

# Täufer am Oberrhein im 16. Jahrhundert – kirchenhistorische Impulse für die Gegenwart

*Stephen Buckwalter*

Als Mennonit über die Geschichte der Täufer zu referieren<sup>1</sup> birgt eine besondere Herausforderung. Kirchenhistoriker, zumal wenn sie sich gleichzeitig als Mitglied einer Kirche verstehen, stehen meines Erachtens in einem eigentümlichen Spannungsfeld. Diesen Vortrag halte ich heute Nachmittag vor Ihnen anders, als wenn ich zum selben Thema etwa bei einer Sektion des Historikertags zu sprechen gebeten worden wäre. Aber nicht, weil ich denke, dass hier weniger strenge wissenschaftliche Standards herrschen als bei Profanhistorikern.

Wer sich den Prinzipien wissenschaftlichen Arbeitens verpflichtet fühlt – und ich denke, das tun alle Kirchenhistoriker – wird sicherlich nicht der Versuchung erliegen, die Kirchengeschichte zur Legitimation einer heutigen menschlichen Institution zu missbrauchen.<sup>2</sup> Die meisten Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistoriker besitzen genügend Realitätssinn und Quellenkenntnis, um Identitätsmerkmale und Theologumena, die ihnen vielleicht heute sehr am Herzen liegen, nicht unbedacht in die Vergangenheit zu projizieren.<sup>3</sup> Doch auch wenn man gegen die Gefahr gefeit ist, aus der Kirchengeschichte eine Legitimationsinstanz oder eine Quelle von identitätsstiftenden Mythen zu machen, bleibt die Aufgabe des Kirchenhistorikers grundlegend anders als die eines Profanhistorikers. Mit ersterem untrennbar verbunden ist meines

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich anlässlich der Jahrestagung des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden im Evangelischen Oberkirchenrat in Karlsruhe am 19. Oktober 2018 hielt. Für den Druck habe ich ihn leicht überarbeitet; der Vortragscharakter wurde aber weitgehend beibehalten.

<sup>2</sup> Gerade dies hat man der mennonitischen Historiographie zum Täufertum oft vorgeworfen. Vgl. etwa die scharfe Kritik, die der kanadische Forscher James Stayer in seiner klassischen Studie zur Gewalt im Täufertum an den apologetischen Tendenzen damaliger mennonitischer Historiker übte: James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas 1976, 9–23; vgl. auch die Ausführungen Deppermanns in: Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, 9–13; von einem erheblich kritischeren Umgang mit täuferischen Quellen zeugte bereits: Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen, hg. von Hans-Jürgen Goertz, 2. Aufl., Göttingen 1977; eine sachliche Zusammenfassung dieser Forschungskontroverse bietet John Roth, *Recent Currents in the Historiography of the Radical Reformation*, in: *Church History* 71 (2002), 523–535 (hier: 523–527); eine aufschlussreiche autobiographische Reflektion über diesen Vorgang findet man jüngstens in: Hans-Jürgen Goertz, *Umwege zwischen Kanzel und Katheder. Autobiographische Fragmente*, Göttingen 2018, 98–108, 195–197 et passim.

<sup>3</sup> Treffend spricht Gottfried Seebaß von der „Gefahr, kristalline Endformen einer Bewegung in die Zeit ihrer Bildung zurückzutragen“; vgl. Gottfried Seebaß, *Der „linke Flügel der Reformation“*, in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 1983, hg. v. Kurt Löcher, Gütersloh 1988, 121–134 (hier: 122), Neudruck: Gottfried Seebaß, *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Göttingen 1997, 151–164 (hier: 152).

Erachtens eine gewisse Selbstverpflichtung, eine Art Rechenschaftspflicht gegenüber der eigenen Kirche, die nicht ohne Spannung bleibt. Doch diese Spannung kann heilsam sein und sie kann sogar der wissenschaftlichen Erkenntnis auf Wegen zu Gute kommen, die dem Profanhistoriker weniger bekannt sind.

Welche präzise Gestalt diese Bindung an die Kirche annehmen, wie die Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Kirche genau aussehen soll – dies zu reflektieren würde viel zu weit vom eigentlichen Thema meines heutigen Vortrags abweichen. Doch ich denke, dass mein Vortrag selbst ein Beispiel von diesem paradoxen Zusammenwirken bieten und zur Diskussion, vielleicht zum Widerspruch anregen kann.

Es ist ein dankbares Thema, über Täufer am Oberrhein zu sprechen. Dass die Täuferbewegung ausgerechnet in Zürich entstand und sich von dort aus schnell ausbreitete, machte den gesamten Oberrheingraben zu einem bevorzugten Gebiet für die Ansiedlung und das Gedeihen dieser Bewegung.<sup>4</sup> Die von Jean Rott und Manfred Krebs unermüdlich gesammelten und mustergültig edierten Quellen zur Geschichte der Täufer im Elsass<sup>5</sup>, in Baden und in der Pfalz<sup>6</sup> belegen akribisch die Ausbreitung und Präsenz von Täufern in diesem gesamten Raum, vom Herzogtum Pfalz-Zweibrücken bis nach Konstanz, vom Sundgau bis in die Kurpfalz.

Ich möchte im Folgenden keinen enzyklopädischen Abriss der Geschichte der Täufer am Oberrhein im 16. Jahrhundert, wenn auch in komprimierter Form,<sup>7</sup> vornehmen, sondern stattdessen mich auf drei repräsentative Vignetten beschränken – drei aussagekräftige Beispiele, die uns diesem historischen Phänomen näherbringen. Aber zuerst möchte ich die Ursprünge der Täuferbewegung kurz rekapitulieren.

Am Beginn derselben stehen, wie wir alle wissen, ungeduldige Anhänger des Zürcher Reformators Ulrich Zwingli.<sup>8</sup> Es sind eifrige Mitstreiter, etwa Konrad Grebel, Felix Manz, Simon Stumpf und Jörg Blaurock, die von Zwingli für die Reformation gewonnen werden und ihren Meister bei der Durchsetzung der evangelischen Wahrheit konsequent zu unterstützen bereit sind. Dank der aufsehenerregenden Aktionen dieser Gruppe – Fastenbrechen, Predigtstörungen, Bilderstürme – kann Zwingli dem zaghaften Zürcher Rat bedeutende Konzessionen abringen. Zwischen dem Meister und seinen eifrigen Jüngern werden aber die Meinungsverschiedenheiten über die konkrete Anwendung der Heiligen Schrift auf Leben und Gottesdienst sowie über die

---

<sup>4</sup> Einen nützlichen Überblick bietet zuletzt C. Arnold Snyder, *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism 1520–1530*, in: *Mennonite Quarterly Review* 80 (2006), 501–646.

<sup>5</sup> Manfred Krebs und Hans-Georg Rott (Hgg.): *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 7 (Elsaß I: Stadt Straßburg 1522–1532), Gütersloh 1959; Bd. 8 (Elsaß II: Stadt Straßburg 1533–1535), Gütersloh 1960. – Marc Lienhard, Stephen F. Nelson u. Hans Georg Rott (Hgg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 15 (Elsaß III: Stadt Straßburg 1536–1542), Gütersloh 1986; Bd. 16 (Elsaß IV: Stadt Straßburg 1543–1552), Gütersloh 1988.

