

Antihabsburgische Opposition und täuferischer Pazifismus

Die Auslegung von Römer 13 des David Burda aus Schweinitz 1530/31

James M. Stayer gewidmet

1. Konfliktgegenstände und Gruppenbildung unter den frühen mährischen Täufern

Um an das recht spezielle, aber für das Verständnis des frühen oberdeutschen Täufertums relevante Thema dieses Beitrags heranzuführen, wird in diesem ersten Abschnitt auf einige Überlegungen und Ergebnisse aus dem folgenden vorgegriffen. Das führt zu Redundanzen, hilft aber zur Orientierung. Der Beitrag knüpft an zwei frühere Aufsätze über die Austerlitzer Brüder oder »Bundesgenossen« und Pilgram Marpeck an. Die These der beiden Aufsätze lautete, daß Pilgram Marpeck Repräsentant einer von der seit 1528 bestehenden Gemeinde in Austerlitz (Slavkov u Brna) ausgehenden frühen täuferischen »Denomination« gewesen sei, einer netzwerkartigen ekklesialen Struktur, der Gemeinden von Mähren bis zum Elsaß und von Württemberg bis Graubünden angehörten. Für die Interpretation der Theologie Marpecks sei es also relevant, der Frage nachzugehen, was die spezifischen theologischen und sozialetischen Anliegen der Austerlitzer gewesen seien, durch die sie sich von anderen Täufern unterschieden. Dies wird jedoch dadurch erschwert, daß aus der Frühzeit der Austerlitzer, den Jahren 1528–1530, keine innerhalb der Gruppe entstandenen, theologisch aussagekräftigen Texte überliefert sind. Der eine der beiden Aufsätze schloß daher mit der Anregung, theologische Diskussionen der Frühzeit der Austerlitzer Brüder aus Texten von Ex-Austerlitzern zu rekonstruieren, das heißt von Verfassern, die einmal der Austerlitzer Gemeinde angehört, sich aber aus dem einen oder anderen Grund von der Gruppe abgewandt hatten.¹

Es gibt eine ganze Reihe von Quellentexten, die dafür in Frage kommen. Dazu zählt die im Nürnberger Staatsarchiv erhaltene Auslegung von Römer 13 eines gewissen David von Schweintz aus dem Winter 1530/31. Der Verfasser verließ im Januar 1531 gemeinsam mit Wilhelm Reublin, Jörg Zaunring und etwa 250 Anhängern im Streit die Austerlitzer Gemeinde und wurde Mitbegründer einer neuen Täufergemeinde in Auspitz (Hustopecě). Zwei Jahre später wurde Jakob Hutter Leiter der Auspitzer Gemeinde, sie wurde zur Muttergemeinde der Hutterischen Brüder. Davids Traktat läßt erkennen, daß bei der Spaltung zwischen Austerlitz und Auspitz die Stellung zum Haus

Habsburg eine entscheidende Rolle spielte, die Frage nach der Legitimität der Herrschaft Kaiser Karls V. und König Ferdinands I. Die Austerlitzer Gemeinde sah in den Habsburgern die von Gott eingesetzte Obrigkeit, die Auspitzer Proto-Hutterer nahmen dagegen einen radikal antihabsburgischen Standpunkt ein.

Konkret ging es bei dem Streit darum, ob Ferdinand I. als mährischem Landesherrn die Steuer zum Krieg gegen die Türken gezahlt werden müsse (so die Austerlitzer) oder nicht (so die Auspitzer). Der vorliegende Beitrag argumentiert, daß die Verweigerung der Türkensteuer im frühen mährischen Täufertum 1527–1531 als Ausdruck einer auf die Verkündigung Hans Huts zurückgehenden apokalyptischen Naherwartung zu interpretieren sei und ursprünglich in keinem Zusammenhang mit pazifistischen Grundsätzen gestanden habe, wie sie 1527 in der Schleitheimer *Brüderlichen Vereinigung* formuliert worden waren. Das Phänomen der Kriegssteuerverweigerung sei also gesondert zu betrachten von dem allmählichen Übergang von Hut-Anhängern zum Pazifismus, der sich in Mähren zwischen 1527 und den 1530er Jahren vollzog.

Während Hut selbst die Schleitheimer Artikel bis zu seinem Tod im Dezember 1527 explizit ablehnte, liegen seit 1528/29 Belege für ihre allmähliche Rezeption durch seine Anhänger vor.² 1531 ließen die Austerlitzer Brüder in Straßburg den Traktat *Aufdeckung der Babylonischen Hure* drucken, eine Polemik gegen die Gründung des Schmalkaldischen Bundes durch die protestantischen Reichsstände. Der Text kann als frühestes Zeugnis für die normative Rezeption der Scheitheimer Grundsätze durch eine täuferische Gruppierung, die aus der Hutschen Bewegung hervorgegangen war, gelten. In der *Aufdeckung* wird die Legitimität der Herrschaft Karls V. nicht nur ausdrücklich anerkannt, sondern stellt in diesem Text sogar die argumentativ notwendige Voraussetzung für die Begründung des Pazifismus dar.³

Auch in der Auspitzer Gemeinde wurde unter der Leitung Jakob Hutters der Grundsatz der Gewaltlosigkeit im Sinne Schleitheims rezipiert. Im Gegensatz zum politisch moderaten Pazifismus der Austerlitzer verband Hutter die Gewaltlosigkeit jedoch mit einer radikal antihabsburgischen, apokalyptischen Perhorreszierung des Landesherrn. Hutter erklärte 1535 in einem Brief an den Landeshauptmann von Mähren, Ferdinand I. sei ein »gottloß tyrann unnd feindt der göttlichen warhait und gerechtigkeit« und »fürst der finsternus«, wies aber zugleich das Gerücht zurück, er plane mit seinen Anhängern einen bewaffneten Aufstand. Die wahren Christen besäßen keinerlei Waffen und wollten lieber wehrlos sterben, als sich auch nur mit der bloßen Hand gegen einen Angreifer zu verteidigen.⁴

Der entscheidende Punkt ist, daß die Gewaltlosigkeit in Austerlitz und Auspitz erst als normative Ordnung greifbar wird, nachdem die täuferische Gruppenbildung in Mähren bereits weit fortgeschritten war, das heißt nachdem sich die Austerlitzer 1527 von den Nikolsburger Täufern und 1530/31 die Auspitzer von den Austerlitzern getrennt hatten. Die der hutterischen Chronistik der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts folgende Auffassung, wonach die Stellung zum Schwert Ursache und Ausgangspunkt der Konflikte und Gruppenbildungsprozesse im mährischen Täufertum gewesen sei, ist daher zu hinterfragen.

2. Gewaltlosigkeit im frühen oberdeutschen Täufertum als Forschungsproblem

Im sechsten Artikel der *Brüderlichen Vereinigung etlicher Kinder Gottes*, datiert Schleithem (Kanton Schaffhausen), 24. Februar 1527, wird das Schwert »eine Ordnung Gottes außerhalb der Vollkommenheit Christi« genannt. Diese Formel wird folgendermaßen expliziert: Die Anwendung physischer Gewalt zur Bestrafung der Bösen und zum Schutz der Guten sei zwar legitim (vgl. Römer 13), die Träger dieses göttlichen Auftrags können aber keine Christen sein. Innerhalb der christlichen Gemeinde dürfe zur Zurechtweisung der Sünder nur der Bann gebraucht werden (vgl. Matthäus 18,15–17). Ein Christ dürfe nicht einmal zur Verteidigung gegen einen Angreifer Gewalt einsetzen. Ebenso wenig dürfe ein Christ ein Richteramt ausüben, bei dem er Streitsachen zwischen Ungläubigen zu entscheiden habe (vgl. Lukas 12,13–14), noch sonst irgendein obrigkeitliches Amt ausüben (vgl. Matthäus 20,25–26).⁵ Der in Schleithem formulierte Standpunkt, für den in der englischen Forschung die Begriffe *nonviolence* und *nonresistance* üblich sind, wird im folgenden mangels eines deutschen Begriffs, der auch die Nichtausübung von richterlichen und obrigkeitlichen Ämtern einschließt, der Einfachheit halber als Gewaltlosigkeit oder als Pazifismus »im Sinne der Schleitheimer Artikel« bezeichnet.⁶

Lange schien es, als gäbe es auf die Frage, welche Bedeutung die Gewaltlosigkeit für das Täufertum des 16. Jahrhunderts hatte, eine einfache und geradezu selbstverständliche Antwort. Im 20. Jahrhundert maßen vor allem nordamerikanische Mennoniten in der Diskussion um das Proprium ihrer konfessionellen Identität (in Abgrenzung vom liberalen Mainstream-Protestantismus und vom Fundamentalismus) dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit eine zentrale Bedeutung zu. Harold S. Bender (1897–1962), der während der beiden Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg einen starken Einfluß auf die kirchliche Gemeinschaft der nordamerikanischen Mennoniten und auf die Täu-

ferforschung ausübte, sah in der Gewaltlosigkeit eines der konstitutiven Merkmale des Täuferturns. Bender argumentierte in seinem berühmten Vortrag *The Anabaptist Vision* (1943) und in seiner Monographie über *Konrad Grebel* (1950), der 1527 in Schleithelm formulierte Standpunkt sei der Sache nach bereits vor der ersten Taufhandlung von Januar 1525 im proto-täuferischen Kreis um Grebel in Zürich vertreten und in der weiteren Entwicklung der Täuferbewegung kontinuierlich weitertradiert worden. Diejenigen Vertreter des Täuferturns des 16. Jahrhunderts, die wie Balthasar Hubmaier oder die Münsteraner Täufer vom Grundsatz der Gewaltlosigkeit abwichen, galten aus dieser Sicht als Fehlentwicklungen und Abweichungen vom »normativen« Täuferturn.⁷

Benders Theorie wurde durch die 1972 erschienene Monographie *Anabaptists and the Sword* von James M. Stayer in entscheidenden Punkten falsifiziert. Aus Stayers Untersuchung ergab sich, daß im Täuferturn von den 1520er bis in die 1560er Jahre ein breites Spektrum von Einstellungen zur Gewalt und zur staatlichen Obrigkeit zu beobachten sei und von einer vom Grebel-Kreis ausgehenden kontinuierlichen Traditionslinie oder Gruppenidentität eines gewaltlosen Täuferturns nicht die Rede sein könne. Benders Theorie hatte sich teilweise auf Quellen aus dem Bereich der von Hans Hut geprägten frühen Taufbewegung gestützt, die scheinbar als Belege für einen pazifistischen Standpunkt gelesen werden konnten. Stayer kam zu dem Ergebnis, daß Hans Hut und seine frühen Anhänger maßgeblich von Thomas Müntzer beeinflusst waren und den grundsätzlichen Pazifismus der Schleithelmer Artikel sogar ausdrücklich ablehnten.⁸

Stayers Ergebnisse wurden durch die ebenfalls 1972 abgeschlossene Habilitationsschrift von Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, bestätigt. Seebaß machte deutlich, daß diejenigen Aussagen Huts, in denen er seine Anhänger zur Enthaltung von Gewalt und geduldigem Erleiden von Verfolgung aufrief, in den Kontext der Erwartung des in Kürze hereinbrechenden Gerichts an den Gottlosen gehörten, das mit einem Einfall der Türken beginnen werde. Erst nach dem Ausbleiben der von Hut für Pfingsten 1528 angekündigten endzeitlichen Ereignisse nahmen einige aus der Hutschen Bewegung hervorgegangene Täufergruppen, namentlich in Mähren, pazifistische Standpunkte ein.⁹

Als ein weiterer Beitrag zur Falsifikation der Annahme, der sechste Schleithelmer Artikel habe für die Täufer des 16. Jahrhunderts identitätsstiftende Normativität besessen, sei Arnold Snyders kleine Studie *The Influence of the Schleithelm Articles on the Anabaptist Movement* von 1989 genannt. Snyder kam zu dem Ergebnis, daß sich in täuferischen Texten des 16. Jahrhunderts

nur eine recht begrenzte Anzahl von Belegen für die Rezeption der Aussagen der *Brüderlichen Vereinigung* über das Schwert benennen läßt. Die (angesichts der Seltenheit täuferischer Druckschriften bemerkenswerte) Tatsache, daß der Text der Artikel als Beigabe zu einem Bericht vom Martyrium Michael Sattlers 1527, 1533 und noch einmal in der Mitte des 16. Jahrhunderts im Druck erschien¹⁰, verdanke sich vor allem dem Interesse täuferischer Leser an martyrologischen Texten und könne nicht belegen, daß die *Brüderliche Vereinigung* in Täuferkreisen als Bekenntnisschrift gegolten habe.¹¹

Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen von *Anabaptists and the Sword* resümierte Stayer rückblickend: »Unter den Schweizer Täufern scheint die Gewaltlosigkeit zunächst eine weniger bedeutende Lehre gewesen zu sein, trotz der Schleithimer 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 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.«¹²

3. Mähren als Hauptschauplatz der Lehr- und Gruppenbildung des oberdeutschen Täufern

Mit dem Verweis auf Mähren ist die Region genannt, deren Bedeutung für das Verständnis des oberdeutschen Täufern nicht hoch genug veranschlagt werden kann. In der Schweiz, in Süd- und Mitteldeutschland und in den österreichischen Ländern blieben die seit 1525 entstandenen Taufbewegungen unter dem Druck der Verfolgung amorphe und ephemere Bewegungen, deren Höhepunkt in den meisten Regionen bereits 1527/28 erreicht war (mit einigen Ausnahmen wie Schlesien, wo der Höhepunkt der Bewegung erst in die Mitte der 1530er Jahre fiel). Gegen Ende der 1520er Jahre war die erste Generation der Führer der Täuferbewegungen in den oberdeutschen Territorien nahezu vollständig der Verfolgung zum Opfer gefallen, hatte sich vom Täufern abgewandt oder war ausgewandert. Die verbleibenden Anhänger konnten oft nicht mehr als Fragmente täuferischer religiöser Praxis über das Anfangsstadium der Bewegung hinaus bewahren. Wo sich täuferische Gruppen in den oberdeutschen Territorien behaupten konnten, machten sie aufgrund äußerer Einwirkung Entwicklungen durch, die man mit dem (aus der Mineralogie stammenden, von Oswald Spengler abwertend auf kulturgeschichtliche Phänomene übertragenen) Begriff der »Pseudomorphose«¹³

bezeichnen könnte: Sie bildeten unter starkem äußerem Druck Sozialgestalten und religiöse Praktiken aus, die unter den gegebenen Verhältnissen kurz- oder mittelfristig praktikabel erschienen und die gewissermaßen die Freiräume ausfüllten und abbildeten, die städtische und dörfliche Gesellschaften zu Beginn des konfessionellen Zeitalters für religiös abweichende Einstellungen und Verhaltensweisen übrigließen.¹⁴ Die so entstehenden Formen als repräsentativen Ausdruck der religiösen und sozialetischen Konzepte und Intentionen der oberdeutschen Täufer des 16. Jahrhunderts zu interpretieren, wäre ebenso problematisch, wie aus Glaubensvorstellungen und Sozialformen des Salzburger Kryptoprottestantismus des 18. Jahrhunderts Aussagen über das Wesen des zeitgenössischen Luthertums abzuleiten.

