

Täuferium und Volkskirche – Faktoren der Trennung*

VON MARTIN HAAS

Unser Titel ist vielleicht mißverständlich: Wir streben keine soziologische Untersuchung der heutigen Spannungen von Volkskirche und evangelischer Freikirche an, sondern es geht uns um eine historische Betrachtung über Entstehung und Frühzeit des reformiert begründeten Täuferiums. Der Ausdruck Volkskirche entspringt auch einer gewissen terminologischen Verlegenheit; denn den Begriff Reformation in diesem Zusammenhang nur dafür zu usurpieren, was wir als Volkskirche bezeichnet haben, wäre anmaßend und ungerecht. Auch die Täufer nämlich beanspruchten für sich, die richtige, am Frühchristentum orientierte Kirche zu sein.

Doch nun zu unserem Thema: nämlich zu den Kräften, die die täuferische Freikirche von der reformatorischen Volkskirche abtrennten und diesen Gegensatz nachher verhärteten und verschärften. Wir werden uns speziell auf die zürcherischen Verhältnisse konzentrieren; denn es ist allgemein bekannt, daß eine große Zahl von Historikern den Anfang des evangelischen Täuferiums in Zürich sieht. So sei uns eine Beschränkung auf die schweizerischen Quellen erlaubt; die Situation im Reich möchte ich in anderem Zusammenhang erörtern.

«Faktoren der Trennung» ist in unserem Titel reichlich unpräzise formuliert. Eine unbeschränkte Zahl von psychologisch, theologisch und soziologisch bedingten Kräften hat die Spaltung bewirkt. Wir müssen jene auswählen, denen wir die größte Relevanz zubilligen. Als allgemeiner Reformationshistoriker möchte ich mich weder auf die theologischen noch auf die soziologischen allein festlegen, sondern sie – von den Voraussetzungen ihrer Zeit ausgehend – gegeneinander abwägen. Drei Komplexe scheinen mir wichtig: Erstens der Streit mit Zwingli, der die ganze Bewegung in der Schweiz auslöste. Wie weit ist dieses Moment durch wichtige geistesgeschichtliche Strömungen der Zeit bedingt? Zweitens: Nachdem der Konflikt offen ausgebrochen war, versuchte man ihn durch zahlreiche Disputationen zu überwinden. Meistens war ihnen ein Erfolg versagt. Die Vermutung liegt nahe, daß sich die gegensätzlichen Auffassungen in diesen Gesprächen verhärteten. Es stellt sich daher die Frage, wie weit gerade diese Begegnungen dazu beitrugen, scharf abgegrenzte und gleichzeitig schlagwortartig beschränkte Lehrmeinungen zu

* Vortrag, gehalten am 22. Juni 1970 an der ordentlichen Mitgliederversammlung des Zwinglivereins.

entwickeln; denn das wäre ein wichtiger Faktor der Gruppenbildung. Drittens werden einige soziologische und politische Trennfaktoren zu berücksichtigen sein.

Zuerst untersuchen wir also die Hintergründe der Entzweigung mit Zwingli. Im Januar 1525 schritt eine Gruppe von Menschen zur ersten evangelisch verstandenen Erwachsenentaufe in Zürich. Die Erklärungen, welche die Historiker für diese Tat entwickelten, divergieren enorm. Ludwig Keller fand seinerzeit weitherum Anerkennung, als er darlegte, das Täuferium sei eigentlich gar nicht in der Reformation entstanden, sondern es habe sich aus den versprengten altevangelischen (das heißt in unserer Gegend vor allem waldensischen) Gemeinden heraus entwickelt¹. Für den schweizerischen Raum konstruierte Keller eine lückenlose Kette waldensischer Gemeindefradition. So wäre die Erwachsenentaufe in Zürich gar kein neuer Entscheid, sondern nur die Fortsetzung einer mittelalterlichen Sektenbewegung, welche durch die Reformation neue Kräfte bekommen hätte. Allein bald erwies sich dieser Versuch als Konjektur²; denn es brauchte zum Beispiel sehr viel vorgefaßte Schematik, den Zürcher Fastenbruch und die bekannte Schenki auf dem Lindenhof 1522 auf die Aktivität einer waldensischen Organisation zurückzuführen. In neuerer Zeit wurde Keller mit einem Lächeln beiseite gelegt. Allein man machte es sich zu leicht; denn man übersah einen wichtigen Aspekt von Kellers Material: Die mediävistische Sektenforschung zeigte einige Merkmale der spätmittelalterlichen Sektenbewegungen auf. Zum Teil fühlt man sich dabei an die späteren Täufer erinnert. Als Reaktion auf die hierarchische Ausgestaltung und die sakramentsspendende Funktion der Kirche brachen immer wieder Gegenbewegungen durch: Nicht kraft seiner Weihen, sondern kraft seiner mustergültigen evangelischen Lebensweise (man verstand darunter meist kompromißlose Armut) übte der Priester sein Amt aus. Apostelgleich hatte er als wandernder Prediger zu dienen³. An den Sakramenten, vor allem an der Form der Messe und an der Taufe, kamen Zweifel auf; auch hier suchte man nach evange-

¹ Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885. Ders., Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen, Leipzig 1886. Ders., Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen, Berlin 1897. Vor allem der letzte Aufsatz, S.26, fällt für unsere Betrachtungen ins Gewicht.

² Soviel wir sehen, hielt in neuerer Zeit nur Gratz an Kellers These fest. Delbert Gratz, The Bernese Anabaptists, Scottdale 1953, S.7.

³ Diese Forderungen gingen zum Teil schon in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurück. Wenn wir sie unter den Merkmalen mittelalterlicher Sektenströmungen aufführen, möchten wir auf etwelche Kontinuität solcher Gedanken hinweisen.

lichen Vorbildern; man wünschte so die Messe in beiderlei Gestalt und liebäugelte mit der Erwachsenentaufe. Eng damit verknüpft war die Forderung, der Christ müsse sich der Erfüllung fester biblischer Normen im Alltag befeißigen. In der festen Gemeinschaft der zuverlässig Frommen suchte man sich in dieser Haltung zu bestärken. In solchen Merkmalen sah Herbert Grundmann⁴ den gemeinsamen Ausgangspunkt der Orden der Armut und der Ketzerbewegungen. Dogmatische Streitigkeiten standen dabei im Hintergrund; Fragen des frommen Lebens dominierten. In den geschilderten Punkten glichen sich die verschiedenen, zeitlich zum Teil sehr gestaffelten Sekten merkwürdig, auch wenn sie im dogmatischen Kern voneinander abwichen. Vor allem das breite Volk sah nur die geschilderten gemeinsamen Züge und beachtete andere Unterschiede wenig⁵. Wenn Hans Salat in seiner Chronik sagt, Ludwig Hätzer sei «der picardischen einer, gar ein irrig arbeitseliger töuffer⁶», so ist damit nicht bewiesen, daß hier eine spätmittelalterliche Sekte ungebrochen in die Reformation führte, wie Ludwig Keller meinte⁷. Wir ersehen vielmehr daraus, wie intensiv man sich an die gemeinsamen Züge früherer Sektenbewegungen auch noch im 16. Jahrhundert erinnerte. Als Möglichkeit, als Alternative zur bestehenden Kirchenordnung waren die früheren «Ketzerereien» immer noch bekannt – und dies scheint uns ein wesentlicher Punkt für die Abtrennung des Täufern zu sein; denn was deutlich oder verschwommen im Bewußtsein war, erleichterte später jene Entscheidung, die zum Bruch mit Zwingli führte. Dabei ist es unwichtig, daß letztlich keine organisierte Kontinuität der «Ketzergemeinden» bis in die schweizerische Reformation hinein vorhanden war. Natürlich kann dieser Ansicht mit dem Einwand begegnet werden, daß die Täufer (wie übrigens die meisten mittelalterlichen Sekten) ihre Entstehung als ahistorig, das heißt als plötzlich durch Gottes Fügung erneuerte urchristliche Kirche verstanden hätten; deshalb dürfe man die Frage nach den Ursachen nicht auf vorreformatorische Epochen ausdehnen. Dennoch hat unser Hinweis auf das Gewicht der Geschichte eine gewisse Berechtigung. Auch wo man Entschlüsse fassen will, bewußt ohne sich an die Tradition

