

**Zeitschrift:** Mennonitica Helvetica : Bulletin des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte = bulletin de la Société suisse d'histoire mennonite  
**Herausgeber:** Schweizerischer Verein für Täufergeschichte  
**Band:** 31 (2008)  
  
**Artikel:** Nicolsburg et Schleithem (1527) : deux expressions d'anabaptisme suisse?  
**Autor:** Blough, Neal  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1055939>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 24.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## NICOLSBURG ET SCHLEITHEIM (1527) – DEUX EXPRESSIONS D'ANABAPTISME SUISSE?

Notre titre fait référence à deux événements importants dans l'histoire anabaptiste qui m'intriguent depuis un certain temps déjà. D'un côté, 1527 Nicolsburg en Moravie représente la fin de l'Eglise anabaptiste que Balthasar Hubmaier avait mise en place avec l'aide du prince Leonhard von Liechtenstein.<sup>1</sup> Auparavant, Hubmaier était à la fois un personnage central pour le mouvement paysan de la Forêt Noire au printemps 1525 et le pasteur de l'Eglise zwinglienne devenue „anabaptiste“ à Waldshut avec l'aide de Wilhelm Reublin, Conrad Grebel et d'autres. Or, dès ses origines, l'anabaptisme de Hubmaier, de Waldshut à Nicolsburg, a été considéré par beaucoup comme „séditieux“.

De l'autre côté, les sept articles de Schleithem sont une étape fondamentale de la naissance d'un anabaptisme suisse pacifique et non-violent, le début d'une idéologie de „séparation d'avec le monde“ qui produira pendant des siècles „les paisibles dans le pays“.

Ces deux pôles font-ils partie de „l'anabaptisme suisse“ ou s'agit-il de deux phénomènes distincts? La manière de formuler la question n'est pas neutre. Aurions-nous à Schleithem un anabaptisme fidèle à ses origines non-violentes et chez Hubmaier à Waldshut et à Nicolsburg un anabaptisme populaire et même séditieux, mais finalement distinct ou marginal? Ou bien Nicolsburg et Schleithem représentent-ils un anabaptisme suisse, d'abord populaire et multiforme à ses origines que les circonstances historiques réduiront à une expression plus homogène, séparatiste et pacifique? Quel rôle attribuer à Hubmaier dans l'histoire de l'anabaptisme suisse naissant? En d'autres termes, fut-il central ou marginal?<sup>2</sup>

Ces questions nous obligent à revenir à la question maintes fois (trop de fois?) débattue concernant la naissance et la définition de l'anabaptisme suisse. Notre communication ne pourra évidemment pas entrer dans les détails, et de toute façon l'état de cette question nous est magistralement résumé dans l'article récent de C. Arnold Snyder.<sup>3</sup> Nous chercherons plutôt une manière précise de formuler la question de la place de Balthasar Hubmaier au milieu des débats

---

<sup>1</sup> Pour la vie et la pensée de Hubmaier, voir TORSTEN BERGSTEN, Balthasar Hubmaier: Seine Stellung zu Reformation und Täuferum, 1521-1528, Kassel 1961; GUNNAR WESTIN / TORSTEN BERGSTEN, Balthasar Hubmaier Schriften (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XXIX), Gütersloh 1962.

<sup>2</sup> Ma question trouve son origine dans un projet de recherche commencé il y a plusieurs années. Il s'agissait de raconter les origines de l'anabaptisme suisse en liaison étroite avec la biographie de Balthasar Hubmaier.

<sup>3</sup> SNYDER.

actuels concernant la place des sciences sociales et de la théologie dans l'historiographie anabaptiste.

Rappelons d'abord les grandes étapes de l'historiographie de l'anabaptisme. A partir du 16<sup>e</sup> siècle et jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle, l'histoire de l'anabaptisme a été surtout écrite par des théologiens protestants ou catholiques dont le but était tout simplement de disqualifier les *Wiedertäufer* et *Schwärmer*.<sup>4</sup> Dans ces historiographies-là, Hubmaier avait une place centrale comme anabaptiste séditieux et blasphématoire.<sup>5</sup> Ensuite, au 19<sup>e</sup> siècle, quittant le domaine de l'apologétique confessionnelle, les historiens marxistes s'intéressent aux anabaptistes pour les situer dans le contexte de la guerre des paysans comme manifestation de l'esprit révolutionnaire qui lui, serait le véritable moteur de l'histoire. Ainsi, la „sédition“ reste une catégorie fondamentale de la description des anabaptistes mais devient positive plutôt que négative. La prochaine étape, fin 19<sup>e</sup> début 20<sup>e</sup> siècle, voit la combinaison d'un travail sur les sources du 16<sup>e</sup> siècle et de nouvelles méthodologies socio-historiques proposées par des chercheurs comme Ernst Troeltsch. Le côté théologique des anabaptistes est désormais reconnu comme légitime et la „secte“ – comme type-idéal – commence à prendre une place légitime à côté de „l'Eglise“.

En conjonction avec cette dernière étape, les historiens mennonites – d'abord en Europe, ensuite en Amérique du Nord – ont commencé à travailler sérieusement. Les premières manifestations de l'historiographie mennonite représentent le désir et l'effort d'un groupement religieux stigmatisé depuis des siècles de tout simplement raconter sa propre histoire.

Selon cette perspective, l'anabaptisme est né à Zurich (et non pas chez les prophètes de Zwickau ou chez Thomas Müntzer). Ses fondateurs s'appellent Conrad Grebel et Félix Mantz dont la théologie professante, non-violente et séparatrice trouve son expression classique à Schleithem, chez les houthériens et chez Menno Simons. Autrement dit, le véritable anabaptisme est non-violent et cela depuis ses origines. D'un point de vue méthodologique et historiographique, cette approche (représentée par Harold Bender<sup>6</sup> et d'une certaine manière aussi par John Yoder<sup>7</sup>) est „idéaliste“, comme l'était plus ou moins à la même époque l'historiographie de la Réforme protestante et surtout luthérienne. Autrement dit,

---

<sup>4</sup> CATHERINE DEJEUMONT, *Schwärmer, Geist, Täufer, Ketzer: de l'allié au criminel (1522-1550)* in: *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 148(2002) 21-46.

