Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg

Reihe B

Forschungen

238. Band

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
KOMMISSION FÜR GESCHICHTLICHE LANDESKUNDE
IN BADEN-WÜRTTEMBERG

Reihe B

Forschungen

238. Band

Beate Hummel

Täufer in schwäbischen Reichsstädten

Der Umgang mit religiösen Devianten im 16. Jahrhundert

2025

Jan Thorbecke Verlag Ostfildern

D 21

Diese Publikation ist auf alterungsbeständigem Papier, säurefreiem Papier gedruckt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten
© 2025 Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Stuttgart

Kommissionsverlag: Jan Thorbecke Verlag
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG,
Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern
www.thorbecke.de

Übereinstimmend mit der EU-Verordnung zur allgemeinen Produktsicherheit (GPSR) stellen wir sicher, dass unsere Produkte die Sicherheitsstandards erfüllen. Näheres dazu auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/produktsicherheit. Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an produktsicherheit@verlagsgruppe-patmos.de
Printed in Germany

Umschlagabbildung: Taufszene aus: Hondert figuuren in teckeningh van dem opkomst begin en handel der voornamste eerste weederdopers tot haar sterven en ondergang. Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Libr. pict. A 96, fol. 65r (bearbeitetes Detail).
Gesamtherstellung: printmedia solutions GmbH, Mannheim

ISBN 978-3-7995-9604-6

Vorwort

Die vorliegende Studie zur Täuferbewegung in den schwäbischen Reichsstädten Esslingen, Reutlingen, Heilbronn, Schwäbisch Hall und Schwäbisch Gmünd wurde im Wintersemester 2021 an der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen angenommen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet. Sie ist das Ergebnis intensiver Forschung, die ohne die Unterstützung zahlreicher Personen und Institutionen nicht möglich gewesen wäre.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Franz Brendle und Prof. Dr. Márta Fata, deren wertvolle Anregungen, konstruktive Kritik und kontinuierliche Unterstützung zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. Sie haben mich während der Promotionszeit stets begleitet und sind mir helfend zur Seite gestanden.

Ein weiterer Dank geht an PD Dr. Astrid von Schlachta, Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins. Durch ihre Ratschläge und die von ihr mit organisierten wissenschaftlichen Täufertagungen und -seminare habe ich wertvolle Impulse erhalten. Daneben haben mich Daniel Pfitzer, Claudia Lemmes und Dr. Peter Popella unterstützt, die kritisch meine Arbeit gelesen und kommentiert haben. Hilfestellung erhielt ich auch durch die Archivare und Archivarinnen in den Staats-, Landes-, Stadt- und Diözesanarchiven in Baden-Württemberg. Ihnen allen gebührt mein Dank.

Gefördert wurde dieses Forschungsprojekt durch ein Promotionsstipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung, weshalb ich ihr sehr verbunden bin. Darüber hinaus sei der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg und ihrer Vorsitzenden Prof. Dr. Sabine Holtz für die Aufnahme meiner Arbeit in die Schriftenreihe gedankt sowie Dr. Gudrun Litz für die redaktionelle Betreuung.

Abschließend möchte ich meiner Familie meinen tiefen Dank aussprechen, vor allem meiner Mutter. Sie hat mich fortwährend unterstützt, weshalb ich ihr diese Arbeit widmen möchte.

Reutlingen, im März 2025
Beate Hummel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V
Abkürzungen und Siglen XI
Quellen- und Literaturverzeichnis XIII
1. Ungedruckte Quellen XIII
2. Gedruckte Quellen und Literatur XIV

I. Einleitung 1

1. Hinführung und Gegenstand der Untersuchung 1
2. Forschungsstand 5
   2.1 Überblick zur allgemeinen Täuferforschung 5
   2.2 Spezifischer Forschungsstand zu Südwestdeutschland 13
3. Aufbau der Arbeit und Quellenlage 19
4. Begrifflichkeit 21
5. Täufer im Reich 22
   5.1 Entwicklung und Ausdehnung 22
   5.2 Gesetzgebung gegen Täufer 27
6. Huldrych Zwingli und Martin Luther in Konfrontation mit den Täufern 31

II. Die Reichsstädte zu Beginn der Reformation 39

1. Esslingen in den Wirren der Religionsstreitigkeiten 39
2. Der frühe Einzug der Reformation in Reutlingen 42
3. Heilbronn zwischen Mut und Defensive in der Hinwendung zur Reformation 45
4. Schwäbisch Halls maßvoller Weg zur lutherischen Reichsstadt 48
5. Die Unterdrückung der evangelischen Bewegung in Schwäbisch Gmünd 51
6. Zusammenfassung 54

III. Täufer in den Reichsstädten 57

1. Die Entwicklung Esslingens zu einer Hochburg für Täufer 57
   1.1 Gemeindebildung und Zusammensetzung 57
   1.2 Glaubensvorstellungen der Täufer in Esslingen 60
      1.2.1 Taufe, Abendmahl und Endzeiterwartung 60
      1.2.2 Gemeindeleben und -praxis 69

1.2.3 Weitere „sektiererische“ Einflüsse 79

2. Reutlingen als Zufluchtsort verfolgter Täufer 84
2.1 Gemeindebildung in der Reichsstadt? 84
2.2 Täuferische Glaubenszeugnisse in Reutlingen 91

3. Die Entfaltung der Täufer in Heilbronn 97
3.1 Günstige Bedingungen für die Gemeindeentwicklung 97
3.2 Glauben der Heilbronner Täufer 101
3.2.1 Taufe, Abendmahl und Martyrium 101
3.2.2 Praxis der Gemeindemitglieder 105

4. Schwäbisch Hall als Durchzugsort der Täufer nach Mähren 110
5. Die Täuferbewegung in Schwäbisch Gmünd 116
5.1 Gründung einer Täufergemeinde in der Reichsstadt 116
5.2 Leben und Martyrium der Gmünder Täufer 119
5.2.1 Einblicke in das Täufertum in Schwäbisch Gmünd 119
5.2.2 Leidens- und Opferbereitschaft am Beispiel täuferischer Lieder 123

6. Zusammenfassung 129

IV. Geistliche im Ringen um den wahren Glauben mit den Täufern 135

1. Ambrosius Blarer und Jakob Otter im Zwist mit den Täufern in Esslingen 135
1.1 Umschwung zu einer täuferfreundlicheren Politik unter Blarer 135
1.2 Jakob Otters Bemühungen in der Auseinandersetzung mit den Täufern 143
1.2.1 Rückschritt und Voranschreiten 143
1.2.2 Otters Auffassung vom Glauben und von den Sakramenten . 154
1.2.3 Obrigkeitsverständnis und weiteres Vorgehen 157
1.3 Fortsetzung der Predigttätigkeit gegen Täufer 161

2. Der Umgang der Reutlinger Theologen mit den Täufern 165
2.1 Das nachsichtige Verhalten der Geistlichen 165
2.2 Die Theologische Auffassung der Prediger 173
2.2.1 Reutlinger Glaubensvorstellungen und Argumentationsweise 173
2.2.2 Standpunkt zur Kindertaufe 177
2.3 Die Auswirkungen der Bekehrungsversuche auf die Täufer 181

3. Der mühsame Weg der Heilbronner Prediger in der Täufer-auseinandersetzung 188
3.1 Die Geistlichen und ihre Maßnahmen zur Eindämmung der Täufer 188
3.2 Das Glaubensverständnis der Heilbronner Prediger 197

3.3 Unterstützung der Täufer durch Adel und Geistliche im Umland Heilbronns 199

4. Der Haller Reformator Johannes Brenz und die Täufer 206
4.1 Die Einstellung von Brenz zu Täufern 206
4.2 Die Auseinandersetzung um Taufe und Abendmahl 212
4.2.1 Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Kindertaufe 212
4.2.2 Die Auslegung des Abendmahls 216
4.3 Die Haltung von Brenz zur Strafverfolgung und -praxis 219
4.3.1 Die Ablehnung der Todesstrafe 219
4.3.2 Die Rechtfertigung des Eingreifens der Obrigkeiten 223
4.3.3 Das Strafmaß für Täufer 226

5. Externe Prediger zur Bekehrung der Täufer in Schwäbisch Gmünd 231
5.1 Maßnahmen gegen die Täufer unter dem Göppinger Prädikanten Franz Kircher 231
5.2 Die Gesinnung Franz Kirchers 235
5.3 Die Glaubenslehre der alten Kirche und ihre Stellungnahme zu Andersgläubigen 238

6. Zusammenfassung 244

V. Ratsmaßnahmen gegen Täufer 255

1. Die Esslinger Politik gegen Täufer vor und nach der Reformations-einführung 255
2. Der gemäßigte Umgang der Reutlinger Obrigkeit mit Täufern 271
3. Die Heilbronner Obrigkeit und die täuferischen Widrigkeiten 281
3.1 Das Vorgehen des Heilbronner Rates gegen Täufer 281
3.2 Die rechtliche Stellung der Täufer vor dem Reichskammergericht: der Fall Endris Wertz 295
3.2.1 Hintergrund der Rechtsstreitigkeit 295
3.2.2 Ablauf des Gerichtsprozesses 297

4. Die Maßnahmen des Haller Rates gegen täuferische Umtriebe 311
5. Der Gmünder Rat zwischen Härte und Nachlässigkeit 323
6. Zusammenfassung 338

VI. Ergebnisse 347

1. Täufer in schwäbischen Reichsstädten auf der Suche nach Selbstentfaltung 347
2. Reichsstädtische Prediger und ihre Rolle als Mittler, Wahrer und Berater 351
3. Ratsobrigkeiten zwischen Nachlässigkeit, Milde und Bestrafung 356

Personen- und Ortsregister 363

Abkürzungen und Siglen

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
bearb./Bearb.	bearbeitet/Bearbeiter
BWKG	Blätter für Württembergische Kirchengeschichte
Bü	Büschel
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
fol.	folio
GLAK	Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Generallandesarchiv Karlsruhe
hg./Hg.	herausgegeben/Herausgeber
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HStAS	Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Hauptstaatsarchiv Stuttgart
JBKRG	Jahrbuch für Badische Kirchen- und Religionsgeschichte
JR	The Journal of Religion
LHB	Die Lieder der Hutterischen Brüder
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim
ME	Mennonite Encyclopedia
MennLex	Mennonitisches Lexikon
MGB	Mennonitische Geschichtsblätter
MQR	Mennonites Quarterly Review
o. J.	ohne Jahresangabe
RA	Reichsabschiede (Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede)
RGB	Reutlinger Geschichtsblätter
RTA	Reichstagsakten (Deutsche Reichstagsakten unter Karl V.)
StadtA ES	Stadtarchiv Esslingen
StadtA HB	Stadtarchiv Heilbronn
StadtA RT	Stadtarchiv Reutlingen
StadtA SG	Stadtarchiv Schwäbisch Gmünd
StadtA SH	Stadtarchiv Schwäbisch Hall
StAL	Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Staatsarchiv Ludwigsburg
SWJT	Southwestern Journal of Theology
TA	Täuferakten
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UBH	Urkundenbuch der Stadt Heilbronn
VD16	Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts
WVLG	Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte

I. Einleitung

1. Hinführung und Gegenstand der Untersuchung

[…] *der widerteufer unordenlich und zumal bös, desgleichen ander uneerber und unchristenliche furnemen, die unzweifenlich allain zuo ainem neuen und nit klainen schedlichen aufstand dienen, zuonemen und sich vast vil und vil meren* […].[1] Die Aussage des Schwäbischen Bundes vom 17. Februar 1528 macht die Angst vor der Bewegung der als „Wiedertäufer" diffamierten Andersgläubigen deutlich. Sie entstand im 16. Jahrhundert zu einer Zeit, die von Umbrüchen geprägt und von einem alten sowie neuen Zeitgeist erfasst war. Die aus dem Spätmittelalter fortwirkende Kritik an der alten Kirche, die Erneuerungsbewegung und die humanistische Strömung[2] beeinflussten das Denken der Menschen und führten im 16. Jahrhundert zu tiefgreifenden Veränderungen. Die Reformbestrebungen im religiösen Bereich waren folgenreich und wirkten sich nachhaltig auf die Gesellschaft und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation aus. Mit der Reformation wurden neue Wege eingeschlagen, die durch Martin Luther in Deutschland und Huldrych Zwingli in der Schweiz maßgeblich beeinflusst wurden. Dabei wird neben den Lutheranern und Reformierten häufig eine weitere Gruppe vernachlässigt: die Täufer. Sie stellen den „dritten Flügel der Reformation" dar, eine Strömung, die sich parallel zu der Reformation von Luther und Zwingli entwickelte.[3] Obwohl im Täufertum altgläubige wie auch reformatorische Elemente vorhanden waren, bildete es ganz eigenständige Formen aus. Es entwickelten sich verschiedene täuferische Richtungen mit unterschiedlichen Ausprägungen und Akzentuierungen, sodass die Bewegung sehr heterogen war.[4]

Das Täufertum kam zur Zeit des Bauernkrieges und dessen Niederschlagung 1525 auf. Hanspeter Jecker bezeichnet es als „Sammelbecken von Gläubigen", die einen rigoroseren Weg einschlugen, um zum „wahren Christentum" zurückzukehren.[5] In ihm fanden sich Menschen, die Anstoß an den religiösen, politischen oder sozialen Verhältnissen nahmen.[6] Der Erfolg des Täufertums legte die Missstände der dama-

---

[1] GLAK, S Reformationsgeschichte, Heilbronn, Nr. 6, S. 3.

[2] Die Humanisten stellten die ursprünglichen Quellen und Texte aus der Antike wieder in den Mittelpunkt, was auch das Bibelstudium mit einschloss. Vgl. Hermle, Matthäus Alber und die Reformation, S. 15.

[3] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 9. Nach Brecht war die Täuferbewegung lediglich eine Begleiterscheinung der Reformation. Vgl. Brecht, Brenz als Zeitgenosse, S. 36. Klueting weist das Täufertum als „wichtigste Nebenströmung der lutherischen, der reformierten und der katholischen Konfessionsbildung" aus. Vgl. Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter, S. 209.

[4] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 13.

[5] Jecker, Täufer, S. 209.

[6] Vgl. Bernhofer-Pippert, Täuferische Denkweisen, S. 124, 161; Dülmen, Das Täufertum als sozialreligiöse Bewegung, S. 189.

ligen Zeit offen. In ihm drückten sich das Versagen der Kirche aus, die Enttäuschungen über erhoffte Änderungen und Besserungen der sozialen und religiösen Verhältnisse sowie der Anstoß am sittenlosen Lebensstil vieler Menschen, der als ein gesellschaftliches Problem angesehen wurde. Das Täufertum bot eine Alternative, sich von den bisherigen Kirchenstrukturen und Glaubenslehren zu lösen, das eigene Leben neu auszurichten und in einem neuen Glaubensverständnis Halt zu finden.