⁴ Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2. A., Darmstadt 1961; für uns speziell S. 23 ff., 40, 52, 60–64, 68, 95.

⁵ Dazu trug auch die Kirche bei, die sich stets bemühte, neue unliebsame Strömungen ohne große Differenzierung auf frühere, schon verurteilte Bewegungen zurückzuführen. Frühere Ketzerbewegungen dienten so als Stempel für neuere.

⁶ Johannes Salat, *Chronik der Schweizerischen Reformation*, Freiburg i. Br. 1869, S. 21.

⁷ Ludwig Keller, *Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen*, Leipzig 1886, S. 134.

anzulehnen, schwingt die Vergangenheit für den einzelnen kaum bemerkbar mit. Zudem können gerade die Täufer als Fortsetzung des mittelalterlichen Strebens gesehen werden, eine christliche Lebensform in der Heilsgemeinschaft mit Gleichgesinnten zu verwirklichen.

Immer noch im Rahmen unseres ersten Fragenkomplexes führt uns dies zum nächsten Problem: Welche weiteren, quellenmäßig besser erfaßbaren Strömungen trugen zum Bruch mit Zwingli bei? Mit heftiger Polemik wird heute die Auseinandersetzung um die Herkunft des Täuferturns geführt. Der wissenschaftlich als beerdigt erklärte Keller schlich sich sozusagen als Gespenst in die heutige Kontroverse hinein. Vorerst die Zürcher Forschung, die von den Mennoniten aufgegriffen und weiterentwickelt wurde. Unsere Zusammenfassung stellt auf den Extremstandpunkt von John Yoder ab. Zu Recht sieht sie in den späteren Täufern anfänglich gelehrige und aktive Schüler Zwinglis, deren Theologie auch später sehr viele Grundsätze des zürcherischen Reformators enthielt. Die Einschätzung der Bibel, die Bedeutung des verkündeten Wortes, die Ausrichtung der Gemeinde auf die göttliche Gerechtigkeit (das heißt bei den Täufern vor allem auf die Bergpredigt), grundsätzlich auch die Abendmahlslehre und die Gnadenlehre sind identisch oder liegen doch sehr nahe beisammen. Warum aber kam es dennoch zum Bruch?

Der Unterschied lag vor allem in der Ekklesiologie. Die andern Themen, welche sich zeitweise in den Vordergrund drängten, hingen alle davon ab: Zum Beispiel Taufverständnis, christliche Lebensführung, biblisch verstandene Gemeindestruktur und der Bann. Natürlich suchte die mennonitische Forschung nach einer Erklärung, woher die Täufer ihre antithetische Auffassung gewonnen hatten. Die Antwort ist verblüffend einfach: Ausgangspunkt sei ebenfalls Zwingli gewesen. Dieser habe nämlich vor 1523 verkündet, die Kirche müsse leiden und in schwere Bedrängnis geraten, wenn sie unbeirrt den Geboten Christi nachfolgen wolle. Sie dürfe sich weder durch die menschliche Schwachheit noch durch die Angst vor den Gewaltigen dieser Welt davon abhalten lassen. Vor allem John Yoder⁸ vertritt heute die Ansicht, Zwingli habe sich dann gewandelt und sei seiner ursprünglichen Ekklesiologie untreu geworden. Je größere Erfolge die Reformation zu verzeichnen hatte, um so mehr habe Zwingli auf die im Glauben Schwachen Rücksicht genommen und sich schließlich auch den herrschenden Machtverhältnissen gebeugt, indem er das obrigkeitliche Kirchenregiment anerkannte. Als Zwingli im Dezember 1523 *die Obrigkeit* (und nicht die Gemeinde) den Zeitpunkt wählen ließ, wann die

⁸ John Yoder, *The Turning Point in the Zwinglian Reformation*, in: *Mennonite Quarterly Review*, Bd. 32, Goshen 1958, S. 128 ff.

Messe abzuschaffen sei, wurde, wie Yoder behauptet, der Umschwung zur neuen Haltung besonders gut sichtbar. So verstanden, hat eigentlich das Täuferum die Ansätze des frühen Zwingli unbekümmert um die Anfechtung dieser schlechten Welt weitergeführt und als einzige Gruppe die Reformation zu ihrer wirklichen Vollendung gebracht. Der Reformator selbst blieb hingegen im Kompromiß stecken. Wir teilen dieses Zwingli-Bild nicht, denn eine solche Wandlung Zwinglis läßt sich nicht nachweisen. Doch im Rahmen unserer Themenstellung treten wir nicht darauf ein; der Raum wäre zu knapp⁹.

Die Reaktion auf eine solche Erklärung der Entstehung blieb nicht lange aus. Hans-Joachim Hillerbrand¹⁰ wollte die Frage in einem weiteren Rahmen lösen; denn es genügte ihm nicht, in ein paar innerzürcherischen Konflikten zu suchen, was nachher europäische Verbreitung fand. Der Boden für die neue Strömung mußte auf breiterer Basis vorbereitet sein. Hillerbrand weist darauf hin, daß sich damals verschiedene Gedanken in Europa verbreiteten, die vielleicht durch Luther angeregt waren, aber letztlich aus anderen Traditionen stammten. Für uns sind vor allem die Hinweise auf Müntzer und Karlstadt wichtig. Müntzer demonstrierte den Bruch mit Luther und zeigte, daß richtiges evangelisches Verständnis keineswegs an die Zustimmung des Meisters gebunden war. Wer für das Evangelium offen blieb, mußte über alle menschliche Autorität hinwegschreiten. Bei Zwingli, Erasmus, Karlstadt und anderen finden sich einige gemeinsame Züge, etwa der Spiritualismus, die sich nachher auch bei den Täufem bemerkbar machten. Es ist deshalb gefährlich, ausschließlich eine innerzürcherische Kette von Zwingli zu den Täufem zu bilden, wo ebenso eine in ganz Europa feststellbare Strömung anregend auf die Täufer gewirkt haben konnte. Die Akzente mochten dabei allerdings verschieden gesetzt werden. Auch Zwingli betonte, der Mensch solle nicht im Fleisch, sondern im Geiste wandeln. Doch so scharfe Formulierungen wie bei Karlstadt wird man bei ihm vergebens suchen. So schreibt Karlstadt etwa: «Das ist, das einer eyn getauffter christ sey, welcher tzû dem leben Christi gekommen und yn tod Christi gestorben und synen sunden tod und erlossen ist und geet in einem newen leben, im glauben, in

⁹ Vgl. dazu meinen nächstens in den Mennonitischen Geschichtsblättern erscheinenden Aufsatz «Zur Entstehung des zürcherischen Täuferums». Vgl. auch Robert Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto 1967, Einleitung.

