

Die Visitation als Verhör und Verhandlung

Vom Prozeß des Täufer-Werdens im Württemberg des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts¹

I.

Zur Jahreswende 1570/71 berieten ranghohe württembergische Theologen und Juristen über die Inhalte einer neuen Täuferordnung, da trotz jahrzehntelanger obrigkeitlicher Gegenmaßnahmen »die sectarii nitt ab sonder zue-nemen«.² Die neue Ordnung sollte sich gerade mit den Täufnern auseinander-setzen und nicht wie früher die »Sectarios in gemein« umfassen.³ Der Abt zu Adelberg stellte in der Beratung die Gretchenfrage, wer überhaupt als Täufer anzusehen sei.⁴ Bemerkenswert an diesem Sitzungsprotokoll ist die zum Vor-schein kommende Verunsicherung der württembergischen Obrigkeiten, was die Täufer eigentlich ausmachte und warum der Kampf gegen sie bislang er-folglos geblieben war. Die Kirchenräte waren sich der Heterogenität der täu-ferischen Einstellungen und Gruppen bewußt. Sie bemühten sich um Mög-lichkeiten, die Täuferbewegung im Herzogtum möglichst effektiv zum Erlie-gen zu bringen, ohne dabei den Boden protestantisch-württembergischer Grundprinzipien zu verlassen: die Belehrung, die Möglichkeit einer Begna-digung für Reumütige sowie die ausdrückliche Ablehnung der Todesstrafe in Glaubensfragen.⁵

Die Täuferforschung hat sich bislang wenig mit den Einstellungen der weltli-chen Obrigkeiten gegenüber den Täufnern im sogenannten »Zeitalter der Kon-fessionalisierung« auseinandergesetzt. Seit Claus-Peter Clasens Sozialge-schichte des Täufertums ist zwar bekannt, daß die Verfolgungsintensität in den Territorien sehr unterschiedlich ausfallen konnte und das Überleben der Dissidenten nicht alleine in der »heroische[n] Kraft« ihres Glaubens begrün-det lag.⁶ Doch nähere Untersuchungen der obrigkeitlichen Motive, ihrer Täu-ferbilder sowie der Möglichkeiten täuferischer Lebensgestaltung unter den obrigkeitlich geprägten Rahmenbedingungen der jeweiligen Herrschaft sind noch rar.⁷ Dabei spielten die Täufer als – bereits 1529 offiziell kriminalisierte – Gegner eine große Rolle auch für die Etablierung und Verfestigung des ei-genen Gruppenzusammenhalts und einer »konfessionellen Identität«.⁸

Es kann an dieser Stelle nicht näher auf die Forschungsdebatten um die Kon-fessionalisierung eingegangen werden. Festgehalten werden kann, daß dar-unter im Folgenden nicht von »oben« durchgesetzte Maßnahmen gemeint

sind, sondern ein komplexer Aushandlungs- und Wechselwirkungsprozeß der daran beteiligten Menschen verschiedener Ebenen und »Kräftefelder«⁹ der Gesellschaft.¹⁰ Besonders nützlich hat sich in diesem Zusammenhang das Drei-Stufen-Modell Achim Landwehrs zur Implementierung frühneuzeitlicher Normen erwiesen. Landwehr hat die Wechselwirkungen zwischen den Normgebern, die die Richtlinien ausformuliert und verkündet haben, den Normanwendern, welche die Vorschriften konkret umzusetzen hatten, und den Normadressaten betont, welche die obrigkeitlichen Normen und Instanzen für eigene Interessen zu nutzen wußten. Diese Perspektive rückt die unterschiedlichen sozialen Gruppen und ihre jeweiligen Praktiken und Interessen verstärkt ins Blickfeld.¹¹ So können durch die Erforschung der zeitgenössischen Täuferbilder und der Täuferbekämpfung gleichzeitig auch die frühneuzeitlichen Herrschaftspraktiken – oder allgemeiner: die »Kulturgeschichte des Politischen« – aus einer neuen Perspektive beleuchtet werden. Beachtet werden dabei vor allem die Prozeßhaftigkeit, die Brüche und die dynamischen Wechselbeziehungen von Herrschaft, ihrer Ausübung und Akzeptanz.¹² Im Folgenden werden am Beispiel des Herzogtums Württemberg die Beziehungen zwischen Landeskirche und Landesherrschaft, Bevölkerung und religiösen Dissidenten untersucht, wie sie in den Kirchenvisitationen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts sichtbar werden. Für das Anliegen der Obrigkeiten in Württemberg, eine lutherische Konfessionsgesellschaft zu schaffen, war die Visitation zentral, ermöglichte sie doch eine regelmäßige Bestandsaufnahme der Situation in den Gemeinden. Es geht hier vor allem um die Frage, wie Täufer im Visitationsverfahren »gemacht« wurden und mit welchen Strategien die des Täuferniums Verdächtigten sich gegen diese Zuschreibung zu wehren versuchten. Die Visitationen waren im nachreformatorischen Württemberg ein wichtiges Forum für die Verhandlungen darüber, wer die Täufer waren, wie mit ihnen umgegangen werden sollte bzw. welche Spielräume ihnen in der Praxis gewährt werden konnten. Weniger wird dabei die Frage berücksichtigt werden können, inwiefern die Konfrontation mit den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten zur Bildung einer spezifisch »täuferischen Identität« führen konnte.

II.

Zunächst müssen die Ängste ernst genommen werden, die die Täufer bei den zeitgenössischen Obrigkeiten weckten.¹³ Insbesondere vor dem Hintergrund des Bauernkrieges und der Täuferherrschaft in Münster wurden die alternativen Gesellschaftsentwürfe der Täufer von obrigkeitlicher Seite als reale Gefahr gedeutet. Deshalb sollte die von den Täufem ausgehende Bedrohung

nach Möglichkeit bereits im Keim erstickt werden. In den Täuferordnungen des 16. Jahrhunderts wurden zu diesem Zweck eine Reihe von Kriterien aufgestellt, mit denen religiöse Dissidenten als ›Täufer‹ erkannt und überführt werden konnten.

