

»Öffentlich«, sichtbar, gefährlich?

Die »politische« Wirkung täuferischer Gemeinden

Im November 1535 saßen im württembergischen Güglingen die Täufer Hans Schmid, seine Ehefrau und Wolf Kürschner im Gefängnis.¹ Beim Verhör durch den Vogt gaben sie zu Protokoll, daß sie die Kindertaufe ablehnten, das Abendmahl lediglich als ein geistliches Zeichen ansähen und eine reale Präsenz von Blut und Leib Christi im Abendmahl bestritten. Neben diesen geistlichen Aspekten interessierte den Vogt auch die Einstellung der Täufer zu den Obrigkeiten. Eide würden sie, so Schmid und Kürschner, nicht leisten, man solle »ja« und »nein« antworten. Nur eine christliche, das heißt täuferische Obrigkeit sei legitim. Interessanterweise war die Frage, ob die beiden Täufer im Bauernkrieg mitgekämpft hätten, schon am Anfang des Verhörs gestellt worden. Schmid und Kürschner hatten sie verneint: Krieg sei keine Lösung für Konflikte, denn man dürfe niemanden töten. Zudem könnten Schutz und Schirm, den die Obrigkeit ja leisten solle, nur auf Gottes Geheiß hin angeboten werden. Gemeinschaft mit den Täufern in Münster stritten die Gefangenen ab, auch bestritten sie, Anschläge zu planen.

Obwohl dies lediglich die Aussagen »einfacher« Täufer sind, stehen sie doch symptomatisch für die Ambivalenz, mit der die Täufer in die frühneuzeitliche Gesellschaft hineinsprachen – eine Ambivalenz, die von den Obrigkeiten vor allem mit ihrer die »policy« und Ordnung gefährdenden Seite wahrgenommen wurde. Diese Ambivalenz verortet die Täufer in der politischen Kommunikation auf einer Skala, die von ihren gemeindeinternen, auf Absonderung und Wehrlosigkeit zielenden Bekenntnissen bis hin zu deren Interpretation durch die Obrigkeiten reichte. Letztere konnten daraus leicht herauslesen, daß der Abweichung vom obrigkeitlichen Kirchenregiment immer ein Hauch von Aufruhr anhaftete. Diese Ambivalenz stellte die Täufer in die politische Kommunikation zwischen ihren gemeindeinternen, auf Absonderung und Wehrlosigkeit zielenden Bekenntnissen und religiöser Abweichung.

Die Täuferforschung ist – mit etwas Zeitverzögerung analog zur allgemeinen Reformationsgeschichte – in den letzten Jahren mit neuen Forschungstheorien der kulturhistorischen Richtung konfrontiert worden und hat diese teilweise auch aufgenommen. Ein Trend geht dahin, die Geschichte der einzelnen täuferischen Gemeinden historiographisch aus ihrer immer noch theologisch begründbaren und manchmal apologetisch verteidigten Absonderung

zu holen. Auch was ihre zeitgenössischen Aussagen betrifft werden die Täufer nun stärker als Teil der frühneuzeitlichen Gesellschaft und damit auch als Teil verschiedener Prozesse der politischen Kommunikation in einzelnen Räumen des Alten Reichs und Europas wahrgenommen.²

Dafür sorgten die Täufer auch selbst. Spätestens ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts trugen interne Prozesse der Konfessionalisierung, aber auch der Entkonfessionalisierung oder punktuellen Entfernung von wichtigen Glaubenspunkten zu einem Wandel des täuferischen Selbstverständnisses bei. Daß ostfriesische und niederländische Obrigkeiten ab dem späten 17. Jahrhundert auf Täufer zugeschnittene Eidesformeln zuließen, ist die eine Seite, daß Täufer Kriege mit Geld unterstützten, die andere Seite der Medaille.³

Gerade bei Texten konfessioneller Gruppierungen wie denen der Täufer besteht die Gefahr, ihre überzeitlichen, weil meist biblisch begründeten und damit letztgültigen Aussagen hervorzuheben und aus ihnen einen ewigen Wahrheitsgehalt herauszulesen, der auch im 21. Jahrhundert seine Bedeutung nicht verloren hat. Ansätze der »neuen Politikgeschichte«, die auf Forschungen der Schule der »Annales« sowie der Cambridge School und der Begriffsgeschichte aufbauen, sind im Gegensatz dazu geeignet, Bekenntnisse, Korrespondenz, Chroniken und Verhöre in ihrem historischen Kontext zu verankern, ihren zeitgenössischen Bezug und die zeitgenössischen Einflüsse sowohl in der Entstehungs- als auch in der Rezeptionsgeschichte zu sehen und zu analysieren.⁴

Die Täufer sind keine homogene konfessionelle Richtung. Spätestens ab der Mitte des 16. Jahrhunderts festigten sie sich durch die Ausbildung der verschiedenen Gemeinden in einem breit gefächerten Spektrum. In dieser Verschiedenartigkeit, die ihre Faszination, aber auch ihre Schwierigkeiten mit sich bringt, sollen die Täufer im folgenden wahrgenommen werden. Generalisierungen sind allerdings manchmal unumgänglich.

Gemeindeverfassung und ihre Wirkung

Spätestens mit dem Reichstagsmandat von Speyer (1529) war die Todesstrafe für die Täufer reichsweit eingeführt und vereinheitlicht. Obwohl als Begründung für die Verfolgung der Täufer stets die »Wiedertaufe« beziehungsweise die Ablehnung der Kindertaufe angeführt wurde, zeigt der Blick in die tieferen Schichten der argumentativen Auseinandersetzungen, daß hinter der Glaubenspraxis und dem symbolisch-rituellen Akt der Taufe vor allem Gefahren für die frühneuzeitliche Ordnung gesehen wurden. Der Bauernkrieg von 1525 und die Ereignisse von Münster 1534/35, aber auch die Aktivitäten der gewaltsamen täuferischen Richtung um Jan van Batenburg, der konkrete

Umsturzpläne für einige Städte in den Niederlanden und im Nordwesten des Alten Reichs verfolgte, trugen später tatsächlich auch ihren Teil dazu bei, das Gefahrenpotential zu erhöhen.⁵ Die Störung frühneuzeitlicher »policylicher« Ordnung durch konfessionelle Devianz, die damit in eine »politisch« unruhige Ecke gerückt wurde, war das wesentliche Argument, das gegen die Täufer ins Feld geführt wurde. Was machte also die Täufer zur Gefahr für die frühneuzeitliche Gesellschaft? Diese Frage soll im folgenden unter zwei Aspekten analysiert werden – anhand der Worte und der Symbole.

Will man sich der Wirkung und Bedeutung der Täufer in politischen Räumen nähern, so stellen sich einige ganz grundsätzliche Probleme. Zunächst einmal die notwendige Trennung zwischen Innen- und Außenwirkung, die die täuferische Existenz in einem gemischten Licht erscheinen läßt. Handlungen, die innerhalb der Gemeinde rein theologisch zu erklären sind und die eine symbolisch-rituelle Bedeutung im Kreislauf des Glaubenslebens haben, konnten in der Wirkung nach außen das Bild deutlich verdunkeln, indem sie das Gefahrenpotential, das die Obrigkeiten in den Täufern sahen, konstituierten beziehungsweise erhöhten. Wir haben es also bei der Verfolgung der Täufer immer mit mehreren Bildern zu tun, die konfessionell deviante Gruppen auf die keineswegs eintönige Leinwand frühneuzeitlicher, obrigkeitlicher Ordnungsbestrebungen projizierten. Sie beinhalten unterschiedliche Formen von Tolerierung sowie komplexe und instrumentalisierbare Aussagen, die einfache Interpretationen häufig schwer machen.

