
Aspekte des Täuferturns im Jahrhundert der Reformation – Aufbruch und Entwicklung

ASTRID VON SCHLACHTA

1525 – das Jahr

Die Bauern kämpfen in Frankenhausen die entscheidende Schlacht und verlieren. Thomas Müntzer, der in den Kämpfen die Vorbereitung des göttlichen Gerichts sah, wird hingerichtet. In Zürich setzen einige Anhänger Ulrich Zwinglis ein Zeichen. Sie taufen sich erneut bewusst auf ihren Glauben und feiern das Abendmahl als Ausdruck ihrer gemeinschaftlichen Verbundenheit. Die Taufbewegung verbreitet sich rasch, Obrigkeiten sehen darin gefährliche Umtriebe und nehmen viele Anhänger gefangen. Hinrichtungen folgen. Und im Juni 1525 heiratet der ehemalige Mönch Martin Luther die ehemalige Nonne Katharina von Bora.

Von außen droht dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation eine ganz andere Gefahr. Nach der Eroberung Belgrads (1521) drängen die osmanischen Truppen immer weiter nach Westen vor. Die Schlacht bei Mohacs (1526) bringt weite Teile Ungarns unter osmanische Herrschaft, sorgt jedoch auch dafür, dass sich die Habsburger die Königskronen von Ungarn beziehungsweise Böhmen und den Markgrafenhut von Mähren aufsetzen können. 1529 schließlich stehen die Osmanen vor Wien, müssen die Belagerung allerdings ergebnislos abbrechen. Recht ergebnislose Verhandlungen prägen auch den Reichstag zu Augsburg, der im September 1525 beginnt. Die Anhänger von Martin Luther fordern mehr Reformen in der Kirche, die kaiserliche Seite pocht auf die Durchsetzung des Wormser Edikts von 1521, das die Verbreitung der Schriften Luthers untersagt hatte.

Veränderungen im Weltbild, neue Ordnungen in der Gesellschaft und eine Reform des religiösen Lebens – das Jahr 1525 brachte einige Entwicklungen sehr sichtbar in die Öffentlichkeit. Tauchen wir ein wenig ein in dieses Jahr, das zum Jahr des Aufbruchs für die Täuferbewegung wurde.

Bunt – die Rahmenbedingungen

1525: Knapp acht Jahre liegt die Veröffentlichung der Thesen gegen den Ablasshandel durch Martin Luther in Wittenberg nun zurück. Die „irrigen Neuerungen“¹ sind Thema auf den Reichstagen und dienen den Reichsständen, Landesfürsten und Städten als Legitimation, um sich mehr Freiheiten von ihren übergeordneten Herrschaften zu erkämpfen – Emanzipation auf den Flügeln reformatorischer Ideen.

1521 war es zum „Showdown“ auf dem Reichstag zu Worms gekommen, der nicht nur durch Luthers Beharren darauf, seinem Gewissen zu folgen und seine Schriften nicht zu widerrufen, geprägt war, sondern auch durch eine Vielzahl von Beschwerden der Reichsstände gegen die Reichskirche und die römische Kurie. Diese, von der Parteinahme für oder gegen Martin Luther weitgehend unabhängigen „Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Stuhl“ drückten den Protest gegen die Misswirtschaft der Kirche, gegen ihre Verwaltungs- und Rechtspraktiken sowie ihr finanzielles Handeln und den Ämterkauf in den Kurien aus.² Nach 1521 prägten das Wormser Edikt, das die Reichsacht über Luther und das Verbot, seine Schriften zu verbreiten und zu lesen, enthielt, sowie die Predigtklausel, die konfessionelle Politik im Alten Reich. Die Predigtklausel half vielen Städten bei der Einführung der Reformation.

Dies war der Status Quo, als Kaiser und Reichsstände 1525 beim Reichstag in Augsburg zusammenkamen.³ Die Bemühungen der Anhänger Luthers zielten darauf, weitere Zugeständnisse vom Kaiser zu erhalten und ihre Position zu rechtfertigen und zu stärken. Allerdings reiste Kaiser Karl V. nicht nach Augsburg, sondern schickte seinen Bruder, Erzherzog Ferdinand I., Statthalter des Kaisers im Reich. Karl V. hatte noch versucht, den Reichstag zu verhindern, um in Religionsangelegenheiten Zeit zu gewinnen. Und er hatte im Vorhinein bestimmt, dass über das Wormser Edikt und die Kirchenordnung nicht diskutiert werden dürfe,

-
- 1 So etwa in der Proposition des Reichstags von Speyer, zit. nach: Volker Leppin (Hg.): *Reformation (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, 3)*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 139.
 - 2 Heinz Schilling: *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1998, S. 204; Georg Schmidt: *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495–1806*, München 1999, bes. S. 55–80.
 - 3 Schmidt: *Geschichte des Alten Reiches* (wie Anm. 2), bes. S. 55 und S. 80; Thomas Kaufmann: *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2016, bes. S. 179–188.

was viele Reichsstände ebenfalls von einer Reise nach Augsburg abhielt. So war Augsburg 1525 ein Reichstag, der nicht gerade zu den erfolgreichsten gehörte. Erst ein Jahr später, im Reichsabschied von Speyer, wurde die Anwendung des Wormser Edikts dem Gewissen und der Verantwortung der Fürsten überlassen. Ein Zugeständnis, das die Gestaltung der Politik unter reformatorischen Vorzeichen erleichterte und das gelten sollte, bis eine Nationalversammlung oder ein Konzil eine Entscheidung bringen würde. Den durch die Beschlüsse von Speyer eröffneten religiösen Spielraum nutzten unter anderem Hessen und Sachsen, um die Reformation einzuführen.

Die Verschränkung geistlicher und politischer Macht war ein Mosaikstein im bunten Bild der Rahmenbedingungen, in die auch die „Täufer Sache“ eingeordnet werden muss. Viele Anliegen überlagerten sich. Das Zusammenspiel von religiösen, politischen und sozialen Reformanliegen ergab einen „Dreiklang“ mit „ungeheurer Durchschlagskraft“ und „massenmobilisierender Wirkung“.⁴ Es ist mittlerweile „Common Sense“, dass es Luther zunächst nicht darum ging, eine neue Kirche zu gründen, sondern die alte zu reformieren. Die alte Kirche war eine „römische“ Kirche, ein „hierarchisch organisierter Herrschaftsverband“ und ein zentralisierter Flächenstaat mit einem mächtigen Herrscher, dem Papst, an der Spitze. Aufgrund des Bildungsmonopols, das die Kirche innehatte, war diese auch „Herrin des politischen Diskurses“.⁵ Luthers Ideen fanden einen vorbereiteten Nährboden, da mit der Kritik an der alten Kirche politische und gesellschaftliche Machtfragen verbunden waren. Stadträte sahen in den Reformideen die Chance, sich von ihren Stadtherren zu emanzipieren, und Reichsstände erblickten darin die Möglichkeit, dem Kaiser Paroli zu bieten.

Seit dem Mittelalter hatten Papst und Kaiser um die Vorherrschaft im Alten Reich gekämpft. Vom Widerstreit beider Mächte zeugen die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts sowie der „Gang nach Canossa“ um den Jahreswechsel 1076/77. Es entstand eine „dialektische Verschränkung“ von kirchlicher und weltlicher Herrschaft „bis zum Paradox“⁶, die immer wieder für Konflikte und Machtverschiebungen sorgte. Dennoch zeichnete sich spätestens mit dem Schisma im 14. Jahrhundert, als gleichzeitig mehrere Päpste regierten, ein allmählicher Schwund der

4 Schmidt: Geschichte des Alten Reiches (wie Anm. 2), S. 68.

5 Wolfgang Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1999, S. 260 f.

6 Ebd., S. 262.

kirchlichen Herrschaft ab. Die weltlichen Territorien gewannen in ihren Gebieten die Oberhoheit über die Kirche, was sich mit der Reformation beschleunigte. Auf den Reichstagen ab Mitte der 1520er Jahre war deutlich geworden, dass die alte Kirche an Reformen nicht interessiert war und der Glaube zur Machtfrage wurde. Schritte auf dem Weg zur Schaffung eigener Territorialkirchen waren 1526 die Einführung des Rechts für die Landesfürsten, als Notbischöfe fungieren zu können, und erste Visitationen unter evangelischen Vorzeichen. Die Fürsten bestätigten nun die Besetzung kirchlicher Ämter und Pfründen, kirchliche Gelder blieben im Land und wurden nicht mehr nach Rom abgeführt. Schon 1520 war Luthers Position immer politischer geworden, was sich in den drei Hauptschriften zeigte, die in diesem Jahr erschienen: *An den christlichen Adel deutscher Nation, Von der Freiheit eines Christenmenschen* und *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*.