Die Täufer strebten tiefergehende Reformen der Kirche an, die eine striktere Trennung des geistlichen vom weltlichen Bereich vorsahen.[7] Sie beabsichtigten hauptsächlich eine strenge auf Frömmigkeit ausgerichtete Lebensführung gemäß der Heiligen Schrift.[8] Da sie einen frommen und sittlichen Lebensstil in der Nachfolge Christi führen wollten, grenzten sich viele Täufer von ihrem als lasterhaft empfundenen Umfeld ab.[9] In der Erwachsenen- oder Glaubenstaufe machten sich sowohl die antiklerikale Stimmung als auch die Kritik an der weltlichen Obrigkeit bemerkbar. Die Kindertaufe war ein symbolischer und religiöser Akt, durch den das Kind in die Kirchen- und Stadtgemeinde aufgenommen wurde. Durch die Ablehnung der Kindertaufe grenzten sich die Täufer ab und schlossen sich selbst aus der „kirchlichen, politischen und rechtlichen Grundordnung“ aus, was in den Augen der Obrigkeit eine Gefahr für die Ordnung und den Frieden in der Stadt darstellte.[10] Das öffentliche wie geheime Abhalten täuferischer Predigten barg ebenfalls eine Bedrohung und wurde häufig mit Aufruhr in Verbindung gebracht.[11] Indem die Täufer zum Teil den Eid ablehnten und einer christlichen Obrigkeit die Bekleidung weltlicher Ämter absprachen, gerieten sie ins Blickfeld der weltlichen Obrigkeiten.[12] Auch die propagierte Wehrlosigkeit und die Ablehnung des Kriegsdienstes zahlreicher Täufer stellten eine praktische Gefahr für die Obrigkeit dar, da zum Schutz des eigenen Territoriums wehrhafte Männer von Nöten waren. Nicht selten kam es zu Überfällen und Streitigkeiten zwischen benachbarten Herrschaften, weshalb die Bürger zu den Waffen greifen mussten. Zudem marschierten Ende der 1520er Jahre osmanische Truppen gegen Wien und stellten eine zusätzliche Bedrohung dar. Die Wahrnehmung des Kriegsdienstes war daher sehr wichtig.[13] Durch ihre Einstellung und Haltung widersetzten sich die Täufer den weltlichen und kirchlichen Anordnungen und schirmten sich ab.[14] Für die evangelischen und altgläubigen Prediger stellten die Täufer ein religiöses Problem dar, da sie das Kirchenwesen gefährdeten und die Kirchengemeinde spalteten. Von den weltlichen Obrigkeiten wurden sie vor allem als politisches Problem wahrgenommen,[15] und galten als Störenfriede der öffentlichen Ordnung.[16] Der Schrecken, den die Bauernaufstände 1525 im ganzen Land hervorgerufen hatten, saß bei den Obrigkeiten noch tief und sie fürchteten erneute Aufruhre, zumal sich die Täufer stark verbreiteten.[17]

Anfangs konzentrierte sich die Ausbreitung der Täufer, deren Glaubensvorstellungen besonders bei den Handwerkern Anklang fanden, vor allem auf die Städte.[18] Aufgrund der vielen kulturellen und intellektuellen Einflüsse zu dieser Zeit zeigten sich die Menschen in den Städten aufgeschlossener gegenüber neuem Gedankengut.[19] Darüber hinaus gab es dort die meisten religiösen Unruhen, was wiederum den Nährboden für die Täufer begünstigte.[20] Etliche Menschen wandten sich von der alten Kirche ab und fingen an, selbstständig Bibellektüre zu betreiben. Hinzu kam die Förderung des allgemeinen Priestertums[21] durch Martin Luther. Diese Umstände führten dazu, dass die Täufer mit ihren Anschauungen rasch Anklang in der Bevölkerung fanden.[22]

Das Auftreten der Täufer in den Reichsstädten stellte die bestehende Ordnung in Frage und forderte die Prediger und Obrigkeiten heraus. Welche Rolle die Reichsstädte in der Täuferfrage einnahmen, wurde in der Forschung bislang nur unzureichend bearbeitet. Ziel der Arbeit ist eine umfassende Betrachtung für ausgewählte Reichsstädte in Schwaben im 16. Jahrhundert, um daraus ein Gesamtbild ihrer Situation im Hinblick auf die Täuferbewegung und der Rolle der dortigen Akteure zu erstellen. Zentral für die Analyse sind die Leitgruppen: Täufer, Prediger und

[7] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 13.
[8] Astrid von Schlachta spricht von der „Besserung“ des Lebens. Vgl. Schlachta, Die täuferische Vielfalt, S. 79, 85.
[9] Vgl. Kaufmann, Die Täufer. Von den radikalen Reformatoren, S. 9; Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 10.
[10] Vgl. Goertz, Das Täufertum als religiöse und soziale Bewegung, S. 23 f. Die Vorstellungen der Täufer und ihre Ausgrenzung stellten eine Gefahr für die traditionelle Gesellschaftsordnung dar, weshalb gegen sie gehandelt wurde. Vgl. Dülmen, Das Täufertum als sozialreligiöse Bewegung, S. 191.
[11] Vgl. Schlachta, Erzählungen von Devianz, S. 319; Dies., Die täuferische Vielfalt, S. 82.
[12] Vgl. Dies., Täufer. Von der Reformation, S. 55; Dies., Erzählungen von Devianz, S. 321 f.; Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 10.
[13] Zur Türkengefahr und zur Einstellung einiger Täufer vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 95 f.
[14] Vgl. Dülmen, Das Täufertum als sozialreligiöse Bewegung, S. 191 f.
[15] Vgl. Schlachta, Erzählungen von Devianz, S. 328.
[16] Vgl. Dies., Der Reichsabschied von Speyer, S. 420; Dies., „Öffentlich“, sichtbar, gefährlich, S. 21; Dies., Täufer, S. 672; Dies., Die Sach, darumb man leydet, S. 57.
[17] Vgl. Goertz, Das Täufertum als religiöse und soziale Bewegung, S. 24. Einige der späteren Täufer hatten auch bei den Bauernaufständen mitgekämpft. Wie Schlachta betont, gab es zwischen Täufern und Bauern Parallelen hinsichtlich der angestrebten Gesellschaftsordnung, dem Gnadenerweis Gottes und den eschatologischen Vorstellungen. Während die Bauern jedoch zu den Waffen gegriffen hatten, distanzierten sich viele Täufer von Gewaltakten. Nichtsdestotrotz wurden die Täufer mit ihnen gleichgesetzt, weshalb streng gegen sie vorgegangen wurde. Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 37.
[18] Vgl. Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 11.
[19] Vgl. Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 147.
[20] Vgl. Ders., Anabaptism, S. 307.
[21] Nach Martin Luther gründete sich das allgemeine Priestertum auf die Taufe und den Glauben. Vgl. Voß, Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums, S. 39. Aufgrund dessen gestand er allen Gläubigen die Amtsvollmacht, die bisher nur Priester innehatten, formal zu. Luther setzte später der Ausübung dieser Vollmachtstellung und -gleichheit jedoch Grenzen. So waren die offizielle kirchliche Berufung und Erlaubnis notwendig, um öffentlich predigen zu dürfen, womit sich Luther gegen die Täufer stellte. Vgl. ebd., S. 81–83, 200.
[22] Vgl. Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 147.

Ratsobrigkeiten. Dabei soll auch der Frage nach den gegenseitigen Beziehungen, Wechselwirkungen und Abhängigkeitsverhältnissen nachgegangen sowie die Verflechtungen und Konfliktfelder aufgezeigt werden. Dies lässt neue Erkenntnisse und Rückschlüsse zu, wodurch ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Täufer in Reichsstädten geleistet wird. Die Arbeit bewegt sich damit in einem wissenschaftlichen Feld, das gerade durch das Reformationsjubiläum 2017 erneut Aufmerksamkeit erfahren hat. Das Interesse gilt dabei den „Randgruppen" der Reformation, die sich nicht in die Bewegung Martin Luthers oder Huldrych Zwinglis einordnen ließen. Durch die Einbeziehung und Veränderung verschiedener Sichtweisen bietet die Untersuchung ein besseres Verständnis und ein neues Bild der Außenseiter. Die Arbeit bewegt sich im Spannungsfeld der modernen Forschung einerseits, bringt aber auch neue Erkenntnisse für eine „Randgruppe" der Reformationszeit hervor.

Für die Untersuchung wurden die schwäbischen Reichsstädte Esslingen, Reutlingen, Heilbronn, Schwäbisch Hall und Schwäbisch Gmünd herangezogen. Diese besaßen als mittelgroße Städte eine annähernd gleich große Einwohnerzahl, wiesen eine geographische Nähe zueinander auf und grenzten an das Herzogtum Württemberg. Dadurch gestalteten sich die außenpolitischen Rahmenbedingungen ähnlich und durch ihren Status als Reichsstädte, die dem Kaiser als oberstem Stadtherrn direkt unterstellt waren, hatten sie auch dieselbe politische Stellung und die gleichen Verpflichtungen gegenüber dem Kaiser.[23] Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten eignen sich die Städte gut für einen Vergleich und ermöglichen eine Gesamtbeurteilung. Darüber hinaus gab es Verbindungen der Städte untereinander. Täufer von Esslingen flüchteten nach Reutlingen und Heilbronn. Wiederum war Heilbronn im Hinblick auf die Reformation eng mit Schwäbisch Hall verbunden. Zudem bestanden unter den evangelischen Predigern in den Reichsstädten Kontakte. Eine Ausnahme bildet die altgläubige Reichsstadt Schwäbisch Gmünd, wobei sie sich für den direkten Vergleich mit Esslingen anbietet, da diese bis 1531 ebenfalls an dem alten Glauben festhielt. Aufgrund der Quellenlage liegt der Fokus der Untersuchung vor allem auf der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Nur Esslingen und verstärkt Schwäbisch Hall mussten sich noch in der zweiten Jahrhunderthälfte vermehrt mit Täufern auseinandersetzen. Die Beschränkung auf fünf Reichsstädte ermöglicht einerseits eine detailliertere Einzelstudie der Städte, andererseits lassen sich dadurch auch allgemeine Thesen für die Reichsstädte in Schwaben formulieren.

[23] Das einzige Oberhaupt der Reichsstadt war der Kaiser, der Aufsichtsrechte wahrnahm. Er verlieh der Stadt Privilegien, Freiheiten und Obrigkeitsrechte. Des Weiteren gewährte er ihnen besonderen Schutz und Sicherheiten. Als Gegenleistung musste die Stadt Steuern zahlen und das Reichsheer finanzieren. Vgl. Heimatmuseum Reutlingen, Reichsstadt und Zünfte, S. 20; Moeller, Reichsstadt und Reformation, S. 42.

2. Forschungsstand

2.1 Überblick zur allgemeinen Täuferforschung

Obwohl die Täufer Teil der reformatorischen Bewegung waren und ihre Geschichte eine sehr bewegte ist, wurden sie lange von der Forschung vernachlässigt. Die in der Wissenschaft betriebene Täuferforschung begann in Deutschland im 19. Jahrhundert und wurde vor allem seit dem 20. Jahrhundert intensiv vorangetrieben. Davor hatten die Täufer kaum Beachtung gefunden und traten im Schatten der konfessionell geprägten Reformationsuntersuchungen zurück, in denen vorwiegend ein negatives und abwertendes Bild von den Täufern gezeichnet wurde.[24] Anfang des 20. Jahrhunderts setzte eine differenzierte Betrachtungsweise und eine intensive Auseinandersetzung mit den Täufern ein. Durch die soziologischen Untersuchungen von Ernst Troetsch und Max Weber erfuhren die Täufer eine Aufwertung.[25] In der Folgezeit entstand die Darstellung von einem „freikirchlich orientierten Täuferbild"[26] als Idealvorstellung des Täufertums. Bedeutenden Einfluss auf die Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahmen vor allem Harold S. Bender und die „Bender-Schule".[27] Sein 1944 veröffentlichter Aufsatz ‚The Anabaptist Vision' erlangte großes Aufsehen, in welchem er die Kennzeichen der täuferischen Bewegung definierte, wobei er eine selektive und einseitige Betrachtungsweise einnahm und Personen, die nicht in das Schema eines „biblizistische[n], pazifistische[n] und strikt ‚freikirchliche[n]' Täufertum[s]" passten, außen vorließ.[28] Bender stellte die These der Monogenese auf und wies Zürich als alleinigen Ursprung der Täufer aus, wobei er Beziehungen der Zürcher Täufer zu anderen Bewegungen im Reich verneinte.[29] Er vertrat zudem die Ansicht, dass mit der ersten Glaubenstaufe bereits der Schritt zur Freikirche vollzogen worden sei.[30]

Aufbauend auf Bender wurde in der Forschung versucht, die Täufer weiter zu kategorisieren und zu typologisieren. Die Täufer wurden dem „Linken Flügel der

[24] Vgl. Räisänen, Ketzer im Dorf, S. 26.
[25] Vgl. dazu die Ausführungen bei Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 75 f.; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 357 f.
[26] Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 79.
[27] Zur „Bender-Schule" vgl. Stayer, Täuferforschung, S. 368–370.
[28] Schubert/Schlachta/Driedger, Einleitung, S. 11. Bender listete drei Merkmale auf, die das Täufertum als einheitliche Gruppe charakterisierten. Nach ihm gründete sich das Glaubensverständnis der Täufer zum einen auf die neue Vorstellung der Kirche, die auf einer freiwilligen Zugehörigkeit basierte und auf eine „Erneuerung des Lebens" abzielte. Zum anderen kamen der Nächstenliebe und der Wehrlosigkeit eine zentrale Rolle zu und als dritten Punkt lag dem Täufertum das Verständnis der Nachfolge Christi zugrunde. Diese wurden zur „klassischen Definition" des Täufertums. Vgl. Schlabach, Bender, Harold S (tauffer), S. 191; vgl. auch Bender, The Anabaptist Vision, S. 78–88.
[29] Vgl. Stayer, Täuferforschung, S. 369. Weitere Bewegungen zur damaligen Zeit gingen von den Zwickauer Propheten sowie von Thomas Müntzer aus, vgl. ebd.
[30] Vgl. Kaufmann, Die Täufer. Von den radikalen Reformatoren, S. 15.

Reformation“[31] zugeordnet. Der amerikanische Theologe und Historiker Roland Bainton prägte 1941 erstmals diesen Begriff, der später vom Englischen ins Deutsche übersetzt wurde.[32] Der Historiker Heinold Fast griff den Begriff bei Bainton auf und verwendete ihn 1962 ebenfalls zur Einordnung der Täufer. Gleichfalls beabsichtigte er die Neuerungen und die Abkehr der Täufer von den bisherigen Normen deutlich zu machen.[33] Die Verwendung des Begriffs bei Bainton und Fast war ein Rückgriff auf das 19. Jahrhundert, als es zu Parteienbildungen im Reich kam und sich diese in verschiedene Flügel gemäß ihrer politischen Ausrichtung spalteten. Die Bezeichnung „linker Flügel“ ist etwas problematisch, da sich mit ihm politische Assoziationen verbinden und sich daher eine Projizierung oder Übertragung auf die Verhältnisse des 16. Jahrhunderts als schwierig erweist. Durch die Verwendung solcher Begriffe besteht zudem die Gefahr, die historischen Gegebenheiten aus einer irreführenden Perspektive wahrzunehmen und falsch zu interpretieren.[34]

Mit Georg H. Williams, der den Begriff der „Radical Reformation“[35] aufführte, kam es 1962 zu einer neuen Bewertung der Täufer, um die Abgrenzung zur protestantischen Bewegung herauszustellen.[36] Neben den Täufern zählte Williams auch die Spiritualisten sowie evangelische Rationalisten zur radikalen Reformation und verglich diese Gruppen miteinander. Daran wurde jedoch ebenfalls Anstoß genommen, weil Williams zu sehr auf die Herausstellung von Gemeinsamkeiten bedacht gewesen war, wodurch die Verschiedenheiten zu wenig Beachtung fanden. Ebenfalls wurde auf die fließenden Grenzen zwischen den Gruppen hingewiesen und seine zu enge Typologisierung bemängelt.[37] Der Begriff „radikal“ stellt dabei ein weiteres Problem dar, weil er unterschiedlich aufgefasst werden kann. Während Williams die radikale Komponente bei den Täufern auf ihre theologischen Anschauungen bezog, lag aus sozial-geschichtlicher Perspektive der Fokus auf dem Handeln und stand für ein „revolutionäres Wirken“.[38] Goertz sieht in der Radikalität das „Urgestein der Reformation“, die durch das Maß der Verwirklichung von Reformen

[31] Vgl. dazu den Aufsatz von Bainton, The Left Wing of the Reformation, S. 124–134.
[32] Vgl. Ehrenpreis/Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, S. 55.
[33] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 12; Fast, Der linke Flügel der Reformation, S. IX–XIII. Zum linken Flügel zählte Fast neben den Täufern die Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, die er strikt voneinander trennte. Vgl. ebd., S. XII–XXXIV. An der strikten Trennung der Gruppen wurde später Kritik geübt, weil eine eindeutige Abgrenzung der Täufer zu den anderen Gruppen nicht möglich war und es zum Teil fließende Übergänge gab. Vgl. Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 62; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 352.
[34] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 12; vgl. auch Ehrenpreis/Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, S. 55; Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 61 f.
[35] Vgl. dazu Williams, The Radical Reformation.
[36] Vgl. Ehrenpreis/Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, S. 56; Williams, The Radical Reformation, S. XXIV–XXXI.
[37] Vgl. Grieser, Williams, George Huntston, S. 513 f.; Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 62 f.
[38] Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 63; vgl. auch Ehrenpreis/Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, S. 56.

zum Ausdruck kommt.[39] Das Ausmaß der Radikalität bei den Täufern entschied über ihre Einstufung als „Revolutionäre“ oder „Nonkonformisten“ und dementsprechend über das Vorgehen gegen sie.[40] Die aktuelle Forschung erkennt die Radikalität der Täufer in der Infragestellung der politischen und gesellschaftlichen Strukturen sowie in ihrer Unnachgiebigkeit in der Verwirklichung ihrer Vorstellungen.[41]

