

Konkrete Utopien

Die Täufer und der vormoderne Kommunismus

Hernach hab ich erkant das Got hatt von newem an auff bestalt [= angeordnet] und eynen hirten gemacht uber seynen schaffstal durch verleyhung des erdtreychs. Das ist also geschehen, das Got hat eynen ytzlichen fluer verliehen den gotteshewsern die auff dem fluer sind und dartzu menschen soviel eyn ytzlicher fluer ertragen kan unnd alles das ynn dem fluer wechst, das ist des gotteshaus und der menschen die darauf seyn. Alle ding ynn gemeynen brauch vorliehen, also das sie auch werden essen aus eynem toppt und trincken aus eynem vasse unnd eynem mann gehorsam seyn. So fern es not ist zu der ehr Gottes unnd gemeynem nutz, und den selbigen werden sie heysen eynen gotshaus ererner. Und es werden die leutte alle erbeyten ynn gemeyn, eyn ytzlicher wo zu er geschickt ist und was er kan, und alle ding werden ynn gemeynen brauch komen, so das es keyner besser haben wirdt denn der ander. Und der fluer wird gantz frey seyn, denn man wird weder zinss noch schatzung [= Steuer, Umlage] geben und werden doch erhalten von der oberkeyt. Die wandlung der selbigen menschen wird besser seyn denn aller orden.

Hans Hergot, Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens, 1527

Thomas Opfferkirch: Sagt er hab vom Pfarrer her Jorg Mentzen, in sein des pfarrers hus als die erst manung [zum Aufstand] geschochen gehort, das er sagt die uf manung und das ding were ein bruderlich ding und sie wolten miteinander tailen, hette damit sein schlussel uf den tisch geworffen, und zu Veit Eberhart gesagt, er solte uffschliessen, und umbtailen sein des pfaffen gut, darnach wolten sie all von hus zu hus gen, und welcher mer hette dann der ander, mit dem welten sie tailen ...

Hans Meyer Miller in Schlierbach sagt ... da hette der pfarrer under den wyllen zu iren etliche gesagt ... nun wolan er sehe woll das sie all ain ander müssen glych werden, und mit ainander taillen was sie hetten, auch daruff sein schlüssel usser seiner daschen genommen uf sein tisch gewurffen, mit dem werdt er und ander solten gelych in seinnem haus am ersten anheben zu taillen. Es welte aber niemandt der schlussel [berühren] ...

Verhör der Aufständischen im Territorium Ellwangen, 1525¹

I.

Nach einer weitverbreiteten Vorstellung stellt der vormoderne Kommunismus - zumindest was die frühe Neuzeit in Europa betrifft - ein Kapitel in der Geschichte der Utopie dar. Im Deutschland der Reformationszeit gewann er aber eine bezeichnende Konkretheit, denn er trat einerseits als Bestandteil von Reformprogrammen, die eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft beabsichtigten, in Erscheinung, und andererseits als eines der Ziele jener, die eine „biblische Utopie der Auserwählten“ anstrebten.² In den oben angeführten Zitaten kommen beide Strömungen zum Ausdruck: sowohl in der Donquichotterie eines idealistischen Pfarrers als auch in dem visionären Programm des radikalen Nürnberger Druckers Hans Hergot, der im Mai 1527 wegen Aufruhrs hingerichtet wurde. Fast ein Jahrhundert lang, von 1525 bis 1622, wurde der Kommunismus in den Ländern deutscher Sprache zu einem konkreten historischen Anliegen, hauptsächlich in der begrenzten Form der Gütergemeinschaft. Während dieser gesamten Periode gab es zumindest eine oder mehrere dauerhafte Gemeinschaften, die die Ideale von Hans Hergot oder Jorg Mentz in die Tat umzusetzen versuchten. Je nach Standpunkt stellten sie entweder einen Ansporn für andere dar, ihrem Beispiel zu folgen, oder sie wurden als ein Schreckgespenst betrachtet, das es, koste es, was es wolle, zu vertreiben galt, damit seine weitere Verbreitung nicht soziale und sittliche Auflösung mit sich brächte. Im Reformationszeitalter gab es von der traditionellen Geschichtsschreibung ungenügend berücksichtigte ernsthafte Versuche, einen vormodernen Kommunismus zu praktizieren.³ Dieser Aufsatz will zweierlei: erstens geht es darum, die kommunistischen Ideen und Praktiken in diesem Zeitraum anhand mehrerer gut belegter Beispiele zu charakterisieren; zweitens sollen einige Beobachtungen über die Anziehungskraft dieses Phänomens mitgeteilt und Gründe angegeben werden, warum es zu keiner weiteren Verbreitung kam.

Die Vorstellung, daß es Gruppen gebe, die den Kommunismus einführen wollten, scheint 1525 zum ersten Mal in der öffentlichen Diskussion aufgetaucht zu sein. Der Gedanke, daß alles allen gehöre (*omnia sunt communia*), wurde im Mai 1525 Thomas Müntzer als angebliches Ziel seines Allstedter Bündnisses unter der Folter abgerungen. Die Authentizität dieser Aussage ist in der neueren Forschung kontrovers beurteilt worden. Plausibler scheint jedoch die Annahme, daß die antimaterialistische und apokalyptische Frömmigkeit Müntzer eher zur apostolischen gegenseitigen Hilfe als zu einem eigentlichen Kommunismus veranlaßte.⁴ Sollte etwas Wahres an der kurz nach seinem Tode entstandenen Behauptung sein, daß er eine Güterumverteilung in Mühlhausen in die Wege geleitet habe, besteht sie mögli-

cherweise nur darin, daß er beschlagnahmten Klosterbesitz und ähnliche Einkünfte für die Armenfürsorge verwendet hat. Trotzdem ist schon kurz nach seiner Hinrichtung propagiert worden, Müntzer habe gelehrt, „das man alle Oberkeit solt todten, und solten furterhyn alle gutter gemeyn seyn“.⁵ Zwingli hat auf völlig selbständige Weise denselben Gedanken in Zürich im November 1525 in die öffentliche Diskussion gebracht, indem er seinen radikalen Gegnern während einer Disputation im Grossmünster vorwarf, die christliche Obrigkeit abschaffen und alles gemeinschaftlich besitzen zu wollen.⁶ Dieser Vorwurf wurde bald zu einer stereotypen Anklage: ein Rezeß der Städte Zürich, Bern und St. Gallen im September 1527 wiederholte sie („alle zeytliche gut frey und gemain“), während Mandate Ferdinands I. gegen Ketzerei vom August 1527 und April 1528 davor warnten, „das under dem gemainen man mit falscher ler die christenlich freyhait außgebrayt, als ob alle ding gemain und kain obrigkait sein sol“.⁷ Diese Ansicht genügte, um verdächtigten Täufern in Österreich 1528 jegliche Begnadigung oder jeglichen Straferlaß zu verweigern.⁸

Der Vorwurf, die Schweizer Radikalen wollen alle Güter gemeinschaftlich besitzen, wurde bald dahingehend erweitert, daß sie ebenso ihre Frauen gemeinsam haben wollten. Zwingli scheint diese Anschuldigung Anfang 1526 in Umlauf gebracht zu haben, nachdem ihm mitgeteilt worden war, die Appenzeller Täufer hätten ihre Frauen gemein.⁹ Berichte über 1526 in St. Gallen stattgefundenen „rasende antinomistische Exzesse“, wie ein moderner Historiker sie genannt hat und von denen noch die Rede sein wird, bestätigten ihn in dieser Meinung.¹⁰ Im Januar 1528 berichtete Johannes Cochläus an Erasmus von Rotterdam, daß die Täufer „alles gemeinsam haben, Frauen, Jungfrauen, irdische Güter“.¹¹ Als sich fünf evangelische Städte (Zürich, Bern, Basel, St. Gallen und Konstanz) 1530 in Zürich zur Festlegung einer gemeinsamen Politik gegenüber den Täufern trafen, hatten sie einen „schwerwiegenden Beweis“ (auch von Zwingli geliefert) mit der Behauptung, daß die Täufer von Schwäbisch Gmünd ihre Frauen gemeinschaftlich hätten.¹² Solche Behauptungen wurden bald „historisch bekräftigt“, etwa indem der Winterthurer Kanoniker Laurenz Boßhart sie bei einer Beschreibung der Täufer in seiner vor Juli 1532 geschriebenen Chronik wiedergab: „sind alle din[g] gmein, ouch ire wyber“.¹³ In einer anderen Chronik, die die Ausweisung der Täufer aus Konstanz 1527 beschreibt, wird die Anschuldigung mit dem Vorwurf des Antinomismus in Verbindung gebracht: „ettlich hielten daß die Christen alle ding, auch die wiber gmain haben söltint, ettlich sagten dass inen nichts mer sünd wer, weder hüren, spilen, kriegsbruchs, todtschlahen noch ichzit anders, dan sy dem fleisch abgestorben

während.“¹⁴ Die berüchtigten Ereignisse von Münster im Jahre 1535 und die Vielweiberei des Johann von Leiden verhalfen zweifellos diesem Vorwurf zu größerem Umlauf, so daß er zu einer allgemein verbreiteten und leicht verwendbaren Verunglimpfung wurde.

1545 wurde am Württemberger Hof einem in Unnade gefallenen Beamten, der eheliche Unregelmäßigkeiten stillschweigend geduldet hatte, zur Last gelegt, „das er solich sach nit für unrecht oder sünd gehept und also dahin bringen wöllen, als solten die wiber gemein sein, wie es dan zu Minster auch beschehen.“¹⁵ Eine gegen die Täufer gerichtete Flugschrift um die Mitte des Jahrhunderts hob unter sechs verschiedenen Gruppen von Täufern diejenigen hervor, welche wie Mohammed die Vielweiberei praktizierten, beispielsweise „der Münsterische künig Johan von Leiden, anno 1534“.¹⁶ Noch im Jahre 1571 enthielten amtliche Überlegungen in Württemberg bezüglich der Lehren, über die es die Täufer zu verhören galt, auch die Frage, wieviele Ehefrauen einem Christen erlaubt seien.¹⁷

Viele dieser Anschuldigungen schienen sogar für Zeitgenossen die Grenzen der Glaubwürdigkeit zu überschreiten. Die habsburgische Regierung in Tirol, mit Sitz in Innsbruck, befand sich bald mit König Ferdinand im Streit, weil sie behauptete, das Täufermandat von 1528 sei undurchführbar. Pflichtgemäß richtete sie siebzehn Täufer hin, während sie gleichzeitig bekanntgab, nicht einmal unter der Folter seien irgendwelche Beweise dafür gefunden worden, daß die Täufer die weltliche Obrigkeit umzustürzen oder Gütergemeinschaft einzuführen versucht hätten.¹⁸ Im Juni 1529 wies Ferdinand, zu diesem Zeitpunkt in Linz, die Innsbrucker Behörde wegen ihrer leichtgläubigen Annahme, die Täufer hegten keine umstürzlerischen Gedanken, energisch zurecht. Darauf folgte im Februar 1530 eine aufschlußreichere Rüge von Prag aus, in der Ferdinand die klar erwiesene Gefahr, die von den Täufern ausginge, bekräftigte, da diese keinen Herren außer dem im Himmel anerkannten, das familiäre „Du“ untereinander benutzten, nicht an den Privatbesitz glaubten und alle Güter gemeinsam halten wollten.¹⁹ Die Innsbrucker Regierung begriff bald, worum es Ferdinand ging. 1532 wies sie einen Beamten auf Ortsebene an, vier gefangene Verdächtige darauf hinzuweisen, daß deren Behauptung, es gebe keinen Herrn außer Gott im Himmel und daß alles allen gehören solle, zur Ausrottung „aller erber- und obrigkhait“ führen würde.²⁰ Der Gedanke der Güter- und Weibergemeinschaft stellte ein Schreckgespenst für eine patriarchalische Gesellschaft dar, die auf einem streng beachteten Erbrecht gründete.

II.

Gab es irgendeinen wirklichen historischen Grund für diese Anschuldigungen? Man wird hier die Frage der Polygamie von derjenigen der Gütergemeinschaft trennen und beide unabhängig von den Ereignissen in Münster prüfen müssen. Es ist sicher, daß keine Täufer für die Polygamie eingetreten sind, wenn es auch einige Stimmen gegeben hat, die die Vielweiberei als eine Art neugeborene geistliche Ehe gemäß 1 Korinther 7,29 befürwortet haben („Die, die Frauen haben, sollen sein, als hätten sie keine“). Es besteht auch die geringe Möglichkeit, daß eine unechte, Clemens Romanus, einem der unmittelbaren Nachfolger des Hl. Petrus, zugeschriebene Epistel, die von manchen Täufern als Beweis für Gütergemeinschaft in der alten Kirche zitiert wurde, auch als Befürwortung der Polygamie verstanden wurde.²¹ Mit einer Ausnahme hat man vergeblich die Anschuldigungen zu beweisen versucht, daß Täufergruppen in verschiedenen Teilen Deutschlands und Mitteleuropas tatsächlich die Gemeinschaft von Ehefrauen als Polygamie praktiziert haben.²² Die Fälle von Appenzell und Schwäbisch Gmünd, die Zwingli in dieser Hinsicht so überzeugt hatten, gründeten auf haltlosen Gerüchten, die im ersten Fall vom evangelischen Anführer in Appenzell herrührten, der sie Zwingli mündlich mitteilte. Was Schwäbisch Gmünd angeht, scheint Zwingli lediglich eine altgläubige polemische Unterstellung übernommen zu haben, daß die „Lutheraner“ in der Stadt ihre Ehefrauen gemeinschaftlich gehabt hätten. Diese Behauptung diente dann 1529 als Rechtfertigung für die Hinrichtung von sieben Täufern.²³ Der modernen Forschung ist es nicht gelungen, solide Beweise für die Berechtigung dieser beiden Vorwürfe zu erbringen, wenn auch die Behauptungen bezüglich Appenzell in Zusammenhang mit außerordentlichen Ereignissen, die in St. Gallen von 1525 bis 1526 stattfanden, stehen könnten.²⁴

Nach einer anfänglichen Phase offizieller Duldung wurden die Täufer in St. Gallen am 7. Juni 1525 verboten. Dies führte dazu, daß die radikale Tendenz innerhalb der evangelischen Bewegung der Stadt in eine Sekte verwandelt wurde. Es ist unklar, ob Angst vor der Verfolgung oder geistliche Verwirrung und Anfechtung dafür sorgten, daß chiliastische Emotionen unter manchen Radikalen in und um St. Gallen aufkamen.²⁵ Auf jeden Fall erlebte St. Gallen von der Mitte des Jahres 1525 bis Ende 1526 außerordentliche Szenen von spiritualistischem Enthusiasmus, biblischem Literalismus und Antinomismus. Einige nahmen den Befehl, wie die Kinder zu werden, um ins Himmelreich zu kommen (Mt 18,3), wörtlich und setzten sich nackt auf den Boden, spielten mit Spielzeug und ließen sich wie Kinder waschen. Andere setzten sich regungslos hin in dem Glauben, daß die Menschen nichts tun

können und Gott alles mache, während wiederum andere die Vorstellung, „der Welt und dem Fleische tot“ zu sein, schauspielerisch darzustellen versuchten, indem sie nackt herumgingen, ihre Körper in unnatürlichen Stellungen verzerrten oder sich wie tot hinlegten. Es gab einen Ausbruch chiliastischer Prophetie, und zwei Frauen behaupteten von sich, jeweils Gott und Christus zu sein. Eine von ihnen, Verena Baumann aus Appenzell, hatte schon ekstatische Visionen erlebt und verschiedentlich von sich behauptet, die in Offenbarung 12 beschriebene Frau zu sein und kurz davor zu stehen, den Antichrist zu gebären. Sie spielte die Rolle der schwärmerischen Prophetin, zu der ihr eine anscheinend wunderhafte Flucht aus dem Gefängnis verhalf, zog unter die Bauern Appenzells und erregte chiliastische Gemütszustände, indem sie ihre Nachfolger dazu ermunterte, ihre Häuser und ihren Besitz in dem Glauben zu verlassen, daß Gott für sie sorgen würde.²⁶ Möglicherweise in einem Anfall von verdrehter Buchstabentreue erschlug Thomas Schugger seinen Bruder mit einem Schwert am 7. Februar 1526, um den Opfertod Jesu in Erfüllung des väterlichen Willens darzustellen, und in dem Glauben, daß, wenn es nicht Gottes Wille wäre, der Schlag wirkungslos bleiben würde. Berichte solcher bizarren Vorkommnisse dienten dazu, ein Jahrzehnt lang das schweizerische Täuferturn mit Fanatismus, Unzucht, sogar Mord in Verbindung zu bringen. St. Gallen erfüllte diejenige Rolle in der Litanei vom täuferischen „Fanatismus“, die Münster später übernehmen sollte.²⁷