<sup>5</sup> Voici ce que dit l'évêque de Vienne Fabri concernant Balthasar Hubmaier: „Aussi, parce que celui qui fut le premier de tous les anabaptistes et des destructeurs de Sacrements, ainsi que leur porte-parole, le Docteur Balthasar, jadis curé à Waldshut, a été hier à Vienne condamné au bûcher à bon droit, ne fait-il aucun doute que ces hordes d'esprits semeurs de rébellion vont, comme à leur habitude, inventer et propager des fables de leur cru.“ (traduit par MATHILDE MONGE, in: *Une représentation catholique de l'anabaptisme en 1528, mémoire de maîtrise présenté à l'université Paris I dirigé par NICOLE LEMAITRE et BERNARD ROUSSEL* (216 p. notes).

De même, la première ligne du traité *Du rebaptême* (WA 26, 144ss) fait mention du livre „blasphématoire“ de Balthasar Huebmohr. (Traduction non encore éditée de ALBERT GREINER).

<sup>6</sup> HAROLD S. BENDER, *Conrad Grebel, 1498-1526: the founder of the Swiss Brethren*, Goshen 1950.

<sup>7</sup> JOHN HOWARD YODER, *Täuferium und Reformation im Gespräch*, Zurich 1968.

les idées (et dans ce cas précis la théologie) sont le moteur de l'histoire.<sup>8</sup> Puisque une théologie non violente se trouvait à l'origine de l'anabaptisme et définissait son essence même, il ne pouvait pas y avoir beaucoup de place pour Balthasar Hubmaier dans cette description des origines de l'anabaptisme suisse.

Ensuite, à partir des années 1970 sinon un peu avant, l'historiographie anabaptiste ne sera plus l'affaire exclusive des mennonites ou des baptistes. La période „apologétique“ – qui n'est pas à mépriser – se remplace par la période „académique“.<sup>9</sup> Une théorie de la „polygenèse“ des origines (James Stayer, Werner Packull, Klaus Deppermann<sup>10</sup>) remplace la „monogenèse“ zurichoise (Harold Bender). De plus, selon George Williams<sup>11</sup>, l'anabaptisme de Zurich n'est qu'une des multiples manifestations d'une „réforme radicale“ beaucoup plus large. L'histoire sociale fait son entrée (Hans-Jürgen Goertz<sup>12</sup>, Clauspeter Clasen<sup>13</sup>). Le concept de „réforme communale“ (Peter Blickle) et une approche renouvelée sur la guerre des paysans décrivent un anabaptisme suisse beaucoup moins sectaire et pas toujours non-violent dans la période des origines.<sup>14</sup> Dans cette perspective, il y a de nouveau beaucoup de place pour Balthasar Hubmaier. Contrairement à ce qu'on aurait pu imaginer, ce point de vue nouveau, qualifié souvent de révisionniste, ne semble pas avoir posé trop de problèmes à la génération suivante des historiens et théologiens mennonites.<sup>15</sup> La théorie de multiples origines pour l'anabaptisme ou l'affirmation d'un anabaptisme suisse pas toujours non violent à ses origines ont été plus ou moins intégrés par des historiens ayant un véritable intérêt pour la théologie et même pour la non-violence. Il suffit d'évoquer les travaux de C. Arnold Snyder<sup>16</sup>, J. Denny Weaver<sup>17</sup>, Thomas Finger<sup>18</sup>, Claude Baecher<sup>19</sup> ou l'auteur de ces lignes.<sup>20</sup>

Cependant, depuis 2003, l'approche révisionniste concernant les origines de l'anabaptisme suisse est mise en question de manière énergique par le travail d'

---

<sup>8</sup> Voir WERNER O. PACKULL, *Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads* in: Conrad Grebel Review 8(1990) 1-22.

<sup>9</sup> “The study of Anabaptism has since the 1970s entered [...] this second ‘academic’ phase of history. It is no longer preoccupied with apologetics or the ideal, heroic vision.” PACKULL 21.

<sup>10</sup> JAMES STAYER / WERNER PACKULL / KLAUS DEPPERMAN, *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, in: MQR 49(1975) 83-121.

<sup>11</sup> GEORGE WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville Missouri 1992.

<sup>12</sup> HANS JÜRGEN GOERTZ, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1980.

<sup>13</sup> CLAUD PETER CLASEN, *Anabaptism: a social history, 1525-1618*, London 1972.

<sup>14</sup> STAYER 1991.

<sup>15</sup> Au contraire, les périodiques historiques mennonites – notamment la *Mennonite Quarterly Review* – ont largement ouvert leurs pages à ces nouveaux historiens.

<sup>16</sup> C. ARNOLD SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, Kitchener-Waterloo 1995.

<sup>17</sup> J. DENNY WEAVER, *Becoming Anabaptist, The Origin and Significance of Sixteenth Century Anabaptism*, Scottdale 2005 (“Anabaptism in Switzerland”: 27-64).

<sup>18</sup> THOMAS FINGER, *A Contemporary Anabaptist Theology. Biblical, Historical, Constructive*, Downers Grove Illinois 2004 (“A Tumultuous History”: 17-24).

<sup>19</sup> BAECHER.

<sup>20</sup> NEAL BLOUGH, *Schleitheim et le mouvement paysan: un regard nouveau*, in: *Souvenance anabaptiste* 19(2000) 27-40 et NEAL BLOUGH, *La Réforme, un regard nouveau: Villes, paysans et anabaptistes*, in: *Théologie Evangélique* 1(2002) 39-65.

Andrea Strübind.<sup>21</sup> Au nom d'une prise au sérieux des idées et de motivations théologiques, Strübind affirme que l'essence même de l'anabaptisme suisse se trouve déformée par une approche basée de manière exclusive sur les présupposés réducteurs des sciences sociales.<sup>22</sup> Même si les acquis des recherches récentes ne sont pas totalement niés, l'anabaptisme suisse est présenté d'abord comme un mouvement religieux. Ce choix d'Andrea Strübind est conscient, développé pendant tout son livre comme réponse aux méthodologies historiques qui définiraient l'anabaptisme comme un mouvement d'abord et surtout social.

