

Die andere Seite der Medaille

Exklusivität, Zwang und Ausgrenzung als Themen der täuferischen Geschichte

Astrid von Schlachta

Frieden sei ein „wort“ und Unfrieden ein „onwort“. Dem Frieden gelte es nachzustreben und deshalb verbinde sich mit dem Evangelium kein „auffrur, sunder allzeit, so man ihm nur ghorcht, dient es zum frieden“. So der Täufer Hans Denck 1532 in seiner Auslegung einer Passage aus dem Propheten Micha, in der Gott für die letzten Tage verheißt, Schwerter würden zu Pflugscharen und kein Volk würde sich gegen das andere erheben.¹ Doch, fragt er weiter, warum würde dann so viel Unfrieden „auß dem jetzigen gepredigten evangelio“ entstehen? Es sei so, gibt Denck selbst die Antwort, weil jeder den anderen verachte. „Eyn solche sicherung, auch in den eusserlichen dingen, wirt sein beim rechten evangelio, das auch je einer den andern, er sei türck oder heyd, glaub, was er wöl, sicher wirt lassen ziehen und wonen, durch und in seim landt, mit gehorsam pflichtig einer obergkeyt.“ Es solle „keyner den andern, daz einer eyn heyd, ein jud oder christ were, entgelten“².

Nicht nur mit diesen Worten von Hans Denck, sondern auch mit Texten von Balthasar Hubmaier oder Leupolt Scharnschlager, die mittlerweile fast zu klassischen Werken geworden sind, stammen frühe Forderungen nach Gewissensfreiheit aus täuferischer Feder. Der Glaube sei eine Gabe Gottes, deshalb dürfe niemand zum Glauben gezwungen werden und abweichenden Glaubensvorstellungen sollte nicht mit Tod und Vertreibung begegnet werden. Grundannahmen, wie sie vielfach von Täufern geäußert wurden. Balthasar Hubmaier stellte 1524 in seiner Schrift „Von ketzern und iren verbrennern“ fest, einen Menschen wegen seines Glaubens mit Gewalt zu verfolgen und zu töten sei falsch, denn es geschehe aus Zorn und dieser sei in der Bibel nur erlaubt, wenn es ein heiliger Zorn sei, ein „gaystlich für unnd yfer der liebe“. Menschen wegen ihres Glauben zu verfolgen, heiße Richter spielen und ein Urteil sprechen, das allein Gott zustehe.³ Belegstelle

¹ *Walter Fellmann* (Hg.), Hans Denck, Schriften, 3. Teil, Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 24), Heidelberg 1960, 65; zum Hintergrund auch: *Hans Joachim Hillerbrand*: Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 7), Leiden / Köln 1962, 22 f.

² *Fellmann*, Hans Denck, 66.

³ *Balthasar Hubmaier*: Von ketzern und iren verbrennern. Vergleichung der gschriefften, zesamenzogen durch doctor Balthazar Fridbergern [...], in: *Gunnar Westin / Torsten Bergsten* (Hg.): Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9), Heidelberg 1962, 96-100, hier 96; zum Hintergrund dieser Schrift u.a.:

ist für Hubmaier, wie für viele andere Denker, die sich für Gewissensfreiheit und Tolerierung aussprachen, das Unkrautgleichnis aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 13, 30).⁴ Leupolt Scharnschlager nahm 1534 sogar Bezug zum Weg, den die Evangelischen eingeschlagen hatten – auch sie seien ja ihrem Gewissen gefolgt, als sie sich von der Katholischen Kirche und deren Riten und Dogmen absonderten.⁵

Die frühneuzeitlichen Täufer und die Toleranz – ein Kapitel, das klassisch ist für die täuferische Geschichte wie kaum ein anderes und das oftmals geschrieben wurde.⁶ Es ist ein Thema, bei dem Täter und Opfer festzustehen scheinen und sich ein klares „Innen“ und „Außen“ scheinbar festlegen lässt. Gegen alle Widerstände und im Angesicht des Todes haben die Täufer ihren Glauben gelebt und letztendlich, retrospektiv gesehen, doch über Tod und Verfolgung triumphiert. Nachfolgende Generationen haben spätestens im 18. Jahrhundert die Früchte ihrer Vorfahren geerntet und konnten nun ein Leben unter dem Vorzeichen von Akzeptanz und Tolerierung führen. So die landläufige und im Grundsatz nicht falsche Interpretationen von fast dreihundert Jahren täuferischer Geschichte im Angesicht von territorialstaatlicher und reichsweiter Verfolgung, von Intoleranz und Todesstrafe.

Mit ihrer Geschichte und ihren Schriften sind die Täufer Wegbereiter des Toleranzgedankens, der modernen Gewissensfreiheit und der Menschenrechte. An diesen Aussagen, die immer wieder zu hören sind und die Gemeinplätze geworden sind, zu rütteln, stellt sich im vorliegenden Kontext in keiner Weise. Dennoch: Die Konferenz, die der „Verein für Freikirchenforschung“ 2014 unter dem Motto „Die Freikirchen zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit“ veranstaltete, eröffnete die Möglichkeit, auch einmal die andere Seite der Medaille dieser offenkundigen täuferischen Erfolgsgeschichte zu betrachten. Denn das Exposé der Tagung stellte einige spannende Fragen, die für die Täufer bisher kaum beantwortet wurden: Wie opportunistisch oder auch eigennützig war eigentlich der Ruf nach Religions- oder Gewissensfreiheit? Als wie nachhaltig erwies sich dieser Ruf, wenn die Gemeinden selbst in einer tolerierten Situation waren beziehungsweise sogar in einer Mehrheitssituation? Und schlussendlich wurde die Frage nach der Beziehung zwischen Gewissensfreiheit und der intern ausgeübten Gemeindezucht aufgeworfen.

ebd., 175 f.; *Hans R. Guggisberg*: Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Canstatt 1984, 76 f.

⁴ Vgl. *Rainer Forst*: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/Main 2003, 65 f., 165.

⁵ *Leupolt Scharnschlager*: Aufruf zur Toleranz an den Straßburger Rat, in: *Heinold Fast* (Hg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus, 4), Bremen 1962, 119-130, hier 120-123.

⁶ *Harold S. Bender*: The Anabaptist Vision, Scottdale/PA 1944, 4; *Hillerbrand*: Politische Ethik, 22 f.; auch: *Ernst Crous*: Der Beitrag der Mennoniten zum Wiederaufbau Deutschlands im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 3, 1938, 22-32, bes. 27-30.

Das Verhalten der Täufer als Mehrheit ist in der Forschung bisher kaum Gegenstand von Untersuchungen gewesen, da sich der Blick viel zu häufig auf die Täufer als „verfolgte Minderheit“ richtete. Die Frage wäre jedoch vor allem unter mikrohistorischen Ansätzen eine Untersuchung wert, wie es ansatzweise bisher für Friedrichstadt an der Eider, für Krefeld oder für einige Regionen der Kurpfalz geschehen ist.⁷ Auch wenn die Täufer in keiner Region des Alten Reichs wirklich in der Mehrheit waren, so zeigen einzelne lokale Befunde doch, dass sie, wenn sie mitzubestimmen hatten, auch wussten, ihre Machtposition zu verteidigen, was im politisch-sozialen Zusammenleben durchaus auf Kosten anderer gehen konnte.⁸ Die täuferische Geschichte würde etwas differenziertere Züge annehmen, wenn mehr mikrohistorische Forschungen die Machtfrage für die Täufer stellen und mehr Forschungen vor allem für eine Aufarbeitung der Geschichte im 17. und 18. Jh. in Angriff genommen würden.

In den folgenden Überlegungen soll nun der zweite Aspekt aufgegriffen werden, den die Organisatoren der Tagung in ihrem Exposé anstießen, nämlich die Frage nach dem Zusammenspiel von „nach außen gerichteter gesellschaftlich wirksamer Religionsfreiheit“ und von „nach innen gerichteter individuell praktizierter Gewissensfreiheit“. Ein Ansatzpunkt, der ebenfalls hilft, ein etwas anderes Licht auf das Thema „Täufer und Toleranz“ zu werfen, denn eigentlich ist die Klassifizierung der Täufer als tolerant oder intolerant nur unter Berücksichtigung dieses Zusammenspiels von innen und außen möglich.

Das Thema „Täufer und Toleranz“ erfordert noch zwei grundsätzliche Bemerkungen. Einerseits muss, wenn neben der Toleranz die Intoleranz in den Blick gerät, festgehalten werden, dass stets zwischen der geistlichen und der weltlich-rechtlichen Intoleranz zu unterscheiden ist. Nur Letztere hatte ihre Konsequenzen für die Rechtsprechung in der Gesellschaft und nur sie zog Verfolgung und Todesstrafe nach sich. Die geistliche Intoleranz kann jedoch ohne gesellschaftliche Folgen bleiben, wenn sie sich auf Gemeinden und konfessionelle Gemeinschaften beschränkt. Andererseits ist auf die Probleme hinzuweisen, die das Wort „Toleranz“ an sich aufwirft. Es wäre dem zeitgenössischen Wortgebrauch angemessener, für die Zeit bis zum 18. Jahrhun-

⁷ Vgl. zum Hintergrund: *Sem Christian Sutter*: Friedrichstadt an der Eider: Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz, 1621–1727, Friedrichstadt 2012; *Peter Kriedte*: Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes, Göttingen 2007, sowie die Beiträge in *Mennonitische Geschichtsblätter* 63, 2008; zur Pfalz, vgl. *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, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, St. Katharinen 2001, 339–375.

