesem Zeitpunkt zur Artikulation des revolutionären Bewußtseins ganz und gar entbehrlich war. An revolutionärem Einsatz ließen sich die Hallauer den Rang nicht ablaufen, so mußten sie sich nach der Bauernniederlage im Klettgau denn auch ganz besonders wegen ihres „ungehorsam, gwaltig fräffel und verachtlich hendell, wider iri herren und obern“ verantworten; Hallau wurde auch zur Rechenschaft gezogen, weil die Bauern mit ihrem Prädikanten „allerlai, so mine herren fur uncristelich und ketzersch achten, zu Hallow ufgericht und das cristelich niderlegt“<sup>48</sup>. Damit war sicherlich, neben anderem, vor allem die Glaubenstaufe gemeint. Wie unter den Aufständischen allgemein, schwankten auch die Hallauer zwischen bewaffnetem Angriff, Drohung und Verhandlungsbereitschaft. Das darf jedoch nicht zum Anlaß genommen werden, zwischen Täufnern (da Brötli sich mit seiner Unterschrift unter den Brief des Grebelkreises an Müntzer als friedfertiger Täufer erwiesen hatte) und Aufständischen zu trennen, denn *erstens* ist die Militanz einiger Täufer in den Quellen direkt bezeugt, *zweitens* gab es auch zahlreiche Stimmen im bäuerlichen Lager, die vor Gewaltanwendung warnten, und *drittens* sind Schwankungen zwischen Gewalttätigkeit und Friedfertigkeit auch charakteristisch für das frühe Täufern an anderen Orten<sup>49</sup>. Eng verbunden waren die Vorgänge in und um Hallau übrigens mit dem Aufstand der Rebleute in Schaffhausen; gemeinsam mit den Bauern der Landschaft wurde der Sturz des Rates und die Errichtung einer neuen Herrschaft geplant, möglicherweise wurden auch Hoffnungen auf eine Kommunalisierung des Eigentums geweckt<sup>50</sup>. Der Prädikant Sebastian Hofmeister, der die Reformation gegen einen starken Kleinen Rat voranzutreiben versuchte und die Rebleute unterstützte, ließ sich von der Schriftwidrigkeit der Kindertaufe überzeugen, nachdem Hubmaier, Grebel, Felix Mantz, Reublin und Brötli mit ihm gesprochen hatten;



Mantz hatte ihm auch die antiobrigkeitliche Spitze der Glaubensstaufe erklärt<sup>51</sup>. Jedes Argument, das die Übermacht der Obrigkeit zu brechen half, war willkommen; und je unnachgiebiger der Rat sich zeigte, um so radikaler mußten die Mittel der Opposition werden. Hier zeigt sich wieder, wie nahtlos sich die Glaubensstaufe in den revolutionären Kampf um die Reformation einfügte. Sie legte sich den Reformern in Situationen äußerster Bedrängnis offensichtlich mit besonderer Selbstverständlichkeit nahe. Später wird Hofmeister wohl zurecht vorgeworfen, die Rebleute gegen die Obrigkeit aufgebracht zu haben<sup>52</sup>. Zunächst wurde der Bürgereid verweigert und dann die bewaffnete Konfrontation gesucht.

Das ist der revolutionäre Zusammenhang, in den Hallau eingebunden war. Solange keine Quellen auftauchen, die von einer Spannung zwischen dem Hallauer Prädikanten und seinen aufständischen Gemeindegliedern oder den reformgesinnten Prädikanten in der Umgebung berichten, muß man sagen: Brötlis Wirken in Hallau war alles andere als ein Beweis dafür, „wie grundverschieden (...) die beiden Bewegungen, Bauernaufstand und Täuferturn, waren“<sup>53</sup>. Es handelte sich hier um *eine* Bewegung bzw. um den reinen und konsequenten Ausdruck einer „Gemeindereformation“.