Unter den antinomistischen Ansichten und dem Benehmen der Radikalen St. Gallens konnten genügend Beweise für die Annahme gefunden werden, daß sie die Ausschweifungen (Libertinismus) unterstützten. Hans Schradi, der ansonsten nicht als Täufer identifiziert werden kann, mußte im Februar 1526 eine Geldstrafe aufgrund der Behauptung zahlen, daß „er seine Mutter, Tante, Schwester und irgend eine andere Frau ohne Sünde nehmen könne, denn Gott habe es befohlen“.²⁸ Im selben Monat wurde eine Frau wegen der üblen Nachrede verhaftet, daß auf der Empore der St. Lorenzkirche fünf Paare unsittliche Handlungen begangen hätten.²⁹ Im März gab ein Leinenweber zu, er und sechs andere Personen wären auf dem Spielplatz vor den Stadtmauern in ihren Unterhemden herumgelaufen und hätten dabei einander geküßt, geliebkost und „unnd byainanndern gelegen.“³⁰ Bastian Guldins Ehefrau zog im April eine Geldstrafe auf sich, weil sie ihrer Tochter Verena unzüchtiges Verhalten nach „täuferischem Wesen“ in ihrem Hause während ihres Beiseins erlaubt habe.³¹ Nichts hiervon läßt hinreichend auf die Billigung oder die Ausübung der Polygamie schließen, wenn auch die gedankenliche Verbindung hergestellt wurde, was einem im Mai 1525 erstellten Fragenkatalog

zum Verhör eines unbekannten verdächtigten Täufers zu entnehmen ist. Dort wird einfach gesagt: „wib unnd man gmaind, wie die grübenhamer [= Grubenheimer]“. Dies war ein Hinweis auf die Böhmisches Brüder, die im 15. Jahrhundert beschuldigt wurden, eine Adamitische Sekte zu sein, die an eine prälapsarische sexuelle Vermischung glaubte.³²

Es gab eine andere täuferische Überzeugung, die in St. Gallen und in Zollikon bei Zürich eine Rolle spielte und die Zwingli und andere davon überzeuete, daß die „Weibergemeinschaft“ unter den Radikalen grassierte. In Anlehnung an Römer 8, wo aufgefordert wird, nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist zu wandeln, fingen manche Täufer an, sich verschiedene Arten von geistlicher Ehe anzueignen. Der Zollikoner Täufer Jakob Hottinger scheint eine derartige Form von nichtfleischlicher Vereinigung befürwortet zu haben, indem er seine „ungläubige“ Ehefrau verstieß und eine Ehe mit einem täuferischen Mädchen einging. Hottinger kann diesen Gedanken nach St. Gallen gebracht haben, wo er derart Fuß gefaßt zu haben scheint, daß der Chronist Johannes Keßler es als eine Manie beschreiben konnte, mit der die Menschen Ringe aus Holz und Knochen und schließlich aus Silber und Gold als Zeichen geistlicher Verlobung austauschten.³³

Zwei Frauen aus St. Gallen, die nach Keßler solche geistlichen Ehen eingegangen waren, sind im November 1526 vor Gericht gebracht und der Promiskuität bezichtigt worden („das sy sich mit mannen liblich vermischt unnd unordenliche, sonndtliche liebe volbracht hab.“).³⁴ Zwingli erwähnte beide Fälle in seinem Traktat aus dem Jahr 1527 gegen die Täufer, und zwar in demjenigen Abschnitt, in welchem er die täuferische Gütergemeinschaft diskutiert. Innerhalb von sechzehn Zeilen wirft er schnell den Vorwurf der Polygamie ein und verschmäht die Täufer als Ehebrecher, die Frauen und Kinder verlassen. Hottinger unterstellt er sarkastisch, sowohl die eigene Ehefrau wie auch seine neue Mätresse verführt zu haben.³⁵ Zwingli lehnt die täuferische Vorstellung einer geistlichen Ehe ab, weil sie als Vorwand für die fleischliche Begierde diene und greift die Aburteilung der valentinianischen Gnostiker durch Irenäus auf als Hinweis für diejenigen, die Frauen heimlich in ketzerische Lehren einführen, verführen und nicht davor zurückschrecken, begehrte Frauen ihren Ehemännern wegzunehmen.³⁶ Zweifellos war Zwingli 1527 für den Abschnitt im Täufermandat der Städte Zürich, Bern und St. Gallen verantwortlich, worin den Täufern vorgeworfen wird, unter der „frommen Verkleidung“ der geistlichen Ehe Ehebruch zu begehen.³⁷

So gewann in der Schweiz und in Süddeutschland ein Vorurteil feste Gestalt, das die Täufer nie abschütteln konnten. 1528 wurden im Bistum Würzburg verdächtige Täufer inzwischen danach verhört, „ob nit ir und aller derjeni-

gen, so in der neuen tauf oder verwilligung sein, gut, weib, techter und was sie haben, ir jedem gemein sein und sich ein jeder on underscheide des andern weibs oder techter gebrauchen möge“.³⁸ Sogar unter Täufern wurde der Verdacht gehegt, daß andere radikale Kreise die Gemeinschaft von Ehefrauen billigten. Marx Mair, ein verdächtigter Täufer, der im Fürstentum Ansbach 1530 verhört wurde, sagte von Jorg Volk (ein Jünger Hans Huts) und von der Täufergemeinde im Thüringer Wald und in Königshofen in der Rhön, „das ire weiber in irer gesellschaft auch gemein sein sollen“.³⁹ Jorg Volk soll 1528 apokalyptische Ansichten im Fürstentum Ansbach verbreitet haben, aber die Personen, mit denen er in Kontakt trat, erwähnten weder die Güter- noch die Frauengemeinschaft.⁴⁰ Ganz im Gegenteil: in Brandenburg-Ansbach stritt ein Verdächtigter nach dem anderen ab, solche Ansichten zu vertreten. In einem Fall antwortete sogar ein Angeklagter, wer die Polygamie befürworte, habe seine Lehren nicht von Gott, sondern vom Teufel. 1535 konnten die Amtleute des Gebietes inzwischen die Behauptung als falsch zurückweisen, daß die Täufer an Polygamie dachten.⁴¹ Selbst die Täufer, die für die Gütergemeinschaft eintraten, hielten es für wichtig, die Polygamie zu leugnen.⁴²

Daß sich dieses Vorurteil trotz stichhaltiger Gegenbeweise solange hielt, hatte vielleicht einen zweifachen Grund. Erstens verlieh die Praxis der Täufer, nichtgläubige Ehefrauen zu verstoßen und neue Ehen mit Gleichgesinnten einzugehen, dem Vorwurf der täuferischen Promiskuität Glaubwürdigkeit.⁴³ Zweitens - und dies ist von größerer Bedeutung - gab es Täufer genug, die für die Gütergemeinschaft eintraten und diese in irgendeiner Form praktizierten, so daß es plausibel wirkte, den Vorwurf der Frauengemeinschaft hinzuzufügen. Die Ereignisse in Münster dienten dazu, ein schon vorhandenes Vorurteil zu verfestigen und dieses zunehmend auf die Frage der Vielweiberei zu konzentrieren. Namhafte täuferische Anführer wie Menno Simons und Dirk Philips sowie die kommunistischen hutterischen Gemeinschaften in Mähren mußten ständig dem Vorwurf entgegentreten, daß ihre Anhänger die Vielweiberei praktizierten.⁴⁴

III.

Bei der Frage der Gütergemeinschaft stehen wir auf festerem Boden. Während des Bauernkrieges haben einzelne ihr Streben nach Gütergemeinschaft und Umsturz der sozialen Hierarchie zum Ausdruck gebracht. Mertin Sonntag, ein Aufstandsführer in Nordfranken, soll damit geprahlt haben, daß die Aufständischen „alles frei und gemein gemacht“ hätten. Hans Sippel aus Vacha, Anführer des Werratalhaufens und möglicherweise ein Anhänger

Thomas Müntzers, gestand, daß die Aufständischen beabsichtigten, den Besitz abzuschaffen, den Adel zu vertreiben, Fürsten und Herren niederzuwerfen und keinen Herrn außer Gott zu haben. Im Falle des Erasmus Gerber, Anführer des Aufstandes im Elsaß, drückte sich dies in einer radikalen sozialen Nivellierung aus: sein Programm zielte auf die Enteignung aller Obrigkeiten, Adligen, reichen Bürger und Bezieher von Renten, Zinsen und Abgaben.⁴⁵ Hans Rüeger aus Hallau, einem Dorf im Schaffhausener Land, setzte sich für ein solch radikales Programm ein. Er blickte auf eine Zeit, in der Zehnt- und Zinszahlungen abgeschafft werden würden und alles frei sein sollte, „ouch alle ding gemain wurd und ain jeder mit dem andern fruntlich und lieplich tailte“. Er behauptete auch, er habe ein Haus gekauft und könne die entstandenen Zinsen nicht bezahlen, dachte aber, „wenn das ewangelium für sich gangen, so müßt er dann das hüßli nit mer bezalen, und sich deßhalb gefröwt, das er nüntz geben müßt und dass alle ding gemain wurd“.⁴⁶ Es bleibt unklar, inwieweit es sich hier um authentische oder um von der Obrigkeit den Aufständischen zugeschriebene Meinungen handelt. Eine neuere Studie hat zurecht vor jeglicher vereinfachender Gleichsetzung des von den aufständischen Bauern 1525 vertretenen sozialen Evangeliums mit der späteren von den Radikalen befürworteten Gütergemeinschaft gewarnt.⁴⁷ Sicher ist aber, daß es solche wie Hergot oder Jorg Mentz gab, die für diesen Gedanken in seiner unmittelbarsten Form eingetreten sind.

James Stayer hat auf glänzende Weise gezeigt, inwieweit solche Gedanken oft eine Weiterentwicklung der antimaterialistischen Frömmigkeit Müntzers waren. Müntzer verknüpfte Gedanken Eusebs mit Ansichten Augustins und Taulers über den Verzicht auf Besitz und über die Gütergemeinschaft als Eigenschaften der frühesten, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes entstandenen christlichen Gemeinde in Jerusalem. Er lieferte eigene Überlegungen über die Beschaffenheit einer wiederhergestellten Kirche, die in den drei Jahren unmittelbar nach seinem Tod von der militanten Apokalyptik Hans Huts weitergetragen wurden. Huts Ansichten sind auch als eine Art „antimaterialistischer eschatologischer Frömmigkeit“ beschrieben worden und werden mit den Worten seines Anhängers Ambrosius Spittelmeier zusammengefaßt: „ein crist sol nichts aigens haben, sonder alle ding mit seinem brueder gemain halten, in nit not lassen leiden“. Derartige Vorstellungen gründeten auf Apg 2,42-47 und 4,32-37 und sahen in dem Verzicht auf jegliches Eigentum und in der apostolischen Gütergemeinschaft ein Zeichen geistlicher Erneuerung. Bei anderen von Müntzer beeinflussten Personen, etwa Melchior Rinck, treffen wir ähnliche Gedanken an, die am Ende der

1520er und Anfang der 1530er Jahre sich immer weiter von der Befürwortung von Gewalt und von endzeitlicher Erwartung entfernten.⁴⁸ Neben der mitteldeutschen gab es auch eine süddeutsche und schweizerische Tradition, die auf App 2 und 4 viel Wert legte. Felix Mantz, einer der Begründer des Schweizer Täuferturns, war hierin bahnbrechend. Er trat für die gegenseitige Unterstützung und Hilfe als lebensgestaltendes Leitbild unter reformierten Christen ein.⁴⁹

Es gibt viele Hinweise dafür, daß es von 1525 an viele Ansätze gab, diese Leitvorstellungen in die Tat umzusetzen. Bestimmend war sicherlich die Überzeugung (der sogar Zwingli 1522 zustimmte), daß unter wahren Christen keiner etwas als seinen Besitz betrachtet, sondern sie alle Dinge gemein haben. Hieraus entsprang das Prinzip, in den Worten von Felix Mantz, daß „welcher ein guter Crist sig, der selb selle sinem nechsten, wo er mangel hatt, mytteylenn“.⁵⁰ Es ist beinahe sicher, daß diese Ansicht identisch mit der eines Augsburger Täufers ist, der 1528 in Passau verhört wurde und als Lehre seiner Vorsteher angegeben hatte, „das kains sein gut für aigen hab, sondern das ains dem andern sein notturft mittaille“.⁵¹ Der St. Gallener Täufer Hans Krüsi machte hieraus einen derart gewichtigen Teil seiner Lehre, daß zur „gemain gassenred“ wurde, sobald eine gewisse Anzahl von Anhängern überzeugend gewonnen worden seien, müsse jeder seine Güter der Gemeinschaft zur Verfügung stellen. Die Gerüchte gingen soweit, daß behauptet wurde, viele Menschen seien gezwungen worden, einen Beitrag zu leisten, ob sie wollten oder nicht und ob wiedergetauft oder nicht.⁵² (Diese zweite Behauptung war sicherlich eine Verzerrung von Krüsis Ansichten: in dem Geständnis, das er vor seiner Hinrichtung im Juli 1525 abgegeben hat, gibt er lediglich zu, gemeint zu haben, „es sölle alls gmein sin in der lieby gocz und im glouben“.⁵³) Diese Lehren gewannen 1528 in Esslingen praktische Bedeutung mit der Einrichtung eines „gemeinen seckels“, der die Reichen mit den Ärmern teilen ließ.⁵⁴ Wer wiedergetauft wurde, wurde gebeten, Geld der gemeinsamen Kasse beizusteuern, wenn man auch anhand der 3 Kreuzer, die der kürzlich wiedergetaufte Hans Zuber gab, zu dem Schluß kommen muß, daß die Summen nicht groß waren.⁵⁵ Der vom apokalyptischen Radikalen Augustin Bader Anfang 1530 geschaffene gemeine Säckel schwoll dagegen durch kräftige Summen, wie die von Baders Stellvertreter Gall Vischer beigetragenen 130 Gulden, geradezu an, wenn auch die Umstände ungewöhnlich waren, da Bader und sein kleiner Anhängerkreis sich an Ostern 1530 zu Ulm sammelten, um den Jüngsten Tag abzuwarten.⁵⁶ Etwas bodenständiger war die Praxis Jakob Hutters (nach dem die Hutterischen Gemeinschaften in Mähren später genannt wurden), als er 1533 Öster-

reich durchzog und Anhänger um sich sammelte. Bei seinem Beitritt zur Gemeinschaft Hutterers steuerte Paul Rumer aus St. Georgen dem gemeinsamen Geldbeutel 12 Gulden aus einer Erbschaft mütterlicherseits bei, die 43 Gulden umfaßte. Sein Bruder Leonhard dagegen gab 7 Gulden von seiner 8 bis 10 Gulden umfassenden Erbschaft ab. Paul Rumer zog später nach Mähren, um dort einer täuferischen Gemeinschaft beizutreten, der er sein restliches Vermögen übertrug, nachdem er 13 Berner Pfund für seinen eigenen Unterhalt aufgebraucht hatte.⁵⁷ Niklas Praun sammelte Geld in drei Geldsäckel, die etwa 30 Gulden enthielten. Er übergab sie Hutter, der sagte, er würde sie unter den Bedürftigen verteilen. Praun selbst empfing 4 Gulden, während Katharina Purßt bezeugte, daß Hutter aus den gesammelten Geldern Bargeld an bedürftige Witwen, arme Kinder und andere arme Brüder und Schwestern der Gemeinschaft ausgeteilt habe.⁵⁸

Die Bereitschaft, zu solchen Formen der gegenseitigen apostolischen Hilfe beizutragen, war sicherlich von mancherlei Überlegungen beeinflusst. Die Ausrufung eines nahe bevorstehenden Weltuntergangs durch Chiliasten wie Hans Hut oder Augustin Bader hat ohne Zweifel manche dazu ermutigt, ihrem weltlichen Leben abzusagen und das täuferische Unterfangen durch Geldspenden zu unterstützen. In Franken verkaufte ein Bauer seinen Besitz und andere ihre Weinberge, um Huts Sendung zu unterstützen, in der Annahme, daß die alte Welt von kurzer Dauer sein werde und daß „sie vor Ende des Jahres genög haben würden“. Solche Taten veranlaßten Balthasar Hubmaier, seinen Glaubensgenossen Hans Hut zu beschuldigen, er führe die Einfältigen in die Irre, da diese ihr Hab und Gut verkaufen und ihre Familien verlassen, um in seine Nachfolge zu treten. Wie auch immer scheint es sowohl Hans Hut als auch Melchior Rinck recht gut gelungen zu sein, die Gemeinschaften in jeder Hinsicht davon zu überzeugen, daß das Eigentum etwas von Gott Anvertrautes ist und daß sie aus Liebe verpflichtet seien, mit ihren Mitchristen zu teilen. Hans Hut zog von Thüringen und Sachsen über Franken, Schwaben und Bayern bis Österreich. Er gründete kleine Gemeinschaften von Gläubigen in mehreren Orten Frankens, besonders in Königsberg und Ostheim.⁵⁹ Augsburg ist aber der Ort, in dem es ihm 1527-28 gelungen ist, eine gut organisierte Gemeinde zu schaffen, in der versucht wurde, die gegenseitige Hilfe mittels eines von einem Diakon verwalteten gemeinen Säckels zu institutionalisieren. Man hat auch berichtet, daß alle Inhaber von Eigentum vom Abendmahl ausgeschlossen seien, aber dies kann eine von Gegnern und Verfolgern der Täufer auf sie projizierte Erfindung gewesen sein. Dieses Beispiel zeigt, wie schwierig es war, auf der Grundlage sogar eines Minimums an gemeinsamem Besitz eine funktionierende Gemein-

schaft zu schaffen: die Verfolgung machte eine wirksame Ausübung des Diakonenamtes unmöglich, und die Augsburgsburger Täufer mußten sich auf die freiwillige Fürsorge der Notleidenden beschränken.⁶⁰