⁸ Für Friedrichstadt hat Sem C. Sutter beschrieben, wie die Täufer auch verstanden, ihre Position in innerstädtischen Konflikten zu verteidigen. Vgl. *Sutter*: Friedrichstadt, 104.

dert das Wort „Gewissensfreiheit“ gegenüber dem Begriff der „Toleranz“ zu bevorzugen, da „Toleranz“ als Quellenbegriff im 16. und 17. Jh. kaum auftaucht, und wenn, dann in der Verbform „tolerare“. Als Substantiv ist der Begriff erst seit dem 18. Jh. überliefert, als die Aufklärung die private Sphäre zunehmend von der öffentlichen schied. Das Verb „tolerieren“ im Sinne von „leyden“, „gedulden“ oder „zulassen“ findet sich in der deutschen Sprache seit der zweiten Hälfte des 16. Jhs. Religiöse Toleranz im Sinne späterer Interpretationen wurde eher als „caritas“, „pax“ oder „mansuetudo“ bezeichnet.⁹

Zum Hintergrund und zur Situation der Täufer in der Frühen Neuzeit: Nach der ersten Glaubens- oder Erwachsenentaufe 1525 in Zürich und der sowohl durch diese Taufe als auch durch die Absonderung täuferischer Gruppen von der offiziellen Kirche offenkundigen Sichtbarkeit der neuen Gemeinden intensivierte sich die Verfolgung der Täufer in allen Territorien des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation. Felix Mantz aus dem Kreis der Züricher Täufer war der erste Getaufte, der für seinen Glauben sterben musste; er wurde 1527 in der Limmat ertränkt.¹⁰ Obwohl der Kaiser und die Reichsstände versucht hatten, der Verfolgung der Täufer mit dem Mandat von Speyer aus dem Jahr 1529 reichsweit Einheitlichkeit zu verleihen, gestalteten sich die Verfolgungsmaßnahmen hinsichtlich ihrer Intensität in den verschiedenen landesfürstlichen Territorien dennoch unterschiedlich.¹¹ Die Verfolgung gehörte für die Täufer bis ins 18. Jh. zur Realität. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 und der Westfälische Frieden von 1648, betrafen die Täufer nicht, so dass ihre Präsenz und die Existenz ihrer Gemeinden bis zum Ende des Heiligen Römischen Reichs von der Duldung der Obrigkeiten abhängig blieb. Die Tolerierung der Täufer war Gnadensache, das heißt sie war durch Privilegien geregelt, die über Bleiben oder Ge-

⁹ Vgl. generell: *Klaus Schreiner*; „Toleranz“, in: *Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck* (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart 1990, 445-604, bes. 446-448; *Hans R. Guggisberg*: *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Heinrich Lutz* (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 455-481, hier 459; *Winfried Schulze*: „Ex dictamine rationis sapere“. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden, in: *Michael Erbe* (Hg.): *Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996, 223-239; zum täuferischen Kontext: *Astrid von Schlachta*: *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*, Göttingen 2009, bes. 131-140.

¹⁰ Vgl. *C. Arnold Synder*: *Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1525*, in: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden / Boston 2007, 45-81; *James M. Stayer*: *Felix Mantz* in: *mennlex V*, Teil 1: www.mennlex.de/doku.php?id=art:mantz_felix [Zugriff: 05.02.2015]; generell zum Hintergrund und zu einer Interpretation der Ereignisse in Zürich: *Andrea Strübind*: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003.

¹¹ Vgl. generell: *Eike Wolgast*: *Stellung der Obrigkeit zum Täufertum und Obrkeitsverständnis 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, 89-120, bes. 97.

hen entschieden und die eine Duldung stets widerrufbar machten. Bekannte landesfürstliche Privilegien waren jene für Friedrichstadt an der Eider (1621), Neuwied (1662) und für die Kurpfalz (1664).¹²

Somit unterschieden sich die Lebens-, Glaubens- und Tolerierungssituationen der einzelnen täuferischen Gruppen in der Frühen Neuzeit entsprechend der äußeren Rahmenbedingungen. Auf der einen Seite standen Tolerierung und Akzeptanz, etwa in den Niederlanden, wo die Mennoniten sehr rasch und umfassend toleriert wurden. Die dortigen Täufer oder „Doopsgezinden“ fügten sich ihrerseits gut in die Gesellschaft ein und stiegen zu anerkannten und respektierten Kaufleuten auf, die sich auch nicht scheuten, ihr Schärflin zur Politik beizutragen und bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. eine finanzielle Unterstützung für den Aufstand der nördlichen Provinzen gegen den katholisch-habsburgischen Süden zur Verfügung zu stellen. Seit 1579 waren die Mennoniten in den Niederlanden faktisch toleriert, was ihnen die Ausübung ihres Glaubens erlaubte. Im Gegenzug zahlten sie regelmäßige Steuern.¹³ Auch in einigen Städten des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, die entweder wie Friedrichstadt an der Eider unter dem Vorzeichen einer möglichst umfassenden Tolerierung gegründet wurden oder generell konfessionell deviante Untertanen tolerierten, wie Krefeld oder Altona, hatten Täufer viele Gestaltungsspielräume.¹⁴

Anders sah es dagegen in den Habsburgischen Ländern und in den reformierten Kantonen der Schweiz aus, wo Vertreibungen bis ins 18. Jh. an der Tagesordnung waren.¹⁵ Eine gewisse Mittelposition nahmen die preußischen Gebiete an der Ostsee ein, wo Täufer vor allem aus wirtschaftlichen Gründen toleriert wurden und – wie etwa in der Freien Stadt Danzig – zu einflussreichen Kaufleuten und Gewerbetreibenden aufstiegen, es jedoch auch immer wieder zu lokalen Vertreibungen kam, weil Privilegien zurück-

¹² *Sutter*: Friedrichstadt, bes. 47-75; *Robert Dollinger*: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 7), Neumünster 1930, bes. 10-69; *Christian Hege*: Die Täufer in der Kurpfalz. Ein Beitrag zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte, Frankfurt/Main 1908; *Hans Wilhelm Stupp*: Die rechtsgeschichtliche Entwicklung der Stadt Neuwied, Bonn 1959, 10-27.

¹³ *Piet Visser*: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: Companion to Anabaptism and Spiritualism, 299-345; *Michael Driedger*: Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View, in: ebd., 507-544, bes. 527 f.; *Samme Zijlstra*: Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations, in: *Ronnie Po-Chia Hsia / Henk van Nierop* (Hg.): Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, Cambridge 2002, 112-131.

¹⁴ Vgl. *Sutter*: Friedrichstadt; *Kriedger*: Taufgesinnte; *Michael Driedger*: Obedient Heretics. Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age, Aldershot et al. 2002.

¹⁵ Vgl. von *Schlachta*: Gefahr oder Segen?, 233-309, 386-407; *Hanspeter Jecker*: Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700, Liestal 1998, sowie die Beiträge in: *Urs Leu / Christian Scheidegger* (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007.

genommen wurden. Dahinter standen wiederholt wirtschaftliche Überlegungen, die ausschlaggebend waren für Tolerierung oder Vertreibung.¹⁶

Konstruktionen von Toleranz und Intoleranz

Somit ist der äußere, rechtlich-säkulare Bereich täuferischer Vorstellungen von Gewissensfreiheit und Tolerierung abgesteckt, der ein recht buntes Bild täuferischer Existenz in der Frühen Neuzeit entstehen lässt. Stellt man nun allen Forderungen nach Gewissensfreiheit im politisch-säkularen Bereich die innertäuferische Gemeindesituation gegenüber, so eröffnet sich ein anderer Blick auf die Frage der Gewissensfreiheit. Auf die generell notwendige Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Intoleranz ist schon gewiesen worden. Hans Joachim Hillerbrand hat bereits 1962 betont, dass im täuferischen Fall zwischen der Forderung nach der Freiheit des Gewissens, die auf das obrigkeitliche Handeln zielte, die freie Ausübung des Glaubens zu erlauben, und der Toleranz getrennt werden muss, die darüber entschied, ob der „Nächste, trotz anderer Überzeugung, als gleichberechtigt anerkannt“ wird.¹⁷ Und tatsächlich ist die Frage nach der geistlichen Anerkennung eines anderen Glaubens für die Täufer noch einmal ein ganz neues Kapitel. Zwei Elemente der täuferischen Glaubensvorstellungen sind diesbezüglich ganz wesentlich: einerseits der Grad der Exklusivität, der der eigenen Gemeinde beigemessen wurde und der den Umgang mit andersgläubigen oder auch anders-, „täuferischen“ Gruppen und Individuen bestimmte, andererseits das Ausmaß an Gewissensfreiheit beziehungsweise der geistlichen Freiräume, das innerhalb einer täuferischen Gemeinde herrschte und regelte, wie rasch und streng der Bann angewandt wurde.