Toujours d'après Strübind, l'approche révisionniste aboutit à une théorie des origines qui comporte deux phases différentes qui correspondraient au titre de notre colloque: *Von den ufrüherischen Widertöufferen zu den „Stillen im Lande“*.

Selon la perspective révisionniste, Schleitheim représente un changement important, celui d'un mouvement d'abord populaire et social enraciné dans la réforme communale (à la Blickle) vers une communauté pacifique vivant aux marges de la société.<sup>23</sup>

L'étude de Strübind se limite surtout à la période 1522-1525 et géographiquement aux environs de Zürich. Si elle va jusqu'en 1527, c'est pour inclure les développements à Zurich et le synode de Schleitheim. Il s'agit de démontrer une continuité fondamentale entre le point de départ du mouvement à Zurich jusqu'aux articles de Schleitheim, ce qui rend impossible l'évolution d'un mouvement révolutionnaire vers une phase „post-révolutionnaire“ religieuse et sectaire.<sup>24</sup> Devient aussi difficile toute identification de l'anabaptisme suisse avec le mouvement communal des paysans.<sup>25</sup> Dans une telle approche, Balthasar Hubmaier redevient marginal, à tel point qu'Andrea Strübind ne l'inclut même pas dans son étude. Ce n'est pas un oubli, c'est un choix conscient.<sup>26</sup>

Puisque tout effort de ma part pour décrire Hubmaier comme un personnage central dans l'anabaptisme suisse devra désormais tenir compte du travail d'Andrea Strübind, je voudrais commencer ici une ébauche de réponse qui aura besoin d'être étayée dans l'avenir par une étude beaucoup plus détaillée. Il s'agira donc plus de méthodologie que de détails historiques.

Première remarque d'historiographie: Ce n'est que depuis le „siècle des Lumières“ que le „religieux“ est devenu une catégorie privée ou intérieure, lié seulement à la conscience ou à des rites ecclésiaux se déroulant dans un lieu de culte ou un monastère. En projetant cette notion moderne d'une religion „privée“ sur des périodes antérieures, nous nous créons des problèmes. En ce qui concerne le 16<sup>e</sup> siècle, il nous paraît impossible d'établir une distinction nette entre d'un côté l'anabaptisme trouvant son origine dans la réforme communale, bien ancrée dans des revendications socio-économiques des années 1520 et d'un

---

<sup>21</sup> STRÜBIND.

<sup>22</sup> STRÜBIND 14.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> STRÜBIND 569.

<sup>25</sup> STRÜBIND 577.

<sup>26</sup> STRÜBIND 17.

*autre côté* ce que Strübind caractérise comme une réforme ecclésiale et sacramentelle concrète ancrée dans les principes théologiques de la réforme protestante.<sup>27</sup> L'un n'exclut pas l'autre.

Il est totalement possible, je dirais même nécessaire, de prendre au sérieux les motivations théologiques (de Luther, de Zwingli, de Conrad Grebel, de Michaël Sattler, de Balthasar Hubmaier) tout en situant les origines de l'anabaptisme suisse dans le contexte de la réforme communale et du mouvement paysan. Tout mouvement ecclésial naît dans un contexte sociohistorique concret. Tout concept théologique comporte des implications sociales, économiques et politiques.<sup>28</sup> Peu nombreux sont les mouvements religieux qui naissent avec une théologie totalement claire et un programme exempt de contradictions, surtout dans les années 1520.

Deuxième remarque historiographique: L'historien sait ce qui est arrivé, ce qui n'est pas le privilège des acteurs eux-mêmes. Aujourd'hui nous savons que la „Réforme“ a donné naissance à des Eglises et à des mouvements nouveaux auxquels nous donnons des noms précis comme „luthérien“, „zinglien“, „anabaptiste“, „calvinien“, „anglican“, „protestant“, „contre-réforme“. L'historien de la Réforme trouve des traces de tout cela dans les textes et dans les événements. Ensuite – à partir d'un regard qui sait ce qui est arrivé – ce même historien est tenté de mettre des noms précis à des choses qui n'existaient pas encore de manière définie, ce qui facilite la description d'un mouvement homogène.

Troisième remarque historiographique: Dans le cas de l'anabaptisme, comme pour l'étude historique de n'importe quel mouvement, il est essentiel de tenir compte du contexte plus large, et *dans l'espace et dans le temps*. Dans l'Europe occidentale de 1520, il est surtout question de „réformer“ l'Eglise, dans sa tête et dans ses membres, comme l'affirmait déjà le concile de Constance en 1415. C'est une faute méthodologique de séparer la Réforme de l'Eglise médiévale. Cette dernière – abstraction faite du schisme avec l'Orient – est **une**, tout en étant habituée à des débats théologiques souvent féroces, à des écoles théologiques multiples et à de nombreuses luttes de pouvoir. Des mouvements nouveaux naissent constamment pendant la période médiévale tardive. Parfois il faut une ou plusieurs générations avant d'en savoir l'aboutissement: qu'il s'agisse des vaudois, des franciscains, des franciscains dits „spirituels“, du schisme papal, de Jan Hus ou de John Wyclif.

Il arrive qu'un mouvement ou une tendance disparaisse tout seul. Parfois, après un certain temps, l'Eglise finisse par stigmatiser ou excommunier tel mouvement, parfois elle agréé la création de nouveaux ordres religieux ou des tiers ordres laïcs pour permettre aux nouvelles sensibilités de s'exprimer.

---

<sup>27</sup> STRÜBIND 17.

<sup>28</sup> Strübind elle-même semble le reconnaître: „Im Blick auf die zeitgenössische Diskussion innerhalb der Täuferforschung ist ein integrativer Forschungsansatz, der die Bedeutung theologischer Motivationen mit dem Ergebnissen der sozialgeschichtlichen Forschung sachgemäß verbindet wünschenswert.“ (STRÜBIND 15)



Qu'est-ce qui permettait donc aux autorités ecclésiastiques ou politiques d'affirmer en 1520 qu'Erasme, Luther, Zwingli ou Hubmaier n'entreraient pas tout simplement dans le cadre des mouvements précédents nombreux? Pour l'Eglise catholique, il s'agissait avec Luther, encore une fois, de tendances théologiques nouvelles, dont on avait déjà l'habitude. Ainsi, l'excommunication de Luther était une solution courante pour un problème marginal dans un coin reculé de l'empire. Aux yeux de Rome, même si des „luthériens“ persistaient encore une génération, l'Eglise pouvait tout simplement croire à leur récupération ou à leur disparition. En même temps, Luther, Zwingli, Calvin, Bucer, Melanchthon, avec des catholiques de tendance humaniste, feront des efforts pour guérir les fractures jusqu'à la fin des années 1540.