Es ist eine Tatsache, daß aus der täuferischen Ecke zahlreiche Wortmeldungen, Diskussionsbeiträge und symbolische Akte nach außen, in die politische Kommunikation, eingebracht wurden und damit auch ihre Wirkung in der »Öffentlichkeit« entfalteten, wobei die Problematik dieses Begriffs für die Frühe Neuzeit nicht unerwähnt bleiben soll. »Öffentlichkeit« wird im vorliegenden Kontext verstanden als »öffentlich«, das heißt »sichtbar« sein.⁶ Diese andere, herausfordernde Sinngebung der Welt, die sich in der Gemeindeftheologie und in der Repräsentation christlichen Zusammenlebens ausdrückte, stellte frühneuzeitliche Normen und Wirklichkeitskonstruktionen des altgläubig-katholischen und lutherisch-reformatorischen Spektrums in Frage.⁷

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Bedeutung der rituell-symbolischen Akte, die, das soll betont werden, vor allem für die innere Verfaßtheit der täuferischen Gemeinden wichtig waren. Selbst eine weitgehend schriftgebundene, Bilder und Sakramente ablehnende konfessionelle Richtung wie diejenige der Täufer kam nicht ohne Symbole, Riten und Zeremonien aus, die den Mitgliedern Identität vermittelten und die »Verfassungsstrukturen« der Gemeinde vor Augen führten.⁸

Nach Menno Simons verfügte die Gemeinde Christi über folgende »sakramentliche Zeichen«: die Taufe der Gläubigen und das Abendmahl in beiden Gestalten in einer »Gemeinde, die Fleisch ist von Christi Fleisch und Gebein von Christi Gebein«. ⁹ – So Menno Simons 1544 in seinem *Kurzen und klaren Bekenntnis und Schriftanweisung*, das er an Johannes a Lasco richtete. Das Abendmahl bilde die »Gemeinschaft seines [= Christi, v. S.] Fleisches und Blutes« ab und führe diese der Gemeinde »zu Gemüthe«. Die Gläubigen sollten so »die Geheimnisse, welche euch durch dieses Zeichen abgebildet und zu Gemüthe geführt werden, fleißig wahrnehmen« und sie sollten sich »treulich darnach richten«. ¹⁰ Das zweite »sakramentliche Zeichen«, die Taufe, ist ebenso zunächst einmal als innergemeindliche Aussage zu interpretieren. Bei Balthasar Hubmaier hatte die Taufe die Bedeutung eines Gelübdes, ähnlich dem Priestergeleibde, bei Hans Hut fand durch die Taufe die »Versiegelung« der Gläubigen vor dem Endgericht statt. Sie war zudem das Bekenntnis, ein mögliches Martyrium anzunehmen. Für die Hutterer dagegen war die Taufe das Zeichen der »neuen Geburt«, die aus dem Glauben heraus geschehen war. ¹¹

Die öffentliche, nach außen strahlende Wirkung der »sakramentlichen Zeichen« zeigte sich bereits bei der ersten Glaubenstaufe 1525 in Zürich, die eine harte Verfolgungswelle nach sich zog. Felix Mantz erlitt 1527 als einer der ersten Märtyrer der Täufer den Tod durch Ertränken. Hans-Jürgen Goertz hat hervorgehoben, daß es sich bei der ersten Taufe nicht um den Gründungsakt einer neuen Kirche und damit um die Einverleibung der Getauften in eine neu zu begründende Kirche handelte, sondern um ein antiklerikales Zeichen und Mittel zur Reinigung der bestehenden Kirche. ¹² Allerdings verwahrt er sich dagegen, die täuferische Taufe lediglich auf einen Zeichen- und Symbolcharakter zu reduzieren. Sie stehe zwar im Gegensatz zum sakramentalen Charakter der katholischen oder der reformatorisch-lutherischen Richtung, könne jedoch nicht als »rein symbolische, nur zeichen-, aber nicht wesenhafte Auffassung des Taufakts« gedeutet werden. Doch die Taufe sei mehr gewesen, wie auch die Aussagen einiger Täufer, beispielsweise Felix Mantz, zeigen. Er brachte die Taufe mit dem Absterben des alten und der Entstehung des neuen Menschen realiter in Verbindung. ¹³

So ist zur Taufe zu sagen: Sie war ein wesentliches, nicht nur namensgebendes Element des täuferischen Glaubenslebens, das mit seinem Akt und seiner ganzen Symbolkraft in die politische Ordnung hineinwirkte. Auch das Abendmahl stellte nicht nur ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit seinen Gläubigen dar, sondern zeigte seine Wirkung nach außen, beispielsweise sehr deutlich bei den Hutterern in Mähren, wo das Abendmahl eine Massenveranstaltung war. Mehrere Haushaben feierten gemeinsam an einem bestimmten Tag

im Jahr. Entsprechend griff der Ex-Hutterer Johann Eysvogel 1586 in seinem Spottlied über die Hutterer auch das Abendmahl auf: »Das Brot das thun sie brechen / Wol in dem Jar einmal / Ein jeder kann wol rechnen / Ist ihr ein grosse Zahl / Ehe sie kommen zusammen / Die Strassen die sein vol / Von Weib und auch von Mannen / Wöllen uns alle verdammen.«¹⁴ Die Manifestation der Gemeinde durch die Präsenz der Abendmahlsversammlung – interne Bedeutung und externe Rezeption – sind bei der Analyse der Botschaft nicht zu trennen. Vielmehr überlagert die Rezeption die interne Bedeutung.

In das Kapitel »die Ordnung gefährdende Signale« muß auch die symbolische Kommunikation eingeordnet werden, die beispielsweise in den messianisch-apokalyptischen Königsinszenierungen eines Jan van Leyden in Münster oder eines Augustin Bader in Augsburg zum Ausdruck kommt. So repräsentierte der Prophet, dann König Jan van Leyden seine Herrschaft mit den Insignien Zepter, Krone, Schwert und Apfel, wie in den Darstellungen Heinrich Aldegrevers oder Conrad Meits deutlich wird. Bei Augustin Bader wurden die Symbole Krone, Zepter und Schwert, die der Täufer für sich und seinen Sohn anfertigen ließ, um sich als mystisch-messianischer König des kommenden Reiches zu inszenieren, ebenfalls als Merkmale einer Usurpation interpretiert.¹⁵