Das Heilige Römische Reich deutscher Nation befand sich im Jahr 1525 in einem Reformprozess. 1519 war Kaiser Maximilian I. gestorben, der zwar zahlreiche Reformen angestoßen und umgesetzt hatte, jedoch in seinen letzten Jahren nicht mehr den entscheidenden Eifer entwickelt hatte. So steht der Reichstag 1521 in Worms nicht nur für die Verschärfung der Maßnahmen gegen Luther und seine Anhänger, sondern auch für eine Reform der Verwaltung und Politik im Reich. Mit Beginn der Herrschaft Karls V. wurden die Institutionen des Reichs neu geregelt, unter anderem das Reichskammergericht, das 1495 als Appellationsgericht gegründet worden war, sowie das Reichsregiment, das als politische, in den Ständen verankerte Regierung neu aufgestellt wurde. Auch das Steuerwesen erfuhr eine Reform, ebenso wurde die Einteilung der Reichskreise, die mehrere Territorien zusammenfassten, um die Verwaltung des Reiches und dessen militärische Schlagkraft zu verbessern, neu geordnet.⁷ Das Alte Reich war föderal aufgestellt, was den gewachsenen Strukturen entsprach. Der Kaiser war auf die Stände angewiesen, vor allem bei der Bewilligung von Steuern, die er für die Auseinandersetzungen mit den Osmanen benötigte. Steuerbewilligung und dafür gegebene Zugeständnisse an die Fürsten blieben gültige Parameter der politischen Kultur im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Auch dies waren Rahmenbedingungen, die die Tolerierung von Täufern beförderten.

7 Schmidt: Geschichte des Alten Reiches (wie Anm. 2), S. 62–64; Schilling: Aufbruch und Krise (wie Anm. 2), S. 18–29.

Im Werden – der Stand der Reformation

Glaubenstufen, Verfolgung, Gefängnisstrafen, Verhöre und Ausweisungen – es war ein bewegtes Jahr, was die Formierung neuer Glaubensrichtungen anbelangte. Als wegweisend für die Entwicklung der Reformation in der Schweiz hatte sich das Jahr 1523 erwiesen. Im Januar und Oktober hatten in Zürich Disputationen stattgefunden, in denen Zwingli seine Lehre darlegte und den Rat der Stadt für seine Reformen gewann, was zu einer allmählichen Umgestaltung des Kirchenwesens führte. Der Rat der Stadt Zürich als christliche Obrigkeit und die Gemeinde der Glaubenden gestalteten nun kirchliche Politik und entschieden über Lehre und Pfarrerwahl. Die Reformation setzte aber nicht nur in Zürich, sondern auch in anderen Regionen „ungeheure religiöse Energien“ frei, die die „Fesseln der alten Kirche“ sprengten, einen „Reichtum von Veränderungsmodellen“ entfalteten und kirchlich und gesellschaftlich viel in Bewegung brachten.⁸

Die Reform der Kirche entwickelte sich zu einer hochpolitischen Angelegenheit. Zwingli strebte auch die Erneuerung der „*natio Helvetica*“ durch anti-habsburgischen Widerstand in einem geeinten Protestantismus an. In den Niederlanden waren es die reformatorisch Gesinnten, die der habsburgischen Herrschaft Widerstand leisteten.⁹ Dort waren die Habsburger nach der Hochzeit Kaiser Maximilians mit Maria von Burgund und der Doppelhochzeit der Kinder Maximilians ebenfalls Landesfürsten; ein Statthalter vertrat die landesfürstliche Politik. Seit 1507 hatte Margarethe von Österreich, eine Tochter Maximilians I., diese Funktion inne. Eine Tendenz zum Aufruhr kennzeichnete die Niederlande Ende der 1520er und Anfang der 1530er Jahre. Der Widerstand gegen die habsburgische Herrschaft war sowohl politisch als auch religiös motiviert. Doch der Umbau der Wirtschaft brachte ebenso zahlreiche Verlierer hervor wie Hungersnöte und Naturkatastrophen. Eine allgemeine Endzeitstimmung war zu spüren, was wiederum den Humus für jene apokalyptischen Ideen bereitstellte, die die täuferische Herrschaft in Münster beförderten.¹⁰

8 Berndt Hamm: Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 124.

9 Ebd., S. 124 f.; auch: Gottfried W. Locher: Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, S. 171 f.

10 Lammert G. Jansma: The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands, in: Irvin Buckwalter Horst (Hg.): The Dutch Dissenters. A Critical Companion to Their History and Ideas (Kerkhistorische Bijdragen, 13), Leiden 1986, 85–104, hier S. 86 f.; Helmut Isaak: The Struggle for an evangelical town, in: Horst (Hg.) a.a.O., S. 79.

Noch stärker als bei Luther, so hat Berndt Hamm 1988 herausgearbeitet, habe bei Zwingli „Freiheit“ im Mittelpunkt gestanden, und zwar in ihrer ganzen Vielgestaltigkeit: von der Freiheit Gottes über die Freiheit des Gewissens bis hin zur politisch-sozialen Freiheit. Und Zwingli legte einen wesentlich größeren Akzent auf die Gestaltung des sozialen und politischen Lebens nach den Richtlinien Gottes als der Wittenberger Reformator. Allerdings galt es für ihn wie für Luther, genau zu definieren, wie weit Freiheit gehen sollte und wo ein falsches Verständnis der reformatorischen Freiheit begann – und diese Grenze markierten mindestens die täuferischen Ideen. Der reformatorische Aufbruch wurde also allmählich in inhaltlich und institutionell differenzierte Bahnen geführt. Die Positionen Zwinglis und Luthers drifteten vor allem in der Frage der Sakramente sowie des Abendmahls und seiner Einsetzungsworte auseinander. Zudem warf Zwingli seinem Wittenberger Kollegen vor, zu langsam konkrete kirchliche Reformen anzugehen. Und die Täufer entwickelten wiederum ein anderes Verständnis von Gemeinde, vom Leben in der Nachfolge Jesu Christi und von der Geschwindigkeit der Reformen.¹¹

Mehrklang der Interessen mit „massenmobilisierender Wirkung“¹²

1525: Im Mai trafen bei Frankenhausen „Haufen“ aufständischer Bauern und Truppen Philipps von Hessen und Heinrichs von Braunschweig-Lüneburg aufeinander. Unter den Aufständischen befanden sich auch Protagonisten, die später, teilweise zur Gewaltfreiheit bekehrt, in der täuferischen Szene wieder auftauchten: Hans Hut, Melchior Rinck und Hans Römer.¹³ Die Bewegung der Bauern hatte in Thüringen seit Anfang der 1520er Jahre an Intensität zugenommen, insbesondere seit 1522.¹⁴ Thomas Müntzer wurde zu einem der wesentlichen Protagonisten dieser Bewegung in Sachsen bzw. in Thüringen, später aber auch zur Sym-

11 Hamm: Reformation der Freiheit (wie Anm. 8), S. 102, 130; Peter Opitz: Huldrych Zwingli, in: Irene Dingel/Volker Leppin (Hg.): Das Reformatorenlexikon, Darmstadt 2014, S. 277–285, hier 281.

12 Schmidt: Geschichte des Alten Reiches (wie Anm. 2), S. 68.

13 Zur Schlacht bei Frankenhausen: Siegfried Hoyer: Die „Schlacht“ bei Frankenhausen, in: Günter Vogler (Hg.): Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald (Historische Mitteilungen im Auftrag der Ranke-Gesellschaft, Beihefte, 69), Stuttgart 2008, S. 211–224; generell: Peter Blickle: Die Revolution von 1525, München 1981.