Autrement dit, en 1525, on ne sait pas grand-chose, surtout de la forme que prendront les mouvements réformateurs dans une ou deux générations. De plus, pour certains, comme Luther, la fin des temps était proche et l'effort de structuration ne pouvait qu'être secondaire. Aux yeux de Thomas Müntzer, une conviction semblable signifiait que le temps est venu pour „le peuple“ de régner aux côtés du Christ dans le millénium. Michaël Sattler croyait encore en 1526 qu'il pouvait peut-être faire fléchir la direction de la réforme strasbourgeoise. Pour d'autres, par exemple en 1530 à la diète d'Augsbourg, il restait un petit espoir qu'une confession de foi luthérienne, zwinglienne ou bucérienne finirait par convaincre l'empereur catholique. Ainsi, les acteurs que nous étudions ne savaient pas ce qui allait arriver et les autorités catholiques pouvaient interpréter ces événements à la lumière des générations d'hérésies antérieures et des débats théologiques toujours nouveaux. Personne n'envisageait un éclatement du christianisme occidental qui allait durer des siècles.

Nous devons aussi tenir compte du fonctionnement des idées théologiques. Au milieu d'une situation extrêmement complexe, les réformateurs commencent à élaborer leurs concepts: la grâce seule, la foi seule, l'Ecriture seule. A l'origine, ces concepts sont surtout d'ordre polémique et critique et pouvaient réunir plusieurs mouvements dans leur opposition à l'Eglise catholique. Et comme c'est souvent le cas, les concepts fraîchement élaborés peuvent cacher des compréhensions ou des implications diverses. „La grâce“ chez Erasme ou chez Luther ne signifie pas la même chose. Ainsi, en 1524-25, ces deux théologiens réformateurs, alliés dans un premier temps, se séparent. A la suite de Luther, Zwingli, Grebel, Hubmaier, Sattler, Bucer, Calvin se rallient autour du *sola scriptura*. C'était une façon géniale de critiquer les prétentions papales d'un monopole théologique. Cependant, „l'Ecriture seule“ recelait—sans qu'on s'en rende compte dans un premier temps—des débats difficiles et séparateurs sur des questions comme l'eucharistie, le baptême ou la prédestination.

Dans un tel contexte, il serait très difficile de trouver un „mouvement“ ou une Eglise qui naît avec une théologie ou un programme clair et net, sans qu'il n'y ait évolution, voir changement important. Luther n'est-il pas revenu sur son écrit en 1523 préconisant la nécessité pour une paroisse locale de choisir et de payer

son pasteur? N'a-t-il pas changé d'avis concernant la manière de faire face aux hérétiques? Son ecclésiologie de 1526 est-elle la même qu'en 1540? Zwingli n'a-t-il pas changé d'avis sur le pacifisme érasmien qui le rendait si enthousiaste en 1516? N'était-il pas obligé de nuancer sa conception de la justice divine et sa critique de la dîme ecclésiale face aux conclusions qu'en tiraient les paysans (ou les „proto-anabaptistes“)?

Cette réalité floue des „temps des origines“ pousse parfois les historiens à chercher les „points tournants“ dans tel ou tel mouvement réformateur,<sup>29</sup> ce qui a souvent permis aux héritiers de l'anabaptisme d'affirmer que les réformateurs avaient trahi leurs idées d'origine. Il reste à déterminer si les „points tournant“ représentent toujours la trahison d'un point de vue original, clair et net, ou s'ils ne résultent pas plutôt de l'élaboration de solutions concrètes et nouvelles face à des circonstances ou des situations non prévues. Pour l'historien, chacun devrait avoir le droit de se tromper ou de changer d'avis. En même temps, chacun serait aussi capable de duplicité ou de trahison. Il est clair que pour un „idéaliste“ pur, il serait tentant de parler des „points tournant“ comme des trahisons, tandis que l'historien social mettrait l'accent sur le poids soit des circonstances, sur l'instinct de survie ou la routinisation du charisme. Il nous semble que le rôle de l'historien serait, du moins dans un premier temps, de discerner les changements d'idées et les circonstances dans lesquelles ces changements ont lieu, sans savoir d'avance ce qui prime (les idées ou les circonstances).

Toutes ces remarques nous mènent à la constatation suivante. Tenant compte de la complexité de la naissance et de la structuration des mouvements réformateurs (ou de n'importe quel mouvement social ou religieux), il serait très étonnant de voir un anabaptisme „pur“ qui voit le jour à Zurich en 1525 avec un programme théologique et institutionnel déjà prêts, clés en main. Ce constat ne nie en rien l'importance, voir parfois même la primauté d'une motivation théologique ou religieuse. Nous souhaitons simplement affirmer que le religieux s'inscrit toujours dans un contexte particulier et nécessite l'articulation des rapports qui existent entre les idées, les circonstances, les forces sociales et économiques, et pourquoi pas, la faiblesse et le courage humains.

Ainsi, même si je prends en compte le poids et la motivation théologique des premiers anabaptistes suisses, je doute fort de la possibilité de trouver un mouvement naissant (anabaptiste ou autre) qui ne connaît aucun développement, aucun tri d'options diverses, aucune clarification voir reniement de certains idéaux d'origine, aucune adaptation idéologique ou structurelle à des circonstances nouvelles ou imprévues. De tels changements sont inhérents me semble-t-il à la naissance et au développement de tout mouvement religieux structuré des années 1520. De plus, ces évolutions peuvent avoir des significations diverses: refléter soit l'évolution normale d'un groupement social, soit des changements profonds (point tournant, coup de génie, trahison), soit une continuité avec des impulsions d'origine, étant donné que toutes ces possibilités font partie intégran-

---

<sup>29</sup> JOHN Y. YODER, *The Turning Point in the Zwinglian Reformation*, in: MQR, 32(1958) 128-140.



te de l'historicité dans laquelle se déroule la vie humaine tout au long des siècles.

