

Noch einmal besichtigt: „Anabaptists and the Sword“

Von der Radikalität zum Quietismus

In seiner Abhandlung *Was ist ein Autor?*¹ hat Michel Foucault den Standpunkt vertreten, daß jeder Text aus sich selbst heraus, unabhängig von seiner Bindung an einen Autor, verstanden werden sollte. Gleichzeitig ist im Rahmen der Ideengeschichte allmählich die Absicht aufgegeben worden, in den Schriften vergangener Autoren nach systematischer Konsistenz suchen zu müssen. War man früher davon ausgegangen, daß jeder Denker, der es verdient beachtet zu werden, konsistent gedacht haben muß, so geht man heute davon aus, daß die meisten interessanten Denker ihre Meinungen im Laufe der Zeit geändert haben (was nicht bedeutet, daß jemand nur seine Meinung zu ändern brauchte, um sich als interessanter Denker auszuweisen).

Mein Buch *Anabaptists and the Sword*² steht allein in der Welt. Ich habe mich von seiner besonderen ideengeschichtlichen Methode und von seiner neokonservativen Perspektive entfernt, doch ich weiß, daß es Leute gibt, die mich lieber da sähen, wo ich in den Jahren von 1972 bis 1976 stand, als dort, wo ich jetzt bin³, und in dem Maße, in dem sie über ein gesundes Urteilsvermögen verfügen, wird sich ihnen zeigen, daß der Text auch in der Lage ist, sich gegen die späteren Launen seines Autors zu behaupten. In einer Hinsicht wenigstens ist das Buch diesem Aufsatz wirklich überlegen: es beruht auf gründlichen Forschungen.

Anabaptists and the Sword Revisited war kein Buch, sondern ein Aufsatz, den John H. Yoder 1974 in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* veröffentlichte – in einem Beiheft, das zum 450jährigen Jubiläum des Bauernkriegs von Heiko A. Oberman herausgegeben wurde.⁴ Dieser Aufsatz war einer der letzten Beiträge Yoders zur Täuferforschung, bevor er sich schließlich ganz anderen Gegenständen zuwandte. Der Aufsatz wurde, habe ich den Eindruck, ursprünglich als Reaktion auf die Erlanger Dissertation von Hans J. Hillerbrand über *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns*⁵ konzipiert und erst danach zu einer Antwort auf mein Buch von 1972 umgearbeitet. Das Ergebnis war, daß weder Hillerbrands noch meine eigene Deutung genau genug getroffen wurde. Besonders schwach war der Versuch, denke ich, eine Position der Gewaltlosigkeit aus unterschiedlichen Aussagen zusammenzustellen, die auf alle Anhänger der täuferischen

Hauptströmung zutreffen sollte (womit Yoder alle Gruppen meinte, die mit Konrad Grebel, Michael Sattler, Pilgram Marpeck, Jakob Hutter und Menno Simons verbunden waren), als ob es eine solche Position überhaupt gegeben hätte und die Hauptströmung der Täufer eine historisch faßbare Gruppe gewesen wäre. Die Arbeiten von Gottfried Seebaß, Christoph Bornhäuser, Claus-Peter Clasen, Werner Packull und Klaus Deppermann unterstrichen die Vielfalt des täuferischen Phänomens und wiesen auf die Unmöglichkeit hin, Gestalten wie Hans Hut und Melchior Hoffman, die sich der gewaltlosen Form nicht ganz einordneten, von der Geschichte der täuferischen Anfänge auszuschließen.⁶ Yoder hatte allerdings recht, wie ich jetzt nach einiger Zeit erkenne, sich über meinen Zugriff in *Anabaptists and the Sword* zu beklagen, bei dem die Lehre vom Schwert, einerseits aus den Schriften der gelehrten Theologen entwickelt, andererseits aber aus den Verhörprotokollen der einfachen Täufer und aus dem diffusen Verhalten der verschiedenen Gruppen erschlossen wurde. Er sagte zurecht, wie ich jetzt meine, daß man die Ansichten von Schultheologen wie Luther, Zwingli und Müntzer nicht, wie ich es tat, mit dem Verhalten und den gelegentlichen Äußerungen nonkonformistischer Laien vergleichen könne.⁷

Ein anderer gewichtiger Einwand ließe sich hinzufügen, obwohl es Yoder nicht anstünde, ihn zu erheben – ich beziehe mich auf den Einwand, den Rodney Sawatsky gegen meine Übernahme des Begriffs „Apolitie“ zur Kennzeichnung der täuferischen Gewaltlosigkeit erhoben hat.⁸ „Apolitie“ schloß Quietismus ein, Abkehr von der Welt und ihren Geschäften, worin Fritz Blanke und Clarence Bauman die besondere Qualität des Täuferturns im 16. Jahrhundert erblickten⁹, während Walter Klaassen¹⁰ und Rodney Sawatsky darauf hinwiesen, wie sehr die frühen gewaltlosen Täufer auf radikale Weise die Welt verwarfen, was in jedem erdenklichen Sinne des Begriffs „politisch“ zu nennen sei. Hier bin ich in die Auseinandersetzung zwischen den Perspektiven zweier Generationen unter den nordamerikanischen Mennoniten ingeraten, einer älteren Generation, die sich zu der sie umgebenden Gesellschaft mit konservativer Abkehr von der Welt verhielt, und einer jüngeren Generation, die auf radikale Kritik setzte.¹¹ *Anabaptists and the Sword* verwischte den Gegensatz zwischen diesen beiden Perspektiven (ohne sich dessen allerdings bewußt gewesen zu sein), indem es sowohl die Apolitie als auch die Radikalität, vor allem die Verschränkung miteinander, als den typischsten Ausdruck des Täuferturns im 16. Jahrhundert wahrnahm.¹² Das Problem war, daß ich das Täuferturn von den zwanziger bis in die sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts als eine statische Größe in den Blick nahm. Spätere Interpreten des Täuferturns, wie Hans-

