

## Bewegungen der Täufer im Aufbruch der Reformation

*Dieser Beitrag skizziert die Anfänge täuferischer Bewegungen im reformatorischen Aufbruch und deutet den weiteren Weg durch das 16. Jahrhundert an. Besonders zu denken gibt die Vielfalt täuferischer Bewegungen, ihr heterogenes und disparates Erscheinungsbild von Anfang an. Ist es die Schwäche des Täuferturns, an die 2025 erinnert wird, oder spricht die Vielfalt für die Vitalität, mit der diese Bewegungen ihre Wege zur Erneuerung der Christenheit suchten? Ursprünglich wurde diese Skizze für den Mennonitenband geschrieben, den Fernando Enns für eine ökumenisch konzipierte Reihe konfessioneller Selbstdarstellungen vorbereitet hat (Fernando Enns (Hg.): Die Mennoniten, in „Die Kirchen der Gegenwart“, im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim hg. von E. Geldbach, G. Schneider-Ludorff und R. Thöle, Göttingen 2021). Die lange Zeitspanne, die dieser Band für seine Entstehung benötigte, brachte es mit sich, dass dieser Beitrag mehrmals überarbeitet, hier gekürzt und da erweitert oder präzisiert wurde. Er vermag sowohl eine konfessionelle Selbstdarstellung zu eröffnen als auch das Täufergedenken 1525 – 2025 vorbereiten zu helfen.*

Die Geschichte der Täufer beginnt nicht mit der Gründung einer neuen Kirche. Am Anfang standen vielmehr nur religiöse Bewegungen, die aus dem reformatorischen Aufbruch um 1520 und den Aufständen des „gemeinen Mannes“ um 1525 in der Schweiz, in Ober- und Mitteldeutschland hervorgingen. Diese Bewegungen griffen allgemeinreformatorische Losungen, vor allem das Schriftprinzip (*sola scriptura*), das Argument gegen die Werkgerechtigkeit (*sola gratia*) und die Kritik am geistlichen Stand („Priestertum aller Gläubigen“) auf. Sie solidarisierten sich zunächst auch mit den Forderungen der aufständischen Bauern nach eigener Pfarrerwahl, kirchlicher Selbstbestimmung der Dorfgemeinden und Erneuerung des gesamten Lebens nach *Göttlichem Recht*. Sie stimmten in die Kritik am katholischen Verständnis der Messe ein, sie weigerten sich, ihre Kinder unmittelbar nach der Geburt zur Taufe zu tragen, und führten die Erwachsenen- bzw. Glaubens- oder Bekenntnistaufe ein. Diese Taufe war der Beginn eines neuen Lebens in der Nachfolge Jesu und wies auf die Bereitschaft hin, sich in den Leib Christi eingliedern zu lassen. Damit wurde nicht nur der traditionelle kirchliche Initiationsritus in Frage gestellt, sondern auch der

Ritus untergraben, der in das politische, soziale und kulturelle Grundgefüge des christlichen Abendlandes einführte. Die katholischen und evangelischen Obrigkeiten sahen in den Anhängern dieser Bewegungen „Wiedertäufer“, d. h. Ketzer *und* Aufrührer, und verfolgten sie seit 1529 reichsweit mit der Todesstrafe, in der Schweiz schon seit 1526: „on alle gnad ertrencken lassen“.<sup>1</sup> Erst in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts ließen die schweren Verfolgungen allmählich nach.<sup>2</sup> In zahlreichen Herrschaftsgebieten wurden die Täufer, wie sie sich später selber nannten, geduldet, sobald sie ihren aggressiven Nonkonformismus aufgegeben und sich als wirtschaftlich nützliche Untertanen empfohlen hatten. Aus aufmüpfigen, unruhigen Geistern waren „Stille im Lande“ geworden.<sup>3</sup>

## 1. Das antiklerikale Entstehungsmilieu

Mit allen reformatorischen Bewegungen teilten die Täufer die allgemeine Situation, in der sich die ersten Forderungen nach einer Erneuerung der Christenheit regten und reformatorische Losungen ihre Sprache fanden. Diese Situation war von der Kritik am Klerus beherrscht, von „Pfaffenhass und groß Geschrei“.<sup>4</sup> In der Forschungsliteratur wird zwischen vorreformatorischem und reformatorischem Antiklerikalismus unterschieden.<sup>5</sup> Kritisiert wurde vor allem, dass der Geistliche nicht mehr seinem Ideal eines „vollkommenen“ Menschen entsprach und zunehmend in Gegensatz zu den Erwartungen geriet, die von den Laien an den Vermittler des Heils in dieser Welt geknüpft wurden. Die antiklerikalen Affekte und die vehemente Polemik gegen Päpste, Kar-

- 1 Eike Wolgast: Stellung der Obrigkeit zum Täufern und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer (Hg.): Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert. Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 27, Berlin 2002, S. 89–120. – Das Mandat des kleinen und des großen Rats in Zürich vom 7. März 1526: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1: Zürich, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, S. 180 f.
- 2 Vgl. u. a. Claus-Peter Clasen: Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca und London 1972.
- 3 Neuere Gesamtdarstellungen: Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München 1988. Thomas Kaufmann: Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten, München 2019. Astrid von Schlachta: Die Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Tübingen 2020.
- 4 Hans-Jürgen Goertz: Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland, 1517–1529, München 1987.
- 5 Vgl. Robert Scribner: Antiklerikalismus in Deutschland um 1500, in: F. Seibt und W. Eberhard (Hg.): Europa um 1500. Interpretationsprozesse im Widerstreit. Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, Stuttgart 1987, S. 368–382.

binäre, Bischöfe, Mönche, Nonnen und Priester entsprangen der Sorge der Gläubigen um das Heil ihrer Seele. Sie sahen sich fortan gezwungen, für ihr Heil selbst Sorge zu tragen. Doch noch war das Vertrauen in die Fähigkeit des Klerus nicht geschwunden, sich von Grund auf reformieren zu können.

Antiklerikaler Protest war auch in der Reformationszeit präsent. Allerdings wurde der Klerus jetzt einer weitaus radikaleren Kritik ausgesetzt. Immer häufiger wurden Priester beschimpft, Mönche aus den Dörfern getrieben, Priester, die am Altar die Messe zelebrierten, mit Messern bedroht, ihnen wurde gelegentlich der Kelch aus den Händen geschlagen, einige wurden mit Kot oder Steinen beworfen, Predigten wurden gestört, hohe kirchliche Würdenträger wurden in Fastnachtsumzügen verspottet und deren Attrappen unter dem Gejohle des Volkes auf den Scheiterhaufen verbrannt. Der antiklerikale Protest mündete in die Forderung, den geistlichen „Stand“ ganz abzuschaffen. In der berühmten Flugschrift Martin Luthers *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520) wird deutlich, dass dieser Antiklerikalismus Ausdruck eines reformatorischen Anliegens war, nämlich die Losung vom „Priestertum aller Gläubigen“ zur Geltung zu bringen. Der Priester verführt nicht nur die Laien dazu, sich ihr Heil mit frommen Werken zu verdienen, sondern er ist selber in seiner Funktion, zwischen den Laien und Gott zu vermitteln, ein Instrument der Werkgerechtigkeit und so hinfällig geworden. Im Wechsel vom Priester zum Laien zeigte sich der Ursprung der Reformation.<sup>6</sup>

Allerdings trat der Zusammenhang von Rechtfertigung und Antiklerikalismus erst allmählich in Erscheinung. Noch in der Adelsschrift,

---

6 Hans-Jürgen Goertz: *Antiklerikalismus und Reformation*, Göttingen 1995, S. 17. Bemerkenswert ist, dass Martin Luther bereits in seiner Adelsschrift die Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen, die ein neues Kirchenverständnis impliziert, auch nutzt, um den Geistlichen das weltliche Herrschaftsrecht zu bestreiten und die Beauftragung des Adels zu begründen, das Amt der weltlichen Obrigkeit allein zu führen, als ein Amt, „das da gehore und nützlich sey der christlichen gemeyne“ (WA 6, S. 408, 8–13). An ein Amtsverständnis, das den Herrschaftsauftrag vom allgemeinen Volk her konzipiert, wie Thomas Müntzer es tat, denkt Luther nicht. Die weltliche Obrigkeit genießt weiterhin das Ansehen eines privilegierten Standes, dem kein Widerstand geleistet werden darf. Die Spitze der traditionellen Ständepyramide, der geistliche Stand, wird zwar abgebrochen, doch die Struktur dieser Pyramide (von oben nach unten gegliedert) wird nicht in Mitleidenschaft gezogen. Zum Zusammenhang von Antiklerikalismus und Rechtfertigung bei Martin Luther, s. Hans-Jürgen Goertz: *Antiklerikalismus und Reformation. Zur sozialgeschichtlichen Deutung des „reformatorischen Durchbruchs“ bei Martin Luther*, in: Horst Bartel, Gerhard Brendler, Hans Hübner und Adolf Laube (Hg.), *Martin Luther. Leistung und Erbe*, Berlin 1986, S. 182–187.

in der das Priestertum aller Gläubigen so ausführlich entfaltet wurde, stand nicht Antiklerikalismus, sondern Antipapalismus im Vordergrund, und erst mit dem Hinweis auf das Priestertum aller Gläubigen begann sich dort die „Abgrenzung gegenüber Geistlichen jeglichen Standes, also Antiklerikalismus im eigentlichen Sinn, (...) zu einem reformatorischen Programmpunkt“ auszubilden.<sup>7</sup> Luther wird sich zunächst tatsächlich auf die Papstkritik konzentriert und den allgemeinen Klerus umworben haben, um sich seine Zugehörigkeit zur Kirche nicht im schwebenden Ketzerprozess, dem er in Rom ausgesetzt war, absprechen zu lassen. Die Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen wurde dann allerdings zur Fundamentalkritik am Klerus als dem ersten Stand allgemein, so dass sich damit erklären lässt, wie der antiklerikale Vorwurf sowohl von altgläubiger Reaktion angenommen werden konnte, um aufs Heftigste bestritten zu werden, als auch unter den Laien auf offene Ohren gestoßen war. So war der vorreformatorische Antiklerikalismus radikalisiert worden. Es wurde nicht mehr an die Reformbereitschaft des Klerus appelliert, sondern schließlich die Abschaffung des Klerus als Stand allgemein gefordert. Pfarrer und Bischöfe, die sich vom Leitbild des allgemeinen Priestertums her zu verstehen begannen, brauchten sich nicht angesprochen zu fühlen. Deshalb konnte Luther sie zunächst von seinen Angriffen auch verschonen und sie erst in den folgenden Schriften und Predigten in seine antiklerikale Kritik einbeziehen, auch wenn er seine klerusfeindliche Polemik bald abmilderte, um den Gang der Erneuerung vor zu heftiger Turbulenz zu bewahren. Die Botschaft vom Priestertum aller Gläubigen erfasste Menschen landauf und landab und setzte Impulse frei, die auf verschiedene, gelegentlich auch konträre Weise auf eine Erneuerung der Kirche hinwirkten.<sup>8</sup>