<sup>6</sup> Manfred Krebs (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 4 (Baden und Pfalz), Gütersloh 1951.

<sup>7</sup> Vgl. zuletzt Günther Krüger, *Die Täufer. Eine Spurensuche*, in: *Kirchengeschichte am Oberrhein – ökumenisch und grenzüberschreitend*, hg. von Klaus Bümlein u. a., Ubstadt-Weiher/Heidelberg/Basel 2013, 174–179.

<sup>8</sup> Zum Folgenden vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl., München 1988, 15–21. – Fritz Blanke, *Brüder in Christo. Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*, Zürich 1975. – J. F. Gerhard Goeters, *Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich*, in: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, hg. von Luise Abramowski/J. F. Gerhard Goeters/Ernst Bizer, Neukirchen-Vluyn 1969, 239–281.

Rolle der weltlichen Obrigkeit immer größer. Als im Oktober 1523 eine Ratsdisputation über die Abschaffung der Messe ohne konkrete Ergebnisse zu Ende geht und Zwingli seine Anhänger mit dem Hinweis vertröstet, dass der Rat schon für angemessene Maßnahmen sorgen werde, unterbricht ihn Simon Stumpf schroff: *Meister Ulrich! Ihr habt nicht Gewalt, der Obrigkeit das Urteil in die Hände zu geben, sondern das Urteil ist schon gegeben: der Geist Gottes urteilt!*<sup>9</sup> Der Kreis um Konrad Grebel wird zunehmend marginalisiert und beginnt, die christliche Kirche als verfolgte Gemeinde der Wenigen, die recht glauben und handeln, aufzufassen. *Rechte gläubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen* schreibt Konrad Grebel an Thomas Müntzer am 5. September 1524. *Sie müssen in Angst und Not, Trübsal, Verfolgung, Leiden und Sterben getauft werden.*<sup>10</sup> Als die Frage der Kindertaufe auf die Tagungsordnung kommt, gelangt die Entfremdung mit Zwingli und dem Stadtrat zu ihrem höchsten Punkt. Am 18. Januar 1525 setzt sich der Rat durch und verfügt, dass alle Kinder innerhalb von acht Tagen nach der Geburt zu taufen sind, und am 21. Januar beschließt er ein Versammlungsverbot für Kindertaufgegner. Noch am selben Abend versammelt sich der Grebelkreis in einem Zürcher Privathaus. Nach gemeinsamem Gebet erhebt sich Jörg Blaurock und bittet, von Grebel getauft zu werden. Grebel tauft ihn, und darauf tauft Blaurock die übrigen Versammlungsteilnehmer.<sup>11</sup> Die Täuferbewegung wird geboren.

In den kommenden Jahren entstehen Täufergemeinden in fast allen reformatorischen Zentren.<sup>12</sup> Man kann zurecht das Täuferum als ein Kind der Reformation bezeichnen, denn sie speist sich aus demselben Enthusiasmus, der die Reformation zu einer Massenbewegung gemacht hatte, und sie bleibt in gewisser Hinsicht eine Begleiterscheinung der Reformation.<sup>13</sup> Doch alle Hauptreformatoren sind sich einig, dass die Ablehnung der Kindertaufe und das Bestehen auf eine Glaubenstaufe mit der reformatorischen Botschaft unvereinbar sind. Die Täufer werden außerdem als politische Gefahr empfunden, nicht zuletzt, weil die Grenzen zwischen ursprünglichem Bauernaufstand und späterer Täuferbewegung nicht immer deutlich sind. Im März 1526 ordnet der Zürcher Rat die Todesstrafe für Täufer an, im August 1527 beschließt Erzherzog Ferdinand dasselbe in den österreichischen Erblanden, und im Januar 1528 erlässt auch Kaiser Karl V. ein entsprechendes Mandat.<sup>14</sup> Auf dem Reichstag zu Speyer im April 1529 wird das Mandat Karls V., das für Täufer die Todesstrafe anordnete, formell zum Reichsgesetz erhoben und somit die Verfolgung der Täufer, die bereits begonnen hatte und sich in den kommenden Jahren und Jahrzehnten intensivieren würde, rechtlich legitimiert.<sup>15</sup> Weitere theologische Schwerpunkte der Täufer,

<sup>9</sup> Das frühneuhochdeutsche Original des oben modernisierten Zitates bietet: Zwingli Werke 2 (CR 89), 784,12–14.

<sup>10</sup> Zitiert nach Heinold Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1962, 20. Edition des frühneuhochdeutschen Originals: Leonhard von Muralt/Walter Schmid (Hgg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz I*, Zürich 1952, 13–21 (hier: 17).

<sup>11</sup> Blanke, *Brüder in Christo* (wie Anm. 8), 21.

<sup>12</sup> Vgl. TRE 32, 598–613 (James M. Stayer).

<sup>13</sup> Auf strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen Reformation und Täuferum weise ich im folgenden Aufsatz hin: Stephen Buckwalter, „So hatt er mir ouch nit zu verbietten, ein ewib ze nehmen“. Die Täufer und die reformatorische Priesterehe, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 61 (2004), 15–30.

<sup>14</sup> Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe 7/1, 177,1–16 mit Anm. 1.

<sup>15</sup> Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe 7/2, 1325–1327.

etwa ihre Eidesverweigerung, ihre Ablehnung nicht nur des Waffengebrauchs, sondern auch der Bekleidung obrigkeitlicher Ämter, ihre Forderung nach einer strengen Gemeindezucht nach der Regel Christi von Matthäus 18, ihre gelegentliche Praxis der Gütergemeinschaft nach dem Vorbild von der Apostelgeschichte 2 und 4 und nicht zuletzt ihre Absonderung von den bestehenden reformatorischen Kirchentümern – sie alle verstärkten die Entwicklung des Täuferturns zu einem vom Rest der Reformation radikal unterschiedenen und von seinem Umfeld misstrauisch beäugten Phänomen.<sup>16</sup>

## I.

Doch kehren wir zum Oberrhein zurück und werfen wir ein erstes Schlaglicht auf die hiesige Täuferbewegung im 16. Jahrhundert. Ich möchte mit der Figur des Täufers Michael Sattler beginnen.<sup>17</sup> Aus dem vorderösterreichischen Staufeu stammend, schon in frühen Jahren in das Kloster St. Peter in Schwarzwald eingetreten, brachte er es dort bis zum Prior, trat aber um 1524 unter dem Eindruck der Reformation und der Bauernunruhen aus dem Orden aus und verheiratete sich. Im Zürcher Raum kam Sattler erstmals mit dem Täuferturn in Kontakt und wurde zusammen mit anderen Täufern im November 1525 aus der Stadt ausgewiesen. Im Frühsommer 1526 wird er aktenkundig als täuferischer Missionar im Zürcher Unterland. Wie so viele andere Täufer sucht er Ende 1526 Zuflucht in Straßburg und kommt sogar ins Gespräch mit den dort wichtigsten Kirchenmännern Wolfgang Capito und Martin Bucer. Wie intensiv der Gedankenaustausch zwischen ihm und den Straßburger Reformatoren gewesen sein muss, bezeugt der Abschiedsbrief, den Sattler wohl Ende 1526 oder Anfang 1527 an, wie er sie nennt, *sinen geliebten brüderen jnn gott Capitoni vnd Bucero* gerichtet hat.<sup>18</sup> Diese nüchterne, von einem ausgeprägten Dualismus zwischen Kirchen und Welt und einem stark ethischen Biblizismus gekennzeichnete Darlegung des Glaubens stellt ein klassisches Zeugnis täuferischer Theologie dar. Ich zitiere einige Thesen Sattlers: *Die Christen sind ganz gelassen und vertrauen ihrem Vater im Himmel ohne alle äusserliche und weltliche Rüstung. Im Himmel ist die Bürgerschaft der Christen, und nicht auf Erden. Die Christen sind Hausgenossen Gottes und Bürger der Heiligen, und nicht der Welt. Das sind die wahren Christen, die die Lehr Christi tun mit Werken [...] In Summa: es ist nichts gemein Christo und Belial.*<sup>19</sup> Über Lahr führt Sattlers Weg nach Schleithem bei Schaffhausen, wo er sich im Februar 1527 mit anderen

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Goertz, Täufer (wie Anm. 8).

