

Gab es spiritualistische Täufer?

Die Bezeichnung „spiritualistische Täufer“ nimmt einen außergewöhnlichen Platz in unserem Verständnis täuferischer Geschichte und Radikaler Reformation ein. Nach Ernst Troeltschs Typologie religiöser Nonkonformisten im Zeitalter der Reformation scheinen diese Täufer ein Gemisch aus zwei Gruppen mit Merkmalen zu sein, die wohl unvereinbar miteinander sind. Und doch flossen, wie Troeltsch selbst meinte, einzelne Gestalten und Gruppen, die Merkmale mystisch orientierter Frömmigkeit und sektenhafte Züge täuferischer Gemeindebildung aufwiesen, schließlich wie zwei unterschiedliche Wasserströme zusammen. George H. Williams geriet dieses Gemisch unter der Hand zu einer typologischen Gestalt eigener religiöser Prägung. Sowohl Williams als auch James M. Stayer behandelten solche Gruppen als herausragende Phänomene der frühen Reformation, bevor konfessionelle Abgrenzungen klar in Erscheinung traten. Neue Forschungen zum Täufertum, wie es sich vom 16. bis 18. Jahrhundert entwickelt hat, zeigen, dass das Phänomen der „spiritualistischen Täufer“ weiter gefasst war, sowohl geographisch als auch zeitlich, als bisher angenommen wurde. Das ruft Fragen nach der fortdauernden Bedeutung historischer Typologien auf den Plan, auf denen diese Identifikationen religiöser Bewegungen und ihre Beziehungen zueinander ruhten. Historiker, die sich mit der Radikalen Reformation beschäftigten, haben dazu aufgerufen, eine spiritualistische Typologie nur mit aller Vorsicht auf historische Gruppen anzuwenden, da nur wenige dieser Gruppen alle charakteristischen Merkmale dieser typologischen Bestimmung aufweisen. Dieser Aufsatz legt es nahe, ähnliche Vorsicht walten zu lassen, wenn täuferische Gruppen mit dem Sektentypus Troeltschs identifiziert werden. Die meisten Täufer fügten sich vielmehr auf variantenreiche Weise irgendwo in die Reihe zwischen diesen beiden Typen spiritualistischer und sektenhafter Gestalt ein.¹

Unter den Idealtypen, die eingesetzt wurden, um die religiös motivierten radikalen Gestalten der Reformationszeit zu charakterisieren, hat der Typus der spiritualistischen Täufer eine lange und ehrwürdige Auslegungsgeschichte. Dieser Typus geht auf Ernst Troeltsch zu Beginn des 20. Jahrhunderts zurück. Nach den typologischen Bestimmungen Troeltschs scheint diese Synthese aus Sektierern und von der Mystik ins-

1 Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes erschien unter dem Titel *Spiritualist Anabaptism: Oxymoron or Redundancy?* In: *The Mennonite Quarterly Review* (fortan MQR) 96, 2022, S. 417–424. Der vorliegende Aufsatz ist eine stark überarbeitete Fassung der englischen Version.

pirierten Spiritualisten auf den ersten Blick jedoch ein Widerspruch in sich zu sein, eine Mischung aus offenbar widersprüchlichen Merkmalen. Dennoch haben Historiker der Radikalen Reformation seit je versucht, diesem Phänomen einen Sinn abzugewinnen, indem sie ihm eine bedeutsame Rolle im frühen „Wildwuchs“ der Reformation zuwiesen. In jüngster Zeit jedoch stellte sich immer deutlicher heraus, dass die Synthese sektenhafter und spiritualistischer Merkmale, wie sie einst als spiritualistisches Täufernium wahrgenommen wurde, ein weitaus häufiger aufgetretenes Phänomen war, als bisher gesehen wurde, und kaum auf die frühen Jahre der Reformation beschränkt geblieben ist. Diese Revision unseres Verständnisses war das Werk zahlreicher Forscher, die alle Gegenden untersuchten, in denen sich die Geschichte der Täufer abspielte. Das Ergebnis war implizit eine Aufforderung, nicht nur die Konzeption, was Täufernium sei, zu überdenken, sondern auch, wie wir Typologien bei der Untersuchung von reformatorischen Bewegungen verwenden.

Spiritualistische Täufer: Geburt und Entwicklung eines Typus

Auf den ersten Blick scheint die Bezeichnung „spiritualistische Täufer“ ein Widerspruch in sich zu sein, denn sie fasst zwei Gruppen religiöser Dissidenten mit scheinbar gegensätzlichen Merkmalen zusammen. In der klassischen Formulierung Ernst Troeltschs waren Täufer biblizistisch, sektiererisch und kommunalistisch veranlagt. Sie betonten das Gesetz Christi, das die Schrift enthielt, und identifizierten sich mit der Kirche des Evangeliums und des Urchristentums, deren Struktur und Kult sie nachzuahmen versuchten.² Im Gegensatz dazu scheint Troeltsch im Spiritualismus eine protestantische Variante der Mystik zu sehen, die einer direkten, inneren religiösen Erfahrung den Vorzug gab, die Rolle des Heiligen Geistes in der Auslegung der Heiligen Schrift betonte und sich von äußerlichen Kultgegenständen und Zeremonien weitgehend befreit hatte.³ Trotz ihrer klaren typologischen Unterschiede fand Troeltsch jedoch heraus, dass solche Unterscheidungen zwischen Täufern und Spiritualisten historisch gesehen eher verschwommen waren. So beschrieb er sie folgerichtig als zwei verschiedene Ströme, deren Wasser sich gelegentlich für eine Zeit lang mischten, letztlich aber in ihren eigenen Kanälen weiterflossen.⁴ Später bemühten sich Forscher, allen

2 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. von Friedrich Wilhelm Graf, Berlin 2021, S. 1551–1643.

3 Ebd., S. 1643–1745.

4 Ebd., S. 1556–1577, S. 1663–1669, S. 1710–1711.

voran George H. Williams, um weitere Details und um Klarheit über die Zeiten, in denen diese Ströme ineinanderflossen. Williams beschrieb spiritualistisch veranlagte und kontemplative Täufer als eine entscheidende, wenn auch zeitlich begrenzte Komponente der Radikalen Reformation.⁵ James M. Stayer hat Details dieser Begegnung 1995 in seinem Forschungsbericht zur Radikalen Reformation im *Handbook of European History 1400-1600* weiter ausgearbeitet.⁶ Er sah in ihr ein „konstruktives Missverständnis“, das sich zwischen den Schweizer Prototäufern und den antilutherischen Spiritualisten gebildet hatte und erstmals in dem Brief des Grebel-Kreises an Thomas Müntzer (1524) in Erscheinung trat. Dieses Missverständnis war entstanden, weil beide Gruppen die Kindertaufe auf dieselbe Weise kritisierten, wenn auch ihre Kritik unterschiedlich begründeten. Während die Schweizer Prototäufer versuchten, eine korrekte, biblisch begründete Praxis der Taufe zu restaurieren (Glaubenstaufe), stellten die Spiritualisten Luthers zunehmenden Zeremonialismus in Frage (Kindertaufe). Dennoch war das „konstruktive Missverständnis“ weit verbreitet und von hoher Bedeutung, besonders im süddeutschen Täufertum, wo das Vermächtnis Hans Dencks und Hans Huts stark nachwirkte. Schließlich wurde das Missverständnis aber ausgeräumt, vor allem in Straßburg in den 1530er Jahren, als sich Pilgram Marpeck zunächst mit den spiritualistischen Täufern Christian Entfelder und Hans Bündlerlin sowie später mit dem Erzspiritualisten Kaspar von Schwenckfeld anlegte. Doch unter der Oberfläche des Täufertums, vor allem seiner melchioritischen Variante, tauchten immer wieder spiritualistische Elemente auf, am auffallendsten im Wirken des David Joris.⁷ Neuere Forschungen haben gezeigt, dass die Wechselwirkungen zwischen Täufertum und Spiritualismus sowohl geographisch als auch zeitlich doch weiter verbreitet waren, als dieses Erklärungsmodell zunächst vermuten lässt.