¹⁰ Hans-Joachim Hillerbrand, *The Origin of Sixteenth-Century Anabaptism: Another Look*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, Bd. 53, Jg. 1962, für uns besonders S. 162 ff. Neu zum Problem auch Bernhard Lohse, *Die Stellung der «Schwärmer» und Täufer in der Reformationsgeschichte*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, Bd. 60, Gütersloh 1969, S. 5 ff.

gerechtigkeit, in warheit . . .¹¹ » Nicht zu Unrecht läßt sich hier ein direkter Einfluß auf die Zürcher Täufer annehmen. Andererseits ist zu bedenken, daß sich solche Abhängigkeiten nicht ohne weiteres konstruieren lassen. Daß man die Reformation vorsichtig einführen und auf die Gegner Rücksicht nehmen solle, verneinte Karlstadt mit dem Hinweis: «Christus hat ain schwert bracht und wil uns insonderhait von solchen brüdern abschneyden und taylen, die ain gotloses wesen und leben füren¹².» Leicht wäre man nun geneigt, die späteren Zürcher Täufer, die genau diese Ansicht vertraten, auch in diesem Punkte als Schüler Karlstadts zu bezeichnen. Dabei gilt es zu bedenken, daß in Zürich diese Meinung verbreitet war, bevor die entsprechende Schrift Karlstadts erschien. Daraus erhellt, daß viele Gedanken aus einem durchaus selbständigen Bibelverständnis herauswachsen konnten. So betrachtet, ist an Hillerbrands Ergebnissen durchaus einleuchtend, daß außerzürcherische Impulse einen wesentlichen Faktor für das Zerwürfnis mit Zwingli bildeten. Andererseits aber vermochten die Schweizer Täufer gerade deshalb auch Eigenständiges zu entwickeln, weil sie auf Grund ihres genuinen Bibelstudiums zu teilweise ähnlichen Einsichten kamen.

Im Streit zwischen Hillerbrand und Yoder geht es letztlich um das Vertrauen des Historikers in die Quellen; denn die Auswahl des Materials, die zum Geschichtsbild führen soll, ist sehr verschieden; die Vertrauenswürdigkeit der Quellen wird jeweils verschiedenen Kriterien ausgesetzt. Hillerbrand akzeptiert einen weiten Raster; er registriert räumlich entfernte Strömungen aller Art und nimmt an, irgendwie hätten sich auch die Zürcher Täufer von solchen Einflüssen nicht freihalten können. Daß er bei ihnen kein wörtliches Bekenntnis zu Müntzer oder Karlstadt findet, sondern im Gegenteil kritische Distanz und eigenständige Stellungnahmen, schreckt ihn von seiner Interpretation nicht ab. Er verzichtet darauf, solche Einwirkungen von außen in den zürcherischen Quellen aufzuspüren und zu belegen. Im Gegensatz zu Hillerbrand hält sich Yoder nur an die zürcherischen Quellen. Die Faktoren der Ausbreitung, die Stimmung rund um Zürich herum interessieren ihn letztlich nicht. In detailreichen Analysen des zürcherischen Materials wird der Versuch gewagt, alles sehr ekklektizistisch aus Zwinglis Theologie heraus zu erklären. Es ist ein fein unterteilter Raster, der nur dem vorsichtigen Textvergleich Glauben schenkt. In Hillerbrands Sicht vermutet Yoder

¹¹ Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, Von manigfeltigkeit des eynfeltigen eynigen willen gottes, [Straßburg] 1523, S. F r.

¹² Ders., Vorstandt des worts Pauli: Ich begert ein vorbannter seyn von Christo..., Jena 1524, S. Aij v.

die Auferstehung der alten, rein dogmatisch gesehenen These der Lutheraner, im Täuferum hätten sich die Schwarmgeister, die Spiritua-
listen, zusammengefunden. Deshalb kommt prompt auch der Vorwurf,
Hillerbrands Erklärung entbehre jeder Quellengrundlage im Zürcher
Kreis. Hier werde von dogmatischen Prämissen her Geschichte getrieben.
Mir scheint, daß auch Yoders Betrachtung dem Dogmatischen ver-
pflichtet ist, denn er ist doch bestrebt, aus den vielfältig schattierten
Strömungen des Täuferums eine biblizistisch ideale Freikirche heraus-
zuarbeiten, die möglichst den gegenwärtigen Auffassungen der Menno-
niten entspricht. Da dürfen Müntzer und Karlstadt einfach nicht hinein-
passen.

Wir kommen zu unserm nächsten Themenkreis, zur Frage, wie weit die
Streitgespräche zwischen Täufern und Prädikanten zur Trennung bei-
getragen haben. Die Konfrontationen begannen mit privaten Unter-
redungen 1523 und mündeten in die bekannten Dienstagsgespräche Ende
1524. Daran schlossen sich zahlreiche private und öffentliche Verhöre und
Auseinandersetzungen an; bis 1545 zählte Yoder in der ganzen Eidge-
nossenschaft 28 Gespräche¹³. Die reinen Verhöre hat noch niemand
gezählt. Nachdem man sich noch 1523 über den Gemeindebegriff zer-
stritten hatte, rückte in den Dienstagsgesprächen die Taufe ins Zentrum.
Obgleich kein Protokoll geführt wurde, sind wir von beiden Seiten über
den Verlauf unterrichtet. Mantz nahm in seiner «Protestation und
Schutzschrift» darauf Bezug und Zwingli im letzten Abschnitt seines
Briefes an Franz Lambert. Mantzens Protestation folgt genau dem Auf-
bau des Zwinglibriefes. Das zeigt, daß der Reformator mit seiner ausge-
zeichneten Gabe der Disputation auf die Täufer, trotz ihrer Ablehnung,
etwelchen Eindruck gemacht hatte. Sauber versuchte Mantz das zu er-
reichen, was ihm vorher in der Disputation mißglückt war, nämlich eine
punktweise Widerlegung von Zwinglis Gedankengängen. Wenngleich bei
den Täufern die Theologie eine verhältnismäßig geringe Rolle spielte –
sie trat immer hinter dem Bekenntnis zum christlichen Leben in der
christlichen Gemeinde zurück –, so wurde sie dennoch durch die Ge-
spräche mit den Reformatoren pointiert und präziser artikuliert. Die
Protestation scheint uns ein erstes Beispiel für die Tatsache zu sein,
daß sich die täuferische Theologie nicht nur in manchen Ansätzen,
sondern auch in ihrer Ausgestaltung Schritt für Schritt antithetisch zu
den reformatorischen Argumentationen ausgebildet hatte und durch
diese Entwicklung in einen immer mehr erstarrenden Gegensatz hin-
eingeriet.