- 
- 7 Bernd Moeller: Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* von 1520, in: Peter A. Dykema und Heiko A. Oberman (Hg.): *Anticlericalism in Late Medieval & Early Modern Europe*, Leiden u. a. 1993, S. 354–365, zit. S. 365).
- 8 Robert J. Bast: Je geistlicher ... je blinder: Anticlericalism, the Law, and social Ethics in Luther's Sermons on Matthew 22:34–41, in: Peter A. Dykema und Heiko A. Oberman (Hg.): *Anticlericalism in Late Medieval & Early Modern Europe*, Leiden u. a. 1993, S. 367–378. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung, dass der „pneumatologische Antiklerikalismus“ Luthers (nicht Priester belehren die Gläubigen, sondern allein der Heilige Geist, z. B. WA 6, S. 460) keine normative Kraft im weiteren Verlauf reformatorischer Bewegungen entfaltet, sondern geradezu eine Typenvielfalt seiner Erscheinungsformen hervorgebracht hat: Berndt Hamm: Geistbegabte gegen Geistlose: Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung, in: Peter A. Dykema und Heiko A. Oberman: *Anticlericalism*, S. 379–440. Thomas Kaufmann schließt sich der Vorstellung B. Hamms vom „pneumatologischen Antiklerikalismus bei Luther an. Dieser Antiklerikalismus „dürfte der

Damit wird der „kreative Beitrag“ Luthers nicht heruntergespielt – im Gegenteil: er wird gerade mit dem betonten Hinweis auf den Zusammenhang, den er zwischen der konkreten antiklerikalen Situation seiner Zeit und der Rechtfertigungstheologie nach und nach herstellte, so recht zur Geltung gebracht.<sup>9</sup> Nur wenn beachtet wird, dass sich der Sinn eines Gedankens in seiner Rezeption vollendet, gibt sich seine Kreativität zu erkennen: die Durchschlagskraft, mit der die Rechtfertigungsbotschaft die Zeitgenossen erreichte.

Im antiklerikalen Reformmilieu sind auch die Prototäufer bzw. die frühen Täufer anzutreffen – sowohl Männer als auch Frauen.<sup>10</sup> Sie warfen Kruzifixe um, stürmten Bilder und beschimpften Priester, sie begannen die offiziellen Gottesdienste zu meiden, gestalteten das Abendmahl antizeremoniell, ebenso die Taufe: ohne Priester, ohne Talar, ohne Kerzen, ohne güldenes Kultgerät, ohne Monstranz und Kelch, ohne Oblaten. Das Abendmahl wurde mit einfachem Brot gefeiert, das gebrochen wurde, und mit Wein aus irdenen oder hölzernen Bechern um einen einfachen Tisch. In Waldshut wurde der Taufstein aus der Verankerung gerissen und in den Rhein geworfen, getauft wurde mit Wasser aus einem Milchkübel. Ostern 1525 waren es dreihundert Täuflinge. Die Gottesdienste wurden in Wäldern und Höhlen gefeiert, in Wirtschaftshäusern, Hinterzimmern und Scheunen, nicht in Häusern aus Stein, wie es gelegentlich hieß. Alle Reformbereiten, Männer und Frauen, waren gegen die Herrschaft der Priester aufgestanden. Die Religiosität der Alltäglichkeit zerstörte die kultisch weihvolle Welt des Priesters. Laienkultur war im Begriff, sich gegen Priesterkultur durchzusetzen. Das galt für alle reformatorischen Bewegungen in ihrem Aufbruch. An diesem Prozess waren die Täufer allerdings in besonderer Weise beteiligt, davon waren ihr Denken, Verhalten und Handeln durch und durch bestimmt. Sie verstanden sich als die besseren Geistlichen und strebten eine Gemeinschaft an, die sich als Volk Gottes versteht und nicht mehr als Kirche, die über die Hierarchie des Klerus definiert wird, allerdings

---

publizistisch einflussreichste Beitrag zu einem neuen religiösen Rollenverständnis der frühen Reformation gewesen sein“ (Anfänge der Reformation, Tübingen 2012, S. 470 f.).

- 9 Anders Martin Brecht: Antiklerikalismus beim jungen Luther?, ebd., S. 343–351, zit. S. 351. Wichtig ist der Hinweis auf einen deutlich antiklerikal gestimmten Exkurs in der Römerbriefvorlesung (Rö. 13, 1), wo die Priester einer scharfen Kritik unterzogen werden, S. 356 (WA 56, S.476–480).
- 10 Zur Rolle der Frauen im Täufertum vgl. vor allem Marion Kobelt-Groch: Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen, Frankfurt/M. und New York 1993. Vgl. auch C. Arnold Snyder und Linda Huebert Hecht (Hg.): Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth Century Reforming Pioneers, Waterloo, Ont., 1996.

auch nicht als Kirche, die von weltlicher Obrigkeit abhängig ist. Sie versuchten, eine Kirche der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit und des Friedens in dieser Welt zu schaffen.<sup>11</sup>

Vor allem und zuerst prägte das antiklerikale Milieu die äußere Form, in der die Täufer auf den Plan traten, nicht als neue Kirche, sondern zunächst nur als religiöse bzw. soziale Bewegung. Im Grunde waren es mehrere Bewegungen, die sich in unterschiedlichen Regionen auf unterschiedliche Weise herausbildeten und weiterentwickelten, sich gelegentlich auch miteinander vermischten. Gemeinsam war ihnen die antiklerikale Situation, unterschiedlich aber war ihre Art, die Heilige Schrift von Region zu Region unterschiedlich zu lesen und daraus eigene Schlüsse zu ziehen, so wie der Alltag sich in der Stadt anders darstellte als auf dem Land, im Süden anders als im Norden. Vieles war nur angedeutet, provisorisch und experimentell, oft sogar in sich widersprüchlich, unter einer strengen Herrschaft anders als unter einer milden. So schwankten die frühen Täufer beispielsweise auch zwischen Militanz und Friedfertigkeit. Einmal wollten sie die Missstände in der bestehenden Kirche beseitigen, ein anderes Mal sich von dieser Kirche und dem öffentlichen Leben absondern. Aus militanten Täufern wurden oft friedliche Glaubensgenossen, aus laut um sich schlagenden Bilderstürmern jene sprichwörtlichen „Stillen im Lande“. Gelegentlich war es auch umgekehrt, aus friedlichen Reformern wurden furiose Apokalyptiker. Gemeinsam war ihnen vor allem die Praxis der Erwachsenentaufe als sichtbares Zeichen eines ursprünglichen Nonkonformismus christlicher Existenz. Doch die Begründungen dieser Praxis wichen stark voneinander ab. Es ging um mehr als um die Taufe. Alles soll „anders“ werden, haben Täufer in Straßburg gefordert.

## 2. Die Bewegung der Täufer in der Schweiz

In der neueren Forschung hat sich die Vorstellung durchgesetzt, dass die Täufer nicht aus einer Wurzel gewachsen seien.<sup>12</sup> Neben der Schweiz

11 Bemerkenswert ist übrigens, wie Papst Franziskus in seiner neusten Enzyklika „Fratelli tutti“ (2020) den Anspruch des Klerus auf die Vorrangstellung gegenüber den Laien in der Kirche für den Mangel an Brüderlichkeit unter den Gläubigen verantwortlich macht und in der Bruderliebe das Reservoir sieht, aus dem auch Energien geschöpft werden können, die soziale Konflikte, Kriege, Gewalt und Armut in dieser Welt zu überwinden helfen.

12 James M. Stayer, Klaus Deppermann und Werner O. Packull: From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: Mennonite Quarterly Review 49 1975, S. 83–122. Angelegt ist die Polygenesis-These bereits in: James M. Sayer: Anabaptists and the Sword, 2. Aufl, Lawrence, Kans., 1976.

und Oberdeutschland entstanden täuferische Gemeinschaften in Mitteledeutschland bzw. Mähren, Schlesien, Polen und Oberitalien sowie in Ostfriesland, am Niederrhein und in den Niederlanden. Wohl gab es gemeinsame Züge unter den täuferischen Bewegungen, grundsätzlich aber entstand jede Bewegung aus einem eigenen Ansatz. Was sie gemeinsam hatten, hatte sich einigen oft in einer ähnlichen Situation unabhängig voneinander fast von selbst nahegelegt.

Täufergemeinden entstanden nicht nur im Zürcher Herrschaftsgebiet, sondern allmählich auch in den Territorien Basels und Berns (Berner Jura).<sup>13</sup> Alles aber begann mit dem reformatorischen Wirken Ulrich Zwinglis in Zürich, der von Klerikern und Laien unterstützt und angetrieben wurde. Seine Anhänger trafen sich in Konventikeln, um die Heilige Schrift gemeinsam zu lesen und Schritte zur Erneuerung der Kirche und des öffentlichen Lebens im Geiste des Gehörten zu beraten. Immer deutlicher wurde ihnen aber, dass auch Zwingli ihnen noch nicht die Wahrheit der Heiligen Schrift ganz erschlossen habe.<sup>14</sup> Wichtig war der Kreis um den Buchhändler Andreas Castelberger, bei dem sich Anhänger Zwinglis in Zürich auch mit Prädikanten auf der Landschaft zu gemeinsamem Bibelstudium trafen und ihre Erfahrungen austauschten. Sie brachen die Fastengebote, stritten mit den Mönchen, störten Predigten und stürmten Heiligenbilder in den Kirchen. In Stadelhofen wurde bereits vorher ein hölzernes Kruzifix von einigen radikalen, bald zu Täufern gewordenen Gesinnungsgenossen Zwinglis in einer spektakulären Aktion niedergerissen.