5 Spiritualist and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation, hg. von George H. Williams und Angel M. Mergal, Philadelphia, 1957, S. 21, S. 29–30; George H. Williams: *The Radical Reformation*, 3. Aufl., Kirksville 1992, S. 1238, 1252–1253, 1267–1268, 1275, 1297.

6 James Stayer: *The Radical Reformation*, in: *Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Bd. 2: *Visions, Programs, and Outcomes*, hg. von Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman und James D. Tracy, Leiden 1995, S. 249–282

7 Ebd., S. 254–265.

Schlesien und Mähren

Schlesien und Mähren sind seit langem als wichtige Zentren für die Entwicklung des Spiritualismus und des Täuferturns angesehen worden. Werner Packull hat ihre Bedeutung besonders für unser Verständnis des spiritualistischen Täuferturns hervorgehoben, als er bemerkte, dass Pilgram Marpeck, Christian Entfelder, Johannes Bänderlin und Kaspar von Schwenckfeld enge Beziehungen zu diesen Regionen unterhielten.⁸ In neuerer Zeit haben die Forschungen Martin Rothkegels unser Wissen über das Ausmaß und die Bedeutung eines vom Spiritualismus beeinflussten Täuferturns in diesen Gebieten erheblich erweitert. Diese Traditionen spiegeln zum Teil den von Hans Hut vermittelten Einfluss Hans Dencks wider. Rothkegel hat hier jedoch ebenso daran erinnert, dass stark ausgeprägte spiritualistische Traditionen in diesen Regionen der Ankunft des Täuferturns vorangingen. Die bekannteste dieser Traditionen war die reformatorische Aktivität am Hof Friedrich III. von Liegnitz-Brieg-Wohlaw, die von der „Liegnitzer Bruderschaft“ ausging, einer Gruppe reformorientierter Gestalten, die mit Schwenckfeld und Valentin Crautwald in Verbindung standen. Ihre Theologie, die Elemente des Lutherturns mit spätermittelalterlicher mystischer Frömmigkeit und erasmischem Humanismus verband, wies die Realpräsenz des Fleisches Christi in der Eucharistie zurück, während sie aber die Bedeutung einer wahrhaftigen, vom Heiligen Geist geprägten Eucharistie betonte und ernsthafte Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Kindertaufe äußerte.⁹ Obwohl Schwenckfeld 1529 freiwillig ins Exil ging und die offizielle Reformation in Liegnitz sich danach zunehmend zu einer lutherisch beeinflussten Reformation entwickelte, entstanden anderswo in Schlesien das Täuferturn und der Spiritualismus nebeneinander und interagierten regelmäßig miteinander. Rothkegel äußert sich vorsichtig

8 Werner O. Packull: *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferturn in der Schweiz, Tirol und Mähren*, Innsbruck 1996, S.156–158.

9 Zur spiritualistischen Reformbewegung in Liegnitz s. bes. R. Emmet McLaughlin: *Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical: His Life to 1540*, New Haven 1986; Peter Erb (Hg.): *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, Pennsburg, PA, 1986; R. Emmet McLaughlin: *The Freedom of the Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent. Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden 1996; R. Emmet McLaughlin: *Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances*, in: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (fortan: *Companion to Anabaptism and Spiritualism*), hg. von John D. Roth und James Stayer, Leiden, 2007, S. 119–161, hier S. 124–133; und Douglas Schantz: *Crautwald and Erasmus. A Study in Humanism and Radical Reform in Sixteenth-Century Silesia*, Baden-Baden 1992. Veraltet, aber noch nützlich: Gottfried Maron: *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar Schwenckfeld*, Stuttgart 1961; und Selina Gerhard Schultz: *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561)*, Norristown 1946.

darüber, inwieweit beide Gruppen sich gegenseitig beeinflusst haben. Er deutet jedoch an, dass die Grenze zwischen dem Spiritualismus, der die Kindertaufe ablehnte, und dem Täufern fließend gewesen zu sein scheint und dass es Hinweise darauf gäbe, dass die Täufer in Gebieten, in denen Schwenckfelder Theologen aktiv waren, größere Toleranz genossen als in anderen Regionen.¹⁰

Das dramatischste Beispiel eines möglichen Einflusses, der vom schlesischen Umfeld auf die Beziehung zwischen Spiritualismus und Täufern ausging, ist der Forschung nicht neu. Gabriel Ascherham begegnete anderen Täufergruppen mit vernichtender Kritik, vor allen den Hutterern, aus einer eindeutig spiritualistischen Perspektive. Ascherhams Gruppe, die sich ursprünglich im mährischen Rossitz niedergelassen hatte, verstand sich zunächst gut mit den frühen Hutterern. 1534 aber verschlechterten sich die Beziehungen zueinander, und während der Verfolgungen, die 1535 über Mähren hereinbrachen, floh Ascherham nach Schlesien, wo er den Kontakt zu seinen Anhängern weiterhin vor allem mit Sendbriefen aufrechterhielt. In polemischen Ausfällen, die Mitte der 1540er Jahre immer stärker wurden, prangerte er die Besessenheit, mit der die Hutterer an religiösen Äußerlichkeiten hingen, als eine neue Form des Götzendienstes an und behauptete sogar, dass Christus nie die Absicht hatte, eine sichtbare Kirche zu gründen. Vielmehr würde das von ihm angestrebte göttliche Reich die Voraussetzung für ein bevorstehendes Tausendjähriges Reich auf Erden bilden, das wiederum vom Ewigen Reich des Vaters im Himmel abgelöst würde. 1544 ging er soweit, die Praxis der Kindertaufe für zulässig zu erklären, weil sie eigentlich unbedeutend sei.¹¹

Hinter diesen kritischen Einwänden stand ein originaler und komplexer Spiritualismus. Ascherham lehnte die täuferische Bereitschaft zum Martyrium ab, stattdessen ermutigte er seine Anhänger, sich der herrschenden Form der Religionsausübung anpassen zu können, da der Glaube ja ein inneres Erleben durch und durch sei. Außerdem unterschied er zwischen irdischer Weisheit, die in den etablierten Kirchen durch eine wörtliche Auslegung der Heiligen Schrift erlangt wird, und der himmlischen Weisheit, die vom Heiligen Geist direkt verliehen wird. Die irdische Weisheit biete die Grundlage für irdischen Frieden, während die himmlische Weisheit den Sieg über das Gesetz und die Sünde

10 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia, in: Companion to Anabaptism and Spiritualism, S. 163–215, hier S. 190–195.

11 Werner O. Packull: Die frühen Hutterer in Tirol (wie Anm. 8), S. 142–155, S. 261–267.

sowie ewige Belohnung durch Gott verheißt. Die Hutterer besäßen jedoch weder die eine noch die andere und verdienten deshalb nicht in den Genuss zeitlicher Belohnungen oder irdischen Friedens zu gelangen.¹² Die Parallelen zwischen seinen Positionen und denjenigen Entfelters und Bänderlins sind schon oft bemerkt worden. Ebenso stark sind jedoch die Übereinstimmungen mit der frühen Kritik der „Liegnitzer Bruderschaft“, die an den Täufern geübt wurde. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Ascherhams Aufforderung an seine Anhänger, sich äußerlich nach den Anforderungen der sie umgebenden Gesellschaft zu richten.¹³

Weniger bekannt, zumindest bis zu den neueren Forschungen Martin Rothkegels, doch nicht weniger bedeutsam als die Reform in Liegnitz waren die von Spiritualisten beeinflussten reformatorischen Aktivitäten in Nikolsburg (Mähren), die unter der Schirmherrschaft Leonhards von Liechtenstein durchgeführt wurden. Dort entwickelten katholische und utraquistische Reformer spätestens ab 1523 Positionen mit starkem spiritualistischen Einschlag, die nach 1525 das Interesse der reformatorischen Sakramentstheologie in den Auseinandersetzungen um das Abendmahl förderten. Auf einem Kolloquium in Austerlitz Anfang 1526 nahmen sie dezidiert spiritualistische Positionen zu Taufe, Abendmahl und zur Auslegung der Heiligen Schrift ein. Dies, so argumentiert Rothkegel, legte den Grundstein für viele spätere Auseinandersetzungen unter den Täufern, einschließlich derjenigen, an denen Bänderlin und Entfelter beteiligt waren.¹⁴ Trotz der verstärkt biblischen Ausrichtung, die mit der Ankunft Balthasar Hubmaiers 1526 in Nikolsburg in die Reformation dort eingeführt wurde, lebten die spiritualistischen Tendenzen weiter. Rothkegel hat festgestellt, dass der Sabbatarismus, der sich in Nikolsburg nach Hubmaiers Auslieferung und Märtyrertod 1527 entwickelte, aus seinen strengen biblischen Prinzipien erwuchs. Während dieser Zeit unterhielten die Reformatoren in Nikolsburg jedoch Beziehungen zu spiritualistisch gesinnten Reformatoren, und als Leonhard von Liechtenstein 1531 über die Rechtmäßigkeit von Vorschlägen zur Einführung des Sabbatarismus entschied, hatte er Stellungnahmen

12 Ebd., S. 146–155. Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia (wie Anm. 10) S. 195–198; Ders., *The Living Word: Uses of the Holy Scriptures among Sixteenth-Century Anabaptists in Moravia*, in: MQR 89, 2015, S. 357–404, hier S. 398–401.

