

JAMES M. STAYER

Die „Schweizer Brüder“ – Auf der Suche nach einer neuen Definition

Selbstkritik und Dialog in der Täuferforschung

Im Gedenken an Heinold Fast

Heinold Fast starb am 22. November 2015. Wie John Howard Yoder, Hans-Jürgen Goertz und ich, mit denen er eng zusammengearbeitet und die er unterstützt hatte, gehörte er in der Täufer- und Mennonitenforschung zur Generation der „nachbenderischen Schule“. Unter uns gab es keinen größeren Zankapfel als den Begriff und die Bedeutung der „Schweizer Brüder“, die es genauer als bisher zu bestimmen galt. Dieser Aufsatz ist Heinold Fast gewidmet – in Erinnerung an ihn und mit großem Respekt vor seinem Beitrag zur Täuferforschung.

Der neueste Versuch, die Schweizer Brüder zu definieren und zu beschreiben, wurde von Martin Rothkegel in der Internetversion des *Mennonitischen Lexikons* (Band V) unternommen.¹ Rothkegel beschreibt die „Schweizer Brüder“ als „eine konfessionelle Gruppierung der Täufer (...), die um 1540 in der Pfalz greifbar wird. In den folgenden Jahrzehnten integrierten die Schweizer Brüder (...) täuferische Restgruppen in Süddeutschland, im Elsass, der Schweiz, den Rheinlanden, Hessen und Mähren.“ Das war die einzige Gruppe, die in der Lage war, sich mit organisierten Gemeinden und eigener Entscheidungsvollmacht im südwestdeutschen Sprachraum über das letzte Drittel des 16. Jahrhunderts hinaus zu behaupten. Ein Gesangbuch, der *Ausbund*, und eine Konkordanz wurden in der frühen Zeit der Bewegung zwischen 1535 und 1540 zusammengestellt. Die Schweizer Brüder erlebten das Amische Schisma von 1693. In dem Lexikonartikel heißt es weiter: „Der Gruppenname ‚Schweizer Brüder‘ ist in Analogie zu anderen seit den 1530er Jahren entstehenden täuferischen Gruppenbezeichnungen gebildet (z. B. Austerlitzer Brüder, Hutterische Brüder, Philipper Brüder, Gabrieler Brüder). Der Ursprung dieses Typs von Gruppennamen weist nach Mähren, wo entsprechend dem tschechischen

Sprachgebrauch die Bezeichnung ‚Brüder‘ für separatistische Gruppierungen unterschiedlicher theologischer Prägung üblich war (z. B. Böhmisches Brüder, Habrovaner Brüder).“

Weiterhin bemerkt Rothkegel, dass sich Täufer, die aus der Pfalz und anderen Gegenden nach 1708 nach Pennsylvanien auswanderten, „Schweizer Brüder“ nannten, im Unterschied zu den holländischen und norddeutschen „Mennoniten“. Das veranlasste amerikanische Mennoniten pennsylvanisch-deutscher Herkunft wie John Horsch und Harold S. Bender dazu, eine klar definierte pazifistische und „evangelische“ Täufertradition zu konstruieren, die mit den ersten Erwachsenentaufen in Zürich 1525 einsetzte. In abgekürzter Form ist diese Interpretation in Benders Biografie Konrad Grebels, des „Gründers der Schweizer Brüder“, eingegangen. Rothkegel erwähnt meinen Aufsatz in *Church History* aus dem Jahr 1978, *The Swiss Brethren: an Exercise in Historical Definition*, als Anfang einer kritischen Überprüfung dieses Konzepts der ‚Schweizer Brüder‘ und auch die These in Werner Packulls *Hutterite Beginnings* (1995), „dass die Gruppierung der Schweizer Brüder nicht 1525 in der Schweiz, sondern in den späten 1530ern oder frühen 1540ern in der Pfalz entstanden sei.“ In diesem Buch hat Packull die erste Geschichte der philippischen Brüder in Mähren geschrieben und bemerkt, dass die Philipper sich nach der Ausweisung aus Mähren vor 1542 mit einer schon bestehenden Gruppe der „Schweizer Brüder“ verbanden.

