

Ein Leib in Christo werden: Ehe und Sexualität im Täuferum der Frühen Neuzeit

Reinholdt, Katharina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Reinholdt, K. (2012). *Ein Leib in Christo werden: Ehe und Sexualität im Täuferum der Frühen Neuzeit*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 227). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101076>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



Katharina Reinholdt

Ein Leib in Christo werden

Ehe und Sexualität im Täuferturn
der Frühen Neuzeit

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 227

Vandenhoeck & Ruprecht

Ein Leib in Christo werden

Ehe und Sexualität im Täuferum der Frühen Neuzeit

von

Katharina Reinholdt

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2012 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101076 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048
ISBN 978-3-666-10107-6

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Geschlechterverhältnis und Gottesbeziehung – Die spirituelle Ehe im täuferischen Glaubensverständnis	29
1.1 Nuptiale Theologie	33
1.2 Täuferisches Selbstverständnis und Ehevorstellungen –	47
1.3 Zusammenfassung	54
2. Spirituelle Ehevorstellungen und sexuelle Devianz	55
2.1 Unzucht, Ehebruch und Polygamie unter Täufern – Ein Überblick	58
2.2 Vom Sterben, Träumen und prophetischen Visionen – Legitimierungsstrategien	87
2.3 Sexualität als Ritual – Funktion und Bedeutung sexueller Devianz	102
2.4 »An den Früchten wird der faule Baum erkannt« – Das Urteil der Zeitgenossen	122
2.5 Zusammenfassung	154
3. Ohne »fressen, fulsuffen und hoffarth« – Brautwerbung und Eheschließungen	157
3.1 »Yn den erstanth begeben« – Eheanbahnung und Brautwerbung	160
3.2 »Zwei mit den henden zusammen geben« – Verlobung und Trauung	171
3.3 »Zu kirchen und strassen zu führen« – Der Kirchgang	183
3.4 Zusammenfassung	191
4. Geschlechterbeziehungen zwischen Norm und Praxis	193
4.1 Glaube und Ehe im Konflikt – Verfolgung, Mischehen und Widerruf	194
4.2 Konflikte und Alltag in Täufererehen – Ehemeidung, Glaube und Liebe	212
4.3 Zusammenfassung	230

5. Vom »Zerreißen des Ehestandes« – Ehetrennungen und Scheidung	233
5.1 »Wib und kind, hab und guot verlassen« – Trennungspraxis	236
5.2 Ohne »hilfe und wartunge« – Perspektiven der Verlassenen und der Obrigkeit	248
5.3 »Ein schaf kann nit beim wolf sein« – Positionen der Täufer	261
5.4 Zusammenfassung	275
 Fazit und Ausblick	 277
 VERZEICHNISSE	
Abkürzungsverzeichnis	287
Abbildungsverzeichnis	289
Quellen- und Literaturverzeichnis	291
 Register	 315

Vorwort

Diese Arbeit entstand in Saarbrücken, wo sie von Prof. Dr. Wolfgang Behringer mit viel Feingefühl und Geduld betreut wurde. Die Idee dazu kam jedoch schon mit dem Gepäck aus York. Es ist nicht die einzige Dissertation, die dort in einem Seminar von Wolfgang Behringer und Prof. John Bossy über die sogenannte Radikale Reformation ihren Anfang nahm. Inspiriert durch die Lektüre von Lyndal Ropers *Sexual Utopianism in the German Reformation* hat mich das Thema Ehe und Sexualität bei den Täufern fortan nicht mehr losgelassen. Die Fertigstellung des Manuskripts ermöglichte ein Forschungsstipendium am (Leibniz-)Institut für Europäische Geschichte in Mainz.

Im April 2010 wurde meine Arbeit an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes als Dissertation angenommen und von Prof. Dr. Wolfgang Behringer, Prof. Dr. Anne Conrad und Prof. Dr. Peter Blickle begutachtet. Für die intensive Lektüre des Manuskripts bin ich der Kommission ebenso sehr verbunden wie auch Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, der im Rahmen der Vorbereitung zum Druck seine Zeit geopfert und etliche wertvolle Hinweise und Kommentare beigesteuert hat. Für die Aufnahme in die Reihe der Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte bedanke ich mich sehr bei der Reihenherausgeberin Prof. Dr. Irene Dingel. Den Weg vom Manuskript zum Buch begleiteten außerdem mit viel Geduld und Sachverstand Vanessa Brabsche M.A. in Mainz und Silke Hartmann vonseiten des Verlags. Ich danke für die Unterstützung des Drucks durch die großzügige Finanzierung der Geschwister Boehringer-Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften und der Vereinigung der Freunde der Universität des Saarlandes e.V.

Im Laufe der Zeit haben viele Kollegen und Kolleginnen hilfreiche Literatur empfohlen, Manuskripte oder Quellenmaterial zur Verfügung gestellt und meine Arbeit durch ihre konstruktive Kritik bereichert; stellvertretend seien an dieser Stelle Sarah Appetrei Ph.D., Paul Brand Ph.D., Ellen Yutzy Glebe Ph.D., Dr. Antje Flüchter, Dr. Susanne Hehenberger, Dr. Henning P. Jürgens, Dr. Urs B. Leu, PD Dr. Marion Kobelt-Groch, Mathilde Monge M.A., Dr. Päivi Räisänen, Prof. Lyndal Roper, Dr. Astrid von Schlachta, Prof. Dr. Peter Schuster und Gary J. Waltner M.A. von der Mennonitischen Forschungsstelle Weiherhof genannt. Für die Lektüre von Textentwürfen (und nicht nur dafür) bin ich meinen Saarbrücker Freunden und Kollegen Dr. Eva Dewes, Dr. Barbara Duttonhöfer, Mare van den Eeden M.A., Felicitas Froeißl, Dr. Malte König, Dr. Eric-Oliver Mader, Dr. Justus Nipperdey, Judit Ruff, Dr. Elisabeth Thalhofer sowie Britta-Susanne Fröhlich und Dr. Kristine Oever-

mann in Frankfurt äußerst dankbar. Begleitet und getragen hat mich während der Entstehungszeit der Arbeit der Rückhalt meiner Mutter Annette und die moralische und praktische Unterstützung meiner Familie in Scharbeutz und Bildstock. Meiner Tochter Johanna, deren (Un-)Geduld es zu verdanken ist, dass diese Arbeit so ist wie sie ist, und meinem Mann Jens, der mich überzeugt hat, nach vielen Jahren der theoretischen Reflexion über die Ehe in die Praxis einzusteigen, ist diese Arbeit gewidmet.

Saarbrücken, im Mai 2012

Katharina Reinholdt

Einleitung

Von Ehe und Sexualität bei Täufern in der Frühen Neuzeit haben sowohl Zeitgenossen als auch die historische Forschung unterschiedliche, ja sogar gegensätzliche Bilder gezeichnet. Prägend war zunächst die von den Gegnern verbreitete Ansicht, der Täuferglaube habe zu eigenmächtigen Ehetrennungen und zu abweichendem Sexualverhalten geführt. Die Quellen zeigen, dass beide Vorwürfe nicht unbegründet waren, sie lassen sich aber auch nicht verallgemeinern. Trotzdem hatten sie enorme Auswirkungen: auf die Wahrnehmung der Täufer durch ihre Zeitgenossen, auf ihre Selbstdarstellung und nicht zuletzt auch auf das historische Nachleben dieser religiösen Minderheit. Diesem vom Vorwurf des »Libertinismus« geprägten Bild stand jedoch schon bald der tadellose Ruf entgegen, den sich viele Täufergemeinden im Laufe des 16. Jahrhunderts durch einen frommen Lebenswandel und durch die strenge Kirchenzucht auch bei ihren Gegnern erworben hatten. Oft genug hielten sie mit ihrer asketischen Lebensweise der Mehrheitsgesellschaft einen Spiegel vor.

Aufgrund dieser Diskrepanzen in der Wahrnehmung von Ehe und Sexualität bei den Täufern wird häufig übersehen, dass der Impuls, die Ehe als zentrales Element einer notwendigen religiösen Erneuerung anzusehen, aus der frühen Reformationsbewegung stammt. Mit der Kritik am katholischen Sakramentsverständnis, dem Plädoyer für die Abschaffung des Zölibats und dem damit einhergehenden Anspruch, die Ehe als einen Stand für alle Menschen zu etablieren, hatte Martin Luther den Ehestand Anfang der 1520er Jahre in die reformatorische Programmatik eingebunden¹. Überall im Land heirateten ehemalige Priester, um damit ihr Bekenntnis zur Reformation öffentlich zu machen. Auch die frühen Täufer plädierten für die Abschaffung des Zölibats, und unter ihnen gab es ebenfalls ehemalige Priester und Ordensleute, die ihre Eheschließung als demonstrativen Akt begriffen². Gemein-

1 Martin LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), WA Bd. 6, S. 484–573, sowie ders., *De votis monasticis* (1521), WA Bd. 8, S. 573–669; einen kurzen Überblick zur lutherischen Position liefert Thomas Max SAFLEY, Art. Marriage, in: OER 3 (1996), S. 18–23; ausführlicher Scott HENDRIX, *Luther on Marriage*, in: LuthQ 14 (2000), S. 335–350, hier S. 338; sowie Joel F. HARRINGTON, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge 1995; und immer noch Olavi LÄHTEENMÄKI, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955; vgl. weiterhin Stephan E. BUCKWALTER, *Konkubinat und Pfarrerehe in Flugschriften der frühen Reformation*, in: Bernd MOELLER (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998, S. 167–180.

2 »Grösser vererger nus weiß ich nit, denn das man den pfaffen eweyber haben nit nachlaßt, aber huren haben umb geltz willen vergündt« erklärte etwa Balthasar HUBMAIER, Quellen zur

samkeiten mit dem reformatorischen Programm fanden sich auch auf theologischer Ebene. So stimmten die meisten Täufer mit der reformatorischen Position überein, den sakramentalen Status der Ehe abzuschaffen. In anderen Punkten grenzten sie sich jedoch scharf von der reformatorischen Ehevorstellung ab, etwa wenn sie konfessionelle Mischehen konsequent ablehnten. Die Kritik an der reformatorischen Eheauffassung konzentrierte sich aber vor allem auf die Verortung der Ehe in der weltlichen Sphäre. Obwohl Luther durchaus an der spirituellen Dimension der Ehe als einer im Paradies eingesetzten »göttlichen Ordnung« festhielt, nahmen die Täufer vom lutherischen Eheverständnis vor allem den säkularen Charakter wahr, wie er in dem Schlagwort von der Ehe als »weltlich ding« zum Ausdruck kommt. Im Kontrast dazu stellten sie in ihrer Ehevorstellung die religiöse Dimension der Geschlechterbeziehungen heraus. Nicht wirtschaftliche und soziale Interessen, sondern der gemeinsame Glaube sollte das entscheidende Kriterium etwa für eine Eheschließung sein. Grundsätzlicher noch waren die Differenzen auf dem Gebiet des eigentlichen Ehezwecks, der Zeugung von Nachwuchs. Zwar teilten die Täufer mit den etablierten Kirchen die Ansicht, dass die Ehe der einzige Ort legitim ausgeübter Sexualität sei. Aber die zwiespältige Haltung der Reformatoren, welche die Sexualität doch nie ganz von dem Stigma der Sünde zu befreien vermochten, wollten die Täufer nicht mittragen³. Sie orientierten sich deshalb an der spätmittelalterlichen Tradition, die eine als sündhaft verstandene Triebhaftigkeit des Menschen nicht in Kauf nehmen, sondern überwinden wollte⁴. Die Relevanz des Themas ergibt sich also zum einen aus der widersprüchlichen zeitgenössischen und historischen Wahrnehmung von Ehevorstellungen, Ehepraxis und Sexualität bei den Täufem. Zum anderen ergibt sie sich aus der Bedeutung, die der Ehe im Kontext der reformatorischen Erneuerung zukam⁵. Täuferische Ehevorstellungen

Geschichte der Täufer IX (nachfolgend abgekürzt als QGT) Schriften, S. 74, Anm. 21; vgl. dazu Stephen E. BUCKWALTER, »So hatt er mir ouch nit zu verbieten ein ewib ze nehmen«. Die Täufer und die reformatorische Priesterehe, in: MGB 61 (2004), S. 15–30, hier S. 21f. Ein Beispiel dafür ist Michael Sattler, der Verfasser der »Schleitheimer Artikel«. Der ehemalige Mönch, der im Mai 1527 in Rottenburg am Neckar verbrannt wurde, gab in seinem Verhör den »unchristlichen gefährlichen stand« der Kleriker als Grund für seine Eheschließung an, QGT III Glaubenszeugnisse I, S. 35.

- 3 Vgl. dazu Joel HARRINGTON, *Reordering Marriage*, S. 67. Für Luther stellte die eheliche Sexualität den eigentlichen Zweck der rechtmäßigen Verbindung von Mann und Frau dar und zugleich das einzige remedium gegen die Sünde der Fleischeslust, vgl. SAFLEY, *Art. Marriage*, S. 19.
- 4 Vgl. James A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, S. 556.
- 5 Vgl. dazu Anette VÖLKER-RASOR, *Bilderpaare – Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1993, S. 14; zu dieser Einschätzung waren auch Douglas und Bainton gelangt. Jane Dempsey DOUGLAS, *Women and the Continental Reformation*, in: Rosemary Radford RUETHER (Hg.), *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, S. 292–318, hier S. 292; Roland BAINTON, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, Augsburg 1971, S. 9.

stellten einen Gegenentwurf zur reformatorischen Neukonzeption des Ehestandes dar. Sie sollten deshalb als eine eigenständige Antwort auf die sich in der Reformationszeit neu stellende Frage nach einer Balance zwischen den spirituellen und weltlichen Dimensionen der Ehe wahrgenommen werden⁶.

Forschungsstand, Zielsetzung und Fragestellungen

Die Perspektive der Gegner dominierte die frühe protestantische Geschichtsschreibung über die Täufer, was sich schon in den zeitgenössischen Bezeichnungen »Wiedertäufer« oder »Schwärmer« zeigt, die bis ins 20. Jahrhundert hinein übernommen wurden. Im Artikel *Wiedertäufer* in Zedlers *Großem Universallexikon* (1748) hieß es zum Thema Ehe nicht nur, dass die Täufer Ehescheidungen aus »geringen Ursachen« erlaubten, sondern auch, dass sie »verstatteten viel Weiber zu nehmen, womit den geilen Herzen trefflich gedient war«⁷. Sowohl der Zedler'sche Beitrag als auch dessen Quellen, die selbst dem Umfeld der religiösen Dissidenten entstammten – Sebastian Francks *Chronica* (1536) und Gottfried Arnolds *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1688) –, haben die Täuferlehren auf diese Weise charakterisiert⁸. Etliche Darstellungen des 19. Jahrhunderts orientierten an dieser Wertung und stellten abweichende Ehepraktiken als ein typisches Merkmal der Täufer dar. So übernahm Leopold von Ranke die Deutung Timotheus Wilhelm Röhrichs, der über die Straßburger Täufer geurteilt hatte: »Selbst die Ehe galt manchen dieser Fanatiker nicht als heiliges Band; denn, sagten sie, was nicht durch den Geist geeinigt ist, gehört nicht zusammen«⁹. Damit wurde nicht zuletzt auch die historische Bedeutung der Täufer in Zweifel gezogen.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass die frühe Täuferforschung bestrebt war, dem Image der Täufer als »Libertiner« entgegenzutreten, das von der protestantischen Geschichtsschreibung perpetuiert wurde¹⁰. Die

6 Vgl. HARRINGTON, *Reordering Marriage*, S. 65.

7 Art. *Wiedertäufer*, in: GVUL 55 (1748), Sp. 2189–2319, hier Sp. 2193.

8 Gottfried ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt a.M. 1729, ND Hildesheim 1967, S. 738; Sebastian FRANCK, *Chronica, Zeitbuch vnnnd Geschichtbibell*, Ulm 1536, ND Darmstadt 1969, S. CXCIX.

9 Timotheus Wilhelm RÖHRICH, *Zur Geschichte der straßburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527 bis 1543*, in: ZHTh 30 (1860), S. 1–121, hier S. 10; Leopold VON RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 3, München 1925, S. 402; vgl. dazu S. 56–58 dieser Arbeit. In der TRE wird bei den Täufnern immer noch zuerst auf die Polygamie in Münster und die Scheidungspraxis hingewiesen, vgl. Maurice SCHILD, *Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII Reformationszeit*, in: TRE 9 (1982), S. 336–345, hier S. 343.

10 Eine erste Zusammenfassung lieferte der ausführliche Artikel über die Ehe im Mennonitischen Lexikon, Ernst CORRELL, *Art. Ehe*, in: *MennLex* 1 (1913), S. 509–526, hier S. 511.

Strategie bestand zum einen darin, sich auf die Rekonstruktion der kirchengeschichtlichen Bedeutung der Täufer im 16. Jahrhundert zu konzentrieren und dieser religiösen Minderheit ihren Platz in der Reformationsgeschichte zu sichern. Zum anderen versuchte man, in Bezug auf die heiklen Themen Ehe und Sexualität eine klare Unterscheidung vorzunehmen zwischen den frommen, sittlichen, den vermeintlich »genuinen« Täufern und jenen Gruppen, die durch deviantes Sexualverhalten auffällig geworden waren und die lange als »Makel« empfunden wurden¹¹. Das führte dazu, dass abweichendes Verhalten wie eigenmächtige Ehetrennungen, ekstatische Verzückungen oder Polygamie als Sonderfälle dargestellt und aus den Untersuchungen zur Täufergeschichte ausgeklammert wurden¹². Die Ehe – als Konzept und in der Lebenspraxis – wurde indes ausschließlich als Ausdruck der täuferischen Glaubensauffassung wahrgenommen. In den Standardwerken zur Radikalen Reformation überwiegt noch immer die Ansicht, in der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts habe eine spirituelle Eheauffassung die Geschlechterbeziehungen dominiert, d.h. die als »geistliche« oder »spirituelle Ehe« beschriebene Verbindung mit Christus sei von den Täufern des 16. Jahrhunderts stets höher bewertet worden als die Beziehung zum weltlichen Ehegatten¹³. Die angloamerikanische Forschung hat hierfür den Begriff »covenantal marriage« geprägt¹⁴. Die Andersartigkeit der täuferischen Eheauffassung komme zum einen in einem neuen Verhältnis der Ehegatten zueinander zum Ausdruck, das den gemeinsam praktizierten Glauben ins Zentrum rückte – die »companionate marriage«¹⁵. Zum anderen zeige sie sich in spezifisch täuferischen Phänomenen, die als direkte Folge der neuen Eheauffassung gedeutet

11 »Es hat ja nun einmal die Münsterische Furie, welche jene wüste Parodie auf das Reich Davids incenierte, den Namen »Wiedertäufer« zu einem Stichworte gemacht, und ihm ein untilgbares Schandmal aufgedrückt«, heißt es etwa gleich zu Anfang bei Karl REMBERT, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich. Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein*, Berlin 1899, S. 2; auch in der neuesten Täuferforschung werden das Täuferreich von Münster und die Batenburger in einem Atemzug mit den negativen Auswirkungen für die Nachfahren der Täufer genannt, vgl. C. Arnold SNYDER, *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism 1520–1530*, in: *MennQR* 80 (2006), S. 501–545, hier S. 502.

12 Vgl. Heinold FAST, *Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell*, in: *Zwingli* 2 (1960), S. 223–240; sowie Elsa BERNHOFER, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel ober- und mitteldeutscher Täuferverhöre*, Diss. phil., Freiburg i.Br. 1955, S. III.

13 Vgl. C. Arnold SNYDER, *Anabaptist History and Theology. An Introduction*, Kitchener 1995, S. 287; George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville 2000, S. 778; sowie Sigrun HAUDE, *Gender Roles and Perspectives among Anabaptist and Spiritualist Groups*, in: John D. ROTH/James M. STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden 2007, S. 425–465, hier S. 452.

14 WILLIAMS, *Radical Reformation*, S. 596.

15 Bainton stellte bereits 1957 »companionability as the prime ingredient« für eine christliche Ehe fest, die innerhalb der Radikalen Reformation ihre erste Blütezeit gehabt habe. Der von ihm geprägte Begriff der »companionate marriage« wurde von der mennonitischen Täuferforschung übernommen; vgl. Roland BAINTON, *What Christianity says about Sex, Love, and Marriage*, New York 1957, S. 34. Dieser Begriff spielte auch in der amerikanischen Familiensozio-

werden: Hierzu zählen die sogenannte »Ehemeidung« – ein Kontaktverbot zu exkommunizierten Ehegatten –, die Ehescheidungsproblematik, insbesondere die Frage der Trennung von nicht-täuferischen Ehegatten sowie die Entwicklung neuer Eheschließungsrituale, beispielsweise bei den Hutterischen Brüdern – Themen, mit denen sich einige zumeist kleinräumige Untersuchungen zur Ehe bei den Täufern hauptsächlich befasst haben¹⁶.

Die Verschränkung von Glaubensauffassung, Ehevorstellung und Ehepraxis stellt ohne Zweifel ein zentrales Charakteristikum der Täufererehen dar. Durch den in der Täuferforschung lange Zeit dominierenden kirchengeschichtlichen Blick wurden jedoch andere Aspekte wie die soziale, rechtliche und wirtschaftliche Dimension der Ehe nahezu ausgeblendet. Das ist deshalb problematisch, weil die Gefahr besteht, die Ehepraxis der Täufer lediglich unter dem Aspekt des Ausdrucks ihrer religiösen Vorstellungen zu interpretieren¹⁷. Dabei sind frauen- und geschlechtergeschichtliche Studien, die sich seit den 1970er Jahren auch mit Handlungsspielräumen von Frauen im radikal-reformatorischen Milieu befasst haben, zu dem Ergebnis gekommen, dass der gemeinsame Nenner zwischen Täufern und ihren Gegnern in Bezug auf die Ehevorstellung gar nicht so klein war: Sie weisen darauf hin, dass die für das 16. Jahrhundert typischen patriarchalischen Strukturen innerhalb

logie der 1970er Jahre eine wichtige Rolle, vgl. Niklas LUHMANN, *Liebe als Passion*, Frankfurt a.M. 1982, S. 192.

16 Dabei handelt es sich überwiegend um Aufsätze bzw. Kapitel, die viele Aspekte der Täufererehen überblicksartig streifen. Eine frühe, theologisch ausgerichtete Studie verfasste William R. WOHLERS, *The Anabaptist View of the Family in its Relationship to the Church*, Diss. phil., Lincoln 1976. Es folgten vor allem regional und thematisch begrenzte Einzelstudien. Zur Ehe bei den Mennoniten vgl. Lucille MARR, *Anabaptist Women in the North. Peers in Faith, Subordinates in Marriage*, in: *MennQR* 61 (1987), S. 347–362; sowie John KLASSEN, *Women and the Family among Dutch Anabaptist Martyrs*, in: *MennQR* 60 (1986), S. 548–571. Die Ehe bei den Hutterischen Brüdern untersuchte Wes HARRISON, *Auf der Suche nach der vollkommenen Ehe. Eine hutterische Hochzeitspredigt aus dem 17. Jahrhundert (Eph 5,22–33)*, in: *MGB* 53 (1996), S. 82–91; vor ihm bereits Mary Ault HARADA, *Family Values and Child Care during the Reformation Era. A Comparative Study of Hutterites and some other German Protestants*, Diss. phil., Boston 1968. Die Graswurzelerspektive beleuchteten anhand der Täuferakten Marion KOBELT-GROCH, *Why did Petronella Leave Her Husband? Reflections on Marital Avoidance amongst Halberstadt Anabaptists*, in: *MennQR* 62 (1988), S. 26–41; sowie Marlies MATTERN, *Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täufertum (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1996, S. 103–122. Auch in den Überblicksdarstellungen nahm das Thema Ehe immer breiteren Raum ein. So hat Williams in der dritten überarbeiteten Ausgabe von »*The Radical Reformation*«, den Umfang des Kapitels über die Ehe um mehr als die Hälfte erweitert, WILLIAMS, *Radical Reformation*, S. 755–798.

17 Bereits Medick und Sabean haben darauf hingewiesen, dass materielle Interessen auch dort nicht außer Acht bleiben dürfen, wo sie nicht explizit artikuliert werden, vgl. Hans MEDICK/David SABEAN, *Emotion und materielle Interessen in Familie und Verwandtschaft. Überlegungen zu neuen Wegen und Bereichen einer historischen und sozialanthropologischen Familienforschung*, in: Hans MEDICK (Hg.), *Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung*, Göttingen 1984, S. 27–54, hier S. 31.

täuferischer Ehegemeinschaften im Wesentlichen stabil blieben¹⁸. Lediglich in den spirituellen Randgruppen hätten Frauen ihre religiösen Handlungsspielräume erheblich erweitern¹⁹, ansonsten jedoch allenfalls im Martyrium Ebenbürtigkeit mit ihren männlichen Glaubensgenossen erlangen können²⁰. Dass in der Praxis Kontinuitäten und radikale Brüche, sowohl mit den zeitgenössischen Ehevorstellungen und Zuschreibungen von Geschlechterrollen als auch mit den religiösen Erwartungen der Täufer, nahe beieinander lagen, ist auch ein Befund der vorliegenden Arbeit.

Etwa gleichzeitig mit den Anfängen der Frauen- und Geschlechterforschung entdeckten die neue post-konfessionelle Generation von Täuferforschern, allen voran James Stayer, aber auch Reformationshistoriker außerhalb der mennonitischen Forschungstradition die Sonderfälle und Randgruppen der Täuferbewegung neu, die durch sexuelle Devianz auffällig geworden waren. So entstand beispielsweise eine Vielzahl von Forschungsbeiträgen, insbesondere zum Täuferreich von Münster, die ganz unterschiedliche Erklärungsansätze für die dortige Einführung der Polygamie liefern. Diese reichen von der Mehrehe als Lösung eines eher technischen Versorgungsproblems der vielen »herrenlosen« Frauen in der Stadt bis hin zur Polygamie als Symptom für eine Krise des Patriarchats²¹. Entscheidend ist, dass die jünge-

18 Roland Baintons ersten Versuch, die Frauen in der Täuferbewegung sichtbar zu machen, haben Linda Huebert Hecht und Arnold Snyder mit ihrer Sammlung biographischer Skizzen weitergeführt. Der optimistische Blick auf die Täuferfrauen von Sherrin Marshall Wyntjes aus den 1970er Jahren wurde schnell von Joyce Irwin und anderen widerlegt, bevor in den 1990er Jahren Marlies Mattern und Marion Kobelt-Groch in ihren Dissertationen ein differenzierteres Bild der Handlungsräume von Frauen in der Täuferbewegung vorlegten. Eine etwas holzschnittartige Gegendarstellung dazu unternahm Ernst Laubach, während Sigrun Haude in ihrer Überblicksdarstellung weiterhin eine grundlegende Genderstudie im Täufertum, insbesondere über Maskulinität, vermisst. Vgl. BAINTON, *Women of the Reformation*; C. Arnold SNYDER/Linda Huebert HECHT (Hg.), *Profiles of Anabaptist Women*, Waterloo 1996; Sherrin Marshall WYNTJES, *Women in the Reformation Era*, in: Renate BRIDENTHAL (Hg.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1977, S. 165–191; Joyce IRWIN, *Womanhood in Radical Protestantism (1525–1675)*, Lewiston 1979; MATTERN, *Leben im Abseits*; Marion KOBELT-GROCH, *Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in der Täuferbewegung*, Frankfurt a.M. 1993; ERNST LAUBACH, *Beobachtungen zur Rolle von Frauen in den deutschen Täufergemeinschaften des 16. Jahrhunderts*, in: ZHF 29 (2002), S. 57–77; HAUDE, *Gender Roles and Perspectives among Anabaptist and Spiritualist Groups*, S. 425–465.

19 Vgl. Sigrun HAUDE, *Anabaptist Women – Radical Women?*, in: Max REINHART (Hg.), *Infinite Boundaries. Order, Disorder and Reorder in Early Modern German Culture*, Kirksville 1998, S. 313–327, hier S. 313.

20 Merry Wiesner zufolge waren die meisten Frauen, die im 16. Jahrhundert aus religiösen Gründen hingerichtet wurden, Täuferinnen, vgl. Merry E. WIESNER, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 2000, S. 226.

21 Vgl. Ronnie Po-chia HSIA, *Münster and the Anabaptists*, in: Ders. (Hg.), *The German People and the Reformation*, Ithaca 1988, S. 51–70; Ralf KLÖTZER, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, Münster 1994; Cathérine DEJEUMONT, *La réforme du mariage dans la communauté anabaptiste de Münster: quelle utopie?*, in: CLIO, *Histoire, Femmes et Sociétés* 24 (2006), S. 27–57; Matthias HENNING, *Askese und Ausschweifung. Zum*

ren Arbeiten zur sexuellen Devianz neben den strukturellen Erklärungsansätzen diese Normüberschreitungen bei den Täufern als religiöse Ausdrucksformen ernst nehmen²². James Stayer interpretiert die Polygamie in Münster nach Weber als eine Form von »innerweltlicher Askese«, während Lyndal Roper die sexuelle Devianz im Täufertum als »physical theology« deutet, mit der die Beteiligten für sie zentrale theologische Konzepte zum Ausdruck brachten²³. Diese Studien liefern einen weiteren Ansatzpunkt für diese Arbeit, denn sie machen deutlich, dass Tabubrüche im Bereich von Ehe und Sexualität von den Beteiligten oftmals mit theologischen Vorstellungen verteidigt wurden, die sie mit anderen Täufern teilten.

Der kurze Abriss zur Forschungslage zeigt, dass beim Thema Ehe und Sexualität im Täufertum noch viele Fragen offen sind. Obwohl einige Spezialuntersuchungen zur Rolle von Frauen und Familien sowie zum theologischen Eheverständnis in einzelnen Täufergruppen existieren, gibt es bisher keine Gesamtdarstellung zur Ehe bei den Täufern. Gleiches gilt für das Phänomen der sexuellen Devianz innerhalb der Täuferbewegung. Wenngleich auch hierzu einige Forschungsbeiträge vorliegen, so ist die Entwicklung der sexuellen Devianz bisher nur in Ansätzen vergleichend untersucht worden, ebenso steht auch eine Analyse der Beziehungen dieser Gruppen zu den konventionelleren Täufern aus. Die Notwendigkeit, das Thema Ehe und das Phänomen der sexuellen Devianz gemeinsam zu behandeln, ergibt sich aus der undifferenzierten Außenwahrnehmung wie auch aus dem gemeinsamen theologischen Fundament, das sowohl gemäßigte als auch radikale Täufergruppen der Ausgestaltung ihrer Ehevorstellung zugrunde legten. Dazu gehört vor allem das Selbstverständnis als auserwählte Gemeinschaft, das häufig im Bild einer spirituellen Ehe der Gläubigen mit Christus zum Ausdruck kam. Dieses Brautmotiv war nicht nur in vielen theologischen Schriften radikaler Reformatoren präsent, sondern es spielte auch bei der Ausgestaltung der Geschlechterbeziehungen eine zentrale Rolle.

Ein Ziel dieser Arbeit besteht darin, das komplexe Verhältnis von spiritueller Ehe-Metaphorik, Glaubensvorstellungen und Ehepraxis bei den Täufern vergleichend zu untersuchen. Im Zentrum des Erkenntnisinteresses stehen zunächst die vielfältigen Ausdrucksformen täuferischer Eheauffassungen, die als radikaler Gegenentwurf zum Eheverständnis der etablierten

Verständnis der Vielweiberei im Täufertum zu Münster, in: MGB 40 (1983), S. 25–45; vgl. auch die Ausführungen in Kapitel 2.1, S. 80–83.

22 James M. STAYER, Vielweiberei als innerweltliche Askese. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: MGB 29 (1980), S. 24–51; HENNING, Askese und Ausschweifung, S. 25–45; Bob SCRIBNER, Konkrete Utopien. Die Täufer und der vormoderne Kommunismus, in: MGB 56 (1999), S. 7–46; Lyndal ROPER, Sexual Utopianism in the German Reformation, in: Dies., Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe, London 1994, S. 79–103.

23 Ebd., S. 81.

Kirchen und zur zeitgenössischen Ehepraxis gedeutet werden. Jene Gruppen, deren spirituelle Ehevorstellung zu deviantem Sexualverhalten führte, müssen miteinbezogen werden, denn hier wird die neue Verortung von Ehe und Sexualität – in ihrer radikalsten Ausprägung – besonders gut sichtbar.

Die Innovationen der Täufer auf dem Gebiet der Ehe sind jedoch weder allein durch die theologischen Vorstellungen zu erklären, noch liefen sie losgelöst von der nicht-täuferischen Umwelt ab. Ein zweiter Schwerpunkt liegt deshalb auf der Betrachtung der Anpassungsfähigkeit der Täuferhehen an die sich wandelnden Anforderungen sowohl innerhalb der einzelnen Gruppen als auch gegenüber ihren konfessionellen Gegnern. Die Position der Täufer sollte man dabei nicht allein als Reaktion auf die Veränderungen der Ehepraxis im Zuge von Reformation und Konfessionalisierung interpretieren, sondern sie muss als Bestandteil dieses Prozesses verstanden werden. Mit dieser Vorgehensweise wird der Versuch unternommen, am Beispiel der Täuferhehen ganz konkret die »Wechselwirkungen von Radikalität und Konfessionalisierung« zu beobachten. Diesen Forschungsansatz hat Michael Driedger vorgeschlagen, um die im konfessionellen Paradigma inhärenten Dichotomien von etablierten Kirchen auf der einen und religiösen Minderheiten auf der anderen Seite sowie die Wahrnehmung der Täufer als Randphänomen in diesem Prozess überwinden zu können²⁴. Verfolgt man nämlich das Ausräumen von Abgrenzung und Anpassung bei der Ausbildung einer eigenständigen Ehelehre und der rituellen Praxis in den Täufergruppen, so lassen sich viele Parallelen zu den Entwicklungen in den etablierten Kirchen aufzeigen. Allein schon deshalb darf dieser Prozess nicht isoliert betrachtet werden. Sowohl auf kollektiver als auch auf individueller Ebene lässt sich hier die Herausbildung religiöser Identitäten nachvollziehen, für die eine Konfrontation mit den etablierten Kirchen von ebenso großer Bedeutung war wie das Bedürfnis, sich von anderen Täufergruppen abzugrenzen.

Die Fokussierung der Ehe als eine zugleich soziale, rechtliche und religiöse Institution dient somit auch als Brennglas, um auf verschiedenen Ebenen die kommunikativen Beziehungen der Täufer zu ihrer andersgläubigen Umwelt sowie zur Obrigkeit und ihren konfessionellen Gegnern in den Blick zu nehmen – einem Forschungsfeld, das in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Während in jüngster Zeit der Dialog von Täufern und ihren Gegnern unter dem Aspekt der politischen Kommunikation in den Blickpunkt der Forschung rückt, werden auf der Mikroebene schon seit Längerem die vielfältigen Beziehungen der Täufer zu ihrer nicht-täuferischen Umwelt

24 Michael D. DRIEDGER, Protestantische Heterodoxie als Deutungsproblem. Kategorisierungsversuche zwischen konfessioneller und postkonfessioneller Geschichtsschreibung, in: Kerstin ARMBORST-WEIHS/Judith BECKER (Hg.), Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung, Göttingen 2010, S. 177–194.

diskutiert²⁵. Abgesehen von der Neubewertung einer täuferischen Identität haben diese Arbeiten auch neue Fragen hinsichtlich der Bedeutung des täuferischen Dissenses in der frühneuzeitlichen Gesellschaft aufgeworfen²⁶.

In Bezug auf die Ehe sind die Wechselwirkungen zwischen den Täufern und der Mehrheitsgesellschaft nur sehr selektiv wahrgenommen worden, kulturgeschichtliche Überblicksdarstellungen zur Religions- und Geschlechtergeschichte in der Frühen Neuzeit streifen täuferische Ehevorstellungen nur am Rande, ohne sie näher zu erklären oder zu deuten, während die Fälle sexueller Devianz als Kuriosum herausgestellt werden²⁷. Nur selten wird den Täufern ein langfristiger Einfluss auf die Entwicklung der frühneuzeitlichen Ehe eingeräumt²⁸. Die umfassende Einbeziehung nonkonformistischer Gruppen in eine kulturgeschichtliche Untersuchung der Ehe erlaubte dagegen ein differenzierteres Bild von der Funktion, Wahrnehmung und Nutzung dieser gesellschaftlichen Institution. Es lassen sich konkrete Auswirkungen täuferischer Ehepraxis auf die Eheschließungspolitik der Obrigkeiten erkennen, die alle Bevölkerungsgruppen betrafen: In der Schweiz, Straßburg und Hessen reagierte man auf eigenmächtige Eheschließungen (und -trennungen) der Täufer mit der Einführung von Eheregistern oder der Festschreibung des Kirchgangs als Bestätigung von Eheschließungen²⁹. Noch mehr ins Gewicht fällt jedoch, dass diese Versuche der Obrigkeit, die Kontrolle über täuferische Eheschließungen zu erlangen, letztlich scheiterten und mit den konkreten Folgen der religiösen Pluralisierung staatlicherseits viel pragmatischer umgegangen wurde, als die konfessionelle Polemik vermuten lässt. Aus einer individuellen Perspektive auf die Themen Liebe, Ehe und Sexualität kann die Untersuchung der Täufer helfen, neben den wirtschaftlichen, sozialen

25 Vgl. dazu zuletzt Astrid von SCHLACHTA, *Gefahr oder Segen. Die Täufer in der politischen Kommunikation*, Göttingen 2009, S. 16, sowie Michael D. DRIEDGER, *Anabaptism and the State*, in: ROTH/STAYER, *Companion to Anabaptism*, S. 508f.

26 Vgl. dazu unten Anm. 41.

27 Hier sei exemplarisch verwiesen auf Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000, S. 185f.; sowie Olwen HUFTON, *Frauenleben. Eine europäische Geschichte 1500–1800*, Frankfurt a.M. 2002, S. 556; und Merry E. WIESNER-HANKS, *Christianity and Sexuality in the early modern World. Regulating Desire, reforming Practice*, London 2000, S. 66.

28 Heinz Schilling spricht von einem »längerfristig und im verborgenen« wirkenden Beitrag der Dissidenten, vor allem der Täufer, ohne diese genauer zu benennen, vgl. Heinz SCHILLING, *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle*, in: Paolo PRODI (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993, S. 199–235, hier S. 200.

29 »Zum dritten wirt es gut die bezogenen ee unnd vor der kilch bestät anzeschryben. Das man wüsse, wer eelich byainandren sitze oder nit, und wellich ann nit in eeren byeinandren sitzend, das man die selben möge tryben zu dem kilchgang oder von einandren«, Mandat des Zürcher Rates, Juli 1526, QGTS 1 Zürich, S. 394. Zu Straßburg und Hessen vgl. Herman J. SELDERHUIS, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Kirksville 1999, S. 103.

und biographischen Aspekten, die Bedeutung des Glaubens für das Gelingen oder Scheitern von Geschlechterbeziehungen wahrzunehmen, ohne die historischen Subjekte allein auf ihre religiöse Identität zu reduzieren³⁰.

Untersuchungsgegenstand, Quellenlage und Methode

Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen die Täufer, die sich von der Zwingli'schen und lutherischen Reformation vor allem durch die Verfechtung der Bekenntnistaufe und die Ablehnung der Kindertaufe unterschieden, der sie die Fremdbezeichnung »Wiedertäufer« verdankten. Auch in der Forschung gilt die Bekenntnistaufe immer noch als ein definitorisches Merkmal dieser religiösen Minderheit³¹. Im Rahmen dieser Einleitung kann weder die komplexe Geschichte der Täufer in der Frühen Neuzeit noch ihr stetig wachsendes historiographisches Nachleben umfassend geschildert werden³². An dieser Stelle werden einige Grundzüge dieser religiösen Minderheit in aller Kürze und deswegen stark vereinfachend skizziert.

Der wichtigste Referenzpunkt, nicht nur für die frühe Entwicklung der Täufer, war weniger die erste Bekenntnistaufe durch Konrad Grebel im Januar 1525 als die von Michael Sattler verfassten *Schleitheimer Artikel* von 1527, in denen täuferische Glaubensgrundsätze (Glaubenstaufe, Bann, das Abendmahlsverständnis, Ablehnung des Wehrdienstes und die Ämterverweigerung) Verbreitung fanden. Die *Schleitheimer Artikel* markieren in mehrfacher Hinsicht einen Wendepunkt in der frühen Täufergeschichte, denn damit grenzten sich die Schweizer Täufer sowohl von den spiritualistischen Tendenzen innerhalb der Täuferbewegung als auch von den reformatorischen Konzepten Zwinglis und Luthers ab. Charakteristisch nicht nur für die Anfangsjahre dieser religiösen Bewegung ist ihre äußerst heterogene Struktur. Abgesehen von den theologischen Differenzen trug die von den Täufern in unterschiedlichem Ausmaß verfochtene Gütergemeinschaft sowie ihre Weigerung, Bürgerpflichten nachzukommen, zu den mas-

30 Viele Arbeiten zur Geschlechtergeschichte befassen sich mit den konfessionellen Rahmenbedingungen, ohne aus subjektiver Perspektive den Aspekt des Glaubens zu behandeln.

31 Die Geburtsstunde dieser reformatorischen Bewegung wird gemeinhin mit dem 21. Januar 1525 angegeben, als Konrad Grebel Georg Blaurock die erste Bekenntnistaufe spendete, auch wenn es einen mehrjährigen Vorlauf gab, vgl. SNYDER, *Birth and Evolution of Swiss Anabaptism*, S. 502f.

32 Die insgesamt recht gute Forschungslage zur Täufergeschichte fassen Roth und Stayer zusammen, ROTH/STAYER, *Companion to Anabaptism*. Neuere methodische Ansätze zur Täufergeschichte werden in dem Sammelband »Die Grenzen des Täufertums« vorgestellt, siehe Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism*, Gütersloh 2009; seitdem sind etliche Monographien erschienen, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen vorgestellt werden können.

siven Konflikten mit der Obrigkeit bei. Nicht zuletzt waren im süddeutschen Raum die virulenten apokalyptischen Überzeugungen und das dahinter vermutete revolutionäre Potenzial von entscheidender Bedeutung dafür, dass die Obrigkeiten in den Täufern eine Bedrohung sahen³³. Unmittelbar nach der Niederschlagung des Bauernkrieges waren solche Befürchtungen nicht unbegründet, zumal sich nicht wenige ehemalige Bauernkriegskämpfer den Täufern zugewandt hatten. Aber auch langfristig bestimmte die Angst vor einer erneuten Erhebung die Fremdwahrnehmung der Täufer und sollte ihre Bekämpfung rechtfertigen, die nach dem Reichsabschied von Speyer 1529 bereits in den 1530er Jahren ihren Höhepunkt überschritten hatte. Die Erfahrung der Verfolgung blieb auch in den nächsten einhundert Jahren der maßgebliche Identität stiftende Faktor, der den unterschiedlichen und teilweise untereinander zerstrittenen Täufergruppen ein übergeordnetes Zusammengehörigkeitsgefühl vermittelte.

Zu den Täufergruppen, die sich in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts als religiöse Minderheiten etablieren konnten und bei denen man, ähnlich wie bei den etablierten Kirchen, von einer konfessionellen Phase sprechen kann, zählen die Schweizer Täufer und die Hutterischen Brüder in Mähren, deren jeweilige Einflussgebiete bis in die oberdeutschen und mitteldeutschen Gebiete reichten, sowie die Mennoniten im norddeutschen und niederländischen Raum³⁴. Abgesehen von der regionalen Verteilung innerhalb des Alten Reiches und an seiner Peripherie unterschieden sich diese Gruppen auch in ihrer Auslegung des Täuferglaubens. Bei den Hutterischen Brüdern in Mähren, die sich zunächst vor allem aus Glaubensflüchtlingen aus den südlichen Teilen des Alten Reiches zusammensetzten, stand von Anfang an die Gütergemeinschaft im Mittelpunkt. Das gemeinschaftliche Leben auf den Haushaben oder Brüderhöfen entwickelte sich rasch zu einer erfolgreichen alternativen Lebensform, was man nicht zuletzt daran feststellen kann, dass es ihnen

33 Wichtige Vertreter des apokalyptischen Täufertums waren Hans Hut und Melchior Hoffman. Vgl. dazu Gottfried SEEBASS, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002, und Klaus DEPPERMAN, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.

34 Zu den Täufern im konfessionellen Zeitalter sind in den letzten Jahren etliche Studien erschienen, darunter Hanspeter JECKER, Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700, Liestal 1998; Stefan EHRENPREIS, Die Obrigkeit, die Konfessionen und die Täufer im Herzogtum Berg 1535–1700, in: Ders./Burkhard DIETZ (Hg.), Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16.–18. Jahrhundert, Köln 1999, S. 113–152; Michael D. DRIEDGER, Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age, Aldershot 2002; Andrea CHUDASKA, Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert, Gütersloh 2003; Astrid VON SCHLACHTA, Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003; John D. DERKSEN, From Radicals to Survivors. Strasbourg's Religious Nonconformists over two Generations 1525–1570, Utrecht 2002; sowie Urs B. LEU/Christian SCHEIDEGGER, Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007.

gelang, die klimatischen Krisen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts relativ unbeschadet zu überstehen³⁵.

Weniger radikal, zumindest in ihrer Auffassung von der Gesellschaftsordnung, waren die Mennoniten im Norden des Reiches und in den Niederlanden. Benannt nach dem Täuferführer Menno Simons, dem es gelungen war, nach dem Untergang des Täuferreichs von Münster Ende der 1530er Jahre die Täufer im Norden wieder zu einem friedlichen, an der Schrift ausgerichteten Glauben zurückzuführen, wurden sie bekannt als die »Stillen im Lande«. Die Radikalität der Mennoniten äußerte sich vielmehr in ihrem Bestreben, eine Gemeinde »ohne Falten und Runzeln« zu sein, was zu einer extrem strengen Kirchengzucht und schließlich zu Aufspaltungen in gemäßigtere und radikalere Gruppen führte³⁶.

Die Schweizer Täufer, die sich über die Eidgenossenschaft im süddeutschen Raum bis ins Elsass verbreiteten, gerieten in der konfessionellen Phase sowohl mit den Mennoniten als auch mit den Täufern in Mähren in Konflikt, weil sie moderatere Ansichten, beispielsweise bei der Kirchengzucht oder der Gütergemeinschaft, vertraten. Dies war auch der Grund für die Abspaltung der Gruppe um Jakob Amman um das Jahr 1693, aus der die heute noch in den USA verbreitete Gruppe der Amish hervorgingen. Aus der Perspektive der Obrigkeit galten die Schweizer Täufer im 16. und 17. Jahrhundert jedoch alles andere als gemäßigt: Aufgrund ihrer Absonderung von der nicht-täuferischen Umwelt wurden sie besonders in der Schweiz als Bedrohung der politischen Ordnung und religiösen Einheit wahrgenommen³⁷. Die von dem Verfolgungsdruck in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts provozierte Auswanderungswelle aus der Schweiz bewirkte wiederum eine Annäherung zwischen den Schweizer Täufern und den niederländischen Mennoniten, die ihre Glaubensbrüder bei der Ansiedlung in der Pfalz unterstützten³⁸.

So groß die Unterschiede in der konfessionellen Phase auf der Ebene der Lehre auch waren, »von unten« betrachtet ergibt sich dagegen ein sehr viel homogeneres Bild, wie Hans-Jürgen Goertz konstatiert hat. Die theologischen Differenzen zwischen den einzelnen Täufergruppen lassen sich anhand der Täuferakten kaum nachvollziehen, stattdessen lässt sich beobachten, wie sich die Lebensweisen der »einfachen Täufer« einander angli-

35 Vgl. Wolfgang BEHRINGER, Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit, in: Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN/Hartmut LEHMANN (Hg.), Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, Göttingen 2003, S. 51–156, hier S. 124.

36 Vgl. Piet VISSER, Mennonites and Doopgezinden in the Netherlands (1535–1700), in: STAYER/ROTH, Companion to Anabaptism, S. 217–256.

37 Vgl. John D. ROTH, Marpeck and the Later Swiss Brethren, in: Ders./STAYER, Companion to Anabaptism, S. 350f.

38 Vgl. VON SCHLACHTA, Gefahr oder Segen, S. 227–242.

chen³⁹. Mehr noch, die Mikroperspektive macht deutlich, dass einige zentrale Glaubensgrundsätze, wie die Erwachsenentaufe oder die Absonderung von der Welt von manchen Anhängern gar nicht geteilt wurden. Die Erkenntnis, dass die Grenzen zwischen Täufern und Nicht-Täufern zunehmend »verwischen«, hat eine ganze Welle neuer Arbeiten zu Württemberg, Thüringen, Hessen und Köln hervorgebracht, die sich auf der Mikroebene mit den Strukturen, der Glaubenspraxis und der Entstehung bzw. Konstruktion täuferischer Identitäten befassen⁴⁰. Die vorliegende Untersuchung teilt mit diesen Arbeiten die Überzeugung, dass die Verinnerlichung eines Katalogs täuferischer Glaubenssätze kein Kriterium dafür sein kann, ob jemand als Täufer anzusehen ist oder nicht⁴¹. Ambivalente, heimliche oder vermeintliche »Täufer«, Sympathisanten und jene, die ihren Glauben widerriefen, müssen miteinbezogen werden, um diese soziale Gruppe aus der Graswurzelperspektive angemessen zu beleuchten. Zudem konnten sowohl Ellen Yutzy Glebe als auch Päivi Räisänen für ihre jeweiligen Untersuchungsgebiete Hessen und Württemberg zeigen, dass ein Teil der Lebenswelt von Täufern in deren dörflicher Heimat verankert blieb⁴². Mit Blick auf das Eheverständnis und die Ehepraxis komme auch ich zu dem Schluss, dass die Täufer schon deshalb nicht auf ihre religiöse Identität reduziert werden dürfen, weil sie selbst nicht allein als Täufer, sondern immer auch als Bürger bzw. Untertanen handelten, beispielsweise indem sie bei Ehesachen die obrigkeitlichen Institutionen für die Durchsetzung ihrer Interessen zu nutzen wussten.

Der Untersuchungszeitraum umfasst schwerpunktmäßig die erste Hälfte der Frühen Neuzeit, sie reicht aber punktuell über die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts hinaus. Einige Quellen der täuferischen Überlieferung wurden erst in dieser Zeit kodifiziert, und die kontroverse Rezeption der täufe-

39 Der von Goertz geprägte Begriff der »einfachen Täufer« wurde hier für die Anhänger der Täuferbewegung übernommen, Hans-Jürgen GOERTZ, Die gemeinen Täufer. Einfache Brüder und selbstbewusste Schwestern, in: Michael ERBE u.a. (Hg.), Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte, Mannheim 1996, S. 289–303, hier S. 293 u. 296.

40 Vgl. Ellen Yutzy GLEBE, *Anabaptist at Their Hearts? Religious Dissidence and the Reformation in the Landgraviate of Hesse*, Diss. phil., Berkeley 2008; Katherine HILL, *Baptism, Brotherhood and Belief. The Meaning and Development of Identity in Central German Anabaptism*, Diss. phil., Oxford 2010; sowie Päivi RÄISÄNEN, *Ketzer im Dorf. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg*, Konstanz 2011; vgl. weiterhin Mathilde MONGE, *Überleben durch Vernetzung. Die täuferischen Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert*, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism*, Gütersloh 2009 (SVRG 209), S. 214–321; sowie die Einleitung, ebd., S. 14.

41 So hält Ellen Glebe als Ausgangspunkt für ihre Arbeit fest: »to patly ascribe purely intellectual or theological convictions to the actions of common people who associated themselves with Anabaptism is grossly to misconstrue their intentions. Their motivations, while of a religious nature, centered on practical and experiential religion and morality rather than doctrinal disagreements«, GLEBE, *Anabaptist at Their Hearts?*, S. 15f.

42 RÄISÄNEN, *Ketzer im Dorf*, S. 24f.

rischen Ehevorstellungen hielt auch noch an, als die Täufer sich als religiöse Minderheit bereits in einigen Teilen des Alten Reiches Respekt verschafft hatten. Der Zeitraum ist so gewählt, um neben dem Querschnitt auch einen diachronen Vergleich der Ehevorstellungen und der Ehepraxis in der frühen und in der konfessionellen Phase der Täufer anstellen zu können.

Da sich das Verbreitungsgebiet der untersuchten Täufergruppen von den Niederlanden im Norden bis zu den Schweizer Alpen und den österreichischen Erblanden im Süden sowie vom Rheinland im Westen bis nach Mähren im Osten des Alten Reiches erstreckt, ist eine vergleichende Untersuchung zur Ehe nur auf der Grundlage der zahlreichen edierten *Quellen zur Geschichte der Täufer* zu leisten. Dieser Hauptquellenbestand wurde durch Archivmaterial und zeitgenössische Druckschriften, insbesondere Flugschriften, ergänzt. Das Quellenkorpus gliedert sich dementsprechend in drei Bereiche: erstens die sogenannten Täuferakten, die für die Schweiz, Österreich, das Elsass (d.h. Straßburg) sowie für den süd- und mitteldeutschen Raum seit den 1930er Jahren vom Verein für Reformationsgeschichte als *Quellen zur Geschichte der Täufer*⁴³ herausgegeben werden. Die darin edierten Prozessakten, Mandate, Berichte von Amtmännern und Visitationsprotokolle erlauben einen unmittelbaren Einblick in die soziale Praxis religiöser Dissidenten. Mit den *Documenta Anabaptistica Neerlandica* liegt eine vergleichbare Quellensammlung auch für Teile der Niederlande vor (Amsterdam, Friesland und Groningen), wengleich diese zu dieser Fragestellung leider nicht in vergleichbarem Umfang Aufschluss geben⁴⁴. Zweitens werden Schriften, Bekenntnisse, Chroniken, Briefe sowie die *Martyrerspiegel* von Täufnern analysiert, die insbesondere durch die hutterische und mennonitische Tradition überliefert wurden. Diese Quellengruppe kann trotz ihrer hagiographischen Tendenzen insofern eine Kontrastfolie zu den Täuferakten darstellen, als sie eine »Innenansicht« der täuferischen Ehevorstellungen liefert, die dogmatische Auseinandersetzungen und theologische Interpretationen besser beleuchtet als die externen Quellen. Schließlich wurden exemplarisch auch Polemiken von evangelischer und katholischer Seite gegen die Täufer einbezogen, sofern sie mit dem Unzuchtsvorwurf argumentieren bzw. die Ehe der Täufer zum Thema haben. Zusammen mit der Korrespondenz der Reformatoren bieten diese Schmähschriften die Möglichkeit, die Wirkung der »Ehe-Innovationen« der Täufer auf die zeitgenössische Öffentlichkeit zu untersuchen. Jede der genannten Quellengattungen birgt freilich ihre eigenen methodischen Schwierigkeiten, zusammengenommen ermöglichen

43 Zunächst noch »Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer« (17 Bd., Leipzig/Gütersloh 1930–2007), nachfolgend als QGWT bzw. QGT sowie QGTS und für die Schweizer Täuferakten (4 Bde, Zürich 1952–2008) abgekürzt.

44 Die von Albert Frederik Mellink herausgegebenen niederländischen Täuferakten (*Documenta Anabaptistica Neerlandica*, 8 Bd., Leiden 1975–2002) werden DAN abgekürzt.

sie jedoch einen multi-perspektivischen Blick auf die Ehevorstellungen und die Ehepraxis der Täufer, der die Widersprüche und Diskrepanzen zwischen Innen- und Außensicht zu erhellen vermag.

Trotz der Fülle des Materials zur Geschichte der Täufer hat die Auswertung der genannten Quellenbestände zunächst ergeben, dass im Verhältnis zur theologischen Aufladung des Geschlechterverhältnisses darin verhältnismäßig wenig und wenig Ausführliches zum Thema Ehe zu finden ist. So ist selbst bei den prominenteren Führungsgestalten der Täufer nur sehr wenig über deren Ehefrauen und ihre Ausgestaltung eines täuferischen Ehelebens bekannt. Von Menno Simons' Frau Gertrud wissen wir beispielsweise nicht viel mehr als ihren Namen, und dass Balthasar Hubmaiers Ehefrau auch eine überzeugte Glaubensgenossin ihres Mannes war, die ihn auf seinen Reisen begleitete, davon zeugt allein ihre Hinrichtung⁴⁵. Der apokalyptische Täufer Hans Hut, der 1528 in Augsburg den Tod fand, hat wie viele andere seine Frau verlassen, um als Täuferprediger durch das Land zu ziehen⁴⁶. Der Täuferführer schildert in seinem Verhör ein typisches Eheschicksal, ohne jedoch – was auch typisch ist – genauer auf die Bedeutung einzugehen, die er selbst diesem Zustand des Verbunden- und doch Getrenntseins beimaß. Anders als bei den großen Konfessionen sind darüber hinaus aus dieser Zeit nur wenige Selbstzeugnisse von den Anhängern der Täufer überliefert, die das Eheleben schildern⁴⁷. Bräuche, die Eheschließungen im 16. Jahrhundert normalerweise begleiteten, sind nur sehr spärlich dokumentiert, und auch bildliche Darstellungen sind kaum vorhanden.

Es stellt sich die Frage, warum das so ist. Sind es die üblichen quellenkritischen Fallstricke? Darf man von den Täuferakten gar nicht erwarten, dass sie viel über das Eheleben preisgeben, weil die Quellen ja zu einem völlig anderen Zweck verfasst wurden? Falls ja, dann sind die zufälligen Einblicke, die sie uns dennoch in die Geschlechterbeziehungen der einfachen Täufer gewähren, umso wertvoller, auch wenn ein Gesamteindruck nur durch das Zusammensetzen dieser vielen kleinen Mosaiksteine zu gewinnen ist. Neben diesen Schlaglichtern in den Quellen, die es nur manchmal erlauben, Lebenswege über einen längeren Zeitraum zu verfolgen, muss die Untersuchung auch berücksichtigen, dass die Ehen der Täufer zumeist nur dann Eingang

45 Sie wurde drei Tage nach der Hinrichtung ihres Mannes in der Donau ertränkt, vgl. HUBMAIER, QGT IX, Schriften, S. 43; zu Menno Simons' Frau Gertrud vgl. Christoph BORNHÄUSER, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens* (etwa 1496–1561), Neukirchen-Vluyn 1973, S. 30.

46 Hut gab in seinem Verhör an, er habe vorgehabt, zu seiner Frau zu ziehen, die sich bei seinem Bruder aufhalte, Christian MEYER, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben*, in: ZHVS 1 (1874), S. 207–253, hier S. 243.

47 Eine seltene Ausnahme bildet Simon RAGETH (Hg.), *Die Autobiographie des Täufers Georg Frell von Chur*, eingeleitet von Oskar VASELLA, in: *Zwing.* 7 (1942), S. 444–469, allerdings ist sie in Bezug auf das Thema dieser Arbeit nicht sehr ergiebig.

in die Täuferakten fanden, wenn es ein Problem gab. Auch das ist eine quellenkritische Binsenweisheit, deren Bedeutung in der Gesamtschau jedoch nicht unterschätzt werden darf, gibt sie doch einen wichtigen Hinweis auf die »Normalität« des Ehelebens von Täufern. In jedem Fall muss das Schweigen der Quellen zu bestimmten Themen ebenso berücksichtigt werden wie die Perspektiven derjenigen Quellen, die Einblicke in die Ehevorstellungen und Ehepraxis der Täufer geben wollen.

Um dieser Quellenproblematik zu begegnen, wurde für die Untersuchung ein Zugang gewählt, der einen multiperspektivischen Blick auf die Täufererehen richtet. Die Einseitigkeit der jeweiligen Quellengruppen soll nicht gegeneinander ausgespielt werden, indem dieser oder jener Darstellung mehr Glauben geschenkt wird. Vielmehr soll gerade der jeweils spezifische Blick auf die Eheproblematik im Täufertum im Fokus der Analyse stehen, um so zu einem differenzierten Bild von Ehevorstellung und Ehepraxis zu gelangen. Den Ausgangspunkt der Untersuchung stellt, wie bereits erwähnt, die von der Täuferforschung beobachtete Verschränkung von Glaubensauffassung, Ehevorstellung und Ehepraxis dar, die häufig als spirituelle Ehevorstellung beschrieben wird. Erst durch die systematische Gegenüberstellung von Binnen- und Außenperspektive können ihre Ausprägungsformen und deren Wahrnehmung ausgelotet werden. Anstatt zu Beginn zu definieren, was die Täufer unter »spiritueller Ehe« verstanden haben, geht es also darum, im Verlauf der Untersuchung die Bedeutungen, die die Täufer ihrer alternativen Ehevorstellung und -praxis zuschrieben, sowie deren Funktionen innerhalb der einzelnen Gruppen zu erkunden. Neben den innovativen Aspekten der Täufererehen muss aber auch nach den Kontinuitäten in den Vorstellungen der Ehe als gesellschaftlicher Institution gefragt werden. Dafür werden die für die Täufer erhobenen Befunde mit den Forschungsergebnissen zur Ehe bei den großen Konfessionen sowie mit den neueren Ansätzen der Genderforschung, in Beziehung gesetzt.

Auch das Sprechen über das abweichende Sexualverhalten innerhalb der Täuferbewegung muss methodisch reflektiert werden. In der Täuferforschung ist die ambivalente Haltung vieler Autoren diesem Thema gegenüber greifbar: Zwar wird dieses Phänomen als lohnenswerter Forschungsgegenstand anerkannt, aber in den stark wertenden Begriffen wie »Ausschweifung«⁴⁸, »Entartungen und Entgleisungen«⁴⁹ und »libertinistische Phantasien«⁵⁰ mit denen abweichendes Sexualverhalten bei den Täufern beschrieben wird, kommt zugleich ein großes Unbehagen zum Ausdruck. Zur Vermeidung

48 Vgl. HENNING, Askese und Ausschweifung, S. 25.

49 Vgl. FAST, Sonderstellung der Täufer, sowie Auke JELSMA, *Frontiers of the Reformation. Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth Century Europe*, Aldershot 1998, S. 43.

50 Ebd.

negativ konnotierter Begriffe wird in dieser Arbeit der aus der historischen Kriminalitätsforschung entlehnte Terminus Devianz verwendet, der abweichendes Verhalten »im Spannungsfeld von Normen, Instanzen und Medien sozialer Kontrolle [und] von gesellschaftlichen Handlungsdeterminanten und sozialen Lagern« untersucht⁵¹. Wichtig ist dabei, dass Devianz nicht als Wesensmerkmal oder Faktum verstanden wird, sondern nach Andreas Würgler als »askriptive Kategorie«⁵². Der Kritik an dem Devianzkonzept, es läge dabei implizit stets eine Norm als Referenzpunkt zugrunde, hält Würgler entgegen, dass besonders bei der Frage der Etikettierung immer mehrere Normen miteinander konkurrierten – ein Argument, das auch auf die Auseinandersetzungen der Täufer mit ihren Gegnern anwendbar ist⁵³. Die Bedenken von Andrea Griesebner und Monika Mommertz, die vor einer einseitigen Fokussierung des Themas Devianz bei der Analyse von Gerichtsakten warnen, weil dadurch ansonsten die historisch kaum sichtbaren (in diesem Fall weiblichen) Protagonisten zwangsläufig als »defizitär« erscheinen müssten, können insofern entkräftet werden, als sich die Analyse der Täuferakten in dieser Arbeit nicht allein auf den Aspekt der sexuellen Devianz beschränkt, sondern möglichst breit »zur Re-Konstruktion von Wahrnehmungsweisen und Sinnstiftungsmustern« für das Verhältnis von Ehe, Sexualität und Glauben genutzt wird⁵⁴.

Wie viele andere kulturgeschichtliche Studien zur Frühen Neuzeit greift diese Untersuchung darüber hinaus auf ein kulturwissenschaftliches Instrumentarium zurück, das Konzepte und Theorien von Nachbardisziplinen, insbesondere der Ethnologie und Soziologie für die Interpretation der Quellen heranzieht. Die von Anthropologen für ihre Studien zugrunde gelegte Annahme, dass man die Praxis, d.h. »Handlungsformen, Rituale und Verhaltensmuster einer Gesellschaft als Medien kultureller Bedeutungsgebung« verstehen kann, wird im Rahmen kulturhistorischer Ansätze auf die Geschichte übertragen⁵⁵. Ganz konkret hat sich für das Lesen der Täuferakten Clifford Geertz's Methode einer »dichten Beschreibung« als hilf-

51 Umgekehrt wird nach Schwerhoffs Definition Devianz »auch als zentraler Indikator für die Erforschung von gesamtgesellschaftlichen Zuständen und von historischem Wandel eingesetzt«, vgl. Gerd SCHWERHOFF, Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung, in: ZHF 4 (1992), S. 385–414, hier S. 387.

52 Vgl. Andreas WÜRGLER, Diffamierung und Kriminalisierung von »Devianz« in frühneuzeitlichen Konflikten. Für einen Dialog zwischen Protestforschung und Kriminalitätsgeschichte, in: Mark HÄBERLEIN (Hg.), Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne, Konstanz 1999, S. 317–347, hier S. 320.

53 Ebd., S. 344f.

54 Vgl. Andrea GRIESEBNER/Monika MOMMERTZ, Fragile Liebschaften? Methodische Anmerkungen zum Verhältnis zwischen historischer Kriminalitätsforschung und Geschlechtergeschichte, in: Andreas BLAUERT/Gerd SCHWERHOFF (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000, S. 205–232, hier S. 208f.

55 Ebd., S. 216.

reich erwiesen, die durch den mikroskopischen Blick auf die Akteure das von ihnen gesponnene Bedeutungsnetz zu rekonstruieren hilft⁵⁶. Darüber hinaus haben sich die Arbeiten von Arnold van Gennep und Victor Turner zu den *Rites de Passage* für die Interpretation der rituellen Aspekte als fruchtbar erwiesen. Sie helfen, die Funktion und Bedeutung der Rituale für den einzelnen Täufer und für die religiöse Gemeinschaft genauer zu fassen⁵⁷. Im Hinblick auf die emotionale Seite des Themas Ehe und Sexualität wurde schließlich Niklas Luhmanns Konzept von Liebe als kulturellem Code zugrunde gelegt, der nicht das Gefühl in den Blick nimmt, sondern Liebe als »Kommunikationscode versteht, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen« kann⁵⁸. Es bietet einen Schlüssel, um die Wechselwirkungen zwischen der Beschreibung der spirituellen Beziehung zu Gott und der Kommunikation mit dem irdischen Ehegatten darzustellen.

Diese Überlegungen geben auch die Struktur der Arbeit vor: Um die von den Täufern hergestellte und von der Forschung so herausgehobene Verknüpfung von Gottesbeziehung und Geschlechterverhältnis besser nachvollziehen zu können, befasst sich das erste Kapitel mit dem Motiv der Brautmystik in den theologischen und dogmatischen Schriften des Täufertums. Die Analyse der Verwendung des biblischen Bildes soll helfen, die theologische Bedeutung der »spirituellen Ehe« im Täufertum zu verstehen und die Hintergründe für die vielfältigen Übertragungen in die Lebenspraxis auszuleuchten. Mit der Frage, welchen Einfluss das religiöse Selbstverständnis, das in der spirituellen Ehevorstellung zum Ausdruck kommt, auf die Ehe und die Sexualität der Täufer hatte, beschäftigt sich dann der Rest der Untersuchung. So widmet sich das zweite Kapitel dem Zusammenhang von spiritueller Ehe und sexueller Devianz. Dazu müssen zunächst Art und Ausmaß der sexuellen Devianz skizziert werden. Anschließend werden die unterschiedlichen rituellen Ausdrucksformen der spirituellen Ehevorstellung, ihre Funktionen und Bedeutungszuschreibungen vergleichend analysiert. Der letzte Teil dieses Kapitels konzentriert sich auf die Wahrnehmung von außen, die juristischen und publizistischen Reaktionen der altgläubigen und reformatorischen Kirchen sowie die Reaktionen der gemäßigten Täufergruppen auf die Fälle sexueller Devianz.

56 Vgl. Clifford GEERTZ, *Thick Description. Towards and Interpretative Theory of Culture*, in: Ders., *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, S. 3–30.

57 Vgl. Arnold VAN GENNEP, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt a.M. 32005; Victor W. TURNER, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1977.

58 Vgl. LUHMANN, *Liebe als Passion*, S. 23.

Radikale Konsequenzen aus der neuen, täuferischen Ehevorstellung lassen sich aber auch auf anderen Gebieten feststellen, beispielsweise bei Täuferhochzeiten. Die Analyse der Eheschließungspraxis in den verschiedenen täuferischen Strömungen zeigt, dass hinter den rituellen Innovationen mehr als eine anti-reformatorische Protesthaltung steckte. Die täuferischen Eheschließungspraktiken vermochten einerseits, in zunehmendem Maße auf die eigene Gruppe identitätsstiftend zu wirken. Andererseits zeichnet sich hier besonders stark die Wechselwirkung zwischen der religiösen Minderheit und der Mehrheitsgesellschaft ab. Bemerkenswert ist vor allem, wie anpassungsfähig die täuferischen Eheschließungen bzw. deren Darstellungen sich gegenüber den steigenden Anforderungen der Obrigkeiten im Verlauf des 16. Jahrhunderts zeigten, ohne dass sie deshalb ihr spezifisch täuferisches Profil aufgaben.

Mit den Auswirkungen des Täuferglaubens auf das Eheleben seiner Anhänger setzt sich das vierte Kapitel auseinander. Die Einbeziehung von Konflikten um und zwischen Glauben und Ehe dient im Rahmen dieser Untersuchung als notwendiges Korrektiv zu den konstruktiven Veränderungen durch die spirituelle Eheauffassung. Exogene Einflüsse wie die sich verändernden Lebensumstände, die durch das Bekenntnis zu einer zunächst nicht geduldeten religiösen Minderheit zustande kamen, werden dabei ebenso berücksichtigt wie Veränderungen, die die Täufer durch ihre Glaubensüberzeugungen bewusst herbeigeführt haben: die Ehemeidung. Abschließend wird hier noch auf das Verhältnis von täuferischem Glauben und ehelicher Liebe eingegangen, wie es sich in den Märtyrerbrieffen darstellt.

Im fünften Kapitel wird die Ehetrennungs- und Scheidungsproblematik untersucht. Auch hier erweist sich der multiperspektivische Blick als ertragreich. Aus der Perspektive der einfachen Täufer, der Obrigkeiten und der Verlassenen sowie der dogmatischen Stellungnahmen der Täufer und der anti-täuferischen Polemik nimmt die Problematik Gestalt an. Wie schon bei der sexuellen Devianz müssen auch hier die unterschiedlichen Blickwinkel auf die Trennungs- und Scheidungsproblematik zur differenzierten Darstellung von Argumentationsstrategien und Justiznutzung mitberücksichtigt werden. Nur so können neben den Abgrenzungsversuchen der Täufer auch die Kontinuitäten und Schnittmengen mit der Mehrheitsgesellschaft aufgezeigt werden.

Wie stark haben sich die Ehen der Täufer also von denen ihrer Zeitgenossen unterschieden? Wie innovativ war ihr Ehekonzept, wie tiefgreifend die Veränderungen in der Praxis? Anhand dieser Fragen werden die Ergebnisse der Arbeit abschließend noch einmal resümiert.