Waren die Täufer frühe Advokaten der Gewissensfreiheit im gesellschaftlich-politischen Bereich, so zogen sie im geistlichen Bereich häufig klare und scharfe Grenzen. Gewissensfreiheit galt oft nur innerhalb der von den täuferischen Gemeinden gesetzten Normen und je enger die Grenzen gesetzt waren, umso schneller zog ein Übertreten dieser Grenzen Sanktionen der Gemeinde nach sich, die sich in einem mehr oder weniger streng geregelten Bann äußerten. Die theologisch-ethischen Grenzen waren durch die gemeindeinterne Disziplinierung bestimmt, womit sich die Täufer nicht von anderen Kirchen und Gemeinden ihrer Zeit unterschieden, wie ja generell die Sozialdisziplinierung, die die Ausbildung der verschiedenen Konfessionen begleitete, seit dem späten 15. Jh. säkulare und geistliche Gemeinwesen und Vergemeinschaftungen prägte.¹⁸ Allerdings waren die Normsetzungen

¹⁶ Vgl. von Schlachta: *Gefahr oder Segen?*, 341-373; Horst Penner: *Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen*, Weierhof 1978.

¹⁷ Hillerbrand: *Ethik*, 21.

¹⁸ Vgl. als Überblick: Wolfgang Reinhard: *Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs*, in: Nada Boskovaska Leimgruber

unter den Täufern in der Frühen Neuzeit keineswegs einheitlich und durchgängig, sondern es gab ein Auf und Ab, eine Zu- und Abnahme von Exklusivität und Integration.

Die exklusive Gemeinde

Grundlegend für alle Einordnungen täuferischer Ansichten über Andersdenkende ist das Gemeindeverständnis, das in der Geschichte immer wieder Veränderungen unterworfen war und häufig Anlass für Reformbemühungen und Erneuerungen bot. Im Gemeindeverständnis lassen sich alle Fragen der Toleranz und Gewissensfreiheit zusammenführen; hier liegt die Klassifizierung der Gemeinde als „wahre Gemeinde“ ebenso begründet wie die Anwendung von Disziplinierungsmaßnahmen. Die geistliche Verurteilung all dessen, was außen ist beziehungsweise was dem „Außen“ zugeordnet wird, weil es nicht den intern festgelegten Normen entspricht, bestimmte den Grad an Exklusivität, der der eigenen Gemeinde beigemessen wurde und der sehr scharfe Dichotomien schuf: „Licht“ und „Dunkel“, „Heiligkeit“ und „Welt“. In diesen Dichotomien lauert jene Intoleranz, die dem exklusiven täuferischen Gemeindeverständnis inhärent war und die auch nach innen gewendet werden konnte, wo der Bann für die Reinerhaltung der Gemeinde sorgen sollte.

Geht man nach den „Artikeln von Schleithem“ und weiteren Aussagen der frühen Täufer, so dachten die Täufer ihre Gemeinden in der klaren Absonderung von der „Welt“. Die „Artikel“, die 1527 vom ehemaligen Benediktinermönch Michael Sattler verfasst wurden, bildeten eine wesentliche Grundlage der täuferischen Gemeinden und hielten die selbst gewählte und konstruierte Exklusivität und die klare Trennung zwischen „Innen“ und „Außen“ besonders klar fest. Ihre punktuelle und dauerhafte Bedeutung für die praktische Organisation der täuferischen Gemeinden ist zwar umstritten, dennoch sind die Artikel von Schleithem ein wichtiger Indikator für die normative Ausrichtung und in diesem Sinne sollen sie für die Bestimmung täuferischer Einstellungen auch herangezogen werden.¹⁹ Ziel Michael Sattlers war es, der inhomogenen frühen Bewegung durch die Formulierung der „Artikel von Schleithem“ Norm und Richtung vorzugeben.

(Hg.): Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft, Paderborn et al. 1997, 39-55; auch *Hillerbrand*: Ethik, 21.

¹⁹ Vgl. *C. Arnold Snyder*: The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: A Historical Evolution, in: *The Mennonite Quarterly Review* 63, 1989, 323-344; *Ders.*: The (Not-so) „Simple Confession“ of the Later Swiss Brethren. Part I: Manuscripts and Marpeckites in an Age of Print, in: *The Mennonite Quarterly Review* 73, 1999, 677-722; *Ders.*: The (Not-so) „Simple Confession“ of the Late Sixteenth-Century Anabaptists. Part II: The Evolution of Separatist Anabaptism, in: *The Mennonite Quarterly Review* 74, 87-122; *Andrea Strübind*: Eifriger als Zwingli, 547-568.

Artikel 4 der „Schleitheimer Artikel“ nun beschreibt die Trennung der „Guten“ von dem „Bösen und vom Argen“, das in der „Welt“ sei. Michael Sattler bezieht sich vor allem auf 2Kor 6,17: „Darum ‚geht aus von ihnen und sondert euch ab‘, spricht der Herr, ‚und rührt nichts Unreines an‘.“²⁰ Ein klares Schwarz-Weiß-Bild, das eine Devianz konstruiert und die Innenwelt von der Außenwelt scheidet. Auch Menno Simons, dessen Verständnis vom Bann einer der Punkte war, die 1557 zur Abspaltung der Waterländer führte, hatte klare Vorstellungen von der Meidung. Im Fundamentbuch von 1539/40 heißt es im Kapitel „Von der Meidung Babylons“, dass „alle wahren Kinder Gottes“, die „zwischen der rechten und falschen Lehre, zwischen Christus und dem Antichristen unterscheiden können [...] alle verführerischen und abgöttischen Prediger in Lehre, Sakrament, Gottesdienst, schriftgemäß, meiden müssen“.²¹ Die „Braut Christi“, die nur auf „ihres Bräutigams Stimme“ achten sollte, die „lieben Kinder Gottes, die ihre Füße gewaschen und ihre Kleider in dem Blute des Lammes gereinigt haben, die gegründet sind auf das unbewegliche Fundament der Apostel und Propheten, auf den edlen und wohlgeschickten Eckstein, Christus Jesus“, sollten nicht die „antichristliche Lehre“ und die „fremde Stimme“ hören und „ihre Füße und Kleider [nicht] besudeln und in Lehre, Glauben, Gottesdienst und Leben eins mit denen werden [...], die mit ihrer Lehre, ihrem Glauben, Gottesdienst und Leben, von der Schrift verurteilt und dem Tode geweiht sind“.²²

Sind diese sprachlichen Bestimmungen schon sehr deutlich, so erhielten Absonderung und Meidung im Fall der Hutterer auch ihre ganz praktische Note, denn mit der gütergemeinschaftlich begründeten Lebensweise auf ihren Haushaben in Südmähren schufen die Hutterer eine sehr klare sozial-räumliche Distinktion. Aus den „Artikeln von Schleithem“ ließ sich eine so strikte räumliche Absonderung dagegen nicht herauslesen. In der „Beschreibung der Gemein“, einer in das hutterische „Geschichtbuch“ integrierten Selbstdarstellung, die dem Leser oder Zuhörer die Situation der Gemeinde in der ruhigen, verfolgungsfreien Zeit idealtypisch vor Augen führen sollte, heißt es: „Da hielt man Ausgang und Absünderung von der Welt und ihrem bösen, ungerechten Leben, sonderlich auch Meidung der falschen Propheten und falschen Brüder.“²³ Zwar setzte sich die Absonderung bei den Hutterern in der Praxis ebenfalls nicht immer durch und zahlreiche Gemeindeordnungen zeugen von dem Bemühen der Ältesten, ihre Gemeindemitglie-

²⁰ Zit. nach: Urs Leu / Christian Scheidegger: Das Schleithemer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile Übersetzung und Kommentar, Zug o.J., 67 f.; die Schleithem-Artikel sind auch ediert in: *Heinold Fast* (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2, Zürich 1973, 26-36.

²¹ Zit. nach: Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof/Samenkorn, Weierhof / Steinhagen 2013, 311.

²² Zit. nach: Ebd., 312.