<sup>17</sup> Weiterhin grundlegend: C. Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler* (Studies in Anabaptist and Mennonite History 27), Scottdale, Pennsylvania 1984. Vgl. auch: Klaus Deppermann, Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer, in: Ders., *Protestantische Profile von Luther bis Francke. Sozialgeschichtliche Aspekte*, Göttingen 1992, 48–64; James M. Stayer, Art. „Sattler, Michael“, in: *Mennonitisches Lexikon*, Bd. V: Revision und Ergänzung, Teil 1: Personen (nur online: [www.mennolex.de](http://www.mennolex.de)); TRE 30, 54–57 (C. Arnold Snyder).

<sup>18</sup> Edition in: *Correspondance de Martin Bucer*, hg. von Jean Rott, Bd. 2 (= BCor 2), Leiden 1989, 193–195 (Nr. 146) = Krebs/Rott, Elsaß I (wie Anm. 5), 68–70.

<sup>19</sup> Frühneuhochdeutsches Original: BCor 2 (wie Anm. 18), 194,40–47 und 50 = Krebs/Rott, Elsaß I (wie Anm. 5), 69,21–29 und 34.

Täuferführern trifft und maßgeblich an der Abfassung der „Brüderlichen Vereynigung etlicher kinder Gottes“ beteiligt ist, besser bekannt unter dem Namen „Schleitheimer Bekenntnis“.<sup>20</sup> Im ersten der sieben Schleitheimer Artikel heißt es: *Die Taufe soll allen denen gegeben werden, die über die Buße und Änderung des Lebens belehrt worden sind und wahrhaftig glauben, dass ihre Sünden durch Christus hinweggenommen sind, und [...] wandeln wollen in der Auferstehung Jesu Christi.* Die Kindertaufe wird ausdrücklich abgelehnt als *des Papstes höchster und erster Greuel*.<sup>21</sup> Die übrigen Artikel befassen sich mit einer streng durchzuführenden Gemeindedisziplin, beschreiben ein nüchtern symbolisches Verständnis des Abendmahls, sprechen von der Wahl von *Hirten der Gemein Gottes*, deren Aufgabe sein soll: *Lesen und Ermahnen und Lehren, Mahnen, Zurechtweisen, Bannen in der Gemeinde*.<sup>22</sup> Weiterhin unterstreichen die Artikel die Trennung der wahren Gemeinde von der Welt, die Ablehnung der Schwertgewalt und schließlich die Verweigerung des Eides.<sup>23</sup> Aktenkundig wird Michael Sattler wieder im März 1527 in Horb am Neckar, wo er und seine Frau von den vorderösterreichischen Behörden als Ketzler verhaftet werden. Am 21. Mai 1527 wird Sattler grausam gefoltert und lebendig verbrannt, seine Frau wird ertränkt.<sup>24</sup>

Capitos wenige Tage später geschriebener Brief an den Bürgermeister und den Rat der Stadt Horb<sup>25</sup> dokumentiert eindrucksvoll seine Bewunderung für diesen Täufer und sein Entsetzen über diese Hinrichtung. Zwar lehnt Capito das Taufverständnis Sattlers und dessen ethischen Rigorismus eindeutig ab, lobt aber Sattlers *dreflichen eyfer zu eren gottes vnd der gemein Christi* und verbürgt sich für seine Rechtgläubigkeit.<sup>26</sup> Auch Bucer, der eine entschieden strengere Haltung gegenüber den Täufereinnahmen als Capito, zögerte nicht, Sattler als *eynen lieben frundt Gots* und *eynen marterer Christi* zu bezeichnen.<sup>27</sup>

Die maßgeblich von Sattler geprägten Schleitheimer Artikel entwickeln sich bald nach seinem Tod zu einem zentralen Referenztext der Täuferbewegung und erfahren eine weite Verbreitung. Auch die Gegner der Täufer nehmen die Schleitheimer Artikel ernst: Sowohl Zwingli<sup>28</sup> als auch Calvin<sup>29</sup> benutzen sie als Ausgangspunkt und Grundlage für ihre jeweiligen Kampfschriften gegen täuferische Lehre 1527 und 1544.

<sup>20</sup> Beatrice Jenny, Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527, in: Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 28 (1951), 5–81; Heinold Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz II, Zürich 1973, 26–36; sprachlich modernisierte Fassung: Fast, Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 10), 60–71.

<sup>21</sup> Fast, Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 10), 62. frühneuhochdeutsches Original: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz II (wie Anm. 20), 28.

<sup>22</sup> Fast, Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 10), 65; frühneuhochdeutsches Original: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz II (wie Anm. 20), 31.

<sup>23</sup> Fast, Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 10), 64–71 = Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz II (wie Anm. 20), 29–35.

<sup>24</sup> Fast, Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 10), 71–77.

<sup>25</sup> Edition in: Krebs/Rott, Elsaß I (wie Anm. 5), 80–87 (Nr. 83).

<sup>26</sup> Krebs/Rott, Elsaß I (wie Anm. 5), 81, 21f.

<sup>27</sup> Martin Bucers Deutsche Schriften (BDS), Bd. 2, 253, 22 und 29f.

<sup>28</sup> In *catapaptistarum strophas elenchus*, 31. Juli 1527, Zwingli Werke 6.1, 21–196.

<sup>29</sup> *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes*, 1544, Calvin Opera 7, 45–142.