Kaum hatte sich die Täuferreformation in Hallau durchgesetzt, begann eine ähnliche Entwicklung in Waldshut. Hier hatte 1521 Balthasar Hubmaier gewirkt und eine Reformation nach dem Vorbild Zürichs durchgeführt. Waldshut war jedoch nicht frei, sondern unterstand der Herrschaft Habsburgs und mußte mit militärischen Sanktionen rechnen. Aus dieser prekären Lage erklärt sich, daß die Stadt die bäuerlichen Forderungen der Umgebung unterstützte und sich um so entschiedener auf die Seite der Bauern stellte, je bedrohlicher die Lage wurde. So nahm die Reformation in Waldshut eine Gestalt an, die der radikalen kongregationalistischen in der Schweiz ähnelte und den Rücken der Aufständischen stärkte. Es war eine Reformation, die dem politischen Willen der Stadt entsprach, die Herrschaft Habsburgs abzuschütteln. Ob Hubmaier der Verfasser bäuerlicher Artikel war oder nicht, ist wieder eine offene Frage<sup>54</sup>, auf jeden Fall hatte er nicht nur aus politischen, sondern auch aus theologischen Gründen die Forderungen unterstützt<sup>55</sup>. Zürich hat das zunächst nicht gestört; diese Stadt war an dem Vorposten der Reformation in Oberdeutschland interessiert und gewährte Waldshut sogar Schutz vor einem militärischen Übergriff der vorderösterreichischen Truppen. Erst als die Spannungen in der Eidgenossenschaft und zwischen der Eidgenossenschaft und Vorderösterreich zunahmen und entschärft werden mußten, zog sich Zürich zurück und überließ Waldshut seinem eigenen Schicksal. In dieser Situa-



tion verstärkten sich die schon vorher lose geknüpften Beziehungen der Waldshuter zu den Täufern.

Hubmaier hatte in Schaffhausen mit Hofmeister und einigen Täufern über die Tauffrage gesprochen und Reublin bereits im Januar 1525 einige Waldshuter von der Glaubenstaufe überzeugt. Sie wurden in einem Dorf vor den Toren der Stadt getauft. Am Vorabend des Ostergottesdienstes ließ Hubmaier sich mit zahlreichen Bürgern von dem wieder herbeigeeilten Reublin taufen und gestaltete dann seinerseits den Ostergottesdienst zu einem großen Tauffest der Gemeinde aus. Der Taufstein wurde entfernt und ein Waschzuber in die Kirche geschleppt – ganz in der Manier antiklerikaler Zeichensprache. Hubmaier taufte ungefähr dreihundert Bürger, darunter die meisten Mitglieder des Rates, und wandelte in den folgenden Wochen die Reformation in eine Täuferreformation um. *Bergsten* hat darauf hingewiesen, daß dieser Akt sich in bewußter Parallelität zu Zürich vollzog. Dort wurde um Ostern 1525 die Messe endgültig abgeschafft und das Abendmahl offiziell in neuer Gestalt eingeführt. Damit war die Reformation in Zürich vollendet. Waldshut hatte schon vorher von dem Zürcher Vorhaben erfahren und antwortete nun seinerseits mit der Vollendung seiner Reformation. Das war die Täuferreformation<sup>56</sup>. *Tom Scott* hat das Verhältnis von Waldshut zu den aufständischen Bauern gründlich untersucht und eine Differenzierung vorgeschlagen. Er unterscheidet jene Bündnisse, die Waldshut im Sinne einer Aktionsgemeinschaft einging, von solchen, die eine Interessengemeinschaft zum Ausdruck brachten, wie die Gemeinschaft mit den Hauensteiner und Klettgauern in Sommer 1525. Diese Gemeinschaft war nicht nur aus einer politisch-militärisch bedrängten Situation geboren, sondern aus einem „tiefverwurzelten Sinn für gemeinsame Interessen zwischen Stadt und Land“<sup>57</sup>, mehr noch, aus einer gemeinsamen aufständischen Gesinnung. Vielleicht ist die Unterscheidung *Scotts* zu subtil, aber bedenkenenswert ist doch, daß diese Interessengemeinschaft erst entstand, nachdem sich der Durchbruch zur Täuferreformation in Waldshut vollzogen hatte. Dieser Aspekt spielt in der Argumentation *Scotts* keine Rolle, er ist ausschließlich an der Stadt-Land-Beziehung und nicht an der religiösen Problematik in dieser Region interessiert; dieser Aspekt zeigt aber deutlich, daß in Waldshut die Täuferreformation im Grunde als der konsequente revolutionäre Ausdruck einer um ihre politische und religiöse Autonomie kämpfenden Bürgerschaft eingeführt wurde und die Stadt erst jetzt in der Lage war, mehr als nur taktisch motivierte Bündnisse mit den aufständischen Bauern einzugehen. Wenig spricht für die These *Bergstens*, es handele sich bei Bauernkrieg und Täufertum „um zwei zeitlich zusammenfal-