Mitte der 1960er Jahre setzte die revisionistische Täuferforschung ein, die die Konstruktion Benders verwarf und sich von dessen Täuferbild löste.[42] Die Revisionisten legten ein stärkeres Augenmerk auf die Heterogenität der Täufer im 16. Jahrhundert, die die Bewegung vorwiegend aus kultur- und sozialgeschichtlicher Perspektive als Folge der bisher hauptsächlich theologischen Analysen untersuchten.[43] Durch die Betrachtung ihrer verschiedenen Wurzeln und ihrer Vielseitigkeit sollte ihre Identität herausgearbeitet werden.[44] Claus-Peter Clasen wählte einen soziologischen Zugang zur Analyse des Täufertums. In seiner Monografie ‚Anabaptism‘ von 1972 nimmt Clasen eine quantitative Untersuchung zur Organisations- und Sozialstruktur der Täufer von den Anfängen bis zum Dreißigjährigen Krieg vor. Anhand seiner aufgestellten Statistiken konnte er feststellen, dass Obrigkeiten, die dem alten Glauben anhingen, im Allgemeinen härter und gewaltsamer gegen Täufer vorgingen als evangelische.[45] James M. Stayer stellte des Weiteren die Unterschiede der täuferischen Gruppen und ihre verschiedenen Vorstellungen stärker heraus, wodurch er das Täuferbild von der Wehrlosigkeit der Bewegung aufbrach. Mit ihm setzte eine neue Betrachtungsweise ein. Die Täufer wurden nun mehr in Verbindung mit dem Reformationsgeschehen untersucht und nicht losgelöst davon analysiert.[46] Gottfried Seebaß und Werner O. Packull arbeiteten zudem die mystischen Wurzeln der Täufer heraus, die aus dem Spätmittelalter fortwirkten. Diese von der Mystik und Apokalyptik beeinflusste Richtung trat in der Anfangsphase der Täuferbewegung bei Hans Hut auf. Nach Packull stellt es eine „Übergangserscheinung“[47] dar.[48]

[39] Vgl. Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 64 f. Goertz spricht von der „Radikalität reformatorischer Bewegungen oder von radikalen Reformbewegungen“. Den Begriff „radikale Reformation“ hält er für „untauglich“. Vgl. Ders., Die Radikalität reformatorischer Bewegungen, S. 41.
[40] Vgl. Ders., Deutschland 1500–1648, S. 156.
[41] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 12.
[42] Zur Entwicklung in der Forschung siehe Stayer, Täuferforschung, S. 370–372; vgl. auch Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 83.
[43] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 355.
[44] Vgl. Schubert/Schlachta/Driedger, Grenzen des Täufertums, S. 12.
[45] Vgl. Stayer, Täuferforschung, S. 370 f.; Clasen, Anabaptism, S. 420 f.; vgl. auch Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 79 f.
[46] Vgl. Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 81; Stayer, Anabaptists and the Sword, S. 329–337.
[47] Packull spricht von einem „transitional phenomenon“. Vgl. Packull, Mysticism, S. 180.
[48] Vgl. Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 81 f.; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 113; Packull, Zur Entwicklung des süddeutschen Täufertums, S. 168; Packull, Mysticism, S. 176 f.; Seebaß, Müntzers Erbe, S. 495–498.

Die neuen Studien führten dazu, Benders Monogenese-Theorie zur Entstehung der Täufer zu verwerfen und verschiedene Ausgangspunkte der Bewegung und unterschiedliche täuferische Vorstellungen zu betonen. 1975 veröffentlichten Klaus Deppermann, Werner O. Packull und James M. Stayer einen Aufsatz, in welchem sie nicht mehr von einer Monogenese, sondern von einer Polygenese des Täufertums sprechen.[49] In den 1980er Jahren wurden die Untersuchungen fortgesetzt, die Täuferbewegung in ihrer Gesamtheit zu erfassen und die verschiedenen Facetten der Bewegung weiter herauszustellen.[50] So spiegelte sich in der Täuferbewegung das Aufbegehren der Menschen sowohl auf religiöser als auch auf politischer und sozialer Ebene wider, wie etwa im Bauernkrieg oder in den Zunftkämpfen.[51] Wie Dülmen betont, waren die unterschiedlichen Ursprünge der Täufer von religiösen sowie kirchlichen und sozialen Bedingungen geprägt. Zusätzlich beeinflussten die eigenen gemachten Erfahrungen der Täufer das Wesen der verschiedenen Gruppen.[52] Sie wurden durch soziale, kulturelle sowie durch politische Gegebenheiten geprägt.[53] Es galt nun in der Forschung, den „Sitz im Leben", die Bedingungen, welche die Täufer in ihrem Denken beeinflussten, zu bestimmen. Im Fokus standen das täuferische Verständnis des Glaubens und der Moral und die daraus resultierenden Verhaltensmuster.[54] Goertz hat vor allem dem Antiklerikalismus eine wichtige Rolle als verbindendes Element und „Sitz im Leben" der verschiedenen Reformationsbewegungen zugeschrieben, der sich innerhalb des Täufertums unterschiedlich entfaltete. Er weist diesem Konzept generell eine große Bedeutung zu, da es verschiedene Aspekte miteinander verbindet und miteinbezieht.[55]

In der Forschung wurde darüber hinaus die Untersuchung weiterer Themen vorangetrieben, die bisher unberücksichtigt geblieben waren. So wurden die Zusammenhänge zwischen Bauernkrieg und Täufertum analysiert und die Erforschung des Täuferreichs in Münster betrieben.[56] Seit den 1990er Jahren traten weitere Aspekte in den Blickpunkt der Forschung, wie die Interaktionen und Beziehungen der täuferischen Gruppen untereinander, die Wahrnehmung des „gemeinen Mannes" oder die Rolle der Frau im Täufertum.[57] Vor allem Marion Kobelt-Groch und Linda A. Huebert Hecht betrieben intensive Studien zu Täuferinnen und warfen ein

[49] Vgl. Deppermann/Packull/Stayer, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, S. 83–121; Stayer, Täuferforschung, S. 371.
[50] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 355. Auch die heutige Forschung sieht in den Täufern keine „rein religiöse Bewegung". Vgl. Dies., Abseits von Toleranz und Gewissensfreiheit, S. 92 f.
[51] Vgl. Goertz, Zwischen Historie und Theologie, S. 21.
[52] Vgl. Dülmen, Das Täufertum als sozialreligiöse Bewegung, S. 188 f.
[53] Vgl. Goertz, Historie und Theologie, S. 36.
[54] Vgl. Ders., Religiöse Bewegungen, S. 86.
[55] Vgl. ebd., S. 86 f.; vgl. dazu auch Stayer, Täuferforschung, S. 371.
[56] Vgl. Goertz, Religiöse Bewegungen, S. 83 f.
[57] Vgl. Schubert/ Schlachta/Driedger, Grenzen des Täufertums, S. 13 f.

neues Licht auf diese.[58] Ebenfalls wurde der Konfessionalisierung der Täufer größere Beachtung geschenkt.[59] 1994 untersuchte Hans-Jürgen Goertz den Konfessionalisierungsprozess der Mennoniten, bei denen er eine zunehmende „binnengeleitete Sozialdisziplinierung" aufzeigt.[60] Astrid von Schlachta, die sich 2003 den Hutterern zuwandte, stellt Parallelen zu den Konfessionsbildungen in den reichsständischen Territorialstaaten fest. Nach ihr wurde die Konfessionalisierung der Täufer zudem durch eine verstärkte Tolerierung auf Seiten der Territorialherren begünstigt.[61]

Die zahlreichen Untersuchungen hoben die Vielfältigkeit und Heterogenität der täuferischen Bewegungen hervor, aufgrund dessen wieder die Frage nach den Zusammenhängen der Täufer sowie „nach der historischen und theologischen Identität" aufgeworfen wurde.[62] Bereits 1995 beanstandete C. Arnold Snyder in ‚Anabaptist History and Theology', dass in der Forschung die Eigenheiten der jeweiligen täuferischen Bewegungen zu stark hervorgehoben und die theologischen Verbindungen und Einflussnahmen der verschiedenen Gruppen untereinander außen vor gelassen würden.[63] Sehr viel schärferer Kritik wurde die revisionistische Täuferforschung durch Andrea Strübind ausgesetzt. Strübind griff generell die revisionistische Forschung an und kritisierte deren Ansätze, die das theologische Verständnis und die religiöse Komponente bei den Täufern nicht genug würdigen und unzureichend deuten und bewerten würde.[64] Strübind widerspricht in ihrer Habilitationsschrift ‚Eifriger als Zwingli' von 2003 der revisionistischen Auffassung von der Entwicklung der täuferischen Bewegung in der Schweiz, nach der die Bewegung in zwei Phasen eingeteilt und der Schritt der Täufer zur Separation erst in den Schleitheimer Artikeln 1527 angesetzt wurden. Nach Strübind ist der Weg der Täufer dazu bereits 1523 angelegt gewesen, da schon zu der Zeit Forderungen nach einer Trennung laut geworden waren.[65] Sie stellt ebenfalls die Monogenese wieder hervor und betont die „genuin religiöse Bewegung" der Schweizer Täufer.[66] Dieser Angriff blieb nicht unerwidert, weshalb Strübind 2007 ebenfalls mit starker Kritik von C. Arnold Snyder im Beitrag ‚Swiss Anabaptism: The Beginnings'[67] konfrontiert wurde. Snyder hatte mehr Quellen als Strübind in die Analyse und Beurteilung einfließen lassen, weshalb er die zwei Phasen zu den Anfängen der Täuferbewegung in der Schweiz erneut bestätigte. Darüber hinaus hob er die Verbindung der Täufer

[58] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 355; Stayer, Täuferforschung, S. 372. Vgl. dazu Kobelt-Groch, Aufsässige Töchter Gottes; Snyder/Huebert, Profiles of Anabaptist Women; Haude, Gender Roles, S. 425–465.
[59] Zur Konfessionalisierungsforschung vgl. Driedger, Konfessionalisierung, S. 290–292.
[60] Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 357; Goertz, Kleruskritik, S. 192.
[61] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 357; Dies., Hutterische Konfession.
[62] Vgl. Schubert/Schlachta/Driedger, Einleitung, S. 12.
[63] Vgl. Stayer, Täuferforschung, S. 372; Snyder, Anabaptist History and Theology.
[64] Vgl. Stayer, Täuferforschung, S. 372.
[65] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 356; Strübind, Eifriger als Zwingli, S. 571.
[66] Vgl. Strübind, Eifriger als Zwingli, S. 585.
[67] Snyder, Swiss Anabaptism, S. 45–81.

zu den Bauernaufständen von 1525 hervor, deren Niederschlagung den Weg zur Absonderung in den Schleitheimer Artikeln ebnete.[68]

Während sich die Forschung in ihren Untersuchungen über Jahrzehnte auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts beschränkte, wurden nun auch stärker die Folgezeit und die weiteren Jahrhunderte analysiert und die Konfessionsbildung der Täufer herausgearbeitet,[69] obwohl das 16. Jahrhundert auch weiterhin im Fokus steht.[70] Die Forschung setzte sich erneut mit der seit langem diskutierten Frage auseinander, was das „Wesen des Täufertums" ausmacht.[71] Der Theologie wurde wieder ein größerer Stellenwert eingeräumt. Ellen Yutzy Glebe hob 2009 die Verknüpfung der einfachen Menschen mit der Religiosität hervor. Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass sich die Hinwendung der Menschen zum Täufertum auf die starke Überlappung der religiösen und sozialen Motive und nicht auf die Werbetätigkeit der Täuferprediger gründete.[72]

Vor allem Astrid von Schlachta hat in den letzten zwei Jahrzehnten viel zur weiteren Erforschung der Täufer beigetragen. 2009 unterzog sie die politische Kommunikation der Täufer im 17. und 18. Jahrhundert einer Analyse.[73] In ihrer Untersuchung weist sie darauf hin, dass die Täufer als politische Akteure fungierten, denen die Regeln der politischen Kommunikation sehr wohl bewusst waren.[74] Des Weiteren zeigt sie auf, wie sich die Integration und Ausgrenzung bemerkbar machten und wie sich Toleranz darstellte, in deren Geschichte die Täufer, wie Schlachta beurteilt, „nur *ein* Rädchen des auf Toleranz hinarbeitenden Getriebes" waren.[75] Weitere Analysen zum 17. und 18. Jahrhundert beschäftigten sich mit den Auswanderungen der Täufer. Die Geschichte der Mennoniten in Ost- und Westpreußen sowie die ökonomischen Verhältnisse der in der Pfalz und in der Region Zweibrücken lebenden Amischen und Mennoniten im 18. Jahrhundert wurden näher beleuchtet.[76]

Allmählich wurden die Täufer in der Forschung weniger strikt von anderen religiösen Gruppierungen getrennt betrachtet sowie mit anderen religiösen Bewegungen verglichen. Der 2007 erschienene Sammelband ‚Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700' betont die Verbindungen zwischen Täufern und Spiritualisten.[77] Darüber hinaus wurden erneut die Berührungspunkte zum Pietismus in der Forschung aufgegriffen. Erstmals 1949 hatte Robert Friedmann kritisch

[68] Vgl. Stayer, Täuferforschung, S. 372 f.; vgl. auch die Stellungnahme von Goertz, Historie und Theologie, S. 22–36; Snyder, Swiss Anabaptism, S. 45–81.
[69] Vgl. Schubert/Schlachta/Driedger, Einleitung, S. 14.
[70] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 358.
[71] Vgl. Schubert/Schlachta/Driedger, Einleitung, S. 14 f.
[72] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 356; Glebe, The Use of Problematic Case Studies, S. 79.
[73] Vgl. Schlachta, Gefahr oder Segen.
[74] Vgl. Dies., Täufer. Von der Reformation, S. 356 f.; Dies., Gefahr oder Segen, S. 414–416.
[75] Dies., Gefahr oder Segen, S. 416.
[76] Vgl. Dies., Von der Reformation, S. 358 f.
[77] Vgl. Stayer, Täuferforschung, S. 372; Roth/Stayer, A Companion to Anabaptism.

auf die Auswirkung des Pietismus auf die Täufer hingewiesen, wohingegen neuere Untersuchungen die positive Seite, die der Pietismus auf die Täufer hatte, betonen.[78]

Des Weiteren folgten Studien, die sich stärker mit der Zeit des Nationalsozialismus auseinandersetzten. Mark Jantzen beschreibt in ‚Mennonite German Soldiers' von 2010 die kulturelle Anpassung, die bei den Mennoniten seit dem 19. Jahrhundert einsetzte, was Benjamin Goossen 2019 in seiner Monografie ‚Chosen Nation' bestätigt.[79] Im gleichen Jahr trug der von Marion Kobelt-Groch und Astrid von Schlachta herausgegebene Sammelband ‚Mennoniten in der NS-Zeit' verschiedene Aspekte zu diesem Zeitabschnitt zusammen.[80] Parallel dazu entstanden weitere kulturgeschichtliche Untersuchungen, die sich wieder unterschiedlichen Epochen widmeten. Katharina Reinholdt hat 2012 in ihrer Dissertation ‚Ehe und Sexualität im Täufertum der Frühen Neuzeit, eine Gesamtdarstellung herausgearbeitet, wie die „spirituelle Ehe-Metaphorik, Glaubensvorstellungen und Ehepraxis bei den Täufern" zusammenhingen und sich äußerten.[81] Im Sammelband ‚Sisters: myth and reality of Anabaptist, Mennonite, and Doopsgezind women ca. 1525–1900' von 2014 wurden neue Studien zum Frauenbild durchgeführt und das Bild und die Rolle der Täuferinnen aus unterschiedlichen Perspektiven innerhalb ihres religiösen, moralischen, kulturellen und sozialen Umfelds beleuchtet.[82] Auch in der älteren Forschung behandelte Themen, wie das Münsteraner Täuferreich, wurden neu untersucht. In ‚Der ‚Wiedertäufermythos': Münsters umstrittener Erinnerungsort' von Jan Matthias Hoffrogge erfuhr das Thema 2018 eine neue Aufarbeitung in Form der Rezeptionsgeschichte der Erinnerungskultur in Münster vom 16. bis zum 21. Jahrhundert.[83]

Im Zuge des 500-jährigen Reformationsjubiläums 2017 und vor allem in Hinblick auf 500 Jahre Täufergeschichte 2025 entstanden bereits zahlreiche Schriften. Zudem wurden Überblicksdarstellungen zur Täufergeschichte veröffentlicht. In ‚Die Täufer – Von den radikalen Reformatoren zu den Baptisten' von 2019 geht Thomas Kaufmann auf wichtige Etappen, Personen und Täufergruppen in der Geschichte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in Europa und Nordamerika ein. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass das Täufertum „in der Geschichte des protestantischen Christentums […] eine Art religionskulturelles Laboratorium für alternative Praktiken und Lebensformen" war.[84] 2020 erschien mit dem Studienbuch ‚Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert' von Astrid von Schlachta eine detaillierte Darstellung der Täufer und ihrer Diversität, in der sie den Bogen von den täuferischen Anfängen bis in die Gegenwart spannt und in ausgeglichener Weise die

[78] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 359.
[79] Vgl. ebd.; Jantzen, Mennonite German Soldiers; Goossen, Chosen Nation.
[80] Vgl. Kobelt-Groch/Schlachta, Mennoniten in der NS-Zeit; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 359. Bereits im 20. Jahrhundert wurde begonnen, die Täufer zur Zeit des Nationalsozialismus in den Blick zu nehmen.
[81] Reinholdt, Ein Leib in Christo werden, S. 15.
[82] Vgl. Veen, Sisters: Myth and Reality.
[83] Hoffrogge, Der Wiedertäufermythos.
[84] Vgl. Kaufmann, Die Täufer. Von den radikalen Reformatoren, S. 110.