14 Volkmars Joestel: Der Aufstand des „Gemeinen Mannes“ 1525 in Ostthüringen und seine Vorgeschichte, in: Vogler: Bauernkrieg (wie Anm. 13), S. 193–209;

bolfigur für die Bauernaufstände ganz allgemein. Sein Anliegen war ein ganzheitliches. Es galt, der „armen, elenden, zerfallenen Christenheit“ zu helfen und die „Ordnung Gottes“ wiederherzustellen, wofür jedoch eine „Veränderung der Welt“ nötig war. Im Bewusstsein, dass das Ende der Zeiten nahe sei, strebte er eine geistliche, soziale und politische Reform der Gesellschaft an.¹⁵

Auch in den Züricher Landgemeinden wurden bereits 1522 Rufe laut, den Zehnten zu verweigern und die gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse zu ändern – Simon Stumpf in Höngg und Wilhelm Reublin, Pfarrer in Witikon, artikulierten entsprechende Forderungen. Es folgten Aktionen gegen geistliche und weltliche Obrigkeiten; begründet mit der Botschaft des Evangeliums. Wilhelm Reublin setzte noch ein weiteres Zeichen, indem er die Taufe seines Kindes verweigerte. Das Gedicht „Archeteles“ von Konrad Grebel, das im August 1522 am Schluss von Zwinglis *Apologeticus Archeteles* erschien, enthielt ebenfalls antiklerikale Züge. Grebel dankte darin dem Reformator für das „wiederhergestellte Evangelium“ und pries ihn als Lichtbringer gegenüber den „reißenden Wölfen“, den Bischöfen und Räten, die es zu bekämpfen galt.

Als der Lichtbringer Zwingli seine Wirkung dann doch nicht entfaltete, richteten sich die Predigtstörungen gegen die reformierte Geistlichkeit. Ende Januar oder im Februar 1525 tauchte Georg Blaurock in der Kirche von Zollikon auf. Als Nikolaus Billeter, der Helfer in Zollikon, seine Predigt beginnen wollte, stand Blaurock auf und wies ihn zurecht, er, Blaurock, sei gesandt zu predigen, nicht Billeter. Letzterer antwortete, er sei von seinen Oberen gesandt zu predigen und begann nach einigen weiteren Diskussionen mit seinen Ausführungen. Eingebaut in die Predigt war die Mahnung, wenn jemand Kritik an seiner Predigt habe, solle er ihm dies in seinem Haus, aber nicht in der Öffentlichkeit sagen, sonst entstünde „unrouwen“. Daraufhin unterbrach Blaurock den Prediger erneut und rief, es stehe doch geschrieben, mein Haus sei ein Bethaus. Er schlug mit der Rute drei oder viermal an ein Brett, woraufhin der Untervogt ihm mit Gefängnis drohte.¹⁶

15 Siegfried Bräuer/Günter Vogler: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Gütersloh 2016, bes. S. 388–400; auch Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, München 2015, bes. S. 280–286, 389 f.

16 Leonhard von Muralt/Walter Schmid (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 1. Band. Zürich, Zürich 1952, S. 39 (im Folgenden: TA Zürich).

Die politischen Auswirkungen dieser bürgerlichen Forderungen wurden schnell sichtbar. Die Forderung nach sozialen Reformen der Gesellschaft verband sich mit den Ideen der geistlichen und kirchlichen Erneuerung, wobei die enge Verschränkung der einzelnen Bereiche bedeutete, dass wirtschaftliche Forderungen auch geistliche Auswirkung hatten und geistliche Anliegen ins Wirtschaftliche übertragen wurden. Eine Forderung wie die Abschaffung des Zehnten rüttelte eben sowohl an kirchlichen Strukturen als auch an politischer Macht. Heiko A. Oberman hat bereits 1977 herausgearbeitet, wie die Gründung neuer Glaubensgemeinschaften in der Züricher Landschaft die Position der Stadt Zürich, dort als „von Gott gesetzte Obrigkeit“ zu herrschen, ins Wanken gebracht hätte. Er macht dies unter anderem an der 1523 von der Gemeinde in Witikon vorgebrachten Bitte fest, von der Zahlung des Zehnten befreit zu werden, um damit einen eigenen Pfarrer, Wilhelm Reublin, zu unterhalten.¹⁷ Die Gegenreaktion der Obrigkeiten ließ nicht lange auf sich warten. Politische und geistliche Obrigkeiten schlugen die Aufstände nieder; Theologen wie Martin Luther gaben geistliche Schützenhilfe. Zwingli distanzierte sich 1523 zwar von der Forderung nach einer kompletten Verweigerung des Zehnten, prangerte jedoch die missbräuchliche Verwendung des Zehnten an. Er stellte allerdings klar, dass es die Aufgabe der Obrigkeit und nicht der Untertanen sei, über die Verwendung von Abgaben zu entscheiden und neue Regelungen zu schaffen.¹⁸

Die Kritik an den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen, die die Bauern 1525 mit dem Schwert verteidigten, hatte bereits eine Tradition. Sie war zum einen schon motivierend für die Aufstände des 15. Jahrhunderts gewesen, von denen der Bundschuh der bekannteste gewesen sein dürfte. Und sie war Thema gelehrter Diskussionen an den Universitäten. Vielleicht hatte der in der Landschaft Zürich aktive Wilhelm Reublin diese Debatten sogar mitbekommen, als er ab 1509 an der Universität Tübingen studierte. Dort waren die Ideen jener Theologen präsent, die schon im 15. Jahrhundert Zehntzahlungen und Zinsnahme sowie entsprechende Missbräuche thematisiert, aber auch ganz generelle Fragen nach der Reform von Kirche und Gesellschaft gestellt hatten. Zu ihnen gehörten Konrad Summenhart und Gabriel Biel.¹⁹

17 Heiko Augustinus Oberman: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, S. 263 f.

18 Hamm: *Reformation der Freiheit* (wie Anm. 8), 104 f.

19 Oberman: *Werden und Wertung* (wie Anm. 17), 10 f., 265 f.

Die Täufer – Aufbrüche mit politischen Konsequenzen

Mitte Februar 1525 schreibt Felix Mantz einen Brief an den Rat der Stadt Zürich.²⁰ Darin rechtfertigt er die Glaubenstaufer, die Ende Januar in der Stadt und in der Landschaft stattgefunden hatten, mit dem Missionsbefehl im Matthäusevangelium (Matth. 28, 16–20). Als Jesus Christus gekommen sei, um den Fall Adams, demzufolge alle Menschen (geistlich) tot waren, wieder zurechtzubiegen, habe er seinen Jüngern befohlen, allen Völkern zu lehren, dass jedem, der den Namen Jesu Christi anruft, die Sünden vergeben seien. Das äußerliche Zeichen dafür sei die Taufe. Auch er, Felix Mantz, habe dies gelehrt und daraufhin seien etliche Anwesende weinend zu ihm gekommen und hätten gebeten, ihn zu taufen. So kurz, so einfach und so unspektakulär – auf den ersten Blick. Auf den zweiten Blick wird jedoch deutlich, dass die Taufen sehr schnell eine gesellschaftliche Sprengkraft entfalteten.

Felix Mantz zeigte in seinem Schreiben auch auf, welche Konsequenzen das Leben als Getaufte oder Getaufter haben sollten²¹: Liebe und Einigkeit an den Tag legen und Gemeinschaft aller Dinge leben – ganz nach dem Vorbild der Apostel im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte. Diese horizontale Verbindung aller Gläubigen sollte ergänzt werden durch eine intensive vertikale Verbindung: stets des Todes Jesu Christi und seines vergossenen Blutes eingedenk zu sein. Die Beziehung des Menschen zu Gott und die Beziehung der Menschen untereinander kommen zusammen im Abendmahl, so Mantz weiter. Beim Brotbrechen und Weintrinken mache man sich bewusst, dass alle gemeinsam durch Jesus Christus erlöst und die Sünden durch sein Blut „abgewaschen“ seien: „das wir ouch also eins werind ie einer des anderen brueder und schwester in Christo unßerem herren“.²²

Sowohl ein Ulrich Zwingli als auch ein Martin Luther hätte Ausführungen wie jene von Felix Mantz bis zu einem gewissen Punkt unterschreiben können. Doch den Unterschied machten dann die Form der Taufe

20 TA Zürich (wie Anm. 16), 49 f.; zur Geschichte der Täufer neuerdings: Thomas Kaufmann: Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, München 2019; Astrid von Schlachta: Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Tübingen 2020; zur frühen täuferischen Bewegung in der Schweiz siehe: Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli? Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003; C. Arnold Snyder: Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1525, in: John D. Roth/James M. Stayer (Hg.): A Companion to Anabaptism and Spiritualism, Leiden/Boston 2007, S. 45–81.

21 TA Zürich (wie Anm. 16), S. 49 f.

22 Ebd., S. 50.

und die Auswirkungen auf das Verhältnis von Politik und Gemeinde – der Glaube müsse der Taufe vorausgehen, so die Meinung der „Brüder und Schwestern in Christo“, die schließlich zu „Täufern“ wurden und ihre Gemeinden immer mehr aus der Gesellschaft herauszogen, in die Absonderung.