¹³ John H. Yoder, Täuferum und Reformation im Gespräch, Zürich 1968, S. 97.

Zwingli begann mit der Einsetzung der Taufe. Er behauptete, die Johannaufgabe sei die christliche Taufe; denn hier werde auf Christus, der kommen wird, hingewiesen. Dieses Sakrament sei also ein «anhebliches Zeichen». Anfangs 1525 verdeutlichte es Zwingli: Es gebe drei Arten von Taufe: Die innere Taufe durch den Geist, das ist die Heiligung, die sich menschlicher Einwirkung entziehe, dann die äußere Taufe, die Wassertaufe, die die Menschen auf Christus hinweist, und schließlich werde Taufe biblisch auch noch gebraucht im Sinne der Belehrung, der Verkündigung des Wortes. Mantz widersetzte sich diesen Thesen Zwinglis; die Taufe sei erst nach der Auferstehung Christi eingesetzt worden. Es gebe nur eine Taufe der Apostel, wie sie in Apg. 2 gebraucht wurde. Jene, welche die Predigt Petri gehört hatten, seien «inwendig durch die zukunfft des heiligen geistes gereinigt» und «euszerlich mitt wasser begossen» worden als Bedeutung des «innerlichen abweschens und absterbens den sünden¹⁴.» Äußere Taufe ist also Bedeutung der vorgängigen oder gleichzeitigen inneren Wandlung; dies bekennt der Täufling vor der Gemeinde, die sein Leben nunmehr überwachen und somit helfen wird, auf der christlichen Bahn zu wandeln.

Zwingli entwickelte weitere Gesichtspunkte: Er setzte die Bedeutung von neutestamentlicher Taufe und alttestamentlicher Beschneidung gleich; in beiden Fällen sei den *Kindern* das Bundeszeichen als Verheißung gegeben worden. Kronbeleg für diese Gleichsetzung sollte Kol. 2,11 sein. Die Täufer sahen in dieser Stelle jedoch nicht die von Zwingli gewünschte Identität der Bundeszeichen, sondern lasen heraus, daß man bei der Taufe «den Leib des sündigen Fleisches¹⁵» ablegen solle. Aber auf Zwinglis aufwendige Argumentation über die Beschneidung traten sie sonst kaum ein; zu sehr schien sie ihnen an den Haaren herbeigezogen. Nur lapidar fügte Mantz bei, was die Täufer an diesem Punkt in jedem späteren Gespräch wiederholt haben, Christus sei mit acht Tagen beschnitten und nachher dennoch getauft worden; wäre Zwinglis Gleichsetzung richtig, hätte es der Taufe nicht mehr bedurft.

Weiter argumentierte Zwingli auf den Dienstagsgesprächen mit der Apostelgeschichte, etwa mit dem Beispiel der Haustaufe, Apg. 16,33. «Wobei es mehr Wahrscheinlichkeit für als gegen sich hat, daß ... auch Kinder dabei gewesen sind¹⁶.» Im gleichen Sinne verstand Zwingli auch

¹⁴ Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, I. Bd.: Zürich, S. 25²⁴–26 (zit. QGTS). Zwinglis Argumentation Z VIII, 269 ff. Zum Taufverständnis vgl. Hei-nold Fast, Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer, in: Archiv für Reforma-tionsgeschichte, Bd. 57, Gütersloh 1966, S. 131 ff.

¹⁵ QGTS I, S. 26¹⁰. Mantz bezog sich allerdings auf Röm. 6, 4.

¹⁶ Z VIII, 273²²–27.

den Hinweis 1.Kor. 1,16, daß Paulus das ganze Haus des Stephanas getauft habe¹⁷. Triumphierend bemerkte Zwingli später im Taufbüchlein, die Gegner «stündend ... aber schammrot¹⁸». Tatsächlich scheint dieser Gedanke und die von uns nicht wiedergegebene detaillierte Beweisführung die Täufer verwirrt zu haben. Mantz trat denn in seiner Protestation kaum darauf ein. Die Bemerkung mag man darauf beziehen: Wer beweisen wolle, daß Christus und die Apostel andere als zuvor belehrte Erwachsene getauft haben, könne das mit der Schrift nicht eindeutig erreichen. Mantz möchte doch einen hören, der ihm das «usz warer, heiterer schrift anzeigen mög», daß Johannes, Christus und die Apostel Kinder getauft haben¹⁹. Und in diesem Zusammenhang steht auch Zwinglis Notiz, die Täufer hätten ihm im Gespräch vorgeworfen, seine Beweisführung in dieser Frage sei nicht klar und hell, sondern zänkisch²⁰. Trotz diesen verächtlichen Bemerkungen fanden die Täufer den Gedanken Zwinglis aber so wichtig, daß Grebel in seiner Confutatio einen erheblichen Raum auf die Widerlegung verwandte. Es scheint jedoch, daß die Täufer später etliche Mühe hatten, diesem Argument der Reformatoren zu begegnen. Deshalb legten die Prädikanten großes Gewicht auf den Kerkermeister und den Stephanas. Die Täufer jedoch verharrten im wesentlichen auf dem Standpunkt, daß diese Beispiele nicht klar genug zeigten, daß auch die Kindertaufe vorgekommen sei.

So standen sich nach den Dienstagsgesprächen schon ausgeformte Lehrpositionen gegenüber, die wahrscheinlich auch im Januargespräch von 1525 bloß noch wiederholt wurden. Im Verhör der Zollikoner Täufer im Augustinerkloster anfangs Februar 1525 vermochten die Gefangenen offenbar den Reformator mit einem neuen Argument zu verwirren, als sie ihn mit Apg. 19,1 ff. überraschten²¹. Da habe Paulus auch jene auf Christus getauft, denen man früher nur die Taufe des Johannes gegeben habe. Das sei die Grundlage dazu, daß man auch jetzt den Bußfertigen die Taufe nochmals geben müsse. Zwinglis Behauptung, Johannes habe die christliche Taufe eingesetzt, schien zu wanken. Zwingli wußte offenbar im Moment wenig zu sagen; erst später, im Taufbüchlein vom Mai 1525, stellte er erleichtert die «griffly» (Kniffe) vor, womit solcher Interpretation zu begegnen sei. Taufe heiße hier weder innere noch äußere Taufe, sondern Belehrung. Also habe Paulus jene über Christus

¹⁷ Daß dies in den Gesprächen diskutiert wurde, geht auch aus Zwinglis Hinweis im Taufbüchlein hervor. Z IV, 312₁₅-313₈.

¹⁸ Z IV, 313₁.

¹⁹ QGTS I, S. 26_{18ff}.

²⁰ Z IV, 324₇₋₂₀.