13 Werner O. Packull: Die frühen Hutterer in Tirol (wie Anm. 8), S. 142 ff.; Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 191, S. 197.

14 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 166 f.; Martin Rothkegel: *The Living Word* (wie Anm. 12), S. 366–371.

von Wolfgang Capito und Kaspar von Schwenckfeld aus Straßburg und Valentin Crautwald aus Liegnitz eingeholt.¹⁵

Darüber hinaus hat Rothkegel zwei Aspekte des Spiritualismus hervor-gehoben, wie Hans Hut sie vertrat und die im mährischen Täuferturn weiterlebten, wenn auch in institutionalisierten und auf diese Weise gezähmten Formen – seine Soteriologie, die innere Läuterung, Loslösung von allen Äußerlichkeiten und Unterwerfung unter Gottes Willen betonte; und seine Hermeneutik, die die Heilige Schrift als toten Buchstaben behandelte, wenn das „innere Wort“ fehlte, das ihren wahren, geistlichen Sinn erschloss.¹⁶ Diese Aspekte haben sowohl bei den Hutterern als auch bei den Austerlitzer Brüdern oder dem Marpeck-Kreis überlebt, den Täufern, die nach Rothkegel wohl treffender als „Bundesgenossen“ anzusprechen wären.

Beide Elemente des Hutschen Erbes treten bei den Hutterern unmittelbar in Erscheinung, wenn auch in Formen, die ihre spiritualistischen Züge abschwächten. So wurde beispielsweise die Betonung der Gelassenheit in seiner Soteriologie in die Notwendigkeit übertragen, den individuellen Willen den Anforderungen der Gruppe im Rahmen eines gemeinsamen Lebens zu unterwerfen.¹⁷ Ebenso bemerkenswert ist die Umwandlung des Akzents, den Hut auf die Rolle des lebendigen Wortes in der korrekten Auslegung der Schrift legte, in die Rechtfertigung einer charismatischen Redeweise unter den hutterischen Dienern des Wortes. Rothkegel beschreibt diese Praxis als Verinnerlichung des „äußeren“ Wortes, wie sie sich bereits in Jakob Huters „bibliolalia“ zu erkennen gab, seiner Beherrschung auswendig gelernter und verinnerlichter biblischer Sätze, die seine Briefe in „Transkriptionen eines charismatischen Redeflusses“ verwandelten, bei denen die eigentliche Botschaft in den Hintergrund trat. So wurde das Muster für den Autoritätsanspruch der hutterischen Prediger vorgegeben, die in Peter Riedemann in seiner *Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens* (1545) systematisch

15 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 172 f., S. 176; Ders.: Anabaptist Sabbatarianism in Sixteenth-Century Moravia, in: MQR 87, 2013, S. 419–573, bes. 520–523.

16 Martin Rothkegel: The Living Word (wie Anm. 12), S. 371–378, S. 386. Vgl. Werner O. Packull: Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531, Scottdale, Pa. 1977. Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 1977, S. 66–87; und Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002, S. 412–466.

17 Martin Rothkegel: Anabaptism in Moravia and Silesia (wie Anm. 10), S. 202. Ders.: The Living Word (wie Anm. 12), S. 386.

dargestellt wurde.¹⁸ Es überrascht deshalb kaum, wenn in hutterischen Sammelbänden Werke prominenter Spiritualisten aufgenommen wurden oder wenn sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts der Älteste Andreas Ehrenpreis religiösen Traditionen öffnete und auf der Suche nach Verbündeten Sozinianer und Schwenckfelder ansprach.¹⁹

Die spiritualistischen Elemente, wie sie in der Theologie Huts noch voll zur Geltung kamen, wurden in der Täuferforschung bei den Bundesgenossen nicht so stark empfunden, wahrscheinlich weil die Auseinandersetzungen zwischen Pilgram Marpeck, einem der angesehensten Anführer der Bewegung, mit Kaspar von Schwenckfeld in den 1540er Jahren in aller Öffentlichkeit heftig ausgetragen wurden. Es sollte wohl kein falscher Einddruck von ihrer täuferischen Loyalität entstehen. Rothkegel hat die Bundesgenossen als konfessionelles Netzwerk beschrieben, das Gemeinden in Mähren und in Oberdeutschland miteinander verband.²⁰ Wegen der herausragenden Stellung Marpecks in diesem Netzwerk wird diese Gruppe gewöhnlich als Bollwerk gegen spiritualistische Trends im Täufertum angesehen. Doch auch hier deuten neuere Forschungen darauf hin, dass traditionelle Annahmen revisionsbedürftig sind. Rothkegels Untersuchungen der Gemeinden dieser Richtung außerhalb Mährens heben hervor, dass die Umstände dort spiritualistische Tendenzen sogar unter den Bundesgenossen weiter begünstigten. Im Kontext zunehmender Verfolgungen spürten sie – wie viele andere Täufer – die Anziehungskraft des Nikodemismus und damit den Reiz des Spiritualismus, der die Bedeutung religiöser Äußerlichkeiten herunterspielte. In Augsburg beispielsweise, wo Marpeck von 1544 bis 1556 wirkte, entwickelte sich eine heftige Auseinandersetzung darüber, ob es legitim sei, Praktiken zu vermeiden, die die Aufmerksamkeit und den Zorn der Obrigkeit auf sich zogen. So glichen die Versammlungen der Bundesgenossen der schriftlich harsch fixierten ekklesiologischen Unterschiede immer mehr den schwenckfeldischen Versammlungen, in denen Gespräche über die Heilige Schrift im Zentrum standen. Vor allem in den Städten waren Täufer auf bemerkenswerte Weise zu den Spiritualisten abgewandert. Das liefert einen wichtigen, häufig übersehenen Kontext für Marpecks Auseinandersetzungen mit Spiritualisten und ihnen zugewandten Täufern. Wie Rothkegel meinte, fischten Mar-

18 Martin Rothkegel: *The Living Word* (wie Anm. 12), S. 386–397.

19 Martin Rothkegel: *Anabaptism in Moravia and Silesia* (wie Anm. 10), S. 205, S. 208 f.

20 Ebd., S. 187 ff.; Martin Rothkegel: *Pilgram Marpeck and the „Fellows of the Covenant“*. *The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network*, in: *MQR* 85, 2011, S. 7–36.

peck und Schwenckfeld „im selben Teich“. Es dürfte deshalb nicht überraschen, dass die Sammelbände, die von den Ältesten der Bundesgenossen veröffentlicht worden waren, auch das *Kunstbuch*, Schriften von so prominenten Spiritualisten wie Schwenckfeld und Sebastian Franck enthielten.²¹

Eine kürzlich erschienene Untersuchung Arnold Snyders zeigt darüber hinaus, dass die Wurzeln dieser Zusammenarbeit auf die frühere Beziehung zwischen Marpeck und Schwenckfeld zurückgeführt werden können. Auch wenn ihre späteren Differenzen es kaum vermuten lassen, arbeiteten beide Männer in den 1530 Jahren zusammen, und auch nach ihrer Trennung waren ihnen weiterhin wichtige theologische Einsichten und Positionen gemeinsam. Dazu gehörte vor allem eine fortschrittliche spiritualistische Hermeneutik, die den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bund, wie sie im Alten und im Neuen Testament dargestellt wurden, betonte. Diese Einsichten wurden von Marpeck und Schwenckfeld übernommen und hatten eine erhebliche Auswirkung auf das Verständnis der Rechtfertigung, geistlicher Wiedergeburt und Heiligung. Dies erinnert daran, dass Marpeck und die Bundesgenossen nicht nur Schwenckfelds Spiritualismus ablehnten, sondern auch den strengen Biblizismus der Schweizer Brüder. Snyder gibt zu bedenken, dass die Unterscheidung zwischen Spiritualisten und abgesonderten Gemeinden in diesem Zusammenhang zu einfach sei.²² Aus dieser Perspektive erscheint die spätere Zusammenarbeit zwischen den Bundesgenossen und den Schwenckfeldern sowie mit solchen, die als Spiritualisten angesehen wurden, weder zufällig noch opportunistisch zu sein.