## II.

Nun zu unserer zweiten Vignette, die der Figur von Hans Denck gewidmet ist.<sup>30</sup> Denck stammte aus Habach, Oberbayern, erfuhr eine humanistische Bildung in Ingolstadt, hörte in Basel Erasmus und wurde 1522 vom Basler Reformator Johannes Oekolampad für die Stelle eines Rektors an der St. Sebald Schule in Nürnberg empfohlen.<sup>31</sup> Dort lernte er die Schriften Thomas Müntzers und Andreas Karlstadts kennen und kam möglicherweise mit dem mystischen Müntzer-Anhänger und späterem Täufer Hans Hut zusammen. Aufgrund seiner hierbei gewonnenen heterodoxen Einsichten wurde er im Januar 1525 zusammen mit den sogenannten „drei gottlosen Malern“ Barthel und Sebald Beham sowie Georg Pencz aus Nürnberg ausgewiesen. Es folgen Wanderungen durch die Schweiz, wo er zeitweilig gefangengenommen wird, dann ein Aufenthalt in Augsburg vom September 1525 bis Juni 1526. Dort spielte Denck eine leitende Rolle unter Augsburger Täufnern, begegnete ein weiteres Mal Hans Hut, der inzwischen Müntzer-Schüler und ein Überlebender der Schlacht von Frankenhausen ist. Denck tauft Hut an Pfingsten 1526, bevor dieser als apokalyptischer Täufermissionar durch die Lande zog.<sup>32</sup> Aus Augsburg vertrieben, suchte Denck im Oktober 1526 Zuflucht in Straßburg, wo er auf andere Täuferführer traf, darunter Michael Sattler, mit dem er sich überhaupt nicht verstand.<sup>33</sup> Mit dem spiritualistischen Täufer Ludwig Hätzer, der damals bei Capito wohnte, begann er die alttestamentlichen Propheten ins Deutsche zu übersetzen.<sup>34</sup> Von Bucer hingegen wurde Denck am 22. Dezember 1526 zu einer Disputation vor 400 Zuhörern in der Straßburger Dominikanerkirche herausgefordert.<sup>35</sup> Denck konnte mittels ausweichender Antworten die Versuche Bucers, ihn der Irrlehre zu überführen, erfolgreich abwehren, wurde aber wenige Tage später aus Straßburg ausgewiesen.<sup>36</sup> Er zog durch die Pfalz, diskutierte in Bergzabern mit seinem Gastgeber, dem Prediger Nikolaus Thomae,<sup>37</sup> polemisierte öffentlich gegen die Kindertaufe in Landau, überwarf sich mit dem dortigen Prediger Johannes Bader<sup>38</sup> und erreichte im Februar 1527 Worms, wo er wieder auf Ludwig Hätzer und

---

<sup>30</sup> Zu ihm vgl. Clarence Bauman, *The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts*, Leiden 1991. – TRE 8, 488–490 (Werner O. Packull). – Geoffrey Dipple, Art. „Denck, Hans“ in: *Mennonitisches Lexikon*, Bd. V: Revision und Ergänzung, Teil 1: Personen (nur online: [www.mennlex.de](http://www.mennlex.de)).

<sup>31</sup> Ernst Staehelin (Bearb.), *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation*, 2 Bde. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 10, 19), Leipzig 1927, 1934, (Repr. New York u. a. 1971), hier: Bd. 1: 1499–1526, 224 und 359.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu: Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 73), Gütersloh 2002, 195–203.

<sup>33</sup> Die Spannung zwischen Denck und Sattler thematisiert z. B. David C. Steinmetz, *Reformers in the Wings. From Geiler von Kaysersberg to Theodore Beza*, Oxford 2001, 148.

<sup>34</sup> J. F. Gerhard Goeters, *Ludwig Hätzer (ca. 1500–1529). Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung*, Gütersloh 1957, 87–96.

<sup>35</sup> Krebs/Rott, *Elsaß I* (wie Anm. 5), 60f.

<sup>36</sup> Krebs/Rott, *Elsaß I* (wie Anm. 5), 62.

<sup>37</sup> Thomae berichtet darüber in seinem Brief an Johannes Oekolampad vom 1. April 1527: Staehelin, *Briefe und Akten* (wie Anm. 31), Bd. 2: 1527–1593, 51–55. Vgl. auch Johann Peter Gelbert, *Magister Johann Bader's Leben und Schriften. Nicolaus Thomae und seine Briefe*, Neustadt a.d. Haard 1868, 159–164.

<sup>38</sup> Vgl. Gelbert, *Johann Bader's Leben und Schriften* (wie Anm. 37), 164–170.

eine bestehende Täufergemeinde traf.<sup>39</sup> Der Wormser Drucker Peter Schöffler der Jüngere drängte beide, ihre in Straßburg begonnene Übersetzung der alttestamentlichen Propheten fertigzustellen. Hätzer und Denck stellten sich der Aufgabe, ließen sich möglicherweise von Mitgliedern der Wormser jüdischen Gemeinde beraten und vollendeten die Übersetzung bis April 1527, die unter dem Titel „Alle Prophetenn nach Hebreischer sprach verdeütscht“<sup>40</sup> erschien. Es handelte sich um die erste evangelische Prophetenübersetzung, und sie wurde innerhalb von wenigen Jahren zwölfmal nachgedruckt.<sup>41</sup> Erst mit dem Erscheinen der ersten Zürcher Vollbibel 1531 sowie der eigenen Prophetenübersetzung Luthers 1532 geriet sie in den Hintergrund. Obwohl sowohl Luther als auch Zwingli gegen die Wormser Prophetenübersetzung aufgrund ihrer Nähe zur täuferischen Bewegung und wegen möglichen jüdischen Einflusses heftig polemisierten, ist ihr Einfluss besonders auf den Wortlaut des Buches Daniel der Zürcher Übersetzung unleugbar.<sup>42</sup> Denck und Hätzer mußten Worms im Juli 1527 verlassen, gingen gemeinsam nach Augsburg, wo Denck von den Flügelkämpfen innerhalb des Täufertums zunehmend enttäuscht wurde. Er suchte schließlich Zuflucht bei seinem alten Mentor Oekolampad in Basel, verfasste eine Rechenschaft seines Glaubens und starb im November 1527 an der Pest. Oekolampad ließ diese nach Dencks Tod unter dem Titel „Widerruf“ drucken.<sup>43</sup> Doch wenn Denck sich in dem Text auch von seiner täuferischen Vergangenheit distanziert, bleibt er bei seiner Ablehnung der Kindertaufe.

### III.

Meine dritte und letzte Vignette ist einem Täuferführer gewidmet, der wie Denck nicht dem Oberrheingebiet entstammte, aber anders als Denck ganze dreieinhalb Jahre einer Täufergemeinde am Oberrhein vorstand, und zwar in Straßburg. Ich rede von Pilgram Marpeck.<sup>44</sup> Anders als Sattler und Denck hatte Marpeck keinen akade-

<sup>39</sup> Goeters, Ludwig Hätzer (wie Anm. 34), 96–110.

<sup>40</sup> Augsburg: Heinrich von Steiner, 1527 (VD16 B 3719).

<sup>41</sup> Georg Baring, Die „Wormser Propheten“, eine vorlutherische evangelische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527, in: Archiv für Reformationsgeschichte 31 (1934), 23–41; Traudel Himmighöfer, Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie, Mainz 1995, 322–331; Otto Kammer, Die Anfänge der Reformation in der Stadt Worms, in: Blätter zur pfälzischen Kirchengeschichte 68 (2001), 219–251; Die Wormser Propheten, hg. von Ulrich Bister, Hammerbrücke 2003, Ulrich Oelschläger, Die Wormser Propheten von 1527. Eine vorlutherische Teilübersetzung der Bibel, in: Der Wormsgau 25 (2007), 67–94. Zum Kontext vgl. Elmar Mittler, Der Wettlauf um die Vollbibel in der frühen Reformationszeit. Süddeutsche Übersetzer und Drucker in Konkurrenz zu Luther und Wittenberg, in: JBKRG 12 (2018), 11–50, bes. 12ff

<sup>42</sup> Sabine Todt, Art. „Wormser Propheten“, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. V: Revision und Ergänzung, Teil 2: Geschichte, Kultur, Theologie (nur online: [www.mennlex.de](http://www.mennlex.de)).