A partir d'une telle perspective, je me rallie assez facilement, du moins en grande partie, à la description la plus récente que fait Arnold Snyder des origines de l'anabaptisme suisse. Au contraire d'Andrea Strübind, Snyder trouve des raisons pour renforcer la théorie d'une évolution à deux phases entre 1522 et 1527.<sup>30</sup> Dans cette description, Balthasar Hubmaier trouve une place réelle et importante. Sans reproduire l'argumentation de Snyder, relevons simplement les éléments qui concernent la place de Hubmaier pour arriver ensuite à l'année 1527.

D'abord, et même s'il n'a jamais œuvré à Zurich, Balthasar Hubmaier et la réforme qu'il met en place à Waldshut (1523-25), tout comme les premiers anabaptistes zurichois, se comprennent seulement à partir de la réforme zwinglienne.<sup>31</sup> Suivant Peter Blickle<sup>32</sup>, Snyder affirme que depuis le début, la théologie et la réforme zwinglienne s'associent étroitement à des questions sociales, économiques et politiques.<sup>33</sup>

Une première étape (donc un premier ajustement aux circonstances non prévues) dans l'ecclésiologie naissante de cet anabaptisme s'explique à partir de la déception de certains futurs anabaptistes face aux tendances „théocratiques“ de Zwingli et du rôle du conseil municipal dans la mise en place de la réforme. D'après Snyder, cela ne signifie dans un premier temps ni l'idée ni la mise en place d'une Eglise séparatiste. Il faut nous rappeler que les anabaptistes ne sont pas la seule minorité qui doit faire face à une Eglise majoritaire et puissante. Luther et Zwingli se trouvent extrêmement minoritaires et menacés par l'Eglise et par les autorités politiques. Il n'y a pas que Grebel et Mantz qui doivent apprendre à gérer une situation minoritaire sous la persécution. Cela fait partie du jeu réformateur à ce moment. Face à une déception, face au rejet des autres, il faut envisager une autre solution.

A partir de ce moment, cette première option ecclésiologique n'est ni un séparatisme sectaire, ni une réforme municipale et globale à la zurichoise, mais une „Eglise de professants“ qui aurait en même temps le soutien des pouvoirs locaux.<sup>34</sup> Cette Eglise définirait son propre programme de réforme elle-même. Selon Snyder, cette option pourrait se décrire comme une „Eglise de la majorité réformée, baptisée et disciplinée“. Elle ne serait pas coextensive avec un gouvernement territorial mais pourrait s'attendre néanmoins à son soutien.<sup>35</sup>

En pleine révolte paysanne, elle-même en très grande partie inspirée par des idées de Luther et de Zwingli,<sup>36</sup> les premiers baptêmes zurichois ont lieu en jan-

<sup>30</sup> “A careful review of the theological and ecclesiological evidence thus confirms, and in fact strengthens, a ‘two phase’ narrative of Swiss Anabaptist beginnings.” SNYDER 581.

<sup>31</sup> SNYDER 515.

<sup>32</sup> Voir par exemple PETER BLICKLE, *Communal Reformation. The Question for Salvation in Sixteenth-Century Germany*, London 1992, 112-114.

<sup>33</sup> SNYDER 538.

<sup>34</sup> SNYDER 523.

<sup>35</sup> SNYDER 523.

<sup>36</sup> Voir STAYER 1991, qui comme BLICKLE, ne nie aucunement l'importance des idées théologiques.

vier 1525. Aucune église baptiste n'étant possible à Zurich, les anabaptistes zurichois maintiennent des contacts déjà établis auparavant, là où il y avait déjà des intérêts convergents, c'est-à-dire dans des villages et régions où le mouvement paysan et la critique du pédobaptême co-existaient.<sup>37</sup>

Ce que fait Hubmaier à Waldshut entre complètement dans ce cadre. En avril 1525, la ville passe à l'anabaptisme et met en place une Eglise sous l'autorité du pouvoir communal, ce qui donne selon Snyder la communauté anabaptiste la plus stable et importante de l'année 1525.<sup>38</sup> Contrairement à l'Eglise de Zurich, celle de Waldshut n'a pas expulsé ceux qui n'étaient pas d'accord, ce qui représente ainsi un modèle ecclésial novateur.<sup>39</sup>

Si ces premières communautés anabaptistes „suisses“ ne sont pas totalement séparatrices, leur attitude envers la violence n'est pas non plus celle d'un refus total.<sup>40</sup> Hubmaier n'a pas seulement placé sa réforme sous l'égide de l'autorité communale, mais il a très probablement également rédigé des documents qui ont servi au mouvement paysan.<sup>41</sup> De plus, l'Eglise de Waldshut a accepté de l'aide militaire d'un groupe de volontaires zurichois qui comptait parmi ses rangs des personnes ayant signé la lettre de Conrad Grebel à Thomas Müntzer.<sup>42</sup>

Tout cela n'exclura nullement le fait que Hubmaier joue un rôle théologique fondamental pour l'anabaptisme suisse. Les premiers écrits publiés sur le baptême et l'Eglise utilisés par les communautés anabaptistes tout au long du 16<sup>e</sup> siècle et depuis n'étaient ni de Grebel ni de Mantz mais de Balthasar Hubmaier.<sup>43</sup>

A partir de 1527, les circonstances montrent de plus en plus que l'effort de créer des Eglises anabaptistes dans le contexte du mouvement paysan était voué à l'échec.<sup>44</sup> Waldshut étant tombé en décembre 1525, Hubmaier fuira vers Zurich et ensuite vers Nicolsburg, où encore, une deuxième et dernière fois il établira une Eglise anabaptiste officielle en 1526. Cette expérience ecclésiale va durer seulement une année et se soldera par l'exécution de Hubmaier à Vienne en mars 1528.