Soviel zur Verfaßtheit und zur symbolischen Kommunikation der täuferischen Gemeinden und zu ihrer dadurch konstituierten Präsenz im politischen Raum. Die Täufer wurden nicht als abgesonderte Gläubige wahrgenommen, sondern ihre durchaus die Absonderung symbolisierenden öffentlichen Akte stellten eine Gefahr dar. Hinzu kamen konkrete politische Ordnungsvorstellungen, die auf das Fundament obrigkeitlicher Macht zielten, und diese betrafen das Bild, das die Täufer sich von der Welt machten. Nur eine christliche, also täuferische Obrigkeit wäre eine rechtmäßige Obrigkeit, so äußerten sich beispielsweise Schmid und Kürschner in Güglingen. Andere täuferische Gruppen, wie die Hutterer, gingen noch einen Schritt weiter: Aus der Unmöglichkeit, christliche mit politischen Normen zu verbinden, schlossen sie, daß ein Vertreter der Obrigkeit nie Christ sein und umgekehrt kein Christ jemals ein obrigkeitliches Amt übernehmen könne. Dennoch sahen die Täufer die Obrigkeit generell als von Gott eingesetzt an, sprachen ihr die Aufgabe zu, Schutz und Schirm zu geben, um die Bösen zu bestrafen und die Guten zu schützen. In der praktischen Konsequenz bedeutete diese Theologie, die letztlich die radikale Trennung in »innen« und »außen« beschreibt, allerdings nicht die Erlaubnis, aktiven Widerstand zu leisten.¹⁶ Es wird jedoch klar, daß diese täuferische Konstruktion von obrigkeitlicher Macht nicht gerade geeignet ist, auf Seiten der Obrigkeiten ein Sicherheitsgefühl zu erzeugen. Wer Inhabern obrigkeitlicher Ämter den christlichen Glauben abspricht,

bestreitet ihnen grundsätzlich die Legitimität, und das ist nicht dadurch weniger gefährlich, daß es von gewalt- und wehrlosen Personen vorgebracht wurde.

Wenden wir uns von der Gemeindeverfassung und der täuferischen politischen Theologie nun einem Teilaspekt der »Öffentlichkeit« und der Sichtbarkeit zu, nämlich der potenzierten Gefahr durch besondere Lebensformen.

»Öffentlichkeit« und Sichtbarkeit als potenzierte Gefahr

Die frühneuzeitlichen Quellen überliefern immer wieder Fälle öffentlicher Wirksamkeit täuferischer Präsenz, die Konflikte hervorbrachte – beispielsweise in Ostfriesland, wo in den 1620er Jahren Diskussionen über die Sichtbarkeit des mennonitischen Gottesdienstes entstanden. Die Gemeinde antwortete auf die Vorwürfe und beklagte sich ihrerseits darüber, daß das Gebäude, in dem der Gottesdienst stattfand, lediglich einen Eingang habe und die Versammlung deshalb nicht unbemerkt abgehalten werden könnte. Die mennonitischen Vertreter versicherten, man bemühe sich darum, ein neues Haus mit einem Hintereingang zu finden. Doch 1633 erregte der Gottesdienst erneut Ärger. Der mennonitische Prediger Jan Jacobs Vliedt versucht in seinem Brief an den Bürgermeister und den Rat der Stadt, alle Angriffe abzuwehren, und betont, daß der Gottesdienst hinter verschlossenen Türen stattfinde. Zudem würden die Versammlungen Sonntag morgens zwischen 7 und 9 Uhr und mittags zwischen 1 und 2 Uhr stattfinden, wenn keine andere Kirche Gottesdienst feiere – also eine reduzierte Öffentlichkeit gegeben war.¹⁷ 1614 waren die Täufer in Eiderstedt unter Druck geraten, nachdem Anklagen gegen sie vorgebracht worden waren, »nicht nur in geheimen conventiculis, sondern auch öffentlich« zu predigen. Schon einige Jahre vorher war ihnen vorgeworfen worden, den »spiritus Munsterianus« zu verbreiten. Die Räte der landesherrlichen Verwaltung sahen die Gefahr heraufziehen, die Täufer könnten versuchen, das »ganze Land Eiderstedt unter ihre Gewalt zu bringen, und zur Fortsetzung solches ihres intents ein aufrührerisch Blutbad« anrichten.¹⁸ Die Mennoniten verteidigten sich mit einer Gegenschrift und verwahrten sich gegen den Vorwurf, mit Münster in Verbindung zu stehen. Schließlich erreichten sie ihre Duldung, jedoch mit der Auflage, ihren Glauben nicht öffentlich auszuüben und keine »privat conventiculen« und Winkelpredigten abzuhalten.

Schon Martin Luther brachte die Öffentlichkeit devianter Glaubenspraxis mit »politischer« Unruhe in Verbindung. In seiner »Auslegung des 82. Psalms« von Anfang April 1530 definierte er »Ketzer«, die zu strafen seien, durch folgende vier Kriterien: öffentliche Lehren, daß man keine Obrigkeit dulden,

kein Christ ein obrigkeitliches Amt übernehmen und man Frau, Kind, Haus und Hof verlassen solle, sowie die Lehre von der Gütergemeinschaft. Anhänger dieser Lehren würden »öffentlich widder die weltlichen rechte und öberkeit streben« und sie seien nicht nur »ketzer«, sondern »aufrührer«, die Obrigkeit, Regierung und Ordnung angreifen.¹⁹

Interessant an Luthers Definition ist die Tatsache, daß er auch die Lehre von der Gütergemeinschaft als ein Kriterium nennt, noch vor den Ereignissen in Münster. Tatsächlich zeigen die frühneuzeitlichen Akten bis ins 17. Jahrhundert hinein, daß es gerade die hutterisch-gütergemeinschaftlich orientierte Richtung der Täufer war, die als potenzierte Gefahr wahrgenommen wurde. Ihre Weltdeutung aus der abgesonderten Perspektive heraus und ihre konkrete lebensweltliche Umsetzung christlichen Glaubens waren schon an sich eine räumliche Manifestation devianten Lebens. Die Formierung einer täuferischen Gemeinde als Gegenmodell zur frühneuzeitlichen, von den Obrigkeiten anerkannten kirchlichen Organisation der altgläubig-katholischen oder reformiert-lutherischen Gemeinde zeigt sich hier mit einem höheren Grad an Öffentlichkeit oder Sichtbarkeit. Ein Modell, das um so kritischer angesehen wurde, je mehr es im politischen Raum öffentlich präsent war. Dabei entzog die täuferische Gemeinde mit ihrem Anspruch auf Heiligkeit und durch ihren sakramentalen Charakter anderen christlichen Modellen grundsätzlich die Legitimation.