Aus obrigkeitlicher Perspektive war die Ablehnung der Kindertaufe nie nur eine Abweichung von den offiziellen Lehren der Kirche, sondern zugleich auch eine Absage an die eng mit der kirchlichen verwobene weltliche Herrschaft. Allerdings wandelte sich die Einschätzung der konkreten Täufergefahr in Württemberg im Verlauf des 16. Jahrhunderts. Waren die obrigkeitlichen Täuferbilder zunächst maßgeblich von der Angst vor Aufruhr geprägt, rückte diese langsam in den Hintergrund. Statt dessen gewann der vermeintlich von Täufem ausgehende ›Schaden‹ an Bedeutung, der fundamentale Bereiche der Gesellschaft zu zersetzen drohte. In der Täuferordnung von 1571 wurde postuliert, daß täuferische Lehren nicht nur Gottes Wort und der Heiligen Schrift zuwider seien, sondern daß Täufer auch Untertanen durch die »aufhebung ordenlicher oberkheit, schuldigen gehorsams vnnd aller guter ordnung« ›verführten‹. Gleichzeitig setzten die Verführten ihr »Vaterland«¹⁴, ihre sozialen Beziehungen, ihren weltlichen Besitz und nicht zuletzt ihr ewiges Leben aufs Spiel. So stellten die Täufer neben den kirchlichen Obrigkeiten immer auch die weltliche Herrschaft in Frage und konnten mit ihrem Beispiel auch ihre Nachbarn zu Ungehorsam anstiften.

Verführer und Verführte waren laut Vorschriften unterschiedlich zu behandeln und zu bestrafen. Vor allem die »Vorsteher, Rädlsinfürer vnnd Lehrer«¹⁵ wurden für die Ausbreitung der Täuferbewegung verantwortlich gemacht. Bezüglich der »einfachen« täuferischen Frauen und Männern galt es, in Visitationen und Einzelverhören weiter nach dem Maß an Überzeugung oder Eigensinn sowie nach der Bereitschaft zur Buße und Besserung zu differenzieren. Entsprechend waren auch die Sanktionen angelegt, die von einer Ermahnung bis hin zum Landesverweis und zur Konfiskation der Güter reichten.¹⁶ Diese Täuferbilder wurden im Laufe des 16. Jahrhunderts durch die Gruppe der Sympathisanten (»Receptatorn«¹⁷) ergänzt. Zwar galten sie den Obrigkeiten nicht als Sektierer im engeren Sinne, doch durch ihre Unterstützung der Täufer trugen auch sie zum Überleben täuferischer Tendenzen im Herzogtum bei. In der Täuferordnung von 1584 wurde in Württemberg schließlich eine weitere, geschlechterspezifische Kategorie der religiös-politischen Dissidenz eingeführt: Die »Halssterrige[n] Weÿber«, das heißt die aktiv täuferischen Frauen, die aufgrund ihrer Beharrlichkeit in ihren Häusern angekettet werden sollten.¹⁸ Aus dem letzten Beispiel wird deutlich, daß das abgestufte Kategorien- und Strafsystem der Täuferordnungen dem jeweiligen

Bedarf angepaßt und aus der konkreten Auseinandersetzung mit den Dissidenten heraus entwickelt wurde. Diese Erfahrungen wurden in der Praxis vor allem in den Visitationen und aus der Berichterstattung der in den Amtsstädten und Gemeinden ansässigen Kirchendiener gewonnen.

III.

Die Kirchenvisitationen waren darauf ausgelegt, religiöse und moralische Mißstände in der Gesellschaft festzustellen und obrigkeitlich definierte, konfessionell geprägte Normen zu implementieren. Wie die württembergische Visitationsordnung von 1547 vorschrieb, waren die Mängel in drei Schritten zu beseitigen: Zunächst waren in den Gemeinden ein- bis zweimal im Jahr Visitationen durchzuführen, um die notwendigen Informationen zu erheben. Daraufhin wurden die Befunde im Synodus beratschlagt und die empfohlenen Maßnahmen vom Landesherrn bestätigt. Schließlich waren die Beschlüsse von den weltlichen und kirchlichen Amtsmännern vor Ort auszuführen.¹⁹ Diese drei Schritte beschreiben gleichzeitig die Ebenen, in denen die an der Visitationspraxis beteiligten Personen oder Gruppen zusammentrafen. »Zwischen diesen Gruppen finden die wesentlichen Interaktionen statt, wird mit den obrigkeitlichen Programmen umgegangen, wird mit den Normen ›gespielt‹.«²⁰

Die Visitation war für alle Beteiligten eine ernste Angelegenheit. Den zeitgenössischen Rechts- und Verwaltungspraktiken entsprechend basierte das Verfahren auf festen Regeln, dem Streben nach gerechter Behandlung und der Überprüfung der erhobenen Informationen.²¹ Diese Regeln wurden von den Normgebern in Ordnungen, Mandaten und ergänzenden Befehlen festgelegt. Gleichzeitig trugen diese Texte Erwartungen an die verschiedenen Gruppen heran, wie sie sich verhalten sollten. Diese Erwartungen markierten darüber hinaus die Spielräume, die sich den Teilnehmern der Visitation eröffneten. Der von Kirchenleitung und Landesherrschaft so festgelegte grobe Rahmen konnte zwar in den Spielsituationen ›gedehnt‹ werden, aber es durfte nicht ohne Konsequenzen zu einem krassen Übertritt kommen. Der Ausgang einer Visitation war jedoch nicht von vornherein festgelegt. Das Ziel der Kirchenleitung bestand in der Belehrung und gegebenenfalls Bestrafung und schließlich Wiedereingliederung der Abtrünnigen, sofern diese ihren Widerruf und künftigen Gehorsam gegenüber Landeskirche und Landesherrschaft glaubhaft machen konnten.²²