1. Geschlechterverhältnis und Gottesbeziehung – Die spirituelle Ehe im täuferischen Glaubensverständnis

*Ihr Männer liebt eure Frauen,
wie Christus die Gemeinde geliebt hat
und hat sich selbst für sie dahingegeben,
um sie zu heiligen¹.*

Die Vorstellung einer Ehe mit Christus hat seinen Ursprung in dem biblischen Motiv der spirituellen Ehe zwischen Gott bzw. Christus und seiner Kirche, das sowohl im Alten als auch im Neuen Testament die Beziehung Gottes zu seinem Volk beschreibt. Im 5. Epheserbrief heißt es etwa: »Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies Geheimnis ist groß; ich deute es aber auf Christus und die Gemeinde« (Eph 5,31–32). Das Bild von der Beziehung der Geschlechter zueinander soll die Beziehung zwischen Gott und den Menschen begreifbar machen. Drei Stationen in der Heilsgeschichte sind für diese Beziehung von besonderer Bedeutung, auf sie wird im Rahmen der spirituellen Ehevorstellung immer wieder Bezug genommen: erstens die Erschaffung des Menschen in Gestalt von Mann und Frau, Adam und Eva, und ihre unmittelbare Beziehung zu Gott vor dem Sündenfall; zweitens der Kreuzestod, durch den Christus die spirituelle Ehe mit seinen Auserwählten eingegangen ist, indem er seinen Leib und sein Blut geopfert hat; und drittens die Hoffnungen auf das himmlische Jerusalem und die Verheißung des ewigen Hochzeitsmahls, das im 16. Jahrhundert in greifbare Nähe gerückt zu sein schien. Auch der apokalyptische Erwartungshorizont der spirituellen Ehevorstellung ist bereits in der Schrift angelegt. Schon bei Jesaja klingt an, was in der Johannesoffenbarung ganz deutlich wird, nämlich die eschatologische Hoffnung, die diesem Bild innewohnte. Dort heißt es: »Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; bereitet wie eine geschmückte Braut für ihren Mann« (Apk 21,2)².

Nach Ruben Zimmermann versuchten nicht nur Theologen in der christlichen Tradition durch diese »Grundaporie menschlicher Geschlechterdifferenz« als Bild für die noch größere Diskrepanz zwischen Mensch und Gott die Beziehung der Menschen zu Gott fassbar zu machen³. Die eigentliche

1 Eph 5,25.

2 Bei Jesaja heißt es etwa »Dein Schöpfer ist dein Gemahl, »Herr der Heere« ist sein Name«, Jes 53,5.

3 Zur Grundstruktur und dem Motivkomplex der spirituellen Ehe vgl. Ruben ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- und Theologiegeschichte eines Bild-

Botschaft, die mit diesem Motiv transportiert werden sollte – die Zugewandtheit Gottes zu den Menschen – stand bei der Verwendung der Brautmystik jedoch weniger im Mittelpunkt als die Folgen, die sich daraus für die Gläubigen ergaben. Nicht auf den Bräutigam, sondern auf die Braut zielte also die Metapher. Dabei funktionierte das Bild sowohl auf einer kollektiven als auch auf einer individuellen Ebene, indem zum einen die Gemeinschaft der Auserwählten als Braut Christi beschrieben und zum anderen die individuelle Beziehung des einzelnen Gläubigen zu Christus als geistliche Ehe konzipiert wurde⁴.

Der scheinbare Widerspruch, dass sich auch männliche Gläubige von dieser heterosexuell gedachten Metapher angesprochen fühlen sollten, erklärt sich daraus, dass der weibliche Part auf der Seite des bzw. der Gläubigen stets sehr vage blieb⁵. Die mystische Theologie seit Bernhard von Clairvaux nutzte den Begriff *connubium* bzw. *matrimonium spirituale* beispielsweise für ihre Lehre der mystischen Einswerdung der menschlichen Seele mit Gott⁶. Später nutzten protestantische Autoren die weibliche Symbolik, um das neu konzipierte Verhältnis vom Gläubigen zu Gott zu beschreiben, wonach es bei der Erlösung allein auf Gottes Gnade ankomme und dem Gläubigen eine vollkommen passive Rolle zugeschrieben wurde⁷. Martin Luther hatte in der Braut Christi weniger den einzelnen Gläubigen als vielmehr die Gemeinschaft der Gläubigen gesehen. Er verwendete die Brautmystik auch, um seiner Vorstellung von einem »unmittelbaren und vertrauensvollen Verhältnis

feldes in Urchristentum und antiker Umwelt, Tübingen 2001, S. 666–681. Den Hintergrund für diese Analogie bildete die alttestamentarisch-jüdische Tradition, in der die Beziehung zwischen Weisheit und dem Weisen auch schon als eine Liebesbeziehung begriffen wird, vgl. Jostein ADNA, Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zu Christi Beziehung zur Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Epheser 5,21–33, in: ZThK 92 (1995) S. 434–465, hier S. 464.

- 4 Zum Beispiel Jes 54,5; Eph 5,21–33; Apk 21,2; vgl. dazu Ulrike BECHMANN, Art. Brautsymbolik I. Biblisch, in: LThK 2 (1994), Sp. 664f.
- 5 Vgl. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik, S. 679.
- 6 Für die Frühe Neuzeit ist neben Theresa von Avila vor allem Angelus Silesius zu nennen, der mit seiner Brautmystik radikal-pietistische Kreise beeinflusste, vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS, Art. Brautsymbolik II. Brautmystik, in: LThK 2 (1994), Sp. 665f.
- 7 »Many (protestant) writers used feminine symbols to express the absolute nullity of human virtue in relation to divine love and judgement« konstatiert Phyllis MACK, Women as Prophets during the English Civil War, in: Feminist Studies 8 (1982), S. 19–45, hier S. 20. Zur Verwendung des Motivs bei den Pietisten und anderen protestantischen Gruppen vgl. Wolfgang BREUL, Ehe und Sexualität im radikalen Pietismus, in: Ders./Marcus MEIER/Lothar VOGEL (Hg.), Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung, Göttingen 2010, S. 403–418, hier S. 408–415; sowie Hans-Georg KEMPER, Liebe/Ehe – Liebesche. Poesie als Hoheslied einer sympathetischen Geschlechterbeziehung, in: Wolfgang BREUL/Christian SOBOTH (Hg.), »Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren«. Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus, Wiesbaden 2011.

der Gläubigen zu Christus« Ausdruck zu verleihen, das keine Mittlerinstanz mehr brauchte⁸.

Nicht nur in der Theologie hatte die Verwendung der Ehe-Metaphorik im 16. Jahrhundert bereits eine lange Tradition. Auch in der Kunst wurde die spirituelle Ehe thematisiert, besonders in Madonnendarstellungen durch die zärtlichen Gesten von Maria und dem Jesuskind⁹. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Metapher nur innerhalb der Elitenkultur verbreitet war. Die Brautmystik prägte auch die volkssprachliche religiöse Dichtung seit dem 12. Jahrhundert¹⁰ und war als Analogie, etwa für die Beziehung eines Bischofs zu seiner Diözese, auch einfachen Leuten geläufig. Seit der Spätantike erzählten zudem viele Heiligenlegenden von dem Verlangen, die spirituelle Ehe mit Christus im eigenen Leben zu verwirklichen¹¹. Ein Verlangen, das von den Protagonistinnen ganz unterschiedlich interpretiert und umgesetzt wurde: Die adelige Ordensgründerin Birgitta von Schweden (1303–1373) hatte nach dem Tod ihres Mannes eine Offenbarung und verstand sich fortan als Braut und Sprachrohr Christi, während es von der 1601 in England hingerichteten Anne Line (*1567) heißt, dass sie ihr irdisches Eheleben aufgab, um sich nur noch dem himmlischen Bräutigam hinzugeben¹².

Eine Tradition, die spirituelle Ehevorstellung im Leben nachzubilden, gab es also schon lange, sei es auf der individuellen Ebene des einzelnen Gläubigen, der seiner Beziehung zu Gott Vorrang vor seinen menschlichen Bindungen einräumte, sei es auf der strukturellen Ebene einer Glaubensgemeinschaft, die damit ihr exklusives Verhältnis zu Christus zum Ausdruck brachte. Das Bedürfnis ist für sich genommen ebenso wenig heterodox wie die erotischen Bezüge, die besonders durch das Hohelied seit jeher mit der spirituellen Ehevorstellung verbunden waren. Diese findet sich sowohl in der mystischen Theologie des Mittelalters als auch in den Beschreibungen individueller Gottesbeziehungen, die im Spätmittelalter durchaus körperlich zum Ausdruck gebracht wurden und in denen asketische und erotische Elemente miteinander verschmolzen¹³.

8 Nach Schwarz bezog sich Luther weniger auf das Hohelied als auf den Psalm 45, vgl. Reinhard SCHWARZ, *Mystischer Glaube. Die Brautmystik Martin Luthers*, in: ZW 52 (1981), S. 193–205, hier S. 198 u. 194; daneben hat Luther von der Brautmystik aber auch im Kontext seiner Ehevorstellung Gebrauch gemacht, vgl. dazu Lilly ZARNCKE, *Der geistliche Sinn der Ehe bei Luther*, in: ThStKr 106 (1934/35), S. 20–39, hier S. 29–34.

9 Zur Darstellung der spirituellen Ehe in der Kunst vgl. Leo STEINBERG, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago 21996, S. 5f. u. 110f.

10 Peter DINZELBACHER, *Art. Brautmystik*, in: Ders., *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, S. 71f.

11 Vgl. SCHWARZ, *Mystischer Glaube*, S. 200f.

12 Vgl. Dyan ELLIOTT, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993, S. 225f. u. 297, Anm. 2.

13 Vgl. Caroline Walker BYNUM, *Fragmentierung und Erlösung*, Frankfurt a.M. 1996, S. 129 u. 121.

Wenn im Folgenden die Aneignung des Brautmotivs innerhalb der Täuferbewegung, seine theologische Bedeutung und seine Breitenwirkung untersucht werden, so geschieht dies mit dem Ziel, die Wechselwirkungen zwischen Geschlechterverhältnis und Gottesbeziehung genauer zu bestimmen. Obwohl auch noch andere Motive die Glaubensvorstellungen der Täufer vermittelten, wie etwa das Bild von Christus als Kopf und den Gläubigen als Glieder eines Leibes¹⁴, erscheint es im Kontext dieser Arbeit sinnvoll, das Brautmotiv einer systematischen Analyse zu unterziehen. Die Bedeutung des spirituellen Ehekonzeptes für das theologische Selbstverständnis der Täufer wurde in den Standardwerken zur Täufergeschichte immer wieder betont¹⁵. Auch in dem von der angloamerikanischen Forschung geprägten Begriff »covenantal marriage« werden Ehevorstellung und Glaubensgrundsätze miteinander verknüpft¹⁶. William Wohlers zufolge gab es kaum einen Autor unter den Täufern, der die Metapher der Braut Christi nicht als Symbol für die »corporate unity in Christ« verwendete¹⁷. Detaillierte Untersuchungen zur Verwendung des biblischen Motivs in theologischen Schriften der sogenannten Radikalen Reformatoren liegen jedoch nur vereinzelt vor, obwohl Chalmers MacCormick bereits 1959 auf dieses Forschungsdesiderat aufmerksam gemacht hat¹⁸.

Einen erschöpfenden Überblick über die sogenannte nuptiale Theologie¹⁹ kann auch das folgende Kapitel nicht bieten, wenn es die spirituelle Ehevorstellung motivgeschichtlich an einigen Schlüsseltexten bzw. -autoren erörtert. Vielmehr sollen nach einem kursorischen Überblick die Beziehungssysteme betrachtet werden, die mithilfe der Brautmystik veranschaulicht wurden: das

14 Vgl. Heinold FAST, Variationen des Kirchenbegriffs bei den Täufern, in: MGB 22 (1970), S. 5–18, hier S. 7.

15 Vgl. SNYDER, Anabaptist History and Theology, S. 346.

16 Vgl. WILLIAMS, Radical Reformation, S. 759f.

17 Vgl. WOHLERS, Anabaptist View of the Family, S. 101.

18 Vgl. Chalmers MACCORMICK, The Restitution Göttlicher Schrift of John Campanus. An Interpretation and the Text, Diss. phil., Cambridge MA 1959, S. 61–70; sowie Beth KREITZER, Menno Simons and the Bride of Christ, in: MennQR 70 (1996), S. 299–318. Zu Melchior Hoffmans Auslegung des Hoheliedes, die er noch vor seiner Radikalisierung in Straßburg verfasste, vgl. Calvin Augustine PATER, Melchior Hoffman's Explication of the Songs [!] of Songs, in: ARG 68 (1977), S. 173–191; die nuptiale Tauftheologie von Hoffman und Campanus wird auch von Williams kurz beschrieben: WILLIAMS, Radical Reformation, S. 446–450. Eine kurze Passage über das Hohelied in der täuferischen Theologie enthält Max ENGAMMARE, Qu'il me baise des baisers de sa bouche. Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Étude et Bibliographie, Genf 1993, S. 454–458. Pilgram Marpecks wachsendes Interesse am Hohelied und seine allegorische Verwendung desselben hat William Klassen beschrieben: William KLASSEN, Covenant and Community. The Life, Writings and Hermeneutics of Pilgram Marpeck, Grand Rapids 1968, S. 120–124.

19 Von »nuptial baptismal theology« spricht bereits Williams mit Blick auf Hoffman und Campanus, WILLIAMS, Radical Reformation, S. 446–450.

Verhältnis zwischen dem einzelnen Gläubigen und Christus, die Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde, der Kirche, und schließlich auch das neu gedachte Verhältnis von Gottvater und Christus. In einem zweiten Schritt wird die Breitenwirkung der spirituellen Ehevorstellung auf das täuferische Selbstverständnis und die Ehevorstellung analysiert. Beide Untersuchungsebenen zeigen, dass ungeachtet der zunehmenden Ausdifferenzierung täuferischer und spiritualistischer Strömungen die spirituelle Ehevorstellung als ein integrierendes Moment täuferischer Glaubensvorstellung anzusehen ist. Dies gelang vor allem durch die Abgrenzung nach außen: als Gegenentwurf zum Eheverständnis Martin Luthers als ein »weltlich Ding«²⁰ richteten die Täufer mit ihrer spirituellen Ehevorstellung das gesamte Beziehungsgefüge des einzelnen Gläubigen zum Ehegatten, zur Gemeinde und zu Christus neu aus.

1.1 Nuptiale Theologie

Augenfällig ist zunächst, dass eine intensive schriftliche Auseinandersetzung mit den biblischen Vorlagen der spirituellen Ehevorstellung überwiegend in der melchioritisch-mennonitischen Tradition stattfand. Zu den zentralen Texten zählen Melchior Hoffmans (1500?–1543) bekannteste Schrift, die *Ordonnantie Godts* von 1530²¹ sowie die *Restitution und Besserung* von Johannes Campanus (1500?–1575?), die der von Hoffman beeinflusste Antitrinitarier 1532 veröffentlichte und die nach Rembert ebenfalls breit rezipiert wurde²². Menno Simons' Verwendung des Motivs durchzieht sein ganzes Œuvre, und auch David Joris (1501?–1556) hat das Bild häufig gebraucht²³. Während Menno Simons (1496–1561) dieses vor allem zur Veranschau-

20 Dass sich auch Luther seit Beginn der 1530er Jahre mit der Ehe als religiösem Symbol für die Vereinigung von Christus und seiner Kirche befasste, obwohl er ihr den Sakramentscharakter absprach, wurde von den Täufern nicht wahrgenommen, vgl. ZARNCKE, *Der geistliche Sinn der Ehe bei Luther*, S. 29f.

21 Melchior HOFFMAN, *Ordonnantie Godts* (1530), in: BRN 5 (1909), S. 146–170, vgl. auch die Übersetzung »Ordinance of God« in: George H. WILLIAMS (Hg.), *Spiritual and Anabaptist Writers. Documents Illustrative of the Radical Reformation*, London 1957, S. 182–203.

22 Johannes CAMPANUS, *Göttlicher und heiliger Schrift, vor vilen Jaren verdunckelt, und durch unheylsame Leer und lerer (ausz Gottes Zulassung) verfinstert, Restitution und Besserung* (1532), in: MACCORMICK, *Restitution*, S. 147–193. MacCormick konnte zeigen, dass Campanus' Einfluss auf die Täufer nicht so groß war, wie von Rembert angenommen. Aufgrund seines radikal-reformatorischen Ursprungs und der Wirkung, die die Restitution erzielen sollte und konnte, wird sie hier berücksichtigt; vgl. zusammenfassend Horst WEIGELT, Art. Campanus, Johannes, in: TRE 7 (1981), S. 601–604; sowie André SÉGUENNY, Johannes Campanus, in: BiDi.R 1 (1980), S. 13–35.

23 Vgl. KREITZER, Menno Simons, S. 306.

lichung theologischer Konzepte nutzte, wendete Joris es darüber hinaus auch auf die Geschlechterverhältnisse an²⁴.

Außerhalb des Einflussbereiches von Melchior Hoffman kommt das Motiv der spirituellen Ehevorstellung auch in den Schriften Pilgram Marpecks (1495?–1556), einem Anführer des oberdeutschen Täufertums, vor²⁵. Seinen Sendbrief an die Gemeinden in Straßburg und im Elsass (1540) betitelte er »von der einigkheit und der prauth Christi«²⁶. Die Hutterischen Brüder haben das Brautmotiv hingegen seltener zur Veranschaulichung ihrer Glaubensgrundsätze verwendet als das Bild von dem Leib und dem Haupt Christi²⁷. Es findet sich in den Ausführungen über den Ehestand und die Ehescheidung, wenngleich auch hier die spirituelle Ehevorstellung der Kommunikation von zentralen Glaubensgrundsätzen diente²⁸. In der Schweiz hat gegen Ende des 16. Jahrhunderts der den Täufern nahestehende Georg Frell (1530–1597) noch einmal das Brautmotiv aufgegriffen. Seine als Paarreimgedicht konzipierte Schrift *Ein schön lieblich Gespräch/von Christo vnnd seiner Gespons: das sind alle fromme Christgläubige hertzen vnnd seelen/vnnd gutthertzige menschen* (1579) ist ein Dialog zwischen Christus und seiner Braut, dessen Tenor das Leiden und die Hingabe an Christus ist²⁹.

Die Beziehung des Gläubigen zu Christus

In erster Linie wollten die Autoren mit dem Motiv der spirituellen Ehe die neue Qualität der Beziehung des Gläubigen zu Christus beschreiben, die für jeden Anhänger mit dem Übertritt zum Täuferglauben begann. Die Wand-

24 Vor allem in der »Response to Hans Eisenburg (1537)«, in: Gary K. WAITE (Hg.), *The Anabaptist Writings of David Joris (1535–1543)*, Scottdale 1994, S. 157–175.

25 Zu Pilgram Marpeck vgl. Heinold FAST, *Pilgram Marpeck und das oberdeutsche Täufertum. Ein neuer Handschriftenfund*, in: ARG 47 (1956), S. 212–242, sowie ROTH, *Marpeck and the Later Swiss Brethren; zu Marpecks Einflussbereich zuletzt Martin ROTHKEGEL, Die Austerlitzer Brüder oder Bundesgenossen – Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren*, in: Anselm SCHUBERT/Astrid von SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism*, Gütersloh 2009 (SVRG 209), S. 232–270.

26 QGT XVII Kunstbuch, S. 158–163; das Brautmotiv findet sich darüber hinaus auch in Marpecks Sendbrief »Von der Liebe«, der eine Auslegung des Hoheliedes enthält, ebd., S. 154–157.

27 Vgl. Peter Riedemann (1506–1556), ders., *Erste Rechenschaft (zw. 1529–1533)*, in: QGT XII *Glaubenszeugnisse II*, S. 1–42.

28 Ebd., S. 37; Peter WALPOT, *Das grosse Artikelbuch (1577)*, in: Ebd., S. 317.

29 Zu dem Buchbinder und -händler Georg Frell (ca. 1530–1597?), der mit den Täufern sympathisierte, aber zunehmend unter schwenckfeldischen Einfluss gelangte, vgl. Christian SCHEIDEGGER, *Täufergemeinden, hutterische Missionare und schwenckfeldische Nonkonformisten bis 1600*, in: Ders./LEU, Urs B. (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007, S. 158–160. Sein Werk beschreibt Ute EVERS, *Das geistliche Lied der Schwenckfelder*, Tutzing 2007, S. 197–206. Von Frell ist außerdem eine handschriftliche Autobiographie überliefert, s. RAGETH, *Autobiographie des Täufers Georg Frell von Chur*.

lung eines Gläubigen vom »alten« zum »neuen« Menschen ließ sich gut mit dem Prozess einer Eheschließung vergleichen. So veranschaulichte Melchior Hoffman diesen durch Taufe und Abendmahl vollzogenen Statuswechsel mithilfe einer Analogie zu Eheschließungsritualen. Die Entscheidung für die Glaubensstufe war nach Hoffman mit einer Verlobung vergleichbar, bei der der Gläubige wie eine Braut freiwillig sein ganzes bisheriges Dasein aufgibt und sich in die Hände ihres Herrn und Bräutigams begibt: Eine wahrhaftige und sichere Verbindung käme nur zustande, »wenn die Braut sich mit vollkommen freiwilliger Liebe und in einem freien, wohlüberlegten Verlöb- nis hingibt und sich an ihren Bräutigam verschenkt«³⁰. Wie bei einer Verlobung war auch bei der Glaubensstufe die persönliche, freie Entscheidung des Gläubigen für ein Leben mit Gott entscheidend für die Gültigkeit des Versprechens. Und wie bei einer Eheschließung musste das gegebene Versprechen vollzogen werden, und zwar nicht nur in Gedanken sondern auch körperlich. Eine solche Vereinigung mit Christus geschieht Hoffman zufolge im Abendmahl:

So kommt dann der Bräutigam und der erhabene Herr Jesus Christus, durch seine Hand (welche die apostolischen Boten sind) und nimmt das Brot (so wie ein Bräutigam einen Ring oder ein Stück Gold nimmt), und schenkt sich seiner Braut in dem Brot (so wie der Bräutigam sich seiner Braut schenkt mit seinem Ring), und er nimmt auch den Kelch mit Wein und gibt damit seiner Braut sein eigenes Blut. [...] Sie ist in ihm und er ist wiederum in ihr. Zusammen sind sie also ein Körper, ein Fleisch, ein Geist und eine Leidenschaft als Braut und Bräutigam³¹.

Durch den gemeinsamen Verzehr von Brot und Wein fand eine symbolische Verschmelzung mit dem himmlischen Bräutigam statt, in der die Metaphorik des Körpers im Mittelpunkt stand. Allerdings stellte Hoffman klar, dass er nicht etwa dem katholischen Eucharistieverständnis anhing, nach welchem sich Brot und Wein in Leib und Blut Christi wandelten. Er betonte vielmehr den Opfercharakter des Abendmahls, den die Gläubigen im Angesicht der eigenen Verfolgung nachempfinden sollten³².

Noch konkreter als Melchior Hoffman hat Johannes Campanus benannt, worauf es ihm bei der Verwendung der Ehemetapher ankam: er sprach von der Taufe als dem »beischlaf und handel der widergeburt«³³, begriff die Bekenntnistaufe also analog zur Eheschließung als ein Übergangsritual vom »alten« zum »neuen« Menschen, in dessen Verlauf die Gläubigen »beyd ster-

30 HOFFMAN, *Ordonnantie Godts*, S. 151 (Übersetzung K.R.).

31 Ebd., S. 156f. (Übersetzung K.R.).

32 Ebd., S. 158.

33 CAMPANUS, *Restitution*, S. 238.

ben und verrysen«³⁴. Mit der Wiedergeburt konnte die vollkommene Verschmelzung des Gläubigen mit Christus stattfinden, die er mit dem Bild der sexuellen Vereinigung von Mann und Frau beschrieb. Bei Melchior Hoffman standen sexuelle Bezüge nicht weniger im Mittelpunkt. Die Braut, also der oder die Gläubige,

habe vollkommen nackt und gelassen das Bett des Bräutigams betreten, wo die rechte [Wieder-]Geburt geschieht und wo man von Gott und dem Wort unterrichtet wird, und sich die Seele ganz der Gnade Gottes anvertraut hat. Da ist der alte Adam ganz ausgezogen, der Mensch ganz nackt und alles verloren. [...] Er ist gekreuzigt und gestorben, [...] lässt ab von allen seinen Werken, damit der sündige Samen seine Frucht nicht mehr hervorbringen kann. Diese Sünden werden dann fromm gemacht durch die Reinigung mit dem Blut Jesu Christi³⁵.

Die Verbindung von Abendmahl bzw. Eucharistie und Brautmystik ist bekanntermaßen keine Erfindung der täuferischen Theologie, die spirituelle Bedeutung des Abendmahls wurde in der christlichen Tradition häufig mit dem Hochzeitsfest des Lamm Gottes mit seiner Braut, der Kirche, versinnbildlicht³⁶. Bemerkenswert bei der hier zitierten Interpretation ist vor allem die starke sexuelle Konnotation, die jedoch vollständig von der zwischenmenschlichen auf eine spirituelle und damit abstrakte Ebene verlagert wird. Während der Sexualität im profanen Kontext unter Täufern stets der Makel der Sündhaftigkeit anhaftete, scheint sie im übertragenen Sinne ganz frei davon gewesen zu sein. Als theologisches Bild war die sexuelle Vereinigung nicht nur vollkommen rein, sie verlor auch ihren zweigeschlechtlichen Charakter. Zwar basierte das Bild immer noch auf diesem Modell, indem es einem männlichen Christus eine weibliche Braut gegenüberstellte, doch die Vereinigung dieser beiden war so weit entfernt von der Ausgangsbedeutung einer Vereinigung zwischen Mann und Frau, dass auch männliche Gläubige sich damit identifizieren konnten. Das ist insofern nichts Ungewöhnliches für die Frühe Neuzeit, als die Forschung auch in anderen Beziehungskontexten, etwa bei Freundschaften unter Gelehrten, bereits auf die semantische Ununterscheidbarkeit von körperlicher und spiritueller Liebe aufmerksam geworden ist³⁷. Im Ergebnis stand auch bei den Täufern die Liebe zwischen Chris-

34 Ebd., S. 232.

35 HOFFMAN, *Ordonnantie Godts*, S. 153f. (Übersetzung K.R.).

36 Vgl. Joachim STAEDTKE, Art. Abendmahl, in: TRE 1 (1986), S. 114; Kaminsky hat für die Husiten gezeigt, wie eng die Ideen einer mystischen Heirat von Christus und seiner Kirche und dem Abendmahl als »nuptial feast« bei chiliatischen Bewegungen miteinander verwoben sein konnten, Howard KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley, Los Angeles 1967, S. 405. Vgl. weiterhin William E. PHILLIPS, *Sacramental Sexuality*, in: JRHe 13 (1974), S. 207–216.

37 Vgl. Claudia JARZEBOWSKI, Art. Liebe, in: EDN 7 (2008), Sp. 898f.

tus und seinen Anhängern im Mittelpunkt dessen, was sie mit der Metapher der geschlechtlichen Vereinigung veranschaulichen wollten³⁸.

Bei Menno Simons zeigt sich schließlich, dass das Bild konsequenterweise auch die Zeugung miteinschloss. Dabei bezog er sich in seiner »Liebreichen Ermahnung« (1541) ganz konkret auf das Hohelied, wenn er die Beziehung der wiedergeborenen Christen zu ihrem Herrn als Ehe beschrieb: »Darum küsst Er sie auch als seine lieben Auserwählten mit dem Mund seines ewigen Friedens [...] und nennt sie seine Gemeinde, sein eigenes, echtes Weib, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Gebeine« (Cant 1,2)³⁹. Beth Kreitzer hat darauf aufmerksam gemacht, dass für Menno Simons im konkreten wie im übertragenen Sinn die Zeugungsabsicht entscheidend war⁴⁰. So zog er etwa eine Analogie zwischen einer untreuen Ehefrau und der Gemeinde: Wenn eine Gemeinde Christi auf menschliche Lehren anstatt auf das Wort Gottes zu hören beginnt, so ist diese Gemeinde Christus nicht treu und ihre Lehren sind keine Kinder seines Samens⁴¹. Legitim sind die Lehren der Gemeinde nur, wenn sie ihren Ursprung im Wort Gottes haben.

Die spirituelle Ehevorstellung half nicht nur, den Übergang vom »alten« zum »neuen« Menschen begreiflich zu machen, sie diente den Autoren auch dazu, die Konsequenzen der neuen Gottesbeziehung für den Gläubigen zu verdeutlichen. Auf die vollkommene Hingabe an Christus in Taufe und Abendmahl folgte die vollkommene Unterordnung der Braut, d.h. der Gläubigen unter den himmlischen Bräutigam. Melchior Hoffman übertrug das hierarchische Gefälle zwischen Ehemann und Ehefrau nicht nur auf die Gottesbeziehung, er vergrößerte es noch. Von dem Augenblick der Kommunion an akzeptiere die Braut den wahren Christus als ihren Herrn und ewigen Bräutigam. Fortan, so Hoffman, habe sie ihr Haus, ihre Wohnung, ihr Tabernakel und ihren Platz in Christus, so wie Christus auch in ihr vollkommene Autorität, Souveränität, seine Wohnung und seinen Platz habe⁴².

38 Elisabeth Keller zufolge begründen »erotic, sexual and marital images a sort of alphabet of cultural history. Semiotically they belong to the fundamental stock of signs of commitment and union, but they also imply the perilous nature of such unions«, vgl. Hildegard Elisabeth KELLER, *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*, Leuven 2000, S. 4.

39 Menno SIMONS, *Eine liebreiche Ermahnung* (1541), in: *Die vollständigen Werke Menno Simon's*, Aylmer 1982, S. 623–634, hier S. 626.

40 Vgl. KREITZER, *Menno Simons*, S. 309.

41 Menno SIMONS, *Eine liebreiche Ermahnung* (1541), sowie *Fundament* (1539), in: *Die vollständigen Werke*, S. 84 u. 626.

42 HOFFMAN, *Ordonnantie Godts*, S. 157.

Dass die Motive der theologischen Deutung nie weit entfernt von der konkreten Lebenswirklichkeit der Gläubigen sein wollten, wird bei Johannes Campanus deutlich, der das Verhältnis von Christus zum Gläubigen als das eines »eiferischen breutigam« beschrieb, der seine Geliebte allein für sich genießen möchte:

unser breuttgam Christus [hat] uns götlich unnd überschwencklich liep, [...] wie denn der waren lieb art ist. Darumb wil er auch steets mit seiner braut reden, spilen, schlaffen, und mage nit leiden, dz jm seine braut nit antwort, noch in der liebe nit gleich thut, er will nitt veracht sein von ihr. Und darumb entnimbt er jr auch gemeynlich alle mittel, die solchs verursachen möchten, es sei kindt, mann, weib, gut odder freunt, [...] oder was es dann sein kann, das uns das hertz stelen möchte⁴³.

Diese Darstellung Christi ist nicht nur deshalb interessant, weil sie den absoluten und exklusiven Anspruch des Herrn auf seine Gläubigen besonders eindrucksvoll kommuniziert. Sie ist auch insofern bemerkenswert, als die hier zugrunde gelegte Vorstellung einer leidenschaftlichen Beziehung dem Liebesideal des 16. Jahrhunderts eigentlich widersprach. Ein derart lustvoller und leidenschaftlicher Liebhaber, als den Campanus Christus darstellte, wäre von den Zeitgenossen als eine Bedrohung für die christliche Ordnung wahrgenommen worden⁴⁴.

Die aktive Rolle kam in der Vorstellung der spirituellen Eheschließung zwischen Christus und den Gläubigen jedoch nicht wie im alltäglichen Leben dem Bräutigam zu, sondern zwangsläufig der Braut. Sie stand im Zentrum des Geschehens. Nachdem Christus am Kreuz den Bund mit den Menschen eingegangen war, war es nun an der Braut, ihr Eheversprechen in der Taufe zu geben und sich Christus im Abendmahl zu schenken. Theologisch drückte sich hier ein Rechtfertigungsverständnis aus, das sich als Gegenpol zur lutherischen Lehre verstand, indem es sich auf die spätmittelalterliche Mystik bezog. Klaus Deppermann hat gezeigt, dass dieses auch bei anderen radikal-reformatorischen Theologen, etwa Thomas Müntzer (1498–1525) und Hans Hut (1490–1527), zu finden ist. Statt Luthers passiver Gnadenlehre zu folgen, kam es Hoffman und den anderen Radikalen, die das Motiv der spirituellen Ehevorstellung verwendeten, vor allem auf die aktive Entfaltung des menschlichen Potenzials an, das »in der harten Schule des göttlichen Gesetzes« vollendet werden sollte, um für den himmlischen Bräutigam eine ebenbürtige Gattin werden zu können⁴⁵.

43 CAMPANUS, *Restitution*, S. 229.

44 Vgl. Rüdiger SCHNELL, *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln u.a. 2002, S. 107f.

45 Vgl. DEPPERMAN, *Melchior Hoffman*, S. 212.

Die Beziehung Christi zu seiner Kirche

Anders als Campanus, der sich auf das Verhältnis zwischen dem einzelnen Gläubigen und Christus konzentrierte, beschrieben sowohl Hoffman als auch Menno Simons mit dem Motiv der spirituellen Ehe das neu definierte Verhältnis von Christus und seiner Kirche. Insgesamt ging es den Täufern nicht um eine Reform der Institution, sondern um die Restitution der wahren Kirche. Sie stellte aus täuferischer Sicht die Vorbedingung für die Wiederherstellung einer Einheit zwischen Christus und den Menschen dar, die ja das ersehnte Ziel der spirituellen Ehevorstellung war⁴⁶.

Die Voraussetzung dafür wiederum war der Niedergang der alten Kirche, der »babylonischen Hure und Braut des Antichrist«. Im Unterschied zu Luther bestand bei den Täufern die wahre Kirche ausschließlich aus der Gemeinschaft der Auserwählten, die durch ihre Bekehrung und die Bekenntnistaufe die Wandlung vom »alten« zum »neuen Menschen« vollzogen hatten. Konkret kam diese Gemeinschaft der Heiligen durch die Taufe, das Wort und schließlich das Abendmahl zusammen, dadurch werde, so Melchior Hoffman, aus den vielen Bräuten eine Gemeinschaft und Braut des Herrn⁴⁷. Das Bild der Kirche als Braut sollte also die Einheit der neuen Gemeinschaft deutlich machen. Darüber hinaus veranschaulichte das Bild auch den Status, den die Autoren ihrer eigenen Kirche zuschrieben: Sie war diejenige, die Christus erwählt hatte. Melchior Hoffman zufolge sandte Christus »seine Freunde, Diener und apostolischen Sendboten, um seine Braut zu sich zu rufen, aus den Fängen der Finsternis und dem Reich, wo alle Macht des Teufels und Satans ist, und allem was zu seiner Welt gehört, in das Reich Gottes und des Herrn Jesus Christus«⁴⁸.

Die Metapher half also, den exklusiven Charakter der kleinen Gemeinde zu unterstreichen. Ein solcher Anspruch machte aber auch anfällig für Kritik. So musste sich Menno Simons gegen die Angriffe von Gellius Faber⁴⁹ wehren, der infrage stellte, dass die Mennoniten die wahre heilige Kirche, die Braut Christi, verkörperten⁵⁰. Schließlich gebe es unter ihnen keine Ein-

46 Zur Restitution der apostolischen Kirche versus Reform der Kirche vgl. William ECHARD KEENEY, *Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564*, Nieuwkoop 1968, S. 148f.

47 HOFFMAN, *Ordonnantie Godts*, S. 159.

48 Ebd., S. 148.

49 Jelle Smit, genannt Gellius Faber (1490?–1564) aus Leeuwarden hatte wie Menno Simons sein Priesteramt 1536 aufgegeben, um sich den Sakramentariern anzuschließen. Mit Menno Simons setzte er sich über die Themen Taufe, Christologie, die Obrigkeit und das Kirchenverständnis auseinander, vgl. Nicole GROCHOWINA, *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2003, S. 338; sowie WILLIAMS, *Radical Reformation*, S. 737.

50 Menno SIMONS, *Klare Beantwortung einer Schrift des Gellius Faber (1554)*, in: *Die vollständigen Werke*, S. 1–153, hier S. 138.

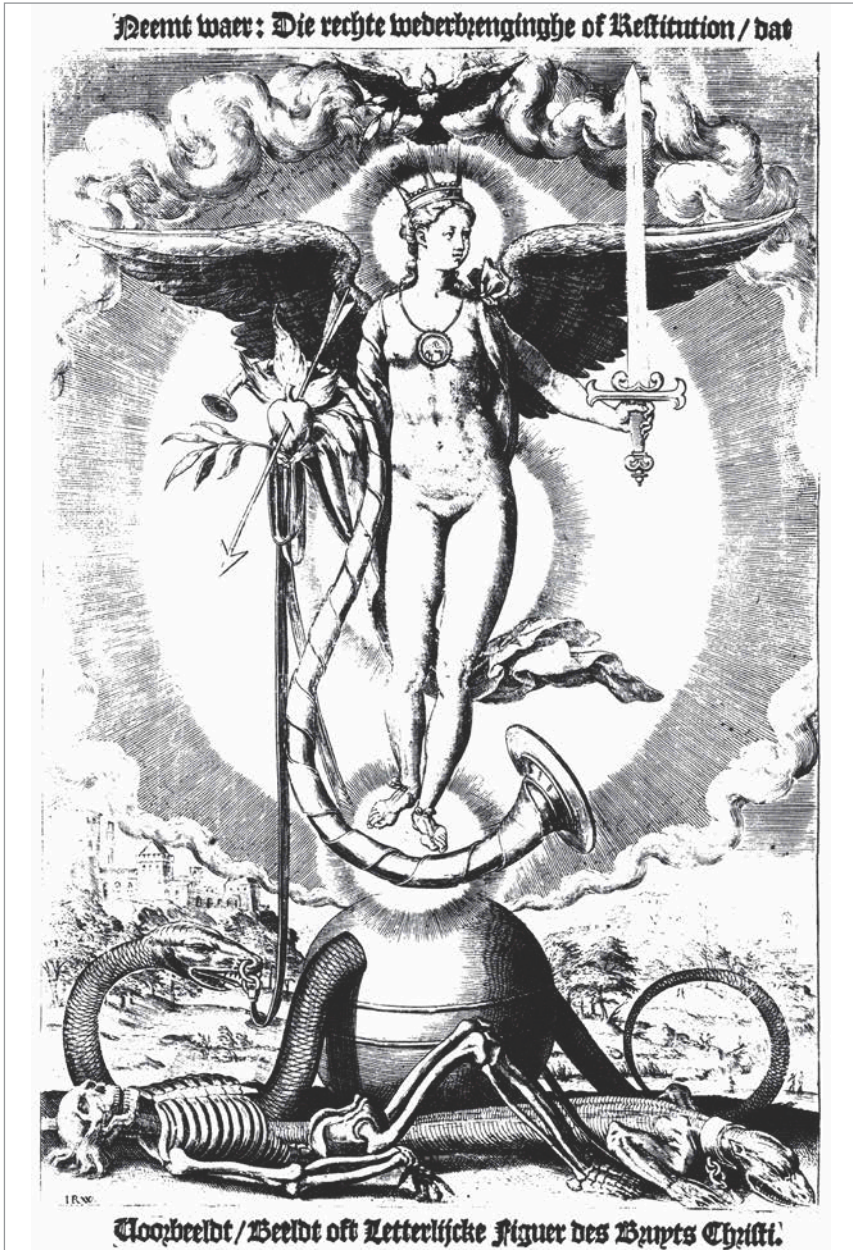


Abb. 1: Die Restitution der wahren Kirche oder Braut Christi, aus: David JORIS, *Wonderboek* (1551). Der Triumph der wahren Kirche, die als nackte Frauenfigur dargestellt wird, setzt die Zerstörung der alten Kirche und des alten Menschen voraus und verheißt die Vereinigung des Irdischen mit dem Göttlichen.

heit des Geistes, weil sich nicht alle an dasselbe Bekenntnis hielten, sondern die einen Menno, die anderen Obbe Philips (1500?–1568) und wieder andere Dirk Philips (1504–1568) nachfolgten. Menno Simons hielt dagegen, dass es in der Kirchengeschichte kein unbekanntes Phänomen sei, dass sich einige wie zuletzt Adam Pastor (1500?–1560?) von den Mennoniten abgewandt hatten. Er lenkte von den internen Zerwürfnissen ab, indem er seinerseits auf die Defizite der »Kindstäufer« verwies, diese »große und fleischliche Sekten« seien nämlich in der Lehre selbst uneinig und zerstritten⁵¹. Seine Glaubensgemeinschaft hebe sich nicht durch das Prahlen mit ihrer Frömmigkeit und Heiligkeit ab, sondern durch ihre große Schwachheit und ihren einfachen Glauben an die Grundsätze der Heiligen Schrift. Durch die Gnade Gottes seien sie dem Herrn und Bräutigam angetraut; um seine heilige Stimme zu hören, seien sie bereit, ihr Leben zu opfern⁵². Für Menno Simons zeichnete sich die neue Gemeinschaft durch die Opferbereitschaft jedes Einzelnen als Braut Christi aus, dadurch wurde, ähnlich wie bei Hoffman, aus einzelnen Bräuten eine einzige Braut. Für die Kirche bedeutete dies, dass letztlich nicht die äußere, sichtbare Einheit, sondern die unsichtbare, spirituelle Einheit entscheidend war⁵³. Heinold Fast erkannte darin eine spiritualistische Tendenz, die das mennonitische Kirchenverständnis von dem der Schweizer Brüder unterschied, weil hier die Gemeinde für das Heil des einzelnen Gläubigen letztlich nicht von Bedeutung war⁵⁴.

Die Sehnsucht nach Einheit war auch das Thema, das Pilgram Marpeck mit dem Brautmotiv verband, wenngleich bei ihm ein anderes Kirchenverständnis dahinterstand, das mehr auf einen konkreten Zusammenschluss der oberdeutschen Taufergemeinden zielte⁵⁵. In seinem Sendbrief an die Brüder im Elsass (1540) nutzte er das Brautmotiv im Hohelied, um die Tugenden der Gemeinde zu beschreiben, die er mit dem Brautschmuck verglich. Christus habe den Vater gebeten, seine Braut mit Liebe und »ainigkeit« zu zieren, daraus seien alle anderen Tugenden, welche die Braut schmücken und dem Bräutigam gefallen, erwachsen⁵⁶. In seinem Sendschreiben an die Gemeinde zu Austerlitz (ca. 1544) äußerte Marpeck, welche Vision er mit dem Brautmotiv verband:

51 Ebd., S. 139.

52 Ebd., S. 138.

53 Zu Menno Simons' und Dirk Philips' Position bezüglich der sichtbaren bzw. unsichtbaren Kirche vgl. KEENEY, *Dutch Anabaptist Thought*, S. 149f.

54 Vgl. FAST, *Variationen des Kirchenbegriffs*, S. 13.

55 Vgl. dazu FAST, *Pilgram Marpeck*, S. 223.

56 Pilgram MARPECK, *Sendbrief* (1540), in: QGT XVII *Kunstbuch*, S. 160; zu dem Kirchenverständnis der Schweizerischen Brüder, das auf Absonderung setzte, um das wahre Evangelium predigen zu können vgl. noch einmal FAST, *Variationen des Kirchenbegriffs*, S. 13.

Also wird der leib Christi innerlich durch den h[eilige]n geist, ausserlich durch mitzeugen der werckh gepauth, das ist sein kirch oder gmein, wölches ist sein praut [...] von der welt abgesonndert zum zeugknuß über sy, wie dann das ewangelium durch wort und werckh vor der zukonnft des menschens suns gebredigt mus werden⁵⁷.

Mit der Einheit der Gemeinde eng verknüpft war der Aspekt der jungfräulichen Reinheit, den die Autoren mithilfe des Brautmotivs zum Ausdruck brachten. Sie sollte die täuferischen Gemeinden von allen übrigen unterscheiden. Wie Pilgram Marpeck ließ sich auch Menno Simons von der poetischen Sprache des Hoheliedes inspirieren, als er seine Gemeinde aufforderte:

Ziere dich mit dem weißen, seidenen Kleid der Gerechtigkeit, hänge um deinen Hals die goldene Kette aller Frömmigkeit, umgürte dich mit dem schönen Gürtel der brüderlichen Liebe, thue an den Trauring eines wahren Glaubens, vergolde dich mit dem edlen schönen Gold des göttlichen Worts, ziere dich mit den Perlen allerlei Tugenden [...] laß deinen ganzen Leib sauber und rein sein, denn dein Freund hasset alle Flecken und Runzeln⁵⁸.

So erhaben die Sprache war, die Menno Simons wählte, so hoch waren auch die Ansprüche, die er damit zum Ausdruck brachte. Dem Initiationsritus, wie er in Menno Simons' Bildsprache einer sich auf ihre Hochzeit vorbereitenden Braut anklingt, wurde eine reinigende Kraft zugeschrieben. Auch für Bernhard Rothmann war diese Funktion der Taufe zentral: »Dan christus will syne bruth unbeuleckt und rein hebben, de also durch de doepe gewaschen vnd greyniget sy«⁵⁹. Mithilfe der Bekenntnistaufe wollten vor allem aber nicht nur die melchioritisch-mennonitischen Täufer ihre Idealvorstellung der Gemeinde als eine Verkörperung der jungfräulichen Braut Christi verwirklichen.

Die Bedeutung der Reinheit der Braut Christi spielte aber nicht nur beim Eintritt in die Gemeinschaft eine Rolle. Es galt, sie auch in der Folge zu bewahren, und zwar durch einen moralisch einwandfreien Lebenswandel⁶⁰. Gefährdet war sie beispielsweise, wenn mit der Zeit die Gläubigen dem hohen Anspruch nicht mehr genügten und sich in den Augen der Gemeinde »versündigten«. Ohne detailliert auszuführen, was er im Einzelnen darunter verstand, bezeichnete Melchior Hoffman ein solches Fehlverhalten als Ehebruch, mit der sich die Braut (also der Gläubige) gegenüber dem Bräutigam

57 QGT XVII Kunstbuch, S. 592; vgl. auch KLASSEN, *Covenant and Community*, S. 120.

58 SIMONS, *Fundament* (1539), in: *Die vollständigen Werke*, S. 141; über Mennos Gebrauch des Hohelieds, vgl. ENGAMMARE, *Qu'il me baise*, S. 456–458.

59 Bernhard ROTHMANN, *Bekenntnis von beiden Sakramenten* (1533), in: Robert STUPPERICH (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, S. 193.

60 Vgl. KEENEY, *Dutch Anabaptist Thought*, S. 155.

versündige. Falls nach einer Ermahnung keine Besserung eintrete, solle man denjenigen aus der Gemeinde ausschließen und sich von ihm bzw. ihr scheiden⁶¹. Wie ein Bräutigam seiner abtrünnigen Ehefrau den Ring abnehme und sich scheiden lasse, so sollten auch die Täufer ihre abtrünnigen Glaubensgenossen behandeln. Um zu zeigen, dass das Ehe-Gelübde gebrochen war, müsse man die Betroffenen vom Abendmahl ausschließen⁶².

Menno Simons hat diesen perfektionistischen Anspruch von Melchior Hoffman übernommen und wurde dafür oft und offen kritisiert⁶³. Dabei ging es Menno Simons und Melchior Hoffman nicht nur darum, einzelne schwarze Schafe aus ihrer Kirche auszusondern. Der Bann als Instrument, um auf lange Sicht die Reinheit zu bewahren, stellte auch eine Möglichkeit dar, sich von anderen religiösen Gruppen abzugrenzen. Dazu zählten das Täuferreich von Münster und andere sexuell deviante Gruppen innerhalb der Täuferbewegung ebenso wie die anerkannten Kirchen, die bereits erwähnten »großen Sekten«⁶⁴. Auch hier wird noch einmal deutlich, dass der theologischen Verwendung des Bildes einer spirituellen Ehe der wahren Kirche mit Christus auch der Antagonismus zwischen der wahren und der falschen Kirche zugrunde lag.

Neben der Funktion müssen aber auch die theologischen Ursachen für den Reinheitsanspruch ergründet werden. Eine theologische Begründung für die unerbittliche Konsequenz, mit welcher der Bann als Instrument für die Reinhaltung der Kirche sowohl von Melchior Hoffman als auch von Menno Simons verteidigt wurde, war die Sorge, das spirituelle Band der Ehe mit Christus zu zerstören, das mit dem unschuldigen Tod Christi am Kreuz und seinem Blutvergießen seinen Anfang genommen hatte. So führt er als »erste Ursache« für die strenge Ehemeidung an,

daß die himmlische Ehe, zwischen Christo und unseren Seelen, kraft unsers Glaubens und seinen unschuldigen Todt und theures Blut gemacht ist, und das dieselbe mit Bereitwilligkeit unverletzt gehalten werden muß im Gehorsam gegen den einzigen und ewigen Bräutigam⁶⁵.

61 HOFFMAN, *Ordonnantie Godts*, S. 196.

62 Ebd.

63 Vgl. KREITZER, *Menno Simons*, S. 311.

64 Ebd., S. 310.

65 Menno SIMONS, *Erklärung über die apostolische Absonderung oder Bann* (1558), in: *Die vollständigen Werke*, S. 337–373, hier S. 345; vgl. dazu KREITZER, *Menno Simons*, S. 312.

Die zentrale Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die spirituelle Ehevorbereitung ist bereits im Zusammenhang mit dem mennonitischen Abendmahlsverständnis angeklungen⁶⁶. Auch das war kein origineller Beitrag der Täufer zur Motivgeschichte der Brautmystik. Die Identifikation mit dem Leiden Christi stellte bereits im Mittelalter den Schlüssel zum Verständnis der Vision einer mystischen Ehe der Seele dar, wie Ann Matter gezeigt hat⁶⁷. Dabei gingen das Streben nach der Überwindung der irdischen Körperlichkeit und eine Körpermetaphorik, die dieses Verlangen zum Ausdruck brachte, Hand in Hand. Diese Beobachtung lässt sich auch auf die täuferische Verwendung der spirituellen Ehe anwenden, wenngleich hier nicht der einzelne Gläubige, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen im Mittelpunkt stand. Auch für den Schweizer Georg Frell kam die Verbindung vom Kreuzestod Christi und der Hingabe der Braut durch das Nachempfinden des Leidens Christi im Angesicht der Verfolgung zum Ausdruck. So wie Christus sein Kreuz auf sich genommen hatte, müsse auch seine »Gespons« – damit sind nach Georg Frell »alle Christgleubigen hertzen und seelen« gemeint – das Kreuz auf sich nehmen:

Mein namen must du ja bekennen
 Die Buß /mein Creutz/ auch auff dich nehmen
 Vnd muß beharren biß in den tod
 So komst aus aller deiner not.

Im weiteren Verlauf des Textes willigt die Braut ein, sich Christus ganz und gar hinzugeben, so wie er sich für die Menschen hingegeben hat. Auf diese Weise wird auch das Leiden in der Nachfolge Christi erträglich.

O Herr du Edler preutigam mein
 Nun will ich gantz dein eigen sein
 Ich ergib mich dir mit seel und leib
 Zu einem gespons und Eelichen Weib⁶⁸.

66 So auch Pilgram Marpeck an Leopold Scharnschlager, Von der Erbschaft, dem Dienst und dem Blutfluß der Sünde (1545): »Wir send im schon mit dieserr Rebecka, als seinerr gesponß, zu mägten vertraut und vermehelt durch sein plut und tod am creutz«, in: QGT XVII Kunstbuch, S. 501.

67 Vgl. E. Ann MATTER, *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990, S. 137.

68 Jörg FRELL, Ein schön lieblich gesprech/von Christo vnnd seiner Gespons: das sind alle fromme Christglaugige hertzen und seelen/und guthertzige menschen, o.O. 1579, fol. A6r, zu Frells überkonfessionellem Ansatz vgl. SCHEIDEGGER, Täufergemeinden, S. 159.

Die Beziehung Christi zu Gottvater

Ein wesentlicher Grund für den Anspruch der Makellosigkeit an die Gemeinde ist in der Vorstellung von der besonderen Beschaffenheit des Bräutigams zu suchen. In Bezug auf das christologische Verständnis fügten die Täufer dem Brautmotiv einige ganz neue Impulse hinzu. Christus wurde im melchioritisch-mennonitischen Täufertum für vollkommen sündlos gehalten, obwohl er bei seiner Geburt menschliche Gestalt angenommen hatte, seine Natur sei ausschließlich göttlich und nicht menschlich. Für diese, Monophysitismus genannte, christologische Position entwickelte Menno Simons auf der Grundlage der aristotelischen Körpervorstellung seine eigene embryologische Theorie⁶⁹. Danach waren zwar beide Geschlechter für den Zeugungsakt notwendig, aber nur der männliche Samen wurde als fruchtbares Element angesehen. Der Frau schrieb er eine ganz und gar passive Rolle zu. So wie der Boden den Samen nährt und in seiner Substanz doch verschieden von ihm bleibt, sei es auch mit der Mutter, die ihr Kind im Mutterleib nährt⁷⁰.

Das hatte auch Auswirkungen auf die Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche. Waren doch die mennonitischen Täufer davon überzeugt, dass sie durch Christi Samen wiedergeboren waren und dadurch seiner Natur und seinem Abbild glichen. Daraus folgte, so Kreitzer, dass die Kirche als Braut Christi vollkommen rein sein musste, um sich mit dem sündlosen himmlischen Fleisch zu vereinigen⁷¹. Für die Kirche ging es also darum, sich einer Vermählung mit Christus als würdig zu erweisen. Diese Folgen der monophysitischen Christologie sind bereits bei Melchior Hoffman zu sehen, der als Urheber dieser Lehre gilt und der der göttlichen Natur Christi »heilsentscheidende Bedeutung« zumaß⁷². Dass das Wort mit Christus Fleisch geworden war, ermöglichte in seinen Augen die Restitution der neutestamentarischen Kirche und eröffnete den Gläubigen die Möglichkeit, Teil dieser neuen Kreatur zu werden⁷³. Das gelang jedoch nicht ohne eigenes Zutun. So lag der Grund dafür, dass sowohl der einzelne Gläubige als auch die Gemeinschaft den Anspruch der Sündlosigkeit an sich stellten, vor allem in dem Bestreben, dem himmlischen Bräutigam eine ebenbürtige Braut sein zu wollen⁷⁴.

69 Vgl. dazu Joyce IRWIN, *Embryology and the Incarnation. A Sixteenth-Century Debate*, in: *SCJ* 9 (1978), S. 93–104.

70 Ebd., S. 94.

71 Vgl. KREITZER, *Menno Simons*, S. 309.

72 Vgl. DEPPERMAN, *Melchior Hoffman*, S. 201, sowie Sjouke VOOLSTRA, *The Word has become Flesh. The Melchiorite-Mennonite Teaching on the Incarnation*, in: *MennQR* 52 (1983), S. 155–160, hier S. 156.

73 Vgl. Sjouke VOOLSTRA, *Het woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer*, Kampen 1982, S. 220.

74 Vgl. FAST, *Variationen des Kirchenbegriffs*, S. 12.

Eine weitere Konsequenz des monophysitischen Christusbildes, auf die Deppermann aufmerksam gemacht hat, ist das »Verschmelzen« der ersten und zweiten Person der Trinität – Gott und Christus waren nicht mehr wirklich zu unterscheiden⁷⁵. Mit dieser Problematik hat sich Johannes Campanus in seiner Restitution eingehend beschäftigt. Er teilte Melchior Hoffmans Ansichten zwar nicht in jedem Punkt, aber das Brautmotiv hielt Campanus für ebenso fruchtbar wie sein Vorgänger, um abstrakte Beziehungszusammenhänge wie das Verhältnis Christi zu Gottvater anschaulich zu machen⁷⁶. Er eröffnete den Hauptteil seiner »Restitution« mit einer Erörterung der heiligen Dreifaltigkeit. Darin wird die Wesensgleichheit und Verschiedenheit von Gottvater und Christus seinem Sohn mithilfe der Ehemetapher erklärt:

das wie man und weib ein fleysch, eyn leip unnd eyn wesen seindt, wie wol es zwo personen seint. So auch Got der vater und got der Sun, wie wol es zwo unterscheiden personen, seint doch nur ein substanz und eyn gemeyn wesen⁷⁷.

Den heiligen Geist, dem Campanus ein eigenes Kapitel widmet, stellt er sich als die »kraft« oder Verbindung zwischen beiden vor, ähnlich dem Band der Liebe, das Mann und Frau verbinde⁷⁸. Obwohl es sich hier nicht um eine zweigeschlechtliche Konstellation handelte, hat Campanus die Vereinigung von Mann und Frau im konkreten (sexuellen) Sinne als Analogie gewählt, um das Verhältnis zwischen Christus und Gott zu verdeutlichen, und nicht etwa die allegorische Abstraktion einer Vereinigung von Geist und Seele⁷⁹. Als Begründung dafür verweist er auf die Schöpfungsgeschichte. Dort stehe, dass Gott den Menschen nach seinem »bilt und gleichnus« schuf (Gen 1,26–27; 5,1–2), womit er die Erschaffung des Menschen in Gestalt von Mann und Frau meinte. Es sei klar, so Campanus, dass »der erste mensch dazumal von Got geschaffen, eyn ehlicher mensch gewesen sei«⁸⁰. So wie das eheliche Band Mann und Frau miteinander zu einer Einheit verbinde, sei auch die »verknupffung« zwischen Christus und Gott zu verstehen. Im Übrigen sei es diese gottgewollte Parallele zwischen der menschlichen und der göttlichen Existenz, die den Menschen von allen übrigen Geschöpfen Gottes unterscheide. Auch wenn dieser christologische Aspekt nicht in allen Bei-

75 Vgl. DEPPERMAN, Melchior Hoffman, S. 201.

76 Die Zeitgenossen wie auch die ältere Forschung sahen in Campanus einen Schüler Hoffmans, vgl. Robert STUPPERICH, Melancton und die Täufer, in: *KuD* 3 (1957), S. 150–170, hier S. 160, Anm. 23; zu den Unterschieden zwischen beiden vgl. MACCORMICK, Restitution, S. 8f.

77 CAMPANUS, Restitution, S. 162.

78 Ebd., S. 171, MacCormicks Analyse, ebd., S. 62.

79 Ebd., S. 67; MacCormick, der sowohl den christlichen als auch den jüdischen Ursprüngen von Campanus' Konzeption der spirituellen Ehe nachgespürt hat, hält dessen Ideen für durchaus originell, ebd., S. 70.

80 Die folgende Passage ebd., S. 162–165.

spielen täuferischer Brautmystik anklingt, kommt hier ein wesentliches Charakteristikum des Brautmotivs zum Vorschein: die hierarchische Struktur der spirituellen Ehe. So wie es zwischen Gott und Christus allein aufgrund der Geburt des Letzteren ein hierarchisches Gefälle gab, so sei durch die Erschaffung Evas aus Adams Rippe auch zwischen den Geschlechtern eine Rangordnung vorgegeben⁸¹.

1.2 Täuferisches Selbstverständnis und Ehevorstellungen

Für die frühchristliche Antike hat Zimmermann die These aufgestellt, dass mit dem Motiv der spirituellen Ehe in Form eines Überlagerungsvorgangs einerseits »die Gottesbeziehung durch Bilder der Geschlechterrelationen qualifiziert wurde, andererseits der zwischengeschlechtliche Bereich gerade auch durch das Modell religiöser Metaphorik beeinflusst wird«⁸². Dass es diese Wechselwirkungen zwischen der Bildvorlage aus der Wirklichkeit und der religiösen Metapher bei den Täufern nicht nur auf der theoretischen Ebene gab, ist schon mehrfach angeklungen. Hier haben sich Theologie und Leben berührt, gab es Übertragungen von der Theorie auf die Praxis. Das lag auch an der spezifischen Verwendung des Motivs. Die täuferischen Autoren haben das Bild von der spirituellen Ehe nicht mehr nur als Analogie gebraucht, sondern sie haben es im eigentlichen Wortsinn verwendet. Diese Beobachtung widerspricht Max Engammars Ansicht, der in seiner Untersuchung der Hohelied-Kommentare für eine »interprétation littérale [...] dans les milieux anabaptistes« keine Basis in ihren Texten fand⁸³. Seine These, dass das von den Täufern in ihren Texten verwendete Motiv keineswegs in einem lustvollen, erotischen oder libertinistischen Sinne gebraucht wurde, wie es die konfessionelle Polemik darstellte, entspricht hingegen auch meinem Befund.

In ihrer ganzen Breite zeigt sich diese Wechselwirkung in den unterschiedlichen Bedeutungen, welche die Täufer und ihre Anhänger diesem Bild zuschrieben, wenn es darum ging, ihrem eigenen Schicksal religiösen Sinn beizumessen. In der Hochphase der Täuferverfolgung, die häufig unfreiwillige Ehetrennungen aufgrund von Flucht oder Gefangenschaft nach sich zogen, und später auch während der langen Missionsreisen in die alte Heimat, kam Christus die Rolle des tröstenden Ersatzpartners für Eheleute zu. So schrieb Peter Riedeman (1506–1556) an seine schwangere Frau Treindl:

81 Vgl. MacCormicks Darstellung, ebd., S. 62.

82 Ebd., S. 771.

83 ENGAMMARE, Qu'il me baise, S. 456.

Wie Gott der Herr gar ein liebliches und holdseliges Zweiglein in dich gesetzt und gepflanzt hat, [...] auch himmlische Frucht in dir bringe, und schau', wie du dich deinem Gemahl, Gespons und Bräutigam Christo zu gefallen aufputzt und zierst⁸⁴.

Thieleman van Braght (1625–1664) berichtet in seinem *Märtyrerspiegel* von Jerome Segers, der in seinen Briefen seine Frau dem himmlischen Bräutigam anvertraute, bevor er 1551 hingerichtet wurde⁸⁵. In einem solchen Ernstfall, auf dem Weg zur Richtstätte, spendete die Verheißung des ewigen Hochzeitsmahls den Betroffenen und ihren Glaubensgenossen Trost. Angesichts der brutalen Hinrichtung Anneken van den Hoves 1597 in Brüssel verwies Braght die Gläubigen darauf, dass das Opfer »eine kluge Jungfrau, ja als eine liebe Freundin des Herrn« sei, die »ihrem himmlischen Bräutigam wird entgegen gehen [und] in den himmlischen Sälen der unsterblichen Herrlichkeit mit allen standhafften Dienern und Dienerinnen Gottes freudig willkommen und aufgenommen werde«⁸⁶. Bereits Keith Sprunger hat darauf aufmerksam gemacht, dass im *Märtyrerspiegel* das Brautmotiv überwiegend auf Täuferinnen angewendet worden sei⁸⁷. Aber nicht nur bei ihnen, auch bei den männlichen Anhängern verlieh die spirituelle Ehevorstellung dem Leid durch Verfolgung, Gefangenschaft und Märtyrertod seiner Anhänger einen Sinn, wenn sie sich auf den Opfertod Christi bezog⁸⁸. So wie Christus sich für die Menschen hingegeben hatte und damit den Bund mit den Gläubigen eingegangen war, mussten jetzt die Gläubigen Opfer bringen, um die spirituelle Ehe einzugehen. Nicht nur die einzelnen Märtyrer, auch die verfolgte Gruppe als Ganzes sah sich in der Nachfolge Christi, wie David Joris deutlich macht. Was Christus, dem Lamm Gottes, widerfuhr, geschah jetzt auch der Braut Christi: Mit diesem Trunk und durch das Leid und den Schrecken des bitteren Todes werde sie untergetaucht in die Taufe (Mark 10,38–39)⁸⁹. Diese Wahrnehmung grub sich tief in das täuferische Selbstverständnis, was

84 Peter Riedemann an Treindl, in: DIE HUTTERISCHEN BRÜDERN IN AMERIKA (Hg.), Die Hutterischen Episteln 1527–1763, 4 Bd., Elie Manitoba 1986–1991 (nachfolgend abgekürzt HE), Bd. 1 (1986), S. 233 u. 240.

85 Thieleman J. VAN BRAGHT, Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen [...], Elhart 1870, ND 1973, S. 89. Die Erstausgabe erschien in holländischer Sprache 1660, die erste deutsche Ausgabe 1748/49 in Ephrata; zur Verwendung des Brautmotivs im Märtyrerspiegel vgl. auch S. 223–230 dieser Arbeit.

86 VAN BRAGHT, Märtyrer-Spiegel, S. 591.

87 Vgl. Keith L. SPRUNGER, God's Powerful Army of the Weak. Anabaptist Women of the Radical Reformation, in: Richard L. GREAVES (Hg.), Triumph over Silence. Women in Protestant History, Westpoint 1985, S. 45–74, hier S. 68.

88 Vgl. WOHLERS, Anabaptist View of the Family, S. 105.

89 David JORIS, Blessed Instruction for the Hungering Burned Souls (c. 1538), in: Writings of David Joris, S. 249.

sich abgesehen von den Martyrologien auch im Liedgut niederschlug⁹⁰. Die Erlösung von allem irdischen Leid, Angst, Krankheit, Schmach und Spott im Jenseits wird auch hier nicht selten mit dem Bild der himmlischen Hochzeit vermittelt. Im 64. Lied heißt es sinngemäß: Dann werde Christus seine Braut zum Vater führen, Gott werde sich der Gemeinde zuwenden, einem jeden eine »güldene Kron« aufsetzen und lieben, er werde sie fröhlich ins himmlische Paradies leiten und »zu seinem Lob und Preiß« die Hochzeit bereiten⁹¹.

Behält man im Blick, dass sowohl der sogenannte *Ausbund*, die Liedsammlung der Schweizer Täufer, als auch der *Märtyrerspiegel* lange nach der schärfsten Täuferverfolgung entstanden, und, nach Peter Burschel, als »Medien der Verinnerlichung kollektiver Leidenserfahrung« in einer Zeit des Übergangs von radikalen Außenseitern zu mehr oder weniger etablierten religiösen Minderheiten zu lesen sind, dann wird der Rückgriff auf die Brautmystik auch vor dem Hintergrund der Intention dieser Texte erklärbar: die Betonung einer gemeinsamen Verfolgungsgeschichte aller Täufergruppen, wohingegen alle dogmatischen Differenzen und Aufspaltungen ausgeklammert wurden⁹². Mithilfe der Brautmystik vermittelten die Täufer nicht nur ihre besondere Erfahrungen der Verfolgung, und den theologischen Zusammenhang von Taufe und Kreuz, sondern auch ihr spezifisches Gemeinschaftsverständnis – dies alles zusammengenommen stellt so etwas wie die gemeinsame theologische Matrix aller Täufergruppen dar. Aller-

90 Die erste Ausgabe erschien 1570 oder 1571, die erste erhaltene Ausgabe stammt aus dem Jahr 1583. Zu Entstehungsgeschichte, Aufbau und Funktion der Liedsammlung, insbesondere der Märtyrlieder vgl. Peter BURSCHEL, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der Frühen Neuzeit*, München 2004, S. 118–120; zu den täuferischen Lehr- und Bekenntnisliedern und ihrer identitätsstiftenden Funktion vgl. weiterhin Hans-Georg KEMPER, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 1: Epochen- und Gattungsprobleme. Reformationszeit, Tübingen 1987, S. 227–237, hier S. 228f.

91 Das 64. Lied, in: *Ausbund*, das ist: etliche schöne christenliche Lieder, wie die in der Gefängniß zu Bassau in dem Schloß von den Schweizer-Brüdern und andern rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden, Lancaster 1856, S. 346. Ins Auge fällt hier besonders die Ausstattung der Braut:

»Die Braut wird Gott neu kleiden
Von seinem eignen G'schmuck,
In güldne Stück und Seiden,
In einem bunten Rock,
Ein güldnen Ring anstecken
Der wahren Lieb zum Pfand«.

Ebd., S. 345; diese Attribute, die im Alltag von den Täufnern als Prunk und »hoffart« abgelehnt wurden, verloren in der Projektion auf das Jenseits ihre negative Wertigkeit und verweisen allein auf die Würdigkeit der Braut. Weitere Beispiele der Brautsymbolik in Täuferliedern in: »Ein ander schön Lied Sigmund Boschen, von der auserwählten Braut Christi«, ebd., S. 326, sowie ebd., S. 157, 210 u. 285; siehe auch den Anfang des von Rembert edierten Täuferliedes bei REMBERT, *Die Wiedertäufer*, S. 619–624, hier S. 619.

92 Vgl. BURSCHEL, *Sterben und Unsterblichkeit*, S. 190 u. 152f.

dings verwendete man dasselbe Bild in den etablierten Täufergruppen daneben auch auf ganz konventionelle Weise, indem man das Verhältnis von Vorsteher und Gemeinde gleichsetzte mit der Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde. Es diente also wie bei den anerkannten Kirchen und der weltlichen Obrigkeit als Bild für die hierarchische Ordnung von Gemeinde und Gesellschaft.

Die Wechselwirkung zwischen Brautmystik und täuferischer Theologie kommt am deutlichsten in der Ehevorstellung zum Ausdruck, in der das Brautmotiv naturgemäß die häufigste Verwendung fand. Dass diese Themenfelder eigentlich gar nicht mehr voneinander zu trennen waren, zeigt sich in einem »schön geistlich Lied«, das Ende des 16. Jahrhunderts im *Ausbund* veröffentlicht wurde. Darin heißt es:

Die Christlich Kirch im Geiste
Die ist sein Ehlich Weib.
Sie ist das Bild der Ehleut rein,
Die beyde seyn ein Fleische,
Auch Christus und sein G'mein⁹³.

Hier wird das theologische Bild mit der neuen Ehevorstellung vollständig verwoben, ganz ähnlich wie in dem von Bernhard Rothmann (um 1595–1535) verfassten Bekenntnis, das noch vor der Einführung der Polygamie in Münster entstand:

Der estant ist ein pilt Kriste und seiner heiligen praut, das ist seiner glopigen. Wie Christos und seine gemein uf ein ander acht haben und sich zu hof halten, also di in den Hern ehelichen und von Got zur heif gefuget werden, diselbigen solen ach also uf einander acht und sich zur heif halten⁹⁴.

Das angestrebte Eheideal, das hinter diesem Anspruch zum Vorschein kommt, ist der Zustand vor dem Sündenfall, als Adam und Eva noch in direktem Kontakt mit Gott standen⁹⁵. So verwies Dirk Philips in seinem letzten Traktat über das Problem der Ehe von Gläubigen mit Ungläubigen darauf, dass Gott die Ehe zwischen Mann und Frau, die er nach seinem Ebenbild geschaffen hatte, im Paradies eingesetzt habe (Gen 2,18–25)⁹⁶. Zwar sei durch den Sündenfall die Einheit von Gott und Mensch zerstört worden, aber

93 *Ausbund*, S. 391.

94 ROTHMANN, Bekenntnis des Glaubens und Lebens der Gemeinde Christi zu Münster (1534), in: STUPPERICH, Schriften Bernhard Rothmanns, S. 204.