Arnold Snyder hat, und damit sei noch einmal auf den sakramentalen Charakter verwiesen, schon 1995 die »non-spiritual Anabaptists« als »not as thoroughly anti-sacramental« bezeichnet.²⁰ Gerade die Frage nach der Präsenz Gottes wäre richtungsweisend gewesen – die im spätmittelalterlichen religiösen und intellektuellen Kontext lebenden Täufer sahen diese vor allem in der Kirche und in ihren Versammlungen der »Heiligen« verwirklicht. Somit erhielt die täuferische gemeindliche Versammlung die Funktion, die physische Präsenz Christi nicht nur zu symbolisieren, sondern sie mit einem sakramentalen Charakter zu übernehmen – »there was a physical presence of Christ on earth, and that was the true church itself.«²¹

Daraus folgte zwar die Absonderung, jedoch mit einer hochpolitischen Note. Der Hutterer Peter Riedemann sah in der Kirche einen »Tempel des lebendigen Gottes«, dessen Realisierung Absonderung erforderte – »rühret kein Unreines an«. Die Gemeinschaft des Volkes Gottes sei »ohne Runzel, ohne Flecken, ohne Tadel, ohne Makel«. Doch implizieren die Aussagen Riedemanns eben die Sichtbarkeit und damit einen Auftrag an die Gemeinde: »Die Kirche Christi ist ein Fundament und Grundfeste der Wahrheit, eine Ampel, Lichtstern und Lucerne der Gerechtigkeit«, durch die »der ganzen Welt das

Licht der Gnaden vorgetragen und vorgehalten wird, auf daß ihre Finsternis, Unglauben und Blindheit dadurch erleuchtet und licht würde, daß sie den Weg des Lebens auch sähen und kennen lerneten.«²²

Diese Lucerne, also Fackel oder Lampe, leuchtete in Mähren besonders hell in die aus Sicht der Täufer gottlose Welt. Hier in Mähren hatten die gütergemeinschaftlich orientierten Täufer ab den frühen 1530er Jahren ihre »Haus-haben« etabliert und zu einer großen Akzeptanz geführt – kleine Dörfer im Dorf, in denen die vor allem aus Tirol stammenden Täufer lebten und arbeiteten. Ab den 1570er Jahren wurden sie dann nach ihrem ersten Leiter und Organisator Jakob Huter die Hutterer genannt.²³ Schon in den 1530er Jahren tauchte Mähren in den verschiedenen Ordnungen gegen die Täufer immer wieder als möglicherweise unkontrollierbares Sammelbecken auf, beispielsweise 1536 in der »ordnung der widerteufer«, die Herzog Ulrich von Württemberg erließ. Meist wird im gleichen Atemzug Münster genannt; so bittet Herzog Ulrich, herauszufinden, mit welchen geheimen Zeichen sich die Täufer in Münster und in Mähren verständigten.²⁴

Bis ins 17. Jahrhundert erhält sich dieser Blick auf jene täuferische Lebensweise, die einen besonders intensiven Anstrich von »Zusammenrottung« und Gruppenbildung und damit von klandestinen und möglicherweise nicht kontrollierbaren Zirkeln in sich barg. Sebastian Franck führte 1531 in seiner *Chronica* die Angst der Obrigkeiten vor den Täufern ebenfalls auf ihre Gemeinschaft und die rasche Zunahme ihrer Anhänger zurück: »wer aber yhrer Sect nit ware / den grüßten sie kaum / botten auch dem kein hand / hielten sich zů samen / vnd namen so geheling zů / also das die welt sich einer auffrur vor yhnen besorget (deren aber doch sie allenhalben wie ich hör / vnschuldig gefunden worden seind).«²⁵ Im 17. Jahrhundert bildeten die Hutterer dann mit ihrer Gütergemeinschaft den »dunkleren« Gegenpart zu den Schweizer Täufern. So unterschied der in Zofingen tätige Pfarrer Adam Forrer 1626 in einem Bericht zwischen jenen Täufern, die er für friedlich hielt und die für die reformierte Kirche gewonnen werden könnten, und jenen, wie den Hutterern, die eine andere Einstellung gegenüber den Obrigkeiten hätten.²⁶ 1657 schrieb der Theologe Johann Heinrich Ott, der in alle Bemühungen der niederländischen Doopsgezinden involviert war, die Schweizer Täufer in der harten Verfolgungszeit des 17. Jahrhunderts zu unterstützen, daß er nicht verstehen könne, warum sich die Doopsgezinden so intensiv der Täufer in der Schweiz annähmen, die ja »Hutterianer« seien. Es würde wohl aus »brüderlicher liebe« geschehen; aus diesem Grund würden die Mennoniten auch Thomas Müntzer und Jan van Leyden in den »Märtyrer-Spiegel« aufnehmen, womit wiederum eine Analogie zu den Aufrührern im Bauernkrieg und zu den gewaltsamen

Zweigen der Täufer gezogen wäre.²⁷ Otts semantische Scheidung ist insofern nicht unbedeutend, als sie sich in eine Strategie einfügt, die auch die Obrigkeiten in Zürich und Bern verfolgten – nämlich ihre des Landes zu verweisenden Täufer semantisch von den Doopsgezinden zu separieren, indem man sie mit Aufruhr in Verbindung bringt, während man die niederländischen Täufer dagegen als treue Untertanen darstellt.²⁸

Im Fall der Hutterer sind die Analogien sehr interessant, denn sie widersprechen der realen gesellschaftlichen Situation der Gemeinde. Es waren gerade die Hutterer, die sich von Anfang an als treue Untertanen etablierten und sich in das grundherrschaftliche System Südmährens, später Oberungarns und Siebenbürgens gut eingefügt hatten.²⁹ Aber: Die Gütergemeinschaft war ein geeignetes Element der Verleumdung. Und sie blieb bis ins 17. Jahrhundert unter besonders kritischer Beobachtung, wie auch eine Bemerkung des hugenottischen Philosophen Pierre Bayle aus dem späten 17. Jahrhundert zeigt. Er beschreibt den aus seiner Sicht positiven Wandel der Täufer nach den enthusiastischen und obrigkeitskritischen Anfängen und nennt die Unterordnung unter die Obrigkeiten, aber auch die Aufgabe der Gütergemeinschaft, als ein Kennzeichen dieses Wandels.³⁰

Die Angst vor Aufruhr, kombiniert mit der Vorstellung, täuferische Versammlungen oder Gemeinden könnten mit ihrer klandestinen Absonderung, die in den Gütergemeinschaften besonders sichtbar war, unkontrollierbar sein, war nicht nur eine sprachliche Strategie der Verleumdung, die jeglicher realer Grundlage entbehrte. Im hutterischen Fall zumindest wird sie ergänzt durch eine sehr brisante und polemische Wortmeldung Jakob Huters in der durch die Ereignisse in Münster aufgeheizten Situation der Jahre 1534/35. 1534 mußten sich die toleranten mährischen Herren einem Beschluß Ferdinands I. beugen, die Täufer von ihren Grundherrschaften zu vertreiben. Auch die Hutterer waren betroffen. Das »Geschichtsbuch« berichtet in sehr dramatischen Schilderungen von den Vorwürfen gegenüber der Gemeinde, sie würde mit »Geschütz und Gewehr [... v. S.] gerüstet« einen Aufstand planen. Der direkte zeitliche Zusammenhang mit Münster ist vermutlich verantwortlich für diese Gerüchte, die auch besagten, die Hutterer hätten sich zur Vorbereitung ihres Aufstands »mit so viel Tausend« »zu Feld gelegt«.³¹ Allerdings, so der hutterische Chronist, hätten Boten des Landeshauptmanns bei einer Visitation des hutterischen Lagers, das aufgrund der Vertreibung von ihren Haushaben auf der offenen Heide war, dann jedoch statt der »Büchsen und Brähsen« lediglich »viel Kinder und Kranke« gefunden.³²

Während der Visitation durch den Boten des Landeshauptmanns beschwerte sich Jakob Huter über die Behandlung seiner Gemeinde, woraufhin ihn der