In den Jahren 1531-33 wirkte Melchior Rinck an der Entstehung von Gemeinschaften in Hersfeld, Sorga, Vacha und Berka in Ostthessen und Westthüringen mit, die alle der Überzeugung verpflichtet waren, daß alles Eigentum aus Liebe zu teilen sei. Täufer aus der Gemeinschaft in Sorga gaben 1533 unterschiedliche Antworten auf die von ihren Verhörern gestellte Frage, ob ein Christ Eigentum besitzen dürfe. Einig waren sie sich im großen und ganzen aber darin, daß der Besitz bei angemessener Benutzung, d. h. als ob er einem nicht gehöre, und mit der Bereitschaft, mit den Armen zu teilen, erlaubt sei.⁶¹ Dasselbe gilt für diejenigen aus der Berkaer Gemeinschaft, die 1533 verhört wurden. Kessel Hans von Herda sagte aus, „das ein Christ mit guthem gewissen gar nichts eigens, daran Andere Christen nicht gleich souil rechts haben solten als Er, haben khonne.“ Hanns Heylman hat es etwas radikaler formuliert: „ein Crist soll allerding nichts eigens haben, sondern, die do wolten rechte Christen sein, die musten alle ding jn gemein brauchen, vnd wann ein Furst jn jre bruderschaftt khommen wolt, so must er doch alles vnder jhnen gemein machen.“⁶² Die Quellen sind für Hersfeld und Vacha weniger ertragreich, aber die engen Verbindungen unter allen diesen Gemeinschaften legen nahe, daß auch sie mit diesen Grundsätzen übereinstimmten.⁶³

Es ist von Bedeutung, daß wir bei all diesen mehr oder weniger organisierten Täufergemeinden nichts von der Durchführung irgendwelcher Formen organisierter gegenseitiger Hilfe erfahren. Man kann nur zu dem Schluß kommen, daß sie eine derart freiwillige Angelegenheit war, daß es einzelnen Mitgliedern überlassen wurde, nach den eigenen Grundsätzen zu handeln, ohne einen gemeinen Säckel zu schaffen. In einer anderen, möglicherweise von Rinck beeinflussten Täufergemeinde, der in Grossenbach, wurde eine Art informeller gemeinsamer Kasse eingerichtet, obwohl es keine Hinweise auf Gütergemeinschaft gibt.⁶⁴ Diese Beispiele legen nahe, daß die mitteldeutschen Täufer noch zu keiner endgültigen Ausarbeitung einer von ihnen bevorzugten Form der apostolischen Gütergemeinschaft gelangt waren. Sie glaubten, daß das Eigentum nicht für die eigensüchtigen Wünsche des Eigentümers benutzt werden dürfe, sondern mit den bedürftigen Brüdern geteilt werden müsse, wollten jedoch nicht so weit gehen, auf einer erzwungenen Gütergemeinschaft zu bestehen. Wenn eine gemeinsame Kasse geschaffen wurde, so war sie Gegenstand freiwilliger Spenden und hing von der durch einzelne Prediger bewirkten evangelischen Begeisterung ab.

Andere Täufergemeinden, die in den 1520er Jahren die Gütergemeinschaft praktiziert haben sollen, litten möglicherweise unter denselben Beschränkungen. Nach Johannes Keßler gewannen die Zollikoner Täufer über die Mehrheit des Dorfes für ihre Sache und gingen rasch dazu über, die Gütergemeinschaft nach Apg 2 und 4 einzuführen, „brachend die schlößer ab den thüren, kasten und keller, bruchend spis und trank in güter gemeinschaft un underschaid. Glich aber wie zû der apostel zit weret es nit lang“.⁶⁵ Die Genauigkeit dieses Berichts wird durch die Zeugenaussage des Webers Heini Frei, eines der Mitglieder der Zollikoner Gemeinde, bestätigt, der sich später darüber beklagte, daß er beinahe überredet worden sei, sein Grundstück zu verkaufen und lediglich von seinem Handwerk zu leben. Nach Frei sollte es eine genuine Gütergemeinschaft zugunsten der Bedürftigen sein: „Und wers dozermal ir meinung, das alle ding söltind gmein sin und zûsamen gschütt werdenn. Und was dann einem jettlichenn breschte und anlege, sölte er da dann vom huffen nemen das, so er zur noturfft bruchenn müste“⁶⁶. Man hat das als „Verbraucher-Kommunismus“ bezeichnet, und er war eindeutig das Ideal, nach dem viele der Schweizer Täufer strebten. Ob er aus inneren Gründen in Verfall geriet, wie Keßler nahelegt, oder durch die Zürcher Obrigkeit von außen zerschlagen wurde, bleibt unklar. Eindeutig ist, daß er genauso kurzlebig wie die mitteldeutschen Varianten war. Möglicherweise konnte unter diesen Umständen - kleine Gemeinschaften, die halbversteckt und unter ständiger Verfolgungs- und Auflösungsgefahr lebten - mehr nicht erreicht werden. Dies weist auf die große Bedeutung derjenigen täuferischen Gemeinschaften hin, die 1528 in Mähren gegründet wurden und unter denen sich solche Vorstellungen relativ ungehindert entwickeln konnten. Angesichts der beträchtlichen Kontinuität sowohl von Vorstellungen als auch von Personen zwischen den frühen Täufern und denjenigen, die die Experimente gemeinschaftlichen Lebens in Mähren angefangen haben, können wir sehr wohl behaupten, daß die Praxis der Hutterer den vollkommensten Ausdruck radikaler Bestrebungen in den 1520er Jahre darstellte. Bevor wir uns diesem Thema zuwenden, muß etwas über das „kommunistische Experiment“ im Münsteraner Täuferreich gesagt werden.

IV.

Die zahlreichen Belege für Gütergemeinschaft vor den Ereignissen von Münster, die die historiographische Lage komplizierter gemacht haben, erlauben uns, diesen Fall besser betrachten und auch beurteilen zu können, inwieweit er in verschiedener Hinsicht atypisch war. Ich möchte nicht lan-

ge darauf eingehen. Die jüngste Einschätzung von James M. Stayer stellt eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Entwicklungsphasen in Münster dar, und seine Hauptpunkte können hier summarisch wiedergegeben werden.⁶⁷ Das Münsteraner Täufertum war authentisches Täufertum, das sich im Rahmen einer kommunalen Reformation, wie sie für deutsche Städte der 1520er Jahre typisch war, entwickelt hat. Sein Hauptreformator, Bernhard Rothmann, war ein eklektischer Theologe, der schweizerischen und süddeutschen Gedanken zuneigte, aber zunehmend unter den Einfluß des apokalyptischen Täufertums eines Melchior Hoffman geriet, das ab September 1532 in Münster Eingang fand. Seit dem Sommer 1533 war in Münster die melchioritische Fassung der Glaubenstaupe vorherrschend, so daß diese Stadt zum Mittelpunkt für apokalyptische melchioritische Vorstellungen eines nahe bevorstehenden Weltuntergangs wurde. Der politische Zufall, der es den Anhängern des Täufertums ermöglichte, im Februar 1534 in Münster gegen die politische und militärische Überlegenheit ihrer Gegner zur Macht zu gelangen, wurde als Wunder, als Zeichen unmittelbaren göttlichen Eingreifens angesehen. Der Haarlemer Bäcker Jan Matthys verlegte das von Hoffman vorausgesagte Datum für das Ende der Welt von 1533 auf Ostern 1534, zog mit einer Gruppe von Anhängern nach Münster und erklärte die Stadt zu dem von Gott auserwählten Zufluchtsort für die Heiligen der Endzeit. Nach Westfalen und den Niederlanden ausgeschickte Briefe und Gesandte riefen alle wahren Gläubigen dazu auf, in die Stadt zu kommen, und brachten eine Welle endzeitlicher Begeisterung hervor. Viele tausende Personen aller sozialen Stände verkauften ihren Besitz und begannen den Treck zum neuen Jerusalem, auch wenn viele Gruppen unterwegs aufgelöst oder zur Rückkehr gezwungen worden sind. Von Februar bis Ostern, den 5. April 1534, als sich die Prophezeiung des Jan Matthys als falsch erwies, ergriff die Stadt eine apokalyptische Stimmung, die sich als Kampfgeist und in der Durchführung einer radikalen Variante der Gütergemeinschaft ausdrückte.

Rothmann hat ohne Zweifel die Gütergemeinschaft befürwortet, deren ideale Grundlage er von Sebastian Franck und durch diesen letztlich vom apokryphen vierten Clemensbrief rezipiert hat. Der anfängliche Impuls zu ihrer Durchführung wurde jedoch mit der militanten Ausweisung der Gottlosen auf Geheiß des Jan Matthys gegeben, der die sofortige Erfüllung des göttlichen Willens verlangte. Der Besitz, den sie gezwungenermaßen zurückerließen, wurde zum gemeinschaftlichen Eigentum erklärt. Einen zusätzlichen praktischen Zweck erfüllte diese Ausnahme beim Zuzug täuferischer Einwanderer - für die 2000, die die Stadt verließen, zogen 2500

in die Stadt ein und nutzten die Umverteilung. Nachrichten über die neuentstandene Gütergemeinschaft dienten als Ansporn für zusätzliche Zuwanderer. Rothmann begann, einen eigenen utopischen Kommunismus zu predigen,⁶⁸ und zwischen dem Stadtrat, den Predigern sowie den Täuferpropheten kam es zu einem Einvernehmen darüber, eine allumfassende Gütergemeinschaft einzuführen. Geld, Schmuck und Edelmetalle wurden vom Rat eingesammelt, und die Geldwirtschaft wurde abgeschafft, während Schuldbriefe und Register über Schulden und Zinsen vernichtet wurden. In jeder Pfarrei wurden zur Beaufsichtigung der Gütergemeinschaft und zur Verwaltung des Besitzes Ausgewanderter Diakone ernannt, um auf die Bedürfnisse von Zugewanderten zu achten. Die leeren Häuser von Ausgewanderten sowie die bei der Machtübernahme der Täufer enteigneten Klöster wurden für die Beherbergung der neu Zugezogenen verwandt. Die Diakone wurden auch damit beauftragt, den Privatbesitz sowie bewegliches und unbewegliches Eigentum zu inventarisieren. In der Praxis lief die Gütergemeinschaft darauf hinaus, Geld, Edelmetalle und Wertgegenstände zu konfiszieren, obwohl die Betroffenen sich nur widerspenstig und zögernd fügten. Der bewegliche und unbewegliche Besitz der in der Stadt Verbliebenen (etwa zwei Drittel der Bevölkerung) wurde tatsächlich nicht angetastet, abgesehen von der Inventarisierung des für die Armenfürsorge zur Verfügung stehenden Gutes. Niemandem wurde das Wohnen im eigenen Haus verwehrt. In der Tat blieb der patriarchalische Haushalt die primäre Produktions- und Konsumptionseinheit. Obwohl die wirtschaftliche Gleichheit als Grundsatz proklamiert worden war, wurde kein Versuch unternommen, alle Haushalte auf einen gleichen wirtschaftlichen Stand zu bringen. Der Glaube an das nahe bevorstehende Ende der Welt bestimmte ohne Zweifel diese merkwürdigen Widersprüche.

Die apokalyptische Luftblase platzte, als der Ostertermin 1534 ereignislos verstrich, wodurch ein neuer Abschnitt des Geschehens eingeleitet wurde, in dessen Verlauf die endzeitliche Begeisterung abflaute und die Stadt eine langwierige Belagerung bis Juni 1535 ertragen mußte. In einem Akt der Verzweiflung ritt Jan Matthys Ostern 1534 hinaus, den belagernden Truppen und seinem eigenen Tod entgegen. Seinem Nachfolger Jan von Leiden blieb es überlassen, ein neues Regime einzurichten, das die haushaltszentrierte Vielweiberei mit einschloß. Diese neue, durch die bisherigen Ereignissen vorbereitete Herrschaftsphase hat man zurecht „Kriegskommunismus“ genannt. Die Wächter und die mit der Ausbesserung der Befestigungen beauftragten Arbeiter beiderlei Geschlechts wurden in kommunalen Häusern, die sich jeweils in der Nähe eines der zehn Stadttore befanden, mit

Essen versorgt. Diese kommunalen Häuser wurden von Diakonen beaufsichtigt, die das Essen zu besorgen hatten. Später kontrollierten sie die Kriegsrationen, welche die Bevölkerung zum Überleben der langen Belagerung benötigte. Das Münsteraner Experiment und sein Ausgang waren gewiß ganz anders als die Formen gemeinschaftlichen Eigentums, die vorher und nachher von den meisten Täufern praktiziert worden sind.

V.

Durch eine merkwürdige Wendung der Geschichte begann der Kommunismus der mährischen Täufer ebenso wie in Münster mit dem Sammeln von Gütern, um Flüchtlingen zu helfen. Seit 1526 gab es in und um Nikolsburg eine wachsende Täufergemeinde, die den Schutz des Grafen Leonhart von Liechtenstein genoß. 1528 spaltete sich diese Gemeinde wegen einer Meinungsverschiedenheit, die den Gebrauch des Schwertes, die Rolle des Magistrats in der Kirche und die Gütergemeinschaft betraf. Unter dem Einfluß Balthasar Hubmaiers richtete der Graf von Liechtenstein etwas ein, was man eine „täuferische etablierte Kirche“ genannt hat, indem er die Macht des Magistrates zum Schutz von Flüchtlingen vor habsburgischen Behörden einsetzte. Der Einfluß Hans Huts als eines früheren Befürworters gewaltsamen Handelns auf die sich absplittende Gruppe ist nicht eindeutig, da diese die Wehrlosigkeit unter allen Umständen der Gewaltanwendung vorzog und die Gottlosigkeit der weltlichen Obrigkeit betonte, was sie bei ihrem adligen Schutzherrn nicht gerade beliebt machte. Hut mag seine weitergehenden umstürzlerischen Ziele verschwiegen haben, scheint aber seine tiefgreifende Vorstellung mitgeteilt zu haben, einerseits vom unmittelbar bevorstehenden jüngsten Tag (für Hubmaier war dieses Ereignis etwas entfernter: irgendwann im nächsten Jahrtausend!) und andererseits von der Notwendigkeit, daß die Auserwählten sich an einem Zufluchtsort in Erwartung der bevorstehenden Rückkehr Jesu Christi versammeln und eine Gemeinschaft bilden als Präfiguration derjenigen Herrschaft, die dann aufgerichtet werden sollte. Soviel hatten sie mit den Münsteraner Täufern gemeinsam. Hut sorgte auch für eine tiefergehende Vorstellung von der Notwendigkeit einer wahren Gütergemeinschaft, im Gegensatz zur bloßen Bereitschaft, den bedürftigen Brüdern zu helfen. Sowohl Hut als auch Hubmaier wurden 1527 verhaftet und starben beide 1528. Die sich absplittende Gruppe verfügte über neue Führergestalten. Diese setzten vieles von der Tradition Huts fort, trugen aber gleichzeitig einer schismatischen Identität Rechnung, indem sie gegen Ende 1527 oder Anfang 1528 eine getrennte Gemeinschaft bildeten, die sich in Privathäusern traf und eine intensivere Gütergemeinschaft prakti-

zierte. Sie nahmen auch Gesinnungsgenossen aus anderen Ländern auf, was zu Spannungen mit einheimischen mährischen Täuferanhängern führte (eine weitere vorübergehende Parallele zu Münster).⁶⁹