Bereits 1523 kam es zum Bruch zwischen Zwingli und den Anhängern, die mit seinen politischen Konzessionen an die weltliche Obrigkeit nicht einverstanden waren. Entzündet hatte sich der Streit an der harten Reaktion des Zürcher Rates auf die Verweigerung des Kirchenzehnten in einigen Landgemeinden, die ihm unterstanden. Zwingli schlug sich

13 Vgl. Hanspeter Jecker: *Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700*, Liestal 1998. Zur Entstehung des Schweizer Täufertums vgl. John D. Roth und James M. Stayer (Hg.): *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden 2007, S. 45–118. C. Arnold Snyder: *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520–1530*, in: *Mennonite Quarterly Review* 80, 2006, S. 501–645 (mit Responses: S. 647–690).

14 Vgl. Andrea Strübind: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003. Vgl. auch Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester 2002, S. 191–227. A. N. Burnett und E. Campi (Hg.), *Die schweizerische Reformation*, Zürich 2017, S. 395–446 (Andrea Strübind). Zu den reformatorischen Unruhen in Zürich und auf der Zürcher Landschaft: Peter Kamber: *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525)*, Zürich 2010.

auf die Seite des Rates, obwohl er keinen Beleg aus göttlichem Recht für die Zehntabgabe anführen konnte, während seine eigenwilligen Anhänger sich mit den Gemeinden auf dem Lande solidarisierten, die um ihre politische und kirchliche Unabhängigkeit von der Zürcher Oberhoheit rangen. Der Bruch entstand nicht, wie oft behauptet wurde, an der Forderung, Kirche und Staat grundsätzlich voneinander zu trennen und eine Freikirche zu errichten, sondern an der Frage, ob einem Rat zu trauen sei, der Reformen in der Stadt unterstützt, auf dem Lande aber eine reformfeindliche, geradezu „teuflische“ Politik betreibt.

Dieser Bruch vertiefte sich auf der zweiten Disputation Zwinglis und seiner Gefolgsleute mit Vertretern des Bischofs von Konstanz in Zürich. Diese Disputation fand im Oktober 1523 statt. Dort wurde mehrheitlich beschlossen, die Messe abzuschaffen und die Bilder als numinose Kultobjekte aus den Kirchen zu entfernen. Die Durchführung dieses Beschlusses aber sollte, wie bei der Zehntabgabe, dem Rat überlassen werden. Dagegen erhob sich Protest aus dem Kreis derer, die bereits in der Zehntfrage von Zwingli abgewichen waren. Auch hier konnten sie sich nicht durchsetzen. Offiziell eingeführt wurde die Reformation in Zürich mit der Abschaffung der Messe und einer eigenen Abendmahlordnung am Karfreitag bzw. an Ostern 1525. Als es schließlich zum Streit um Taufverweigerungen in einigen Dörfern auf der Zürcher Landschaft kam, konnten sich Zwingli und seine einstigen Anhänger nicht mehr verständigen. Sie diskutierten zwar noch über die Taufpraxis, doch die Gegner der Säuglingstaufe fanden kein Gehör. Der Schritt zur ersten Glaubenstaufe, die der Patriziersohn und humanistisch gebildete Konrad Grebel an dem entlaufenen Priester Georg Blaurock aus Graubünden im Januar 1525 in dem Privathaus einer Chorherrn Witwe, vollzog, war unausweichlich geworden, wollten die radikalen, wenig kompromissbereiten Reformen ihren Willen zur Erneuerung der Christenheit nicht aufgeben.<sup>15</sup>

Mit dieser Taufe wurde zunächst keine eigene Kirche gegründet, sondern lediglich die Absicht bekundet, dem Wort Gottes im Erfahrungsraum des „gemeinen Mannes“ zu folgen und ein Zeichen zu setzen, mit dem die Herrschaft des Klerus bzw. der reformierten Prädikanten in der Kirche gebrochen werden sollte. Die Taufe war zunächst vor allem ein antiklerikales Fanal und wurde, wie bereits im Brief des Grebelkreises an Thomas Müntzer im kursächsischen Allstedt vom September 1524

15 Vgl. Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526, Hamburg und Bolanden 1998, veränderte Auflage, Zürich 2004.

angedeutet, als ein geistliches Geschehen verstanden, das die Präsenz des göttlichen Heils ohne Vermittlung durch den Priester zum Ausdruck brachte und in dem derjenige, der die Taufe begehrte, seine Bereitschaft vor der Gemeinde bezeugte, in einem „neuen Leben und Geist“ zu wandeln. Ein wenig verdeckt wird der Charakter des göttlichen Handelns in der Taufe durch den Begriff des „Zeichens“, wie er hier verwendet wurde, als ob sie sich in ihrer Funktion erfüllt, nur auf die Bereitschaft des Menschen hinzuweisen, sich in den Leib Christi eingliedern zu lassen – mehr nicht. Doch in der Taufe geschieht, worauf das Zeichen hinweist.<sup>16</sup> Noch hatte sich kein eigenes Gemeindekonzept herausgebildet. Als sich dieser denkwürdige Akt herumgesprochen hatte, schritt der Rat der Stadt ein und ließ die Mitglieder dieser Gruppe inhaftieren oder aus der Zürcher Landschaft weisen, Laien und ehemalige Kleriker, die ihre Hoffnung auf eine Reform der bestehenden Kirche nicht aufgegeben hatten. In Zürich war diese Gruppe zerschlagen worden, doch ihre Aktivitäten verlagerten sich nun nach Zollikon und auf die weitere Landschaft. Konrad Grebel und seine Gefolgsleute schwankten noch zwischen einer separatistischen und einer gesamtkirchlichen Lösung zur Erneuerung der Kirche – immer noch in der Hoffnung, sich in der bestehenden Kirche durchsetzen zu können.

Den Weg einer gesamtkirchlichen, von den Obrigkeiten getragenen Täuferreformation hatte indessen Balthasar Hubmaier in Waldshut am Oberrhein eingeschlagen und später im mährischen Nikolsburg fortgesetzt, wo ihm humanistisch gesinnte Reformkleriker bereits vorgearbeitet hatten. Einen solchen gesamtkirchlichen Weg schlugen zunächst auch Täufer in Zollikon und Höngg bei Zürich ein, Johannes Brötli in Hallau, vorübergehend Sebastian Hoffmeister in Schaffhausen und Wilhelm Reublin auf seinen Werbezügen zwischen dem Zürcher Herrschaftsgebiet, Waldshut und Schaffhausen, nicht zuletzt wohl auch Konrad Grebel selbst im Grüninger Amt. Sie solidarisierten sich mit den aufständischen Bauern in schweizerischen Territorien, so dass sich täuferische Reformanliegen gelegentlich kaum von einigen Forderungen der Bauern unterschieden. Am intensivsten hatte sich Balthasar Hubmaier an die Seite der aufständischen Bauern gestellt und die Ten-

---

16 Deutlicher bringt das später Pilgram Marpeck zum Ausdruck, vgl. neuerdings John D. Rempel: *Recapturing an Enchanted World. Ritual and Sacrament in the Free Church Tradition*, Downers Grove 2020, S. 88–99. Auch schon früher: Hans-Jürgen Goertz: *Das doppelte Bekenntnis in der Taufe*, in: ders. (Hg.): *Die Mennoniten (Kirchen der Welt VIII)*, Stuttgart 1971, S. 70–99, und A. G. Siegrist: *Participating Witness: An Anabaptist Theology of Baptism and the Sacramental Character of the Church*, Eugene, OR, 2013.

denz unterstützt, ein eigenes weltliches und religiöses Gemeinwesen zu errichten.<sup>17</sup>

Deutliche Konturen eines eigenen Kirchenverständnisses wurden erst in der *Brüderlichen Vereinigung etlicher Kinder Gottes* 1527 auf einer Zusammenkunft einiger Anführer der Täufer nach der Niederschlagung der bäuerlichen Aufstände in Schleithem am Randen sichtbar.<sup>18</sup> Die Abfassung dieses Bekenntnisses ging auf Michael Sattler, den ehemaligen Prior des Benediktinerklosters St. Peter im Schwarzwald, zurück. Offensichtlich ließ Sattler Reformimpulse seines Ordens ins Täuferum einfließen, z. B. die Gemeinschaft der Glaubenden, die „in der Vollkommenheit Christi“ lebte, von der „Welt“ zu trennen, die „außerhalb der Vollkommenheit Christi“ stand. So schrieb er die ekklesiologischen Ansätze des Zürcher Täuferkreises nicht nur fort, sondern verlieh ihnen auch einen anderen, nämlich separatistischen Akzent.<sup>19</sup> Vor allem mit dem Artikel von der „Absonderung von der Welt“ wurde ein Ausweg aus der Krise gesucht, in die viele Täufer nach dem Bauernkrieg unter dem Verfolgungsdruck geraten waren, und Einvernehmen über das weitere Vorgehen herbeigeführt. Die in Schleithem versammelten Täufer trennten sich endgültig von der offiziellen Kirche, ebenso von den „falschen Brüdern“ und von dem militanten Vorgehen der aufständischen Bauern. Erst jetzt wurden Abendmahl und Taufe, Bann, Eidesverweigerung und Wehrlosigkeit bzw. Gewaltverzicht zu Kennzeichen einer separatistischen und friedfertigen Glaubensgemeinschaft. Vorher waren sie Werkzeuge zur Säuberung der Kirche im Einsatz für ihre Erneuerung. Ihr Außenverhältnis konzentrierte sich immer mehr auf