Jürgen Goertz, haben mir gezeigt, daß ich statt einer statischen Auflösung der Spannung zwischen Radikalität und Apolitie die dynamische Tendenz der Radikalität zur Apolitie hätte erkennen müssen.¹³ Aber meine Forschungen waren keineswegs gänzlich unabhängig von der Bender-Schule, die ihnen vorausging. So stimmte ich mit Bender, Yoder und Heinold Fast darin überein, daß sich eine originäre Grebel-Sattler-Linie frühzeitig im Täuferum herausgebildet habe (besonders 1527 mit den Sieben Artikeln von Schleithem) und daß diese normative Gewaltlosigkeit alle ihre Konkurrenten überdauerte, weil sie als der angemessenste Ausdruck des separatistischen Experiments in einer Welt feindseliger Obrigkeiten wie auch feindseliger gesellschaftlicher Mehrheiten für den Überlebenskampf am besten ausgerüstet war. Es ist genau diese Schlußfolgerung, denke ich, die überprüft und neu eingeschätzt werden muß.¹⁴ Das große Problem, den berühmten Artikel VI der Schleithemer Vereinigung als eine täuferische Norm zu akzeptieren, bestand darin, daß eine relative Interesselosigkeit an seinem Inhalt unter den frühen Täufern vorherrschte, verglichen mit der Aufmerksamkeit, die Glaubenstaufe, antiklerikale Ekklesiologie, Trennung von der Welt, Banngewalt oder Heiligung auf sich zogen. In den Schriften Konrad Grebels gibt es tatsächlich keine einschlägigen Äußerungen dazu, ausgenommen seine gelegentliche Bemerkung darüber, daß Christen Schafe auf der Schlachtbank seien, und sein ermahndes Nachwort in dem Brief vom September 1524 an Müntzer, unter keinen Umständen die Faust zu gebrauchen.¹⁵ Diese Bemerkung kann als eine Vorsichtsmaßregel verstanden werden, sich nicht in die gewaltsamen Auseinandersetzungen der frühen Reformation und des Bauernkriegs hineinziehen zu lassen; aber dieser Brief war auch von Heini Aberli unterzeichnet worden, der zumindest bis zu einem gewissen Grade in ein typisches Beispiel verwickelt war, vor dem man grundsätzlich gewarnt hatte: die militärische Verteidigung Waldshuts gegen die Truppen der Habsburger.¹⁶ Pilgram Marpecks Werk enthält keinerlei Schriften zur Gewaltlosigkeit, nur beiläufige Bemerkungen, um Schwenckfelds und Bucers Versuche abzuwehren, ihn in die Ecke zu stellen¹⁷ – es sei denn, er ist tatsächlich wie Walter Klaassen ausführte, der Autor der *Aufdeckung der babylonischen Hure*¹⁸, einem heftigen Angriff auf die Bereitschaft der protestantischen Reichsstände, dem Kaiser mit Hilfe des Schmalkaldischen Bundes zu widerstehen, nachdem Luther unzählige Male gemahnt hatte, höheren Autoritäten keinen Widerstand entgegenzusetzen. Balthasar Hubmaier, der viele Bücher über die Taufe schrieb, hat nur ein Buch über das Schwert¹⁹ verfaßt, in dem er sich gegen einen Standpunkt wandte, wie er sich in den Schleithemer Artikeln zu

erkennen gab. Hans Hut erwähnte das Thema der Gewaltlosigkeit nicht in seinen wenigen Schriften; er weist die Schleithimer Artikel vielmehr im Augsburger Verhör, das seiner Verhaftung Ende 1527 folgte, ausdrücklich zurück, aber da er sich in diesem Verhör selber schützen wollte, kann man kaum ausmachen, ob er mit seiner Aussage nicht nur Sand in die Augen der Richter streuen wollte. In den zahlreichen ausführlichen Schriften Melchior Hoffmans ist Gewaltlosigkeit überhaupt kein Thema. Er scheint einen geradezu beruflichen Unterschied zwischen seinen unmittelbaren separatistischen Nachfolgern gemacht zu haben, die ein Vorbild an Gehorsam gegenüber der bestehenden Obrigkeit zu sein hatten, und den frommen Herrschern und Magistraten, die das Schwert ganz selbstverständlich zu handhaben hatten.²¹ Bernhard Rothmann, der Ideologe des Täuferreichs zu Münster, schrieb einen Traktat über die apokalyptische Rache des Gottesvolkes an den Gottlosen.²² Mit Menno verschwand dieser Gegenstand ganz und gar, keine Schrift beschäftigte sich mehr damit.²³ Zahlreiche Nebenbemerkungen zeigen, daß Menno sich zwar Krieg und Aufruhr entgegenstellte, sowohl der Herrschaftselite als auch militanter Täufer²⁴, aber in frühen Schriften pflichtete Menno dem „rechtmäßig geführten Schwert der Obrigkeit“ bei und sogar Eingriffen in kirchliche Angelegenheiten durch fromme Herrscher.²⁵ Erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens bezog er Position gegen die Todesstrafe, die von christlichen Obrigkeiten verhängt wurde.²⁶ Die Existenz christlicher Herrscher nahm er jedoch sein Leben lang als gegeben an.