Im März 1528 erreichten die Meinungsverschiedenheiten mit der schon oft vorher angedrohten Ausweisung der Dissidenten aus Nikolsburg durch Leonhart von Liechtenstein einen Höhepunkt. Der Weggang bedeutete eine durchgreifende und dramatische Entwurzelung von zweihundert erwachsenen Dissidenten und ihren Kindern. Sie verkauften sovieler Güter und soviel Eigentum, wie sie konnten, und verließen die Stadt unter bewegenden Abschiedsszenen. Die erste Nacht verbrachten sie in einem verlassenem Dorf zwölf Meilen außerhalb Nikolsburgs, wo sie „Diener“ oder Aufseher für die Versorgung der unmittelbarsten Bedürfnisse ernannten. Die hutterische Chronik beschreibt ihren ersten Schritt zur vollkommenen Gütergemeinschaft folgendermaßen: „Zu der Zeit haben diese Männer ein Mantel vor dem Volk niedergebreit und Jederman hat sein Vermögen dargelegt, mit willigem Gemüt, ungezwungen, zur Unterhaltung der Notdürftigen nach der Lehr der Propheten und Aposteln. Esai. 23[,18], Actor. 2[,44f.], 4[,34f.] und 5[,1-11].“⁷⁰ Die Gemeinschaft ließ sich dann in Austerlitz nieder, wo die durch die Notsituation der Ausweisung bestimmte radikale Vergesellschaftung des gesamten Besitzes etwas nachließ, möglicherweise weil der Graf von Liechtenstein allen beweglichen Besitz, über den vor der Ausweisung noch nicht verfügt wurde, nachschickte. Man hat die These aufgestellt, das Fehlen von unbeweglichem Eigentum in der Gruppe habe den ersten gemeinschaftlichen Impuls erleichtert. Scheinbar wurde es den Reichen erlaubt, ihre eigenen Häuser in der neuen Gemeinschaft zu haben, während die Ältesten beim Essen und bei der Kleidung bevorzugt wurden.⁷¹ Art und Reichweite der Gütergemeinschaft innerhalb der Austerlitzer Gemeinschaft waren in den Jahren 1528-1533 umstritten. Es gab Streitigkeiten unter den Führern, Vorwürfe der Heuchelei, als herauskam, daß manche Führer Geld für ihren eigenen Gebrauch beiseite gelegt hatten, und weitere Abspaltungen, die zur Gründung neuer Dissidentengemeinden führten. Andere Täufergemeinden, die die Gütergemeinschaft unterstützten, ließen sich von 1528 bis 1529 in Mähren neben früheren Gemeinden nieder, ohne eine solche Gütergemeinschaft. Bis November 1533 hatte es einen Prozeß der Aussonderung der „wahren Gemeinschaftler“ von den anderen gegeben, mit dem Ergebnis, daß vier Gemeinden übrigblieben, von denen man sagen konnte, daß sie Gütergemeinschaft praktizierten.⁷² Diese Gemeinschaften überlebten eine vom Haus Habsburg ausgehende Verfolgungswelle in den Jahren 1535 bis 1536 (eine Nachwirkung des Täuferreichs zu Münster), bevor die endgültige Form

gemeinschaftlichen Lebens von 1536 bis 1538 Gestalt gewann, zentriert auf die gemeinsame Haushabe oder den Bruderhof, eine Ansammlung von großen Häusern, in denen die Mitglieder zusammenlebten. Die Täufer verglichen sie mit einem Bienenkorb, ihre Gegner dagegen mit einem Taubenschlag.⁷³ Allmählich wurden die gemeinschaftlich lebenden Täufer zur Mehrheit. Innerhalb von zehn Jahren nach ihrer Gründung waren sie den nicht gemeinschaftlich lebenden Täufern in einem Verhältnis von zwei zu eins zahlenmäßig überlegen.⁷⁴ Die Hutterer selbst betrachteten die Jahre 1536 bis 1547 als diejenigen, in denen ihre Bewegung trotz Verfolgung wesentlich gewachsen ist.⁷⁵ 1545 wohnten ungefähr 2000 Menschen in 21 verschiedenen Orten, und 1547 gab es 25 „Haushaben“. Sie erlitten von 1547 bis 1553 eine zweite Welle strenger Verfolgung, die sie dazu zwang, in Wäldern und Höhlen Schutz zu suchen. Darauf folgte ein Zeitabschnitt des Friedens und des Wohlstandes, der bis 1591 andauerte. In dieser Zeit wuchs die Zahl der „Haushaben“ bis auf 70, jede mit 400 bis 600 Personen, so daß die gesamte Zahl von Hutterern sogar um die 40.000 gewesen sein mag.⁷⁶ Die Jahre 1592 bis 1618 sind durch erneute Verfolgung gekennzeichnet, nicht zuletzt durch gegen Rudolf I. sich auflehrende ungarische Truppen, die in den friedlichen, wohlhabenden hutterischen Gemeinschaften eine leichte Beute fanden. 1605 sind 16 „Haushaben“ und 11 Schulen durch Plünderungen verloren gegangen. In den Anfangsjahren des Dreißigjährigen Krieges (1618-1622) verstärkte sich die Verfolgung rasch. 1619 wurden 12 „Haushaben“ und 6 Schulen von kaiserlichen Truppen geplündert, und die gesamte Zahl der Siedlungen ging auf 43 zurück. Als die Hutterer aus Mähren vertrieben waren und sich vorübergehend in Ungarn und Siebenbürgen niederlassen mußten, sind sie bis 1622 weiter auf zwei Dutzend Höfe reduziert worden. Dies brachte praktisch die Auflösung der Gütergemeinschaft mit sich. Obwohl sie in einzelnen Gemeinschaften bis in das 18. Jahrhundert weiter bestand, war damit dieses einzigartige Experiment eines in großem Rahmen geführten gemeinschaftlichen Lebens so gut wie erledigt.⁷⁷

Die hutterischen Gemeinschaften in Mähren bleiben ein Beispiel ersten Ranges für den vormodernen Kommunismus, der hier konkret Getsalt angenommen hatte, und dienten während ihrer gesamten Existenz als leuchtendes Vorbild für Gleichgesinnte. Sie wurden durch einen unaufhaltsamen Strom von Zuwanderern aus dem deutschsprachigen Europa verstärkt - ein zeitgenössischer Beobachter schätzte die Zahl der Zuwanderer auf 1600 allein im Jahre 1587 und 800 im Jahre 1604. Hutterische Missionare ermutigten zur Auswanderung nach Mähren, indem sie Sympathisanten bekehrten, sie für die wahre Gütergemeinschaft gewannen und ihnen Ratschläge

erteilten, wie sie ihr Geld und ihren Besitz nach Mähren überführen konnten, ohne daß die Obrigkeit dies aufdeckte.⁷⁸ Gleichzeitig arbeiteten sie unter der kompetenten Führung Peter Riedemanns (1542-1556) und Peter Walpots (1565-1578), die die hutterischen Missionen gründeten, die theologischen und philosophischen Grundlagen ihrer kommunitären Praxis soweit aus, daß sie ihr vorrangiges Erkennungsmerkmal wurde, eine Überzeugung, für die sie zu sterben bereit waren.⁷⁹ Sie gründete auf der geistlichen Gemeinschaft wahrhaft glaubender Christen, die aus christlicher Liebe ihren Besitz gemeinsam hatten. Insofern war dies ein Minderheitenphänomen, dessen Durchführung auf die kleine Zahl der Erwählten zielte, und kein Programm für die Verwandlung der gesamten Gesellschaft. Die kommunitäre Praxis entwickelte sich allmählich von der freiwilligen gegenseitigen Hilfe über einen Verbraucherkommunismus zur beaufsichtigten und geregelten Gütergemeinschaft und schloß letztlich den Produktionskommunismus ein, ein Schritt, der dem Bruderhof ein ausgeprägtes Profil innerhalb der ihn umgebenden wirtschaftlichen und sozialen Strukturen gab.⁸⁰

Die hutterischen Siedlungen verlagerten das Gewicht vom Einfamilienhaushalt als Mittelpunkt der handwerklichen oder landwirtschaftlichen Produktion auf eine größere Gemeinschaft von Ehepaaren, die „den Sieg der Gemeinschaft über die Familie symbolisierten“.⁸¹ Ihre großen Häuser, fast siebzig Fuß lang und drei Stockwerke hoch (an große norddeutsche Bauernhäuser erinnernd), umfaßten ein Erdgeschoß für gemeinsame Tätigkeiten wie Arbeit, Mahlzeiten und Gottesdienste und zwei Stockwerke unterhalb eines steilen Strohdaches, mit kleinen, an Mönchszellen erinnernden Zimmern für Ehepaare und ihre Kleinkinder. In einem einzelnen Bruderhof konnte es bis zu vierzig solcher großen Häuser geben, meistens um eine Wiese oder einen Platz gelegen. Die Bevorzugung der Gemeinschaft gegenüber der Familie setzte sich in der Erziehung der Kinder fort, die nach der Entwöhnung aus der Obhut ihrer Eltern genommen und zuerst in eine „kleine“ Schule geschickt wurden, wo sie bis zum sechsten Lebensjahr unter der Aufsicht einer Schulumutter standen, um danach in eine „große“ Schule zu gehen, wo ein Schulmeister sie bis zum zwölften Lebensjahr betreute. Damit waren sie vorbereitet, um ein Handwerk zu erlernen. Die Kinder wurden von besonders für diesen Zweck bestimmten Frauen versorgt, die sie wuschen und nach ihrer Kleidung und ihrem Bettzeug sahen, manchmal halfen ihnen ältere Mädchen dabei. Eine Gruppe konnte eine Anzahl von 200 bis 300 Kindern umfassen. Die Kinder wurden in einem getrennten Gebäude untergebracht, wo sie zu zweit in einem Bett schliefen. Die Aufsicht führte eine Amme, die sich auch um Sauberkeit und Hygiene kümmerte.⁸² Die Ehe wurde auch

außerhalb des Familienbereichs geschlossen und wurde von den Ältesten der Gemeinschaft in aller Kürze arrangiert. An einem bestimmten Tag wurden alle jungen Männer und Frauen im heiratsfähigen Alter zusammengestellt, einander bekanntgemacht und zwei oder drei junge Männer vor jedes Mädchen gestellt, das sich unter ihnen einen Partner aussuchen mußte. Die letzte Entscheidung war ein Balanceakt zwischen freiwilliger Wahl und der zwingenden Macht der Ältesten. Wie ein Beobachter es 1578 sagte: „da muß sie einen nehmen, wird zwar nicht gezwungen, darf aber wider die vorsteher doch nicht handeln.“ Ein anderer Beobachter wurde 1612 Zeuge einer anderen Variante, in welcher jedem jungen Mann die Wahl zwischen drei Frauen gegeben wurde.⁸³ Stayer hat die Gesamtwirkung dieser Regelungen zusammengefaßt: „Die Gemeinschaft war alles, und die Familie war so schwach, wie sie es nur sein konnte, ohne völlig zu verschwinden.“⁸⁴

Andererseits erreichte die hutterische Gemeinschaft niemals etwas, was einer egalitären oder demokratischen Gesellschaft hätte ähneln können. Mit dem vormodernen Kommunalismus hatte sie gemeinsam, daß sie oligarchisch und patriarchalisch war. Neue Führer wurden von der bestehenden Führung gewählt und zur allgemeinen Zustimmung vorgestellt. Wenn eine Stelle umkämpft war, wurde die Wahl durch das Los getroffen.⁸⁵ Die wichtigsten Ämter - Prediger, Diener und Älteste - waren alle von Männern besetzt, ebenso wie andere Ämter, z. B. der allgemeine Haushälter des Bruderhofs, der Lebensmittelbesorger, der Müller, der Kellermeister und die Werkmeister, die die handwerkliche Produktion beaufsichtigten. Diese Vorherrschaft der Männer spiegelte sich auch in den Erziehungsgrundsätzen wider, wie Stephan Gerlach 1578 beobachtete: „Die töchter lernen gemeinlich nur beten, wenig schreiben, die knaben aber schreiben und lesen“.⁸⁶ Frauen waren auf häusliche Rollen und auf gewöhnliche weibliche Arbeit wie das Spinnen beschränkt. Es handelte sich um eine Insel kommunitären Patriarchats in einem Meer des familienzentrierten Patriarchats.

Wirtschaftlich gesehen war der Bruderhof sowohl an der landwirtschaftlichen als auch an der handwerklichen Produktion beteiligt, letztere war jedoch überall vorherrschend. Die handwerkliche Produktion zielte auf die Selbstversorgung, und bald wurde eine breite Vielfalt von Handwerken ausgeübt (1569 sind bis zu vierunddreißig belegbar), alle durch Handwerksordnungen geregelt. Manche Handwerker arbeiteten für den Export, dies betraf die Uhrenherstellung, die Metallverarbeitung und die Keramik. Vor allem die hutterische Keramik wurde wegen ihrer hochwertigen Qualität bekannt. Die Hutterer zogen es vor, Land zu pachten, anstatt es zu kaufen. Das entsprach ihrer Ansicht, auf die Wiederkunft des Herrn wartende

Pilger zu sein. Ihnen ist aber scheinbar nicht gelungen, in der landwirtschaftlichen Produktion vollkommen autark zu werden, da sie gezwungen waren, Korn und Rohstoffe auf dem offenen Markt zu kaufen. Sie bebauten eine beträchtliche Anzahl von Weinbergen, indem sie kleine, auf den Grundstücken anderer Landwirte verstreute Parzellen pachteten. Die Winzerei war einer der führenden von den Bruderhöfern ausgeübten Berufe. Sie produzierten genügend Wein, so daß sie ihren Überschuß an die örtliche Bevölkerung verkaufen konnten, bis die mährischen Stände dies 1590 verboten.⁸⁷ Sie waren also an der breiteren Marktwirtschaft beteiligt und, obwohl sie in ihren inneren Angelegenheiten auf Geld verzichteten, waren sie darauf angewiesen, auf verschiedene Art und Weise Geld zu beschaffen, sei es durch den Handel mit ihren handwerklichen Erzeugnissen oder indem Gemeinschaftsmitglieder gegen Bezahlung einer Beschäftigung außerhalb des Bruderhofs nachgingen. Hutterische Männer wurden als Bauarbeiter, Tischler, Müller und Hausdiener, hutterische Frauen als Ammen und Kindermädchen, hauptsächlich vom Adel angestellt. Sie mußten umgekehrt auch Arbeitskräfte von außen anheuern, entweder um den Arbeitsdienst zu leisten, den die Adligen, die ihnen das Land verpachteten, von ihnen verlangten, oder deshalb, weil ihnen manche Berufe verboten wurden, wie etwa der eines Händlers oder Gastwirts (letztere fungierten im 16. Jahrhundert als Geldverleiher auf lokaler Ebene; das Verbot mag auf den mit diesem Beruf zusammenhängenden zweifelhaften Ruf zurückzuführen sein).⁸⁸

In vielerlei Hinsicht erinnert der Bruderhof an städtische merkantilistische Wirtschaft, da er eine geregelte wirtschaftliche Autarkie anstrebte, die dem Nahrungsbegriff der kleinen Handwerkerstädte mit beträchtlicher landwirtschaftlicher Produktion (in Wirklichkeit die typische deutsche Kleinstadt) nicht unähnlich war. Die hutterische Politik des Getreideankaufs zur Lagerung und nicht zum unmittelbaren Verbrauch weist alle klassischen Merkmale einer protektionistischen städtischen Nahrungspolitik auf.⁸⁹ Obwohl der Bruderhof eher auf der Produktion einer patriarchalischen Gemeinschaft als auf der eines patriarchalischen Einfamilienhaushalts beruhte, waren seine wirtschaftlichen Beziehungen mit der Außenwelt doch mit dieser identisch. Die Schlüsselfunktionen in den hutterischen Gemeinschaften waren denen in einem Leitungsgremium einer typischen Handwerkerkleinstadt nicht unähnlich: es gab den Diener, den Einkäufer, den Verwalter des Anwesens und der Weinberge und die Vorsteher, welche die Werkstätten der verschiedenen Handwerke beaufsichtigten. Die wirtschaftliche Aufgabe des Dieners hätte das Herz eines jeden Merkantilisten erfreut: er hatte für maximale Leistungsfähigkeit eines großen, auf vielerlei Handwerken beruhenden