²¹ Vgl. dazu QGTS I, S. 53₁₋₄, 57₁₀₋₁₁. Ferner Z IV, 271₁₁₋₁₂.

aufgeklärt, die bisher nur von Johannes wußten. Auch hier war das Argument gefunden und somit die Position bezogen.

Nur kurz verfolgten wir einen Ausschnitt der Gespräche, und wir konnten beobachten, wie rasch die Fronten erstarrten. Soweit man sich in den späteren Disputationen über die Taufe stritt, war das Prozedere denkbar einfach. Ohne den andern kaum zu hören, ließ jede Partei ihre bereitgestellten und längst erprobten Argumente verlauten; unmöglich, hier noch Fortschritte zu erzielen. Man wich auf andere Themen aus und hoffte, von solichem Neuland aus die Position des Gegners aufzurollen. Bald stritt man sich darüber, ob Prädikanten oder Täuferführer die richtige Sendung für sich beanspruchen durften, und das leitete konsequent zum Problem weiter, wer die richtige Kirche habe. Obrigkeit, Schwert, Eid, Bann, Zins und Zehnten folgten als Streitgegenstand. Sobald sich in einem Themenkreis die Positionen festgefahren hatten, suchte man nach einem neuen. Im großen Gespräch zu Zofingen sprach man bezeichnenderweise über alles mögliche sehr ausführlich, nur über die Kirche und die Taufe jedoch ganz knapp am Schluß, hoffnungslos altbekannte Argumente replizierend. Als Beispiel für die Erstarrung und die Reduktion der Lehrmeinung auf wenige festgefahrene Argumente nehme man Vadians Schilderung vom Gespräch mit dem Täufer Marquart, der in einem «Büchlin» die Argumente bereits zur Verfügung gehabt habe²².

Da aber auch die Ausweitung der Themenkreise nichts fruchtete, führten die Gespräche letztlich dazu, die dogmatische Abgrenzung der Parteien mit aller Schärfe auf immer weiteren Gebieten zu vollziehen. Antithetisch im Kampf mit den Prädikanten entwickelte sich eine Lehre, die sich immer mehr auf formelhafte Beweisketten beschränkte. Diese Abschirmung drängte die Täufer stets weiter in die Isolation. Geradezu ergreifend ist ihre Haltung im Berner Gespräch von 1538²³. Von allen christlichen Strömungen ihrer Gegenwart hoben sie sich ab, auch von den andern Täufern, die nicht genau die gleiche Meinung vertraten. Jedem Andersartigen sprachen sie die Berechtigung ab, sich Christ zu nennen; bloß ihre kleine Schar verdiente diesen Namen. Aber nicht nur von ihrer Gegenwart schrankten sie sich ab. Über die Christen in der Kirchengeschichte befragt, erklärten sie, seit Christus und den frühen Gemeinden habe es keine rechte Christenheit mehr gegeben. Die Verstrickung im Irrglauben, der sehr früh alles umfaßte, habe sich erst gelöst, als Konrad Grebel und seine Brüder sich in der täuferischen Kirche fanden. Weiter

²² Vadian, Deutsche Historische Schriften, Bd. 3, S. 490, 500.

²³ Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 32 ff.

ließ sich die Isolation kaum treiben. Allen Individuen und Gemeinschaften seit dreizehnhundert Jahren wurde in globo das Christsein abgesprochen. So harte Trennlinien hatte man 1525, also am Anfang noch nicht gezogen. Die vielen Gespräche hatten den Prozeß einer starren Orthodoxie beschleunigt.

Wir gehen zu unserem dritten Komplex über und fragen nach sozialen Strukturen, die zur Trennung beigetragen haben mochten. Wer sich mit solchen Problemen befaßt, kann auch heute noch nicht an Ernst Troeltsch vorbeigehen. In seinen «Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» machte er deutlich, wie sich von verschiedenen theologischen Fragestellungen her auch unterschiedliche Kirchenbegriffe entwickelten. Gezwungenermaßen fanden diese ihren weiteren Niederschlag in divergierenden Soziallehren, und dies wiederum wirkte sich aus in der jeweiligen Gestaltung der sozialen Umwelt. Auf diesem Weg gelang es Troeltsch, verschiedene Kategorien zu schaffen, mit deren Hilfe sich Kirchen und Sekten in ihren sozialen Ausprägungen klassieren ließen^{23a}. In unserem Bereich interessiert die Abtrennung von Spiritualisten und extremen Biblizisten. Während die erste Gruppe keinen Hang zur Gemeindebildung zeigte und den individuellen Weg zu Gott suchte, neigte die zweite laut Troeltsch ganz extrem zum engen Zusammenschluß. Zu den letztern rechnete Troeltsch auch unsere Täufer. Vor allem die neuere mennonitische Forschung Yoders²⁴ stützte sich auf diese Klassierung und vertiefte sie, indem sie einerseits die täuferische Ekklesiologie aufzeigte und andererseits die spiritualistische Note im Täuferum verneinte. Wollten wir uns mit diesem Aspekt begnügen, so läge also unser Weg methodisch klar vor uns: Um soziale Trennfaktoren zu finden, müßten wir von der allgemeinen Theologie zum Kirchenbegriff vorstoßen und von dort aus zu den sozialen Auswirkungen gelangen. Indessen, wie wir wissen, ist der theologische Grund zu unsicher. Schon Karl Holl²⁵ hat Troeltsch vorgeworfen, daß sich die Typologie Litteralismus-Spiritualismus nicht so leicht vollziehen lasse, sondern daß sich zumal im Täuferum beide Richtungen eng miteinander verschmolzen, wobei bald der eine und bald der andere Zug deutlicher obenaufschwang. Genau wie der Standpunkt von Troeltsch den Mennoniten zum Ausgangspunkt diente, so wurden Holls Gedanken von Hillerbrand weiterentwickelt. Der Gegensatz ist uns bekannt. Für unsere Absicht, trennende Momente in

^{23a} Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. I, Tübingen 1912, S. 14 und 863 f.

²⁴ Vgl. zu diesem Komplex auch John H. Yoder, Täuferum und Reformation im Gespräch, Zürich 1968, S. 81, bes. Anm. 2.

²⁵ Karl Holl, Gesammelte Aufsätze, Bd. I, S. 424.

der sozialen Situation zu finden, ist deshalb der Weg Troeltschs fragwürdig. Da nämlich die theologische Substanz durch diese Kontroverse umstritten ist, lohnt es sich nicht, von hier aus nach den sozialen Ausprägungen zu fragen.