²³ *Rudolf Wolkan*: Das große Geschichtbuch der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher/Alb. 1990, 333.

der wieder auf eine striktere Linie einzuschwören, doch die normative Vorgabe blieb über die gesamte hutterische Geschichte erhalten.²⁴

Die Trennung zwischen einer geistlich-täuferischen und einer säkularen Welt lässt sich jedoch nicht nur am Gemeindeverständnis festmachen, sondern auch am Bild, das die Täufer in Bezug auf die Obrigkeiten vertraten. Allerdings gab es hier ebenfalls eine gewisse Bandbreite, die bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. recht deutlich zutage trat. Sie bewegte sich zwischen der völligen Negation, dass ein Christ auch nur ansatzweise ein obrigkeitliches Amt übernehmen könnte, da er dort die christlich-(täuferischen) Normen immer brechen würde, und dem Zugeständnis an die Träger obrigkeitlicher Ämter, dass sie, wenn sie die nötigen Normen erfüllten, durchaus als Christen in der Obrigkeit tätig sein könnten.²⁵

Erneut geben die „Artikel von Schleithem“ von 1527 die normative Ebene vor, die eine sehr strikte Interpretation überliefert. Es heißt dort, das Schwert – und damit die Obrigkeit mit ihrem Machtanspruch – sei „eine Gottesordnung ausserhalb der Vollkommenheit Christi“, also außerhalb der täuferischen Gemeinden. Dennoch sieht auch Michael Sattler die Obrigkeit als Garant der weltlichen Ordnung, wie dies in den meisten täuferischen Dokumenten, die sich mit dem Verhältnis von Gemeinde und Obrigkeit befassen, finden lässt – die Obrigkeit sei eingesetzt, um die Bösen zu strafen und zu töten und die Guten zu schützen und zu schirmen.²⁶ In der Konfession von Dordrecht von 1632 etwa heißt es, es sei die Aufgabe der Obrigkeit, die weltliche Ordnung in „guter Polizei“ zu erhalten und deshalb seien die Christen aufgerufen für die Obrigkeit zu beten, damit weiterhin ein „stilles, ruhiges Leben“ möglich sei.²⁷

Menno Simons hatte 1556 ebenfalls die Auffassung vertreten, das Amt der Obrigkeit sei „aus Gott und Gottes Verordnung“, allerdings nahm er bereits eine leichte Modifikation vor:

„Allein Denjenigen, der ein Christ ist und sein will, und seinem Fürsten, Haupt und Vorgänger Christus nicht folgt, sondern nur seine Ungerechtigkeit, Vermessenheit, Pracht, Prahlerei, Habsucht, Räuberei und Tyrannei mit dem Wort ‚Obrigkeit‘ verzierer und bemänteln will, hasse ich; denn wer ein

²⁴ Vgl. *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. 307-314; *Wes Harrison*: Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 36), Kitchener/Ont. et al. 1997, 37-70.

²⁵ Vgl. zu dieser Frage generell: *Gerald Biesecker-Mast*: Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion. Radical Confession Rhetoric from Schleithem to Dordrecht (The C. Henry Smith Series, 6), Telford/PA 2006; *Hillerbrand*: Ethik; *Ders.*: The Anabaptist View of the State, in: *The Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, 83-110; *Franklin H. Littell*: Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966; *Michael Driedger*: Obrigkeit, in: *mennlex V*, Teil 2: www.mennlex.de/doku.php?id=top:obrigkeit [Zugriff: 5.2.2015]

²⁶ *Leu / Scheidegger*: Schleitheimer Bekenntnis, 69.

²⁷ Konfession von Dordrecht, zit. nach: *Thielem J. van Braght*: Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen [...], Aylmer/Ont. / LaGrange/IN 1996, 39.

Christ ist, muss Christi Geist, Wort und Vorbild folgen, er sei dann Kaiser oder König, oder wer immer er sei.“²⁸

Verpflichtet Menno Simons die Träger eines obrigkeitlichen Amtes hier also vollständig auf christliche – beziehungsweise täuferische – Normen, so stellt er jedoch ganz grundsätzlich nicht infrage, dass ein (täuferischer) Christ ein obrigkeitliches Amt übernehmen könnte. Ein Wandel gegenüber den „Artikeln von Schleithem“, der sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts zumindest unter den Schweizer Brüdern noch fortsetzte, wie Arnold Snyder anhand einiger Manuskripte aus den Gemeinden der Schweizer Brüder gezeigt hat. Vor allem durch den Einfluss des Marpeck-Kreises setzte sich im späten 16. Jh. eine obrigkeitsfreundlichere Meinung durch.²⁹ Zeugnis für diese veränderte Sicht ist auch das Protokoll des Religionsgesprächs in Frankenthal von 1571, wo ein Täufer die Meinung vertrat, „Christen“ könnten „Amt und Hauptleute“ werden.³⁰

Dagegen sahen die Hutterer im 16. Jh. eine sehr klare Trennung zwischen dem geistlichen und dem säkularen Bereich, wie beispielhaft an der „Rechenschaft“ von Peter Riedemann von 1543/45 gezeigt werden kann. Mit Gen 49 begründete Riedemann, dass das jüdische Regiment mit der Herrschaft Jesus Christi sein Ende finde: „Es wird das Zepter von Juda nicht weichen noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis daß der Held komme, und ihm werden die Völker anhangen.“³¹ Dann sitze Jesus Christus auf dem Stuhl Davids; sein neues Regiment sei eines, das nicht mit dem weltlichen Schwert geführt werde. Weil den Juden das Schwert genommen ist, soll Gottes Volk, das nun die Christen sind, das weltliche Schwert nicht mehr führen; Gottes Volk soll lediglich durch den einigen Geist Christi regiert werden. Die Konsequenz daraus ist für Riedemann, dass die Obrigkeit nur noch außerhalb Christi Bestand habe und kein Christ ein obrigkeitliches Amt tragen könne. Allerdings folgt für ihn, wie generell bei den Täufern, daraus kein Freibrief für Widerstand, denn der Mensch müsse der Obrigkeit untertan sein – Widerstand gegen die Obrigkeit sei Widerstand gegen Gott.³²

²⁸ Sendbrief an den reformierten Prediger Martin Micron, zit. nach: Schriften des Menno Simons, 2034 f.; siehe auch das Kapitel „An die Obrigkeit“ im Fundamentbuch, in: ebd., 345-364.

²⁹ Snyder: The (Not-so) „Simple Confession“. Part II, 101-107; eine Diskussion auch bei Biesecker-Mast: Separation, 217-225.

³⁰ Protocoll. Das ist / Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal inn der Churfürstlichen Pfaltz / mit denen so man Widertäufer nennet / Auf den 28. May angefangen / und den 19. Junij dises 1571. jars geendet, Heidelberg 1571, 468; zum Hintergrund des Gesprächs von Frankenthal, vgl. Heinold Fast: Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gesprächs, 1571, in: Mennonitische Geschichtsblätter 30, 1973, 7-23.

³¹ Peter Riedemann: Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher/Alb. 1988, 102 f.; vgl. generell zur Rechenschaft: Andrea Chudaska: Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täuferum im 16. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 76), Heidelberg 2003, 216-255.

³² Riedemann: Rechenschaft, 100 f.

Somit gab es unter den Täufern keineswegs einheitliche Positionen, was die Bestimmung des Verhältnisses zur „Welt“ und zur Obrigkeit anging. Besonders in den Niederlanden, aber auch in einigen Regionen des Alten Reichs finden sich im Verlauf des 16. Jhs. Gemeinden, in denen abgeschwächtere Positionen vertreten wurden – etwa in Friedrichstadt/Eider, wo Mennoniten im Stadtrat saßen, aber an den Verhandlungen, in denen Recht gesprochen wurde, nicht teilnahmen.³³ Folgt man jedoch den normativen Texten, so gilt für die Täufer: Deviant waren zunächst einmal immer die Anderen, denn sie selbst gingen zur Urform der christlichen Gemeinde zurück, von der die katholische Kirche abgewichen war. Eine Passage aus dem „Geschichtsbuch“ der Hutterer konstruiert diesen Gegensatz sehr anschaulich, als der Schreiber im Zusammenhang mit der Darstellung des mittelalterlichen Papsttums feststellt, die Päpste hätten „wider alle helle göttliche Zeugnis“ sich „neue Zeremonien erdacht“, etwa die Priesterweihen, den Zölibat, die Kindertaufe oder die Segnung von Glocken und Büchern. Desgleichen hätten sie „viel Rotterei, Sekten und Orden unter ihnen allenthalben gestiftet“.³⁴ Der hutterische Verfasser schreibt zwei Begriffe – Rotten und Sekten – dem mittelalterlichen Papsttum und der katholischen Konfession zu, die sonst stets im Zusammenhang mit den Täufern auftauchen. Eine Umkehrung der Bedeutungszuschreibung.

Ganz ähnlich kehrte Menno Simons die Begriffe um, wobei er nicht alle nicht-täuferischen Konfessionen pauschal zusammenfasst und ihnen neben der geistlichen Intoleranz auch die Anwendung von Gewalt, also die weltlich-rechtliche Intoleranz, vorwirft. 1540 schrieb er im „Fundamentbuch“ unter Bezug auf das Buch Daniel: „Die Gottlosen werden gottlos Wesen führen“. Alle Sekten, die außerhalb Christi und Christi Wort seien, verteidigten ihren „Grund, Glauben und Handel“ mit dem Schwert – „die Römischen, Arianischen, Circumcellioniten, Lutherischen, Zwinglischen und Münterischen“; aber das Volk Christi dulde und leide. Es sei „ein betrübender Irrtum“, dass sie alle Christen sein wollten, so Menno Simons, und dennoch nicht davor zurückschreckten, „solche gottlosen Gräuel [zu] treiben“ wie „Ausrotten, Rauben, Fangen, Brennen, Würgen, Morden“. Alle, „die von Christi Geist getrieben werden“, sollten jedoch „kein anderes Schwert, denn des Herrn Wort“ kennen.³⁵

Ist somit die Exklusivität täuferischer Gemeinden von ihrer normativen Vorschreibung her definiert, wobei eben zu berücksichtigen ist, dass die Praxis ganz unterschiedliche Ausprägungen hervorgebracht hat, so soll nun im Folgenden der Frage nach der innertäuferischen Exklusivität nachgegangen werden. Nach außen, gegenüber offenkundig nichttäuferischen Gemeinden und Gläubigen ist Abgrenzung leicht definiert. Doch wie sah es innerhalb der Gemeinden aus? Auch diesbezüglich sind zwei Aspekte zu betrach-

³³ Sutter: Friedrichstadt, 89.