Unternehmens zu sorgen und mußte dabei sicherstellen, daß keiner mehr als das Notwendige bekam, aber gemäß seiner besten Fähigkeiten produzierte.⁹⁰ Sogar die Vorstellung vom Bruderhof als einer großen Uhr, in der viele Räder sowohl andere Räder treiben als auch von anderen getrieben werden,⁹¹ entspricht klassischem merkantilistischem Denken. Hieraus gewannen die hutterischen Gemeinschaften beachtliche Vorteile in örtlichen und regionalen Wirtschaftsstrukturen. Sie konnten einheimische Handwerker über-vorteilen, indem sie Rohstoffe in großen Mengen kauften sowie die einheimische handwerkliche Produktion durch ihr Arbeitsethos überflügeln, das Feiertage beseitigte. Mährische Städte beklagten sich über den Wettbewerb durch die Hutterer, der für den Verfall des städtischen mährischen Handwerks verantwortlich gemacht wurde - obwohl die Stadtbewohner aus dem Umkreis keine Bedenken hatten, billigere hutterische Erzeugnisse zu kaufen. Hutterische Arbeiter wurden wegen ihrer Zuverlässigkeit vorgezogen, weshalb einheimische mährische Arbeiter sie beschuldigten, ihnen das Brot aus dem Mund zu nehmen. Die Hutterer waren bei einheimischen Bauern beliebt, da diese mit ihnen schnell und zu viel besseren Preisen als üblich über Getreideverkäufe handelseinig werden konnten. Die Auswirkungen auf die einheimische Wirtschaft waren jedoch so, daß 1592 den Hutterern verboten wurde, ihr Getreide direkt von den Bauern zu beziehen. Obwohl sie anfänglich dagegen waren, Grundstücke und Eigentum zu kaufen, haben die Gemeinschaften diese Regelung in den Jahren um 1550 abgeschwächt. So konnten sie ihren äußerlichen Bedürfnissen besser nachkommen.⁹² Durch ihre Bereitschaft, hohe Preise für Land zu zahlen, übten die Bruderhöfe einen ansehnlichen Einfluß auf den Grundstücksmarkt aus.⁹³ Sie sammelten auch genügend Bargeld an, so daß sie große Summen Kapital zur Verfügung hatten — man schätzte es 1618 auf 50.000 bis 60.000 Fl. 1621 konfiszierten kaiserliche Beamte 30.000 Fl. an Bargeld. Die Hutterer waren also in der Lage, beträchtliche Darlehen zu vergeben, und wurden tatsächlich 1592 vom mährischen Landeshauptmann und von Rudolf I. wegen eines Darlehens angesprochen, das sie ihnen allerdings nicht gewährten.⁹⁴

Ohne Zweifel genossen die hutterischen Gemeinschaften, zumindest während der „guten Jahre“, in denen sie nicht verfolgt wurden, einen beneidenswerten Wohlstand.⁹⁵ Zu einem nicht geringen Teil hing dieser Wohlstand mit ihrer Beziehung zum mährischen Adel zusammen, der aus ihrer Anwesenheit einen beträchtlichen wirtschaftlichen Nutzen zog. Man siedelte die Hutterer oft in verlassenen Dörfern an und trug auf diese Weise bedeutend zur wirtschaftlichen Erholung der Region bei (Südmähren hatte im Zeitraum von 1450 bis 1600 über 800 Wüstungen). Die Adligen profitierten

nicht nur von den Kunstfertigkeiten, Erzeugnissen und der Arbeitskraft der Hutterer, sondern sahen sie zunehmend als eine wichtige Steuerquelle an. Die Hutterer zahlten sowohl eine Verbrauchssteuer auf Bier, Wein, Weinbrand und Getreide als auch eine direkte Steuer: dies war ab 1575 eine Kopfsteuer, die 1585 in eine Herdsteuer, geschätzt nach der Anzahl der Küchen auf einem Bruderhof, verwandelt wurde. Diese Steuer stieg in den nächsten fünfunddreißig Jahren um das fünfzehnfache, von 10 Fl pro Herd 1585 über 12 Fl 1590 auf 100 Fl 1602 und 150 Fl 1619 an.⁹⁶ Angesichts der Bereitwilligkeit der Hutterer, die von ihnen verlangten Arbeitsdienste zu verrichten (indem sie Arbeitskräfte anheuerten, die diese Dienste an ihrer statt übernahmen, was für sie wirtschaftlich von Vorteil war), waren sie für jeden Herrn ideale Bewohner. Man kann sogar sagen, daß sie ein merkantilistisches Ideal erfüllten: eine sorgfältig aufgebaute, auf hochqualifizierter und disziplinierter Arbeitskraft beruhende Erzeugerwirtschaft, die einen Beitrag zur regionalen Wirtschaft leistete, aber das wenigste von ihr beanspruchte. Es bestand keine Notwendigkeit, derartige Beschränkungen wie die in den territorialen Polizeiordnungen vorgesehenen aufzuerlegen, da die eigene innerweltliche Askese der Hutterer alles erreichte, was sich eine merkantilistische Regelung nur wünschen konnte.

VI.

Zum Schluß muß etwas über die Anziehungskraft, die eine solche Praxis auf Zeitgenossen ausübte, und über die weiteren soziologischen Bedingungen für ihre Existenz gesagt werden. Außerdem bleibt zu überlegen, weshalb das Phänomen nicht noch verbreiteter war. Die Anziehungskraft der Hutterer beruhte auf einer komplizierten Mischung aus religiösem Idealismus, wirtschaftlichen Beweggründen und sozialer Affinität. Die meisten Beobachter haben den religiösen Idealismus betont, obwohl der Begriff viele komplexe Überlegungen mit einschließt. Zweifellos erfüllten die Hutterer die Sehnsucht nach einem von Frieden und religiöser Gewißheit gekennzeichneten Leben innerhalb einer Gemeinschaft, die ausgeprägte christliche Ideale bezeugte, wie die Absage an die Welt sowie das Fleisch und die für die Urkirche als grundlegend vorausgesetzte praktische Bekräftigung gegenseitiger Liebe und Unterstützung. Insofern hat man den hutterischen Kommunismus mit dem monastischen Leben verglichen, eine Parallele, die man auch im 16. Jahrhundert beobachtet hat.⁹⁷ Man könnte ihn auch auf plausible Weise mit dem Idealismus der frühen Reformation, mit der religiösen und sozialen Ethik der „kommunalen Reformation“, die selten irgendwo in Europa derartig konkrete Gestalt annahm, in Verbindung bringen. Es ist also gewiß

richtig, mit Clasen von einer „starken Heilssehnsucht“ zu sprechen, die Menschen in das „gesegnete“, „verheißene“ oder „göttliche Land“ Mähren führte.⁹⁸ Ohne Zweifel mag die endzeitliche Erwartung, die zu dieser Zeit ständig präsent war, Menschen leicht dazu verführt haben, Eigentum, Stand und Familie zugunsten von Gemeinschaften zu verlassen, die sich als das auserwählte Volk Gottes, das auf die nahe bevorstehende Wiederkunft wartete, verstanden - wenn dies auch nur eine routinierte Variante des anderswo zu findenden aufwühlenden Chiliasmus war.

Die religiöse Anziehungskraft der Hutterer mag trotzdem nicht mit ihrer kommunistischen Lebensweise in enger Verbindung gestanden haben. Wie wir oben gezeigt haben, glaubten nicht alle, die für die apostolische gegenseitige Hilfe eintraten, an die Gütergemeinschaft. Viele solcher Menschen mag es aufgrund von Verfolgung in die mährischen Gemeinschaften gezogen haben, nicht zuletzt die Täufer aus Tirol, die die habsburgische Härte stets zu spüren bekamen.⁹⁹ Die Unfähigkeit der etablierten protestantischen Kirchen, viele der urchristlichen Leitvorstellungen der frühen Reformation umzusetzen oder konsequent zu befolgen, können ebenso viele Gläubige zu den Hutterern wie zu den Täufern im allgemeinen getrieben haben. Protestantische Territorien waren ebensowenig wie katholische bereit, religiöse Heterodoxie zu tolerieren, und die Politik der Ausweisung unbotmäßiger Täufer schuf ein natürliches Reservoir, aus dem hutterische Missionare Anhänger rekrutieren konnten. 1534 emigrierte das gesamte Dorf Sorga in Hessen aufgrund der Politik des Landgrafen Philip, der Täufer, die nicht zum Widerruf bereit waren, auswies.¹⁰⁰ Hinzu kommt, daß hutterische Missionare nicht nur Glaubensgenossen aussuchten, sondern aktiv versuchten, Nichtgläubige, die ein offenes Ohr für ihr Anliegen hatten, für die Auswanderung nach Mähren zu gewinnen, indem sie die Verderbtheit und Unzulänglichkeit der etablierten Kirche und des Klerus angriffen und ihre Hauptlehren der christlichen Brüderlichkeit und Gleichheit hervorhoben. Mähren wurde als das verheißene Land der Zuflucht vor religiöser Unterdrückung gepriesen.¹⁰¹ Viele können sich also aus religiösen Gründen, die wenig mit der Befürwortung des in Mähren praktizierten Kommunismus zu tun hatten, von den Hutterern angezogen gefühlt haben, aber immerhin handelte es sich um religiöse Gründe.¹⁰²

Wirtschaftliche Gründe spielten neben rein religiösen zweifellos eine Hauptrolle. Als Gründe für die Auswanderung nach Mähren hat man Armut, Hungersnot, Mißernten, Teuerung, Verschuldung, Überbevölkerung und den Mangel an Ackerland benannt.¹⁰³ Clasen hat beobachtet, daß starke Auswanderungswellen oft mit Jahren der Teuerung und der Hungersnot zusam-

menfielen, besonders in den Jahren 1570 bis 1574, als aufeinanderfolgende Mißernten vier Jahre lang in Süddeutschland eine Auswanderung aus Württemberg, Brandenburg-Ansbach und der Schweiz verursachten.¹⁰⁴ Ausdrücklich erwähnt wurde die Armut als Ursache für die Auswanderung nach Mähren während der Jahre 1570 bis 1620. Diese Verbindung läßt sich in Württemberg besonders gut belegen, wo die Armut in einem Kreis wie etwa Maulbronn derart verbreitet war, daß sie als entschuldigender Faktor für die Neigung zum Täufern akzeptiert wurde.¹⁰⁵ Gerüchte über den hutterischen Wohlstand übten eine starke Anziehungskraft aus, die von denjenigen verstärkt wurde, die Briefe über die niedrigen Lebenskosten in Mähren nach Hause schrieben.¹⁰⁶ Zwei badische Männer, die 1561 nach Mähren auswandern wollten, weil sie ihren Lebensunterhalt zu Hause nicht mehr bestreiten konnten, wußten nicht nur über die Lebenshaltungskosten in Mähren Bescheid, sondern waren auch über mährische Getreidepreise genau unterrichtet.¹⁰⁷ Ein Blinder aus dem Gebiet von Winnenden in Württemberg wurde mit seinen beiden Kindern von einem aus Mähren zurückgekehrten Mann zur Auswanderung verleitet, indem ihm eingeredet wurde, er könne aufgrund seiner Blindheit genügend Almosen erbetteln, um sich ein Reitpferd zu leisten.¹⁰⁸ Hutterische Missionare versuchten Einwanderer durch das Versprechen materieller Hilfe zu überzeugen. Diese Politik brachte unerwünschte Wirkungen in den 1570er Jahren hervor, als derart viele Nichtgläubige angezogen wurden, daß die Missionare ermahnt werden mußten, den Einwanderern den Glauben und die Lebensweise der Hutterer klar darzustellen.¹⁰⁹ Eines bleibt auf jeden Fall sicher: die hutterischen Gemeinschaften sind in den vielen Jahren der Teuerung und der Not gewachsen. Im Rückblick können wir sehen, daß dies auf ihre Politik des merkantilistischen Protektionismus zurückzuführen war. Dadurch waren die Hutterer in geringerem Maße als die breitere Bevölkerung Mährens den Auswirkungen von Mißernten und Hungersnöten ausgesetzt. Sie konnten in der furchtbaren Hungersnot von 1600 sogar noch den Einheimischen in Mähren Hilfe leisten.¹¹⁰ Zeitgenossen haben dies jedoch gerne als ein unmittelbares Zeichen des göttlichen Segens angesehen. Die weitverbreitete und vorherrschende Ansicht über das gute Leben, das man in den hutterischen Gemeinschaften finden konnte, ist in dem Satz eines Täufers aus dem Jahr 1596 zusammengefaßt worden: „daß es ein so fromm volk sei, wie man so gute tage bei ihnen habe, dürfe niemand für essen und trinken sorgen.“¹¹¹

Es gab auch sehr unterschiedliche soziale Beweggründe für die Auswanderung. Eine von einem Kreisbeamten in Nidda in Hessen 1613 aufgestellte Liste von acht Flüchtlingen faßt diese Gründe möglicherweise am besten zu-

sammen: Zwei von ihnen waren Männer, die ihre Ehefrauen verlassen hatten und mit anderen Frauen weggelaufen waren, ein dritter Mann flüchtete mit einer verheirateten Frau, ein vierter tat dasselbe mit der von ihm geschwängerten Schwester seiner Frau (seine Frau und Kinder nahmen seine Spur auf) und ein fünfter, von Beruf Trommler, war mit einem unverheirateten Mädchen davongelaufen. Die Liste umfaßt auch einen getauften Juden, der mit seiner Frau, einer Witwe, die ihre Kinder aus erster Ehe mitbrachte, ausgewandert war. Lediglich über eine Familie wird nichts Ungewöhnliches vermerkt.¹¹² Fälle von Männern, die ihre Ehefrauen verlassen hatten, sei es um mit einer anderen Frau zu fliehen oder um lediglich einen unerwünschten Partner loszuwerden, kommen unter den Ausgewanderten häufig genug vor. Der Verdacht liegt nahe, daß solche niederen Beweggründe den Entschluß zur Auswanderung beeinflussten.¹¹³ Man kann sich schwerlich vorstellen, daß die asketischen Hutterer solche Neuankömmlinge besonders herzlich empfangen haben, aber sie werden trotzdem auf eine freundlichere Annahme gehofft haben können als die weltliche Obrigkeit sie ihnen als fahrenden Leuten gewährt hätte.¹¹⁴ Diejenigen, die soziale Mißbilligung erfuhren, wie etwa ein Mann, der eine Frau geheiratet hatte, die wegen ihres Ehebruchs geschieden war, erhofften wohl eine tolerantere Aufnahme bei den Hutterern.¹¹⁵ Manche Frauen mögen sich von einer Gesellschaft angezogen gefühlt haben, in der sie vor schlagenden oder verschwenderischen Ehemännern geschützt waren. Vielleicht waren sie auch der traditionellen Ehe müde.¹¹⁶ Trotz der noch strengeren Unterordnung der Frauen bei den Hutterern haben wohl viele Witwen die ihnen und ihren Kindern angebotene Sicherheit begrüßt, vor allem die Möglichkeit für die Jungen, ein Handwerk zu erlernen.¹¹⁷ Ein weiteres, sehr auffallendes Kennzeichen vieler Emigranten war die Bedeutung, die sie familiären Bindungen beimaßen, die darin ihren Ausdruck fand, daß ziemlich große Familien geschlossen auswanderten oder Kinder nachzogen, um sich schon bei den Hutterern wohnenden Eltern oder Geschwistern anzuschließen.¹¹⁸ Der enge Kontakt, der zwischen denjenigen, die in hutterischen Gemeinschaften und ihren Verwandten, die noch „in der Welt“ lebten, bestehen blieb, wirft ein neues Licht auf die vermeintliche Ausschaltung der traditionellen Familie im hutterischen Leben. Der Verdacht scheint berechtigt, daß diese Ausschaltung nicht soviel Erfolg hatte, wie idealisierte Berichte es nahelegen.¹¹⁹

Der soziale Querschnitt derjenigen, die sich von den Hutterern angezogen fühlten, scheint von den oben genannten wirtschaftlichen und sozialen Überlegungen beeinflusst gewesen zu sein. Clasen hat die These aufgestellt, daß das Täuferum zunächst unter niederen bis mittleren städtischen Handwer-

kern und unverhältnismäßig vielen wohlhabenden Bürgern am stärksten vertreten war. Im Laufe des Jahrhunderts stieg der Anteil der Täufer ländlicher Herkunft von kaum einem Drittel bis zu 73 % in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an. Hinzu kommt, daß nach 1570 der Anteil von armen Bauerngehilfen, Handwerksgesellen und Kleinbauern zunahm und daß im frühen siebzehnten Jahrhundert die meisten zum Täuferturn Übergetretenen arm waren. Stayer hat dagegen die ländliche Herkunft des frühen Täuferturns in Schwaben und Tirol hervorgehoben.¹²⁰ Auf alle Fälle hat man argumentiert, daß die soziale Zusammensetzung der Auswanderer nach Mähren von Anfang an von eher niederen Schichten bestimmt war und daß diese Tendenz nach 1570 noch weiter zunahm. Das wechselnde Verhältnis von städtischer und ländlicher Herkunft ist unklar. Städtische Handwerker könnten die vorherrschende Gruppe bei der Gründung der hutterischen Gemeinschaften gewesen sein. Man ist davon ausgegangen, daß ihr Anteil im Laufe des Jahrhunderts durch den Zuzug aus ländlichen Kreisen zurückgegangen ist, wenn sich auch wenige Spuren davon in den Quellen finden lassen.¹²¹ Die hutterischen Gemeinschaften waren nicht in erster Linie als bäuerliche oder landwirtschaftliche Gemeinschaften bekannt, vielmehr litten sie unter einem chronischen Mangel an Arbeitskräften für landwirtschaftliche Tätigkeiten und für die Arbeit in den Weinbergen. Möglicherweise waren viele der ländlichen Einwanderer Winzer, ländliche Handwerker oder Tagelöhner, die sich beruflich verbessern wollten. In späteren Jahren sagte man, daß die Neuankömmlinge landwirtschaftliche Arbeit scheuten und beteuerten, die Missionare hätten ihnen handwerkliche Arbeit versprochen.¹²² Die Möglichkeiten für ungelernte Arbeiter und deren Kinder, sich beruflich zu verbessern, indem sie unter beinahe idealen Bedingungen ein Handwerk erlernten, sind augenscheinlich und lassen sich am Fall von Peter Ehrenpreiß belegen. Dieser wanderte im Alter von acht Jahren zusammen mit seinem Vater aus dem Gebiet von Maulbronn in Württemberg aus. Danach erlernte er den Beruf eines Müllers und begann mit vierzehn seine Wanderjahre als Handwerksgeselle, bevor er mit einer Fertigkeit, die ihn wirtschaftlich sehr gut situieren konnte, in seine Heimat zurückkehrte.¹²³