Bote aufforderte, seinen Unmut schriftlich zu äußern. Huter tat dies auch – sein daraus resultierender Brief an den mährischen Landeshauptmann Johann Kuna von Kunstadt war allerdings von der Aussage und Botschaft her keineswegs geeignet, die Gerüchte gezielt zu widerlegen. Ganz im Gegenteil: Folge des Briefes war eine Intensivierung der Verfolgung, die letztlich zur Abreise Huters aus Mähren führte. Er ging nach Tirol, wo er gefangen genommen und im Februar oder März 1536 in Innsbruck auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde.³³

Die Konfrontation Jakob Huters mit dem mährischen Landeshauptmann Johann Kuna von Kunstadt ist von ihrer sprachlichen Radikalität und Schärfe in der täuferischen Geschichte eher ungewöhnlich. Die von Huter verwendete Sprache und seine Rhetorik bewirkten eine Radikalisierung in der speziellen Kommunikationssituation, wobei zwei Botschaften parallel liefen, die Huter nach außen transportierte. Einerseits betonte er, daß seine Gruppe ungefährlich sei, niemandem Böses wolle und keinen bewaffneten Aufstand plane. Andererseits titulierte er den Herrscher als »Tyran« und die beigefügten Attribute und Bezeichnungen aus dem Repertoire antichristlicher Vorstellungen erweiterten das Feld noch: Der König sei ein »Feind der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit« und »Fürst der Finsternis«.³⁴ Daß er sich mit dieser Botschaft als von Gott legitimiert sieht, betont Huter mehrfach und gibt seinen Aussagen so die höchste denkbare Kompetenz. Seine zentrale Botschaft liegt also in der eindeutigen Unterordnung der Gemeinde unter Gott – er sei »Hauptmann und Schirmer« der Gemeinde, er würde für sie streiten, wodurch wiederum den weltlichen Obrigkeiten jegliche Legitimation abgesprochen werde.³⁵

Jakob Huters Botschaft von 1534 lief nicht nur auf die Feststellung der Tyranis durch einfache Untertanen hinaus, sondern belegte die mährischen Herren auch mit massiven Anklagen und prophetischen Gerichtsankündigungen. Vielleicht sei die Gemeinde gar nicht würdig und wert, überhaupt noch unter den mährischen Herren zu leben, weil diese durch die Verfolgung der Hutterer dem »grausamen Tyrannen und Feind der göttlichen Wahrheit, dem Ferdinandus« gehorchen und so den »sterblichen, unnutzen Menschen« mehr fürchten würden als den »lebendigen, ewigen und allmächtigen Gott und Herren«.³⁶ Eine weitere Steigerung stellt Huters Aufforderung an die mährischen Herren dar, sich von Ferdinand zu distanzieren. Ansonsten werde über die Herren »groß Unglück, Jammer, Angst und Not und große Trübsal, Schmerzen und Herzeleid, ja, ewiges Weh, Pein und Marter« hereinbrechen, die »von Gott im Himmel über Euch angeschlagen [ist, v. S.] hie und dort, immer und ewiglich«. Er spricht prophetisch, im Namen Gottes:

»Das sagen und verkündigen wir Euch in dem Namen unsers Herren Jesu Christi, daß Euch das gewißlich und in der Wahrheit nicht ausbleiben wird, und Ihr werdets in Kurz sehen und innen werden, daß wir die göttlich Wahrheit in dem Namen unsers Herren Jesu Christi mit Euch geredt haben, Euch zu einer Zeugnis und allen denen, die wider Gott tun und handeln oder sündigen.«³⁷ Die in der politischen Theologie stets präsente Ambivalenz zwischen Römer 13,1–2 (»Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu.«) und Apostelgeschichte 5,29 (»Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen«) – wird in dieser Situation der Unsicherheit und Verfolgung von Jakob Huter klar zugunsten von Apostelgeschichte 5 entschieden. Geht man nach den hutterischen Quellen, so war eine direkte Folge des Briefes die Intensivierung der Verfolgung. Das »Geschichtbuch« berichtet: »Nachdem der Landeshauptmann das Schreiben der Gemein, an ihn getan, von seinen gesandten Dienern hat empfangen und gelesen, hat er gleich bald seine Diener zum andernmal geschickt mit ernstlichem Befehl, den Jakob Hueter gefänglich anzunehmen.«³⁸

Der Brief Jakob Huters wurde 1607 in der polemischen Kontroverse um die Hutterer in Mähren von Christoph Andreas Fischer, katholischem Pfarrer im südmährischen Feldsberg, mit warnender Intention in dessen Buch *Vier und funffzig Erhebliche Ursachen Warumb die Widertauffer nicht sein im Land zu leyden* aufgegriffen. Die polemischen Angriffe Jakob Huters gegenüber einem Repräsentanten der Obrigkeit sind willkommener Ausgangspunkt für alle Behauptungen Fischers, die Täufer würden »die Christen aller Empter vnd Obrigkeiten berauben« und diese »auff das höchste [...] schmähen [...] wider die außtruckliche gebott Gottes«.³⁹ Die Wiedergabe von Huters Brief versieht Fischer mit eigenen Kommentierungen – einerseits mit verstärkenden Anklagen gegen die Hutterer, andererseits mit ironischen Formulierungen. Zu den prophetischen Drohungen Huters gegen die mährischen Herren, den »Tyranen« Ferdinand nicht weiter zu unterstützen, heißt es: »Das sein lauter Teufelsfluch vnnd scheltwor wider die Obrigkeit.« Die ironische Distanz wiederum zeigt die Bemerkung, »man fürchtet sich sehr vor ewren drawen«.⁴⁰ Fischer beschließt die Passage mit dem Kommentar, daß die Hutterer als »widerspenstige / hoffertige und eigensinnige auszurotten« seien, weil »sie der Obrigkeit fluchen / den König ubel nachreden / die Herrschafften verachten / und die Majestäten lestern«.⁴¹

Der Kampf um die Begriffe – Täufer, Anabaptisten, Mennisten ...

Faßt man nun die weitere Entwicklung bis ins 18. Jahrhundert ins Auge, die letztlich zu einer immer größeren Integration der Täufer in die Gesellschaft und zu einer Abnahme des vermuteten Gefahrenpotentials führte, so sind nicht nur die tolerierenden Tendenzen von obrigkeitlicher Seite zu betrachten, sondern auch die Versuche der Täufer, sich in das christliche Spektrum einzufügen. Diese Versuche zielten darauf ab, die Täufer aus der aufrührerischen, mit den Mandaten des 16. Jahrhunderts belegten »Anabaptisten«-Ecke herauszuholen. Andererseits darf der generelle Einfluß der Täufer auf die Entwicklung der modernen Toleranz und auf die allmähliche Normveränderung nicht außer acht gelassen werden. Die täuferischen »Konfessionskulturen« und konfessionellen Identitäten, die sich analog zu den lutherischen in den jeweiligen Kontexten und Konflikten entwickelten und in der territorialen Konfessionalisierung einen Beitrag von unten darstellten, brachten wichtige Impulse hervor, die in die politische Kommunikation hineinwirkten. Es war eben nicht nur frühneuzeitliches staatliches Wirken, das Konflikte beendete.⁴² Gleichzeitig wirkten die Konflikte und Auseinandersetzungen mit Vertretern der Obrigkeiten identitätsbildend auf die verschiedenen konfessionellen Kulturen der täuferischen Gemeinden und forderten die Täufer immer wieder heraus, eigene Glaubenspunkte zu reflektieren und angesichts der obrigkeitlichen Normforderungen möglicherweise zu ändern – vor allem betraf dies die Frage des Eides, der obrigkeitlichen Ämter und des Waffendienstes.