³⁴ Wolkan: Geschichtsbuch, 28.

³⁵ Zitate nach: Schriften des Menno Simons, 329 f.

ten, die in die Vorstellungen von einer exklusiven Gemeinde ganz besonders hineinwirkten, beziehungsweise dazu dienten, Exklusivität herzustellen und zu erhalten – die Abgrenzung zu anderen täuferischen Gemeinden und der Bann gegenüber den eigenen Gemeindemitgliedern, die die Normen nicht erfüllten. Es geht nun also um eine innertäuferische Intoleranz.

Inner-täuferische Abgrenzungen unter den Gemeinden

Die Vielfalt der täuferischen Gemeinden sorgte im 16. Jh. nicht nur für verschiedene Lehrmeinungen, sondern brachte in einzelnen Gemeinden auch Vorstellungen der eigenen Exklusivität hervor, die anderen täuferischen Gemeinden die „wahre Kirchlichkeit“ absprachen. Sehr plastisch stellt die – von evangelischer Seite formulierte – „Vorrede“ zum Protokoll des täuferisch-evangelischen Religionsgesprächs von Frankenthal, das 1571 stattfand, die Auseinandersetzungen dar: „Also vberreden euch ewre lehrer, / Ihr seit allein das heilige auserwelte Volck / die Kirch vnnnd Gemein Christ.“³⁶ Doch die Täufer könnten, so die Schlussfolgerung, gar nicht die wahre Kirche sein, weil sie erstens erst seit 1522 Versammlungen abhielten und Jesus Christus bis dahin ja nicht ohne Volk und Kirche gewesen sein könnte. Und zweitens seien die Täufer „inn so vil Secten zertheilt / vnd zerspalten“, so dass man gar nicht wüsste, wer unter ihnen nun die Kirche sein soll:

„Dann das ihr die Kirch sein soltet [also die in Frankenthal anwesenden Täufer] / werden die Hutterischen / die euch als Vnchristen verbannen / nicht gestehen. Die Mennoniter vil weniger / deren etliche (dann sie auch vnder sich vielfältig zertheilt sind) auch die widertauffen / so von euch getauft worden seid. So man den Titel der Kirchen / den Huterischen geben wolte / das werdet ihr vnd die Mennoniter nie leiden. Gleicher gestalt werdet ihr vnd die Hutterischen nit zugeben / daß die Mennoniter die Kirche Christi seien.“³⁷

Doch nicht erst in ihrer konfessionellen Phase entwickelten die täuferischen Gemeinden ihre eigenen Profile, sondern bereits für die frühe Zeit sind Fragen der Zuordnung äußerst spannend. 1532 etwa sagte der Knecht Sigmund aus Kiens im Verhör vor den bischöflich-brixnerischen Obrigkeiten aus, dass all jene, die weder zur „bruederschaft“ gehörten noch „puess besteen“, „recht haiden“ seien.³⁸ Eine Aussage, die Interpretationen offen lässt und Fragen stellt nach der Organisationsform, dem Zusammengehörigkeitsgefühl und der Selbstdefinition der Täufer in Tirol, aber auch in anderen Regionen. Kennzeichen der Zugehörigkeit waren für Sigmund aus Kiens offenkundig die „bruederschaft“ und die Buße, doch ist die interne Klassifizierung und Namensgebung gerade für die frühe Zeit der Täufer nicht immer

³⁶ Protocoll. Das ist / Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal, Vorrede, 7f. (eigene Paginierung).

³⁷ Protocoll, 8.

³⁸ Zit. nach: *Hartmann Ammann*: Die Wiedertäufer in Michelsburg im Pusterthale und deren Urgichten, in: XLVI. Programm des k.k. Gymnasiums zu Brixen, Brixen 1896, 3-52, hier 13; vgl. auch *Hillerbrand*: Ethik, 21.

klar. Denn „Wiedertäufer“ waren die „Täufer“ ja nur, weil die Außenwelt sie so nannte, untereinander waren sie als „Bruder“ und „Schwester“ verbunden.³⁹ Die Heterogenität der täuferischen Vorstellungen begründete jedoch die Ausbildung verschiedener Richtungen, deren Differenzen dann klar zum Vorschein kamen, wenn Konflikte entstanden, die zur Ab- oder Ausgrenzung führten. Und diese Konflikte sind stets auch Zeichen dafür, welche teilweise sehr beachtliche geistliche Intoleranz unter den verschiedenen täuferischen Richtungen herrschte.

Zwar gab es im 16. Jh. immer wieder Gespräche zwischen einzelnen täuferischen Gruppen über bestimmte Glaubensartikel, die zum Zusammenschluss oder zur Trennung führten, doch eine besonders intensive Kontroverse entbrannte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zwischen den Hutterern und den Schweizer Brüdern, in der diese ihre Kämpfe um das Heil miteinander ausfochten. Streitpunkte, an denen sich die Frage nach dem Heilscharakter der jeweils anderen Gemeinde entzündete, waren vor allem Fragen, die sich um die Absonderung von der „Welt“ drehten. Ein weiterer Anlass für die Kontroverse war die Missionsarbeit der Hutterer gewesen, die das gesamte Alte Reich überzog und bei anderen täuferischen Gruppen nicht unbedingt auf Gegenliebe stieß.⁴⁰

Schon von Beginn ihrer Organisation als Gemeinde an betrieben die mährischen Hutterer eine sehr intensive Mission, die darauf ausgerichtet war, Menschen zum hutterischen Glauben zu bekehren. Da das Bekenntnis zum hutterischen Glauben in der hutterischen Vorstellung jedoch nur über ein Leben in Gütergemeinschaft möglich war und dieses nur in Mähren gelebt werden konnte, bedeutete „Hutterisch-Werden“ stets die Auswanderung nach Mähren. Grundlegend für diese Auffassung war die Entwicklung der hutterischen Theologie. Dort stieg die Gütergemeinschaft im 16. Jahrhundert zu einem so strengen Dogma auf, dass die Errettung der Seele außerhalb der Gütergemeinschaft nicht möglich erschien. In diesem Duktus legten die Hutterer auch zunehmend alle Bibelstellen zu „Gemeinschaft“ an sich als auf die „Gütergemeinschaft“ zeigend aus. Mission geschah also aus einem eigenen Sendungsbewusstsein heraus, die Gläubigen unter dem Dach der Gütergemeinschaft zu sammeln und Menschen vor allem auch aus anderen täuferischen Gemeinden zu „retten“. Das hutterische „Geschichtbuch“ über-

³⁹ Über den Gedanken der Brüderlichkeit und die Geschwisterlichkeit im frühen Täufertum, vgl. *Hans-Jürgen Goertz*: Brüderlichkeit – Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternalen Gesellschaft in der Reformationszeit, in: *Heinrich R. Schmidt / André Holenstein / Andreas Würzler* (Hg.): *Gemeinde, Reformation und Widerstand*. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, 161-178, bes. 175-177.

⁴⁰ Vgl. generell zur Kontroverse: *John D. Roth*: *The Hutterites and Swiss Brethren in Debate* (1567). *The Persistence of Competing Traditions*, Unveröffentlichter Vortrag beim Anabaptist Colloquium, Waterloo/Ont., April 1994, bes. 17; zur hutterischen Missionsarbeit im 16. Jh.: *Astrid von Schlachta* in: „Searching Through the Nations“: *Tasks and Problems of Sixteenth-Century Hutterite Mission*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 74, 2000, 27-49; *Wolfgang Schäufele*: *Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer*. Dargestellt nach oberdeutschen Quellen, Neukirchen-Fluyn 1966.

liefert Fälle von Gemeinden der Schweizer Brüder, aus deren Mitte manchmal gleich mehrere Mitglieder auf einmal nach Mähren zogen.⁴¹

Von diesem Verständnis ausgehend verfassten die Hutterer Ende des 16. und Anfang des 17. Jhs. nicht nur lange Schriften über die Heilsnotwendigkeit eines Lebens in Gütergemeinschaft, sondern sie schrieben 1567 und 1577 auch zwei längere und inhaltlich sehr scharfe Briefe an die Schweizer Brüder. Hintergrund waren einige Übertritte von Schweizer Brüdern zu den Hutterern. 1556 hatte sich eine Gruppe aus der Gegend von Kreuznach unter Lorenz Hueff von der Gemeinde der Schweizer Brüder in Kreuznach getrennt, „um der Sünd und Uebertretung willen, so sich bei der Gemein um Kreuznach erfunden hat“, so das hutterische „Geschichtbuch“.⁴² Schon aus diesem Anlass hatte es eingehende Gespräche hutterischer Missionare, die die Gemeinde aus Mähren in die Pfalz gesandt hatte, mit den Schweizer Brüdern über verschiedenste Glaubenspunkte, darunter die Gütergemeinschaft, die Erbsünde und die Absonderung, gegeben. Gut zehn Jahre später, 1567, intensivierte sich die Debatte erneut, nachdem wiederum ein Schweizer Bruder aus dem Rheinland, Farwendel, sich den Hutterern zugewandt hatte und die Schweizer Brüder daraufhin einen Brief nach Mähren sandten, der die hutterischen Aktivitäten offenbar scharf angriff. Leider ist dieser Brief der Schweizer Brüder nicht mehr erhalten, jedoch lässt er sich aus der Antwort der Hutterer von 1567 etwas rekonstruieren.⁴³ Für den vorliegenden Kontext sind vor allem jene Passagen des hutterischen Briefes interessant, in denen die Abgrenzung unter den verschiedenen täuferischen Richtungen deutlich wird. So fordern die hutterischen Schreiber die Schweizer Brüder auf, sich aus ihrer „Vnsicherheit vnd halbherzigkeit“ zu befreien und mit Hilfe der Hutterer „durch die enge Porten“ einzugehen – was in hutterischer Interpretation eben hieß, sich zur Gütergemeinschaft zu bekennen:

„Wünschen wir allen / die dises schreiben lesen hören / auch ein hertzlichs verlangen vnnnd begierdt haben / Nach dem selben / sich Christo gantz zu vndergeben vnnnd vnderwerffen / vnnder in Zue nidrigen / Vnnnd in seinen waren gehorsam Zu ergeben / Nach seinem willen und irem begeren Amen.“⁴⁴

Insofern war der hutterische Brief ein klassischer Missionsbrief, der nicht nur verschiedene Lehrauffassungen diskutierte, zu denen unter anderem

⁴¹ Vgl. unter anderem die Beispiele von Lorenz Hueff, Hans Arbeiter und Farwendel in: *Wolkan: Geschichtbuch*, 270-279, 291; zum Hintergrund auch: *von Schlachta: Hutterische Konfession und Tradition*, 195 f.

⁴² *Wolkan: Geschichtbuch*, 270.

⁴³ Vgl. zum Hintergrund: *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 Mennoite History, 23), Kitchener/Ont. / Scotale/PA / Waterloo/Ont., 21998, 172-203; *von Schlachta: Hutterische Konfession und Tradition*, 191-200;

⁴⁴ *Abgeschriefft der Gegebenen Antwortt von den Brüedern / So man die hüeterischen Nennen thuet / auff der Schweizerischen Brüeder / Jn Gmain gestellet / Siben Articul Anno 1567 Jar*, in: Cod. 740. Ie, Bibliothek der Verenigde Doopsgezinde Gemeente, Amsterdam, 177b f.

die Gütergemeinschaft, die Stellung der Ältesten und der Prediger sowie die Ehescheidung bei einem unterschiedlichen Glauben der Ehepartner gehörten, sondern es war auch ein Brief, der der anderen Gruppe ganz eindeutig das Heil absprach. Er verfolgte aus hutterischer Perspektive das Ziel, den Schweizer Brüdern die Augen zu öffnen und sie zur Seligkeit zu führen. Die Hutterer hofften, dass Gott jedem Gläubigen unter den Schweizer Brüdern beim Lesen das „Hertz auffthuet / ein greiff / vnnd in anreget“; und wer so berührt sei, der solle sich vor Gott „nidrigen“ und „mit „rechtem herten zue seinem Hail“ kommen.⁴⁵ Die Verfasser des Briefes baten Gott darum, die Schweizer Brüder auf die rechte Bahn, zur Seligkeit, zu führen und sie als geistlich Tote von ihren Sünden aufzuwecken.⁴⁶

Der Brief von 1567 war Teil eines längeren Briefwechsels mit den Schweizer Brüdern, aus dem leider nur noch ein weiterer hutterischer Brief aus dem Jahr 1577 erhalten ist. Glaubt man hutterischen Quellen, so stieß die Botschaft bei den Schweizer Brüdern auf wenig Interesse. Der hutterische Chronist schreibt diesbezüglich im „Geschichtbuch“, dass man den Schweizer Brüdern „ihre Irrtum und Fehl [...] angezeigt und erwiesen“, diese jedoch „aber solche Antwort [ihren Brüdern und der Gemeinde] gar wenig oder nicht fürkommen und verlesen“ hätten. Insofern sei ihnen der Brief „also mehr ein Zeugnis des Gerichts [...] dann ein Besserung“.⁴⁷ 100 Jahre später waren Sendungsbewusstsein und Exklusivitätsdenken auf Seiten der Hutterischen Gemeinde dann jedoch unter dem Eindruck einer fundamentalen Existenzkrise gewichen. Da die Gemeinde in Geldnöte geraten war, wandten sich die Ältesten in einem Brief mit der Bitte um finanzielle Unterstützung an die Mennoniten in Holland. Der Brief war nun unterzeichnet mit dem Gruß: „Unsern allerliebsten Freunden und Brüdern im Herren!“⁴⁸

Die inner-gemeindliche Intoleranz – der Bann als Zeichen der Exklusivität

Die Exklusivität der Gemeinde konnte nicht nur durch die Abgrenzung zu anderen täuferischen Gemeinden unterstrichen werden, sondern auch durch die innere Reinerhaltung. Der Bann und die Debatte über die Strenge seiner Anwendung sorgten in der täuferischen Geschichte immer wieder für Auseinandersetzungen und führten mehrfach zu Abspaltungen. Die beiden bekanntesten dürften die Trennung der Waterländer sein, die 1557 stattfand, und die Abspaltung der Gruppe unter Jakob Amman, deren Nachfolger bis heute unter dem Namen „Amish“ in Kanada und in den USA leben.⁴⁹ Für die Frage nach Toleranz und Intoleranz in den täuferischen

⁴⁵ Abgeschrift der Gegebenen Antwort, 181a.

⁴⁶ Ebd., 365b.

⁴⁷ *Wolkan*: Geschichtbuch, 324.

⁴⁸ Ebd., 666.

⁴⁹ Vgl. zur Abspaltung der Waterländer: *Visser*: Mennonites and Doopsgezinden, 309-314; *Karl Koop*: Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a

Gemeinden nehmen Maßnahmen der Gemeindezucht und die Anwendung des Bannes eine Schlüsselrolle ein. Allerdings ist es für die Beurteilung des Bannes im täuferischen Kontext ganz wesentlich, zwischen den theologischen Begründungen und der sozialen Praxis zu unterscheiden. Von seiner theologischen Begründung her diente der Bann der Reinerhaltung der Gemeinde, legitimiert mit Mt 18,15-18.⁵⁰ Schon in der Anfangszeit in Zürich war diese Bibelstelle für die Täufer ein Grund für ihre Kritik an Zwingli, da sie in ihr die Möglichkeit sahen, die Verbindlichkeit ihrer Normen innerhalb ihrer Gemeinden durchzusetzen. Insofern war der Bann von Anfang an ein Instrument, die Gemeinde zu definieren, eine geistlich wie sozial festgelegte normative Einheit herzustellen und Personen auszuschließen, die die Normen nicht erfüllten. Doch die Anwendung des Bannes hatte oft nicht nur den Ausschluss aus der Abendmahlsgemeinschaft zur Folge, sondern auch die soziale Absonderung. Er war somit eine praktische Folge der „ausgesprochenen Ethisierung des christlichen Glaubens“,⁵¹ die Auswirkungen auf alle Lebensbereiche zeigte. Gerade bei sehr konzisen Lebensmodellen wie jenem der Hutterer bedeutete ein geistlich ausgesprochener Bann immer auch eine soziale Ausgrenzung, die zur Meidung, zum Ausschluss aus der Gemeinde und sogar zur Trennung von Ehen führen konnte.⁵²

Die Artikel von Schleithem von 1527 behandelten den Bann (Artikel 2) ebenso wie Balthasar Hubmaier, der zwei Traktate mit den Titeln „Von der brüderlichen Strafe“ (1526–1527) und „Von dem christlichen Bann“ (1527) veröffentlichte.⁵³ Den Artikeln von Schleithem zufolge sollte der Bann unter „allen denen Anwendung finden, die sich dem Herrn ergeben haben, seinen Geboten nachzuwandeln, und bei allen denen, die in den einen Leib Christi getauft worden sind, sich Brüder oder Schwestern nennen lassen und doch zuweilen ausgleiten, in einen Irrtum oder eine Sünde fallen und unversehens überrascht werden“. Sie sollten, entsprechend Mt 18,15-18 zu-

Tradition, Kitcher/Ont. 2004, 50-52; zur Entwicklung der Amish: *Steven M. Nolt: A History of the Amish*, Intercourse/PA 1992.

⁵⁰ Dort heißt es: „Wenn aber dein Bruder an dir gesündigt hat, so geh hin und weise ihn zurecht unter vier Augen. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er aber nicht, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit jede Sache auf der Aussage von zwei oder drei Zeugen beruht. Hört er aber auf diese nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, so sei er für dich wie ein Heide und ein Zöllner. Wahrlich, ich sage euch: Was ihr auf Erden binden werdet, das wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird im Himmel gelöst sein.“ (nach Schlachter-Übersetzung 2000).

⁵¹ *Hans-Jürgen Goertz: Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit*, in: *Heinz Schilling* (Hg.): *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 16), Berlin 1994, 183-198, hier 190; zum Bann und seiner Bedeutung für die Situation in Zürich, vgl. *James M. Stayer: Bann*, in: *mennlex V*, Teil 2: www.mennlex.de/doku.php?id=top:bann [Zugriff: 05.02.2015].

⁵² Vgl. zur hutterischen Praxis: *von Schlachta: Hutterische Konfession und Tradition*, 278-288.