Hier haben wir es mit einer besonders interessanten Tatsache zu tun, wenn man die soziale Affinität der hutterischen Gemeinschaften betrachtet, die alle entschieden zu einer Handwerkermentalität neigten. Stayer spricht von der „führenden Rolle des Handwerks“, während Plümper den Vergleich des hutterischen Kommunismus mit dem Mönchtum zugunsten einer Analogie mit der Handwerkerzunft zurückweist.¹²⁴ Plümper legt sogar indirekt nahe, daß dörfliche Handwerker einen entscheidenden Einfluß ausübten, als der

des städtischen Mittelstands und der städtischen Handwerker abnahm.¹²⁵ Die soziale Herkunft der einzelnen Mitglieder mag aber weniger gezählt haben als das in den Gemeinschaften entstandene Ethos, dem sich alle Neuankömmlinge anpassen mußten. Dieses Ethos war zweifellos eine Kombination von innerweltlicher, auf Selbstverleugnung des eigenen Willens und Hingabe an den göttlichen gegründeter Askese und einer Loslösung von der Anhänglichkeit an irdische Güter. Hierin hat man die entscheidende Verbindung zur Gütergemeinschaft gesehen: „nur insoweit wie der Gläubige vom Privateigentum frei war, konnte er Gott völlig untertan sein ...“ Dies bedeutete nicht nur eine Verneinung, sondern „eine Sublimierung einzelner Wünsche ... Nur als wesentlicher Bestandteil einer Gruppe konnte jede Person zur edelsten Entfaltung ihrer Ideale gelangen.“¹²⁶ Diese Vorstellung vermag gewiß die Anziehungskraft hutterischen Lebens für Frauen ein wenig zu erklären, die ansonsten lediglich eine Form des Patriarchats für eine andere ausgewechselt hätten, aber weist eine noch größere Verwandtschaft zur zeitgenössischen Mentalität des niederen Handwerks auf, die man „sakralen Korporatismus“ genannt hat. Er verkörperte den Gedanken, daß Heil und materielles Wohlergehen durch korporative Arbeit für das gemeinsame Wohl zu erreichen seien, indem die eigennützigen Interessen einzelner dem Wohl der gesamten Gemeinschaft untergeordnet würden. Obwohl er sicherlich auf einer Kleinzunftmentalität gründete und den Gedanken der „Nahrung“ miteinschloß, die ausreichende materielle Grundlage für die Selbstversorgung zum Ziel hatte, konnte er für ein städtisches Gemeinwesen insgesamt bestimmend werden.¹²⁷ Inwiefern der „sakrale Korporatismus“ sich auch in dem Gedanken des Kommunalismus, der in den letzten Jahren viel diskutiert worden ist, niedergeschlagen hat, muß eine offene Frage bleiben.¹²⁸ Er kann aber wohl ein Zusammengehörigkeitsgefühl über die soziale Herkunft des einzelnen hinaus geschaffen haben. Er stellte zusammen mit den wichtigen Elementen protektionistischer Wirtschaftspolitik einen starken Anziehungspunkt für sozial, wirtschaftlich oder religiös Verunsicherte dar, während er diejenigen in ihrem Glauben an die Gunst Gottes bestätigte, die ihrer Erwählung sicher waren.

Plümper hat neun Merkmale hutterischen Lebens in den „guten Jahren“ aufgezählt, die eine allgemeine Sicherheit boten und auf so etwas wie einen „sakralen Wohlfahrtsstaat“ hinausliefen.¹²⁹ Es handelt sich um folgende Kennzeichen: 1. Eine sichere religiöse Grundlage, die den Verstand des einfachen Volkes nicht übersteigt; 2. ein diszipliniertes Gemeindeleben, das das Heil nach einem Leben tugendhaften christlichen Strebens garantiert; 3. eine wesentliche Veränderung vertikaler hierarchischer Strukturen und die

Verstärkung horizontaler Bindungen¹³⁰; 4. die Abschaffung aller Eigentumsunterschiede; 5. die Versorgung mit allem Lebensnotwendigen, gesichert gegen Mangel und Hungersnot; 6. materielle Unterstützung für Kranke, Alte und Arbeitsunfähige; 7. Kindererziehung und -betreuung, auch im Todesfall der Eltern; 8. Schutz des einzelnen vor Verfolgung und Willkür weltlicher Herrscher; 9. sichere und faire Arbeitsverhältnisse mit der Möglichkeit, ein Handwerk zu erlernen, einen gesicherten Arbeitsplatz zu erhalten und auf geregelte Weise die gleiche Leistung von allen zu erwarten.

An dieser Stelle möchte ich einige Elemente erwähnen, die in diesem fast idealisiert wirkenden Bild unharmonisch klingen mögen.¹³¹ Wohl haben sich viele von den Hutterern aufgrund eines von außen betrachtet idyllisch erscheinenden Lebensstils angezogen gefühlt, es mangelt aber auch nicht an denjenigen, die von diesem kommunistischen Experiment enttäuscht wurden oder, ohne überhaupt von diesem Ideal inspiriert worden zu sein, nach Hause zurückkehrten. Angesichts der gemischten Motive, aus denen viele zu den mährischen Siedlungen ausgewandert sind, ist dies nicht überraschend, und die hutterischen Führer und Missionare haben dies auch bald als Problem erkannt. In den 1570er Jahren versuchten sie, aktiv von der Einwanderung aus falschen Beweggründen abzuraten, und zögerten nicht, Gäste, die nicht zu ihnen paßten, zu brüskieren. Man sagte, daß die Zahl Glaubensbereiter unter den Einwanderern nach 1600 merklich abnahm. Die Zahl der Rückkehrer kann bei zehn Prozent gelegen haben, wenn auch diese Zahl im dunkeln bleiben muß. Durch die ständigen Ströme ankommender Einwanderer und enttäuschter Rückkehrer wird es wohl viele Spannungen und Konflikte gegeben haben.¹³² Die Gemeinschaften waren also nicht immer Musterbeispiele für Einigkeit oder Einklang und konnten auf einen Neuankömmling durchaus alles andere als einen erbaulichen Eindruck machen. Eine Frau, die sich in den 1540er Jahren für zwei Monate einer mährischen Gemeinschaft angeschlossen hatte, fand, daß die hutterischen Brüder unter sich zerstritten waren. Je mehr sie von deren Lebensweise erfuhr, um so weniger gefiel sie ihr, schließlich kam die Frau zu dem Schluß, daß dieses Leben „sei gar nicht dem gleich, wie sie ehemals fürgaben.“¹³³

In gewisser Hinsicht waren die Hutterer eine Gemeinschaft, die einer ständigen Belastung ausgesetzt war. Während der ersten Generation bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts entwickelte sich ihr besonderer Lebensstil auf schmerzvolle Weise, begleitet von internen Konflikten und Spaltungen - gelegentlich wurde auch manche Unehrllichkeit des einen oder anderen Anführers aufgedeckt, es mit dem Verzicht auf privates Eigentum nicht so genau genommen zu haben.¹³⁴ Die Hutterer ertrugen zwei Verfolgungswellen, die

ihre Siedlungen zersprengten, und litten unter Zwietracht und dem Verfall ihrer Ideale sogar während der „guten Jahre“.¹³⁵ Auf mehrere Einwanderungswellen von den 1570er Jahren bis zum Ende des Jahrhunderts folgte eine Zeit wachsender Ungewißheit. In den 1580er Jahren wurde deutlich, daß nicht einmal solche idealistischen Gemeinschaften gegen das eherne Gesetz der Oligarchie gefeit waren; ihre Anführer entwickelten sich zu einer privilegierten Elite, die besseres Essen, bessere Kleidung und sogar bessere medizinische Versorgung genoß. Als die Siedlungen in die letzte Phase ihrer Entwicklung eintraten, begannen sich einige ihrer Hauptkennzeichen aufzulösen. Die Jugend stellte das ihr auferlegte strenge Regiment in Frage, die Disziplinlosigkeit wuchs an und Handwerker begannen, private Aufträge auszuführen, wobei sie Rohstoffe aus den gemeinschaftlichen Lagerhallen nutzten und die Gewinne für sich behielten. Als die Gemeinschaften wieder verfolgt wurden, nahm die Neigung zu privatem Eigentum allmählich zu.¹³⁶ Diese Belastungen erinnern uns an die ganz besonderen Umstände, unter denen der hutterische Kommunismus überhaupt existieren konnte. Er war auf den Schutz des mährischen Adels, zunächst einzelner Herren, später der mährischen Stände, angewiesen. Es ist unklar, ob die mährischen Stände sich der Sache der täuferischen Gemeinschaften aus einer in den hussitischen Unruhen des vorausgegangenen Jahrhunderts geborenen Tradition der Toleranz oder lediglich als Teil des immerwährenden Konflikts mit ihrem habsburgischen Landesherrn nach 1526 annahmen. Jedenfalls waren die Täufer von 1528 bis 1567 ein immer wiederkehrender Zankapfel zwischen König und Ständen, bis schließlich der junge Maximilian II. sich 1567 auf die stillschweigende Duldung ihrer Anwesenheit einließ.¹³⁷ Hiermit bahnte sich der Weg zu einer Behandlung der Gemeinschaften wie jedes anderen Untertanens an, der mit Steuern und Abgaben belegt werden konnte. Solange die Hutterer eine Einkommensquelle für den Fiskus darstellten, war ihre Existenz gesichert. Jegliche Störung in dem Gleichgewicht zwischen König und Ständen konnte diese Situation jedoch ändern, was Anfang des 17. Jahrhunderts durch eine immer aggressiver werdende habsburgische Politik zunehmend der Fall war. Die Hutterer wurden dann die unvermeidlichen Opfer einer Politik des „konfessionellen Absolutismus“, der die Privilegien der Stände niederwalzte und alle Formen religiöser Heterodoxie beseitigte. Hiermit soll nicht behauptet werden, daß solche kommunistischen Experimente nur im Rahmen eines Ständestaates möglich und absolut herrschende Monarchen heterodoxen Gemeinschaften von Haus aus feindselig gegenüberstanden: das späte 17. und das frühe 18. Jahrhundert sollten gerade das Gegenteil beweisen, indem Gemeinschaften hugenottischer Flüchtlinge

beispielsweise von absolutistischen Fürsten aus wirtschaftlichen Gründen geduldet wurden. Der entscheidende Faktor war schlicht und einfach der politische Schutz, wie auch immer geartet. Er wurde sogar noch notwendiger angesichts der entstehenden wirtschaftlichen Konflikte mit den Einheimischen in Mähren, deren regionale Wirtschaft unter den Auswirkungen der wirtschaftlichen Aktivität der Hutterer litt. Hinzu kam ein Element ethnischer Feindseligkeit, denn die Hutterer waren ein Fremdkörper in der mährischen Bevölkerung, von ihr durch Sprache und Kultur getrennt. Die Hutterer bewahrten Deutsch als ihre Muttersprache, rekrutierten neue Mitglieder fast ausschließlich aus deutschsprachigen Ländern und betrachteten diese Länder als Hauptgebiete ihrer missionarischen Aktivitäten. In einem bestimmten Sinne lebten sie in einem Exil auf Erden, indem sie in einer Nische ihrer Gastbergesellschaft geduldet wurden. Die angemessene Metapher für sie ist also nicht der Sauerteig, der die umgebende Gesellschaft allmählich durchsetzt; man könnte eher an jene kleinen Vögel denken, die auf dem Rücken von Raubtieren sitzen dürfen, beispielsweise Krokodilen, und nach eßbaren Resten Ausschau halten, eine Abmachung zum gegenseitigen Vorteil, die solange besteht, wie die Vögel das Reptil nicht reizen.

Die Hutterer zogen also hauptsächlich jene an, die bereit waren, sowohl in einem religiösen als auch in einem sozialen Exil zu leben. Ich bin skeptisch, ob die Bauern als solche sich vom hutterischen Experiment angezogen fühlten. Es beinhaltete grundlegende Risiken, die Aufgabe des Eigentums (wenn auch nicht aller familiären Bindungen) und eine dramatische Veränderung der eigenen Identität, was einem frühmodernen Bauern nicht unbedingt zusa-gen mußte. Bei den sozial und wirtschaftlich Bedrängten, den Landlosen, den Arbeitslosen, den Enterbten, den sozial Benachteiligten kann das Versprechen von Sicherheit Anklang gefunden haben, aber eine gewisse Wahlverwandschaft scheint am ehesten bei dem kleinen Handwerker bestanden zu haben, der in der Lage war, seinen Begriff von „Nahrung“ auf alle diese anderen sozialen Typen zu übertragen. Der Versuch, spezifischer zu urteilen, wird durch das Vorkommen jener Zuwanderer noch kompliziert, die sich den Hutterern auf Anraten von Freunden und Verwandten hin oder lediglich aus Neugier angeschlossen haben. Ebenso skeptisch stehe ich der Auffassung gegenüber, daß der Komunalismus eine den sozialen Druck ausgleichende Wirkung gehabt habe, sei dieser Kommunalismus ländlicher oder städtischer Art gewesen. Ich ziehe den Schluß, daß das Problem der Anziehungskraft eine Frage ist, die so kompliziert ist wie das Phänomen des Kommunismus des 16. Jahrhunderts selbst. Wie ich gezeigt habe, war er nichts Fixiertes und Bestimmtes, sondern eine sich wandelnde Struktur, die

feindselige Stereotypen, Ideale freiwilliger gegenseitiger Hilfe, gelegentlich organisierte gegenseitige Hilfe, miteinander kombinierte, bis hin zu den Komplexitäten hutterischen Lebens. Dieser Kommunismus war Ausdruck einer Mentalität, die erstaunliche Gemütsveränderungen erfuhr, von eschatologischer Erregung bis zu einer routinierten Gelassenheit unter dem Willen Gottes. Er war Emotionen wie Angst, Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung, Hoffnung auf Besserung unterworfen, auch starken Gefühlen von Verpflichtung und Hingabe. Es handelte sich gewiß nicht um einen Utopismus im Sinne unrealisierbarer Ideale. Er war eher in der ursprünglichen Form ein praktisches Experiment, welches die besonderen historischen Umstände nicht überdauern konnte, die es ihm aber erlaubten, drei Generationen lang als wirkliche soziale Alternative vorübergehend zu blühen und Tausende von Deutschsprachigen zu begeistern, die, um selber zu sehen, zu erfahren und zu entscheiden, viele, viele Meilen zurücklegten.

Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Stephen E. Buckwalter

¹ Flugschriften der Bauernkriegszeit, hg. von A. Laube u. H. W. Seiffert, 2., durchges. Aufl., Köln 1978, S. 547, Z. 36 – 548, Z. 14; Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bestand H54, Bü 53. — Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag für die Tagung über ‚pre-modern communism‘ zugrunde, die von Patricia Crone und John A. Hall organisiert und im April 1992 veranstaltet wurde. Die Forschung für den Aufsatz habe ich 1991 als Marc Fitch Research Reader der Britischen Akademie durchgeführt, der ich meinen besonderen Dank für ihre Unterstützung aussprechen möchte. Ich möchte Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer für ihre äußerst hilfreichen Bemerkungen zu jener ersten Fassung herzlich danken. Alle Mängel liegen selbstverständlich in der Verantwortung des Verfassers.

² Ferdinand Seibt: *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*. Düsseldorf 1972.

³ In hohem Maße verpflichtet bin ich zwei wichtigen Werken zu diesem Thema, die auf derart vorzügliche Weise von gedruckten Quellen, die auf Gütergemeinschaft hinweisen, Gebrauch gemacht haben, daß man meinen könnte, es gebe wenig Informationen, die man hinzufügen könnte: Hans-Dieter Plümper, *Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, Göppingen 1972; James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal/Kingston 1991. An gewissen Punkten können sie jedoch durch das folgende Material ergänzt werden. Andere Werke, die das Thema ertragreich behandeln, sind: Peter James Klassen, *The Economics of Anabaptism 1525-1560*, Den Haag 1964; Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618*. Ithaca/London 1972, bes. Kap. 8, und Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*. München 1984.