lende, ursächlich aber ganz verschiedene Erscheinungen<sup>458</sup>. Waldshut bestätigt vielmehr das Bild, wie es sich in Hallau dargestellt hatte: die Glaubenstaufe war der konsequente, aber, wie jetzt das Bündnis mit den (nichttäuferischen) Hauensteinern und Klettgauern zeigt, nicht überall notwendige Ausdruck der reformatorisch-revolutionären Bauernbewegung.

## 5.

Nach der Niederlage der Bauern wurde zur Rechenschaft gezogen, wer den Zehnten verweigert, sich gewaltsam erhoben, Erwachsene getauft oder die Glaubenstaufe empfangen hatte. Die Mandate gegen die Wiedertaufe waren besonders scharf und trieben die Täufer in eine schwere Krise. Sie mußten einsehen, daß sich eine kommunale Täuferreformation nicht mehr durchsetzen ließ. Während die durchschnittliche reformierte Bauernreligiosität nicht ausreichte, weiterhin die Verantwortung für die Reformation auf dem Lande zu tragen, enthielt die täuferische Glaubenshaltung offensichtlich noch Reserven genug, um einen Weg aus der Krise zu suchen. Möglicherweise hatte die Glaubenstaufe die Menschen existentiell so tief erfaßt, daß Resignation als Antwort auf die Niederlage auswich. Sicherlich haben viele Täufer widerrufen, davon wird in den Quellen oft berichtet, viele haben sich aber auch bemüht, den täuferischen Reformwillen in die neue Situation hinüberzuretten. Ein Dokument dieses Bemühens ist die „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes“, die 1527 in Schleithelm zustande kam. Sie enthält sieben Artikel, in denen der neue Reformkurs festgelegt wurde. Ins Auge fällt ein rigoroser Separatismus und ein intensives Bedürfnis nach Gemeinschaft.

Begründet wird beides mit einem fast schon ontologisch qualifizierten Riß, der durch die Welt geht: „Nun gibt es nie etwas anderes in der Welt und in der ganzen Schöpfung als Gutes und Böses, gläubig und ungläubig, Finsternis und Licht, Welt und solche, die die Welt verlassen haben, Tempel Gottes und Götzen, Christus und Belial, und keins kann mit dem andern Gemeinschaft haben“<sup>459</sup>. In der Niederlage haben die Täufer erkannt, daß sie nicht eigentlich in einen kirchenpolitischen oder revolutionären Kampf verwickelt waren, sondern in den kosmischen Kampf zwischen Gott und Teufel.

Die Fronten haben sich geklärt. Diejenigen, die den Täufern die Niederlage zugefügt haben, so mußte man es jetzt sehen, standen auf der Seite des Teufels, die Geschlagenen auf der Seite Gottes. Sie wollten fortan alles meiden, „was nicht mit unserem Gott und Christus vereinigt ist“<sup>460</sup> (das war die täuferische Definition von „Welt“), und eine Gemeinschaft aufrichten, in die nur Bußfertige durch die Taufe eintreten können.



Mit diesem Dualismus haben die Täufer nicht nur ihrer kirchenpolitischen Niederlage eine theologische Deutung gegeben, sondern auch eine Basis gefunden, die ihr Verhalten und Handeln bestimmen sollte. So wird in der „Brüderlichen Vereinigung“ im Grunde keine neue Ekklesiologie formuliert, sondern nur eine Anleitung zu christlichem Verhalten und Handeln gegeben. An der ethischen Orientierung des ursprünglichen Glaubensverständnisses hat sich nichts geändert<sup>61</sup>, verändert hat sich aber das Handlungsfeld. Alles konzentriert sich jetzt auf den kirchlichen Bereich, der obrigkeitliche und gesellschaftliche wird sich selber überlassen. Er steht „außerhalb der Vollkommenheit Christi“. Die Aufmerksamkeit der Täufer gilt jetzt ganz der Autonomie der christlichen Gemeinde und konzentriert sich nur noch darauf, was „innerhalb der Vollkommenheit Christi“<sup>62</sup> gilt. Sie ziehen sich zwar aus den Händeln dieser Welt zurück, wirken aber dennoch aggressiv auf ihre Welt ein, weil sie die Beziehung von Kirche und Obrigkeit neu ordnen und das corpus Christianum aufsprengen. Die Weltflucht der Täufer wird zu einer revolutionären Gefährdung der Welt. Die Täufer brechen eine alte Geschichte ab, um eine neue zu begründen.