Wenn wir es vermeiden, um Yoders Kritik zu beherzigen, die Methoden, die sich nur zur Analyse der Schultheologie eignen, auch auf diese Äußerungen anzuwenden, und sie stattdessen als frühe täuferische Reaktionen auf die Kriege der Reformationszeit in den Blick nehmen, sollten wir die Einstellung der Täufer zum Bauernkrieg, zum Schmalkaldischen Bund, zur Belagerung Münsters, zu damit verbundenen Ereignissen in den Niederlanden und zum holländischen Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien in Betracht ziehen. Täufer und viele Personen, die später zu den Täufern stießen, hatten schlechte Erfahrungen mit dem Bauernkrieg gesammelt.²⁷ Täufer waren in den Bauernkrieg um Waldshut verwickelt, ebenso in den ländlichen Gebieten Schaffhausens und St. Gallens, vor allem aber in Hallau, einem Dorf unter der Herrschaft Schaffhausens.²⁸ Die bittere Nachgeschichte des Bauernkriegs half Grebel und Blaurock, Täufer im Grüninger Amt zu rekrutieren, das Zürich unterstand, sie half auch Hans Hut, Anhänger in Franken zu gewinnen, und seinen Gefährten in Hessen und Thüringen.²⁹ Der Aufstand Michael Gaismairs, die täuferische Mission Georg

Blaurocks und das Hervortreten Jakob Hutters als Täuferführer trugen sich in demselben kleinen Gebiet Südtirols zu und waren auf verschiedenen Wegen miteinander verbunden. Nur einige dieser Wege können heute noch aus den überlieferten Quellen nachgezeichnet werden.³⁰ Im allgemeinen, wenn auch nicht einmütig, hatten die Täufer die am Bauernkrieg beteiligt waren, ihn verworfen und seinen Ausgang als Gottesgericht über die Vermischung von religiösen und weltlichen Motiven beim „gemeinen Mann“ verstanden, der auf diese Weise eine neue Ordnung auf der Grundlage des Evangeliums herzustellen versucht hatte.³¹ Doch 1534 und 1535 wurden von apokalyptischer Hoffnung ergriffene Täufer in Münster und den Niederlanden, in deutschsprachigen Gebieten, die nicht vom Bauernkrieg erfaßt worden waren, noch heftiger in den gewaltsamen Kampf gegen die bestehende Obrigkeit hineingezogen, als es 1525/26 der Fall war.³² Diese schreckliche Erfahrung führte David Joris dazu, nach einem Weg zu suchen, der Militanz abzusagen, ohne genaugenommen auch die Militanten von sich zu stoßen, und Menno Simons, sowohl der münsterischen Erfahrung als auch den Führern der „korrupten Sekten“ abzusagen, die hier engagiert waren, während er den verführten einfachen Leuten Zuflucht und Trost bot.³³ Der Hintergrund des Bauernkrieges veranlaßte den anonymen Autor der *Aufdeckung der babylonischen Hure* zu der Vorhersage, die Rebellion der Fürsten gegen den Kaiser würde zu einem noch größeren Blutvergießen führen als 1525³⁴ – was allerdings nicht eintraf, zumindest nicht im 16. Jahrhundert. Die brutale Verfolgung aller Täufergruppen in den Niederlanden durch die Habsburger – was noch auf eine präzise quantitative Weise erforscht werden muß³⁵ – schloß eine ähnliche Antwort friedfertiger Täufer auf den holländischen Unabhängigkeitskrieg aus. Waterländische Gemeinden unterstützten ihrerseits Fürst Wilhelm von Oranje mit einer freien Spende „zur Förderung der gemeinsamen Sache“.³⁶ In dem Zeitabschnitt von der *Offenbarung der babylonischen Hure* (ca. 1530) bis zu den späteren Dekaden des Jahrhunderts hat sich die täuferische Einstellung zu protestantischen Kriegen von radikaler Verwerfung zu einer leicht verhüllten Unterstützung gewandelt, ermöglicht wurde das durch die Formen der Apolotie (und es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß es der Herrschaftselite ganz angenehm war, die Erben der Münsteraner in Apolotie verharren zu sehen).

In diesem Rahmen wird der Schleitheimer Artikel VI eher zu einem Problem, das nach einer historischen Erklärung verlangt, als zu einer Macht, die die Norm täuferischer Gewaltlosigkeit hervorbrachte und dafür irgendwie verantwortlich zeichnete. Arnold Snyder hat den Prozeß beschrieben,