Das Politische der Täufer

Die frühneuzeitliche Gesellschaft war auf Rituale, Symbole und Riten ausgerichtet, fand darin Zusammenhalt und drückte auf diese Weise Loyalität aus. Symbolisch-rituelle Handlungen, so Barbara Stollberg-Rilinger, bildeten einen Teil der politischen Ordnung im Alten Reich beziehungsweise waren ein Weg, um politische Ordnung herzustellen – neben positiv-rechtlichen Texten, etwa Gesetzen, sowie theoretisch-diskursiven Praktiken, beispielsweise der gelehrten Deutung, oder der konkreten Verfahrenspraxis. Schon 1978 stellte Robert Scribner fest, dass Rituale wie Eidesleistungen oder Vereidigungen kollektive Solidarität und Abhängigkeit der Bürger voneinander zum Ausdruck brachten.²³ Die Täufer verweigerten einige dieser symbolisch-rituellen Handlungen, nämlich jegliche Form von Eidesleistung und die Kindertaufe, die, so Scribner, den Menschen an die Heilsgeschichte, aber eben auch an das soziale Gefüge banden.

Mit der Taufe wurde das Neugeborene Teil des eng verschränkten weltlich-geistlichen Gemeinwesens, das sich im Mittelalter ausgebildet hatte. Im 16. Jahrhundert herrschte immer noch die Vorstellung eines personalen Herrschaftsverbandes vor, der die Beziehung Untertan – Herrscher in den Mittelpunkt stellte und sich noch nicht auf die Loyalität zu einem Territorium bezog. Diese Untertanenschaft wurde mehrmals erneuert, etwa durch den Huldigungseid oder die Schwörtage, in denen sich der Herrscher der Loyalität seiner Untertanen vergewisserte. Der regelmäßig zu leistende Huldigungseid wurde für die Untertanen zum „politisch und rechtlich entscheidenden Verpflichtungsakt“²⁴ und für die Täufer zur Gewissensfrage. Die Gewaltfreiheit und die Verweige-

23 Barbara Stollberg-Rilinger: *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München 2008, S. 17; Robert W. Scribner: *Sozialkontrolle und die Möglichkeit einer städtischen Reformation*, in: Bernd Moeller (Hg.): *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1978, S. 57–65, hier 59.

24 André Holenstein: *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)* (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 36), Stuttgart/New York 1991, S. 219.

rung von Kriegs- und Wachdiensten ließen ebenfalls Illoyalität gegenüber dem Landesherrn oder anderen Obrigkeiten vermuten.

Es bleibt ein Kontinuum der täuferischen Geschichte, dass die Gemeinden eigentlich unpolitisch sein wollten, jedoch stets politisch wirkten.²⁵ Jene, die weitreichendere Reformen verlangten, seien es die Proto-Täufer in Zürich oder spätere täuferische Gemeinden, wurden in der politischen Kommunikation schnell zu Aufrührern, was politisch agierende Reformatoren wie Luther und Zwingli in Zugzwang brachte. Sich mit den „Radikaleren“ gemein zu machen und selbst in den Verdacht des Aufruhrs zu geraten? Oder sich von ihnen distanzieren und sie bekämpfen, um die eigenen Reformideen durchzusetzen? Waren die späteren Täufer das „Bauernopfer“, das die anderen Reformatoren nutzten, um ihre eigene Position zu sichern, wie Andrea Strübind schreibt?²⁶

Dabei wurde die Legitimität der Obrigkeiten von täuferischer Seite nicht bezweifelt. So förderte beispielsweise das Verhör von Valentin Gredig aus Safien in Graubünden, Knecht von Rudy Thomann und unter den ersten Täufern in Zürich, im März 1525 ein klares Bekenntnis zu den Obrigkeiten zutage. Er wisse sehr wohl, dass es eine Obrigkeit brauche, und deshalb stelle er diese auch nicht infrage. So widersetzte er sich auch nicht in Fragen der Zins- und Zehntleistung der geltenden Ordnung, denn Jesus Christus habe gesagt, man solle dem Nächsten geben, was man ihm schuldig sei. Auch auf die Frage, ob ein Christ das Schwert führen solle, antwortet Gredig, er überlasse dies Gott, denn er wolle nicht in seine Gewalt eingreifen.²⁷ Ob Schutzbehauptung oder Überzeugung, ist anhand der Quellen nicht festzustellen. Interessanterweise wird Valentin Gredig von den Obrigkeiten als „töuffer“ bezeichnet, was sich aber vor allem darauf beziehen dürfte, dass er andere getauft hat.

Eine eigentlich unpolitische, weil sich aus dem Politischen herausnehmende Botschaft wurde schnell politisch. Die Täufer wahrten die Distanz zur Politik und wurden so politisch. Dies ist die Ambivalenz, aber auch die Tragik der frühen und oft auch der späten Täufer.²⁸

25 Vgl. hierzu: Astrid von Schlachta: Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009.

26 Strübind: Eifriger als Zwingli? (wie Anm. 20), S. 309; Eric Margraf: Gottes Wort und Teufels Beitrag, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 51, 1999, S. 193–216.

27 TA Zürich (wie Anm. 16), S. 68.

28 von Schlachta: Gefahr oder Segen? (wie Anm. 25), bes. S. 409–426.

Eine fremde Welt – rechtliche Folgen

Der ersten Erwachsenentaufe folgten zahlreiche Mandate, die den Anhängern des täuferischen Glauben Gefängnis, Landesverweis und Todesstrafe androhten. Auch wenn der Umgang mit den Täufern rückblickend unmenschlich und grausam wirkt, gewähren die Verhöre der Täufer und die verhängten Strafen Einblicke in ein Rechtssystem, das fremd wirkt, jedoch im Vergleich zu vorangegangenen Jahrhunderten an Gerechtigkeit zugenommen hatte.

Bis zum 11. Jahrhundert war das Recht im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation durch ein regional bestimmtes Gewohnheitsrecht geprägt gewesen. Eine Tradition, die zwar durch verstärkte Reflexionen über das Römische Recht, die seit dem 11. Jahrhundert stattfanden, gebrochen wurde, jedoch noch hineinreichte in die Konflikte der Bauern Anfang des 16. Jahrhunderts. Der Ruf nach Wiederherstellung des Gewohnheitsrechts war Teil bäuerlicher Forderungen. Die Übertragung des Römischen Rechts von der kirchlichen auf die weltliche Gerichtsbarkeit und die dadurch bedingte Entstehung eines Berufsjuristentums hatten die Rechtsvorstellungen im Alten Reich allmählich verändert. Einerseits setzten diese Entwicklungen der Blutrache und der Fehde ein Ende, da die Strafverfolgung zum öffentlichen Prozess wurde. Andererseits wurde der vorher übliche Accusationsprozess vom Inquisitionsprozess abgelöst. Angesichts der negativen Konnotationen, die sich mit dem Inquisitionsprozess verbinden, muss betont werden, dass dieser eigentlich einen Fortschritt im Rechtswesen darstellte, denn er umfasste die Pflicht, Straftaten zu verfolgen und den Tatbestand zu erforschen, unter anderem durch die Befragung von Zeugen oder das Einholen gelehrter Gutachten. Zudem musste ein Geständnis der Angeklagten vorliegen.²⁹

Rein mündliche und öffentliche Verhandlungen wurden durch nichtöffentliche Befragungen ersetzt, die protokolliert werden mussten, sodass nun eine schriftliche Rechtsgrundlage geschaffen worden war. Die Urteilsfindung oblag nicht mehr Laien, sondern ausgebildeten Juristen. Dass das neue Verfahren oft von Folter begleitet wurde, die erst nach einer „gütlichen“ Befragung eingesetzt werden durfte, jedoch manchmal übermäßig angewandt wurde, muss auf die unschöne Haben-Seite des Inquisitionsprozesses verbucht werden. Es bleibt eine Fremdheit,

29 Wolfgang Reinhard: *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, 2. Aufl., München 2006, S. 289 f., 341-343; Richard van Dülmen: *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, 4. Aufl. München 1995, S. 24–37.

die diesem 16. Jahrhundert anhaftet. Sie wird auch darin deutlich, dass hinter der Folter die Idee stand, das „Böse im Menschen zu bezwingen und die Wahrheit über das Verbrechen ans Licht zu bringen“.³⁰