Dem Werk von Gabriel Le Bras, einem katholischen französischen Religionssoziologen, verdanken wir weitere methodische Anregungen. In seinen *Etudes de sociologie religieuse*, 2 Bände, Paris 1955/56, entwickelt er die Auffassung, es sei zuerst einmal von den äußeren Erscheinungsformen einer religiösen Gruppe auszugehen: Von ihrem Verhältnis zu jener Umwelt, die nicht in der betreffenden Kirche integriert ist, von den Formen der Aufnahme neuer Glieder, von den Folgen der Ausstoßung, vom subjektiven Verständnis des Anders-Seins. Dann werden Beobachtungen über die innere Struktur folgen, über die Abgrenzung der Ämter also, die gesellschaftliche Zusammensetzung der Gemeinde, über die Gewohnheiten, wie neue Amtsträger bestimmt und eingesetzt wurden, über Formen des Gruppenzwanges. Von hier aus läßt sich weiter vorstoßen zur Praktik des religiösen Lebens, zum Ritus, zu Form und Vitalität der Frömmigkeit. Es dürfte vor allem bei der Quellenlage über die schweizerischen Täufer im 16. Jahrhundert ergiebiger sein, diesen Weg zu wählen; denn es liegt doch ziemlich viel Material vor über ihre Sozialstruktur, über ihr Selbstverständnis und über Urteile aus dem Munde ihrer Umwelt.

Die erste und am häufigsten gestellte Frage, die sich auf die sozialen Aspekte bezieht, beschlägt die Klassenbildung der Täufer. Von einst bis jetzt bemühte sich die marxistische Schule darum, im Täuferum eine klassenbedingte Rebellion zu sehen, die sich von ihren Fesseln zu befreien suchte. Gewisse Forderungen wie die Ablehnung des Zinses und des kirchlichen Zehnten scheinen in diese Richtung zu weisen. Die einzige Untersuchung über die Sozialstruktur schweizerischer Täufer wirkt wie eine Bestätigung, obgleich ihr Autor keineswegs vom Marxismus herkommt. Peachey²⁶ nämlich zeigte, daß das Täuferum vorerst zwar von städtischen und gebildeten Elementen getragen wurde; doch dann konnte es sich der anhaltenden Verfolgungen wegen nur noch in den Schlupfwinkeln auf dem Lande halten. Es lag im Zwang dieser Verhältnisse, daß sich die Gemeinden praktisch nur noch aus Bauern rekrutierten. Da auch die Führung der Täufer aus den gleichen Schichten stammte, war es beim damaligen Bildungsgefälle fast unvermeidlich, daß die Bewegung geistig erstarbte. Indessen genügt dies noch kaum, schon von

²⁶ Paul Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit*, Karlsruhe 1954.

einer Klassenbildung zu sprechen. Der geschlossene Kampfgeist jedenfalls fehlte bei den Täufern, denn sie beteuerten immer, daß sie bereit seien, in weltlichen Fragen der Obrigkeit zu gehorchen und die Steuern zu bezahlen. Außerdem wäre es unhistorisch, vom damaligen Bauerntum als von einer Klasse zu sprechen. Zu zahlreich und viel zu stark waren die Sonderbindungen und Abstufungen, als daß es eine «Klasse» gegeben hätte. Einzelgruppen dominierten, mochten sie politisch, wirtschaftlich oder familiär bedingt sein.

Höchstens einigen Prädikanten wurde es bewußt, daß das Bildungsgefälle von ihnen zu den Täufern enorm sei. Hier könnte man vielleicht von Bildungsklassen sprechen. Sie «verachten alle guten Künste²⁷», beklagte sich Bullinger und fügte bei, sie begnügten sich mit «büchstabilien und gagsen²⁸». Sie seien zu dumm, die Kirchengeschichte zu lesen und beschränkten sich auf das «blodern²⁹». Und 1532 warfen die Prädikanten den Täufern vor, «alsbald einer zwen sprüch verstande, das der ein predicanten gebe, wie by ücht ist³⁰». Als Bestätigung dieses Bildes stellten sie bei einem Täuferführer fest, daß er «nit ein buchstaben lesen³¹» könne. Sogleich ist die allgemeine Klage zur Hand, das komme daher, «das man die schülenn zergon laszt unnd sy nitt reformiert, das niemants me studieren wil³²». Ärger und Verachtung spricht aus solchen Wendungen. Daß beim damaligen Bildungsgefälle der humanistische Bildungsdünkel trennend wirkte, ist nicht von der Hand zu weisen. Befragt man die andere Seite, die Täufer, selbst, so geben sie offen zu, sie seien auf verdeutschte Bücher angewiesen³³, und es war nach dem Tode der Gründer ein Sonderfall, daß noch 1532 einer in der Lage war, beim Gespräch über den Eid das «omnino non jurare» aus dem Lateinischen zu interpretieren³⁴. Daneben kam es allerdings auch vor, daß sogar Führer unter den Täufern die denkbar schlechtesten Elementarkenntnisse besaßen. Jedenfalls bezeugte kein geringerer als Konrad Winkler aus Waßberg, daß er weder schreiben noch lesen könne³⁵. Eine bildungsfeindliche

²⁷ Heinrich Bullinger, Unverschampter Fräfel, Zürich 1531, S. 89 v (zit. Bullinger, Fräfel).

²⁸ Ders., S. 73 r.

²⁹ Ders., S. 90 r. Ferner entsprechend Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 71.

³⁰ Handlung oder Acta gehaltener Disputation und Gespräch zü Zoffingen, Zürich 1532, S. 14 r (zit. Zofinger Gespräch).

³¹ QGTS III, Nr. 280 (Edition in Vorbereitung).

³² Bullinger, Fräfel, S. 90 r. Auch Zwingli spottete über die Bildung der Täufer. Vgl. Z VI/1, 23f., Z IV, 288f.

³³ Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 41.

³⁴ Zofinger Gespräch, S. 108 v.

³⁵ QGTS I, S. 175₁₅.

Animosität dagegen ließ sich bei den Täufern nicht beobachten. Für Grebels Kreis waren Zwingli und seine Mitarbeiter gelehrte Leute, die allerdings ihre Kenntnisse nicht in den Dienst der Wahrheit stellen wollten. So nützte das Wissen nichts; es verleitete zur Verblendung³⁶. Und einfache Zurückhaltung spricht aus den Worten, der Reformator und seine Mitkämpfer seien Leute, «so anderschwo sind glert geachtet³⁷», und von Luther wurde gesagt, indem man Müntzer kopierte, er mache aus Bibel «bibel, bubel, babel». So wurde die reformatorische Frucht der Bildung als eitel angesehen und ins Lächerliche gezogen. Selten haben sich die Täufer mit ihrer mangelhaften Bildung geradezu gebrüstet, und von der scharf trennenden Polemik eines Müntzer, der Luther als «eselvortzigen doctor» titulierte, finden wir in der Schweiz nichts. Sahen wir, daß wir im Bildungsbereich in gewissem Sinne von einem Klassengegensatz sprechen können, so trifft das aber keineswegs für die anderen Belange zu.