in dem mennonitische Interpreten des späten 19. und des 20. Jahrhunderts auf der Suche nach den „charakteristischen täuferischen Anliegen“ allmählich den unerwiesenen Standpunkt entwickelten, daß die Schleitheimer Artikel die treibende Kraft hinter dem Täufern des 16. Jahrhunderts gewesen seien. Snyders Studie zur Verbreitung der Schleitheimer Artikel führt ihn zur Schlußfolgerung, daß im 16. Jahrhundert „die Schleitheimer Artikel nur von einer Minderheit von Täufern aufgenommen wurden“.³⁷ Trotz einer größeren Anzahl von Zeitschriftenaufsätzen zu diesen Artikeln gibt es keine allgemein anerkannte Analyse der Motive, die die Führer zur allseitigen Vereinigung bewogen haben. Es bleibt umstritten, ob es ihre Absicht war, die Täufer von den übrigen Protestanten zu unterscheiden, eine täuferische Gruppe von anderen, „reine“ Täufer von unreinen Elementen zu scheiden oder irgendeine Kombination der eben genannten Absichten anzustreben.³⁸ Man könnte in Versuchung kommen, Artikel VI als eine geläuterte Antwort auf die Militanz von 1525 zu betrachten, zumal so viele Täufer oder zukünftige Täufer auf der Seite des „gemeinen Mannes“ gestanden hatten; aber das ist eine spekulative Annahme. Es lohnt sich auch zu bedenken, daß Artikel VI mit seiner Auffassung vom unchristlichen Charakter der Obrigkeit die herausragende Mitgliedschaft von obrigkeitlichen Amtsträgern wie in protestantischen Kirchen, in den täuferischen Gemeinden verhindern wollte.³⁹ Die frühen Schweizer Täufer scheinen auf ähnliche Weise Pensionäre aus ihren Reihen ausgeschlossen zu haben, Personen, die ihre Einkünfte allein aus ihrem Reichtum zogen, ohne selber zu arbeiten.⁴⁰ Vor dem Hintergrund des Bauernkrieges muß dieser prinzipielle Ausschluß von Herrschenden aus den christlichen Gemeinden als eine radikale Provokation verstanden werden, und er wurde damals so auch von den Obrigkeiten und Theologen der bestehenden protestantischen Kirchen verstanden.⁴¹ In den Gebieten nördlich des Mains scheinen die Schleitheimer Artikel, besonders Artikel VI, kein Diskussionsthema unter den Täufern gewesen zu sein – weder bei Melchior Rinck und seinen Nachfolgern noch bei den Nachfolgern Melchior Hoffmans und den melchioritischen Gruppen. Die melchioritischen Gruppen waren bis zum Tode von Menno Simons mit der Lehre vom himmlischen Fleisch Christi beschäftigt, mit der Frage, ob man die Glaubenstaufe auch wirklich praktizieren, ob man die Polygamie einführen solle, mit der Identität des verheißenen David, mit der Meidung von ungläubigen Ehepartnern, aber nicht mit den Schleitheimer Artikeln.⁴² Diese Artikel erreichten den Norden erst 1560 in Verbindung mit Berichten von Michael Sattlers Hinrichtung und scheinen Autorität im Zusammenhang mit Sattlers Märtyrerzeugnis erlangt zu haben.⁴³

Die Schleithemer Artikel wurden von Hubmaier und Hut (wenn seiner Aussage im Verhör zu trauen ist) abgelehnt. Sie wurden von Marpecks Gefährten Leupold Scharnslager zitiert⁴⁴, und Anklänge an die Substanz von Artikel VI erscheinen als Anhang zu Hans Dencks Traktat *Von der wahren Liebe*.⁴⁵ Im Hinblick auf Dencks Äußerungen ist gefragt worden, ob sie die Gesetzlichkeit der Sieben Artikel abgemildert hätten (was wahrscheinlich ist) und ob sie möglicherweise unechte (apokryphe) Ergänzungen gewesen seien (was sie wohl nicht waren).⁴⁶

Als Zwingli gegen die Schleithemer Artikel in ihrem Erscheinungsjahr polemisierte, nahm er an, sie wären weit verbreitet gewesen. Beleg für den Einfluß von Artikel VI im Herrschaftsgebiet Berns ist, daß sein Inhalt auf die Tagesordnung der Gespräche zwischen den reformierten Prädikanten und den Täufern in Zofingen (1532) und in Bern (1538) gesetzt wurde. In diesen Gesprächen bezogen sich die täuferischen Teilnehmer auf die Argumente und biblischen Belegstellen des Artikels VI von Schleithem. Sie legten ihn hauptsächlich am Leitfaden des Gegensatzes von alt- und neutestamentlichen Moralforderungen aus.⁴⁷

Die frühen Traditionen des Schweizer Täufertums gelangten auf der Flucht vieler Täufer aus der Schweiz und Oberdeutschland in den späten zwanziger Jahren nach Mähren, wo sie fürs erste vor Verfolgungen sicher sein konnten. So finden wir die einzige unabhängige Überlieferung von den Zürcher Taufhandlungen im Januar 1525 in der *Hutterischen Chronik*.⁴⁸ Die Schleithemer Artikel wurden in Hutterischen Codices reproduziert⁴⁹, und in den Auseinandersetzungen, die den Beginn des täuferischen Jahrhunderts in Mähren markierten, war die Gewaltlosigkeit, wie sie in Artikel VI entfaltet worden war, ein wichtiger Diskussionspunkt. Ein Sachverhalt, der geholfen haben könnte, Artikel VI ins Rampenlicht zu rücken, war der Widerstand gegen die Türken und die Kriegssteuer, die zur Finanzierung des Zugs gegen die Türken erhoben wurde. Graf Leonhard von Liechtenstein, das herrschaftliche Mitglied in Hubmaiers mährischer Gemeinde, war verpflichtet, dem Habsburger Hof bei der Ausrüstung des Türkenzugs zu helfen; Sattler hatte seinen Habsburger Folterern in seinem letzten Verhör erklärt, sie seien Türken „nach dem Geist“, während die Ottomanen nur Türken „nach dem Fleisch“ seien; und viele Nachfolger Huts betrachteten die Türken als Werkzeuge der göttlichen Rache im Endgericht.⁵⁰ Widerstand gegen eine Kriegssteuer, einzigartig im mährischen Täufertum⁵¹, schließt Widerstand gegen den andauernden Türkenkrieg ein, dem diese Steuer gewidmet war. So widersetzte sich Hubmaier dem Schleithemer Artikel VI in einem Traktat über das Schwert; und der Stäbler Clemens

Adler, wahrscheinlich ein Anhänger Gabriel Aschermanns, schrieb 1529 einen Traktat gegen Hubmaiers Schwertler, in dem er die Schleitheimer Position aufnahm und ausarbeitete. Es ist von Bedeutung, daß der erste Traktat über Gewaltlosigkeit nicht in der Schweiz, sondern in Mähren geschrieben wurde.⁵² Die Schweizer Vorlage zur Gewaltlosigkeit geriet in die Hutterischen Schriften – in Peter Riedemanns *Bericht über unsere Religion, Lehre und Glauben*⁵³, die *Fünf Artikel* von 1547⁵⁴ und Peter Walpots *Großes Artikelbuch* (ca. 1577)⁵⁵ (letztere beiden sind ausführlichere, aber weniger kritische Musterungen von biblischen Belegstellen). Hier stoßen wir das erste Mal auf Schriften zur täuferischen Gewaltlosigkeit, die in ihrem Ausmaß denjenigen Schriften vergleichbar sind, die sich mit anderen charakteristischen Themen der täuferischen Bewegungen befassen.