Eine fremde, zuweilen grausame Welt öffnet sich rückblickenden Betrachtern auch beim Blick auf die Strafen. Sie dienten nicht der Besserung der Bestraften, sondern sollten mögliche Nachahmungstäter abschrecken und Vergeltung bringen. Deutlich zeigen sich diese Motive beim öffentlichen Zurschaustellen von hingerichteten Aufrührern, wie im Fall von Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer, deren Körper nach der Schlacht bei Frankenhausen vor den Toren der Stadt Mühlhausen auf Pfählen aufgespießt wurden. Die Täuferkäfige von Münster zeugen ebenso davon wie die Vierteilung von Aufrührern. Strafen hatten einen hohen symbolischen Gehalt und wurden öffentlich inszeniert. Die häufigsten Todesstrafen waren das Erhängen am Galgen und die Hinrichtung mit dem Schwert. Zu den grausamsten Praktiken zählten die Vierteilung, die Verbrennung, das Begraben bei lebendigem Leibe und das Rädern. Die Verbrennung, der unter anderem Balthasar Hubmaier und Jakob Huter zum Opfer fielen, diente dazu, den ganzen Leib des Menschen zu vernichten und die Erinnerung an ihn auszulöschen – Hinrichtungsart für Ketzer, Hexen, Sodomiter und Brandstifter. Frauen wurden hingegen meist ertränkt.³¹

Aufstehen und Gehen – täuferisches Leben im Rundblick

Nach den ersten Glaubenstauften griffen die täuferischen Ideen rasch über die Stadt Zürich und die Landschaft aus. Im Frühjahr 1525 schreibt Gabriel Giger aus St. Gallen an Jörg Schad und weitere Täuferinnen und Täufer in Zollikon: Gott wirke „underbarlich“ unter dem „ainfaltigen“ [= einfach, redlich] Volk. Es gebe viele Getaufte in St. Gallen, im Appenzeller Land und in den umliegenden Gebieten.³² Die Kommunikation über das Täuferische lief; man verschaffte sich Informationen darüber, wo Versammlungen stattfanden und die täuferische Botschaft auf fruchtbaren Boden fiel. Briefe wurden versandt, die Einblicke in das frühe Leben jener „Brüder und Schwestern in Christo“ geben. Sie waren Ermutigung, Stärkung im Glauben und übermittelten erste Anweisungen zur Gestaltung des geistlichen Lebens, wie sie beispiels-

30 van Dülmen: Theater des Schreckens (wie Anm. 29), S. 29.

31 van Dülmen: Theater des Schreckens (wie Anm. 29), S. 133, 143; Reinhard: Lebensformen Europas (wie Anm. 29), S. 352.

32 TA Zürich (wie Anm. 16), S. 75.

weise in einem Brief aus dem Gefängnis in Zürich vom März 1525 enthalten sind. Stark sein und nicht erschrecken über Verfolgungen und drohende Gefängnisstrafen. Und wenn man zusammenkomme, solle man zuerst gemeinsam „zu Christo“ beten, dass er „einen geb, der do douffe und lere“; man solle einander ermahnen und niemanden fürchten, weder Gewalt noch Schwert.³³

Im November 1525, nach der Disputation mit Zwingli, wurden viele Täufer aus Zürich ausgewiesen, darunter Michael Sattler mit seiner Frau Margarethe und Wilhelm Reublin. Letzterer hatte Michael Sattler und auch Balthasar Hubmaier getauft. Im Juli 1525 war Hubmaiers Schrift *Von dem Christenlichen Tauff der gläubigen* erschienen: Das „Täuffen im wasser inn dem nammen des vatters vnd suns vnd des heyiligen geysts, oder inn dem nammen vnsers herrn Jhesu Christi, ist nichts anders dann ein öffentliche bekantnuß vnd zeugnüß des inwendigen glaubens vnd pflichten, mit der sich der mensch auch außwenig bezeugt vnd vor menglich sich anzeygt, das er sey ein sündler“. Dies bedeute, dass der äußeren Taufe mit dem Wasser „das wort oder die leer solle vorlaufen“. ³⁴ Die Schrift war eine Antwort auf Zwinglis Abhandlung *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe*, die Ende Mai 1525 herausgekommen war. „Etliche die vnlang vor dem anhab des touffs / by allen menschen geschruwen habend“, würden, so ein Vorwurf Zwinglis darin, „allen Christenlichen friden zerrütten“. Wer gegen sie rede, den würden sie einen „kätzer vnd Antchristen schelten“, dabei seien sie selbst doch „eine kätzer / das ist / ein rotten vnd anhang“. ³⁵ Massive Vorwürfe, die den erhitzten und von keiner Seite sanft und ohne Polemik geführten Diskurs widerspiegeln. Hubmaier schreibt übrigens in einem Brief an den Rat der Stadt Zürich, dass er sein Büchlein innerhalb weniger Tage verfasst habe. ³⁶

33 Ebd., S. 70

34 Balthasar Hubmaier, *Von dem Christenlichen Tauff der gläubigen*, in: Gunnar Westin/Torsten Bergsten (Hg.): Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9), Heidelberg 1962, S. 122 f.

35 Ulrich Zwingli: *Von dem Touff. Vom widertouff. Vnd vom kindertouff*, Vorwort (Würdigung), Zürich 1525, S. 1; Hintergrund: John H. Yoder: *Täuferium und Reformation in der Schweiz, I, Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538* (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 6), Karlsruhe 1962.

36 TA Zürich (wie Anm. 16), S. 87.

In Straßburg stießen die täuferischen Ideen ebenfalls auf Resonanz.³⁷ Schon vor 1525 war Kritik laut geworden am Leben der katholischen Geistlichkeit und an deren Sonderrechten innerhalb der städtischen Gesellschaft. Matthäus Zell, Jakob Sturm, Wolfgang Capito und Martin Bucer gehörten zu den führenden reformatorischen Predigern in Straßburg, die den Ruf nach der Predigt des Evangeliums mit der Forderung nach Reformen in der Gesellschaft verbanden. Aufgrund schlechter Ernten hatten Bürger der Gartenstädte Schwierigkeiten, den Zehnten zu zahlen; auch Martin Bucer thematisierte die Zustände und sprach sich für die soziale Harmonie aus, die aus dem Evangelium und der Gerechtigkeit im wirtschaftlichen Bereich folge. Andreas Bodenstein von Karlstadt, der sich im Oktober 1524 in Straßburg aufhielt, griff ebenfalls die sozialen Missstände an.

Doch es gab 1524 auch bereits Kritik an der Kindertaufe, beispielsweise aus der Feder Clement Zieglers, eines Mitglieds der Gärtnerzunft: „Es möcht einer auch sagen: Soll man dann die kind nit täuffen? Ich sag nit nein und sag nit ja. Aber ich sag also, das Christus seyt: Wer da glaubt und dann getäufft würt, der ist selig, wie obstat.“ Ziegler betonte auch, dass die „eüsserlich tauff des wassers [nicht, v.S.] vollkummen mach, sonder der glaub an Christo, das er hat genug thon für vnser sünd vnnd das er vns vnser sünd geschenckt hat“.³⁸ Zudem forderte er die konsequente Umsetzung des Priestertums aller Gläubigen sowie das Recht zu predigen für jeden, der sich dazu berufen fühle. Einige der Reformorientierten beriefen sich im Sommer 1525 auf Balthasar Hubmaiers Traktat *Von dem Christenlichen Tauff der gläubigen*. Ende 1525 kamen erste Flüchtlinge aus Waldshut und Zürich nach Straßburg, unter ihnen Wilhelm Reublin. 1526 nahm Straßburg dann weitere Prediger fast aller täuferischer Richtungen auf.

Und was machte Hans Hut nach der Niederlage der Bauern bei Frankenhausen? Der Buchhändler aus dem thüringischen Bibra, der die Bücher in losen Lagen kaufte, diese band und dann weiterverkaufte, wurde Mitte Mai 1525 kurzzeitig gefangengenommen, dann jedoch wieder freigelassen. Vielleicht erlebte er noch selbst die Hinrichtung Thomas Müntzers, bevor er nach Bibra zurückkehrte, wo er am 30. Mai in der Kirche predigte. Anschließend ging er Richtung Süden, mögli-

37 Stephen E. Buckwalter: Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern bis 1528, in: Mennonitische Geschichtsblätter 52, 1995, S. 52–84; generell zum Hintergrund: Marc Lienhard/Jakob Willer: Straßburg und die Reformation, Straßburg/Basel 1982.