<sup>43</sup> Fast, Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 10), 196–204. Frühneuhochdeutsches Original: Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 6: Hans Denck, Schriften, hg. von Georg Baring und Walter Fellmann, 2. Teil: Religiöse Schriften, Gütersloh 1956, 104–110.

<sup>44</sup> Zu ihm vgl. zuletzt Martin Rothkegel, Art. „Marpeck, Pilgram“ in: Mennonitisches Lexikon, Bd. V: Revision und Ergänzung, Teil 1: Personen (nur online: [www.mennlex.de](http://www.mennlex.de)); Ders., Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant. The Short and Fragmentary History of the Rise and Decline of an

mischen Hintergrund, sondern war theologisch ein vollkommener Laie. Er übte das Amt eines Bergrichters in seiner Heimatstadt Rattenberg am Inn in Tirol aus. Unter dem Eindruck der strengen Verfolgung der Täuferbewegung im Inntal gab er sein Richteramt auf,<sup>45</sup> schloß sich einer Täufergemeinde in Mähren an und ließ sich dort möglicherweise auch taufen.<sup>46</sup>

Pilgram Marpecks Anwesenheit in Straßburg ist spätestens ab September 1528 belegt, als er das dortige Bürgerrecht erwarb.<sup>47</sup> Schon am 22. Oktober 1528 wurde er aber zusammen mit anderen Täufern festgenommen und verhört.<sup>48</sup> Dies hinderte Marpeck nicht daran, weiterhin in Straßburg zu bleiben und im Laufe der folgenden drei Jahre eine Täufergemeinde aufzubauen, der er vorstand, während er zugleich als Holzmeister und Wasserbauingenieur zum Zwecke der Holzversorgung und Stadtentwässerung in städtischen Diensten stand. Zu diesem Zeitpunkt hielten sich in Straßburg, einer Stadt von etwa 20.000 Einwohnern, nahezu fünfhundert Täufer auf, 80 % von ihnen Flüchtlinge.<sup>49</sup>

Im Dezember 1531 waren Bucer und die übrigen Prediger Straßburgs nicht mehr gewillt, das Bestehen einer separaten, von Marpeck geführten Täufergemeinde in der Stadt zu dulden und zitierten ihn deshalb zu einem Gespräch hinter verschlossenen Türen ins Rathaus. Nach zwei weiteren Gesprächen beschlossen am 18. Dezember 1531 die Ratsherren – sicherlich auf Veranlassung der Prediger – Marpeck und seine Frau sofort auszuweisen. Der Tiroler Täuferführer konnte aber einen Aufschub seiner Ausweisung erlangen und durfte darüber hinaus von Bucer eine eigens für ihn erstellte schriftliche Verteidigung der Kindertaufe einfordern. Nachdem Marpeck diese erhalten hatte, antwortete er auf sie in Form eines Glaubensbekenntnisses, das er am 10. Januar 1532 vorlegte.<sup>50</sup>

Dieses dreißigseitige Bekenntnis,<sup>51</sup> im Grunde eine weit ausholende Verteidigung der Erwachsenentaufe, macht von außerordentlich vielen Kontrastpaaren Gebrauch: etwa Verheißung und Erfüllung, Fleisch und Geist, Furcht und Liebe, Knechtschaft

---

Anabaptist Denominational Network, in: *Mennonite Quarterly Review* 85 (2011), 7–36. Vgl. auch Stephen B. Boyd, *Pilgram Marpeck. His Life and Social Theology* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 147/Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 12), Mainz 1992. – John D. Roth, *Marpeck and the Later Swiss Brethren 1540–1700*, in: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, hg. von John Roth/James M. Stayer, Leiden/Boston 2007, 347–388. – Walter Klaassen/William Klassen, *Marpeck. A Life of Dissent and Conformity* (Studies in Anabaptist and Mennonite History 44), Waterloo, Ontario/Scottsdale, Pennsylvania 2008. – TRE 22 (1992), 174–177 (Walter Klaassen).

<sup>45</sup> Boyd, Marpeck (wie Anm. 44), 21–24.

<sup>46</sup> Boyd, Marpeck (wie Anm. 44), 52.

<sup>47</sup> *Le Livre de bourgeoisie de la ville de Strasbourg 1440–1530*, hg. von Charles Wittmer und J. Charles Meyer, Bd. 2, Straßburg 1954, Nr. 8687.

<sup>48</sup> *Elsaß I* (wie Anm. 5), 184–186.

<sup>49</sup> Marc Lienhard, *Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse Jg. 1991, Nr. 1), Stuttgart 1991, 1–38 (hier: 11).

<sup>50</sup> Marpecks Bekenntnis ist kritisch ediert in BDS (wie Anm. 27), Bd. 14, 68–246 (gerade Seiten; auf den gegenüberliegenden, ungeraden Seiten 69–247 ist Martin Bucers Replik auf Marpecks Bekenntnis ediert).

<sup>51</sup> Zum Folgenden vgl. die Einleitung in BDS (wie Anm. 27), Bd. 14, 46–51 sowie Stephen Buckwalter, *Die Bibelhermeneutik der Täufer, insbesondere Pilgram Marpecks*, in: *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*, hg. von Christine Christ-von Wedel/Sven Grosse (Historia Hermeneutica. Series Studia 14), Berlin/Boston 2017, 381–391.

und Freiheit, irdisch und himmlisch, äußerlich und innerlich. Die augenfälligste Gegenüberstellung aber – und diejenige, die letztlich das ganze Bekenntnis beherrscht und auch implizit die Grundlage des Argumentationsduktes bildet – ist diejenige von Altem und Neuem Testament. Marpeck macht kein Hehl aus dem aus seiner Sicht heilsgeschichtlich unüberbrückbaren Unterschied zwischen beiden Testamenten. Was die evangelische Botschaft speziell auszeichnet ist nach Ansicht Marpecks gerade im „Neuen“ des Neuen Testaments gegenüber dem Alten begründet. Das Christusergebnis ist ein sehr konkret in der Zeit verankertes, punktuelles Ereignis: Es impliziert ein eindeutiges „Vorher“ und ein von diesem klar unterschiedenes „Nachher“. *Es ist der geist crissti kainem menschen [...] geben worden vor dem sterben vnd leiden crissti.*<sup>52</sup> Erst das Kommen Christi versetzte die Menschen in die Lage, die Kindschaft Gottes zu erlangen. Kind Gottes zu werden ist für Marpeck ein präzise definierbarer Prozess: *Welhe nun also taufft [...] werden, so Marpeck, muessen menschen sein, die dj sundt vnd jr vnuermugen aus dem gsatz erkennt habn [...], sölhen menschen, so vor durch das gsatz zerslagen, zerschnitten vnd zerbrochen sind, auf sölhe zerschneidung ist crisstus der Artzt vnd seligmacher.*<sup>53</sup> Und gerade weil Säuglinge vom Guten und Bösen nichts wissen und somit die eigene Sünde unmöglich erkennen und bereuen können, dürfen sie nach Ansicht Marpecks nicht getauft werden.