Das ist erst eine vage Erklärung, mehr nicht, warum das Thema täuferischer Gewaltlosigkeit im Schleitheimer Artikel VI angeschlagen wurde und wie weit sich sein Einfluß im Täufertum des 16. Jahrhunderts verbreitete. Ich habe den Eindruck, ohne ihn hier allerdings belegen zu wollen, daß das Thema täuferischer Ablehnung der Schwertgewalt mit seinen beiden Implikationen, der Ablehnung des Tötens und der Weigerung, weltliche Herrscher in die Gemeinde aufzunehmen, eine größere Rolle in der antitäuferischen Polemik spielte als unter den Täufern selbst. Es war ein Vorwurf, den Zwingli, Bucer, Calvin und Schwenckfeld gern gegen die Täufer ins Feld führten, um sie zu diskreditieren. Die Auffassung von der Gewaltlosigkeit war unter den frühen Schweizer Täufern sicherlich präsent, aber nicht wirklich tonangebend; und sie wurde zu einem ausgearbeiteten Thema erst unter den Hutterern. So wie sich die täuferische Gewaltlosigkeit entwickelte, fügte sie sich gut zum späteren täuferisch-mennonitischen Experiment eines tolerierten separatistischen Gemeindelebens innerhalb eines gastgebenden Gemeinwesens, dem die Nonkonformisten sich in gewisser Weise zu Dank verpflichtet fühlten. In dem Maße, in dem die Hutterer dieses in ein fremdes Gemeinwesen eingelassene separatistische Gemeindeleben vorwegnahmen, legte es sich nahe, daß sie Pionierdienste darin leisteten, die unzweifelhafte Radikalität der Sattlerschen bzw. Schleitheimer Ambitionen in eine Haltung, die man durchaus als „Apolitie“ bezeichnen könnte, umzuwandeln.

Die Auffassung, daß eine Lehre von der Gewaltlosigkeit, die sich hauptsächlich auf den Artikel VI von Schleithelm gründete, Ausdruck einer „täuferischen Minderheit“ gewesen sei und daß sie einen echten konfessionellen Status erst durch die Täuferforschung im 20. Jahrhundert (bestätigt durch mein Buch *Anabaptists and the Sword*) erhalten habe,

wurde in veröffentlichten Stellungnahmen von Hans-Jürgen Goertz und Howard J. Loewen propagiert.⁵⁶ Das ist eine bemerkenswerte, aber doch unzureichend nuancierte Schlußfolgerung, wenigstens was Artikel VI betrifft. Ob eine Mehrheit oder eine Minderheit von Täufern im 16. Jahrhundert für Gewaltlosigkeit eintrat, ist eine schlecht gestellte Forschungsfrage – unter dem Diktat der Anliegen von Mennoniten und Brethren (Church of the Brethren) im 20. Jahrhundert. Sie fragten, ob sich ihr historisches Friedenszeugnis auf eine Mehrheit oder nur auf eine Minderheit in ihren Glaubensgemeinschaften hatte gründen können. Unter Schweizer Täufern scheint die Gewaltlosigkeit zunächst eine weniger bedeutende Lehre gewesen zu sein, trotz der Schleithheimer Artikel nur unzureichend verstanden und deshalb auch nicht einmütig beachtet. Am Anfang war die Gewaltlosigkeit sicherlich kein „konfessionelles Unterscheidungsmerkmal“ des Täufern in der Schweiz. In den disparaten täuferischen Gruppen in Ober- und Mitteldeutschland war sie offensichtlich nur ein peripheres Anliegen. In Mähren jedoch, das zum größten täuferischen Zentrum in den deutschsprachigen Territorien des Südens heranwuchs, entwickelte sich die Gewaltlosigkeit schon früh zu einem „konfessionellen Unterscheidungsmerkmal“, einem Hauptartikel des Glaubens. In diesen täuferischen Ansiedlungen stachen die gewaltlosen Stäbeler ganz deutlich die konservativen Schwertler aus. In den ersten drei Jahrzehnten des melchioritischen Täufern im Norden, wo dieses Täufern teilweise zu einer militanten Massenbewegung herangewachsen war, war die Frage, ob die Täufer militant oder friedfertig waren, eine drängende und wichtige Frage, aber die charakteristischen Ideen täuferischer Gewaltlosigkeit in ihrem spezifischen Sinn waren hier unbekannt. Später, im tolerierten separatistischen Gemeindeleben der Mennoniten in der zweiten Generation, fanden diese Ideen jedoch weite Verbreitung. Die Frage, ob eine Mehrheit der Täufer gewaltlos oder ob nur eine Minderheit friedfertig war, traf die Realität des 16. Jahrhunderts nicht. Die eigentliche Frage war, ob das Täufern des 16. Jahrhunderts gesellschaftlich radikal (sei es friedfertig oder militant) oder gesellschaftlich quietistisch war (ob die Täufer nach Befreiung vom Militärdienst strebten oder nicht). Die wirkliche Geschichte der Täufer im 16. Jahrhundert handelt von dem Trend weg von der Radikalität hin zum Quietismus.