⁴ Hier ist nicht der Ort für eine erschöpfende Behandlung der komplizierten Diskussion über die Natur und die Bedeutung des „Kommunismus“ bei Müntzer; im großen und ganzen bin ich Stayer gefolgt, der die Hauptargumentationslinien diskutiert (*Anabaptist Community of Goods*, S. 107-117); den Begriff der „antimaterialistischen Frömmigkeit“ habe ich auch von ihm entlehnt (S.105).

⁵ Die Histori Thome Muntzers, des anfangers der Döringischen uffzur. In: *Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*, hg. v. Ludwig Fischer, Tübingen 1976, S. 28, Z. 23. Dieses ano-

nyme Pamphlet ist wahrscheinlich von Philipp Melanchthon Ende Mai oder Anfang Juni 1525 geschrieben worden. Es wurde zur Grundlage für die lutherische Historiographie über Müntzer und über seine Beteiligung in dem Bauernkrieg bis zum heutigen Tag. Zur Historiographie über Müntzer s. Max Steinmetz: Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels, Berlin 1971. Der Satz „omnia sunt communia“ befindet sich im „Bekenntnis Thomas Müntzers, 16. Mai 1525“, Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 548, Z. 15.

⁶ Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 1: Zürich, hg. v. Leonhart v. Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952 (fortan als QGT Schweiz zit.), S. 121: „alle ding gemein müstünd sin.“

⁷ Quellen zur Geschichte der Täufer 11: Österreich, hg. v. Grete Mecenseffy, Gütersloh 1964 (fortan als QGT, Österreich 1 zitiert), S. 8, Z. 38-40. Das Mandat vom April 1528, der Vorwurf nun unmittelbar an die Täufer gerichtet, in: QGT, Österreich 2, 1972, S. 100, Z. 11, wiederholt in einem Mandat vom 31. Januar 1534, QGT, Österreich 1, S. 278, Z. 34-35.

⁸ QGT Österreich 2, S. 109, Z. 35.

⁹ Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, 14 Bde., Berlin, Leipzig, Zürich 1905, 1908, 1961 (fortan als Z zitiert), Bd. 8, S. 506, Z. 2-4, Brief Zwinglis an Vadian vom 17. Januar 1526, in welchem er Nachrichten wiedergibt, die Johannes Lener, Anführer der evangelischen Partei in Appenzell, ihm persönlich überbracht hatte: „catabaptistas comunes coepisse uxores habere, hoc est, ut nonnulli alterutr[or]um uxores inierint, palam videntibus maritis ferentibusque uxoribus.“ („Die Täufer haben angefangen, ihre Ehefrauen gemeinsam zu besitzen, das heißt, manche haben die Ehefrauen anderer genommen, indem sie im Beisein der Ehemänner deren Ehefrauen offen weggenommen haben“). Dieser Brief ist in Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 2: Ostschweiz, hg. v. Heinold Fast (Zürich 1973) (fortan als QGT Schweiz 2 zitiert), S. 187, versehentlich auf den 17. Januar 1527 datiert worden.

¹⁰ Der Ausdruck „frenzied antinomian excesses“ stammt von George H. Williams, *The Radical Reformation* (London 1962), S. 133; Zwinglis Reaktion ist in seinem Traktat von 1527 „In catabaptistarum strophas elenchus“ zu lesen, der die Gestaltung des ersten Zürcher Mandates gegen die Täufer beeinflusst hatte; relevante Abschnitte in: Z 6/1, S. 82-85.

¹¹ Quellen zur Geschichte der Täufer, 4: Baden und Pfalz, hg. v. Manfred Krebs, Gütersloh 1951 (fortan als QGT 4, Baden und Pfalz zitiert), S. 117, Z. 11: „omnia fore communia, uxores, virgines, bona temporalibus, etc.“ Dies war offensichtlich Teil einer Abschreckungskampagne. Cochläus, der Erasmus dazu überreden wollte, gegen die Täufer zu schreiben, berichtete, daß es über 18.000 Täufer in Deutschland gebe.

¹² QGT Schweiz 2, S. 7: „unnd fürnemlich söllent zu Schwebischenn Gwünd die töuffer gewesenn sin unnd ire ewiber gemein miteinander gehept“. Zwinglis Konzept für dieses Treffen, das als Grundlage für die Behauptung diente, steht in: Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, hg. v. Johannes Strickler, Brugg 1878-1886), Bd. IV/1b, S. 506.

¹³ QGT Schweiz 2, S. 174.

¹⁴ QGT 4, Baden und Pfalz, S. 452, Z. 14-17.

¹⁵ Quellen zur Geschichte der Täufer, 1: Herzogtum Württemberg, hg. v. Gustav Bossert, Leipzig 1930 (fortan als QGT Württemberg zitiert), S. 1012, Z. 30-32.

¹⁶ QGT Schweiz 2, S. 230.

¹⁷ QGT Württemberg, S. 301, Z. 6-8: „ob ain christ sein eheweib von im glaubens wegen lassen und ain andere zur ehe nemen, und wievil ainer eheweiber haben und nemen möge?“

¹⁸ QGT Österreich 2, S. 72-77, 237.

¹⁹ QGT Österreich 2, S. 247, 335, Z. 21-23.

²⁰ QGT Österreich 3, S. 39, Z. 23-34.

²¹ Die Pseudo-Clementinische Epistel IV verschmolz neupythagoreische und stoische Vorstellungen eines goldenen Zeitalters mit der Erinnerung an einen primitiven Kommunismus der Jerusalemer Urkirche und wurde zusammen mit anderen Pseudo-Clementinischen Episteln in die Pseudo-Isidorischen Dekretalen aufgenommen, die lange Zeit als eine maßgebende Sammlung des kanonischen Rechts galten. Der Clemensbrief ist 1526 in Basel einzeln gedruckt worden, um den Charakter apostolischer Institutionen aufzuzeigen, und gelangte von dort sowohl in die *Chronica* des Sebastian Franck 1531 wie auch in die Schriften der Hutterer (Williams, *Radical Reformation*, S. 431). Der lateinische Text enthielt die Angabe, daß ein weiser griechischer Philosoph (Pythagoras wurde vermutet) gesagt habe, daß Freunde alles gemeinsam haben sollten, einschließlich ihrer Ehefrauen (*ait communia amicorum omnia. In omnibus autem sunt sine dubio et conjuges*). Williams (S. 512-513) legt nahe, daß Bernhard Rothman auf diesen Text möglicherweise gestoßen ist, denn er wurde als authentisch apostolisch betrachtet und könnte eine Legitimierung der Vielweiberei in Münster geliefert haben.

²² Die bei Williams, *The Radical Reformation*, S. 511-513, in seiner Behandlung der Vielweiberei aufgelisteten Beispiele betreffen, wie Williams beobachtet, meistens Anklagen der Promiskuität oder des Ehebruchs und können in manchen Fällen den Antinomismus mit einbezogen haben. Eine 1552 in Thüringen untersuchte Gruppe, „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“ genannt, scheint tatsächlich antinomistische Promiskuität befürwortet zu haben; siehe die Dokumentation bei Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526 bis 1584*, Jena 1913, S. 480-494, bes. 481 und 492.

²³ Der Abschnitt in Zwinglis Programm für das Treffen der fünf evangelischen Städte 1530 macht dies deutlich: „Denn ze Gmünd sollend ouch töifer gewesen sin, und wellend die Ferdinandischen sich damit beschönen, die Luterischen habind da angefangen, die eewyber gmein ze haben, das doch niemand weder [= als] die töifer tuond“, *Eidgenössische Abschiede*, IV/1b, S. 506. Vadian meldete dasselbe Gerücht, jedoch etwas vorsichtiger: „Nach irem [der Täufer] tod hand die gotlosen Ferdinandischen fürgeben, si habind die wibergmaind ghan und sigend widertoufer gsin, etc., wie die Juden Christum schulgetend, dass er ain ufruerer war ...“ In: Joachim Watt, *Deutsche historische Schriften*, Bd. 3, St. Gallen 1879, S. 236f.

²⁴ Was Schwäbisch Gmünd anbetrifft, s. Gustav Bosserts Urteil in *The Mennonite Encyclopedia*, Bd. 2 (Scottsdale, PA, 1966), S. 582-530. Danach gibt es keine Spuren eines solchens Verhaltens in den Urkunden der Stadt.

²⁵ Zur Situation in St. Gallen s. Emil Egli, *Die St. Galler Täufer*, Zürich 1887, bes. S. 41-47; John Horsch, *The Swiss Brethren in St. Gall and Appenzell*, *Mennonite Quarterly Review* 7 (1933), S. 205-226; ders., *An Inquiry into the Truth of Accusations of Fanaticism and Crime against the Early Swiss Brethren*, *Mennonite Quarterly Review* 8 (1934), S. 18-31b; Heinold Fast, *Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell*, *Zwingliana* 11 (1960), S. 223-240. Egli behauptet, daß die Ausschreitungen die Folge von Verfolgung, Horsch dagegen, daß sie das Ergebnis derjenigen Täufer, die ihren Glauben abgeschworen hatten, waren. Alle warnen vor der Schwierigkeit, die verschiedenen Quellen zu interpretieren, obwohl viele der in der Hauptquelle, Johann Keßlers *Sabbata* (die relevanten Abschnitte in QGT Schweiz 2, S. 615-651), gemachten Behauptungen durch amtliche Urkunden bestätigt werden.

²⁶ QGT Schweiz 2, S. 619-622 (Bericht Keßlers).

²⁷ Fast, *Sonderstellung der Täufer*, S. 233.

²⁸ QGT Schweiz 2, S. 407 (Nr. 483).

²⁹ QGT Schweiz 2, S. 409 (Nr. 487).

³⁰ QGT Schweiz 2, S. 414 (Nr. 492).

³¹ QGT Schweiz 2, S. 419 (Nr. 500). Das Vergehen ist von einer Frau entdeckt worden, die in das Haus hineinging und hierbei alle drei am Tisch sitzend vorfand, wobei das Paar „halsettind [=liebkosten] ainandern“ (S. 414 [Nr. 493]). Verena Guldin war verhaftet und bei derselben Gerichtssitzung, die die behaupteten unsittlichen Handlungen in der St. Lorenz Kirche behandelte, unter Verwarnung wieder freigelassen worden, wenn auch kein besonderer Zusammenhang aus dem Gerichtsprotokoll hervorgeht (S. 409). Der betreffende Mann, Bartholomeus Schömpferlin, der auch zu einer Geldstrafe verurteilt wurde (Nr. 499), war möglicherweise gar kein Täufer - 1523 war er wegen Ruhestörung, Trunkenheit und einer Messerstecherei dreimal bestraft worden. Bis 1543 erschien er wegen ähnlicher Vergehen wiederholt vor Gericht und war noch 1530 hinter Verena Guldin her (S. 363, 456 [Nr. 551]).

³² QGT Schweiz 2, S. 382 (Nr. 447) und Anm. 5, die diese Bezeichnung auf die *Historia Boemica* des Enea Silvio Piccolomini zurückführt.

³³ Hottingers Glaube und Praxis müssen aus Zwinglis polemischem Bericht in seinem Elenchus geschlossen werden. Dort behauptete Zwingli auch, daß Hottinger diese Vorstellung nach St. Gallen gebracht habe (Z 6/1, S. 85, Z. 10 - S. 86, Z. 8). Was St. Gallen anbetrifft, haben wir das Zeugnis Keßlers in seiner Sabbata (QGT Schweiz 2, S. 630f.).

³⁴ QGT Schweiz 2, S. 427 (Nr. 513); Keßler benutzte den auf ihr Geständnis hin erteilten Urfehde als Quelle für seinen Bericht (ebd., S. 631).

³⁵ Z 6/1, S. 86, Z. 5-8: *Sic ille uxorem aliis reliquisset communem, ne nihil commune referret (nunquam enim posthac eam attigit) nisi meliore fide, quam ipse, connubium custodivisset; ac puellam communem usurpat, imo communem facit.* Anscheinend gibt es nicht den geringsten Beweis dafür, daß Hottinger Ehebruch in dem von Zwingli gemeinten Sinn begangen habe (vgl. ebd., S. 86, Anm. 3).

³⁶ Z 6/1, S. 86, Z. 9 - S. 87, Z. 2; und Anm. 2.

³⁷ QGT Schweiz 2, S. 3: „.... haben sy unnder dem schein dess wort gottes und christenlicher und ordenlicher liebe etlich, die gleichwol in eelichen rechtmessigen banden der ee verpflichtet gewesen seind, andere weybsbilder in gestalt und form ainer gaistlichen ee sich zûsamen versprochen, ring und klainat der vermâchlung ainander geben, darauß dann offenbare, unverschampte und ergerliche laster des eebruchs komen und gevolgt sein. Auch in vil ander weg sy unnder dem schein deß gûten mit eefrawen uns junckfrawen untzimliche hanndlung fûrnemen und brauchen.“

³⁸ Quellen zur Geschichte der Täufer 2: Markgraftum Brandenburg, hg. v. Karl Schornbaum, Leipzig 1934 (fortan als QGT Brandenburg zitiert), S. 112f.

³⁹ QGT Brandenburg, S. 199; Mair fügte jedoch hinzu, daß manche in der Gemeinschaft sich dagegen verwehrten, „das ire weiber under inen gemein sein sollen“ (ebd.).

⁴⁰ QGT Brandenburg, S. 61 (Nr. 66) zu den apokalyptischen Ansichten Volks; S. 81f., 84f., 86, 88, 91, 93 und 95 zu den Verhören derer, die Volk wiedergetauft hat.

⁴¹ QGT Brandenburg, jeweils S. 126, 219, 348.

⁴² So Margarethe, Ehefrau von Kessel Hannsen, die zusammen mit anderen Täufern 1533 in Berka im Ernestinischen Sachsen angeklagt war: „von eigenthumb der gutter, Sagt sie, das alle guther, aussgenommen eins yeden Eehlich gemahl, gemein sein sollen.“, Paul Wappler, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, Münster 1910, S. 173.

⁴³ Bezüglich der Haltung der Täufer gegenüber nichtgläubigen Ehepartnern s. Marion Kobelt-Groch, Warum verließ Petronella ihren Ehemann? Gedanken zur Ehemeidung bei den Halberstadter Täufern, Mennonitische Geschichtsblätter 43/44 (1986/87), S. 62-79.

⁴⁴ Williams, Radical Reformation, S. 513f.

- ⁴⁵ Scott/ Scribner, *The German Peasants' War*, jeweils S. 248, 241 und 244. Scott liefert vier weitere Beispiele aus dem Gebiet um Freiburg im Breisgau; s. seine Rezension über Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, in: *German History* 9 (1991), S. 379.
- ⁴⁶ QGT Schweiz 2, S. 44 f. Vgl. auch die Erläuterungen zu dieser Stelle von Hans-Jürgen Goertz, *Aufständische Bauer und Täufer in der Schweiz*, in: Peter Blickle (Hg.), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1987, S. 283.
- ⁴⁷ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 60.
- ⁴⁸ Der obige Absatz stützt sich auf Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 112-117. Das Spittelmeier-Zitat stammt von QGT Brandenburg, S. 49, Z. 25f.
- ⁴⁹ Zu den Schweizer Brüdern s. Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 95-106, bes. 98f.
- ⁵⁰ Für Zwinglis Auffassung s. Z 1, S. 309; für diejenige von Felix Mantz s. QGT Schweiz 1, S. 216f.; beide werden von Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 97, zitiert.
- ⁵¹ QGT Württemberg, S. 8, Z. 12f.
- ⁵² QGT Schweiz 2, S. 260.
- ⁵³ QGT Schweiz 2, S. 265.
- ⁵⁴ QGT Württemberg, S. 915, Z. 33-35: „Item den gemeinen seckel haben sie darumb angefangen, das alle ding gemain sein, und welcher mer hab, der soll mit dem andern teiln.“ Hiermit in Verbindung stand derselbe Felix Schuhmacher, der die Gütergemeinschaft in Augsburg gepredigt hatte.
- ⁵⁵ QGT Württemberg, S. 914, Z. 19f.
- ⁵⁶ QGT Württemberg, S. 930, Z. 33f.; zu Bader s. Williams, *Radical Reformation*, S. 188-190.
- ⁵⁷ QGT Österreich 3, S. 157, Z. 30ff.; S. 160, Z. 21-24.
- ⁵⁸ QGT Österreich 3, S. 298, Z. 26-28; S. 301, Z. 36-38.
- ⁵⁹ Wappler, *Täuferbewegung in Thüringen*, S. 28-32; zu Huts Tätigkeit zuerst in Franken, danach in Augsburg und Nikolsburg, s. Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-31*, Scottsdale, Pa 1977, S. 88-106. Zu den fränkischen Gemeinden im allgemeinen s. Günther Bauer, *Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken*, Nürnberg 1966. Mir ist leider nicht möglich gewesen, die jüngste Studie über frühe täuferische Gemeinschaften in Mähren, Werner O. Packull, *Rereading Anabaptist Beginnings*, Winnipeg 1991, einzusehen.
- ⁶⁰ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 121.
- ⁶¹ *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, Bd. 4, *Wiedertäuferakten 1527-1626*, hg. v. G. Franz, Marburg 1951 (fortan zitiert als *Wiedertäuferakten Hessen*), S. 65-69.
- ⁶² Wappler, *Stellung Kursachsens*, S. 168-176; die zitierten Stellen befinden sich auf S. 169f.
- ⁶³ Zu Vacha vgl. *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 42-47, bes. S. 45, wo die beschwichtigende Zeugenaussage Heinz Otts über die Gefahr, die der Gebrauch irdischer Güter vor allem für die Reichen mit sich bringt, so gut wie die einzige Erwähnung dieses Themas ist. Heinrich Beulshausen, *Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, 2 Bde., Gießen 1981, belegt die gegenseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften und liefert eine detaillierte Analyse der Täufergemeinden in Hersfeld und Vacha, S. 98-106 und 285-302, ohne jedoch ein ausdrückliches Zeugnis der Gütergemeinschaft zu bieten, möglicherweise weil diese Frage bei den Verhören nicht direkt gestellt wurde.
- ⁶⁴ Über Großenbach s. *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 20-26, . Die Zeugenaussage Haintz Maisers über den gemeinen Säckel: Frage 6, S. 22, ebenso Doll Frank: Frage 6, S. 23. H. Beulshausen, *Osthessische Täufergemeinden*, S. 203, sieht hierin eine Verwandtschaft zum lutherischen gemeinen Kasten. Die Hinweise sind zu undeutlich, um sichere Schlußfolgerungen zuzulassen.
- ⁶⁵ QGT Schweiz 2, S. 601.