Entwicklungen, Veränderungen und Wandlungsprozesse in der 500-jährigen Geschichte nachzeichnet.[85] Daneben wurden auch in den USA weitere Studien betrieben. Im Rahmen eines Forschungsprojekts des Humanitas Anabaptist-Mennonite Centre entstand 2020 der Sammelband ‚Recovering from the Anabaptist Vision'[86], dessen Titel an die Täuferforschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts angelehnt ist und sich kritisch von dieser abwendet. In dem Band werden neue Ansätze, losgelöst von den Kategorien der älteren Forschung, zur Frage nach der täuferischen Theologie und Identität vorgestellt und Methoden und Modelle kritisch analysiert.[87]

Wie die 500-jährige Geschichte der Täufer sich sehr vielschichtig und wechselhaft gestaltet und abhängig von den zeitlichen Gegebenheiten und Umständen ist,[88] so erlebt auch die Täuferforschung immer wieder einen Wandel, hinterfragt alte Konzepte, verlagert ihre Forschungsschwerpunkte und bedient sich verschiedener Zugänge zur Aufarbeitung der Geschichte und des Wesens der Täufer.[89] Obwohl sie Teil der Reformation waren, stand das 500-jährige Reformationsjubiläum 2017 im Zeichen Martin Luthers, wohingegen Randgruppen[90] der Reformation weniger Beachtung fanden. Auch die „täuferische Reformation" rückte in den Hintergrund.[91] Diesem Umstand wird im Hinblick auf das Täuferjubiläum 2025 entgegengesteuert, wobei auch der Frage nach der Bedeutung des täuferischen Erbes für die Gegenwart nachgegangen wird. In Vorbereitung auf das Jubiläum soll die Auseinandersetzung mit der Geschichte dazu beitragen, die heutige Situation zu reflektieren und neue Impulse zu geben. Dafür wurde eigens der Verein ‚500 Jahre Täuferbewegung 2025 e. V.' gegründet, der unter dem Motto „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung" seit 2020 jährlich die Täuferbewegung themenspezifisch beleuchtet. Im Fokus steht das facettenreiche Erscheinungsbild der Täufer. Dabei liegt das Augenmerk auf einer kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichte, die auch die Schattenseiten in den Blick nimmt.[92] In der Gesamtbetrachtung der täuferischen Geschichte lässt sich feststellen, dass die Täufer sich den jeweiligen Verhältnissen und zeitlichen Entwicklungen anpassten. Um es mit den Worten von Astrid von Schlachta zu sagen: „Die Täufer waren stets Kinder ihrer Zeit."[93]

[85] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation.
[86] Schüler von Harold S. Bender brachten 1957 eine Festschrift mit dem ähnlich klingenden Titel ‚The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender' heraus. Vgl. Hershberger, The Recovery of the Anabaptist Vision.
[87] Vgl. Schmidt Roberts/Martens/Penner, Recovering from the Anabaptist Vision.
[88] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 10.
[89] Vgl. ebd., S. 13.
[90] Die Frage, ob Täufer eine Randgruppe waren und als Außenseiter bezeichnet werden können, ist in der Forschung umstritten. Vgl. Goertz, Deutschland 1500–1648, S. 161; vgl. weiter Ehrenpreis/Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, S. 56 f. und Scribner, Wie wird man Außenseiter, S. 22, 36. Letztendlich kommt es auf die Auslegung und Perspektive an.
[91] Schlachta/Liese, Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung, S. 69.
[92] Vgl. ebd., S. 70 f.
[93] Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 13.

2.2 Spezifischer Forschungsstand zu Südwestdeutschland

Die im 16. Jahrhundert ausgehende Täuferbewegung war sehr heterogen und erfasste besonders den südwestdeutschen Raum, wo sie in die landesherrlichen Territorien und in die Reichsstädte vordrang. Vor allem in Württemberg und angrenzenden Reichsstädten konnte das Täufertum vermehrt Fuß fassen, weshalb sich die Forschung intensiver mit dieser Region im Reformationszeitalter beschäftigte.

Die erste ausführliche wissenschaftliche Untersuchung zum Herzogtum Württemberg ist 1965 von Claus-Peter Clasen im Rahmen seiner Dissertation vorgelegt worden; dabei bezog er neben Württemberg auch angrenzende Herrschaften in seine Untersuchung mit ein.[94] Der Fokus der Arbeit liegt bei Clasen vor allem auf einer historisch-soziologischen Analyse. Dabei geht er besonders auf die Glaubensvorstellungen und die soziale Zusammensetzung sowie auf die Entwicklung der Bewegung in dieser Region ein. Des Weiteren analysiert er die verschiedenen Faktoren, die zur Ausbreitung der Bewegung beitrugen. Clasen stellt für den untersuchten geographischen Raum fest, dass die Ausbreitung der Täufer vor allem auf „klassenbedingte Faktoren" zurückging und erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihren Höhepunkt fand. Er stellt heraus, dass die Täufer besonders in den Städten Anklang fanden, weil dort bereits die reformatorischen Ideen verbreitet worden waren und durch die Zerrüttung des alten Glaubens die Menschen leichter für die täuferische Predigt gewonnen werden konnten.[95] Dabei verweist er auch auf die persönlichen Kontakte, wodurch die Entwicklung und Ausbreitung der Täufer gefördert wurden. Wie er weiter herausarbeitet, wurde aus der anfangs städtischen Bewegung zunehmend eine ländliche.[96]

Die gewonnenen Ergebnisse im Rahmen der Analyse zu den Reichsstädten bei Clasen sowie seine weiterführenden statistischen Untersuchungen[97] bieten eine wichtige Ausgangslage für die vorliegende Arbeit. Die Statistik bei Clasen kann jedoch nicht problemlos übernommen werden. Wie bereits Stayer anmerkt, stützen sich die Zahlen bei Clasen hauptsächlich auf die Dokumentation der von der Obrigkeit festgenommenen Täufer. Da diese vorwiegend in den Städten gegen die Täufer vorging und weniger auf dem Land, ergibt sich nach Stayer eine Überrepräsentation der Anhänger in den Städten. Er weist zudem darauf hin, dass viele auf dem Land unentdeckt blieben, weil sie durch die Dorfbewohner gedeckt wurden.[98] Auch Päivi Räisänen gibt bei Clasens Statistik zu bedenken, dass zahlreiche Täufer namentlich nicht in Erscheinung traten und von der Obrigkeit nicht registriert und enttarnt worden sind, weshalb die tatsächliche Höhe der Mitglieder-

[94] Vgl. Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg. Seine Untersuchungen weitete Clasen 1972 auf die Schweiz, Österreich, Mähren sowie auf Süd- und Mitteldeutschland aus. Vgl. Ders., Anabaptism.
[95] Vgl. Ders., Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 147.
[96] Vgl. ebd., S. 140.
[97] Vgl. dazu auch Ders., The Anabaptists in South and Central Germany.
[98] Vgl. Stayer, Numbers in Anabaptist Research, S. 62.

stärke weder veranschlagt noch beurteilt werden kann.[99] Nichtsdestotrotz liefert die Statistik bei Clasen Anhaltspunkte über die täuferischen Aktivitäten in den Städten, auch wenn sie nicht die vollständigen Täuferzahlen abbildet.

Einen neuen Zugang zu den Täufern in Württemberg hat Räisänen in ihrer Dissertation 2011 geboten, in der sie aus kulturhistorischer Sicht die Rolle und den Ablauf der Visitationsverfahren sowie die daran beteiligten Akteure untersucht. Dabei fokussiert sie sich auf die Zeitspanne von 1570 bis 1620 und wirft anhand von Visitationsakten des württembergischen Amts Schorndorf einen neuen Blick auf die Täufer und die Politik des Herzogtums.[100] Den Visitationen weist sie eine wichtige Rolle als Kommunikations- und Kontrollmittel zu. Sie kommt bei ihrer Analyse zu dem Schluss, dass die lokalen Kräfte wie Pfarrer oder Amtsleute, die für das Gelingen der Umsetzung der württembergischen Täufermandate verantwortlich waren, eine elementare Rolle spielten und als Mittelinstanz einerseits für die württembergischen Herzöge, andererseits für die Täufer fungierten. Beide Seiten verfolgten ihre eigenen Interessen, die nur mithilfe der Mittelinstanzen erreicht werden konnten.[101]

Einen weiteren Untersuchungsgegenstand bildeten die Auswanderungen von Täufern aus Württemberg nach Mähren, die Astrid von Schlachta näher beleuchtete.[102] Dabei betont Schlachta den Wandel von Glaubensflüchtlingen zu Wirtschaftsflüchtlingen im 16. Jahrhundert,[103] die durch eine sehr intensive und organisierte Missionierung für die Auswanderung nach Mähren gewonnen werden konnten.[104] Die Auswanderungen stellten einerseits die Obrigkeiten vor Probleme, weil damit wirtschaftliche Einbußen verbunden waren.[105] Andererseits bedeuteten die Auswanderer für die Gemeinden in Mähren ebenfalls eine Herausforderung hinsichtlich der Integration und der Anpassungsbereitschaft der Flüchtlinge.[106]

Im Gegensatz zu den Forschungen zu den Täufern in Württemberg, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts intensiv einsetzten und auch in den letzten Jahren vorangetrieben wurden, gehen die reichsstädtischen Analysen zu Esslingen, Reutlingen, Heilbronn, Schwäbisch Hall und Schwäbisch Gmünd teilweise bereits auf das 19. Jahrhundert zurück, wobei sich ein eher gegenläufiger Trend in Bezug auf das Forschungsinteresse einstellt. Obwohl in der Zeit der revisionistischen Täuferforschung etliche Studien zu Reichsstädten entstanden, hat das Interesse danach stetig abgenommen, weshalb in den letzten Jahrzehnten fast keine Analysen mehr dazu durchgeführt wurden. Spezifische Untersuchungen aus dem 21. Jahrhundert

[99] Vgl. Räisänen, Ketzer im Dorf, S. 107.
[100] Vgl. ebd., S. 15–19.
[101] Vgl. ebd., S. 324 f.
[102] Clasen ging bereits auf die Auswanderungen ein, obwohl bei ihm mehr die soziologische Untersuchung im Fokus stand. Vgl. Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, S. 52–62.
[103] Vgl. Schlachta, Zwischen Verfolgung, S. 14.
[104] Vgl. ebd., S. 13; Dies., Von geistlichen Aufbrüchen, S. 107 f.
[105] Vgl. Dies., Zwischen Verfolgung, S. 15; Dies., Von geistlichen Aufbrüchen, S. 115.
[106] Vgl. Dies., Von geistlichen Aufbrüchen, S. 112–115.

zu den Täufern in schwäbischen Reichsstädten gibt es kaum, weshalb der Forschungsstand zu den meisten der in der vorliegenden Arbeit zu untersuchenden Städten schon länger zurückreicht.

Speziell zu Esslingen sind vor allem die Arbeiten von Karl Pfaff, Valentin Salzmann und Erwin Haffner, Arthur Landwehr und John S. Oyer zu nennen.[107] Der Stadtarchivar Karl Pfaff gibt 1840 in seiner ‚Geschichte der Reichsstadt Esslingen' einen gesonderten und erstmals ausführlicheren Überblick über die Täufer in Esslingen anhand der reichsstädtischen Archivalien, wobei er sich einer Beurteilung enthält.[108] 1890 widmete sich Valentin Salzmann einer tiefergehenden Erforschung der Täufer in der Reichsstadt, dessen Manuskript ‚Geschichte der Esslinger Wiedertäufer' von Erwin Haffner überarbeitet und erst 1932 publiziert wurde. Darin wird die sehr enge Verbindung zwischen Täufertum und Reformation hervorgehoben. Die Täufer in Esslingen charakterisiert Salzmann als sittliche Menschen, die eine „wahrhaft fromme evangelische Gesinnung"[109] besaßen, wobei er deren abweichenden Anschauungen nur geringe Bedeutung zumisst.[110] Weitere Untersuchungen speziell zu den Esslinger Täufern wurden erst 1986 unternommen. In seinem Aufsatz ‚Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen von 1527 bis 1618' stellt Arthur Landwehr die Täufergemeinde in Esslingen ausführlich dar.[111] Er geht auf die Verhältnisse vor Ort ein und beleuchtet die Sozial- und Organisationsstruktur der Täufergemeinde. Der Schwerpunkt liegt auf der Analyse der täuferischen Ideologie in Esslingen, der er einen „radikale[n] Biblizismus"[112] bescheinigt. Des Weiteren behandelt er die Stellung der Täufer gegenüber der Obrigkeit und umgekehrt sowie deren Auswirkungen. Landwehr sieht in den Esslinger Täufern ein „Produkt einer Zeit des Umbruchs und der Unsicherheit […], in der man in religiöser Radikalität Halt, Zukunft und eigene Eschatologie suchte."[113] Im Aufsatz ‚The Anabaptists in Esslingen' aus dem Jahr 2000 hat John S. Oyer die bisher ausführlichste Studie zu den Esslinger Täufern vorgelegt. Er untersucht ihre Entwicklung im gleichen Zeitraum wie Landwehr, wobei er etliche Aussagen von Landwehr und Clasen, zum Beispiel zur sozialen Zusammensetzung der Bewegung[114] oder zu den Unterschieden innerhalb der Täufergemeinde revidiert. Er kommt insgesamt zu einer neuen Bewertung der Esslinger Täufer, vor allem was die Bewegung an sich und deren Entwicklung seit Mitte des 16. Jahrhunderts anbelangt. Nach ihm war die Täuferbewegung in der zweiten Hälfte des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts

[107] Vgl. Pfaff, Geschichte der Reichsstadt Eßlingen; Salzmann/Haffner, Geschichte der Esslinger Wiedertäufer, S. 59–92; Landwehr, Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen, S. 133–214; Oyer, The Anabaptists in Esslingen, S. 191–321.
[108] Vgl. Pfaff, Geschichte der Reichsstadt Eßlingen, S. 472–482; vgl. auch Landwehr, Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen, S. 143.
[109] Salzmann/Haffner, Geschichte der Esslinger Wiedertäufer, S. 60.
[110] Vgl. ebd., S. 59–62; Landwehr, Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen, S. 143.
[111] Vgl. Landwehr, Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen, S. 133–214.
[112] Ebd., S. 192.
[113] Ebd., S. 211.
[114] Vgl. Oyer, The Anabaptists in Esslingen, S. 211 f., 217.

weiterhin intakt und beständig. Zudem sollen die Täufer selbst den Dreißigjährigen Krieg überstanden und im Untergrund über- und weitergelebt haben. Dies führt Oyer auf den Nikodemismus zurück, ein Phänomen das Anfang der 1530er Jahre einsetzte. So gaben einige Täufer vor, der Amtskirche anzugehören, um nicht entdeckt zu werden. Oyer betont im Vergleich zur älteren Forschung die Gemeinsamkeiten der Täufer innerhalb der Esslinger Gemeinde, die vor allem in der Ethik hervortraten. Er plädiert dafür, die Esslinger Täufer nicht einer bestimmten täuferischen Gruppe zuzuordnen, sondern sie nach dem Grad ihrer Loyalität einzustufen.[115] Dieser Ansatz wurde aber nicht weiterverfolgt.