Die Schweiz und die Schweizer Brüder

Am scheinbar entgegengesetzten Ende des Spektrums spiritualistisch geprägter Täufer in Mähren und Schlesien befanden sich ihre Mitbrüder in der Schweiz. Der kompromisslose Biblizismus wird seit langem mit dem Schweizer Täufern in Verbindung gebracht. Und während die Untersuchungen Arnold Snyders die zentrale Bedeutung des radikalen Biblizismus in den frühen Jahren der Bewegung erhärtet haben²³, deuten andere Forschungen zum Täufern in der Schweiz á la longue

21 Ebd.: S. 32 f.; Martin Rothkegel: *The Living Word* (wie Anm. 12), S. 379–386.

22 C. Arnold Snyder: *Caspar Schwenckfeld, Pilgram Marpeck, and Their Followers. An Examination of Similarity and Difference*, in: MQR 94, 2020, S. 467–537.

23 C. Arnold Snyder: *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520–1530*, in: MQR 80, 2006, S. 501–645, hier S. 336.

darauf hin, dass einige seiner charakteristischen Merkmale nicht so eindeutig waren, wie wir einst dachten. Angesichts der Verfolgung wählten Nonkonformisten – sowohl Spiritualisten als auch Täufer – oft parallele Strategien, die die Linien zwischen ihnen verwischten und die Grenzen, die sie trennten, durchlässiger machten.²⁴ Christian Scheidegger hat zum Beispiel Beweise für die Existenz einer Gruppe von Schwenckfeldern in Zürich gegen Ende des 16. Jahrhunderts gefunden, die von den Behörden zunächst für Täufer gehalten wurden. Sie hatten keine festen Einwände gegen die Kindertaufe, praktizierten aber eine eingeschränkte Form der herrschenden Religionsausübung und weigerten sich, Eide zu schwören, obwohl sie den Wehrdienst oder politische Partizipation nicht wie die Schweizer Brüder strikt ablehnten. Außerdem besaßen sie schwenckfeldische und täuferische Bücher und unterhielten Beziehungen zu Täufern auf dem Land, die sie offensichtlich als Mitstreiter betrachteten.²⁵ Etwas Ähnliches hat Hans-Peter Jecker ungefähr zur selben Zeit in Basel (Stadt und Landschaft) beobachtet. Dort entwickelten sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts und bis ins 17. Jahrhundert hinein zwei verschiedene Täufergruppen: eine, die der Standarddefinition der Schweizer Brüder näherstand, in isolierten Regionen auf dem Land, und eine andere in und um die Stadt, die eine größere Neigung zur Integration in die allgemeine Gesellschaft zeigte. Jecker vermutet, dass die zweite Variante unter dem Einfluss zeitgenössischer spiritualistischer Traditionen stand, möglicherweise solcher, die mit David Joris oder Schwenckfeld, vielleicht auch anderen, die Beziehungen zu Marpeck unterhielten, in Verbindung gebracht werden, obwohl er behauptet, dass die theologische Ausrichtung zu diesem Zeitpunkt unklar geblieben sei.²⁶

Wenn zur Zeit keine Untersuchung zur Überschneidung von Spiritualismus und Täufertum in Bern vorliegt, deuten die Forschungen von Mark Furner doch darauf hin, dass auch dort die nikodemischen Stra-

24 John Roth: Marpeck and the Later Swiss Brethren, 1540–1700, in: *Companion to Anabaptism and Spiritualism* (wie Anm. 9), S. 347–388, hier: S. 377–381.

25 Christian Scheidegger: Schwenckfeldische Nonkonformisten, in: *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, hg. von Urs B. Leu and Christian Scheidegger, Zurich 2007, S. 144–164. Vgl. Urs B. Leu: Täuferische Netzwerke in der Eidgenossenschaft, in: *Grenzen des Täufertums/ Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*, hg. von Anselm Schubert, Astrid von Schlachta and Michael Driedger, Gütersloh, 2009, S. 168–185, hier S. 173.

26 Hans-Peter Jecker: *Ketzer-Rebellen-Heilige. Das Basler Täufertum von 1580-1700*, Basel, 1998, S. 590–592, 604–605.

tegien der ortsansässigen Täufer wahrscheinlich spiritualistische Einflüsse zu erkennen geben.²⁷

Außerdem hat es den Anschein, dass diese Mischung verschiedener Traditionen im Laufe der Zeit nur noch zunahm. Jecker hat den Fall einer Gruppe von Dissidenten in Langenbruck (Baselbiet) am Ende des 17. Jahrhunderts eingehend untersucht. Wie die Behörden, die dieser Gruppe damals nachspürten, sieht er in ihr eine Mischung aus Merkmalen, die zur Definition des Täufern herangezogen, und denjenigen, die mit dem radikalen frühen Pietismus in Verbindung gebracht werden. So hebt er denn die Schwierigkeiten hervor, eine klare Linie zwischen diesen Gruppen zu ziehen.²⁸

Württemberg

Die umfangreiche Erforschung der Interaktionen zwischen Schwenckfeldern und Täufern in Württemberg, wo die Anhänger Schwenckfelds besonders präsent waren, kann auch einen gewissen Einblick in die Dynamik geben, wie sie schon in den Schweizer Territorien wirksam waren. Caroline Gritschke hat Claus-Peter Clasen's anfängliche Beobachtungen über die Vermischung dieser beiden Gruppen aufgegriffen und ausführlicher beschrieben.²⁹ John Oyer hat als erster über die Bedeutung dieses Vorgangs für die Entwicklung des Täufern in dieser Region nachgedacht und zu bedenken gegeben, dass die charakteristischen Merkmale des Täufern in Württemberg, insbesondere die Bereitschaft einiger seiner Mitglieder, den Nikodemismus zu dulden, von den Schwenckfeldern entlehnt worden sein könnten.³⁰ Meine eigenen flüchtigen Streifzüge durch die Quellen zum württembergischen Täufern deuten darauf hin, dass die Wechselwirkungen zwischen Täufern und Schwenckfeldern sogar noch intensiver waren, als Oyer es sich vorstellte. Am offensichtlichsten ist, dass schwenckfeldische Adlige – oder Grundherren, die mit den Schwenckfeldern sympathisierten – Täufern auf ihren Ländereien Schutz gewährten. Es gibt aber auch Belege für mehrere Familien, die als die wichtigsten Stützen der

27 Mark Furner: Lay Casuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern, in: MQR 75, 2001, S. 429–470.

28 Hans-Peter Jecker: Ketzer-Rebellen-Heilige (wie Anm. 26), S. 530–583).

29 Claus-Peter Clasen: Schwenckfeld's Friends: A Social Study, in: MQR 46, 1972, S. 58–69; Caroline Gritschke: 'Via Media': Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung, Berlin 2006, S. 28–29, 47–48, 154, 393–394, 425.