Dagegen waren die Täufer in der Markgrafschaft Mähren, dem von einer Adelsoligarchie dominierten südlichen Nebenland der Böhmisches Krone, auf den Grundherrschaften des Herrenstandes fast ein Jahrhundert lang relativ sicher vor Verfolgung. Das Reichsrecht einschließlich der gegen die Täufer gerichteten Gesetze von 1529 kam in Mähren nicht zur Anwendung. Die täuferfeindlichen Mandate Ferdinands I., der seit Ende 1526 Landesherr von Mähren war, wurden vom Herrenadel als Eingriff in die inneren Verhältnisse der Grundherrschaften angesehen und nur zögerlich oder gar nicht befolgt. In Mähren zog der Tatbestand der Wiedertaufe keine strafrechtliche Verfolgung nach sich, solange die Täufer es vermieden, sich in einer der königlichen Städte Brünn (Brno), Znaim (Znojmo), Iglau (Jihlava) oder Olmütz (Olmouc) niederzulassen.

Trotz der ungewöhnlich günstigen Bedingungen fand das Täuferium unter der einheimischen deutschmährischen Bevölkerung nur sporadisch Anhänger, abgesehen von der Grundherrschaft Nikolsburg (Mikulov), deren Bevölkerung seit 1526 zum großen Teil täuferisch wurde. Die überwiegende Mehrheit der Täufer in Mähren waren Flüchtlinge und Migranten aus dem oberdeutschen Raum, die seit 1527 in großer Zahl in die Markgrafschaft einwanderten. Die im Vergleich mit den Reichsterritorien und der Schweiz außergewöhnlich weiten Handlungsspielräume, die religiöse Nonkonformisten in Mähren besaßen, schlugen sich in der ungehinderten Entfaltung eines breiten Spektrums von Sozialgestalten und Lehrbildungen der täuferischen Gruppierungen nieder. Die widersprüchliche Vielfalt der ekklesiologischen und sozialetischen Konzepte, die dabei zutage trat, stellt deutlich vor Augen, daß von einem normativen Kern täuferischer Identität, der freikirchliche Ekklesiologie und Gewaltlosigkeit umfaßt habe (so einst Bender), nicht die Rede sein kann. Mindestens sieben deutlich voneinander unterschiedene Erscheinungsformen täuferischer Gemeindebildung sind erkennbar:

1. In Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg bestand 1526–35 ein von der Theologie Balthasar Hubmaiers geprägtes täuferisches Kirchentum, das aus einer obrigkeitlich geförderten Reformation der lokalen Pfarrgemeinden hervorgegangen war. Hubmaier wirkte von Sommer 1526 bis zu seiner Auslieferung an Ferdinand I. im Sommer 1527 in Nikolsburg. Er beanspruchte, eine theologische Synthese zwischen den Anliegen Zwinglis, Luthers und des Erasmus gefunden zu haben. Die Aktionsformen der Nikolsburger Reformation (antiklerikaler Klostersturm verummter Bürger beim Karneval 1526, Bildersturm in den Nikolsburger Kirchen, öffentliche Disputationen, Einrichtung einer Druckerpresse und Flugschriftenproduktion) weisen auf die Zürcher Reformation als Vorbild hin. Spätestens 1531 erließ der Nikolsburger Grundherr Leonhard von Liechtenstein eine (nicht überlieferte) Kirchenordnung. In ihrer Sozialgestalt war die Nikolsburger Täuferkirche also an den reformatorischen Territorialkirchentümern der Schweiz und des Reichs orientiert.¹⁵

2. 1527 erreichte die apokalyptische Taufbewegung Hans Huts Südmähren. Sie fand Anhänger auf der Grundherrschaft Nikolsburg, aber auch unter der Bevölkerung der königlichen Städte Znaim und Brünn. Im selben Jahr begannen verfolgte Anhänger des Hutschen Täufertums aus den angrenzenden österreichischen Regionen nach Südmähren zu fliehen. Zur Ausbildung ekklesialer Strukturen kam es in der Bewegung höchstens ansatzweise, da die von Hut mit einer Stirntaufe »Versiegelten« (vgl. Offenbarung 7,3; 9,4) das Weltende für Pfingsten 1528 erwarteten. In der Erwartung, daß das Gericht an den Gottlosen mit einem Türkeneinfall anheben würde, verweigerte eine Gruppe von Hut-Anhängern im Winter 1527/28, sich an der vom mährischen Landtag beschlossenen Türkenhilfe zu beteiligen. Sie wurden im Frühjahr 1528 aus dem Nikolsburger Territorium ausgewiesen. In den Wochen vor Pfingsten 1528 zogen die »Auserwählten« auch an weiteren Orten Südmährens in die Wälder und Hügel, um den Einfall der Türken abzuwarten.¹⁶

3. Angesichts des Ausbleibens der Endereignisse entstand noch im Jahr 1528 aus einer Gruppe von deutschmährischen und österreichischen Hut-Anhängern eine Gemeinde in Austerlitz. Die Austerlitzer Brüder integrierten sich durch den Erwerb von Bürgerrecht und Zunftmitgliedschaft rechtlich und sozial in die lokale Bevölkerung der Kleinstadt. Sie bildeten aber eine von der lokalen Pfarrgemeinde separierte eigene Glaubensgemeinschaft und gründeten mehrere Tochtergemeinden an anderen Orten Südmährens. Dieser gemäßigte Separatismus hatte eine Analogie im Verhältnis der (bereits seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts in Austerlitz vertretenen) tschechischsprachigen

Glaubensgemeinschaft der Böhmisches Brüder zur Mehrheitsbevölkerung. Darüber hinaus unterhielten die Austerlitzer Brüder zur Unterstützung neu ankommender täuferischer Glaubensflüchtlinge gemeinschaftliche Häuser, ohne jedoch das Privateigentum prinzipiell abzuschaffen. Der mikrokonfessionellen Struktur der Gemeinden der Austerlitzer Brüder, die sich seit den 1540er Jahren als »Bundesgenossen« bezeichneten und die in Pilgram Marpeck einen talentierten Lientheologen und Organisator besaßen, gehörten auch Gemeinden außerhalb Mährens im Elsaß und in Graubünden, Württemberg, Augsburg und Wien an.¹⁷

4. Von den Austerlitzer Brüdern spaltete sich zu Beginn des Jahres 1531 eine Gruppe ab, die sich in Auspitz als ein nicht in die kommunalen Strukturen der lokalen Bevölkerung integrierter Personenverband niederließ. Durch ihre rechtliche Sonderstellung, deren Grundlage ein spezielles Privileg der grundherrschaftlichen Obrigkeit (in diesem Fall des Königinklosters von Alt-Brünn [Staré Brno]) war, konnten die Angehörigen der Gemeinde den Erwerb von Bürgerrecht und Zunftmitgliedschaft und die dafür erforderlichen Eidesleistungen umgehen. Darüber hinaus wurde der Täufergemeinde eine steuerrechtliche Sonderregelung gewährt, durch die sie von den Sondersteuern für den Krieg gegen die Türken ausgenommen war. Die kommunitären Ansätze der Austerlitzer Brüder wurden von der Auspitzer Gemeinde zu einer konsequenten Gütergemeinschaft ausgebaut. Bis 1535 bestanden in Südmähren noch zwei weitere, unabhängig von der Auspitzer Gemeinde entstandene Gemeinschaften ähnlichen Typs (die »Philipper« und »Gabrieliter«).¹⁸

5. Aus der Auspitzer Gemeinde entstand 1533 nach einem vollständigen Wechsel in der Gemeindeleitung die Gemeinschaft der Hutterischen Brüder. Die streng kommunitären und pazifistischen Hutterischen Brüder nutzten mit großem Erfolg den Wettbewerbsvorteil der außerzünftigen Handwerksproduktion, der sich aus der rechtlichen Sonderstellung ihrer Gemeinden gegenüber der lokalen Bevölkerung ergab. Die Niederlassungen der Hutterer waren für die Grundherren so lukrativ, daß diese den Hutterern die Exemption von der Robot (untertänigen Fronarbeit), von der direkten Entrichtung der Türkensteuer, von Abgaben an kirchliche Institutionen und sogar von der grundherrschaftlichen Gerichtsbarkeit gewährten. Als ein in hohem Maße autonomer Personenverband brachten die Hutterer eine in sich geschlossene mikrokonfessionelle Kultur hervor, die alle Lebensbereiche umfaßte. In der hutterischen Lebensweise waren viele religiöse und sozialetische Konzepte, die in täuferischen und kryptotäuferischen Kreisen des oberdeutschen Raums als Elemente täuferischer Identität relevant waren, integriert. Wie das starke

Wachstum der Gemeinde bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts zeigte, war der von den Hutterern konstruierte, in sich geschlossene täuferische Mikrokosmos für täuferische Migranten aus den umliegenden Ländern weitaus attraktiver als alle übrigen in Mähren vertretenen Täufergemeinschaften und deren Entwürfe täuferischer Lebensweise.¹⁹

6. Im bewußten Gegensatz zum radikalen Separatismus der Hutterischen Brüder veranlaßte der Leiter der bis 1533 mit der Auspitzer Gemeinde assoziierten »Gabrieliter«, Gabriel Ascherham, seine Anhänger in den Jahren nach 1535, sich äußerlich mit den religiösen Praktiken der Mehrheitsbevölkerung konform zu verhalten und die Glaubenstaufe einzustellen. 1544 erklärte er sogar die Kindstaufe neugeborener Kinder seiner Anhänger in den Pfarrkirchen der Mehrheitskonfession zum Adiaphoron. Ascherham, ein ausgesprochen origineller Kopf unter den oberdeutschen Täufern, wollte seine Gemeinde zu einer rein geistigen Gemeinschaft umgestalten, deren Zusammenhalt lediglich durch Rundschreiben und Lehrtraktate der inzwischen in Schlesien ansässigen Gemeindeleitung und durch gelegentliche Zusammenkünfte zu feierlichen Abendmahlsfeiern aufrechterhalten werden sollte.²⁰

7. Zu einer eigenartigen Abwertung der Wassertaufe kam es auch bei der kleinen Gemeinschaft der »Schweizer Brüder« in Mähren, unter denen es sogar Mitglieder gegeben haben soll, die ihr Leben lang nicht die Taufe der Gläubigen empfangen. Die Gründe dafür sind unklar. Jedenfalls scheint es sich nicht um eine Akkomodation an die nicht-täuferische Umwelt gehandelt zu haben, denn die Gemeinschaft der »Schweizer Brüder« bewahrte durch eine strenge Bannpraxis und das Verbot, Kirchengebäude anderer Gruppen und Konfessionen zu betreten, einen konsequent separatistischen Charakter. Die mährischen Schweizer Brüder brachten den Lebensunterhalt für ihre Prediger gemeinsam auf, feierten einmal jährlich das Abendmahl und unterhielten Versammlungshäuser sowie eine Unterstützungskasse für die Armen ihrer Gemeinde.²¹

Trotz ihrer Vielfalt verband die täuferischen Gemeinschaften in Mähren untereinander weitaus mehr als die Ablehnung der Kindertaufe oder die Praxis der Taufe der Gläubigen. Zwischen den täuferischen Gemeinschaften gab es einen ständigen Austausch durch Übertritte von Einzelpersonen und Personengruppen und durch die Übernahme von Traditionen, Schriften und Liedern über die Grenzen der Gemeinschaften hinweg. Bei der Lehrbildung und der Ausbildung ihrer religiösen und sozialetischen Praktiken setzten sich die täuferischen Gemeinschaften primär mit den übrigen Täufergruppierungen auseinander, während sie die nicht-täuferischen Mehrheits- und

Minderheitskonfessionen ihrer Umwelt (Katholiken, Utraquisten, Lutheraner, Böhmisches Brüder etc.) in der Regel nur in groben Stereotypen wahrnahmen. Man kann also durchaus von einem »mährischen Täuferium« im Singular sprechen, im Sinne eines durch intensive Interaktion auf mehreren Ebenen zusammenhängenden Spektrums täuferischer oder aus den frühen Taufbewegungen hervorgegangener Gruppen.

4. Die frühe Geschichte des mährischen Täuferiums in der hutterischen Erzähltradition

Welche Bedeutung hatte die Gewaltlosigkeit für die Entstehung dieser erstaunlichen Vielfalt täuferischer Lehr- und Gemeindebildung? Waren unterschiedliche Haltungen zur Gewalt die Ursache für die Spaltungen des mährischen Täuferiums – so die traditionelle Sicht – oder wurde der Artikel vom Schwert erst im Laufe, ja erst als Ergebnis des Gruppenbildungsprozesses relevant für die jeweilige Gruppenidentität? Zur Erörterung dieser Fragen stehen uns hauptsächlich Quellen zur Verfügung, die von den Hutterischen Brüdern produziert und überliefert wurden. Die hutterische Perspektive bestimmt daher das Bild, das wir von den täuferischen Gruppenbildungsprozessen in Mähren haben. In diesem Abschnitt werden drei Konfliktsituationen, die aus hutterischer Sicht entscheidend für den Verlauf der täuferischen Gruppenbildung in Mähren waren, näher betrachtet und auf die Tendenz der hutterischen Darstellung befragt.

Dazu ist zunächst ein Blick auf die Denkvoraussetzungen der hutterischen Chronisten am Platz. Für die Hutterer wurden die Grundsätze der Gütergemeinschaft und der Gewaltlosigkeit zu Hauptartikeln des Glaubens, die für ihre Identität als Gemeinschaft eine entscheidende Rolle spielten und im Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit anderen täuferischen Gruppierungen (in hutterischer Terminologie »Völker« oder »die sich Brüder nennen«) und mit der nicht-täuferischen Umwelt (hutterisch der »Welt«) standen. Die Hutterer beanspruchten nicht nur, Gütergemeinschaft und Gewaltlosigkeit konsequenter als alle übrigen täuferischen Gruppen zu praktizieren, sondern verstanden ihre Gemeinschaft als die einzig wahre Kirche Christi, die Gott in der letzten Zeit der Welt im Land Mähren als dem Zufluchtsort der Braut Christi (vgl. Offenbarung 12,6) wiederaufgerichtet habe.²² In der Geschichtskonstruktion der hutterischen Chronistik werden die Hauptartikel von der Gütergemeinschaft und der Gewaltlosigkeit auf die Frühzeit des mährischen Täuferiums, auf Ereignisse des Jahres 1527, zurückgeführt. In den Jahren 1527 bis 1533 seien alle übrigen Täufergruppen aufgrund von Konflikten und Spaltungen über diese beiden Hauptartikel sowie aufgrund von sittlichen Verfeh-

lungen ihrer Ältesten und Lehrer abtrünnig geworden, bis am Ende nur noch die hutterische Gemeinde die wahre Lehre und Praxis bewahrte.