Die Visitationskommission setzte sich aus Vertretern sowohl der geistlichen als auch weltlichen Obrigkeiten zusammen. Sie waren während einer Visitation die mächtigste Partei, doch anschließend hatten auch sie sich gegenüber

ihren Vorgesetzten zu erklären und gegebenenfalls zu rechtfertigen. Dies geschah durch die schriftlichen Berichte über die Visitationen, die möglichst keine Zweifel an der Amtsausübung der Kommissionsmitglieder aufkommen lassen sollten.²³ Während der Visitation hatten die Visitatoren die Glaubwürdigkeit der vorgebrachten Argumente einzuschätzen. Den Visitationsordnungen gemäß sollte nach den jeweiligen Umständen eines Falles geurteilt werden, so daß bei Bedarf Nachforschungen zu veranlassen waren. Es war der Kirchenleitung durchaus bewußt, daß es sich in der Visitation um eine Inszenierung handelte, in der sich die Vorgeladenen möglichst von ihrer besten Seite zu zeigen versuchten.²⁴ Welche Formulierungen die Visitatoren in ihren Berichten benutzten, war wiederum für die Betroffenen von großer Bedeutung. Obwohl die letzte Entscheidung beim Synodus oder beim Herzog lag, sind die Vorarbeiten der Visitatoren nicht zu unterschätzen. Sie verfügten über die Macht, Aufmerksamkeit auf bestimmte Sachverhalte oder Personen zu lenken oder diese umgekehrt herunterzuspielen. So trifft David Sabeans Charakterisierung der frühneuzeitlichen Protokolle als in Machtstrukturen eingebettete »negotiated documents« für die Visitationsprotokolle in hohem Maße zu.²⁵

IV.

Die von der Kirchenleitung an die Bevölkerung gestellten Anforderungen betrafen in erster Linie die äußere Konformität. Wer länger nicht an den Predigten und am Abendmahl teilnahm oder in der dörflichen Öffentlichkeit des Täufertums verdächtig wurde, setzte sich der Gefahr aus, vom Pfarrer bei den Visitationsbehörden gemeldet und in einer späteren Phase sogar persönlich vorgeladen zu werden. Für die Befragung potentieller Täufer hatten die Visitatoren spezielle Fragenkataloge zur Hand, mit denen sie die Verdächtigen aufgrund ihrer Aussagen und ihres Auftretens in ihrer Gefährlichkeit und im Grad ihres Eigensinns einordnen sollten.²⁶

Die Visitation kann als spezifische Verhörsform angesehen werden, in der die Vorgeladenen allerdings weder zwecks Informationserhebung gefoltert wurden noch von den Visitatoren unmittelbare Strafen verhängt werden konnten. Doch die Aussagen der Verhörten vor Gericht wie auch in den Visitationen wurden vom strategischen Anliegen gesteuert, »die eigene Rolle bei verbotenen Tätigkeiten zu negieren oder wenigstens zu minimieren, sich und andere vor drohender Strafverfolgung zu schützen und mögliche Gegner in Verruf zu bringen.«²⁷ Hierbei war es entscheidend, Sachverhalte und Ereignisse auf eine den Verhörern plausibel erscheinende Weise darzustellen. Gleichzeitig mußten mögliche Unstimmigkeiten in der Erzählung herunter-

gespielt werden.²⁸ Um die Visitation ohne Konsequenzen verlassen zu können, hatten die Vorgeladenen die Visitatoren in erster Linie von der eigenen Unschädlichkeit für das zeitliche und weltliche Wohl der Mitmenschen zu überzeugen.

Im Laufe des Visitations- und Protokollierungsverfahrens wurden aus den den Täufern zugeschriebenen Einstellungen und Eigenschaften ›Tatsachen‹, die schriftlich fixiert, archiviert und somit bei Bedarf immer wieder verifizierbar waren. Für die Vorgeladenen bedeutete dies: War man einmal in den Verdacht gekommen, ein Täufer zu sein, ließ sich dieser Vorwurf so schnell nicht wieder abschütteln.²⁹ Angesichts des gestaffelten Strafsystems hatte es für die als Täufer verdächtigen Personen eine konkrete Bedeutung, welcher Kategorie sie als Dissidenten zugeordnet wurden. Demnach war es für die vorgeladenen Dorfbewohnern äußerst wichtig, daß sie die Visitatoren davon überzeugen konnten, keine Täufer zu sein. Dies konnte durch eine verbale Distanzierung von den täuferischen Lehren und Personen oder durch als nicht-täuferisch angesehene Handlungen wie zum Beispiel einen Eidschwur geschehen.³⁰ Da bei der Beurteilung der Verdächtigten ihre täuferische Vorgeschichte und frühere Verhandlungen und Strafen berücksichtigt wurden, bedeutete dies gleichzeitig, daß sich ihre Spielräume mit jeder neuen Vorladung und mit jedem über sie verfaßten Bericht weiter einengten.³¹