- 
- 17 Besonders nachhaltig waren die Erfahrungen in den bäuerlichen Aufständen für die Entwicklung des täuferischen Umgangs mit den zeitlichen Gütern bzw. mit ihren unterschiedlichen Formen der Gütergemeinschaft: Vgl. James M. Stayer: *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal und Kingston, Ont., 1991.
  - 18 *Brüderliche vereinigung etlicher kinder gottes siben artickel betreffend*, in: *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*: Ostschweiz, hg. von Heinold Fast, Zürich 1973, S. 26–36; vgl. auch Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): *Das Schleithemer Bekenntnis 1527*, Zug 2004. Vgl. James M. Stayer: *Art. Brüderliche Vereinigung*, in: *Mennonitisches Lexikon*, Bd. 5, [www.mennlex.de](http://www.mennlex.de).
  - 19 Anders schätzt Andrea Strübind: *Eifriger als Zwingli*, S. 427–470, die Entwicklung des Kirchenverständnisses von 1525 bis 1527 ein. Vgl. dazu Hans-Jürgen Goertz: *Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu*. *Geschichtstheoretische Überlegungen*, in: Anselm Schubert, Astrid von Schlachta und Michael Driedger (Hg.): *Grenzen des Täuferums/Boundaries of Anabaptism*. *Neue Forschungen*, Gütersloh 2009, S. 21–30. Bereits John H. Yoder hatte davon gesprochen, dass sich eine separatistische Ekklesiologie unter den Täufern erst im Schleithemer Bekenntnis beobachten lässt: *Der Kristallisationspunkt des Täuferums*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1972, S. 35–47.

eine Auseinandersetzung mit den weltlichen Obrigkeiten.<sup>20</sup> Allmählich nahmen die täuferischen Gemeinschaften, vor allem in der Ost- und Westschweiz, feste Konturen disziplinierter Gemeinden an, die unter der „Regel Christi“, d. h. der Banngewalt der Gemeinde standen. Der Bann war zunächst nicht eigentlich eine Maßnahme der Gemeinde, um notorische Sünder, Gestrauchelte oder aus dem Einvernehmen mit den Glaubensgeschwistern herausgefallene Gemeindeglieder aus der Gemeinde auszuschließen, sondern um sich mit ihnen auszusöhnen und sie wieder in die Gemeinschaft einzufügen. Bald jedoch wurde der Bann auch als Instrument des erbarmungslosen Ausschlusses gehandhabt. Er wurde zum Reflex eines sich in harter Verfolgungssituation immer mehr verengenden Separatismus. Doch nicht überall hatte sich der Separatismus des *Schleitheimer Bekenntnisses* in der Schweiz und in Oberdeutschland durchgesetzt, so breit gestreut zunächst auch das Interesse an ihm gewesen sein mag – nicht bei den Appenzeller Täufern oder in den Gruppen, die sich später um Pilgram Marpeck sammelten. Die Verbreitung ist eines, die verbindliche Akzeptanz und Durchsetzung ein anderes.<sup>21</sup>

### 3. Mittel- und oberdeutsche Täuferbewegung

Andere Wege schlugen die Täufer ein, die dem Umkreis Thomas Müntzers entsprungen waren: Hans Hut, Hans Denck und Melchior Rinck, Hans Römer, Lienhart Schiemer und Hans Schlaffer. Am deutlichsten trug der fliegende Buchhändler Hans Hut, der einer Gefangennahme nach der Bauernschlacht bei Frankenhausen im Mai 1525 entkommen war, die mystischen und apokalyptischen Akzente auf eigene Weise weiter, die Thomas Müntzer gesetzt hatte: in seinen Schriften *Von dem geheimnus der tauf, beide des zeichens und des wesens, ein anfang eines rechten warhaftigen christlichen Lebens* (1527) und *Ein christlich underrichtung, wie göttliche geschrift verglaicht und geurteilt soll werden* (1527).<sup>22</sup> Er konfrontierte die Menschen mit der Predigt, die ihnen die

20 Astrid von Schlachta: Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009.

21 Vgl. neuerdings auch Henning P. Jürgens: „als die gehorsamen Gottes kinder vnd sün vnd töchtern, die da abgesündert seind, vnd sollen sein, von der welt“, in: Henning P. Jürgens und Christian Volkmar Witt (Hg.): An den Rand gedrängt – den Rand gewählt. Marginalisierungsstrategien in der Frühen Neuzeit. Leucoreia-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Bd. 41, Leipzig 2021, S. 35–58, hier: S. 50–53.

22 Lydia Müller (Hg.): Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 10–37. Zu Leben und Werk Hans Huts vgl. Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002.

Kreaturen halten. So sprach er im Anschluss an den Taufbefehl Jesu (Mk. 1, 15) vom „Evangelium *aller* Kreatur“ (Genitiv statt Dativ) und meinte, dass den Menschen zunächst vor Augen geführt wird, was die Geschöpfe sie lehren, dass es nämlich ihre Bestimmung sei, sich im Zusammenhang der Nahrungskette dem jeweils höheren Geschöpf unterzuordnen und Leid zu ertragen. Analog gilt das für den Menschen. In der Furcht vor Gott zeigt er sich bereit, Leid im Gehorsam gegen Gott zu ertragen und darauf zu vertrauen, dass die Heilstat Jesu Christi am Kreuz sich in ihm wiederholt und der Heilige Geist schließlich sein Inneres ganz und gar erfasst und durchströmt. Das „Evangelium aller Kreatur“ ist allerdings keine Aufforderung, sich die Voraussetzung für den Heilsempfang selbst zu schaffen, es ist vielmehr ein Hinweis darauf, wie der Mensch auf das gnädige Wirken des göttlichen Geistes, der in allen Kreaturen wirkt, reagiert, nämlich das Werk Gottes in einem leidvollen Prozess der Entgröberung zu erdulden und auf diese Weise dem Geist zu entsprechen, der ihn ganz und gar durchströmen wird: „Do werden ausgeroth und zerprochen alle (begir) und luszt, so wir inn den creatures angenommen haben. Also wirt der welt joch aller sunden abgeworffen, das die welt nit mer (in uns) regiert, sondern Christus.“<sup>23</sup> Das „Evangelium aller Kreatur“ ist nicht Ausdruck einer natürlichen Offenbarung, sondern in Verknüpfung mit dem Heiligen Geist der Anfang eines geistgewirkten Heilsprozesses, der den Sünder von Grund auf erfasst. In diesem Sinne kann Hut die Taufe an den vom göttlichen Geist Ergriffenen vollziehen und zur Nachfolge Christi aufrufen.

So sammelte Hut die Gläubigen in Mittel- und Oberdeutschland, in Tirol und Mähren, um sie nach „Ankunft des Glaubens“ mit der Taufe auch auf das Weltgericht am Ende der Tage vorzubereiten bzw. zu versiegeln und vor ewiger Verdammnis zu bewahren (vgl. Offg. 7, 3). Vorerst sollten sie das Schwert, das Müntzer im Bauernkrieg gezogen hatte, wieder in die Scheide stecken und es erst wieder am Jüngsten Tag, nachdem die Türken ihr martialisches Werk als Rute Gottes getan hätten, herausziehen und Rache an den Gottlosen nehmen. Das war kein grundsätzlicher Pazifismus wie in Teilen des schweizerischen Täuferturns. Hut hatte das Weltgericht und die Wiederkunft Christi zu Pfingsten 1528 erwartet, war aber auf der spätsommerlichen Täuferzusammenkunft 1527 in Augsburg, der so genannten Märtyrersynode 1527, von den Glaubensgenossen gedrängt worden, Endzeitberechnungen für sich zu behalten

23 Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.), bearb. von Heinold Fast und Martin Rothkegel: Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555. Das >Kunstbuch< des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler, Gütersloh 2007, S. 198.

und die missionarischen Züge nicht mit einer herausfordernden apokalyptischen Naherwartung zu belasten. Der endzeitliche Akzent der Hutschen Verkündigung brachte es mit sich, dass Strukturen einer festgefügtten Gemeinde nicht ausgebildet wurden. Entstanden war nur ein Netz loser Sammlungen. Hut wurde im September 1527 verhaftet und danach zum Tode verurteilt. Nach einem Ausbruchversuch aus dem Augsburger Gefängnis, in dem er vielleicht selbst ein Feuer gelegt hatte, war er im November 1527 gestorben und in den ersten Dezembertagen posthum als Ketzer verbrannt worden.<sup>24</sup>

Introvertierter war der mystische Spiritualismus, den Hans Denck, Rektor der Lateinschule an St. Sebald in Nürnberg, unter die Täufer trug. Er war eine irenische Gestalt. Er war wohl von Hut getauft worden und hatte theologische Argumente aus mystischer Frömmigkeitstradition, teilweise von Müntzer angeregt, aufgenommen, sich aber von apokalyptischen Einflüssen mit ihrer militanten Metaphorik ferngehalten. Er war eine irenische Gestalt. Gemeinsam mit Jakob Kautz und Ludwig Hätzler war an der Übersetzung der alttestamentlichen Propheten in Worms beteiligt („Wormser Propheten“). Doch sein Einfluss auf die weitere Entwicklung der Täufer war sonst nicht groß. Stärker auf die Gründung geordneter Gemeinden ausgerichtet, aber weiterhin in der Leidensmystik Huts verankert, war das Wirken Lienhart Schiemers und Hans Schlaffers in Tirol. Auch sie zählen zu den frühen Märtyrern des Täuferturns. Für ein ethisch orientiertes Glaubensverständnis setzte sich Melchior Rinck ein, ein humanistisch gebildeter ehemaliger Kaplan in Hessen, der über die Wirren des Thüringer Bauernkriegs zu den Täufern gefunden hatte. Ungeduldig reagierte schließlich der Bauernkriegsveteran Hans Römer, der am Neujahrstag 1528 das Rathaus in Erfurt mit Gleichgesinnten stürmen und in dieser geistlich bedeutsamen Stadt das Reich Gottes ausrufen wollte. Sein Vorhaben wurde verraten, und seine Spuren verliefen sich. Zu erwähnen sind noch die Uttenreuther „Träumer“, die sich der Führung durch den Heiligen Geist anvertrauten, der sie in Träumen und Visionen aus den irdischen Bindungen löste und angeblich inspirierte, die bestehenden Ehen unter Partnern ungleichen Glaubens zu trennen und geistliche Ehen unter Gleichgesinnten einzugehen. Auch das war ein Versuch, die Voraussetzungen für eine reine Endzeitgemeinde zu schaffen. Nicht minder provokativ erschien den Zeitgenossen der Augsburger Weber Augustin Bader, der unter dem Einfluss der jüdischen Kabbalah einen täuferisch-apokalyptisch