30 John Oyer: Nicodemites among Württemberg Anabaptists, in: MQR 71, 1997, S. 487–514, hier S. 510 f.

täuferischen Bewegung galten. Dieselben Personen erscheinen in offiziellen Aufzeichnungen manches Mal als Täufer und ein anderes Mal als Schwenckfelder. Der Nachweis, dass diese Menschen sowohl Täufer- als auch Schwenckfelderbücher besaßen, deutet darauf hin, dass die Identifizierung ihrer religiösen Zugehörigkeit mehr als nur Verwirrung in den Köpfen obrigkeitlicher Beamten ausgelöst hat. Um das frühe 17. Jahrhundert scheinen sowohl die Täufer als auch die Schwenckfelder weitgehend aus Württemberg verschwunden zu sein, um von privatem Dissent im Untergrund ersetzt zu werden, Dissidenten, die mit keiner der beiden Traditionen identifiziert werden können, aber durchaus Merkmale beider aufwiesen. Dieses Phänomen war wohl das Ergebnis einer Verschmelzung täuferischer und schwenckfeldischer Traditionen und deutet auf ein Modell der Gruppenbildung hin, das in scharfem Gegensatz zu den konfessionalistischen Aktivitäten der Täufer anderswo stand, besonders der Mennoniten und Hutterer. Ulrich Bubenheimer hat diese abweichende Tradition als Kryptoheterodoxie bezeichnet und sie als quasi-pietistisch charakterisiert.³¹

Die Täufer in Württemberg waren ganz anderen Bedingungen ausgesetzt als die Täufer in der Schweiz. Anstatt schwerer und anhaltender Verfolgung erlebten sie eine tolerantere Umgebung. Diese Tolerierung war jedoch nur relativ, denn die Behörden im Herzogtum übten Druck auf die Täufer aus, sich der offiziellen kirchlichen Ordnung anzupassen. Diese Täufer sahen sie als eine größere Bedrohung für die öffentliche Ordnung an als andere Abweichler, vor allem Schwenckfelder und Sakramentariar. Im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts wurden die obrigkeitlichen Behörden in ihren Bemühungen, zwischen den Gruppen zu unterscheiden, immer raffinierter; und um die Mitte des Jahrhunderts enthielten die Anweisungen für die Verhöre Andersdenkender detaillierte Fragen zu Aspekten sowohl des täuferischen als auch des schwenckfeldischen Glaubens. Trotz dieser Bemühungen zeigen die Aufzeichnungen jedoch, dass die Beamten weiterhin Schwierigkeiten

31 Ulrich Bubenheimer: Von Heterodoxie zur Kryptoheterodoxie. Die nachreformatorische Ketzerbekämpfung im Herzogtum Württemberg und ihre Wirkung im Spiegel des Prozesses gegen Eberhard Wild im Jahre 1622/23, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 110 (1993), S. 307–341; Geoffrey Dipple: Württemberg (Frühe Neuzeit), in: Mennonitisches Lexikon V, <http://mennlex.de/doku.php?id=loc:wuerttemberg>; Geoffrey Dipple: Radical Spirits and Their Experiences, in: *Sister Reformations III: From Reformation Movements to Reformation Churches in the Holy Roman Empire and on the British Isles*, hg. von Dorothea Wendebourg, Euan Cameron, and Martin Ohst, Tübingen, 2019, S. 523–544; s. auch: *Herzogtum Württemberg, Quellen zur Geschichte der Täufer*, I, hg. von Gustav Bossert, Leipzig, 1930.

hatten, zwischen den Anhängern dieser Gruppen zu unterscheiden. Aus den oben genannten Gründen rührte die Verwirrung wahrscheinlich von einer Vermischung abweichender Traditionen her, die wiederum eine unbeabsichtigte Folge der Religionspolitik des Herzogtums war. Zunächst warfen die Beamten alle Andersdenkenden in einen Topf und förderten so die Vorstellung einer gemeinsamen konfessionellen Identität. Als sie dann in ihrem Verständnis der Andersgläubigkeit genauer wurden, verhängten sie härtere Strafen gegen diejenigen, die als Täufer galten, als gegen diejenigen, die als Schwenckfelder oder Sakramentariar angesehen wurden. Während sich die Beamten in unklaren Fällen eher für die Bezeichnung „Täufer“ entschieden, lag es eindeutig im Interesse der Verhörten, mit anderen konfessionellen Traditionen identifiziert zu werden. Gerichtsakten deuten darauf hin, dass Täufer und Schwenckfelder unter diesen Umständen oft ähnliche Strategien verfolgten.³²

Norddeutschland und Niederlande

Vielleicht ist die Veränderung, wie wir die Beziehung zwischen Spiritualismus und Täufertum verstehen, nirgendwo dramatischer dargestellt worden als in der Beschreibung der melchioritischen Täuferbewegung in Norddeutschland und besonders in den Niederlanden. Die traditionelle Darstellung der täuferischen Entwicklung im Norden behandelte die Einflüsse des Spiritualismus auf das Täufertum dort als eine aufbrechende Knospenblüte in der Geschichte der Bewegung, die am deutlichsten in der Lehre und Missionstätigkeit Melchior Hoffmans in Erscheinung trat. Sie wurde in der sakramentariischen Umgebung der Niederlande bereitwillig begrüßt. Doch das Scheitern der Vorhersagen Hoffmans, die Beeinträchtigung seiner Bewegung durch das Debakel der Täuferherrschaft in Münster und die Hinwendung des David Joris zum vollentfalteten Spiritualismus brachen die Verbindung zwischen Spiritualismus und Täufertum ab. Danach herrschte im Norden unter dem Einfluss von Menno Simons und seinen Anhängern ein nüchternes konfessionalisiertes Täufertum.³³

Die Untersuchungen der letzten zwanzig Jahre haben den Schwerpunkt der Forschung nicht nur auf den verbliebenen Einfluss des Spiritualismus auf die Anhänger der joristischen Bewegung gelegt, sondern auch

32 Geoffrey Dipple: *Radical Spirits* (wie Anm. 31), S. 536 ff.

33 Dieses Bild vom nördlichen Täufertum bestimmt noch Samme Zijlstra: *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Hilversum 2000.

auf seine Bedeutung für die spätere Entwicklung des Täuferturns und die Rolle der weniger streng konfessionalistischen Waterländer oder Doopsgezinde in diesem Prozess. Die Doopsgezinde, die in den ersten Jahren nach dem Fall Münsters etwa zwanzig Prozent der täuferischen Bevölkerung im Norden ausmachten, erlebten in den folgenden Jahren ein allmähliches Wachstum, aber noch wichtiger ist, dass auch ihr Einfluss auf andere Täufergruppen zunahm.³⁴ Die Bedeutung der Schlussfolgerungen, zu denen die Forschung gelangt war, wird durch zwei Entwicklungen verstärkt: die Prävalenz des Spiritualismus in der religiösen Kultur der Niederlande jener Zeit und die Bedeutung des niederländischen und norddeutschen Täuferturns innerhalb der breiteren Täuferbewegung.³⁵

Ein entscheidendes Element bei der Anerkennung des spiritualistischen Einflusses auf das Täuferturn im Norden war die Erkenntnis, dass Menno Simons und seine Gefährten die Bewegung nach Münster und den Abfall des David Joris nicht so schnell oder so gründlich verkräfteten, wie man früher angenommen hatte. Zum Beispiel zeigen Theo Broks Forschungen zu umherziehenden Täuferbischöfen am Niederrhein, dass sie ihren Einfluss für einige Zeit auf die lokalen Gemeinden beibehielten und sich ein Maß an Unabhängigkeit von der mennonitischen Bewegung bewahrten. Das schloss im Fall von Bischöfen wie Adam Pastor das Festhalten an eindeutig spiritualistischen Positionen in der Theologie ein.³⁶ Ein wesentlicher Bestandteil dieser Revision war auch die weitverbreitete Rehabilitierung des David Joris. Obwohl sein Name schnell zum Synonym für Exzentrizität und Heterodoxie geworden war, zeigen neuere Forschungen, dass viele seiner Ideen näher an spiritualistischen Mainstreampositionen lagen und dass sein Einfluss, losgelöst von seinem Namen, breiter und länger spürbar war, als bis-

34 Piet Visser: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: *Companion to Anabaptism and Spiritualism*, S. 299–345, bes. S. 299 f., S. 313 f., S. 327.