Die in den Täuferordnungen festgehaltenen Kategorien spiegeln gleichzeitig die vorgesehenen Etappen einer standfesten täuferischen ›Karriere‹ wider, die mit der ersten Nennung in den Akten begann und über mehrmaliges Verhandeln, Examinieren und von Mal zu Mal härter werdenden Maßnahmen zuletzt in Haftstrafen, Güterkonfiskationen und dem Landesverweis eines ›halsstarrigen Täufers‹ enden konnte. Obwohl die Vertreter der Landeskirche verpflichtet waren, ihr Bestmögliches zur Bekehrung der Dissidenten zu tun, lag der Gesinnungswandel der ›Verführten‹ der Kirchenleitung zufolge letztendlich in Gottes Hand. Dies hatte zur Folge, daß die als Täufer Vorgeladenen im Prinzip zu jedem Zeitpunkt im Verfahren von ihrem Recht auf formellen Widerruf Gebrauch machen konnten.³² In der Praxis genügte vielfach ein mündliches Versprechen, am kirchlichen Leben der Gemeinde teilzunehmen und sich von den Täufern zu distanzieren. Über das Ablegen, die Konditionen und die spätere Einhaltung dieses Versprechens wurde in den Visitationen intensiv verhandelt. Hierbei mußten die als Täufer Vorgeladenen zwar grundsätzlich aus der Defensive heraus argumentieren, aber sie konnten auf verschiedene Mittel zurückgreifen, um sich zu rechtfertigen, und so versuchen, den Zuordnungsprozeß der Visitatoren zu beeinflussen und hinauszuzögern.³³

Zunächst konnte man alle Vorwürfe von sich weisen.³⁴ Viele der aufgrund von religiösem Nonkonformismus Vorgeladenen betonten die Ungefährlichkeit ihrer Glaubenspraktiken, indem sie auf den häuslichen Kreis verwiesen, in dem die Frömmigkeit sich vollzog. Ein privater Bibellesekreis sei ja noch lange keine verbotene Versammlung, von der eine ernsthafte Bedrohung für die Gesellschaft ausgehe, so die Logik der Verhörten.³⁵ Auch könne das Lesen einer bestimmten Bibelstelle nicht genügen, um als Täufer überführt zu werden. So versuchte sich etwa der Urbacher Jörg Banholtz im August 1620 gegenüber seinem Pfarrer mit dem Argument zu verteidigen, »er seÿ darüber kein widertauffer, wan er gleich die Epistel Jacobi lese«.³⁶

Darüber hinaus konnte man verharmlosend auf das hohe Alter, eine schwere Krankheit oder die eigene Einfalt hinweisen. Diese Eigenschaften sollten glaubhaft machen, daß man kein täuferisches Gedankengut verbreiten wolle oder könne. Konrad Faut aus Schlechtbach etwa, der im Jahre 1610 als »seer alter man« beschrieben wurde, hatte sich zwar wie in früheren Visitationen auch »halsstarrig erzaigt« und keinen »bericht annehmen« wollen. Faut bat darum, »man wölle ihn als ein hoch erlebten Mann [...] bis zu sein end also paßiren laßen. [Er] wöll niemand verführen, wie sich auch niemand seiner annimbt.« Er hatte bereits alle Stufen des Verfahrens durchlaufen, so daß man ihn als letzte Maßnahme eigentlich hätte aus dem Herzogtum weisen sollen. Der Synodus aber wollte noch ein Auge zudrücken, da Faut »ein alter kindischer Mann« sei, der niemand zu verführen begehrte.³⁷

Apollonia Bengel aus Großengartach verknüpfte im Herbst 1612 den häuslichen Rahmen ihrer Unterrichtung in Glaubensfragen mit dem verharmlosenden Hinweis, als Frau gehöre sie zum schwächeren und leicht verführbaren Geschlecht. Sie wollte trotz der ihr angedrohten Strafen bei den Auffassungen bleiben, die sie von ihren Brüdern übernommen hatte. Denn »ihre Brüder werden sie nichts vnrechts gewisen haben«.³⁸ Mit dem Hinweis auf ihre Position als Schwester versuchte sich Apollonia der Verantwortung zu entziehen und diese den Brüdern zuzuweisen. Gleichzeitig berief sie sich auf die positive Rolle der Familie zur Verstärkung des Glaubens, der ja auch von den Normgebern in der Betonung der Hausväter als religiöse Häupter des Haushaltes unterstützt wurde.³⁹ So versuchte sie, sich als Frau herauszureden.

Eine weitere Möglichkeit der Vorgeladenen bestand darin, in der Visitation ein klares Versprechen abzugeben, in Zukunft den obrigkeitlichen Anforderungen nachzukommen. Ob diese Versprechen in der Praxis eingehalten wurden, war eine andere Frage.⁴⁰ Die Vorgeladenen konnten auch nur in bestimmten Punkten den obrigkeitlichen Anforderungen zustimmen, meistens so, daß man die Predigten zu hören gelobte, dagegen die Kommunion wei-

terhin verweigerte. In der folgenden Visitation sollte jeweils überprüft werden, inwiefern das Versprechen eingehalten worden war, um daraufhin eventuell über weitere Maßnahmen zu verhandeln.⁴¹ Möglich war es allerdings auch, sich nicht eindeutig auf eine Position festzulegen.⁴² Besonderes Kopferbrechen müssen den Visitatoren Personen wie Maria Ebernhart aus Opelsbaum bereitet haben, die im Herbst 1574 weder den lutherischen noch den täuferischen Glauben als »vnrecht« ablehnen wollte.⁴³ Manche argumentierten auch mit dem protestantischen Prinzip, in Glaubensfragen Gott mehr gehorchen zu müssen als der Obrigkeit.⁴⁴

Insgesamt galt für die Vorgeladenen: Je überzeugender es ihnen gelang, sich in ein positives Licht zu stellen, desto mehr Freiräume blieben ihnen, wenn auch nur bis zur nächsten Visitation. Allerdings fiel es einer erstmals aktenkundig werdenden Person tendenziell leichter, sich auf ihre Unschuld und ihr Unwissen zu berufen, als jemandem, der bereits mehrere Begegnungen mit den Visitatoren hinter sich hatte.