95 Vgl. WOHLERS, *Anabaptist View of the Family*, S. 104.

96 Dirk PHILIPS, *Van die Echt der Christenen* (1569), in: BRN 10 (1914), S. 627; zum Entstehungskontext vgl. Cornelius J. DYCK (Hg.), *The Writings of Dirk Philips*, Scottade 1992, S. 552–555.

durch die spirituelle Ehe zwischen Christus und seiner Kirche könne dieser Zustand der Sündhaftigkeit überwunden und die Einheit zwischen Gott und den Menschen wieder hergestellt werden. Bereits im *Enchiridion* (1564) beschreibt Philips Christus als zweiten, neuen Adam, und

seine Braut – Fleisch von seinem Fleisch – die spirituelle Eva, eine Mutter von allen gläubigen Christen. Daraus sei eine neue Welt, eine neue Rasse, neue wiedergeborene Kinder Gottes aus unvergänglichem Samen entstanden, geboren durch das lebendige und machtvolle Wort und hervorgebracht durch seine Braut⁹⁷.

Die Restitution der spirituellen Ehe war in seinen Augen die Voraussetzung für die Restitution der wahren Gemeinschaft Gottes, die daraus erst erwachsen werde.

Dass die Ehe als Abbild der Beziehung zwischen Gott und den Menschen verstanden wurde, hatte – wie bereits mehrfach angedeutet – unmittelbare Auswirkung auf die Wahrnehmung und Gestaltung der Geschlechterverhältnisse. Sie äußerte sich zum einen in der Übertragung der hierarchischen Verhältnisse, die nicht nur zwischen Gott und Christus sowie zwischen Christus und seiner Braut herrschen sollten, sondern auch zwischen Mann und Frau.

Gleich wie ein Mann und Weibe,
Der Mann des Weibes Haupt ist,
Seynd beyd ein Fleisch und Leibe,
Auch G'mein und Jesus Christ⁹⁸.

Die hierarchische Geschlechterbeziehung, die als Bildvorlage für die spirituellen Beziehungen gedient hatte, wurde bei der Rückübertragung in die Realität noch verstärkt. In Münster äußerte sich das etwa darin, dass die Frauen ihre Gatten mit »Herr« anreden mussten, während von den Männern erwartet wurde, dass sie ihren Frauen mit Liebe und Fürsorge begegneten. Ein Münsteraner Täufer solle für seine Frau(en) ein »heer vnde houet sy, als Godt syn Heer vnd houet ys, und haluen sal he syn wyff so leiffhebben, als Christus syn hillige gemeintex⁹⁹. David Joris, der in diesem Punkt Rothmanns Ansicht teilte, warnte seine Anhänger eindringlich, dass, wenn der Ehemann auf seine Frau höre, er sich selbst kastriere und seinen Bart verliere. Damit entehre er Gottes Herrlichkeit und verachte die göttliche Ordnung – kurz, er verweibliche¹⁰⁰. Gleichzeitig konnte das Bild bei Joris auch als Vorbild für

97 Dirk PHILIPS, *Enchiridion*, in: Ebd., S. 346 (Übersetzung K.R.); zu Dirk Philips mystischer Christologie vgl. KEENEY, *Dutch Anabaptist Thought*, S. 125f.

98 Es folgt der Verweis auf Eph 5,31–32, *Ausbund*, S. 391.

99 ROTHMANN, *Restitution*, in: STUPPERICH, *Schriften Bernhard Rothmanns*, S. 263.

100 JORIS, *Response to Johannes Eisenberg* (1537), in: *Writings of David Joris*, S. 162.

die Einheit zwischen den Geschlechtern dienen. Dass aus Zweien ein Fleisch werden solle, das sei ebenfalls ein verstecktes Bild für Christus und seine geliebte Braut: Schon der erste Mensch, den Gott in zwei Gestalten erschaffen hatte, sollte ein Fleisch sein. Das heiße, sie hatten einen Willen, ein Herz, ein Geist und eine einfache unschuldige und keine boshafte Gesinnung¹⁰¹. Ein Zustand, der in der alten Welt verlorengegangen war, aber für die Auserwählten durchaus erreichbar sei.

Eine zweite wichtige Auswirkung der spirituellen Eheauffassung auf die Geschlechterverhältnisse war, wie ebenfalls bereits vorweggenommen wurde, der exklusive Charakter, den diese fortan ausmachen sollte. So legt Georg Frell der Gattin in den Mund:

Das gesich ich lieber herr gleich wol/
Das mann nichts liebers/dann dich haben sol¹⁰².

Dirk Philips stellte klar, dass die spirituelle Ehe zwischen Christus und seiner Braut den Menschen keineswegs das Recht nehme, eine Ehe einzugehen, allerdings dürfe diese eben nur innerhalb der »christlichen Freiheit«, oder wie er es im *Enchiridion* ausdrückte, »im Paradies«, d.h. in der Gemeinde des Herrn geschlossen werden¹⁰³. Eine Position, die innerhalb der Täufergemeinschaft zwar einhellig vertreten, aber auf ganz unterschiedliche Art und Weise umgesetzt wurde, wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden soll. Damit eng verknüpft ist der Aspekt der Reinheit. Der Anspruch an die Gemeinde als Braut Christi, die mit den Worten David Joris' »ohne sich für weise zu halten sauber sein sollte, rein, unbefleckt, wahrhafte Jungfrauen des Königreiches des Geistes, um die Braut und Königin des Herrn zu werden«¹⁰⁴, galt auch für den einzelnen Gläubigen, der daran Anteil hatte. Das verlangte neben der Absonderung von der sündhaften Umwelt auch besondere Vorsicht in dem durch die Sünde am meisten gefährdeten Bereich: die Sexualität.

Dass sich diese Vorsicht nicht nur in moralischem Rigorismus ausdrücken, sondern auch in sexueller Devianz entladen konnte, liegt nicht zuletzt an den erotischen Motiven der biblischen Vorlagen für die spirituelle Ehe. In den biblischen Brautmotiven war Vieles bereits angelegt, zumindest auf sprachlicher Ebene. Hier manifestieren sich strukturelle Analogien, ähnlich wie das bereits erwähnte hierarchische Ordnungsprinzip. Zum einen ist das die binäre Relation mit dem Ziel der Vereinigung, zum anderen die Sehnsucht

101 Ebd., S. 160.

102 FRELL, Ein schoen lieblich Gespräch, fol. A6v.

103 PHILIPS, Van die Echt (1569), in: BRN 10 (1914), S. 636; sowie ders., *Enchiridion*, in: Ebd., S. 346.

104 David JORIS, Hear, Hear, Hear, Great Wonder, Great Wonder, Great Wonder (1536), in: *Writings of David Joris*, S. 129 (Übersetzung K.R.).

und Antizipation dieser dynamischen Beziehung, »die durch punktuell entgrenzende Erlebnisse antizipiert werden kann«¹⁰⁵. Die Voraussetzung für die Übertragung dieser Spannungsfelder von der Theologie in die Praxis ist die Annahme einer Wesensverwandtschaft religiöser und erotischer Liebe¹⁰⁶. Für die Theoretiker in der christlichen Tradition, die das biblische Motiv der spirituellen Ehe nutzten, war stets klar, dass es sich um einen abstrakten, bildlichen Vergleich zwischen Geschlechterverhältnis und Gottesverhältnis handelte. Diese Grenze haben die hier untersuchten Täufergruppen verwischt. Den Schritt von der bildhaften Vorstellung zur symbolischen Umsetzung der spirituellen Ehe haben jedoch nicht allein die Täufer gewagt. »Fälle, in denen Geschlechtervermischung den mystischen Kultus abschließt«, d.h. die »mystische Einigung symbolisch vollzogen wird«, begleiten die jüdisch-christliche Tradition von der Antike bis ins 21. Jahrhundert¹⁰⁷. Dabei gingen das Streben nach der Überwindung der irdischen Körperlichkeit und der körperliche Ausdruck dieses Verlangens Hand in Hand.

Neben den erotischen Analogien ist es vor allem die doppelte Struktur der individuellen und kollektiven Ebene der Ehe-Metapher, die in der scheinbar paradoxen Praxis der sexuellen Devianz zum Tragen kommt. So diskutiert man mit Blick auf Münster seit Längerem, ob die dort praktizierte Polygamie als Teil einer utopischen Welterneuerung zu bewerten ist, die nach Hsia eine neue soziale Ordnung hervorbringen sollte¹⁰⁸, oder aber als Rückkehr zum Ultrapatriarchat, wie Dejeumont schreibt¹⁰⁹. Betrachtet man sexuelle Devianz unter dem Aspekt der spirituellen Ehevorstellung, die sich auf diese Weise manifestierte, so wird deutlich, dass die radikal-utopische und die patriarchale Komponente keinen Gegensatz darstellen müssen. Die individuelle Ebene der spirituellen Ehevorstellung betonte zwar die persönliche Beziehung des Gläubigen zu Gott, hatte aber zugleich auch eine starke hierarchische Struktur, indem sie die Beziehungen Gottvater-Christus und Christus-Mensch in Analogie zur Beziehung Mann-Frau setzte. Gleichzeitig erfuhr die Gemeinde als Kollektiv gegenüber Christus durch das Bild der spirituellen Ehe eine enorme Aufwertung. Die neue, exklusive Stellung erforderte gesellschaftliche Neuordnungsprozesse, die über die Umordnung der Geschlechterverhältnisse hinausgingen.

105 Vgl. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik, S. 693.

106 Über den Wesenszusammenhang von religiöser und erotischer Liebe vgl. Walter SCHUBART, Religion und Eros, hg. v. Friedrich SEIFERT, München 1941, ND München 2001, S. 104–109.

107 Ebd., S. 160.

108 Vgl. HSIA, Münster and the Anabaptists, S. 60.

109 »Les relations entre hommes et femmes n'y sont aucunement »révolutionnées«, mais au contraire, fixées à nouveau de façon implacable sur le modèle du patriachate de l'Ancien Testament«, konstatiert DEJEUMONT, La réforme du mariage, S. 42.

1.3 Zusammenfassung

Die Analyse der Wechselwirkungen zwischen der Bildvorlage und den theologischen Konzepten, die mit der spirituellen Ehevorstellung verknüpft waren, hat den Hintergrund des täuferischen Selbstverständnisses ausgeleuchtet, das damit zum Ausdruck gebracht wurde. Biblische Themen, die mit dem Brautmotiv verbunden wurden (die Reinheit der Gemeinde als Braut Christi, deren Teilhabe am Leiden Christi sowie die apokalyptischen Erwartungen einer himmlischen Vereinigung im neuen Jerusalem) waren vor dem Erfahrungshorizont der Verfolgung und dem Selbstverständnis als Gemeinschaft der Auserwählten auch im täuferischen Kontext relevant¹¹⁰. William Wohlens hat argumentiert, dass das Brautmotiv innerhalb des Täuferturns ein Gefühl des Zusammenhalts vermittelte, das den starken Zentrifugalkräften, denen die Täufergemeinschaften ausgesetzt waren, entgegenwirken sollte¹¹¹. Das hing zum einen mit der Flexibilität des Bildes selbst zusammen, denn auch innerhalb der Täuferbewegung wurden ganz unterschiedliche Konzepte mit der Ehemetaphorik verbunden, wie beispielsweise der Blick auf das Kirchenverständnis gezeigt hat. Zum anderen einte die spirituelle Ehevorstellung die Täufergruppen, trotz aller Querelen um deren Umsetzung, in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern. Als Gegenprogramm zur lutherischen Lehre half sie gleich in doppelter Hinsicht, täuferische Überzeugungen zu transportieren: zum einen die Absage an die lutherische Gnadenlehre, zum anderen die Ablehnung der lutherischen Eheauffassung als »weltlich Ding«. Das Bild von der Kirche als Braut Christi stellte innerhalb der Täuferbewegung also nicht nur eine abstrakte Metapher dar, die theologische Konzepte fassbar machte, es sollte sowohl auf der Ebene der Gemeinschaft als auch auf der Ebene des einzelnen Gläubigen manifest werden. Das setzten viele Täufergruppen mit einer strengen Kirchenzucht um, die die Reinheit der Gemeinschaft als Braut Christi gewährleisten sollte. Zum anderen schlug sich die spirituelle Ehevorstellung in der Wahrnehmung und Gestaltung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander nieder: es wurde in das Beziehungsgefüge des einzelnen Gläubigen und der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott eingebunden. Die Ehe von Täufern war somit aufs engste mit der persönlichen Gottesbeziehung der Gläubigen und den Gemeindestrukturen verwoben.

110 Zum Beispiel Jes 54,5; II Kor 11,2; Eph 5,21–33; Apk 21,2.

111 Vgl. WOHLERS, *Anabaptist View of the Family*, S. 102.

2. Spirituelle Ehevorstellungen und sexuelle Devianz

*Eß war die sag, sy hetten seltzam spil mit aynandern detrieben,
die weyber verweschet und umb lassen gaun,
ach etlich ledig schwanger gemacht¹.*

Sexuelle Devianz war unter Täufnern weder die Norm noch weit verbreitet. In keiner Täufergruppe hat sich ein von den Normen des 16. Jahrhunderts abweichendes Sexualverhalten langfristig etabliert. Trotzdem war sie schon lange vor der Einführung der Polygamie im Täuferreich von Münster präsent: als Zuschreibung von außen, als Gerücht unter den Täufnern selbst und auch in der Praxis. In den ersten fünfzig Jahren der Täufergeschichte erregten einige Randgruppen überregionales Aufsehen, weil sich ihre neue Spiritualität in abweichendem Sexualverhalten ausdrückte. Dazu zählten die Entblößung von ekstatischen Täuferinnen der ersten Stunde in St. Gallen ebenso wie die spirituellen Zweitehen der »Träumer«, die man 1531 in Franken entdeckte. Nahezu zeitgleich sorgte der Bigamist Claus Frey in Straßburg für Aufsehen. Er war eine zweite, spirituelle Ehe eingegangen und deshalb 1534 in Straßburg ertränkt worden. In den 1550er Jahren machten die »Blutsfreunde aus der Widertauff« in Thüringen von sich reden, weil sie die Sexualität ritualisierten und ihr einen sakramentalen Status zuwiesen. Auch im Norden des Alten Reiches wurde die Polygamie keineswegs mit dem Täuferreich von Münster beseitigt. Die Bande der Batenburger, die unter Jan Willems dort noch bis in die 1570er Jahre ihr Unwesen trieben, behielt diese Lebensform bei.

Die unmittelbaren Auswirkungen sexueller Devianz sind schon in der frühen Täuferbewegung greifbar: Der St. Galler Rat reagierte auf das unzüchtige Verhalten der dortigen Täuferanhänger mit der Einführung von Ehe- und Taufregistern². Doch auch die Täufer wirkten den St. Galler Vorkommnissen unverzüglich entgegen, so diente etwa das erste täuferische Bekenntnis, die *Schleithimer Artikel* von 1527, nicht zuletzt auch der Abgrenzung von den St. Galler Ereignissen³. Diese Schrift ist das erste von zahlreichen Bekenntnissen und Glaubensartikeln, in denen die Täufer ihre orthodoxen Ansichten über Ehe und Sexualität bekräftigten. Eine klare Positionierung zu diesen

1 Nikolaus THOMAN, Weissenhorner Historie, in: Franz Ludwig BAUMANN (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben, Tübingen 1876, S. 158.

2 Johannes KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 633f.

3 Vgl. JELSMA, Frontiers of the Reformation, S. 41.

Themen verlangte auch die konfessionelle Polemik gegen die Täufer, die den Generalverdacht des Libertinismus schürte. Die Stellungnahmen von Täuferten gegen Polygamie und Ehescheidung müssen also auch vor dem Hintergrund der sexuellen Devianz und deren medialer und politischer Instrumentalisierung durch die Gegner der Täufer gelesen werden.

Die frühe mennonitische Täuferschaft hat sich nicht ohne Grund vehement von den sogenannten »libertinistischen« Gruppen distanziert, hatte doch die Reformationsgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts die sexuelle Devianz immer noch als symptomatisch für die Täuferschaft betrachtet⁴. Die erste Generation von Täuferschaftsforschern musste sich erst einmal um die Rehabilitierung der historischen Wahrnehmung dieser religiösen Minderheit bemühen. Die sexuell devianten Randgruppen aus der Täuferschaftsgeschichte auszuschließen, lag also erst einmal nahe. Allein die Tatsache, dass sich viele deviante Gruppen selbst jenseits des Täufertums verorteten, genügte für ihren Ausschluss aus der »eigentlichen« Täuferschaftsgeschichte. Wenn diese Gruppen überhaupt als Teil der Täuferschaft wahrgenommen wurden, dann, nach Paul Wappler, als Phänomen ihres Niedergangs – eine Position, die sich zumindest zwischen den Zeilen auch noch in jüngeren Veröffentlichungen findet⁵. Zudem wurde das abweichende Sexualverhalten von der frühen Forschung gerne pathologisiert, was ebenfalls als Ausschlusskriterium für eine ernsthafte Untersuchung galt⁶. Auch die interessante, jedoch schwer belegbare These, es handle sich bei diesen Gruppen um ein »letz-

4 Für Gerbert war der Straßburger Bigamist Claus Frey »ein Beispiel dafür [...], bis zu welcher Zuchtlosigkeit die Lehre der Wiedertäufer führen konnte«, Camil GERBERT, *Geschichte der Strassburger Sectenbewegung*, Strassburg 1889, S. 154; der katholische Archivar Edmund Jörg, der sowohl die St. Galler Täufer als auch die Träumersekte beschrieb, machte für diese Exzesse Luthers Lehre von der christlichen Freiheit verantwortlich, welche die Wiedertäufer nur konsequent umgesetzt hätten, J. Edmund JÖRG, *Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522–1526*, Freiburg i.Br. 1851, S. 657–703, hier S. 661.

5 So Wappler über die Blutsfreunde; er stufte die Gruppe als eine »libertinistische Sekte« jenseits der Täuferschaft ein, Paul WAPPLER, *Die Täuferschaftsbewegung in Thüringen von 1526–1584*, Jena 1913, S. 189f.; auch in den jüngsten Standardwerken klingt diese Wahrnehmung noch nach: »In Franconia and Thuringia sects did appear that, although they had some connection with anabaptism, they put themselves outside of the broad discourse of the early movement«, James STAYER, *Swiss-South German Anabaptism, 1526–1540*, in: Ders./ROTH, *Companion to Anabaptism*, S. 105; auch Waite bezeichnet Gruppen wie die Träumer und die Blutsfreunde als »quasi-anabaptist«, Gary K. WAITE, *Eradicating the Devil's Minions. Anabaptists and Witches in Reformation Europe 1525–1600*, Toronto 2007, S. 52 u. 153.

6 Zu den Träumern vgl. Karl Schornbaums entsprechenden Kommentar im Index des zweiten Bandes der bayerischen Täuferschaftsakten, QGT V Bayern 2, S. 312; für St. Gallen siehe FAST, *Sonderstellung der Täufer*, S. 233, er verweist auf die Deutungen des Psychoanalytikers Oskar Pfister; vgl. auch Paul PEACHEY, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer*, Karlsruhe 1954, S. 77f.; über Claus Frey vgl. RÖHRICH, *Geschichte der sträßburgischen Wiedertäufer*, S. 26; ein ähnliches Schicksal wurde auch einem anderen Außenseiter der Täuferschaftsbewegung, Augustin Bader, zuteil, vgl. Anselm SCHUBERT, *Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*, Gütersloh 2008, S. 19.

tes Aufbäumen« der spätmittelalterlichen Ketzerbewegungen, brachte diese Gruppen ihrem Ursprungsmilieu nicht näher⁷. Erst die zweite Generation von Täuferforschern – unter ihnen viele, jedoch nicht ausschließlich jene, die dem postkonfessionellen Forschungstrend zuzurechnen sind – begann sich aus dieser Befangenheit zu lösen. Sie machten auf Kontinuitäten und Schnittmengen mit »normalen« Täufern aufmerksam. Beginnend mit James Stayer gliederte die jüngere Forschung diese Gruppen nicht nur personell, sondern auch auf der theologischen Ebene wieder in das Spektrum der Täuferbewegung ein und plädierte dafür, in dem abweichenden Verhalten religiös motivierte Ausdrucksformen zu sehen⁸.

An diese Forschungen knüpft die vorliegende Untersuchung an, wenn sie die theologische Bedeutung und die rituellen Funktionen der sexuellen Devianz im Kontext der Täuferbewegung zu entschlüsseln versucht. Erste Überlegungen zu der Frage, weshalb sich bei den Täufern die keineswegs exotische Vorstellung einer spirituellen Ehe mit Christus auch in sexueller Devianz ausdrücken konnte, wurden bereits am Ende des ersten Kapitels angestellt⁹. Hier stehen nun die Legitimationsstrategien, die rituelle Praxis sowie das darin zum Ausdruck kommende Verständnis von Sexualität im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses. Für die Entschlüsselung der rituellen Funktionen sexueller Devianz sowie der Strukturen innerhalb der einzelnen Gruppen ist es notwendig, auf das Instrumentarium der Ritualforschung zurückzugreifen. So können mithilfe von Victor Turners Konzept der Liminalität die Berührungspunkte von gemäßigten und radikalen Täufergruppen genauer bestimmt werden, indem die Bedeutungszuschreibungen der Rituale aufgezeigt werden¹⁰.

7 Clasen und vor ihm Cohn gelangten zu der Ansicht, dass diese Gruppen in der Tradition der Sekte des Freien Geistes stehen, vgl. Claus-Peter CLASEN, *Medieval Heresies in the Reformation*, in: *ChH* 32 (1963), S. 392–415; Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford/New York 1970, S. 167; vgl. auch Geoffrey BULLOUGH, *Polygamy among the Reformers*, in: George R. HIBBARD (Hg.), *Renaissance and Modern Essays*, London 1966, S. 5–23, hier S. 7f.; auch Zschäbitz vermutete, dass bei den Blutsfreunden »untergründige Verbindungen zu Vorstellungen der alten Sekte der »Brüder und Schwestern des freien Geistes« weitergelebt hatten«, Gerhard ZSCHÄBITZ, *Zur mitteldeutschen Täuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg*, Berlin 1958, S. 121; diese These stammt bereits aus dem späten 19. Jahrhundert, wo sie vor allem von Keller vertreten wurde, vgl. Ludwig KELLER, *Die Reformation und die älteren Reformparteien*, Leipzig 1885. Vgl. weiterhin Gerhard SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1970, S. 80. Für St. Gallen, vgl. Emil EGLI, *Die St. Galler Täufer*, Zürich 1887, S. 40.

8 Vgl. STAYER, *Vielweiberei*; HENNING, *Askese und Ausschweifung*; SCRIBNER, *Konkrete Utopien*; sowie ROPER, *Sexual Utopianism*.

9 Vgl. dazu S. 52f. dieser Arbeit.

10 Vgl. Victor TURNER, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 1989; sowie ders., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1977, S. 93–111.

Im letzten Teil stehen schließlich die juristischen und publizistischen Reaktionen auf die sexuelle Devianz im Fokus. Neben dem strafrechtlichen Umgang der Obrigkeiten und der medialen Nutzung der Fälle im Rahmen der konfessionellen Polemik gegen die Täufer sollen hier auch die Auswirkungen auf diese heterogene religiöse Minderheit in den Blick genommen werden, die dieses Phänomen hervorgebracht und die sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts zumindest in Teilen als geduldete oder sogar anerkannte Religionsgemeinschaft etabliert hatte. Dieser multiperspektivische Ansatz macht den selektiven Blick der Autoren für die Quellenanalyse fruchtbar und ermöglicht somit einen differenzierteren Blick auf die Wahrnehmung von sexueller Devianz bei den Täufern. Bevor mit der vergleichenden Analyse begonnen werden kann, sollen in einem Überblick über die den Zeitgenossen und der Nachwelt bekannten Fälle die Konturen – Ausmaß, Kontexte und Beteiligte – der sexuellen Devianz im Täufertum umrissen werden.

2.1 Unzucht, Ehebruch und Polygamie unter Täufern – Ein Überblick

Der Verdacht, dass der neue Täuferglaube zu abweichendem Sexualverhalten führte, richtete sich, wie bereits angedeutet, als erstes gegen die junge Täufergemeinde in St. Gallen. Ulrich Zwingli (1484–1531) schrieb im Januar 1526 an den Arzt und späteren Bürgermeister Joachim von Watt, genannt Vadian (1484–1551), er habe erfahren, dass dort die Wiedertäufer ihre Ehefrauen miteinander teilten¹¹. Solche Gerüchte bestimmten alsbald das Bild der Täufer in der Region und darüber hinaus¹². Für den reformatorisch gesinnten Thurgauer Chronisten Laurenz Bosshart (1490–1532) gehörte das unsittliche Verhalten ebenso zu dem Eindruck, den er von den Täufern vermitteln wollte, wie deren Absonderung, Gütergemeinschaft und Wehrlosigkeit, mit der sie ihre Umwelt provozierten. Im Juni 1532 schrieb er, die Täufer lehrten:

11 »Fuit enim quidam apud me Jo[annis] Hessi nuncius, qui istud ore mihi nunciavit: catabaptistas comunes coepisse uxores habere, hoc est, ut nonnulli alterutr[or]um uxores inierint, palam videntibus maritis ferentibuque uxoribus«, Zwingli an Vadian, 17. Januar 1526, QGTS 2 Ostschweiz, S. 187.

12 Ein Verdacht der Promiskuität bestand beispielsweise gegen die Augsburger Täufer, denen man unterstellte, sie entblößten sich nahezu vollständig bei ihren Taufritualen, Die Chronik des Clemens Sender von den ältesten Zeiten der Stadt bis zum Jahr 1536, in: Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 4: Augsburg, Göttingen 1966, S. 186. Über die Nachhaltigkeit des von Zwingli geprägten Täuferbildes vgl. Urs B. LEU, Huldrych Zwingli und die Täufer, in: Ders./SCHEIDEGGER, Zürcher Täufer, S. 15–66, hier S. 50f.; sowie Hans-Jürgen GOERTZ, Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer, in: Alfred SCHINDLER/Hans STICKELBERGER (Hg.), Die Zürcher Reformation. Ausstrahlung und Rückwirkung, Bern 2001, S. 43.

man solle den oberkeiten nit gehorsam sin, und so einer mit irem touff widereumb getoufft wirdet, möge er nit me sunden. Sy sigend allein kinder der sälligkeit, tragent kein gwer an inen, sind allein mit einem strick gegurtet, ganntz ernsthaftig, redent mit niemant und gruetzend kein, der nit ir sect ist, gond in kein predigt; aber so sy seltsamich [selten] zesammen komend, lißt einer das evangelion. Darnach sind alle ding gmein, ouch ire wyber; und wie vast [streng] unnserere herren von Zurich dise sect understond zu vertilgen mit ertrenncken und uß dem land verschikken, dennocht sind sy ye mer dar vorhanden und rotten sich zesamen¹³.

Die hier geäußerte Vermutung, dass die Täufer die frühchristliche Idee der Gütergemeinschaft auch auf ihre Ehefrauen anwendeten, war weit verbreitet und hielt sich hartnäckig. Ulrich Zwingli nannte mehrere Täufer namentlich, die er der »Weibergemeinschaft« bezichtigte¹⁴. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren konfessionelle Gegner wie Jakob Andreae (1528–1590) immer noch der Ansicht, wenn man, wie die Täufer, »gar nichts eingens haben dörfte / so mußten auch die Weiber gemein sein«¹⁵. Diese Assoziation von Gütergemeinschaft und Polygamie, die den Anschein erweckt, dass Ehefrauen lediglich als »Besitz« wahrgenommen worden seien, lässt sich nur vor dem Hintergrund des engen Zusammenhangs von Ehestand und Erbrecht verstehen. Bereits Bob Scribner hat betont, dass die Vorstellung einer Güter- und Weibergemeinschaft ein Schreckgespenst für eine patriarchale Gesellschaft darstellte, die auf einem streng bedachten Erbrecht gründete¹⁶. Anhaltspunkte dafür, dass sich deviantes Sexualverhalten von Täufnern tatsächlich aus ihrer Überzeugung von der Gütergemeinschaft heraus entwickelte oder damit begründet wurde, gibt es nicht.

Abgesehen davon war vor allem der bei Bossert formulierte Gedanke, die Täufer würden sich nach der Wiedertaufe als sündlos begreifen, maßgeblich für den Vorwurf der sexuellen Devianz. In Konstanz betrachtete man die neue Bewegung etwas differenzierter. Sie seien untereinander gespalten, urteilte der Konstanzer Rat 1527 anlässlich der Ausweisung einer Gruppe von Täufnern. Während ein Großteil fromm, gerecht, gottesfürchtig sei, gebe es andere, die keine christliche Obrigkeit mehr akzeptieren wollten, die »wiber gmain haben«, und behaupteten, »das inen nichts mer sünd wer, weder hüren, spilen, kriegsbruchs, todtschlahen noch ichzit anders, dan

13 QGTS 2 Ostschweiz, S. 714; zu Laurenz Bosshart und seine Chronik vgl. ebd., S. 713, Anm. 1f.

14 Ulrich ZWINGLI, In catabaptistarum strophas elenchus (1527), in: Emil EGLI u.a. (Hg.), Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 6, Zürich ²1982, S. 1–196, in Auszügen abgedruckt, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 569–573.

15 Jakob ANDREAE, Der Vierdte Theil der Predigen, wider die Lehr der Widerteuffer, zu Eßlingen gehalten, Tübingen 1568, S. 165.

16 SCRIBNER, Konkrete Utopien, S. 10.

sy dem fleisch abgestorben wärend«¹⁷. Hier war die »Vielweiberei« eine von vielen Sünden, welche die Täufer in ihrem wiedergeborenen Zustand vermeintlich ungestraft begehen konnten. Diese Außenwahrnehmung von sexueller Devianz bei den Täufern sagt mehr über die auf Täufer projizierten Ängste aus, als über die Täufer selbst. Sie war Ausdruck der Bedrohung für die gesellschaftliche Ordnung, die man in den Täufern sah. Der klassische Ketzervorwurf der Anmaßung von Sündlosigkeit vermischte sich mit der Furcht vor Aufruhr¹⁸. Durchaus real waren aber die Auswirkungen, nämlich der schlechte Leumund, der den Täufern durch die unablässigen Unterstellungen sexueller Promiskuität anhaftete.

Die junge Täuferbewegung blieb von dieser Fremdwahrnehmung nicht unbeeinflusst. Obwohl das Gros der befragten Anhänger konsequent verneinte, dass bei ihnen Partnertausch, Polygamie und dergleichen erlaubt sei, gab es immer wieder Gerüchte über deviantes Sexualverhalten bei anderen Täufern. Im November 1528 berichtete ein gewisser Veit Bechtholt »er hab wol von etlich gehort, das sie sagten, wie etlich zusammen komen an sondern orten, alda si wiber und tochter under ainander gemain machen sollten«, und fügt hinzu »got verzeich denen, die sollichs ufsgeben«¹⁹. Ein Jahr zuvor hatte bereits der Berner Täufer Hans Seckler erklärt, »er wusse wol etlich widertäufer, die die wyber gmein han, er sye aber nit dabi gsin und sye im leyd«, um sich ebenso wie sein Mitgefangener gleich darauf davon zu distanzieren²⁰. Dass diese Antworten nicht allein durch Suggestivfragen und die Erwartungshaltungen der Obrigkeiten zu erklären sind, zeigen die Aussagen von einigen Anhängern der Täufer, die selbst entsprechende Überzeugungen vertraten. So fand man bei einem in Österreich aufgegriffenen Täufer Glaubensartikel, die u.a. besagten, »item ain weib, so sy schwanger ist, soll von irem manne nit erkannt werden, daraus folgt, das ein man vil weiber haben mag«²¹. Bereits 1525 hatte der Schweizer Bolt Eberli behauptet, »wenn ain frow schwanger mit aim kind gang und sy ains andern mans gelust und des beger, mit imm die haimlichen werch zu vollbringen das sig nit sünd sölle och vom eman zugelassen und verwillgt werden«²².

17 Chronikalischer Bericht über die Ausweisung von Wiedertäufern aus Konstanz, QGT IV Baden und Pfalz, S. 452f.

18 Solche Befürchtungen waren wenige Jahre nach dem Bauernkrieg, in dem nicht wenige Täufer gekämpft hatten bevor sie konvertierten, nicht unberechtigt. Besonders dem apokalyptisch geprägten Täufertrium trauten die Obrigkeiten einen erneuten Aufstand zu, vgl. dazu von SCHLACHTA, Gefahr oder Segen, S. 115.

19 GLA Karlsruhe, Manuskript Bossart, o.p.

20 QGTS 3 Aargau, Bern, Solothurn, S. 168; vgl. das Täuferverhör vom 24. Mai 1529, ebd., S. 204f.; Hans Rechperger aus Iphofen benannte 1528 die Anhänger von Jörg von Passau, die bei »Newstatt an der Aisch mit iren prudern und schwestern ein solche meinung haben«, QGWT II Bayern 1, S. 108.

21 QGT XI Österreich 1, S. 201, Anm. 2.

22 QGTS 2 Ostschweiz, S. 44.

Bevor man sich der Frage zuwendet, wie weit verbreitet die Ideen über sexuelle Devianz unter den einfachen Täuferanhängern waren und ob und wie diese umgesetzt wurden, muss zunächst die außer- und voreheliche Sexualität, in zeitgenössischen Worten Ehebruch oder Unzucht, bei den Täufnern betrachtet werden. Es ist kein überraschender, aber wichtiger Befund, dass sich Täufer in diesem Punkt kaum von ihren Zeitgenossen unterscheiden. Typisch ist beispielsweise, dass sich ein verheirateter Täufer mit der Magd oder einer Schwägerin einließ, so wie Jost Bauer, der Anfang des Jahres 1600 im pfälzischen Bobenheim mit einer Magd die Ehe gebrochen hatte. Nachdem die Magd schwanger geworden war, habe er »das seinige« heimlich verkauft und sich ohne ihr Wissen »fluchtig gemacht«²³. Täuferinnen erlebten uneheliche Sexualität in herkömmlichen Beziehungsmustern. So wurde Lisabeth Wettachin aus St. Gallen 1533 festgenommen, weil sie mit dem Bruder ihres Mannes Unzucht begangen hatte. Obwohl sie nach ihrer Festnahme auch noch aufmüßig täuferische Ansichten von sich gab, wurde sie dank der Fürbitten ihrer Freunde nach einer Urfehde wieder frei gelassen²⁴. In beiden Fällen wurde von der Obrigkeit kein Zusammenhang zwischen dem Täuferglauben und dem devianten Sexualverhalten der Beschuldigten konstruiert. Das mag angesichts der Gerüchte über sexuelle Devianz überraschen. Etliche Beispiele sprechen jedoch dafür, dass Täufer und Täuferinnen Unzucht oder Ehebruch häufig nicht wegen, sondern trotz ihres neuen Glaubens begangen haben, und dass dies von den Obrigkeiten auch so bewertet wurde²⁵.

Daneben gab es aber auch immer wieder Hinweise darauf, dass sexuelle Promiskuität und Ehedelikte mit dem Täuferglauben gerechtfertigt wurden. Nikolaus Thoman notierte in seiner *Weißenhorners Historie* über eine Gruppe von Täufnern, die 1529 in Schwäbisch Gmünd zum Tode verurteilt wurden: »Eß war die sag, sy hetten seltzam spil mit aynandern detrieben, die weyber verweschet und umb lassen gaun, ach etlich ledig schwanger gemacht«²⁶. Das Strafbuch des Rats belegt, dass auch Hans Bulling im August 1529 vorgeworfen wurde, »sein ee gebrochen, seins wibs leiplich, rechte und eelich swester 2 kinder befolen und sie als ein junkfraw geswecht« zu haben²⁷. Ob ihn Dummheit oder eine Eingebung des Teufels dazu bewogen hatte, oder

23 QGT IV Baden und Pfalz, S. 316; vgl. auch die Berichte über verheiratete Täufer, die mit ihren Mägden ausgewandert sind, UQHR 4 Wiedertäufer, S. 521; QGWT I Württemberg, S. 630.

24 QGTS 2 Ostschweiz, S. 473.

25 In den 1540er Jahren war in Hessen die Tochter eines Wiedertäufers unehelich schwanger geworden. Sie und ihre beiden »Beischläfer« wurden »mit dem Turm gestraft« und nach einer Urfehde freigelassen. Die gesamte Familie wurde daraufhin verbannt, UQHR 4 Wiedertäufer, S. 329; in Amsterdam wurde der Verdacht der Obrigkeit, dass Willem Simonsz alias Willem Trip seine Hausfrau verlassen habe und »mit ein stuck huren seiende, entlaufende Begine« weggelaufen sei, durch Zeugenaussagen erhärtet, vgl. DAN II Amsterdam (1980), S. 234.

26 THOMAN, *Weissenhorner Historie*, S. 158.

27 Schwäbisch Gmünd, 5. August 1529, vgl. GLA Karlsruhe, Manuskript Bossart, o.p.

ob es eine religiös motivierte Handlung war – die Einschätzung seines Verhaltens überließ der Angeklagte dem Rat. Dieser entschied, Bulling lediglich aus der Herrschaft zu verbannen. Ein mildes Urteil, das der Angeklagte vermutlich auch dem Umstand verdankte, dass er noch mehr auf dem Kerbholz hatte, was nicht so recht zum Bild eines Überzeugungstäters passte²⁸. In jedem Fall vermied man es nachzufragen, als es um das Motiv für seinen Fehltritt ging.

Neben Unzucht und Ehebruch lassen sich auch Fälle von Doppelehen in den Täuferakten nachweisen. Allerdings verstanden die Beteiligten ihre Zweitehen durchaus nicht im Sinne der Gütergemeinschaft, wie der Fall von Hans Gereume zeigen kann: Er wurde 1535 »zweier verbrechung« für schuldig befunden, dass er dem Täuferglauben anhänge und dass er »sein ehelecht weib verlassen und eine andere an sich gehenget« habe²⁹. Es hatte sich herausgestellt, dass der Köhler aus Kleinschmalkalden nach 22 Ehejahren die Mutter seiner 15 Kinder verlassen hatte, weil sie seinen täuferischen Glauben nicht teilen wollte. Er brachte sie und seine vier noch lebenden Kinder zu seinem Schwiegervater und zog allein nach Werningshausen, wo er die verwitwete Täuferin Anna Reichard aus Franken heiratete. Die beiden hatten »lange jahr [...] im wilden holtze sich enthalten« und von Gereumes Arbeit als Köhler ernährt, wie die Reichardin nach ihrer Verhaftung einige Monate zuvor erklärte, ohne dass die Obrigkeit Verdacht schöpfte³⁰. Noch 1529 hatte die Obrigkeit keine Veranlassung zum genaueren Nachfragen gehabt, als ein Täufer behauptete, »er habe zweie weiber zur ehe«³¹. Im Fall Gereume wurde sogleich »ein rechtsfrag« vom Kurfürsten an den Schösser zu Leutenburg, Peter Wolfram, und den Rat in Weimar geschickt³². Die Obrigkeit reagierte nach den Ereignissen in Straßburg und Münster sensibler auf derartige Hinweise unter Täufeln.

Ähnlich gelagerte Fälle sind vor allem aus der Schweiz und Württemberg bekannt, dem Einflussgebiet der Hutterischen Brüder. So kam etwa Matthias Schiller nach drei Jahren in Mähren zurück in seine württembergische Heimat und »hängte« dort eine Magd an sich, mit der er um Epiphania 1585 wieder Richtung Mähren davonzog. Seine Ehefrau hatte er zu Hause »sitzen lassen«³³. Anfang des 17. Jahrhunderts berichtete ein Amtmann aus

28 In seiner Stellungnahme bekannte Bulling »das er das geton, aber das aus blodigkeit auch vileicht aus eingebung das bosen feinds und überwindung des flaischs«, ebd.

29 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 408, 416 u. 420f.; auch Hans Kraut geriet durch seine Verbindung mit Gereume unter Bigamieverdacht und wurde überprüft, ebd., S. 409.

30 Verhör der Anna Reichard am 21. September 1535, Eduard JACOBS, Die Wiedertäufer am Harz, in: ZHVG 32 (1899), S. 494–536, hier S. 529.

31 Adam Schnabel, das Verhör mit seiner Frau Veronika hat diesbezüglich keine Erkenntnisse erbracht, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 312f.

32 Ebd., S. 408.

33 QGWT I Württemberg, S. 594.

Nidda dem hessischen Landgrafen von mehreren Fällen dieser Art. Hennrich Roess und Enners Lauther hatten beide »weib und kind sitzen lassen und eine ledige Magt hinweggeführt«, und Hans Werner Lang habe die Schwester seiner Frau, »die er geschwängert hat, ins Meerland« geführt, woraufhin dessen Frau und Kinder ihm nachgereist seien³⁴. Ob sich das neue Paar dort von Täuferführern trauen ließ oder als Ehepaar ausgab, ist den Quellen nicht zu entnehmen. Weil die Beschuldigten nach Mähren entkommen waren, konnten die Fälle von der Obrigkeit nicht zur Anklage gebracht werden.

Ein typisches Merkmal von Bigamieanklagen im 16. Jahrhundert ist, dass sie überwiegend Männer trafen. Eine Ausnahme von dem erwarteten Rollenschema stellte die Schweizer Täuferin Anna Flamers aus Wattwil dar. Nach der Darstellung ihres Gatten Klewi hatte sie sich nach zwei Ehejahren dem Täuferglauben zugewandt. Sie sei daraufhin »hinweg glouffen« und habe mit »einem anderen töuffer bruder glegen, by dem sy ein kind ghept«³⁵. Durch Flucht entzog sie sich der Strafverfolgung. Mit der zeitgenössischen Wahrnehmung, dass der Initiator einer bigamen Ehe immer der Mann sei, sah sich hingegen Hans Lober konfrontiert. Selbst noch ein lediger Bursche, war er mit der Ehefrau eines gewissen Brantz Kunzen nach Mähren gezogen³⁶. Obwohl in diesem Fall die Frau als schuldige Partei feststand, wurde die Trennung und Flucht nach Mähren dem (ledigen) Täufer angelastet³⁷.

In der Praxis stellten sich die meisten Doppelhehen im Täuferum wie in der übrigen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts auch als zwei aufeinanderfolgende Lebensgemeinschaften dar³⁸. Zweitehen unter Täufern wurden vor allem durch die Mobilität der Glaubensflüchtlinge begünstigt. Durch die Auswanderung der Täufer nach Mähren ergab sich, ähnlich wie bei der Auswanderung in die amerikanischen Kolonien, die Möglichkeit, in relativer Anonymität eine zweite Familie zu gründen³⁹. Dass dennoch nur wenige Täufer einen ehelichen Neuanfang in Mähren versuchten, hängt zum einen wohl damit zusammen, dass dort eine völlige Anonymität selten gegeben war. Verbindungen zu den Heimatgemeinden blieben ja durch die Sendboten bestehen.

34 UQHR 4 Wiedertäufer, S. 521.

35 QGTS 1 Zürich, S. 399.

36 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 521.

37 Diese asymmetrische Beurteilung der Geschlechter vor Gericht setzte sich auch bei der Festsetzung des Strafmaßes fort, vgl. dazu S. 122–130 dieser Arbeit.

38 Zu diesem Schluss kam bereits Roderick PHILLIPS, *Putting Asunder. A History of Divorce in Western Society*, Cambridge 1988, S. 296.

39 Nach den Gründungen der spanischen und der römischen Inquisition, die Bigamie als Häresiedelikt konstruierte und systematisch verfolgte, kam es zu einer Häufung von Bigamieanklagen besonders in der neuen Welt, vgl. dazu Allyson M. POSKA, *When Bigamy is the Charge. Gallegan Women and the Holy Office*, in: Mary E. GILES (Hg.), *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore 1999, S. 189–205; zur Bigamie in Europa vgl. Kim SIEBENHÜNER, *Bigamie und Inquisition in Italien 1600–1750*, Paderborn 2006, sowie zusammenfassend Katharina REINHOLDT, Art. Bigamie, in: EDN 2 (2005), Sp. 190–192.

Zum anderen gab es in den Brüderhöfen schon allein aufgrund der Gütergemeinschaft für Täufer, die ihren Ehegatten zurückgelassen hatten, nicht dieselbe Notwendigkeit, eine neue Ehe einzugehen. Nicht zuletzt widersprach eine Doppelehe den Regeln der Brüder in Mähren, die zwar unter gewissen Umständen einer Scheidung von einem »ungläubigen« Ehepartner zustimmen, nicht aber einer erneuten Heirat⁴⁰.

Insgesamt kamen Ehe- und Sittlichkeitsdelikte innerhalb des Täufertums wohl nicht häufiger vor als in der übrigen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts. Aufgrund des zweifelhaften Rufes der Täufer waren die Obrigkeiten jedoch sensibilisiert, wenn es unter ihnen Hinweise auf Ehedelikte gab. Trotzdem sind nur wenige Fälle von bigamen Ehen und Kohabitation aktenkundig geworden. Auch wenn sich mit der Flucht nach Mähren die Möglichkeit, heimlich eine zweite Ehe einzugehen, erweitert hatte, ist sie von den dorthin gezogenen Glaubensflüchtlingen nicht extensiv genutzt worden. Wenn die Obrigkeiten dennoch weiterhin die Frage umtrieb, ob einem Täufer, der »sein eheweib von glaubens wegen [ver]lassen, ain andere zur ehe nehmen, und wievil ainer eheweiber haben und nemen möge«⁴¹, dann lag das abgesehen von der in Münster praktizierten Polygamie an den anderen spektakulären Fällen von Bigamie und Unzucht unter Täufnern, die publizistische Aufmerksamkeit erregt hatten.

St. Gallen

Gerüchte über deviantes Sexualverhalten begleitete die reformatorische Bewegung in St. Gallen von Beginn an. Von altgläubiger Seite wurde unzüchtiges Gebaren der Teilnehmer der Bibellesungen vermutet, die alsbald zu Massenveranstaltungen anwuchsen und deshalb im größten Saal der Stadt stattfanden⁴². Einer der Vorleser, Johannes Kessler (1502–1574), berichtet in seiner Privatchronik *Sabbata*, dass das Publikum bereit war, die Lesun-

40 Sofern jemand im Glauben oder in der religiösen Kindererziehung von seinem »ungläubigen man gehindert wurde, kann sie sich schaiden, muss aber ledig bleiben, so lang der mann lebt«, Josef BECK (Hg.), Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, Wien 1883, S. 215; vgl. dazu S. 266–271 dieser Arbeit.

41 QGWT I Württemberg, S. 315; 1571 Bedenken und Ordnung der Widertäufer betreffend 7 Punkte: »item, wer glaubt und haltet, daß ein christenmann ohne wissen der obrigkeit oder vmb deß glaubens willen sein eheweib verlassen und ein andere nemmen möge vnd alle dergleichen articul so zu Monster wider die schriftt gelert worden, dieselbige alle irren im glauben und seindt in unser christenlichen gemeinde nit zuegedulden«, QGT IV Baden und Pfalz, S. 33.

42 »man predige uff der metze und wünschend man denn über ainannder und thueyens ainander« (= Umschreibung für unsittliche Handlungen), Protokoll des Siebengerichts vor Februar 1525, QGTS 2 Ostschweiz, S. 365.

gen in eine Kirche zu verlegen, um diesen Gerüchten entgegenzuwirken⁴³. In dem Protokoll, in dem Zeugen den Teilnehmern der Bibellesungen Unzucht unterstellten, ist auch die Rede davon, dass einige St. Galler »wie die ketzer zu Prag« haushielten: am vergangenen Freitag hätten es drei Paare mit »ainanden ton«⁴⁴. Ist diese Anspielung auf die Hussiten als ein topischer Vorwurf gegen die sich radikalisierte Laienbewegung zu bewerten? Im Verlauf der nächsten Monate verdichteten sich die Hinweise darauf, dass es neben vielen haltlosen Gerüchten unter den St. Galler Täufern tatsächlich zu Fällen von sexueller Promiskuität gekommen war⁴⁵. So ließ nur wenige Wochen, nachdem in St. Gallen mit Wolfgang Ulimann die Praxis der Wiedertaufe begonnen hatte, der Täuferprediger Bolt Eberli verlauten, dass Unzucht mit schwangeren Frauen keine Sünde sei⁴⁶. Mit seiner Meinung über freie Partnerwahl stand Eberli nicht alleine. Auch der ehemalige Hilfspfarrer von St. Laurenzen, Wolfgang Wetter, genannt Jufli, zitierten Zeugen mit den Worten: »wenn es ainen not det, mocht er sin swöster oder die nechsten annemen«⁴⁷.

Lange bevor die Lage in St. Gallen eskalierte, gab es also eine Verbindung von sexueller Devianz bzw. entsprechenden Phantasien und Gerüchten und dem sich entwickelnden Täuferglauben. Ein konkreter Urheber dafür lässt sich hier aber im Gegensatz zu den anderen Gruppen nicht ermitteln⁴⁸. Die

43 Den Laienprediger und gelernten Sattler hatte man wegen seines zeitweiligen Studiums in Wittenberg dafür engagiert, QGTS 2 Ostschweiz, S. 597; vgl. Emil EGLI (Hg.), Johannes Kesslers Sabbata, St. Gallen 1902, S. VII–XXIV, sowie Ingeborg WISSMAN, Die St. Galler Reformationschronik des Johannes Kessler (1503–1574). Studien zum Städtischen Reformationsverständnis und seinen Wandlungen im 16. Jahrhundert in der Sabbata, Stuttgart 1972, S. 5–7, zu Kesslers Haltung zu den Täufern vgl. ebd., S. 86.

44 QGTS 2 Ostschweiz, S. 365.

45 Verena Kötz wurde im Februar 1526 dafür bestraft, dass sie entsprechende Anschuldigungen gemacht hatte, ohne Beweise vorzulegen, QGTS 2 Ostschweiz, S. 409. Ähnliche Informationen wurden dem Rat einen Monat später zugetragen, ebd., S. 414. Verurteilungen gab es im Fall der Familie Guldin, ebd., S. 414 u. 419.

46 Eberli behauptete, »wenn ain frow schwanger mit ain kind gang und sy ains andern mans gelust und des beger, mit imm die haimlichen werch zu vollbringen das sig nit sünd sölle och vom eman zugelassen und verwillgt werden, und derglichen vil ander onzimlich ding«, ebd., S. 377. Bolt (Hypolitus) Eberli war kurz vor Ostern 1525 in St. Gallen getauft worden. Aufgrund seiner guten Bibelkenntnisse predigte er auch außerhalb von St. Gallen. Am Tag nach der Notiz über seine religiösen Überzeugungen wurde er ausgewiesen und später vermutlich in Schwyz verbrannt, vgl. Conradin BONORAND, Vadian und die Täufer, in: SBAG II (1953), S. 43–72, hier S. 46, sowie QGTS 2 Ostschweiz, S. 377f. u. 605f.

47 28. Januar 1526, ebd., S. 406; ähnliche Aussagen sind auch von Hans Schradi überliefert, der allerdings nicht als Täufer bekannt war, 6. Februar 1526, ebd., S. 407.

48 In der älteren Forschung wird betont, dass die »Entartung« der St. Galler Täufer eine Folge ihrer Verfolgung war, oder es wird bezweifelt, dass die Beteiligten Anhänger der Täufer waren, vgl. BONORAND, Vadian und die Täufer, S. 69. Derselben Meinung waren auch Peachey und Horsch, vgl. PEACHEY, Die soziale Herkunft, S. 76f., und John HORSCH, An Inquiry into the Truth of Accusations of Fanatism and Crime against the early Swiss Brethren, in: MennQR 8 (1934), S. 18–31. Im Gegensatz dazu findet das Phänomen der ekstatischen Täufer in der Monographie Andrea Strübinds zur frühen Schweizer Täuferbewegung, in der St. Gallen und Appenzell ein

St. Galler Täufer waren ein Ableger der Zürcher Urgemeinde. Konrad Grebel (1498–1526) hat die ersten St. Galler Bürger im Rhein getauft und blieb auch danach sehr einflussreich in der Stadt⁴⁹. Zuvor hatten bereits Balthasar Hubmaier (1485–1528), Christoph Schappeler (1472–1551) und Hans Denck (um 1500–1527) unter großer Anteilnahme der St. Galler in der Stadt gepredigt, doch neue Konzepte von Sexualität und von den Geschlechterverhältnissen haben sie nicht dorthin importiert⁵⁰. Die Radikalisierung fand demnach in und um St. Gallen statt und sie beschränkte sich nicht auf den Aspekt der sexuellen Devianz.

Johannes Kessler, der Zeitzeuge und ausführlichste Chronist der Ereignisse, beschrieb in seiner Familienchronik eine Gruppe von Menschen, die sich plötzlich wie Kinder verhielten, Tannenzapfen an Schnüren hinter sich herzogen und meinten, auf diese Weise nach den Worten Christi zu leben⁵¹. Andere verharren in Untätigkeit, hörten sogar auf zu beten und warteten darauf, dass Gott sein Werk durch sie vollbringe. Frauen schnitten sich Frisuren »wie die Männer«, weil sie meinten, mit ihren langen Haaren die Sünde der Hoffart begangen zu haben⁵². Viele Taufgesinnte verweigerten den Gruß, verteufelten die »kostlichen klaidler« und trugen fortan nur noch grobes Tuch, sie verhüllten ihre Häupter mit großen Filzhüten und »ir gang und wandel [war] ganz demütig«⁵³. Ähnlich wie in Münster schlug die neue christliche Bescheidenheit in »vermessenhait« um, wie Johannes Kessler es nannte: »Die wibsbilder, so vorhin ir harbändli, bendel, juppen, schluten und kragen verbrennt und hinweg geworfen, machten sollichs alles widerumb zwifach, sprungnd und tanztend«⁵⁴.

Dieser Umschwung war noch der harmloseste Ausdruck einer Dynamisierung, die sich in prophetischen Verkündigungen, Zungenreden, ekstatischen Verzückungen und Exhibitionismus äußerte und schließlich in einem vermeintlich von Gott befohlenen Brudermord kulminierte: Thomas Schugger schlug seinem Bruder Leonhard nach einer vermeintlichen Eingebung Got-

ganzes Kapitel gewidmet ist, kaum Erwähnung, vgl. Andrea STRÜBIND, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, S. 471–545.

49 Konrad Grebel hatte Wolfgang Ulimann, der in St. Gallen die Wiedertaufe einführte, im März 1525 nackt im Rhein getauft. Auch danach blieb der Kontakt Grebels nach St. Gallen eng. Laurenz Hochrütiner war bereits 1523 nach St. Gallen gekommen, nachdem er sich in Zürich mit Bilderstürmen unbeliebt gemacht hatte, vgl. EGLI, *St. Galler Täufer*, S. 19; sowie FAST, *Sonderstellung der Täufer*, S. 225.

50 Kessler suggerierte, dass die Idee der Sündlosigkeit der Täufer von Felix Mantz stamme, was nach Fast aber auf die einseitige Darstellung eines Wortwechsels zwischen Zwingli und Mantz zurückgeht, vgl. QGTS 2 Ostschweiz, S. 609, Anm. 74, sowie QGTS 1 Zürich, S. 121f. u. 127f.

51 KESSLER, *Sabbata*, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 616.

52 Ebd., S. 615–617.

53 Ebd., S. 608 u. 617.

54 Ebd., S. 629.

tes den Kopf ab⁵⁵. Nach dem Brudermord rückte eine Gruppe von Frauen in den Mittelpunkt des Geschehens. Sie verbanden das Ritual des »Sterbens«, das sich unter den St. Galler Täufern entwickelt hatte, um den Übergang vom »Alten« zum »Neuen Menschen« mit apokalyptischen Visionen und göttlichen Eingebungen zu markieren. Damit und mit ihren öffentlichen Entblößungen schlugen sie eine Reihe von Anhängern in ihren Bann. Kessler schildert zudem ein Ritual, mit dem sie sich gegenseitig ihres wiedergeborenen Zustandes versicherten: Zum Zeichen ihres wiedergeborenen Zustandes, und dass sich Gott mit ihnen vermählt habe, steckten sich einige kostbare Ringe an die Finger »wie man in den eepflichten trüw und warheit ze besten gewon ist«⁵⁶. Diese Selbststilisierung als Braut Christi betrachtete der Beobachter indes als klaren Beleg dafür, dass diese Leute vor allem Unzucht mit ihren religiösen Innovationen im Sinn hatten.

Die weiblichen Prophetinnen, die alsbald vom Rat verhaftet und mit Ehr- und Schandstrafen belegt wurden, waren ebenso wie Thomas Schugger, der als einziger St. Galler Täufer mit dem Tod bestraft wurde, Extremfälle. Das deviante Verhalten innerhalb der St. Galler Täuferbewegung lässt sich nicht darauf reduzieren, denn es drückte sich auf ganz vielfältige Weise aus. Ebenso wenig kann man sagen, dass sich alle St. Galler Täufer deviante religiöse Praktiken zu eigen gemacht hätten. In der Ostschweiz waren die Täufer eine Massenbewegung, innerhalb derer es durchaus Abgrenzungsbemühungen gegenüber dem radikalen Flügel gab⁵⁷. Wieviele der Taufgesinnten die neuen rituellen Praktiken wie das »Sterben« für sich entdeckten, lässt sich kaum nachweisen. Die privaten Versammlungen, von denen die Obrigkeiten erst im Nachhinein über Dritte erfuhren und über deren Teilnehmerzahlen nur vage Angaben kursierten, wurden häufig außerhalb der Stadt abgehalten. Wenngleich sich der Umfang des Anhängerkreises der St. Galler Prophetinnen nicht genau beziffern und sich die Anzahl der St. Galler Täufer, die sich das »Sterben« zu eigen gemacht haben, nicht mehr feststellen lässt, so ist sich die Forschung doch einig, dass die beschriebenen Formen sexueller Devianz in und um St. Gallen existierten. Neben den chronikalischen Berichten von Kessler, Joachim Vadian und anderen⁵⁸, die sowohl auf Augenzeugenberichten als auch auf eigenen Beobachtungen beruhten, dokumentieren auch die Ratsprotokolle sowie Korrespondenzen Zwinglis und anderer die Ent-

55 Schugges Bekenntnis, Verhör und Verurteilung, QGTS 2 Ostschweiz, S. 410; die chronikalischen Berichte Kesslers und Vadians, ebd., S. 626–628 u. 701f.; vgl. dazu Heinold FAST, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959, S. 119–121.

56 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 631.

57 In den Quellen schwanken die Angaben zwischen 200 und 800 Anhängern. Als Gründe für den großen Zulauf führt Fast die späte Loslösung der Täuferbewegung von der Reformation an. Er hebt auch die soziale Zusammensetzung hervor, die von der einfachen Magd bis zum einflussreichen Stadtrat alle Schichten umfasste. FAST, Sonderstellung der Täufer, S. 230 u. 235.

58 QGTS 2 Ostschweiz, S. 567–713.

wicklungen der frühen St. Galler Täuferbewegung. Bereits 1527 erscheint mit Zwinglis *Elenchus* die erste reformatorische Polemik, die sexuelle Devianz bei den Täufern thematisierte⁵⁹.

Die Träumersekte

Vier Jahre später, kurz nach Ostern 1531, trat der Anführer der sogenannten Träumersekte, Hans Schmid, zum ersten Mal öffentlich in Erscheinung: Der Kaplan von Uttenreuth verlas gerade ein Mandat des Markgrafen Georg von Brandenburg (1484–1543), als sich Schmid von seinem Platz erhob und anfang, mit dem Priester zu debattieren. Vom Amtmann Hans von Seckendorff (1473–1535)⁶⁰ verhaftet und verhört, eröffnete er Letzterem, dass er sich von den Schwärmern losgesagt habe. Gott offenbare sich ihm in Traumgesichtern⁶¹. Als Seckendorff dies an den Hof des Markgrafen Georg in Ansbach meldete, wusste man dort bereits, mit wem man es zu tun hatte. Eine Woche zuvor hatte der Amtmann zu Hoheneck, Albrecht von Gailingen, aus einem Täuferverhör erfahren, dass Hans Schmid der Anführer einer Gruppe sei, die nur auf ihre Träume hörte⁶². Der Informant, Ulrich Hutscher, berichtete dem Markgrafen zudem persönlich, dass drei Täufer namens Marx Meier, Fritz Strigl und Hans Schmid »mit weibern« umgingen⁶³. Diese ersten Berichte enthalten nicht nur die Namen des engsten Kreises, sondern auch die wesentlichen Fakten über die »Träumersekte«, wie sie schon bald in der amtlichen Korrespondenz bezeichnet wurde: Sie betrachteten sich nicht län-

59 ZWINGLI, In catabaptistarum strophas elenchus, Zürich 1527, in: Huldreich ZWINGLI, Sämtliche Werke, Bd. 6, Zürich 1982, S. 1–196, in Auszügen abgedruckt in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 569–573.

60 Hans von Seckendorff war ein einflussreiches Mitglied des fränkischen Adels. Seit 1507 Mitglied des markgräflichen Haushalts, repräsentierte er 1528 den Markgrafen Georg auf dem Reichstag zu Speyer. Als Amtmann fühlte er sich bisweilen vom Ansbacher Hof vernachlässigt, vgl. Hillary ZMORA, *State and Nobility in Early Modern Germany*, Cambridge 1997, S. 41; sowie Gerhard RECHTER, *Die Seckendorff. Quellen und Studien zur Genealogie und Besitzgeschichte*, Bd. 3, Neustadt a.d. Aisch 1990, S. 82f.

61 QGWT II Bayern I, S. 220; über die Träumersekte vgl. zuletzt Anselm SCHUBERT, *Der Traum vom Tag des Herrn. Die »Uttenreuther Träumer« und das apokalyptische Täufertum*, in: ARG 97 (2006), S. 106–137; sowie ROPER, *Sexual Utopianism*, S. 79–103.

62 Albrecht Gailing an Markgraf Georg, 10. April 1531, QGWT II Bayern I, S. 216; vgl. auch Günther BAUER, *Anfänge täuferischer Gemeindebildung in Franken*, Nürnberg 1966, S. 171.

63 Vgl. die Aussage Ulrich Hutschers vor dem Markgrafen, 1531, QGWT II Bayern I, S. 220. Markgraf Georg, genannt der Fromme, wird die Einführung der Reformation in der Region zugeschrieben, die von dem Kanzler Georg Vogler und dem Prediger Johann Rurer vorangetrieben worden war, vgl. Hilarius M. BARTH, *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 2: *Von der Glaubenspaltung bis zur Säkularisation*, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, St. Ottilien 1993, S. 127; sowie Reinhard SEYBOTH, *Markgraf Georg der Fromme von Brandenburg-Ansbach (1484–1543)*, in: *Lebensbilder aus Franken 17* (1989), S. 43–67.

ger als Täufer, glaubten an die Inspiration des Heiligen Geistes durch Träume und Visionen und fielen durch unzüchtiges Verhalten auf. Das war Anlass genug für die Obrigkeit, den Fall genau zu untersuchen. In den vier Monaten bis zur Verkündung des Urteils entstand ein Konvolut von Akten, bestehend aus Verhören, Berichten, Gutachten und Korrespondenzen⁶⁴. Daraus geht hervor, dass die Gruppe im Verlauf ihres neunmonatigen Bestehens zwischen Pfingsten 1530 und Ostern 1531 ca. 40 Mitglieder aus den Territorien Bamberg, Nürnberg und dem Markgrafentum Brandenburg gewinnen konnte⁶⁵. Dies war vermutlich auch ein Grund dafür, dass nur ein Teil der Gruppe gefasst und verhört wurde. Der Amtmann musste zudem eingestehen, dass ihm einige Verdächtige entwischt waren⁶⁶. Die Anhängerschaft Schmidts bestand vor allem aus Bauern und ihrem Gesinde, es finden sich aber auch Schäfer und zwei Müller unter den Träumern. Neben Uttenreuth gab es in Creglingen noch eine zweite »Träumergruppe«, die vor allem aus der Familie Kern bestand. Das Beziehungsgeflecht der Träumer untereinander zeigt, dass sich ihr Glaube, wie bei den Täufern üblich, innerhalb der erweiterten Familiennetzwerke unter Verwandten, Freunden und Gesinde verbreitete⁶⁷.

Dass sich Hans Schmid zu der Predigtstörung, die zur Entdeckung seiner Gruppe führte, hatte hinreißen lassen, lag vermutlich an der versprochenen Rückendeckung seines Freundes Georg Groß, genannt Pfersfelder, einem adeligen Hauptmann in Nürnberger Diensten⁶⁸. Dieser teilte das anti-elitäre apokalyptische Weltbild der Träumer, allerdings ohne von dem spirituellen Ehekonzept der Träumer zu wissen. Pfersfelder hielt sein Wort, er intervenierte nicht nur schriftlich bei Seckendorff, um gegen die Verfolgung der »frumen und gerechten christen« zu protestieren⁶⁹, sondern nahm sogar den Uttenreuther Frühmessner Anton Schad gefangen, um Schmid freizupressen. Seckendorff konnte Schad jedoch befreien, woraufhin Pfersfelder Schad

64 Die Akten zu diesem Fall liegen im STA Nürnberg, Ansbacher Religionsakten 39, sie wurden bereits 1934 von Karl Schornbaum in den bayerischen Täuferakten ediert, QGWT II Bayern I, S. 243–331.

65 So viele Mitglieder sind in den Quellen namentlich zu identifizieren. Einzelne Träumer gingen aber von bis zu 60 Mitgliedern aus, vgl. Thomas Kerns Aussage vom Juli 1531, QGWT II Bayern I, S. 322.

66 Vgl. David M. HOCKENBERY, *The Radical Reformation in Nürnberg, 1524–1530*, Diss. phil., Columbus 1973, S. 142.

67 Vgl. Abb. 3, S. 107.

68 QGWT II Bayern I, S. 254; vgl. auch Hans-Dieter SCHMID, *Täuferertum und Obrigkeit in Nürnberg, Nürnberg 1972*, S. 86; zu Georg Groß genannt Pfersfelder vgl. auch Eberhart TEUFEL, *Art. Pfersfelder, Georg*, in: *MennLex 3* (1958), S. 360.

69 30. April 1531, QGWT II Bayern I, S. 231–234, hier S. 231; dieses Dokument wurde auch in die Quellensammlung von C. Arnold SNYDER, *Sources of South German/Austrian Anabaptism*, Kitchener 2001, S. 185–190, aufgenommen.

in seinem Dorf aufsuchte und drohte, er werde ihm die Hoden abschneiden, wenn er nicht für Schmid's Freilassung sorgte⁷⁰. Von Fürsprache im klassischen Sinne kann hier also nicht mehr die Rede sein⁷¹.

Für die Anhänger von Schmid konnte die Unterstützung Pfersfelders die Lage nur verschlimmern. Sie suggerierte der Obrigkeit nicht nur, dass es im direkten Umfeld der Träumer eine Bereitschaft zu gewaltsamem Widerstand gab, sondern auch einen gewissen Rückhalt in der Region. Beide Annahmen waren nicht unbegründet. Die Träumersekte war auf dem Nährboden des Bauernkrieges und des Hut'schen Täuferturns entstanden. Nicht wenige Uttenreuther Träumer hatte Hans Hut oder dessen Schüler, Jörg Volk, persönlich getauft⁷². Für die Ausbreitung der Träumersekte waren, abgesehen von dem täuferischen Knotenpunkt Uttenreuth, die bereits bestehenden Kontakte nach Craintal wichtig. Die dortige Täufergemeinde war Ende der 1520er Jahre von dem ehemaligen Bauernkriegskämpfer Marx Maier gegründet worden⁷³. Sie alle ließen sich von Hans Schmid und seinem engsten Kreis davon überzeugen, dass es Gottes Wille war, die vor dem Glaubenswechsel geschlossenen Ehen ruhen zu lassen, und eine neue spirituelle Ehe innerhalb der Gruppe einzugehen. Wer dieser neue Partner sein soll, würde Gott den Betroffenen durch Träume und Visionen offenbaren.

Die Gutachten der Nürnberger Theologen und Juristen – als Experten hatte man in Nürnberg unter anderem Andreas Althamer (1500?–1539) und Andreas Osiander (1498–1552) zu Rate gezogen – konnten keine mildernden Umstände erkennen, die Verbindung von Täuferglaube und Ehebruch wog zu schwer⁷⁴. Hans Schmid, Fritz Strigl und Marx Meier wurden »mit dem schwert vom leben zum tod gestraft«⁷⁵. Bei Hans Schmid erwog man sogar den Feuertod, weil er der Kopf der Bande war⁷⁶. Ihre Frauen und die Magd der Schmid's mussten am Pranger öffentlich Buße tun, anschließend wurden sie mit Ruten ausgestrichen und des Landes verwiesen. Den übrigen Träumern wurden zwar die peinlichen Strafen erlassen, aber auch sie mussten die Herrschaft verlassen. Nur zwei der gefassten Träumer durften, nachdem sie widerrufen hatten und an »drei sonntag mit ruten buß ton« und »ir azung«

70 QGWT II Bayern I, S. 235.

71 Die Aktionen handelten Pfersfelder Ärger mit der Nürnberger Obrigkeit ein, im Juni musste er dazu schriftlich Stellung beziehen, vgl. Andreas OSIANDER d.Ä., Gesamtausgabe, Bd. 4: Schriften und Briefe Mai 1530 bis Ende 1532, hg. v. Gottfried SEEBASS/Gerhard MÜLLER, Gütersloh 1981, S. 281–294; vgl. auch Claus-Peter CLASEN, Nuernberg in the History of Anabaptism, in: MennQR 39 (1965), S. 25–39, hier S. 35. Nach einer mündlichen Verwarnung zog sich Pfersfelder auf seine Güter zurück, vgl. SCHMID, Täuferturn und Obrigkeit, S. 96f.

72 BAUER, Anfänge täuferischer Gemeindebildung, S. 57.

73 Ebd., S. 79.

74 Ratschlag über Uttenreuther Träumer in: OSIANDER, Gesamtausgabe, Bd. 4, S. 280.

75 Juli 1531, QGWT II Bayern I, S. 329.

76 Ebd., S. 328.

bezahlt hatten, in ihrer Herrschaft bleiben⁷⁷. Als unmittelbare Konsequenz aus der Erfahrung mit der Träumersekte forderte der Markgraf Nürnberg dazu auf, gemeinsam eine Kirchenordnung zu erlassen, damit »dadurch aller schwirmerei, irrung und neuerung gewert werde«⁷⁸.

Claus Frey und Ludwig Hätzer

Fast zeitgleich mit den Träumern machte Nikolaus, genannt Claus Frey, aus Windsheim durch seine spirituelle Ehe mit Elisabeth Pfersfelder auf sich aufmerksam. Trotz der geographischen Nähe zu den Träumern während Freys Zeit in Windsheim und Nürnberg, lassen sich nur indirekte Verbindungen nachweisen⁷⁹. Neben Georg Pfersfelder, dem Fürsprecher der Träumer und Schwager von Claus Frey, gibt es nur einen weiteren Schnittpunkt mit den Träumern: das Haus von Ulrich Hutscher in Oberntief bei Windsheim. Dort wurde Frey von Julius Lober getauft⁸⁰, dorthin kamen auch die Träumer⁸¹. Hutscher selbst, der ja der Obrigkeit das unzüchtige Verhalten einiger Träumer zur Kenntnis gebracht hatte, konnte keine Affinität zu den Lehren der Träumer oder Freys nachgewiesen werden. Da aber der Ort und besonders Hutschers Haus den Täufern als Versammlungsort diente, liegt es im Bereich des Möglichen, dass es dort zu Kontakten zwischen Frey und anderen Täufern kam, unter denen alternative Ehevorstellungen diskutiert wurden.