Rothkegel fasst die Polemik gegen die „Schweizer Brüder“ zusammen, die von opponierenden täuferischen Gruppierungen, den Bundesgenossen von Austerlitz und den Hutterern, geäußert wurde. Die Austerlitzer warfen den „Schweizer Brüdern“ Gesetzlichkeit vor, einen exzessiven Gebrauch des Banns und mangelnde Achtung gegenüber ihren Anführern. Die Hutterer erwähnten auch, dass die „Schweizer Brüder“ sich nicht ordnungsgemäß ihren Gemeindeführern fügten, und bemerkten, dass sie am privaten Eigentum festhielten, Kriegssteuern abführten und behaupteten, ein sündlos perfektes Leben zu führen. Rothkegel führt Stellungnahmen aus mährischen Quellen an, aus denen hervorgeht, dass die „Schweizer Brüder“ die Taufe nicht mehr praktizierten und zudem auf jemanden zurückgehen, der „Hans Schweizer“ genannt wurde. Er kommt in seinem Lexikonartikel zu dem Schluss: „Wann und unter welchen Umständen Täufergemeinden in der Schweiz Anschluss an das mikrokonfessionelle Gemeindefeld der Schweizer Brüder fanden, muss von der Forschung präzisiert werden. Ferner wäre die Identität der bisher nicht näher greifbaren Gründergestalt zu klären und der Frage nachzugehen, ob die Gemeinden der ‚Schweizer Brüder‘ auch außerhalb Mährens ungetaufte Personen umfassten.“

In einer Hinsicht ist Martin Rothkegel sicherlich zu nachsichtig mit mir. In meinem Aufsatz über die „Schweizer Brüder“ (1977/1978) nahm ich Harold S. Benders Konzept auf, dass Konrad Grebel der „Gründer der Schweizer Brüder“ gewesen sei, und akzeptierte die Ansicht John Howard Yoders und Heinold Fast, dass Michael Sattlers *Sieben Artikel von Schleithelm* der „Kristallisationspunkt“² der „Schweizer Brüder“ gewesen seien (wenn auch nicht des Täuferturns insgesamt, das Anführer und Impulse außerhalb der „Grebel-Sattler-Linie“³ einschloss, wie Fast das eigentliche Täuferturn auf der Jubiläumskonferenz (1525-1975) in Rüslikon nannte. Wenn Rothkegels Definition der ‚Schweizer Brüder‘ als eine täuferische „Mikrokonfession“, die in den späten 1530er Jahren in der Pfalz entstanden war, akzeptiert wird, war mein Aufsatz über die „Schweizer Brüder“ ganz und gar auf die Phase der täuferischen Geschichte bezogen, die dieser besonderen Sammlungsbewegung vorausging. Indessen eröffnete Werner Packulls Beschreibung der Philipper in *Hutterite Beginnings* (1995)⁴, wie Rothkegel weiter erläuterte, unsere neuere Analyse vom Aufbruch kleiner täuferischer Gruppierungen während der 1530er Jahre.

Meine Beobachtung in *Anabaptists and the Sword* (1972), dass es verschiedene Ansichten im frühen Täuferturn zu Krieg und weltlicher Obrigkeit gab,⁵ führte mich zu einer überpointierten Unterscheidung täuferischer Gruppen. In der ersten Auflage von 1972 zeigt eine Landkarte die Gebiete der „Schweizer Brüder“ (die sich über die Schweiz hinaus bis in Elsass und nach Schwaben ausdehnten), der „Oberdeutschen Sekten“, der „mitteldeutschen Täufer“ und der „Melchioriten“. Diese Gruppierungen schienen durch unterschiedliche täuferische Lehren von der Schwertgewalt gekennzeichnet gewesen zu sein. Die Tatsache, dass die Tufen wichtiger Täuferführer wie Hans Dencks und Melchior Hoffmans nicht mit einer von der Schweiz ausgehenden Mission in Verbindung gebracht werden konnten, führte zur Ausarbeitung des Aufsatzes „From Monogenesis to Polygenesis“ von Werner O. Packull, Klaus Deppermann und mir, der 1975 in *The Mennonite Quarterly Review*⁶ erschien. Freilich war diese Sicht nicht ganz neu: George H. Williams hatte schon früher von den drei täuferischen Entstehungsherden in Zürich, Augsburg und Emden gesprochen. Und auch Jan J. Kiwiet, der sich in seinen Studien auf Hans Denck und Pilgram Marpeck konzentriert hatte, bestand darauf, zwischen dem süddeutschen Täuferturn und den Täufern, die sich über die Schweiz hinaus verbreiteten, zu unterscheiden.⁷

Niemand war so entschieden dagegen, die Täufer in verschiedene Gruppen einzuteilen, wie John Howard Yoder. Seine Generation widersetzte sich Harold S. Benders Annahme, dass das Täuferturn „sogar als ein linker Flügel zu der großen protestantischen Bewegung und zu keiner anderen“ gehörte.⁸ Leute wie