Die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstandenen hutterischen Chroniken setzen dabei eine Praxis der Gewaltlosigkeit voraus, wie sie in der 1545 erschienenen hutterischen Bekenntnisschrift *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens* des Gemeindevorstehers Peter Riedemann normativ formuliert ist. Der sechste Artikel der Schleitheimer *Brüderlichen Vereinigung*²³ ist dort der Sache nach übernommen, aber eigenartig obrigkeitskritisch radikalisiert und um einen für die Praxis hochrelevanten Aspekt erweitert, nämlich daß es den Christen verboten sei, Kriegssteuern zu zahlen.²⁴

Im mährischen Kontext ist darunter konkret die Steuer zum Krieg gegen die Türken zu verstehen. Im Gegensatz zu den dem Landesherrn unmittelbar zustehenden Zöllen, Mauten und anderen Regalien handelte es sich bei der Kriegssteuer um eine unregelmäßig erhobene Sondersteuer (*berna*), die von den Landständen bewilligt werden mußte. Als nach der Schlacht von Mohács 1526 und dem Herrschaftsantritt Ferdinands I. der Geldbedarf für den Krieg gegen die Osmanen immer weiter anstieg, wurde die Bewilligung der Türkensteuer zum ständigen Verhandlungsgegenstand der mährischen Landtage und der Generallandtage der Böhmisches Kronländer. Die Türkensteuer wurde nun in der Regel alljährlich beantragt, bewilligt und erhoben. Die bewilligten Summen wurden anteilig auf die Angehörigen der Stände umgelegt und von diesen auf ihre Untertanen oder Bürger abgewälzt. Da die Türkensteuer gesondert von anderen Abgabenarten abgeführt wurde, stand sie der Bevölkerung als zusätzliche Belastung konkret vor Augen.²⁵

Die Erweiterung des Schleitheimer Grundsatzes der Gewaltlosigkeit um die Verweigerung von Kriegssteuern mag auswanderungswilligen Täufern konsequent und plausibel erschienen sein und zur hohen Attraktivität der hutterischen »Kirche Gottes in Mähren« beigetragen haben. Nur dort gab es Regelungen mit den lokalen Obrigkeiten, durch die die Steuerverweigerung überhaupt realisierbar war, ohne rechtliche Konsequenzen für aufrührerisches Verhalten nach sich zu ziehen. Selbstverständlich verzichteten die mährischen Adligen, auf deren Gütern die Hutterer siedelten, nur scheinbar auf die Steuerzahlung, sondern verrechneten die Fehlbeträge mit den überdurchschnittlichen Einkünften, die ihnen die hutterischen Niederlassungen einbrachten. Die in den hutterischen Quellen so selbstverständlich vorausgesetzte Verknüpfung von Gewaltlosigkeit und Verweigerung von Kriegssteuern hat jedenfalls als ein unter den politisch-rechtlichen Bedingungen des 16. Jahrhunderts ganz und gar ungewöhnliches Phänomen zu gelten.²⁶

4.1 Hubmaier und Hut in Nikolsburg, Mai 1527

Die erste Spaltung unter den Täufern in Mähren über die Frage von Schwert und Kriegssteuer fand nach dem Bericht der hutterischen Chroniken 1527 statt, als Balthasar Hubmaier und Hans Hut bei einer Disputation auf dem Schloß in Nikolsburg »von wegen des schwerts, ob man das brauchen und tragen soll oder nitt, auch ob man steur zum krieg geben soll,«²⁷ heftig aneinandergerieten. Diese Darstellung wurde von Stayer und Seebaß als hutterisches Konstrukt erkannt. Daß Hut in Nikolsburg im Mai 1527 einen pazifistischen Standpunkt bezogen habe, steht im direkten Widerspruch zu seinen eigenen Aussagen über das Ereignis. Die Artikel, die bei der Disputation verhandelt wurden, betrafen nicht Gewaltlosigkeit und Kriegssteuer, sondern Huts mystisch-spiritualistische Soteriologie und seine Apokalyptik.²⁸ Hubmaier selbst warf Hut und seinen Anhängern sogar vor, »das sy haimlich und in den winckheln das volck auffreden, verferien, conspiracy und auffrur bewegen unnder dem schein des taufs unnd nachtmals Cristi, als mieß man mit dem schwert daran.«²⁹ Selbst wenn diese Aussage Hubmaiers eine polemische Verzerrung des Anliegens Huts sein sollte, schließt sie aus, daß Hut gegenüber Hubmaier einen pazifistischen Standpunkt verteidigte.

Die Darstellung der hutterischen Chroniken, in denen Hut als Pazifist dargestellt wird, beruht offenbar auf einem Rückschluß aus Hubmaiers Schrift *Vom Schwert*,³⁰ von der die Hutterer annahmen, sie sei gegen Hut gerichtet.³¹ (Im Brünner Landesarchiv hatte sich sogar ein Exemplar dieser Hubmaier-Schrift erhalten, das Randbemerkungen des hutterischen Chronisten Hauprecht Zapff enthielt, der 1581 die von Zieglschmid edierte große Gemeindechronik kompilierte. Leider wurde das außergewöhnlich wertvolle Konvolut, zu dem noch weitere Nikolsburger Hubmaier-Schriften gehörten und das sich ursprünglich im Besitz eines Sohns des Nikolsburger Prädikanten Oswald Glaidt befand, vor einigen Jahren gestohlen.³²) In der kurzen Abhandlung weist Hubmaier einen pazifistischen Standpunkt zurück, indem er fünfzehn Bibelstellen auslegt, die von gewissen »Brüdern« als Schriftbeweis dafür angeführt worden seien, daß »die Christen schlechts nit richter sein, nit in dem rath sytzen noch das schwert fieren«³³ dürfen.

Auf die Frage, gegen wen sich Hubmaiers Argumentation konkret richtete, wenn Hut und seine Anhänger nicht als Adressaten in Frage kommen, gibt es keine völlig plausible Antwort. Hubmaier scheint sich bei seiner Widerlegung auf eine schriftliche Vorlage zu beziehen, die die fünfzehn Bibelstellen enthielt. Sechs dieser Bibelstellen haben Entsprechungen im sechsten Artikel der *Brüderlichen Vereinigung*, sind dort allerdings in anderer Reihenfolge als bei Hubmaier und neben zahlreichen weiteren, bei Hubmaier nicht zitierten Bibel-

stellen angeführt.³⁴ Obwohl es daher nicht erkennbar ist, inwiefern Hubmaier eine direkte Kenntnis der Schleitheimer Artikel besaß, liegt es auf der Hand, daß der Schleitheimer Standpunkt zumindest der Sache nach bereits zu Hubmaiers Zeit in Nikolsburg diskutiert wurde. Folgende Möglichkeiten sind zu erwägen: (a) Unter den Täufern in Nikolsburg gab es Personen, die sich – mit oder ohne Kenntnis der Schleitheimer Artikel – für die Gewaltlosigkeit aussprachen;³⁵ (b) die Forderung nach Gewaltlosigkeit war aus der Schweiz in den Nikolsburger Kontext gelangt, sei es durch Personen, sei es durch Texte;³⁶ (c) die Vertreter des pazifistischen Standpunkts sind zwar in Mähren zu lokalisieren, aber keine Täufer. Letzteres ist meines Erachtens zu erwägen, da sich in den Schriften des zwinglianisch-spiritualistischen Laientheologen Jan Dubčanský (den Hubmaier für seine Lehre zu gewinnen suchte) Argumentationen gegen Kriegsdienst, Eid und Richteramt finden, die vermuten lassen, daß Dubčanský zeitweilig einem pazifistischen Standpunkt nahestand.³⁷ Von der Frage der Kriegssteuern, die die Konflikte der folgenden Monate und Jahre bestimmen sollte, ist in *Vom Schwert* noch nicht die Rede.

Mit der Missionsreise Hans Huts nach Nikolsburg im Mai 1527 nahm in der Tat die Ausbreitung einer zweiten, von Hubmaiers Nikolsburger Täuferreformation unterschiedenen Form des Täufern in Mähren ihren Anfang. Die Trennungslinie zwischen Hubmaierschen und Hutschen Täufern verlief jedoch nicht an der Frage der Gewaltlosigkeit, sondern an Huts spiritualistisch-mystischer Erlösungslehre und an seiner Apokalyptik. Die Gewaltlosigkeit war in Nikolsburg zwar bereits im Juni 1527, als Hubmaiers Schrift *Vom Schwert* erschien, Gegenstand von Diskussionen, ein Zusammenhang mit Hut und seinen Anhängern ist jedoch nicht erkennbar.

4.2 Jakob Wiedemann und die Entstehung der Austerlitzer Brüder 1527/28

Zu einem zweiten Konflikt über Schwert und Kriegssteuer kam es nach den hutterischen Berichten, als sich im Winter 1527/28 auf der Herrschaft Nikolsburg eine Gruppe von Anhängern Huts, darunter zahlreiche Flüchtlinge aus Österreich, um Jakob Wiedemann, einen Sendboten Huts, sammelte. Sie lehnten es ab, »das schwert zu tragen oder zu brauchen« und »steuer in krieg zu geben.« Die Nikolsburger Täuferprädikanten ordneten daraufhin eine öffentliche Disputation im Pfarrhof des Markortes Bergen (Perná) an. Wiedemann und seine Anhänger verweigerten jedoch weiterhin die Zahlung der Türkensteuer und die Beteiligung an dem Truppenkontingent für den Türkenkrieg, dessen Aufstellung die mährischen Stände dem Landesherrn zugesagt hatten, und blieben den Gottesdiensten in den Pfarrkirchen in und um Nikolsburg fern. Daher wurde die Gruppe von der Nikolsburger Kirche

öffentlich exkommuniziert und vom Grundherrn aus dem Nikolsburger Gebiet ausgewiesen. Wegen des Winters wurde ihnen ein Aufschub bis März 1528 gewährt. Die Gruppe fand Zuflucht in einem ausgebrannten Quartier der Kleinstadt Austerlitz und begründete dort die Gemeinde der Austerlitzer Brüder.³⁸

Die hutterische Chronistik interpretiert die Verweigerung der Kriegssteuer durch die Wiedemann-Gruppe im Sinne der späteren hutterischen Praxis, also als Ausdruck eines strengen Pazifismus und als Einführung einer dauerhaften Ordnung. Werner O. Packull, dem wir die gründlichste Analyse der Gruppenbildungsprozesse im frühen mährischen Täufertum verdanken, folgte der Logik des hutterischen Textes, indem er den Standpunkt der Gruppe als Übernahme eines grundsätzlichen Pazifismus im Sinne der Schleitheimer Artikel durch Hut-Anhänger verstand: »The position assumed by Wiedemann's group, therefore, represented a new synthesis between Hut's and Swiss ideas.«³⁹

In der Synthese der heterogenen oberdeutschen täuferischen Traditionen, wie sie uns ab den 1530er Jahren bei den Bundesgenossen und Pilgram Marpeck oder (mit anderen Akzentsetzungen) den Hutterern begegnet, liegt in der Tat die große theologische Leistung des mährischen Täufertums, auf deren Grundlage die mährischen Täufergemeinden zum gemeinsamen Fluchtziel von Täufern unterschiedlicher Prägung aus dem gesamten oberdeutschen Raum werden konnten. Doch ist eine erkanntermaßen tendenziöse, lange nach den Ereignissen entstandene Quelle wie die hutterische Chronik eine ausreichende Grundlage für die Annahme, diese Synthese sei bereits im Winter 1527/28 erreicht worden? Da Huts apokalyptisches Szenario, bei dessen Höhepunkt die Auserwählten sich aktiv am Gericht über die Gottlosen beteiligen sollten, und der Schleitheimer Pazifismus sich gegenseitig ausschlossen, erscheint es wahrscheinlicher, daß die Rezeption des Pazifismus unter den Täufern Hutscher Prägung erst als Reaktion auf das Ausbleiben der angekündigten Ereignisse im Laufe des Jahres 1528 an Bedeutung gewann. Die Weigerung der Hut-Anhänger um Wiedemann im Winter 1527/28, sich an Kriegsdienst und Türkensteuer zu beteiligen, kann noch ohne die Annahme eines prinzipiellen Pazifismus erklärt werden und bleibt im Rahmen des Hutschen Endzeitfahrplans. Zwar hatte Hut seine Anhänger nicht explizit aufgefordert, die Kriegssteuer zu verweigern, aber er hatte sie instruiert, bis zur Zeit der Rache die Verfolgung um des Glaubens willen geduldig zu ertragen und den Türken bei deren bevorstehendem Einfall keinen Widerstand zu leisten.⁴⁰ Eine Beteiligung an der vom Landtag beschlossenen Aufrüstung gegen die Türken wäre aber einem solchen Wider-

stand gleichgekommen. Die Verweigerung der Kriegssteuer und die Nichtbeteiligung am Aufgebot löste dieses Dilemma.

Als Beleg für einen grundsätzlichen Pazifismus im Sinne der Schleitheimer Artikel kann die Verweigerung der Kriegssteuer jedenfalls nicht gelten, zumal in der *Brüderlichen Vereinigung* die Schwert-Frage gar nicht mit der Forderung nach Steuerverweigerung verbunden ist. Als erster von der hutterischen Überlieferung unabhängiger Beleg dafür, daß die Austerlitzer die Gewaltlosigkeit als normativ ansahen, hat daher die Veröffentlichung des Traktats *Aufdeckung der babylonischen Hure* von 1531 zu gelten.⁴¹ Zu diesem Zeitpunkt zahlten die Austerlitzer aber bereits wieder die Kriegssteuer. Nach hutterischem Verständnis wäre dies ein Widerspruch. Er löst sich auf, wenn man annimmt, daß Verweigerung der Kriegssteuer und Gewaltlosigkeit ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten und erst bei den Hutterern miteinander verknüpft wurden.