Lässt man ein Kind taufen, bevor *hoffart, liss vnd aigner will vorhanden*“ sind, dann hat die listige Schlange freie Hand, dem Getauften später zu suggerieren, er sei ein Christ, obwohl er tatsächlich in Sünde lebt, *wie man vasst, got erparms, an allen menschen sicht, so in der kinthait taufft sind.*<sup>54</sup> Die fehlerhafte Meinung, *Wo man die kinder nit taufft, so sein sy verdambt* hält Marpeck deshalb für *nicht dj cleinist abgötterej in dem vermainten crisstenthumm [...], ja vasst ain muetter vnd wurtzl der anndern aller.*<sup>55</sup>

Bucer nahm in seiner Replik eine diametral entgegengesetzte Position ein. Menschliches Heil sah er ausschließlich in Gottes gnädiger Bundeszusage und in seiner Erwählung begründet. Die in Gen 17,7 gemachte Zusage – von Bucer übersetzt als: *Ich will dein und der deinen Gott sein* – bürgt für Gottes unerschütterlichen Heilswillen, der sich gerade auch auf die Kinder der Gläubigen erstreckt. Gott hat die Seinen vor Grundlegung der Welt erwählt. Deshalb dürfe der Mensch sich nicht anmaßen, die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft durch eine äußere Taufhandlung zu bestimmen.

Aber das eigentliche Entscheidende am Irrtum der Täufer sah Bucer nicht in ihrer abweichenden Lehre, sondern in ihrem Separatismus, in ihrer Absonderung von der Mehrheitskirche, in ihrer Weigerung, Gemeinschaft mit ihr zu haben. Zwar bezichtigte Bucer sie der Häresie, aber er verstand Häresie nicht als Abspaltung in Lehrfragen, sondern als Preisgabe der Liebe. Um den Erlanger Kirchenhistoriker Berndt Hamm zu zitieren: „Das entscheidende Problem bei den Täufnern ist daher in Bucers Augen ihre verletzende Lieblosigkeit und Unduldsamkeit, mit der sie den Andersdenkenden die brüderliche Gemeinschaft verweigern.“<sup>56</sup>

<sup>52</sup> BDS (wie Anm. 27), Bd. 14, 104.

<sup>53</sup> BDS (wie Anm. 27), Bd. 14, 120.

<sup>54</sup> BDS (wie Anm. 27), Bd. 14, 76.

<sup>55</sup> BDS (wie Anm. 27), Bd. 14, 136.

<sup>56</sup> Berndt Hamm, Toleranz und Häresie, in: Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli, hg. von Matthieu Arnold/Berndt Hamm (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 23), Tübingen 2003, 85–106 (hier: 100f).

Freilich sah Bucer keinen Widerspruch darin, die Unduldsamkeit der weltlichen Obrigkeit gegen diese täuferische Unduldsamkeit gelten zu lassen, so dass Marpeck und seine Frau schließlich Straßburg verlassen mußten. Deren Weg führte sie in die Schweiz, dann nach Austerlitz in Mähren, und schließlich 1544 zur Reichsstadt Augsburg, wo er zwölf Jahre lang neben seiner klandestinen Tätigkeit als Führer einer Täufergemeinde als Wasserbauingenieur in städtischen Diensten arbeitete und 1556 eines natürlichen Todes starb.

#### IV.

Ich habe Ihnen nun drei Vignetten, drei Episoden aus der Geschichte der Täufer am Oberrhein im 16. Jahrhundert präsentiert. Die sind für mich interessant nicht nur, weil sie von der Vielfalt dieser Bewegung Zeugnis geben. Diese drei Figuren sind auch interessant, weil sie ab der Mitte des 20. Jahrhunderts enorme Popularität als Identifikationsfiguren für Mennoniten, vor allem nordamerikanische Mennoniten, gewannen.

Vorausgegangen war eine Renaissance der wissenschaftlichen Täuferstudien in dieser Zeit, markiert 1930 etwa durch das Erscheinen des ersten Bandes der vom Verein für Reformationsgeschichte herausgegebenen „Quellen zur Geschichte der Täufer“ – damals noch politisch unkorrekt „Wiedertäufer“ genannt<sup>57</sup> – und die Promotion des amerikanischen Theologen Harold S. Bender bei Walther Köhler über ein täuferisches Thema 1936<sup>58</sup> in Heidelberg.<sup>59</sup> Bender, der die nordamerikanische mennonitische Kirche des 20. Jahrhunderts wie kein anderer Kirchenführer beeinflussen und gestalten sollte,<sup>60</sup> tat in der Folge sein Mögliches, um sein Leitbild eines friedlichen und separatistischen Täuferturns zu popularisieren. Seine Vorstellungen fasste er 1944 in einem kleinen, wirkungsmächtigen Traktat „The Anabaptist Vision“ zusammen.<sup>61</sup> Diese Popularisierungsversuche blieben nicht ohne Wirkung. In den Jahrzehnten ab den 1960er Jahren erlangten Figuren wie Michael Sattler, Hans Denck oder Pilgram Marpeck einen wachsenden Bekanntheitsgrad unter amerikanischen Mennoniten und wurden zu regelrechten Identifikationsfiguren, jeder auf seine eigene Art. Auf der Höhe des Vietnamkrieges gewann der biblizistische Pazifismus eines Michael Sattler Plausibilität für viele nordamerikanische Mennoniten, die in mühsamer Überwindung der jahrhundertelangen politischen Enthaltensamkeit ihrer Kirche erste Schritte eines öffentlichen Aktivismus gegen den Krieg wagten. Diese Identifikation hält noch an:

---

<sup>57</sup> Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Band 1: Herzogtum Württemberg, hg. von Gustav Bossert, Leipzig 1930.

<sup>58</sup> Harold S. Bender, Conrad Grebel. Der erste Führer der Schweizer Täufer, Diss. theol. masch. Universität Heidelberg 1936.

<sup>59</sup> Albert N. Keim, Harold S. Bender 1897–1962, Scottsdale, Pennsylvania/Waterloo, Ontario 1998, 195–251.

<sup>60</sup> Dies wird in der Biographie Albert Keims (wie Anm. 59) eindrücklich dargestellt.

<sup>61</sup> Harold S. Bender, The Anabaptist Vision, in: Church History 13 (1944), 3–24 und in: Mennonite Quarterly Review 18 (1944), 67–88. Deutsche Übersetzung: Das täuferische Leitbild, in: Das Täuferturn. Erbe und Verpflichtung (Die Kirchen der Welt. Reihe B, Band II), hg. von Guy F. Hershberger, Stuttgart 1963, 31–54.

Seit 2006 vergibt das Deutsche Mennonitische Friedenskomitee alle drei Jahre einen Michael-Sattler-Friedenspreis an – ich zitiere – *Personen oder Gruppen, deren Arbeit vorbildlich ist im Einsatz für ein gewaltfreies Christuszeugnis*.<sup>62</sup> Andere Mennoniten, die Sattler als zu dogmatisch empfanden, von seiner biblizistischen Strenge eher abgeschreckt waren und unter dem Fehlen von mystischen und spiritualistischen Elementen in der eigenen Tradition litten, fanden in Hans Denck eine verwandte Seele.<sup>63</sup> Diesen stilisierten sie zu einem Vorkämpfer der Toleranz,<sup>64</sup> ja sogar des christlich-jüdischen Dialogs.<sup>65</sup> Seit einigen Jahrzehnten erfreut sich wiederum Pilgram Marpeck wachsender Popularität in mennonitischen Kreisen, vielleicht gerade wegen der beinahe bürgerlichen Unscheinbarkeit seines Lebens.<sup>66</sup> Marpeck gilt als Moderater unter den Täufern, als jemand, der die spröde Gesetzlichkeit der Schweizer Brüder ablehnte, sich aber auch vom extremen Spiritualismus eines Johannes Bänderlin oder Christan Entfelder distanzierte, ganz zu schweigen von der gewaltbereiten Apokalyptik eines Hans Hut. Marpeck wird heute als Mann der Mitte empfunden, als jemand, dessen inkarnatorische Theologie einen Mittelweg zwischen Spiritualismus und Biblizismus einschlug, und als jemand, dem es gelang, das täuferische Bemühen um radikale Nachfolge mit den praktischen Erfordernissen stadtbürgerlicher Pflichten zu versöhnen.