35 Der letzte Aspekt ist sehr klar erfasst von Michael Driedger: *The Year 1625, the Dutch Republic, and Book History. Perspectives for Reframing Studies of Mennonites and Early Modernity*, in: *MQR* 97, 2023, S. 9–50.

36 Theo Brok: *Adam Pastor's Vnderscheit/Onderscheet: The Reputation of an Anabaptist Bishop Alongside Menno Simons and Dirk Philips*, in: *MQR* 94, 2020, S. 207–232; Theo Brok: *Post-Münster Anabaptism in the Lower Rhine Area. The Case of Theunis van Hastenrath (gest. 1551)*, in: *MQR* 96, 2022, S. 479–502; Theo Brok: *Adam Pastor (ca. 1500–ca. 1565). A Post-Münster Bishop in the Borderlands between the Netherlands and Germany*, in: *Church History and Religious Culture* 101, 2021, Special Issue: *Spiritualism in Early Modern Europe*, hg. von Michael Driedger, Francesco Quatrini, Nina Schroeder-van 't Schip, und Gary Waite, Leiden 2021, S. 175–193.

her angenommen wurde. Mirjam van Veen hat zum Beispiel hervorgehoben, dass der Spiritualismus von David Joris dem Mainstream und damit der akzeptierten Variante des bekannten katholischen Verfechters religiöser Toleranz Dirck Volckertsz Coornhert entsprach.³⁷ Gary Waite ist wohl weitergegangen und hat gezeigt, wie viel selbst konservative Mennoniten aus joristischen Gedankengängen schöpfen konnten, und er deutet an, dass David Joris als wichtiger Vermittler für die Übertragung spiritualistischer Ideen vom Süden in den Norden diente.³⁸ Aus einer eher lokalen Perspektive hat Karin Förster den anhaltenden Einfluss seiner Ideen in Oldenburg nach dem Fall der Täuferherrschaft in Münster hervorgehoben.³⁹

Wie bereits erwähnt wurde, war das fortbestehende Erbe der Spiritualisten unter den Doopsgezinde am auffälligsten. Das zeigte sich am Ende des ersten Viertels des 17. Jahrhunderts in der sogenannten Zwei-Worte-Debatte in aller Deutlichkeit. In Kreisen der Doopsgezinde wurde die Frage aufgeworfen, ob das äußere Wort der Schrift ausreiche, um die heilbringende Wahrheit zu vermitteln, oder ob es dazu der Auslegung durch das innere Wort des Heiligen Geistes bedürfe. Im Zentrum des Konflikts stand der Älteste Hans de Ries aus Alkmar, der als Mann beschrieben wurde, der von seiner Taufe in den späten 1570er Jahren bis zu seinem Tod im Jahr 1638 den Doopsgezinde seinen Stempel aufdrücken wollte. Er bemühte sich besonders darum, die Einheit der Gemeinschaft zu wahren, während er gleichzeitig auf andere abweichende Gruppen zuing.⁴⁰ Der Konflikt entzündete sich 1624, als er einen Mitältesten, Nittert Obbesz, des Sozinianismus beschuldigte, weil dieser im Verdacht stand, mit einem rational-kritischen Ansatz die Heilige Schrift auszulegen. Daraufhin warf Obbesz Hans de Ries vor, die Schrift durch seinen spiritualistischen Fanatismus zu entwer-

37 Mirjam van Veen: *Spiritualism in the Netherlands. From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert*, in: *Sixteenth Century Journal* 33, 2002, S. 129–150.

38 Gary Waite: *Peter Jansz Twisk an David Joris: A Conservative Mennonite and an Unconventional Spiritualist*, in: *MQR* 91, 2017, S. 371–402; Gary Waite: *Spiritualists*, in: *T&T Clark Handbook of Anabaptism* (fortan *Handbook of Anabaptism*), hg. von Brian Brewer, London 2022, S. 543–560.

39 Karin Förster: *Das reformatorische Täuferturn in Oldenburg und Umgebung (1535–1540). Unter der besonderen Berücksichtigung des Täufertheologen David Joris*, Berlin 2019.

40 Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinde* (wie Anm. 34), S. 314; Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both? Spiritualistic Currents within the Dutch Anabaptist Tradition — From David Joris to Hans de Ries and Pieter Jansz Twisk 1535–1630*, in: *Sebastian Castellio (1515–1563) — Dissidenz und Toleranz*, hg. von Barbara Mahlmann Bauer, Göttingen, 2018, S. 423–457, hier S. 433.

ten. Diese Angelegenheit geriet schnell außer Kontrolle, und der Streit wurde in aller Öffentlichkeit ausgetragen. Insgesamt wurden zwischen 1625 und 1628 nicht weniger als 22 Pamphlete zu dieser Kontroverse veröffentlicht.⁴¹

Die Glaubwürdigkeit von de Ries als Spiritualist steht außer Frage. Es gibt Hinweise darauf, dass er ein Freund Coornherts war; und als er seine geistliche Schriftauslegung verteidigte, berief er sich auf die Autorität keines geringeren als diejenige Schwenckfelds.⁴² Noch mehr überrascht, dass einige seiner schärfsten Kritiker in diesem Konflikt nachweislich dem Spiritualismus zuneigten. Prominent unter diesen Personen war der doopsgezinde Gastwirt und Buchverleger Jan Theunisz. Er verschärfte die Rhetorik in diesem Konflikt und beschuldigte de Ries, seine exegetische Methode unter dem Einfluss prominenter Spiritualisten wie Franck, Schwenckfeld u. a. entwickelt zu haben, offenbar in der Annahme, dass diese Hinweise de Ries diskreditieren würden. Doch auch Theunisz selbst war nicht frei von spiritualistischen Verbindungen. Gary Waite weist darauf hin, dass die Werke Coornherts zu denen gehörten, die in dessen Druckerei auf den Weg gebracht wurden, und dass Coornhert bei seinem Versuch, de Ries durch Schuldzuweisung zu diskreditieren, nie erwähnt wurde.⁴³ Theunisz war auch nicht der einzige Gegner von de Ries, der die Grenze zwischen Spiritualismus und Täufertum verwischte. Sein Freund, der angesehene Doopsgezinde und spätere katholische Dramatiker Joost van den Vondel meldete sich in dem Konflikt mit einem Gedicht zu Wort, mit dem Theunisz wohl nachdrücklich unterstützt wurde. Wie Theunisz kritisiert er den Einfluss des schwenckfeldischen Spiritualismus auf die Mitstreiter, ohne jedoch Coornhert in die Reihe der gefährlichen Spiritualisten einzuordnen.⁴⁴ Schließlich setzte sich de Ries und seine Version der Zwei-Worte-Exegese durch, obwohl rationalistische und spiritualistische Elemente im Verständnis des inneren Wortes auf beiden Seiten des Wettstreits vorhanden waren. Wie Gary Waite feststellte, ging es bei diesem Streit

41 Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 434; Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 14 f.

42 Gary Waite: *The Drama of the Two-Word Debate among Liberal Dutch Mennonites*, c. 1620-1660, in: *Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform*, hg. von Bridget Heal and Anorthe Kremers, Göttingen 2017, S. 118–135, hier S. 123–126; Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 433–434.

43 Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 131, Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 435; Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 16 ff.