Yoder, Heinold Fast und Hans-Jürgen Goertz verlangten von der Täuferforschung mehr als den Ruf der ältesten amerikanischen „Historischen Friedenskirche“ von theologisch abwertenden Zuschreibungen zu reinigen und ihren protestantischen Charakter zu bestätigen. Wie Heinold Fast mir einmal erzählte, sei die Zeit gekommen, nachdem die Geschichte der Täufer im Wesentlichen geschrieben war, sich auf die theologische Bedeutung dieser Geschichte hin zu bewegen. Zumal sich diese jungen mennonitischen Theologen in den frühen Jahren des Kalten Krieges im Ökumenischen Rat der Kirchen engagierten, waren sie der Meinung, dass der täuferische Pazifismus mehr als nur von konfessioneller Bedeutung war. In den Augen Yoders war das Täufern des 16. Jahrhunderts nichts weniger als die Wiederbelebung der Kirche Jesu und der Apostel, welche ein Modell der „Politik Jesu“ für eine Welt anbot, die mit MAD (Mutual Assured Destruction) von Ost und West konfrontiert war.

Heinold Fast stand unter dem starken Eindruck, den John Howard Yoder auf ihn ausübte, gleichzeitig war er ein präziser und verheißungsvoller Interpret der historischen Täuferquellen. Nicht zuletzt gab es eine beträchtliche Spannung zwischen Fast als Theologen und als Historiker. Seine Edition der Quellen zur Ostschweiz in *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* (1973) ist in meinen Augen die beste Edition unter allen Quellenbänden zur Täufergeschichte.⁹

Er arbeitete sehr eng mit mir zusammen, als ich von 1960 bis 1961 in Freiburg Br. an der Fassung meiner Dissertation arbeitete, die ich 1964 an der Cornell University unter dem Titel *The Doctrine of the Sword in the First Decade of Anabaptism* einreichte, und wir diskutierten Probleme, die sich der Forschung neu zu stellen begannen. In jener Zeit veröffentlichte Heinold Fast eine Quellensammlung in modernisierter Sprache: *Der linke Flügel der Reformation: Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier* (1962).¹⁰ Fast's Zusammenstellung der historischen Gestalten spiegelt in dieser Anthologie Yoders Täuferverständnis wider. Täufer waren für ihn die „evangelischen Täufer“, die sich untereinander zwar nicht in allen Punkten der Lehre einig waren, dennoch aber gemeinsam den höchsten und besten Ausdruck der reformatorischen Wiederentdeckung des Evangeliums repräsentierten. Eröffnet wurde der Abschnitt über die Täufer mit dem Bericht von den Zürcher Täufern im Januar 1525 aus der *Hutterischen Chronik* und Konrad Grebels Brief an Thomas Müntzer vom September 1524¹¹, dann folgten Texte von Felix Mantz, Balthasar Hubmaier, Michael Sattler, Hans Hut, Lienhart Schiemer, Pilgram Marpeck, Leupolt Scharnslager, Ulrich Stadler, Menno Simons, Dirk Philips und Anneken Jans.¹² In dieser Zeit, als *Der Linke Flügel der Reformation* entstand, las Heinold Fast das Material über Hans Hut, das in meine Dissertation

für die Cornell University 1964 einging. Er erzählte mir dann, dass er es nach der Lektüre nun bedauere, Hans Hut unter die Täufer eingeordnet zu haben. Damals hatte die mennonitische Forschung (besonders ein Artikel von Herbert Klassen in *The Mennonite Quarterly Review*, 1959) Hans Hut dem „evangelischen Täuferum“ einverleibt¹³, und Fast hatte die fragwürdige Behauptung in der *Hutterischen Chronik* akzeptiert, dass Hut in Nikolsburg an der Seite der Stäbler gegen die Schwertler Hubmaiers gestanden habe.¹⁴ Ich nehme an, dass Fast bei einer etwaigen Revision der Typologie Hut als Schwärmer klassifiziert hätte.

Den geradlinigen, theologischen Charakter der antitrinitarischen Gruppe einmal beiseite gelassen, repräsentiert die Zuordnung der Täufer, Spiritualisten und Schwärmer, deren Texte Fast zusammengestellt hat, die Sichtweise John Howard Yoders. Das bedeutet, dass Gestalten aussortiert wurden, die keine „Täufer“ waren, weil sie keinen Anteil an der Wiederentdeckung des wahren Evangeliums im Neuen Testament gehabt hätten. Die spiritualistische Kategorie war weniger problematisch als die Kategorie der Schwärmer. Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck waren schon lange vorher als Spiritualisten geführt worden, so sehr sie sich auch voneinander unterschieden. Hans Denck wird in Fast's Sammlung mit dem „Widerruf“ vorgestellt, den dieser auf Drängen Johannes Oecolampads kurz vor dem Ende seines Lebens verfasste. Abgesehen von der Frage, ob Oecolampad an diesem Text herumflickte, könnte die Meinung vertreten werden, dass es sich hier nicht um Dencks Theologie in reinstem Ausdruck handelte. Fast anerkennt, dass Denck eine Gestalt an der Grenze zwischen Täuferum und Spiritualismus war (einer der vielen, mag hinzugefügt werden), aber im *Linken Flügel der Reformation* erscheint Denck als Spiritualist, nicht als Täufer.¹⁵

Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, Melchior Hoffman, Obbe Philips und Bernhard Rothmann werden als „Schwärmer“ klassifiziert.¹⁶ Abgesehen von dem lutherischen Fluch, der auf ihm lastete, trotz realer Kontakte mit Prototäufern und der Tatsache, dass einige seiner prominenten Anhänger nach seinem Tod Täufer wurden, kann Thomas Müntzer nicht als Täufer charakterisiert werden. Wohl gäbe es Gründe, in ihm einen Spiritualisten zu sehen. Andreas Karlstadt ist wie Bernhard Rothmann eine Gestalt, die sich zwischen Täuferum und den Reformierten bewegte. Die sensibelste Klassifizierung Melchior Hoffmans, trotz seiner anfänglichen Neigung zum Luthertum und Kontakten mit prominenten Reformierten und Spiritualisten, dürfte jedoch in seiner Zuordnung zu den Täufern bestehen. So weit mir bekannt ist, hatte Yoder seine Erklärungen niemals zurückgenommen oder überprüft. Die Einführung seiner typologischen Kategorie „Schwärmer“ stellt einen Eingriff in die Täufer-

forschung dar, der höchstwahrscheinlich am wenigsten zu verteidigen wäre. Seit 1523 begann Martin Luther, alle reformatorischen Gestalten, die ihm nicht Recht gaben, als „Schwärmer“ einzustufen.¹⁷ Darunter zählte er auch Ulrich Zwingli und dessen Anhänger. Die neuere Reformationsforschung hielt sich bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein auf Distanz zu Luthers polemischen Kategorien. Für Kirchenhistoriker oder Theologen waren die Gestalten, die Luther unter die Schwärmer zählte, stets „sogenannte“ Schwärmer. Das änderte sich mit Karl Holl und der „Lutherrenaissance“. Schon als weithin bekannter Lutherforscher bestand Holl darauf, dass sein Aufsatz „Luther und die Schwärmer“ (veröffentlicht 1923) „absolut notwendig zur Abrundung [meines] geschichtlichen Bildes“ gewesen sei. Hier wurde zum Ausdruck gebracht, dass Luthers Theologie, so wie Holl sie beschrieb, die legitime Tradition der Reformationstheologie begründete. Sie stand im Gegensatz zur „mystisch gearteten Frömmigkeit“ der Schwärmer. Ihre „Frömmigkeit“ verkümmerte indessen in sukzessiven Stadien, bis sie sich schließlich im Rationalismus der Aufklärung ganz auflöste. Nach Holl begann diese theologische Mystiktradition mit Thomas Müntzer und schwächte sich über die Täufer hin zu Sebastian Franck und George Fox merklich ab.¹⁸ Als Mitglied einer Preußischen Kirche, die lutherische und reformierte Theologie miteinander zu verschmelzen versuchte, löste Holl die Zwinglianer aus der Kategorie der „Schwärmer“ heraus und brachte es fertig, eine Zeitlang religiöse Polemik mit Wissenschaftlichkeit zu vermischen. Man kann nun annehmen, dass sich Yoder, ein eben solcher Dogmatiker wie Holl, entschloss die Kontrolle über den Schwärmerbegriff zu übernehmen, um die „schlechten Täufer“ auszusortieren, die es nicht verdient hätten, als „Täufer“ bezeichnet zu werden. Die mutige Konsequenz, Pilgram Marpeck als einen „guten Täufer“ zu klassifizieren, der er sicherlich war, zog Heinold Fast in seinen frühen Untersuchungen zum *Kunstabuch* und zum Täufern in der Ostschweiz. Er war auf Streitigkeiten zwischen Pilgram Marpeck und seinen Anhängern auf der einen Seite und Täufern auf der anderen gestoßen, die sie als „Schweizer Brüder“ ansprachen. In den 1540er Jahren gab es Differenzen zwischen der Gruppe um Marpeck und den „Schweizer Brüdern“ in St. Gallen und Appenzell. Fast stützte sich auf die Chronik Johannes Kesslers, in der von ungezügelter Exzessen unter den Täufern in St. Gallen und Appenzell berichtet wird, und meinte, dass diese Schweizer Brüder eine „Sonderstellung“ eingenommen hätten.¹⁹ Mit anderen Worten, in diesem Fall repräsentierte die Bruderschaft Marpecks die wahren Täufer, und die „Schweizer Brüder“ in der Ostschweiz waren „Schwärmer“. Mit meiner Annahme eines eigenen süddeutschen Täufern argumentierte ich im Anschluss an Jan J. Kiwiet, dass wir im Gegenteil während der 1540er Jahre in St. Gallen und Appenzell zwei mikro-