⁶⁶ QGT Schweiz 1, S. 48.

⁶⁷ Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 123-138.

⁶⁸ „... alle dat die Christen brueders und susters hebben, dat hoert dem einen so wol tho als dem anderen. Geines dinges sollen gy gebrech hebben, et sei kost, kleeder, huis und hof. Wat gy bedurven, dat sol gy kreigen, Got en sol iw geines dinges laten gebrech hebben. Dat eine sol so wol gemein sein als dat ander. Et hoert uns alle tho.“ (Meister Heinrich Gresbeck's Bericht von der Wiedertaufe in Münster, In: C. A. Cornelius (Hg.): Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich. Münster 1863. S. 32. Zitiert in: Stayer, S. 134.

⁶⁹ Der obige Absatz stützt sich auf „The Chronicle of the Hutterite Brethren“, Bd. 1, Rifton, NY, 1987 (fortan als „Hutterite Chronicle“ zitiert), S. 47-51; Williams, Radical Reformation, S. 218-230 und Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 139-142, dessen Interpretation ich hier grundsätzlich gefolgt bin.

⁷⁰ Hutterite Chronicle, S. 81. (Übers. zit. nach Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder, hg. v. R. Wolkan, Wien 1923 [Neudr.: Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada 1982], S. 63.)

⁷¹ Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 42. Einer der in jener ersten Nacht erwählten Diener war ehemaliger Schatzmeister des Grafen von Liechtenstein (Hutterite Chronicle, S. 81), so daß es unter ihnen zweifellos Männer von beträchtlichem früheren Reichtum gab.

⁷² Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 44-48; Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 142-144.

⁷³ John A. Hostetler, Hutterite Society, Baltimore/London 1974, S. 34-37.

⁷⁴ Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 142.

⁷⁵ Für die hierauf folgende Chronologie stütze ich mich auf die Phaseneinteilung in der *Hutterite Chronicle*.

⁷⁶ Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 147, obwohl die Gesamtzahl von einzelnen Siedlungen im Zeitraum 1529 bis 1621 bis zu 102 gewesen sein könnte. S. Hostetler, Hutterite Society, S. 29, der eine Gesamtzahl von 20.000 bis 30.000 schätzt; und Clasen, Anabaptism. A Social History, S. 244, der zwischen 17.000 und 52.000 annimmt. Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 96f. und 207 entscheidet sich für die geringere Zahl von 20.000 bis 25.000. Die Schwierigkeit in der Zahleneinschätzung liegt in der angenommenen durchschnittlichen Zahlenstärke eines Bruderhofes (einige frühe Historiker gingen sogar von Tausend aus) sowie in der Anzahl derer, die in den Städten oder außerhalb der hutterischen Siedlungen vertraglich arbeiteten. Frühere Einschätzungen, die die Gesamtzahl sogar auf 70.000 setzten, scheinen heute übertrieben zu sein.

⁷⁷ Die hier zitierten Zahlen habe ich von Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 58-61, übernommen. Die Hutterer überlebten als eine kleine Gruppe in Siebenbürgen, von wo aus sie im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts nach Rußland und von dort nach Nordamerika auswanderten. Ihr zahlenmäßiges Gedeihen und die bedeutsame Erneuerung ihres gemeinschaftlichen Lebensstils sind eher für den Historiker der Neuzeit als für den der Frühen Neuzeit von Interesse.

⁷⁸ Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 148.

⁷⁹ So Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 129, der Hutter zitiert: „So seint wir ye gesinnt mit gottes hilf, ee zu sterben, ee die gemeinschaft zu verlassen“. Die „wirtschaftliche Philosophie gemeinschaftlichen Lebens“ wird von Klassen, Economics of Anabaptism, S. 64-82, wenn auch mehr in theologischer als in ökonomischer Hinsicht, diskutiert.

⁸⁰ Klassen, Economics of Anabaptism, S. 65.

⁸¹ Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 145.

- ⁸² Hostettler, Hutterite Society, S. 53f., und die ausführliche „Schulordnung“ von 1568 auf S. 321-328; der Bericht Stephan Gerlachs, eines Besuchers auf einem Bruderhof im Jahre 1578, bestätigt viele dieser Details (QGT Württemberg, S. 1106, Z. 25-37). Für das hutterische Leben im allgemeinen siehe die Aufsätze von Robert Friedman, *Hutterite Studies*, Goshen, Indiana, 1961, S. 103-150, die vielen weiteren Forschern als Quelle gedient haben.
- ⁸³ QGT Württemberg, S. 1107, S. 8-10; Friedmann, *Hutterite Studies*, S. 124, bietet die Beobachtungen des polnischen Adligen Andreas Rey de Naglovitz 1612. Unklar bleibt, welche Praxis die üblichere war, aber die meisten Forscher nehmen an, daß die erste es war.
- ⁸⁴ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 146.
- ⁸⁵ Hostettler, *Hutterite Society*, S. 32f.; Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 146. Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, spricht auf S. 145 fälschlicherweise von einer „demokratischen“ Struktur.
- ⁸⁶ QGT Württemberg, S. 1006, Z. 27-29.
- ⁸⁷ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 283f.
- ⁸⁸ Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 109-114. Zum Verbot des Gastwirtberufes durch Peter Riedemann, da er mit allem, was ungöttlich, unkeusch und verdorben ist, zusammenhängt, s. Friedmann, *Hutterite Studies*, S. 122.
- ⁸⁹ S. Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 285, was die Getreidepolitik angeht.
- ⁹⁰ Klassen, *Economics of Anabaptism*, S. 91-93; die Beschreibung in der *Hutterite Chronicle*, S. 402-407 liefert viele von diesen Einzelheiten.
- ⁹¹ *Hutterite Chronicle*, S. 406. Dieser Abschnitt erwähnt auch das obengenannte Bild des Bienenkorbs.
- ⁹² S. die von Lorenz Huf 1556 in der *Hutterite Chronicle*, S. 336, angebotene Rechtfertigung.
- ⁹³ Vgl. zu diesem Absatz insgesamt Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 117-123.
- ⁹⁴ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 292; F. Hruby, *Die Wiedertäufer in Mähren*, ARG 30 (1933), S. 1-36, 170-211; 31 (1934), S. 61-102; 32 (1935), S. 1-32. Zu den Darlehen s. 30 (1933), S. 195.
- ⁹⁵ Die *Hutterite Chronicle*, S. 674, schätzt das bewegliche Eigentum der 1622 noch existierenden 24 Bruderhöfe auf mindestens 364.000 Taler, eine angesichts der vorausgehenden zwei Jahrzehnte unaufhörlicher Verfolgungen und Plünderungen beeindruckende Summe.
- ⁹⁶ Zu der von den mährischen Ständen auferlegten Besteuerung s. Hruby (1933), S. 192.
- ⁹⁷ Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 148.
- ⁹⁸ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 158; Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 234f.
- ⁹⁹ S. Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 213f. zu der Bedeutung der Tiroler Einwanderer für die mährischen Gemeinschaften. Geographische Nähe und die von Anfang an bestehenden Verbindungen zwischen den beiden Territorien mögen hierzu beigetragen haben.
- ¹⁰⁰ Wappler, *Täuferbewegung in Thüringen*, S. 358.
- ¹⁰¹ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 222-224.
- ¹⁰² Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 202-204, kommt zu dem Schluß, daß die hutterische Gütergemeinschaft sozial und nicht religiös motiviert war, obwohl Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 157f., zu recht den Kern tiefer religiöser Motivation hervorhebt, die im hutterischen Denken ausschließlich die Gütergemeinschaft mit der Gegenwart wahrer christlicher Gemeinschaft verband. Möglicherweise war diese unter den führenden Theologen der Bewegung zu beobachtende Motivation für die Gesamtheit oder sogar die Mehrheit ihrer Mitglieder jedoch nicht typisch.

- ¹⁰³ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 235-238; Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 135-138.
- ¹⁰⁴ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 238; zu Brandenburg-Ansbach, s. QGT Brandenburg, S. 359; zu Württemberg s.u. Anm. 106.
- ¹⁰⁵ QGT Württemberg, S. 397, Z. 20 ff. und S. 417, Z. 13 ff.; s. a. S. 476, 524, 592, 620, 634, 673, 699, 822, 837, 853, 882; 1104: Belege für Armut und Verschuldung als Beweggründe für die Einwanderung in den Jahren 1572-1617.
- ¹⁰⁶ QGT Brandenburg, S. 342 (1535); QGT Württemberg, S. 855 (1614); QGT Baden und Pfalz I, S. 207 (1589).
- ¹⁰⁷ Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 136.
- ¹⁰⁸ QGT Württemberg, S. 851.
- ¹⁰⁹ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 236, 239.
- ¹¹⁰ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 285.
- ¹¹¹ QGT Württemberg, S. 689, Z. 19 f.
- ¹¹² *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 251.
- ¹¹³ S. verschiedene Beispiele in QGT Württemberg, S. 621 (verließ seine Frau, 1586); S. 627 (drei Männer, die ihr Vermögen vergeudet und ihre Familien verlassen haben, 1587); S. 630 (entließ mit der Magd seines Vaters, die er geschwängert, aber zu heiraten sich geweigert hatte); S. 840 (junges, unverheiratetes Pärchen, 1613); S. 860 (nahm drei Söhne und verließ seine Frau, 1615); S. 868 (verließ Frau und Kinder und entließ mit der Frau eines andern, der seinerseits mit einer Dienstmagd früher nach Mähren ausgewandert war, 1615).
- ¹¹⁴ Zum Problem der fahrenden Leute s. R. W. Scribner, *Mobility: Voluntary or Enforced: Vagrants in Württemberg in the Sixteenth Century*, in: Gerhard Jaritz, Albert Müller (Hg.), *Migration in der Feudalgesellschaft*, Frankfurt 1988, S. 65-88.
- ¹¹⁵ QGT Württemberg, S. 691.
- ¹¹⁶ QGT Württemberg, S. 642 (1589, eine Witwe, die wieder geheiratet hatte, aber kurz danach mit einem ihrer Kinder zu den Hutterern auswanderte und das andere Kind bei ihrem neuen Ehemann zurückließ; obwohl ihr Mann sie aufsuchte, weigerte sie sich, zurückzukehren); S. 643 (eine Frau, die ihren verschwenderischen Mann verließ, 1589).
- ¹¹⁷ Zu Witwen, die mit ihren Kindern nach Mähren auswanderten s. QGT Württemberg, S. 642, 825, 881, 906; s. a. S. 889 bezüglich einer von Mähren zurückkehrenden Witwe, die ihren Sohn hinterließ, damit er ein Handwerk erlerne.
- ¹¹⁸ In QGT Württemberg findet man zahlreiche Beispiele, aber besonders auffällig sind diejenigen auf S. 648 (eine Frau, die das einzige Familienglied war, das noch nicht ausgewandert war, aber beabsichtigte, sich ihrer Familie anzuschließen, 1590); S. 806 (ein Bericht darüber, wieviele Mitglieder einer Familie über die Jahre bis 1608 nach Mähren ausgewandert waren); S. 880 (sowohl Bruder als auch Schwester in Mähren).
- ¹¹⁹ Für hutterische Briefe voller Zuneigung und Wärme für Familienglieder, die noch „in der Welt“ lebten, s. *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 496-503 und 506-517 für das Jahr 1587 bzw. 1597.
- ¹²⁰ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 305-330, bes. S. 330. Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 88-92.
- ¹²¹ Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 149 f.
- ¹²² Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 283 f.
- ¹²³ QGT Württemberg, S. 819.
- ¹²⁴ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 150; Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 148.

¹²⁵ Ders., S. 148, wenn dies auch seiner Betonung des Zunftcharakters der Gemeinschaften widerspricht, da dörfliche Handwerker selten in Zünften zusammengeschlossen waren.

¹²⁶ Klassen, *Economics of Anabaptism*, S. 79 f.

¹²⁷ Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 151-155, betont in Anlehnung an Otto von Giercke den Gedanken vom Zunftkorporatismus und bindet hieran den Begriff der „Nahrung“, aber letzterer war viel umfassender als die Zunftmentalität und schloß z. B. die bäuerliche Mentalität mit ihrer Hervorhebung der ausreichenden Versorgung mit ein. Zum „sakralen Korporatismus“ s. Thomas A. Brady, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555* (Leiden 1978), S. 3-19, der unterstreicht, daß dieser Begriff nicht nur mit dem städtischen Kontext zusammenhängt.

¹²⁸ Der Begriff des „Kommunalismus“, den Peter Blickle als übergreifende Interpretation der frühen Neuzeit aufgeworfen hat, hat sich bisher als zu eng (die Mitgliedschaft in die Kommune war auf männliche Haushaltsvorsteher begrenzt), zu unterschiedlich (der städtische und der ländliche Kommunalismus können nicht so leicht gleichgesetzt oder miteinander in Verbindung gebracht werden, wie Blickle ursprünglich angenommen hatte) oder zu mannigfaltig in seinem praktischen Vorkommen erwiesen, um als zusammenfassender Begriff dienen zu können. S. zuletzt P. Blickle (Hg.), *Stadtgemeinde und Landgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, Stuttgart 1991.

¹²⁹ Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 145, manche seiner Punkte habe ich stärker herausgestellt oder leicht verändert.

¹³⁰ Plümpers Meinung, daß die hierarchischen Strukturen zugunsten einer vollkommenen Gleichheit aller Mitglieder so gut wie gänzlich abgeschafft waren, kann angesichts der stark elitären Stellung der Gemeinschaftsführer und Amtsträger und der Abwesenheit einer Gleichstellung der Geschlechter nicht angenommen werden.

¹³¹ Die Forschungsliteratur hat sich bis kürzlich in einem hohen Maße auf die Arbeit von Anhängern und Sympathisanten hutterischen Glaubens verlassen, z. B. Friedmann, *Hutterite Studies*; Die Hauptquellen sind entweder diejenigen, die die Hutterer selbst als Teil der Legitimierung ihrer Tradition hervorgebracht haben (s. Friedmann, *Hutterite Studies*, S. 151-254, bes. S. 151-156 zu den hutterischen Chroniken), oder diejenigen, die ihre Gegner hervorgebracht haben. Selten findet man Quellen oder Studien, die sich auf andere Quellentraditionen beziehen, obwohl F. Hruby, *Die Wiedertäufer in Mähren*, auf die große Bedeutung der Quellen in den mährischen Archiven, besonders derjenigen der Stände, hingewiesen hat.

¹³² Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 139-141.

¹³³ QGT Österreich 3, S. 520, Z. 19-21.

¹³⁴ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 252f., und Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 47 zu den frühen Jahren.

¹³⁵ *Hutterische Chronik*, S. 408f.

¹³⁶ Zu diesen Vorkommnissen s. Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 252-254 betr. der Führer und S. 274 f. betr. Zwietracht und Disziplinlosigkeit, vor allem sexueller Disziplinlosigkeit, die ein besonderes Problem der Jugend gewesen sein mag; Friedmann, *Hutterite Studies*, S. 124 zur Jugend; Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 60f.

¹³⁷ Zur Berufung auf eine vorausgesetzte Religionsfreiheit durch die Stände aus Anlaß der Machtübernahme Ferdinands I. 1526 s. F. Hruby (1933), S. 11; zum Kampf mit den habsburgischen Herrschern bis zur stillschweigenden Duldung, S. 12-23.