Zu Reutlingen werden seit dem 19. Jahrhundert Untersuchungen zu den Täufern betrieben. Relevante Arbeiten stammen von Christoph Friedrich Gayler, Franz Votteler, Kurt Müller und Uta Dehnert.[116] Der Chronist Christoph Friedrich Gayler bot 1845 in ‚Historische Denkwürdigkeiten' erstmals eine ausführliche, quellenbasierte Darstellung der Täufer in Reutlingen. Gayler gibt die reichsstädtischen Quellen inhaltlich in chronologischer, aber auch in thematischer Reihenfolge wieder.[117] Er steht den Täufern kritisch gegenüber, weshalb er sie abwertend als „Mißgeburt der Reformation" bezeichnet.[118] In der Folgezeit entstanden biografische Untersuchungen zu den Reutlinger Predigern, die auch chronologische Schilderungen zu den Täufern in Reutlingen bieten.[119] So stellt Franz Votteler 1893 die enge Zusammenarbeit zwischen den bekehrten Täufern in Reutlingen und den Predigern fest, die auch aktiv in die Kommunikation mit der Esslinger Täufergemeinde involviert waren und Einfluss übten.[120] In dem nach 1970 entstandenen Manuskript von Kurt Müller ‚Wiedertäufer in Reutlingen' wird die Ansicht vertreten, dass die nach Reutlingen gekommenen Täufer einen nahezu einheitlichen Glauben besaßen, wobei es nicht gelang, eine Täufergemeinde in Reutlingen zu etablieren. Müller betont das milde und bedachte Vorgehen des Rates, der von Gerechtigkeit geleitet war und zwischen dem religiösen Glauben und den politischen Handlungen der Täufer unterschied.[121] 2018 widmete Uta Dehnert den Täufern in Reutlingen einen Aufsatz, wobei sie nur einen Teil der täuferischen Quellen heranzog und einen Überblick anhand von ausgewählten Beispielen gibt, wie sich die Situation in Reutlingen gestaltete. Dabei stellt sie die Rolle von Matthäus Alber in den Unterweisungen der Täufer und die vermittelnde Haltung des Rates heraus. Sie betont zudem die Kommunikation und die Einflussnahme der Täufer untereinander.[122]

[115] Vgl. Oyer, The Anabaptists in Esslingen, S. 304 f.
[116] Vgl. Gayler, Historische Denkwürdigkeiten; Votteler, Johannes Schradin; Müller, Die Wiedertäufer in Reutlingen; Dehnert, Zwischen Bekenntnis und Bekehrung, S. 109–126.
[117] Vgl. Gayler, Historische Denkwürdigkeiten, S. 297–318.
[118] Vgl. ebd., S. 297.
[119] Vgl. Hartmann, Matthäus Alber; Votteler, Johannes Schradin.
[120] Vgl. Votteler, Johannes Schradin, S. 21–45.
[121] Vgl. Müller, Die Wiedertäufer in Reutlingen, S. 3, 16.
[122] Vgl. Dehnert, Zwischen Bekenntnis und Bekehrung, S. 125.

Anders als bei Esslingen und Reutlingen reichen die Untersuchungen zu den Heilbronner Täufern nicht weit zurück, weil viele Dokumente während des Zweiten Weltkrieges vernichtet wurden. Für Heilbronn liegen kaum Untersuchungen vor, die sich explizit mit den Täufern auseinandersetzen. Neben der bereits erwähnten Analyse von Clasen zu Württemberg, in die er auch Heilbronn miteinbezog, setzte sich nur Elfriede Lichdi 1979 intensiver mit den Täufern in der Reichsstadt in dem Zeitraum 1528 bis 1559 auseinander. Lichdi zeichnet die Entwicklung der Täufer in Heilbronn nach und geht auf die Politik des Rates ein, dem es hauptsächlich um die Eidleistung ging. Darüber hinaus nimmt Lichdi auch die Glaubensvorstellungen der Heilbronner Täufer in den Blick und stellt die Schicksale einiger Täufer und ihrer Familien im Hinblick auf die Ausweisungen heraus. Ihr Augenmerk liegt besonders auf dem Täufer Endris Wertz, dessen Lebenslauf sie rekonstruiert, von seiner Zuwendung zum Täufertum, über seine Verbannung und sein Leben im Exil bis hin zu seiner Klage vor dem Reichskammergericht gegen die Stadt Heilbronn.[123]

Für Schwäbisch Hall sind besonders die Arbeiten von Lenckner und Seebaß aus dem 20. Jahrhundert zu nennen.[124] In seinem Aufsatz ‚Täufer im Gebiet der Reichsstadt Schwäbisch Hall' kommt Lenckner 1964 zu dem Schluss, dass fremde Täufer erst in den 1530er Jahren in das Landgebiet von Schwäbisch Hall kamen und erst Mitte der 1540er Jahre vermehrt ein Problem darstellten und gegen die Täufer, auch mithilfe von Mandaten, vorgegangen wurde.[125] Er resümiert, dass vor allem die ländliche Bevölkerung für die Bewegung anfällig war, wohingegen die Täufer in der Stadt nur wenig Anklang gefunden haben. Lenckner legt dar, dass die Auswanderungen vor allem seit Mitte des 16. Jahrhundert zunehmend für Probleme sorgten, weshalb der Rat gezwungen war, sich mit den zurückgelassenen Täufergütern intensiver auseinanderzusetzen und infolgedessen mehrere Mandate erließ.[126] Für Schwäbisch Hall und auch unter den Reformatoren spielte der Haller Prediger Johannes Brenz eine entscheidende Rolle. Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Stellung von Brenz zu den Täufern leistete Gottfried Seebaß, der dessen Haltung und Bedeutung in der Auseinandersetzung mit ihnen analysiert.[127] Seebaß stellt heraus, dass Brenz stets die Todesstrafe an Täufern aus Glaubensgründen ablehnte und zeitlebens daran festgehalten hat. Wie er betont, ist es auf Brenz zurückzuführen, dass die Täufer in Schwäbisch Hall wenig Anhänger fanden und keine Strafen an Leib und Leben angewandt wurden.[128]

[123] Vgl. Lichdi, Täufer in Heilbronn.
[124] Vgl. Lenckner, Täufer im Gebiet der Reichsstadt Schwäbisch Hall, S. 16–28; Seebaß, An sint persequendi haeretici, S. 283–335.
[125] Vgl. Lenckner, Täufer im Gebiet der Reichsstadt Schwäbisch Hall, S. 18–20.
[126] Vgl. ebd., S. 22 f.
[127] Vgl. Seebaß, An sint persequendi haeretici, S. 283–335.
[128] Vgl. ebd., S. 319.

Wichtige Studien zur Untersuchung der Täuferbewegung in Schwäbisch Gmünd stammen von Emil Wagner, Eberhard Teufel und Hermann Ehmer.[129] 1881 beleuchtete Wagner die Täufer in einer allgemeinen Untersuchung zu Schwäbisch Gmünd. Darin betont er die Uneinigkeit des Rates im Vorgehen gegen diese.[130] Durch die täuferischen Aktivitäten soll der Blick des Rates wieder auf die evangelische Bewegung in der Stadt gelenkt worden sein, die ebenfalls lebhaft fortbestand. Wagner kommt zu dem Schluss, dass die Maßnahmen des Rates gegen die Täufer den Lutheranern galten, um ihre Bewegung weiterhin zu unterdrücken.[131] 1946 widmete sich Eberhard Teufel in seinem Manuskript dem Thema ‚Religiöse Nebenströmungen der Reformation, Wiedertäufer und Schwenckfelder in der Reichsstadt Schwäbisch Gmünd und im Remstal'. Darin geht er auf die Verhältnisse in Schwäbisch Gmünd ein und zeichnet die Entwicklung der Täufer und das Vorgehen der Obrigkeit in der Reichsstadt nach, wobei er auch die Lieder der inhaftierten Gmünder Täufer wiedergibt, die als Stütze und der Erbauung der Gefangenen dienten.[132] Die ausführlichste Darstellung zu den Gmünder Täufern stellt der 1976 erschienene Aufsatz ‚Das Gmünder Täufergericht 1529' von Hermann Ehmer dar. Er schildert ebenfalls die Entwicklung und das Vorgehen der Obrigkeit, wobei der Schwerpunk auf den Vorkommnissen im Rahmen der Verurteilung der Täufer liegt. Darüber hinaus zieht er Schlüsse auf die Sozialstruktur der Gmünder Täufer, die er der ärmeren Handwerkerschicht zuweist. Nach Ehmer beruhten die Aktionen des Rates gegen die Andersgläubigen auf dessen schwachen Stellung in der Stadt, die die Obrigkeit um jeden Preis abzusichern versuchte.[133]

Wie die Darstellung des Forschungsstands deutlich gemacht hat, lag der bisherige Fokus bei den Untersuchungen der Täufer vor allem auf der Entwicklung der Bewegung und auf den Obrigkeiten. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass hauptsächlich Quellen aus obrigkeitlicher Perspektive vorliegen. Zwar wurden ebenfalls die Prediger in den Reichsstädten in die Untersuchungen miteinbezogen, aber bis auf den Reformator Johannes Brenz wurden keine tiefergehenden separaten Analysen unternommen. Auch in aktuellen Handbüchern zur Geschichte der einzelnen Städte spielen Täufer, die meist im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg erwähnt werden, nur eine untergeordnete Rolle. Diese Darstellungen bieten keinen neuen Forschungsstand und stützen sich auf die bisherigen Ergebnisse. Indem die vorliegende Arbeit verschiedene Perspektiven beleuchtet und miteinander verbindet, sollen neue Erkenntnisse gewonnen und ein weiterer Beitrag zur Erforschung der Täufer in schwäbischen Reichsstädten geleistet werden.

[129] Vgl. Wagner, Die Reichsstadt Schwäbisch Gmünd in den Jahren 1526–30, S. 81–88, 180–189; Teufel, Religiöse Nebenströmungen; Ehmer, Das Gmünder Täufergericht 1529, S. 131–161.
[130] Vgl. Wagner, Die Reichsstadt Schwäbisch Gmünd in den Jahren 1526–30, S. 180–183.
[131] Vgl. ebd., S. 188.
[132] Vgl. Teufel, Religiöse Nebenströmungen, S. 8–11.
[133] Vgl. Ehmer, Das Gmünder Täufergericht 1529, S. 159–161.

3. Aufbau der Arbeit und Quellenlage

Im Fokus der Analyse stehen: Täufer, Prediger und Ratsobrigkeiten. Diese Leitgruppen werden in Esslingen, Reutlingen, Heilbronn, Schwäbisch Hall und Schwäbisch Gmünd auf verschiedenen Ebenen nach Reichsstädten zuerst separat und thematisch getrennt analysiert, um vergleichend zu einer umfassenden Gesamtbeurteilung der Lage in einem Teil der schwäbischen Reichsstädte zu kommen. Da die Akteure sehr eng miteinander verbunden waren und sich gegenseitig beeinflussten, bleiben Überschneidungen in den Kapiteln der agierenden Gruppen nicht aus. Das systematische Vorgehen ermöglicht eine spezifische Perspektive, die die Eigenheiten und Besonderheiten der jeweiligen Reichsstädte hervortreten lassen.

Für die Bearbeitung wurden die Aktenbestände aus den lokalen Stadtarchiven der behandelten Reichsstädte sowie Quellen aus den Staatsarchiven Stuttgart und Ludwigsburg herangezogen. Im Generallandesarchiv Karlsruhe befindet sich darüber hinaus ein unediertes Quellenkonvolut von Gustav Bossert mit einer Sammlung der wichtigsten Dokumente zur Täuferbewegung aus einzelnen Reichsstädten.[134] Bei dem zum Teil noch nicht ausgewerteten Quellenmaterial handelt es sich um Briefe zwischen den Stadtmagistraten, Korrespondenzen zwischen Täufern und Obrigkeiten, Zeugenverhöre und um den schriftlichen Austausch zwischen den Täufern. Des Weiteren wurde auf die kritische Edition der Reihe ‚Quellen zur Geschichte der Täufer' des Vereins für Reformationsgeschichte, besonders auf die Quellensammlung zum Herzogtum Württemberg, zurückgegriffen.[135] Dadurch ist es möglich, verschiedene Facetten der Reichsstädte zu beleuchten und nach struktur- und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten zu analysieren.

Um die Entwicklung in den Städten besser nachzuvollziehen, werden zunächst die Rahmenbedingungen der Reichsstädte Anfang des 16. Jahrhunderts dargestellt und ein Überblick über die reichsstädtischen Gegebenheiten zu Beginn der Reformation geboten. Diese spielten eine große Rolle für die Entfaltung der Täuferbewegung in den Städten und die daraus resultierenden Reaktionen.

In der im Anschluss untersuchten Leitgruppe „Täufer" werden das Aufkommen und die Entwicklung der täuferischen Bewegung in den einzelnen Reichsstädten nachgezeichnet und Rückschlüsse auf ihre Glaubensvorstellungen gezogen. Die Quellenlage ermöglicht jedoch nur für Esslingen eine tiefgehende Untersuchung zu den täuferischen Anschauungen. Für Heilbronn beschränken sich die Ansichten auf einige wenige Täufer und für Schwäbisch Gmünd können ebenfalls nur einzelne Aspekte näher beleuchtet werden. Aufgrund dessen ist es nicht möglich, ein umfassendes theologisches Profil herauszuarbeiten. Stattdessen geht es darum, die Glaubensanschauungen und -praxis der Täufer aufzuzeigen, um einen Eindruck zu vermittelten, womit die Stadträte und Geistlichen konfrontiert wurden. Trotz der

[134] Die Quellsammlung wird im Folgenden mit der Archivsignatur angegeben: GLAK, S Reformationsgeschichte.
[135] Die Quelleneditionen zur Täufergeschichte sind in der vorliegenden Arbeit mit TA (Täuferakten) gekennzeichnet.

unzureichenden Quellenlage ist es möglich, Einblicke in die Gedankenwelt der Täufer zu erhalten. Die Sozialstruktur und Entwicklung der Täufer in den behandelten Reichsstädten wurden, mit Ausnahme von Reutlingen, in der Forschung bereits beleuchtet. Nichtsdestotrotz ist die Betrachtung der Täuferbewegung als Grundlage und für ein besseres Verständnis wichtig, warum die Täufer als ein Problem auf Seiten der Prediger und Räte wahrgenommen wurden. Die Arbeit bietet erstmals eine wissenschaftliche Analyse, die der Frage nach einer täuferischen Gemeindebildung in Reutlingen nachgeht. Durch die inhaltliche Untersuchung selbstgedichteter Lieder inhaftierter Täufer in Schwäbisch Gmünd können zudem weitere Erkenntnisse zu den Empfindungen und Glaubenseinstellungen der Täufer gewonnen werden, und auch die kritische Reflexion und Auseinandersetzung mit den Quellen lassen weitere Rückschlüsse für die Esslinger Täufergemeinde zu.

Bislang wenig in der Forschung beleuchtet wurden die reichsstädtischen Prediger im Kontext mit den Täufern, weshalb ein Schwerpunkt der Arbeit auf der Analyse dieser Fragestellung liegt. Die bisherigen Untersuchungen zu den Theologen und ihren Einstellungen zu den Täufern beschränken sich hauptsächlich auf die großen Reformatoren wie Martin Luther, Huldrych Zwingli oder Philipp Melanchthon. Unter den reichsstädtischen Predigern fand nur der Haller Johannes Brenz, der maßgeblich an der Reformation in Württemberg und anderen Territorien beteiligt war und mehrere Gutachten zur Bestrafung der Täufer verfasst hatte, größere Beachtung. Die anderen städtischen Reformatoren wurden dagegen nur oberflächlich behandelt. Daher möchte die vorliegende Untersuchung einen neuen Blickwinkel und Perspektive aus Sicht der Geistlichen auf das Geschehen und die Entwicklungen in Bezug auf die Täufer richten. Auch zu Johannes Brenz wird ein umfassenderes Bild erstellt. Neben einem kurzen biografischen Abriss werden die Einstellungen und das Handeln der Prediger, ihre Beweggründe sowie ihre Absichten herausgearbeitet und analysiert. Darüber hinaus wird auf das theologische Verständnis der Prediger eingegangen, um die Unterschiede zu den täuferischen Anschauungen aufzuzeigen. Es wurden dabei auch Quellen der Reformatoren herangezogen, die bislang weniger bis kaum untersucht worden sind. Eine umfassende Analyse und Bewertung ihres Theologieverständnisses sowie eine Erörterung theologischer Grundsatzfragen wird im Rahmen dieser Arbeit nicht vorgenommen. Aufgrund der Quellenlage liegt der Fokus auf den evangelischen Predigern, wobei Schwäbisch Gmünd, die als einzige Reichsstadt beim alten Glauben blieb, ebenfalls beleuchtet wird. Die Untersuchung konzentriert sich auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts. Einzig für Esslingen lassen sich weitere Rückschlüsse für die Folgezeit ziehen.