- ¹ Michel Foucault, What is an Author?, in: Josué V. Harari (Hg.), Textual strategies; Perspectives in Post-structuralist Criticism, Ithaca 1979, 141–160.
- ² James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, Lawrence 1972; ein Nachdruck 1973 korrigierte Druckfehler; eine zweite Auflage 1976 fügte einleitende „Reflections and Retractions“ hinzu: XI–XXXIII.
- ³ Vernard Eller, Christian Anarchy. Jesus' Primacy over the Powers. Grand Rapids 1987, 32–40.
- ⁴ John H. Yoder, „Anabaptists and the Sword“ Revisited, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85, 1974, 270–283. Die Diskussion zwischen Yoder und mir wurde am 26. und 29.6.1977 am Institute of Mennonite Studies in Goshen, Indiana, fortgesetzt. Zwei unveröffentlichte Beiträge aus meiner Feder befinden sich in der Mennonite Historical Library, Goshen College, Goshen, Indiana: Anabaptist Nonresistance and the Rewriting of History: On the Changing Historical Reputation of the Schleithem Articles and the Four Hundred Fiftieth Anniversary of Hans Denck's *Concerning Genuine Love*; Anabaptist Nonresistance and the Rewriting of History: or, Is John Yoder's Conception of Anabaptist Nonresistance Historically Sound?
- ⁵ Hans J. Hillerbrand, Die Politische Ethik des oberdeutschen Täufertums, Leiden und Köln 1962.
- ⁶ Gottfried Seeßaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (gest. 1527), unveröffentl. Habilitationsschrift, Erlangen 1972; Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons', Neukirchen-Vluyn 1973; Claus-Peter Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia and South and Central Germany, Ithaca und London 1972; Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531, Scottsdale 1977; Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979. Zusätzliche Facetten des täuferischen Phänomens wurden aufgehehlt von den Arbeiten wie: Heinrich Beulshausen, Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden, Gießen 1981; Samme Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk, Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme, Assen 1983; Gary K. Waite, David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543, Waterloo 1990.
- ⁷ Yoder, „Anabaptists and the Sword“ Revisited, 129f.: „Thus by definition the temptation is to compare what cannot be fairly compared: On the one hand, careful, measured thought from the pens of professional intellectuals, and on the other statements wrung under torture from fugitive preachers and recently converted peasants. Ideals on the one hand...and immediate practical situational decisions on the other.“
- ⁸ Rodney Sawatsky, Rez. von Anabaptists and the Sword, in: The Mennonite, Okt. 1974.
- ⁹ Fritz Blanke, Täufertum und Reformation, in: Guy E. Hershberger (Hg.), Das Täufertum – Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 65, wo er den Begriff „Apolitismus“, benutzt; Clarence Bauman, Gewaltlosigkeit im Täufertum, Leiden 1968, 274–290, widmet ein Kapitel der „täuferischen Apolitie“.
- ¹⁰ Walter Klaassen, The Nature of the Anabaptist Protest, in: Mennonite Quarterly Review 45, 1971, 291–311.
- ¹¹ S. James M. Stayer, The Easy Demise of a Normative Vision of Anabaptism, in: Calvin Wall Redekop und Samuel J. Steiner (Hg.), Mennonite Identity, Historical and Contemporary Perspectives. Lanham, New York und London 1988, 109–116.
- ¹² Stayer, Anabaptists, 337: „The essential qualities of the early Anabaptist teaching on the Sword were apoliticism and radicalism. The most typical Anabaptist stance was one like that of Sattler and Riedemann which was both radical and apolitical.“

¹³ Hans-Jürgen Goertz, *The Confessional Heritage in its New Mold: What is Mennonite Self-Understanding Today?* In: Redekop und Steiner (Hg.), a. a. O., 3–6, beschreibt eine „crisis of the Mennonites“, in welcher das konfessionelle Unterscheidungsmerkmal, die Weigerung, Waffen zu tragen, von einer „great refusal“ gegenüber der christlich-feudalistischen Ordnung sich zu einem besonderen Privileg in der bürgerlichen Gesellschaft wandelte. In seiner Sicht wurde das Täuferium apolitisch, weil es „any basis in social experience“ verloren hatte. (Goertz verwendet nicht den Begriff „apolitisch“, aber ich denke, es entspricht seiner Intention, ihn für die Zeit anzuwenden, in der die täuferische Gewaltlosigkeit ihre unmittelbare soziale Relevanz verlor, die sie ursprünglich ins Leben gerufen hatte).

¹⁴ S. John H. Yoder, *Der Kristallisationspunkt des Täuferiums*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 24, 1972, 35–47; Heinold Fast, „Die Wahrheit wird auch freimachen“. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 27, 1975, 7–33. Hinter Yoder, Fast und meinen „Anabaptists and the Sword“ steht die gemeinsame Annahme, zur Sprache gebracht in Harold Benders Rezension von Beatrice Jennys Buch über die Schleithimer Artikel, daß diese Artikel die „charakteristischen täuferischen Anliegen“ zum Ausdruck brachten (*Archiv für Reformationsgeschichte* 47, 1956, 136).

¹⁵ Leonhard von Muralt und Walter Schmid (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, I: Zürich, Zürich 1952, 17, 20.