V.

Ohne Informanten vor Ort kam das System der Visitation nicht aus. In den Visitationsprotokollen lassen sich jedoch nur vereinzelt Hinweise auf Denunziationen durch Freunde, Verwandte und Nachbarn im Dorf finden.⁴⁵ Die wenigen Anzeigen, die aus dem Dorf überliefert sind, bleiben auffallend vage.⁴⁶ Meist war es der Pfarrer, manchmal waren es auch Mitglieder der Ehrbarkeit, die über die Dissidenten Auskunft erteilten. Zum einen läßt sich daraus schließen, daß die obrigkeitlich definierten Rahmen religiöser Abweichung für die Dorfbewohner allein nicht als Grund für eine Anzeige ausreichten. Andererseits bedeuten fehlende Anzeigen nicht zwangsläufig, daß Täufer und Nachbarn im Dorf reibungslos mit- oder nebeneinander gelebt hätten, sondern lediglich, daß diese Konflikte nicht in den Visitationen zur Sprache gebracht wurden. In einer engmaschigen Gemeinschaft konnte es durchaus im Sinne der Dorfbewohner sein, Täufer nicht den Obrigkeiten auszuliefern, insbesondere, wenn die Verdächtigten wie beispielsweise in Urbach in familiären Beziehungen zur lokalen Ehrbarkeit standen.⁴⁷

Andererseits konnte die Visitation dazu genutzt werden, um mit Hilfe der Obrigkeiten gegen unliebsam gewordene Mitmenschen vorzugehen, indem man sie des Täufertums oder anderer religiös-moralischer Vergehen bezichtigte.⁴⁸ Wie Roland E. Hofer für seinen Untersuchungsraum Schleithelm ab dem späten 16. Jahrhundert gezeigt hat, wurden Täufer weniger aus religiösen Anlässen angezeigt als vielmehr aufgrund materieller Konflikte, die insbesondere um die kommunalen Holz- und Feldressourcen kreisten. Hierbei

griffen die Dorfbewohner auf obrigkeitlich akzeptierte Deutungsmuster zurück, indem sie die Täufer als Bedrohung für das Gemeinwohl stilisierten.⁴⁹ Im nachhinein sind die Motive der Denunziation allerdings meist nicht mehr zu rekonstruieren. Man konnte sich aber sicher sein, daß die Visitatoren alle angezeigten Fälle – und in einem ganz besonderem Maße die mit dem Schlagwort ›Täufer‹ versehenen – ernst nehmen und diesen näher nachgehen mußten.⁵⁰

In diesen Fällen nutzten die Dorfbewohner die obrigkeitlich geschaffene Instanz der Visitation dafür, ihre eigene Sache zu fördern. Indem sie in den Visitationen erschienen oder ihre Klagen durch den Pfarrer anbrachten, machten sie sich die Regeln, als nützlich bekannte Strategien und den Schauplatz der Visitation zu eigen. Sie setzten Argumente ein, die für alle Beteiligten plausibel – wenn auch nicht immer akzeptabel – erschienen. Im Grunde ging es dabei neben individuellen Interessen um die Bewahrung der eigenen Traditionen und Normen gegenüber Machtübergriffen von Seiten der Landeskirche und Landesherrschaft. Es ist davon auszugehen, daß sich die Bevölkerung im klaren darüber war, wie eine Visitation abließ und wie man sich dort zu verhalten hatte. So berichteten auch einige der als Täufer Vorgeladenen, Ratschläge bekommen zu haben, wie sie den Visitatoren begegnen sollten.⁵¹ Selbst wenn bei weitem nicht alle Dorfbewohner persönlich anwesend waren, wurden Berichte der Betroffenen mündlich in das Dorf getragen.⁵²

Selbst nachdem die Verhandlungen der Parteien in den Visitationen gescheitert und alle Stationen der obrigkeitlichen Examen und Maßnahmen durchlaufen waren, blieben den als hartnäckige Täufer eingestuft Personen noch Möglichkeiten, mit denen sie weiteren Maßnahmen begegnen – oder diesen aus dem Weg gehen – konnten. Ein anschauliches Beispiel hierfür sind die Landesverwiesenen, die sich immer wieder in ihrer Heimat, in den Weinbergen und auf ihren Feldern, blicken ließen.⁵³ Anna Leins aus Bartenbach hielt im Jahre 1580 nicht einmal ihre weit fortgeschrittene Schwangerschaft von der Rückkehr ab.⁵⁴ Endris Feckelin aus Schmiden wiederum war nach seinem Landesverweis im Sommer 1582 bereits im Oktober in sein Heimatdorf zurückgekehrt. Dies veranlaßte die Visitatoren zur grundsätzlichen Kritik, diese Praxis der Täufer schmälere das Ansehen der Obrigkeit und trage zur Verstärkung der Täuferbewegung bei: Der bereits mehrmals ausgewiesene Feckelin »kompt alwegen gleich wider ein, macht man also nur ein gespött drauß vnnd stercket die widerteuffer in ihrem Irthumb.«⁵⁵ Es war gerade die Unterstützung der Täufer durch die lokale Bevölkerung, die den Obrigkeiten immer wieder schmerzhaft vor Augen führte, daß ihre Macht vor Ort keineswegs in gewünschtem Maße gefestigt war.⁵⁶