Im Grunde sind die Schleithemer Artikel keine rigorose Abkehr von dem revolutionären Aufbruch, sondern nur eine Umdeutung. Separatismus und Gemeinschaft spielten schon im bäuerlich-täuferischen Kampf eine politische und religiöse Rolle, jetzt erhalten sie einen ausschließlich religiös begründeten Inhalt. Sollte ursprünglich die politische und religiöse Autonomie der Kommunen hergestellt werden, so gilt es jetzt, nur noch für die Autonomie der religiösen Gemeinschaft zu kämpfen. Die Bauern wollten ihren Pfarrer selber wählen und aus den Einkünften des Zehnten unterhalten; die Täufer wählen ihren „Hirten“ aus ihrer eigenen Mitte und sorgen für seinen Unterhalt, „wenn er Mangel haben sollte“<sup>63</sup>. Die Schafe haben im übrigen mehr zu sagen als der Hirte. Die Aufständischen verweigerten den Obrigkeiten, mit denen sie im Streit lagen, den Eid und verbanden sich selber zu Schwurgemeinschaften; die Täufer verwarfen den Eid insgesamt und riskierten es, weiterhin mit der Loyalitätsforderung der Obrigkeit zu kollidieren. Nicht im Schwur, wohl im Gelübde anlässlich der Taufe verpflichteten sie sich Gott, der allein Herr ihrer Gemeinschaft ist. Die Bauern, die ihre kämpferische Solidarität in Anrede- und Verhaltensformen biblischer Brüderlichkeit demonstrierten, schlossen sich zu christlichen Vereinigungen oder Bruderschaften zusammen, die politische und militärische Aufgaben wahrzunehmen hatten; die Täufer, die einander Brüder und Schwestern nannten, erreichten in Schleithem eine „Brüderliche Vereinigung“ und begriffen sich als reli-



giöse Bruderschaft. Die Bauern wandten den „weltlichen Bann“ an und trennten sich von jedem, der nicht zu ihnen stand<sup>64</sup>; die Täufer schränkten den Bann auf den kirchlichen Bereich ein und sonderten jeden aus, der nicht bereit war, in die Nachfolge Christi zu treten. Im Aufbruch war der Bann ein Instrument, das eingesetzt wurde, um die Welt von Ungläubigen zu säubern, jetzt dient er dazu, die christliche Gemeinde reinzuhalten. Die Aufständischen haben untereinander Solidarität geübt und einander mit Waffengewalt verteidigt; die Täufer spielen auf diese Praxis an, ziehen daraus aber unter dem Imperativ des erwähnten Dualismus eine andere Konsequenz: „So werden dann auch zweifellos die unchristlichen, ja teuflischen Waffen der Gewalt von uns fallen, als da sind Schwert, Harnisch und dergleichen und jede Anwendung davon, sei es für Freunde oder gegen die Feinde – kraft des Wortes Christi: Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen“<sup>65</sup>. Erst mit den Schleithheimer Artikeln wird die Schwankung zwischen Militanz und Friedfertigkeit im bäuerlich-täuferischen Lager zugunsten eines christlichen Pazifismus überwunden. Die Kriegsdienstverweigerung, die in seiner Konsequenz liegt, geht auf einen revolutionären Ursprung zurück.

Mit Absonderung, Friedfertigkeit und Leidensbereitschaft werden Einstellungen aufgenommen und verstärkt, die schon vorher im Zürcher Grebelkreis und im Unterland aufgetaucht waren, in der Situation des Bauernkriegs aber noch keine wesentliche Bedeutung erlangt hatten. Überhaupt tritt jetzt der weite Bereich religiöser Verkündigung und Praxis, der sich nicht mit dem Feld revolutionärer Agitation deckt, stärker in den Vordergrund. Und doch gilt: Die friedfertig-leidensbereite, von der Obrigkeit getrennte Kirche war eine Metamorphose der aufständischen Religiosität, wie sie Bauern und Täufern im Kampf um die Autonomie der Kommunen gemeinsam war.