Die Familie und die Sippe (Freundschaft) waren vielmehr die tragenden Faktoren der täuferischen Gemeinschaft. Gut läßt sich dies an der Ausbreitung des Täufertums erkennen; denn die Wege folgten meistens den verwandtschaftlichen Bindungen. Daß zum Beispiel Konrad Grebel in Winterthur missionierte, findet seine Erklärung darin, daß sein Helfer, Marx Boßhardt aus Zollikon, in Oberwinterthur einen Schwager besaß, in dessen Haus Grebel Aufnahme fand³⁸. Die Bewegung benützte vor allem die bestehenden sozialen Bindungen als Kanäle der Ausbreitung, wodurch die Zusammensetzung der Gemeinde geprägt wurde. Zahllos sind die Belege, die zeigen, daß ein Bekehrter häufig den Sohn, den Vater, den Tochtermann, den Schwager, die Frau usw. mit herüberzog. In Zollikon kam es sogar vor, daß das ganze Hausgesinde samt Knechten und Mägden getauft wurde (wahrscheinlich in Anlehnung an die Vorgänge in der Apostelgeschichte)³⁹. In diesem Zusammenhang ist wohl Zwinglis Vorwurf zu lesen, den er im Elenchus erhob: Wenn jemand durch den Zwang der (gesellschaftlichen) Verhältnisse von Täufern abhängig sei, so überzeuge man ihn nicht mehr, sondern man reiße ihn kurzerhand in die Gemeinschaft⁴⁰. Demgegenüber traten die wirtschaftlichen Verhältnisse

³⁶ Vgl. den in dieser Beziehung typischen Brief Grebels an Vadian, QGTS I, Nr. 8. Karlstadt legte seinen Dokortitel ab, da er doch nur von den Eitelkeiten dieser Welt zeuge und das offene Gemüt verfälsche. Vgl. Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, Was gesagt ist, sich gelassen, was das wort gelassenhait bedeut..., Wittenberg 1523, S. eijj v. ff.

³⁷ QGTS I, S. 20₂₁, ferner S. 20₁₄.

³⁸ QGTS I, S. 87, 96.

³⁹ Z.B. QGTS I, Nr. 31, ferner S. 107₃₃–108₁.

⁴⁰ Z VI/1, 45₂₁–46₁.

an Bedeutung zurück. Zwar wissen wir nicht, welches die Vermögen der Glieder waren, doch ist bekannt, daß zum Beispiel der maßgebende Jakob Hottinger aus Zollikon zuvor ein großes Vermögen durch Spekulation erworben hatte⁴¹. Daneben gab es auch Arme. Sie müssen nicht schwach an Zahl gewesen sein; denn oft beklagten sich die Vermöglicheren später, wenn sie wieder abfielen, man habe sie gezwungen, die liegenden Güter zu versilbern und als Armenspende zu verteilen⁴². Wir begnügen uns mit diesen Feststellungen; denn auf der Suche nach den trennenden Faktoren zwischen Täuferturn und Volkskirche möchten wir noch einige eindeutige Situationen erfassen.

Wir stehen immer noch dabei, das Verhältnis der Täufer zu ihrer Umwelt zu skizzieren, und fragen uns nun nach den Gründen für die scharfe *politische* Auseinandersetzung zwischen Täufem und Obrigkeit. Denn abgesehen davon, daß man das Andersartige in den verhältnismäßig geschlossenen Gesellschaften leicht verketzerte, lagen beim Täuferturn noch besondere Gründe vor: Die Verwandtschaft fand sich ja in der sogenannten «Freundschaft» zusammen⁴³. Wenn sich nun die Missionstätigkeit der Täufer vor allem der familiären und nachbarlichen Beziehungen bediente, so war es unvermeidlich, daß sich die Bewegung mit der Zeit in einzelnen Sippschaften breitmachte. Dies barg für die Obrigkeit eine gewisse politische Gefahr: In den Vogteien waren die gnädigen Herren auf den Dialog und die Zusammenarbeit mit der einheimischen Führungsschicht angewiesen; denn von hier rekrutierten sich die Gerichtssäßen, die Untervögte usw. Die einheimische Führungsschicht nahm also eine Mittlerrolle ein zwischen Herrschaft und Land. Wenn nun aber eine «Freundschaft» durch Täufer stark unterwandert war, so wurden auch die Nicht-Täufer in diesem Verband unsicher; denn man richtete sich doch weitgehend nach der obsiegenden Meinung in der «Freundschaft». Verlangte die Obrigkeit ein hartes Zugreifen gegen die Täufer, so zögerte eine solche Sippe; auch ihre Nicht-Täufer hielten sich zurück. Fielen auf diese Weise einflußreiche Sippen für die Zusammenarbeit mit der Obrigkeit aus, so drohte die Paralsierung der Herrschaft. Daraus konnte eine aufstandsähnliche Situation erwachsen. Unabhängig von ihren Bekenntnissen zum Pazifismus rutschten die Täufer unversehens in die Rolle des politischen Störefrieds hinein. Die Obrigkeit wollte ihre Position wahren, indem sie zum Gegenschlag ansetzte.

⁴¹ Vgl. Stadtbibliothek St. Gallen, Diarium Rütiners, Bd. 2, S. 1 f. Edition in Vorbereitung durch Heino Fast in QGTS II.

⁴² Z. B. QGTS I, Nr. 39. Ferner QGTS III (in Vorbereitung).

⁴³ Vgl. dazu meinen Aufsatz in Festgabe Leonhard von Muralt, Zürich 1970, S. 293.

In den gleichen Spannungsbereich gehört die Tatsache, daß die Täufer in den ersten Jahren viele Elemente in ihren Reihen beherbergten, die sich schon vorher im Bereich des Asozialen bewegt hatten und nun dem neuen Sammelbecken zustrebten. Ferner lassen sich zahlreiche Fälle quellenmäßig ermitteln, die auch nachher, als sie dem Täuferum abgeschworen hatten, die Normen der Gesellschaft nicht beobachteten und nun unter ganz anderen Gesichtspunkten in den Bereich der sozialen Außenseiter hineingerieten⁴⁴. Ein typisches zeitgenössisches Urteil mag in diesem Rahmen genügen. 1532 erklärten die Prädikanten im Zofinger Gespräch, die Täuferführer seien «nit gesandt, sonder selbs louffend propheten, wie ein hauptman, der sich under bösen büben uffwürfft⁴⁵». Bedenken wir, welchen Kampf die Obrigkeit damals um die Integration der freien laufenden Knechte und Hauptleute führte, so läßt sich kaum ein besseres Schlaglicht auf den sozialen Stellenwert der Täufer werfen. Ebenso bezeichnend ist es, wie Bullinger die im geheimen wirkenden und von Ort zu Ort ziehenden Prediger beurteilt: Er taxiert sie gleich wie die «vaganten unnd zigynner⁴⁶» – auch hier also die Gleichsetzung mit dem unsteten und sozial verdächtigen Element.

Die Täufer selbst sonderten sich zum Teil bewußt von der Umwelt ab. Kesslers «Sabbata» erzählen uns zum Beispiel, die St. Galler Täufer hätten keine Ungetauften begrüßt⁴⁷, weil sie dadurch mit der Sünde in Berührung geraten wären. Ferner kam es vor, daß die Täufer während der landeskirchlichen Sonntagspredigt ganz bewußt die Sonntagsruhe störten, um ihr Anderssein zu unterstreichen⁴⁸. Die Bewohner des Solothurner Gäus beklagten sich 1533⁴⁹, die Täufer distanzieren sich von den selbstverständlichen Aufgaben der Dorfgemeinschaft; sie seien zum Beispiel nicht bereit, an der Feuerwache und am Löschen mitzuwirken. Die früher erwähnte Verflechtung mit der Sippe zerbrach bald, als die täuferischen Glieder sahen, daß andere Leute der «Freundschaft» nicht auch zum Täuferum übertreten wollten. Darauf spielte Zwingli mit seinem Vorwurf an, die Täufer lösten alle Bindung und Freundschaft auf⁵⁰. Solche Symptome mögen erstaunen, doch finden sie bald eine Bestätigung, wenn wir in die täuferische Gemeinde hineindringen; denn bis jetzt umkreisten wir das Täuferum von außen, mit den Augen der Umwelt.