Insgesamt gelang es den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten in den Visitationen nur bedingt, Auskunft über die Täufer vor Ort zu gewinnen.⁵⁷ Die relative Langlebigkeit täuferischer Tendenzen in einigen ländlichen Gegenden Württembergs lag demnach zu einem wesentlichen Teil in der lokalen Duldung der Täufer begründet.⁵⁸ So blieben die Normgeber in Stuttgart auch in der Täuferebekämpfung auf die Kooperation mit lokalen Amtsmännern und der Bevölkerung angewiesen. Zum anderen ermöglichten die Vorschriften der Visitations- und Täuferordnungen sowie die zeitgenössischen Herrschaftspraktiken an sich eine zumindest partielle Ausgestaltung nonkonformer Lebensformen im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. Die Vorgeladenen kannten die Regeln der Visitation und wußten sich das abgestufte Strafsystem und die Hoffnungen der lutherischen Kirchenleitung auf Besserung und Bekehrung zunutze zu machen. Es gilt also nicht nur, die Ängste und Vorstellungen der frühneuzeitlichen Obrigkeiten ernst zu nehmen, sondern auch die als Dissidenten abgestempelten Personen wie auch ihre Nachbarn, Freunde und Verwandte im Dorf als historische Akteure im eigenen Recht und mit aus ihrer Perspektive plausibler Handlungslogik anzuerkennen und zu erforschen.

Anmerkungen

1 Der Text geht auf einen Vortrag auf dem von Wolfgang Behringer und Lyndal Roper zur Radikalen Reformation veranstalteten Workshop an der Universität Saarbrücken im Frühjahr 2008 zurück. Gleichzeitig stellt er Ergebnisse meiner Anfang 2009 an der Universität Göttingen eingereichten Dissertation *Ernstes Spiel: Kräftefelder in der Visitation und der Prozeß des Täufers-Werdens am Beispiel des Schorndorfer Amtes im 16. und frühen 17. Jahrhundert* vor.

2 Protokoll Nikolaus Varnbülers, 28. Dezember 1570 – 2. Januar 1571 (fortan: Prot. Varnb.), Hauptstaatsarchiv Stuttgart (fortan: HStAS) A282/3084, Nr. 4, f. 1v. In diesem Beitrag wurde auf die Nutzung von Gustav Bosserts Edition der württembergischen Täuferakten verzichtet. Vgl. Gustav Bossert (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. 1: Herzogtum Württemberg, Leipzig 1930.

3 Bedenken und Ordnung die Täufer betreffend, 16. Januar 1571 (fortan: TO 1571), HStAS A63/42, f. 1v.

4 Prot. Varnb., HStAS A282/3084, Nr. 4, f. 2r.

5 Zu den Grundlagen der württembergischen Täuferpolitik siehe z.B. Ulrich Bubenheimer, *Von der Heterodoxie zur Kryptoheterodoxie: Die nachreformatorische Ketzerbekämpfung im Herzogtum Württemberg und ihre Wirkung im Spiegel des Prozesses gegen Eberhard Wild im Jahre 1622/23*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 110 (1993), S. 307–341, hier: S. 316–326; Horst W. Schraepfer, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525–1618*, Tübingen 1957, S. 43, 53, 82–86; Gottfried Seebaß, *An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Befolgung und Bestrafung der Täufer*, in: *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 70 (1970), S. 40–99, hier: S. 91f.

- 6 Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca/London 1972, S. 358–422; Hans-Jürgen Goertz, *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, München 1993, S. 80.
- 7 Zur Forschungslage siehe z.B. Michael Driedger, *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View*, in: John D. Roth/James M. Stayer (eds.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, S. 507–544, hier: S. 508–512; Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 61.
- 8 Vgl. Stefan Ehrenpreis, *Die Obrigkeit, die Konfessionen und die Täufer im Herzogtum Berg 1535–1700*, in: Burkhard Dietz/Stefan Ehrenpreis (Hg.), *Drei Konfessionen in einer Region: Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 1999, S. 113–152; Thomas Kaufmann, *Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der ›Schwärmer‹ im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: Kaspar von Greyerz/Mannfred Jakubowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hg.), *Transkonfessionalität – Interkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, S. 179–241.
- 9 Vgl. Alf Lüdtke, *Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis*, in: Ders. (Hg.), *Herrschaft als soziale Praxis: Historische und sozial-anthropologische Studien*, Göttingen 1991, S. 9–63, hier: S. 13.
- 10 Zu den Forschungsdebatten, siehe z.B. Ehrenpreis/Lotz-Heumann, *Reformation* (wie Anm. 7), S. 62–79; Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992, S. 116–122; Winfried Schulze, *Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters*, in: Burkhard Dietz/Stefan Ehrenpreis (Hg.), *Drei Konfessionen in einer Region: Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 1999, S. 15–30.
- 11 Achim Landwehr, *Policy vor Ort: Die Implementation von Policyordnungen in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: Karl Härter (Hg.), *Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000, S. 47–70, hier: S. 50.
- 12 Vgl. Ulinka Rublack, *Frühneuzeitliche staatliche und lokale Herrschaftspraxis in Württemberg*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 2 (1997), S. 347–378, hier: S. 348f.; Barbara Stollberg-Rilinger, *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, Berlin 2005, S. 9–24.
- 13 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987, S. 210f.
- 14 TO 1571, HStAS A63/42, f. 4v–5r.
- 15 TO 1571, HStAS A63/42, f. 7r.
- 16 Vgl. TO 1571, HStAS A63/42; *Bedenken und Ordnung die Täufer betreffend*, 28. Januar 1584 (fortan: TO 1584), HStAS A63/42; Bubenheimer, *Heterodoxie* (wie Anm. 5), S. 318–321; Schraepler, *Die rechtliche Behandlung* (wie Anm. 5), S. 57f., 62f.
- 17 TO 1571, HStAS A63/42, f. 55v.
- 18 TO 1584, HStAS A63/42, S. 31. Siehe auch Marion Kobelt-Groch, *Frauen in Ketten: ›Von widentäuferischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln‹*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48 (1990/91), S. 49–70.
- 19 Visitationsordnung, 4. Mai 1547 (fortan: VO 1547), in: Sabine Arend/Thomas Bergholz (Hg.), *Die württembergischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 16: *Baden-Württemberg II*, Tübingen 2004, S. 149–156. Zu den Visitationen allgemein siehe z.B. Peter Thaddäus Lang, *Die Erforschung der frühneuzeitlichen Kirchenvisitationen: Neuere Ver-*

öffentlichungen in Deutschland, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 16 (1997), S. 185–193; Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore/London 1978, S. 249–267; Ernst Walter Zeeden/Peter Thaddäus Lang (Hg.), *Kirche und Visitation: Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984.