Nous savons maintenant ce que les premiers anabaptistes ne savaient pas. La disparition de l'Eglise de Nicolsburg représente la fin d'une possibilité historique que n'a jamais été que très mince voir impossible au 16<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire l'existence d'un anabaptisme reconnu officiellement par des structures d'autorité communale ou territoriale. Après l'échec du mouvement paysan, ce que Hubmaier et bien d'autres ont essayé d'accomplir n'est plus possible. Il n'y aura

---

<sup>37</sup> SNYDER 523.

<sup>38</sup> SNYDER 555.

<sup>39</sup> SNYDER 556.

<sup>40</sup> SNYDER 528.

<sup>41</sup> Par exemple "La pétition des paysans de la Forêt-Noire", document qui date du printemps 1525 lorsque Waldshut est devenu anabaptiste (Traduction française dans MARIANNE SCHAUB, Müntzer contre Luther, le droit divin contre l'absolutisme princier, Paris 1984, 270-272).

<sup>42</sup> SNYDER 537.

<sup>43</sup> SNYDER 528.

<sup>44</sup> SNYDER 581.

aucune Eglise anabaptiste „officielle“ liée aux autorités municipales au 16<sup>e</sup> siècle, sauf encore une fois en 1534-35 dans la ville de Münster en Westphalie.

Les articles de Schleithem reconnaissent ce changement de circonstances et donnent le fondement théologique et des structures ecclésiales à un anabaptisme suisse désormais clandestin. Il n'est pas nécessaire pour l'historien de choisir entre Nicolsburg et Schleithem pour définir la naissance et le développement de l'anabaptisme suisse. Il y a bien deux ou plusieurs phases dans ce développement qui aboutit au séparatisme et à la non-violence de Schleithem.<sup>45</sup>

Pour survivre, l'anabaptisme suisse n'avait – semblait-il – d'autre choix que de devenir séparatiste. Snyder voit surtout le poids des circonstances et le rôle théologique de Michaël Sattler derrière la prise de position de Schleithem plutôt qu'une logique séparatiste et pacifiste présente depuis les origines de l'anabaptisme suisse.<sup>46</sup>

Si nous constatons volontiers à Schleithem un nouveau développement qui répond à des circonstances nouvelles, il nous semble néanmoins possible de discerner des éléments théologiques présents depuis les origines dans l'anabaptisme suisse qui ne sont pas étrangers à ce développement. En ce qui concerne la non-violence, James Stayer constate la transmission d'un pacifisme érasmien via Zwingli (auquel ce dernier renoncera) qui se manifeste chez Grebel et Mantz.<sup>47</sup> En ce qui concerne la notion d'une Eglise séparée de l'Etat, même s'il ne pouvait pas le savoir ou le concevoir dans un premier temps, la logique même des principes ecclésiologiques de Balthasar Hubmaier, fondé sur le baptême de croyants adultes et la discipline ecclésiale, ne pouvaient qu'aboutir un jour ou l'autre à une Eglise „libre“. Il est très frappant de constater à quel point le texte de Schleithem incorpore les éléments ecclésiologiques de base (baptême, cène, discipline) qui se trouvent dans presque tous les écrits de Hubmaier et qui se laissent au moins entrevoir auparavant chez Mantz et Grebel.<sup>48</sup>

Pour conclure, revenons aux thèses d'Andrea Strübind. Comme nous l'avons déjà dit, sa critique fondamentale porte sur les présupposés et les méthodologies des sciences sociales qui ne laisseraient pas de place pour le religieux ou le théologique. Elle plaide pour une science qui s'appelle „histoire de l'Eglise“ qui intè-

<sup>45</sup> “Hubmaier’s state-affirming Anabaptism and the separatist Anabaptism of Schleithem grew out of the same Swiss Anabaptist roots, but divergent anthropological and regenerationist principles eventually bore fruit in significantly different ecclesiologies, under the pressure of changing social and political circumstances [...]” (SNYDER 627). Je suis moins sûr qu’il existe des différences anthropologiques fondamentales entre Hubmaier et Sattler. C’est possible, mais il faudrait une étude sérieuse. Les écrits de Hubmaier sur le libre arbitre avec leur „semi-pélagianisme“ avaient de quoi effrayer l’augustinisme radical des réformateurs officiels.

<sup>46</sup> SNYDER 586 et 628.

<sup>47</sup> Selon STAYER, le texte *Göttlich Vermanung* rédigé par Zwingli en 1522, représente sa formulation la plus claire du pacifisme érasmien et le pont principal menant d’Erasme à la non-résistance anabaptiste suisse. (STAYER 1991, 58). La non-violence n’a jamais été l’objet d’une définition unique et claire au sein de l’anabaptisme.

<sup>48</sup> Ainsi, nous voyons probablement plus de ponts et de continuité entre les origines et Schleithem que SNYDER, même si nous trouvons sa narration des origines totalement convaincante.

gre une approche théologique de l'histoire reconnaissant ouvertement qu'un historien peut faire partie de l'Eglise qui est l'objet de son étude.<sup>49</sup> Elle met aussi en garde toujours contre le „réductionnisme“ possible des sciences sociales.<sup>50</sup>

Sur ce point, même si nous prenons notre distance des conclusions d'Andrea Strübind sur les origines et la nature de l'anabaptisme suisse, nous pensons que son souci méthodologique n'est pas sans intérêt. Elle se joint à de nombreux historiens ou théologiens qui mettent en question les prétentions parfois exclusives des sciences sociales. A cet égard, nous pourrions citer les travaux de Brad Gregory<sup>51</sup>, Thomas Heilke<sup>52</sup> ou John Milbank<sup>53</sup>.

En fait, si différence il y a entre une approche „scientifique“ et une approche „théologique“ de l'histoire, elle se verra peut-être plus dans les conclusions tirées concernant la signification des événements que dans une description socio-historique de ceux-ci.