24 Zum Wirken und zur Lehre Hans Huts siehe Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002.

inspirierten Messianismus ersann und Vorkehrungen traf, sich und auch seinen jüngsten Sohn zum messianischen König im Tausendjährigen Reich Christi einzusetzen.<sup>25</sup>

Im Missionsgebiet Huts waren es lose Gruppierungen, zu denen sich die Auserwählten versammelten. Eine eindrucksvolle Alternative christlicher Gemeinschaft entstand erst in Mähren. In Nikolsburg, wo flüchtige Täufer Aufnahme gefunden und mit Hilfe Balthasar Hubmaiers eine obrigkeitliche Täuferreformation durchgeführt hatten, war es nach internen Auseinandersetzungen über den Charakter der Reformation bald zu Spaltungen und schließlich zur Gründung einer neuen Gemeinde gekommen. Diese richtete sich frei von obrigkeitlicher Einflussnahme als Gütergemeinschaft nach dem Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde (Apg. 2 und 4) im benachbarten Austerlitz ein. Die Anlaufschwierigkeiten waren jedoch so groß, dass der komunitäre Vorsatz sich nicht recht verwirklichen ließ und es zu weiteren Spaltungen kam. Stabilisieren konnte sich jedoch eine Gruppe in Auspitz, die von Jakob Huter aus Tirol angeführt wurde und sich in zahlreichen Bruderhöfen nicht nur zu einer Konsumptions-, sondern auch zu einer Produktionsgütergemeinschaft entwickelte. Hier machten sich Einflüsse aus dem Hutschen und dem Schweizer Täuferum geltend. Diese Höfe waren handwerklich-bäuerliche Mischbetriebe, deren Mitglieder in einer klosterähnlichen *vita communis* organisiert waren und mit einem eigenen Schulsystem für die Bildung des Nachwuchses sorgten. Da die Belange des täglichen Lebens komunitär geregelt wurden, war es den Hutterern gelungen, mehr Arbeitskräfte für den Betrieb freizusetzen, als es den herkömmlichen Handwerkerfamilien möglich gewesen wäre. Tonangebend war das Handwerk, nicht die bäuerliche Erwerbswirtschaft. Das steigerte die wirtschaftliche Effizienz und das Ansehen der Bruderhöfe, nicht zuletzt machte es sie mit ihren neuartigen Fertigungsmethoden und ihrer kunstvollen Keramik („Habaner Kunst“) für die adligen Landstände attraktiv, die ihnen das Ansiedeln ermöglichten und sie gewöhnlich gegen die Verfolgungen durch den habsburgischen Hof in Schutz nahmen.<sup>26</sup>

25 Vgl. Anselm Schubert: Täuferum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Reformation, Gütersloh 2008.

26 Vgl. Werner O. Packull: Die Hutterer in Tirol, Wien 2000, oder Astrid von Schlachta: Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003. Vgl. auch Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia, in: Roth und Stayer (Hg.): Anabaptism and Spiritualism, 2007, S. 163–215.

Verfolgungszeiten wechselten mit Zeiten der Ruhe und wirtschaftlicher Blüte ab (die „goldenen Jahre“ 1565–1595). Was die Hutterer, die zu einer der bedeutendsten Nachfolgegemeinschaften der frühen täuferischen Bewegungen wurden, über die Jahrhunderte vor dem Niedergang bewahrte, war eine Mischung aus geistlich-kontemplativer Spiritualität, besonders stabilisiert durch das Wirken Peter Riedemanns<sup>27</sup>, eschatologisch geprägter Fremdexistenz in dieser Welt und wirtschaftlich aktiver Lebensführung, deren Gütergemeinschaftsexperiment als ein kommunalistisch-kommunitärer Frühkapitalismus verstanden werden kann – eine Alternative zum sich entwickelnden modernen Kapitalismus.<sup>28</sup> In schwere Krisen gerieten die Hutterer im Zuge des Dreißigjährigen Krieges, die teilweise zur Auflösung der mährischen Bruderhöfe führten. Reste retteten sich über die Walachei und die Ukraine schließlich in die Prärien Nordamerikas am Ende des 19. Jahrhunderts. Hier war allerdings nicht mehr das Handwerk, sondern die Landwirtschaft tonangebend, die für den agrarkapitalistisch bestimmten Markt produzierte.<sup>29</sup>

Schließlich finden sich Spuren des Hutschen Täuferturns in Kreisen, die in enger Verbindung mit den Täufern in Austerlitz um Jakob Wiedemann und Cornelius Veh entstanden waren und in denen Pilgram Marpeck, Bergrichter aus dem tirolischen Rattenberg und bald angesehener Stadtbauingenieur in Straßburg und Augsburg, erfolgreich wirkte. Er versuchte, den Täufern zu eigener Identität zwischen biblizistischer Gesetzlichkeit (Schweizer Brüder, Hutterer) und reinem Geistglauben (Spiritualisten) zu verhelfen.<sup>30</sup> Das von Jörg Maler kompilierte *Kunstabuch* dieser Täuferkreise greift allerdings über die Vorstellungen Marpecks hinaus.<sup>31</sup> Es legt den Akzent stärker auf spiritualistische Einstellungen und spiegelt die Weite eines reformatorischen Radikalismus wider, in dem sich der Kompilator bewegte. Dieses besonders gesprächsbereite Täuferturn zwischen Biblizismus und Spiritualismus geriet jedoch bald in Vergessenheit. Das Hutsche Täuferturn war insgesamt, abgesehen von

27 Vgl. Werner O. Packull: Peter Riedemann. Shaper of the Hutterite Tradition, Kitchener, Ont., 2007.

28 Vgl. Hans-Jürgen Goertz: Religiöser Nonkonformismus und wirtschaftlicher Erfolg, in: ders., Radikalität der Reformation, Göttingen 2007, S. 343–362.

29 Vgl. Astrid v. Schlachta: Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Stuttgart 2003.

30 Vgl. Walter Klaassen und William Klassen: Marpeck. A Life of Dissent and Conformity, Scottsdale, Pa. 2008.

31 Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.): Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555, Gütersloh 2007 (wie Anm. 22).

den Hutterern, eine Bewegung im Übergang, sie löste sich nach 1530 allmählich auf<sup>32</sup> oder wurde von den schweizerischen Täufern, den Hutterern und den Schweizer Brüdern aufgesogen. Die Schweizer Brüder waren eine Sammlungsbewegung, die von Mähren ausging und sich im oberdeutschen Raum, der Schweiz, dem Elsass und der Pfalz, auch am Niederrhein verbreitete: mit strenger, an dem Schleithheimer Bekenntnis orientierter Kirchenzucht, eigenem Liedgut, dem sogenannten *Ausbund* mit ersten Märtyrerliedern aus dem Gefängnis einiger Täufer in Passau (1535–1537) weitgestreuten Publikationen und einer synodal geprägten Organisation ihrer Gemeinden.<sup>33</sup>

#### 4. Niederdeutsche und niederländische Täufer

Das Täuferium im niederdeutschen und niederländischen Raum geht auf den Kürschner und Laienprädikanten Melchior Hoffman aus Schwäbisch Hall zurück. Er hatte sich schon früh der reformatorischen Bewegung angeschlossen, die von Martin Luther und Andreas Karlstadt inspiriert war, und sich auf spektakuläre Weise in Livland, Stockholm und Kiel für die Sache der Reformation eingesetzt. Am Ende der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts traf er mit Anhängern Huts in Straßburg zusammen, wurde von der prophetischen Gabe Ursula Josts und Barbara Rebstocks tief beeindruckt und lernte die „sakramentarische“ Bewegung in Ostfriesland kennen: die *Devotio moderna*, eine Bewegung, die Geistliche genauso erfasst hatte wie Laien.<sup>34</sup> Schnell bildete er die Vorstellung eines moralisch anspruchsvollen, apokalyptisch und visionär eingefärbten Täuferiums eigener Art aus. Er schloss sich keiner Täufergruppe in der Stadt an, sondern sammelte einen eigenen Kreis um sich. Er führte die Menschen zu innerer Läuterung und gliederte sie „aus eigener Vollmacht als der letzte endzeitliche Prophet“ (Klaus Deppermann) durch die Taufe in die Gemeinde der Heiligen ein.<sup>35</sup> Eine monophysitische Christologie, teilweise an Kaspar von Schwenckfelds

32 Vgl. Werner O. Packull: *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531*, Scottdale, Pa., 1977, S. 118–138.

33 Martin Rothkegel: Schweizer Brüder, Art. in: *Mennonitisches Lexikon*, Bd. 5, Revision und Ergänzung, Bolanden-Weierhof 2020, Teilb. 3, S. 273–276. Neuerdings: Martin Rothkegel: *The Swiss Brethren: A Story in Fragments. Source Evidence for the Trans-Territorial Expansion of a Clandestine Anabaptist Church in Early Modern Europe, 1538–1618*, Baden-Baden 2021 (im Druck).

34 Vgl. Nicole Grochowina: *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt/M. u. a. 2003.

35 Vgl. Klaus Deppermann: *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979.

Lehre vom „himmlischen Fleisch“ Christi orientiert, sollte sicherstellen, dass Jesus Christus nicht die sündige Natur des Menschen angenommen habe, sondern von unbefleckter, reiner Gestalt sei: geboren in Maria, aber nicht aus Maria. Diese Inkarnationslehre korrespondierte bei Hoffman mit einer rigorosen Heiligungsethik und wurde zum Erkennungszeichen des melchioritischen Täuferniums.<sup>36</sup> Trotz des apokalyptischen Endes, das Hoffman unmittelbar heraufziehen sah, rief er seine Anhänger nicht zu militantem Aufstand auf. Die große Schlacht sollte von den Reichsstädten, allen voran Straßburg, geschlagen werden: gegen Kaiser, Papst und Irrlehrer, die Exponenten der Gottlosigkeit. Die Täufer waren ausersehen, in aller Friedfertigkeit das geistliche Jerusalem vorzubereiten, in dem König und Prophet bald in frommer Eintracht herrschen würden. Hoffman musste Straßburg verlassen, wandte sich gen Norden und gründete 1530 die erste Täufergemeinde in Emden (Ostfriesland). Bald fanden seine Ideen auch Eingang in die Niederlande, wo seine apokalyptische Weltdeutung und sein ethischer Rigorismus einen aufnahmebereiten Boden fanden und in manchen Gegenden eine Massenbewegung auslösten. Während eines heimlichen Besuchs in Straßburg wurde er 1533 gefasst und zu lebenslanger Kerkerhaft verurteilt. 1543 soll er im dunklen und feuchten Verlies eines Gefängnisturms gestorben sein.