20 Landwehr, *Policy* vor Ort (wie Anm. 11), S. 51f.

21 Vgl. VO 1547, in: Arend/Bergholz, *Kirchenordnungen* (wie Anm. 19), S. 149–156; Ralf-Peter Fuchs/Winfried Schulze, *Zeugenverhöre als historische Quellen – einige Vorüberlegungen*, in: Dies. (Hg.), *Wahrheit, Wissen, Erinnerung: Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit*, Münster 2002, S. 7–40, hier: S. 7; Achim Landwehr, *Policy im Alltag: Die Implementation frühneuzeitlicher Policyordnungen in Leonberg*, Frankfurt am Main 2000, S. 136; Helga Schnabel-Schüle, *Überwachen und Strafen im Territorialstaat: Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im frühneuzeitlichen Württemberg*, Köln 1997, S. 24f.

22 Vgl. die Täuferordnung von 1536, HStAS A63/4; TO 1571, HStAS A63/42, f. 14v–24r; Schraepler, *Die rechtliche Behandlung* (wie Anm. 5), S. 31.

23 Vgl. Landwehr, *Policy im Alltag* (wie Anm. 21), S. 55f.; Sebastian Schmidt, *Glaube – Herrschaft – Disziplin: Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683)*, Paderborn 2005, S. 88–93.

24 Vgl. *Visitationsordnung*, 2. Februar 1557, in: Arend/Bergholz, *Kirchenordnungen* (wie Anm. 19), S. 328; Fuchs/Schulze, *Zeugenverhöre als historische Quellen* (wie Anm. 21), S. 7, 23f.; Gerd Schwerhoff, *Köln im Kreuzverhör: Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt*, Bonn 1991, S. 104–109.

25 David W. Sabean, *Peasant Voices and Bureaucratic Texts: Narrative Structure in Early Modern German Protocols*, in: Peter Becker/William Clark (Hg.), *Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*, Ann Arbor 2001, S. 67–93, hier: S. 86, 88.

26 *Visitationsordnung* 1559, in: Arend/Bergholz, *Kirchenordnungen* (wie Anm. 19), S. 392; Caroline Gritschke, *Via Media: Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung: Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 2006, S. 337; Landwehr, *Policy im Alltag* (wie Anm. 21), S. 101. Zu den zeitgenössischen Rechtspraktiken, siehe z.B. Schnabel-Schüle, *Überwachen und Strafen* (wie Anm. 21), S. 124; Schraepler, *Die rechtliche Behandlung* (wie Anm. 5), S. 53f., 82–85.

27 Gerd Schwerhoff, *Aktenkundig und gerichtsnotorisch: Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung*, Tübingen 1999, S. 63.

28 Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, CA 1987, S. 15, 37, 45–47. Siehe auch Silke Götttsch, *Konstruktion schichtspezifischer Wirklichkeit: Strategien und Taktiken ländlicher Untertanen vor Gericht*, in: Brigitte Bönisch-Brednich/Rolf W. Brednich/Helge Gerndt (Hg.), *Erinnern und Vergessen: Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989*, Göttingen 1991, S. 443–452; Schwerhoff, *Köln im Kreuzverhör* (wie Anm. 24), S. 104f.; Katharina Simon-Muscheid, *Täter, Opfer und Komplizinnen – Geschlechtsspezifische Strategien und Loyalitäten im Basler »Morrhandel« von 1522*, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), *Kriminalitätsgeschichte: Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne*, Konstanz 2000, S. 649–667, hier: S. 655, hier: S. 653–655; Dies./Christian Simon, *Zur Lektüre von Gerichtstexten: Fiktionale Realität oder Alltag in Gerichtsquellen?*, in: Dorothee Rippmann/Katharina Simon-Muscheid/Christian Simon (Hg.), *Arbeit – Liebe – Streit: Texte zur*

Geschichte des Geschlechterverhältnisses und des Alltags, 15. bis 18. Jahrhundert, Basel 1996, S. 17–39.

29 Vgl. Katharina Frieb, *Kirchenvisitation und Kommunikation: Die Akten zu den Visitationen in der Kuroberpfalz unter Ludwig VI. (1576–1583)*, München 2006, S. 321f., 403f.; Mark Furner, *Lay Casuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: *MQR*) 75 (2001), S. 429–469, hier: S. 450f.

30 Visitationsprotokoll (fortan: *Vis.Prot.*) 1605, HStAS A281/1122, S. 17; Sektarierbuch des Synodus II (1608–1620), Landeskirchliches Archiv Stuttgart (fortan: *LKA*) A26/466 II, f. 107v, 126v–127r, 173v.

31 Vgl. Furner, *Lay Casuistry* (wie Anm. 29), S. 450f.; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör (wie Anm. 24), S. 435.

32 Siehe z.B. *LKA* A26/466 II, f. 142r–142v, f. 187r; Furner, *Lay Casuistry* (wie Anm. 29), S. 439; Hanspeter Jecker, *Ketzer – Rebellen – Heilige: Das Basler Täuferum von 1580–1700*, Basel 1998, S. 590f.; Seebaß, *An sint persequendi haeretici?* (wie Anm. 5), S. 91f.