konfessionelle Gruppen aufeinanderprallen sahen. Wer die bessere oder wahre Theologie hatte, stand nicht zur Diskussion. Das ist auch die Position, die Martin Rothkegel jetzt einnimmt.

Aber Fast und Yoder meinten zu Recht, wie sich herausstellen sollte, dass zu verschiedener Zeit und an unterschiedlichen Plätzen individuelle Lehrdifferenzen unter Täufern nicht darauf schließen lassen, dass täuferische Gruppen im Streit miteinander lagen. Vor dem Auftreten bestimmter Bruderschaften während der Einwanderung nach Mähren in den späten 1520er und den frühen 1530er Jahren schienen innerhalb des Täufern keine gruppenegoistischen Auseinandersetzungen geherrscht zu haben. Meine ursprüngliche Meinung über die „Schweizer Brüder“ nach 1527 gestaltete sich als Vorstellung von einer Gruppe, die sich um die *Sieben Artikel von Schleithem* organisiert hatte. Das war im Grunde das Bild, wie Zwingli es 1529 von seinen täuferischen Gegnern im *Elenchus* gezeichnet hatte.²⁰ Es schien sich in den schweizerischen Disputationen zwischen Reformierten und Täufern in Bern und Basel bestätigt zu haben. Diese Disputationen lieferten wichtiges Quellenmaterial für *Anabaptists and the Sword*.²¹

In seinen posthum veröffentlichten Untersuchungen zeigte John S. Oyer, dass die Täufer in Esslingen nicht von Ältesten geführt wurden, wie im fünften Schleithemer Artikel vorgesehen²², eine Situation, die auch auf Appenzell zuzutreffen scheint. Solange obrigkeitliche Behörden die Täufer nicht verfolgten, bestanden diese nicht darauf, sich in straff organisierte Gemeinden zurückzuziehen. In Straßburg, wo es eine großzügige Toleranzpolitik gab, bevor 1533 eine reformierte Kirchenordnung erlassen wurde, herrschte ein Durcheinander täuferischer und spiritualistischer Stimmen. Dort engagierten sich Michael Sattler, Hans Denck, Wilhelm Reublin und Jakob Kautz in Gesprächen mit Gruppen Gleichgesinnter. Pilgram Marpeck wirkte eine Zeit lang im Auftrag der „Kirche im Land Mähren“ (d. h. der Austerlitzer Brüder)²³, und Melchior Hoffman bestritt christologische Diskussionen mit Kaspar von Schwenckfeld. Bis zu einem gewissen Grad führten sie beide Männer dazu, von der chalcedonensischen Orthodoxie (Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott) abzuweichen, ein Schritt, den sonst kein angesehener Straßburger Täufer mitging. Werner O. Packull ist darauf ausführlich in den *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation* (1995) eingegangen. Reublin, der an den Taufen 1525 in Zürich teilgenommen hatte, unterschied sich zwar deutlich von dem eher spiritualistisch orientierten Jakob Kautz, dennoch legten beide ein gemeinsames Glaubensbekenntnis vor, als sie von 1528 bis 1529 in einem Straßburger Gefängnis einsaßen. Nachdem Hoffman 1529 nach Straßburg gekommen war, pflegte Kautz freundschaftliche Beziehungen zu dessen Anhängern.²⁴