Aber so unterschiedlich wie Sattler, Denck und Marpeck auch sind, gemeinsam an deren Gedenken durch mennonitische Kreise in den letzten Jahrzehnten war ein Bewußtsein um deren Bedrängung und Verfolgung durch die kirchlichen und weltlichen Autoritäten ihrer Zeit, begleitet von einer manchmal unterschwellig, manchmal offenkundigen Empörung darüber, dass es Christen der etablierten Kirchen waren, die deren Peinigung guthießen und theologisch legitimierten.<sup>67</sup>

## V.

Vor fünf Jahren bin ich von der Evangelischen Kirche der Pfalz gebeten worden, einen kirchenhistorischen Vortrag anlässlich eines mennonitisch-protestantischen Begegnungstages zu halten. Die Initiative für diesen Begegnungstag, der unter dem Motto „Wechselnde Pfade – Schatten und Licht“ stattfand, ging vom pfälzischen Kir-

<sup>62</sup> Vgl. [www.michael-sattler-friedenspreis.de](http://www.michael-sattler-friedenspreis.de) (abgerufen am 23.06.2019).

<sup>63</sup> Vgl. Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531* (Studies in Anabaptist and Mennonite History 19), Scottdale, Pennsylvania 1977, 35–46 (dort die Überschrift: „Hans Denck: The Ecumenical Anabaptist“).

<sup>64</sup> Edward J. Furcha, „Turks and Heathen Are Our Kin“. The Notion of Tolerance in the Works of Hans Denck and Sebastian Franck, in: *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, hg. v. Cary Nederman u. John Christian Laursen, Lanham, Maryland 1996, 83–99.

<sup>65</sup> Vgl. etwa Bauman (wie Anm. 30), 44–47.

<sup>66</sup> Zum Folgenden vgl. v.a. die Einleitung John Rempels zu: *Later Writings of Pilgram Marpeck and his Circle*, Bd. 1: *The Exposé, A Dialogue, and Marpeck's Response to Caspar Schwenckfeld*, translated by Walter Klaassen, Werner Packull and John Rempel (Anabaptists Texts in Translation 1), Kitchener, Ontario/Scottdale, Pennsylvania 1999, 16–18.

<sup>67</sup> Vgl. etwa die Ausführungen in Jan Gleysteen, *Mennonite Tourguide to Western Europe*, Scottdale, Pennsylvania/Kitchener, Ontario 1984, 87f.

chenpräsident Christian Schad aus. Ziel der Begegnung war es, Pfälzer Mennoniten und Protestanten die Gelegenheit zu geben, sich gegenseitig besser kennenzulernen und gemeinsam Gottesdienst zu feiern. Vor allem sollte es aber eine Gelegenheit sein, über die Zerwürfnisse der Reformationszeit zu reflektieren und bewusste Schritte der Versöhnung zu tun.<sup>68</sup> In seiner Predigt bat Kirchenpräsident Schad ausdrücklich um Vergebung für das Leid, dass Protestanten den Täufern einst zugefügt hatten.<sup>69</sup> Diese Schuld wurde nochmals in der Liturgie vor der Abendmahlfeier betont, doch nicht nur von protestantischer Seite.<sup>70</sup> Auch die mennonitischen Vertreter haben bekannt, dass ihre Vorfahren oft von der falschen Vorstellung geleitet waren, das rechte Verständnis gepachtet zu haben, und in blinder Selbstgerechtigkeit die Mehrheitskirche vorschnell verurteilt hätten.

Ich habe mir lange Gedanken darüber gemacht, was ich als Kirchenhistoriker in meinem einleitenden Referat im Rahmen jenes mennonitisch-protestantischen Begegnungstages vortragen sollte. Natürlich war es wichtig, das damals geschehene Unrecht, um das sich die ganze Veranstaltung letztlich drehte, anzusprechen. Ohne Zweifel war es ein tragischer Zufall, dass auf demselben Reichstag, auf welchem die zahlenmässig unterlegenen evangelischen Fürsten und Reichsstädte gegen den Mehrheitsbeschluss in Glaubensfragen mutig protestierten, und somit einen „nachhaltigen Schritt auf dem Weg zu neuzeitlicher Religionsfreiheit“ machten,<sup>71</sup> sie zugleich ihre Zustimmung gaben, das Mandat Karls V. vom Januar 1528, das für Täufer die Todesstrafe anordnete, zum Reichsgesetz zu erheben.

Aber gegenüber meiner eigenen Kirche fand ich es auch wichtig, darauf hinzuweisen, dass täuferisch-mennonitische Historiographie nicht in der Aufzählung von erlittenem Unrecht aufgehen muss, und dass kirchengeschichtliche Forschung auch Ereignisse zu Tage fördern kann, die zu Dankbarkeit Anlass geben.

Deshalb war es mir wichtig, meinen damaligen Vortrag mit drei Beispielen zu schließen, in denen nach meinem Empfinden täuferisch-mennonitische Christen entscheidende Impulse gerade von protestantischen Christen bekommen haben. Mit diesen drei Beispielen möchte ich auch meinen heutigen Vortrag schließen.

Bereits vorhin erwähnte ich die Bereitschaft mancher Täufer, die in der Apostelgeschichte beschriebene Gütergemeinschaft der ersten Christen auch in der eigenen Gegenwart in die Tat umzusetzen. Keine täuferische Gruppierung hat dies im Laufe ihrer Geschichte konsequenter und eindrucklicher getan als die Gemeinschaft der Hutterer.<sup>72</sup> Ihre großen landwirtschaftlichen Kolonien in den USA und Kanada, die

---

<sup>68</sup> Der Begegnungstag ist dokumentiert in: Wechselnde Pfade – Schatten und Licht, Mennonitisch-protestantischer Begegnungstag 2013 (Protestantische Pfalz Texte, Nr. 21:), Speyer 2014. Der 48seitige Schrift kann als PDF-Datei heruntergeladen werden von: [www.evkirchepfalz.de](http://www.evkirchepfalz.de).

<sup>69</sup> Wechselnde Pfade – Schatten und Licht (wie Anm. 68), 23–26.

<sup>70</sup> Wechselnde Pfade – Schatten und Licht (wie Anm. 68), 33f.

<sup>71</sup> Gottfried Seebaß, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter, Reformation, Konfessionalisierung, Stuttgart 2006, 187.