Als letzte der agierenden Gruppen werden die Ratsobrigkeiten in den Blick genommen. Es gilt die Prozesse und Entwicklungen im Verhalten der Räte und in ihrem Vorgehen gegen die Täufer nachzuzeichnen, ihre Reaktionen und Maßnahmen aufzuzeigen sowie ihre Beweggründe herauszuarbeiten. Das Handeln der Ratsobrigkeiten wird dabei auch in den Kontext des Reichsgeschehens gestellt, was bisher in der Forschung eher vernachlässigt worden ist. Dies lässt die weitere

Einordnung in einen größeren Zusammenhang zu und eröffnet eine Beurteilung der Rolle der Reichsstädte auf politischer Ebene und eine Neubewertung der reichsstädtischen Politik. Eine Besonderheit unter den Reichsstädten stellt der Prozess eines Heilbronner Täufers vor dem Reichskammergericht dar, der genauer analysiert wird. Untersuchungen zu diesem Fall hat bislang nur Elfriede Lichdi durchgeführt, deren Fokus vor allem auf der Biografie des täuferischen Klägers und auf der groben Darstellung des Prozessverlaufs lag, den sie nur oberflächlich wiedergibt.[136] In der vorliegenden Arbeit werden dagegen erstmals das Gerichtsverfahren und die Prozessschritte genauer analysiert und weitere Aktenstücke miteinbezogen, die bei Lichdi keine Berücksichtigung fanden. Der Fall vor dem Reichskammergericht ist ein gutes Beispiel dafür, dass auch Randgruppen einen ordentlichen Prozess auf Reichsebene erhielten.

Obwohl die Aktenlage für die einzelnen Reichsstädte sehr verschieden ist und das Quellenmaterial im Umfang und in der Art stark variiert, ist es dennoch möglich, zu einer umfassenden Beurteilung zu kommen. Die unterschiedlichen Quellen verdeutlichen die Eigenheiten der Städte und ihre Diversität. Indem die Täufer, Prediger und Ratsobrigkeiten untersucht und ihre Bedeutung und Rolle für die Reichsstädte herausgearbeitet werden, entsteht ein vielschichtiges Gesamtbild von den täuferischen Entwicklungen und der Wahrnehmungen in einem Teil der schwäbischen Reichsstädte.

4. Begrifflichkeit

Seit dem Aufkommen der Täufer im frühen 16. Jahrhundert herrschten unter ihnen vielfältige Anschauungen. Es gab Täufer, die ihr Leben nach der wortgetreuen Bibelauslegung ausrichteten oder mystische und spiritualistische Auffassungen vertraten. Wiederum besaßen einige Anhänger eschatologische Vorstellungen. Darüber hinaus gab es gewaltbefürwortende und gewaltablehnende Täufer.[137] Aufgrund dessen war es für die Obrigkeiten des 16. Jahrhunderts schwierig festzulegen, was einen Täufer kennzeichnete. Gemein war ihnen jedoch allen die Ablehnung der Kindertaufe, weshalb die Täufer eine Glaubens- und Bekenntnistaufe im fortgeschrittenen Alter praktizierten. Auf Seiten der Obrigkeiten galt daher die Erwachsenentaufe als Erkennungszeichen der Andersgläubigen.[138] Fortan erhielten die Anhänger dieser Bewegung den Beinamen „Wiedertäufer“, der von den Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts abwertend verwendet wurde.[139] Wie Ehmer und Goertz kritisch zu diesem zeitgenössischen Begriff anmerken, wurde dabei der Bedeutung der Taufe eine zentrale Rolle zugewiesen, obwohl andere Aspekte bei den Täufern einen größeren Raum einnahmen, zumal es auch innerhalb der täuferischen

[136] Vgl. Lichdi, Täufer in Heilbronn, S. 34–49.
[137] Vgl. Schlachta, Täufer, S. 671.
[138] Vgl. Wolgast, Stellung der Obrigkeit zum Täufertum, S. 90 f.
[139] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 149.

Gruppen Differenzen in der theologischen Anschauung und Auslegung gab.[140] Wie bereits Schlachta darauf verweist, kann der Begriff „Wiedertäufer", wenn überhaupt, nur auf die erste Generation von Täufern angewandt werden, weil diese auch die Säuglingstaufe erhalten hatten. Spätere Täufer wurden nicht mehr im Kindes-, sondern erst im Erwachsenenalter getauft. Da jedoch auch die Täufer der ersten Generation die Kindertaufe als ungültig erachteten und in der Glaubenstaufe erstmals eine gültige Taufe sahen, war es für sie keine Wiedertaufe.[141] Obgleich die Täufer den Begriff „Wiedertäufer" bereits in den ersten Jahren seit dem Aufkommen der Bewegung ablehnten, dauerte es über 400 Jahre, diesen Beinnamen abzulegen. Die Aufarbeitung der täuferischen Geschichte führte im 20. Jahrhundert dazu, dass nach dem Zweiten Weltkrieg der bis dahin gebräuchliche Begriff „Wiedertäufer" auf Bitten des Mennonitischen Geschichtsvereins verworfen und durch die wertneutrale Bezeichnung Täufer ersetzt wurde. Dies war auch dem Selbstverständnis der Täufer als Taufgesinnte geschuldet, die eine Erwachsenen- und Glaubenstaufe und keine Wiedertaufe praktizierten.[142] Die in der Forschung oft verwendeten Begriffe „Täufertum" oder „Täuferbewegung" werden allerdings zunehmend kritisch betrachtet, da diese den Anschein einer Homogenität der Täufer erwecken, was jedoch zu keiner Zeit der Fall war.[143] Aufgrund dessen plädiert Goertz für die Verwendung des Begriffs „Täufer".[144] Wiederum gibt es Überlegungen, ob diese Bezeichnung wegen deren Heterogenität noch angebracht ist.[145] Es hat sich bisher aber keine bessere Alternative finden noch durchsetzen können. In der vorliegenden Arbeit werden daher weiterhin die Begriffe „Täufer" sowie „Täuferbewegung" und „Täufertum" gebraucht, wobei diese Oberbegriffe stets die Heterogenität mit einschließen. Darüber hinaus sind bei der allgemeinen Verwendung des Terminus „Täufer" sowohl Männer als auch Frauen mitinbegriffen. Dies bezieht sich auch auf alle anderen personenbezogenen Bezeichnungen, wenn es etwa um die Bürger- oder Einwohnerschaft geht.

5. Täufer im Reich

5.1 Entwicklung und Ausdehnung

Die Täufer breiteten sich von unterschiedlichen Orten aus. Wie Goertz darstellt, entsprangen die täuferischen Ideen einerseits aus der Reformation in Zürich, andererseits gingen sie auf die radikalen Gedanken Thomas Müntzers aus Mitteldeutschland zurück, die von Hans Hut aufgenommen wurden und vor allem im oberdeutschen Raum Anklang fanden. Darüber hinaus etablierte Melchior Hoffman eine weitere täuferische Richtung, die sich von Straßburg ausgehend vor allem in Niederdeutschland ausdehnte.[146] Innerhalb weniger Jahre verbreitete sich das Täufertum im Reich, wozu reisende Täuferführer oder ausgewiesene Täufer beitrugen.[147] Ebenfalls förderlich wirkten sich der territoriale Flickenteppich und die Vernetzung der Städte durch Handelswege aus.[148] Die Täufer standen in regem Kontakt, weshalb die sich bildenden Gemeinden untereinander gut informiert waren.[149] Im Täufertum gab es zahlreiche religiöse Auffassungen.[150] Aufgrund der Vielfältigkeit kam es immer wieder zu Konflikten untereinander und zur Gründung neuer Täufergruppen.[151] Für die Reichsstädte im südwestdeutschen Raum waren die Einflüsse der Täufer aus der Schweiz, aus Mittel- und Oberdeutschland sowie aus Mähren bedeutend.

Die früheste Entwicklung der Täufer geht auf die Zürcher Reformation zurück. Dort leitete Huldrych Zwingli Reformen ein, um die alte Kirche und die Christenheit zu erneuern. Gemeinsam mit dem Rat wurde die Reformation in der Stadt eingeführt und die Macht der alten Kirche immer mehr eingeschränkt.[152] Ein Teil der Anhänger Zwinglis ging dabei radikal vor und wollte tiefergehende Veränderungen haben als das Zwingli beabsichtigte. Als die Landgemeinden 1523 den Kirchenzehnten verweigerten, unterstütze Zwingli den Rat, der an den Abgaben festhielt. Dies stieß auf Unmut bei einigen Anhängern von Zwingli. Sie schlossen sich den Landgemeinden an, die sich von dem Zürcher Rat abspalten und die politische und religiöse Verantwortung selbst in die eigene Hand nehmen wollten.[153] Mit dem Einsetzen von Taufverweigerungen in den Dörfern und der ersten Glaubenstaufe im Januar 1525 spalteten sich die einstigen Anhänger Zwinglis endgültig ab.[154] Gleichzeitig sah sich die Obrigkeit zu Disputationen und zu Strafmaßnahmen veranlasst. Der Rat erließ am 6. März 1526 das erste Täufermandat überhaupt, welches die Todesstrafe auf die Wiedertaufe vorsah.[155] Parallel zu den Ereignissen in der Schweiz propagierte auch Thomas Müntzer die Erwachsenentaufe in Allstedt.[156]

Welchen Weg die Täufer weitergehen wollten, war anfangs noch nicht klar. Erst 1527 kam es in Schleitheim in der Schweiz zur Abfassung eines eigenen Bekennt-

[140] Vgl. Ehmer, Die Wiedertäuferbewegung, S. 93; Goertz, Die Täufer, S. 153.
[141] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 149 f.; Dies., Die täuferische Vielfalt, S. 84.
[142] Vgl. Ehmer, Die Wiedertäuferbewegung, S. 93.
[143] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 11; Goertz, Deutschland 1500–1648, S. 149; Schlachta, Täufer, S. 671.
[144] Vgl. Goertz, Deutschland 1500–1648, S. 149.
[145] Vgl. Schlachta, Auf dem Weg nach 2025, S. 22.
[146] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 15.
[147] Vgl. Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 31; vgl. dazu auch Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 37–41.
[148] Vgl. Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 309.
[149] Vgl. ebd., S. 31.
[150] Vgl. Ehmer, Schwäbisch Gmünd im Zeitalter der Reformation, S. 209.
[151] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 139.
[152] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 15 f.
[153] Vgl. ebd., S. 17–19.
[154] Vgl. ebd., S. 19 f.; Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter, S. 210 f.
[155] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 19 f.
[156] Vgl. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche, S. 17.

nisses von dem einstigen Benediktinermönch Michael Sattler.[157] In den Schleitheimer Artikeln wurde die Kindertaufe abgelehnt und stattdessen die Glaubenstaufe propagiert. Das Abendmahl wurde lediglich als Gedächtnismahl praktiziert und die Mitglieder, die keinen gottgefälligen Lebensstil führten, sollten durch den Bann gestraft und aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Um in der Nachfolge Christi zu wandeln, sonderten sich die Täufer ab.[158] Zwar hatten sie auch Vorsteher und Prediger, aber ihre Aufgaben konnten ebenfalls von anderen Gemeindemitgliedern übernommen werden. Die Schleitheimer Richtung lehnte Gewalt ab und schlug einen Weg der Wehrlosigkeit ein. Zudem war die Bekleidung eines weltlichen Amtes durch einen Christen ausgeschlossen. Die Obrigkeit wurde zwar nicht abgelehnt, aber ihr Eingreifen in kirchliche Belange verurteilt. Die Täufer sollten auch keinen Eid schwören, weil dies einen Eingriff in das freie Gewissen darstellte und ihrem Glauben entgegenstand. Allein Gott war der Mensch zum Gehorsam verpflichtet.[159] Durch die Schleitheimer Artikel schlugen die Täufer offiziell einen eigenständigen Weg ein.[160] Vor allem durch Michael Sattler und den ehemaligen Bauernprediger Wilhelm Reublin aus Witikon wurden die täuferischen Ideen aus der Schweiz ins Reich getragen. Sie kamen über Straßburg 1526 nach Rottenburg und Horb in die Österreichischen Erblande, von wo aus sich die täuferischen Anschauungen weiter ausdehnten.[161]

In Mitteldeutschland breiteten sich dagegen die Ideen von Thomas Müntzer aus. Müntzer zählt zwar nicht zu den Täufern, aber er war eine Art Vorläufer, weil er ebenfalls den Laien eine große Bedeutung bei der Verkündigung des Glaubens beimaß und die Säuglingstaufe und die Sakramente beanstandete.[162] Er war stark eschatologisch beeinflusst, was sich auch in seiner Rolle als Anführer der Bauernaufstände 1525 in Frankenhausen niederschlug.[163] Seine Vorstellungen wurden später nach Süddeutschland getragen, unter anderem nach Augsburg, wo sich seit Mitte der 1520er Jahre Täufer aufhielten.[164] Für die Täuferbewegung in Augsburg

[157] Vgl. Goertz, Täufer/Täuferische Bewegungen, S. 356. Willunat sieht in den Schleiheimer Artikeln die „Geburtsstunde des Täufertums“. Er und Goertz gehen davon aus, dass damit der Weg zur Freikirche eingeschlagen wurde. Vgl. Willunat, Michael Sattler (1490–1527), S. 24 und Goertz, Die Täufer, S. 99. Nach Strübind reihen sich die Schleitheimer Artikel in einen Prozess der Absonderung ein, der bereits früher begonnen hat. Die Artikel stellten demnach keine wirkliche Neuerung dar, sondern markierten die Festigung des eingeschlagenen Weges. Das Konzept der Freikirche sei daher schon vor Schleitheim bei den Täufern vorhanden gewesen. Vgl. Strübind, Eifriger als Zwingli, S. 567 f.

[158] Wie Schlachta darauf verweist, ist nicht ersichtlich, ob mit der Absonderung auch eine räumliche Distanzierung gemeint war. Vgl. Schlachta, Erzählungen von Devianz, S. 314.

[159] Vgl. Leu/Scheidegger, Das Schleitheimer Bekenntnis 1527, S. 85–112.

[160] Siehe dazu Goertz, Täufer/Täuferische Bewegungen, S. 356; Jecker, Täufer, S. 209; Goertz, Das Täufertum als religiöse und soziale Bewegung, S. 31.

[161] Vgl. Hermelink, Geschichte der evangelischen Kirche, S. 17 f.; Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 10.

[162] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 25.

[163] Vgl. ebd.

[164] Vgl. Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 19.

spielten Hans Denck und Hans Hut eine wichtige Rolle. Hans Denck, einst Schulleiter in Nürnberg, hatte ein stark von der Mystik beeinflusstes theologisches Verständnis. Er war wegen seiner kritischen Anschauungen vertrieben worden und kam 1525 nach Augsburg, wo er sich der täuferischen Bewegung anschloss und sich 1526 taufen ließ. Denck taufte wiederum im gleichen Jahr Hans Hut, den ehemaligen Anhänger und Mitstreiter Thomas Müntzers.[165] Als umherreisender Buchhändler wurde Hut zu einem erfolgreichen Missionar, der vor allem in Süddeutschland wirkte und seine eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen verbreitete.[166] Er trat bedingt für Wehrlosigkeit ein, wobei er die Auserwählten dazu aufrief, zu gegebener Zeit am bevorstehenden Weltende gegen die Gottlosen ins Feld zu ziehen.[167] Anders als die Anhänger der Schleitheimer Artikel, die sich, so Goertz, mit der Taufe für ein Leben in der Gemeinde in Absonderung von der Welt entschieden, diente die Taufe bei Hut dem Schutz der Gläubigen am Jüngsten Tag. Nach Hans Hut musste der Mensch leiden, um Heil und Seligkeit zu erlangen.[168]

Augsburg entwickelte sich neben Straßburg zu einem weiteren Zentrum der süddeutschen Täufer.[169] Im August 1527 wurde die Reichsstadt zum Versammlungsort von mehr als 60 Täuferführern aus unterschiedlichen Regionen, die eine Verständigung bezüglich der verschiedenen Lehrmeinungen erreichen und eine gemeinsame Basis für die Missionierungsarbeit legen wollten. Das Zusammentreffen wurde später als Märtyrersynode bezeichnet, da viele der Missionare den Märtyrertod starben.[170] Bis auf die Festlegung, Täufer als Sendboten in bestimmte Regionen zu schicken, waren die religiösen Vorstellungen jedoch zu verschieden, als dass eine Übereinkunft gefunden werden konnte. Hut musste zudem das Eingeständnis machen, seine Endzeiterwartung nicht öffentlich zu verbreiten.[171] Langfristig konnte sich die täuferische Richtung Huts nicht erfolgreich durchsetzen. Mit seinem Tod 1527 und dem Ausbleiben des Weltgerichts und der Ankunft Christi, die Hut die Zeit um Pfingsten 1528 vorhergesagt hatte, verlor das Hutsche Täufertum an Anziehungskraft. Ein Teil seiner Anhänger wandte sich später der Schleitheimer Richtung zu oder ging nach Mähren zu den Hutterern.[172]

[165] Vgl. Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 19 f.; Guderian, Die Täufer in Augsburg, S. 31; Clasen, Anabaptism, S. 161 f.; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 44, 46.