Während seiner Arbeit an *Hutterite Beginnings* entdeckte Werner O. Packull Konstellationen, die er als Mitautor von „From Monogenesis to Polygenesis“ (1975) nicht erwartet hätte. Als er sein erstes Buch *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525 – 1531* (1977) veröffentlichte²⁵, akzeptierte er die These Jan J. Kiwiets von einem süddeutschen Täuferium, das sich von dem Züricher unterschied. Mehr noch, er konzipierte diese Bewegung als Erbschaft der Taulerschen Mystik, wie Thomas Müntzer sie nach Meinung von Hans-Jürgen Goertz (1967) angenommen hatte,²⁶ und unterstellte dieser Bewegung eine eher mittelalterliche als eine reformatorische Heilslehre. Während die nachfolgende Forschung Müntzer allmählich näher an die Wittenberger Theologie herangerückt hat²⁷, gibt es ebenfalls eine aktuelle Forschungstendenz, auch in der Theologie Luthers einen wichtigen Taulerschen Impuls am Werke zu sehen.²⁸ In seinem Buch aus dem Jahr 1977 schien Packull einen nichtlutherischen Charakter seiner Protagonisten zu betonen, der Holls Ausführungen in „Luther und die Schwärmer“ nicht ganz unähnlich war. Packulls weitere Forschungen zum süddeutschen-österreichischen-mährischen Täuferium, die Heinold Fast als „grundsolide“ lobend begrüßte, untergruben einige Annahmen des Buches von 1977. Zu seiner großen Überraschung entdeckte Packull, dass eine frühe Schweizer Gemeindeordnung, die mit den Schleithheimer Artikeln in Umlauf war, eine Ordnung beeinflusst hatte, die sich in hutterischen Codices genauso findet wie in der *Gemeine(n) Ordnung der Glieder Christi in sieben Artikel dargestellt* (1540), die den Anhängern Pilgram Marpecks zuzuschreiben ist.²⁹

Mit dem ersten Teil seiner *Hutterite Beginnings* legte Packull erstmals auch eine Geschichte der Philipper und Gabrieler vor, zwei täuferischer Gruppen, die zwischen 1528 und den danach wieder einsetzenden Verfolgungen zwischen 1535 und 1536 aufgeblüht waren. Die Beziehung der Philipper zur mikrokonfessionellen Gruppe der Schweizer Brüder ist besonders bedeutsam. Philipp Plener, ein Weber, der aus einer Gemeinde in der Nähe Straßburgs kam, sammelte Anhänger aus Schwaben, dem Rheinland und der Pfalz. Packull beschreibt die Lehren und Praktiken dieser Gruppen als eine diffuse Form schweizerischen Täuferiums, ohne in Übereinstimmung mit den Schleithheimer Artikeln fest organisiert zu sein. Dennoch besteht kein Grund zur Annahme, dass Philipp Plener ein eigenes und einzigartiges Täuferium vertrat, das sich bewusst anders als das Schweizer Täuferium entwickelt hätte.

Um die Zeit der Vertreibung aus Mähren war die philippische Gemeinde 1535 auf ungefähr vierhundert Erwachsene angewachsen, nachdem Neulinge aus Westdeutschland sich hinzugesellt hatten. Das wichtigste historische Vermächtnis hing mit dieser Vertreibung aus Mähren zusammen. Eine Gruppe

von fünfzig Menschen, die in ihre westdeutsche Heimat zurückkehren wollten, wurde in Passau inhaftiert. Auf sie soll der *Ausbund* zurückgehen, das 1564 veröffentlichte erste Gesangbuch der Täufer. In dieser Veröffentlichung waren die Gesänge den ‚Schweizer Brüdern‘ zugeordnet; und Packull zeigte, dass sie von den Philippern stammten. Diese waren jedoch mehr oder weniger ‚Schweizer Brüder‘, als sie nach Mähren gekommen waren, und sie gingen in ihnen auf, nachdem sie in ihre Heimat zurückgekehrt waren.³¹

Einige Zeit nach meinem verunglückten Aufsatz über die „Schweizer Brüder“ 1977/78 nahm Heinold Fast Kontakt mit mir auf und informierte mich darüber, dass der Begriff „Schweizer Brüder“ erst seit den 1540er Jahren in Umlauf gekommen sei. Zunächst war ich ein wenig verblüfft. Es wollte mir nicht in den Sinn, dass sich jemand, den ich als ein ausgewiesenes Mitglied der „Bender-Schule“ betrachtete, mit meiner von Bender übernommenen Annahme, Grebel sei der Gründer der Schweizer Täufer gewesen, kritisch auseinandersetzte. Doch Fast kannte seine Quellen; er hatte natürlich Recht. In diesem Aufsatz hatte ich auch behauptet, dass es eine holländische mennonitische Quelle über die Zürcher Taufen vom 21. Januar 1525 gegeben habe, unabhängig von dem Bericht in der *Hutterischen Chronik*³², mit dem Heinold Fast die Täuferquellen in seinem *Linken Flügel der Reformation* eingeleitet hat. H. W. Meihuizen veröffentlichte 1975 einen Aufsatz in *Doopsgezinde Bijdragen*, „De Bronnen voor een Geschiedenis van de eerste Doopstoediening“, und behauptete, dass ein Brief aus dem Jahr 1530, der aus dem Klettgau nach Köln ging, die erste Quelle gewesen sei, die die Taufen von 1525 dokumentierte.³³ 1978, also in demselben Jahr, in dem ich meinen Aufsatz über die Schweizer Brüder in *Church History* veröffentlicht hatte, fragte Fast in *Doopsgezinde Bijdragen*: „Wie doopte Konrad Grebel?“³⁴ und demontierte auf sorgfältige Weise die meisten Schlussfolgerungen Meihuizens mit dem Ergebnis: Es gab keine Quelle von den Zürcher Taufen vor dem Bericht in der *Hutterischen Chronik*. Was die meisterliche Analyse der Quellen betrifft, war Heinold Fast unübertroffen, weshalb seine Zustimmung zu Packulls Arbeit in der Mitte der 1990er Jahre gleich doppelt willkommen war.