Das Täuferum ist „in , mit und unter“ der bäuerlichen Revolutionsbewegung entstanden, in der versucht wurde, die Reformation auf dem Lande, gelegentlich auch in der Stadt, als eine kommunale Reformation durchzusetzen. Erst nach dem Bauernkrieg hat sich das Täuferum von dieser „Gemeindereformation“ abgelöst und zu einer neuen, nicht minder radikalen Gestalt der Reformation ausgebildet.

<sup>1</sup> B. Unruh, Die Revolution 1525 und das Täuferum, in: Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten 1525–1925, 1925, S. 47.

<sup>2</sup> E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912; W. Köhler, Die Zürcher Täufer, in: Gedenkschrift (wie Anm. 1), S. 48–64; H. S. Bender, The Ana-



baptist Vision, in *Church History* XIII, 1944, S. 3–24, dt. Das täuferische Leitbild, in G. F. Hershberger (Hg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung*, 1963, S. 31–54; *Ders.*, Conrad Grebel (ca. 1498–1526). The Founder of the Swiss Brethren, Goshen, Ind., 1950; F. Blanke, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*, 1955; P. Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Eine religionssoziologische Untersuchung*, 1954; H. J. Hillerbrand, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferiums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters*, 1960; T. Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferium, 1961; H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, 1962; J. H. Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz. I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, 1523–1538*, 1962; C. Baumann, *Gewaltlosigkeit im Täuferium*, 1968.

<sup>3</sup> C. P. Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Bavaria, South and Central Germany, Ithaca and London 1972, S. 154; vgl. auch: „Thus the evidence – geographic, numerical, ideological, and psycho-logical – does not show a link between the peasant uprising and the Anabaptist movement“ (S. 157).

<sup>4</sup> E. Egli, *Die Zürcher Wiedertäufer zur Reformationszeit*, 1878; H. Nabholz, *Die Bauernbewegung in der Ostschweiz*, 1898.

<sup>5</sup> G. Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, <sup>10</sup>1975, S. 105 ff. und 136 f.

<sup>6</sup> G. Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg*, 1958, S. 23 ff.; von kirchenhistorischer Seite ist zu ähnlichen Beobachtungen gelangt: G. Seebaß, *Bauernkrieg und Täuferium in Franken*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85 (1974), S. 140–156.

<sup>7</sup> A. Laube u. a., *Die Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus von den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts bis 1789* (*Deutsche Geschichte* 3), 1983, S. 205.

<sup>8</sup> P. Blickle, *Die Revolution von 1525*; <sup>1</sup>1975, S. 210, <sup>2</sup>1981, S. 278; vgl. auch *ders.*, *Die Reformation im Reich*, 1982, S. 112–122.

<sup>9</sup> *Ders.*, *Die soziale Dialektik der reformatorischen Bewegung*, in: P. Blickle, A. Lindt und A. Schindler (Hgg.), *Zwingli und Europa*, 1985, S. 88.

<sup>10</sup> *Ders.*, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, 1985, S. 118.

<sup>11</sup> J. M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen*, <sup>2</sup>1977, S. 19–49.

<sup>12</sup> M. Haas, *Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium* (wie Anm. 11), S. 64.

<sup>13</sup> J. M. Stayer, *Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1977, S. 7.

<sup>14</sup> F. Conrad, *Die „bäuerliche“ Reformation. Die Reformationstheologie auf dem Lande am Beispiel des Unterelsaß*, in: P. Blickle u. a. (Hg.), *Zwingli und Europa* (wie Anm. 10), S. 141; ausführlicher: *Dies.*, *Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft. Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsaß*, 1984, bes. S. 92 ff.; O. Vasella, *Bauernum und Reformation in der Eidgenossenschaft*, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 76 (1957), S. 62.

<sup>15</sup> H. Fast, *Der linke Flügel* (wie Anm. 2), S. 20, kritisch edierter Text: L. v. Muralt – W.



Schmid (Hgg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Band 1: Zürich, 1952, S. 17 f.