<sup>72</sup> Zu den Hutterern vgl. John A. Hostetler, Hutterite Society, 2. Aufl., Baltimore, Maryland 1975. – Martin Rothkegel, Anabaptism in Moravia and Silesia, in: A Companion to Anabaptism and Spirituality (wie Anm. 44), 163–215. – Leonard Gross, The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565–1578 (Studies in Anabaptist and Mennonite History 23), 2. Aufl., Kitchener, Ontario 1998. – Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren (Schlern-Schriften 312), Innsbruck 2000. – Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes

sogenannten Bruderhöfe, stellen noch heute ein bewundernswertes Beispiel praktizierter Gütergemeinschafts dar.<sup>73</sup> Ein hübsches literarisches Denkmal setzte ihnen der ZEIT-Reporter Michael Holzach mit dem kleinen Buch „Das vergessene Volk“, das er im Anschluss an sein Jahr auf einer hutterischen Kolonie 1980 veröffentlichte.<sup>74</sup> Folgendes ist aber nur wenigen Mennoniten bewusst: Es war nur dank einer kleinen versprengten Gruppe von Lutheranern, dass diese im 16. Jahrhundert eingeführte Praxis der Gütergemeinschaft bis heute überlebt hat. Von Kärnten vertriebene lutherische Bauern stießen im Oktober 1755 zu den Hutterern in Siebenbürgen. Zu diesem Zeitpunkt hatten die Hutterer diese Praxis schon seit Jahrzehnten aufgegeben. Die eingewanderten Lutheraner waren aber derart vom hutterischen Ideal der Gütergemeinschaft fasziniert, von dem sie in den Büchern und Chroniken ihrer Gastgeber erfuhren, dass sie beschlossen, ihre Gastgeber zu überreden, dieses Ideal 1762 erneut in die Wirklichkeit umzusetzen.<sup>75</sup> So sorgte eine Gruppe exilierter Lutheraner dafür, dass sich ein authentisches Stück täuferischen Zeugnisses des 16. Jahrhunderts bis in die Gegenwart erhalten hat.

Ein zweites Beispiel: Es mutet bemerkenswert an, dass die beiden nordamerikanischen mennonitischen Theologen, die das, was wir heute unter täuferisch-mennonitischer Theologie verstehen, am profiliertesten und wirkungsreichsten herausgearbeitet und präzisiert haben, Harold S. Bender in den 1940er und 1950er Jahren und John Howard Yoder in den 1960er bis 1990er Jahren, ihre formelle theologische Ausbildung ausgerechnet bei protestantischen landeskirchlichen Theologen hier in Europa, ja genauer gesagt hier im Oberrheingebiet abgeschlossen haben, in dem einen Fall bei Walther Köhler in Heidelberg,<sup>76</sup> in dem anderen Fall bei Karl Barth in Basel.<sup>77</sup> Gewiss war das von Bender für seine Generation wiederentdeckte täuferische Leitbild und die von John Howard Yoder entwickelte Friedenstheologie nicht einfach von ihren jeweiligen akademischen Mentoren rezipiert, sondern in Auseinandersetzung, teilweise sogar in Opposition zu ihnen entstanden.<sup>78</sup> Das ändert nichts an der paradoxen Tatsache, dass protestantische Theologen bei der Herausarbeitung von Schlüsselkonzepten moderner mennonitischer Theologie Hebammendienste geleistet haben.

---

Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (VIEG Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 198), Mainz 2003.

<sup>73</sup> Astrid von Schlachta, Art. Hutterische Bruderhöfe, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. V: Revision und Ergänzung, Teil 2: Geschichte, Kultur, Theologie (nur online: [www.mennlex.de](http://www.mennlex.de)). Vgl. auch Johann Loserth, Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert, in: Archiv für österreichische Geschichte 81, Wien 1895.

<sup>74</sup> Michael Holzach, Das vergessene Volk. Ein Jahr bei den deutschen Hutterern in Kanada, 3. Aufl., München 1983.

<sup>75</sup> Hostetler, Hutterite Society (wie Anm. 72), 75–78.

<sup>76</sup> Vgl. oben Anm. 59.

<sup>77</sup> Freilich wurde Yoder nicht bei Karl Barth, sondern auf der Grundlage einer von Ernst Staehelin betreuten kirchenhistorischen Dissertation promoviert (Täuferum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968). Aber Yoder besuchte zahlreiche Seminare Barths und entwickelte seine theologische Ethik vielfach in Auseinandersetzung mit den Positionen Barths. Vgl. Mark Thiessen Nation, Art. „Yoder, John Howard“, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. V: Revision und Ergänzung, Teil 1: Personen (nur online: [www.mennlex.de](http://www.mennlex.de)).

<sup>78</sup> Vgl. etwa Yoders polemische Schrift *The Pacifism of Karl Barth*, Scottdale, Pennsylvania 1968.

Ein letztes Beispiel: Es ist kein Geheimnis, dass der heute mehrmals genannte Harold Bender vom Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers tief beeindruckt war.<sup>79</sup> Vor allem dessen Werk *Nachfolge*, das 1948 in englischer Übersetzung unter dem Titel „*The Cost of Discipleship*“ erschien, wurde von Bender enorm geschätzt und war Gegenstand unzähliger Lehrveranstaltungen und Seminare, die er in den 1950er Jahren hielt. Zur selben Zeit als Bender eine ganze Generation von nordamerikanischen mennonitischen Laien, Pastoren und Theologen für sein „Anabaptist Vision“,<sup>80</sup> sein täuferisches Leitbild, gewann, machte er sie bewusst zu eifrigen Lesern der Werke Bonhoeffers. Vieles, was nordamerikanische Mennoniten unter täuferischer Nachfolge verstanden, ging in das über, was sie in den Werken Bonhoeffers über Nachfolge lasen. Eine ganze Generation von nordamerikanischen Mennoniten fand gewissermaßen über den lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer den Weg zu ihren täuferischen Wurzeln zurück.

Als ich diese Beispiele anlässlich des vorhin genannten Pfälzer Begegnungstages vortrug, war es mir wichtig, folgende Schlussfolgerung daraus zu ziehen: Manchmal sind wir auf den anderen angewiesen, gerade um uns selber treu zu bleiben.

## Schlussbetrachtung

Diese Täufergestalten des 16. Jahrhunderts, die ihre Spuren hier am Oberrhein hinterlassen haben, Figuren wie Michael Sattler, Hans Denck oder Pilgram Marpeck, werden auch künftig mennonitische Laien in ihren Bann ziehen. Hierbei werden gelegentlich kirchenhistorische und theologische Behauptungen aufgestellt werden, die uns Kirchenhistorikern aufgrund ihrer Schlichtheit und übergroßen Vereinfachung sauer aufstoßen werden. Diese Erfahrung mußten wir schon im Zuge des Reformationsjubiläums im vergangenen Jahr vielfach machen.

Doch sich als Kirchenhistoriker über die wissenschaftliche Verflachung und Banalisierung zu entrüsten, die fast unweigerlich im Zuge einer solchen Popularisierung geschieht, bringt meines Erachtens wenig. Die kirchenhistorische Zunft sollte sich vielmehr über dieses Interesse freuen und dann das respektvolle Gespräch mit den Laien suchen – ein Gespräch bei dem sich ausreichend Gelegenheit bieten wird, Präzisierungen zu treffen, manche Schiefelage zu korrigieren, aber auch sich vom Enthusiasmus der Laien anstecken zu lassen.

---

<sup>79</sup> Keim, Harold S. Bender (wie Anm. 59), 418.

<sup>80</sup> Vgl. oben Anm. 61.