Die Vertreter der Polygenesis-These konnten sich in den Diskussionen nach 1975 keines totalen Sieges über ihre Vorgänger erfreuen. Ebenso wenig war die Typologie des *Linken Flügels der Reformation* mit ihrer Unterscheidung von Täufern, Spiritualisten und Schwärmern geeignet, alle zu überzeugen. 1962 war Heinold Fast sich des Nachweises bewusst, den Frank Wray geführt hatte, dass das *Bekenntnis* (1533) Bernhard Rothmanns, in seiner Typologie ein Schwärmer, die wichtigste Quelle einer der bedeutendsten täuferischen Lehrschriften war, nämlich der *Vermanung* (1542) des Täufers Pilgram Marpeck.³⁵

Die Vorschläge H. W. Meihuizens waren zum Teil einleuchtend. Beispielsweise scheint Meihuizens Annahme korrekt gewesen zu sein, dass Rothmann u. a. das Fundament für einen beträchtlichen Teil täuferisch-mennonitischer Lehrbildung seit 1540 gelegt hatte.³⁶

Martin Rothkegel besteht nicht darauf, dass er das "letzte" Wort über die mikrokonfessionelle Gruppe gesprochen habe, die „Schweizer Brüder“ genannt werden. Die Stärke seiner Forschungen zum mährischen Täuferum ist, dass er neue Quellen erschlossen und auf diese Weise die wissenschaftliche Diskussion bereichert hat. Natürlich werfen einige der späteren Quellen, die Rothkegel über die Schweizer Brüder in Mähren gefunden hat, eher Fragen auf, als dass sie Antworten liefern. Es kann erwartet werden, dass die Gruppe in Mähren von einem Anführer geschaffen wurde, der aus der Schweiz „hinunter“ nach Mähren gekommen war, und sich nicht mit einer der mikrokonfessionellen Gruppen verbündete, die bereits in Mähren existierten. Der Name „Hans Schweizer“ könnte einfach nur „einen Mann namens Hans“ meinen, „der aus der Schweiz kam“. Der Gedanke, dass wir einen „Gründer“ der „Schweizer Brüder“ in der Pfalz während der 1540er Jahre finden müssen, könnte sich als eine unnötige Hypothese erweisen. Ist es nicht möglich, dass die Philipper, als sie um 1536 in ihre westdeutsche Heimat zurückgekehrt waren, auf gleichgesinnte Täufer stießen und beide Gruppen entschieden, sich gemeinsam „Schweizer Brüder“ zu nennen, entweder weil ihre Art des Täuferums auf die Flüchtlinge zurückging, die aus der Schweiz vertrieben worden waren, oder weil sie keine besonderen Unterschiede zwischen ihrem Täuferum und demjenigen sahen, wie es in der Schweiz praktiziert wurde - bzw. weil beides zutrifft? Darüber hinaus wollten sie sich nicht den Hutterern in Mähren anschließen oder der strengen Autorität der Ältesten unterstellen, die von der „Kirche Gottes im Lande Mähren“ bestellt worden waren (d. h. den Austerlitzer Brüdern), wie es Pilgram Marpecks „Bundesgenossen“ taten. Das würde zu Marpecks Vorwurf aus den frühen 1540er Jahren gegenüber den „Schweizer Brüdern“ passen, dass sie sich ihren Hirten zu fügen weigerten.³⁷

Rothkegels Skizze der Schweizer Brüder in der Internetversion des *Mennonitischen Lexikons* setzt sich der Kritik aus, dass hier die mährischen Quellen für ein Thema überbewertet werden, das mit Sicherheit nicht vor allem ein mährisches Phänomen ist. Hier wollen wir aber hauptsächlich Rothkegels Vorgänger, Heinold Fast und Werner O. Packull, loben, die im Laufe ihres gemeinsam miteinander geführten Dialogs und mit ihren Quellen in der Lage waren, unausgereifte Interpretationen selbstkritisch zurückzunehmen.