44 Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 127 f.

um die Zwei-Worte-Exegese weniger um die Beziehung zwischen innerem und äußerem Wort als vielmehr um die Form, wie das innere Wort anzunehmen sei.⁴⁵

Interessanterweise zeigen sich solche spiritualistischen Einflüsse nicht nur in den Kontroversen unter den Doopsgezinde, sondern auch da, wo ihre konservativeren Zeitgenossen daran beteiligt waren. Gleichzeitig mit der Zwei-Worte-Debatte war de Ries auch in eine Auseinandersetzung mit dem konservativen altfriesischen Mennonitenältesten Pieter Jansz Twisk verwickelt. Zwischen 1615 und 1631 veröffentlichten de Ries und Twisk konkurrierende Martyrologien, die sorgfältig redigiert worden waren, um ihre jeweiligen Bemühungen zu fördern. Aus der Sicht meiner Studie überrascht es kaum, dass de Ries die Ökumene und Inklusion förderte und Twisk den Schwerpunkt auf Orthodoxie und konfessionelle Klarheit legte. Um diese Zeit veröffentlichte Twisk jedoch auch zwei Werke, in denen er sich für die Toleranz gegenüber religiös Andersdenkenden einsetzte: *Die Freiheit der Religion* (1609) und *Die Chronik des Niedergangs der Tyrannei* (1620). Wie Gary Waite argumentiert, stützte sich Twisk in seinen Werken auf Schriften einer Reihe von Spiritualisten, die für Religionsfreiheit eintraten, darunter so prominente Autoren wie Schwenckfeld und Coornhert, möglicherweise auch eine so prominente Gestalt wie David Joris. Waites Argument für die Unabhängigkeit von Joris stützt sich auf seine eigene und Mirjam van Veens Identifikation des David Joris mit Georg Kleinberg, dem Autor einiger Auszüge aus Sebastian Castellios *Von Ketzern und ob man sie verfolgen soll* (1554). Die Gründe, die für diese Identifikation sprechen, sind weitgehend überzeugend. Doch selbst wenn sie abgelehnt würden, ist klar, dass Twisk einen Großteil des Materials, das er zur Untermauerung seiner Argumentation verwendete, aus einer bedeutsamen Quelle der Spiritualisten, der *Geschichtsbibel* Sebastian Francks, entnommen hat.⁴⁶

Der Konflikt zwischen de Ries und Twisk sowie das Ausmaß, in dem beide von spiritualistischem Gedankengut beeinflusst waren, spiegelt allgemeine Tendenzen im religiösen Leben der niederländischen Republik wider. Dies wird möglicherweise nirgendwo deutlicher als in der Entwicklung der Collegianten-Bewegung und ihrer Interaktion sowohl mit den Mennoniten als auch den Doopsgezinde. Die Collegianten, die

45 Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 434; auch Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 121, S. 131.

46 Gary Waite: *Martyrs and Nicodemites Both?* (wie Anm. 40), S. 436–449.

aus den sich zuspitzenden Spaltungen unter den Reformierten in den Niederlanden 1619 hervorgingen, bildeten von 1620 bis ins 18. Jahrhundert hinein eine bedeutsame soziale und intellektuelle Kraft in der niederländischen Gesellschaft. Ihre Abneigung gegen strenge Dogmen, Glaubensbekenntnisse, Zeremonien und den etablierten Klerus zeugt von den rationalistischen und spiritualistischen Wurzeln dieser Bewegung. Sowohl Mennoniten als auch Doopsgezinde wurden von der Bewegung in großer Zahl angezogen; und da es den Collegianten erlaubt war, die Mitgliedschaft in ihren eigenen Kirchen beizubehalten, wurden die Bewegungen eng miteinander verflochten. Am deutlichsten und folgenreichsten war die Verflechtung im sogenannten Krieg der Lämmer, der die Amsterdamer Vereinigte Mennonitengemeinde Bij het Lam in den 1650er und 1660er Jahren zerriss und dann zu Spaltungen in verschiedenen Gruppen in der gesamten Republik führte.

Die Wurzeln dieses Konflikts lassen sich auf die Beziehung zwischen Collegianten und Galenus Abrahamsz, einen Prediger der Gemeinde von 1648 an, zurückführen. 1650 trat er den Collegianten bei, und aufgrund seines Einflusses folgten ihm auch einige andere Gemeindemitglieder. Die konservativen Gemeindemitglieder betrachteten diese Aktivitäten mit Argwohn. Als die Collegianten 1655 darum baten, die Kapelle der Gemeinde nutzen zu dürfen, kam es zu offenen Konflikten, die sich schnell verstärkten und ausweiteten. Die spiritualistischen Wurzeln im Denken des Galenus Abrahamsz werden in seiner Behauptung deutlich, dass die wahre Religion nicht im geschriebenen Wort, sondern in der Kraft des Geistes besteht. So stellte er die grundlegenden Lehren und Praktiken der etablierten Kirchen, einschließlich seiner eigenen in Frage. Er definierte die wahre Kirche als unsichtbar und universal, verwies die äußeren, sichtbaren Kirchen auf eine sekundäre Funktion, nämlich den Gläubigen auf dem Weg zum Heil behilflich zu sein. Er gab alle Ansprüche darauf auf, dass irgendeine sichtbare Kirche eine wahre Kirche sei, spielte den Wert und die Bedeutung von Glaubensbekenntnissen herunter, bestritt, dass irgendwelche zeitgenössischen Zeremonien oder kirchlichen Ämter direkt mit denen der Urkirche identifiziert werden könnten. Er meinte, dass die Taufe für die Mitgliedschaft in der Kirche nicht notwendig sei, und trat für bedingungslose religiöse Toleranz ein. Es überrascht überhaupt nicht, dass seine Gegner ihn 1663 vor dem Gericht der Niederlande wegen Sozinianismus anklagten. Die Nachwirkungen dieses Konflikts und der Präsenz der Collegianten in den Gemeinden der Mennoniten und Doopsgezinde waren in den größeren Städten der Republik zu spüren. 1668 spaltete sich die Ams-

terdamer Gemeinde. Die Anhänger des Galenus Abrahamsz blieben in der Kirche zum Lamm, während die Gegner in eine ehemalige Brauerei zogen, die zur Sonne genannt wurde. So kam es in der Gemeinschaft derjenigen, die die Erwachsenentaufe übten, zu einer Spaltung zwischen Lammisten und Sonnisten, die sich in der ganzen Republik als separate Gruppen verbreitet hatten und erst 1801 wieder auflösten.⁴⁷

Die neuere Forschung besonders zur Kultur- und Geistesgeschichte der Täufer in den Niederlanden während des 17. und 18. Jahrhunderts hat die Bedeutung dieses Konflikts und seiner Nachwirkungen hervorgehoben. Michael Driedger hat errechnet, dass die Täufer und ähnlich Betroffene im Verlauf dieser Streitigkeiten etwa 150 Flugschriften veröffentlichten.⁴⁸ Es überrascht also nicht, dass sich unter den Lammisten die Mischung aus Spiritualismus und Rationalismus von Galenus Abrahamsz durchsetzte. Vor mehr als zwanzig Jahren machte Driedger auch auf die bedeutende Rolle aufmerksam, die die Doopsgezinde in den ersten Jahren der Aufklärung in der niederländischen Republik spielten.⁴⁹ Seitdem haben Studien ihre Beteiligung an Aktivitäten der Aufklärung noch verdeutlicht. Diese Aktivitäten trugen auf erhebliche Weise zur Veröffentlichung und Verbreitung aufklärerischer Ideen bei, zahlreiche Dissidenten waren aktive Teilnehmer an Lesezirkeln und sozialen Netzwerken, die mit der täuferischen Bewegung in Verbindung standen, ebenso mit Freimaurern sowohl in den Niederlanden als auch in Teilen Norddeutschlands. Darüber hinaus wurde diese Überschneidung allmählich institutionalisiert. 1755 gründete die Amsterdamer Lammistengemeinde das Mennonitische Theologische Seminar, das zu einem Brennpunkt für die Auseinandersetzung mit den Ideen der Aufklärung wurde.⁵⁰ In vielerlei Hinsicht überraschender ist die Zahl der eher konservativen Mennoniten, die sich mit der Aufklärungsbe-
wegung in den frühen Jahren auseinandersetzten und sie bereicherten.

47 Die beste Kurzbeschreibung dieser Entwicklungen ist wahrscheinlich immer noch von Andrew Fix: *Mennonites and Collegiants in Holland 1630–1700*, in: *MQR* 64, 1990, S. 160–177; Samme Zijlstra: *Om de ware gemeente* (wie Anm. 33), S. 402–429; und Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinden* (wie Anm. 34), S. 333–340.

48 Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 17.

49 Michael Driedger: *An Article Missing from the Mennonite Encyclopedia*: „The Enlightenment in the Netherlands“, in: *Commoners and Community: Essays in Honour of Werner O. Packull*, hg. von C. Arnold Snyder, Kitchener, Ont., 2002, S. 101–120.