Auch diese Bewegung hatte viele Gesichter. Am spektakulärsten war das Eindringen täuferischer Sendboten mit prophetischem Anspruch ins westfälische Münster, wo die Reformation bereits Fuß gefasst, sich gegen den Fürstbischof aber noch nicht durchgesetzt hatte.<sup>37</sup> Die reformerische Bewegung wurde von dem ehemaligen Priester Bernhard Rothmann angeführt, der eher reformiert als lutherisch orientiert war. In der Situation des Kampfes sah er sich gezwungen, zu radikalen Maßnahmen zu greifen, und näherte sich den Täufern an. Sie konnten die anstehende Wahl des Rates nutzen und die Mehrheit in diesem Gremium erringen, so dass sich ein Herrschaftswechsel zugunsten des Täuferniums vollzog und aus einer kommunal ausgerichteten reformatorischen Ordnung in aller Kürze eine apokalyptische, universal ausgreifende Theokratie erwuchs. Das Neue Jerusalem wurde zwar immer noch erwartet, erste Umrisszeichnungen dieser Heiligen Stadt aber hatten sich in Münster schon gezeigt. Die Stadt wurde von bischöflichen und reichsständischen Trup-

36 Vgl. Sjouke Voolstra: *Het woord is vlees geworden, De melchioritisch-menniste Incarnatieleer*, Kampen 1982.

37 Vgl. Willem de Bakker, Michael Driedger und James Stayer: *Bernhard Rothmann and the Reformation in Münster, 1530–35*, Kitchener, Ont., 2009.

pen belagert. Bei einem Ausbruchversuch kam der niederländische Prophet Jan Mattijs, der den Durchbruch zur Weltherrschaft erzwingen wollte, ums Leben. Die Herrschaft wurde von Jan van Leiden, einem rhetorisch begabten Schneider und Volksschauspieler, ebenfalls aus den Niederlanden, übernommen. Er gab der Stadt zunächst eine Ältestenordnung, die sich an den zwölf Stämmen Israels orientierte, und verwandelte Münster nach fünf Monaten in ein Königreich – mit ihm als König, einer Erdkugel, die von zwei Schwertern kreuzweise durchbohrt war, als Insignien täuferischer Weltherrschaft, einem Hofstaat und königlichem Zeremoniell. Alle Einwohner wurden gezwungen, sich taufen zu lassen. So entstand ein geschlossener Untertanenverband.

Während der Belagerung wurden Gütergemeinschaft und Vielweiberei eingeführt, um die Versorgung der Einwohner zu sichern und den Frauenüberschuss in der Stadt nach dem Zuzug zahlreicher Täuferinnen aus den Niederlanden und dem erzwungenen Wegzug vieler Männer aus Münster familiär zu binden. Doch die Polygamie wurde trotz ihrer alttestamentlichen Begründung nicht ohne den Widerstand einiger Teile der Bevölkerung eingeführt. Es kam zu einem Aufstand, der niedergeschlagen wurde, wie das Regiment in der Stadt während der Belagerung und zunehmender Hungersnot nur mit Gewalt, Schrecken und Terror aufrechterhalten werden konnte. Schließlich fiel die Stadt 1535 durch Verrat. Viele wurden umgebracht, die Anführer der Täufer hingerichtet und in Käfigen am Turm von St. Lamberti als Abschreckung zur Schau gestellt. Gerüchte vom Terror in Münster wurden in Flugschriften über die Grenzen des Reichs hinausgetragen. Sie haben das Täufertum endgültig diskreditiert und neue Verfolgungswellen ausgelöst.<sup>38</sup>

Während der Belagerung Münsters flackerten einige Täuferaufstände auch in den Niederlanden auf (in Amsterdam und im Oldekloster bei Bolsward), danach brandschatzten marodierende Banden um Jan van Batenburg unter der Bevölkerung. In der Folge schlossen sich viele Täufer dem spiritualistisch geprägten, friedfertigen Glasmaler David Joris aus Delft an, um durch die spirituelle Verflüchtigung äußerer Ordnungen, z. B. der Taufe, die Verfolgungen für sich in Grenzen zu halten.<sup>39</sup> In Bocholt trafen sich 1536 Anführer verschiedener Richtungen und

38 Vgl. zu Münster vor allem Ralf Klötzer: Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung, Münster 1992. Hubertus Lutterbach, Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die Heilige Stadt, Münster 2006. Günter Vogler: Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände. Die politische, religiöse und militärische Dimension des Konflikts in den Jahren 1534 bis 1536, Gütersloh 2013.

39 Vgl. Gary K. Waite: David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543, Waterloo, Ont., 1990.

suchten gemeinsam nach einem Weg aus der nachmünsterischen Krise. Anders als in Schleithem 1527 kam es hier aber nicht zu einer Eini-gung. Erst in den vierziger Jahren beruhigte sich die Täuferzene, als der ehemalige Priester Menno Simons aus Witmarsum die versprengten Täufer zu friedfertigen, disziplinierten Gemeinden „ohne Flecken und Runzel“ (Eph. 5, 27) zusammenführte.<sup>40</sup> Er baute die Gleichgesinnten in zahlreichen Schriften geistlich auf, tröstete seine Anhänger seelsorgerlich in schwerer Verfolgung und rüstete sie für die Auseinandersetzungen mit Altgläubigen, Lutheranern und Reformierten aus: in Westfriesland, am Niederrhein, in Ostfriesland und an der Ostseeküste. Bereits als Priester im westfriesischen Pingjum und Witmarsum hatte Menno Simons wohl unter dem Eindruck der sakramentarischen Reformbewegung in den Niederlanden begonnen, erste Zweifel an der Transsubstantiationslehre seiner Kirche zu hegen und nach der Hinrichtung des Täufers Sicke Freerks bald auch an der Praxis der Säuglingstaufe. Er las in der Heiligen Schrift und suchte in Gesprächen mit Amtsbrüdern nach einer Bewältigung seiner Zweifel – zunächst aber ohne Erfolg. Mit den Täufern kam er sozusagen noch als „evangelischer Priester“ in der Gegend von Witmarsum in direkten Kontakt und wandte sich ihnen zu, nachdem höchstwahrscheinlich auch sein Bruder nach einem Sturm auf das Oldekloster in einem Massaker umgekommen war, das Truppen des Statthalters angerichtet hatten, um die Besetzung des Klosters zu beenden. 1536 verließ Menno Simons seine Kirche in Witmarsum. Schon davor könnte er von dem Täufer Obbe Philips getauft worden sein. Zunächst wich er nach Ostfriesland aus. 1537 wurde er dann zum Ältesten der täuferischen Gemeinde in Groningen eingesetzt. Er begann, im täuferischen Sinn zu predigen und zu taufen, bald auch schriftlich Rechenschaft über seinen Weg ins Täufern abzugeben. So entstand zunächst seine Meditation über den 25. Psalm (*Leringhen of den 25. Psalm*). 1539/40 veröffentlichte er sein *Fundament des christelyken leers*, in dem er seine täuferischen Grundanschauungen darstellte. Bereits 1535 hatte er in scharfem Ton gegen Jan van Leiden in Münster polemisiert, und 1554 veröffentlichte er seinen *Ausgang aus dem Papsttum*. Im Fundamentbuch konzentrierte er sich auf die Christologie und betonte mit Hilfe der melchioritischen Inkarnationslehre vom himmlischen Fleisch Christi das „reine“ Leben in der Nachfolge Jesu und die „reine“ Gemeinde. Mit diesem Buch wollte er auch die geistlichen und weltlichen Autoritäten seiner Tage von der friedfertigen Gesinnung der Täufer überzeugen und sparte nicht mit heftiger Kritik an den apoka-

40 Vgl. Christoph Bornhäuser: *Leben und Lehre Menno Simons*, Neukirchen-Vluyn 1973.

lyptischen Auswüchsen der Täuferherrschaft in Münster. Grundtenor der Kritik war der Hinweis darauf, dass die „Zeit der Gnade“ in Jesus Christus bereits angebrochen sei und nicht mehr auf weitergehende Offenbarungen und institutionelle Neuordnungen im „neuen Jerusalem“ am Ende der Tage gewartet werden müsse. Die Gemeinde verfügte mit dem Bann über alle Mittel, sich in dieser Welt als die „reine Braut Christi“ zu schmücken und ihr Leben in aller Stille, fern von jeder apokalyptischen Turbulenz in Friedfertigkeit zu führen. Das „neue Jerusalem“ wurde in der Gemeinde Jesu Christi auf Erden bereits antizipiert und sollte in einer „all-inclusive new society of regenerated Christians, the new people of God“ verwirklicht werden.<sup>41</sup>