¹⁶ Johann Loserth, *Die Stadt Waldshut und die vorderösterreichische Regierung in den Jahren 1523–1526*, in: *Archiv für österreichische Geschichte* 77, 1891, 102f.; von Muralt und Schmid (Hg.), a. a. O., 196.

¹⁷ Johann Loserth (Hg.), *Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert*. Pilgram Marpeck's Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542, Wien und Leipzig 1929, 303f.; Manfred Krebs und Hans Georg Rott (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 7, Elsaß I (Stadt Straßburg 1522–1532), Gütersloh 1959, 505f.

¹⁸ Text in Hans J. Hillerbrand, *An Early Treatise on the Christian and the State*, in: *Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, 34–47; Walter Klaassen, *Eine Untersuchung der Verfasserschaft und des historischen Hintergrundes der Täuferchrift „Aufdeckung der Babylonischen Hurn...“*, in: Alfred Raddatz und Kurt Lüthi (Hg.), *Evangelischer Glaube und Geschichte*. Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag. Wien 1984, 113–129; James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal und Kingston 1991, 118–120, 207f.

¹⁹ Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 9, Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962, 432–457.

²⁰ Christian Meyer, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben*, Bd. 1: *Die Anfänge des Wiedertäuferiums in Augsburg*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg* 1, 1874, 227f.; Packull a. a. O., 119ff.

²¹ Melchior Hoffman, *Die eedele hoghe ende troostlike sendebrief, den die heyliche Apostel Paulus to den Romeren gescreuen heeft, vercleert...*, o. O. 1533, T. 8^{VO} – V^{VO}. Es gibt einen verlorengegangenen Traktat „Von dem swert“, in dem Hoffman „allen hoe verre men den sweerde gehoorsam behoort to zijn...verclaert“, höchstwahrscheinlich in Begriffen, die mit frühen Wittenberger Einflüssen auf seine Verkündigung korrespondierten. S. James M. Stayer, *Melchior Hoffman and the Sword*, in: *Mennonite Quarterly Review* 45, 1971, 265–277, bes. 274f.

²² Bericht van der Wrake, in: Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, 284–297.

- ²³ „Tegens de Blasphemie van Jan van Leyden“ ist dem charakteristischen melchioritischen Thema, dem Anspruch Jans, der „verheißene David“ zu sein, gewidmet. Nebenbei gesagt, gibt es schwierige Probleme, die seine Authentizität betreffen, s. James M. Stayer, Oldeklooster and Menno, in: *The Sixteenth Century Journal* 9–1, 1978, 65f.
- ²⁴ Menno Simons, *Opera Omnia theologica*, Amsterdam 1681, 55, 148f.; Menno Simons, *Das fundament der christelycker leere*, Amsterdam 1616ff. 96–97.
- ²⁵ Menno, *Fundament*, sig. A, ff. 99–100, 112–113; Menno, *Opera*, 520. Diese Beobachtung wird von Bornhäuser, a. a. O., 121–132 bestätigt.
- ²⁶ Menno, *Opera*, 603.
- ²⁷ James M. Stayer, *Anabaptists and the Future Anabaptists in the Peasants' War*, in: *Mennonite Quarterly Review* 62, 1988, 99–139; auf den neusten Stand gebracht und erweitert in: Stayer, *German Peasants' War*, 61–92, 186–200.
- ²⁸ James M. Stayer, Reublin und Brötl, *the Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism*, in: Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, Den Haag 1977, 83–102.
- ²⁹ Hans-Jürgen Goertz, *Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz*, in: Peter Blickle (Hg.), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1987, 263–285.
- Matthias Hui, *Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des zürcherischen Grüninger Amtes*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 46, 1989, 113–144; Gottfried Seebaß, *Bauernkrieg und Täuferturn in Franken*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85, 1974, 284–300.
- ³⁰ Werner O. Packull, *Die Anfänge des Täuferturns in Tirol*, demnächst in: Günter Vogler (Hg.), *Alternatives Denken im Zeichen der Reformation*, Weimar 1992.
- ³¹ Meyer, *Anfänge*, 241f. (Hans Hut); Georg Berbig, *Die Wiedertäufer im Amt Königsberg in Franken 1527/1528*, in: *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* 35, 1903, 312 (Georg Volk); Günther Franz (Hg.), *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationgeschichte*, Bd. 4: *Wiedertäuferakten 1527–1626*, Marburg 1951, 64–71 (Gemeinde von Sorga).
- ³² Literaturüberblick s. James M. Stayer, *Was Dr. Kuehler's Conception of Early Dutch Anabaptism Historically Sound? The Historical Discussion of Münster 450 Years Later*, in: *Mennonite Quarterly Review* 60, 1966, 261–266. Die letzte bedeutende Abhandlung: R. Po-chia Hsia, *Münster and the Anabaptists*, in: R. Po-chia (Hg.), *The German People and the Reformation*, Ithaca und London 1988, 51–69.
- ³³ James M. Stayer, *Davidite vs. Mennonite*, in: *Mennonite Quarterly Review* 58, 1984, 459–476; Stayer, *Oldeklooster and Menno*, 51–67.
- ³⁴ Hillerbrand, *Treatise*, 37: „Werden noch mit grösserm vnn erschrocklichem blutvergiessen als im Bauernkrieg beschehen...“
- ³⁵ Clasen, *Anabaptism*, 358–422, bes. 372f., zeigt die Vorrangstellung des Habsburger Hofes in der Täuferverfolgung im südlichen Teil des deutschsprachigen Europa.
- ³⁶ W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandische doopsgezinden in de Zestiende eeuw*, 2. Aufl. Haarlem 1961, 339–342; Peter Brock, *Freedom from Violence. Sectarian Nonresistance from the Middle Ages to the Great War*, Toronto 1991, 101ff.
- ³⁷ Arnold Snyder, *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation*, in: *Mennonite Quarterly Review* 63, 1989, 323–344.
- ³⁸ Fritz Blanke, *Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis* in: *Archiv für Reformationgeschichte* 37, 1940, 242–249; Beatrice Jenny, *Das Schleithemer Täuferbekenntnis*; Thayngen 1951; H. W. Meihuizen, *Who were the „False Brethren“ Mentioned in the Schleithem*

Articles? In: *Mennonite Quarterly Review* 41, 1967, 200–220; Yoder, Kristallisationspunkt, 35–47; Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahr 1527, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 30, 1973, 24–41; John H. Yoder und Klaus Deppermann, Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleithheimer Bekenntnisses, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 30, 1973, 42–52.