38 Zit. nach: Manfred Krebs/Hans Georg Rott (Hg.): Elsaß, I. Teil, Stadt Straßburg 1522-1532 (Quellen zur Geschichte der Täufer, 7), Heidelberg 1959, S. 14 (im Folgenden: TA Straßburg, I).

cherweise um dort an weiteren Aufständen der Bauern teilzunehmen. Er blieb einige Zeit in Nürnberg, kam jedoch bald wieder seiner Tätigkeit als Buchhändler nach. Auf einer seiner Reisen traf er wohl Ende 1525 im sächsischen Städtchen Weißenfels auf drei Männer, mit denen er über die Taufe ins Gespräch kam – nachhaltig. Pfingsten 1526 wird Hans Hut von Hans Denck in Augsburg getauft.³⁹

Hans Hut hatte bereits in der zweiten Jahreshälfte 1524 Zeichen gesetzt und sich geweigert, sein neugeborenes Kind taufen zu lassen. Nach einer Diskussion mit den Herren von Bibra über die Kindertaufe war Hut von diesen vor die Wahl gestellt worden, entweder sein Kind taufen zu lassen oder wegzuziehen. Hut wählte letztere Option, wurde kurzzeitig ins Gefängnis gelegt und aus Bibra ausgewiesen. Wo er sich danach aufgehalten hat, ist unklar. Ob er nach Mühlhausen, nach Wittenberg oder gleich nach Frankenhausen ging, darüber schweigen die Quellen. Auf jeden Fall war er in den Tagen vor der entscheidenden Auseinandersetzung im Mai 1525 unter den aufständischen Bauern und hörte begeistert einige Predigten Thomas Müntzers: „der Herr [hab, v.S.] jetzo disen krieg erweg, darin er alle die, so wider die warhait handeln, werd lassen umbkomen und werde die welt rainigen und werde mit einer zukunfft komen und alles, was uberiges sei, volgend strafen und ausrotten“.⁴⁰

Und wie sah es im Norden aus? Das Jahr 1525 lenkt die Aufmerksamkeit derer, die an den Täufern interessiert sind, zu leicht nur auf die Ereignisse in der Schweiz sowie in Mittel- und Süddeutschland. Doch nicht minder relevant sind die Entwicklungen im Norden des Alten Reichs beziehungsweise in den Niederlanden, wo Sakramentierer später von Täufern aufgegriffene Ideen diskutierten und niederschrieben. Nehmen wir den Blick einer norddeutschen Mennonitin ein, nämlich der Emder Bürgerin Antje Brons, die 1884 eine der ersten Gesamtdarstellungen der täuferischen Geschichte schrieb: „Wie am Fusse der Alpen und in der Mitte Deutschlands, so brach auch in den Niederlanden die reformatorische Bewegung hervor.“⁴¹ Diese, so Antje Brons weiter, fand dort einen Boden vor, der durch die *Devotio Moderna* und den Humanismus des

39 Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 73), Gütersloh 2002, bes. S. 189–203.

40 So die Worte von Müntzer, wiedergegeben von Hans Hut; zit. nach: Seebaß, Müntzers Erbe (wie Anm. 39), S. 185.

41 A. Brons: Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten, Norden 1884, S. 56; zum Hintergrund der Entwicklungen in den Niederlanden: Albert F. Mellink: Das niederländisch-westfälische Täufertum im 16. Jahrhundert, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen, Göttingen 1975,

späten Mittelalters in seiner Kirchenkritik und Reformwilligkeit bereits vorbereitet war. „Den neuen Wein in neue Schläuche!“, so Emderin über die weite und erfolgreiche Verbreitung der Schriften Martin Luthers. Der „neue Wein“ stieß zunächst allerdings auf wenig Gegenliebe bei der habsburgischen Obrigkeit, was die Flucht reformatorisch Gesinnter aus den Niederlanden nach sich zog. Unter ihnen waren Hendrik van Zutphen, der nach Dithmarschen ging, dort jedoch schon kurze Zeit später von einer betrunkenen Meute gelyncht wurde, oder Johannes Timans, der in Bremen wirkte.⁴²

Eine Vielzahl sakramentarisch orientierter Prediger zielte auf eine Reform der Kirche und eine neue Ernsthaftigkeit im Leben und in der Nachfolge Jesu an. Studien zeigen, dass viele Namen aus den Kreisen der Sakramentierer später bei den Täufern wiederzufinden sind.⁴³ Kritik an der Kindertaufe wurde geäußert, beispielsweise von Cornelius Henricxz Hoen, und konkrete Bilder einer Gesellschaft von ernsthaften Nachfolgerinnen und Nachfolgern wurden entworfen. Eine anonym erschienene Schrift mit dem Titel *Summa der godlijker scripturen* von 1523 skizzierte fast eine evangelische Utopie, die beschreibt, wie ein Staat aufgebaut sein könnte, wenn alle Gläubigen ihren Glauben ernst nahmen und danach lebten. Wenn alle Getauften das Versprechen einlösten, das sie in der Taufe gegeben haben, dann würde sich nicht nur das Leben der Gläubigen verändern, sondern auch die gesamte Gesellschaft. Dann bräuchte es auch keine Regierung und keine Obrigkeit mehr, denn die Menschen würden die Einhaltung der Ordnung selbst garantieren. Allerdings, so die realistische Einschätzung des anonymen Autors, gäbe es zu viele schwache Menschen und wenige wirkliche Christen und deshalb habe Gott eine Regierung eingesetzt.⁴⁴

Es dauerte allerdings noch bis zum Jahr 1530, bis der neue Wein dann auch in neue „täuferische“ Schläuche gegossen wurde. Die verbindende Figur zwischen den täuferischen Bewegungen im Süden und im Norden beziehungsweise Nordwesten, der aus Schwäbisch Hall stammende Täufer Melchior Hoffman, hielt sich 1525 noch als lutherisch orientier-

S. 206–222; Cornelius Krahn: Dutch Anabaptism. Origin, Spread, Life, and Thought, Scottdale, PA/Kitchener, Ont. 1981.

42 Siehe zu den Entwicklungen Heinz Schilling: Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte, (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 187), Gütersloh 1972.

43 Isaak: Struggle for an evangelical town (wie Anm. 10), S. 75 f.

44 Ebd., S. 69.

ter Prediger an der livländischen Ostseeküste auf. Er bekannte sich zwar zu den Ideen Martin Luthers, tendierte in seinen Predigten und Aktionen im Erzstift Riga jedoch schon in Richtung der Bilderstürmer, die auch in Livland die reformatorische Botschaft wesentlich radikaler auslegten als die Theologen in Wittenberg. Zudem wurde Hoffman Zeuge der Bemühungen, wie die Bürger Dorpats versuchten, sich mit dem Bekenntnis zu den reformatorischen Aufbrüchen vom Fürstbischof zu emanzipieren. Solche Versuche von Stadtgesellschaften, die Herrschaft ihrer Stadtherren im Zuge der Reformation abzuschütteln, waren in dieser Zeit keine Seltenheit.⁴⁵

Melchior Hoffman hielt ab Frühjahr 1524 heimliche Versammlungen in Dorpat ab. Im Januar des folgenden Jahres kam es dann zu Auseinandersetzungen mit dem Erzbischof, der versuchte, die reformatorisch geprägten Versammlungen zu untersagen. Die Bürger stürmten daraufhin die Klöster und vertrieben verschiedene Ordensgemeinschaften. Der Stadtrat führte die Reformation ein, verlangte jedoch von allen Predigern eine Bestätigung ihrer Rechtgläubigkeit, um radikaleren Akteuren wie den Bilderstürmern, die auch in Dorpat aktiv waren, möglichst wenig Freiraum zu lassen. Melchior Hoffman holte sich seine Bestätigung der Rechtgläubigkeit im Sommer desselben Jahres anlässlich einer Reise nach Wittenberg; Martin Luther und Johannes Bugenhagen stellten ein entsprechendes Schreiben aus.

In seinem ersten Traktat „Jhesus“, den Hoffman im Juni 1525 dem Brief von Luther und Bugenhagen an die Gemeinden in Livland beifügte, warnte der „Lutheraner“ Hoffman eindringlich vor Aufruhr und vor dem Versuch, als Christ in das Strafgericht Gottes einzugreifen. Zwar stünden die letzten Zeiten bevor – „neher [...], v.S.], dan wyr glauben“ –, aber dennoch solle man sich vor den „Schwyrmegeistern“ hüten, die gegen die Obrigkeiten aufstehen und das Gericht Gottes unter den Menschen zu vollziehen trachten. Ein Christ beteilige sich nicht am Strafgericht durch das Schwert, sondern überlasse Gott die Rache. Wesentlich sei es, die Gnade Gottes, die dem Sünder Rechtfertigung aus dem

45 Zum Folgenden siehe Klaus Deppermann: Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 49 f.; generell zum reformatorischen Hintergrund der städtischen Versuche, sich von ihren Stadtherren zu emanzipieren: Berndt Hamm: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1986, oder das Beispiel der Stadt Mainz: Friedhelm Jürgensmeier: Vehemente Abwehr? Die Mainzer Erzbischöfe und die Reformation in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Ulrich A. Wien/Volker Leppin: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 89), Tübingen 2015, S. 333–353.