Menno Simons hat den Gedanken an das „neue Jerusalem“ nie aufgegeben, er hat ihn nur anders gedeutet als die Täufer in Münster. Zumindest bis in die Mitte der vierziger Jahre hinein wurde die Obrigkeit in diese „neue Gesellschaft“ miteingeschlossen. Allerdings verwahrte sich die Gemeinde der Gläubigen gegen jede Obrigkeit, die nicht bereit war, in ihrer Politik auf die Mittel der Gewaltanwendung zu verzichten. Menno Simons gab die Hoffnung nicht auf, weltliche Obrigkeiten zu einer Amtsführung in Gerechtigkeit und Frieden bewegen zu können. Nur das wäre eine „christliche“ Obrigkeit gewesen, mit deren Hilfe er seine täuferische Reformation vollenden wollte. Er war stets auf der Suche nach seinem „Kaiser Konstantin“ (James M. Stayer). Darin unterschied sich der Separatismus seiner Gemeinden von demjenigen der Schleithheimer Brüder. Freilich musste er in den letzten Jahren seines Lebens einsehen, dass dieser Weg ins „neue Jerusalem“ nur in Verfolgung und Not als kleine, leidensbereite Gemeinde begangen werden könne. So sehr die Suche nach einer frommen Obrigkeit ihn vom separatistischen Obrigkeitskonzept des Schleithheimer Bekenntnisses unterschied, waren seine Gemeinden auf ihrem Leidensweg doch den Gemeinden der Schweizer Täufer ähnlich geworden. Allerdings trugen die Streitigkeiten um den Bann, vor allem die Meidung des ungläubigen Ehepartners, auch das Zerwürfnis zwischen Menno Simons und Adam Pastor, den Menno Simons wegen antitrinitarischer Abweichungen und einer latenten Ablehnung der melchioritischen Inkarnationslehre gebannt hatte, dazu bei, dass das Erscheinungsbild der Täufer in den Niederlanden alles andere als homogen war. Die waterländischen Täufer, ungefähr ein Viertel aller niederländischen Täufer, wurden aus der Bewegung, die Menno und seine Mitältesten Dirk Philips und Leenhart Bouwens anführten, ausgeschieden. Sie repräsentierten fortan ein stärker spiri-

---

41 Helmut Isaak: Menno Simons and the New Jerusalem, Kitchener, Ont., 2006, S. 98.

tualistisch orientiertes, weltoffeneres Täuferum, das den Kampf Willem von Oraniens gegen die spanische Krone finanziell unterstützte, die Tolerierung der Täufer in der Niederländischen Republik vorbereitete und den Weg der Täufer ins wirtschaftlich und kulturelle Gesellschaftsleben späterer Zeiten ebnete.

So waren regional differenzierte Gemeinden entstanden, waterländische, friesische, flämische und hochdeutsche Gemeinden, deren Mitglieder in den Niederlanden „Doopsgezinde“ (Taufgesinnte)<sup>42</sup> und in deutschen Städten und Territorien bald „Mennoniten“ genannt wurden. Heute akzeptieren die Nachkommen aller Täufer, bis auf die Hutterer und die Taufgesinnten in den Niederlanden, Menno Simons als ihren Namenspatron. Er verzehrte sich im Kampf für die Gemeinden nach außen und zerrieb sich in Streitigkeiten um die Bannpraxis in den eigenen Gemeinden. Er suchte zunächst einen Weg der milderen Bannpraxis, musste sich gegen Ende seines Lebens aber einer strengeren Handhabung des Banns fügen, um den Einfluss auf seine Gemeinden nicht zu verlieren. Unermüdlich bemühte er sich, die Gemeinden, die zwischen dem Niederrhein und der Maas entstanden waren, zu betreuen, organisatorisch gefestigt wurden sie aber wohl auch von anderen. Er starb im Januar 1561 auf dem Gut des einstigen Hauptmanns Karls V., Bartholomäus von Ahlefeld, bei Oldesloe in Holstein. Dort hatte er nach einem entbehrungsreichen Leben mit einigen Glaubensgenossen Asyl gefunden.

## 5. Die Gegenwart Gottes als „Zeit der Gnade“ – theologische Impulse

Die polygenetische Bewegungsvielfalt des Täuferums regt nicht gerade an, nach einer einheitlichen Theologie oder Konfessionsgestalt des Täuferums zu suchen. In Bewegungen sind neue Entwicklungen zunächst nur provisorisch, nicht festgelegt, immer noch variabel. Vieles geht durcheinander, ist verzweifelt, skurril oder abwegig. Dennoch bemühten sich die Täufer, in dem Bewusstsein zu leben, dass für sie die „Zeit der Gnade“, wie Menno Simons meinte, schon angebrochen sei.<sup>43</sup> Sie meinten, bereits in einer neuen, vom Heiligen Geist bestimmten Rea-

42 Vgl. Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, in: Roth und Stayer (Hg.): *Anabaptism and Spiritualism*, S. 299–345. Samme Zijlstra: *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Hilversum und Leeuwarden 2000.

43 Heinold Fast (Hg.): *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1972, S. 162.

lität – anders als vorher – aus dem Einvernehmen zu leben, das Gott zwischen sich und ihnen wiederhergestellt hatte. Aus Verhörprotokollen der frühen Schweizer Täufer beispielsweise geht hervor, dass es den Täufern wichtiger war, miteinander über die „liebi gotes“ zu sprechen, als sich biblische Stellen über die Taufe vorlesen zu lassen.<sup>44</sup> Diese Liebe fand ihre konkrete Gestalt in der Gemeinde Jesu Christi auf Erden, aus ihr erwuchsen die besondere Praxis der Taufe und des Abendmahls, des Banns und der Verweigerung des Wehr- oder Kriegsdienstes bzw. des kompromisslosen Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt. Das war ihre Art, die reformatorische Erkenntnis von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* anzunehmen und in ihrem täglichen Leben zur Geltung zu bringen.<sup>45</sup>

Gott hat sich dem Sünder zugewandt, er hat sein Geschöpf nicht allein gelassen und es ihm nahegelegt, den Spuren Jesu zu folgen. Das Leben, das in dieser Nachfolge fortan geführt wird, ist ein anderes als zuvor. Es ist, wie es oft heißt, „neues Leben“. Alles ist anders geworden. So wird die Gegenwart Gottes als Gnade (Paul Tillich, s. Anm. 43) wahrgenommen. Die Rechtfertigung, die sich in dem Auseinandersetzungsmilieu der Reformationszeit oft im appellativen Charakter des göttlichen Urteils über den Sünder erschöpfte, im Zuspruch und nicht in der Veränderungskraft des Heils ihren Ausdruck fand, wurde im Begriffsfeld der Gegenwart Gottes so konzipiert, dass sie die Wirkung des befreienden Urteils miteinschloss und gar nicht erst die Konsequenz zuließ, dass der Sünder aufgefordert werde, noch etwas tun zu müssen, um sich sein Heil zu sichern (Heiligung). Der Vorwurf einer neuen Werkgerechtigkeit trifft die Täufer nicht.<sup>46</sup> In der Gegenwart Gottes dachten

44 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1: Zürich, S. 82.

45 Kritik an der juristischen Engführung der reformatorischen Rechtfertigungslehre übte neuerdings Wilfried Härle mit seinem eindrucksvollen Vorschlag einer Neuinterpretation der Rechtfertigungsthematik im Kontext einer gegenüber der Reformationszeit veränderten Situation der Christen in Kirche und Gesellschaft. Wilfried Härle: Die Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft für die Menschen heute. Weltweite Wirkung und ökumenische Rezeption der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Leipzig 2017, S. 161–175. Vgl. auch Ingolf U. Dalferth: „God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018, s. vor allem das Kapitel „Die Reformation als Revolution des Glaubens“, S. 27–56. Er interpretiert die Rechtfertigungslehre in der Reformationszeit von der „Gegenwart Gottes“ her, der Begriff „Rechtfertigung“ selbst wird kaum erwähnt. Schon früher hatte Paul Tillich die Gnade als „Gottes Gegenwart“ beschrieben und so weiter ausgeführt: „Glaube im religiösen Sinn ist das Werk des göttlichen Geistes, und dieser bedeutet wiederum Gottes Gegenwart“ (Werke, Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 196 f.).

46 Anders Hans-Georg Tanneberger: Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999. Kritische Stellungnahmen zur Position Tannebergers s. Manfred

und bewegten sie sich anders als diejenigen, die nicht in den Genuss dieser Gnade gekommen waren: friedfertig und versöhnlich, hilfsbereit und fürsorglich, frei von Zwang und voller Zuversicht. Hier hatte sich keine neue Werkgerechtigkeit eingenistet. Den Mitmenschen in Liebe zu begegnen, besonders den Hilflosen und Bedürftigen, war ihnen vielmehr Inbegriff des Heils, das ihnen widerfahren war. Liebe war kein Gebot, wie Pilgram Marpeck sich auf eine im Täuferum selten klare Weise äußerte, sondern Ausdruck dessen, dass Gott sich den gefallen Menschen zugewandt und sie in eine neue Kreatur verwandelt hatte: „Ja, ir, der lieb, wirt nymerr geboten, dann sie ist das gebot selberr, ja, in allem Got selbs, alein gewalthaberin aller dingen, ein hörscherin und regiererin, und ist doch in allem ein freye dieerin. Bey wem sie woneth, dem erfühlt sie alles in allem (...). Wem sie vertrauth wirt, inn dem whonet Got und er in Got.“<sup>47</sup> Wo es Täufer anders sahen, war es nicht gelungen, den biblischen Charakter der Rechtfertigungsbotschaft zu erfassen. Trotz aller voneinander abweichenden Anschauungen war den meisten Gruppierungen der Täufer gemeinsam, dass sie Konsequenzen aus der Erfahrung göttlicher Nähe und Zuwendung zogen – auf vielfältige, oft kaum miteinander auszusöhnende Art und Weise. So erklärt sich das besondere Gemisch aus theologischer Gemeinsamkeit und Verschiedenheit.

Wiederholt kam es zu offiziellen Gesprächen zwischen reformatorischen Theologen und Täufern, um sich über die Meinungsverschiedenheiten zu verständigen oder um sich gegenseitig von der Richtigkeit des eigenen Weges christlicher Erneuerung zu überzeugen: in Bern (1527/28), Zofingen (1532), Bern (1538), Wismar (1554), Pfeddersheim (1557), Frankenthal (1571) und Emden (1578). John H. Yoder, der die Täufergespräche in der Schweiz untersucht hat, sah das Motiv der Täufer, solche Gespräche zu führen, in der theologischen Einsicht begründet, dass sich die Wahrheit der Heiligen Schrift und die praktischen Konsequenzen, die daraus zu ziehen seien, nur im Gespräch miteinander erschließen. Yoder sprach vom „unermüdlichen Willen zum Gespräch“.<sup>48</sup> Oft

---

Stedtler: Die Schweizer Täufer und die Rechtfertigungslehre, Martin Bucer Seminar Texte 172, 9. Jg., 2012, und Kontroversen der Forschung, in: Menn. Geschichtsblätter 2014, S. 131–160.