33 Götsch, *Konstruktion schichtspezifischer Wirklichkeit* (wie Anm. 28), S. 445; Eike Wolgast, *Stellung der Obrigkeit zum Täuferum und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen Goertz/James M. Stayer (Hg.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, Berlin 2002, S. 89–120, hier: S. 89f.

34 Siehe z.B. *Inquisition zu Urbach*, 3. Juni 1598, HStAS A282/3094c, Nr. 14, S. 54.

35 Siehe z.B. *Sektarierbuch des Synodus I* (1573–1578), *LKA* A26/466 I, f. 125r–125v; *LKA* A26/466 II, f. 195r–195v; Gritschke, *Via Media* (wie Anm. 26), S. 349; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör (wie Anm. 24), S. 262.

36 Bericht von Spezialis und Untervogt zu Schorndorf, 9. August 1620, HStAS A282/3094a, Nr. 26.

37 *LKA* A26/466 II, f. 130v.

38 *LKA* A26/466 II, f. 142r–142v. Siehe auch Simon-Muscheid, *Täter, Opfer und Komplizinnen* (wie Anm. 28), S. 655, 661.

39 Vgl. Landwehr, *Policey im Alltag* (wie Anm. 21), S. 321f.; David W. Sabeen, *Das zweischneidige Schwert: Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1990, S. 176.

40 Berichtigt war beispielsweise die Familie Greiner aus Walkersbach, die ein solches Katz-und-Maus-Spiel mit den Obrigkeiten über mehrere Generationen spielte. Vgl. John S. Oyer, *Nicodemites Among Württemberg Anabaptists*, in: *MQR* 71 (1997), S. 487–514, hier: S. 502–505.

41 Siehe z.B. *Vis.Prot.* Herbst 1585, *LKA* A1/1585 II, f. 76r.

42 *Vis.Prot.* 1602, HStAS A281/1120, S. 34. Siehe auch Furner, *Lay Casuistry* (wie Anm. 29), S. 453f.

43 *LKA* A26/466 I, f. 66r.

44 *Vis.Prot.* Herbst 1585, *LKA* A1/1585 II, f. 82v; *LKA* A26/466 II, f. 201r. Vgl. Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör (wie Anm. 24), S. 262.

45 Vgl. Claus-Peter Clasen, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften: Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie*, Stuttgart 1965, S. 156; Jekker, *Ketzer* (wie Anm. 32), S. 606; Marlies Mattern, *Leben im Abseits: Frauen und Männer im Täuferum (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte*, Frankfurt am Main 1998, S. 174–177; Oyer, *Nicodemites* (wie Anm. 40), S. 494.

46 Meist wurden die dörflichen Gerüchte in den Visitationsprotokollen mit Formulierungen wie »es geht die sag« oder »es würt gesagt« umschrieben. Vgl. *LKA* A26/466 I, f. 15r, 19r,

23v; LKA A26/466 II, f. 161r, 167v, 181r. Siehe auch David W. Sabeen, Village Court Protocols and Memory, in: Heinrich Richard Schmidt/André Holenstein/Andreas Würzler (Hg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand: Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, S. 3–23, hier: S. 10, 21.

47 Vgl. Helga Schnabel-Schüle, Kirchenvisitationen und Landesvisitationen als Mittel der Kommunikation zwischen Herrscher und Untertanen, in: Heinz Duchhardt/Gert Melville (Hg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual: Soziale Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit, Köln 1997, S. 173–186, hier: S. 181–186.

48 Vgl. Frank Konersmann, Kirchenvisitation als landesherrliches Kontrollmittel und als Regulativ dörflicher Kommunikation: Das Herzogtum Pfalz-Zweibrücken im 16. und 17. Jahrhundert, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), Kriminalitätsgeschichte: Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000, S. 603–625, hier: S. 607f.; Landwehr, Policy im Alltag (wie Anm. 21), S. 109.

49 Roland Hofer, Anabaptists in Seventeenth-Century Schleithelm: Popular Resistance to the Consolidation of State Power in the Early Modern Era, in: MQR 74 (2000), S. 123–144, hier: S. 126f.; Jecker, Ketzer (wie Anm. 32), S. 606f.

50 Vgl. Landwehr, Policy im Alltag (wie Anm. 21), S. 136.

51 Vis.Prot. Herbst 1586, LKA A1/1586 II, f. 78v; LKA A26/466 I, f. 125r.

52 Antje Flüchter, Konfessionalisierung in kulturalistischer Perspektive? Überlegungen am Beispiel der Herzogtümer Jülich-Berg, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 225–252, hier: S. 247f.; Landwehr, Policy vor Ort (wie Anm. 11), S. 54; Sabeen, Peasant Voices (wie Anm. 25), S. 70; Rudolf Schlögl, Bedingungen dörflicher Kommunikation: Gemeindliche Öffentlichkeit und Visitation im 16. Jahrhundert, in: Werner Rösener (Hg.), Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne, Göttingen 2000, S. 241–261, hier: S. 252–253, 258.

53 Siehe z.B. LKA A26/466 I, f. 15v, 18v–19r, 46v, 47v, 66v, 67v, 69r–70r, 98r–99r, 217r–218r; LKA A26/466 II, f. 140r.

54 Bericht des Intervogts zu Göppingen, 1. Februar 1580, HStAS A282/3087, Nr. 7.

55 Vis.Prot. 1582, LKA A1/1582, f. 68v.

56 Hofer, Popular Resistance (wie Anm. 49), S. 138f.; Jecker, Ketzer (wie Anm. 32), S. 608.

57 Vgl. Schnabel-Schüle, Kirchenvisitationen und Landesvisitationen (wie Anm. 47), S. 181.

58 Siehe auch Clasen, Wiedertäufer (wie Anm. 45), S. 158.