Frey hatte eine fast zehnjährige Karriere als Dissident und Täufer hinter sich, als er im Sommer 1534 wegen Bigamie hingerichtet wurde. Bereits 1525 war er wegen seiner Beteiligung am Bauernkrieg aus seiner Heimatstadt Rothenburg geflohen. Auf Bitten seines Bruders Bartholomäus, eines Rats Herrn in Rothenburg, wurde er 1527 in Windsheim aufgenommen, wo er sich still verhielt und seine Familie mit seinem »kirschnerhandwerk« ernährte, bis er zusammen mit Julius Lober Anfang 1532 verhaftet wurde⁸². Während Lober mit Ruten ausgestrichen aus der Stadt verwiesen wurde, entzog sich Frey durch Flucht, weil er die geforderte Kirchenbuße nicht leisten wollte⁸³.

77 Ebd., S. 327.

78 Ebd., S. 330.

79 Sowohl Deppermann als auch Clasen vermuten, Frey könnte mit der Träumersekte in Kontakt gekommen sein, führen aber keine Belege dafür an. DEPPERMAN, Melchior Hoffman, S. 254; CLASEN, *Medieval Heresies*, S. 402.

80 Vermutlich 1530 oder 1531, QGT V Bayern 2, S. 187.

81 Dorthin flüchteten später Träumerfrauen, nachdem ihre Männer verhaftet worden waren, QGWT II Bayern 1, S. 276 u. 323.

82 QGT V Bayern 2, S. 187, zu Julius Lober vgl. Christian HEGE, Art. Lober, Julius, in: *Menn-Lex* 2 (1937), S. 675–677.

83 Vgl. Johannes BERGDOLT, *Die freie Reichsstadt Windsheim im Zeitalter der Reformation (1520–1580)*, Leipzig/Erlangen 1921, S. 116f.

Zurück blieben seine Frau Katharina und ihre acht gemeinsamen Kinder, von denen zwei Jahre später nur noch drei am Leben waren⁸⁴. Durch Lober soll Frey auch zu einer Führungsposition im fränkischen Täuferum aufgestiegen sein, allerdings ist über seinen Erfolg in dieser Zeit ebenso wenig bekannt wie über seine religiösen Überzeugungen, abgesehen von einem ausgeprägten Antiklerikalismus und einem wohl von Lober geprägten apokalyptischen Weltbild⁸⁵.

In Nürnberg wo er bei dem Bruder seiner Frau Zuflucht gefunden hatte, machte Frey mit Georg Pfersfelder Bekanntschaft⁸⁶. Wegen seiner Affinität zu den Täufern quittierte Letztere zu diesem Zeitpunkt gerade seinen Dienst als Hauptmann und zog sich auf sein Schloss in Weilersbach zurück, Frey nahm er mit⁸⁷. Auf dem Schloss kam es zu der verhängnisvollen Begegnung mit Pfersfelders verwitweter Schwester Elisabeth⁸⁸. Obwohl ihr bekannt war, dass Frey in Windsheim eine Familie hatte, ging die Adelige mit dem Kürschner eine Verbindung ein. Claus Frey selbst betrachtete sich als geschieden, weil seine Ehefrau »zum dritten mal sein leib und bywohnung verschworen« habe⁸⁹. Das ungleiche Paar erhielt zunächst logistische Unterstützung in Nürnberg, trotzdem gab wohl die Ablehnung dieser Verbindung vonseiten der Täufer den Ausschlag zur Flucht nach Straßburg⁹⁰, wo es im Herbst 1532 eintraf. Aber auch dort wurde Frey aus dem Haus gefordert, auf offener Straße beschimpft und seine »Eheschwester« eine »huren gescholten«⁹¹. Melchior Hoffman und sein Kreis verurteilten sein ehebrecherisches Verhältnis und schlossen ihn aus der Täufergemeinschaft aus⁹². Frey rächte sich, indem

84 QGT VIII Elsaß 2, S. 20f.

85 Vgl. Capitos Bericht, QGT VIII Elsaß 2, S. 324; seine Taufe erwähnt Claus in seinem vierten Verhör, ebd., S. 92.

86 Zu Georg Pfersfelder siehe Anm. 68.

87 QGT VIII Elsaß 2, S. 11.

88 QGT VIII Elsaß 2, S. 11; vgl. Eberhart TEUFEL, Art. Pfersfelder, Elisabeth, in: MennLex 3 (1958), S. 359f. Elisabeth sagte über sich selbst, sie habe zuvor »zween menner gehabt, sei zu Bamberg [im Gefängnis] gessessen vnd darnach uffm slos gewonth«, QGT VIII Elsaß 2, S. 11.

89 QGT VIII Elsaß 2, S. 12, Frey hatte brieflich mit seiner Frau verhandelt, ebd., S. 13; vgl. auch ebd., S. 20f. u. 92; zur Problematik der eigenmächtigen Scheidungen vgl. Kap. 5 dieser Arbeit.

90 Zur Lage der Täufer in Straßburg vgl. Claus DEPPERMAN, Täufergruppen in Augsburg und Straßburg – ihre soziale Rekrutierung und Theologie, in: Bernhard KIRCHGÄSSNER/Fritz REUTER (Hg.), Städtische Randgruppen und Minderheiten, Sigmaringen 1986, S. 161–182, hier S. 175–181; sowie Miriam Usher CHRISMAN, Strasbourg and the Reform. A Study in the Process of Change, New Haven/London 1967, S. 178–200.

91 Ludwig Setzer habe ihn »us dem huß geheischen mer dann einmall vnd im sein eeschwester ein huren gescholten«. Nach Freys Angaben waren er und seine Frau bei Valtin Dufft »zur cost gangen«, und hatten dort auch Täuferversammlungen abgehalten, bis der Widerstand zu groß wurde, QGT VIII Elsaß 2, S. 12. Zur Bedeutung dieses Ehrhandels vgl. Karl-Sigismund KRAMER, Das Herausfordern aus dem Haus. Lebensbild eines Rechtsbrauchs, in: BJVK 7 (1956), S. 121–138.

92 Hoffman erklärte nach seiner Verhaftung, er habe Frey auf seinen »eebruch« hingewiesen, QGT VIII Elsaß 2, S. 12 u. 19.

er Melchior Hoffman bei der Obrigkeit denunzierte und ihn beschuldigte, einen Aufstand zu planen⁹³.

Weder die monatelange Gefangenschaft und die häufigen Verhöre noch die Bittschriften seines Bruders oder der Besuch seiner Ehefrau Katharina mit zwei seiner Kinder im Gefängnis konnten Claus Frey dazu bewegen, seine »spirituelle Ehe« aufzugeben⁹⁴. Im Mai 1534, ein Jahr nach seiner Gefangennahme, sah der Straßburger Rat keine andere Möglichkeit mehr, als Frey zum Tode durch Ertränken zu verurteilen. Claus Frey war der einzige Täufer, der im zu dieser Zeit religiösen Dissidenten gegenüber toleranten Straßburg hingerichtet wurde. Bereits die Art der Hinrichtung verweist jedoch darauf, dass Frey nicht in erster Linie aufgrund seines Glaubens, sondern wegen Bigamie sein Leben verwirkt hatte⁹⁵. In den drei Tagen bis zur Vollstreckung des Urteils gelang es den »dreyen pfarrern, einem helffer, und dreyen burgern« nicht, Frey die Rolle des »armen Sünders« nahezubringen⁹⁶. Er weigerte sich zu beichten, seine Sünden und seine Straftat zu bereuen und machte dem Straßburger Prediger Wolfgang Capito (1478–1541) zufolge selbst auf dem Weg zur Richtstätte noch unpassende Späße⁹⁷.

Elisabeth Pfersfelder, die bis zuletzt auf das Eingreifen Gottes gehofft hatte, war zunächst von Freys Tod so mitgenommen, dass man befürchtete, sie käme »von sinnen«⁹⁸. Im Nachhinein fühlte sie sich nicht nur an Freys Tod mitschuldig, sondern auch an dessen Straftat⁹⁹. Der Rat, den sie um eine entsprechende Bestrafung gebeten hatte, ließ sie »trösten«, sie »solle für ihre gesundheit sorgen, dan gehen wohin sie will«¹⁰⁰.

Noch im Sommer 1534 erschien der erste gedruckte Bericht über den Fall Frey: Wolfgang Capitos *wunderbar geschicht und ernstlich warnung got-*

93 Vgl. DEPPERMAN, Melchior Hoffman, S. 255.

94 Das Zusammentreffen hatte der Rat in der Hoffnung arrangiert, Frey auf diese Weise zum Widerruf zu bewegen, QGT VIII Elsaß 2, S. 121 u. 320. Auch andernorts wurden Ehegatten zu gefangenen Täufern gelassen, um diese zum Widerruf zu bewegen, vgl. dazu S. 206–212 dieser Arbeit.

95 QGT VIII Elsaß 2, S. 321, Anm. 1; Rechtsgrundlage für die Verurteilung stellte die »Constitutio Criminalis Carolina« (1532) dar, die die Bigamie für beide Geschlechter gleichermaßen unter Strafe gestellt hatte, vgl. Rolf LIEBERWIRTH, Art. Bigamie, in: HRG² 1 (2008), S. 578f.

96 Zur Rolle des armen Sünders bei Hinrichtungen vgl. Richard VAN DÜLMEN, Theater des Schreckens, München 1988, S. 81–101.

97 CAPITO, Ein wunderbar geschicht und ernstlich warnung gottes (1534), in: QGT VIII Elsaß 2, S. 332–334; siehe unten Anm. 101.

98 Ebd., S. 338.

99 Ebd., S. 346 u. 386.

100 Ebd., Elisabeth Pfersfelder blieb mindestens bis 1535 in Straßburg und wandte sich wie andere enttäuschte Apokalyptiker den Spiritualisten zu. Bereits in seinem zweiten Verhör hatte sich Claus Frey beschwert, Schwenckfeld wolle ihm »sein weib abdeuschen«, QGT VIII Elsaß 2, S. 13f. u. 442; Elisabeths Bruder Georg stand seit Längerem mit Schwenckfeld in Kontakt, sie selbst hat mit Valentin Krautwald korrespondiert.

tes¹⁰¹. Als einer der vier Stadtprediger war Capito eng mit dem Fall vertraut¹⁰². Aufgrund der zeitnahen Entstehung, des direkten Kontaktes des Autors zu den beiden Protagonisten sowie der faktischen Genauigkeit der Schrift kann sie trotz ihrer polemischen Intention als Quelle für Freys spirituelle Theologie dienen; einige Informationen und Äußerungen Freys und der Pfersfelderin sind nur in dieser Quelle überliefert. Als der Bericht Capitos bei Martin Apiarius gedruckt wurde, war der Fall bereits über Straßburg hinaus bekannt geworden. Man hatte Frey im Rahmen der Straßburger Synode im Juni 1533 angehört. Dieser kurze Auftritt genügte, um ihn zum Gegenstand der gelehrten Korrespondenz zu machen. Darin wurde er nicht nur in einem Atemzug mit den anderen radikalen Diskutanten Clemens Ziegler (geb. ca. 1480), Melchior Hoffman (ca. 1500–1543) und Caspar Schwenckfeld (1490–1561) genannt¹⁰³, sondern auch mit anderen Fällen devianten Sexualverhaltens innerhalb der radikalen Reformation in Verbindung gebracht. Die Verknüpfung von Täufertum, spiritueller Ehe und unzüchtigem Verhalten verfestigte sich in den Köpfen der Reformatoren zusehends.

In vollkommenem Gegensatz zu dem Debakel mit Freys Ertränkung stand die Hinrichtung von Ludwig Hätzer, die fünf Jahre zuvor, am 4. Februar 1529, in Konstanz stattgefunden hatte¹⁰⁴. Anlässlich der Hinrichtung Freys berichtet der Straßburger Prediger Matthäus Zell: Im Unterschied zu dem Straßburger Bigamisten habe Hätzer damals »wahre Buße und Angst vor

101 Der vollständige Titel lautet »eine wunderbar geschicht und ernstlich warnung gottes, so sich an einem Widertäuffer genannt Claus Frey zugetragen, der mit vnerhörtem trutz und bochen sich hat ertrencken lassen« (1534), ediert in: QGT VIII Elsaß 2, S. 321–342, siehe Abb. 6, S. 134.

102 Zum Beispiel mit dem Umstand, dass Elisabeth »vil brieff vnnd libell« zerrissen habe, ebd., S. 339. Zu Wolfgang Capitos Verhältnis zu den Täufern vgl. James KITTELSON, Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer, Leiden 1975, S. 171–206.

103 QGT VIII Elsaß 2, S. 83 u. 23; Hedio an Musculus, 26. Juli 1533, ebd., S. 121f., Grebel an Schwebel, ebd., S. 122; Johann Gast an Hubert am 30. Juni 1534, ebd., S. 364. Zur Straßburger Synode vgl. KITTELSON, Wolfgang Capito, S. 194f.

104 Die Forschung hat sich nach Goeters hauptsächlich mit dem Werk Hätzers und seiner Rezeption beschäftigt, vgl. hierzu Hans R. GUGGISBERG, Jakob Würben of Biel. A Thoughtful Admonisher Against Ludwig Hätzer and the Anabaptists, in: MennQR 46 (1972), S. 239–255; Jonathan R. SEILING, Ludwig Hätzer's »Preface« to Baruch, Susanna and Belt the Dragon. Introduction and Translation, in: MennQR 53 (2006), S. 35–42; Alejandro ZORZIN, Ludwig Hätzers »Kreuzgang« (1528/29). Ein Zeugnis täuferischer Bildpropaganda, in: ARG 97 (2006), S. 137–164. Zur Biographie Hätzers siehe Johann F. Gerhard GOETERS, Ludwig Hätzer (ca. 1500–1529). Spiritualist und Antitrinitaner. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957, hier S. 147–160; von den älteren konfessionell geprägten Arbeiten sind zu nennen: Theodor KEIM, Ludwig Hetzer. Ein Beitrag zur Charakteristik der Sektenbewegung in der Reformationszeit, in: JDTh 1 (1856), S. 215–288; Th. RUPPERT, Ludwig Hätzer und die Wiedertäufer in Konstanz, in: Konstanzer Geschichtliche Beiträge 5 (1899), S. 36–43; Friedrich ROTH, Augsburgs Reformationsgeschichte, Bd. 1: 1517–1530, München 1901; darauf basierend die älteren lexikalischen Artikel von MEYER VON KRONAU, Art. Hetzer, Ludwig, in: ADB 11 (1880), S. 29–31; und Christian NEFF, Art. Haetzer, Ludwig, in: MennLex 2 (1937), S. 225–230.

dem Tod zur Schau getragen«¹⁰⁵. Gegner wie Sympathisanten zeigten sich von diesem »armen Sünder« gleichermaßen beeindruckt. Sein heldenhafter Tod ließ die Straftat, für die der anerkannte Philologe verurteilt worden war, fast in Vergessenheit geraten¹⁰⁶. Ludwig Hätzer war für schuldig befunden worden, ein ehebrecherisches Verhältnis mit Anna, der Ehefrau von Georg Regel aus Augsburg, unterhalten zu haben. Auch habe er ihr die Ehe versprochen, sobald sie Witwe würde, zu welchem Zweck Hätzer sogar Ringe mit ihr getauscht, und die »werck der ee oft und viel mit ir gebrucht« habe¹⁰⁷. Dies erfüllte nach Ansicht des Gerichts den Tatbestand der versuchten Bigamie.

Hätzers ca. zweimonatige Gefangenschaft und der Prozessverlauf sind in den chronikalischen Berichten nur dürftig dokumentiert. So ist auch das Beziehungsgeflecht zwischen ihm und dem Regel'schen Haushalt nur schwer rekonstruierbar. Vermutlich begegnete Ludwig Hätzer Anna Regel zum ersten Mal im Sommer 1524, als ihr Ehemann Georg, ein wohlhabender Mann, den Schweizer Gelehrten in sein Haus aufgenommen hatte¹⁰⁸. Eine Beschreibung Annas als eine Frau »hochen verstands«, eine »ware prophetin [die] by menigklich geachtet ward«, findet sich bei dem St. Galler Chronisten Johannes Kessler¹⁰⁹. Er äußerte sich als Einziger über das Zustandekommen dieser unerlaubten Beziehung und berief sich dabei auf seinen »besunder guten fründ und günner« Thomas Blarer, der diese Details in seiner Druckschrift nicht »entblößen« wollte, ihm aber davon in Briefen mitgeteilt habe. Demnach begann die Affäre bereits Mitte der 1520er Jahre. Kessler stellte sogar eine Vermutung an, wie dies in Regels Haus überhaupt möglich gewesen war: Anna habe mit der Erlaubnis ihres Gatten »ain aigen und besunder bettstat zugrüst, damit sy zucht und rainigkeit, och tödung fleischlicher begirden dester onabzogner uben möcht«¹¹⁰. Es spricht also einiges dafür, dass Regels abrupter Distanzierung von Hätzer und dessen plötzlichem Weggang aus Augsburg dieser persönliche Konflikt zugrunde lag¹¹¹.

105 Matthäus Zell an Ambrosius Blarer, 12. Juni 1534, in: Traugott SCHIESS (Hg.), Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, Bd. 1: 1509 – Juni 1538, Freiburg 1908, S. 503.

106 QGT IV Baden und Pfalz, S. 456.

107 Ebd.

108 Ludwig Hätzer war mit einem Empfehlungsschreiben von Ulrich Zwingli an Johannes Frosch im Juni 1524 nach Augsburg gekommen und hatte so Eintritt in den Augsburger Reformatornkreis gefunden, zu dem auch Regel und Silvan Otmar zählten, Zwingli an Frosch, Zürich 16. Juni 1524, in: EGLI, Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 8, Zürich ²1982, S. 200.

109 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 307; Anna Regel war die Tochter des Kaufmanns Simon Malich und seit 1510 mit dem Witwer Georg Regel verheiratet.

110 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 307.

111 Abgesehen von Kesslers Bericht gibt es noch weitere Anzeichen dafür, dass das Verhältnis im Sommer 1524 seinen Anfang nahm: Georg Regel nahm Hätzer bei dessen späteren Aufenthalt in Augsburg nicht wieder in sein Haus auf. Regels Distanzierung von Hätzer könnte aber auch eine Vorsichtsmaßnahme gewesen sein, nachdem er und seine Frau im September auf ihrem Schloss in Lichtenberg vom bayerischen Herzog Wilhelm IV. (1493–1550) gefan-

Unklar ist indes, wann und in welchem Rahmen Hätzer Appolonia, die Magd der Regels, geheiratet hatte. Diese vermutlich erst nach Hätzers Rückkehr nach Augsburg geschlossene Ehe könnte ein Versuch gewesen sein, die Beziehung Hätzers zum Regel'schen Haushalt in legitime und transparente Bahnen zu lenken. So liest sich jedenfalls die Darstellung Thomas Blarers, die Kessler in seiner *Sabbata* wiedergibt: Gott habe Hätzer »ainen rüwen [Reue] in sin herz geben, das er das cebrüchisch wib von im gelassen und (als ich verston) ir magt [...] zu der ee genommen« habe¹¹². Allerdings verkörperte Appolonia nicht gerade das, was sich Kessler unter einer »christlichen tochter« vorstellte. Vermutlich hatte es sich in Konstanz noch nicht herumgesprochen, dass Appolonia wie ihre Herrin und eine weitere Magd der Regels in Täuferkreisen verkehrte und (wahrscheinlich von Hans Hut) getauft worden war¹¹³. Anscheinend wurde sie nicht behelligt, als sie ihrem Mann während des Prozesses in Konstanz beistand.

Augsburg, nicht Konstanz, war die treibende Kraft im Prozess gegen Hätzer – soviel lässt sich trotz der fragmentarischen Überlieferung sagen¹¹⁴. Von dort kamen nicht nur die Fragstücke, sondern mit dem Arzt Gereon Sailer auch gleich ein Ankläger für den Prozess¹¹⁵. Auch die Gerüchte, die den Konstanzer Rat veranlassten, Nachforschungen über Hätzers Ansichten und sittliches Betragen in Basel, Straßburg und Worms anzustellen, wurden aus Augsburg importiert¹¹⁶. Die Erkundigungen ergaben, dass Anna Regel nicht die einzige außereheliche Liaison Hätzers war: in Straßburg berichtete Wolfgang Capito von einer »hübsche[n] junge[n] frauen person«, die hochschwanger aus Basel in sein Haus gekommen war, um das Eheversprechen einzufordern, welches ihr Ludwig Hätzer gegeben hatte¹¹⁷. Die Schwanger-

gen genommen und zwei Wochen in München festgehalten worden waren, weil man »lutherische bichlin« bei Regel vermutete und ihm unterstellte, dass er die Bauern aufwiegele, Wilhelm REM, *Chronica und newer geschichten*, in: *Chroniken der Schwäbischen Städte*, Bd. 5: Augsburg, Göttingen 1896, S. 209f., über seine Wiederaufnahme als Bürger in Augsburg, ebd., S. 236. Weniger plausibel ist hingegen, dass der Bruch Hätzers mit Urbanus Rhegius, der schließlich seine Ausweisung aus Augsburg betrieb, der Anlass für Regels Verhalten gewesen war, denn dieser Konflikt zeichnete sich erst einige Monate später ab. Vgl. dazu Hellmut ZSCHÖCH, *Reformatorsche Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520–1530*, Tübingen 1995, S. 220.

112 KESSLER, *Sabbata*, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 307.

113 Friedrich ROTH, *Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben*, Bd. 3: Der Höhepunkt der wiedertäuferischen Bewegung und ihr Niedergang im Jahr 1528, in: ZHVS 28 (1901), S. 1–154, hier S. 48, 54, 84 u. 112.

114 Die Prozessakten wurden nach der Hinrichtung Hätzers von Konstanz nach Augsburg übersandt. Sie sind aber weder in Augsburg noch in Konstanz überliefert.

115 QGT IV Baden und Pfalz, S. 453–455.

116 In dem Schreiben wurde auch nachgefragt, ob Hätzer »mit sunderbaren personen unerbarlich gehandelt hab«, QGT IV Baden und Pfalz, S. 454; AGR 3 (1937), S. 195.

117 Zu diesem Zeitpunkt war Hätzer bereits mit Hans Denck nach Worms gezogen, QGT IV Baden und Pfalz, S. 455; seit Sommer 1526 hatte Hätzer bei Capito logiert und gearbeitet, bis

schaft war vermutlich auch der Grund, weshalb Hätzer seine gute Position bei Johannes Oekolampad (1482–1531) in Basel aufgegeben hatte¹¹⁸. Capito resümierte, Hätzer habe sich »solcher person nit wollen beladen« und damit das Mädchen »zu üppigem schandliche wesen bracht«¹¹⁹.

Wie im Fall Frey traten vor Gericht die Glaubensdelikte gegenüber dem Ehedelikt in den Hintergrund. Auch das Aufsehen, das Hätzers Enthauptung im Kreis der Reformatoren erregte, ist mit dem Fall Frey vergleichbar, wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen. Der Konstanzer Bürgermeister und Anhänger der Reformation Thomas Blarer (auch Blaurer, n. 1492–1567) hatte Hätzers heldenhaften Tod in einer Flugschrift verarbeitet. Im Unterschied zu dem Straßburger Fall stand in Konstanz allerdings kein Handwerker, sondern ein gelehrter Mann vor Gericht, der mit vielen namhaften süddeutschen Reformatoren gearbeitet oder korrespondiert hatte¹²⁰. Wichtiger ist jedoch, dass es keine Anzeichen dafür gibt, dass Hätzer seinen unerlaubten Beziehungen zu der Basler Magd oder zu Anna Regel religiöse Bedeutung verliehen hätte. Seine beiden unerlaubten Beziehungen standen nicht im Zusammenhang mit dem Ablösungsprozess von den gemäßigten Reformatoren und seinem Rückzug ins spiritualistische Täufern um Hans Denck. Der Fall Hätzer unterscheidet sich somit von dem Fall Frey, weil er sich nicht wegen, sondern trotz seiner religiösen Überzeugungen der Unzucht und des Ehebruchs strafbar machte.

Die »Blutfreunde aus der Wiedertauff«

Von den Blutsfreunden waren mindestens zwei als Täufer aktenkundig, als die Obrigkeiten auf diese Gruppe aufmerksam wurde¹²¹. Sowohl der Anfüh-

der Hausherr ihn im Februar 1527 »des widertaufs« verdächtigte und hinauswarf. Kittelson zufolge hatte Capito die Absicht, Hätzer zu bekehren, KITTELSON, Wolfgang Capito, S. 173.

118 Vgl. dazu GOETERS, Ludwig Hätzer, S. 86.

119 QGT IV Baden und Pfalz, S. 455.

120 Zu seinen Arbeitgebern und Bekannten zählten Ulrich Zwingli, Johannes Oekolampad, Urbanus Rhegius, Wolfgang Capito und Joachim Vadian. Der um 1500 in Bischofszell nahe St. Gallen geborene Hätzer hatte in Freiburg Latein, Griechisch und Hebräisch studiert. Er war in der Nähe von Zürich als Kaplan tätig gewesen, bevor er sich Zwingli zuwandte. Bei der zweiten Zürcher Disputation führte Hätzer das Protokoll, seit 1524 arbeitete er als Korrektor unter anderem bei Froschauer in Zürich, Silvan Otmar in Augsburg, sowie als Übersetzer und Publizist in Basel, Straßburg und Worms. Erst ab 1527 wurde er als »Täuferhaupt« verfolgt, vgl. GOETERS, Ludwig Hätzer, S. 110.

121 Vgl. die ausführliche Darstellung der Blutsfreunde bei WAPPLER, Täuferbewegung, S. 189–206; zur Vorgeschichte, ebd., S. 177 u. 182–184; vgl. auch Heinrich BEULSHAUSEN, Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden, Bd. 1, Gießen 1981; zuletzt Katharina REINHOLDT, »durch fleischliche vormyschung geheilliget«. Sexuelle Devianz und spirituelle Ehen bei den »Blutfreunden aus der Wiedertauff«, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), Die Grenzen des Täufern. Boundaries of Anabap-

rer Claus Ludwig (auch Claus Krauel genannt), ein umherziehender Sackpfeifer, als auch Jörg Schuchart, ein Bürger Kreuzburgs, waren schon Anfang der 1540er Jahre wegen ihres täuferischen Glaubens verhaftet und vermahnt worden¹²². Ähnlich wie die Träumer entstammten auch die Blutsfreunde einer vom Bauernkrieg und apokalyptischen Erwartungen geprägten Region¹²³. Auch in Bezug auf ihr soziales Milieu unterschieden sie sich kaum von der fränkischen Gruppe um Hans Schmid.

Zu Beginn der 1550er Jahre häuften sich Meldungen über antiklerikale Aktionen, die mittlerweile auch Herzog Johann Friedrich den Mittleren (1529–1595) und das Wittenberger Hofgericht erreichten¹²⁴. Doch erst durch das Verhör eines Täufers in Eisenach im Juni 1551 erfuhr die Obrigkeit von den Vorstellungen der Blutsfreunde über Sündlosigkeit und fleischliche Vermischung¹²⁵. Als Jörg Schuchart daraufhin in Kreuznach verhaftet wurde, wehrten sich seine Glaubensgenossen energisch dagegen und forderten in Briefen an den Rat Schucharts Freilassung. Allerdings waren diese Supplikationen zunehmend mit antiklerikaler Polemik gespickt, so dass sie ihre Wirkung völlig verfehlten. Der Kreuzburger Rat ignorierte die Schreiben, und der Herzog ließ den Supplikanten lediglich mitteilen, der Gefangene werde nicht widerrechtlich belangt. Daraufhin versuchten Ludwig und seine Anhänger, die Bevölkerung über den Vorfall zu informieren. Ein Flugblatt »an die heimgeborgen und ganz gemeinde und an einen jdermann zu henden« wurde handschriftlich vervielfältigt und im Schutz der Nacht in den umliegenden Dörfern verteilt¹²⁶. Diese aufrührerische Aktion war neben dem Unzuchtsworwurf ein weiterer Grund, weshalb die Gruppe als sehr gefährlich eingestuft wurde¹²⁷. Unterzeichnet waren diese anonymen Briefe, wie schon die Supplikationen, mit »wir Blutsfreunde aus der Wiedertauff« oder »Blutsfreunde Jorgen Schucharts«¹²⁸. Diese Selbstbezeichnung tauchte erst-

tism, Gütersloh 2009 (SVRG 209), S. 295–313; und HILL, *Baptism, Brotherhood and Belief*, S. 285–302.

122 Ebd., S. 177.

123 Vgl. Ruth WEISS, *Die Herkunft der osthessischen Täufer*, in: ARG 50 (1959), S. 182–199, hier S. 192f.; zum Ursprungsmilieu der Blutsfreunde vgl. HILL, *Baptism, Brotherhood and Belief*, S. 65–80.

124 So auch die Beleidigung des Pfarrers von Kraula durch Ciliax Scheffer, ThStAW, Reg. N 993; mehrmals wird Claus Ludwig von den Herren von Wangen verhaftet, weil er den Pfarrern die Bauern abwendig gemacht haben soll und in der ganzen Gegend Ärger machte, vgl. WAPPLER, *Täuferbewegung*, S. 193.

125 Ebd., S. 481; es ist unklar, zu welchem Zeitpunkt die Berichte von Thiele und Weise zur Kenntnis der Obrigkeit gelangten. In jedem Fall markiert die Einlassung Strohhausens den Beginn der obrigkeitlichen Untersuchung dieses Falles.

126 Etliche Abschriften sind erhalten, ThStAW, Reg. N 997, fol. 86r–96r.

127 Vgl. den Brief Johann Friedrichs d. Mittleren an seinen Vater, vom 20. August 1551, in: August BECK, *Johann Friedrich der Mittlere. Herzog zu Sachsen*, Bd. 2, Weimar 1858, S. 215.

128 ThStAW, Reg. N 997, fol. 83v.

mals Ende der 1540er Jahre in einem Brief an die Herren von Wangen auf, in der die »fetteren und schwagern« Claus Ludwigs freies Geleit für letzteren erbat, sie wurde demnach im Sinne von »Freundschaft und Verwandtschaft« gebraucht¹²⁹. Justus Menius (1499–1558), der als Superintendent von Eisenach und Gotha mit dem Fall betraut war, übernahm den Begriff als Titel seiner noch im gleichen Jahr gedruckten Flugschrift *Von den Blutsfreunden aus der Widertauff*.

Die obrigkeitliche Untersuchung ergab, dass unter den Blutsfreunden Vorstellungen von Sündlosigkeit kursierten, vor allem aber ließen sie nur noch ein Sakrament gelten – die fleischliche Vermischung der Brüder und Schwestern. Dass bei der »Christierung« oder »Christerie«¹³⁰ der Mann das Brot und die Frau den Kelch darstellte, wird nur von einem Teil der Quellen überliefert¹³¹. Insgesamt wurden ca. 40 Personen im Umfeld der Blutsfreunde namentlich identifiziert, sie stammten aus dem Grenzraum von Hessen und Thüringen, vor allem aus der Stadt und Vogtei Mühlhausen, dem sächsischen Kaula und Kreuzburg¹³². Vermutlich nahm ein kleiner Kreis von etwa 20 Personen an den rituellen Handlungen teil, die deviantes Sexualverhalten zum Inhalt hatten, ausführlichere Aussagen sind jedoch nur von sieben Verdächtigen erhalten, unter ihnen eine Frau¹³³. Ihren eigenen Angaben zufolge praktizierten die Blutsfreunde zum Zeitpunkt ihrer Entdeckung die »Christierung« seit knapp zwei Jahren und nicht schon seit neun Jahren, wie von Wappler angenommen wurde¹³⁴. Vier von ihnen, Claus Bach, Hans Kindervater, Jörg Schuchart und Jörg Jakob wurden wahrscheinlich hingerichtet; da nur die

129 »wyr blut freunde claus Craulens«, ThStAW, Reg. N 1030, fol. 13r–14r.

130 »sie guebten auch, das sunst kein ander sacrament wer oder sei dan solche ire cristierung, das hielten sie vor ein sacrament«, Aussage Hans Kindervaters, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 485; ebenso Blasius TUTZ, StadtA Mühlhausen/Th., Acta Mühlhausen, fol. 41r.

131 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 191. Das Bild von Mann und Frau als Brot und Wein findet sich in dem Brief des Amtmanns Sebastian Tholde, UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 327.

132 Thomas KLEIN, Ernestinisches Sachsen, kleine thüringische Gebiete, in: Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 4: Mittleres Deutschland, Münster 1992, S. 8–39.

133 Aus dem Aktenmaterial lassen sich nur etwa 13 Personen namentlich nachweisen. Ungedruckte Quellen zu den Blutsfreunden finden sich in der SUB Hamburg, *Supellex Epistolica Uffenbachii et Wolfiorum* (nachfolgend abgekürzt Sup. Ep.) Bd. 92; STA Marburg 22 a 1, 11 o.p.; ThStAW, Reg. N 993–1030; StadtA Mühlhausen/Th., Acta betr. Wiedertäufer. Die edierten Materialien bei Karl Wilhelm Hermann HOCHHUTH, Landgraf Philipp und die Wiedertäufer, in: ZHTh 29 (1859), S. 167–209, bes. S. 182–96; UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 324–327; WAPPLER, Täuferbewegung, S. 480–494; BECK, Johann Friedrich der Mittlere, S. 213–216; sowie Justus MENIUS, *Von den Blutsfreunden aus der Widertauff*, Erfurt 1551, siehe dazu Abb. 7, S. 135.

134 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 194. Die Zeitspanne von neun Jahren bezieht sich jedoch auf Thiees Status als Täufer, nicht auf die Gruppe der Blutsfreunde, UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 324; Georg Schuchart hingegen berichtet, »solchs sein thun hatt vngefelich bey ij Jaren gewest«, STA Marburg, 22 a 1, 11, o.p.

Rechtsgutachten, nicht aber die Urteile oder Berichte über deren Vollstreckung erhalten sind, lässt sich dies nicht mit letzter Gewissheit klären. Die meisten Anhänger der Blutsfreunde wurden aus der Haft entlassen, nachdem sie ihren Irrglauben widerrufen hatten, wie beispielsweise Else Schuchart¹³⁵. Andere wurden des Landes verwiesen, wie Cilliax Pfeiffer, dem man erst 1560 die Rückkehr nach Kreuzburg gestattete¹³⁶. Der Anführer Claus Ludwig hatte noch vor seiner Verurteilung fliehen können, es wird aber vermutet, dass der bei Germann erwähnte »Wiedertäufer, so zu Schweina verbrannt worden« sei, mit Claus Ludwig identisch war¹³⁷.

Polygamie unter Täufern: Das Täuferreich von Münster, die Batenburger und Jan Willelms

Auch in Münster gab es Gerüchte über deviantes Sexualverhalten lange bevor man dort über die Einführung der Polygamie nachdachte. »Wir heren [...] das wir salten Platonisch oder Nickelamchs weise der frawen gemein haben under einander«, schrieb Bernhard Rothmann Anfang 1534, aber dies sei alles »erstuncken und erlogen«¹³⁸. Es waren vor allem die eigenmächtigen Ehetrennungen vieler zugezogener Täufer und die Erzählungen der Bürger, die die Stadt verlassen mussten, die solche Unzuchtsvorwürfe nährten¹³⁹. Umso überraschender kam die Neuordnung der Ehe für die Bewohner der Stadt, fünf Monate nachdem die Täufer in Münster die Herrschaft übernommen hatten. Ende Juli 1534 verkündete Jan van Leiden zusammen mit den Predikanten und den zwölf Ältesten unter Berufung auf das Alte Testament: erstens die Pflicht zur Ehe für alle Bewohner der Stadt, zweitens die Weisung, dass alle Frauen sich einem männlichen Haushaltsvorstand unterordnen müssen und drittens die Erlaubnis für die männlichen Bewohner, mehrere Ehefrauen gleichzeitig zu haben¹⁴⁰. Dafür kamen auch Mädchen in Betracht, die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt hatten¹⁴¹. Verboten waren dagegen

135 StadtA Mühlhausen/Th., Urfehdebuch ab 1548, fol. 293v.

136 ThStAW, Reg. N 993, o.p.

137 Vgl. Willhelm GERMANN, D. Johann Forster, der Hennebergische Reformator. Ein Mitarbeiter und Mithelfer Martin Luthers, [Meiningen] 1894, S. 64; sowie WAPPLER, Täuferbewegung, S. 204, Anm. 4.

138 Bekenntnis des Glaubens und Lebens der Gemeinde Christi zu Münster, Anfang 1534 fasst, in: STUPPERICH, Schriften Bernhard Rothmanns, S. 205.

139 Vgl. JELSMa, *Frontiers of the Reformation*, S. 67.

140 Laut Knipperdollinck machte Jan van Leiden dem Rat der zwölf Ältesten diesen Vorschlag, Ralf KLÖTZER, Die Verhöre der Täuferführer von Münster vom 25. Juli 1535 auf Haus Dülmen. Edition der Protokolle sowie der vorbereitenden Fragliste, in: *WestfZs* 155 (2005), S. 51–92, hier S. 84f.; Carl Adolph CORNELIUS (Hg.), *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, Münster 1853, S. 59.

141 Gresbeck's Bericht, in: CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen*, S. 72.

sexuelle Kontakte mit Schwangeren, unfruchtbaren oder alten Frauen sowie außerehelicher Geschlechtsverkehr¹⁴². Unzucht und Ehebruch wurden streng bestraft, zunächst mit einer kurzen Inhaftierung, später auch mit der Todesstrafe¹⁴³. Alle vor der Glaubenstaufe geschlossenen Ehen wurden für ungültig erklärt und mussten deshalb gegebenenfalls erneut geschlossen werden¹⁴⁴. Jan van Leiden setzte die neue Eheordnung sofort selbst ins Werk. Er heiratete Diewer, die Witwe von Jan Matthis, und machte sie zu seiner Königin, obwohl bekannt war, dass er seine erste Frau in den Niederlanden zurückgelassen hatte¹⁴⁵. Nach der Einführung der Polygamie nahm er auch noch eine Reihe von Frauen aus Münster zur Ehe, die im Königreich Münster den Hofstaat von Diewer van Haarlem darstellten¹⁴⁶.

An Radikalität war die neue Eheordnung der Münsteraner Täufer nicht zu überbieten. Nicht nur die Polygamie, auch die Ehepflicht und die Ungültigkeit bereits geschlossener Eheverbindungen aus Glaubensgründen widersprachen den Ehevorstellungen im 16. Jahrhundert. Entsprechend groß war der Widerstand innerhalb der Stadtmauern. Der Ältestenrat stimmte erst nach einer Woche intensiven Bibelstudiums der Ehereform zu, nachdem man sich Gewissheit verschafft hatte, dass es in der Heiligen Schrift tatsächlich kein explizites Gebot zur Monogamie gab. Die Bevölkerung war schwerer zu überzeugen. Unmittelbar nach Einführung der Polygamie erhob sich eine erste bürgerliche Protestbewegung unter der Führung Heinrich Mollheckes gegen die Täuferherrschaft. Sie forderte die Wiederherstellung des Privateigentums, der Ratsverfassung und der Monogamie¹⁴⁷. Der Aufstand wurde rasch und brutal niedergeschlagen, fast fünfzig Beteiligte wurden hingerichtet. Aber auch danach widersetzten sich vor allem Frauen immer wieder der neuen Eheordnung, wofür sie in Haft genommen und im Zuge der Verschärfung der Strafpraxis im Herbst 1534 zum Teil auch hingerichtet wurden¹⁴⁸. Die Polygamie wurde nicht wieder abgeschafft, aber immerhin konnten die

142 Ebd., S. 61.

143 ROTHMANN, Restitution, in: STUPPERICH, Schriften Bernhard Rothmanns, S. 261; Verordnung der Zwölf Ältesten, in: Richard VAN DÜLMEN (Hg.), Das Täuferreich zu Münster 1534–1535. Berichte und Dokumente, München 1974, S. 114–116; vgl. dazu HENNING, Askese und Ausschweifung, S. 25–45.

144 Gresbeck's Bericht, in: CORNELIUS, Berichte der Augenzeugen, S. 71.

145 Ebd., S. 60. Jan Matthis war Ostern 1534 bei einem aussichtslosen Angriff auf die Münster belagernden Truppen umgekommen.

146 Eine Liste mit den Namen der Frauen Jans van Leiden ist in der Hofordnung enthalten, VAN DÜLMEN, Täuferreich, S. 157f.; vgl. auch Rita KAUDER-STEINIGER, Täuferinnen – Opfer oder Heldinnen? Spurensuche nach den Frauen in Münster während der Reformation und der Täuferherrschaft, in: Barbara ROMMÉ (Hg.), Das Königreich der Täufer in Münster. Neue Perspektiven, Münster 2003, S. 13–40; hier S. 35–37.

147 Gresbeck's Bericht, in: CORNELIUS, Berichte der Augenzeugen, S. 73f.; vgl. KLÖTZER, Täuferherrschaft, S. 99.

148 KLÖTZER, Täuferherrschaft, S. 115.

Frauen die Möglichkeit einer Scheidung durchsetzen – wenn auch nur mithilfe einer Ausnahmeregelung. Dazu mussten sie beweisen, dass sie zur Eheschließung gezwungen worden waren. Zumindest der Grundsatz der Freiwilligkeit der Eheschließung wurde also wiederhergestellt¹⁴⁹.

In der Forschung zum Täuferreich von Münster werden die Gründe für eine derart radikale Ehereform seit Langem diskutiert¹⁵⁰. Zum einen hat man soziale und ordnungspolitische Faktoren hervorgehoben, die sich vor allem aus dem ungleichen Verhältnis von Männern und Frauen in der Stadt ergeben. Die Forschung geht von insgesamt circa 9.500 Einwohnern aus, von denen 5.500 Frauen gewesen seien sollen¹⁵¹. Nicht allein die ungleichen Zahlenverhältnisse, sondern die politische Unberechenbarkeit der alleinstehenden Frauen habe nach einer Ordnung der Geschlechterverhältnisse verlangt. Die Wiederherstellung der patriarchalen Ordnung sei das Ziel der Einführung der Polygamie gewesen, argumentiert Cathérine Dejeumont¹⁵². Zum anderen wird die wirtschaftliche Lage während der Belagerung und die Notwendigkeit der Absicherung der Frauen ins Feld geführt. Trotz der Proteste der Frauen sei, so Ralf Klötzer, das neue, auf der Polygamie basierende Sozialsystem der Stadt aus ökonomischer Sicht »weitgehend vorteilhaft« gewesen¹⁵³. Als ein weiteres Argument wird in diesem Zusammenhang auch die Integration der zu den Täufern übergelaufenen Landsknechte genannt¹⁵⁴. Abgesehen von den strukturellen Bedingungen in der Stadt hat man die Gründe für die Einführung der Polygamie aber auch in der Persönlichkeit und dem Herrschaftsanspruch Jan van Leidens gesucht. Während die ältere Forschung von dessen »sinnlichen Lüsten« als Ursache ausging¹⁵⁵, wird heute seine Ehe mit Diewer van Haarlem im Zusammenhang mit seinem Anspruch auf die Nachfolge des Propheten Jan Matthis gedeutet¹⁵⁶. Nicht zuletzt hat man die deviante Sexualpraxis im Kontext der täuferischen Theologie interpretiert. So versuchte James Stayer, die Polygamie aus dem asketischen Anspruch der Täufer zu erklären, als ein Beispiel für Max Webers »inner-

149 Gresbeck's Bericht, in: CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen*, S. 67; vgl. auch KAUDER-STEINIGER, *Täuferinnen*, S. 34.

150 Vgl. den Forschungsüberblick von James M. STAYER, *Unsichere Geschichte. Der Fall Münster (1534/35)*, in: MGB 50 (2002), S. 63–78, sowie die Überblicksdarstellung von Ralf KLÖTZER, *The Melchiorites and Münster*, in: STAYER/ROTH, *Companion to Anabaptism*, S. 217–256. Zusammenfassend zuletzt Hubertus LUTTERBACH, *Das Täuferreich von Münster. Wurzeln und Eigenarten eines religiösen Aufbruchs*, Münster 2008, hier S. 135–138.

151 KLÖTZER, *The Melchiorites and Münster*, S. 240; der Zeitzeuge Gresbeck schätzte, dass 1500 bis 2000 Männern 8000 bis 9000 Frauen gegenüberstanden, Gresbeck's Bericht, in: CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen*, S. 107.

152 DEJEUMONT, *La réforme du mariage*, S. 42.

153 KLÖTZER, *Täuferherrschaft*, S. 116.

154 Ebd., S. 97.

155 Klemens LÖFFLER, *Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35*, Jena 1923, S. 107.

156 HSIA, *Münster and the Anabaptists*, S. 55.

weltliche Askese«¹⁵⁷. Matthias Henning hingegen legt den Schwerpunkt auf die soziale und religiöse Verunsicherung, dem die Täufer nicht mit einem extremen ethischen Rigorismus zu begegnen versuchten¹⁵⁸.

Setzt man nun das Täuferreich von Münster ins Verhältnis zu den anderen Täufergruppen, bei denen sexuelle Devianz eine Rolle spielte, dann wird schnell deutlich, dass Münster einen Sonderfall darstellte. Zum einen im Hinblick auf die Aufmerksamkeit der konfessionellen Polemik, in der die Einführung der Polygamie eine zentrale Rolle spielte, zum anderen zeigte sich die Diskrepanz vor allem an dem Stellenwert der sexuellen Devianz innerhalb der Gruppen. Während sich in den bisher erörterten Gruppen die deviante Sexualpraxis zum zentralen religiösen Ritual ausformte, wurden in Münster die herkömmlichen Rituale, Taufe und Abendmahl, beibehalten. Die deviante Ehepraxis war also kein konstitutiver Bestandteil des Täuferglaubens in Münster.

Andererseits gibt es auffallende Parallelen, nicht nur, was die Rechtfertigung der Polygamie mithilfe der Schrift und dem vermeintlich nahenden Weltende angeht¹⁵⁹, sondern auch in Bezug auf die Bedeutung, die der spirituellen Eheauffassung beigemessen wird. So beschreibt Auke Jelsma die Sehnsucht der niederländischen Täufer nach einer »community of love«, die sich in Münster manifestierte¹⁶⁰. Die Kontinuitäten auf theologischer Ebene machen den Vergleich ebenso reizvoll wie die Kontrapunkte, die sich aufgrund der unterschiedlichen Herrschaftsverhältnisse ergeben.

Nach dem Fall von Münster kehrte die Mehrheit der überlebenden Täufer unter der Führung von Obbe Philips, David Joris und Menno Simons zur Friedfertigkeit und zur Monogamie zurück¹⁶¹. Eine Minderheit, anfänglich unter der Führung von Jan van Batenburg, der dieser anderen post-münsterischen Strömung ihren Namen gab¹⁶², hielt nicht nur an der Polygamie und den apokalyptischen Naherwartungen fest, sondern auch an Gewalt und Terror zu deren Durchsetzung. Auch nach seiner Hinrichtung Anfang 1538 agierten zahlreiche Kleingruppen weiter¹⁶³. Bilderstürme und Brandschat-

157 STAYER, Vielweiberei, S. 24–51.

158 HENNING, Askese und Ausschweifung, S. 25f.

159 Vgl. dazu S. 88–93 dieser Arbeit.

160 Vgl. JELSMAS, *Frontiers of the Reformation*, S. 56; die brautmystische Sprache der Münsterischen Täufertheologie hat auch Ralf Klötzer betont, vgl. KLÖTZER, Täuferherrschaft, S. 156f.

161 Die Differenzen zwischen den einzelnen Gruppen wurden bereits 1536 auf dem Konvent von Bocholt deutlich, wo Batenburg und die Aktivitäten seiner Gruppe verurteilt wurden, vgl. Cornelius KRAHN, *Dutch Anabaptism. Origin, Spread, Life and Thought (1450–1600)*, Den Haag 1968, S. 167.

162 Er war der Sohn von Dirk van Batenburg, der wiederum der uneheliche Sohn eines Geldnerer Adeligen und ehemaligen Bürgermeisters von Overijssel war, vgl. Jacob LOOSJES, *Art. Batenburg, Johann van*, in: *MennLex 1* (1913), S. 137.

163 Dazu zählte die Appelman-Batenburg-Gruppe unter der Führung von Cornelius Appelmans bis etwa 1560, von denen sich die sogenannten Kinder von Emlichheim abgespalteten und die

zungen von Kirchen und Klöstern gehörten ebenso zu ihrem Repertoire wie Plünderungen, Viehdiebstahl und Mord¹⁶⁴. Als Motiv für die antiklerikalen Gewalttaten und die Morde lässt sich die Ausrottung der Gottlosen nennen, die der Entstehung eines Neuen Jerusalem vorangehen sollte. Als Ursachen hat die Forschung die brutale Verfolgung der Melchioriten und die politische Lage in den Niederlanden ausgemacht. »Mit der Entscheidung für das Verbrechen«, so Klötzer, »antworteten sie auf die Kriminalisierung der Gesamtbewegung«, die in dieser Region seit den 1530er Jahren wirksam war¹⁶⁵. Gary Waite hebt daneben auch die Verquickung mit den politischen Unruhen in den niederländischen Provinzen hervor, aus denen die Mehrheit der Anhänger Batenburgs stammten¹⁶⁶.

Anders als in Münster hatten die Batenburger nur sehr wenige weibliche Anhänger in ihren Reihen, wofür Waite das Festhalten an der Polygamie und den rücksichtslosen Umgang mit Frauen verantwortlich macht. Zudem seien Frauen hier weniger sichtbar gewesen, weil sie nicht wie ihre Männer das Land durchstreiften, sondern in den Städten wohnen blieben¹⁶⁷. So unterschieden sich auch die polygamen Strukturen der Batenburger von jenen der Münsterischen Täufer. Frauen, die sich einen Mann teilten, lebten nicht mehr zusammen in einem Haushalt, was in Münster zu vielen Konflikten geführt hatte, sondern stellten eine Art Netzwerk für ihre umherziehenden Männer dar¹⁶⁸. Dabei wussten sie durchaus von den anderen Nebenfrauen, wie Greithe de Kokenbricksche in ihrem Verhör im Juli 1546 aussagte: Sie zählte

später zu Anhängern von Jan Willems' (ca. 1570–1580) wurden. Vgl. Lammert G. JANSMA, *Crime in the Netherlands in the Sixteenth Century. The Batenburg Bands after 1540*, in: *MennQR* 42 (1988), S. 221–235.

164 Der Batenburger Peter von Noerich, alias Gerhard Eilkeman, räumte alle diese Taten ein, in: Joseph NIESERT, *Münsterische Urkundensammlung*, Bd. 1: *Urkundensammlung zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer*, Coesfeld 1826, S. 299f.; vgl. dazu Werner TESCHENMACHER, *Annales ecclesiastici* (Handschrift 1633), Düsseldorf 1962, S. 175.

165 Vgl. KLÖTZER, *Täuferherrschaft*, S. 180.

166 Zur geographischen Ausdehnung der Batenburger vgl. Gary K. WAITE, *From Apocalyptic Crusaders to Anabaptist Terrorists. Anabaptist Radicalism after Münster*, in: *ARG* 80 (1989), S. 173–192, hier S. 188f.; vgl. weiterhin Charles Thomas EBY, *Social Aspects of Anabaptism in the Archbishopric of Cologne (1550–1700)*, Diss. phil., Notre Dame 1978, S. 179f.

167 Von 131 namentlich bekannten Batenburgern seien nur 29 (22%) Frauen gewesen, ebd., S. 186. Die Obrigkeiten scheinen von ca. 300 Anhängern ausgegangen zu sein, vgl. Conrad WIDERHOLDEN, *Grundliche/ mit Gottes Wort und der Antiquität bevestigte Wiederlegung Eines Widertauferischen Buechleins*, Stuttgart 1659, S. 193.

168 Auch die Kinder aus den unterschiedlichen Verbindungen wurden im Rahmen dieses Netzwerkes erzogen: Gheryt Jakobsz. gestand, dass man die Tochter von Willem Claesz. von Yselsteyn zu ihm nach Utrecht gebracht hatte und dass er mit ihr ein Kind gezeugt habe, welches noch am Leben und in Goude getauft worden sei. Es sei zu einem Raas Petersen Zimmermann gegeben worden, der in Goude wohnte, beim Barfüßerbruderkloster, wo dieselbe Tochter (von Willem Claesz) im Wochenbett lag. Adrian Amelendr. von Antwerpen wohne bei der Hausfrau von Claes Muggen und habe zwei Kinder von Batenburg, vgl. DAN II Amsterdam (1980), S. 33 u. 36.

Greithe Else von Leiden in Osnabrück, Margareta Lynkamps und Anna, die Tochter des Metzgers aus Damme sowie auch Gesseke Swollroleffs und Trine Willems mitsamt ihrer Tochter Anna und Merieke Steinmetzlers als Ehefrauen ihres Mannes Dirick Schoemecker auf¹⁶⁹. Letzterer hatte Greithe gedroht, ihr den Kopf abzuschlagen, wenn sie ihm nicht gehorsam sein wollte¹⁷⁰. Extrem hierarchische Verhältnisse kennzeichneten aber nicht nur die Geschlechterbeziehungen, sondern auch die Gruppendynamik der Batenburger, so hatte Jan van Batenburg durch seine Autorität als Führungsgestalt leichten Zugriff auf die Töchter seiner Anhänger¹⁷¹.

Übertroffen wurden Batenburg und seine Münsteraner Vorgänger nur noch von Jan Willems (auch Johann Willemsen), dem letzten Anführer einer batenburgischen Mordbrennerbande¹⁷². Willems, ein gelernter Schuhmacher der als Nachfolger von Cornelius Appelmann gilt, stammte ursprünglich aus dem niederländischen Roermond und war der Sohn eines Messpriesters. Er besaß nicht nur eine imposante Statur, sondern auch eine charismatische Persönlichkeit¹⁷³. Es gelang ihm, die münsterische Idee eines Neuen Jerusalem wiederzubeleben, dessen Anspruch aber wiederum an eine vorausgehende Ausrottung der Gottlosen geknüpft war. Auch was ihre kriminellen Aktivitäten betraf, hielt seine Gruppe, die angeblich bis zu 300 Anhänger zählte und überwiegend im Niederrheinischen aktiv war, die Reputation der Batenburger aufrecht¹⁷⁴. Auch in seiner polygamen Lebensweise berief er sich auf münsterische Traditionen: Neben seiner ersten Frau Elsen Theses aus Haarlem bestimmte er noch 21 weitere Frauen als seine »Königinnen«¹⁷⁵. Darunter waren auch Mutter und Tochter sowie zwei Schwestern. Ein Mädchen aus seinem Umfeld, die fünfzehnjährige Nichte einer der Königinnen, wurde ihm schließlich zum Verhängnis¹⁷⁶. Durch ihre Aussage konnten schließlich Willems und etliche seiner Anhänger gefasst werden. Der Kern der Bande

169 DAN I Friesland en Gronigen (1975), S. 172f.; die Aussagen Greithes stimmen mit dem Geständnis von Dirick Schomecker überein, ebd., S. 173.

170 DAN I Friesland en Gronigen (1975), S. 177.

171 Vgl. JANSMA, *Crime in the Netherlands*, S. 223; DAN II Amsterdam (1980), S. 32.

172 Außer bei den Batenburgern haben die Zeitgenossen nur sehr vereinzelt Täufer mit dem Schreckgespenst der Mordbrenner in Verbindung gebracht. Eine Ausnahme stellt Hans Krug dar, der im September 1533 nicht nur mehrere Morde und eine Vergewaltigung gestand, sondern auch behauptete, dass »ine diser tauferei ine der fuldischen art sei ir recht, wan einer zu einem weib sage oder einer jung-frauwen: mich gelust deines flaisch, dergleichn sagt sie an einrede«, UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 72; zum Begriff »Mordbrenner« vgl. Katharina REINHOLDT, Art. Mordbrenner, in: EDN 8 (2008), Sp. 788–791; zu den Batenburgern vgl. Hans H. STIASNY, Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln 1529 bis 1618, Münster 1962, S. 78.

173 Rudolf STAMPFUSS / Anneliese TRILLER, *Geschichte der Stadt Dinslaken 1273–1973*, Dinslaken 1973, S. 147.

174 JANSMA, *Crime in the Netherlands*, S. 224f.

175 WIDERHOLDEN, *Wiederlegung Eines Widertauferischen Buechleins*, S. 194.

176 TESCHENMACHER, *Annales ecclesiastici*, S. 175.

wurde hingerichtet: Die Männer wurden geköpft bzw. verbrannt, die zwei der Blutschande überführten Frauen im Rhein ertränkt¹⁷⁷. Erst 1580 wurde Jan Willems in Kleve hingerichtet, nachdem er bereits fünf Jahre lang in Dinslaken inhaftiert gewesen war¹⁷⁸.

Sowohl bei den frühen Batenburgern als auch bei Jan Willems gewinnt man den Eindruck, dass die Polygamie gegenüber den kriminellen Aktivitäten an Bedeutung verlor. In der Literatur wird die sexuelle Devianz meist nur beiläufig erwähnt. Welche Bedeutung konnte der Polygamie also nach Münster noch zukommen? Vor dem Hintergrund der modernen Terrorismusforschung ist in jüngster Zeit die Frage nach dem Verhältnis von Gewalt und Glaubensvorstellung neu gestellt worden. Danach müssen die Gewalttaten der Batenburger in den Kontext der akuten Endzeiterwartungen eingeordnet werden¹⁷⁹. Gleiches gilt auch für ihre polygame Ehepraxis. Aus der Perspektive der Anführer ging es in erster Linie um die Kontinuität mit dem täuferischen Königreich in Münster, das sie ja wieder aufleben lassen wollten. Sowohl Batenburg als auch Willems haben deshalb die Polygamie in ihren Schriften verteidigt. Jan Batenburg soll ein handgeschriebenes Büchlein »von der Ehe« konzipiert haben, das zusammen mit anderen Schriften in die Hände der Straßburger Obrigkeit fiel, die sich bei der Lektüre an die Ehevorstellung von Claus Frey erinnert fühlte¹⁸⁰. Diese nicht überlieferte Schrift könnte laut Waite allerdings auch Auszüge aus Rothmanns Restitution enthalten haben¹⁸¹. Jan Willems hatte sich ebenfalls um die Verbreitung von Rothmanns Rechtfertigung der Polygamie bemüht und veranlasste einen Nachdruck¹⁸². Bereits 1574 soll eine Schrift von ihm erschienen sein, die die Polygamie mit derselben Begründung verteidigte: »der Mensch seye zu Erzeugung der Kinder geboren/darumb koenne man vil Weibspersonen/als Weiber/zumal haben/und die unfruchtbare Weiber lassen«¹⁸³. Auch Jan

177 Die Frauen wurden wegen Blutschande hingerichtet. So TESCHENMACHER, *Annales ecclesiastici*, S. 174.

178 Vgl. JANSMA, *Crime in the Netherlands*, S. 224; STAMPUSS/TRILLER, *Geschichte der Stadt Dinslaken*, S. 145–150; sowie Wilhelm ROTSCHEIDT, *Der Wiedertäufer Johan Willemsen und seine Rotte im Clevischen*, in: MEKGR 21 (1927), S. 97–114.

179 Gary K. WAITE, *Apocalyptic Terrorists or a Figment of Governmental Paranoia? Reevaluating Anabaptist Violence in the Netherlands and the Holy Roman Empire, 1530–1570*, in: SCHUBERT u.a., *Grenzen des Täuferturns*, S. 105–125.

180 Der Bericht der Straßburger Täuferherren über die Schrift Batenburgs kommentiert: Das »Tractätlein [...] halt vornenher ihres verstands inn sich Niclausen Freyen lere mit seiner ee, die er mit der Pfersfelderin angenomen, sein rechtes eeweib verlaßen, als die nitseins glaubens gewesen, etc. Item so eine nit fruchtbar, oder sonst nit kindtbar, die auch zu verlassen etc«, der Text war zusammen mit 13 anderen Täuferchriften in Speyer entdeckt und nach Straßburg geschickt worden, QGT XV Elsaß 3, S. 109f.

181 Zur Kontinuität des Einflusses von Bernhard Rothmanns Schriften in den Niederlanden vgl. WAITE, *From Apocalyptic Crusaders*, S. 177.

182 So STAMPUSS/TRILLER, *Geschichte der Stadt Dinslaken*, S. 147.

183 WIDERHOLDEN, *Wiederlegung Eines Widertäuferischen Buechleins*, S. 194.

Willems' Selbststilisierung als Prophet und die seiner Frauen als Königinnen steht in dieser Kontinuität mit Münster. Den einzigen Unterschied zum münsterischen Vorbild markiert die Ausweitung der Polygamie auf inzestuöse Verhältnisse, die wohl auf seine uneingeschränkte Autorität innerhalb der Gruppe zurückzuführen ist.

Strukturell betrachtet funktionierte die Polygamie bei den Batenburgern wie in Münster als eine sichtbare Wasserscheide zwischen der Gruppe der Auserwählten und den Anderen, den »Gottlosen«. Nicht zuletzt kommt hinzu, dass zumindest bei den männlichen Anhängern der Batenburger Bänden die Mehrehe sehr beliebt gewesen sein muss. Sie waren nicht bereit, diese Lebensweise wieder aufzugeben¹⁸⁴. David Joris gelang es nur, Anhänger der Batenburger abzuwerben, indem er ihnen die Fortführung dieser Lebensform erlaubte¹⁸⁵.

2.2 Vom Sterben, Träumen und prophetischen Visionen – Legitimierungsstrategien

Im Rahmen einer vergleichenden Analyse sexueller Devianz bei den Täufern, drängt sich zunächst die Frage auf, wie das abweichende Verhalten autorisiert und begründet wurde. Geht man einmal axiomatisch davon aus, dass sich die Einstellung zur Sexualität in diesen Gruppen nicht radikal von jener ihrer Zeitgenossen unterschied, dann müssen sie das abweichende Sexualverhalten legitimiert haben – vor sich selbst, gegenüber den Glaubensgenossen und schließlich auch gegenüber den Obrigkeiten¹⁸⁶.

Die meisten verfügbaren Quellen geben zunächst einmal Aufschluss über die Rechtfertigungsstrategien gegenüber den Obrigkeiten, indirekt lassen sich aus diesen aber auch gruppeninterne und persönliche Legitimationsstrategien herauslesen. Anhand der Verhörprotokolle und Zeugenaussagen kann man rekonstruieren, dass nicht nur das deviante Sexualverhalten rituellen Charakter besaß, sondern oft auch dessen Autorisierung. Die Klärung der Frage, wie die einzelnen Gruppen sich und anderen den Übergang von einer nach zeitgenössischen Maßstäben »normalen« zu einer sakralisierten und ritualisierten Sexualität plausibel erklärt haben, ermöglicht es zum einen, die hier zugrunde liegende Gruppendynamik besser zu verstehen, zum anderen kann so die dem devianten Sexualverhalten zugeschriebene Bedeutung näher eingegrenzt werden. Dazu muss zunächst einmal der Bezugsrahmen des

184 Vgl. auch JANSMA, *Crime in the Netherlands*, S. 224.

185 Vgl. SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, S. 285.

186 Grundsätzlich hielt man in der Reformationszeit an der Monogamie fest, vgl. Paul MIKAT, *Die Poligamiefrage in der frühen Neuzeit*, in: Gerhard MERTENS (Hg.), *Spektrum. Aufsätze und Reden von Paul Mikat*, Paderborn u.a. 1995, S. 147–224, hier S. 154.

devianten Sexualverhaltens skizziert werden: Dies war neben dem bereits im ersten Kapitel erläuterten biblischen Motiv der spirituellen Ehe vor allem die apokalyptisch-chiliasmatische Endzeiterwartung.

Die auffallenden Parallelen mit anderen millenaristischen Bewegungen legen zudem einen Vergleich auf theoretischer Ebene nahe, der nach der inneren Logik der Lehren und rituellen Praktiken fragt. Als besonders ergiebig erweist sich in diesem Zusammenhang Victor Turners Konzept der Liminalität¹⁸⁷, das die Phase zwischen Trennung und Wiederangliederung bei Übergangsriten (*rites de passage*), etwa von der Jugend zum Erwachsenenstatus, beschreibt¹⁸⁸. Im Kontext der Liminalität, der für die hier untersuchten Gruppen angenommen wird, sind Rituale nach Turner als Formen religiösen Handelns zu verstehen, die mit sozialen Transformationsprozessen assoziiert werden¹⁸⁹. Obwohl nach Turner das Grundmuster solcher Übergangsrituale kulturübergreifend identisch ist, sind die kulturellen Codes, die der symbolischen Kommunikation dabei zugrunde liegen, kulturspezifisch und müssen erst einmal übersetzt werden¹⁹⁰. Abgesehen von den Übergangsriten fand das Konzept der Liminalität auch Anwendung auf religiöse Gruppen, in denen der Zustand der Liminalität perpetuiert wurde¹⁹¹. Die liminale Phase zeichnet sich hier durch die Umkehr von Struktur in Anti-Struktur aus, die nach Turner den Transformationsprozess vom alten zum neuen Status erst möglich macht. Die Auflösungstendenzen von sozialen, wirtschaftlichen und geschlechtlichen Bindungen und Strukturen lassen sich damit ebenso beschreiben wie die Rollenverteilung bei der rituellen Praxis.

Der apokalyptische Referenzrahmen

Die allgegenwärtige Endzeiterwartung im 16. Jahrhundert bildete den konkreten Referenzrahmen für die Legitimierung devianten Sexualverhaltens in der Täuferbewegung. Denn mit der Überzeugung, dass das Zeitalter des Heiligen Geistes angebrochen sei, wuchs auch die Überzeugung, dass sich Gott

187 Vgl. TURNER, *The Forest of Symbols*, S. 93–111.

188 Zu Übergangsriten vgl. ebd., S. 94f.

189 Ebd., S. 95.

190 Vgl. Iris GAREIS, Art. Ritual, in: EDN 11 (2010), Sp. 297–306.

191 Vgl. TURNER, *Das Ritual*, S. 109f.; zur permanenten Liminalität bei religiösen Gruppen vgl. Invid Sæling GILHUS, *Gnosticism. A Study in Liminal Symbolism*, in: *Numen* 31 (1984), S. 106–128. Zur Anwendung von Ritualtheorien in der Geschichtswissenschaft vgl. Erika FISCHER-LICHTE, *Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe*, in: Jürgen MARTSCHUKAT/Steffen PATZOLD (Hg.), *Geschichtswissenschaft und »performative turn«*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln u.a. 2003, S. 33–54; sowie Miri RUBIN, *Introduction. Rites of passage*, in: Nicola F. McDONALD/W. Marc ORMROD (Hg.), *Rites of Passage. Cultures of Transition in the fourteenth Century*, York/Woodbridge 2004, S. 1–12, hier S. 6f.

fortan den Menschen direkt offenbaren werde – eine Vorstellung, die bereits bei den spätmittelalterlichen Mystikern verbreitet war und deren Reiz in der Reformationszeit vor allem ihr anti-intellektuelles und anti-institutionelles Potenzial ausmachte¹⁹². Die Täufer betrachteten sich als bevorzugte Zielgruppe für die Ausgießungen des Heiligen Geistes, weil Gott ihrer Ansicht nach nicht die Gelehrten und die Obrigkeit, sondern den »gemeinen Mann« für seine Offenbarungen auserkoren hatte. Die Prediger wurden hingegen als Schriftgelehrte diffamiert¹⁹³. Prophetische Offenbarungen brachte Johannes Kessler zufolge schon der erste St. Galler Täufer Wolfgang Ulimann von seiner Taufe durch Konrad Grebel im Rhein nach Hause¹⁹⁴. Dies war kein Einzelfall, wie die Bezeichnung »Spiritöffer« verrät, die man den Täufern in der Ostschweiz gegeben hatte, bevor sich der Begriff »Wiedertäufer« durchsetzte¹⁹⁵. In Nürnberg schrieb wenig später der Hauptmann Georg Pfersfelder zur Verteidigung der Träumer, Gott werde jetzt, in der »letzten zeit« erneut, wie einst mit Christus auf Erden, »pei den nidrigen und unmundigen« durch seinen Heiligen Geist wirken und die »ungelernten« seinen göttlich Weg der Seligkeit lehren¹⁹⁶. Mithilfe der spirituellen Autorität des Heiligen Geistes emanzipierten sich die Täufer also ganz bewusst von der Deutungshoheit der klerikalen und politischen Eliten¹⁹⁷.

Mit der neuen Autorität des Heiligen Geistes gingen zahlreiche, für chiliastische Bewegungen typische Begleiterscheinungen einher¹⁹⁸. Zunächst einmal veränderte sich durch die Präsenz des Heiligen Geistes das Verhältnis zur Heiligen Schrift. Kessler berichtete, dass etliche Täufer Ausgaben der

192 Vgl. Walter KLAASSEN, *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectations in the Radical Reformation*, Lanham u.a. 1992, S. 95 u. 191; sowie Andrew CUNNINGHAM/Ole Peter GRELL, *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge 2000, S. 32–43. Zur anti-intellektuellen Position der Radikalen Reformatoren vgl. Stephen OZMENT, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven/New York 1973, S. 8.

193 Hermann MILES, *Chronik*, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 703.

194 Nach seiner Taufe sei er »wider heim kommen, rumet er sich großer haimlichkeiten und offenbarungen, die im uf der fart begegnet werend, an welchen die rechten gründ der gerechtigkeit und des hails hi[n]gend«, KESSLER, *Sabbata*, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 604 u. 617.

195 KESSLER, *Sabbata*, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 617; vgl. auch QGWT II Bayern 1, S. 235.

196 An den Amtmann Hans von Seckendorff, Nürnberg, April 1531, QGWT II Bayern 1, S. 234.

197 Diese Beobachtung hat Mack für die englischen Radikalen im 17. Jahrhundert gemacht, vgl. MACK, *Women as Prophets*, S. 22.

198 Zum Chiasmusbegriff siehe Günther LIST, *Chiliastische Utopie und Radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*, München 1973, S. 9–34; vergleichende Studien von chiliastischen Bewegungen haben u.a. Bryan Wilson und Wilhelm Mühlmann, Norman Cohn und Sylvia Thrupp vorgelegt: COHN, *The Pursuit of the Millenium*; Willhelm E. MÜHLMANN, *Chiasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin 1964; Sylvia L. THURUPP (Hg.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, Den Haag 1962; Bryan R. WILSON, *Magic and the Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, London 1973.