⁵³ Die Hubmaier-Schriften sind ediert in: *Westin / Bergsten: Balthasar Hubmaier*, 337-346; 366-378; zum Bann siehe: *Stayer: Bann*, sowie *Leu / Scheidegger: Schleithemer Bekenntnis*, 91-93.

nächst zweimal „heimlich“, also unter vier oder mehr Augen, und danach öffentlich in der Gemeinde ermahnt werden. Artikel 6 brachte den Bann zudem in Kontrast zur Anwendung des Schwertes durch die Obrigkeiten. „Ausserhalb der Vollkommenheit Christi“ sei das Schwert eine „Gottesordnung“, während der Bann „in der Vollkommenheit Christi“ gebraucht würde „allein zur Mahnung und Ausschliessung dessen, der gesündigt hat, nicht durch Töten des Fleisches, sondern allein durch Mahnung und den Befehl nicht mehr zu sündigen“.⁵⁴ Der „Rechenschaft“ des Hutterers Peter Riedemann zufolge verfolgte die Anwendung des Bannes das Ziel, dass „die Gemeinde rein und seiner [= des Schuldigen] Sünden unschuldig sei und nicht seinethalben von Gott Schuld und Strafe tragen müsse“.⁵⁵

Die Hutterer waren es auch, die eine besonders ausgefeilte und untergliederte Form des Bannes praktizierten. In der „Beschreibung der Gemein“ heißt es hierzu, man habe den Bann gebraucht „mit den Lasterhaftigen, so sich in der Gemein erfunden, täts hinaus, sünderts ab und strafet nach eines Jeden Verschuldigung, nahm wieder herein, handelt und schloß ein, die rechte Buß bewiesen“.⁵⁶ Praktisch sah dies in der hutterischen Gemeinde so aus, dass Gebannte sozial separiert wurden, entweder durch Trennung von Tisch und Bett, also durch ein abgesondertes Leben von den übrigen Gemeindemitgliedern oder durch den Ausschluss aus der Gemeinde. Da die Hutterer in der Gütergemeinschaft die umfassendste Form sozialer Vergemeinschaftung unter den Täufern lebten, musste auch die soziale Separierung innerhalb der Gemeinde in besonderer Weise geregelt werden. So gab es Essen für die Gebannten an einem besonderen Tisch – „der abgefallenen tisch genannt“.⁵⁷ Bei ernsthafter Buße, so die Aussage einiger Hutterer 1606 vor dem Rat der Stadt Elbing, wurden die Abgefallenen wieder aufgenommen und die Ältesten erteilten ihnen durch Handauflegen eine Art Absolution – „wurden ihnen die sunden durch aufflegung der Eltisten hende erlassen“.

Sehr weit in seiner Auffassung, wie umfassend der Bann in das Leben der Gemeindemitglieder hineinwirken sollte, ging auch Menno Simons, dessen Haltung 1557 unter anderem dafür verantwortlich war, dass sich die Waterländer von den übrigen norddeutschen Täufern abspalteten. Während die Waterländer bezüglich des Banns eine weniger rigorose Haltung einnahmen, vertraten Menno Simons und Leenart Bouwens einen sehr strikten Standpunkt, der auch erlaubte, sich von Ehepartnern zu trennen, wenn diese nicht richtig im Glauben standen. Menno Simons stellte 1550 fest, dass die Meinung, nicht der Gebannte an sich müsste gemieden werden, sondern nur seine „falsche Lehre“ und sein „arges Leben“, an sich schon „falsche Lehre“ sei. „Fleischliche Zuneigung oder Liebe“, aber auch Blutsverwandt-

⁵⁴ *Leu / Scheidegger*: Schleitheimer Bekenntnis, 67, 69.

⁵⁵ *Riedemann*: Rechenschaft, 132.

⁵⁶ *Wolkan*: Geschichtsbuch, 332.

⁵⁷ *L. Neubaur*: Mährische Brüder in Elbing, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 33, 1912, 447-455, hier 452.

schaft oder Nachbarschaft, Bekanntschaft oder Freundschaft sollten keine Hindernisse bilden, den Bann zu vollziehen.⁵⁸ Und er führte weiter aus: Da die „Welt“ die Gebannten

„gleichwohl für Brüder hält und auch viele von ihnen noch gerne als Brüder begrüßt sein wollen, so ist es sehr notwendig, dass man sie meide, damit beide, die Welt und auch sie, wissen und erkennen mögen, dass wir solche nicht für Brüder halten, welche in Lehre oder Leben so unrein und strafbar sind, damit des Herrn Wort und Gemeinde nicht um ihretwillen bei der unverständigen Welt in Verachtung stehe“.⁵⁹

So rigoros die Trennungen unter den Täufern über Fragen zur die Anwendung des Banns waren, umso eifrigere Versuche sind dann aus dem 17. Jh., vor allem aus den Niederlanden überliefert, diese Spaltungen wieder zu überwinden. Verschiedene Schriften, etwa das 1638 erschienene Buch „Vrede-schrift“ von Jan de Witte, verfolgten das Ziel, alle doktrinären Differenzen möglichst niedrig zu hängen, um den Weg für Versöhnung zu bereiten.⁶⁰ Dennoch, auch die Abspaltung der Gruppe unter Jakob Ammann, die 1693 zur Entstehung der späteren Amish führte, war durch Fragen des Bannes in seiner sozialen Bedeutung und mit seinen sozialen Folgen motiviert. Die Forschung hat in diesem Zusammenhang immer wieder den Einfluss des Dordrecht-Bekenntnisses und damit der Ideen der niederländischen Täufer auf die Geschehnisse im Elsass diskutiert. Die Schweizer Täufer wurden dabei meist als kongregationalistisch dargestellt, die nun durch den Einfluss des Bekenntnisses von Dordrecht, aber auch durch die Übersetzung der Werke von Menno Simons ins Deutsche, damit konfrontiert wurden, eine stärkere geistliche Autorität einzelner Personen zuzulassen und den Bann rigorosier zu praktizieren. Zuletzt hat Gerald Biesecker-Mast dieses Thema aufgegriffen und in der Kontroverse zwischen Jakob Ammann und den anderen Schweizer Täufern vor allem einen Konflikt über die Einstellung zu den Obrigkeiten gesehen, die sich durch das Bekenntnis von Dordrecht ebenfalls verändert habe. Dordrecht habe die Möglichkeit eröffnet, die Obrigkeiten in einem positiveren Licht zu betrachten, womit sich auch mehr Spielraum bot für die gegenseitige Anerkennung nicht-täuferischer Nachbarn. Die Veränderungen dieser Lehrmeinungen hätten somit ebenfalls ganz zentral in die Auseinandersetzung hineingespielt.⁶¹

Unabhängig vom konkreten Auslöser der Kontroverse und vor dem Hintergrund, dass nur selten in der Geschichte etwas monokausal ist, soll die Abspaltung von Jakob Ammann hier besonders unter dem Aspekt besprochen werden, welche Rolle Vorstellungen vom Bann spielten. Jakob Ammann trennte sich mit seinen Anhängern von den übrigen Schweizer, Elässer und Pfälzer Täufern, nachdem er diesen brieflich eine Frist gesetzt und

⁵⁸ „Ein klarer Bericht über die Exkommunikation“, zit. nach: Schriften des Menno Simons, 545-576, hier 547 f., 568.

⁵⁹ Ebd., 454-576, hier 566.

⁶⁰ *Zijlstra*: Anabaptism and tolerance, 122 f.; vgl. zum Hintergrund auch: ebd., 124-127.

⁶¹ *Biesecker-Mast*: Separation, 217; auch: *Hanspeter Jecker*: Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 50, 1993, 81-104.

jedem den Bann angedroht hatte, der nicht für seine Positionen stimmte. Wie deutlich – auch sprachlich – der Bruch war, zeigt folgende Bemerkung Jakob Ammanns über einen seiner Kontrahenten, Hans Häußli:

„Auf dieses hin ist der Häußli Hans als ein Abtrünniger, Sektischer und Roter (darum das er von dem rechten Bahn und himmlischen Heerscharen abtritt, und das Volk zu einer irrenden Seite rottet) aus der christlichen Kirche und Gemeinde Gottes ausgeschlossen.“⁶²

Die Worte überliefern eine interne Kriminalisierung mit Begriffen, die sonst nur von außen an die Täufer herangetragen wurden. Konkret ging es bei den Auseinandersetzungen um Fragen, wie häufig das Abendmahl gefeiert und wie streng Gemeindedisziplin ausgeübt werden sollte. Jakob Ammann sah die absolute Trennung von der Welt als nötig an und wollte diese auch äußerlich sichtbar machen, indem er ein homogenes Erscheinungsbild in Kleidung, Haar- und Barttracht sowie im Schuhwerk forderte. Eine forcierte Gleichheit, die unter anderen Mennoniten auf Widerspruch stieß, wie der Hamburger Mennonit Gerhard Roosen 1697 schrieb. Es binde „der liebe Heiland nicht an äußerlichen Dingen“ und man könne sein Gewissen nicht an einer „Form von Hüte, Kleider, Schuhe, Strümpfe, oder das Haar am Haupte“ festmachen.⁶³

Ein wesentlicher Punkt war für Ammann jedoch die Meidung, die ein deutliches Zeichen für die Absonderung von der Welt und damit für die Gleichheit der Gemeinde sein sollte. Es galt, die „reine Gemeinde“ zu erhalten, „ohne Flecken und Runzeln“ und – was für den vorliegenden Kontext wesentlich ist – der Bann sollte innerhalb der Gemeinde so rigoros angewandt werden, dass er auch die soziale Meidung beinhalte. Ammann forderte eine generelle Ausweitung der Delikte, die unter den Bann zu fallen hatten, indem er sich explizit auch gegen „Lügner“ wandte, die selbst dann, wenn sie der Lüge überführt waren und dies auch bekannten, gebannt werden sollten. Darüber hinaus vertrat Ammann die Meinung, nur die Ältesten, nicht die Gemeinde sollte über die Meidung entscheiden, was eine striktere Hierarchie bedeutet hätte.