Verdienst Jesu Christi verspreche und ihm den Glauben schenke, in Anspruch zu nehmen. Allerdings hielt das Bekenntnis Luthers zu Hoffman nur eine kurze Zeit. Schon 1527 wurden Differenzen deutlich; die Wittenberger warfen dem „Propheten“ Hoffman dann vor allem seine zunehmend spiritualistische Ausrichtung vor.⁴⁶

Wie stand es um Menno Simons im Jahr 1525? Leider ist die Antwort nicht ganz einfach. Zwar ist der autobiografische Rückblick *Die Bekehrung Menno Simon's und sein Ausgang aus der Römischen Kirche* überliefert, doch lässt sich manche Schilderung darin nicht auf ein Jahr festlegen. Auf jeden Fall war der 1496 geborene Menno Simons im März 1524 in Utrecht zum Priester geweiht und noch im selben Jahr als Vikar nach Pingjum geschickt worden. Damit kam er in seines „Vaters Dorf“, wie er selbst schreibt. Vermutlich war es auch seine Familie, die seinen Lebensunterhalt als Vikar und Priester sicherstellte.⁴⁷ Er begann seine geistliche Laufbahn in einer politisch und religiös in Friesland und angrenzenden Regionen sehr unsicheren Zeit. Es gab einige Auseinandersetzungen um die Provinz, die 1525 der Herrschaft Karls V. unterstellt wurde.

Menno Simons selbst berichtet, dass ihm bereits im ersten Jahr nach seiner Priesterweihe Zweifel an der Lehre der katholischen Kirche gekommen seien, insbesondere an der Transsubstantiationslehre. Er versuchte, durch das Studium des Neuen Testaments Antworten zu finden, jedoch erfolglos, wie sein etwas ernüchtert wirkender Satz nahelegt: „Denn ich wußte ganz und gar nicht was ich meinte, so verschlossen lag das Wort Gottes vor meinen Augen.“⁴⁸ Wohl erst 1526 begann er, das Neue Testament etwas intensiver zu studieren. Da wurden ihm, seinen eigenen Angaben zufolge, die Augen rasch geöffnet, offenkundig so weit, dass er von „Einigen (obwohl mit Unrecht) als ein Evangelischer Prediger betrachtet“ wurde.⁴⁹

46 Klaus Deppermann: Melchior Hoffman (wie Anm. 45), S. 56 f.; Kerstin Lundström: Polemik in den Schriften Melchior Hoffmans. Inszenierungen rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit, Stockholm 2015, S. 121 f.

47 Vgl. H. W. Meihuizen: Menno Simons. Ijveraar voor het herstel van de nieuwtestamentische Gemeente 1496–1561, Haarlem 1961, S. 6–13; Christoph Bornhäuser: Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561), Neukirchen-Vluyn 1973, S. 3–5.

48 Die vollständigen Schriften Menno Simon's, Aylmer, Ont. 1971, Teil 1, S. 8.

49 Ebd., S. 8.

Nachhaltig – 1525 im Kontext

Das Jahr 1525 zeigt die späteren Täufer als Teil einer lebendigen Diskursgemeinschaft, die gesellschaftliche, politische, geistliche und soziale Anliegen bewegt und praktische Schritte zu Reform und Erneuerung setzt, damit aber auch in der Tradition spätmittelalterlicher Frömmigkeit und Gesellschaftskritik steht: Bruch mit Traditionen und gleichzeitiges Verhaftetsein in Traditionen. Es war ein Aufbruch in eine täuferische Zukunft, die noch keineswegs klar umrissen war, obwohl Vorstellungen vom gemeinsamen Leben präsent waren. Nichts „begann“ Ende Januar 1525. Weder die Täuferbewegung noch „die“ täuferische Gemeinde. Zumal ja sowieso immer die Frage ist, wann eine Bewegung eigentlich beginnt. Sind es erste Ideen, also im vorliegenden Fall erste Kritik an der Kindertaufe, die konkrete Weigerung, die eigenen Kinder taufen zu lassen, oder die ersten tatsächlich vollzogenen Erwachsenen- oder Glaubenstaufen? Entscheidend ist es, die Täufer aus ihrer Zeit heraus zu interpretieren. Deshalb ist es angebracht, den Blick am Ende dieser Ausführungen vom Jahr 1525 aus noch einmal zurück beziehungsweise voraus zu richten.

Der Blick zurück – Traditionslinien

Gerade für das Täufertum in Nordwestdeutschland und in den Niederlanden ist immer wieder die Beziehung zur spätmittelalterlichen *Devotio Moderna* hervorgehoben worden, die sich mit den Namen der Geistlichen Jan van Ruysbroek und Geert Grote verbindet.⁵⁰ Ersterer war ein Mystiker, der zu den Augustiner-Chorherren gehörte und in der Einsiedelei beziehungsweise im Kloster Groenendaal, südlich von Brüssel, eine Heimat fand. Letzterer war ebenfalls von der Mystik geprägt und Begründer der „Brüder“ beziehungsweise „Schwestern vom gemeinsamen Leben“ sowie der Windesheimer Kongregation. Sowohl Ruysbroek als auch Grote, die beide im 14. Jahrhundert lebten, stehen für die Verbindung eines innerlichen Erfülltseins mit Gott und einer entschiedenen Nachfolge Jesu Christi. Diese „Dialektik von Ruhe und Tätig-

50 Vgl. Klaas-Dieter Voß: Das Emder Religionsgespräch von 1578. Zur Genese des gedruckten Protokolls sowie Beobachtungen zum theologischen Profil der flämischen Mennoniten (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 50), Leipzig 2018, bes. S. 33–41; Kenneth Ronald Davis: *Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins*, Scottdale, PA/ Kitchener, Ont. 1974; als neuere Interpretation des Verhaftetseins von Martin Luther in der spätmittelalterlichen Mystik: Volker Leppin: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016; Brons: *Ursprung, Entwicklung* (wie Anm. 41), S. 56.

sein“ und die Verbindung von „vita contemplativa“ und „vita activa“⁵¹ scheinen Wege vorzuzeichnen, wie sie später von Täufern begangen wurden. So legte Jan van Ruysbroek beispielsweise auch Nachdruck auf das Wachsen in den Tugenden und das Tätigsein in der Liebe, das den Frommen auferlegt sei. Der Rektor des Hildesheimer Fraterhauses, Pieter Dieppurch, der ebenfalls zu den „Brüdern des gemeinsamen Lebens“ gehörte und 1491 starb, fasste das Ziel des christlichen Lebens wie folgt zusammen: „Wir sind keine Mönche, die im Kloster leben, sondern wir bemühen uns, Christen in der Welt zu sein.“⁵²

„Gelassenheit“ und „Nachfolge“ – Begriffe beziehungsweise Phänomene, die sowohl für die spätmittelalterliche Mystik und die *Devotio Moderna* wesentlich sind als auch für die Täufer, ebenso wie die Askese und die Absonderung von der Gesellschaft.⁵³ Bei Jan van Ruysbroek bedeutete „Gelassenheit“, den inneren Menschen von Äußerlichkeiten und vom Fleischlichen zu trennen. Die „Nachfolge“ wiederum thematisierte das Büchlein *De imitatione Christi*, das wohl auf den aus der Windesheimer Kongregation bei Zwolle stammenden Thomas von Kempen zurückgeht. Die Nachahmung des irdischen Lebens Christi ist der Weg zur wahren Frömmigkeit, so Thomas von Kempen. Bezeichnend ist zudem, dass sich die Vertreter der *Devotio moderna* von einer gesteigerten Spiritualität ihrer Zeit distanzieren. So stand Jan van Ruysbroek Visionen skeptisch gegenüber, da sie sich als unzuverlässig erweisen könnten. Und Thomas von Kempen sah nicht die „unio mystica“, die für viele Mystiker die völlige Versenkung der Gläubigen in Gott darstellte, als Ziel des christlichen Weges, sondern vielmehr den Frieden und die Freiheit des Geistes: „Bewahre du zuerst Frieden und Ordnung in dir selbst, dann kannst du auch Frieden und Ordnung in anderen herstellen.“⁵⁴ Bereits in den Schriften der niederländischen und nordwestdeutschen Sakramentierer des frühen 16. Jahrhunderts fanden die Ideen der *Devotio Moderna* ihren Niederschlag, wobei sie nicht auf Nordwest-

51 So Wolf-Friedrich Schäufele über die Theologie von Jan van Ruysbroek, in: Ders.: *Christliche Mystik*, Göttingen 2017, S. 190.