Immer wieder mußten Täufer die politisch-»policylichen« Vorwürfe, im Bauernkrieg gekämpft oder zu den Münsteranern gehört zu haben, widerlegen und ihre Friedfertigkeit und Untertänigkeit unter die Obrigkeiten beteuern. Eine zweite argumentative Schiene, die sich in Briefwechseln mit obrigkeitlichen Institutionen, aber auch in längeren Druckwerken wie beispielsweise in der deutschen Übersetzung des *Dordrechter Bekenntnisses* von Tieleman van Sittert (1664) oder in Gerrit Roosens *Unschuld und Gegen-Bericht* (1702) überliefert hat, lief darauf hinaus, sich in die christliche Welt hineinzu reklamieren. Die Täufer distanzierten sich von den Bezeichnungen »Anabaptisten« oder »Wiedertäufer«, die durch die zahlreichen Mandate mit entsprechend negativen Konnotationen verbunden waren, und beriefen sich darauf, »Mennisten« oder »Mennonisten« zu sein. 1661 verwarfte sich beispielsweise Hans Plus, mennonitischer Kaufmann aus Hamburg, in einem Prozeß vor dem Reichskammergericht dagegen, »Anabaptist« zu sein; er sei ein »Minist« – und damit ein »Christ«, und somit würden die Mandate gegen die »Wiedertäufer« aus dem 16. Jahrhundert für ihn nicht gelten.⁴³ Zur Untermauerung der Gemeinsamkeit beriefen sich täuferische Fürsprecher meist auf

ihre Verwandtschaft mit anderen protestantisch-christlichen Konfessionen, die sie aus gemeinsamen Traditionen und der gleichen Herkunft aus der neutestamentlichen Urgemeinde herleiteten. Auch der Verweis auf den gemeinsamen Feind, die Katholiken, bot der Argumentation eine Grundlage.

Einige täuferfreundliche Obrigkeiten nutzten ebenfalls die argumentative Schiene der begrifflichen Trennung, wie das Beispiel der Stadt Hamburg zeigt, die 1672 mit Kaiser Leopold I. über die Duldung der Täufer in Konflikt geriet. Der Fall landete schließlich vor dem Reichshofrat. Leopold I. stellte in einem Mandat vom 8. Mai 1672 fest, daß die Duldung der »Wiedertäufer« gegen die »Reich constitutionen« und das »instrumentum pacis« (1648) sei, und er drohte damit, der Stadt einen harten Prozess zu machen, wenn die »Wiedertäufer« nicht ausgewiesen würden. Der Senat der Stadt stellte sich jedoch hinter die Täufer, lobte ihre Friedfertigkeit und ihre Handelstüchtigkeit und betonte, die Täufer in Hamburg seien »Mennoniten« und keine »Wiedertäufer«. Deshalb wären die Reichsgesetze und -abschiede des 16. Jahrhunderts nicht relevant. Die Mennoniten würden sich ruhig und friedlich verhalten, abgesondert und gehorsam leben und sie hätten sogar die Obrigkeit in ihr Kirchengebet aufgenommen.⁴⁴

Doch die Täufer erhielten auch Schützenhilfe von Gelehrten und Kirchenhistorikern, die häufig über reformierte Kanäle Kontakte zu den niederländischen Doopsgezinden hatten und die Täufer ebenfalls in ihrer friedfertigen Ausrichtung präsentierten. Viele von ihnen waren zudem in die Diskussionen über die Tolerierung der Täufer in den reformierten Kantonen der Eidgenossenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts involviert. Das zunehmende Bemühen von Historikern des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts, sich in ihren Arbeiten einer intensiveren Wissenschaftlichkeit zu verpflichten, trug dazu bei, die Täufer selbst durch ihre Schriften sprechen zu lassen oder Abhandlungen erst zu verfassen, nachdem man einige täuferische Gemeinden besucht hatte – so beispielsweise Gottfried Arnold in seiner *Kirchen- und Ketzer-Historie* (1729) oder auch Johann Christian Jehring in seiner *Gruendlichen Historie von Denen Begebenheiten* (1720), in der er sich mit der Geschichte der täuferischen Gemeinde beschäftigt; Jehring selbst war lutherischer Pfarrer im ostfriesischen Reepsholt.⁴⁵ Einen für unseren Zusammenhang interessanten Aspekt greift der Dichter und Sprachgelehrte Philipp von Zesen 1665 in seinem Werk *Des geistlichen Standes Urteile* auf. Neben aller Friedfertigkeit, die er mit Forderungen nach Tolerierung verbindet, setzt er zudem einen Kontrapunkt zur negativen Wahrnehmung der Gütergemeinschaft. Zesen rekurriert auf Aussagen von Johannes Brenz und kritisiert am Beispiel der Hutterer die Angst der Obrigkeiten vor einem gütergemein-

schaftlichen Leben. Es sei unbegründet, diese Lebensweise als potentiell rebellisch darzustellen, auch Mönche hätten in Klöstern in Gütergemeinschaft zusammengelebt.⁴⁶

Resümee

Fragt man nun vor dem Hintergrund frühneuzeitlicher Konfessionalität nach der Bedeutung der Täufer im größeren Zusammenhang von territorialer Politik und Ideen von Ordnung, Herrschaft und Tolerierung, so läßt sich sagen, daß Täufer Keile in die Ordnungsvorstellungen trieben, die von zwei, ab 1648 von drei anzuerkennenden Konfessionen ausgingen. Ihre Präsenz und ihre Beiträge zur politischen Kommunikation stellten eine fortdauernde Konfrontation der Obrigkeiten und der Gelehrten mit konfessionell devianten Ideen und der Anwesenheit entsprechender Untertanen dar. Die Täufer waren quasi ein Lackmустest für den Grad der Tolerierung und für die Bereitschaft, die (jederzeit wieder) instrumentalisierbare Obrigkeitstheologie von ihrer wehrlosen Seite aus aufzufassen.

Umgekehrt gerieten die Täufer sehr schnell in die Ecke des »Aufruhrs« und der »Rotterei« – Referenzereignisse waren der Bauernkrieg von 1525 und der Aufstand der Täufer in Münster 1534. Die zeitnahen Ereignisse Bauernkrieg und Entstehung von täuferischen Gemeinden – die erste Glaubenstaupe in Zürich fand ebenfalls 1525 statt – sorgten für eine Kumulation an Gefahrenpotential, das auch aufgrund personeller Überschneidungen in eine reale Bedrohung überging. Neue Nahrung erhielten diese Argumente durch entsprechende sprachliche Äußerungen, wie im Brief Jakob Hutters an den mährischen Landeshauptmann, aber auch durch ambivalente und instrumentalisierbare Aussagen in Bekenntnissen oder durch symbolische Repräsentationen wie im Fall der Inszenierung der Königsherrschaft in Münster oder in Augsburg. Die Obrigkeiten im Reich und in seinen angrenzenden Territorien sahen sich angesichts der täuferischen Präsenz mit der Machtfrage konfrontiert, die mit der Täuferfrage über das 16. Jahrhundert hinaus erhalten blieb. Bis ins 18. Jahrhundert war das Argument »Aufruhr« ein jederzeit abrufbares Element in der politischen Kommunikation, ein Stoppschild, das aufgestellt werden konnte, was letztlich auch unter dem Aspekt einer sehr langen Erinnerungskultur äußerst interessant ist.