Anmerkungen

- 1 MennLex 5 – Stand 03/13 http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:schweizer_brueder.
- 2 James M. Stayer, Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1977, S. 7- 38; ebenso in: Church History 47, 1978, S. 174-195.
- 3 John H. Yoder, Der Kristallisationspunkt des Täuferturns, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1972, S. 35-47.
- 4 Heinold Fast, „Die Wahrheit wird euch freimachen.“ Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheißener Wahrheit, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1975, S. 7-33.
- 5 Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore und London 1995 (deutsche Ausgabe: Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferturn in der Schweiz, Tirol und Mähren, aus dem Englischen übersetzt von Astrid von Schlachta, Schlern-Schriften 312, Innsbruck 1996).
- 6 James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, Lawrence, KA, 1972.
- 7 James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Depermann, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: The Mennonite Quarterly Review 49, 1975, S. 83-121.
- 8 George Huntston Williams, The Radical Reformation, 3. Aufl., Kirksville, Missouri, 1992, S. 247; Jan J. Kiwiet, Pilgram Marpeck: Ein Führer in der Täuferbewegung der Reformationszeit, Kassel 1957.
- 9 Harold S. Bender, The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer, and the Anabaptists, in: The Mennonite Quarterly Review 27, 1953, S. 16.
- 10 Heinold Fast, Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 2: Ostschweiz, Zürich 1973.
- 11 Heinold Fast, Der Linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Bremen 1962.
- 12 Ebd., S. 1-27.
- 13 Ebd., S. 27-194.
- 14 Herbert Klassen, The Life and Teachings of Hans Hut, in: The Mennonite Quarterly Review 33, 1959, S. 171-205, S. 267-305.
- 15 Heinold Fast, Der Linke Flügel, S. 78.
- 16 Ebd., S. 195-204.
- 17 Ebd., S. 249-360.
- 18 Thomas Kaufmann, Thomas Müntzer, „Zwickauer Propheten“ und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung einer komplexen Konstellation, Mühlhausen/Thür. 2009.
- 19 Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 1: Luther, 2. Aufl., Tübingen 1923, S. 420-467; Holls Brief aus der Sammlung von Prof. Robert Stupperich, s. James M. Stayer, 'Luther und die Schwärmer'. Karl Holl und das abenteuerliche Leben eines Textes, in: Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch, (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, Leiden 1997, S. 269-288, bes. S. 269, 277.
- 20 Heinold Fast, Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell, in: Zwingliana 11, 1960, S. 223-240.
- 21 Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. VI/I, (Nachdruck von 1905 ff.), Zürich 1961 ff., S. 1-196.

- 22 Stayer, *Anabaptists and the Sword*, S. 117-131.
- 23 John S. Oyer, *They Harry the Good People out of the Land. Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites*, Goshen, IN, 2000, S. 191-305.
- 24 Stayer, *Anabaptists and the Sword*, S. 177.
- 25 Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 78-79.
- 26 Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531*, Scottdale, PA, 1977.
- 27 Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967.
- 28 Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung*, Leiden 1989, S. 145-236.
- 29 Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972.
- 30 Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 33-53.
- 31 Ebd., S. 77-98, bes. S. 86.
- 32 Stayer, *Swiss Brethren*, S. 195.
- 33 H. W. Meihuizen, *De Bronnen voor een Geschiedenis van de eerste Doopstoediening*, in: *Doopgezinde Bijdragen*, 1, 1975, S. 54-61.
- 34 Heinold Fast, *Wie doopte Konrad Grebel?*, in: *Doopgezinde Bijdragen* 4, 1978, S. 22-31.
- 35 Frank J. Wray, *The 'Vermanung' of 1542 and Rothmann's 'Bekentnisse'*, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 47, 1956, S. 243-251.
- 36 H. W. Meihuizen, *Menno Simons, Ijveraar voor het herstel van de Nieuwtestamentische gemeente, 1496-1561*, Haarlem 1961, S. 97.
- 37 Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.), *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer, 1527-1555. Das 'Kunstbuch' des Jörg Probst Rothenfelder gen. Maler. Quellen zur Geschichte der Täufer*, XVII, Gütersloh 2007, S. 200-236, bes. S. 235; s. S. 200 zur Datierung.