Als Ergebnis neuerer Forschungen, die die Kontakte zwischen Täufern und Pietisten in den Blick genommen haben, ist betont worden, dass die von Ammann forcierte Absonderung und Meidung auch eine Reaktion auf die wachsende Offenheit der Schweizer Täufer nach außen war – Toleranz brachte hier also als Gegenreaktion Intoleranz hervor. Jakob Ammann kritisierte nämlich einerseits die mittlerweile in der Schweiz recht verbreitete Praxis der Schweizer Täufer, auch reformierte Gottesdienste zu besuchen. Man wende sich damit von „Gottes Gemeinde“ ab, einem „fremden Lehrer“ zu und man meine, in der Dunkelheit Licht beziehungsweise die Wahrheit

⁶² Zit. nach: *Leo Schelbert*: Absage an den Pietismus. Ein Deutungsbeitrag zur Entstehung der amischen Gemeinden am Ende des 17. Jahrhunderts, in: *Frank Trommler* (Hg.): *Amerika und die Deutschen. Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte*, Opladen 1986, 137-148, hier 138.

⁶³ Zit. ebd., 144.

zwischen lauter Lüge finden zu können.⁶⁴ Andererseits sprach er sich gegen eine zu große Offenheit gegenüber den sog. „Treuerherzigen“ oder „Halb-Täufer“ aus. Damit waren Reformierte gemeint, die den Täufern nahestanden, sich zu ihren Versammlungen hielten, den Täufern wohl auch Schutz und Hilfe gewährten, jedoch nicht getauft waren.⁶⁵ Ammann zufolge dürfte diesen Treuerherzigen nicht zugesprochen werden gerettet zu sein, wenn sie nicht Mitglied der täuferischen Gemeinde waren. Der Gang in den reformierten Gottesdienst und das Zugeständnis, dass auch die Treuerherzigen errettet sein könnten, brachte die alte Dichotomie der täuferischen Absonderung und ihrer exklusiven Gemeindeauffassung wieder hervor: Gut und Böse, Licht und Dunkelheit sollten wieder in den Mittelpunkt gerückt werden. Von der Gegenseite kam einiger Widerspruch, wie bereits mit den Worten Gerhard Roosens zitiert. In der Schweiz war der Kontrahent von Jakob Ammann vor allem Hans Reist, der sich gegen die Ausweitung der Bannpraxis aussprach und die Haltung der Schweizer Brüder damit verteidigte, auch Jesus habe Gemeinschaft mit Steuereintreibern und Sündern gehabt.⁶⁶

Resumée

Täufer und Intoleranz – eine Verbindung, die auf den ersten Blick nicht so recht zusammenzupassen scheint. Doch der zweite Blick fördert einige Beispiele täuferischer Intoleranz zutage, die sich gegen die Außenwelt ganz allgemein, gegen andere täuferische Gemeinden, aber auch gegen eigene, deviante Gemeindemitglieder richtete. Dabei konnte die Intoleranz auch gravierende persönliche Folgen nach sich ziehen, wenn sie, wie im Fall des Bannes, zum Gemeindeausschluss, zur Trennung von Tisch und Bett und letztendlich zum Verlust des sozialen Umfeldes führte. Die sehr rigorose Gemeindedisziplin lag in der täuferischen Idee einer „reinen Gemeinde von Heiligen“ begründet, und es war die Aufgabe aller Gemeindemitglieder, und ganz besonders der Ältesten, dafür zu sorgen, dass die Gemeinde nicht wegen der Sünden eines Gemeindemitglieds selbst schuldig würde und von Gott Schuld und Strafe auferlegt bekäme, wie der Hutterer Peter Riedemann dies formuliert hat.

Das täuferische Gemeindeverständnis trug mit seiner Auffassung von Exklusivität zur Intoleranz auf täuferischer Seite bei. Auch wenn es den Täufern allgemein nicht darum ging zu verfolgen, zeigt der Bann mit seinen sozialen Implikationen eine Form der Intoleranz, die in eine Kriminalisierung und harte Sanktionierung mündete. Und somit erhält die Intoleranz in diesem Fall noch einmal eine andere Qualität, als wenn sie lediglich zum Ausschluss aus der Abendmahlsgemeinschaft geführt hätte.

⁶⁴ Zit. nach: *John Roth* (Hg.): *Letters of the Amish Division. A Sourcebook*, Goshen/IN, 2002, 40.

⁶⁵ Vgl. *Rudolf Dellsperger*: *Täuferium und Pietismus um 1700. Das Beispiel Bern*, in: *Mennonitica Helvetica* 34/35 (2011/12), 11-42.

⁶⁶ Vgl. *Roth*: *Letters*, 17; *Schelbert*: *Absage an Pietismus*, 138.

Allerdings: Die täuferische Vielfalt und die geschichtlichen Entwicklungen sorgten dafür, dass sich unter den Täufern sehr verschiedene Vorstellungen finden lassen. Die in den Artikeln von Schleithem sehr klar vorgegebene Exklusivität brach vielfach auf und machte überkonfessionellen Kontakten sowie der Integration in die nicht-täuferische Gesellschaft Platz, die auch eine wesentlich weniger rigorose Gemeindedisziplin mit sich brachte. So ist es auch nicht verwunderlich, dass die Täufer vor allem als Advokaten der Toleranz in Erinnerung geblieben sind, zumal sie ihre Glaubensüberzeugungen mit reichlich Blut und Vertreibung bezahlen mussten. Auf die lange Dauer gesehen wirkten die Täufer mit ihren Forderungen nach Tolerierung und Gewissensfreiheit nach außen und in die verschiedenen Debatten hinein. Auswirkungen des täuferischen Werbens um Gewissensfreiheit im politisch-weltlichen Bereich lassen sich in zahlreichen Werken finden, die sich in der Zeit der frühen Aufklärung und im 18. Jh. für die Akzeptanz und Tolerierung Andersgläubiger einsetzten, beispielsweise bei Gelehrten wie Philipp von Zesen, aber auch in kirchenhistorischen Werken wie der „Unpartheyischen Ketzer-Historie“ von Gottfried Arnold.⁶⁷

Wie sich täuferischer Einfluss auch in Aussagen niederschlug, die sich mit den ideellen Grundlagen der Eidesleistung befassen, zeigt ein Beispiel aus Rotterdam, mit dem der Bogen der täuferischen Toleranz- und Intoleranzgeschichte wieder zum Ausgangspunkt – zur täuferischen Toleranz – geführt werden soll. In der harten Zeit der Verfolgung, die in den reformierten Kantonen der Schweiz noch in der zweiten Hälfte des 17. Jhs. herrschte, schrieb die Stadt Rotterdam im Jahr 1660 einen Brief nach Bern. Sie nahm darin Bezug zur Verfolgung der Täufer in der Schweiz und warf sich zum Advokaten der in dieser Zeit auch in den Niederlanden in nicht geringer Zahl wohnenden Täufer auf. Es würde, so schrieb der Stadtrat, einem Staatswesen keineswegs schaden, wenn sich eine Gruppe von Untertanen, wie die Mennoniten, aus „einer sonderlichen Gottesfurcht“ heraus, des Eides enthalten würde. Denn schließlich würden die Mennoniten sonst der Obrigkeit keinen Gehorsam verweigern und wenn sie „ihre nakte erklärung“, an die sie eigentlich gebunden sind, brechen, so gelte dies auch als Meineid und der Meineidige würde sich der Strafe willig unterwerfen.⁶⁸ In einem Umfeld, das den Eid in seiner konfessionell einheitlichen Ausrichtung als nicht mehr so wichtig ansah, eröffnete sich Spielraum für täuferische Abweichung. Allerdings setzte die offenkundige Säkularisierung des Eides trotzdem immer noch die „Gottesfurcht“ auf Seiten des Schwörenden voraus, band diese jedoch nicht mehr konfessionell.

⁶⁷ Vgl. generell: von *Schlachta*: Gefahr oder Segen?, bes. 171-197.

⁶⁸ Vgl. den Brief in: *Philipp von Zesen*: Des Weltlichen Standes Handlungen / und Urteile wider den Gewissenszwang in Glaubenssachen, Amsterdam 1665, in: *Ferdinand van Ingen* (Hg.): Philipp von Zesen. Sämtliche Werke, Bd. 13 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts), Berlin / New York 1984, 155-299, hier 285 f.