Die Wirklichkeitskonstruktionen der Täufer waren geeignet, die Normen in den politischen Räumen in Frage zu stellen und die Identität und Legitimation der Obrigkeiten zu unterlaufen. Erst durch die Aufklärung sowie durch die Aufnahme von Täufern in Gebieten wie beispielsweise in Neuwied, in der Pfalz oder in Krefeld verschwand allmählich das Konfliktpotential. Dennoch

finden sich regionale Verfolgungen, die immer wieder auf gleiche sprachliche Argumentationsmuster zurückgreifen, bis ins 18. Jahrhundert.

In *Die Wiedertäufer* von Friedrich Dürrenmatt ruft der Prophet und spätere Täuferkönig von Münster, Jan van Leyden, am Anfang seiner Wirkungszeit in der Stadt: »Der Himmel hat Großes mit mir Unwürdigem vor, mein Freund. Die Täufer werden mich zu ihrem König wählen, der Papst von Rom nach Münster nackten Fußes wandeln, den Saum meines Mantels lecken, und Gott, auf seinem heiligen Richterthron, wird mich zum Herrn der Erde erheben!« Ob historisch überliefert oder nicht, vermutlich waren es genau diese Ideen, mit denen die Täufer – unbewußt – Angst und Schrecken verbreiteten und die, aufbauend auf einer langen Erinnerungskultur, stets das Potential zur Instrumentalisierung boten.

Anmerkungen

- 1 Siehe zu den folgenden Aussagen Gustav Bossert, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. 1, Herzogtum Württemberg (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 13), Reprint, New York/London 1971, 46 f.; zu Wolf Kürschner siehe: Gustav Bossert, *Wolf Kürschner, der Täufer von Bretten. Ein Beitrag zur Geschichte der Täufer in Baden*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, N.F. 25, 1910, S. 431–452.
- 2 Vgl. hierzu vor allem Hans-Jürgen Goertz, *Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu. Geschichtstheoretische Überlegungen*, in: Anselm Schubert/ Astrid von Schlachta/ Michael Driedger (Hg.), *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), Heidelberg 2009, S. 21–48; ders., *Radikalität der Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 93), Göttingen 2007; Astrid von Schlachta, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation* (Forschungen zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009; zur politischen Geschichte der Täufer vgl. auch die bereits etwas älteren Arbeiten: Hans Joachim Hillerbrand, *The Anabaptist View of the State*, in: *Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, S. 83–110; ders., *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters* (Beihefte der Geschichte für Religions- und Geistesgeschichte, 7), Leiden/ Köln 1962; Franklin H. Littell, *Das Selbstverständnis der Täufer*, Kassel 1966; Harold S. Bender, *Church and State in Mennonite History*, in: *Mennonite Quarterly Review* 13, 1939, S. 83–103.
- 3 Nicole Grochowina, *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, 766), Frankfurt/Main et al. 2003, S. 392 f.; Piet Visser, *Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700*, in: John D. Roth/James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol. 6), Leiden/Boston 2007, S. 299–345, bes. S. 317–325; generell zur Annäherung von Täufern und Obrigkeiten: von Schlachta, *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 2), S. 208–226; zur Vielfalt der täuferischen Bekenntnisse vgl. Karl Koop, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a Tradition*, Kitchener, Ont. 2004.
- 4 Siehe dazu als neue Kompilation der Forschungen: Martin Mulsow/Andreas Mahler (Hg.), *Die Cambridge School in der politischen Ideengeschichte*, Berlin 2010; zudem: Roger

- Chartier, Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung, Frankfurt am Main 1992, S. 7–23; generell als Überblick: Luise Schorn-Schütte, Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs, 3. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2007, S. 541–567.
- 5 Vgl. zum Hintergrund: Otto Samuel Knottnerus, Wiedertäufer, Söldner und Freibeuter als Repräsentanten frühmoderner Mobilität, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 73, 2001, S. 1–50, bes. S. 4–14; Gary K. Waite, Apocalyptic Terrorists or a Figment of Governmental Paranoia? Reevaluating Anabaptist Violence in the Netherlands and Holy Roman Empire, 1535–1570, in: Schubert/von Schlachta/Driedger, Grenzen (wie Anm. 2), S. 105–125.
 - 6 Vgl. hierzu: Rainer Wohlfeil, »Reformatorische Öffentlichkeit«, in: Ludger Grenzmann/Rainer Stackmann (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Germanistische Symposien. Berichtsbände, 5), Stuttgart 1984, S. 41–52, bes. S. 47; Lucian Hölscher, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit (Sprache und Geschichte, 4), Stuttgart 1979, bes. S. 69–80.
 - 7 Vgl. zum Begriff der Repräsentation: Roger Chartier, Die unvollendete Vergangenheit (wie Anm. 4), bes. S. 14–22.
 - 8 Vgl. generell als Hintergrund: C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology. An Introduction, Kitchener, Ont. 1995, S. 355–363; zur Verfaßtheit der täuferischen Gemeinden und der Bedeutung der Sakramente auch: Goertz, Radikalität der Reformation (wie Anm. 2), bes. S. 145–152.
 - 9 Menno Simons, Ein kurzes und klares Bekenntnis und Schrifanweisung, zit. nach: Die vollständigen Werke Menno Simons', Aylmer, Ont./LaGrange, IN 2002 (Reprint der Ausgabe von 1876), S. 480.
 - 10 Simons, Ein gründliches und klares Bekenntnis der Armen, zit. nach: Die vollständigen Werke (wie Anm. 9), S. 384.
 - 11 Hans-Jürgen Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe, in: Mennonitische Geschichtsblätter 66, 2009, S. 7–30, hier 12 f., 15; Peter Riedemann, Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher, Alb. 1988, 73 f.; vgl. ausführlich auch: Rollin Stelly Armour, Anabaptist Baptism. A Representative Study, Scottdale, PA 1998.
 - 12 Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte (wie Anm. 11), S. 12 f.; Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München 1988, bes. S. 76–83.
 - 13 Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte (wie Anm. 11), S. 16.
 - 14 Christoph Erhard, Gründliche kurz verfaßte Historia, München 1589, fol. 38r; zum Hintergrund der Kontrovers-Literatur, vgl. neuerdings: Adam W. Darlage, An Anabaptist's Tale: Christoph Erhard and the Recantation of the Ex-Hutterite Hans Jedelshausen, in: Schubert/ von Schlachta/ Driedger, Grenzen (wie Anm. 2), S. 126–144.
 - 15 Zu Münster vgl. Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 131), Münster 1992; Hubertus Lutterbach, Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt (Geschichte des Bistums Münster, 3), Münster 2006; zu Bader vgl. Anselm Schubert, Täufern und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 81), Heidelberg 2008, bes. S. 285–306; Gustav Bossert, Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen, nach den Prozeßakten von 1530, in: Archiv für Reformationsgeschichte 11,