Bibel in die Öfen warfen oder zerrissen und dabei riefen: »Der buchstab tödt, der gaist macht lebend«¹⁹⁹. Auch in Franken stellte man fest, dass die Träumer weder auf die Bibel noch auf die Predigt hörten, sondern allein »gottes stimm« folgten²⁰⁰. Obwohl die spirituelle Verbindung mit Gott die Schriftgelehrten ersetzen konnte, spielte die Bibel weiterhin eine wichtige Rolle. Sie diente als Impulsgeberin sowohl in der Ostschweiz und in Münster, als auch bei den thüringischen Blutsfreunden, bei denen im Rahmen der Zusammenkünfte daraus vorgelesen wurde²⁰¹. Vor allem aber fand man in der Heiligen Schrift den Beleg dafür, dass mit dem Anbruch der letzten Zeit prophetische Weissagungen stattfänden. So wollte der Träumer Michael Meier »die schrift nit verwerfen, dan die schrift geb allenthalben zeugnus, dass gott durch den geist mit den seinen gerecht hab durch gesicht und treumen«²⁰². Einer der Blutsfreunde führte die Offenbarung und das Matthäusevangelium als Begründung für die rituellen Innovationen seiner Gruppe ins Feld²⁰³. Während die Blutsfreunde sich also auf das Neue Testament stützten, erklärte der Anführer der Träumer, Hans Schmid, er sei durch denselben Heiligen Geist inspiriert, der schon Abraham befohlen hatte, seinen Sohn Isaak zu opfern²⁰⁴. Auch in Münster war die wörtliche Auslegung der Bibel ein »wichtiger Bestandteil der täuferischen Wirklichkeitsauffassung«, wobei auch hier vor allem auf das Alte Testament rekurriert wurde²⁰⁵. Verändert hatte sich also der Zugang zur Bibel, im Kontext der Endzeiterwartung kam es, ähnlich wie bei anderen Apokalyptikern, zu einer eklektischen, prophetischen Lesart der Schrift²⁰⁶.

Charakteristisch für chiliastische Bewegungen sind weiterhin die Absonderungs- und Heiligkeitsbestrebungen sowie der Anspruch der Beteiligten, selbst ein Teil des apokalyptischen Szenarios zu sein²⁰⁷. Die Absonderungs-

199 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 617. Ähnlich hatte sich auch Georg Pfersfelder geäußert: »Die schrift tut nigs dan das sie zeugnis von Cristo gibt, ist ein toter buchstab«, QGWT II Bayern 1, S. 234.

200 April 1531, QGWT II Bayern 1, S. 231; hier zeigt sich Packull zufolge Hans Huts Einfluss besonders deutlich, Werner O. PACKULL, *Mysticism and the early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531*, Scottdale 1977, S. 126.

201 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 484.

202 QGWT II Bayern 1, S. 285; vgl. dazu auch SCHUBERT, Träumer von Uttenreuth, S. 129.

203 Jörg Schuchart, STA Marburg, 22 a 1, 11.

204 Juni 1531, QGWT II Bayern 1, S. 273.

205 Vgl. Claus BERNET, *Gebaute Apokalypse. Die Utopie des himmlischen Jerusalems in der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007, S. 94.

206 Vgl. SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, S. 159–176, hier S. 172. Die vermeintliche »spirit-letter« Dichotomie im Täuferium hat schon Klaassen kritisiert, Walter KLAASSEN, *Spiritualisation in the Reformation*, in: MennQR 37 (1963), S. 67–77; vgl. auch JELSMA, *Frontiers of the Reformation*, S. 47.

207 Vgl. dazu Carter LINDBERG, *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era. Luther and the Anabaptists*, in: CTQ 64 (2000), S. 259–278, hier S. 271; Hans SCHNEIDER, *Die unerfüllte Zukunft. Apokalyptische Erwartungen im radikalen Pietismus um 1700*, in: Manfred JAKU-

bestrebungen äußerten sich bei den Träumern, Claus Frey und auch den Blutsfreunden vor allem darin, dass sie sich selbst jenseits ihres Ursprungsmilieus, des Täuferturns, positionierten. Claus Frey etwa »erbot sich gar dapffer zu beweisen, das alle leer und handlung der kirchen, soe wie wir hie imm brauch haben, vngerecht, vnd der teuffer sachen gantz falsch und auffrürlich were«²⁰⁸. Hier wird der Verfall der alten Kirche zum Ausdruck gebracht, zu der in der Logik von Frey und den Träumern nun auch die Täufer gezählt werden mussten – nach Benz stellte diese Wahrnehmung eine wesentliche Voraussetzung für den Glauben an prophetische Visionen dar²⁰⁹. Exklusivität als Gruppe der Erwählten beanspruchten auch die Täufer in Münster, was jedoch in diesem Fall mit der Stadt Münster als »neuem Jerusalem« markiert wurde, aus dem alle »Ungläubigen« ausgewiesen werden sollten.

Jan Matthis' und Jan van Leidens Selbstinszenierung als die apokalyptischen Propheten Elias und Enoch ist vermutlich das bekannteste Beispiel für die von den Anführern in dem apokalyptischen Szenario beanspruchte Rolle. Eine messianische Rolle haben auch schon die Prophetinnen in St. Gallen für sich reklamiert²¹⁰. Die Träumer hingegen schrieben sich diese Autorität gegenseitig zu. Thomas Kern habe (aus Unwissenheit und Unvernunft, wie er im Nachhinein versicherte), »den Marxen Mayern für gottes sun gehalten und genant [...]. Dan derselb hab sich einsmals in sein schos gesetzt und gesagt er sei ein got der erden und die wurzel David«²¹¹. Claus Frey hingegen erlebte das apokalyptische Drama in der Form einer Dreierkonstellation mit seiner ersten Ehefrau und seiner spirituellen Eheschwester, Elisabeth. Während er seine Ehefrau als »der alt schlang, der satans« bezeichnete, erblickte der apokalyptische Visionär in Elisabeth Pfersfelder die »mutter aller gleubigen« und »anfengerin des rechten christlichen glaubens«²¹². Die Beziehung zu ihr sei notwendig, damit »alle geschrifften altes vnnd auch newes testaments erfüllt werde [...] ehe das recht vnnd ware geistlich reich mit vns anhebt«²¹³.

BOWSKI-TIESSEN u.a. (Hg.), *Jahrhundertwenden. End- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 1999, S. 187–121.

208 CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 329; bei den Träumern hieß es »Luter hab die papisten umbgestoßen und sei zu weit in der schrift gelegen, do hab gott die schwermer erweckt, die haben auch geirrt, nachfolgends hab der herr den gaist unter ine erweckt; mit demselbigen feur wol er die ganzen welt ausbrennen«, QGWT II Bayern 1, S. 254.

209 Ernst BENZ, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, S. 132.

210 Im Zuge ihrer prophetischen Eingebungen verschmolzen alle drei Prophetinnen mit dem Göttlichen und behaupteten, sie wären Christus bzw. Gott, KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2, S. 618f.

211 1530, QGWT II Bayern 1, S. 212.

212 CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 327f. Roper bezeichnete diesen Vorgang als »symbolic enlargement of his own marital drama, transformed into a re-enactment biblical chronology«, ROPER, *Sexual Utopianism*, S. 86.

213 CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 326.

Hier klingt auch das für apokalyptische Bewegungen typische utopische Element an: der Wille, eine Veränderung herbeizuführen und damit die Zukunft zu antizipieren²¹⁴. Besonders die Konflikt- und Risikobereitschaft sowie die Dringlichkeit, mit der die devianten Täufer bei ihren Vernehmungen durch die Obrigkeit offensiv die gesellschaftlichen Verhältnisse kritisieren und ihre heterodoxen Überzeugungen darlegten, werden erst im Kontext der Naherwartung Christi verständlich. So hat etwa Claus Frey alle Bemühungen des Straßburger Rates um eine gütliche Einigung, die den Bigamisten vor der Todesstrafe verschont hätte, mit der Absicht ausgeschlagen, dass Gott ihn erretten solle. Am stärksten politisiert waren jedoch die Blutsfreunde, wie ihre gegen den Klerus und gegen die Obrigkeiten gerichteten Aktionen zeigen. Diese gipfelten in dem Versuch, die Bauern mit handgeschriebenen Flugblättern dazu aufzuwiegeln, für Jörg Schuchart, der wegen seiner religiösen Überzeugungen festgesetzt worden war, Partei zu ergreifen²¹⁵. Nicht zuletzt zählte auch das bewusste Übertreten von Sexualnormen zu den Begleitphänomenen millenaristischer Bewegungen²¹⁶. Inwiefern bei den Täufern dadurch gesellschaftliche Veränderungen verwirklicht werden sollten, wird im nächsten Unterkapitel eingehend diskutiert. Bedrohlich wirkten auf die Zeitgenossen vor allem die Heiligkeitsbestrebungen, die an die apokalyptische Rhetorik geknüpft waren. Am stärksten traten diese bei den Blutsfreunden zutage, denen, so Justus Menius, alle Sünden »durch Christum vergeben [worden waren], vnd sie also gerecht worden seien das sie gar keine vbrige sunde mher in der natur haben, sondern ganz vollkommen gerecht heilig und geistlich seien«²¹⁷. Solche antinomistischen Tendenzen

214 Vgl. dazu LIST, *Chiliasmische Utopie*, S. 126; sowie Erich KLEINSCHMIDT, *Neuzeit und Endzeit. Zur mentalen Konfiguration von Apokalypse und Utopie*, in: Thomas CRAMER (Hg.), *Wege in die Neuzeit*, München 1988, S. 287–300.

215 In der Schrift, die in mehreren Exemplaren überliefert ist, heißt es: »Ihr lieben menschen wir thun euch auch not zu wissen den grossen zwiespalt nemlich zwischen des gerechten gottes kindern und zwische den kindern dieser welt fornemlich das die kinder des lebendigen gottes son von den schrift gelerten die in langen kleydern gehen«. Sie war »An die gantze gemeinde und an alle die diesen brief finden vd vberkunden zu Handen geschrieben« gerichtet, ThStAW, Reg N. 997, fol. 86r–96v.

216 Vgl. Howard KAMINSKY, *The Free Spirit in the Hussite Revolution*, in: THRUPP, *Millennial Dreams in Action*, S. 166–186; sowie Barbara HOFFMANN, »... daß es süße Träume der Versuchung seyen«. Geschriebene und gelebte Utopien im Radikalen Pietismus, in: Hartmut LEHMANN / Anne-Charlotte TREPP (Hg.), *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999, S. 101–127; vgl. weiterhin Christoph BRUMANN, »All the Flesh Kindred that Ever I See«. A Reconsideration of Family and Kinship in Utopian Communes, in: CSSH 45 (2003), S. 395–421. Diesem Thema widmet sich der nächste Abschnitt dieses Kapitels.

217 SUB Hamburg, Sup. Ep Bd. 92, fol. 74v., vgl. auch die Aussagen der Blutsfreunde Wendel Schuchart, Blasius Tutz, StA Mülhausen, *Acta betr. Wiedertäufer*, sowie Claus Bachs *Ausgabe*, STA Marburg, 22 a 1, 11, o.p.

bedrohten nicht nur die Geschlechterordnung, sie stellten aus der Perspektive der Obrigkeit eine Gefahr für die ganze Gesellschaft dar²¹⁸.

Prophetische Visionen

Die typische Rollenverteilung in liminalen Situationen – vollkommene Autorität auf der einen und völlige Unterwerfung auf der anderen Seite – charakterisierte das Verhältnis zwischen den Impulsgebern der sexuellen Devianz und ihren Anhängern. Hans Schmid war unter den Träumern ebenso unangefochten in seiner Position wie Claus Ludwig bei den Blutsfreunden. Claus Frey konnte mit Elisabeth Pfersfelder zumindest eine Anhängerin gewinnen, die sich seiner Lehre unterwarf²¹⁹. Aber auch in St. Gallen nahmen die prophetischen Täuferinnen zumindest für einige Anhänger eine vergleichbar zentrale Position ein²²⁰. Dass die devianten Innovationen von den Gruppenmitgliedern nicht hinterfragt wurden, ist nach Turner bezeichnend für die Beziehung zwischen Anhänger und Anführer. Deren Autorität repräsentierten die absoluten, axiomatischen Werte ihrer Gruppe, die sich im »common good« und »common interest« ausdrückten²²¹. Abgesehen von den strukturellen Konstellationen in diesen Gruppen muss aber auch die konkrete Situation bedacht werden, in der es den Führungsfiguren gelang, eine Anhängerschaft für ihre Sache zu gewinnen. In St. Gallen gab es Mitte der 1520er Jahre, ebenso wie auch in Franken in den 1530er Jahren und in Thüringen in den 1550er Jahren keine täuferischen Führungsfiguren – ein Vakuum, das den Initiatoren der sexuellen Devianz in die Hände spielte.

Um ihre Anhänger vom Vollzug eines radikalen Bruchs mit den »Ungläubigen« und deren Normen zu überzeugen²²², mussten die neuen Propheten neben ihrer charismatischen Autorität noch eine weitere Fähigkeit aufwei-

218 So die Warnung der Träumer bei Andreas ALTHAMER, *Underricht der neuen irdalen und sect (1530)*, in: QGT V Bayern 2, S. 265–277; hier S. 276; zur Tradition des »antinomianism« innerhalb der Radikalen Reformation vgl. WIESNER-HANKS, *Christianity and Sexuality*, S. 66f.; mehr dazu auch in Kap. 2.4 dieser Arbeit, S. 230–239.

219 Claus Frey habe mit ihr »vom tauff so lieplich geredt, das sie hernach also schreibet: Daruß erkante ich, dass er aus gott dem heyligen geyst geboren, vnd begerte nurt sein magt zu sein«, QGT VIII Elsaß 2, S. 324.

220 Vgl. C. Arnold SNYDER, *Margret Hottinger of Zollikon*, in: Ders./HECHT, *Profiles of Anabaptist Women*, S. 49.

221 Victor W. TURNER, *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*, in: Ders., *The Forest of Symbols*, S. 100.

222 Der Begriff charismatische Autorität, die einen radikalen sozialen Wandel hervorrufen konnte, wird hier im Sinne Max Webers verwendet. Vgl. Max WEBER, *Die drei Typen der legitimen Herrschaft*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes WINCKELMANN, Tübingen 1988, S. 481–488; vgl. auch Douglas F. BARNES, *Charisma and Religious Leadership. A Historical Analysis*, in: *JSSR* 17 (1978), S. 1–18.

sen: die Fähigkeit zur Kommunikation mit Gott²²³. Nicht in jedem Fall lässt sich dieser Prozess anhand der Quellen zeigen, bei Claus Ludwig und Claus Frey lässt sich ihr Status innerhalb der Gruppe in erster Linie aus ihrem Habitus und der Resonanz ihrer Anhänger ablesen. Im Fall der St. Galler Prophetinnen beschreiben Augenzeugen jedoch auch die Technik, mit der diese die zur Aufnahme von Gottes Wort notwendige Bewusstseinsveränderung herbeiführen konnten. Johannes Kessler dokumentiert in seiner Privatchronik detailfreudig die ekstatischen Zustände von Magdalena Müller, Verena Burmerin und Barbara Mürglen. Verena habe angefangen mit grausamer Stimme zu reden und dabei gezittert und Schaum vor dem Mund gehabt, als sie rief: »O lug wo du wund syest, ei, ei warumb betrubt ir den hailigen gaist also«. Nach diesen ungestümen Worten sei Barbara zu Boden gefallen, habe geweint und mit lauter Stimme geschrien: »O we, we, was han wir gethun!« Und als sie da lag, mit offenem Mund und glühendem Gesicht, habe sie geschwitz wie ein Pferd, so dass man ihr den Gürtel und die Kleider löste, damit sie nicht erstickte. Nach zwei Stunden sei sie dann wieder zu sich gekommen und habe gesagt:

O, wie hab ich an stim gehört! Wie sit es durch min herz und nieren gagen! Ich maint es welt mir alles zerschnitten haben, dann es die recht lebendig stim Gottes gesin ist. O lassen uns buß thun und von onnützen geschwetz lassen, das wir nit also härt den hailigen gaist betrubend²²⁴.

Will man den Erfolg der St. Galler Prophetinnen in der Ostschweiz nachvollziehen, dann muss man diese Ekstasen als performativen Akt begreifen, der ohne die Interaktion mit dem Publikum nicht funktioniert hätte. Das Auditorium bildete dabei so etwas wie den Resonanzboden für die Visionen der drei Frauen. Es sanktionierte mit seiner Präsenz und Teilnahme an dem Ritual gleichsam das Verhalten der Frauen – andernfalls hätte es ihnen den Status als Prophetinnen erst gar nicht zuerkannt²²⁵. Das gilt nicht nur für die Techniken, welche die Prophetinnen anwendeten, um mit dem Übernatürlichen in Kontakt zu treten, sondern auch für die Botschaft, die sie übermittelten. Ihr eindringlicher Aufruf zur Buße und die Warnung vor der Vergeltung Gottes gehörten zum Standardrepertoire früh-neuzeitlicher Propheten – nicht nur im radikalen Milieu²²⁶. Nicht zum Standardprogramm zählte allerdings

223 Vgl. Victor W. TURNER, Art. Religious Specialists I. Anthropological Study, in: IESS 13 (1968), S. 437–453.

224 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 619.

225 Vgl. Clarke GARRETT, Spirit Possession and Popular Religion. From the Carmisards to the Shakers, Baltimore 1987, S. 4f.; siehe auch Hartmut ZINSER, Art. Ekstase, in: HRWG 2 (1990), S. 253–258.

226 Sünde und Vergeltung waren auch die zentralen Themen des Württembergischen Prophe-

das deviante Sexualverhalten – doch auch hier muss man, nach Garrett, von einem kulturellen Code ausgehen, den das Publikum unmittelbar verstand. In Verena Burmerins Umgebung – »sy muste den Antichristen geben, und glich darauf, sy muste das knebli geben, von dem geschrieben steht in Apocalip. 12«²²⁷ – hat die Prophetin eine vom Publikum leicht zu entziffernde Rolle. Ebenso verhielt es sich auch mit der öffentlichen Entblößung vor ihren Anhängern, mit der die Frauen die Überwindung der Fleischeslust demonstrierten. Allerdings vermochten nicht alle Anhänger darauf angemessen zu reagieren, wie Kessler mit ironischem Unterton kommentierte:

Und nachdem sy die Barbara, die sy Pertrum nennet, gar ußzogen hätt, sass sy nackend, wie sy Gott an die welt erschaffen, vor allem volk. Nun saß an mansbild gegen ir über; der gedacht, wann sy doch nur die scham bedackte. Das erkannte sy in iren gedanken und straft in darumb²²⁸.

Der Zorn, mit dem die Prophetin auf das Unbehagen des Mannes reagierte, zeigt einmal mehr, dass die Nacktheit der Prophetinnen nicht auf sexuelle Promiskuität, sondern auf die paradiesische Unschuld verweisen sollte, den Zustand vor dem Fall, der mit dem Übergang vom »alten« zum »neuen« Menschen wiederhergestellt werden konnte. Ein vergleichbares symbolisches Verständnis von Nacktheit findet sich bei einigen melchioritischen Täufern in Amsterdam, die im Februar 1535 auf Geheiß ihres Propheten Hendryk Snyder ihre Waffen und Kleider ablegten und verbrannten und mit viel Geschrei durch die Straßen Amsterdams liefen. Bereits nach einer halben Stunde wurden die zwölf sogenannten »Naaktlopers« jedoch von der Bürgerwehr aufgegriffen und ins Stadthaus gebracht. In dem Bericht der Obrigkeit heißt es, sie hätten sich nicht geschämt und wollten sich auch nicht bedecken, sondern sagten, dass sie »die nackte Wahrheit sind«²²⁹.

ten Hans Krail, vgl. David SABEAN, A Prophet in the Thirty Years' War. Penance as a Social Metaphor, in: Ders., *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in early modern Germany*, Cambridge 1984, S. 61–93, hier S. 66; vgl. weiterhin Jürgen BEYER, A Lübeck Prophet in Local and Lutheran Context, in: Bob SCRIBNER/Trevor JOHNSON (Hg.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, Houndmills/London 1996, S. 166–182, hier S. 168f.

227 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2, S. 620; vgl. GARRETT, Spirit Possession, S. 7.

228 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2, S. 620.

229 DAN V Amsterdam (1985), S. 114–116; siehe auch den Bericht V.P. [Simon WALRAVEN], *Successio Anabaptistica* (1603), in: BRN 7 (1910), S. 41–43, hier S. 41.



Abb. 2: Naaktlopers te Amsterdam, 1535. Die Darstellung der nackten Männer und Frauen mit hochgerissenen Armen und den zum Himmel gewandten Blicken signalisiert, dass sie mit ihrer Nacktheit eine Botschaft verbanden, die sie durch ihr Erscheinungsbild transportieren wollten. Kupferstich nach einem nicht überlieferten Bild von Barend DIRKKSZ (Amsterdam, Rijksmuseum, Inv.-Nr. RP-P-OB-78.509).

Sterben und Träumen – Rituelle Legitimierung göttlicher Eingebungen

Bei den St. Gallern und den fränkischen Träumern wurden prophetische Visionen nicht nur von Einzelnen beansprucht, sie gingen auf die ganze Gruppe über. Mehrere Chronisten berichten, dass das Ritual des »Sterbens« unter den Täufern in der Ostschweiz um sich griff wie ein Lauffeuer. Johann Salat schilderte, etliche Leute

lagend nider, verhubend den aten starck, das si also ferfurend [bewußtlos wurden], gantz schwartz, uffgeblasen und ein grusam gestalt wurdent und also blibend ettwan uff ein achten teil einer stund – dann kamends wider zu inen selbs, stundend uff, berüembtend dann sich, verzuckt gsin sin und yetz den geist und empfelch gotz emfangen han²³⁰.

Das Ritual verbreitete sich über den kleinen ekstatischen Kreis von St. Galler Täufern hinaus, ohne dass die Elemente der prophetischen Vision und der sexuellen Devianz übernommen wurden. Hermann Miles zufolge wurde das »Sterben« zu einem Massenphänomen. Mehr als 300 Täufer zählte er in Appenzell, die sich mit ihren besten Kleidern niedergelegt hätten, »als ob si tod werend, darnach wider ufgestanden und wieder lebendig geworden«, um anschließend erneut die Kleider zu wechseln²³¹. Auf diese Weise zögen sie den »alten Menschen« aus und legten den »neuen Menschen« an. Neben der Kleidung dienten auch Trauringe als Zeichen für den Vollzug dieser Wandlung²³². Im Unterschied zu den Prophetinnen im Zentrum der Bewegung, die durch die ekstatischen Zustände Zugang zur göttlichen Offenbarung erlangten, reduzierte sich die Funktion des »Sterbens« auf den Aspekt eines Übergangsrituals, je weiter sich dieses über St. Gallen hinaus verbreitete.

Ähnlich wie in St. Gallen war auch innerhalb der Träumersekte die Offenbarung des göttlichen Willens keinem exklusiven Kreis mehr vorbehalten, sondern sie war auf alle Mitglieder der Gemeinschaft übergegangen. Allerdings lässt sich hier keine Zurückdrängung des devianten Moments beobachten, vielmehr stand die Autorisierung der sexuellen Devianz im Mittelpunkt. Für die Träumer lässt sich Hans Schmid zwar als Ideengeber identifizieren²³³, entscheidend für die Autorisierung des devianten Sexualverhaltens war jedoch, dass die anderen Träumer mithilfe ihrer Träume überprüften, ob die von Schmid vorgeschlagenen Innovationen im Einklang mit dem Willen

230 Johann SALAT, Reformatiionschronik (1535), in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 706.

231 QGTS 2 Ostschweiz, S. 704.

232 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 631.

233 Fritz Strigl über Hans Schmid im Mai 1531, QGWT II Bayern 1, S. 256.

Gottes stünden. Nur der »geist gottes« oder die »stim«, die ihnen im Traum erschien, wurde von den Träumern als Autorität anerkannt²³⁴.

Das nächtliche Träumen diente, ähnlich wie das »Sterben« bei den St. Galler Prophetinnen, der Bewusstseinsveränderung, um Kontakt mit dem Übernatürlichen aufzunehmen²³⁵. Allerdings erforderte das Träumen naturgemäß nicht unbedingt ein Publikum. Wie in St. Gallen wurden Absenzen auch aktiv herbeigeführt, etwa durch tagelanges Fasten. Thomas Kern berichtete ausführlich, wie der Heilige Geist nach Tagen des Hungerns in ihn einfuhr, ihm körperliche Schmerzen bereitete und ihn schließlich mit einer Vision der Ausgießung des Heiligen Geistes belohnte²³⁶. Durch Visionen wie diese wähten sich die Träumer als Teil des apokalyptischen Szenarios. Das vermittelte der Gruppe zum einen die Dringlichkeit einer sofortigen Bekehrung und der Umsetzung der Veränderungen, die Gott (durch Schmid) von ihnen als Auserwählten verlangte²³⁷. Zum anderen lieferten die apokalyptischen Träume und Visionen der Gruppe den Beleg dafür, ihren Träumen wirklich Glauben schenken zu können, da die Endzeit angebrochen war.

Neben den apokalyptischen Zukunftsvisionen erschien den Anhängern Schmidts nachts im Traum die »Stimme Gottes«, die mit ihren konkreten Handlungsanweisungen die neue spirituelle Autorität darstellte²³⁸. Fritz Strigl veranlasste sie etwa, seinen Hof zu verkaufen und das Geld in seinen Tisch zu legen, während Hans Schmid der Geist offenbarte, er solle »den schlüssel zu solichem gelt« an sich nehmen²³⁹. Diese komplementären Eingebungen des Heiligen Geistes sind typisch für die Träumer, auch die Zusammenstellung der neuen Ehepaare geschah auf diese Weise²⁴⁰ – ganz ähnliche

234 Das Fazit Seckendorffs nach den ersten Verhören lautete: »sie lassen geschrift geschrift sein, und predigt predigt sein, sie glauben allein an gottes stimm, was dieselbig eröffnen, daran glauben sie und tun dasselbig«, QGWT II Bayern I, S. 231; vgl. dazu auch Anna Schmidts und Philip Jacobs Aussagen, ebd., S. 230 u. 315.

235 Vgl. Peter BURKE, Kulturgeschichte der Träume, in: Ders., Eleganz und Haltung, Berlin 1997, S. 58.

236 »und wer also gelegen bis an den achten tag umb sechs ohr nachmittag, da he time gott den geist widedesant, der wer ime zu dem scheidel eingangen, bis uf die rechte seiten, [...] danach wer er wider in sein vaters haus keme und leg auf der bank, da het ine der gaist mit gewalt [...] bezwungen er solt hinaus in den garten gan [...] und er sehe an der dritten nacht, dass sich der himel uftut und gott guß sein geist wol deri stund aus in die welt, gleich wie die schaubs reisten [d.h. Gebäude Stro]«, QGWT II Bayern I, S. 320.

237 Apokalyptische Visionen hatten neben Schmid, QGWT II Bayern I, S. 253, auch Fritz Strigl und Mül Jeckla, ebd., S. 229; die eindrucksvollste Vision schilderte Margarete Kern, ebd., S. 307.

238 Die Differenzierung der Träumer zwischen den prognostischen Träumen und der Stimme Gottes hat auch Anselm Schubert hervorgehoben, SCHUBERT, Träumer von Uttenreuth, S. 133.

239 Verhör des Fritz Strigl, 1531, QGWT II Bayern I, S. 229.

240 So berichtete Else Kern, die Magd der Schmidts, dass ihr und ihrem Hausvater unabhängig voneinander im Traum eingegeben worden sei, einander zur Ehe zu nehmen, QGWT II Bayern I, S. 302; Fritz Strigl führte drei verschiedene Zeugen an, denen die »stim« bestätigt hätte, er solle Cristina vom Wolfsfeld »zum weib nemen«, ebd., S. 275.

Kommunikationsmuster finden sich übrigens auch bei Elisabeth Pfersfelder und Claus Frey²⁴¹. Die Inspiration des einen musste sich in jenen der anderen Gruppenmitglieder widerspiegeln, um als göttlich bestätigt oder als falsch verworfen zu werden. Dieser gruppeninterne Austausch über die Offenbarungen des Willen Gottes stellte die zweite wichtige Instanz zur Autorisierung von Träumen und Visionen dar. Zusammen mit der Umsetzung der spirituellen Eheschließungen machte das Reden über die göttliche Inspiration den Kern der religiösen Praxis der Träumer aus.

Durch die Träume erhielten die Frauen eine den Männern ebenbürtige spirituelle Autorität, wie der »heilige geist« der Träumerfrau Anna Schmid bestätigte: Er habe zu ihr gesagt, »wen ir gegeben sei zu reden, soll sie reden, sei ir aber gegeben zu schweigen, soll sie schweigen«²⁴². Obwohl sich so die Handlungsspielräume für die weiblichen Anhänger erweiterten, wäre es doch verfehlt, daraus eine gruppeninterne Gleichstellung der Geschlechter abzuleiten. Die spirituelle Initiative innerhalb der Gruppe hatten größtenteils weiterhin die Männer, wie die Analyse der rituellen Praxis zeigen wird.

Die apokalyptische Lesart der Träume und die exklusive Autorität der »Stimme Gottes« mussten die Träumer aber nicht nur gruppenintern rechtfertigen. Die Interpretation der Träume war eine der zentralen Fragen in der Auseinandersetzung der Obrigkeit mit den devianten Täufern, denn dass Gott sich den Menschen durch Träume und Visionen mitteilte, wurde in der Frühen Neuzeit ebenso für möglich gehalten wie die Annahme, dass sich die Zukunft in prophetischen Träumen offenbare²⁴³. Auf diese Traumtheorie beriefen sich beide Seiten, wenn sie den Gegner von der Richtigkeit ihrer Interpretation zu überzeugen versuchten. Die Obrigkeit beharrte auf dem Standpunkt, dass Schmid und seinen Anhängern diese Träume, sofern sie nicht natürlichen Ursprungs waren, vom Teufel stammten²⁴⁴. Ihr Vorwurf lautete, die Träumer hätten die Authentizität ihrer Eingebungen nicht richtig geprüft, denn ein Traum könne nur dann göttlichen Ursprungs sein, wenn er mit den Lehren der Heiligen Schrift übereinstimme. Bereits 1525 hatte man die Täufer gewarnt, dass schon der hl. Johannes sage,

241 CAPITO, Ein wunderbar geschicht (1534), in: QGT VIII Elsaß 2, S. 324.

242 QGWT II Bayern 1, S. 230.

243 Zur Zukunftsvorhersage durch Träume vgl. SCHUBERT, Träumer von Uttenreuth, S. 132; sowie Hans-Jürgen GOERTZ, Träume, Offenbarungen und Visionen in der Reformation, in: Rainer POSTEL (Hg.), Reformation und Revolution, Stuttgart 1989, S. 171–192; zu prophetischen Träumen im lutherischen Umfeld vgl. Robin Bruce BARNES, Prophesy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation, Stanford 1988, S. 97; das Wissen darum, dass viele Träume falsch oder teuflisch waren, änderte Keith Thomas zufolge nichts an dem Glauben daran, dass es Träume göttlichen Ursprungs gebe, vgl. Keith THOMAS, Religion and the Decline of Magic, London 1971, S. 159 u. 769.

244 Wiedertäufermandat der Stadt Erfurt (1551), in: WAPPLER, Täuferbewegung, S. 487.

das kainer prophecei glaubt werden soll, dann die dem glauben an Jesu Christo und sein gottlich wort in der schrift verfasst enlich, dawider nun ir schwirmerei und sect ain lauter gottlos mutwillig furnemen und kain gottes stimb sein kunn²⁴⁵.

Entsprechend stellte der als Gutachter hinzugezogene Stadtpfarrer von Ansbach, Andreas Althamer, in seinem Bericht über die Träumer klar, dass es der Heilige Geist verboten habe, »einem jeglichen geist« zu glauben, und dass man »zuvor probier, ob er aus Got sei, dann es werden vil falsche propheten in die welt ausgehn«²⁴⁶. Ob eine Inspiration göttlichen Ursprungs sei oder nicht, könne man letztlich ganz einfach herausfinden: Alle Geister und Träume, die die Lehren der Heiligen Schrift verdammt, seien »nicht aus Got sonder aus dem teufel [...], dieweil sie wider Gottes wort in der geschrift verfaßet und wider den glauben, der aus der predig des wortes kompt, schreien, leren und die leut verführen«²⁴⁷. Die Nürnberger Theologen kamen zu dem Schluss, dass diese »fantasei und schwurmerei gewisslich nicht aus got, sonder vom teufel sei, dieweil sie die ehe, die got nach usweisung seins heiligen worts verordnet, zereissen«²⁴⁸.

Die Träumer machten in ihren Verhören deutlich, dass sie die zeitgenössische Traumdeutungstheorie sehr wohl kannten. Margarete Kern erklärte etwa, sie habe bislang nie etwas auf Träume gegeben und auch keine Visionen gehabt. Dann aber habe Marx Meier ihr »gsagt und von den treumen geredt, es sei die offenbarung, davon die schrift sag, daß gott seinen geist werd ausgiesen uber alles flaisch zur letzten zeit«²⁴⁹. Das Gegenargument der Gruppe bestand in der einhelligen Überzeugung, die Endzeit sei angebrochen. Das sprengte den konventionellen Deutungsrahmen für Träume und Visionen und machte die theoretische Ausnahme zur Regel: Gott kommunizierte jetzt direkt mit seinen Auserwählten. Dennoch blieb die Interpretation der Träume eine Glaubenssache, wie selbst Anna Schmid einräumte: »wer es fur einen traum halte, dem sei es ein traum«, sie aber halte »das

245 Fragepunkte zum Verhör der Baiersdorfer Wiedertäufer 25. Mai 1525, QGWT II Bayern 1, S. 249; Claire Gantet hat die Bedeutung der Traumdeutung in der konfessionellen Auseinandersetzung seit der Reformation herausgearbeitet und festgestellt, dass mit Bezug auf die Täufer in diesem Zusammenhang zum ersten Mal von »Schwärmern« die Rede ist. Ein Label, das auf die vermeintlichen prophetischen Gaben anspielte und auch benutzt wurde, um Täufer und andere Gruppen zu pathologisieren, vgl. Claire GANTET, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin 2010, S. 44–52, hier S. 51f.

246 ALTHAMER, *Underricht der neuen irsalen* (1530), in: QGT V Bayern 2, S. 268f.

247 Ebd., S. 269f.

248 Gutachten der Nürnberger Theologen und Juristen über die Baiersdorfer Wiedertäufer (1531), QGWT II Bayern 1, S. 263.

249 Ebd., S. 307.

gesicht, so ir furkome für keinen traum [...] sie gleub allein an die lebendige stim gottes«²⁵⁰. Anna Schmid differenzierte also zwischen einfachen Träumen und den göttlichen Eingebungen, die ihr im Schlaf widerfuhren und denen sie eine größere Bedeutung beimaß.

Auf der funktionalen Ebene betrachtet, signalisierten Schmidts Anhänger durch die Träume und Visionen sich selbst als auch gegenseitig, dass sie zu der Gruppe und damit zum Kreis der Auserwählten gehörten. Denn nur die »spirituelle Elite« war in der Lage, göttliche Visionen von teuflischen Illusionen zu unterscheiden²⁵¹. Ein ganz ähnliches Selbstverständnis äußerten die thüringischen Blutsfreunde. Als man Blasius Tutz aus Mühlhausen fragte, ob er sich für einen Sünder halte, erläuterte dieser, es gebe

zweierlei geist, der eine so von Got dem menschen eingeb'en, dardurch er an Christus glaube, vnd aufm wege de gerechtigkeit bleibet, weil er diesen glaube und geist durch die Taufe habe, kan er nit sundigen, dan [Jesu] hat die sunde gar hin genomen, [...] wehr aber diesen geist nit hatt, der ist auch kein Crist nit, vnd darumb hat er nit die gerechtigkeit in sich²⁵².

Das neue Bewusstsein, Teil einer spirituellen Elite zu sein, das die devianten Täufer an den Tag legten, gründete sich auf ein neues, egalitäres Konzept von Heiligkeit, das im Täufertum weit verbreitet war, wie Gary Waite gezeigt hat. Die Originalität dieser »Laizierung der Heiligkeit« innerhalb der Täuferbewegung bestehe zum einen in der Überzeugung, dass alle Gläubigen in der Lage seien, innerlich wie äußerlich ein sündloses Leben zu leben, und zum anderen in der Verbindung mit dem eschatologischen Referenzrahmen²⁵³. Claus Frey und seine spirituelle Eheschließung mit Elisabeth Pfersfelder ist dafür das radikalste Beispiel. Dass »die Stimme« Dinge von ihnen verlangte, die außerhalb der Norm lagen, war für die Betroffenen kein Widerspruch, sondern vielmehr der Beweis dafür, dass die Botschaft göttlichen Ursprungs war. Devianz, die Abweichung von der Norm, ist gewissermaßen Teil des ekstatischen, apokalyptischen Programms²⁵⁴. Versteht man diese apokalyptischen Träume und Visionen der St. Galler Prophetinnen, der Träumer, der thüringischen Blutsfreunde und Claus Freys Peter Burke folgend als kulturell bedingte Träume, dann treten uns hier, ähnlich wie in Hexenprozessen,

250 Ebd., S. 230.

251 Vgl. Jacques LE GOFF, *Das Christentum und die Träume (2.–7. Jahrhundert)*, in: Ders., *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart 1990, S. 271–322, hier S. 312.

252 StadtA Mühlhausen/Th., *Acta betref. die Wiedertäufer*, S. 41r.

253 Waite zeigt dies am niederländischen Täufertum, Gary K. WAITE, *Anabaptist Anticlericalism and the Laicization of Sainthood. Anabaptist and Sanctity in the Netherlands*, in: Jürgen BEYER u.a. (Hg.), *Confessional Sanctity*, Mainz 2003, S. 163–180, hier S. 168 u. 171.

254 Vgl. ZINSER, *Art. Ekstase*, in: HRWG 2 (1990), S. 255.

kollektive Vorstellungswelten entgegen²⁵⁵. Diese zeigen sich zum einen in der relativen Homogenität des jeweiligen apokalyptischen Weltbildes und zum anderen in der enormen Kraft, die sie entfalten konnten, indem sie die Anhänger zu einem radikalen Bruch mit der Welt veranlassten. Die Analyse der Autorisierungsstrategien für das deviante Verhalten lässt den Schluss zu, dass zunächst einmal nicht die Botschaft (die sexuelle Devianz), sondern das Medium (die unmittelbare Kommunikation mit Gott) für die Protagonisten im Mittelpunkt stand²⁵⁶. Die sexuelle Devianz war in diesem Kontext lediglich das Außerordentliche, das die Botschaft als göttlich und die Betroffenen als Erwählte kennzeichnete. Die Art und Weise, wie die Betroffenen in die göttliche Kommunikation eintraten und die Inhalte unter ihren Glaubensgenossen kommunizierten, nahm selbst einen rituellen Charakter an und wurde zum Bestandteil der religiösen Praxis. In der Ostschweiz und bei den Träumern dehnte sich das »Sterben« bzw. Träumen auf alle Gruppenmitglieder aus.

Nicht nur hier, auch bei den Blutsfreunden und bei Claus Frey, lässt sich eine »Laizisierung« – um nicht zu sagen Egalisierung – der Heiligkeit beobachten – ein Gedanke, den die devianten Täufer mit anderen Strömungen der Täuferbewegung teilten²⁵⁷. Nicht das Selbstverständnis unterscheidet also die radikalen von den gemäßigten Täufnern, sondern die Art seiner Darstellung. Während etwa die Mennoniten auf äußerliche Zeichen (einen frommen Lebenswandel, die Bereitschaft zum Märtyrertod) setzten, wurde nicht nur im spiritualistischen Kreis um David Joris Heiligkeit als »state of mind« begriffen. Dass diese Haltung zu Grenzüberschreitungen einlud, befürchteten Vertreter des konservativen Flügels wie Menno Simons ebenso wie die Gegner der Täufer nicht zu Unrecht.

2.3 Sexualität als Ritual – Funktion und Bedeutung sexueller Devianz

Während sich die rituelle Praxis bei den St. Galler Täufnern auf das »Sterben« konzentrierte, haben die fränkischen Träumer, Claus Frey in Straßburg und die thüringischen Blutsfreunde den Schwerpunkt ihrer religiösen Praxis auf die sexuelle Devianz gelegt. Welche sozialen und religiösen Funktionen dem devianten Sexualverhalten zugeschrieben wurden und welches Verständ-

255 Burke verweist in diesem Zusammenhang auf Carlo Ginzburgs Buch »Benandanti«, vgl. BURKE, Kulturgeschichte der Träume, S. 58.

256 Vgl. Peter DINZELBACHER, Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit, Hamburg 1997, S. 208.

257 WAITE, Anabaptist Anticlericalism, S. 171.

nis von Ehe, Sexualität und Spiritualität hier zugrunde lag, lässt sich durch die Rekonstruktion der rituellen Praxis erschließen. Eine »dichte Beschreibung« im Geertz'schen Sinne kann das Netz von Bedeutungszuschreibungen der Beteiligten aufzeigen²⁵⁸. Einblicke in die Sexualpraxis dieser Gruppen gewähren in erster Linie Verhörprotokolle. Die detaillierten Fragen der Obrigkeiten nach den sexuellen Konstellationen innerhalb der Gruppen waren notwendig, um das Ausmaß des Straftatbestands zu ermitteln. Abgesehen von den üblichen methodischen Schwierigkeiten, die diese Quellengattung mit sich bringt²⁵⁹, muss bei der Analyse der Verhörprotokolle auch der heikle Inhalt der Gespräche berücksichtigt werden: Alle Prozessbeteiligten gelangten an ihre kommunikativen Grenzen, wenn es darum ging, deviantes Sexualverhalten mündlich oder schriftlich darzustellen²⁶⁰. Das äußerte sich zum einen in einer gewissen Detailunschärfe, zum anderen haben die Berichterstatter vieles von dem, was sie erfuhren, schon beim Abfassen des Protokolls zensiert. So wurde auch Claus Freys Aussage im März gar nicht erst zu Papier gebracht, denn er erzählte »ein so lange, seltsame tragedien, daß es unmöglich zu beschreiben gewesen« wäre²⁶¹.

Aus den überlieferten Aussagen zu ihrer Sexualpraxis wird rasch deutlich, dass es den devianten Täufern keineswegs um eine »sexuelle Befreiung« aus dem moralischen Korsett ihrer Zeit ging, wie die in der Forschung lange gebräuchlichen Bezeichnungen »freie Liebe« oder »Libertinismus« andeuten²⁶². Die sexuellen Praktiken entsprachen zwar nicht mehr den Normen der Mehrheitsgesellschaft, wenn sie bigame und unzüchtige Geschlechterverhältnisse einschlossen, aber sie unterlagen dennoch gewissen Regeln und der Kontrolle der Gruppe. Dadurch wurde das deviante Sexualverhalten in eine rituelle Handlung überführt, der bestimmte religiöse und soziale Funktionen zugeschrieben wurden. Im Kontext der Liminalität, der für die hier untersuchten Gruppen angenommen wird, können diese Rituale als Formen religiösen Handelns verstanden werden, die sowohl auf kollektiver als auch auf individueller Ebene soziale und religiöse Transformationsprozesse

258 GEERTZ, Thick Description, S. 3–30; vgl. auch Aletta BIRSACK, Local Knowledge, Local History. Geertz and Beyond, in: Lynn HUNT (Hg.), New Cultural History, Berkeley 1989, S. 80.

259 Vgl. Wolfgang BEHRINGER, Gegenreformation als Generationenkonflikt oder: Verhörprotokolle und andere administrative Quellen zur Mentalitätsgeschichte, in: Winfried SCHULZE (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996, S. 275–293.

260 Vgl. dazu Susanna BURGHARTZ, Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit, Paderborn 1999, S. 236.

261 QGT VIII Elsaß 2, S. 92f.; vergleichbare Auslassungen finden sich bspw. auch bei KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 620 u. 629.

262 Vgl. etwa die Verwendung dieser Bezeichnungen bei VON GREYERZ, Religion und Kultur, S. 186; sowie SCHNEIDER, Der Libertin, S. 45–80.

ermöglichten²⁶³. Für ihr Verständnis ist es notwendig, ihre Funktionen zu bestimmen und den kulturellen Code zu entschlüsseln, der der symbolischen Kommunikation zugrunde lag.

Geregelte Sexualität und rituelle Praxis

Um die deviante Sexualpraxis als Ritual deuten zu können, müssen zunächst die Regeln ihrer Funktionsweise rekonstruiert werden. Den Träumern war beispielsweise der sexuelle Kontakt mit ihren bisherigen Ehepartnern verboten. Die Stimme, erklärte Fritz Strigl, habe ihm den sexuellen Kontakt mit seiner Ehefrau verboten, er solle »gar nichts flaischliches [...] mit ihr zuschaffen haben«, sie habe ihm stattdessen Cristina Stark aus Wolfsfeld zur Ehefrau gegeben, und sooft es »die stimb bevolen, hab er sie flaischlich beschlafen«²⁶⁴. Die übrigen Träumer versicherten ebenfalls, dass sie mit den neuen Partnern nur dann sexuellen Kontakt haben durften, wenn es ihnen die Stimme Gottes erlaubt hatte. Deshalb, so Margarete Stiglin, habe sie nur zweimal mit ihrem geistlichen Ehemann »fleischlich gewerkt«²⁶⁵. Bei Claus Frey und Elisabeth Pfersfelder wechselten sich deviantes Sexualverhalten mit Phasen der Abstinenz ab: Elisabeth Pfersfelder zufolge hatten sie eine Zeit lang einen »stillstand zwischen vnser ee« vereinbart, um den göttlichen Willen noch besser zu ergründen²⁶⁶. Auch die deviante Sexualpraxis der Blutsfreunde war stark reglementiert, so hatte jeder Blutsfreund nur einmal mit einer jeden Blutsfreundin sexuellen Kontakt, und zwischen den einzelnen außerehelichen Begegnungen lagen mehrwöchige Intervalle, wie die Aussage von Jörg Jakob zeigt: Er habe »mit Hans Agnes weibe ungeverlich umb Weinachten den glauben, den er vor zweien jaren angenommen hat, [...] bestetigt«. Vor etwa einem halben Jahr habe er dann mit Blasius Tutz' Frau in dessen Haus die »Einigung gepflegt«, als dieser »auch anheimisch gewesen« sei. Vor einem Dreivierteljahr sei dann »Claus Ludowig bei seinem weibe gewesen«, und drei Monate später haben Blasius Tutz und Hans Agnes auch mit ihr »zu schaffen gehapt«²⁶⁷. Diese Abfolgen, die von den übrigen Beteiligten in ihren Verhören bestätigt wurden²⁶⁸, unterstreichen einerseits den systematischen Charakter der »Christierung«, andererseits zeigen sie auch, dass der Partnertausch bei den Blutsfreunden keine dauerhafte Einrichtung war.

263 TURNER, *Betwixt and between*, S. 95.

264 QGWT II Bayern I, S. 256.

265 Ebd., S. 257; vgl. auch die Aussage von Michael Kern, ebd., S. 312.

266 CAPITO, *Ein wunderbar geschicht* (1534), in: QGT VIII Elsaß 2, S. 325.

267 WAPPLER, *Täuferbewegung*, S. 493f.

268 Jörg Schuchart berichtete »Wendel schuchart zu Langula [...] hat auch mitt seinem weibe in gleichens zu schaffen gehabt. Des gleichen der schuchart mitt des Leynwebers weibe wieder

Im Hinblick auf die rituelle Ausgestaltung ist zunächst die Funktion der Initiation am augenfälligsten, die sich bei allen untersuchten Gruppen zeigen lässt. Anstelle der Taufe markierte der Übergang von einer normativen zur devianten Sexualpraxis den Übertritt zur Gemeinschaft der Auserwählten. Indem beispielsweise die Träumer Hans Schmidts Lehre von der »Verneuerung der ee« akzeptierten und sich entsprechend der neuen Vorgaben verhielten, erkannten sie nicht nur die Lehre ihres Anführers an, sondern bezeugten einander den Bruch mit der Welt und die Zugehörigkeit zu ihrer Gruppe. In Claus Freys Aussage kommt noch stärker zum Ausdruck, dass in diesem Zusammenhang die von Täufern oft herangezogene Stelle aus dem Lukasevangelium zentrale Bedeutung erlangte: »soll ich ein junger Christ sein, so muß ich zuvor hassen weib, kind, hauß, hoff, darzu mein eigen leib vnnd leben«²⁶⁹. Die Blutsfreunde haben ihr Ritual der »Christierung« selbst als Aufnahme-ritual bezeichnet: damit werde »die taufe bestetigt«²⁷⁰. In der Praxis äußerte sich das vor allem darin, dass Claus Ludwig die Initiation bei den weiblichen Mitgliedern häufig selbst vornahm²⁷¹. Agnes Jakob beschrieb diesen Vorgang folgendermaßen: »Claus Ludwig von tugend'a [sei] in irem hause gewesen, da habe er ir die Einigung angetragen, und auch also mit der handt vorbracht, und ir man sey anheimisch zu hause gewesen, und gestadtet auch dasselb wol geweist«²⁷². Sie gibt hier zugleich einen seltenen Hinweis darauf, wie genau der rituelle Sexualkontakt vollzogen wurde: nämlich mit der Hand.

Wenn Ludwigs Anhänger ihre Frauen ohne äußerliche Gemütsregung an ihren Anführer abtraten, stellten sie damit unter Beweis, dass sie nicht nur bereit waren, ihre weltlichen Bindungen emotional und körperlich hinter sich zu lassen, sondern auch die moralische Ordnung. Mit der »Christierung« versicherten sich alle Beteiligten gegenseitig ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Auserwählten²⁷³.

Die soziale und religiöse Funktion der ritualisierten Sexualität ging jedoch über die eines Initiationsritus hinaus. Wie die Sexualpraxis der Träumer war auch die »Christierung« der Blutsfreunde kein singuläres Ereignis, sie wurde in ständig wechselnden Konstellationen wiederholt. Auf diese Weise wurden nach und nach alle Blutsfreunde miteinander vernetzt, die nicht bereits durch verwandtschaftliche Beziehungen verbunden waren. Wie sehr dieses

umb«, STA Marburg, 22 a 1, 11, o.p.; vgl. auch Claus Bachs Aussage, ebd.

269 Freys Interpretation von Lk 14,26 in: CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 326.

270 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 493.

271 Ebd.

272 StadtA Mühlhausen/Th., Acta betref. die Wiedertäufer, fol. 78r, Agnes Jacobs Aussage wurde von ihrem Mann bestätigt, STA Marburg, 22 a 1, 11, o.p.

273 Auch Adam Weise verwies auf Lk 14,26, HOCHHUTH, Landgraf Philipp und die Wiedertäufer, S. 191f.

Streben nach einer engen Verbindung aller Beteiligten im Mittelpunkt der religiösen Praxis der Gruppe stand, offenbart nicht zuletzt der Name, den sie sich selbst gegeben hatten. Damit spielten sie nicht etwa auf das »Blut Christi« an, gemeint war vielmehr »Blutsfreundschaft« im engeren Sinne, allerdings umgedeutet als neue religiös überformte »consanguinitas« oder »Blutsippe«²⁷⁴. Sie umfasste sowohl die verwandtschaftlichen als auch die durch die »Christierung« hergestellten Verbindungen und stellte sie einander gleich²⁷⁵. Eine ganz ähnliche Art der Vernetzung durch die spirituellen Ehen kann man auch bei den Träumern beobachten. Zeichnet man die durch die neuen Ehen entstandenen Verbindungen zwischen allen Träumern nach, dann wird ein Geflecht von familiären und spirituellen Beziehungen sichtbar. Das Eingehen der neuen, spirituellen Ehen diente dazu, die über verschiedene Orte verstreute Gruppe miteinander zu vernetzen und verwandtschaftliche Bindungen auf alle Glaubensgenossen auszudehnen. Hinter diesem »communitarian bonding«, wie Roper diese Funktion der sexuellen Devianz beschrieben hat²⁷⁶, stand die Absicht, durch die Vereinigung aller Gruppenmitglieder die spirituelle Ehevorstellung auf der kollektiven Ebene umzusetzen. Die damit einhergehende Auflösung von sozialen Hierarchien und Geschlechterdifferenzen ist kennzeichnend für diese Verschmelzung zu einer »communitas«, die sie aus der Perspektive der Gruppe zur Braut Christi machte²⁷⁷.

Rituale, die üblicherweise die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus vergegenwärtigen sollten – Taufe und Abendmahl – wurden bei den hier untersuchten Gruppen von der devianten Sexualpraxis abgelöst²⁷⁸. In keinem der untersuchten Fälle spielten diese Sakramente in der religiösen

274 So die Definition von Blutsfreundschaft in: Jakob GRIMM/Willhelm GRIMM (Hg.), Deutsches Wörterbuch, Bd. 2, Leipzig 1860, Sp. 192f.

275 Über das Verhältnis von Freundschaft und Verwandtschaft vgl. Kerstin SEIDEL/Peter SCHUSTER, Freundschaft und Verwandtschaft in historischer Perspektive, in: Johannes F.K. SCHMIDT u.a. (Hg.), Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme, Konstanz 2007, S. 145–156. Zur Bedeutungsvielfalt des Begriffes vgl. Klaus OSCEMA, Das Motiv der Blutsbrüderschaft. Ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart, in: Edgar BIERENDE u.a. (Hg.), Riten, Gesten, Zeremonien, Berlin 2008, S. 41–71; zur Bedeutung von Blut bei den thüringischen Kryptoflagellanten im 15. Jahrhundert, die sich jedoch nicht bei den Blutsfreunden fortsetzte, vgl. Caroline Walker BYNUM, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007, S. 34–36. Zur allgemeinen Bedeutung von Blut in der Frühen Neuzeit vgl. zusammenfassend Claudia JARZEBOWSKI, Art. Blut, Kultur und Gesellschaft, in: EDN 1 (2005), Sp. 309–312.

276 Vgl. ROPER, *Sexual Utopianism*, S. 85. Dass keine Ehen innerhalb verbotener Verwandtschaftsgrade geschlossen wurden, hat auch Anselm Schubert betont, vgl. SCHUBERT, *Träumer von Uttenreuth*, S. 122f.

277 Dies ist für sich genommen nicht neu, bereits in der Spätantike nutzten Sekten »sexual practices as an instrument for immediate communion«, vgl. GILHUS, *Gnosticism*, S. 120.

278 Hans Schmid, Mai 1531, QGWT II Bayern 1, S. 254.

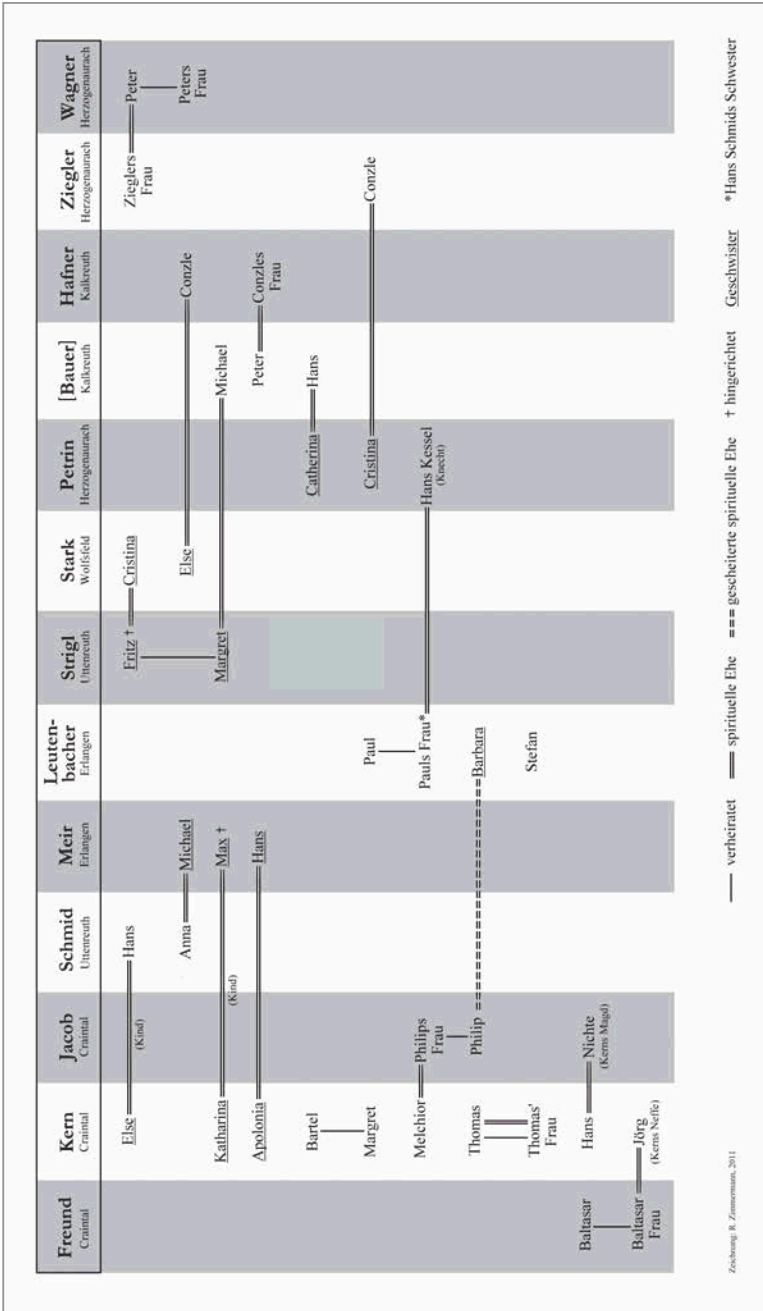


Abb. 3: Schematische Darstellung der alten und neuen Eheverbindungen sowie der verwandtschaftlichen Beziehungen der Träumer auf der Grundlage ihrer Aussagen in den Verhörprotokollen.

Praxis noch eine Rolle – ihre Funktion für die Gemeinschaft als Ganzes wie für jeden Einzelnen ging auf die neue rituelle Praxis über. Will man der gegnerischen Überlieferung Glauben schenken, dann ist bei den Blutsfreunden neben der Taufe auch das Abendmahl in der »Christierung« aufgegangen, denn »die zwei Leiber der man und das Weib bedeuten das Brodt und den Kelch«²⁷⁹. Das Bild von Mann und Frau als Brot und Wein entspricht insofern dem täuferischen Abendmahlsverständnis, als beim Feiern des Abendmahls die mystische Verbindung mit Christus hergestellt werden sollte, die auch die Blutsfreunde in ihrem Ritual anstrebten²⁸⁰. Dabei stand die Erinnerung an den Opfertod und die daraus abgeleitete bedingungslose Christusbefolgung als Aufgabe für die Gläubigen im Mittelpunkt. Der daraus resultierende Anspruch, alle weltlichen Bindungen hinter sich zu lassen, war auch bei den Blutsfreunden ein zentraler Aspekt ihrer Glaubenspraxis²⁸¹. Nicht zuletzt hat wohl auch die christliche Bildtradition, welche die Bedeutung des Abendmahls in dem Bild vom Hochzeitsfest des Lamm Gottes mit seiner Braut, der Kirche, veranschaulicht hat, den Sprung von einer metaphorischen auf die physische Ebene motiviert. Eine solche Übertragung ist kennzeichnend für eine spätmittelalterliche Religiosität, die das Körperliche nicht ausgegrenzt und unterdrückt hat, sondern, so Caroline Walker Bynum, »bejaht und gerettet, dort, wo es mit dem Göttlichen zusammentraf«²⁸². So alt diese Tradition einer leiblichen religiösen Praxis auch ist, das theologische Problem, das hier zum Ausdruck kam, war brandaktuell: Wie kann man Gemeinschaft mit Christus erlangen, wenn herkömmliche Rituale wie das Abendmahl nicht mehr funktionieren²⁸³?

279 So Adam Weise, zit. nach Karl Wilhelm Hermann HOCHHUTH, Mittheilungen aus der protestantischen Secten-Geschichte in der hessischen Kirche, 1. Teil: Im Zeitalter der Reformation, in: ZHTh 29 (1859), S. 167–209, hier S. 193; eine ganz ähnliche Auffassung entwickelten im 18. Jahrhundert auch die radikalen Pietisten Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Johann Wilhelm Petersen, vgl. BREUL, Ehe und Sexualität, S. 411–413; sowie Willi TEMME, Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700, Göttingen 1998, S. 411–417.

280 Joachim STAEDTKE, Art. Abendmahl, in: TRE 1 (1986), S. 114; auch Rempel betont, dass dies den gemeinsamen Nenner der Abendmahlslehren im Täuferium darstellte, John D. REMPEL, The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck and Dirk Philips, Waterloo 1993, S. 32–37, hier S. 33; zum spiritualistischen Abendmahlsverständnis religiöser Dissidenten im 15. Jh. vgl. KAMINSKY, A History of the Hussite Revolution, S. 406.

281 Vgl. WAPPLER, Täuferbewegung, S. 124.

282 Vgl. BYNUM, Fragmentierung und Erlösung, S. 207–216.

283 Dass die »Christierung« der Blutsfreunde als Beitrag zum täuferischen Abendmahlsdiskurs zu verstehen ist, hat auch Kathrine Hill in ihrer breit angelegten Untersuchung des Abendmahlsdiskurses der thüringischen Täufer gezeigt, HILL, Baptism, Brotherhood and Belief, S. 214–255, hier S. 250–252.

Wahrnehmungen von Sexualität

Neben der kollektiven Ebene spiegelt sich auch die individuelle Ebene der spirituellen Ehevorstellung in der Sexualpraxis wider. Das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Christus und zur Gemeinschaft der Gläubigen wurde dominiert von der Gefahr der Sündhaftigkeit des Menschen, die wiederum aufs Engste mit der Sexualität verknüpft war. Die Untersuchung des Verständnisses von Sexualität, das die Betroffenen aufgrund ihres devianten Verhaltens zu erläutern gezwungen waren, kann somit auch die Glaubensvorstellungen erhellen, denen zufolge gesellschaftliche Normen plötzlich nicht mehr gelten sollten.

Viele der Gefangenen berichteten im Nachhinein, dass sie sich auf ihre unzüchtigen oder bigamen Ehen gegen ihren persönlichen Willen und gegen ihre Neigung eingelassen hätten. Als der Münsteraner Täufer Kloppeiß in seinem Verhör schilderte, wie er »zu der irsten huisfrawe Wendell noch ein gnomen, gnant Griet«, fügte er hinzu, »er wolte lieber zu Rome sein gangen, dan die genommen [zu haben]«²⁸⁴. Aussagen wie diese können der Verhörsituation geschuldet sein, in der es für die Gefangenen darauf ankam, das eigene Fehlverhalten einzugestehen und die gesellschaftlichen Normen anzuerkennen, wenn sie ihr Leben retten wollten. Nicht alle Einlassungen können jedoch auf taktische Äußerungen reduziert werden. Auch diejenigen, die sich freimütig zu devianten Ehemodellen bekannten, ließen erkennen, dass die neue Sexualpraxis ihre eigenen Hemmschwellen deutlich überschritt. Zwar können auch solche Geständnisse auf die Verhörsituation zurückgeführt werden, in der die Betroffenen gezwungen waren, Unaussprechliches zu verbalisieren²⁸⁵. Ein Vergleich dieser Aussagen zeigt aber, dass die Betroffenen die Normen, die sie verletzten, nicht nur kannten, sondern selbst verinnerlicht hatten. So hatten Elisabeth Pfersfelder und Claus Frey, nachdem sie sich erstmals miteinander eingelassen hatten, von Reue und Schuldgefühlen getrieben beschlossen, sich »zu diesem werck nit me begeben«²⁸⁶. Erst nachdem Elisabeth in sich die Gewissheit gefunden hatte, dass Gott sie »an sein han geführt hette«, nahm sie die Beziehung wieder auf²⁸⁷. Wenn sie, wie die Träumer und die Blutsfreunde, trotzdem die moralischen Barrieren ihrer Zeit durchbrachen, dann geschah das aus einem Impuls der Selbstüberwindung heraus.

284 NIESERT, Münsterische Urkundensammlung, S. 134.

285 Vgl. dazu BURGHARTZ, *Zeiten der Reinheit*, S. 236.

286 »Ach, sagte sie, was haben wir für ein werck gethon [...] deßgleichen was jm auch nit wol zu mut«, berichtete Wolfgang CAPITO, *Ein wunderbar bericht* (1534), in: QGT VIII Elsaß 2, S. 325.

287 Ebd.

Die Überwindung der eigenen Hemmschwellen schilderten die Beteiligten als eine Prüfung Gottes. Der Anführer der Träumer, Hans Schmid, räumte ein,

als ime der gaist angezeigt hab, wie das sein vorigs weib des maiers sein soll, sei ime solchs so schwer gewest, das er im lieber hett den kopf abschlagen. Doch dieweil es der geist hett also geheißn und haben wollen, hett ers auch zugelassen²⁸⁸.

Auch Margarete Striglin wollte ihren Mann behalten, wenn nämlich dessen »vertraute zu ime [...] komen sei, hab sie nit darumb zurnen durfen, ob es ir gleich zorn ton het«²⁸⁹. Der Craintaler Träumer Melchior Kern erklärte schließlich, wenn er Philip Jacobs Frau nicht zur Ehe genommen hätte, »so het der geist ine erwurget«²⁹⁰. Diese in den Aussagen implizit artikulierte Norm macht deutlich, dass die Träumer sich der vollzogenen Normübertretung durchaus bewusst waren. Im Rahmen ihrer apokalyptischen Erwartungen, die sich in der von Schmid angekündigten »verneuerung der ee« zu manifestieren schienen, war jedoch die Befolgung des göttlichen Willens plötzlich wichtiger geworden. Die Tatsache, dass die neuen spirituellen Ehen ihren persönlichen Neigungen zuwider liefen, betrachteten sie als Beleg dafür, dass es sich um eine göttliche und keine weltliche Ehe handelte. Als eine Prüfung stellte auch Adam Weise die »Christierung« in seinem Bericht über die Bekehrungsstrategien der Blutsfreunde dar. Dem »Novizen« wird mit Hinweis auf die »ehrlichen Weiber« unter ihnen die Frage gestellt, »meinstu, dass sie nicht auch lieber bei ihren Mennern« geblieben wären? – »dennoch haben sie es gleichwohl umb der Wahrheit willen thun müssen«²⁹¹.

Weder die Blutsfreunde noch ihre Vorgänger haben demnach eine grundlegende Umbewertung der Sexualität vorgenommen. Wenn man einmal von dem Delikt des Ehebruchs bzw. der Unzucht absieht, haben sie kein Sexualtabu ihrer Zeit verletzt. Weder Sodomie noch Inzest sind im Rahmen der Untersuchungen aktenkundig geworden²⁹². Ihre Schilderungen der »fleischlichen werke« sind vielmehr von dem Bedürfnis gekennzeichnet, sich von der Sexualpraxis ihrer Zeitgenossen abzugrenzen, zum einen, indem sie die Sexualität von der Ehe abgespalteten, zum anderen durch die kontrollierte, disziplinierte und funktionalisierte Ausübung der »fleischlichen Werke«.

288 QGWT II Bayern I, S. 255.

289 Ebd., S. 257.

290 Ebd., S. 318; vgl. auch die Aussagen Philip Jakobs, ebd.

291 Adam Weise, zit. nach HOCHHUTH, Mittheilungen, S. 193. Jörg Schuchart sagt über seine Frau: »wie woll sie sich des erstlich geweigert, so ha[be] er sie doch darzu beredt solchs williglich zu thun«, StA Marburg 22 a 1, 11, o.p.

292 Dies betont auch SCHUBERT, Träumer von Uttenreuth, S. 122.

In stärkerem Maße als bei den Träumern lässt sich bei Claus Frey und seiner Eheschwester eine Spiritualisierung von Sexualität feststellen. Wie die von Capito wiedergegebene Aussage Elisabeth Pfersfelders eindrucksvoll zeigt, wurde die Leidenschaft des ungleichen Paares füreinander in der religiösen Ekstase sublimiert:

Es kam ein sollicher trib in mich vnnd redet on vnterlass in mir, ich sollt hingon und mich diesem man underwürfflich machen, mit leib, eer und gut, das er mit mir mache was er wollte. Dieser trib weret in mir die gantze nacht vnd was doch nit fleischlich anmutung²⁹³.

Ihre Hingabe an Claus Frey setzte Elisabeth gleich mit ihrer Hingabe an Gott, wenn sie betete, »O herr nymm war ich binn ein dienerin des herren, mir gescheh nach deinem göttlich wort«²⁹⁴. Diese ekstatischen Zustände und der Versuch, in diesem Rahmen die Begierde durch religiöse Empfindungen zu verdrängen, erinnern mehr an die körperliche Religiosität mittelalterlicher Mystikerinnen als an täuferische Frömmigkeitsformen²⁹⁵.

Ins Auge fällt hier aber auch die Initiative von Frauen, wie sie neben Elisabeth Pfersfelder auch die Anhängerinnen von Schmidts Träumersekte unter Berufung auf die göttlichen Eingebungen an den Tag legten. So berichtet Philip Jacob, es sei

des hirten dochter zu Erlang, Barb[ara] genant, zu ime Philipen gein Crental komen und zu ime gesagt, wie die stim sie zu ime geschickt und gesagt, sie sol sich zu ime legen [...]. Als er aber bei ir lag und sie der fleischlichen werk zu beden teiln mit einander volbringen wollten, da hab er Philipen gar nichts mit ir ze schicken können haben²⁹⁶.

Dass dieser Träumer nicht adäquat auf den Befehl der Stimme reagieren konnte, liegt vermutlich nicht zuletzt daran, dass Barbaras Verhalten eine »Inversion« des weiblichen Rollenverhaltens darstellte, was nach Lyndal Roper ein Anspruch auf sexuelle Ebenbürtigkeit implizierte²⁹⁷. Die Nivellierung der Hierarchien innerhalb der liminalen »communitas« erfasste bei den Träumern also auch das Geschlechterverhältnis, wenn hier die Initiative

293 QGT VIII Elsaß 2, S. 324f.

294 Ebd.

295 BYNUM, Fragmentierung und Erlösung, S. 121; vgl. auch Nancy F. PARTNER, Did Mystics have Sex?, in: Jacqueline MURRAY/Konrad EISENBICHLER (Hg.), *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto 1996, S. 296–312, hier S. 297f.

296 QGWT II Bayern 1, S. 316.

297 Vgl. ROPER, *Sexual Utopianism*, S. 85.

zu den neuen, »spirituellen Ehen« gleichermaßen von Frauen wie von Männern ausging.

Die Quellen zu den Blutsfreunden sind in Bezug auf deren sexuelle Aktivitäten weniger detailfreudig. So gibt es keine Aussagen darüber, ob sie wie die Träumer mit der Einführung der »Christierung« gleichzeitig ihre ehelichen Pflichten aufgegeben hatten. Dennoch lässt sich auch hier auf mehreren Ebenen ein Bruch mit der zeitgenössischen sexuellen Praxis feststellen. So versuchten sie, ähnlich wie die Träumer, emotionale und körperliche Geschlechterbeziehungen zu trennen, indem sie ihre Gleichgültigkeit gegenüber dem Sexualpartner betonten²⁹⁸. Damit signalisierten die Blutsfreunde, dass sie die Fleischeslust durch Gelassenheit überwunden hatten. Nicht zuletzt wird hier auch deutlich, dass neben dem symbolischen Vollzug der »spirituellen Ehe« auch die Bewahrung der Reinheit der Gruppe von zentraler Bedeutung war, die nicht durch individuelles Fehlverhalten der Einzelnen in dem prekären Bereich der Sexualität gefährdet werden durfte.