4.3 Wilhelm Reublin, David von Schweintz und die Entstehung der Auspitzer Gemeinde, Januar 1531

Merkwürdigerweise ist bei dem dritten für die hutterische Geschichtskonstruktion bedeutsamen innertäuferischen Konflikt, der Spaltung der Austerlitzer Gemeinde im Winter 1530/31, in den hutterischen Chroniken von Gewaltlosigkeit und Kriegssteuer als Streitgegenstand nicht die Rede, sondern lediglich von Streit um das Prinzip der Gütergemeinschaft und von moralischen Verfehlungen der Austerlitzer Ältesten und Lehrer. Wilhelm Reublin, der Böhme David von Schweintz und Jörg Zaunring waren seit 1530 die Führer der Opposition gegen die Austerlitzer Gemeindeleitung und gründeten im Januar 1531 mit ihren Anhängern eine neue Gemeinde in Auspitz.⁴² Die auf die Gemeindegründung folgende Entwicklung in Auspitz folgt in der hutterischen Erzählung demselben Verlaufsmuster wie zuvor bereits die »Verfallsgeschichte« der Austerlitzer Gemeinde. Die Leiter der Auspitzer Gemeinde werden, wie zuvor die Austerlitzer, bald nach der Gemeindegründung von der wahren Lehre und Praxis abtrünnig. Während aber in Austerlitz die korrupten Leiter im Amt blieben und die ganze Gemeinde mit sich ins Verderben rissen, wurden in Auspitz die gefallenen Führer diszipliniert: Als erstes versündigte Wilhelm Reublin sich gegen den Grundsatz der Gütergemeinschaft, indem er Geld für sich behielt, und wurde deshalb ausgeschlossen.⁴³ Dann versündigte David von Schweintz sich gegen den Grundsatz der Gewaltlosigkeit, indem er für den Umzug der Gemeinde von Austerlitz nach Auspitz zu Jahresbeginn 1531 eigenmächtig den Richter eines benachbarten Marktfleckens und dessen Schergen als bewaffnete Eskorte anheuerte und aus

der gemeinsamen Kasse bezahlte. Als er im Herbst desselben Jahres von den übrigen Leitern der Gemeinde auf die Sache angesprochen wurde, weigerte er sich, ein Fehlverhalten zu erkennen. Auch er wurde ausgeschlossen. Hier muß der aufmerksame Leser gegen die Logik der hutterischen Darstellung einwenden: Wenn die 250 Personen, die am 8. Januar 1531 von Austerlitz nach Auspitz zogen, in dem bewaffneten Geleit eine Verletzung eines Hauptartikels ihres Glaubens gesehen hätten, dann wären sie doch wohl erst gar nicht losgezogen. Überdies heißt es in der hutterischen Chronik einige Seiten später, David sei ausgeschlossen worden, weil »in die gmain hab wöllen treiben, er soll bekennen, das er aus verbunst und neid mit dem Jörg Zauring gehandelt hat«, also nicht wegen des Prinzips der Gewaltlosigkeit, sondern wegen seiner Rivalität mit anderen Leitern.⁴⁴ Als dritter schließlich versündigte Jörg Zauring sich gegen die Reinheit der Ehe, indem er versuchte, den Ehebruch seiner eigenen Ehefrau zu vertuschen (er hätte die eheliche Gemeinschaft mit der Ehebrecherin aufheben müssen, behielt sie aber bei sich), und wurde daher seines Amtes enthoben.⁴⁵

Durch Ausschluß und Absetzung ihrer abtrünnigen Leiter bewahrte die Auspitzer Gemeinde ihre Reinheit und göttliche Erwählung. Nach einigen weiteren turbulenten Kämpfen um die Gemeindeleitung wurde schließlich 1533 Jakob Huter zum unbestrittenen Leiter der Auspitzer Gemeinde. Es ergibt sich eine geistliche Sukzessionslinie, die mit Hans Hut in Nikolsburg beginnt und sich über die Gruppe um Wiedemann und die Austerlitzer Brüder fortsetzt. Mit dem Fall der Austerlitzer geht die Sukzession auf die Auspitzer Gemeinde über, die unter der Leitung des von Gott gesandten Apostels Jakob Huter zur Muttergemeinde der in der Endzeit wiederaufgerichteten wahren Kirche Gottes auf Erden wurde.

Weshalb die hutterischen Chroniken die Frage der Kriegssteuer nicht unter den Trennungsgründen zwischen den Austerlitzern und den Auspitzern erwähnen, sei dahingestellt. Wir wissen jedenfalls aus einem Brief Reublins vom 26. Januar 1531 an den Emissär der Austerlitzer Brüder in Straßburg, Pilgram Marpeck, daß bei den Konflikten, die zu dem Schisma führten, die Kriegssteuerfrage eine entscheidende Rolle gespielt hatte. Reublin wollte Marpeck mit dem Schreiben zum Seitenwechsel von der Austerlitzer zur Auspitzer Gemeinde bewegen. Reublin berichtet, daß die Austerlitzer schon ein oder zwei Jahre nach der Gemeindegründung die Zahlung der Kriegssteuer wieder aufnahmen, obwohl der lokale Grundherr nach wie vor bereit war, ihnen die Zahlung zu erlassen. Darüber kam es zu einem Streit in der Austerlitzer Gemeinde. An der Spitze der Steuergegner stand David von Schweintz. Kurz vor der Trennung der Auspitzer von den Austerlitzern fand eine Disputation

über die Kriegssteuer zwischen David und den Austerlitzer Leitern statt, durch die der Streit jedoch nicht beigelegt wurde, sondern weiter eskalierte.⁴⁶

Reublins Brief ist Teil einer im Nürnberger Staatsarchiv erhaltenen kleinen Sammlung von Schriftstücken der Auspitzer Gemeinde, unter welchen sich ein Traktat über die Kriegssteuerfrage von David von Schweintz in Form einer Auslegung des dreizehnten Kapitels des Römerbriefs befindet. In dieser Abhandlung, die im folgenden Abschnitt näher untersucht wird, legt David dar, daß es die Pflicht der Gläubigen sei, die militärische Expansion der Osmanen nach Mitteleuropa durch die Verweigerung der Türkensteuer zu unterstützen. Der türkischen Invasion werde das Gericht an den Gottlosen und das Weltende folgen. Der Text macht deutlich, daß bei dem Konflikt, der zur Entstehung der Auspitzer Gemeinde führte, nicht etwa ethische Bedenken gegen Blutvergießen, Krieg und Todesstrafe ausschlaggebend waren, sondern eine aktualisierte Version von Huts apokalyptischem Szenario.

Als Zwischenergebnis ist zusammenzufassen: Die hutterische Überlieferung, wonach sich das mährische Täuferturn infolge des Aufenthalts Huts in Nikolsburg im Mai 1527 in obrigkeitsbejahende »Schwertler« und pazifistische »Stäbler« gespalten habe, hat seit den 1970er Jahren von Stayer und Seebaß vorgelegten Forschungen als unzutreffend zu gelten. Zwar ist, wie sich aus Hubmaiers *Vom Schwert* ergibt, die Gewaltproblematik tatsächlich bereits im Frühsommer 1527 in Mähren diskutiert worden, aber wir wissen nicht, von wem. Im Herbst oder Winter desselben Jahres 1527 kommt mit der Verweigerung der Türkensteuer durch Anhänger Huts ein weiterer Konfliktgegenstand auf. Ein Zusammenhang zwischen Steuerverweigerung und prinzipiellem Pazifismus, wie er von der hutterischen Überlieferung behauptet wird, ist nicht anzunehmen. Bei der Entstehung der Auspitzer Gemeinde 1531 war die Frage der Steuerverweigerung einer der zwischen den Austerlitzern und den Auspitzern umstrittenen Artikel. Sie wurde aber nicht pazifistisch, sondern apokalyptisch begründet. Die tendenzkritische Lektüre dreier Schlüsselpassagen der hutterischen Chronik legt somit nahe, daß die Gewaltlosigkeit in den täuferischen Gruppenbildungsprozessen in Mähren bis 1531 noch nicht den Rang eines konfessionstrennenden Hauptartikels einnahm, sondern in den innertäuferischen Differenzierungs- und Gruppenbildungsprozessen erst allmählich an Relevanz gewann.

5. Die Auslegung von Römer 13 des David von Schweintz 1530/31

5.1 Überlieferung und Verfasser

Die Auslegung von Römer 13 ist in zwei Fassungen überliefert, die ursprünglich Bestandteile eines handschriftlichen Büchleins waren, das aus mehreren

Oktavheften mit Texten von verschiedenen Schreiberhänden zusammengebunden war. Bei der Einbindung in den 39. Band der Ansbacher Religionsakten wurde das Büchlein wieder in die einzelnen Oktavhefte zerlegt (dort Bl. 122r–221v). Das Büchlein enthielt neben den beiden Fassungen der Auslegung von Römer 13 (A: Bl. 154r–172v, B: Bl. 129r–149v) einen Begleitbrief des David von Schweintz (Bl. 172v–175v), Texte und Auszüge aus Schriften von Hans Schlaffer (Bl. 178r–184v)⁴⁷, Balthasar Hubmaier (Bl. 186r–188v)⁴⁸, Leonhard Schiemer (Bl. 193r–213v)⁴⁹, Thomas Müntzer (214r–217r)⁵⁰ und Hans Hut (218r–220v)⁵¹ und auf mehreren weiteren Seiten kurze Notizen, die ebenfalls einen Zusammenhang mit der Theologie Huts erkennen lassen. Damit sind zugleich einige der theologischen Einflüsse benannt, die für die entstehende Auspitzer Gemeinde von Bedeutung waren.

Das Büchlein wurde zusammen mit der Abschrift des Briefes Wilhelm Reublins an Pilgram Marpeck (Auspitz, 26. Januar 1531) am 2. April 1531 vom Amtmann der Burg Hoheneck (bei Ipsheim in Franken) bei der Verhaftung der Frau des Täufers Julius Lober aus Zürich konfisziert und stammt offenbar aus dem Besitz Lobers, der einige Tage nach seiner Frau ebenfalls inhaftiert wurde. Lober war vor Weihnachten 1530 aus Mähren, wo er sich bei Reublin aufgehalten hatte, nach Südwestdeutschland gereist und befand sich bei seiner Verhaftung wieder auf dem Weg von Südwestdeutschland über Franken nach Mähren.⁵² Offenbar stammte das ganze Büchlein aus Mähren und gelangte durch einen Boten der Auspitzer Gemeinde zusammen mit der Kopie des Briefs Reublins an Lober, also zwischen dem 26. Januar und Ende März 1531. Die Abfassung der Texte des David von Schweintz muß demnach in die wenigen Wochen nach der Trennung von den Austerlitzern (8. Januar 1531) und vor der Absendung der Schriften an Lober fallen.

Der Text trägt in den beiden Fassungen lediglich die Überschriften »Das XIII. capitel zum Römern« (Bl. 154r) und »Das 13. capitel zun Römern« (Bl. 129r). Text A (Bl. 154r–172v) muß als erster der beiden Textzeugen entstanden sein, denn der Schreiber schrieb zunächst eine knappere Fassung nieder, die er anschließend gründlich überarbeitete und mit zahlreichen auf dem Rand nachgetragenen Einschüben erweiterte (teilweise mit roter Tinte und Schreibblei). Die Art der Überarbeitungen legt die Vermutung nahe, daß A die vom Verfasser niedergeschriebene oder diktierte Fassung ist. Ferner schließt in A der Begleitbrief des David von Schweintz (Bl. 172v–175v) als Teil des ursprünglichen Oktavheftchens unmittelbar an und stammt von derselben Hand wie die Auslegung von Römer 13. Die Endgestalt des Textes wurde dann von einem anderen Schreiber in einer Reinschrift B (Bl. 129r–149v) abgeschrieben. Die Reinschrift bricht allerdings vor Textende der Vorlage ab

(Textende von B entspricht Bl. 169r von A) und enthält auch nicht den Begleitbrief.

Der Text wurde von Jonathan Seiling (St. Catharines, Canada) und mir gemeinsam transkribiert, eine kritische Edition wird im zweiten Band der auf fünf Bände angelegten *Quellen zur Geschichte der Täufer in den Böhmischem Ländern, 1524–1564* erscheinen, deren Herausgabe mit Unterstützung der Gerda-Henkel-Stiftung im Theologischen Seminar Elstal vorbereitet wird. Bei der Transkription des Begleitbriefs konnten wir auf eine Transkription von Hans Rudolf Lavater (Erlach, Schweiz) zurückgreifen, der sich mit Julius Lober und den konfiszierten Schriften ausführlich beschäftigt hat und uns seine Forschungsergebnisse freundlicherweise zugänglich machte. Ferner hat Seiling eine englische Übersetzung der Auslegung von Römer 13 zur Publikation vorbereitet.

Weder A noch B enthalten den Namen des Verfassers. Die Verfasserschaft wird jedoch durch den an A unmittelbar anschließenden Begleitbrief eindeutig geklärt. Das undatierte Schreiben des »David von Schweintz, diener Jhesu Christi, durch den gnadigen willen Gottes beruffen zu verkinndigen das evangelium von seinem Sun, unserm Herren,« ist allgemein gerichtet an alle »beruffnen und außserwelten kindlen Gottes, die mit allen heiligen, auch mit uns, glychen glauben im Herren Jhesu in der grechtickeyt, die unßer Gott gibt, uberkomen habent.« Es handelt sich also um ein Rundschreiben an Personen und Gruppen, die in dem Streit zwischen den Austerlitzern und den Auspitzern auf der Seite der Auspitzer standen oder die der Verfasser auf die Seite der Auspitzer ziehen wollte. David berichtet von seiner Enttäuschung über die Heuchelei und falsche Lehre der Leiter der Austerlitzer Gemeinde. Besonders anstößig erschien ihm, daß die Austerlitzer Lehrer »dem Ferdinando und Karolo offentliche tzeugnus, sy seyn ordenliche gwalt, welche die fromen schutzet, haben gegeben, welches auch zu reden die welt dausßen offentlicher lug halben schemet sich.« Die Austerlitzer begründeten mit der Aussage, Karl V. und Ferdinand I. seien ordentliche Obrigkeiten nach Römer 13, ihre Bereitschaft, die Sondersteuer für den Türkenkrieg zu zahlen. Dies taten sie nicht etwa deshalb, weil die Grundherren (Johann [Jan] und Wenzel [Václav] von Kaunitz [z Kounic])⁵³ sie dazu gezwungen hätten, sondern weil sie ohne die schriftliche Erklärung ihrer Bereitschaft zur Entrichtung der Türkensteuer keine Immobilien in benachbarten Ortschaften kaufen konnten. Sie gaben mit dieser Entscheidung ohne Not eine Sonderregelung mit den Grundherren auf, die einst durch sein, Davids, Verhandlungsgeschick zustandegekommen war: »Ich hette auch vor mermals mit inen [*den Austerlitzer Leitern*] deshalben [*wegen der Kriegssteuer*] zu handeln, ja auch der Herr Gott hatt sie all, da die

frum und ordenlich oberkeyt zu Austerlitz des Ferdinandi halben steur an sye begert und gantz stat disselb geben muest, durch mich entledigett, ... das wir all datzumall nidergefallen und Gott dem Herren danckh gesagt haben.« David will die Leser seines Schreibens bewegen, sich (wie die neue Auspitzer Gemeinde) von den Austerlitzern loszusagen. Daher fügt er dem Schreiben eine Auslegung von Römer 13 bei, die seine Argumentation bei dem (auch bei Reublin erwähnten) Streitgespräch mit den Austerlitzern Leitern wiedergebe, das der Spaltung der Gemeinde vorausgegangen war: »Dieweyl ich das 13. capitl Pauli zun Romern, wie datzumal vor inen allen, verklart hab hierunden, daran dan ainer ytzlicher, der reinen geist hat, mag clerlich finden, was fuer ordenlich oberkeyt, welcher man in den leyblichen gaben unterthain soll sein, der Geist Gottes mainet und haben wyll.«

In Reublins Brief wird David »ein behemischer bruder« genannt, was im Kontext aber nicht bedeuten kann, er sei ein Mitglied der Brüderunität, sondern lediglich besagt, daß David ein Mitglied der Täufergemeinde tschechischer Nationalität war. Der Herkunftsname »von Schweintz« ist bereits von Zieglschmid, dem Herausgeber der großen hutterischen Gemeindechronik von 1581, auf das südböhmische Städtchen Schweinitz (Trhové Sviny), mundartlich »Schweintz«, bei Budweis (České Budějovice) bezogen worden.⁵⁴ Eine andere Erklärung bot Werner O. Packull an, der »Schweintz« auf das niederschlesische Schweidnitz (Świdnica) bezog, dessen Name mundartlich ebenfalls »Schweintz« lautet. Für Packulls Deutung schien zu sprechen, daß 1535/36 ein Täuferprediger David in Schweidnitz aktenkundig wurde, den Packull mit dem Auspitzer Protagonisten von 1531 identifizierte. David sei also nach 1531 aus Mähren in seine schlesische Heimat zurückgekehrt und sei dort fünf Jahre später als täuferischer Prediger den Behörden aufgefallen.⁵⁵ Dieser Deutung habe ich mich in einem Aufsatz von 2003 angeschlossen.⁵⁶

Inzwischen scheint mir aber eine Herkunft Davids aus dem südböhmischen Schweinitz plausibler,⁵⁷ da David bei Reublin und in den hutterischen Chroniken stets ausdrücklich als Böhme bezeichnet wird.⁵⁸ Darüber hinaus möchte ich eine Nachricht in einer 1533 erschienenen Schrift der Habrovener Brüder um den Ritter Jan Dubčanský auf David von Schweintz beziehen. In einem Abschnitt wird dort (aufgrund einer verlorenen Schrift Oswald Glaidts) von den vielen Spaltungen der mährischen Täufer berichtet. Die Täufer seien untereinander so verfeindet, daß »David Burda auf Knien betete, daß Feuer auf die Austerlitzer Wiedertäufer fallen und sie verbrennen möge – der Unselige wußte selbst nicht, welchen Geistes er ist.«⁵⁹ Das paßt durchaus zu dem, was wir über David von Schweintz und seinen Konflikt mit den Austerlitzern wissen.