Prenons par exemple le cas de la non-violence de Schleithem. D'un point de vue „scientifique“, „psychologique“, ou „historique“ il serait possible, suivant Nietzsche, d'affirmer que ce refus de violence représentait la seule possibilité et en même temps la frustration d'un groupe qui n'avait aucun pouvoir. Ainsi, il s'agira exclusivement d'une stratégie d'adaptation sans aucune pertinence sociale ou politique dans le „monde réel“.<sup>54</sup>

Tout à fait conscient que je fais partie de ceux qui se reconnaissent comme faisant partie de la continuité historique produite par l'anabaptisme suisse et que mes remarques pourraient tout simplement être comprises comme un effort d'auto-justification, je souhaiterais poser quelques questions sur signification de la non-violence qui devient une position confessionnelle à partir de Schleithem.<sup>55</sup>

Si la non-violence de Schleithem était une stratégie d'adaptation, elle n'était certainement pas la seule possibilité qui se présentait aux acteurs d'alors. Après la défaite de 1525, beaucoup de paysans sont simplement revenus à l'Eglise catholique, ce qui représente une forme d'adaptation à des circonstances nouvelles. Ensuite, pour ceux qui sont devenus anabaptistes, il existait d'autres possibilités d'adaptation. Certains sont revenus dans l'Eglise zwinglienne, d'autres sont devenus „spiritualistes“. Autrement dit, la non-violence et le séparatisme de Schleithem étaient loin d'être les seules possibilités d'adaptation devant des cir-

---

<sup>49</sup> STRÜBIND 74.

<sup>50</sup> STRÜBIND 74.

<sup>51</sup> BRAD S. GREGORY, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge 1999 (voir par exemple les pages 7-28).

<sup>52</sup> HEILKE.

<sup>53</sup> MILBANK.

<sup>54</sup> Voir HEILKE ou STRÜBIND 51-63. Ces deux auteurs critiquent fortement toute approche qui attribue le sens au seul poids des événements.

<sup>55</sup> “De cette manière, se détacheront aussi de nous, par la puissance de la parole de Christ (qui dit): ‘vous ne devez pas résister au méchant’, les armes diaboliques de la violence, telles qu’épée, armure et autre choses semblables, avec toutes leurs utilisations, en faveur de nos amis ou contre nos ennemis” (Article 4), in: BAECHER 62.

constances nouvelles. Pensons aussi aux „Batenburger“,<sup>56</sup> ces anabaptistes néerlandais qui après l'affaire de Münster ont adopté une stratégie de „terrorisme“, ou aux réformés français minoritaires qui ont choisi la résistance armée dès la deuxième moitié du 16<sup>e</sup> siècle.

Ce qui étonne, ce n'est pas tant les gens qui redeviennent catholiques, zwingliens ou spiritualistes, ni ceux qui continuaient à se battre. Ce sont des „stratégies d'adaptation“ qu'on trouve assez souvent dans l'histoire. Ce qui pourrait poser question à l'historien, ce sont plutôt ceux qui s'engagent dans la voie de Schleitheim. Ces personnes n'avaient aucun intérêt matériel, religieux ou politique à tirer de leur choix. Ils savaient que la souffrance et le rejet étaient très probablement ce qui les attendait. Il s'agissait bien du „petit peuple“ non instruit, des gens n'ayant pas grand-chose et qui pouvaient perdre le peu qu'ils avaient. Il nous semble difficile d'attribuer ce choix seulement à l'amertume, à la déception, à un manque de pouvoir, au poids des circonstances. Certains de ces éléments jouent peut-être un rôle d'une manière ou d'une autre, mais dans d'autres situations semblables rares sont les groupes qui choisissent la non-violence et le témoignage du martyr comme seule manière de résister. Il s'agit là d'une conviction forte que les anabaptistes trouvent dans le Nouveau Testament et dans l'exemple du Christ. L'historien peut discerner les voies de transmission de cette conviction via Erasme et Zwingli, mais il s'agit néanmoins d'une conviction de type religieux.

Dans une argumentation historique longue et dense, John Milbank prétend que derrière la méthodologie des sciences sociales modernes se trouve une „ontologie de la violence.“<sup>57</sup> Pour lui, la tâche de la théologie chrétienne est de contredire, en théorie et en actes, un regard sur le monde qui présuppose la nécessité de la violence et l'impossibilité d'une paix véritable.<sup>58</sup> Sous-jacente à l'Évangile serait donc une „ontologie de la paix“.

Aurions-nous ici, en 1527 avec l'anabaptisme suisse, même avec ses hésitations et ses contradictions, un exemple concret d'une telle démarche? La tentation est grande de dire non, qu'il s'agit d'un accident de l'histoire sans intérêt, sans implication concrète pour la vie „réelle“. Cependant l'actualité récente nous permet de reposer la question de la pertinence de Schleitheim pour notre monde aujourd'hui.

Prenons l'exemple d'une école amish en Pennsylvanie où en octobre 2006, un tireur fou s'est introduit et a abattu cinq jeunes filles.

„Cinq fillettes sont mortes d'une balle dans la tête, cinq autres sont blessées, et le tireur s'est suicidé plutôt que de se rendre. Les médias français ont raconté cette histoire horrible. Mais ils n'ont pas évoqué les suites. Voici ce qui s'est produit.

---

<sup>56</sup> Voir l'article „Batenburg, Jan van (1495-1538)“, <http://www.gameo.org>.

<sup>57</sup> MILBANK 4.

<sup>58</sup> MILBANK 5s.



[...] Le tireur n'était pas lui-même Amish, et n'avait aucun contentieux personnel avec la communauté. [...] La réaction communautaire des Amish ne s'est pas bornée à entourer les familles meurtries. Elle s'est orientée aussi vers Marie Roberts, la veuve de l'assassin d'enfants. Les Amish ont demandé qu'on prie pour cette femme et ses enfants, ils sont allés la visiter, ont pleuré avec la veuve, ont encouragé une collecte en faveur de la famille de l'assassin, envoyé des cartes. Plusieurs enfants amish, bien que bouleversés par le drame qui avait touché leur école, se sont associés à ces démarches. La famille de l'assassin, nommé Roberts, fut tellement touchée de ces marques de pardon et de soutien de la part des victimes qu'elle a rendu public un communiqué le 13 octobre. La famille se dit „submergée par le pardon, la grâce et la clémence témoignés“ par les Amish.<sup>59</sup>

Sébastien Fath nous rappelle que le pardon est ici un choix conscient et qu'il „s'enracine au plus profond de la tradition chrétienne, qui souligne que la haine et la vengeance ne font qu'ajouter du mal au mal.“

En tant que sociologue, Fath remarque également que l'école amish joue un rôle dans la transmission de valeurs différentes. Ces valeurs ont un lien évident avec Schleithem et son refus de la violence.