<sup>16</sup> G. Westin und T. Bergsten (Hgg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, 1962, S. 121; vgl. auch S. 189 f.: "vnnnd mit dem Wassertauff verpflichten sy sich, fürhin ir leben zu besse- ren vnd Christo nachzü uolgen".

<sup>17</sup> Ebd., S. 210; zum Taufverständnis Hubmaiers s. Ch. Windhorst, Täuferisches Tauf- verständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, 1976.

<sup>18</sup> L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 41.

<sup>19</sup> H. Fast, Der linke Flügel (wie Anm. 2), S. 19.

<sup>20</sup> Ebd., S. 21.

<sup>21</sup> L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 236 f.

<sup>22</sup> H. Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 2. Band: Ost- schweiz, 1973, S. 15.

<sup>23</sup> C. A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism, Toronto, Buffalo, London 1984, S. 117 ff.

<sup>24</sup> Vgl. J. M. Stayer, Die Schweizer Brüder (wie Anm. 13), S. 14: „ein charakteristischer und verzweifelter Mut des Widerstandes gegen die etablierte Kirche und Obrigkeit“. Zur Taufe im Täuferum vgl. H.-J. Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 1980, S. 77–97.

<sup>25</sup> H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 28 f.

<sup>26</sup> J. M. Stayer, Reublin and Brötli: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism, in: M. Lienhard (Hg.), The Origins and Characteristics of Anabaptism, Den Haag 1977, S. 83–102: „The fact of the matter is that Anabaptism, Reformation, peasants' move- ment and strivings for civic independence were inextricably intertwined in this region“ (ebd., S. 91).

<sup>27</sup> E. Egli (Hg.), Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jah- ren 1519–1533, 1879 [Neudruck 1975], S. 350.

<sup>28</sup> L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 39.

<sup>29</sup> Ebd., S. 82 f.

<sup>30</sup> H. Gismann-Fiel, Das Täuferum in Vorarlberg, 1982, S. 112 f.

<sup>31</sup> L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 42.

<sup>32</sup> H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 3.

<sup>33</sup> Zu Zingg: L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 183 ff. Zingg empfand Grebels Ablehnung der Säuglingstaufe als „die gottlich wahrheit“ und klagte: Mir ist nütz leider, den daß ich die kinder jetzt muß toffen; den ich weiß, das's nit sölti sin. Sol ichß dann abstellen, so psorgen ich, ich könne von der pfründ“ (S. 184). – Zu Bolt: P. Peachey, Soziale Herkunft (wie Anm. 2), S. 24 Anm. 4. – Zu Schram: L. v. Muralt – W.-Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 83.

<sup>34</sup> P. Peachey, Soziale Herkunft (wie Anm. 2) S. 23 ff.

<sup>35</sup> J. H. Yoder, Der Kristallisationspunkt des Täuferums, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1972, S. 35–47.

<sup>36</sup> K. Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferums im Jahre 1527, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1973, S. 14–41.

<sup>37</sup> Zur Zürcher Landschaft s. neuerdings: Chr. Dietrich, Die Stadt Zürich und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525, 1985, S. 216–224, 241–243. Diese Seiten können als eine Bestätigung der hier vorgelegten Deutung ge- lesen werden.