[166] Vgl. Goertz, Das Täufertum als religiöse und soziale Bewegung, S. 32; Guderian, Die Täufer in Augsburg, S. 34; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 44.

[167] Vgl. Goertz, Täufer /Täuferische Bewegungen, S. 356.

[168] Vgl. Ders., Das Täufertum als religiöse und soziale Bewegung, S. 32.

[169] Vgl. Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 10; Guderian, Die Täufer in Augsburg, S. 39.

[170] Vgl. Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 20; Guderian, Die Täufer in Augsburg, S. 40, 44.

[171] Vgl. Guderian, Die Täufer in Augsburg, S. 43 f.

[172] Vgl. Goertz, Täufer/Täuferische Bewegungen, S. 358; Ders., Das Täufertum als religiöse und soziale Bewegung, S. 33.

Die Hutterischen Brüder gehen auf den Tiroler Täufer Jakob Huter zurück, die in Mähren[173] Zuflucht gefunden hatten und dort ein Leben in Arbeits- und Gütergemeinschaft führten.[174] Es hatte bereits Ende der 1520er Jahre Versuche von anderen geflüchteten Täufern gegeben, Gemeinden nach kommunitärem Vorbild zu organisieren, die jedoch wegen interner Differenzen scheiterten. Langfristig konnte sich nur die Gütergemeinschaft der Hutterer etablieren und durchsetzen.[175] Mähren eignete sich vor allem wegen der täuferfreundlicheren Einstellung der Grundherren und wegen der wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten für die Zuwanderung, obgleich die Täufer in Mähren offiziell nicht geduldet waren.[176] Huters Vorstellung von der Gütergemeinschaft sowie von der Aufhebung der sozialen Unterschiede der täuferischen Mitglieder wollte er durch die Gründung von Bruderhöfen ab 1533 verwirklichen. Wenige Jahre später begannen die Hutterer im süddeutschen Raum mit der Missionierungsarbeit für den Wegzug nach Mähren, die sich zunehmend intensivierte. Zwischen 1570 und 1618 konnten die Hutterer ihren Anhängerkreis im Vergleich zu den Schweizer Brüdern deutlich vergrößern und ausdehnen.[177] Die Gütergemeinschaft förderte den wirtschaftlichen Erfolg und Wohlstand der Bruderhöfe und zog wirtschaftlich Schwache und Perspektivlose an.[178] In den Bruderhöfen gab es eine Mischung zwischen handwerklichen und bäuerlichen Tätigkeiten, wobei das Handwerk überwog. Dies trug zu einer verbesserten Wirtschaftlichkeit und einem höheren Ansehen der Höfe bei, weshalb die Adligen von Täuferverfolgungen absahen. Die Hutterer bildeten eine feste Gemeinschaft aus, die durchorganisiert war und in der feste Regeln für ihre Mitglieder herrschten. Zudem gab es ein eigenes Schulsystem für den Nachwuchs. Aufgrund ihrer großen Anhängerschaft, ihrer Gemeindestruktur und -praxis sowie ihrer wirtschaftlichen Ausrichtung gelang es ihnen, sich erfolgreich zu halten.[179]

Im Zuge der Konsolidierung der täuferischen Gruppen und um sich voneinander abzugrenzen, bezeichneten die Hutterer die in Südwestdeutschland lebenden Täufer seit Ende der 1530er Jahre als „Schweizer Brüder".[180] Die Schweizer Brüder stellten eine Art „Sammlungsbewegung" von Täufern mit verschiedenen theologischen

[173] Mähren war eine Markgrafschaft im Königreich Böhmen, die seit 1526 der habsburgischen Herrschaft unterstand. Vgl. Schlachta, Zwischen Verfolgung, S. 11.
[174] Vgl. Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 10.
[175] Vgl. Goertz, Täufer/Täuferische Bewegungen, S. 357.
[176] Vgl. Fata, Mobilität und Migration, S. 87. Die Grundbesitzer in Mähren standen anderen Glaubensanhängern offener gegenüber. Dabei spielten vor allem wirtschaftliche Gründe eine Rolle, denn die Zuwanderer erhöhten die Arbeitskraft und Wirtschaftsleistung. Vgl. Schlachta, Zwischen Verfolgung, S. 11.
[177] Vgl. Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 10.
[178] Vgl. Schlachta, Zwischen Verfolgung, S. 13.
[179] Vgl. Goertz, Täufer/Täuferische Bewegungen, S. 357; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 107–109.
[180] Vgl. Packull, Die Hutterer in Tirol, S. 325–327. Nach Kaufmann war Pilgram Marpeck der Erste, der den Begriff verwendete. Vgl. Kaufmann, Die Täufer. Von den radikalen Reformatoren, S. 70. Zur Kritik der Namensentstehung und Beurteilung in der Forschung vgl. Rothkegel, Schweizer Brüder, S. 274–276.

Wurzeln dar.[181] Nach Gunther Franz gab es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit den Schweizer und Hutterischen Brüdern zwei täuferische Hauptgruppen in Südwestdeutschland.[182] In Norddeutschland dagegen hatte sich nach der Täuferherrschaft von Münster 1535 eine weitere Hauptgruppe um Menno Simons gebildet, die sogenannten Mennoniten, die hauptsächlich im Nordwesten des Reiches und in den Niederlanden auftraten. Sie spielten für die Entwicklung im süddeutschen Raum im 16. Jahrhundert eine untergeordnete Rolle, weshalb hier nicht weiter auf sie eingegangen wird.[183] Jedoch wurde in den Täufern, gleich welcher Bewegung sie angehörten, eine Bedrohung für die Obrigkeiten und das Reich gesehen, die eingedämmt werden musste.

5.2 Gesetzgebung gegen Täufer

Nachdem der Zürcher Rat bereits 1526 als erster ein Mandat erlassen hatten, das die Wiedertaufe und die Predigt der Täufer unter Todesstrafe stellte, weil sich die Täufer durch Disputationen oder sonstige milde Maßnahmen nicht bekehren ließen,[184] zog auch die österreichische Regierung nach. Die Täufer drangen vor allem aus der Schweiz sowie aus Mittel- und Oberdeutschland in die Österreichischen Erblande Erzherzogs Ferdinand I. in Südwestdeutschland[185] ein, weshalb dieser sich wegen der zunehmenden Anhängerzahl der Täufer in diesem Gebiet zu Interventionen gezwungen sah. Das Wormser Edikt von 1521 wurde auch im Fall der Täufer herangezogen und angewandt.[186] In dem Edikt war die Reichsacht über Luther ausgesprochen und seine Lehre unter Strafe gestellt worden. Wie Schlachta betont, bot das Edikt Handlungsmöglichkeiten für das Vorgehen und konnte gegen alle Personen gerichtet werden, die in ihren Anschauungen von der alten Kirche abwichen.[187] 1527 waren Stimmen laut geworden, dass die Täufer sich verschwören wollen, wozu das nachsichtige Vorgehen der Reichsstädte beitragen würde, da sie die Täufer nur ausweisen und diese in anderen Ortschaften für neue Unruhe sorgen würden.[188] Aufgrund dessen erließ Ferdinand I. mehrere Mandate, um die noch stärker werdende Bewegung einzudämmen. Das erste Mandat trat im Oktober 1527

[181] Vgl. Rothkegel, Schweizer Brüder, S. 276.
[182] Vgl. Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 10. Obwohl es unterschiedliche Täufergruppen gab, kam es zum Teil zu Angleichungen und der Übernahme anderer Anschauungen, was unter anderem durch gemeinsame Erfahrungen wie Verfolgungen bedingt war. Vgl. Stayer, Anabaptists and the Sword, S. 330.
[183] Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 53 f.
[184] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 123; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 56 f.
[185] Nachdem Herzog Ulrich von Württemberg die Reichsstadt Reutlingen 1519 überfallen hatte, wurde er aus seinem Territorium vertrieben und das Herzogtum der habsburgischen Statthalterschaft von Ferdinand I., Bruder des Kaisers Karl V., unterstellt. Vgl. Borth, Der Weg in die Neuzeit, S. 63.
[186] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 124.
[187] Vgl. Schlachta, Der Reichsabschied von Speyer, S. 419.
[188] Vgl. RTA, Bd. 7,1, S. 134.

in Kraft und forderte die Bürger auf, Täufer den Behörden zu melden und auszuliefern, da sie den Frieden und die Einheit gefährdeten. Die drohende Gefahr eines Aufstandes und die Zunahme der Täufer ließen die Strafmaßnahmen im zweiten Mandat vom Dezember 1527 verschärfen.[189] Die Ablehnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und der Siebenzahl der Sakramente waren ein ketzerisches Vergehen, das mit dem Tod geahndet werden konnte.[190] Infolgedessen trat am 4. Januar 1528 das erste kaiserliche Mandat in Speyer in Kraft, das nun auch auf Reichsebene die Wiedertaufe unter Todesstrafe stellte. Die Stände wurden aufgrund der Umsturzversuche, die den Täufern unterstellt wurden, angemahnt, der Bewegung ein striktes Ende zu bereiten. Da sie jedoch unterschiedlich mit Täufern verfuhren, sollte ein erneuter Reichstag Abhilfe schaffen.[191]

1529 wurde in Speyer das „Wiedertäufermandat" verabschiedet und den Bestimmungen des Reichsabschiedes angehängt.[192] Goertz bezeichnet das Mandat von 1529 als „Sterbestunde des Täufertums".[193] Darin wurde die Todesstrafe für die Durchführung oder den Empfang der Wiedertaufe verfügt. Bei Widerruf konnten die angeklagten Personen jedoch auf eine Begnadigung hoffen.[194] Darüber hinaus sollten sie nicht vertrieben, sondern unter Beobachtung gestellt werden.[195] Die Begnadigung von Täufervorstehern und -predigern war generell ausgeschlossen ebenso wie bei mehrmaligem Widerruf. Beharrten Täufer unnachgiebig auf ihrer Lehre, erwartete sie die Hinrichtung. Ähnlich sollte auch mit Personen verfahren werden, die die Säuglingstaufe an ihren Kindern ablehnten. Darüber hinaus waren eine grenzüberschreitende Verfolgung und Verurteilung geflüchteter Täufer vorgesehen. Diesen Beschlüssen hatten die Amtsträger unter Androhung von Strafe Folge zu leisten.[196] Das Reichsmandat sollte zu einem geschlossenen Vorgehen gegen Täufer beitragen. Als Grundlage diente unter anderem der Codex Justinianus aus

[189] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 125. 1528 äußert sich Erzherzog Ferdinand I. besorgt und befürchtete neue Aufstände durch die Täufer. Vgl. RTA, Bd. 7, 1, S. 236 f.
[190] Vgl. Wolgast, Stellung der Obrigkeit zum Täufertum, S. 94.
[191] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 126 f.
[192] Vgl. dazu das Speyerer Edikt und das „Wiedertäufermandat", in RA, II, S. 292–306, besonders S. 294, § 6–8 und S. 302 f., § 39–41; vgl. dazu auch RTA, Bd. 7,2, Nr. 148, S. 1299 f. und Nr. 153, S. 1325–1327; vgl. die Zusammenfassung der Beschlüsse in Goertz, Die Täufer, S. 121 f.
[193] Goertz, Die Täufer, S. 121.
[194] Wie Schraepler darlegt, ist unter Begnadigung lediglich die Reduzierung des festgelegten Strafmaßes zu verstehen. Vgl. Schraepler, Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 83. Ferdinand I. schrieb am 2. Juni 1529 an die Innsbrucker Regierung: *Die Wiederufsklausel ist so zu verstehen: wer bald nach seiner Befleckung mit der Täuferei und bevor er durch Furcht, Gefängnis und Strafe in seinem freien Willen beeinträchtig ist, als aus freiem Willen abbittet, kann – aber muß nicht – je nach Stand, Jugend und Umständen begnadigt werden. Wir wünschen, von der Begnadigung nicht häufig gebrauch zu machen*. RTA, Bd. 7,1, S. 870, Anm. 4.
[195] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 121.
[196] Vgl. ebd.; StAL, B 189 II Bü 10, Bild-Nr. 114, 125.

dem 6. Jahrhundert, der damals schon die Todesstrafe auf die Wiedertaufe verfügt hatte. Dieselbe Bestrafung für die Täufer anzuwenden, schien daher folgerichtig. Das Mandat zielte darauf ab, den *fried und einigkeit im h. reich zu erhalten*.[197] Meist wurden den Täufern Ketzerei und Aufruhr vorgeworfen. Die Wiedertaufe galt dabei als Erkennungszeichen und als Rechtfertigung im Vorgehen gegen sie.[198] Widerstand gegen das Mandat gab es weder auf altgläubiger noch auf protestantischer Seite.[199] Die evangelischen Stände beabsichtigten stattdessen mit ihrer Zustimmung, die Täufer als die eigentlichen Ketzer darzustellen. Sie wollten verhindern, dass das Wormser Edikt wieder zum Tragen kam und stattdessen die Beschlüsse des ersten Speyerer Reichtags von 1526 beibehalten wurden, in denen den Ständen Gewissensfreiheit in der Religion zugesprochen worden war. Die Protestanten nutzten die Gelegenheit, das Feindbild auf die Täufer als die „wahren Feinde des Reichs und der Christenheit" zu projizieren.[200] Das Täuferedikt setzte die Wiedertaufe mit Ketzerei gleich, ließ jedoch die evangelischen Neuerungen im kirchlichen Bereich außen vor.[201] Damit gestanden die Protestanten den Täufern die Gewissensfreiheit, die sie selbst auf dem Reichstag 1529 einforderten, nicht zu.[202]

Als es zu Aufständen der Täufer in Münster kam, die die Herrschaft in der Stadt übernahmen, wurde 1535 ein Reichsabschied in Worms abgefasst, der die Reichstagsmitglieder noch einmal dazu aufforderte, umherziehende Täufer nicht zu dulden und ernsthaft mit Strafen gegen sie vorzugehen. Zudem sollten alle Schriften, die *die verdammte unchristliche sect des widertaufs fürdern und aufruhr und empörung erwecken*,[203] unterbunden und eingezogen werden. In Münster war es den Täufern gelungen, den dort predigenden Reformator auf ihre Seite zu ziehen und die Stadt als Täuferzentrum zu etablieren. Sie hatten ihre Macht in der Stadt ausgebaut und 1534 sogar die Führung im Rat erwirkt. Münster sollte nach dem Weltuntergang das himmlische Jerusalem werden. Es kam unter anderem zu Bücherverbrennungen und zur Vollstreckung von Todesurteilen.[204] Die Münsteraner Täufer betrieben zudem

[197] Zitiert nach Goertz, Die Täufer, S. 122.
[198] Vgl. ebd.
[199] Vgl. ebd., S. 127; Schlachta, Der Reichsabschied von Speyer, S. 418. Die evangelischen Stände betonten mehrfach ihre Zustimmung zum Vorgehen gegen Täufer. Vgl. RTA, Bd. 7,2, Nr. 127, S. 1244, Nr. 137, S. 1264 und Nr. 143, S. 1287.
[200] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 127 f.; Schlachta, Täufer, S. 672. Das Wormser Edikt war sowohl für die Lutheraner als auch für die Täufer herangezogen worden, sodass beide Gruppen über einen Kamm geschert wurden. Aufgrund dessen versuchte das protestantische Lager, sich vehement von den Täufern zu distanzieren und als eigenständige Bewegung wahrgenommen zu werden. Vgl. Schlachta, Der Reichsabschied von Speyer, S. 420 f.
[201] Vgl. Wolgast, Stellung der Obrigkeit zum Täufertum, S. 97.
[202] Vgl. Goertz, Deutschland 1500–1648, S. 150. 1531 setzte eine differenzierte Betrachtungsweise bei einer Tagung des evangelischen Schutzbündnisses, dem sogenannten Schmalkaldischen Bund, ein. Vgl. Ders., Die Täufer, S. 130.
[203] Vgl. RA, II, S. 415 f., § 44 f.
[204] Vgl. Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter, S. 213; vgl. dazu auch Klötzer, Herrschaft und Kommunikation, S. 329–330; Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 99 f.