„Les enfants (amish) sont appelés à nourrir et restaurer le lien social, même après une tragédie comme celle qui a touché la communauté de Nickel Mines. Les thèmes de la paix et de la réconciliation priment ici.“<sup>60</sup>

Cette attitude et pratique du pardon ont suscité toute une série de réactions aux Etats-Unis. Voici quelques remarques d'une théologienne catholique américaine, Joan Chittister.<sup>61</sup>

„Ce qui a étonné les américains, c'est que la communauté amish a refusé d'entrer dans une logique de haine ou de vengeance. Ce n'était ni les meurtres, ni la violence qui a choqué les américains, mais le pardon qui a été prononcé et pratiqué. C'est la foi que nous professons qu'eux ont pratiqués. Nous n'avons jamais vu rien de pareil.

Voici ceux que nos ancêtres catholiques avaient appelés „hérétiques“ mettant en pratique l'Evangile devant le monde, toute la communauté amish, des milliers de personnes. Le problème, c'est que nous savons que nous avions l'occasion de faire pareil. Je ne peux que me poser la question de savoir où en serait le monde aujourd'hui si après le 11 septembre 2001, au lieu d'aller envahir un pays, nous étions partis dans tous les pays musulmans pour dire : „n'ayez pas peur, nous ne vous ferons aucun mal, nous savons que ceux qui ont commis ces actes représentent les marges de vos sociétés, et nous vous demandons de nous aider à sauver d'autres de ce type de violence“.

Trop idéaliste? Peut-être. Mais puisque nous ne l'avons pas essayé, nous ne saurons jamais. Au contraire, nous avons nourri la crainte de la violence dans le reste du monde.

---

<sup>59</sup> Ces remarques viennent du blog de Sébastien Fath (<http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2006/10/23/encadrement-religieux-des-enfants-et-debat-sectaire-deux-exe.html#more>).

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Il s'agit d'une traduction plutôt libre d'un extrait de son article "What Kind of People are These?," Catholic National Reporter 4 (2006).

Tellement que maintenant d'autres fabriquent des armes nucléaires pour se protéger. Contre qui? Contre nous ..."

Ontologie de violence, ontologie de paix : l'histoire qui passe par Nicolsburg et Schleithem, aurait-elle encore quelque chose à nous apprendre? Les convictions religieuses peuvent-elles être source d'autre chose que de la violence? Nous pouvons l'espérer, car il existe encore des exemples concrets et vécus.

*Neil Blough, 13 rue du Val d'Osne, F-94410 Saint-Maurice*

#### ABREVIATIONS POUR LES OUVRAGES OU REFERENCES CITEES A PLUSIEURS REPRISES

##### BAECHER

CLAUDE BAECHER, Michaël Sattler, La naissance d'Eglises de professants au XVIe siècle, Cléon d'Andran, (Perspectives Anabaptistes) 2002.

##### HEILKE

TOMAS HEILKE, Theological and Secular Meta-Narratives of Politics: Anabaptist Origins Revisited (Again), in: Modern Theology 13(1997) 227-252.

##### MILBANK

JOHN MILBANK, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Malden MA 1990.

##### MQR

Mennonite Quarterly Review, publié par la Mennonite Historical Society, Goshen 1927ff.

##### PACKULL

WERNER O. PACKULL, Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads in: Conrad Grebel Review 8(1990) 1-22.

##### SNYDER

C. ARNOLD SNYDER, The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520-1530) in: MQR 80(2006) 501-645.

##### STAYER 1991

JAMES STAYER, The German Peasant's War and the Anabaptist Community of Goods, Montreal / Kingston 1991.

STRÜBIND

ANDREA STRÜBIND, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003.

WA

Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke, Weimar 1883ff.

### *Abstract*

*Cette intervention propose d'examiner deux aboutissements de l'anabaptisme suisse: la réforme «officielle» de Nicolsburg mise en place par Balthasar Hubmaier en lien étroit avec le prince du Liechtenstein, et l'entente de Schleithem qui refuse toute collaboration avec le magistrat. L'une de ces expressions serait-elle «infidèle» aux origines du mouvement ou est-il possible de comprendre l'histoire des origines de l'anabaptisme suisse d'une manière qui permettrait d'expliquer les deux? Nous penchons pour une lecture de l'histoire qui se veut attentive aux ambiguïtés des origines (comme pour la Réforme elle-même) et qui souligne l'importance des circonstances politiques et sociales dans l'élaboration des deux options. Comme c'était le cas pour Luther et Zwingli, la théologie anabaptiste s'est faite «en chemin», en réaction aux questions et aux possibilités qu'offraient les contextes réels.*

*Der vorliegende Beitrag untersucht zwei verschiedene Ausformungen des schweizerischen Täuferturns: Zum einen die „offizielle“ Reformation in Nikolsburg, wie sie von Balthasar Hubmaier in enger Verbindung mit dem Fürst von Liechtenstein durchgeführt worden ist; zum andern die „Brüderliche Vereinigung“ von Schleithem, welche jede Zusammenarbeit mit der Obrigkeit ablehnt. Ist der eine dieser Entwicklungsstränge „untreu“ geworden im Hinblick auf die Anfänge der täuferischen Bewegung, oder ist es möglich, die Entstehung des schweizerischen Täuferturns so zu verstehen, dass beide Formen als konsequente Weiterentwicklungen erklärt und gedeutet werden können? Der vorliegende Text geht davon aus, dass die Anfänge des Täuferturns (wie auch der Reformation insgesamt!) von ihrer Vielgestaltigkeit her interpretiert werden müssen und dass die jeweiligen politischen und sozialen Umstände viel zur Herausbildung der beiden genannten Formen beigetragen haben. Wie bei Luther und Zwingli, so ist auch die täuferische Theologie „unterwegs“ entstanden – in der Auseinandersetzung mit den Fragen und Möglichkeiten, welche der konkrete Kontext bot.*