50 Ebd.: S. 105–106, S. 111; Michael Driedger: *The Competing Visions of the Mennonite „Gemeinde“*. Examples from Early Modern Krefeld, in: *Defining Community in Early Modern Europe*, hg. von Michael J. Halvorson und Karen Spierling, New York 2008, S. 267–287.

So hat uns Driedger erst kürzlich davor gewarnt, harte Dichotomien zwischen progressiven Doopsgezinde und konservativen Mennoniten herauszustellen.⁵¹

Die Wechselwirkungen zwischen den Täufern und der radikalen Frühaufklärung lassen sich wahrscheinlich am besten an ihren Verbindungen zu René Descartes und Baruch Spinoza ablesen. Zu den engen Bekannten der Philosophen gehörten einige Doopsgezinde, darunter Jan Rieuwertsz, Jan Hendrik Glazemaker, Peter Balling, Jarig Jelles, Jacob Ostens und Simons Joosten De Vries, die alle Mitglieder der Amsterdamer Lammistengemeinde waren. Innerhalb dieser Gruppe hat Jan Rieuwertsz, der unter falschem Impressum an der Herausgabe von Spinozas *Theologisch-Politischem Traktat* mitwirkte, besondere Aufmerksamkeit erregt.⁵² Als Antwort auf Andrew Fixs Betonung der Rolle, die die Collegianten, besonders Adam Boreels, bei der Integration von Spiritualismus und Rationalismus in der frühen Aufklärung einnahmen, hat Gary Waite die Aufmerksamkeit stattdessen auf die Tradition der Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinden unter der Führung von Hans de Ries und Galenus Abrahamsz, die die Erwachsenentaufe praktizierten, gerichtet.⁵³

Schlussfolgerungen

Von Mähren und Schlesien bis in die Schweiz und von Württemberg bis Norddeutschland und die Niederlande konnte die Glaubenstaufe mit einer Reihe spiritualistischer Positionen leicht in Einklang gebracht werden und wurde es auch. Im Gegensatz zu den Schlussfolgerungen, die Williams und Stayer zogen, verschwand die Integration von Spiritualismus und Täufern außerdem nicht mit dem Radikalismus der frühen Reformation, vielmehr blühte sie in allen diesen Gebieten weiter auf, obwohl sie dabei den ursprünglichen Spiritualismus und das Täufern in neue Formen der Spiritualität und Religiosität goss. Sie beeinflussten andere intellektuelle und religiöse Bewegungen wie den frühen radikalen Pietismus und den Rationalismus der Frühaufklärung. In dem Maße, in dem wir unseren Horizont im Verstehen der Entwicklung des Täufern erweitern, scheinen die spiritualistischen Täufer weniger die Ausnahme als vielmehr die Regel gewesen zu sein.

51 Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 44 f.

52 Piet Visser: *Mennonites and Doopsgezinde* (wie Anm. 34), S. 334; Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 119 f.; Michael Driedger: *The Year 1625* (wie Anm. 35), S. 43.

53 Gary Waite: *The Two-Word Debate* (wie Anm. 42), S. 135.

In diesem Zusammenhang ist die Bezeichnung „spiritualistischer Täufer“ kein Oxymoron, die sie zu sein schien, wenn Troeltschs Typologie für bare Münze genommen wird.

Vielleicht unterläuft uns eine begriffliche Verdoppelung, wenn wir jemanden als „spiritualistischen Täufer“ bezeichnen. Wie wir gesehen haben, tauchen Elemente des Spiritualismus in den Täuferbewegungen in vielen Gegenden Mitteleuropas während der Frühen Neuzeit auf. Könnte es also nicht so gewesen sein, dass die strengen biblischen Grundsätze, die mit den Schleithheimer Artikeln und dem Schweizer Täuferturn im Allgemeinen verbunden sind, nicht eher eine Abweichung als ein bestimmendes Merkmal der täuferischen Bewegung waren? Schon 1961 stellte Walter Klaassen die Anwendung der Typologien von Troeltsch und Williams auf das Täuferturn in Frage. Indem er den Spiritualismus als eine spezifische radikale Tradition zurückwies und stattdessen von Spiritualisierung als einem grundlegenden Prinzip sprach, das die gesamte Reformation durchzog, hat Klaassen gemeint, dass Spiritualismus und täuferischer Biblizismus in einer streng polaren Stellung existierten und dass eine ganze Reihe spiritualisierender täuferischer Möglichkeiten zwischen diesen Extremen existierte. So ist es tatsächlich sinnvoll, von mehr oder weniger spiritualisierenden Täufern zu sprechen.⁵⁴ In der dritten Auflage seiner *Radical Reformation* (1992) räumt George H. Williams ein, dass der Typus des Spiritualisten besonders schwammig und schwer zu fassen sei.⁵⁵ Dennoch haben sich die Forscher weiterhin für die Verwendung dieser typologischen Bestimmungen eingesetzt. In jüngster Zeit hat Emmet McLaughlin die Bedeutung von Idealtypen für die Untersuchung derjenigen hervorgehoben, die wir radikale Reformatoren nennen. Da es den religiösen Dissidenten „an anerkannten theologischen Autoritäten oder rechtlich erzwungenen Bekenntnissen fehlte“, bieten sich solche Normen oder Markierungen an, anhand derer Historiker sie charakterisieren können. Wenn McLaughlin jedoch speziell über Spiritualisten-Typen spricht, gibt er zu bedenken, dass es sich dabei um heuristische Werkzeuge handelt, die „den Vergleich zwischen ihnen (den Gruppen religiöser Devianz) erleichtern. Sie treffen auf keine Gruppe perfekt zu.“⁵⁶ Zu einem großen Teil können wir diese Art zu denken für die Analyse der Geschichte

54 Walter Klaassen: *Spiritualization in the Reformation*, in: MQR 37, 1963, S. 67–77.

55 George H. Williams: *Radical Reformation* (wie Anm. 5), S. 1298 f.

56 R. Emmet McLaughlin: *Reformation Spiritualism. Typology, Sources and Significance*, in: *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, hg. von Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer, Berlin 2002, S. 127–140, hier: S. 123–127.

des frühneuzeitlichen Täuferniums verwenden, obwohl hier eigentlich Klaassens Begrifflichkeit vorzuziehen ist. In diesem Sinne von Graden der Spiritualisierung zu sprechen, ist kaum eine Verdoppelung. Die Früchte eines solchen Ansatzes zeigen sich bereits in Jamie Pitts Unterscheidung zwischen schwachen und starken Pneumatologien, auch hyperpneumatologischen Ansätzen im Täufernium., von denen keine „die endgültige, normative täuferische Pneumatologie“ ist, doch „ihre dynamische Interaktion hat das Feld geschaffen, auf dem Täufer über den Heiligen Geist gesprochen und ihn erfahren haben“.⁵⁷ Mit anderen Worten, der ideale sektenhafte, biblizistische Täufer ist genau das, ein Idealtypus so wie der individualistische mystisch geprägte Spiritualist einer ist. Und jeder dieser Typen gehört an die extrem entgegengesetzten Enden eines breiten Spektrums. Die Realität der Erfahrungen religiöser Dissidenten im Europa der Frühen Neuzeit liegt jedoch irgendwo in der Mitte des Spektrums, gewöhnlich weit entfernt von klaren Unterscheidungen der Idealtypen. In diesem Sinne gab es keine spiritualistischen Täufer, wohl aber waren spiritualistisch orientierte Täufer eine Stütze in der Geschichte des Täuferniums.

Dr. Geoffrey Dipple ist Professor für Geschichte an der University of Alberta (Kanada). Seine Forschungen haben sich in letzter Zeit auf die Geschichte der spiritualistischen Täufer in den frühen Jahren der Reformation konzentriert.

Gegenwärtig arbeitet er an einer Biographie Hans Dencks. 2023 hat er mit Kat Hill eine Sammlung von Aufsätzen herausgegeben, die neue Zugänge zum Studium der Radikalen Reformation präsentieren: Thinking Outside the Cages, E. J. Brill Verlag, Leiden.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz.

57 Jamie Pitts: Pneumatology, in: Handbook of Anabaptism (wie Anm. 38), S. 373-386, bes. S. 380.