- <sup>38</sup> P. Herzog, Die Bauernunruhen im Schaffhauser Gebiet 1524/25, 1965, S. 53.
- <sup>39</sup> K. Schib, Geschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen, 1972, S. 267.
- <sup>40</sup> G. Franz (Hg.), Der Deutsche Bauernkrieg. Aktenband, <sup>1</sup>1968, S. 253.
- <sup>41</sup> G. Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, 1968, S. 544.
- <sup>42</sup> P. Herzog, Die Bauernunruhen (wie Anm. 37), S. 37.
- <sup>43</sup> L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 43.
- <sup>44</sup> Vgl. H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 22 Anm. 3; Brötli wird sich aus der Vertreibung Zieglers kein Gewissen gemacht haben, vgl. L. v. Muralt – W. Schmid (Hg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 46: „Hütten üch vor den falschen propheten, die umb sold predigent, flühen sy, ermannt ir einandern und bliben in der ler, die ir empfangen hand“. Das Pfründenwesen wurde bereits im von Brötli mitunterzeichneten Grebelbrief an Müntzer abgelehnt: „sind üwer pfründ gestift uff zins.und zehenden, beide warem wücher, wie by unß, und so nit ein gantze gmein üch ertzücht, wellind ir üch der pfründen entzüchen. Ir wüssend wol, wie ein hirt ernert werden sol“.
- <sup>45</sup> P. Herzog, Die Bauernunruhen (wie Anm. 37), S. 39 f.
- <sup>46</sup> Wilhelm Reublin hatte einige Schaffhauser Bürger getauft, s. H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 48 f.; vgl. auch das Urteil gegen Hans Rüeger, ebd., S. 43.
- <sup>47</sup> G. Franz (Hg.), Aktenband (wie Anm. 39), S. 246 f.
- <sup>48</sup> H. Fast (Hg.), Quellen (wie Anm. 22), S. 23 f.
- <sup>49</sup> J. M. Stayer, Anabaptists and the Sword, Lawrence, Ks., <sup>2</sup>1976, S. 95 ff.
- <sup>50</sup> P. Herzog, die Bauernunruhen (wie Anm. 37), S. 115 ff.; vgl. die Aussage Hans Rüegers: „Witer het er verjechen, als er dann ain hüßli koufft, das er zu bezalen nit vermöcht, habe er gedacht, wenn das evangelium für sich gangen, so müßt er dann das hüßli nit mer bezalen, und sich deßhalb gefröwt, das er nüntz geben müßt und dass alle ding gemain wurd“ (H. Fast, Quellen (wie Anm. 22), S. 44). Diese Quelle ist mit Vorsicht zu behandeln; sie ist kein Beleg für einen eindeutigen Weg der Täufer in die Gütergemeinschaft, sondern im Grunde nur für den Versuch, sich mit Hilfe des gütergemeinschaftlichen Arguments ein Stück Privateigentum selber zu verschaffen. Und doch ist es kein Zufall, daß im bäuerlichen Angriff auf die bestehende Herrschaft auch eine vage Hoffnung auf eine Veränderung der bestehenden Eigentumsverhältnisse geweckt wurde, wie sie dem kommunalen Ansatz der Herrschaftskritik entsprach. Zur Gütergemeinschaftsidee im Täufertum vgl. neuerdings J. M. Stayer, Neue Modelle eines gemeinsamen Lebens. Gütergemeinschaft im Täufertum. In: H.-J. Goertz (Hg.), Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute. 1984, S. 21–49.
- <sup>51</sup> L. v. Muralt – W. Schmid (Hgg.), Quellen (wie Anm. 15), S. 123.
- <sup>52</sup> K. Schib (Hg.), Hans Stockars Jerusalemfahrt 1519 und Chronik 1520–1529, 1949, S. 120.
- <sup>53</sup> P. Peachey, Soziale Herkunft (wie Anm. 2), S. 67.
- <sup>54</sup> J. M. Stayer, Radikaler Frühzwinglianismus. Balthasar Hubmaier, Fabers „Ursach“ und die Programme der Bauern, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1985, S. 43–59.
- <sup>55</sup> T. Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 2), S. 281 ff.
- <sup>56</sup> Ebd., S. 302 ff.
- <sup>57</sup> T. Scott, Reformation and Peasants' War in Waldshut and Environs: A Structural Analysis, Part II, in: Archiv für Reformationsgeschichte 69, 1978, S. 166.
- <sup>58</sup> T. Bergsten, Hubmaier (wie Anm. 2) S. 301.
- <sup>59</sup> H. Fast (Hg.), Der linke Flügel (wie Anm. 2), S. 64; kritisch edierter Text der „Brüder-



- lichen Vereinigung“ in: H. Fast (Hg.), *Quellen* (wie Anm. 22), S. 26–36.
- <sup>60</sup> Ebd., S. 64; vgl. auch C. A. Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler*, Scottsdale, Pa., 1984, S. 117.
- <sup>61</sup> „daß ihr den erkannten Willen Gottes beharrlich und ohne Aufschub vollbringt“, H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel* (wie Anm. 2), S. 70.
- <sup>62</sup> Ebd., S. 66.
- <sup>63</sup> Ebd., S. 65.
- <sup>64</sup> G. Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs*, 1963, S. 235.
- <sup>65</sup> H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel* (wie Anm. 2), S. 6.