Die Annahme, Burda sei der tschechische Familienname des Böhmen David aus Schweinitz, ermöglicht eine hypothetische Identifizierung. Interessanterweise stammt nämlich der einzige David Burda, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Böhmen und Mähren bezeugt ist, tatsächlich aus dem südböhmischen Schweinitz. Er ist 1519 als Stadtrichter in Böhmisches Krumau (Český Krumlov), dem Zentrum des südböhmischen Silberbergbaus, erwähnt und besaß dort 1518–1521 Anteile an einem Bergwerksunternehmen. Im Jahr 1525 wird er, ebenfalls in Krumau, als Kanzler der Herren von Rosenberg (z Rožmberka), des mächtigsten böhmischen Adelsgeschlechts, erwähnt. Als Leiter der rosenbergischen Kanzlei war David Nachfolger seines Bruders Daniel Burda, der 1511–1513 an der Universität Wien immatrikuliert war, von Maximilian I. in den Ritterstand erhoben wurde und 1521 als Kanzler Heinrichs von Rosenberg (Jindřich z Rožmberka) starb. Daniel Burdas Grabinschrift ist in der Klosterkirche St. Aegidii in Wittingau (Třeboň) erhalten.⁶⁰

Ob auch David Burda wie sein Bruder Daniel ein Universitätsstudium absolviert hatte, ist unbekannt. Jedenfalls hatte er als Bergbauunternehmer, Stadtrichter und Verwaltungsbeamter eine vergleichbare Laufbahn durchgemacht wie der ehemalige Bergbauunternehmer, Bürgermeister und Bergrichter Pilgram Marpeck aus Rattenberg am Inn, der im Juni und Juli 1528 unter den Bergleuten in Böhmisches Krumau eine Täufergemeinde gründete. Die Verbindungen zwischen Krumau und der Austerlitzer Gemeinde waren eng. Marpeck wurde im Sommer 1528 von den Austerlitzern als Ältester ordiniert und als Bevollmächtigter der Austerlitzer Gemeinde nach Straßburg gesandt, um unter den dortigen Täufern eine Tochtergemeinde aufzubauen. Aus der Krumauer Täufergemeinde siedelten 1528 oder 1529 achtzig oder neunzig Personen nach Austerlitz über. Viele von ihnen schlossen sich nach der Spaltung im Winter 1530/31 der neuen Auspitzer Gemeinde an, darunter die späteren hutterischen Ältesten Hans Amon, Leonhard Lanzenstielgen, Sailer und Christoph Gschäll.⁶¹ Zu den Täufern, die 1528/29 aus Krumau nach Austerlitz übersiedelten, könnte auch David Burda aus Schweinitz gehört haben.

Die hypothetische Identifikation des Verfassers der Auslegung von Römer 13 mit dem ehemaligen rosenbergischen Kanzler ist für die Interpretation des Textes selbst nicht von entscheidender Bedeutung, fügt sich aber gut in unsere Kenntnisse der Frühgeschichte der Austerlitzer Gemeinde und ihrer Beziehungen nach Böhmisches Krumau ein. Die Hypothese würde auch erklären, weshalb die Verhandlungen mit den Austerlitzer Grundherren wegen der Türkensteuer im Jahr 1528 oder 1529 ausgerechnet von David als Vertreter

der Austerlitzer Gemeinde geführt worden waren – der ehemalige Verwaltungsbeamte Burda besaß die nötigen Sprachkenntnisse und Erfahrung in juristischen und administrativen Angelegenheiten. Überraschend für einen ehemaligen Bediensteten der katholischen Rosenberger, die 1526 die Wahl Ferdinands I. zum böhmischen König maßgeblich unterstützt hatten, ist jedoch die radikal antihabsburgische Argumentation der Auslegung von Römer 13.

5.2 *Inhalt des Traktats*

Der Umfang des frühneuhochdeutschen Textes entspricht etwa 25 Druckseiten. Der Text von Römer 13 wird nach Luthers Übersetzung in vorangestellten Lemmata vers- oder teilversweise zitiert und dann in ungleichmäßig langen erläuternden Abschnitten ausgelegt. Dabei wird, von allerlei Abweichungen und Einschüben unterbrochen, folgender Gedankengang entwickelt: [V. 1] Der Ursprung obrigkeitlicher Autorität ist Gott selbst, der bestimmte Menschen erwählt und ihnen Anteil an seiner göttlichen Kraft, Stärke, Macht, Weisheit und seinem Verstand gibt. Die besondere göttliche Vollmacht wird von den übrigen Menschen erkannt, so daß diese unwiderstehlich geneigt werden, den erwählten Herrschern zu folgen und untertan zu sein. Dem von Gott eingesetzten Herrscher ist jedermann, er sei Türke, Heide, Jude oder Christ, Gehorsam schuldig (das heißt die Gehorsamspflicht besteht nicht nur gegenüber einem Herrscher gleicher Religion). Gott kann die Vollmacht des Herrschers aber auch wieder entziehen.

[V. 2] Gott erwählt sich Herrscher unter den Türken, Heiden, Christen und allen anderen Nationen und benutzt sie als seine Werkzeuge zur Regierung der Welt. Ihre göttliche Vollmacht ist daran erkennbar, daß sie ihrem Amt nachkommen, die Guten zu schützen und die Bösen zu bestrafen. Wer sich gegen die ordentliche Gewalt auflehnt, rebelliert gegen Gott selbst. Gegen eine unordentliche Obrigkeit, die ihrem göttlichen Auftrag nicht entspricht, besteht umgekehrt eine Widerstandspflicht. Dies sei der Fall mit Ferdinand I. und Karl V. Selbst die Papisten und der gemeine Mann haben in ihnen die Fürsten der Finsternis erkannt. Um so mehr ist jeder, der sich Bruder nennt, dazu berufen, für die Wahrheit Zeugnis zu geben, denn niemand weiß besser als die Täufer, daß die Habsburger die Guten umbringen lassen und nicht schützen. Wer, wie die Austerlitzer, die unordentliche Obrigkeit unterstützt und ihr Zeugnis gibt, widerstrebt Gottes Ordnung. Wer meint, man müsse aufgrund von 1. Petrus 2,13 aller menschlichen Ordnung einschließlich böser Obrigkeiten untertan sein, der müßte auch dem Papsttum untertan sein.

[V. 3] Das Amt der Obrigkeit ist es insbesondere, als Werkzeug Gottes Fröm-

migkeit, Gottseligkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit zu fördern und die frommen Gotteskinder und auch die, die nach heidnischer Gerechtigkeit ein friedliches Leben führen, zu fördern, und umgekehrt Bosheit, Gotteslästerung und Götzendienst zu bekämpfen. [V. 4] Es ist offenbar, daß Karl V. und Ferdinand I. diesen göttlichen Auftrag ins Gegenteil verkehrt haben. Mittels der vom [Schwäbischen] Bund beschlossenen Maßnahmen verfolgen und töten sie die Frommen und fördern die Gottlosen. Gott selbst hat die Macht der götzendienerischen Pfaffen [durch die Reformation] gebrochen, Karl und Ferdinand richten sie wieder auf. Gute fromme Obrigkeiten wie die Austerlitzer Grundherren müssen sich vor Ferdinand fürchten, böse Götzendiener dagegen werden belohnt.

Gott hatte Karl V. zu einem Werkzeug ausersehen und zubereitet wie seit Jahrhunderten keinen anderen Kaiser. Er verlieh ihm [in der Schlacht von Pavia 1525] einen wundersamen Sieg über die Franzosen, um dieses gottlose und unmoralische Volk zu strafen. Er sandte zu ihm Luther und andere Propheten, die ihm mündlich auf dem Reichstag zu Worms [Luther 1521] sowie durch ihre Schriften das gottlose Wesen des Papsttums bezeugten. Damit nicht genug, gab Gott auf wundersame Weise den Antichrist in die Hände des Kaisers [beim Sacco di Roma, 1527]. Rom wurde jämmerlich geplündert, viele Belialspaffen und Kardinäle wurden erschlagen, der Papst geriet als Gefangener in die Gewalt des Kaisers. Doch dieser war dem offenbaren Auftrag Gottes ungehorsam und ließ den Antichrist nicht hinrichten. Daher wurde Karl V. von Gott verstoßen wie einst Saul, als er den Amalekiter Agag, den Gott in seine Hand gegeben hatte, nicht tötete (1. Samuel 15).

An der Verfolgung der Frommen erweist sich bereits jetzt, daß Gott seine Kraft und Weisheit von Karl und Ferdinand genommen hat und sie der Verblendung anheimgefallen sind. Bald werden sie ein schreckliches Ende nehmen. Da sie das Wort Gottes nicht beschirmt noch angenommen haben, hat Gott den Türken als seinen Diener mit Reichtum, Kraft und Sieg versehen wie einst den Heiden Nebukadnezar. Selbst die Kinder auf den Gassen prophezeien, daß die Eroberung der Länder Ferdinands und Karls unmittelbar bevorstehe. Diejenigen Nationen Europas, die sich dem Türken nicht freiwillig ergeben, wird Gott mit Hunger, Pest und Schwert heimsuchen, bis sie ihren Widerstand aufgeben.

[V. 5] Der ordentlichen Obrigkeit mit Eifer gehorsam zu sein und ihr alle zustehende Schuldigkeit zukommen zu lassen, läßt das Gewissen, das göttlicher Art ist, ruhig und zufrieden sein. Aber wo man sich zwingen läßt, gegen das Wort Gottes zu handeln, da ist das Gewissen verletzt und unruhig. [V. 6] Daher muß man bei der Entrichtung von Steuern dem Gewissen folgen.

Während die Gläubigen als die Kinder Gottes ein ewiges Erbe erwartet, steht den weltlichen Herrschern als den Knechten Gottes ein irdischer Lohn zu, nämlich Reichtum und Ehre, Land und Leute, Vieh und Fisch, Rent und Zins. [V. 7] Mit den Worten »Gebt Steuer, wem Steuer gebührt«, ist die Steuerleistung an eine Bedingung geknüpft. Gott hat klar verboten, einer Obrigkeit Steuern zu zahlen, der dies nicht gebührt, das heißt die die Guten und Frommen nicht schützt, sondern verfolgt. Die Verblendung der Austerlitzer, die das nicht wahrhaben wollen, wird beklagt.

Allerdings betrifft das Verbot der Steuerzahlung nicht alle Abgabenarten. So sind Mauten und Zölle eine gebührende Gegenleistung für die Instandhaltung der Wege und Straßen durch die Regierung, auch wenn es sich dabei um Karl oder Ferdinand handelt. Sonst bräuchte man auch einem Schuster, der ein Ungläubiger oder Sünder ist, nicht den Lohn für die Schuhe zu zahlen. Daher unterscheidet der Apostel ausdrücklich »Steuer, wem Steuer gebührt«, »Zoll, wem Zoll gebührt« und »Ehre, wem Ehre gebührt«. Einer ordentlichen Obrigkeit mag das alles gebühren. Unordentlichen Obrigkeiten gebühren weder Steuern noch Ehre, dennoch muß man ihnen Zoll entrichten. Den Predigern des Evangeliums gebührt Ehre, aber weder Steuer noch Zoll.

Nun wenden die Gegner ein, daß dann auch die Schiffer auf der Donau keinen Zoll zahlen dürfen, denn sie nehmen ja nur das Wasser, aber keine von der Regierung gebaute Straße in Anspruch. Die Antwort ist, daß die Maut-einnahmen aus der Donauschiffahrt eine Gegenleistung für die Instandhaltung der Uferstraßen, die von den Schiffern zum Treideln benötigt werden, und für die Freihaltung der Fahrrinne sind.

Gegen den Einwand, Christus und die Apostel hätten den Römern Steuern gezahlt, obwohl diese eine ungerechte Obrigkeit waren, wird argumentiert, daß es im Römerreich mit Recht und Gesetz zugeht. Ferner bringen die Austerlitzer vor, Karl und Ferdinand seien ordentliche Obrigkeiten, weil sie Diebe hängen lassen. Das aber ist Mücken seihen und Kamele verschlucken: Was sind die wenigen Verbrecher, die rechtmäßig hingerichtet werden, gegen die vielen hundert Kinder Gottes, die zu Unrecht umgebracht worden sind?

[V. 8] Die Austerlitzer berufen sich für ihr heuchlerisches Verhalten zu Unrecht auf das Liebesgebot, [V. 9] denn wenn sie aus falscher Liebe Steuern zahlen, erfüllen sie nicht das Gesetz Gottes, sondern tragen dazu bei, daß es mannigfach übertreten wird. »Du sollst nicht ehebrechen:« Was ist die unordentliche Obrigkeit anderes als eine Beschützerin der Hurerei des Klerus? »Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen:« Die Kriege, die die Habsburger führen, sind seit ihrer Verwerfung durch Gott illegitim, also nichts ande-

res als Mord und Raub. Man soll kein falsch Zeugnis reden, und eben das haben die Austerlitzer getan, wenn sie Ferdinand und Karl Zeugnis geben, sie seien ordentliche Obrigkeiten. Aber selbst wenn sie über die Ungerechtigkeit der Habsburger nur schweigen würden, wäre dies eine Übertretung des Verbots, falsch Zeugnis zu reden. Es ist ein Gebot Gottes, die Bande der unordentlichen Obrigkeit zu zerreißen und ihre Stricke abzuwerfen (Psalm 2,3). Gott hat die Frommen zum öffentlichen Zeugnis berufen. [V. 10] Es ist daher ein Gebot der Liebe zum Nächsten, die Wahrheit zu bezeugen, und dazu muß man von aller falschen Liebe und Rücksichtnahme abstehen.