Gütergemeinschaft sowie Polygamie.[205] Erst nach 16-monatiger Belagerung gelang es, Münster zurückzuerobern. Die Täuferherrschaft wurde beendet und die städtische Ordnung mit dem Bischof an der Spitze wiederhergestellt.[206] Die Vorgänge in Münster wie auch die Bauernaufstände, mit denen die Täufer in Verbindung gebracht wurden, waren jedoch so einschneidend, dass sie sich in das Gedächtnis einbrannten und bis zum Ende der Frühen Neuzeit argumentativ gegen Täufer herangezogen wurden.[207] Ungeachtet der konfessionellen Differenzen der Reichsstände stellten die Täufer eine Reichsangelegenheit dar, der gemeinsam entgegengewirkt werden musste.[208]

Trotz des Versuchs, ein einheitliches Vorgehen in der Täuferbekämpfung auf Reichsebene zu etablieren, wurden die Beschlüsse von den Ständen weiterhin unterschiedlich umgesetzt.[209] Bei den Reichsabschieden 1530, 1544 und 1551 wurde abermals auf das „Wiedertäufermandat" von 1529 hingewiesen.[210] Der Augsburger Religionsfrieden 1555 erkannte neben der alten Religion nur den lutherischen Glauben offiziell an. Die täuferischen Anschauungen wurden nicht geduldet.[211] Daher wurden die Stände auf dem Augsburger Reichstag 1566 erneut aufgefordert, gegen Täufer vorzugehen.[212] Eine einheitliche Handhabung im Reich konnte nicht erreicht werden. Trotz früh einsetzender Verfolgungen und Bestrafungen gelang es nicht, die Bewegung und ihre Ausbreitung im Reich und in Europa einzudämmen.[213]

Die größten und schwersten Verfolgungen gab es in den habsburgischen Ländern Tirol, Mähren und den Niederlanden, wo der Kaiser direkten Zugriff hatte. Das Mandat wurde vorwiegend in Gebieten, in denen der alte Glaube vorherrschte, vehement ausgeführt, wohingegen in den meisten evangelischen Territorien ein

[205] Vgl. Kaufmann, Die Täufer. Von den radikalen Reformatoren, S. 59. Es kam zu Vielweiberei, um die Frauen unter den Schirm der Männer zu stellen. Dies war aus Sicht der Täufer mit der Auslegung im Alten Testament vertretbar. Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 101.

[206] Vgl. Kaufmann, Die Täufer. Von den radikalen Reformatoren, S. 59 f.; Klötzer, Herrschaft und Kommunikation, S. 330 f.

[207] Vgl. Schlachta, Die Sach, darumb man leydet, S. 57; Dies., Bauernkrieg und Münster, S. 155.

[208] Vgl. Neuhaus, Das Reich und die Wiedertäufer von Münster, S. 13.

[209] Vgl. Schlachta, Der Reichsabschied von Speyer, S. 426.

[210] Vgl. Landwehr, Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen, S. 200. Auf dem Reichstag in Augsburg am 22. April 1530 wurde nochmals betont, dass Täufer nicht geduldet und ernstlich bestraft werden sollen. Vgl. StAL, B 189 II Bü 14, Bild-Nr. 81. Das öffentliche Predigen der Täufer und „Sakramentierer" wurde ebenfalls untersagt. Vgl. StAL, B 189 II Bü 14, Bild-Nr. 83. 1544 wurde auf Reichsebene beschlossen, die Täufer einer Belehrung im Glauben zu unterziehen, um sie zum Widerruf zu bringen. Die im Speyerer Täufermandat verfügte Todesstrafe wurde 1551 im Reichsabschied wiederholt. Vgl. Dehnert, Zwischen Bekenntnis und Bekehrung, S. 116. Zu den Beschlüssen von 1551 vgl. RA, II, S. 623 f., § 87–94.

[211] Vgl. Dehnert, Zwischen Bekenntnis und Bekehrung, S. 116.

[212] Vgl. Landwehr, Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen, S. 200; vgl. dazu RA, III, S. 213, § 5.

[213] Vgl. Jecker, Täufer, S. 209.

milderes Vorgehen gegen Täufer praktiziert wurde.[214] Die österreichische Regierung nahm aufgrund ihrer Präsenz und Verwaltungskompetenzen einen großen Einfluss auf die Täuferbewegungen im südwestdeutschen Raum, die sie gewaltsam zu unterdrücken versuchte.[215] Mit Ausnahme von Niederdeutschland wurden, nach Clasen, im Reich mehr als 800 Täufer getötet. Davon entfielen über 400 Opfer auf die Habsburgischen Erblande, wohingegen für die Reichsstädte nur 61 Hinrichtungen bekannt sind. Die größte Hinrichtungswelle erstreckte sich auf die Jahre 1528 und 1529, in denen auch die kaiserlichen Mandate erlassen wurden. Clasen berechnet für diesen Zeitraum, dass 41 % der getöteten Täufer zwischen 1525 und 1618 auf diese zwei Jahre entfallen.[216] Nach der Katastrophe von Münster, wo es nochmals zu zahlreichen Hinrichtungen gekommen war, ließen die harten Strafmaßnahmen nach. Die Verfolgungen dauerten hingegen weiter an, wobei sie mit der Zeit abnahmen.[217] Das Ende des Dreißigjährigen Krieges und die Friedensschlüsse 1648 brachten keine Anerkennung der Täufer und eine offizielle Tolerierung auf Reichsebene erfolgte nicht.[218] Bis ins 18. Jahrhundert wurden Täufer vertrieben. Duldung erhielten sie nur in wenigen Fällen und auch nur, wenn sie die Ordnung nicht störten. Dabei spielten auch wirtschaftliche Faktoren eine Rolle.[219] Täufer mussten immer wieder neu mit den Obrigkeiten eine Tolerierung aushandeln und waren von deren Einstellung abhängig.[220]

6. Huldrych Zwingli und Martin Luther in Konfrontation mit den Täufern

Die Täufer stellten nicht nur für die Obrigkeiten eine Bedrohung dar. Auch die führenden Reformatoren Huldrych Zwingli und Martin Luther sahen in dem erfolgreichen Umgreifen und Anwachsen der Täuferbewegung eine ernstzu-

[214] Vgl. Goertz, Täufer/Täuferische Bewegungen, S. 354; Ders., Die Täufer, S. 130. Einige evangelische Obrigkeiten wandten ebenfalls die Todesstrafe gegen Täufer an. Im Allgemeinen fielen die Verfolgungen in evangelischen Regionen jedoch kürzer und weniger intensiv aus. Vgl. Ders., Deutschland 1500–1648, S. 150.

[215] Vgl. Franz, Die Täufer und Schwenckfelder, S. 11.

[216] Vgl. Clasen, Anabaptism, S. 370 f.; Goertz, Die Täufer, S. 131.

[217] Vgl. Goertz, Die Täufer, S. 131.

[218] Vgl. Schlachta, Der Reichsabschied von Speyer, S. 416.

[219] Vgl. Goertz, Täufer/Täuferische Bewegungen, S. 354.

[220] Vgl. Schlachta, Täufer, S. 674. Auch Fata stellt bei ihren Untersuchungen fest, dass religiöse Randgruppen, zu denen auch die Täufer zählten, sich finanziell mit den Obrigkeiten vergleichen mussten, um eine beschränkte Aufenthaltserlaubnis zu erhalten, wenn sie nicht von vornherein verfolgt und ausgewiesen wurden. Vgl. Fata, Mobilität und Migration, S. 88. 1671 wurde debattiert, ob gegen die Täufergemeinde im Hamburg gerichtlich am Reichshofrat vorgegangen oder den Täufern erlaubt werden sollte, sich ein Bleiberecht für 30 Jahre zu erkaufen. Vgl. Machoczek, Die Akten des Kaiserlichen Reichshofrats, Serie II, Nr. 242, S. 207.

nehmende Gefahr für die Reformation, weshalb sie die Täufer als Irrlehrer diffamierten.[221]

Der in Zürich wirkende Reformator Huldrych Zwingli verfolgte die sich von der Zürcher Reformation langsam abspaltende Bewegung, die Mitte der 1520er Jahre in das Täufertum mündete, sehr kritisch. Die ersten Differenzen zu den radikaler eingestellten Reformanhängern Zwinglis traten 1523 hervor, die tiefergehende und weiterreichende Veränderungen anstrebten. Zwinglis Kollegen sollten sich später als erste Täuferführer an die Spitze der Bewegung stellen.[222] Dies zu beobachten, muss Zwingli schwergefallen sein. Seit 1524 rückte die Taufe in das Blickfeld, die die Trennung der beiden Parteien weiter vorantrieb.[223] Davor hatte die Taufe eine untergeordnete Rolle gespielt. Zwingli selbst hatte die Kindertaufe zeitweise sogar in Frage gestellt.[224] Der Streit mit den späteren Täufern führte jedoch dazu, dass Zwingli die Kindertaufe befürwortete, wohingegen die Täufer zu Verfechtern der Kindertaufverweigerung wurden.[225]

Der Reformator wollte die Einheit der Reformation in Zürich nicht gefährden, weshalb er Maßnahmen der Obrigkeiten gegen die späteren Täufer befürwortete. Anfangs beliefen sich die Strafen auf Ausweisungen von fremden Täufern. Einheimische wurden verwarnt und ein Versammlungsverbot ausgesprochen. Daraufhin kam es Ende Januar 1525 zu der ersten Wiedertaufe beziehungsweise Glaubenstaufe.[226] Zwingli versuchte eine endgültige Trennung zu verhindern. Sich allein wegen Meinungsverschiedenheiten und einer unterschiedlichen Auslegung der Kindertaufe zu spalten, sah er als falsch an.[227] Nach Zwingli beabsichtigten die Täufer in der Auseinandersetzung um das Taufverständnis, sich von der reformierten Kirche zu lösen und eine eigene aufzurichten.[228] Er unterstellte ihnen „Sektiererei", die seine reformatorischen Bestrebungen gefährdete.[229] Sein Ziel, eine Abspaltung zu verhindern, erreichte er nicht. Enttäuscht äußerte er sich: *Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht die Unsrigen*.[230]

Das Problem sah Zwingli in dem selbstgewählten Ausschluss der Täufer aus der Kirche und der Gemeinde.[231] Mit der Ablehnung der Kindertaufe, der Verweigerung des Eides und der Verwerfung einer christlichen Obrigkeit auf Erden stellten sie sich

[221] Vgl. Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 32 f.
[222] Vgl. Hollenweger, Zwingli, Ulrich, S. 651. Es handelte sich bei ihnen um Konrad Grebel und Felix Mantz; zu ihrer Entfremdung vgl. auch Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 12 f.
[223] Vgl. Opitz, Ulrich Zwingli, S. 47; Strübind, Eifriger als Zwingli, S. 203.
[224] Vgl. Locher, Zwingli und die schweizerische Reformation, S. 37; Opitz, Ulrich Zwingli, S. 43; Zur Mühlen, Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern, S. 124.
[225] Vgl. dazu die Ausführungen bei Zur Mühlen, Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern, S. 124 f.
[226] Vgl. Opitz, Ulrich Zwingli, S. 47; Hollenweger, Zwingli, Ulrich, S. 652.
[227] Vgl. Schlachta, Täufer. Von der Reformation, S. 59.
[228] Vgl. Strübind, Eifriger als Zwingli, S. 418 f., 425.
[229] Vgl. ebd., S. 421.
[230] Zitiert nach Locher, Zwingli und die schweizerische Reformation, S. 41.
[231] Vgl. ebd.

außerhalb der kirchlichen und politischen Gemeinde und brachen die jahrhundertealten Strukturen auf, was einem Aufruhr gleichkam.[232] Die Täufer waren nach Zwinglis Ansicht die härtesten Widersacher, gegen die es für den Glauben und das Evangelium zu kämpfen galt. Der Rat und die Kirche sollten sich ihnen entgegenstellen, damit die Bewegung nicht überhandnehme. Zwingli musste enorme Anstrengungen gegen die Täufer aufbringen. Da sie mit ihren Anschauungen die Ordnung gefährdeten und Aufruhr provozierten, sei ein rigoroses Vorgehen gegen sie notwendig.[233] Zwar verurteilte er die Täufer nicht gänzlich, aber dem *Rottenwesen* müsse, so Zwingli, Einhalt geboten werden.[234] Der Reformator hatte wenig für die Täufer übrig und diffamierte sie häufig in seinen Briefen.[235] Er hatte insgesamt eine schlechte Meinung von ihnen, denen er vorwarf, *dem Hass, übler Nachrede, dem Zorn, dem Hochmut, der Zwietracht, Begierde, Lügenhaftigkeit, auch dem Fleisch äusserst ergeben*[236] zu sein. Ebenfalls kritisierte er die 1527 in Schleitheim aufgestellten Artikel der Täufer und warf den Anhängern ein mangelndes Verständnis sowie eine falsche Bibelauslegung vor.[237] Für Zwingli war das Täufertum eine *Irrlehre*.[238]

Die Täufer, die vom Teufel herrühren würden, kamen für ihn der Pest gleich.[239] Die härteren Maßnahmen des Rates, der nun zu Gefängnisstrafen übergegangen war und ab 1526 auch Hinrichtungen vollzog, nahm Zwingli hin.[240] Gegen die Hinrichtung seines früheren Kollegen und jetzigen Täuferführers Felix Mantz 1527 hatte Zwingli nichts entgegenzusetzen. Er lehnte religiöse Vielfalt ab und war abweichenden Meinungen wenig aufgeschlossen.[241] In einem Brief an Konrad Sam 1527 äußerte sich Zwingli zu den Strafmaßnahmen: *Ich selbst habe jedesmal* […] *dringend für sie* [die Täufer] *gebeten, und auf diese Bitten hin verfuhr der Rat dann auch so schonungsvoll mit ihnen. Sie haben nicht anderes zu bedauern, als dass ihre Oberhäupter ausgewiesen wurden, und dass, wenn sie andere untertauchen (taufen), sie*

[232] Vgl. Opitz, Ulrich Zwingli, S. 46.
[233] Vgl. Baumgartner, Die Täufer und Zwingli, S. 164 f. Zwingli äußerte sich: *Ihre leer reicht zuo abtoun der oberkeit, denn sol ghein christ ein obrer under den christen sin* […]. Zitiert nach Hillerbrand, Die politische Ethik, S. 7.
[234] Vgl. Baumgartner, Die Täufer und Zwingli, S. 187.
[235] 1526 schrieb Zwingli: *Ich schweige von der lästerlichen Klatschsucht der Wiedertäufer, die grösser ist als alles giftige Wesen sämtlicher Ehrabschneider, will nicht reden von ihrer törichten Vermessenheit und ihrer hartnäckigen Verstellung.* […] *sie sind aus dem geringsten und verzweifeltsten Auswurf des Volkes in diesem Hafen gelandet, um aus ihrer Unberühmtheit einen vornehmen Stand zu machen*. Abgedruckt in ebd., S. 173. Zwingli verglich die Täufer zudem mit wilden Tieren. Vgl. ebd., S. 165.
[236] Zitiert nach Baumgartner, Die Täufer und Zwingli, S. 184.
[237] Vgl. ebd., S. 177–184.
[238] Vgl. ebd., S. 181.
[239] Vgl. Leu/Scheidegger, Die Zürcher Täufer, S. 52.
[240] Vgl. Stayer, Zwingli, Huldrych (Ulrich), S. 563 f.; Schäufele, Das missionarische Bewußtsein, S. 17.
[241] Vgl. Opitz, Ulrich Zwingli, S. 47.