³⁹ Das ist in den Anliegen mitenthalten, daß alle Glieder einer täuferischen Gemeinde gleichgesinnt waren wie Christus auch, „darmit kein spaltung in dem lip sige, dar mit er zerstöret werde“ (Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, 32f.).

⁴⁰ Stayer, *German Peasants' War*, 95–106, 200–203, bes. 98f.

⁴¹ Clasen, *Anabaptism*, 180: „Yes, if the peasants were told that their lords, servants, and priests were not Christians and would not be saved, they would soon seize us, tear our hair, and strike us to the ground.“

⁴² William E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564*, Nieuwkoop 1968, ist ein nordamerikanischer Versuch, die niederländische Geschichtsschreibung zu korrigieren, indem er das Schleithheimer Modell auf das frühe niederländische Täuferturn in Anwendung bringt. S. die polemische Auseinandersetzung mit Keeney's Buch bei Stayer, *Anabaptists*, 319f., Anm. 40.

⁴³ Samuel Cramer (Hg.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden, Bd. 5, Den Haag 1909, 585f. Der Brief aus dem Jahr 1557, der von den rheinländischen Predigern Lemke und Zyllis geschrieben wurde, ist die einzige zeitgenössische Quelle, die Michael Sattlers Verfasserschaft der Schleithheimer Artikel behauptet: Abraham Hulshof, *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557*, Amsterdam 1905, 229.

⁴⁴ Ein Frag – Ihr wollet nicht, daß ein christ möge ein Oberer werden, in: *Kunstbuch*, Manuskriptkopie von Samuel Geiser, *Mennonite Historical Library*, Goshen, Ind., 285f.

⁴⁵ Georg Baring und Walter Fellmann (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 6, Denck, Schriften, Gütersloh 1955–1960, Teil 2, 83–86.

⁴⁶ M. E. sind die vereinzelt Einwände gegen die Authentizität des in Anm. 45 angeführten Materials sehr schwach. Es gibt eine Kontinuität des Stils und des Inhalts; so erscheint die Diskussion um die Gewaltlosigkeit z. B. in beiden, dem umstrittenen wie dem unbestrittenen Teil des Traktats. S. die kritische Diskussion in Denck, *Schriften*, Teil 1, 34–36; Robert Friedmann, Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 29, 1932, 9–17.

⁴⁷ Fritz Blanke (Hg.), Huldreich Zwingli, In catabaptistarum strophas elenchos, in: Emil Egli etc. (Hg.), *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Bd. 6, 1, Zürich 1982, 1–196.

Blanke bemerkt in seinem Kommentar, daß „die Schleithheimer Konfession schon fünf Monate nach ihrer Entstehung stark verbreitet war“. Martin Haas (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 4: Drei Täufergespräche, Zürich 1974, 189–197, 419–439. Weitere Belege für den Einfluß des Schleithheimer Artikels VI auf frühe täuferische Führer in der Schweiz s. Stayer, *Anabaptists*, 125–127.

⁴⁸ A. J. F. Zieglschmid (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaca 1943, 47. S. H. W. Meihuizen, De Bronnen voor een Geschiedenis van de eerste doperse Doopstoediening, in: *Doopsgezinde Bijdragen* NR 1, 1975, 54–61; Heinold Fast, Wie doopte Konrad Grebel? In: *Doopsgezinde Bijdragen* NR 4, 1978, 22–31; James M. Stayer, Was there a Klettgau Letter of 1530? in: *Mennonite Quarterly Review* 61, 1987, 75f.

⁴⁹ Snyder, *Influence of Schleithheim*, 336, Anm. 41.

⁵⁰ Arnold Snyder, *The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man: Continuation or Departure?* In: *Sixteenth Century Journal* 16, 1985, 430, Anm. 33; Packull, *Mysticism* (wie Anm. 6), 88f., 135f.

⁵¹ Hillerbrand, *Politische Ethik*, 70–73.

⁵² S. die kurze Beschreibung bei Stayer, *Anabaptists*, 169f. Der Text mit dem Titel „Das Urteil von dem Schwert mit unterschiedlichem gewalt dreier furstenthum der Welt, Juden vnd Christen“, ist nicht veröffentlicht. Hier wurde die Manuskriptkopie von Samuel Geiser, Mennonite Historical Library, Goshen, Ind., benutzt.

⁵³ Peter Riedemann, zit nach der engl. Übersetzung: *Account of our Religion, Doctrine and Faith*... Bungay 1950, 105–107, 113, 217, 220.

⁵⁴ Zieglschmid, *Älteste Chronik*, 296–308.

⁵⁵ Robert Friedmann (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 12: *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Bd. 2, Gütersloh 1967, 230–298.

⁵⁶ Hans-Jürgen Goertz, *Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44, 1986/87, 23; Howard J. Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God: Mennonite Confessions of Faith*, Elkhart 1985, 27f.