47 Heinold Fast und Gottfried Seebaß (Hg.): Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555, Gütersloh 2007, S. 154 f. (wie Anm. 22).

48 John H. Yoder: Täuferum und Reformation in der Schweiz. I. Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538, Karlsruhe 1962, S. 176. Vgl. Ders.: Täuferum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968. Zu Yoder s. Hans-Jürgen

haben die Täufer diese Gespräche auch gesucht, um eine Milderung der scharfen Verfolgungsmaßnahmen zu erreichen. Doch ein direkter Erfolg blieb aus. Die Fronten hatten sich im Zeitalter der Konfessionalisierung bald noch mehr verhärtet, so dass die Täufer sich weiterhin im Untergrund halten oder in eine „konforme Nonkonformität“ (Michael Driedger) schicken mussten, um zu überleben. Wo sie den zweiten Weg beschritten, nahmen sie einerseits ihren besonderen theologischen Auffassungen die herausfordernde Spitze, andererseits erwarteten sie von den Obrigkeiten, sie mit ihren besonderen, nun abgemilderten Auffassungen gewähren zu lassen.

Die Taufe beispielsweise wurde als missionarischer Bekenntnisakt an der Front zwischen wahren Christen und Heiden, als „Eingangstor“ in die Gemeinde, bald zum Ritus heruntergestuft, der die nachwachsenden Generationen in die bestehende Gemeinschaft einer Familienkirche eingliederte. Ein anderes Beispiel ist die Verweigerung des Waffen- bzw. des Kriegsdienstes.<sup>49</sup> Einerseits unternahmen die Mennoniten alles, um die weltlichen Obrigkeiten von ihrer Loyalität zu überzeugen, indem sie finanzielle Mittel aufwandten, um die Kriegskasse der weltlichen Obrigkeit aufzufüllen, andererseits ließen sie sich im Gegenzug das Privileg der Kriegsdienstverweigerung staatlich garantieren. Heinold Fast hat das Erlöschen des missionarischen Auftrags unter den Täufern und Mennoniten als Weg in die Konfessionalisierung bezeichnet.<sup>50</sup>

Die täuferischen Bewegungen haben keine Theologie ausgebildet, schon gar nicht eine gemeinsame. Noch war alles im Fluss, und niemand wäre in der Lage gewesen, theologisch zu erörtern, was zu einem Konsens hätte geführt werden können. Absichten, Erfahrungen und Hoffnungen wurden zwar in religiöser Sprache zum Ausdruck gebracht, aber nicht so, dass eine „Theologie des Täufertums“ erkennbar gewesen wäre. Allein schon die Verschiedenartigkeit der Bewegungen, die sich innerhalb der einzelnen Ursprungsgebiete noch weiter ausfächerten, verbietet es, von *der* Theologie der Täufer zu sprechen, ebenso der Bewegungs-

---

Goertz: John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch, Göttingen 2013, S. 26–56. Neuerdings zum Gespräch in Emden: Klaas-Dieter Voß: Das Emder Religionsgespräch von 1578. Zur Genese des gedruckten Protokolls sowie Beobachtungen zum theologischen Profil der flämischen Mennonitengemeinden, Stuttgart 2018.

49 Gerald Biesecker-Mast: Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion. Radical Confessional Rhetoric from Schleithem to Dordrecht, Telford, PA., 2006.

50 Vgl. Heinold Fast: Von den Täufern zu den Mennoniten, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Die Mennoniten (Die Kirchen der Welt, Bd. 8), Stuttgart 1971, S. 24–27. Vgl. Christoph Wiebe, Art. Wehrlosigkeit, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 5 ([www.mennlex.de](http://www.mennlex.de)).

charakter des frühen Täuferturns selbst: das Provisorische, Experimentelle, Vorübergehende. Allenfalls wäre es möglich, nach theologischen Fragmenten zu suchen, nicht aber nach einem geschlossenen Lehrgebäude. Das schließt freilich theologische Fluchtpunkte nicht aus, die vielen gemeinsam waren.

Dennoch waren die täuferischen Bewegungen in der Lage, Impulse für weitere Entwicklungen ihrer ursprünglichen Einsichten, Interessen und Visionen auszubilden. Das war in einem Prozess möglich geworden, der nicht nur die großen evangelischen Territorialkirchen erfasste, sondern auch die separaten Gemeinden der Täufer und Mennoniten: der Prozess der Konfessionalisierung. Auch diese kleinen Gemeinschaften haben sich nach und nach festere Ordnungen und Organisationsformen gegeben, sie haben gefestigt und auf Dauer gestellt, was sich im praktischen Lebensvollzug eingeschliffen und bewährt hat. Sie haben grundlegende Gedanken in die Form schriftlicher Bekenntnisse und Katechismen gegossen, sie haben ihre theologischen Ansätze oft in neuen Liedern zum Ausdruck gebracht und in ständigem gottesdienstlichem Gebrauch von Generation zu Generation überliefert. Das gilt auch für die Berichte und Zeugnisse von Verfolgung und Martyrium.<sup>51</sup> Sie wurden aufgeschrieben, in Märtyrerspiegeln veröffentlicht, in Liedern besungen und so ins kollektive Gedächtnis nachfolgender Generationen aufgenommen. Das waren konfessionsbildende Medien, die Gemeinden entstehen ließen und am Leben erhielten, ohne auf selbstkritisch reflektierende theologische Arbeit im herkömmlichen Sinn zurückgreifen zu müssen. Schließlich entwickelte sich der konfessionelle Zusammenhalt täuferischer bzw. mennonitischer Gemeinden mit ihrer Erfolgsgeschichte im Wirtschaftsleben. Schnell hatten sie sich hier und da den Ruf erworben, Pioniere landwirtschaftlicher Innovationen zu sein, so dass sie von weltlichen Obrigkeiten besonders gern in wirtschaftlich unterentwickelten Gegenden angesiedelt wurden und dazu beitrugen, Ländereien urbar zu machen und in Nutzflächen umzugestalten. Erfolge erzielten sie auch in Handel und Gewerbe, je mehr sie es verstanden, Kapital aus ihrer gemeindlichen Fremdexistenz in der Gesellschaft zu schlagen, d. h. sich unter selbstgewähltem Druck als Fremde in ihrer Umwelt zu bewähren und die günstigen Bedingungen zu nutzen, die der frühe Merkantilismus ihnen bot.<sup>52</sup>

51 Brad S. Gregory: *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., und London 1999. Peter Burschel: *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004.

52 Karl-Heinz Ludwig: *Die Besiedlung des Weichseldeltas durch die Mennoniten*, Marburg 1961. Horst Penner, *Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihren religiösen und*

Nicht nur in Handel, Gewerbe und Landwirtschaft waren die Mennoniten auf dem Weg in die Moderne. Wie die frühen Täufer befreiten sie sich von klerikaler Bevormundung und bestanden auf der Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit. Sie unterliefen die hierarchische, feudalrechtliche Ständeordnung und betonten stattdessen den Gemeinschaftscharakter von Kirche und Gesellschaft. Sie forderten die freie Ausübung des Glaubens bzw. die Religionsfreiheit und widersetzten sich, wie die Hutterer, einem beginnenden Besitzindividualismus. Diesen Weg schlugen sie hier und da bewusst ein, oft gingen sie ihn halberzig weiter oder gerieten auf Abwege. Das Täuferium des 16. Jahrhunderts war eine ambivalente Reformbewegung, die einer erst undeutlich zu erkennenden Zukunft entgegenging.<sup>53</sup>

Gemeinsam war den Täufern, in der Welt, aber nicht „von der Welt“ zu sein. Die Welt, die Menschen sich schaffen, verändert sich unablässig, und die Grenzen gegenüber der Welt verschieben sich ständig und sind immer wieder neu zu bestimmen. Nicht zuletzt ist es die schöpferische Kraft der Gegenwart Gottes, die alles, was ist, in ein Licht potentieller Veränderung stellt, „die das, was ist, zu dem verwandelt, was es als Gottes Schöpfung sein kann und soll“.<sup>54</sup>

---

wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772, Weierhof 1978. Ernst W. Schepansky: Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1980, S. 54–73. Michael D. Driedger: Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age, Aldershot u. a. 2002. Zum Zusammenhang von Wirtschaft und Reformation s. neuerdings: Norbert Fabian: Wirtschaft – Reformation – Revolution, Bde. 1 und 2, Münster 2020 (allerdings am Beispiel der Reformbewegung John Wycliffs und nur beiläufig an der Reformation des 16. Jahrhunderts demonstriert).

53 Hans-Jürgen Goertz: Das Täuferium – ein Weg in die Moderne?, in: ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, Leipzig 2002, S. 57–72.

54 Ingolf U. Dalferth: God first, S. 15. – Schon früher hatte Wolfgang Trillhaas die Rechtfertigung des Sünders von der Gemeinschaft her gedeutet, die Gott dem Menschen anbietet und die diesen von Grund auf verändert: „Die Rechtfertigungslehre besagt, daß ich durch Gott trotz meins sündigen und verlorenen Lebens in seine Gemeinschaft wieder aufgenommen bin. Ich bin frei geworden von der Anklage des Gesetzes und des Gewissens, das dem Gesetz recht gibt. Rechtfertigung bedeutet, daß das Evangelium von der Sünderliebe Gottes in Christus Jesus für mich steht wider das Gesetz, die Gnade wider die Sünde, der Glaube wider die Werke. Rechtfertigung bedeutet, daß Gott mit mir „eine Ausnahme gemacht hat“ von der Regel, die durch das Gesetz repräsentiert ist. Diese Gnadentat Gottes macht aus dem Gerechtfertigten einen neuen Menschen, der aufrecht stehen und gehen darf vor seinem Angesicht, ein freies Gotteskind in der Gewißheit seiner Liebe“ (Wolfgang Trillhaas, Dogmatik, 1. Aufl., Berlin 1962, S. 399).