Leibfeindlichkeit – Täuferische Wurzeln devianter Sexualität

Entscheidend für die Einschätzung des devianten Verhaltens ist also die Wahrnehmung von Sexualität durch die Beteiligten. Deshalb ist es – neben der deduktiven Vorgehensweise, die von dem devianten Verhalten auf das Verständnis von Sexualität zurück schließt – auch wichtig, die Herkunftsmilieus der devianten Gruppen in die Analyse mit einzubeziehen und nach den Wurzeln ihrer Wahrnehmung von Sexualität und Sünde zu fragen. Zwar können nicht in jedem Fall die Inspirationsquellen aufgespürt werden – für St. Gallen bleiben die Details weitgehend im Dunkeln – für die übrigen Gruppen lassen sich zumindest einige theologische und zum Teil auch biographische Kontinuitäten mit dem apokalyptischen Täufertum aufzeigen. Das gilt insbesondere für die Träumer in Franken und die thüringischen Blutsfreunde.

Im radikalen Milieu der thüringischen Täufer herrschte seit Langem eine große Verunsicherung, was das Verhältnis von Ehe, Sexualität und Glauben betrifft. Der scharfe Kontrast zwischen der »Babilonische[n] hochzeyt« der vermeintlich Ungläubigen und der gottgefälligen Ehe innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft führte dazu, dass auch die einfachen Täuferanhänger immer strengere Maßstäbe an die eigene Ehe anlegten²⁹⁹. Manche Täu-

298 Blasius Tutz, STA Mühlhausen, fol. 41r; vgl. auch Hans Kindervaters Aussage: »das sie im cristieren [...] die alden frauen oder schwestern eben als wol als die junge brauchen, hoben sie auch eben als lieb als die jungen«, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 484.

299 Hans Heunes Verhör 1535, JACOBS, Die Wiedertäufer am Harz, S. 514; für »kein eliche[n] stand in der ganzen welt nit, die ired glaubens nit sein, sunder eitel huren und buben«, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 425.

ferinnen waren überzeugt, sie hätten »mit irem manne zu aller hurerei gelegen«, bis dieser sich zum Herren bekannt hatte³⁰⁰, andere waren der Ansicht, dass »wen einer ein weib hette, das in am glauben hindern wolt, so sei es ein hurerei«³⁰¹. Ob innerhalb der neuen Glaubensgemeinschaft der eheliche Geschlechtsverkehr seinen sündhaften Charakter verloren hatte, blieb für die einfachen Täuferanhänger unklar. Als Hans Sturm in seinem Verhör 1529 gefragt wurde, »ob auch ehliche werck im glauben geschehen mügen«, hat er sich »wunderlich gewunden vnd gesagt, er wisse es nicht, er setze es Gott in sein geheim«³⁰². Auch auf die Nachfrage, wie es sich mit der Schuldigkeit der ehelichen Pflicht verhält, antwortete Sturm ausweichend. Das Problem, wie man das Eheleben und den Anspruch der Sündlosigkeit miteinander vereinbaren konnte, hatte Sturm noch nicht gelöst³⁰³. Dieselbe Verunsicherung bewog manche Täufer sogar, den Ehestand ganz aufzugeben³⁰⁴. Auch unter den Träumern war die Skepsis gegenüber der ehelichen Sexualität bisweilen so groß, dass sie nicht länger praktiziert wurde. Nicht ohne Stolz berichteten Eheleute, dass sie weiterhin Tisch und Bett teilten, ohne einander zu berühren, und Hans Schmid gab an: »er sei willens gewesen sein leben lang kein weib mer zu beruren« – er empfand sein sexuelles Verlangen nach seiner Frau, die gerade entbunden hatte, als Gefährdung für sein Seelenheil³⁰⁵. Es war also eine in der Täuferbewegung weit verbreitete Angst vor der Sünde und die sich daraus ergebende asketische Grunddisposition, welche die Träumer motivierte, den Geschlechtsverkehr in eine »spirituelle Ehe« auszulagern.

Diese Leibfeindlichkeit, die bisweilen auch in unzüchtiges Verhalten umschlug, geht vermutlich auf den nachhaltigen Einfluss Thomas Müntzers sowohl in Thüringen als auch in Franken zurück. Obschon sich in Thüringen biographische Kontinuitäten zwischen Müntzer und dem Kreis um Ludwig schwer nachweisen lassen, hat die Forschung den nachhaltigen Einfluss der Müntzer'schen Endzeiterwartung in dieser Region betont³⁰⁶. Bei den Träu-

300 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 442; auch Ampel Keiserin glaubte, »sie lei [liege] mit irem manne nit in recher ehe, darumb das er mit ir nit eins worts ist«, Oktober 1537, ebd., S. 432.

301 Ebd., S. 441.

302 Paul WAPPLER, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit, Leipzig 1908, S. 176.

303 Alle, die das »bundtzeichen« annehmen »vnd bestehen bis an das end, die werden auffstehen mit ihm am jüngsten tage inn weisen kleidern vnd die nicht versudelt sind mit den weibern«, Das zweite Bekenntnis, ebd., S. 171.

304 Hans Dohm erklärte: »Er habe darum kein weib genomen, das er nicht unzucht habe treiben wollen«, ebd., S. 521.

305 QGWT II Bayern I, S. 256f., 272 u. 287.

306 Zum Einfluss Müntzers auf die mitteldeutschen Täufer vgl. James M. STAYER, Sächsischer Radikalismus und Schweizer Täufertum. Die Wiederkehr des Verdrängten, in: Günter VOGLER (Hg.), Wegscheiden der Reformation, Weimar 1994, S. 151–178, hier S. 151f.; sowie Hans-Jürgen GOERTZ, Apokalyptik in Thüringen. Thomas Müntzer – Bauernkrieg – Täufer, in: Günter VOGLER (Hg.), Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringen, Stuttgart 2008, S. 328–

mern sind die biographischen Kontinuitäten besser fassbar. Das Fränkische Täufertum der frühen 1530er Jahre ist noch immer vom Wirken Hans Huts – »Müntzers Erbe« – geprägt. Etliche von Schmidts späteren Anhängern in Uttenreuth und Erlangen waren von Hut persönlich oder von seinem Schüler Jörg Volk getauft worden. Zwar hat Gottfried Seebaß betont, dass »die von Hut beeinflussten Täufer jede Form unzüchtigen Verhaltens missbilligten«, aber er schloss nicht aus, dass sich die Träumer in dieser Frage von Huts Lehre inspirieren ließen³⁰⁷.

In Müntzers Schriften kam seiner asketischen Ehevorstellung keine herausragende Bedeutung zu. Dass sowohl die Träumer als auch später die Blutsfreunde in ihrem Sexualitätsverständnis dennoch von Müntzers Grundhaltung inspiriert waren, lässt sich anhand von einigen strukturellen Parallelen der Ehe- und Sexualitätsvorstellungen zeigen. Wie einst Müntzer lehnten auch die thüringischen Täufer die »natürlich« Eheauffassung Luthers konsequent ab und beriefen sich stattdessen auf das alte asketische Ideal, wonach das »Kreatürliche« im Menschen überwunden werden müsse und man »die Weiber haben solle, als hätte man keine« (I Kor 7,29)³⁰⁸. Das Abtöten der Leidenschaft in der Seele war für Müntzer die Voraussetzung dafür, dass sich der Geist Gottes dem Menschen offenbart. Als Konsequenz daraus ergab sich für ihn aber nicht vollkommene Abstinenz, er vertraute vielmehr darauf, dass Gott zu den Menschen spreche und ihnen ein Zeichen gebe, zu welchem Zeitpunkt sie die Ehepflicht erfüllen und eine erwählte Nachkommenschaft zeugen sollten³⁰⁹. Diese Grundidee trägt auch die Sexualpraxis der Blutsfreunde und der Träumer. Im Unterschied zu Müntzer ist hier die Sexualität nicht mehr an die Ehegemeinschaft gekoppelt, sondern wird absichtlich aus ihr herausgelöst. Bei den Träumern sticht vor allem der Aspekt der göttlichen Weisung hervor. Die »fleischlichen werke« wurden nur dann vollbracht, »wan es ine der gaist angezeit hab«³¹⁰. Initiative und Verantwortung

346; siehe auch Günter VOGLER, Thomas Müntzer und die Aufstandsbewegung in Thüringen, in: Ebd., S. 225–242.

307 SEEBASS, Müntzers Erbe, S. 483f. Auch Müntzer selbst hatte die Gegend um Nürnberg besucht, seine von Hans Hergott gedruckten Schriften zirkulierten in der Markgrafschaft, vgl. Rudolf ENDRES, Der Bauernkrieg in Franken, in: Peter BLICKLE (Hg.), Der Deutsche Bauernkrieg von 1525, Darmstadt 1985, S. 127–183, hier S. 151f.

308 Thomas MÜNTZER, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Günter FRANZ, Gütersloh 1968, S. 380f.; sowie Walter ELLIGER, Thomas Müntzer. Leben und Werk, Göttingen 1975, S. 337.

309 »Debitum reddite, non ut gentes, sed sicut scientes Deum vobis loqui, iubere, monere, ut firmiter sciatis, quando tribuendam sit pro prole electa, ut timor Dei spiritus sapientie impediat bruti concupiscentiam, ne absorbamini«, MÜNTZER, Schriften und Briefe, S. 381. Vgl. dazu Reinhard SCHWARZ, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten, Tübingen 1977, S. 41. Die Bedeutung des individuellen Heilsprozesses im Rahmen der Apokalyptik Müntzers hebt auch Goertz hervor, GOERTZ, Apokalyptik in Thüringen, S. 331 u. 341.

310 QGWT II Bayern I, S. 312.

für den Geschlechtsverkehr wurden dem Heiligen Geist zugeschrieben, die Träumer handelten also nicht mehr in ihrem eigenen, sondern in Gottes Namen, als sein »werkzeug«³¹¹. Mit Hinweisen auf die moderate Frequenz ihrer sexuellen Aktivität versuchten die Träumer den gottgefälligen Charakter ihrer sexuellen Aktivitäten zu unterstreichen. So versicherten sie, »daß es ime der gaist nit mer dan einmal oder zweimal ein nacht angezeit habe«³¹².

Bei den Blutsfreunden liegt der Akzent auf der persönlichen Heiligung, die durch die neue Sexualpraxis angestrebt wurde. Jörg Schuchart war davon überzeugt, er und seine Frau seien »durch solche fleischliche vormyschunge [mit anderen Blutsfreunden] geheilliget« worden³¹³. Seine Hoffnung auf Erlösung gründete sich darauf, durch die »Christierung« die sündhafte Begierde besiegt zu haben. Sie speiste sich aber auch aus der Gewissheit, an der Erschaffung des auserwählten Volkes teilzuhaben. Das heilbringende Attribut und die Bedeutung der göttlichen Lenkung in der neuen Sexualpraxis lassen zusammen mit dem apokalyptischen Kontext das Müntzer'sche Erbe in der Auffassung von Ehe und Sexualität dieser Gruppen durchschimmern³¹⁴.

Im Fall von Claus Frey ist die Quellenlage hinsichtlich der Ursprünge seiner Ideen auf den ersten Blick mager. Ordnet man die überlieferten Aussagen jedoch chronologisch, kann man immerhin feststellen, dass ihn zunächst nicht viel von anderen Täufern unterschied. Die erste Phase der Radikalisierung von Freys Denken fällt in seine Zeit in Nürnberg, wo er mit Georg Pfersfelder in Kontakt kam (Julius Lober, sein Mitgefangener in Windsheim, der ihn auch getauft hatte, kommt als Impulsgeber für seine apokalyptischen Phantasien hingegen nicht infrage)³¹⁵. Die Vermutung von Deppermann und Clasen, Frey sei in Nürnberg mit Anhängern der Träumer in Berührung gekommen, lässt sich ebenfalls nicht nachweisen³¹⁶. Vielleicht reichten aber die im Pfersfelder'schen Haushalt mit Sicherheit kursierenden Geschichten und Gerüchte über Pfersfelders Schützling Hans Schmid schon aus, um dem ungleichen Paar einen neuen Interpretationsrahmen für ihre Beziehung zu geben. In jedem Fall haben endzeitliche Visionen erst in Straßburg immer größeren Raum in Freys Glaubensvorstellung eingenommen. Dazu trugen seine Kontakte zu dem Kreis um Melchior Hoffman ebenso bei wie die Notwendigkeit, seine neue Verbindung zu der Adligen Elisabeth Pfersfelder zu

311 Ebd., S. 319.

312 Ebd., S. 312.

313 STA Marburg 22 a 1, 11, o.p.; vgl. STAYER, Vielweiberei, S. 28.

314 Vgl. SCHWARZ, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers, S. 42.

315 QGT V Bayern 2, S. 185. Der Schneider Julius Lober aus Zürich wurde Anfang 1530 in Straßburg von Wilhelm Reublin getauft. Weder die Schriften, die man bei seiner Verhaftung 1531 bei ihm fand, als er auf dem Weg nach Mähren war, noch seine Aussagen deuten darauf hin, dass er radikale Ideen aus Straßburg nach Franken importiert hat. Vgl. SEEBASS, Müntzers Erbe, S. 83–85, sowie BERGDOLT, Die freie Reichsstadt Windsheim, S. 108.

316 Siehe S. 71f. dieser Arbeit.

legitimieren. Abgesehen von Freys Selbstwahrnehmung als Teil des apokalyptischen Szenarios³¹⁷ zeigt sich der Einfluss der Straßburger Radikalen in dem Ausspruch: »Sein Pfertzfelderin sey ein jungfrau vor der geburt, in der geburt und nach der geburt, dann sie hab sich jm vnterwurffig gemacht«³¹⁸. Hier klingt die Vorstellung von Maria als reine Jungfrau vor und nach Christi Geburt an, die Clemens Ziegler (ca. 1480–1535) entwickelt hatte³¹⁹. Ziegler, ein Straßburger Gärtner, der selbst nie zum Täuferturn konvertiert war, sah die Überwindung des Fleisches (d.h. der Lust) als den Weg zur Perfektion und Deifikation des Menschen³²⁰. Persönliche Kontakte lassen sich überdies zum Kreis um Melchior Hoffman nachweisen³²¹. Zu dessen Vorstellungen gehörte neben der Endzeiterwartung und dem Glauben an einen Propheten der letzten Tage auch die von Hans Hut geprägte Idee von Sündlosigkeit derjenigen, die den Geist Gottes besitzen³²². Wenn sich Freys Vorstellungswelt auch keine eindeutigen Vorbilder zuordnen lassen, so wird doch deutlich, dass zentrale Elemente seiner Glaubensvorstellungen – der Aspekt der Eingebung des Geistes sowie das Streben nach persönlicher Heiligung durch die neue Sexualpraxis und der Endzeiterwartung – im Umfeld des apokalyptischen Täuferturns von Hans Hut und Melchior Hoffman ihren Ursprung haben.

Erst vor dem Hintergrund des hier zum Ausdruck gebrachten Konzeptes von Sexualität und seinen Wurzeln wird die Bedeutung der ritualisierten Sexualpraktiken in ihrem vollen Umfang deutlich. Als religiöses Übergangsritual dienten sie dazu, den Transformationsprozess der Beteiligten vom Sünder zum auserwählten Mitglied einer spirituellen Elite zu markieren. Dass ausgerechnet die Sexualität zum Dreh- und Angelpunkt des Rituals wurde, ist weder überraschend noch paradox, handelte es sich hierbei doch um einen ebenso notwendigen wie höchst gefährlichen Akt, weil die menschliche Fort-

317 QGT VIII Elsaß 2, S. 327.

318 Ebd., S. 208.

319 1524 veröffentlichte Ziegler die Schrift »Von der Vermehe=/lung Marie vnd Josephs./Darzu von der vnuerruckte/Jungkfrauschafft Marie: /von, yn, vnd nach der geburt. Schrift=/lich angezeygt durch Clement Zieg=/ler Gartner zu Strassburg«, ohne Orts- und Druckerangaben, QGT VII Elsaß 1, S. 10f., vgl. dazu Rudolphe PETER, *Le Maraîcher Clément Ziegler. L'Homme et son Œuvre*, in: *RHPhR* 34 (1954), S. 255–282, hier S. 255.

320 Seit Ende der 1520er Jahre kamen zu Zieglers asketischem Anspruch auch die Faszination für Träume und Visionen hinzu, die er allerdings erst 1534 niederschrieb. Die Handschrift »Von gesichden vnd erschinunge iber mich clementz ziegler«, umfasst acht Visionen, die Ziegler zwischen 1528 und 1533 hatte, QGT VIII Elsaß 2, S. 257–259; vgl. auch PETER, *Le Maraîcher Clément Ziegler*, S. 258, sowie DEPPEMANN, *Melchior Hoffman*, S. 155f.

321 Die Gruppe hatte Frey aufgrund seiner bigamen Ehe ausgeschlossen, wofür sich Frey rächte, indem er der Obrigkeit Hoffmans Aufenthaltsort verriet, vgl. ebd., S. 255.

322 In dieser Gruppe kursierten auch Ideen der Anhänger Hans Huts, die in Straßburg Zuflucht gefunden hatten, ebd., S. 174f.; zu Huts Äußerung über die Bedeutung von Träumen vgl. MEYER, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben* 1, S. 244.

pflanzung eben ohne Lust kaum zu vollbringen ist, diese aber wiederum mit Sündhaftigkeit gleichgesetzt wurde. Diese Haltung gegenüber der menschlichen Sexualität lässt sich als gemeinsamer Ausgangspunkt für alle devianten Gruppen festhalten. Sie verbirgt sich hinter den Entblößungen der Frauen von St. Gallen, welche die Zuschauer wegen deren menschlichen Regungen verhöhnten, ebenso wie hinter der allein auf die Zeugungsabsicht ausgerichteten Sexualpraxis im Täuferreich zu Münster³²³. Diese Haltung findet sich auch noch bei David Joris, für den der Test, ob man die Sünde der Fleischeslust überwunden hatte, in eben dieser Fähigkeit bestand, nackt bei einer Frau zu liegen und keine Lust dabei zu empfinden³²⁴.

Nach außen hin, soviel lässt sich sagen, diente die Form der »spirituellen Ehe« auch in ihrer devianten Ausprägung der Abgrenzung von der lutherischen Eheauffassung. Bereits Thomas Müntzers Haltung zur Ehe wurde von der Forschung als »offene[r] Affront gegen Wittenberg« bewertet³²⁵. Es ist also durchaus denkbar, dass die Blutsfreunde und die Träumer, die ja nicht nur wiederholt durch antiklerikale Aktionen auffällig geworden waren, sondern auch eine theologische Nähe zu Müntzer aufwiesen, ähnlich motiviert waren, wenn sie mit ihrer spirituellen Eheauffassung eine dezidiert antilutherische Position einnahmen. Im Inneren der Gruppe konzentrierten sich die Erwartungen an die veränderte Sexualmoral auf das Jenseits. Angesichts der vorherrschenden Unsicherheit hatte das veränderte Sexualverständnis, das der rituellen Innovation zugrunde gelegt wurde, nicht zuletzt auch eine Entlastungsfunktion für die Beteiligten. Die neue Sexualpraxis der Blutsfreunde und der Träumer führte zu einem stark reglementierten, jedoch sanktionierten und deshalb aus ihrer Sicht sündlosen Sexualleben. Eine Erkenntnis, die sich letztlich auch befreiend auf den Umgang mit Sexualität auswirken konnte, wie der Blutsfreund Wendel Schuchart andeutete: Er habe »seine frauwe letztlich nicht mehr zu solchen that genottigt sondern sie wehre williglich dar zu gewest vnd gethan«³²⁶.

323 Vgl. HENNING, Askese und Ausschweifung, S. 30.

324 Vgl. SNYDER, Anabaptist History and Theology, S. 284.

325 Vgl. STAYER, Vielweiberei, S. 29.

326 STA Marburg, 22 a 1, 11, o.p.

Spirituelle Ehen und revolutionäre Utopien

Im Denken wie im Handeln schloss Sexualität im 16. Jahrhundert die Zeugung von Kindern stets ein³²⁷. Auch bei den hier untersuchten Gruppen blieb der Zweck des Geschlechtsverkehrs die Zeugung von Nachkommen. Das unterstreicht das Verbot, schwangere oder unfruchtbare Frauen zu berühren – eine Regel, die nicht nur von den Münsterischen Täufern als Argument für die Polygamie verwendet wurde³²⁸. Bei den Träumern wurde dem alten Craintaler Ehepaar Bartel und Margarete Kern das Eingehen einer spirituellen Ehe erlassen, weil »sie betagte leute sind«, obwohl auch sie »der stimm nachvolgten«³²⁹. Diesen Verboten und Beschränkungen stand der paradisiische Aufruf Gottes an die Menschen, »seid fruchtbar, und vermehret euch« (Gen 1, 27), gegenüber. In Münster führte Rothmann diesen Auftrag Gottes an seine Schöpfung als zentrale Begründung für die Einführung der Polygamie an³³⁰. Fünfzehn Jahre später forderte Claus Ludwig mit denselben Worten seine Blutsfreunde zur »Christierung« auf. Sie »hieltens nit anders, dan das sie nach angehörter predigt, nach dem Spruch wachstet und werdet gemehret, zu samem giengen«³³¹.

Vom Ergebnis her betrachtet kann man das willkürliche Zusammenstellen der Sexualpartner bei den Träumern und den Blutsfreunden auch als ein Verfahren begreifen, das der Befreiung des Zeugungsaktes von der Fleischesünde diene. Die zukünftigen Eltern bewahrten durch die ritualisierte Sexualpraxis die Reinheit der Gemeinschaft, an der auch ihre Kinder teilhatten. Wenn also der Blutsfreund Jörg Schuchart meint, er und seine Frau seien durch »solche fleischliche vormyschunge geheilliget« worden³³², dann nicht nur, weil sie dadurch die Begierde besiegt hatten, sondern auch weil sie an der Vermehrung der Auserwählten mitwirkten. Wenn »ihnen ein kind gepo-

327 Richard VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: Das Haus und seine Menschen, München 1990, S. 158. Während Luther ehelichen Geschlechtsverkehr auch zur Vermeidung von Unzucht gestattet hatte, waren für die Radikalen Reformatoren wie für die Altgläubigen Sex ohne die Möglichkeit, dass dabei ein Kind entstehen kann, nicht akzeptabel, WOHLERS, *Anabaptist View of the Family*, S. 140.

328 »ein man, der ein iunckhe oder alde fraw hedde, due nicht fruchtbar were, dat wer Goddes will, dat der solde ein ander nemmen, die fruchtbar were. Wurde dieselbe da fruchtbar, so solde der man mitder frowen nicht mehr tho schaffen hebben«, Heinrich Gresbecks Bericht, in: CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen*, S. 61; ganz ähnlich ein Bekenntnis, das 1530 bei einem österreichischen Täufer gefunden wurde, QGT XI Österreich 1, S. 201, Anm. 2.

329 QGWT II Bayern 1, S. 290.

330 Bernhard ROTHMANN, *Restitution rechter christlicher Lehre (1534)*, in: STUPPERICH, *Schriften Bernhard Rothmanns*, S. 258; Dyonisius Vinne begründete in seinem Bekenntnis vom Oktober 1534 die Vielweiberei mit dem Auftrag Gottes zur Fortpflanzung im Alten Testament, CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen*, S. 278.

331 Blasius Tutz, *StadtA Mühlhausen/Th.*, *Acta betref. die Wiedertäufer*, fol. 41r.

332 STA Marburg 22 a 1, 11, o.p.; vgl. auch STAYER, *Vielweiberei*, S. 28.

ren werde«, erläutert sein Glaubensgenosse Hans Kindervater, sei dieses »rein, gut und wolgeschaffen durch Christum«³³³. Das Ziel der »fleischlichen Vermischung« war also bei den Blutsfreunden wie schon bei Müntzer die »unbefleckte Zeugung«³³⁴. Durch die akute apokalyptische Erwartungshaltung hatten sich die an den Nachwuchs geknüpften Hoffnungen und Erwartungen auf das Jenseits bzw. auf die Wiederkehr Christi verschoben. Bereits Zschäbitz hat darauf hingewiesen, dass die spirituellen Ehen der Träumer der Produktion der in der Offenbarung genannten 144.000 Auserwählten dienen sollten³³⁵. Für Münster hat James Stayer die Vermutung geäußert, dass die Hoffnung, dort in kurzer Zeit 144.000 Auserwählte versammeln zu können, die Zeugung vieler Kinder besonders »dringlich« machte³³⁶. Ob die neue Zeugungsmethode tatsächlich die bewährten Rekrutierungspraktiken durch Bekehrung und Taufe ersetzen bzw. ergänzen sollte, ist umstritten³³⁷. Viel wichtiger als die theologische Verortung des Nachwuchses ist für den gegenwärtigen Argumentationsgang die Frage, ob sich die sozialen Strukturen der Gruppen durch die spirituelle Ehe tatsächlich veränderten. Das wäre ein guter Prüfstein für das revolutionäre Potenzial der sexuellen Devianz, das die Obrigkeiten den Täufern unterstellte. Allerdings hat keine der Gruppen lange genug existiert, um eine neue Generation von spirituellen Kindern heranwachsen zu sehen. In den Quellen finden sich nur wenige Hinweise auf Kinder, die im Rahmen der spirituellen Ehen gezeugt wurden. Bei den Träumern sind nur Anna Schmid und Katharina Kern durch ihre spirituellen Ehen schwanger geworden³³⁸. Diese Kinder und jene, die aus den alten Ehen hervorgegangen waren, »halten sie jezo in gemein miteinander, wie sie dan sunst ander guter auch gemein haben«³³⁹, behauptete Michael Meier. Bei den Blutsfreunden lässt sich nur eine Schwangerschaft als Folge der »Christie-

333 Und »derhalbenhalten sie auch von der taufe gar nictes, dan, so alle creatur und menschen von Got rein, gut und wolgeschaffen, so kund auch kein pfaff, der doch bekenne, das er ein sunder sei, ein kind oder ein mensch durch die taufe besser machen«, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 485.

334 Vgl. STAYER, Vielweiberei, S. 28.

335 ZSCHÄBITZ, Zur mitteldeutschen Täuferbewegung, S. 115; er bezog sich dabei auf Hans Schmidts Erklärung: »wen gott die seinen aus dem volk verordnet und erfordert hett und die zal wer erfult worden, dan wur gott die seinen, die der stim gehorchen wurden und mainen, sie sein diselbigen, ervordern, und sie wurden im all entgegenfarn wie der sonnenschein und wurden geistlich verclert ewiglich mit im leben«, QGWT II Bayern I, S. 292; Michael Meier sagte aus: »ir hoffnung und furnemen sei gewest, daß sie got das clein haufflein werd ausfuren und erreten, wan gott die welt werd strafen, und sie in sein reich furen«, Juli 1531, ebd., S. 311.

336 STAYER, Vielweiberei, S. 34; vgl. auch DEPPERMAN, Melchior Hoffman, S. 336 u. 348.

337 Matthias Henning argumentierte, »nicht um der Kinder willen, sondern um die Sünde (des Geschlechtsverkehrs ohne Zeugungsabsicht) zu vermeiden« sei die Vielweiberei dort eingeführt worden, HENNING, Askese und Ausschweifung, S. 28.

338 QGWT II Bayern I, S. 278 u. 281.

339 Ebd., S. 285.

rung« ermitteln. Sie ist nur deshalb aufgefallen, weil die werdende Mutter als »wittfrawe« eigentlich nicht mehr schwanger werden durfte³⁴⁰. Im Gegensatz zu den Träumern widersprachen die Blutsfreunde jedoch dem Vorwurf der Obrigkeit, sie wollten ihre Kinder »vergemeinschaften«: »was ein jden weib kinder gebere und bekeme, das halten sie vor ire kinder, und behalte auch ein jeder die kinder bei sich«³⁴¹. Sofern man diese Aussage Hans Kindervaters nicht als Schutzbehauptung werten will, kann sie als Hinweis dafür gelten, dass die Auflösung der Ehegemeinschaft in der Glaubensgemeinschaft auch Grenzen hatte.

Besser als am Umgang mit dem Nachwuchs lässt sich die Frage, wie tiefgreifend die Veränderungen im Hinblick auf die sozialen Strukturen waren, anhand des Verhältnisses der Geschlechter zueinander beantworten. Auf den ersten Blick sprechen die aufsehenerregenden Fälle – Claus Freys böswilliges Verlassen seiner ersten Ehefrau und die systematische Auflösung der ehelichen Sexualgemeinschaften bei den Träumern und Blutsfreunden – für sich. Allein schon die möglichen Folgen dieser Konstellation weisen auf die Auflösungstendenzen traditioneller Geschlechterordnung hin – denn eine der elementarsten Funktionen der Ehe war ja gerade, Kinder im Sinne von rechtmäßigen Erben hervorzubringen³⁴². Hinzu kommt die vehemente Kritik am Ehestand, die manche Blutsfreunde gar zu einer radikalen Ablehnung desselben trieb. Blasius Tutz etwa behauptete, seine Mitbrüder »halten nichts vom Ehestandt«, während Jörg Jakob die Obrigkeit mit der Aussage provozierte, dass »er in der bibel die ehe nit findt«³⁴³. Anderntags bekräftigte er seinen Standpunkt noch einmal, indem er auf die Schöpfungsgeschichte verwies: »got [habe] im paradiß Eva nur zu Adam pracht, vnd sei da keine[r] Ehestiftung gedacht worden«³⁴⁴.

Dem steht entgegen, dass sich die soziale Struktur sowohl bei den Blutsfreunden als auch bei den Träumern durch die rituellen Innovationen nicht grundlegend gewandelt hatte. Die neue Sexualpraxis hatte weder eine räumliche Veränderung der Wohn- bzw. Schlafsituation zur Folge noch lässt sich eine emotionale Umorientierung der Ehepartner feststellen. Claus Freys Fall einmal ausgenommen, blieben bei den devianten Täufern die alten Ehen nicht nur auf dem Papier bestehen, sie wurden unabhängig von der neuen Sexualpraxis weiterhin gelebt. So hat Hans Schmid auch, nachdem er eine Verbin-

340 Jörg Schucharts Aussage, STA Marburg 22 a 1, 11, o.p.

341 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 284.

342 Der Gedanke, die Gütergemeinschaft auf die Nachkommenschaft auszudehnen, war, wie gesagt, ein Alptraum für die patriarchalische Gesellschaft des 16. Jahrhunderts, siehe oben S. 59 dieser Arbeit.

343 Blasius Tutz, StadtA Mühlhausen/Th., Acta betref. die Wiedertäufer, fol. 40v; sowie Jörg Jakobs Aussage, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 493.

344 StadtA Mühlhausen/Th., Acta betref. die Wiedertäufer, fol. 80r.

dung mit seiner Magd Else Kern eingegangen war, weiterhin »bei seinem vorigen weib gewonet«³⁴⁵. Michael Meier, der mit Schmid's Ehefrau Anna verbunden war, kam nur zu Besuch. Ebenso hielt man es im Haus von Fritz und Margarete Strigl³⁴⁶. Bisweilen schimmern in den Aussagen die Konflikte um die Rollenverteilung im Haus durch, die die neuen Konstellationen mit sich brachten. So behauptete Else Kern in ihrem Verhör, sie »sei alsdan die recht hausfrau in des Schmid's haus gewest«³⁴⁷. Bereits Lyndal Roper hat darauf hingewiesen, dass sich bei den Träumern an der patriarchalen Familienstruktur nichts geändert hatte³⁴⁸. Die Blutsfreunde lebten ebenfalls weiterhin mit ihren Ehefrauen zusammen und bezeichneten diese auch in den Verhören stets als ihre »Eheweiber«³⁴⁹. Dass es sich dabei nicht um bloße Versorgungseinheiten handelte, lässt sich schon an dem taktischen Verhalten von gefangenen Blutsfreunden bei ihren Verhören erkennen. Über den Ehestand befragt, gab sich Jörg Jakob zunächst ganz konform. Erst als die Beweislast erdrückend wurde, räumte er ein, dass er »solches alles [zuvor] vorleuknet, hab er seinem weib und kindern zum besten gethan«³⁵⁰.

Paradoxerweise trifft also trotz des unzüchtigen Verhaltens der Vorwurf, sie würden ihre Ehe »zerreißen«, weder auf die Träumer noch auf die Blutsfreunde zu. Vielmehr scheint es so, als habe die spirituelle Ehe es den jeweiligen Anhängern erst ermöglicht, ihre bereits bestehenden Ehen weiterzuführen. Denn diese Ehen waren ja vor dem Glaubenswechsel und unter weltlichen Gesichtspunkten geschlossen worden. Wie in anderen Täuferkreisen war auch unter den Blutsfreunden der Gedanke, den Ehegatten verlassen zu müssen, um Gott nachzufolgen, sehr präsent³⁵¹. Hier zeigt sich, dass neben der kollektiven Ebene der spirituellen Ehevorstellung, die aus der Gemeinde die Braut Christi werden ließ und für diese Gruppen als Ganzes wichtig war, auch die individuelle Dimension der »spirituellen Ehe« nicht zu unterschätzen ist. Denn durch das symbolische Eingehen einer spirituellen Ehe konnten die Ansprüche Gottes bzw. der Gemeinde an den Gläubigen befriedigt und gleichzeitig die alte Ehe entlastet werden. Den Anhängern wurde so ermöglicht, ihren Ehegatten zu entsagen, um Gott nachzufolgen, und doch weiterhin mit ihnen zusammenzuleben. Entscheidend aus der Sicht der Beteiligten war die Abspaltung der Sexualität von der Lebensgemeinschaft. Die damit verbundene rituelle Aufladung der Sexualität erklärt nicht zuletzt auch die

345 QGWT II Bayern I, S. 255.

346 »Darauf hab er bisher bei seinem vorigen weib gewont wievor, aber nichts flaischliches mit ir gehandelt, sonder der, dem sie zugegeben sei hab sie beschlafen laut irer bekanntnus«, ebd., S. 256 u. 287.

347 Gütliches Verhör der Else Kern, Juni 1531, ebd., S. 303.

348 ROPER, *Sexual Utopianism*, S. 85.

349 So Hans Kindervater und Jörg Jakob, WAPPLER, *Täuferbewegung*, S. 485 u. 487.

350 Ebd., S. 493f.

351 Vgl. HOCHHUTH, *Mittheilungen*, S. 191.

Diskrepanz zwischen den sozialen und rituellen Geschlechterrollen. Während bei der »Christierung« das egalitäre Prinzip der Gemeinschaft der Ausgewählten vorherrschte, blieben außerhalb dieses rituellen Kontextes die sozialen Strukturen der hier untersuchten Gruppen weiterhin in dem patriarchalen Konzept ihrer Zeit verhaftet.

2.4 »An den Früchten wird der faule Baum erkannt« – Das Urteil der Zeitgenossen

Das Urteil der Zeitgenossen über sexuelle Devianz unter Täufern drückt sich zum einen ganz konkret in der Bestrafung der Betroffenen aus, zum anderen in den Berichten, Briefen, Chroniken und Flugschriften der an den Prozessen beteiligten Experten und Zeitzeugen der Ereignisse. Aber auch über diesen Kreis hinaus hat die sexuelle Devianz bei den Täufern Aufmerksamkeit erregt: Den Gegnern der Täufer diente sie als Munition in ihren Schriften, während sich die Mehrheit der Täufer gegen diese Polemik ebenso zur Wehr setzen musste wie gegen die devianten Sexualvorstellungen in ihren eigenen Reihen. Bevor jedoch auf diese Reaktionen eingegangen werden kann, müssen das Urteil der Obrigkeit und der konfessionellen Öffentlichkeit sowie die ihm zugrunde liegenden Grundannahmen und Normkonzepte genauer in den Blick genommen werden. Ordnet man die Kommentare der Zeitgenossen in Form von konzentrischen Kreisen um die einzelnen Fälle herum an, dann lassen sich von der Nähe zum Geschehen abhängige und unabhängige Vorstellungen über den Zusammenhang von sexueller und religiöser Devianz aufzeigen und vergleichen. Anders als bei den beiden vorherigen Kapiteln, bei denen das Untersuchungsspektrum auf einige Gruppen eingegrenzt wurde, umfasst die Analyse der Reaktionen alle täuferischen Gruppen, die von der reformatorischen und (gegen-)reformatorischen Öffentlichkeit³⁵² als sexuell deviant wahrgenommen wurden.

Bestrafung

Die drei Käfige am Turm von St. Lamberti in Münster erzählen heute noch von dem gnadenlosen Urteil gegen die Täufer, die dort die Herrschaft über die Stadt errungen und die Gütergemeinschaft und Polygamie eingeführt

352 Zu diesem Konzept vgl. Rainer WOHLFEIL, Reformatorische Öffentlichkeit, Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: Ludger GRENZMANN/Karl STACKMANN (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation, Stuttgart 1984, S. 41–54.

hatten³⁵³. Darin hatte man Jan van Leiden, Bernd Knipperdollinck und Bernd Krechtinck aufrecht stehend festgebunden, nachdem sie zuerst vor dem Rathaus mit glühenden Zangen gefoltert und dann getötet worden waren³⁵⁴. Hier wie auch bei den anderen Gruppen wollte man mit der drakonischen Bestrafung der Führungsgestalten ein abschreckendes Exempel statuieren, während das Gros der Anhänger früher oder später – nach einem Widerruf und öffentlicher Buße, spätestens nach einigen Jahren der Verbannung – wieder in die Stadt integriert wurden. So entstand Ende November 1535 in Münster eine Liste mit über 230 Namen von Täufern, die dem Irrglauben abschwören wollten³⁵⁵. Ein vergleichbar hartes Urteil wie jenes über die Führungsriege in Münster wurde 45 Jahre später über den Batenburger Jan Wilhelm gefällt, der nicht wie seine Mitgefangenen gewürgt, enthauptet und anschließend verbrannt wurde, sondern bei lebendigem Leibe die Feuerstrafe erleiden musste³⁵⁶. In beiden Fällen scheint neben der Abschreckung noch die ältere Vorstellung einer reinigenden Funktion des Hinrichtungsrituals eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Durch die Vernichtung des Delinquenten sollte die Verletzung der religiös-sittlichen Ordnung gesühnt werden, um nicht den Zorn Gottes auf die ganze Gemeinde zu ziehen³⁵⁷. Das Foltern im Kontext der Hinrichtung bzw. die mehrfache Bestrafung des Leibes ist darüber hinaus auch mit den vielen verschiedenen Delikten zu erklären, die den Beschuldigten zur Last gelegt wurden und die nur durch eine kumulative Strafe gesühnt werden konnten³⁵⁸. Inwieweit der Tatbestand der Polygamie dabei ins Gewicht fiel, ist allerdings schwer zu beurteilen, da sowohl in Münster als auch bei den Batenburgern gleich mehrere todeswürdige Delikte zusammenkamen. Besser als die Urteile gegen die Münsteraner und die Batenburger sind deshalb die Fälle von Bigamie, Ehebruch und Unzucht dazu geeignet, das Zusammentreffen von religiöser und sexueller Devianz bei der Bestrafung der Täufer zu untersuchen.

353 Zur Bedeutung der Käfige für Münster, die, von wenigen Unterbrechungen abgesehen, kontinuierlich das Stadtbild geprägt haben, vgl. Katja SCHUPP, *Zwischen Faszination und Abscheu. Das Täuferreich von Münster*, Münster 2002, S. 425–429.

354 Anton Corvinus an Georg Spalatin, 22. Januar 1536, in: Heinrich DORPIUS, *Die Wiedertäufer in Münster. Zur Geschichte des Communismus im sechszehnten Jahrhundert*, hg. v. Friedrich MERSCHMANN, Magdeburg 1847, S. 282f.; vgl. auch ders., *Wahrhaftige historia*, in: Robert STUPPERICH (Hg.), *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, Münster 1983, S. 245.

355 Darunter waren 213 Frauen, 20 Männer und fünf Kinder. Aufgrund der großen Zahl hatte man darauf verzichtet, die sonst üblichen Urfehdebrieve auszustellen. Vgl. Karl-Heinz KIRCHHOFF, *Die Täufer in Münster 1534/1535*, Münster 1973, S. 13–15.

356 Johann Diederich von STEINEN, *Kurtze und Generale Beschreibung der Reformationshistorie des Herzogtums Cleve aus verschiedenen Nachrichten zusammengesucht*, Lippstadt 1727, S. 67.

357 VAN DÜLMEN, *Theater des Schreckens*, S. 121.

358 Ebd., S. 131.

Zunächst zur Bigamie: Im Unterschied zu Philipp von Hessen (1504–1567), der zu Lebzeiten seiner Frau Christina von Sachsen eine zweite Ehe mit Margarethe von der Saale eingegangen war³⁵⁹, sind die Doppelhehen der Täufer überwiegend als Fälle von konsekutiver Bigamie zu bewerten. Wie die meisten Bigamieanklagen in der Frühen Neuzeit waren auch ihre Doppelhehen letztlich eine Folge des nur schwer zu umgehenden Verbots, sich nach einer Scheidung erneut zu verheiraten³⁶⁰. Nur einige Anhänger der Träumersekte lassen sich, zusammen mit dem Landgrafen, in die Rubrik der *bigamia simultanea* einordnen. Sie lebten weiterhin mit ihren alten weltlichen Ehegatten zusammen, während sie die ehelichen Pflichten mit den neuen spirituellen Ehepartnern vollzogen. Juristisch wurden bigame Ehen seit der Einführung der *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) stets als qualifizierter Ehebruch bewertet, und wie der Fall Hätzers eindrucksvoll zeigt³⁶¹, wurde auch versuchte Bigamie hart bestraft. Eine zweite Eheschließung war von vornherein ungültig, weil die bestehende Ehe ein Ehehindernis darstellte, entsprechend bezeichnete die Obrigkeit die bigamen Ehen der Träumer stets als vermeintliche Ehen³⁶². Auch in der Korrespondenz über Hermann Gereumes Doppelhehe wurde betont, er habe lediglich »nach meinung des widderteufischen glaubens sich als vor elich gehalten«³⁶³. Das Spektrum der Strafen reichte von der in der *Carolina* vorgesehenen Todesstrafe durch Ertränken (Art. 121) bis zur Strafverschonung, wobei Faktoren wie Glauben, Stand, Geschlecht und nicht zuletzt das aufrührerische Potenzial der Angeklagten ausschlaggebend für die Festsetzung des Strafmaßes waren. Dass der hessische Landgraf vom Kaiser einen Dispens für seine Doppelhehe erwirken konnte, überrascht daher weniger als die Tatsache, dass ein Gelehrter aus dem radikalen Flügel wie Ludwig Hätzer tatsächlich hingerichtet wurde. Denn eigentlich waren die Obrigkeiten zunächst darum bemüht, die ursprünglichen Ehen wieder zusammenzuführen und verhängten nur in schweren Fällen, etwa bei Wiederholungstätern, die Todesstrafe³⁶⁴. Im Fall von Hermann Gereume war man sich schnell einig, dass das Strafmaß nicht ausgereizt werden sollte. Hier waren die Voraussetzungen günstig, hatte er doch öffentlich Widerruf geleistet und noch vor seiner Verhaftung die Verbindung zu seiner zweiten Frau

359 Vgl. dazu immer noch William Walker ROCKWELL, Die Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen, Marburg 1904, sowie Wolfgang BREUL, »Mit gutem Gewissen«. Zum religiösen Hintergrund der Doppelhehe Landgraf Philipps von Hessen, in: ZKG 119 (2008), S. 149–177.

360 Thomas Max SAFLEY, Let No Man Put Asunder. The Control of Marriage in the German Southwest. A Comparative Study 1550–1600, Kirksville 1984, S. 139.

361 Vgl. LIEBERWIRTH, Art. Bigamie, in: HRG² 1 (2008), S. 578f.

362 QGWT II Bayern I, S. 328.

363 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 416.

364 Safley definiert Ehebruch »as any extramarital intercourse by a husband or wife regardless of age and economic status«, die Strafen dafür reichten von Geldbußen bis zum Tod durch Ertränken im Wiederholungsfall, SAFLEY, Let No Man Put Asunder, S. 35.

selbst gelöst, weil diese dem Täuferglauben abgeschworen hatte. Während Gereume durch seine Bereitschaft, »sich wider zu seinem vorigen eheweib zu begeben«, der »leibsstraf« entronnen war, konnte sich die Obrigkeit ihrerseits die erfolgreiche Ermahnung und Bekehrung des Täufers zugute halten³⁶⁵.

Eine so milde Behandlung war für einen der Bigamie angeklagten Täufer allerdings die Ausnahme. Claus Frey wurde ertränkt, die Träumer Hans Schmid, Fritz Strigl und Marx Meier wurden mit dem Schwert hingerichtet. In Thüringen, wo den Blutsfreunden nicht Bigamie, sondern Unzucht vorgeworfen wurde, fielen die Strafen ebenso hart aus wie zuvor in Straßburg oder Franken. Zwar sind für die Blutsfreunde, wie gesagt, keine Berichte über Hinrichtungen überliefert, doch aus der Korrespondenz von Obrigkeiten und aus den Gutachten lässt sich schließen, dass der Kern der Gruppe zum Tode verurteilt wurde, während die übrige Anhängerschaft nach einer öffentlichen Kirchenbuße Aussicht auf eine Begnadigung hatte³⁶⁶. In einigen Gutachten wurden, wie auch bei den Träumern, sogar noch härtere Strafen gefordert. Sowohl für Hans Schmid als auch für Claus Ludwig war die Feuerstrafe im Gespräch, für weitere Träumer war die Schwertstrafe vorgesehen, bei minderschweren Fällen immer noch »prandzeichen« als ein mahnendes »exempel«³⁶⁷. Wie in Franken wurde auch in Thüringen jedoch auf Strafverschärfungen wie Brandzeichen oder den Feuertod verzichtet, obwohl aus Sicht der Obrigkeit die Schwere der Schuld entscheidend von der Teilnahme an der unzüchtigen »fleischlichen Vermischung« abhing³⁶⁸. Herzog Johann Friedrich berief sich hier auf das Rechtsgutachten aus Leipzig, das im Fall von Jörg Schuchart und Claus Bach aufgrund ihrer »ehebrecherischen unzucht« auch dann die Todesstrafe für unumgänglich hielt, wenn sie »von irem irtumb abgestanden« hätten³⁶⁹. Diskutiert wurde neben dem Strafmaß – im Fall von Claus Ludwig war Justus Menius anfänglich noch von der Möglichkeit einer Begnadigung ausgegangen, während die Leipziger Schöffen die Todesstrafe für unumgänglich hielten³⁷⁰ – außerdem die angemessene Art und Weise der Vollstreckung. Johann Friedrich widersprach der Ansicht seiner Gutacher, dass die Wiedertäufer den Feuertod verdient hätten:

365 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 420f.

366 Ebd., S. 489.

367 Gutachten der Nürnberger Theologen und Juristen über die Baiersdorfer Wiedertäufer, 3. Juni 1531, QGWT II Bayern 1, S. 265.

368 Herzog Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen an die Amtleute und Ganerben zu Trefurt, 14. November 1551, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 489.

369 Ebd.

370 SUB Hamburg, Sup. Ep. Bd. 92, fol. 73r–74v.

Das man ihm aber das Feuer auferlege, das ist unseres Erachtens auf die Ketzler gemeint. Solches einzuräumen und doch in umzubringen, hätten wir viel Bedencken. [...] ketzer mit Furcht des Feuers zu bedrohen und nicht mit der Schrift zu unterrichten, können wir nicht für christlich noch recht ansehen³⁷¹.

Bereits Ende der 1520er Jahre hatten bei einem Fall mit vergleichbarer Gemengelage von religiösen und sittlichen Vergehen die Wittenberger Theologen gegen die Leipziger Schöffen für eine Hinrichtung auf dem Scheiterhaufen plädiert³⁷². Die Abgrenzung gegenüber dem katholischen Umgang mit religiöser Devianz wird hier ebenso deutlich wie die Einschätzung der Folgen, die sich aus der Verquickung von religiösen und sittlichen Delikten ergab. Einerseits hielt man die klassische Ketzlerstrafe der Verbrennung nicht mehr für zeitgemäß, andererseits kam eine Begnadigung in solchen Fällen auch nicht infrage.

Obwohl für Bigamie nicht nur in Verbindung mit dem Häresieverdacht die Todesstrafe verhängt wurde – das zeigt der Fall des »einfachen« Bigamisten Hans Hafner, der im April 1530 »wegen betrüglicher Doppelheirat enthauptet« wurde³⁷³ –, kann man anhand der hier untersuchten Fälle zeigen, dass sich aus der Sicht der Obrigkeit die Delikte Täuferei und Ehebruch bei der Bestrafung durchaus gegenseitig potenzierten. Das Brisante an dieser Kombination war erstens, dass allen Betroffenen vorgeworfen wurde, ihre ehebrecherischen bzw. bigamen Ehen seien eine unmittelbare Folge ihres täuferischen Glaubens. Die Überzeugung, dass Sittlichkeitsdelikte wie Ehebruch und Bigamie aus dem Glauben der Täufer erwachse, war schon lange vor den Ereignissen in Münster in den Köpfen der Rats Herrn und Theologen etabliert. 1529 hatte man Ludwig Hätzer beschuldigt, sein täuferischer Glaube habe ihm als »figenbletter« gedient³⁷⁴. Der Konstanzer Rat sah wie fast alle zeitgenössischen Berichte einen Zusammenhang zwischen Hätzers Ehebruch und seinem Glauben, obwohl die Beziehung mit Anna Regel bereits 1524, also noch vor der Entstehung der Täuferbewegung und der Radikalisierung Hätzers, begann³⁷⁵. Das heimliche Paar hätte, so Kessler, eine neue »gaistischen heirats [...] ufericht, hiermit also ir bywonung für kainen eebruch nach sünd,

371 Kurfürst an Johann Friedrich den Mittleren, Augsburg 15. September 1551, zit. nach BECK, Johann Friedrich der Mittlere, Bd. 1, S. 90, Anm. 100.

372 SUB Hamburg, Sup. Ep. Bd. 92, fol. 41v–42r.

373 Emil EGLI, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, Zürich 1879, ND Aalen 1973, S. 541 u. 453.

374 Damit hätten er und Anna Regel »irer böser gewissen« und »offene schand« vor Gott verdeckt, KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 307.

375 QGT IV Baden und Pfalz, S. 456, 457 u. 462. Eine Ausnahme bildet der Bericht Johannes Zwicks an Ambrosius Blarer, der lediglich von einer »schwer, schwer Anfechtung« spricht, die Hätzer »der Regelinen halb, darnach auch der Appeln halb« gehabt habe, SCHIESS, Briefwechsel, S. 179.

sunder als eelich und gottlich mit Gottes wot vertedigen wellen«³⁷⁶. Ob die Erinnerung an die erst drei Jahre zurückliegenden Ereignisse in St. Gallen, die in Kesslers Wortwahl noch greifbar ist, zu dem kompromisslosen Urteil gegen Hätzer mit beigetragen haben, lässt sich nicht belegen, ist aber durchaus denkbar. Auch bei anderen Gruppen, etwa bei den Träumern, wiegt die Verbindung von religiösen und sittlichen Delikten insofern schwer, als die Obrigkeiten davon ausgehen mussten, dass diese Ehebruch oder Bigamie aus Überzeugung und nicht etwa menschlicher Schwäche begangen hatten und sie sich deswegen auch so uneinsichtig verhielten. Anstatt Reue zu zeigen, hätten sie diese »sund und puberei zum hochsten und trefflichsten vertedigen und des fug und recht haben wollen«³⁷⁷.

Zweitens legte man den Angeklagten zur Last, ihre devianten Ehevorstellungen nicht nur auszuleben, sondern auch zu verbreiten. Außer Gereume hatten alle Beschuldigten zumindest zeitweise eine wichtige Position innerhalb ihrer Gruppen ausgefüllt bzw. angestrebt, was ohnehin stets strafverschärfend wirkte. Frey beanspruchte – wenn auch erfolglos – eine Führungsposition in Straßburg³⁷⁸. Die Obrigkeit musste demnach davon ausgehen, dass diese Täufer ihre Untertanen nicht nur zum Täuferglauben, sondern auch zu Unzucht oder Ehebruch angestiftet hatten – schon über Ludwig Hätzer hielt sich hartnäckig das Gerücht, er habe in Basel »ettlich parthierung [...] besuner zwischen eeleuten vilfaltig gestiftet«³⁷⁹.

Schließlich kam drittens bei Claus Frey und dem Träumer Marx Meier erschwerend hinzu, dass sie sowohl als Bauernkriegskämpfer als auch als Täufer bereits aktenkundig geworden waren. Claus Frey hatte eine fast zehnjährige Karriere als Dissident und Täufer hinter sich, als er im Sommer 1534 wegen Bigamie hingerichtet wurde. 1525 war er wegen seiner Beteiligung am Bauernkrieg aus seiner Heimatstadt Rothenburg geflohen. Auch in Franken waren die radikalen Karrieren der führenden Köpfe der Träumersekte bekannt, deshalb bewertete man dort die »zusammenrottung« der Träumer als neuerlichen Aufruhr³⁸⁰. Marx Meier konnte man keine Bigamie, sondern lediglich eine »heimbliche winkelehe« vorwerfen sowie die Billigung der »zerreissung ordenlicher und stiftung ungepurlicher vermeinter ehe«³⁸¹. Die scheinbare Auflösung der patriarchalen Ordnung durch die Einführung der Gütergemeinschaft und der »verneuerung der ee« genügte, um in den Augen

376 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 307.

377 QGWT II Bayern 1, S. 265.

378 Das ergibt sich nicht nur aus Capitos Bericht, QGT VIII Elsaß 2, S. 324, sondern auch aus Freys Verhalten in Straßburg, wo er im Haus der »Fridlin Maierin« vor etlichen Brüdern und Schwestern »gelesen« habe, ebd., S. 12.

379 AGR 3, S. 195.

380 QGWT II Bayern 1, S. 328.

381 Ebd., S. 329.

der Obrigkeit aus den Träumern eine gefährliche und potenziell revolutionäre Gruppe zu machen. Aus diesem Grund fielen auch die Bestrafungen der Gruppe insgesamt sehr hart aus. Gleiches gilt für die Blutsfreunde, die mit ihren handgeschriebenen Flugblättern, mit denen sie die Bevölkerung gegen die Obrigkeit aufwiegeln wollten, ihr aufrührerisches Ansinnen unter Beweis gestellt hatten.

Von harten Strafen blieb auch die weibliche Anhängerschaft der einzelnen Gruppen nicht verschont, wenngleich Todesstrafen gegen Frauen eine Ausnahme darstellten, die sich auf die Münsteraner und Batenburger Täufer beschränkte. In Münster hatte man kurz nach der Eroberung der Stadt durch Franz von Waldeck im Juli 1535 einige Frauen hingerichtet, darunter auch die Königin Diewer³⁸², die meisten Frauen wurden jedoch wie später bei den Batenburgerinnen verschont. Zwei von Jan Willems »Königinnen« hatten jedoch in den Augen der Weseler Obrigkeit wegen des Vorwurfs der Blutschande ihr Leben verwirkt: Sie wurden 1580 im Rhein ertränkt³⁸³. Den fränkischen Träumerinnen wurde die Todesstrafe zwar erlassen, doch auch sie wurden mit schweren Leibes- und Schandstrafen belegt. Die Ehefrauen der Hauptangeklagten, Anna Schmid, Margarete Strigl und Else Kern, stellte man an den Pranger, strich sie mit Ruten aus und verwies sie anschließend des Landes. Den nur mit einem Mann verheirateten Träumerinnen Appolonia und Katharina Maier wurde nur das Auspeitschen erlassen³⁸⁴. Es gab allerdings auch Zweifel, ob eine Bannstrafe für Täuferinnen wirklich sinnvoll sei. Andreas Osiander gab in seinem Gutachten über Else Starck zu bedenken, dass man »anderen leuten damit grosen schaden« antue, weil sie diese »mit irer posen, verfurterischen sect auch vergifften und verfuren werde«³⁸⁵. Auch Frauen galten demnach in seinen Augen als mögliche Multiplikatoren von religiös motivierter sexueller Devianz.

Im Gegensatz dazu steht die Beurteilung sexueller Devianz in St. Gallen. Hier verhängte man lediglich Ehr- und Schandstrafen gegen die unzüchtigen Prophetinnen: Die geständigen und reumütigen Frauen sollten »den lasterstein [...] tragen vom rathus zu Spysertor, von Spysertor zu Multertor unnd von Multertor bis wider für das rathus«, danach werde der Vogt ihnen die Urfehde geben³⁸⁶. Die Frauen bekamen zudem die Auflage, die Stadt nicht ohne Erlaubnis des Rats zu verlassen. Für den Fall, dass sie die Stadtgrenzen übertreten sollten, drohte ihnen der Rat damit, »das man zu irem lib unnd

382 KLÖTZER, *The Melchiorites and Münster*, S. 249f.

383 Mutter und Tochter seien beide mit Jan Willem verheiratet gewesen, VON STEINEN, *Kurze und Generale Beschreibung*, S. 65; TESCHENMACHER, *Annales ecclesiastici*, S. 175.

384 QGWT II Bayern 1, S. 327.

385 Andreas OSIANDER, *Ratschlag über Else Stark*, in: OSIANDER, *Gesamtausgabe*, Bd. 4, S. 299.

386 Am 9. November 1526, QGTS 2 Ostschweiz, S. 428 u. 631, nach Hermann Miles *Chronik*, ebd., S. 705.

leben richten mög³⁸⁷. Barbel Mürmlin wurde hingegen »die statt zu ewigen ziten verboten« worden, weil sie sich über eine zuvor geleistete Urfehde hinweg gesetzt und »wider zu den töffern gangen, gestoben unnd ir unchristenlich wesen helffen pruchen« hatte³⁸⁸. Auch ihr wurde mit dem Tod durch Ertränken gedroht. Im Vergleich zu der einjährigen Bannstrafe gegen den notorischen Schläger Bartolomee Schömpplerin wegen »untzimlichen und unchristenlichen handdels« mit Verena Guldin erscheint diese Strafe sehr hart³⁸⁹. Abgesehen von den ekstatischen Täuferinnen wurden in St. Gallen aber auch jene Frauen verhaftet und zum Schwören der Urfehde angehalten, die Gerüchte über unzüchtiges Verhalten unter Täufern verbreitet hatten, ohne dafür Beweise vorbringen zu können³⁹⁰.

Im Vergleich zu den St. Galler Täuferinnen kam Elisabeth Pfersfelder in Straßburg ziemlich glimpflich davon. Obwohl sie, ebenso wie einige Träumerinnen, zeitweise die Initiative in ihrer spirituellen Ehe ergriffen hatte und sich auch während des Prozesses keineswegs in die Rolle der verführten Frau fügen wollte, sondern bis zu Freys Tod an dessen Überzeugungen festhielt, wurde Elisabeth weder verhaftet noch bestraft. Trotz aller Reue »faselt« sie immer noch von abergläubischen Offenbarungen und inneren Eingebungen des Geistes, schrieb Matthäus Zell an Ambrosius Blarer³⁹¹. Auch die Tatsache, dass sie bereits zuvor wegen täuferischer Ansichten auffällig geworden war, verschlimmerte ihre Lage nicht³⁹². Es scheint, als sei es ihr adelige Stand gewesen, der sie vor einer Bestrafung als Ehebrecherin schützte. Auch die Augsburgerin Anna Regel war vermutlich aufgrund ihrer privilegierten Stellung als Ehefrau eines Mitglieds der Augsburger Trinkstube einer Bigamieanklage entgangen. Von Vorteil war auch, dass Hätzers Prozess in Konstanz und nicht in Augsburg stattfand. Zudem hatte sich der Augsburger Reformator Urbanus Rhegius darum bemüht, die Anklage gegen Hätzer auf seine häretischen Ansichten auszuweiten, auch das lenkte vermutlich von dem Fehlverhalten der Anna Regel ab³⁹³.

Nimmt man den Umgang mit den übrigen Frauen von Jan Willems hinzu, die 1580 noch in Wesel inhaftiert waren, spricht vieles für die These, dass generell kein großes Interesse bestand, Frauen wegen sexueller Devianz gerichtlich zu belangen. Mit der Verurteilung der männlichen Protagonisten

387 Ebd., S. 428.

388 Ebd., S. 418.

389 Das gilt umso mehr, als dieser bereits acht Monate später, im Dezember 1526, wieder in die Stadt eingelassen wurde, QGTS 2 Ostschweiz, S. 419; zu Schömpplerins Strafregister vgl. ebd., S. 363 Anm. 2; zur Aufhebung des Banns, ebd., S. 429.

390 Verena Kötz und Verena Guldin, QGTS 2 Ostschweiz, S. 409.

391 SCHIESS, Briefwechsel, S. 503f.

392 Zu Ehr- und Schandstrafen vgl. Gerd SCHWERHOFF, Verordnete Schande, in: Ders./Andreas BLAUERT (Hg.), *Mit den Waffen der Justiz*, Frankfurt a.M. 1993, S. 158–188.

393 SCHIESS, Briefwechsel, S. 167.

war das begangene Verbrechen ausreichend gesühnt. Wollte der Weseler Rat zunächst noch ein Exempel an den polygamen Frauen statuieren, überwog auch hier alsbald die Meinung, die Frauen seien aus »Einfalt und unter dem Deckmantel der Religion« verführt worden. Unter der Berücksichtigung der »Schwachheit des weiblichen Geschlechts« gab man sich damit zufrieden, dass die Frauen ihrem Irrglauben abschwören und Buße taten³⁹⁴. Auch der Straßburger Rat hatte nach der Hinrichtung von Claus Frey die Reuebekundungen von Elisabeth Pfersfelder akzeptiert und ließ sie »trösten«, sie »solle für ihre gesundheit sorgen, dan gehen wohin sie will«³⁹⁵. Verantwortlich für die Unterschiede bei der Bestrafung war demnach auch die Diskrepanz in der Wahrnehmung der männlichen und weiblichen Beteiligten in den Augen der Gerichte. Während die Anführer als *masterminds* ihrer bigamen Ehen angesehen wurden, wollte man in den beteiligten Frauen lediglich Objekte ihrer Verführung sehen, obwohl einige sich in den Verhörprotokollen durchaus als Akteurinnen darstellen. Die durchgehend mildere Bestrafung der Frauen legt nahe, dass in der Wahrnehmung der frühneuzeitlichen Obrigkeiten Bigamie bzw. Polygamie auch in Täuferkreisen ein vornehmlich von Männern verurteiltes Delikt war³⁹⁶.

Der Blick der Zeitzeugen

Fälle von religiös motivierter sexueller Devianz gehörten nicht in die Kategorie von Kuriositäten, die in Nachrichtensammlungen wie die *Wickiana* aufgenommen wurden. Die Thematik war zu heikel, die Gefahr der Nachahmung zu groß, als dass man die Fallgeschichten allein wegen ihres Unterhaltungswertes verbreitet hätte³⁹⁷. Wenn trotzdem Berichte darüber mit einer teilweise verblüffenden Detailfreudigkeit gedruckt wurden, dann verfolgten die Autoren – in diesen Fällen ausnahmslos Protestanten – damit ihre eigene Agenda. Die Stoßrichtung war stets dieselbe: Alle Texte zielten darauf ab, den Täuferglauben generell als Irrglauben zu entlarven. Die Vorgehensweise war allerdings höchst unterschiedlich.

Johannes Kessler hielt die Ereignisse in St. Gallen nur für seine Privatchronik *Sabbata* fest. Andreas Althamer verfasste anlässlich der Entdeckung der Träumersekte in Franken den *Underricht der neuen irsalen und secten halben* (1530), der zusammen mit der Ermahnung von Johannes Rurer

394 TESCHENMACHER, *Annales ecclesiastici*, S. 177f.

395 QGT VIII Elsaß 2, S. 346 u. 386.

396 Zu geringen Strafen für Frauen bei Bigamiedelikten vgl. auch BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, S. 540.

397 Zu den Täufeln in der *Wickiana* vgl. Ulrich BISTER/Urs B. LEU (Hg.), *Verborgene Schätze des Täufertums. Seltene Dokumente zur Täufelgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Herborn 2001.

(1480–1542) handschriftlich überliefert ist³⁹⁸. Thomas Blarer in Konstanz³⁹⁹, Wolfgang Capito in Straßburg⁴⁰⁰ und Justus Menius in Thüringen⁴⁰¹ publizierten Berichte über die dortigen Vorkommnisse als Flugschriften. Diese im Vergleich zu Münster weniger spektakulären Geschichten fanden durch die Korrespondenz mit befreundeten Reformatoren vor allem im süddeutschen Raum überregionale Verbreitung⁴⁰². Warum und in welcher Absicht die Autoren dieses Thema über ihre Kreise hinaus mit ihren Druckschriften einem breiteren Leserkreis zur Kenntnis bringen wollten, ist nur eine Frage, die diese Schriften aufwerfen. Wen oder was die Autoren für das deviante Verhalten der Täufer verantwortlich machten und welchen Stellenwert sie der sexuellen Devianz innerhalb der jeweiligen Argumentation einräumten, gilt es ebenfalls zu klären.

Thomas Blarer etwa ging kaum auf die Bigamieanklage ein, die ausschlaggebend für Hätzers Verurteilung gewesen war. Er konzentrierte sich ganz auf dessen vorbildhaftes Verhalten nach der Urteilsverkündung und bei der Hinrichtung. Durch Hätzers Läuterung zum frommen Christen sei »die schmach vnd schand« seines Todes »zu Eeren vnnd prys Gottes, ouch zu beserung mengclichs geraten«⁴⁰³. Die Geschichte von Hätzers Sterben wurde

398 Andreas ALTHAMER, *Underricht der neuen irsalen* (1530), in: QGT V Bayern 2, S. 265–277; der Nürnberger Gutachter Osiander war hingegen nicht interessiert daran, seine Erfahrungen mit der Träumersekte zu veröffentlichen. Martin Luther, der 1532 an den Markgrafen wegen der »Rottgeister« schrieb, betont, dass er sich nicht direkt zu den »schwermern« äußern wolle. Martin LUTHER, *An den Durchleüchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Albrechten, Marggraffen zu Brandenburg, in Preussen etc. Hertzogen etc. Ein Sendbrieff Doctor Martinus Luther Wider etliche Rottengeyster*, [Nürnberg] 1532; zu Luthers antitäuferischen Schriften vgl. Erik MARGRAF, *Gottes Wort und Teufels Beitrag. Luthers Billigung der Täuferverfolgung aus Sorge um das evangelische Bekenntnis*, in: ZRGG 51 (1999), S. 193–216, hier S. 200–203; sowie John S. OYER, *Lutheran Reformers against the Anabaptists of Central Germany*, Den Haag 1964, S. 114–139.

399 Thomas BLARER, *Wie Ludwig Hetzer zu Constanz mit dem Schwert gericht vß diesem zit ab geschayden ist*, Konstanz: Jörg Spitzenberg, 1529, abgedruckt in: QGT IV Baden und Pfalz, S. 460–465, das Titelblatt siehe Abb. 4, S. 132; im gleichen Jahr erschien in Straßburg bei Balthasar Beck eine weitere Ausgabe (online verfügbar); vgl. weiterhin den vermutlich ebenfalls von Blarer verfassten chronikalischen Bericht vom 4. Februar 1529, in: QGT IV Baden und Pfalz, S. 460–465, hier S. 457f.

400 Wolfgang CAPITO, *Ein wunderbar und ernstlich warnung gottes, so sich an ein widertäuffer genant Claus Frey zugetragen, der mit vnerhörtem trutz vnd bochem sich hat ertrencken lassen, ehe dann er hat wöllen seinefromme ehewrow, bey der er XV jar fridsam gelebt vnnd VIII kinnd gezeuget, widerannemen, vnnd ein andere frow begeben, so er im schein eins geistlichen ehstands an sich gehenckt hattc* (1534), in: QGT VIII Elsaß 2, S. 321–342, siehe dazu Abb. 6, S. 134.

401 MENIUS, *Von den Blutfreunden*, siehe dazu Abb. 7, S. 135; über Menius und seinen Kontakt zu den Täufnern vgl. OYER, *Lutheran Reformers*, S. 205–209.

402 Unter anderem erwähnen Hedio, Bullinger, Grebel und Zell den Fall Frey in ihrer Korrespondenz, QGT VIII Elsaß 2, S. 121f. u. 344; SCHIESS, *Briefwechsel*, S. 503f.; Zwingli über die Gerüchte in St. Gallen, QGTS 2 Ostschweiz, S. 187.

403 QGT IV Baden und Pfalz, S. 460.

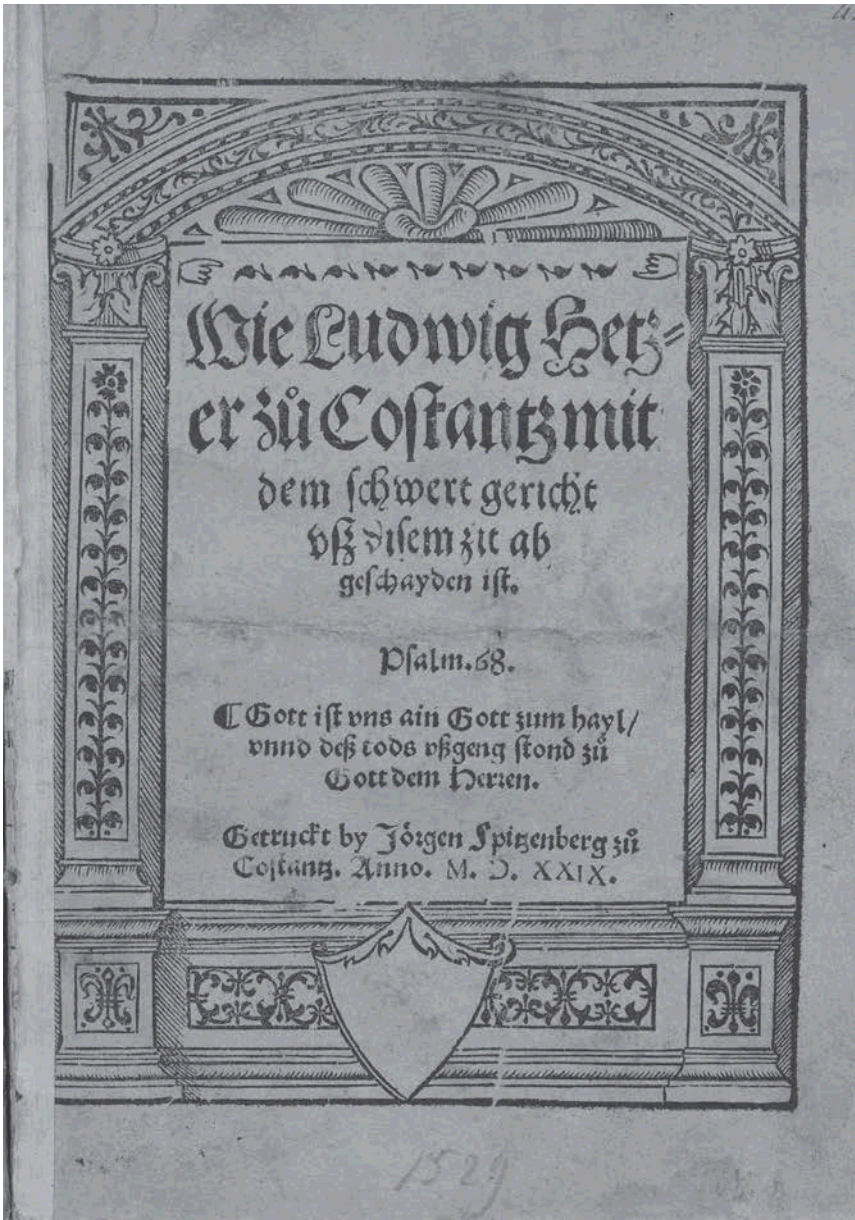


Abb. 4: Titelblatt von Thomas BLARER, Wie Ludwig Hetzer zu Constantz mit dem Schwert gericht vß disem zit ab geschayden ist, Konstanz: Jörg Spitzenberg, 1529 (Zentralbibliothek Zürich, Signatur: 18.562,4).