- 1914, Ss. 19–64, 103–133, 176–199; zur symbolischen Kommunikation und zur Bedeutung von Zeichen und Ritualen in der Konstituierung von Gemeinwesen vgl. u.a. Barbara Stollberg-Rilinger, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 31, 2004, S. 489–527.
- 16 Vgl. von Schlachta, *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 2), bes. S. 64–79; zu den hutterischen Auffassungen: Riedemann, *Rechenschaft* (wie Anm. 11), S. 100 f.
- 17 Vgl. Erich von Reeken, *Zur Geschichte der Emdr Taufgesinnten (Mennoniten) 1529–1750* (*Ostfriesische Familienkunde*, 7), Aurich 1986, bes. S. 8–10. Zit. nach: Reimer Hansen, *Wiedertäufer in Eiderstedt (bis 1616)*, in: *Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte*, 2. Reihe (Beiträge und Mitteilungen), 2. Bd., 1901, S. 175–238, hier S. 227 f.; zum »spiritus Munsterianus«, zit. nach: ebd., S. 212.
- 18 Ebd., S. 230, 232 f. Robert Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck* (*Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins*, 17), Neumünster 1930, S. 81.
- 19 Vgl. als Hintergrund: Mordechai Breuer/ Michael Gaetz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1. *Tradition und Aufklärung 1600–1780*, München 1996, bes. S. 71–74; Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub«* (1530/31), Stuttgart 2002, bes. S. 233–238, 209–216; generell: Walter Bienert, *Martin Luther und die Juden*, Frankfurt am Main 1992.
- 20 Snyder, *Anabaptist History and Theology* (wie Anm. 8), S. 355.
- 21 Ebd.
- 22 Riedemann, *Rechenschaft* (wie Anm. 11), S. 31 f.
- 23 Astrid von Schlachta, *Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika. Eine Reise durch die Jahrhunderte*, Innsbruck 2006, S. 105; zu den verschiedenen Epochen der Gemeindegeschichte bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts vgl. Werner O. Packull, *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren* (*Schlern-Schriften*, 312), Innsbruck 2000; ders., *Peter Riedemann: Shaper of the Hutterite Tradition* (*Anabaptist and Mennonite Studies*, 7), Kitchener, Ont. 2007; Andrea Chudaska, *Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täuferium im 16. Jahrhundert* (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, 76), Heidelberg 2003; Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565–1578* (*Studies in Anabaptist and Mennonite History*, 23), 2. Aufl., Kitchener, Ont. 1998.
- 24 Grete Mecenseffy, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 11, Österreich, I. Teil (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, 31) Heidelberg 1964, S. 278, 281; Gustav Bossert, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer* (wie Anm. 1), S. 54.
- 25 Sebastian Franck, *Chronica, Zeytbüch und geschychtbibel*, Straßburg 1531, cccclxliii v.
- 26 Vgl. Mark Furner, *The Repression and Survival of Anabaptism in the Emmental, Switzerland, 1659–1743*, Ph.D. Thesis, Cambridge 1998, S. 70; Hanspeter Jecker, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täuferium von 1580–1700*, Liestal 1998, S. 394 f.
- 27 Staatsbibliothek Hamburg, *Codex theol.* 1765a, 7r. Ich danke John D. Roth, der mir seine Transkription zur Verfügung gestellt hat. Zu Ott und seinen Beziehungen zu den Täufern vgl.: Martin Rothkegel, *Hutterische Handschriften in Hamburg*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 54, 1997, S. 116–152; siehe auch: Leonard Forster, *Dichterbriefe aus dem Barock*, in: *Euphorion* 47, 1953, S. 391–411, bes. S. 398 f.
- 28 Vgl. von Schlachta, *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 2), S. 262–274.
- 29 Vgl. Leonard Gross, *Golden Years of the Hutterites* (wie Anm. 23), bes. S. 25–41; Frantisek

- Huby, Die Wiedertäufer in Mähren, Sonderdruck aus dem Archiv für Reformationsgeschichte 30–32, Leipzig 1935, bes. S. 23–36; Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003, bes. S. 25–57.
- 30 Vgl. Pierre Bayle, Art. »Anabaptistes«, in: Dictionnaire historique et critique, Paris 1820, S. 201.
- 31 Dies läßt sich aus einer Äußerung Jakob Hutters entnehmen, vgl. Rudolf Wolkan (Hg.), Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher, Alb., 1990, S. 110–113.
- 32 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 110.
- 33 Vgl. hierzu: Packull, Hutterer in Tirol (wie Anm. 23), S. 268–291.
- 34 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 111 f.
- 35 Vgl. zur Apokalyptik in den täuferischen Gemeinden generell: Walter Klaassen, Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation, Lanham, London 1992.
- 36 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 113 f.
- 37 Wolkan, Geschichtsbuch (wie Anm. 31), S. 114.
- 38 Ebd., S. 114 f. Über weitere Reaktionen ist, soweit sich dies aus den Quellen erschließen läßt, nichts überliefert.
- 39 Christoph Andreas Fischer, Vier und funffzig Erhebliche Ursachen Warumb die Wiedertauffer nicht sein im Land zu leyden, Ingolstadt 1607, S. 40.
- 40 Fischer, Erhebliche Ursachen (wie Anm. 39), S. 48 f.
- 41 Ebd., S. 51.
- 42 Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 29), Tübingen 2006, u.a. S. 14–21.
- 43 Vgl. zu diesem Fall: Michael Driedger, Sind Mennoniten tatsächlich Wiedertäufer? Der Reichskammergerichtsprozeß Hübner contra Plus 1661–1663, in: Norbert Fischer/Marion Kobelt-Groch (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz (Studies in Medieval and Reformation Thought, 61), Leiden et al. 1997, S. 135–148; zur begrifflichen Trennung und weiteren Argumentationen täuferfreundlicher Obrigkeiten vgl. auch: Frank Konersmann, Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein (1664–1802), in: Mark Häberlein/Martin Zürn (Hg.), Minderheiten, Obrigkeiten und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, St. Katharinen 2001, S. 339–375, hier S. 343 f.
- 44 Vgl. zum Hintergrund: Dollinger, Mennoniten in Schleswig-Holstein (wie Anm. 18), S. 142; weitere Akten zum Fall, in: Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, RHR Judicialia, Vota, Karton 21, 83r–85v; vgl. auch: Michael Driedger, Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age, Aldershot et al. 2002, S. 4.
- 45 Vgl. von Schlachta, Gefahr oder Segen (wie Anm. 2), S. 192–197.
- 46 Philipp von Zesen, Des geistlichen Standes Urteile wider den Gewissenszwang in Glaubenssachen, Amsterdam 1665, ediert in: Ferdinand van Ingen (Hg.), Philipp von Zesen. Sämtliche Werke, Bd. 13 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts), Berlin/New York 1984, S. 1–154, hier S. 87 f.