[V. 11] Angesichts der Zeichen der Zeit am Himmel, am Gestirn, auf der Erde und unter den Völkern ist es hohe Zeit, vom Schlaf aufzustehen. Jetzt ist die Zeit, auf die alle Gerechten seit Anfang der Welt gewartet haben, jetzt kommt das Reich Gottes, »yetz kumbt der garauß dißer gotlosser welt.« [V. 13] Daher muß man sich abkehren von der fleischlichen Üppigkeit der Austerlitzer Leiter. Ebenso eifrig wie die täuferischen Märtyrer, die um der Wahrheit willen ihr Leben ließen, sollen auch die Lebenden die Wahrheit bezeugen [V. 14] und damit Jesus Christus wahrhaft anziehen.

5.3 *Der politische Kontext des Traktats*

Die Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden Einfalls der Türken war zum Zeitpunkt der Abfassung durchaus realistisch. Seit der Eroberung Belgrads im Jahr 1521, der Schlacht von Mohács 1526 und der Belagerung Wiens 1529 war es offensichtlich, daß Süleyman I. energisch die osmanische Eroberung Mitteleuropas vorantrieb. Mit dem für die Zeitgenossen überraschenden Abbruch der Belagerung Wiens durch die Türken am 14./15. Oktober 1529 und dem folgenden Rückzug der osmanischen Truppen waren die osmanischen Expansionspläne nicht vom Tisch, sondern nur vorübergehend verschoben. Die nächste große türkische Offensive sollte schon im Frühjahr 1532 beginnen und hatte erklärtermaßen die Eroberung Deutschlands und den entscheidenden Sieg über Karl V. zum Ziel. Zwei unerwartete Niederlagen vor Güns (Kőszeg) und bei Wiener Neustadt, die das Fortkommen der türkischen Truppen verzögerten, bewogen den Sultan wiederum, den Feldzug abrupt abzubrechen.⁶² Grundsätzlich lag David mit seiner Einschätzung der Ziele der türkischen Offensivpolitik aber richtig. Mit der Verweigerung der Türkensteuer wollte er in einer unmittelbaren Bedrohungssituation die drohende türkische Invasion begünstigen und beschleunigen.

Laut David hatten die Austerlitzer ihre Bereitschaft, die Türkensteuer zu zahlen, damit begründet, Karl V. und Ferdinand I. seien legitime Obrigkeiten. In der Tat lautet eine der zentralen Aussagen der 1531 erschienenen Auf-

deckung der babylonischen Hure: »So finde ich keinen bestimbten gewalt von Gott als den Kaiser.«⁶³ Laut der *Aufdeckung* ist es ein Kennzeichen der wahren Christen, der Obrigkeit auch dann Gehorsam zu leisten, wenn diese die Frommen verfolgt: »Wo er [*der von Gott eingesetzte Herrscher*] aber das schwert nitt recht füret, beschutzt die bößheit und vertilgt die frombkait, liebt die lügen und verfolgt die wahrhait, so hastu ihn nur mit der vermanung, sich zû bekern, zû geduden und Gott die rach lassen, deß diener er ist, kain anderß schwert oder widerstraich hat Christus den seinen befohlen zû gebrauchen. Wer anderst lernt, der ist ain widerchrist, lügner und verfürer.«⁶⁴ Um gegen die Austerlitzer sein Festhalten an der Steuerverweigerung zu begründen, verfolgt David den ausführlichen Nachweis, daß sowohl Karl V. als auch Ferdinand I. spätestens seit dem Jahr 1527 keine legitimen Obrigkeiten mehr seien.

David's Argumentation setzt mit der Theorie ein, daß die Legitimität von Herrschaft auf einer göttlichen Erwählung und einer Begabung mit göttlichen Eigenschaften beruhe. Durch das Gewissen, das göttlichen Ursprungs sei, erkennen die Untertanen das Charisma des legitimen Herrschers und ihre Gehorsamspflicht. Der reformatorische Grundsatz, die Schwertgewalt der Obrigkeit sei eine Notordnung Gottes für die Menschheit nach dem Sündenfall, tritt bei David in den Hintergrund. Dies ist auffällig, denn der Grundsatz, die Schwertgewalt sei eine Sündenordnung, wurde von anderen oberdeutschen Täufern besonders betont, um daraus zu schließen, die wahren Christen bedürften eigentlich gar keiner Obrigkeit mehr und seien der Obrigkeit nur soweit zu Gehorsam verpflichtet, wie dies nicht ihrem Gewissen widerspreche.⁶⁵ Von solchen Vorbehalten ist bei David nicht die Rede, denn bei ihm gibt es nur ein Entweder-Oder. Seine pointierte positive Begründung von Herrschaft bildet die Folie für die Umkehrung ins Gegenteil. Das Gewissen der Untertanen könne nämlich auch erkennen und beurteilen, daß Gott einem Herrscher Erwählung und Begabung wieder entzogen habe.⁶⁶ In diesem Fall trete eine Widerstandspflicht ein, deren praktische Konsequenz allerdings nicht aktiver gewaltsamer Widerstand, sondern lediglich die Steuerverweigerung sein soll. David weist den wahren Christen eine abwartende, nicht aktiv ins Blutvergießen eingreifende Rolle zu. Dies entspricht der Rollenverteilung zwischen den Trägern der Schwertgewalt und den wahren Christen in Huts apokalyptischem Szenario.

Mit der Behauptung einer Widerstandspflicht, deren Eintreten die Untertanen durch ihr Gewissen selbst beurteilen können, geht David weit über die Positionen hinaus, die im Vorfeld der Gründung des Schmalkaldischen Bundes in protestantischen Flugschriften diskutiert wurden. Am nächsten kommen

der von David formulierten Widerstandspflicht Aussagen in der deutschen Bearbeitung eines Traktats des Wessel Gansfort, die 1530 bei Peter Schöffers d. J. in Straßburg erschien, also bei einem Drucker, der eng mit Täuferkreisen verbunden war. Während in Wessels lateinischem Original lediglich von einer Widerstandspflicht gegenüber kirchlichen Obrigkeiten, die falsche Lehre verbreiten, die Rede gewesen war, behauptete der unbekannte Übersetzer, auch gegenüber bösen weltlichen Herrschern bestehe eine Widerstandspflicht: »Daß man keyser, könig, fürsten und herrn, so gûts und recht thûn verbieten und dagegen arges erfordern, gar nit gehorsammen sol, ja vil mehr ist man schuldig, sie irer regierung zu vertreiben ... Deßhalben ist von nöten, das man den bößwilligen und verruchten oberkeyten begegne, wil man irs thûns nit teylhafftig sein.« Angesichts der engen Verbindungen mit Straßburg ist es durchaus denkbar, daß diese Schrift in Austerlitz bekannt war.⁶⁷ Davids Argumentation nimmt jedoch einen selbständigen Gang.

Die Verwerfung Karls V. machte David am Verhalten des Kaisers nach dem *Sacco di Roma* vom Mai 1527 fest. Wie die zeitgenössischen Flugschriften, die von dem Ereignis berichteten, sah er in dem ungeplanten und unbegreiflichen Geschehen der Plünderung Roms und der Gefangennahme des Papstes durch die kaiserliche Armee eine wundersame göttliche Fügung.⁶⁸ Originell ist jedoch die apokalyptische Deutung: Der Kaiser, den Gott durch die Sendung des Propheten Martin Luther und den Sieg von Pavia zu seinem vorzüglichen Werkzeug machen wollte, habe seine göttliche Erwählung verwirkt, indem er es versäumte, den gefangenen Papst hinrichten zu lassen. Frappierend ist die Brutalität, mit der David die nicht stattgefundene Hinrichtung des »Antichrist« durch die Landsknechte Karls V. ausmalt: Es wäre Karls Pflicht gewesen, den »babst von stund an mit tausent spiessen durchrennen und denn eyffrigen zorn Gottes ob dem schelm verpringen [zu] lassen. Da er aber das nicht gethan, schau: zu: pald, pald ist im erschinen der Herr schreckentlich und den guetten geist von im genumen und mit dem bosen in erschrockt, daß er gar verkertter weyß (alß deß bosen geists artt ist) handelt und biß an sein end handlenn mueß.«

Die Verwerfung des Kaisers und seines Bruders Ferdinand I. im Jahr 1527 erweist sich an der Tatsache, daß etwa gleichzeitig die Verfolgung der Täufer im Reich einsetzte. David weiß von der besonders harten Linie, die der Schwäbische Bund auf seiner Bundesversammlung vom 22. Februar 1528 beschlossen hatte: »Darumben auch beseh man ..., ob Karell, Ferdinand und aller diser anhangender pünd die selbigen seind, von welchen ... die, ßo guets thain [*tun*], frumbkait, gotseligkait, warhait und alle tugent ieben unnd hanneln, von dem genannten bundt lob haben oder aber ob sich furchten vor im

und auß allen seinen grentzen fliehen mueßen, die weill er sich auß gantzen fleiß bemuet, die frumen, warhafftigen, gerechten unnd heyiligen zeugen Gottes zu erwürgen, hencken, prennen, trencken etc. on alle ursach, ja wider alle recht, ordnung und billigkait. Und daß alles darümb, daß er die gottlose gotzlesterer und ir abgötterey, hochmuett, geydt [*Habsucht*], fresserey, gayllhait, huererey, sodomei, zauberey, gotzlesterung, alle ungerechtigkait, die biß gen hymoll wie die Babelonisch tuerm auffgebaut und der Her sy wider zu unsern zeytten genidrigt hat [*durch die Reformation*], herwiderumb in ir vorig lauff auffrichten kunnett und die gotzlesterer, knabenschender und Belials-pfaffen beschurmen möcht.«⁶⁹

Es sei daher eine Pflicht der wahren Christen, öffentlich zu bezeugen, daß Karl und Ferdinand keine ordentlichen Obrigkeiten mehr seien, und zwar um so mehr, »dieweill nun der papistisch hauff, ja auch der gmayn man, mit wort unnd bluet reichlich ubertzeugt ist gegen den fuersten und gwaltigen, gegen den regenten der finsternus.« David nahm also eine antihabsburgische Tendenz der »öffentlichen Meinung« selbst bei Katholiken wahr. An wen mag er dabei gedacht haben? Vielleicht wußte er von der Formierung der Opposition der protestantischen Reichsstände im Vorfeld der Gründung des Schmalkaldischen Bundes oder von der konfessionsübergreifenden antihabsburgischen Fürstenopposition gegen die (im Winter 1530/31 erfolgte) Wahl Ferdinands I. zum römischen König. Auch im Königreich Böhmen formierte sich seit 1529 eine gegenüber dem zentralistischen Herrschaftsanspruch und der repressiven Religionspolitik Ferdinands I. kritische, konfessionsübergreifende Gruppe von Ständepolitikern um den Katholiken Adam von Neuhaus, von der David als ehemaliger Kanzler der Rosenberger gewußt haben könnte.⁷⁰ Wahrscheinlicher ist jedoch, daß David sich lediglich allgemein darauf bezieht, daß die von Ferdinand I. angeordneten Täuferhinrichtungen in den Böhmisches Ländern über Konfessionsgrenzen hinweg Empörung erregt hatten. Diese spiegelt sich beispielsweise in einem Eintrag zum Jahr 1529 in der zeitgenössischen Chronik des Prager Schreibers Bartoš wider, wonach in der Bevölkerung die Rede ging, die militärischen Erfolge der Osmanen seien die Strafe dafür, daß Ferdinand viele seiner Untertanen um des Evangeliums willen hinrichten ließ.⁷¹ Im Januar 1530 legten die mährischen Landstände mit einer Eingabe an den König »wegen derer, die um des Glaubens willen verbrannt werden« sogar offiziell Protest gegen die Kriminalisierung der Täufer ein.⁷²

Der Traktat war geeignet, die von David uneingeschränkt positiv beurteilten Austerlitzer Grundherren, die Herren von Kaunitz, gegenüber dem Landesherren schwer zu kompromittieren. Eine explizite Ablehnung des habsburgi-

schen Herrschaftsanspruchs und eine Infragestellung der Landesverteidigung gegen die Türken waren 1530/31 in der mährischen Ständegemeinde indiskutabel. Der Schluß der Schrift macht jedoch deutlich, daß David keineswegs beabsichtigte, den Steuerboykott öffentlich zu propagieren. Die radikale politische Rhetorik des Textes richtet sich nur an einen geschlossenen Kreis von Lesern und verfolgt offenbar keinen anderen praktischen Zweck, als Anhänger und Sympathisanten der Austerlitzer Gemeinde zum Anschluß an die Auspitzer Neugründung zu bewegen.

6. Ergebnisse

1. Die seit 1527 bezeugte Praxis der Verweigerung der Kriegssteuer durch Täufergruppen in Mähren hängt ihrem Ursprung nach nicht mit dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit im Sinne der Schleithemer *Brüderlichen Vereinigung* zusammen und kann nicht als Indikator für einen pazifistischen Standpunkt gelten. Die Darstellung der hutterischen Chroniken, in denen dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit ursächliche Bedeutung für den Verlauf der Gruppenbildungsprozesse im frühen mährischen Täufertum zugeschrieben wird, ist ein apologetisches Konstrukt. Eine kohärente Rekonstruktion des Übergangs von apokalyptisch begründeten Widerstandspraktiken zum grundsätzlichen Pazifismus bei den aus der Hutschen Bewegung hervorgegangenen mährischen Täufergemeinschaften wird im vorliegenden Beitrag nicht versucht. Es ist nicht auszuschließen, daß dieser Übergang möglicherweise bereits im Jahr 1527, als Hubmaiers Schrift *Vom Schwert* entstand, einsetzte. Es wird jedoch deutlich, daß der Vorgang 1531 noch nicht abgeschlossen war und daß man ihn sich komplexer vorstellen muß, als bisher angenommen wurde.