⁴⁴ Genauere Belege am gleichen Ort, S. 288 ff.

⁴⁵ Zofinger Gespräch, S. 36 v.

⁴⁶ Bullinger, Fräfel, S. 73 r., ferner auch S. 19 v.

⁴⁷ Johannes Kessler, Sabbata, St. Gallen 1902, S. 153^{45ff}.

⁴⁸ QGTS II, Nr. 555.

⁴⁹ QGTS III, Nr. 913 und 914.

⁵⁰ Z VI/1, 125⁶.

Selbstbewußt redeten die Täufer 1532 zu Zofingen von ihren Predigern: «Dieselben hand kein gemeinschaft mer mit der wält noch mit den wercken der finsternusz. Gott hat sy uszogen unnd errettet von diser argen wält, wie ouch die apostel sich von der wält gesünderet und under inen selbs gemeinschaft gehebt⁵¹.» Und von der biblischen Urgemeinde sagten sie, «die sölichs [das heißt das Christentum] angenommen, habend sich von der welt abgesündert⁵²». Das Leben der Täufer konzentrierte sich ganz auf die Gemeinde; was nicht dazugehört, wird kurzerhand mit der sündigen Welt gleichgesetzt. Das ist durchaus verständlich, wenn wir die Hauptaufgabe der Gemeinde nicht vergessen: In ihr ist man geheißen «einandern hälffen tragen, so erfülle man das gsatz⁵³». Durch gegenseitige Unterstützung verhilft man sich nur in der Gemeinde zum christlichen Leben – und davon hängt die Seligkeit ab. Bei solchem Verständnis der Kirche ist die Abschränkung von der Umwelt verständlich.

Die scharfe Grenze zwischen Licht und Schatten wurde bei der Aufnahme und bei der Ausstoßung ganz besonders betont. Beim Eintritt in die Kirche, das heißt bei der Taufe des Erwachsenen, wurde das Gemüt bewegt, der Glaube zerschnitt das Fleisch⁵⁴. Üblicherweise mußte die ganze Gemeinde bei der Aufnahme zugegen sein⁵⁵; denn das erleichterte die Integration in die Gemeinschaft. Alle waren ja verpflichtet, sich gegenseitig im christlichen Wandel zu schützen. – War einmal einer drin, so erwies sich die totale geistige Absonderung von der Außenwelt als ein wirksames Bindemittel. Da in der Landeskirche ganz falsche Dinge über Obrigkeit, Eidschwur usw. gelehrt wurde, durfte jener Gottesdienst auch nicht besucht werden. Die Brüder waren vollkommen von ihren Predigern abhängig und konnten niemals ein Gegenargument hören⁵⁶. Dies förderte die geistige Integration in der Gruppe. Das schließt nicht aus, daß sich die täuferischen Prediger besonders auch der Mission annahmen; die enge Einbeziehung in die Kirche erfolgte nach der Taufe.

Der Graben zur Umwelt zeigte sich in aller Breite beim Austritt aus der täuferischen Kirche. Kaum zu überwinden war nämlich der Druck auf dem Gemeindeglied, der durch die Bannandrohung ausgeübt wurde. Folgte einer nicht den Normen der Gemeinschaft, so wurde er entspre-

⁵¹ Zofinger Gespräch, S. 21 r. Das Argument selbst ist alt. Schon die Donatisten brauchten es in Anlehnung an Gal. 6, 9f. und Röm. 13, 10 (Hinweis von Dr. Ulrich Gäbler).

⁵² Zofinger Gespräch, S. 13 r.

⁵³ Zofinger Gespräch, S. 51 r und folgende.

⁵⁴ Deutliche Zeugnisse in QGTS I, S. 42^{15ff.}, 43^{23–27}, 161^{8ff.}

⁵⁵ Zofinger Gespräch, S. 66 r.

⁵⁶ Bullinger, Fräfel, S. 133 r f.

chend Matth. 18,15ff. gewarnt. *Jedermann* war zur Überwachung und zur Mahnung verpflichtet. Daraus ermesse man die Gewalt des Gruppenzwanges. Fruchtete es nichts, so rief der Prediger den Schuldigen vor dem Abendmahl der Gemeinde aus⁵⁷. Dann sprach die versammelte Kirche das Urteil und bannte. Zeigte der Bestrafte keine Reue, so konnte er die Seligkeit nicht erlangen. Das lastete schwer auf jedem, der aus der Gemeinschaft austreten wollte. Ein einstmals prominenter Täuferführer wie Pfistermeier aus Aarau wurde nach seinem Abfall gebannt. Obgleich keine einheitliche Auffassung unter den Predigern bestand, so herrschte doch die Meinung vor, daß reuelos Abgefallene eine Todsünde wider Gott begangen hätten und deshalb für alle Zeiten verflucht seien⁵⁸. Von hier aus werden jene Täufer verständlich, die im Moment vor dem obrigkeitlichen Gericht widerriefen und nachher unter großer Gewissensnot sich der Gemeinschaft wieder anschlossen, um nicht ewige Verdammnis, sondern erneut Gnade zu finden.

Wir begnügen uns mit diesen Hinweisen; denn wir bemühten uns auch hier, vor allem jene Faktoren herauszuheben, die unter dem Aspekt der Trennung besondere Relevanz bekamen. Allerdings sind wir uns bewußt, daß diese Zielsetzung nicht recht in jene moderne Aufgabenstellung hineinpaßt, die mehr die ökumenische Verbindung betont. Gleichwohl mag eine Besinnung auf die historischen Kräfte der Spaltung dazu beitragen, das unverändert Gemeinsame klarer zu erkennen.

Wir sind bei der Erörterung des ganzen Komplexes von einem Problemkreis zum anderen gesprungen. Das schien mir eher einem Überblick über die heutigen Problemstellungen zu dienen als die Beschränkung auf bloß einen Sektor. Gleichzeitig ließ sich das ganze Phänomen der Abtrennung vom Historiker aus gesehen befriedigender umreißen; denn die ausgewählten Akzente wollten einen Einblick in die Vielschichtigkeit jenes eigenen Weges geben, den die Täufer sowohl ihrer Mitmenschen wegen, als auch ihren Mitmenschen zum Trotz gehen wollten.

⁵⁷ Zofinger Gespräch, S. 39 v, ferner S. 59 v und 44 v.

⁵⁸ Staatsarchiv Bern, UP 80bis, S. 111 und 115f., ferner UP 80, Nachschrift von Rüthes, S. 57f.

Dr. phil. Martin Haas, Römerstraße 116, 8404 Winterthur