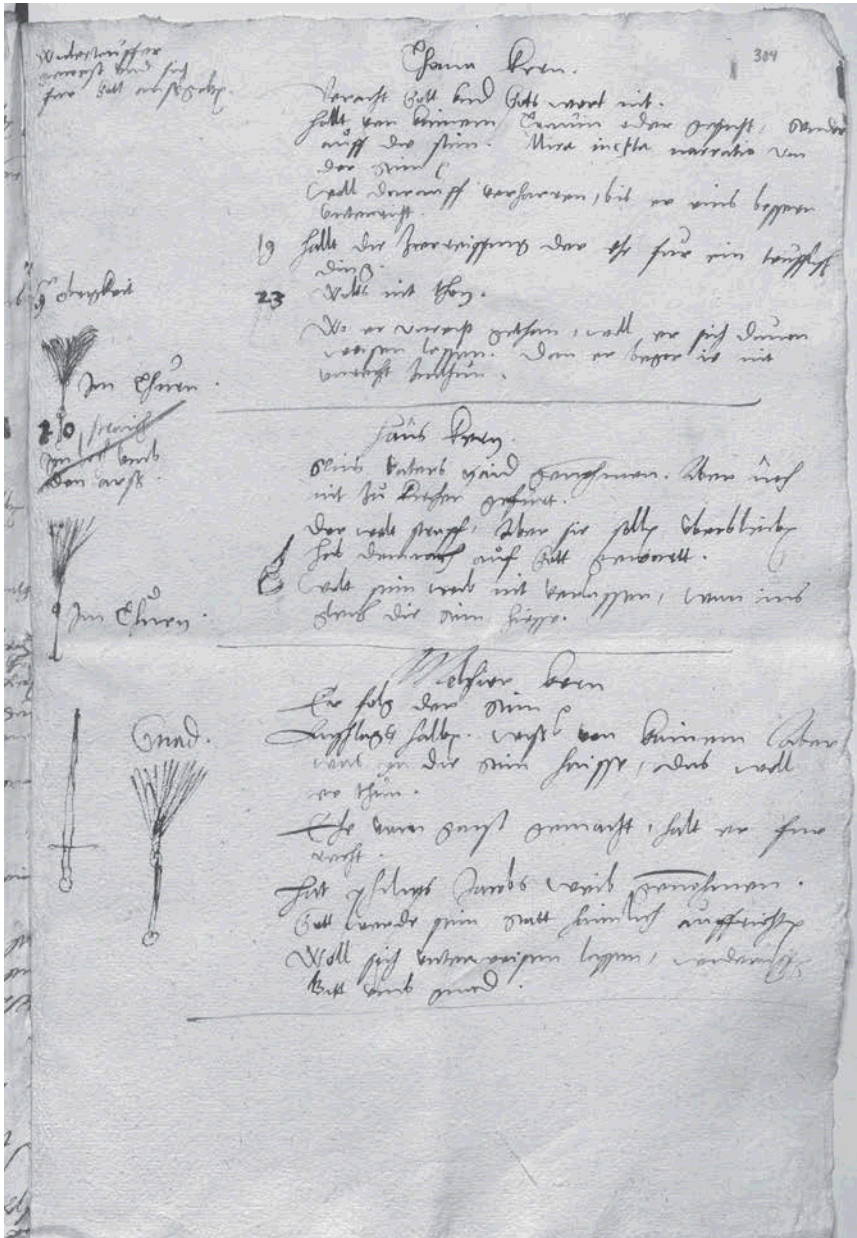


Abb. 5: Auszug aus den Notizen Sebastian HELLERS über die Träger Thomas, Hans und Melchior Kern. Am Rand gezeichnet sind Folterwerkzeuge sowie Staube und Schwert als mögliche Bestrafungen für die Delinquenten (STA Nürnberg, Fürstentum Brandenburg-Ansbach, Rep. 111, Religionsakten 39, fol. 304).

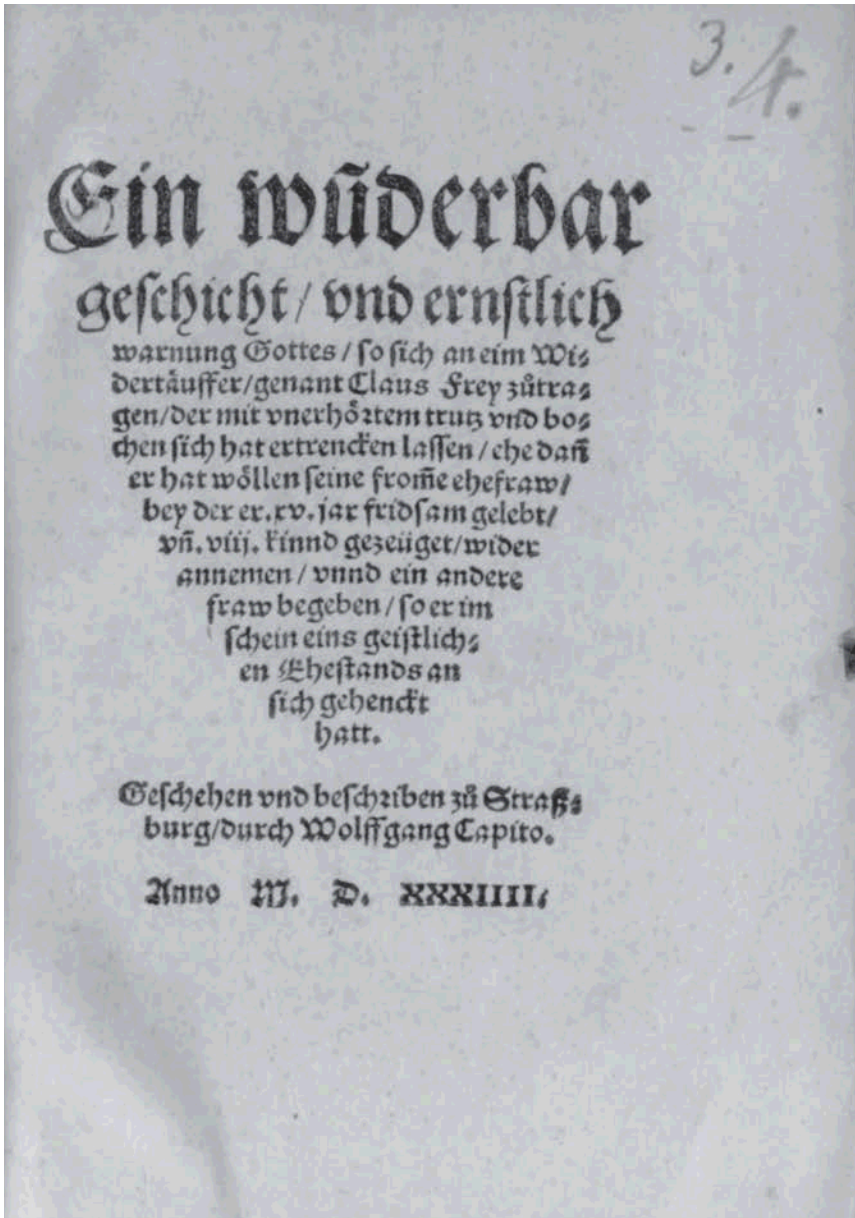


Abb. 6: Titelblatt von Wolfgang CAPITO, Ein wunderbar geschicht und ernstlich warnung Gottes [...], über den täuferischen Bigamisten Claus Frey und dessen Hinrichtung in Straßburg, Straßburg: Mathias Apiarius, Juni 1534 (Bayerische Staatsbibliothek München, Signatur: Res. Catech. 380, Beibd. 3,4).

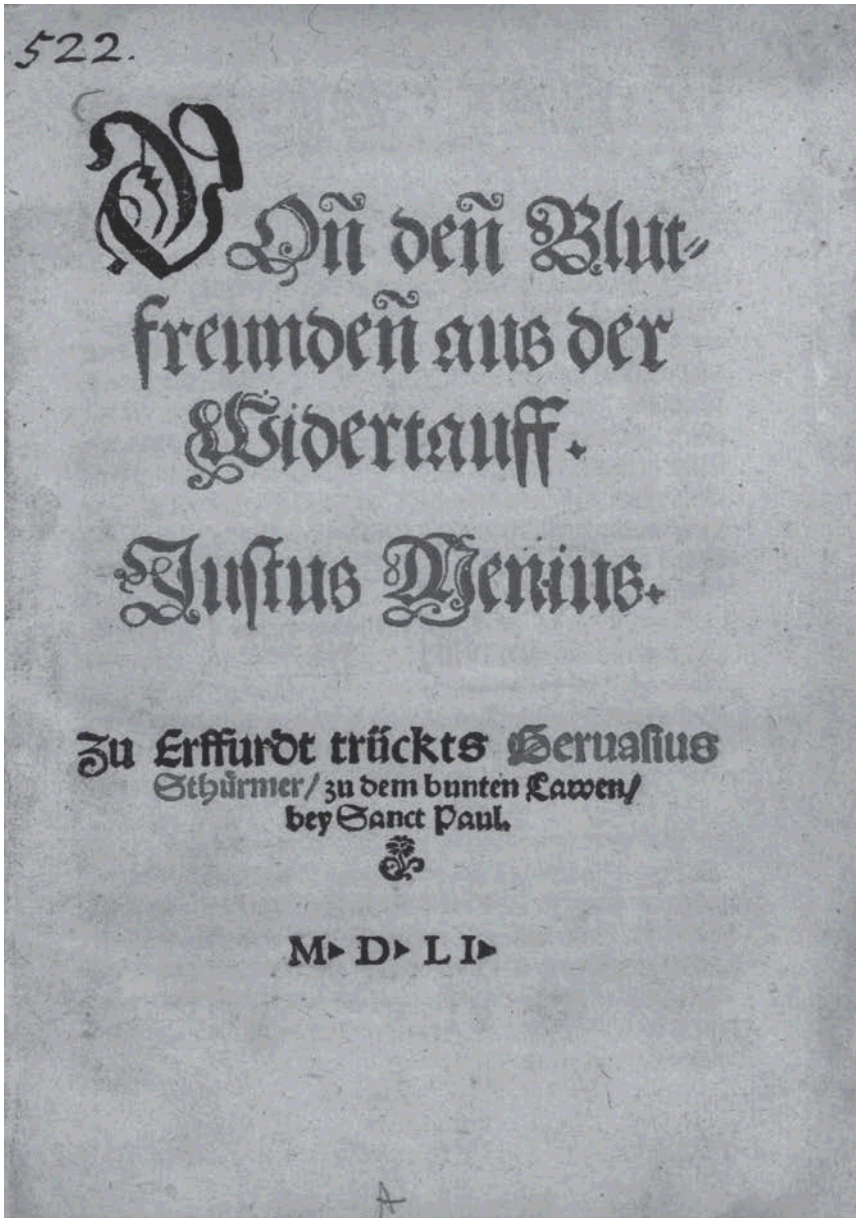


Abb. 7: Titelblatt von Justus MENIUS, Von den Blutfreunden aus der Widertauff, Erfurt: Gervasius Sthürmer, 1551 (Bayerische Staatsbibliothek München, Signatur: 4 Polem. 2069 t).

zu einem Lehrstück verarbeitet, das in Blarers Augen von der »barmhertzigkeit« Gottes erzählte und davon, dass es nie zu spät sei, vom falschen Glauben abzulassen. Die Tatsache, dass Ludwig Hätzer die Bühne, die ihm seine Hinrichtung bot, gerade nicht dazu genutzt hatte, um den »irtum, es sy den fryen wilen betrefent, oder rottierischen widertouff«, zu verbreiten, machte seine Geschichte für Blarer so erzählenswert⁴⁰⁴. Der Reformator musste gar nicht mehr gegen den Täuferglauben argumentativ angehen, Hätzers Bekehrung sprach für sich selbst.

Im Gegensatz dazu haben Wolfgang Capito und Justus Menius, in geringerem Umfang auch Andreas Althamer, die deviante Glaubenswelt und die sittlichen Vergehen von Claus Frey, den Blutsfreunden und den Träumern sehr ausführlich dargestellt. Dabei bemühten sich die Autoren, dem Leser einen Kompass für die Beurteilung der devianten Glaubensvorstellungen an die Hand zu geben. Dieser bestand zum einen darin, die Überzeugungen Freys bzw. der Blutsfreunde an der Lehre Christi, wie sie sich in der Bibel darstellt, zu messen, und zum anderen darin, ob diese Ansichten der Ordnung Gottes entsprechen⁴⁰⁵. Dass letztere durch die von diesen Täufern forcierte Zerstörung der »hauszucht« kompromittiert wurde, sollte den Zeitgenossen allein schon deshalb ersichtlich sein, weil sich die göttliche Ordnung in der patriarchalen Geschlechterordnung ebenso widerspiegelte wie in der Herrschaftsordnung⁴⁰⁶. Durch das deviante Sexualverhalten, mit dem die Täufer den Ehestand »zerreißen«, handelten sie sowohl gegen die weltliche Obrigkeit als auch gegen die im Neuen Testament festgesetzte Ordnung der Geschlechter⁴⁰⁷.

Nicht nur in diesem Punkt sollte die Bibel dem Leser als Maßstab dienen. Auch, wenn es um die Beurteilung der Inhalte ging, die diese Gruppen unter der Berufung auf die Ausgießung des Heiligen Geistes in der nun anbrechenden letzten Zeit als Gottes Lehre verkündeten, war der Umgang mit der Schrift ein Indikator für den Irrglauben. Dass die Träumer Ketzer seien, sehe man, so Althamer, allein schon daran, dass sie die Heilige Schrift als »unnützen toten buchstaben« verdammt⁴⁰⁸. Justus Menius entlarvte den eklektischen Umgang der Blutsfreunde mit der Schrift⁴⁰⁹, während Capito den

404 Ebd., S. 467.

405 CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 324.

406 Menius schrieb, der Teufel wolle durch die Blutsfreunde den heiligen Ehestand zerstören und schänden und die göttliche Ordnung ganz auflösen, MENIUS, Von den Blutfreunden, fol. B2v u. B3r.

407 Vgl. ALTHAMER, Unterricht der neuen irtsalen, in: QGT V Bayern 2, S. 275.

408 Ebd.

409 »Das also die schriffte für sich selbs/ lauter nichts gulte noch tuchte,/weder zu leren noch zu trösten noch zu straffen noch zu vermanen/Sondern allein das sie den Rotten schwermerey und Teufels gespenst gegen dem einfeltigen Pösel/sterben und schmücken hülfe«, MENIUS, Von den Blutfreunden, fol. C2.

Anspruch Freys auf die Deutungshoheit seiner neuen »leer, alß zur seligkeit von nöten« dekonstruierte, die nach Frey alle anderen, die »das einig euengeli Christi predigten, so luterisch oder zwinglisch heissen, nit wissen sollen«⁴¹⁰.

Wie der Titel schon andeutet, erfüllte Capitos Bericht in erster Linie die Funktion einer »warnung« vor der »geistlichen hoffart«, für die es nicht nur in der Bibel und der Kirchengeschichte abschreckende Beispiele gebe, sondern eben auch in der »täglich erfahrung«⁴¹¹. Für Althamer waren die Träumer ebenso wie für Menius die Blutsfreunde ein Testfall für die wahren Christen⁴¹². Menius wollte ihnen zur Hilfe kommen, indem er in seinem Bericht in der zweiten Texthälfte seine »meinung« entgegensetzte und den Irrglauben noch einmal systematisch widerlegte. Darüber hinaus stand hier die Abgrenzung des Luthertums von dem Täuferglauben und seinen devianten Auswüchsen im Mittelpunkt. In seiner Vorrede an die »christlichen Landschaften zu Düringen« stellt Menius klar, dass es entgegen dem im Ausland verbreiteten Vorurteil keineswegs die Lutheraner seien, die »weder kirche/nach Obrikeit/nach Ehestandt sein solt/sondern alles in viehischer vnordnung vntereinander schwermen und irrgen«, sondern die Täufer⁴¹³. In Capitos Schrift ist die Grenze, die er zwischen den Protestanten und Frey als Gewächs einer reformatorischen Splittergruppe zieht, genauso deutlich wie bei Menius und Althamer: Alle Autoren entlarven ihre Protagonisten als Ketzer. Capito beschreibt die Widerspenstigkeit Freys bei dessen Hinrichtung als »kätzer art«, »dieweil sie kein schriftlichen grundt haben, jre verführung trutzlichem sterben zu begründen«⁴¹⁴. Menius bezieht sich vor allem auf den Anspruch der Sündlosigkeit der Blutsfreunde, darin liege »das gifft verborgen/das hiavor in allen artickeln der widertauffe/ja aller secten und ketzereyen begriffen und ausgebreitet wird«⁴¹⁵. Wie für Capito kamen auch den anderen Autoren die devianten Sexualpraktiken für ihre Argumentation äußerst gelegen, sah man darin doch ein Symptom des Ketzerglaubens⁴¹⁶.

Dazu passt auch, dass sowohl Althamer als auch Menius und Capito den Teufel als »ursach« für diese »secten, rotten und schwermereien« ausgemacht hatten. Er sei letztlich dafür verantwortlich, dass die Betroffenen ihren Irrglauben für den Willen Gottes gehalten hätten. Der Teufel habe den Rotten den »eitel irrthumb und lesterung« im Traum eingegeben, schrieb

410 CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 324.

411 Ebd., S. 325 u. 341.

412 ALTHAMER, Unterricht der neuen irsalen, in: QGT V Bayern 2, S. 267; MENIUS, Von den Blutsfreunden, fol. E4v–14v.

413 Ebd., fol. A2.

414 CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 336.

415 MENIUS, Von den Blutsfreunden, fol. C1v.

416 ALTHAMER, Unterricht der neuen irsalen, in: QGT V Bayern 2, S. 268 u. 275f.; zu »was ein ketzer oder secten seik«, vgl. ebd., S. 267f.

Menius⁴¹⁷. Capito war überzeugt, der Teufel habe diese Täufer zu seinem »werckhezeüge« gemacht, damit sie »den glauben vnnd glaubenleer von gemeiner erberkeit abwende zu erhaltung seins reichs der finsternus vnd aller verführung«⁴¹⁸. Schließlich war das Phänomen, dass der Teufel einfältige Leute mit devianten Ideen verführte, die diese für den Willen Gottes hielten, ein Symptom der Endzeit, in der man sich zu befinden glaubte.

In den Berichten über die St. Galler Täufer findet sich hingegen keine vergleichbare Verteufelung der prophetischen Visionen, die Chronisten bemühten sich vielmehr um eine betont nüchterne Darstellung. So berichtet Kessler, dass viele St. Galler Bürger den Gerüchten über die Täuferinnen gar nicht geglaubt hätten, bis sie Zeugen der Bestrafung geworden seien⁴¹⁹. Auch Fridolin Sicher (1490–1546) spielte die Wirkung des »lustig hubsch wib«, die so »verirrt« gewesen sei, »das si öffentlich nackent sasß«, herunter. Damit habe Magdalena Müller unter den St. Gallern lediglich ein »groß glecher« ausgelöst. Man habe sie und die anderen gefangen genommen, »biß si wider rechtsinnig wurdent«⁴²⁰. Angesichts des Massenphänomens, zu dem sich die Täuferbewegung in der Ostschweiz binnen kürzester Zeit entwickelt hatte, erscheint dieser Umgang mit sexueller Devianz erstaunlich gelassen und differenziert gewesen zu sein. Die milde Bestrafung durch die Obrigkeit spricht ebenso wie Kesslers Bericht darüber dafür, dass das Verhalten der Frauen als krankhaft bewertet wurde: Man solle eine Zeit lang niemanden zu ihnen lassen, damit sie, »so sy ruwig und mit spis und trank ordentlich verseehen, widerumb zu geschickterem wesen kommen möchtend«⁴²¹. Mit der Strategie, die ekstatischen Zustände nicht in Kategorien von Besessenheit oder Heiligkeit einzuordnen, stand die St. Galler Führungsschicht auf gemeinsamem Boden mit dem Arzt Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus (1493–1541). Paracelsus hatte, so Eric Midelfort, die Metapher der Krankheit um häretische Glaubensvorstellungen und sündhaftes Verlangen erweitert und stellte mit Bezug auf die Täufer fest, dass sie über ihrer extrem rigiden Bibelinterpretation durchaus verrückt werden konnten⁴²². Es liegt immerhin im Bereich des Möglichen, dass diese medizinische Bewertung der ekstatischen Verzückungen auf den Bürgermeister Joachim Vadian zurückgeht, der ja ebenfalls Arzt war.

417 MENIUS, Von den Blutfreunden, fol. C1v.

418 CAPITO, Ein wunderbar geschicht, in: QGT VIII Elsaß 2, S. 322.

419 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 631.

420 SICHER, Chronik, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 588.

421 KESSLER, Sabbata, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 621; auch Verena Burmerin aus Appenzell brachte man »in das seelhus und legt sy an besunder stüblin an an kettin, als ain berobte irer sin«, nachdem sie sich geweigert hatte, die Bannstrafe zu akzeptieren, ebd.

422 »De causis moriborum invisibilium«, vgl. dazu H.C. ERIC MIDELFORT, A History of Madness in Sixteenth Century Germany, Stanford 1999, S. 123f.

Während Chronisten und Obrigkeit das ekstatische Verhalten der Frauen pathologisierten und damit deren Bedrohungspotenzial erheblich heruntersetzten sowie das Repertoire der möglichen Strafen einschränkten, nutzte Ulrich Zwingli in Zürich die Vorkommnisse in St. Gallen für seine polemische Schrift *In catabaptistarum strophas elenchus* (1527), die eine »abschließende theologische Abrechnung mit den Täufern« darstellen sollte⁴²³. Er hob ebenso wie das kurz darauf verkündete Mandat der Städte Zürich, Bern und St. Gallen die Verbindung von Unzucht und Täuferglaube hervor, die unter der Chiffre der »geistlichen Ehe« von den Täufern theologisch sanktioniert worden sei⁴²⁴. Bevor Magdalena Müllerin und Wybrat Vorwilerin zu den Wiedertäufern übergelaufen waren, schrieb Zwingli, seien diese Frauen »von unbescholtener Keuschheit« gewesen, doch sobald sie den Körper in die Wiedertäuferlei eintauchten, habe ihre Jungfräulichkeit Schiffbruch erlitten⁴²⁵. In drastischen Worten fährt er mit der Beschreibung fort, wie sich die Unzucht der Täufer zugetragen habe: Zwei Wiedertäufer hätten zusammen in einem Bett den Keuschheitsgürtel so gelöst, dass das ganze Bett stöhnend, der Last zunehmend unvermögend, mit einem Krachen zu Boden gestürzt sei. Jene, die das gehört hätten, hätten geschworen, dass diese Seelen solch ein Dröhnen erzeugt hätten, als wenn vier Körper aus der Höhe auf die Erde gefallen wären. Den Leser dieser Passage weist der Autor darauf hin, dass hier die Heuchelei die Kraft und auch den Ansturm der Begierde übertroffen habe⁴²⁶. Zwingli nutzte also die sittlichen Verfehlungen innerhalb der Täuferbewegung aus, um den Täuferglauben per se in Misskredit zu bringen⁴²⁷. Menius und Capito folgten seinem Beispiel. »Mit viel Freude« habe er den *Elenchus* gelesen, schreibt Capito bereits im September 1527 an Zwingli, »mit angemessenem feinen Witz« habe er die schlaue Heuchelei der Täufer ans Licht gebracht und sei ihr »treffend, krafft- und schwungvoll« entgegengetreten⁴²⁸.

423 Sie beinhaltet unter anderem eine Widerlegung der »Schleitheimer Artikel« und gilt als Vorlage für das Täufermandat desselben Jahres, vgl. Fritz BLANKE, Einleitung zur Edition von Huldreich ZWINGLI, *Elenchus*, in: EGLI, Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. VI, 1. Teil, S. 1–196, hier S. 1–20; die St. Gallen betreffenden Auszüge in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 569–573.

424 QGTS 2 Ostschweiz, S. 3.

425 Dies und das folgende Zitat sinngemäß übersetzt nach ZWINGLI, *Elenchus*, in: QGTS 2 Ostschweiz, S. 570.

426 Ebd.

427 Bullinger hingegen erwähnt das deviante Verhalten der Täuferinnen nicht. Er beschränkte seine Darstellung der St. Galler Ereignisse auf den Schuggermord, Heinrich BULLINGER, *Der Widert[oe]ufferen vrsprung/fürgang/Secten/w[ae]sen/fürneme vnd gemeine jrer leer Artikel/ouch jre gründ/vnd warum sy sich absünderind [...]*, Zürich 1561, fol. 31v–32v.

428 Dieser und weitere Kommentare zu Zwinglis Polemik in: Mira BAUMGARTNER, *Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation*, Zürich 1993, S. 217; zu Zwingli und die Täufer vgl. Urs B. LEU, Huldrych Zwingli und die Täufer, in: Ders./SCHEIDEGGER, *Zürcher Täufer*, S. 15–66, hier S. 50f.; sowie GOERTZ, *Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation*, S. 43–75.

Polygamie und der Teufel in anti-täuferischen Polemiken

Weitet man den Blick auf andere Reformatoren aus, die wie Zwingli nicht unmittelbar an den Prozessen beteiligt waren, aber auf dieses Thema in ihren Polemiken gegen die Täufer rekurrten, so fällt auf, dass die Fälle von sexueller Devianz auf ganz ähnliche Art und Weise in ihrer Argumentation einsetzten, wenngleich ihr Fokus ein anderer war: das Täuferreich von Münster⁴²⁹. Bei der Analyse dieser Schriften sollte man jedoch nicht aus dem Blick verlieren, dass sexuelle Devianz nur ein Aspekt darstellte – theologische Differenzen konnten prägnanter an anderen Themen, etwa der Kindertaufe oder der Gütergemeinschaft, abgehandelt werden⁴³⁰. Die Themen Ehe und Sexualität hatten im Rahmen der Argumentation konfessioneller Polemiken die Funktion, den Täuferglauben generell als Irrglauben zu entlarven, indem man die sexuelle Devianz als ein signifikantes Charakteristikum der Täufer herausstellte, das gleichsam nur die Spitze des Eisbergs zu sein schien. Die Autoren führten dem Leser in drastischen Bildern vor Augen, dass die Täufer alles andere als ein gottgefälliges Leben führten; sie machten ihm deutlich, dass sich in der sexuellen Devianz die Bedrohung für die göttliche wie für die weltliche Ordnung manifestierte, die man in dieser Glaubensrichtung erblickte. Nicht zuletzt konnten sich protestantische wie altgläubige Autoren mit diesem Aspekt am effektivsten von den Täufern abgrenzen und ihre Religion als die wahre Kirche darstellen.

Vertreter beider anerkannter Kirchen sahen im »Libertinismus« das wahre Motiv für die Einführung der Polygamie in Münster. Dort dürfe ein Mann »uber sein allein recht und einige Eheweib noch andere mehr weiber, wie viel ich gelüestet nemen«, berichtete etwa Justus Menius⁴³¹. Heinrich Bullinger bezeichnete diejenigen, die dem Beispiel des Propheten Jan van Lei-

429 Etliche Polemiken gegen das Täuferreich in Münster liegen ediert vor: Robert STUPPERICH (Hg.), *Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer*, Münster 1980; ders., *Schriften von evangelischer Seite*; sowie *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, hg. v. Adolf LAUBE, Bd. 2, Berlin 1992. Zur Rezeption des Täuferreichs von Münster vgl. Sigrun HAUDE, *In the Shadow of »savage wolves«. Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*, Boston 2000, S. 17–38; sowie Günter VOGLER, *Das Täuferreich zu Münster im Spiegel der Flugschriften*, in: Hans-Joachim KÖHLER (Hg.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposion 1980*, Stuttgart 1981, S. 309–351.

430 Astrid von Schlachta sieht die bedrohliche Wahrnehmung des Täuferreichs von Münster vor allem in dem scheinbar unkontrollierten Anwachsen der Bewegung sowie in dem grundsätzlichen Infragestellen obrigkeitlicher Herrschaft begründet. In den Streitschriften wurden aber auch theologische Diskrepanzen, etwa die Frage der Kindertaufe oder des Abendmahls, diskutiert, vgl. von SCHLACHTA, *Gefahr oder Segen*, S. 93–100; zur antitäuferischen Polemik siehe D. Jonathan GRIESE, *Seducers of the Simple Folk. The Polemical War Against Anabaptism (1525–1560)*, Diss. phil., Cambridge MA 1993; sowie OYER, *Lutheran Reformers*, S. 155–158.

431 Justus MENIUS, *Von dem Geist der Wiederteuffer (1544)*, in: STUPPERICH, *Schriften von evangelischer Seite*, S. 247, vgl. auch Martin LUTHER, *Vorrede zur Newe Zeitung 1535*, in: Ebd., S. 53.

den gefolgt waren, als »lychtfertige buben«⁴³². Der anonyme, im Auftrag der katholischen Städte verfasste *Auszug etlicher Artikel der gotteslästerlichen Lehre* unterstellt zudem den Frauen, dass sie zwar anfänglich dagegen gewesen seien, doch mit der Zeit hätten sie »soliche fruntschaft zu den mennern gehapt [...] das sie andere weiber den mennern gutwillig gehalten bey sich zu ligen«⁴³³. Dass die Täufer »thor fleeschlichen fryheit steds bereith« seien, attestiert auch der Autor des sogenannten *Ketter Bichtbok*, einem umfangreichen Spottgedicht gegen die Täufer⁴³⁴. Dahinter stehe – so der allgemeine Tenor der konfessionellen Polemik gegen die Täufer – ein falscher Begriff von menschlicher Freiheit⁴³⁵.

Eine völlige Enthemmung sahen die altgläubigen Autoren auch dadurch bewiesen, dass sich in Münster abgesehen von Unzucht und Ehebruch weitere Delikte zutrugen, die in den Augen der Zeitgenossen Sexualtabus verletzen. Dazu zählte zum einen der Missbrauch von jungen, noch nicht geschlechtsreifen Mädchen, die »schentlich mißhandelt und ire leibs gesuntheit verderbt« worden seien⁴³⁶. Vergewaltigung und Missbrauch von Minderjährigen wurde auch vonseiten der Protestanten angeprangert. Erasmus Alber verurteilte ebenso wie Landgraf Philipp von Hessen ganz grundsätzlich den tyrannischen Umgang der Münsteraner Täufer mit den Frauen in der Stadt⁴³⁷. Bezeichnenderweise war es aber der altgläubige Johannes Cochläus (1479–1552), der bereits in dem extremen Patriarchalismus, der sich beispielsweise darin äußerte, dass die Frauen ihre Männer »herre heissen« mussten, eine Abweichung von der Norm erkannte⁴³⁸.

432 Heinrich BULLINGER, *Der Widertouffern Ursprung*, fol. 49v; vgl. dazu auch FAST, *Heinrich Bullinger und die Täufer*, S. 130.

433 ANON., *Außzug etlicher artikel der gotslesterlichen Lere der Inhaber der Stadt Munster* (Manuskript o.d.), in: STUPPERICH, *Schriften von katholischer Seite*, S. 235.

434 ANON., *Der Munsterischen ketter bichtbook* (Manuskript 1534), in: STUPPERICH, *Schriften von katholischer Seite*, S. 202; ganz ähnlich die Schilderung der Polygamie in *Successio Anabaptistica* (1603), in: BRN 7 (1910), S. 35.

435 Zum Problem der Freiheit, das in der Reformationszeit durch Luthers *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) zum Schlüsselbegriff wurde, vgl. Joachim RINGLEBEN, *Art. Freiheit VIII Dogmatisch*, in: RGG⁴ 3 (2008), S. 317–232, sowie Wolfgang HUBER, *Art. Freiheit eines Christenmenschen*, in: RGG⁴ 3 (2008), S. 317–232; zu den täuferischen Positionen bezüglich der Willensfreiheit vgl. Hans-Georg TANNEBERGER, *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen*, Stuttgart 1999, S. 234f.

436 *Außzug etlicher artikel*, in: STUPPERICH, *Schriften von katholischer Seite*, S. 235.

437 Erasmus ALBER, *Wider die verfluchte Lere der Carlstader und alle fürnemste Heubter der Sacramentirer Rottengeister Widertouffer Sacramentlesterer Eheschender Musica Verechter Bildstürmer Feiertagfeinde und Verwüster aller guten Ordnung*, Neubrandenburg 1665, fol. O3; Landgraf Philipp von HESSEN, *Erster Sendbrief an die Täufer 1535*, in: STUPPERICH, *Schriften von evangelischer Seite*, S. 162.

438 COCHLÄUS, *21 Artikel der Widertouffer zu Münster in Westvaln*, Dresden 1534, in: STUPPERICH, *Schriften von katholischer Seite*, S. 105.

Cochläus warf den Münsteraner Täufern darüber hinaus eine weitere »grobheit« vor, nämlich Inzest: Er behauptete, man habe in Münster einem Täufer »sein leipliche schwester zur ehe gegeben«, wofür er letztlich Martin Luther verantwortlich machte, der im Rahmen seiner Eheschriften auch für eine Reduzierung der verbotenen Verwandtschaftsgrade eingetreten war⁴³⁹. Wenn auch ohne Seitenhieb auf die Altgläubigen, zählten Erasmus Alber und Urbanus Rhegius auf der evangelischen Seite Inzest zu den Folgen der »Unordnung«, die die Täufer »im Ehestand anrichten«. So werde in Münster nach zehn Jahren niemand mehr wissen, »wer des anderen vater, mutter, brüder schwester, weib oder man sein soll«⁴⁴⁰.

In der Argumentation aller Autoren sind diese Aspekte der sexuellen Devianz stets verknüpft mit anderen Kritikpunkten am Eheverständnis der Täufer. Dazu gehörte vor allem die Bedingung des gemeinsamen Glaubens für eine Eheschließung, was den Kritikern zufolge zu leichtfertigen Ehetrennungen führte. Erasmus Alber behauptete etwa, die Täufer seien der Überzeugung, dass »wenn einer seiner frawen müde ist, so sey solche Ehe fleischlich und unrecht/wenn er aber einer anderen frawen begert [...] sey [das] eine rechte geistliche Ehe«⁴⁴¹. Auch der Unterschied zwischen Gütergemeinschaft und Polygamie verschwamm zusehends in der Wahrnehmung der Zeitgenossen, wodurch bei protestantischen Autoren die täuferische Eheauffassung erst recht als Bedrohung für die weltliche und geistliche Ordnung wahrgenommen wurde⁴⁴².

Christoph Andreas Fischer (1560–1610?) griff diesen Vorwurf auf und richtete ihn gegen die Hutterischen Brüder, da sich aus deren Lebensweise die gleiche Gefahr ergebe: Die Vergemeinschaftung der Kinder, die auf den Brüderhöfen unmittelbar nach Entwöhnung von der Brust von ihren Müttern getrennt würden, führe dazu, dass nicht nur »manche Mutter in fünff oder

439 So der letzte der von Johann Cochläus verfassten 21 Artikel, ebd., S. 109; vgl. dazu Christoph DITTRICH, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer*. Cochläus – Eck – Fabri, Frankfurt a.M. 1991, S. 64–99, hier S. 96f.; zur Wahrnehmung von Inzest als Verstoß gegen die weltliche Ordnung und seine rechtliche Bewertung als Sexualdelikt vgl. Claudia JARZEBOWSKI, Art. Inzest, in: EDN 5 (2007), Sp. 1089f.; zu Luthers Position siehe Martin LUTHER, *Welche Personen verboten sind zu ehelichen* (1522), WA Bd. 10/2, S. 275–304.

440 RHEGIUS, *Widderlegung*, in: STUPPERICH, *Schriften von evangelischer Seite*, S. 135; ALBER, *Wider die verfluchte Lere*, fol. N1f.; vgl. dazu SCRIBNER, *Konkrete Utopien*, S. 10.

441 ALBER, *Wider die verfluchte Lere*, fol. M8vf.; vgl. auch BULLINGER, *Der Widertouffern Ursprung*, fol. 32v–33r.

442 BULLINGER, *Der Widertouffern Ursprung*, fol. 32v; MENIUS, *Von dem Geist der Wiederteufer*, in: STUPPERICH, *Schriften von evangelischer Seite*, S. 247; Urbanus RHEGIUS, *Widderlegung der Münsterischen neuen Valentinianer und Donatisten bekentnus* (1535), in: Ebd., S. 135; zu dieser Ansicht gelangt auch HAUDE, *Anabaptist*, S. 35; siehe auch S. 59f. dieser Arbeit.

mehr Jahren ihr eigenes Fleisch und Blut / vnd so gar letztlich nicht mehr recht sieht noch kennet«⁴⁴³.

Angesichts der Bedeutung der Institution Ehe für die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts als Nexus von religiöser, rechtlicher und wirtschaftlicher Ordnung wird der Generalangriff auf die Täufer von Justus Menius und Philipp Melanchthon nachvollziehbar.

Das es aber war sey, das der Geist nichts anderes denn ein recht wahrhaftige Ertz-Lugen-, Lester-, Schand- und Mordgeist sey, der nichts besseres im Sinn habe, denn alle Gottes warheit und ehre, alle gute ordnung beide im geistlichen und im weltlichen Regiment, grundlich zu stören, ist nicht allein klar und offenbar, das er so unverschamt leugnet und lestert, verdamnet fur sunde und unrecht, was gottes ordnung ist⁴⁴⁴.

Vergleiche mit der Polygamie bei den Türken während einer Zeit der besonders akuten »Türkengefahr« sollten den Eindruck einer von den Täufem ausgehenden Bedrohung bei den Lesern noch verstärken⁴⁴⁵. Noch häufiger stand die Erwähnung der sexuellen Devianz jedoch im Zusammenhang mit dem Ketzervorwurf, dem sich die Täufer ohnehin ausgesetzt sahen. Dafür wurde in beiden konfessionellen Lagern nicht selten der Teufel verantwortlich gemacht⁴⁴⁶. Im *Ketter Bichtbok* heißt es etwa:

443 Christoff Andreas FISCHER, Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen, Warumb die Widertäufer nicht sein im Land zu leyden / Gestellt Durch Christophorum Andream Fischer, Ingolstadt 1607, S. 54; »vnd wann sie also unwissend sein auffgezogen / daß der Bruder die Schwester / der Vetter die Maeme und dergleichen nicht kenne / vnd die Obristem auch keine achtung darauff haben / kann nicht eine heyrat vnder solchen Blutsfreunden geschehen«, ebd., S. 62.

444 MENIUS, Von dem Geist der Wiederteuffer, in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 248; so auch Philipp MELANCHTHON, Verlegung etlicher unchristlicher Artikel (1536), in: Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich, Bd. 2, S. 1462f.; an Heinrich VIII. von England schrieb Melanchthon zwei Jahre später über die Täufer: »Coniugii sanctitatem turpissime polluit, in vulgus concessa polygamia et divortiis sine ulla lege«, in: CR 3, Halle 1836, S. 579.

445 »Wie nun Mahomet Gottes Wort und Ordnung verkert / und einem jglichen viel Weiber zu haben erleubet hat / also thun auch die Wiederteuffer und Sacramentschender / die sind mit Mahoments geist besessen«, ALBER, Wider die verfluchte Lere, fol. O6v; LUTHER, Vorrede, in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 53; BULLINGER, Der Widertouffern Ursprung, S. 61; zur Polygamie in der konfessionellen Polemik vgl. auch Thomas KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer« Religion in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008, S. 166f.

446 BULLINGER, Der Widertouffern Ursprung, fol. 33r u. 61r; ALBER, Wider die verfluchte Lere, fol. M6; RHEGIUS, Wiederlegung, in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 89; Ketter Bichtbok, in: STUPPERICH, Schriften von katholischer Seite, S. 210. Zum Ketzterbegriff vgl. Alfred SCHINDLER, Art. Häresie II, in: TRE 14 (1986), S. 318–341, zur Reformatorischen Nutzung des Begriffs gegen die Täufer bes. S. 328–330.

Se willen auck so dem fleesche und dem düvel deinen,
 dat se willen hebbende frowen gemeine
 off met neggen off tein echten wieven
 willen se ehren fühlen, fleeschlickende, düvelschen willen drieven⁴⁴⁷.

Dass die Katholiken diesen Topos benutzten und die Täufererehen als logische Konsequenz aus der Lehre des (aus ihrer Sicht) ersten reformatorischen Ketzers Martin Luther deuteten, lag nahe. Aber auch die protestantischen Autoren scheuten den Ketzervorwurf nicht, obwohl sie selbst von katholischer Seite damit belegt wurden. Justus Menius und andere bauten mit dem Verweis auf die sexuelle Devianz ein klares Feindbild auf, um der Verunsicherung entgegenzuwirken, die die religiöse Zersplitterung seit dem Beginn der Reformation ausgelöst hatte. Zugleich diente das neue Feindbild dazu, das Profil der eigenen, lutherischen Konfession zu schärfen. Vor diesem Hintergrund wird auch der Titel verständlich, den Erasmus Alber, ein ehemaliger Sympathisant Karlstadts, seiner posthum veröffentlichten Polemik gab: *Wider die verfluchte Lere der Carlstader und alle fürnemste Heubter der Sacramentirer Rottengeister Widerteuffer Sacramentlesterer Eheschender Musica Verechter Bildstürmer Feiertagfeinde und Verwüster aller guten Ordnung*⁴⁴⁸. Autoren anti-täuferischer Schriften benutzten die falschen, vom Teufel eingegebenen Irrlehren als Vorlage: Die drastischen Beschreibungen sexueller Devianz sollten dem Leser jegliche Sympathie für die Täufer nehmen. Diesen wurde ein umso gottgefälligeres Bild der eigenen Konfession entgegengesetzt, welche die »richtige« Auslegung der Schrift zur Polygamie- oder Scheidungsfrage liefern konnte⁴⁴⁹.

Wie effektiv die Polemiken insbesondere gegen das Täuferreich von Münster waren, lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass Münster regelrecht zum Synonym für all das wurde, was die konfessionelle Propaganda damit verbinden wollte. So genügte dem Jesuiten Christoph Erhard für seine Flugschrift gegen die Hutterischen Brüder Münster als Stichwort, um diese Täufergruppe zu diskreditieren: *Gr[ue]ndliche kurtz verfaste Historia/Von Münsterischen Widertauffern: vnd wie die Hutterischen Br[ue]der so auch billich Widertauffer genent werden/im L[oe]blichen Marggraffthumb M[ae]rhern/deren vber die sibentzehnen tausent sein sollen/gedachten M[ue]nsterischen in vilen [ae]nhlich/gleichformig vnd mit zustimmet sein* (München

447 Ketter Bichtbok, in: STUPPERICH, Schriften von katholischer Seite, S. 210.

448 Zu dem Reformator Erasmus Alber (ca. 1500–1553), einem »beachtlichen Stilisten und Satiriker« sowohl im Lateinischen als auch im Deutschen, vgl. Heinz SCHEIBLE, Art. Alber(us), Erasmus, in: RGG⁴ 1 (2008), S. 266.

449 Vgl. RHEGIUS, Widerlegung, in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 88f.; BULLINGER, Der Widertouffern Ursprung, fol. 55v–56r.

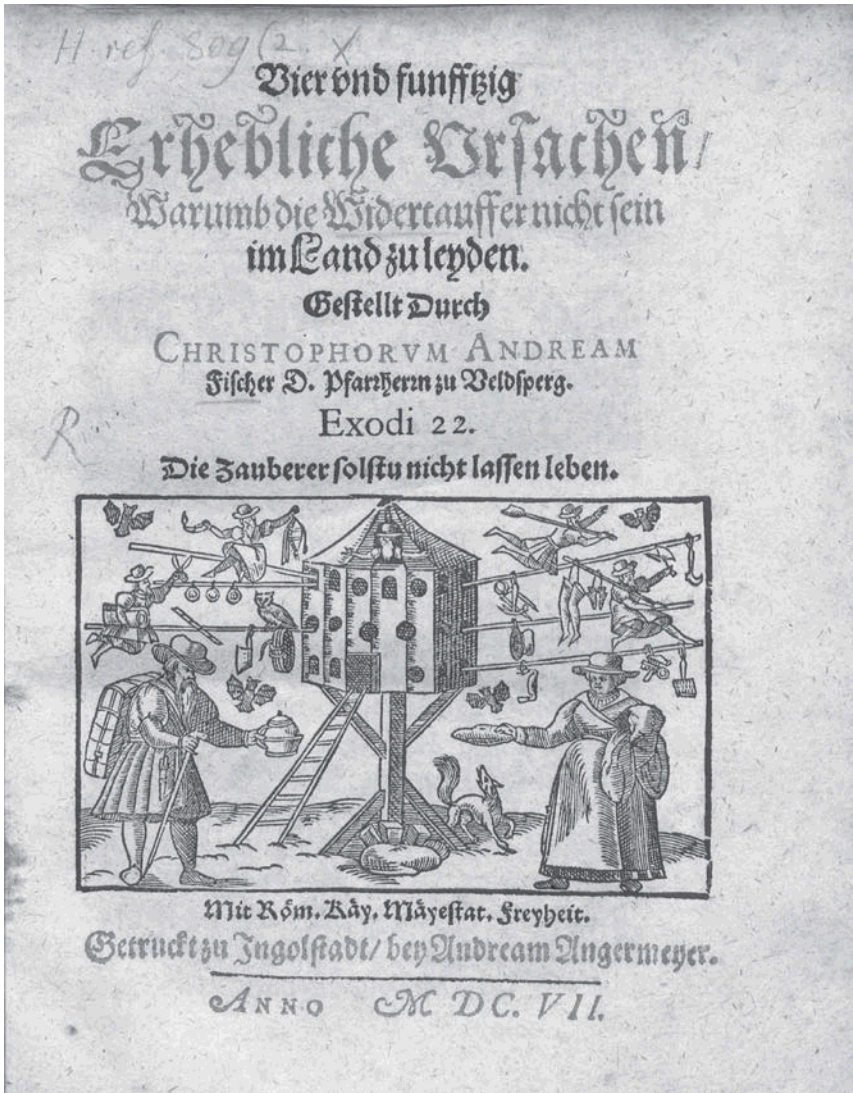


Abb. 8: Titelblatt von Christoph Andreas FISCHER, Vier und fünfftzig erhebliche Ursachen warumb die die Widertauffer nicht sein im Land zu leyden, Ingolstadt: Andreas Angermeyer, 1607 (München, Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: H ref 809,2). Denselben Holzschnitt verwendete der Drucker auch für Fischers im gleichen Jahr erschienene Schrift *Der Hutterischen Widertauffer Taubenkobel*.

1588). Darin folgt einem einleitenden Kapitel über Münster ein Vergleich mit den Lehren und der Lebensweise der Hutterer, der neben Ehetrennung, Ehebruch, auch Hoffart, Trunksucht und »mörderey« aufzählte⁴⁵⁰.

Genau wie Erhard nutzte auch Christoph Andreas Fischer das Schreckgespenst von Münster in seiner Polemik gegen die Hutterischen Brüder⁴⁵¹. Er brachte zudem den Täuferglauben mit der Hexerei in Verbindung. Die erste seiner *Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen/Warumb die Widertaufer nicht sein im Land zu leyden* lautete:

Auß göttl Recht sein die ketzer nicht zu leiden weil Gott spricht Die Zauberer solstu nicht lassen leben. Wenn ein Prophet oder Traumer vnder euch wird auffstehen und sprich Ihnen dienen/so solstu nicht gehorchen den Worten solchen Propheten oder Träumers/der Prophet oder Traumer aber soll sterben⁴⁵².

Fischer sprach aus, was in vielen andere Polemiken nur zwischen den Zeilen anklingt: Dass die ketzerischen Glaubensansichten, für die letztlich der Teufel verantwortlich gemacht wurde, die Täufer in die Nähe von anderen Menschenfeinden, den Hexen, rückten. Konstruiert wurde diese Verbindung nicht nur durch Berichte über heimliche nächtliche Treffen zum Gottesdienst in freier Natur und die Zerstörung der göttlichen Ordnung durch Ehebruch, sondern auch durch das Auftreten ekstatischer und schamanistischer Phänomene, der »Vergemeinschaftung« der Kinder und nicht zuletzt durch das Auftreten sexueller Devianz⁴⁵³. Das alles weckte bei zeitgenössischen Lesern Assoziationen – auch Hexen trafen sich heimlich auf nächtlichen Zusammenkünften, sie huldigten dem Teufel und wurden generell der sexuellen Devianz verdächtigt. Dass der Aspekt der sexuellen Devianz die Täufer in die Nähe von Hexen rückte, manifestiert sich nicht zuletzt in einem Kupferstich des Virgil Solis (1514–1562), der aufgrund des Monogramms »AG« Heinrich

450 Christoph ERHARD, Gründliche kurzverfaste historia. Von Münsterischen Widertaufern; und wie die hutterichen Brueder so auch billich Wiedertaufer genent werden /im Löblichen Marggraffthumb Märhen/ deren uber die sibenzehn tausent sein sollen/gedachten Muensterischen in vilen ähnlich/gleichformig [...], München 1588, fol. 1r–4v, 11vf., 16v, 17v, 17r u. 15r; zu Christoph Erhard vgl. Adam W. DARLAGE, An Anabaptist's Tale. Christoph Erhard and the Recantation of the Ex-Hutterite Hans Jedelshausen, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), Die Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism, Gütersloh 2009, S. 126–144, hier S. 126–128.

451 »Weil dann nun die Münsterischen Wiedertaufer von wegen dieser und anderer Gotteslesterlichen Artikel/ auch des Aufruhrs wegen sein gantzlich vertilget worden/warumb wollte oder sollte man die Hutterischen Wiedertaufer auch nicht austilgen: Weil sie von ihnen herkommen/dnn keinen anderen ursprung können sie anzeigen/weil sie eben diese Gotteslesterliche Artikel führen/weil sie auch Aufruhrisch vnnd die Obrigkeit verachten«, FISCHER, Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen, S. 12.

452 Ebd., fol. A2.

453 WAITE, Eradicating the Devil's Minions, S. 3f., zur konfessionellen Polemik, ebd., S. 34–61.

Aldegrevener (1502–1561?) zugeschrieben wurde⁴⁵⁴. Obwohl das Bild keinen Hinweis auf die Wiedertäufer enthält, wurde es als *Badestube der Wiedertäufer* bekannt⁴⁵⁵. Der Grund für die falsche Zuordnung ist wohl nicht zuletzt in den Vorstellungen zu suchen, die man sich über die devianten Sexualpraktiken in Münster machte. Wie in zeitgenössischen Hexendarstellungen von Hans Baldung Grien, an welche die Rückenansicht der zentralen Figur erinnert, wurden auch hier die erotischen Szenen in der auch von Kindern bevölkerten Badestube mit dem Label der sexuellen Devianz verknüpft.

Für die Perspektive der etablierten Kirchen auf die sexuelle Devianz bei den Täufeln lässt sich festhalten, dass sowohl die deviante Sexualpraxis als auch die neuen Ehevorstellungen der Täufer von den Autoren der großen Konfessionen vor allem als Symptome aufgefasst wurden: als Symptome nicht nur für den Irrglauben, sondern in einem größeren Kontext für die bevorstehende apokalyptische Wende, für die man Abscheulichkeiten dieser Art ohnehin erwartete⁴⁵⁶. Das Aufleben sexueller Devianz in täuferischen Splittergruppen, das viele Autoren mit der Endzeit und dem Wirken des Antichristen in Verbindung brachten⁴⁵⁷, wurde folglich als eine Begleitscheinung wahrgenommen. Es diente allenfalls als Steilvorlage für die konfessionelle Polemik, so dass es zumindest an dieser Stelle erst gar nicht zu einer Auseinandersetzung mit dem darin zum Ausdruck gebrachten Konzept kam. Eine inhaltliche Beschäftigung mit der spirituellen Ehevorstellung als Gegenentwurf zum lutherischen Eheverständnis kann man im Rahmen der konfessionellen Polemik daher kaum erwarten – wenngleich das nicht bedeutet, dass diese Dimension den Autoren entgangen wäre, wie beispielsweise Martin Luther bisweilen durchblicken ließ⁴⁵⁸.

454 So auch WAITE, ebd., S. 200f. Aldegrevener hatte im Auftrag des Bischofs von Münster die besiegten Täuferführer Jan van Leiden und Bernd Knipperdollinck porträtiert. Es wird indes auch vermutet, dass Solis den Stich nach einer Vorlage von Aldegrevener angefertigt haben könnte, vgl. Klaus KÖSTERS, *Eros, Sexus und öffentliche Moral im 16. Jahrhundert*, in: Ders./Reimer MÖLLER, *Bilderstreit und Sinnenlust. Heinrich Aldegrevener (1502–2002)*, Unna 2002, S. 33–47, hier S. 40. Siehe Abb. 9, S. 148.

455 Ab wann der falsche Titel gebräuchlich wurde, ist unklar, ebd., S. 39f., Bernd Thier ist hingegen der Ansicht, dass die falsche Zuschreibung erst aus dem 19. Jahrhundert stammt, vgl. Bernd THIER, »gantz warhafftig abkonterfeyt«. Die münsterischen Täufer in der bildlichen Darstellung und künstlerischen Auseinandersetzung, in: ROMMÉ, *Königreich der Täufer*, Bd. 2, S. 118–135, hier S. 130.

456 Ebd., S. 61; vgl. auch STUPPERICH, *Melanchton und die Täufer*, S. 167.

457 MENIUS, *Von den Blutfreunden*, fol. J4r.

458 So könnte man jedenfalls Luthers Sendbrief an den Markgrafen Albrecht von Brandenburg mit dem Titel »Wider etliche Rottengeyster« interpretieren, der kurz nach der Entdeckung der Träumensekte entstand, Martin LUTHER, *Wider etliche Rottengeyster (1532)*, WA Bd. 30/3, S. 541–553.



Abb. 9: Virgil SOLIS, Badestube der Wiedertäufer nach Aldegrever, Kupferstich, Mitte des 16. Jahrhunderts, fälschlicherweise als »Gesellschaft der Wiedertäufer« betitelt. Der Grund für die falsche Zuordnung lag wohl nicht zuletzt an den Vorstellungen, die man sich über die sexuelle Devianz unter Täufnern, beispielsweise in Münster, machte (LWL – Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster, Inv.-Nr. K 07-16 LM).

Wie erfolgreich die erste Generation anti-täuferischer Polemik in der Verbreitung von Fällen sexueller Devianz im Täufertum war, lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass nicht nur das Täuferreich von Münster in der Folge immer neu rezipiert wurde, sondern auch die Nachwirkungen der weniger bekannten Fälle der Träumersekte in Franken und der Blutsfreunde in Thüringen sowie der Batenburger und Jan Willems im Norden zeigten. Diese Randerscheinungen innerhalb der Täuferbewegung wurden nicht nur in regionalen Chroniken des 18. Jahrhunderts weiterhin kolportiert⁴⁵⁹, sie wurden auch von den großen Chronisten religiöser Devianz Sebastian Franck und Gottfried Arnold (1666–1714) beschrieben, die den Täufern gar nicht feindlich gegenüber standen⁴⁶⁰, und fanden darüber Eingang in Zedlers *Großem Universallexikon* von 1748⁴⁶¹. Das in diesen Texten bereitgestellte Wissen über die Täufer speiste sich fast ausschließlich aus den Schriften ihrer Gegner, in denen diese religiösen Dissidenten mit Anspielungen auf die sexuelle Devianz diskreditiert wurden⁴⁶².

Reaktionen der Täufer

Die Stellungnahmen aus den Reihen der Täufer zur Polygamiefrage machen deutlich, dass damit sowohl auf die Fälle sexueller Devianz in den eigenen Reihen als auch auf die polemischen Angriffe vonseiten der etablierten Kirchen reagiert werden sollte. Die Positionierungen zur sexuellen Devianz wie auch die Haltung zur Ehe in den täuferischen Bekenntnissen wenden sich zunächst einmal an den Kreis der eigenen Anhänger und an andere täuferische Gruppen, mit denen man sich verbünden, oder von denen man sich abgrenzen wollte. Darüber hinaus müssen täuferische Bekenntnisschriften auch als ein Akt politischer Kommunikation mit der nicht-täuferischen Umwelt wahrgenommen werden⁴⁶³, in der es vor allem darum ging, die nega-

459 Die Träumer wurden beispielsweise in Johann Heinrichs von FALCKENSTEIN, *Chronicon Sva-bacense*, Schwabach 1756, S. 200f., erwähnt; über die Blutsfreunde schrieb etwa 50 Jahre zuvor Christian Franz PAULLINI, *Annales Isenacenses*, in: Ders., *Ferraria-Thuringi, Rerum Et Antiquitatum Germanicum Syntagma. Varios Annales, Chronica Et Dissertationes* [...], Frankfurt a.M. 1689, S. 154f.; während die Geschichte von Jan Willem in Johann Diederich von STEINEN, *Kurtze und Generale Beschreibung*, Lippstadt 1727, als Vorlage für alle späteren Berichte über Jan Willems diente.

460 FRANCK, *Chronica*, *Zeitbuch vnnnd Geschichtbibell*, S. CXCIX; ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, S. 738.

461 Art. Wiedertäufer, in: *GVUL* 55 (1748), Sp. 2189–2319, hier Sp. 2193.

462 Eines der wichtigsten Referenzwerke war Heinrich BULLINGER, *Der Widertouffern Ursprung*, Zürich 1561.

463 Vgl. dazu von SCHLACHTA, *Gefahr oder Segen*, S. 59.

tive Wahrnehmung zu korrigieren, indem man die konfessionelle Öffentlichkeit und die Obrigkeiten von der bibeltreuen Eheauffassung in ihrer Glaubensgemeinschaft überzeuete.

In dem ersten täuferischen Bekenntnis, den *Schleitheimer Artikeln* von 1527, wird der Eindruck offenbar, den die ekstatischen Täufer von St. Gallen auf die noch junge Täuferbewegung gemacht haben. Bereits in der Vorrede wird das Problem der »falschen brüder« thematisiert, durch die

vast große ergernuß ingefürt worden, das sich etlich von dem glauben abgewendet haben, in dem sie vermaynt haben die freiheyte des geistes und Christi sich üben und brauchen. Solche aber haben gefeilet der warheyte und seint ergeben worden (zu jrem urteyl) der geylheit und freiheit des fleysches⁴⁶⁴.

Michael Sattler, der als Autor der *Schleitheimer Artikel* gilt, spricht den Schaden der damit angerichtet wurde, direkt an: Nicht nur, dass sich etliche Anhänger von den Täufern abgewendet hatten, auch für die Außenwahrnehmung der Täufer waren die St. Galler Ereignisse fatal, da sie die Gefahr einer Verschärfung der Verfolgung noch steigerten. Die scharfe Abgrenzung Sattlers von den devianten Täufern bewegte sich rhetorisch in ganz ähnlichen Bahnen wie die anti-täuferischen Schriften der etablierten Kirchen. Wenngleich er weniger ins Detail ging als seine Gegner, warnten die *Schleitheimer Artikel* die Glaubensgenossen mit den gleichen Argumenten, die auch Zwingli und andere verwendeten: Zum einen hatten die St. Galler Prophetinnen ihrem devianten Sexualverhalten eine falsche Interpretation der christlichen Freiheit zugrunde gelegt. Zum anderen entlarvten sich die »falschen Brüder« selbst, denn der offensichtliche Widerspruch ihrer Lehren zur göttlichen Ordnung war Beweis genug dafür, dass diese Lehre nicht göttlichen, sondern teuflischen Ursprungs war: »seint vermanet vor solchen, dan sie dienen nit unserem vatter, sondern irem vatter dem teuffel«⁴⁶⁵.

Eine ernste Ermahnung, die christliche Freiheit richtig zu interpretieren, hielt auch Pilgram Marpeck für angebracht. Sein Sendschreiben »von den fleischfreien« richtete sich gegen keine konkrete Gruppe, sondern sollte Gerüchten über »Libertinismus« in Mähren präventiv entgegenwirken⁴⁶⁶. Jene, die versucht waren, die christliche Freiheit zu missbrauchen, konfrontierte er mit der Frage, was es denn helfe,

464 QGTS 2 Ostschweiz, S. 28.

465 Ebd., S. 28.

466 Pilgram MARPECK, Ain abschrift einer epistel, meldende von den fleischfreyen, die alles macht und wellen und inen kein gewissen nehmen etc. geschrieben worden an alle wargloubigen im lanndt Merchern (Mähren) und Elses (1544), in: QGT XVII Kunstbuch, S. 150–153; vgl. die Einleitung der Herausgeber zu diesem Text, ebd., S. 149f.

das wir den gerichteten, bannenden und strickenden, ja gefencknus der gewissen, ouch den menschlichen satzungen entrunden weren und luffen durch falschberuebte erkantnus (mit eigenwilligkeit und fleischlicher freyheit) dem teufel selbwillig in die hendt⁴⁶⁷.

Auch Marpeck legte demnach eine allgemeingültige göttliche Ordnung zugrunde, die den Menschen als Richtschnur zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse dienen sollte.

Während sich die Hutterischen Brüder in Mähren in erster Linie mit dem Vorwurf des »Zerreißen der Ehe« konfrontiert sahen, mussten sich die norddeutschen und niederländischen Täufer von dem Täuferreich zu Münster und seinen Nachwirkungen abgrenzen, das den Hauptangriffspunkt der anti-täuferischen Polemik darstellte. Menno Simons, der viele ehemalige Melchioriten aufnahm, warnte seine Glaubensgenossen vor den »unreinen Sekten« und forderte seine Anhänger auf, die Münsteraner, Davidianer und Batenburger zu meiden, auch wenn es sich um die eigene Schwester, den eigenen Bruder handelte⁴⁶⁸. Darüber hinaus setzte er sich aber auch direkt mit der anti-täuferischen Polemik auseinander. In seiner Schrift *Eine wehmütige und christliche Entschuldigung*, die auf das Jahr 1552 datiert wurde, verteidigte Menno Simons seine Glaubensgenossen ganz grundsätzlich gegen den Vorwurf, man halte an den Auffassungen der Münsteraner Täufer fest. Neben der Angst vor dem aufrührerischen Potenzial der Täufer musste er auch auf die Polygamievorwürfe eingehen. Durch die Wucht der Polemik sah Menno Simons sich gezwungen, die bibeltreue Haltung seiner Glaubensgenossen in der Ehefrage so deutlich wie nur möglich zu machen: »Ein Mann, sagen wir, und eine Frau und nicht ein Mann und zwei, drei oder vier Frauen, und diese für Eine gerechnet, wie uns solches [...] an vielen Orten ohne Wahrheit zur Last gelegt wird«⁴⁶⁹. Dies sei ihre wahre Position, Lehre und Praxis zur Ehe, betonte Simons, der die Mehrehe im Alten Testament für ein historisch begrenztes Phänomen hielt und das Vorbild seiner Ehevorstellung bei Adam und Eva sowie im Neuen Testament fand. Nach einigen Worten des Bedauerns, den frommen Leser mit diesem Thema überhaupt behelligen zu müssen, führt Simons aus, weshalb der Gedanke, dass die Mennoniten Polygamie gutheißen würden, so abwegig sei. Dazu zählte auch der Märtyrertod: Wenn die einzige Hoffnung in der Erlösung durch den Tod bestehe, dann begehe man keine Sünden, die in der Schrift mit dem ewigen unauslöschbaren Höllenfeuer bestraft würden. Zudem weist Simons auf die unterschiedlichen Auffassungen von Sünde zwischen den Täufern und den etablierten

467 Ebd.

468 SIMONS, Eine liebevolle Ermahnung (1541), in: Die vollständigen Werke, S. 628; sowie den Abschnitt »An die verderbte Secten« in: Fundament (1539), in: Ebd., S. 135–140.

469 Ders., Eine wehmütige und christliche Entschuldigung und Verantwortung, in: Die vollständigen Werke, S. 419–458, hier S. 440f.

Kirchen hin. Wenn ein verheirateter Mann einer anderen Frau nachstelle und es ihn nach ihr gelüste, dann habe er nach täuferischer Glaubensauffassung bereits die Ehe gebrochen. Hier kommt das traditionelle Verständnis von Sünde im Zusammenhang mit Sexualität zum Ausdruck, wonach das Gefühl der Begierde das eigentlich verhängnisvolle war. Den frommen Lebenswandel seiner Gemeinde kontrastierte Simons mit den eigentlichen Sündern und Ehebrechern, die im Lager derjenigen zu finden seien, die die Täufer auf so üble Art diffamierten – unzüchtige Frauen und uneheliche Kinder seien der beste Beweis dafür.

Weniger eindeutig als Menno Simons stellte sich David Joris zur Polygamiefrage. In seinem Brief an Johannes Eisenburg 1537, seiner ausführlichsten Schrift über Ehe, Scheidung, Sexualität und Sünde, fehlt eine klare Abgrenzung zur Polygamie, wie sie in Münster und später von den Batenburgern praktiziert wurde. Allerdings stellte auch in diesem Brief die monogame Ehe innerhalb der Glaubensgemeinschaft das angestrebte Ideal dar: »was Gott zusammenfügt, darf der Mensch nicht scheiden. Aber was der Satan, der fleischliche Mensch, die sündhafte Welt oder der menschliche Verstand zusammenbringt, darf Gott oder sein geist sehr wohl scheiden«⁴⁷⁰. Diffus bleibt, welche praktischen Konsequenzen sich aus dieser Haltung für Joris' Anhänger ergaben. Die Ambivalenz mag damit zusammenhängen, dass Joris Überläufer von den Batenburgern nicht verschrecken wollte, für die er, mehr noch als Menno Simons, einen Ausweg aus der Gewalt darstellte⁴⁷¹. Sehr viel entschiedener klang die Meinung der Joristen hingegen in der direkten Konfrontation mit den Gegnern. So verneinte ihr Anführer in seiner Entschuldigung an Gräfin Anna von Oldenburg, dass er je gelehrt habe, die Ehe abzuschaffen und die Frauen zu teilen⁴⁷². Wenige Jahre später, 1544 fand in Emden ein Gespräch zwischen Johannes a Lasco (1499–1560), dem reformierten Reformator Ostfrieslands, und den Joristen unter der Führung von Nicolaas von Blesdijk (1520/21–1584) statt⁴⁷³. Aus dem handschriftlich überlieferten Ergebnisprotokoll geht hervor, dass auch in Emden die Jor-

470 Writings of David Joris, S. 158 u. 167. Der Adressat dieses unpublizierten Briefes war ein führender Kopf der Straßburger Melchioriten, der ein heute verlorenes Traktat über Ehe und Ehescheidung geschrieben hatte, ebd., S. 155.

471 Vgl. Piet VISSER, »A Lasco wedder uns«. A Lasco und die Täufer und Nonkonformisten, in: Christoph STROHM (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, Tübingen 2000, S. 299–313, hier 303.

472 David JORIS, The Apology, in: Writings of David Joris, S. 275. Die Entschuldigung entstand als Replik auf die Artikel, die Adam Pastor den Joristen in den Mund gelegt hatte. Waite datiert den Text auf das Jahr 1543, ebd., S. 270.

473 Vgl. dazu Henning P. JÜRGENS, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Werdegang eines europäischen Reformators, Tübingen 2002, S. 251; sowie VISSER, »A Lasco wedder uns«, S. 306f.; sowie GROCHOWINA, Indifferenz und Dissens, S. 342f.

isten ein Bekenntnis zur Monogamie für angebracht hielten⁴⁷⁴. Hier wie in der Entschuldigung wurde zwar die Bedeutung der spirituellen Ehevorstellung hervorgehoben, aber zugleich die von den Gegnern der Täufer unterstellten Konsequenzen vehement bestritten.

Die Nachwirkungen der sexuellen Devianz unter Täufern spiegeln sich auch in den Bekenntnissen, die vor allem ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts überliefert sind. Sie unterscheiden sich insofern von den *Schleithheimer Artikeln*, als sie sexuelle Devianz in den eigenen Reihen nicht mehr direkt thematisieren. Dem Polygamievorwurf begegneten die Täuferführer, indem sie ihre Konformität mit der christlichen Tradition betonten und klarstellten, dass sie in der monogamen Ehe die göttliche Ordnung erkannten. Hans Pauli Kuchenbecker machte etwa in dem von ihm verfassten Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen (1578) deutlich, dass dazu auch die patriarchale Struktur der Ehe gehörte:

das die ehe ein insatzung und gute ordnung gottes ist, das ein man und ein weib sein sollte, in ehelicher beiwonung lieb und treu eins dem andern zu sein, der man als das haupt mit guter vernunft dem weibe vorston, und das weib in undertenigkeit dem man gehorsam sein und die zwei ein fleisch sein⁴⁷⁵.

Die Täufer grenzten sich jedoch auch bewusst von den großen Konfessionen ab, indem sie den zweiten Hauptvorwurf der Polemik – Ehen dürften nur innerhalb der täuferischen Glaubensgemeinschaft geschlossen werden – bekräftigten. So verlangte das kurze Bekenntnis der moderaten Waterländer von 1610, dass kein Gemeindemitglied eine »gottlose, ungläubige, fleischliche Person außerhalb der Kirche« heirate⁴⁷⁶. Wenig später erläuterten die etwas ausführlicheren Dreiunddreißig Artikel von 1617 jedoch, dass aus mennonitischer Sicht Ehen von Andersgläubigen durchaus als ehrbar anerkannt wurden, sie seien allerdings nicht im Herrn geschlossen, so wie auch Christus niemanden als seine Braut und Glied seines Leibes ansehen würde, der nicht mit ihm im Glauben vereint sei⁴⁷⁷. Die Folgen der geforderten Einheit von Glaubens- und Ehegemeinschaft, die sich die konfessionellen Gegner ausmalten – insbesondere eigenmächtige Scheidungen und polygame

474 Eine Abschrift des Textes »Amica transactio inter ministros verbi divini in ecclesia Emdeni et Davidis Georgi sectatores super infra scriptis capitibus religionis, facta Emden 22. Januar Anno 1545« ist in der Bürgerbibliothek Bern überliefert, Ms B 7, 8; vgl. dazu Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer, S. 50.

475 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 427f.

476 Short Confession, in: Karl Koop, Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527–1660, Kitchener 2006, S. 155.

477 Koop, Confessions of Faith, S. 238. Die alt-friesischen Mennoniten, die es verfassten, zählten zu den konservativsten innerhalb der mennonitischen Strömungen in den Niederlanden, vgl. ebd., S. 157f.