52 Zit. nach Oberman: *Werden und Wertung* (wie Anm. 17), S. 8.

53 Davis: *Anabaptism and Asceticism* (wie Anm. 50), bes. S. 165, 169 f., 227 f.; zur Verbindung von Gütergemeinschaft, Gemeinschaft und Gelassenheit bei den Hutterern siehe Astrid von Schlachta: *Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003, S. 179–220.

54 Thomas von Kempen: *Das Buch von der Nachfolge Christi*, Stuttgart 1954, S. 67.

deutschland und die Niederlande beschränkt blieben, sondern auch in Württemberg und an anderen Orten verbreitet waren.⁵⁵

Der Blick nach vorne – eine neu gestaltete Gemeinschaft nach 1525

Lassen sich die Täufer also einerseits in Traditionslinien stellen, die ins späte Mittelalter reichen, so ist doch auch nach der Organisation täuferischer Gemeinden zu fragen, die in die Zukunft weist. Wie viel Neuanfang war 1525 dabei? Eine sehr intensive Debatte ist über diese Thematik bereits geführt worden.⁵⁶ Zudem ist in der Vergangenheit Vieles an diesen ersten Täufern in der Schweiz idealisiert worden, um späteren Generationen eine Richtung vorzugeben, etwa durch die normativ angelegte „Anabaptist Vision“.⁵⁷

Die Quellen zeigen, dass es 1525 bereits Vorstellungen davon gab, wie Gemeindeleben unter täuferischen Vorzeichen aussehen sollte. Fritz Blanke nennt in seinem kleinen Büchlein *Brüder in Christo* für die frühe Zeit in der Schweiz Anzeichen einer Organisation der Gemeinden. Auch Andrea Strübind hat darauf hingewiesen, dass Zwingli in den täuferischen Taufen Zeichen für die Gründung neuer Gemeinden sah.⁵⁸ Die rudimentären Strukturen, die die Verfolgung zuließ, waren durch die Taufe und das Abendmahl, die Orientierung am Missionsbefehl und wohl auch schon durch Gemeindezucht mit der Anwendung des Banns und der „Regel Christi“ vorgegeben. Im März 1525 berichtet der Schneider Hans Bichter den Obrigkeiten, Jakob Hottinger habe ihm gesagt, dass diejenigen, die getauft sind, aber danach „widerumb in laster“ fielen, mit dem Bann gestraft würden, wie er in der Bibel angezeigt sei.⁵⁹ Schon 1524, im Brief an Müntzer, äußerten Grebel und seine Gefährten, dass die „Regel Christi“ (Math. 18, 15-17) den Umgang miteinander bestimmen sollte. Alles Zeichen, dass diese Gemeinschaften trotz ihrer Flexibilität, Volatilität und Vulnerabilität in einer Verbindlichkeit gedacht waren, die durch ein minimales Maß an gemeinsamen

55 Isaak: Struggle for an evangelical town (wie Anm. 10), S. 68 f.; Oberman: Werden und Wertung (wie Anm. 17), bes. S. 56–71.

56 Hierzu unter anderem die Debatte über Strübind: Eifriger als Zwingli?, in Mennonite Quarterly Review 2004.

57 Harold S. Bender: The Anabaptist Vision, Scottdale, PA, 1944.

58 Fritz Blanke: Brüder in Christo (Zwingli-Bücherei, 71), Zürich 1955, S. 26, 77, 82; Strübind: Eifriger als Zwingli? (wie Anm. 20), S. 352.

59 TA Zürich (wie Anm. 16), S. 66.

Normen und Ausschlusskriterien einen ersten Schritt zu später institutionalisierteren Gemeinden darstellte.

Schaut man sich die Taufen des Winters 1525 noch einmal genauer an, so fällt auf, dass es sich um sehr spontane, ritual- und zeremonienlose Taufen handelte. Leider gibt es keinen Bericht über die erste Taufe in der Stadt Zürich, doch aus den Schilderungen der gleich danach vollzogenen Taufen in Zollikon kann rückgeschlossen werden, dass es in Zürich ähnlich abgelaufen sein muss. Einige Männer – Frauen fehlen in den ersten Aufzeichnungen – versammelten sich am Abend, um gemeinsam in der Bibel zu lesen. „Da stundi Hans Bruggbach uff, clagte und beweinte sine sünd, die er je gethan hette, und begerte eins zeichenns, das er sich wetti bekerenn, und man sötti inn besprützen im namen des vatters, suns und heligen geistes. Da sprützi inn der Blawrock.“ So der Bericht über die Taufe in Zollikon. Rudolf Breitinger fasste den Entschluss, sich taufen zu lassen, als er mit Johannes Brötli unterwegs war und sie an den Neppelbach kamen, der sich an der Grenze zu Zollikon befindet – „da stunde er still, fiengi an weinen und sine sünd beklagenn, ruffte also dem helffer, der schon für weri gangen, und bett inn durch gotts willenn und seite, er wetti nun fürohin von allen sinen sünden stan, und deß zu ein wortzeichenn, so sött er inn touffenn“. Heinrich Aberli erzählt den Obrigkeiten im März 1525, er sei von Blaurock „inmanen des vatters, suns und heilägen geists“ getauft worden.⁶⁰

Bei den Berichten über die ersten Taufen fällt auf, dass diese stets mit der Feier des Abendmahls verbunden waren. Das Abendmahl hatte für die frühen Täufer eine besondere Bedeutung. So erzählt Heinrich Thoman, dass etliche am 25. Januar 1525 wohl im Haus von Rudi Thoman an einer Versammlung teilgenommen haben, bei der man in der Bibel gelesen und das Abendmahl gefeiert habe. Blaurock habe gesagt, wer von ihnen mit „in dise vereinigung“ gehen wolle, der solle von dem Brot essen. Offenkundig entstand bereits vor den Taufen ein Gemeinschaftsgefühl, das sich über die Teilnahme am Abendmahl definierte. Hans Ockenfuß berichtet, dass er am Abendmahl teilgenommen habe, ohne getauft zu sein. Gleichwohl habe er vor, dies zu tun.⁶¹ Jörg Schad, der bei den ersten Taufen in Zollikon dabei war, die mit Georg Blaurock, Johannes Brötli, Felix Mantz und Konrad Grebel stattfanden, sagt aus, das Brechen des Brotes und das Trinken des Weins bedeute, Gott stets

60 Ebd.,: S. 40 f., 62; zu einer Einordnung der ersten Taufen und der Abendmahlsfeiern, siehe: Strübind: Eifriger als Zwingli? (wie Anm. 20), S. 363–381.

61 TA Zürich (wie Anm. 16), S. 38, 41 f.

im Herzen zu haben und an ihn zu denken sowie gegen jedermann brüderliche Liebe zu zeigen. Hans Ockenfuß zufolge hatte das Abendmahl die Bedeutung, fortan ein christliches Leben zu führen.

1525 – das Jahr: eine wachsende Gemeinschaft und Aufbruch in vielerlei Hinsicht. Vieles hatte sich schon angekündigt und wurde zur Reife gebracht. Eine Gruppe, deren Protagonisten bereits länger sichtbar und hörbar gewesen waren, vollzog einen gewagten Schritt. Sie übte Kritik an Kirche und Gesellschaft und brach in eine konkretere und verbindlichere Gemeinschaft auf – ein Aufbruch, der durch Glaubenstufen markiert war. Im entsakralisierten Abendmahl fand die Gemeinschaft zusammen. Sie lebte Verbindlichkeit in der Gleichheit aller und in der Distanz zur übrigen Reformbewegung. Der Aufbruch entwickelte sich zum Wagnis. Die Verweigerung wesentlicher Parameter der Untertanenloyalität ließ die „Täufer“ zu einer hochpolitischen Angelegenheit werden.

Er habe am Morgen geschlafen und somit die Predigt versäumt – denn er sei „heilig und müde“. So Valentin Gredig aus Safien in Graubünden im März 1525 auf die Frage der Obrigkeiten, warum er nicht zur Predigt gegangen sei. Auch am nächsten Tag sei er zuhause geblieben und habe selbst in der Bibel gelesen.⁶² Ein Aufbruch in die Mündigkeit, der sich als extrem nachhaltig erwies.

Die Autorin lehrt an den Universitäten Regensburg und Hamburg und ist Leiterin der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof sowie Vorsitzende des Vereins „500 Jahre Täuferbewegung 1525 – 2025“

62 TA Zürich (wie Anm 16), S. 68.