2. Der Traktat des David von Schweintz begründet die Steuerverweigerung mit einer politischen Theorie und einer apokalyptischen Gegenwartsdeutung. Krieg und Todesstrafe sind für David notwendige Instrumente des Regiments, das Gott in der Welt durch die Herrscher ausübt, die er sich als Werkzeuge erwählt hat. Die Untertanen seien durch ihr Gewissen befähigt und verpflichtet, legitime von illegitimen Herrschaftsansprüchen zu unterscheiden. Da die legitime Schwertgewalt 1527 von den Habsburgern auf die Osmanen übergegangen ist, dürfen die Maßnahmen der Habsburger zur Landesverteidigung von den wahren Christen nicht unterstützt werden. Argumente für einen grundsätzlichen Pazifismus enthält Davids Traktat nicht. Vielmehr ließe seine Argumentation im Prinzip den Umkehrschluß zu, daß der aktiven Unterstützung einer legitimen Obrigkeit bei der Ausübung der Schwertgewalt nichts entgegenstünde. Bei David von Schweintz und der entstehenden Auspitzer Gemeinde wirken also sowohl Hans Huts

Apokalyptik als auch die von Hut vertretene nicht-pazifistische Auffassung von Schwert und Obrigkeit nach.

3. Ferner ergibt sich aus der Untersuchung des Traktats des David von Schweintz ein neuer Aspekt für die Interpretation der Theologie Marpecks. Die explizite Anerkennung der Legitimität der Herrschaft Karls V. und Ferdinands I. im Jahr 1530 und die Zahlung der Türkensteuer im selben Jahr markieren den Übergang der Austerlitzer von apokalyptisch begründeten Verweigerungspraktiken zu einem grundsätzlichen Pazifismus im Sinne Schleitheims. Für die Austerlitzer ist die Gewaltlosigkeit nun ein bindendes Gebot des Neuen Testaments, dessen Geltung nicht davon abhängt, ob die jeweilige Obrigkeit als gut oder böse zu beurteilen oder wie nahe das Ende der Welt sei. Nach der Argumentation der *Aufdeckung der babylonischen Hure* von 1531 muß der wahre Christ auch einer guten Obrigkeit jede aktive Mitwirkung an der Ausübung der Schwertgewalt und anderen staatlichen Hoheitsaufgaben verweigern, hat aber umgekehrt kein Recht, einer bösen Obrigkeit die Zahlung von Kriegssteuern vorzuenthalten, denn er sei einer bösen Obrigkeit in demselben Maße zu Gehorsam verpflichtet wie einer guten.

Anmerkungen

Mein Dank geht an Dr. Jonathan Seiling (St. Catharines, Ontario, Canada) für die gemeinsame, mühevollen Transkription des Textes, ferner an Pfr. Dr. h.c. Hans Rudolf Lavater (Erlach, Schweiz), der mir seine Analyse der bei Julius Lober konfiszierten Schriftstücke im Staatsarchiv Nürnberg (Ansbacher Religionsakten 39, Bl. 118r–220v) und seine Transkription des Begleitbriefs des David von Schweintz (ebd., Bl. 172v–175r) zugänglich machte. Die diesem Aufsatz zugrundeliegenden Forschungen im Rahmen des Editionsprojekts »Quellen zur Geschichte der Täufer in den Böhmisches Ländern« wurden von der Gerda-Henkel-Stiftung (Düsseldorf) finanziell gefördert.

- 1 Vgl. Martin Rothkegel, Die Austerlitzer Brüder: Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren, in: Astrid von Schlachta, Anselm Schubert (Hg.), Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen, Gütersloh 2009 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), 232–270, dort 270; ders., Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant: The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network, in: The Mennonite Quarterly Review [fortan MQR] 85 (2011), 7–36.
- 2 Zum 1528 einsetzenden allmählichen Übergang von Hut-Anhängern zum Pazifismus vgl. die Aussage, die der Nadler Hans (der sich im Mai 1527 gleichzeitig mit Hut in Nikolsburg aufgehalten hatte) nach seiner Verhaftung im Januar 1529 in Erlangen zu Protokoll gab: Es seien »auch der bruder vil unter uns, die wollen, mir solten die schwerter und wer gar hinlegen, das hab ich getan, es ist doch aber kein sazung nit, es mag einer dragen aber mags lassen, darnach er stark oder schwag ist im glauben,« Karl Schornbaum (Hg.), Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. II: Markgraftum Brandenburg (Bayern, I. Abteilung), Leipzig 1934 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 16), 136; dazu vgl. James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence, Kansas, 1976, 159. Als früher Beleg für die Verbindung der Tradition des Hutschen Täufertums mit einem

- pazifistischen (der Sache nach mit Schleithelm übereinstimmenden) Standpunkt kann auch der Brief des Linzer Täuferpredigers Wolfgang Brandhuber von 1529 an die Gemeinde in Rattenberg am Inn gelten. Brandhuber, Vorsteher der auf Hut zurückgehenden Täufergemeinde in Linz, warnt in dem Schreiben vor solchen Täufern, »die das schwert erhalten wollen aus dem gsatz Mose« (gemeint sind wohl die Nikolsburger), und argumentiert, Richteramt und Beteiligung am Krieg seien den Christen verboten, vgl. Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Tauf-gesinnter I, Leipzig 1938 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte [fortan QFRG], 20), 137–143, dort 139f. Brandhubers Brief war bei den Hutterern sehr geschätzt, vgl. Gottfried Seebaß† (Hg.), Katalog der hutterischen Handschriften und der Drucke aus hutterischem Besitz in Europa, bearbeitet von Matthias H. Rauert und Martin Rothkegel, Bd. 1–2, Gütersloh 2011 (QFRG, 85/1–2; Quellen zur Geschichte der Täufer [fortan QGT], 18/1–2), Nr. 13, 46, 63; Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit, Ithaca, New York, 1943, 66: »Auch leeret er [Brandhuber] und stellet ab bey den seinen ... raach zu üeben noch zum krieg zu helfen, aber doch inn alle dem, das nit wider Gott ist, damit solt man der obrigkeit ghorsam sein.«
- 3 AVffdeckung der Babylonischen hu(e)rn/ | vnd Antichrists alten vnnd neuen ge= |
geheymnuß vnnd gewel/ Auch vom sieg/ | fried vnd herrschung warhafter Christen/ |
vnnd wie sie der Obergkait/ das creutz on | auffrür vnd gegenwa(e)r/ mit Christo in ge= |
dult vnd lieb tragen/ züm preiß Got= | tes/ vn(d) Gotsuchenden zü dienst/ | stercke vnnd
besserung/ an | tag gebracht. | ... | [Straßburg: Jakob Cammerlander, um 1531], VD16 ZV
135 / 864, Edition: Adolf Laube u. a. (Hg.), Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich
(1526–1535). Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus, Berlin 1992,
1019–1045. Vgl. Hans J. Hillerbrand. An Early Anabaptist Treatise on the Christian and the
State, in: MQR 32 (1958), 28–47 (Faksimile); Walter Klaassen, Investigation into the
Authorship and the Historical Background of the Anabaptist Tract ›Aufdeckung der
Babylonischen Hur‹, in: MQR 61 (1987), 249–261; Werner O. Packull, Pilgram Marpeck:
Uncovering of the Babylonian Whore and Other Anonymous Anabaptist Tracts, in: MQR
67 (1993), 351–355; Walter Klaassen / William Klassen, Marpeck. A Life of Dissent and
Conformity, Waterloo, ON / Scottdale, PA, 2008 (Studies in Anabaptist and Mennonite
History 44), 158–163; Neal Blough, Christ in Our Midst. Incarnation, Church and
Discipleship in the Theology of Pilgram Marpeck. Kitchener, ON, 2007 (Anabaptist and
Mennonite Studies, 8), 81–99.
 - 4 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 151.
 - 5 Brüderliche vereyni= | gung etzlicher kinder Gottes/ | siben Artickel betreffend. | Item/ Eyn
sendtbrief Michel sat= | lerß/ an eyn gemeyn Gottes/ sampt kurtz= | em/ doch
warhaftigem anzeyg/ wie | er seine leer zü Rottenburg am | Necker/ mittseinem blüt |
bezeuget hat. | M.D.XXvij. | [Worms: Peter Schöffler d. J.], VD16 S 1882. Edition: Laube
(Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 728–748, dort 731f.; Heinold Fast (Hg.), QGT in der
Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz. Unter Benutzung der von Leonhard von Mural† begonnenen
Materialsammlung, Zürich 1973, 26–36, dort 31–33.
 - 6 Clarence Baumann wies mit Recht darauf hin, daß der moderne Begriff des Pazifismus
nicht mit dem täuferischen Konzept der Ablehnung des »Schwerts« deckungsgleich sei,
mußte aber einräumen, daß dies auch bei dem von ihm bevorzugten Begriff Gewaltlosig-
keit der Fall sei, vgl. ders., Gewaltlosigkeit im Täufertum. Eine Untersuchung zur theolo-
gischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit, Leiden 1968 (Studies in
the History of Christian Thought, 3), XII f. Zur Begriffsgeschichte vgl. Kurt Röttgers, Art.

- »Pazifismus«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII, Basel 1989, 218–229.
- 7 Vgl. Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision* [1943], in: Guy F. Hershberger (Hg.), *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Scottsdale, PA, 1957, 29–54; ders., Conrad Grebel, ca. 1498–1526. *The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes called Anabaptists*, Goshen 1950; zur Bender-Schule vgl. James M. Stayer, Art. »Täuferforschung«, in: *Mennonitisches Lexikon* 5 (online: mennlex.de).
 - 8 Vgl. James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas, 1972, 2. erw. Aufl. 1976.
 - 9 Vgl. Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002 (QFRG 73; zugl. Habil. Erlangen 1972), 366–372 u. ö.
 - 10 Vgl. die Anmerkungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus, in: Laube (Hg.), *Flugschriften* (wie Anm. 3), 741f.
 - 11 Vgl. C. Arnold Snyder, *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement. An Historical Evaluation*, in: *MQR* 63 (1989), 323–34; zum Gang der Forschung vgl. James M. Stayer, Art. »Brüderliche Vereinigung (Schleithem)«, in: *Mennonitisches Lexikon* 5 (online: mennlex.de).
 - 12 James M. Stayer, *Noch einmal besichtigt: »Anabaptists and the Sword.« Von der Radikalität zum Quietismus*, in: *MGBL* 47/48 (1990/91), 24–37, dort 32.
 - 13 Vgl. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1922], Bd. 2, München 1963, 784: »In einer Gesteinsschicht sind Kristalle eines Minerals eingeschlossen. Es entstehen Spalten und Risse; Wasser sickert herab und wäscht allmählich die Kristalle aus, so daß nur ihre Hohlform übrig bleibt. Später treten vulkanische Ereignisse ein, welche das Gebirge sprengen; glühende Massen quellen herein, erstarren und kristallisieren ebenfalls aus. Aber es steht ihnen nicht frei, es in ihrer eigenen Form zu tun; sie müssen die vorhandenen ausfüllen und so entstehen gefälschte Formen, Kristalle, deren innere Struktur dem äußeren Bau widerspricht, eine Gesteinsart in der Erscheinungsweise einer fremden. Dies wird von den Mineralogen Pseudomorphose genannt.«
 - 14 Zur Entwicklung täuferischer Restgruppen und kryptotäuferischer Netzwerke in der Schweiz und im Reich vgl. z. B.: Hanspeter Jecker, *Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täuferium von 1580–1700*, Basel 1998; Urs B. Leu, Christian Scheidegger (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007; Päivi Räisänen, *Ketzer im Dorf. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg*, Konstanz 2011.
 - 15 Vgl. Martin Rothkegel, *Anabaptism in Moravia and Silesia*, in: John Roth, James Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Leiden: Brill, 2007 (*Brill's Companions to the Christian Tradition*, 6), 163–215, dort 165–177.
 - 16 Vgl. Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore / London 1995, 54–61; Rothkegel, *Anabaptism* (wie Anm. 15), 177–181.
 - 17 Vgl. Packull, *Hutterite Beginnings* (wie Anm. 16), 61–66; Rothkegel, *Anabaptism* (wie Anm. 15), 186–189; ders., *Die Austerlitzer Brüder* (wie Anm. 1); ders., *Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant* (wie Anm. 1).
 - 18 Vgl. Packull, *Hutterite Beginnings* (wie Anm. 16), 215–235. Zur Geschichte von Auspitz vgl. Franz Machilek, *Entwicklungslinien und Höhepunkte in der älteren Geschichte von Hustopeče*, in: Libor Jan/Soňa Nezhodová (Hg.): *Hustopeče. Město uprostřed jihomoravských vinic*, Hustopeče 2010, 147–169.

- 19 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), passim; Andrea Chudaska, Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täuferturn im 16. Jahrhundert, Gütersloh 2003 (QFRG, 76); Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, 198); Werner O. Packull, Peter Riedemann. Shaper of the Hutterite Tradition, Kitchener, Ontario, 2007 (Anabaptist and Mennonite Studies, 7).
- 20 Vgl. Martin Rothkegel, Himmlische Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung bei den schlesisch-mährischen Gabrielitern. Eine unbekannte Täuferhandschrift von 1548 in Wiener Privatbesitz, in: MGBI 59 (2002), 43–62; ders., Gabriel Ascherham, in: Ders. (Hg.): Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, Bd. 27, Baden-Baden, Bouxwiller 2012, 139–180.
- 21 Vgl. Martin Rothkegel, Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant (wie Anm. 1), 32–36.
- 22 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 366.
- 23 Zur Überlieferung der Brüderlichen Vereinigung in hutterischen Handschriften vgl. Katalog der hutterischen Handschriften, Nr. 46, Nr. 49, Nr. 63, Nr. 344 (Druck), Nr. 416.
- 24 Peter Riedemann, Rechenschaft vn= | serer Religion/ Leer vnd | Glaubens, | P. R. | ... | [o. O., um 1545], VD16 R 2338. Edition: Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Berne, Indiana, 1902, 4. Aufl. Cayley, Alberta, 1983, 100–112; vgl. Chudaska, Peter Riedemann (wie Anm. 19), 292–299.
- 25 Vgl. František Kameníček, Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526–1628), Bd. 2, Brno 1902, 218–221; Jaroslav Pánek, Turecké nebezpečí a předbělohorská česká společnost, in: Studia Comeniana et historica 11/23 (1981), 53–72; ders., Podíl předbělohorského českého státu na obraně střední Evropy proti osmanské expanzi, in: Československý časopis historický 36 (1988), 856–872; 37 (1989), 71–84; Joachim Bahlcke, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619), München 1994 (Schriften des Bundesinstituts für Ostdeutsche Kultur und Geschichte, 3), 85–107; Josef Válka, Morava v habsburské monarchie a turecká hrozba, in: Tomáš Knoz (Hg.), Morava v době renesance a reformace, Brno 2001, 8–16. Die mährischen Landtagsprotokolle der Jahre 1518–1546 liegen jetzt in einer (leider wenig benutzerfreundlichen) Edition vor: Dalibor Daniš (Hg.): Moravský zemský sněm na prahu novověku. Edice Památek sněmovních z let 1518–1570, I: Památky sněmovní I, Praha 2010 (Documenta res gestas Bohemicae saeculorum XVI.-XVIII. illustrantia, A I–1).
- 26 Daß es sich bei der Steuerverweigerung um eine Besonderheit des mährischen bzw. hutterischen Täuferturns handelte, betonte bereits Hans Hillerbrand, Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters, Leiden / Köln 1962, 71–73.
- 27 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 50.
- 28 Vgl. Seebaß, Müntzers Erbe (wie Anm. 9), 258–276.
- 29 Gunnar Westin / Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962 (QGT, 9), 489.
- 30 Ebd., 434–457.
- 31 Dies war auch die Interpretation der älteren Forschung, vgl. Torsten Bergstens Einleitung in Hubmaier, Schriften (wie Anm. 29), 432f.; ders., Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu

- Reformation und Taufertum 1521–1528, Kassel 1961 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 3), 452. Bergstens Deutung wurde jüngst wieder vertreten von Astrid von Schlachta, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009, 68.
- 32 Reproduktionen einiger Schriften aus dem verschollenen Brünner Hubmaier-Konvolut befinden sich im Archiv des International Baptist Theological Seminary in Prag.
- 33 Hubmaier, Schriften (wie Anm. 29), 439.
- 34 Zu Hubmaiers Bibelstelle Nr. IV (Lk. 12,13–14) vgl. Laube, Flugschriften (wie Anm. 3) 732, Z. 8–11; zu Nr. VII (Mt. 18,15–17) vgl. Laube 731, Z. 33–35; zu Nr. IX (Eph. 6,15–17) vgl. Laube 732, Z. 33–35; zu Nr. X (2.Kor. 10,4–5) vgl. Laube 732, Z. 30–32; zu Nr. XV (»Christus ist unser haupt und wir seine glieder, Ephe. 1.4.5, Coloss. 1. 2«) vgl. Laube 732, Z. 36–37 (»Was Christus unser haupt uff uns gesinnet ist, das alles sollen die glieder des leibs Christi durch in gesinnet sein«).
- 35 Vgl. die hutterische Überlieferung, Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 50, wonach Hubmaier und die übrigen Nikolsburger Täuferpredikanten im Sommer 1527 in der Spitalkirche von Nikolsburg öffentlich gegen den pazifistischen Standpunkt predigten, »weil sie vormals nit haben miteinander stimmen können des schwerts und der steur halben«, d.h. es habe eine Meinungsverschiedenheit in dieser Frage unter den Predikanten gegeben. Die Erwähnung der Kriegssteuer könnte wieder der Tendenz des hutterischen Chronisten zuzuschreiben sein.
- 36 So Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 61.
- 37 Vgl. Martin Rothkegel, Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts, Baden-Baden, Bouxwiller 2005 (Bibliotheca dissidentium, 24), 132, 134, 175f., 180.
- 38 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 52–54 (zitierter Wortlaut: 52), 86–88; Josef Beck (Hg.), Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, Wien 1883, Reprint Nieuwkoop 1967, 50 f., 70–76; vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 61–66.
- 39 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 61.
- 40 Vgl. Seebaß, Müntzers Erbe (wie Anm. 9), 366–372. Dem Versuch Ernst Laubachs, die Täufer des 16. Jahrhunderts vom zeitgenössischen Vorwurf der hochverräterischen Unterstützung der drohenden osmanischen Invasion freizusprechen, ist, wie sich aus dem folgenden ergibt, nur mit Einschränkungen zuzustimmen, vgl. Ernst Laubach, »... kein obrigkeit zu erkennen und sich dem Turckhen anhengig zu machen...« Zu einer Stigmatisierung der Täufer im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für historische Forschung 37 (2010), 411–439.
- 41 Vgl. oben, Anm. 3; vgl. auch Manfred Krebs / Hans Georg Rott (Hg.), QGT, VII. Band: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532, Gütersloh 1959 (QFRG, 26), 350: Martin Bucer warnt in einem Brief an Margarete Blaurer vor Pilgram Marbeck, der die Leute berede, »das schweren und weren unrecht sye.«
- 42 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 91–97; Beck, Geschichtsbücher (wie Anm. 37), 91–97; vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 214–224.
- 43 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 97f.
- 44 Ebd., 99f., 118. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 221, versucht die Logik der hutterischen Erzählung wiederherzustellen, indem er annimmt, daß das bewaffnete Geleit nicht dem Treck der Erwachsenen am 8. Januar 1531, sondern nur dem Zug der Kranken und Kinder, die erst einige Zeit nach den Erwachsenen von Austerlitz nach Auspitz gebracht wurden, gegolten habe. Die Sache sei erst später der Gemeinde bekanntgeworden

- und nach ihrer Aufdeckung als Verstoß gegen den Grundsatz der Gewaltlosigkeit geahndet worden. Im Chroniktext ist aber nur davon die Rede, daß David zum Vorwurf gemacht wurde, er habe die Dingung der Bewaffneten aus Gemeindemitteln nicht mit den übrigen Ältesten abgesprochen.
- 45 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 100.
- 46 Unter den Gründen für die Spaltung: »Das bluetgelt und steur dem Karolus in krieg hond sie [die Wiedemann-Gruppe bei ihrer Ansiedlung in Austerlitz 1528] nit wellen geben, wie auch mein Caspar [Reublins Schwager Caspar Schuler aus Württemberg, der vor Reublin nach Austerlitz ausgewandert war] wol gehört hat, und der her von Austerlitz hats selbst gegen der stat mit grosser feintschaft fuer die brueder gelt geben. Aber sobald Casper ist hinkumen, habent sie sich sölchs bluetgelts bewilligt zu geben an alle not. Des auch brueder Davit ein offentlich gesprech wider sie gehabt hat, aber fälschlich hand sie auch gegen im gehandelt, hierin sie aber groß lugner funden sint.« Staatsarchiv Nürnberg, Ansbacher Religionsakten 39, 118r–120v, dort 119v. Edition: Carl Adolf Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs in drei Büchern, Zweites Buch, Leipzig 1860, 253–259, dort 257. Zur Erlassung der Türkensteuer bei der Ansiedlung in Austerlitz vgl. auch Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 88; Beck, Geschichtsbücher ((wie Anm. 37), 76.
- 47 Entspr. Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse (wie Anm. 2), 84–94. Die Identifizierungen der Texte in dieser und den folgenden Anmerkungen beruhen auf einer Mitteilung von Hans Rudolf Lavater.
- 48 Entspr. Hubmaier, Schriften (wie Anm. 29), 102–104.
- 49 Entspr. Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse (wie Anm. 2), 77–79, 58–77.
- 50 Entspr. Günther Franz (Hg.), Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968 (QFRG, 33), 217–224.
- 51 Nach dieser Hs. ediert in Seebaß, Müntzers Erbe (wie Anm. 9), 504–507.
- 52 Ebd., 83–88.
- 53 Zu den Besitzverhältnissen der mährischen Grundherrschaften vgl. Ladislav Hosák, Historický místopis země moravskoslezské, Praha 1938 (Reprint Praha 2004), dort 300–302 zu Austerlitz.
- 54 Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 931 s.v. Schweintz. Zur Geschichte von Schweinitz, einer untertänigen Kleinstadt der Herren von Rosenberg, vgl. Joachim Bahlcke / Winfried Eberhard / Miloslav Polívka, Böhmen und Mähren, Stuttgart 1998 (Handbuch der historischen Stätten), 561f.
- 55 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 87, 101, 291f.
- 56 Vgl. Martin Rothkegel, Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 61 (2003), 149–209, dort 180.
- 57 Vgl. Rothkegel, Anabaptism (wie Anm. 15), 183; ders., Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant (wie Anm. 1), 21f.
- 58 Vgl. Zieglschmid, Chronik (wie Anm. 2), 93 (»Behemisch David von Schweintz«), 94 (»Behemisch David«), 99 (»der Behemisch David«), 113 (»den Behemischen David«), 118 (»dem Behemischen David«).
- 59 »Teež David Burda na bratržij podruhee křtienee w Slawkowie prosyl klekssi, aby oheň s nebe staul píl ge, newieda sam nebohy čziho gest duchu.« Vkazanjí w dwogij | strance [...], Luleč: Kašpar Aorg (Neděle) Prostějovský, 1533, Bl. Q2v; vgl. Rothkegel, Mährische Sakramentierer (wie Anm. 37), 176.
- 60 Vgl. Johann Matthäus Klimesch (Hg.), Norbert Heermanns Rosenbergsche Chronik, Prag 1898, 201 (über Daniel Burda aus Schweinitz); Karl Schrauf, Die Matrikel der Ungarischen

- Nation an der Universität Wien 1453–1630, Wien 1902, 85 (Daniel Burdenus), 170 (Daniel Burdenus de Schweintz; Daniel Burda de Schweintz); Franz Mareš / Johann Sedláček, Topographie der historischen und Kunst-Denkmale im Königreiche Böhmen, X: Politischer Bezirk Wittingau, Prag 1904, 91 (Grabinschrift des »nobilis vir Daniel Burdenus magnifici Henrici de Rosis cancellarius« in Wittingau); Valentin Schmidt, Zur Geschichte des Krumauer Bergbau, XLIV. Programm des k.k. deutschen Staatsgymnasiums in Budweis, 1914/15, 3–14, dort 9 (unter den Investoren des Krumauer Silberbergbaus: 1519 Daniel Burda, rosenbergischer Kanzler; 1519–1520 dessen Bruder David Burda, Stadtrichter von Krumau); Anna Kubíková, Podíl českokrumlovských měšťanů na důlním podnikání v okolí Českého Krumlova v první třetině 16. století, in: Českokrumlovsko v době jagellonské 1470–1526, Český Krumlov 1998, 50–61, dort 57 (David Burda als Anteilseigner 1518–1521); dies., Historická topografie Českého Krumlova (1424) 1459–1654, III: Soukenická ulice, Široká ulice – východní strana, Jihočeský sborník historický 73 (2004), 195–214, dort 204 (der rosenbergische Kanzler David Burda aus Schweinitz verkauft 1525 ein Haus in Böhmischem Krumau).
- 61 Vgl. Packull, Hutterite Beginnings (wie Anm. 16), 62, 135–137, 214–215, 316; Rothkegel, Austerlitzer Brüder (wie Anm. 1), 246f.
- 62 Vgl. Johann Wilhelm Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa, Bd. 2: Das Reich auf der Höhe seiner Entwicklung 1453–1574, Gotha 1854, 679–692, 729–733; Nicolae Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Bd. 2, Gotha 1908 (Nachdruck Darmstadt 1990), 408–413, 415–418; Carl Göllner, Turcica, III. Bd.: Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert, București / Baden-Baden 1978 (Bibliotheca bibliographica Aureliana, 70), 95–99, 105f; Thomas Winkelbauer, Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im Konfessionellen Zeitalter, Teil 1, Wien 2003, 128–130.
- 63 Laube (Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 1021.
- 64 Ebd., 1023, vgl. 1028f.
- 65 So bei Hans Hut, vgl. Seebaß, Müntzer Erbe (wie Anm. 9), 488f; in der Aufdeckung der babylonischen Hure, Laube (Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 1025; ferner bei Peter Riedemann, Rechenschaft unserer Religion (wie Anm. 24), 100, dazu vgl. Chudaska, Peter Riedemann (wie Anm. 19), 294f; weitere Quellenbelege bei Hillerbrand, Politische Ethik (wie Anm. 26), 10f.
- 66 »Gott, das sein creatür bestön mechten, hatt ein ordnung unntter inen auffgericht, dadurch so manigfeltige unnd seltsame, ja auch gar unaynige unnd widerspenstige creatürn gelayttet, gewisen, reguliert unnd getzwungen wurden, unnttereinander zu wonen unnd als in gemayner lieb bey einander leben. Dartzu hatt er seyn krefft, sterkh, mechtigkait in die selb, ja auch weyßhayt, verstanndt, beschaydenhayt, unnd furnemlich in die leut (darvon jetz unnsrer red ist), die im dartzu gefallen, eingegossen unnd gegeben, unnd täglich gibt ... dardurch sy auch uber andere erhebt, ja auch anderer leut sin, muet unnd gwissen, inen zu folgen unnd unntterthan zu sein, genaygt werden... Also auch im gegentayll, wo sy die schwachait, unbilligkait, ungerechtigkait, verkertten gmuets urtayll ersehen, da alsbald sint ire gwissen unwillig, murrisch, unnd zu volgen ganntz ungenaygt.«
- 67 Vgl. Das die vnderthanen bey= | der/ geystlicher vnd weltlicher oberkeyten/ ett= | wan nit zegehorsamen/ sonder jnen zewi | dersteen/ vnd sie von jren a(e)mptern | absetzen schu(e)ldig sind/ mit ge | ding vnd eygentschafft | ... Beschriben durch D. Wesseln von Gru(e)ningen/ der siner zeit hoch beru(e)met | daß er LVX MVNDI genant | ward/ vn(d) vor dreissig ja | ren gestorben ist. | M.D.XXX. | [Straßburg: Peter Schöffer d. J.], VD16 J 602.

- Edition: Laube (Hg.), Flugschriften (wie Anm. 3), 518–544, der zitierte Wortlaut dort 534 und 538. Als Bearbeiter kommt Wolfgang Capito in Frage, vgl. Adolf Laube, »Das die Untertanen den Obrigkeiten zu widerstehen schuldig sind.« Widerstandspflicht um 1530, in: Günter Vogler (Hg.), Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis 18. Jahrhundert, Weimar 1994, 259–276; zu Schöffers Verbindungen zum Täuferum vgl. Alejandro Zorzin, Peter Schöffler d.J. und die Täufer, in: Ulman Weiß (Hg.), Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Festschrift für Helmut Claus zum 75. Geburtstag, Epfendorf/ Neckar 2008, 179–213.
- 68 Zum Sacco di Roma vgl. Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 4, Zweite Abteilung: Adrian VI. und Klemens VII., Freiburg i. Br. 1907, 261–263, 268–322; Volker Reinhardt, Blutiger Karneval. Der Sacco di Roma 1527 – eine politische Katastrophe, Darmstadt 2009. Zeitgenössische Flugschriften (Volltexte im Internet): VD16 S 5713, W 738, ZV 14870, ZV 22620, ZV 23835, Auswahledition: Johann Stainhauser von Treuberg (Hg.), Zeitgenössische Berichte über die Eroberung der Stadt Rom 1527, Halle 1881 (Materialien zur neueren Geschichte, 2).
- 69 Zur Täufergesetzgebung des Schwäbischen Bundes vgl. Horst W. Schraepler, Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618, Tübingen 1957 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 5), 38; Eike Wolgast, Stellung der Obrigkeit zum Täuferum und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Hans-Jürgen Goertz / James M. Stayer, Radikalität und Dissens im 16. Jahrhundert. Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century, Berlin 2002 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27), 89–120, dort 98.
- 70 Vgl. Winfried Eberhard, Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530, München Wien 1981 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 38), 214–261; ders., Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen, München 1985 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 54), 73–112.
- 71 Vgl. Josef V. Šimák (Hg.), Kronika pražská Bartoše písaře. Paměti o bouři pražské roku 1524. Listy a kronika mistra Jiřího Píseckého. Přílohy, Praha 1907 (Prameny dějin českých, Fontes rerum Bohemicarum, 6), 266f., vgl. auch die empörte Kommentierung der Täuferhinrichtungen von Znaim (Januar 1529), ebd. 231.
- 72 Vgl. Daniš (Hg.): Moravský zemský sněm (wie Anm. 25), 198.