Ehen –, versuchten die Täufer mit dem Verweis auf ihre strenge Kirchenzucht und die restriktive Scheidungspolitik im Keim zu ersticken, wie an anderer Stelle dieser Arbeit gezeigt wird⁴⁷⁸. Die Positionierung der Täufer zur sexuellen Devianz macht deutlich, dass die gemäßigten Täufergruppen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zu einer etablierten religiösen Minderheit waren, die mit der nicht-täuferischen Umwelt einen *modus vivendi* zu finden versuchte. Zwar scheuten sie sich nicht, ihr Glaubensprofil auch in der Auseinandersetzung mit der anti-täuferischen Polemik zum Ausdruck zu bringen, beispielsweise wenn sie die Ehen in den großen Konfessionen als gottlos und unzüchtig anprangerten, und nur täuferische Ehen, die idealerweise im Glauben und nicht aus weltlichen Motiven heraus geschlossen worden waren, als gottgefällig ansahen. Mit ihrer Kritik an dem weltlichen Ehekonzept der Protestanten, ebenso wie mit ihrem Festhalten an der Einheit von Glauben und Ehe, gab es eine nicht unbedeutende Schnittmenge mit den sexuell devianten Randgruppen. Dennoch wird an den Reaktionen darauf sehr deutlich, dass sich die gemäßigten Täufer in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zumindest rhetorisch den großen Konfessionen angepasst hatten, wenn sie in ihrer Argumentation die Dichotomie von göttlicher Ordnung und von vom Teufel eingegebener sexueller Devianz übernahmen.

2.5 Zusammenfassung

Mit der sexuellen Devianz innerhalb der Täuferbewegung hat sich die Forschung lange schwer getan. Das Unbehagen insbesondere der mennonitisch geprägten Forschung, sich mit diesem Thema zu befassen, hat dazu geführt, dass die sexuelle Devianz, wenn überhaupt nur als ein Sonderfall wahrgenommen wurde. Die vergleichende Untersuchung dieses Phänomens konnte die biographischen Kontinuitäten und theologischen Gemeinsamkeiten von devianten und gemäßigten Täufern herausarbeiten. So hat die Analyse der rituellen Praxis ergeben, dass das deviante Sexualverhalten dazu dienen sollte, den besonderen Status als Gottes Auserwählte zu markieren. Für die hier untersuchten Gruppen stand die direkte Kommunikation mit Gott durch Träume und Visionen mehr noch als deren Inhalt im Mittelpunkt. Darüber hinaus wurden der devianten Sexualpraxis neben der Funktion als Initiationsritus auch rituelle Qualitäten zugeschrieben, die zuvor von der Taufe oder dem Abendmahl erfüllt worden waren: Hierdurch sollte sich die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus manifestieren. Die rituellen Innovationen der devianten Täufer müssen also als Beitrag zum post-reformatori-

478 Zur Haltung der Täufer gegenüber der Scheidung vgl. Kap. 5.3 dieser Arbeit.

schen theologischen Diskurs begriffen werden, wenngleich die körperliche Ausdrucksform ebenso wie das dahinter stehende Verständnis von Sexualität eher an spätmittelalterliche Traditionen anknüpfte. So werden die Ursachen der Beschränkung von Sexualität auf rituelle Kontexte in einem aus dem Spätmittelalter überkommenen Sexualitätsverständnis zurückgeführt, das auch noch bei Thomas Müntzer zu finden ist. Danach sollte »das Kreatürliche« im Menschen – anders als bei Luther – nicht akzeptiert, sondern überwunden werden. Die Sexualpraxis der devianten Täufergruppen kann folglich als eine »Technik« zur Entsprechung dieses Ideals verstanden werden. Diese These wird auch von der Beobachtung gestützt, dass die bestehenden Ehen in der Folge keineswegs aufgelöst, sondern vielmehr durch das Auslagern des Geschlechtsverkehrs von der Gefahr der Sünde entlastet wurden. An diesem Punkt wird auch sichtbar, wo das innovative Potenzial seine Grenzen erreichte: Während sich die Autorität und Handlungsspielräume von Frauen im rituellen Kontext merklich erweitern konnten, blieben die patriarchalen Strukturen im Alltag weiterhin bestehen.

In der konfessionellen Polemik wurden die Ehevorstellungen der Täufer zu einem diffusen, undifferenzierten Bild verkürzt, in dem sexuelle Devianz und eigenmächtige Ehetrennungen vorherrschend waren. Verknüpft mit dem Ketzertopos und den Libertinismusvorwürfen, gelang es, die religiöse Bewegung als Ganzes in Misskredit zu bringen. Das diente vor allem zur scharfen Abgrenzung von den Täufern, sowie zur Profilierung der eigenen Glaubensrichtung. Auf die strafrechtliche Verfolgung wirkte sich die »Verteufelung« der Täufer jedoch kaum aus. Todesurteile betrafen nur den engsten Kreis der Anführer, und die angewendeten Hinrichtungsarten zeigen, dass in den meisten Fällen nicht der häretische Glaube, sondern die deviante Sexualpraxis – Unzucht, Bigamie oder Polygamie – ausschlaggebend gewesen war. Hart bestraft wurden in den meisten Fällen nur die männlichen Anführer und ihr engster Kreis, Frauen kamen hingegen fast immer mit mildereren Strafen davon.

Für die gemäßigten Täufergruppen stellte die sexuelle Devianz in den eigenen Reihen eine erhebliche Hürde in ihrer Entwicklung von radikalen Außenseitern zu einer konfessionellen Minderheit dar. Einerseits waren die Gemeinsamkeiten mit den devianten Gruppen hinsichtlich der theologischen Ideen immer noch größer als die Gemeinsamkeiten mit den großen Konfessionen. Andererseits teilten sie die Normvorstellungen der großen Konfessionen und mussten sich schon aus Selbstschutz von den devianten Sexualpraktiken in den eigenen Reihen distanzieren. Den Spagat, die eigenen theologischen Überzeugungen verteidigen zu wollen und sich gleichzeitig an die Regeln und Erwartungen der nicht-täuferischen Umwelt soweit anzupassen, dass ihre Lebensweise keinen Verfolgungsgrund mehr liefern konnte, hatten die Täufer auch beim Thema Eheschließung zu leisten.

3. Ohne »fressen, fulsuffen und hoffarth« – Brautwerbung und Eheschließungen

*Auch haben sie sich von den Predigern nicht copulieren und trauen lassen wollen,
sondern wirrlich ohne copulation ihr Ehen angefangen¹.*

Die meisten Bräuche und Riten, die im 16. Jahrhundert eine Ehe besiegelten, lehnten die Täufer radikal ab – vor allem jene, die die gesellschaftliche und ökonomische Seite der Eheschließung widerspiegelten². Weder Brautschmuck und opulente Hochzeitsfeste noch Mitgift und Morgengabe werden in den Quellen erwähnt. Aus der Sicht der Obrigkeit gingen die Eheschließungen der Täufer nahezu geräuschlos vor sich, es war kaum mehr in Erfahrung zu bringen, als dass sie im Verborgenen stattfanden. Das bedeutete, dass rechtliche und ökonomische Voraussetzungen nicht geklärt und der gesellschaftlichen Forderung nach Öffentlichkeit nicht Rechnung getragen werden konnten³. Täuferhochzeiten genügten damit weder den althergebrachten noch den neuen reformatorischen Ansprüchen an eine Eheschließung, weshalb Sie von den Obrigkeiten auch als »Winkelehen« (heimliche

- 1 ARNOLD, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, S. 738; über Gottfried Arnolds Blick auf die Täufer, der sowohl positive als auch negative Aspekte einbezieht, vgl. Ursula KREUDER, Gottfried Arnolds Sicht der Täufer, in: Dietrich BLAUFUSS/Friedrich NIEWÖHNER (Hg.), Gottfried Arnold, Wiesbaden 1995, S. 165–177, hier S. 165–169.
- 2 Zu Hochzeitsbräuchen in Selbstzeugnissen vgl. Mathias BEER, »wenn ych eynen naren hett zu eynem man, da fragen dye freund nyt vyl danach«. Private Briefe als Quelle für die Eheschließung bei den stadtbürgerlichen Familien des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Hans-Jürgen BACHORSKI (Hg.), Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit, Trier 1991, S. 71–94; sowie Richard VAN DÜLMEN, Fest der Liebe. Heirat und Ehe in der Frühen Neuzeit, in: Ders. (Hg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a.M. 1988, S. 67–106; einen knappen Überblick gibt Katharina REINHOLDT, Art. Hochzeitsbräuche, in: EDN 5 (2007), Sp. 560–564.
- 3 Der Eheschließung als Ritual, besonders in der Reformationszeit, hat sich die Forschung in den letzten Jahren verstärkt zugewandt, vgl. Marion LISCHKA, Liebe als Ritual. Eheanbahnung und Brautwerbung in der frühneuzeitlichen Grafschaft Lippe, Paderborn 2006; Stefan HAAS, Der Körper als Medium symbolischer und performativer Praktiken. Eheschließungen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Johannes BURKHARDT/Christine WERKSTETTER (Hg.), Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit, München 2005, S. 499–517; Edward MUIR, Ritual in Early Modern Europe, Cambridge 2005, S. 37–50; Stefan HAAS, Die kommunikative und performative Generierung von Sinn in Initiationsritualen der Frühen Neuzeit am Beispiel der Eheschließungen, in: Gerd ALTHOFF (Hg.), Zeichen – Rituale – Werte, Münster 2004, S. 535–555; Susan KARANT-NUNN, The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany, London 1997, S. 6–42; David CRESSY, Birth, Marriage and Death. Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England, Oxford 1997, S. 350–376; Christiane KLAPISCH-ZUBER, Das Haus, der Name, der Brautschatz. Strategien und Rituale im gesellschaftlichen Leben der Renaissance, Frankfurt a.M. 1995; Lyndal ROPER, »Going to Church and Street«. Weddings in Reformation Augsburg, in: PaP 106 (1985), S. 62–101.

Eheschließungen) bewertet wurden⁴. Aus diesem Grund hielten es die Zürcher Leutpriester bereits 1529 für ratsam, neben Kindstauften auch Eheschließungen im Pfarrbuch »anzeschryben. Das man wüsse, wer eelich byainandren sitze oder nit, und wellich ann nit in eeren byeinandren sitzend, das man die selben möge tryben zu dem kilchgang oder von einandren«⁵.

Die Tatsache, dass sich täuferische Eheschließungen dem Blickfeld der Obrigkeit entzogen, ist in erster Linie dem Bedürfnis dieser Gruppe geschuldet, sich von der »ungläubigen« Umwelt abzusondern und in der Folge auch das Ritual des »Kirchgangs« zu verweigern. Abgesehen davon brachten die Täufer mit ihrer Eheschließungsform auch ihre Überzeugung zum Ausdruck, den Ehestand nicht länger mit »fressen, fulsuffen und hoffarth« beginnen zu wollen – eine Forderung, die Anfang des 16. Jahrhunderts nicht nur radikale Reformatoren stellten⁶. Mit ihrer demonstrativen Ablehnung der üblichen Hochzeitsbräuche signalisierten die Täufer, dass ihrer Überzeugung nach bei einer Heirat nicht materielle und gesellschaftliche Interessen, sondern religiöse Motive im Mittelpunkt stehen sollten. Der Bruch mit der herkömmlichen Eheschließungspraxis und die Ausbildung eigenständiger Traditionen waren also von Anfang an eng mit der Entwicklung täuferischer Glaubensgrundsätze verknüpft.

Durch die von den Täufern propagierte Spiritualisierung der Eheschließung werden in den Quellen soziale, rechtliche und wirtschaftliche Aspekte fast völlig ausgeblendet. Das ist ein Grund dafür, weshalb sich die Täufereforschung bisher vor allem auf das neue Eheverständnis konzentriert hat. Die Eheschließungspraxis wird lediglich im Hinblick auf dessen Umsetzung in den Blick genommen. So herrscht innerhalb der Täufereforschung Konsens darüber, Täuferehen als »vorwiegend religiöse Verbindungen zu begreifen, in denen das Bekenntnis des Gläubigen zu Gott Priorität vor der Verbindung mit dem Ehegatten hatte«⁷. Das ist jedoch nur eine Facette; um andere

4 Die Bedenken der Theologen zu Straßburg, »belangend der Wiederteufer ehe [...] so sie bei irer gemein in winkeln oder waldern haben bestetigen lassen« (1567), QGT IV Baden und Pfalz, S. 45; diese Befürchtung äusserte noch 1669 Johann Heinrich Ott bezüglich der Schweizer Täufer, in: Jeremy Dupertuis BANGS, *Letters on Toleration. Dutch Aid to persecuted Swiss and Palatine Mennonites 1615–1699*, Transcriptions on CD, Rockport 2004, S. 714; zur Winkelehe im 16. Jahrhundert vgl. Beatrice GOTTLIEB, *The Meaning of Clandestine Marriage*, in: Robert WHEATON/Tamara K. HAREVEN (Hg.), *Family and Sexuality in French History*, Philadelphia 1980, S. 49–83; sowie VAN DÜLMEN, *Fest der Liebe*, S. 77.

5 Mandat des Zürcher Rates, Juli 1526, QGTS 1 Zürich, S. 394.

6 Verhör Georg Kohlers, September 1535, Sangerhausen, JACOBS, *Die Wiedertäufer am Harz*, S. 503.

7 SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, S. 287. »Marriage for the Anabaptists was primarily a spiritual matter«, befand auch KLASSEN, *Women and the Family*, S. 555; vgl. auch MARR, *Anabaptist Women*, S. 355; sowie MATTERN, *Leben im Abseits*, S. 111–117; weiterhin dazu IRWIN, *Womanhood in the Radical Protestantism*; und WOHLERS, *Anabaptist View of the Family*, S. 136–140.

Aspekte in den Blick zu nehmen, etwa die sozialen und rechtlichen Dimensionen, muss man die theologische Ebene verlassen. Anhand der Täuferakten und ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch mittels der von Täufern selbst verfassten normativen Schriften ist es möglich, in allen Strömungen dieser religiösen Minderheit den prozessualen Charakter der Eheschließungen nachzuvollziehen⁸. Mit der Brautwerbung, dem gegenseitigen Eheversprechen der Brautleute, der Trauung vor der Gemeinde und in Einzelfällen auch dem öffentlichen Beilager bestanden auch die scheinbar heimlichen und formlosen Täuferhochzeiten aus einer Folge von rituellen Handlungen analog zu jenen in der Mehrheitsgesellschaft. Wichtig dabei ist, dass dies nicht nur in den großen Strömungen der süddeutschen und schweizerischen Täuferichtung sowie bei den Mennoniten und Hutterischen Brüdern feststellbar ist, sondern auch in den spiritualistisch geprägten Randgruppen und sogar im Täuferreich in Münster. In diesem Kapitel soll der Eheschließungsprozess entlang der einzelnen Etappen in seiner Spannweite – von gemäßigt bis radikal – und in seiner Entwicklung – von den Anfängen bis hin zur konfessionellen Phase – dargestellt und vergleichend untersucht werden. Dabei stehen Fragen nach der Bedeutung und Funktion der Eheschließung innerhalb des neuen religiösen und sozialen Kontexts und nach dem Spannungsverhältnis von Tradition und Innovation im Mittelpunkt.

Es zeigt sich, dass die Eheschließung im täuferischen Milieu trotz der Spiritualisierung des Geschlechterverhältnisses keineswegs eine rein metaphysische Angelegenheit war, sondern weiterhin einen sozialen Akt darstellte⁹. Sie blieb für die Gemeinschaft von ebenso großer Bedeutung wie für das Brautpaar selbst, ihre Funktion als *rite de passage*, durch den der Statuswechsel vom Brautpaar zum Ehepaar vollzogen und die neue Verbindung zwischen Mann und Frau vor der Gemeinschaft legitimiert wurde, blieb erhalten. Deutlich wird auch, dass die Täufer in der Praxis neben ihrer religiösen Bedeutung die weltliche, genauer die soziale und rechtliche Dimension der Eheschließung durchaus anerkannten¹⁰. Nicht zuletzt wirkten auch die Reaktionen von Außenstehenden von Anfang an auf die Eheschließungspraxis der Täuferanhänger ein. Aufgrund der zunehmenden Reglementierung von Eheschließungen im Verlauf des 16. Jahrhunderts einerseits und des Libertinismus-Vorwurfs andererseits mussten die Täufer ihre Eheschließungen gegenüber einer nicht-täuferischen Obrigkeit und Öffentlichkeit stets verteidigen. Die von den Täufern und ihren Gegnern geführte Auseinandersetzung über die Kriterien für eine rechtmäßige Eheschließung führte in der

8 Zur Eheschließung als Prozess vgl. ROPER, »Going to Church and Street«, S. 65.

9 VAN GENNEP, Übergangsriten, S. 115.

10 Über die Ehe als eine soziale, religiöse, wirtschaftliche und rechtliche Institution vgl. HARRINGTON, Reordering Marriage, S. 3.

zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts schließlich zu einer Annäherung der täuferischen Eheschließungspraxis an die von der Mehrheitsgesellschaft vorgegebenen Maßstäbe.

3.1 »Yn den erstanth begeben« – Eheanbahnung und Brautwerbung

Von allen Etappen im Eheschließungsprozess war die Wahl des Ehepartners am stärksten durch die spirituelle Ehevorstellung der Täufer beeinflusst. Die Gattenwahl sollte nicht länger nach weltlichen – d.h. materiellen, gesellschaftlichen oder gar »fleischlichen« – Gesichtspunkten erfolgen, sondern allein dem Willen Gottes entsprechen. Was bzw. wer unter einer gottgefälligen Wahl zu verstehen war, wandelte sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts ebenso wie die Strategien zur Ermittlung des göttlichen Willens.

Traditionell oblag der »erste Schritt« bei der Brautwerbung dem Bräutigam, so auch bei den Täufern. Georg Kohler, ein einfacher Täufer aus dem Harz, beschrieb im September 1535, wer sich bei ihnen »yn den erstanth begeben« wolle, der frage eine Glaubensgenossin: »Libe swesther, wen ess des almechtigen gotts wille were, das du dich mitth mir vorbinden soldesth zum eestande zu seiner ehre, wollestu das auch thun«? Dies solle man »gar dahyn [stellen], das ess nich anderss gescheen soll, danne so ferne ess gotts wille isth«. Das Mädchen solle »sich bedencken« und Gott bitten, ihr seinen Willen zu offenbaren. Nach einiger Zeit spreche man sie wieder darauf an. Wenn »sy Ja sagetth, sy befinde, das ess gotts wille sey, szo vorbinden se sich mitth einander, gud und bese zu leyden und dass sy beide ein lip seien wollen«¹¹. In ganz ähnlicher Weise bat auch der St. Galler Täufer Nicolaus Güldi seine Auserwählte, eine Nonne namens Margarethe, sie möge ihr Gewissen prüfen. Wenn sie »von gott bewegt wirt, [aus dem Kloster] hinauß zu gan, so du sy es«, dann möge »sy woll zu mir kumen gen Sant Gallen«¹². Die Entscheidung für den Bräutigam war hier zugleich eine Entscheidung für einen neuen Glauben. In spiritualistischen Kreisen der frühen Täuferbewegung vertrauten Brautleute auf die Hilfe des Heiligen Geistes, um sicher zu sein, dass die getroffene Partnerwahl auch dem göttlichen Willen entsprach. Nicht nur die Anhänger der Träumer pflegten tagelang zu fasten, um »gott den vater myt aller andacht zw bytten, byss dass ihn ihr hymlicher vater im slaffe ader sunst seynen gottlichen wyllen uffenbahre und sye also zwzsam-

11 JACOBS, Die Wiedertäufer am Harz, S. 503.

12 QGTS I Zürich, S. 119f.

men fuge«¹³. Aus all diesen Aussagen kann man herauslesen, dass die Partnerwahl in der frühen Phase der Täuferbewegung eine persönliche, nicht öffentliche Angelegenheit war, erst nach dem gegenseitigen Eheversprechen der Brautleute vor Gott wurde sie publik gemacht.

Die Kriterien für die Partnerwahl haben sich im radikal-reformatorischen Milieu also deutlich verschoben, das lässt sich trotz der Einseitigkeit der Quellen – die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Beteiligten bleiben meist im Dunkeln – zumindest für die erste Generation festhalten. Persönliche und religiöse Motive scheinen bei der Partnerwahl in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts den »weltlichen« (d.h. ökonomischen und gesellschaftlichen) Beweggründen tatsächlich den Rang abgelaufen zu haben.

Dass es etwa Sebastian Franck (1499–1542), der als mystischer Spiritualist bekannt geworden war, auf eine gemeinsame religiöse Überzeugung ankam, lässt sich jedenfalls vermuten. Er heiratete 1528 Ottilie, die Schwester von Sebald und Barthel Beham, welche die radikalen Überzeugungen ihrer als »gottlose Maler von Nürnberg« bekannten Brüder geteilt haben soll¹⁴. Nach Ottilies Tod nahm Franck in zweiter Ehe Barbara Beck zur Frau, eine Tochter der Straßburger Druckerfamilie Prüss-Beck. Ihre Mutter, die Verlegerstochter Barbara Prüss, hatte in dritter Ehe den Drucker Balthasar Beck geheiratet, der eng mit den Täufern verbunden war, was sich durchaus in ihrem Verlagsprogramm widerspiegelte¹⁵. Auch bei dem Patriziersohn Konrad Grebel, der bereits Anfang der 1520er Jahre eine Verbindung unter seinem Stand eingegangen war, kann man eine solche Verschiebung der Kriterien bei der Brautwahl vermuten¹⁶. Allerdings wird weder in den hier skizzierten Fällen noch bei den einfachen Täufern in den Quellen über eine Veränderung der Motive bei der Partnerwahl auf einer individuellen Ebene reflektiert. Es ist jedoch davon auszugehen, dass für die Anhänger der Täufer durch die Verlagerung des sozialen Umfelds, die erzwungene Mobilität und ihr überwiegend bescheidener sozioökonomischer Hintergrund, die Interessenslagen, Bedingungen und strengen Beschränkungen, denen Eheschließungen normalerweise unterworfen waren, an Bedeutung verloren hatten. Hinzu kommt

13 Hans Heune, September 1535, in: JACOBS, Die Wiedertäufer am Harz, S. 514; vgl. auch die Aussage des Träumers Michael Meier 1531: »Und dieweil sie dan der geist gelert und ine eingegeben hab, daß eins des anderen man oder frauen nemen sol, so haben sie vermeint, gott werd eine neue ee anrichten, darinnen kein zank und harder sein soll«, QGWT II Bayern 1, S. 311.

14 Herbert ZSCHELLETZSCHKY, Die »Drei gottlosen Maler« von Nürnberg. Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz. Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zur Reformations- und Bauernkriegszeit, Leipzig 1975, S. 214; zum Prozess 1525 vgl. Kurt LÖCHER, Barthel Beham. Ein Maler aus dem Dürerkreis, München 1999, S. 9–19.

15 Dort hatten neben Franck auch andere radikale Reformatoren wie Clemens Ziegler ihre Schriften veröffentlicht, vgl. ebd., S. 159; sowie Miriam Usher CHRISMAN, Women and the Reformation in Strasbourg, in: ARG 63 (1972), S. 143–168, hier S. 158.

16 Vgl. WILLIAMS, Radical Reformation, S. 184; über die Geburt der Tochter Rachel vgl. QGTS 1 Zürich, S. 33.

zumindest in Teilen der Täuferbewegung auch die apokalyptische Stimmung und die sich dadurch verkürzende Zukunftsperspektive. Dass akute eschatologische Motive bei der Gattenwahl ausschlaggebend sein konnten, haben nicht zuletzt die »spirituellen« Zweitehen von Claus Frey und anderen illustriert¹⁷. Nur selten schimmert in den Quellen hingegen durch, dass auch wirtschaftliche Aspekte eine entscheidende Rolle spielen konnten. Zwei niederländische Taufgesinnte räumten immerhin ein, dass ihre Eheanbahnungsversuche an Schulden bzw. fehlender Zuneigung gescheitert waren¹⁸.

Eheschließungen von »einfachen Täufern« lassen also erkennen, dass die Täuferbewegung das Potenzial hatte, die persönlichen Handlungsspielräume ihrer Anhänger deutlich zu erweitern und gesellschaftliche und ökonomische Barrieren für eine Eheschließung zu überwinden. Das mag auch daran gelegen haben, dass für die Partnersuche nicht länger die üblichen Beziehungssysteme wie Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft infrage kamen, sondern mehr und mehr die weit verzweigten Netzwerke der noch jungen religiösen Gemeinschaft. Die Heiratskreise verschoben sich. Von Anfang an wurden Ehen zwischen Täufern aus verschiedenen Dörfern oder Städten geschlossen¹⁹. So fiel im August 1543 im Amt Herrenalb ein gewisser Jakob Schlegel auf, der sich »heimlich eingeschleicht und ein witwe daselbst zu der ee genommen« habe, aber »solche ee keinswegs nach ordnung christenlicher kirchen bestetigen« wollte²⁰. Umgekehrt waren unter den täuferischen Auswanderern nach Mähren auch einige junge Frauen, die sich als Mägde verdingt hatten und in ihrer Heimat womöglich nicht die Chance auf eine Ehe gehabt hätten. Auf diese Weise war auch Barbara Lachmeier im Alter von ca. 14 Jahren ohne Wissen ihrer Eltern von mehreren jungen Leuten nach Mähren geführt worden, wo sie ihr ganzes weiteres Leben verbrachte²¹. Hutterische Prediger, die auf ihren Missionsreisen in ihre alte Heimat Frauen dazu »aufwiegelten«, nach Mähren zu ziehen, wurden zunehmend auch in den eigenen Reihen kritisiert²². So heißt es in einer Ordnung für »die Brüder die ins Land ziehen«, dass man »nicht anderer Leuten kinder die noch nicht verständig sein wegführen solle, man gebe sie ihnen dann gern«²³.

17 Claus Frey argumentierte 1533 in seinem Verhör: »Wiewoll er nu ein weib zu Winßheim hab, die jm des tauffs halben nit bywonen woll, hab sie der gaist durch gehort mittel zu jm gefügt also daß es vor got ein ehe sey«, QGT VIII Elsaß 2, S. 12.

18 Geryt Bartholomeusz und Ghijsbert Jansz, vgl. DAN II Amsterdam (1980), S. 237 u. 121.

19 QGWT I Württemberg, S. 475f.; vgl. dazu auch Claus-Peter CLASEN, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg, Stuttgart 1965, S. 88.

20 QGT IV Baden und Pfalz, S. 12.

21 1572 Barbara Lachmeier, QGWT I Württemberg, S. 646 u. 650.

22 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 308; im April 1534 wollte Hans Methner die Stieftochter seines Meisters nach Mähren locken, QGT VIII Elsaß 2, S. 297.

23 Die Ordnung wurde erst im 17. Jahrhundert kodifiziert, vgl. Karl PETER/Franziska PETER (Hg.), Auszug ertlicher Gemeindeordnungen 1561–1873. Zusammengestellt von Andreas EHRENPREIS, Privatdruck, Readan Wash 1980, S. 11.

Auch bei den Mennoniten wurden überregionale Netzwerke für die Vermittlung von Ehepartnern genutzt, wie Michael Driedger gezeigt hat. So reiste ein Vater mit seinem Sohn aus Amsterdam nach Hamburg, um eine Braut für ihn auszusuchen²⁴. Dort, wo Täufer als religiöse Minderheit geduldet wurden und ein geregelter Gemeindeleben aufnehmen konnten, entwickelte sich parallel eine Tendenz zu endogamen Verbindungen²⁵. Die Wahl des Ehepartners in nonkonformistischen Gruppen diente demnach der Stärkung der Familien und der religiösen Gemeinschaft sowie der Pflege der überregionalen Netzwerke. Ähnlich wie bei anderen Minderheiten, etwa den Juden, dienten diese Beziehungssysteme nicht zuletzt aber auch als Sicherheitsnetz für den Fall, dass sich das Klima religiöser Toleranz in ihrer Heimat verschlechtern sollte.

Die Bedingung, dass der oder die Zukünftige »auch ires glaubens« sein sollte, war in den Augen der Täufer längst noch nicht hinreichend für eine gelungene Eheschließung²⁶. Denn bei der Gattenwahl herrschte, wie bereits angedeutet, der Anspruch, nicht den eigenen, sondern den göttlichen Willen zu erfüllen. Letzterer hatte sich in der ersten Generation noch durch persönliche Eingebung offenbart; sobald sich kirchliche Strukturen innerhalb der Täufergemeinden etabliert hatten, war es die Gemeinschaft oder deren Vorsteher, die über das Monopol der göttlichen Inspiration verfügte. Die entsprechenden Regeln in den Bekenntnissen lassen erkennen, dass sich die patriarchalen Strukturen im nonkonformistischen Milieu schnell wieder gefestigt hatten.

In der 1568 in Straßburg getroffenen »Abred« der Schweizer Brüder heißt es,

es sollen diejenigen, die sich in den Stand der Ehe begeben wollen, dasselbige mit Rath und Wissen der vorgesetzten und Aeltesten geschehen, auch in der Furcht Gottes angefangen werden und es fueglich ist auch ihren Aeltesten zu wissen tun und anzuzeigen²⁷.

Ebenso restriktive Vorschriften über die Eheanbahnung finden sich bereits in den *Wismarer Artikeln* von 1554, die eine Versammlung von mennonitischen Bischöfen in der Hansestadt verabschiedet hatte. Eheschließungen sollten mit der Erlaubnis der Eltern und der Gemeindeältesten stattfinden – heimlich-

24 Vgl. DRIEDGER, *Obedient Heretics*, S. 154–157.

25 Dies führte bisweilen sogar zu Verbindungen unter Cousins und Cousinen. Aufgrund des verbotenen Verwandtschaftsgrades fanden diese Ehen jedoch keine Unterstützung bei den Gemeindevorständen, ebd.

26 Fridrich Ludi, 1585, IV Baden und Pfalz, S. 74.

27 Abrede und Verordnung der Diener und Aeltesten in der Versammlung zu Strasbourg, im Jahr 1568 und 1607, hier zit. nach Harold S. BENDER (Hg.), *The Discipline Adopted by the Strasburg Conference of 1568*, in: *MennQR* 1 (1927), S. 57–66, hier S. 61.

che Eheschließungen waren »nicht wünschenswert«²⁸. Obwohl die Mennoniten Eheschließungen nach den Regeln der Obrigkeit nach wie vor ablehnten, trugen sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in ihren Bekenntnissen den reformatorischen Ansprüchen an eine Heirat durchaus Rechnung. Sie stellten sich darin als Verfechter der post-reformatorischen christlichen Eheordnung dar, die das Einverständnis der Eltern und der Gemeinde voraussetzte. Die Zwölf Artikel von 1639, die laut Brons jährlich bei der friesischen Societätsversammlung verlesen wurden, verweisen überdies auf die interne Funktion dieser Regel, in der es unter anderem hieß:

Jünglinge und Jungfrauen sollen nicht frei miteinander umgehen. Auch dürfen sie nicht freien ohne Erlaubnis ihrer Eltern oder Vormünder, damit solches nicht geschehe ohne den Ernst, welches für einen Christen sich ziemt²⁹.

Je enger die Eheanbahnung mit dem nonkonformistischen Selbstverständnis verknüpft war, umso rigider wurden die Vorschriften – eine Entwicklung, die die ohnehin schwelenden Konflikte zwischen den verschiedenen Täuferströmungen schürte. Das illustriert unter anderem die Carel van Gent zugeschriebene polemische, aber als Quelle dennoch wertvolle Schrift über die Zersplitterung der Mennoniten von 1615 (gedruckt 1658). Darin heißt es, die »Anwerbung« einer Braut solle den »Dienern« überlassen werden, die man zuvor in Heiratsangelegenheiten auch »um Rath fragen« müsse³⁰. Dass es sich dabei keineswegs um eine Formalie handelte, zeigt sich an den weitreichenden Befugnissen der Diener, die »der Frauensperson« auch von einer Heirat abraten konnten, oder »einen andern unter ihren Freunden und Angehörigen für dieselbige haben, und ihr besser recommendieren«. In diesem Fall müsse »derjenige so Ansuchung gethan, Gedult haben und sich darin schicken«³¹. Selbstständige Eheanbahnungen wurden hingegen als »schwere sunde und vergeiffung« aufgefasst und streng geahndet, eigenmächtige Verlobungen und vorehelicher Beischlaf entsprechend als »offenbare hurerey« bezeichnet und mit dem Ausschluss aus der Gemeinde bestraft³².

28 Wismar Articles (1554), in: KOOP, Confessions of Faith, S. 112.

29 Zit. nach Antje BRONS, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten, Emden 1912, S. 130.

30 »Het Beginsel«, zit. nach Joachim C. JEHRING, Gründliche Historie von den Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennungen, so unter den Taufgesinnten oder Mennonisten von Ihrem Ursprung an bis auf das Jahr 1615 vorgegangen [...], Jena 1720, S. 113f. (recte S. 123f.); vgl. auch den holländischen Originaltext [Carel VAN GHENDT], Het Beginsel der scheuringen onder de Doops-gesinden (1615) 1658, in: BRN 7 (1910), S. 529. Zu Jehrings Ausgabe sowie den Ergänzungen, die er vornahm, vgl. VON SCHLACHTA, Gefahr oder Segen, S. 192f.

31 Ebd., S. 113 (recte S. 123).

32 Ebd., S. 125.

Bemerkenswerterweise erwähnen weder die Bekenntnisse von Köln (1591)³³ und Dordrecht (1632)³⁴, noch die niederländischen Bekenntnisse aus den Jahren 1577³⁵ und 1578³⁶ vergleichbar detaillierte Vorschriften zur Brautwerbung. In den elsässischen, niederrheinischen und holländischen Artikeln wurde zwar eine Heirat innerhalb der Glaubensgemeinschaft zur Bedingung gemacht, zugleich aber auch der freie Wille der Brautleute hervorgehoben³⁷. Ob damit in diesen Gruppen tatsächlich größere persönliche Handlungsspielräume für heiratswillige Mennoniten verbunden waren, oder ob es sich vielmehr um eine möglichst den zeitgenössischen Konventionen angepasste Darstellung der mennonitischen Eheschließungspraxis handelte, lässt sich anhand der vorliegenden Quellengrundlage nicht mit Gewissheit sagen. Zu vermuten ist aber, dass im Norden, wie bei den Schweizer Brüdern, beide Formen der Eheanbahnung parallel existierten. Denn auch über die elsässischen und eidgenössischen Täufer ist bekannt, dass zu Beginn des 17. Jahrhunderts bisweilen die Gemeindeältesten die Brautwerbung stellvertretend für die Heiratswilligen übernahmen, während in anderen Gemeinden Heiratswillige weiterhin selbst um ihre Braut warben, bevor sie sich dann mit der Billigung ihrer Eltern und der Gemeinde öffentlich verlobten. Ebenso wenig wie die Mennoniten sahen die Schweizer Brüder jedoch die Notwendigkeit, in ihren Bekenntnissen die Eheanbahnung zu reglementieren³⁸. In diesem Punkt, der Frage der Eheanbahnung, grenzen sich die Schweizer Brüder sehr deutlich von den Hutterischen Brüdern ab, wie aus den Debatten der Hutterer mit den liberaleren eidgenössischen Brüdern im 17. Jahrhundert hervorgeht. Über die Eheschließung schreiben die Hutterer den Schweizer Brüdern:

33 In: *De Algemene Beleydenissen*, Haarlem 1665; hier zit. nach REMBERT, *Die Wiedertäufer*, S. 614–618.

34 KOOP, *Confessions of Faith*, S. 302f.

35 Cornelius J. DYCK (Hg.), *The First Waterlandian Confession of Faith*, in: *MennQR* 35 (1961), S. 5–13.

36 Ders. (Hg.), *The Middelburg Confession of Hans de Ries 1578*, in: *MennQR* 36 (1962), S. 147–154.

37 Im Konzept von Köln (1591) heißt es: »Wir bekennen auch aus der Heiligen Schrift, Alten und Neuen Testaments, daß den Gläubigen keine Freiheit soll gelassen [werden], jedermann zu heiraten, außer solchen, die mit ihnen durch den Glauben ein Glied am Leibe Christi und Bruder oder Schwester geworden sind: zwei freie Personen nach der ersten Ordnung, wie sie mit Adam und Eva begonnen hat«, zit. nach Christian HEGE, *Die Täufer in der Kurpfalz*, Frankfurt a.M. 1908, S. 151; im Dordrechter Bekenntnis steht ganz ähnlich: »We believe and confess that in the church of God there is an honourable state of marriage between two free and believing persons in keeping with and as God originally ordained and established himself between Adam and Eve«, KOOP, *Confessions of Faith*, S. 302f.

38 Theodor SPPELL, *The Confession of the Swiss Brethren in Hesse (1578)*, in: *MennQR* 23 (1949), S. 22–34; auch in den Frankenthaler Gesprächen wurde die Eheschließung nicht debattiert; vgl. Alfred MICHIELS, *Les Anabaptistes des Vosges*, hg. v. Jean SEGUY/John H. YODER, Paris 1860, ND Molsheim 1980, S. 54f.; Hermann G. MANNHARDT, *Die Danziger Mennonitengemeinde*, Danzig 1919, S. 112f.

Ihr mögt aber vielleicht fürgeben und fragen, Ei zweier Bewilligung ist ja eine Ehe, darum weilen sie gerne beisammen sein; können oder wollen wir sie nicht trennen, das ist fast aller Fleischlichen und der Meisten in der Welt Regel, aber nur darzu und dahin, daß sie unter diesen Schein, ihre fleischliche Begierd, Lust und Schand decken³⁹.

Das Festhalten der Hutterer an der arrangierten Ehe war (neben der Gütergemeinschaft) einer der Gründe, weswegen die Annäherung zwischen den beiden Gruppen letztlich scheiterte⁴⁰.

Eheanbahnungen bei den Hutterischen Brüdern

Während Eheanbahnungen in den ersten Jahren der Täuferbewegung weiterhin im Verborgenen stattfanden und erst mit dem Verlöbniß öffentlich wurden, fehlte diese Schwelle bei den Hutterern⁴¹. Hier stand die Eheanbahnung schon sehr früh unter der Ägide der Gemeindevorsteher. Über die Frage, wie die Brautleute dann genau ermittelt wurden, gibt es unterschiedliche Berichte.

Folgt man der anti-täuferischen Polemik der Jesuiten Christoph Erhard und Christoph Andreas Fischer, dann geschah das durch das sogenannte »Zusammenstellen« – ein Ritual, das dazu dienen sollte, den Entscheidungsspielraum der Heiratswilligen auf ein Minimum zu reduzieren, damit die Wahl des Ehepartners nicht von individuellen Neigungen geleitet würde. Christoph Erhard zufolge wurden zunächst Ehegesuche von heiratswilligen Brüdern und Schwestern gesammelt. Sobald genügend Heiratswillige gefunden waren, wurden diese zu einem der Brüderhöfe geschickt, wo »alle die heyraten wollen/und allbereyt zugelassen sein/hinraisen muessen«⁴². Dort habe dann unter Anleitung der Vorsteher sowohl die Wahl des Ehepartners als auch das Kennenlernen und die Eheschließung stattgefunden. Der Eheschließungsprozess, der sich im 16. Jahrhundert über Wochen oder Monate

39 Zu den Debatten mit den Schweizer Brüdern vgl. »die Gegebene Antwortt von den Brüdern so man die Hutterischen Nennen thuet/auf der Schweitzerischen Brüeder/Jn Gemein gestellt Siben Artick«, in: Übrige Brocken, Abschrift der MFS Weierhof – sie wird nachfolgend als »gegebene Antwort« zitiert –, S. 179; vgl. auch den Eingang der Schweizer Brüderischen Vereinigung, in: QGT III Glaubenszeugnisse I, S. 267f.

40 Vgl. VON SCHLACHTA, Hutterische Konfession, S. 192–195.

41 Die Verlobung oder das Eheversprechen des Brautpaares besiegelte im 16. Jahrhundert üblicherweise den Abschluss der zuvor im Verborgenen getroffenen (wirtschaftlichen) Verabredungen zwischen den Familien der Brautleute. Zur Aufwertung des Verlöbnisses in der Reformation vgl. Gerold TIETZ, Verlobung, Trauung und Hochzeit in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Diss. phil., Tübingen 1969, S. 42.

42 ERHARD, Gründliche kurzverfaßte historia, fol. 12v; zu Christoph Erhard vgl. R.F. LOSERTH, Art. Erhard, Christoph, in: MennEnc 1 (1955), S. 243f.

hinziehen konnte, wurde nach dieser Darstellung der Eheanbahnung also auf einen Zeitraum von wenigen Tagen verkürzt.

Die eigentliche Funktion dieser aufwendigen Hochzeitstreffen bestand darin, die Brautpaare zu ermitteln. Dazu stellte man »die [...] heyraths Leuth/in ihrer stuben nacheinander/die rechte zeyt von Breitigam/die Lincke von Breuten [...] in oppositio gegeneinander uber«⁴³, es waren diejenigen füreinander bestimmt, die sich zufällig in die Augen schauten. Der Vorsteher nannte »einen jedtweden man/die seine Braut und jedtweder Braut auch den seinen Bräutigam zu/Als Demel/die Els ist dein/und so fort«⁴⁴. Christoph Andreas Fischer, der wie Christoph Erhard das Leben auf den Brüderhöfen in Mähren – wenn nicht aus eigener Anschauung, so zumindest durch Aussagen seiner Informanten – kannte, beschrieb das Verfahren auf ganz ähnliche Weise: »wann schon der Diener so zu obrist mitte inn stehet/gar kein wort sagte/so wissen doch beyde partheyen/was einem jedweden zugehoeret/als nemlich die zwey so gegeneinander uber stehen«⁴⁵. Fischer unterstellte zudem, dass die Brautpaare keineswegs zufällig ermittelt wurden, sondern durch die Vorsteher, die die Reihenfolge der Aufstellung von Frauen und Männern bestimmen und damit auch manipulieren konnten⁴⁶. Dabei konnte es leicht passieren, dass »ein jung ein altes/und die alte einen jungen Mann nehmen muß«⁴⁷. Allerdings räumte er ein, dass die Brautleute ihr Los auch ausschlagen konnten, wengleich um den Preis, zumindest vorläufig auf eine Ehe verzichten zu müssen: »Welcher aber diejenige nicht will haben/so ihm wird zugesprochen/der muss dasselbe jahr vnverheyathe bleiben/auß welchem hernach Ehebruch/Hurerey und andere große Sünde entstehen«⁴⁸.

Andere Quellen berichten von einer – wenn auch sehr eingeschränkten – Wahlmöglichkeit, die beiden Geschlechtern gleichermaßen zugestanden wurde. Man habe, so Naglowitz, den jungen Männern drei Mädchen zur Auswahl gegeben, von denen sie eine nach ihrem Gefallen wählen durften⁴⁹. Der Augenzeuge Stephan Gerlach berichtete 1578 über die Eheschließung seiner Schwester, die Vorsteher hielten auch den Jungfrauen »2, 3 gesellen vor, welchen sie wolle, da muss sie einen nehmen, wird zwar nicht gezwungen, darf aber wider die vorsteher doch nicht handeln«⁵⁰. Hier wie auch in den von hutterischer Seite überlieferten Quellen ist von einer ritualisierten

43 Ebd.

44 Ebd.

45 FISCHER, Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen, S. 52.

46 Ebd.; vgl dazu auch ERHARD, Gründliche kurzverfaste historia, S. 244.

47 FISCHER, Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen, S. 52.

48 Ebd., S. 53.

49 Andreas REY VON NAGLOWITZ an Philippe DU PLESSIS-MORNAY, Olmütz 1612, in: ARG 32 (1935), S. 8.

50 QGWT I Württemberg, S. 1007.

Partnersuche nicht die Rede, wohl aber von einer gelenkten Partnersvermittlung durch die Amtsträger. In einer Schilderung ihrer Brautfindungsstrategien der Hutterer in Nikolschitz, die sie im Rahmen einer Stellungnahme für den Kaufbeurer Rat über die ehelichen Verhältnisse von Hans Rößler zusammenfassten, heißt es:

wann ain Bruder oder mer des ehelichen stands begert so worden durch die Leerer geforscht, die weibs personen, welche also gsinnt ist. So redt man mit dem Brueder sonnderlich vnd tragt im aine an. Die man im [...] zaigt, und fragt in, ob er sie well und beger anzunemen. So er bewilligt, so fragt man die weibsperson auch allein und sonnders ob sie lust und willens sey, in anzunemen mit danckh von Got⁵¹.

In Nikolschitz wurde also differenziert zwischen der kollektiven Brautsuche für alle Heiratswilligen durch die »Lehrer« und der individuellen Vermittlung möglicher Kandidaten, die »allein« dazu befragt würden, ob der oder die ihnen Zugesagte auch gefalle. Dabei würde keiner »genötigt oder getrungen«, eine Ehe einzugehen⁵², allerdings sollten die Heiratswilligen nicht mehr als einen flüchtigen Blick erhaschen und den zugewiesenen Partner »als ein Geschenk Gottes« annehmen, so »wie es [Gott] ihm zugeschickt, es sei jung oder alt, arm oder reich« – so heißt es schon bei Peter Riedemann, auf den die Konzeption der hutterischen Eheschließungsform maßgeblich zurückgeht⁵³. Auch später verteidigten die Hutterer ihr Verfahren der Gattenwahl mit dem Argument, man könne nicht wie in der »welt« jedem »gestatten, was er [...] aus fleischlichen Ansehen gewählet«⁵⁴. Der Grund für diese von den zeitgenössischen Eheanbahnungsstrategien erheblich abweichende Form der Partnersuche lag also darin, die Motive der Brautleute zu prüfen. Die Heiratswilligen sollten beweisen, dass sie Christus und ihrer Glaubensgemeinschaft mehr Bedeutung beimaßen als ihren persönlichen Bindungen. Die Eheschließung der Einzelnen und die Glaubensgemeinschaft als Ganzes waren somit untrennbar miteinander verknüpft. Hier lassen sich Parallelen zu dem von den Herrnhutern im 17. Jahrhundert angewandten Verfahren des Losziehens ziehen – nicht nur, was das Ritual und die religiöse Absicht

51 HHStA Wien, RHR, Alte Prager Akten, Karton 84, fol. 195r–198v, hier fol. 195r; Astrid von Schlachta, die mir freundlicherweise diese Quelle zur Verfügung gestellt hat, beschreibt den Fall der Erbschaftsklage der Vettern des verstorbenen Hutterer Hans Rösslin in Kaufbeuren und vor dem Reichshofrat ausführlich, VON SCHLACHTA, Gefahr oder Segen, S. 156–158.

52 HHStA Wien, RHR, Alte Prager Akten, Karton 84, fol. 195r; ganz ähnlich die »gegebene Antwort«, S. 191.

53 Peter RIEDEMANN, Die Erste Rechenschaft, Gmunden, Oberösterreich zwischen 1529 und 1532, in: QGT XII Glaubenszeugnisse 2, S. 37f.; zur Datierung siehe CHUDASKA, Peter Riedemann, S. 53–62; zur Entstehung vgl. Werner O. PACKULL, The Origins of Peter Riedemann's Account of our Faith, in: SCJ 30 (1999), S. 61–69.

54 »gegebene Antwort«, S. 191f.

dahinter betrifft, sondern auch im Hinblick auf die Auswirkungen. Nominell wurde auch in der Brüdergemeinde niemand gegen seinen Willen verheiratet, doch gab es unter den Betroffenen einen erheblichen Konformitätsdruck⁵⁵.

Die Darstellung der Eheanbahnungsstrategien der Hutterer in der konfessionellen Polemik war sicher stark überzeichnet, sie ist aber gerade wegen der hier artikulierten Norm interessant, belegt sie doch, wie ernst man das Kriterium der Freiwilligkeit für eine gültige Eheschließung in einer Zeit nahm, in der arrangierte Ehen in den gehobenen gesellschaftlichen Schichten nichts Ungewöhnliches waren:

Die gantze Welt erfordert zu dem Ehestand auff beyden seiten ein freyen willen vnd kein gezwungen/dann genoetigte Ehe ist kein Ehe. Was nun bey allen Voelckern gebrauch ist/was die gantze Christenheit helt/das verwerffen die geschwolnen Wider-taufffer ohn alle ursach/dann sie under ihnen nit allein die jenigen zusammen verhey-raten die da Lust und Liebe zu einander haben/sondern die muessen einander nehmen/so wol ihr lebtag vor nie einander gesehen/die wol nie mit ein ander geredt /oder auch wol keines nie vom andern hat gehoert⁵⁶.

Ausschlaggebend für die Kritik an der arrangierten Gattenwahl bei den Hutterern war vor allem die gesetzte Annahme, dass eine in diesem Rahmen abgegebene Versicherung der Freiwilligkeit nicht glaubwürdig sein konnte. Diese Bedenken klangen auch in der Kritik aus den Reihen der Täufer an. Bereits 1531 erwähnt Wilhelm Reublin in einem Brief an Pilgram Marpeck, die Hutterer hätten

die junckfrauen gegen den knaben on ihres hertzen wissen und willen vermächlet und in die ee verbunden, mit viel zwang und drang an Gottes befelch, des sie mir im anfang gelaugnet und nit hand wellen bekennen, bis das ich im werck wol vier schwestern von iren männern drend und kumen sint, deshalben noch wol drei under uns sint erfahren hab⁵⁷.

Fast fünfzig Jahre später notierte der bereits erwähnte Stephan Gerlach, seine Schwester Sara habe »ihren mann nicht gern genommen, aber dörfte nichts darwider sagen«. Auch in den hutterischen Chroniken finden sich Hinweise, dass junge Frauen bei der Eheanbahnung unter Druck gesetzt wur-

55 Vgl. Andreas GESTRICH, Ehe, Familie, Kinder im Pietismus. Der gezähmte Teufel, in: Martin BRECHT u.a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelten und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 498–521, hier S. 506; vgl. dazu auch BREUL, Ehe und Sexualität, S. 403–418.

56 FISCHER, Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen, S. 51f.

57 In: Carl Adolf CORNELIUS, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs in drei Büchern, Bd. 2, Leipzig 1860, S. 253–259, hier S. 257.

den⁵⁸. Der Initiator der hutterischen Eheschließungspraxis, Peter Riedemann, kannte die Widerstände aus eigener Erfahrung. In einem Brief beschrieb er ein Paar, welches er »zusammenstellen« wollte – zunächst ohne Erfolg. Die beiden konnten sich erst zur Heirat entschließen, nachdem sie selbst miteinander gesprochen hatten. Als Riedemann die Rechtmäßigkeit dieser eigenmächtigen Verlobung anzweifelte, erwiderte der betroffene Bruder barsch: »er hätt nicht Gottes sondern [nur eine] menschliche Ordnung übertreten, daß er selbst mit ihr gered't und sie solches miteinander beschlossen hätten, und wollten ihn keine Sünd daraus machen lassen«⁵⁹. Dieser Bräutigam war nicht der einzige, der sich weigerte, in seiner Brautwerbung etwas Sündhaftes zu sehen.

Im 17. Jahrhundert versuchten heiratswillige Hutterer immer häufiger, die arrangierte Partnerwahl zu unterlaufen. 1643 warnten die Ältesten ihre Gemeinden vor dem »unordentlichen Gebrauch«, dass viele »nit zum heiraten gehen wöllen, wenn sie nit vorhin wissen, wen sie kuppelt haben oder bekommen werden«⁶⁰. Zu dieser Zeit war es unter den heiratswilligen jungen Leuten üblich geworden, sich hinter dem Rücken der Vorsteher mittels »Kupplerinnen« heimlich den Hof zu machen und Ehen anzubahnen. Zu diesem Zweck schickten sie »Botschaften und Schreiben aus einem Haus ins ander, auch mit Gaben und Schankungen«, heißt es in den Chroniken⁶¹. Die krisenhaften Umstände hatten es den einfachen Täufern ermöglicht, ihrem Verständnis von Brautwerbung und Gattenwahl entsprechend, eine persönliche Beziehung mit dem zukünftigen Lebenspartner aufzubauen. Die hutterischen Eheschließungsregeln waren nur schwer mit den Bedürfnissen ihrer Anhänger in Einklang zu bringen. An der Basis wurde eine Eheschließung bei den Hutterern nicht in erster Linie als Ausdruck der Gemeinschaft ihrer Kirche mit Christus wahrgenommen, hier war sie immer noch eine Lebens- und Elterngemeinschaft, die mit christliche Nächstenliebe allein nicht zu bewältigen war.

58 QGWT I Württemberg, S. 1007; Rudolf WOLKAN (Hg.), *Geschichts-Buch der Hutterischen Brüder*, Wien 1923, S. 66; BECK, *Die Geschichts-Bücher*, S. 93; über seinen täuferischen Informanten Willhelm berichtet Christoph Erhard spitz, »dieweil sie aber ihm die Schwester an die er sich gehenckt/zum Weib nit geben wollten«, sei er »fast alein dieser ursach halber sampt ir von inen abgefallen/und hernach auf Lutherisch copuliert worden«, ERHARD, *Gründliche Historia*, S. 12v.

59 Brief an Hans Gentner, o.D., HE 1 (1986), S. 183; vgl. dazu auch CHUDASKA, Peter Riedemann, S. 153.

60 Andreas J. Friedrich ZIEGLSCHMID (Hg.), *Das Klein-Gechichtsbuch der Hutterischen Brüder*, Philadelphia 1947, S. 214–218, bes. S. 215; vgl. hierzu auch Wes HARRISON, *Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice*, Kitchener 1997, S. 102–107.

61 ZIEGLSCHMID, *Klein-Geschichtsbuch*, S. 214.

3.2 »Zwei mit den henden zusammen geben« – Verlobung und Trauung

Das gegenseitige Eheversprechen war seit dem Spätmittelalter das wichtigste konstitutive Element des Eheschließungsprozesses und blieb es auch im Umfeld der Täufer⁶². So hielt etwa der eingangs zitierte Georg Kohler das gegenseitige Versprechen »gud und bese zu leyden und dass sy beide ein lip seien wollen« für den entscheidenden Moment seiner Eheschließung. Es folgten Gebete und die Fürbitte, dass »wen sy fruchte zuchten, das dy zu gotts ehre mucht gratthen«⁶³. Bereits 1525 berichtet ein gefangener Schweizer Täufer, Georg Blaurock habe zu »im und siner frowen gseit, dwil sy bede einandren begerend, so sigis ein ee vor gott«⁶⁴. Dahinter stand die Überzeugung, dass eine Ehe allein durch das gegenseitige Versprechen der Brautleute vor Gott geschlossen werde⁶⁵. Obwohl diese Haltung dem alten kirchenrechtlichen Verständnis entsprach, ernteten die Täufer dafür scharfe Kritik, weil sie sich, so Gottfried Arnold »von den Predigern nicht copulieren und trauen lassen wollen, sondern wirkklich ohne copulation ihr Ehen angefangen«⁶⁶. Diesen reformatorischen Bestrebungen einer Verkirchlichung des Eheschließungsprozesses hielten die Täufer das Argument entgegen, die priesterliche Trauung sei eine menschliche Erfindung. Doch obwohl die Ansicht, dass nicht die Menschen, sondern Gott die Ehe stifte, im Täufertum sehr weit verbreitet war, lässt sich anhand der Täuferakten zeigen, dass sich in der Praxis die wenigsten Täufer allein darauf verlassen haben.

Eine Ausnahme bilden einige niederländische Taufgesinnte, die sich ihr Eheversprechen ohne Zeugen allein vor Gott gegeben hatten. Gaeff Jansz behauptete etwa, dass er seine Hausfrau vor zwei Jahren in einem Heuhaus »gehantrout« habe, und dass niemand dabei gewesen sei⁶⁷. Diese recht wortkargen Antworten könnten allerdings auch Schutzbehauptungen gewesen sein. Denn selbst in dem von etlichen niederländischen Täufern bevölkerten Münster war das vor Zeugen gegebene Eheversprechen eine Minimalan-

62 Vgl. VÖLKER-RASOR, Paarbilder – Bilderpaare, S. 154; auch Schröter konstatierte die »Verschiebung eines rechtsgültigen Aktes von der Tat zur Sprache«, Michael SCHRÖTER, Zur Intimisierung der Hochzeitsnacht im 16. Jahrhundert. Eine zivilisationstheoretische Studie, in: BACHORSKI, Ordnung und Lust, S. 359–414, hier S. 387f.

63 JACOBS, Die Wiedertäufer am Harz, S. 503.

64 QGTS I Zürich, S. 287.

65 Dieser Auffassung waren auch die englischen Lollarden gewesen. Auch sie hatten betont, eine Eheschließung betreffe nur den Mann, die Frau und Christus, vgl. Shannon McSHEFFREY, Gender and Heresy. Women and Men in Lollard Communities 1420–1530, Philadelphia 1995, S. 84.

66 Arnold verweist hier auf Ottius, ARNOLD, KKH, S. 738.

67 DAN II Amsterdam (1980), S. 109; als man Quirin Petersen befragte, ob er seine Hausfrau geheiratet habe, erwiderte er, dass es seine echte Frau sei. Nach mehrmaligem Nachfragen sagte er aus, dass er sie vor Gott geheiratet habe, ohne den Ort oder die Kirche zu nennen. 1545, vgl. DAN II Amsterdam (1980), S. 52; vgl. auch ebd., S. 83 u. 85.

forderung, ohne die eine Eheschließung keine Gültigkeit hatte. Laut Jan van Leiden »geschagh oire trouwe in bysin ii ader iii oire broder, also seggende: ›Wilt ghy my hebben? Ich beger uwer‹«. Und »wanner sie dan willichlich iae sachten, was die trowe vollbracht sus niet«⁶⁸.

Die meisten Eheversprechen von Täufern fanden nicht nur vor Zeugen statt, sie wurden auch in einem festgelegten öffentlichen Rahmen bestätigt. Der Amtmann zu Grünberg berichtete im September 1528, in einem Waldstück sei eine große Täufergemeinde, »uber die 200 beieinander [...] gewesen [...], auch daselbst getauft und ihrer wiederteufer etlichen vertrauet«⁶⁹. Solche Waldhochzeiten waren auch fünfzig Jahre später unter den süddeutschen und Schweizer Täufern noch üblich. 1572 stellte der Vogt im schweizerischen Regensberg fest, dass Hans Kuon seine Frau »jm holz« zur Frau genommen hatte »und nit mit iren kylchen gangen nach christemlycher ordnung«⁷⁰, 1581 berichtete eine gewisse Sibilla N., sie habe sich vor ungefähr zwei Jahren mit einem fremden Zimmergesellen ihrer Sekte verheiratet »und im Wald Hochzeit gehabt«⁷¹.

In Städten wie Augsburg oder Straßburg fanden heimliche Zusammenkünfte von Täufergemeinden in Privathäusern statt. Dass in diesem Rahmen auch geheiratet wurde, entdeckte man in Straßburg erst 1538, als der Magistrat feststellte:

etliche Niederländer alhie, so des Widertaufs behafft, geben in jren versammlungen die brüder vnd schwestern zusammen vnd bestätigen also die ehe in ihren häusern ohn andere eusserliche kirchgäng allein vnder ihnen⁷².

68 CORNELIUS, Berichte der Augenzeugen, S. 375; vgl. dazu auch Heinrich Gresbeck: »Wer tho dem andern in gingk, derselve brachte eine ofte twe mede ofte seine frunde, und hielden einen zogh tho hope, und deden sick malckander die hant. Dairmede weren sie echte luede«, ebd., S. 79.

69 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 204f.; QGT IV Baden und Pfalz, S. 45.

70 StAZH, E I 7.2, fol. 122.

71 QGWT I Württemberg, S. 538; zu den geheimen Versammlungen in Wäldern vgl. Elias SCHAD, True Account of an Anabaptist Meeting at Night in a Forest and a Debate held there with them, in: MennQR 58 (1984), S. 292–295.

72 QGT XV Elsaß 3, S. 295; vgl. auch QGT VII Elsaß 1, S. 153; auch Hans Vischer wurde über eine »ee und hochzit« befragt, die im Rahmen einer Täuferversammlung in Winingen stattgefunden hatte, StAZH E I 7.2, fol. 94, 4v.



Abb. 10: Obrigkeitliche Truppen entdecken eine Täuferversammlung hutterischer Missionare im Wald zwischen Schlieren und Altstetten im September 1574. Im Rahmen solcher Gottesdienste fanden auch Eheschließungen von Täufnern statt. Ausschnitt aus der Nachrichtensammlung des Johann Jakob Wick (Zentralbibliothek Zürich, Signatur: Ms F 23, S. 394).

Auch der Personenkreis, der einer solchen Täufertrauung beiwohnte, erweiterte sich zusehends. Waren es anfänglich noch zufällig anwesende Gleichgesinnte, fanden Eheschließungen schon bald vor der versammelten Gemeinde statt. Elisabeth Jost, die Tochter des Straßburger Täufers Lienhard Jost, sagte 1543 aus, sie habe »Marxen Richert, den weber, zur ehe genommen vnd mit demselbigen in beysein jrer schwester und brüder, hochzeit gehalten«⁷³. Täuferische Eheschließungen hatten also durchaus einen öffentlichen Charakter, allerdings rekrutierte sich das Publikum exklusiv aus der Gemeinschaft der Auserwählten. Das nicht-täuferische Umfeld sollte hingegen ausgeschlossen bleiben – so jedenfalls stellte Jörg Malers die Ansicht der Schweizer Täufer in dieser Frage dar:

wo ainer under ine sich vereliche, das er es weiter offentlich vor der oberkhait oder in der khirchen nit bekennen oder offentlich bestetten dorffe, sonnder sei genug, daß es under inen bekkannt werde⁷⁴.

Abgesehen von der praktischen Notwendigkeit, die Gemeindemitglieder über eine neue Verbindung zu informieren, entsprach die hier skizzierte Ausgestaltung von Trauungen auch in religiöser Hinsicht dem Raum, den man Hochzeiten zuweisen wollte. Die minimalistische Umsetzung des Eheschließungsrituals stellte einen krassen Gegensatz zu den Hochzeiten der Zeitgenossen dar, indem sie die spirituelle Bedeutung und nicht die weltlichen Funktionen in den Mittelpunkt rückte.

Dass Eheschließungen in einem bescheidenen, aber deshalb nicht weniger formellen Rahmen stattfanden, noch bevor sich die Täufer von radikalen Außenseitern zu einer religiösen Minderheit entwickelt hatten, war jedoch nicht allein den religiösen und sozialen Bedürfnissen der jungen Glaubensgemeinschaften geschuldet. Der formelle Charakter der Eheschließungen entsprang auch der Notwendigkeit, gegenüber der nicht-täuferischen Umwelt die Gültigkeit der Eheschließungen zu verteidigen. So gaben sich Täufer alle Mühe, die Obrigkeiten direkt (in Verhören) oder indirekt (mittels der Bekenntnisschriften) von der Konventionalität ihrer Eheschließungspraxis zu überzeugen. Der Hinweis auf das Kirchenrecht, welches das Eheversprechen des Brautpaares vor Gott als entscheidend ansah, war eine Möglichkeit, die Gültigkeit ihrer Ehen zu untermauern. Eine andere Strategie verfolgte der Schweizer Täufer Heinrich Walder. Als der Vogt im schweizerischen Grü-

73 QGT XVI Elsaß 4, 36; sowie DAN II Amsterdam (1980), S. 111 u. 317.

74 Augsburg, April 1550, S. 2. Verhör Jörg Malers (alias Jörg Probst Rotenfelder), QGTS 2 Ostschweiz, S. 239; zu Jörg Maler vgl. Heinold FAST, Vom Amt des Lesers zum Kompilator des sogenannten Kunstbuches. Auf den Spuren Jörg Malers, in: Norbert FISCHER / Marion KOBELT-GROCH (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Reformation, Leiden 1997, S. 187–217.

nigen ihn damit konfrontierte, dass er »fünfzechen jar mit siner hussfrowen gehusset unnd aber den eestand nit bestätt nach unser christenlichen ordnung«, entgegenete ihm Walder, er habe

sin eestand vor jrer gemeind bestäth, unnd jr ordnung sige, wie Gott der allmächtig, die ordnung jn der leer ouch jm bestätten der een unnd jm touff – sölliche zuo bruchen – angeäben und ufgesetzt, unnd wann man jnen ein kilchen jngäb, unnd jnen iren bruch zuo üben zuoliess, so täten sins grad vor den ganzen gemeind⁷⁵.

Walder machte also die fehlende Anerkennung der Täufer als christliche Glaubensgemeinschaft verantwortlich für die andauernde Kritik an der Eheschließungspraxis in seiner Gemeinde. Er argumentierte, alles, was seine Gemeinde brauche, um den Eheschließungsvorschriften der Obrigkeit nachzukommen, sei eine eigene Kirche und eine entsprechende Erlaubnis.

Es war nämlich keineswegs so, dass die Täufer die priesterliche Instanz im Rahmen einer Eheschließung grundsätzlich ablehnten. Im Gegenteil – die Einsegnung blieb auch im täuferischen Milieu neben dem öffentlichen Eheversprechen das zweite zentrale Element im Eheschließungsprozess. In den nüchternen Worten eines einfachen Täufers ausgedrückt: »Wann einer bei inen ein weib nemme, so segnen sie die ehe ein«⁷⁶. Entgegen früherer Darstellungen sind Trauungen von Anfang an in nahezu allen Strömungen der Täuferbewegung zu finden⁷⁷. Bereits im Sommer 1525 wird dem Schweizer Hans Krüsi vorgehalten, er habe nicht nur die täuferische Lehre verbreitet, das Abendmahl gefeiert und getauft, sondern »ouch die lüt eelich zusammenzugeben, das doch weder im noch kainr weltlichenn person dergestalt nit zustat«⁷⁸.

Anders als beim Taufen, zu dem sich ein breiter Kreis berufen fühlte, waren für den Ehesegen vor allem Täuferführer zuständig. Einige, wie Hans Krüsi und Menno Simons, hatten diese Rolle schon vor der Reformation ausgeübt⁷⁹. In den mennonitischen Gemeinden wie auch unter den Hutterern und den Schweizer Brüdern des 17. Jahrhunderts hatte sich die Tradition etabliert, dass sich Brautpaare von ihren Vorstehern einsegnen ließen⁸⁰. Katharina Hutter berichtete, sie habe in Mähren »Jacoben Huetter eelych geheyratth und der Hanns Tuechmacher, auch ir brueder und ain vorsteer han sy

75 StAZH E I 7.2, fol. 115.

76 Friedrich Ludi, 1582, QGT IV Baden und Pfalz, S. 74.

77 »Anabaptists and radical puritans focussed on a secular nature of marriage, often to the point of denying ministers any role in marriage ceremonies«, so IRWIN, *Womanhood in Radical Protestantism*, S. 44.

78 QGTS 2 Ostschweiz, S. 261.

79 QGTS 2 Ostschweiz, S. 387 Anm. 7; zu Menno Simons vgl. Harold S. BENDER in: CWMS, S. 4.

80 Johann F.G. GOETERS, *Das älteste rheinische Täuferbekenntnis*, in: Cornelius J. DYCK (Hg.), *A Legacy of Faith*, Newton 1962, S. 197–212, hier S. 198.

zusammen geben«⁸¹. 1614 nannte der Schweizer Hans Landis sieben Brautpaare aus den vergangenen fünf bis sechs Jahren beim Namen, die er »eulich zusammen gegeben« hatte⁸². Darunter waren übrigens auch zwei binationale (holländisch-schweizerische) Ehen. Leider berichtete Landis seinen Befragern nichts Näheres über die Umstände der Trauungen, außer dass diese meist in Häusern oder Scheunen der Eheleute oder von deren Verwandten stattfanden.

Dass innerhalb der gemäßigten Täuferrichtungen am Ritual des Einsegnens festgehalten wurde, überrascht weniger als die Beobachtung, dass auch in apokalyptisch-spirituellen Kreisen nicht darauf verzichtet wurde. Für das Täuferreich von Münster lassen sich vereinzelt Nachweise für priesterliche Trauungen finden. So hatte Johann Klopriß 1535 nicht nur Trauungen im Freundeskreis beigewohnt, er hatte auch selbst in Münster geheiratet: »Item Klopriß und sin huissfrawe haben irst einander gelobt gehapt, aber zu Munster sein sie zusammen geueen worden«⁸³. In Franken hatte zwei Jahre zuvor die »Träumerin« Appolonia Kern ausgesagt, ihr Anführer, Hans Schmid, habe sie und Marx Maier getraut, »wie man sonst zwei mit den henden zusammen geben und sie halt es for got fur ein rechte ehe«⁸⁴. Im Gegensatz zu dieser rechtlich unbedenklichen (monogamen) Ehe berichten andere »Träumer«, dass ihre »spirituellen« Ehen nicht von Schmid, sondern von Gott selbst gestiftet worden seien. Fritz Strigl erläuterte, die »stimb« habe ihm Christina zur Frau gegeben »im namen des vaters, des sons und heiligen geists mit den henden im geist«⁸⁵. Dass von diesen Anhängern der »Träumer« die priesterliche Rolle so formgetreu auf Gott übertragen wurde, unterstreicht indes noch einmal, wie wichtig die priesterliche Instanz im Bewusstsein der täuferischen Brautpaare für eine Eheschließung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts geworden war.

Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden Leitlinien für Eheschließungen entwickelt und Regeln kodifiziert. Für die konfessionelle Phase des Täufertums, d.h. aus dem späten 16. Jahrhundert, sind Quellen überliefert, die einen tieferen Einblick in den Trauritus von Mennoniten und Hutterischen Brüdern gewähren. Welche Funktion der Trauung hier zukam und was neben den Parallelen zu den großen Konfessionen das typisch Täufer-

81 Vor Dez. 1535, QGT XI Österreich 3, S. 300; vgl. ebd., S. 101f.

82 Hans Landis' Verhör, September 1614, StAZH, E I 7.4; zu Landis vgl. Barbara BÖTSCHI-MAUZ, Täufer, Tod und Toleranz. Der Umgang der Zürcher Obrigkeit mit dem Täuferlehrer Hans Landis, in: LEU/SCHIEDDEGGER, Zürcher Täufer, S. 165–202.

83 »Item er [Klopriß] sei auch dabie gewesen, das Schlachtschaf Herren Gysen mit einer Nonnen zusamen hab geben, vnd das hetten sie vur jnen beden als Gezugen bekannt, das sie sich nehmen für ein Ehe«, NIESERT, Münsterische Urkundensammlung, S. 129.

84 QGWT II Bayern I, S. 277.

85 25. Mai 1531, QGWT II Bayern I, S. 256; vgl. auch die Aussagen von Margret Striglin und Katharina Kern, ebd., S. 257 u. 277.

rische an der Eheschließungspraxis war, kann erst anhand dieser Quellen geklärt werden. Kennzeichnend für die Eheschließungsnormen aller untersuchten Gruppen ist das Spannungsverhältnis zwischen Anpassungsdruck an die Mehrheitsgesellschaft einerseits und das Bestreben, in der rituellen Ausgestaltung das spezifische Glaubensprofil deutlich herauszustellen andererseits.

Das lässt sich für die Hutterischen Brüder an der Schilderung der Eheschließung in Nikolschitz verdeutlichen, die den Kaufbeuerer Rat von deren Rechtmäßigkeit überzeugen sollte: Ein Brautpaar werde vor die »versammlung irer gemain« gerufen und dort durch den Diener des Worts ermahnt, sie sollten »ains dem andern trew vnd lieb [...] beweisen und mit ainannd an Got vnd seiner warheit«, [fest] halten«⁸⁶. Wichtig ist den Richtern und Geschworenen des Dorfes, bei der Beschreibung diejenigen Elemente herauszustellen, die eine allgemeine Gültigkeit der hutterischen Eheschließungspraxis signalisieren konnten. Dazu gehörte neben dem Faktor Öffentlichkeit und die persönliche Entscheidungsfreiheit auch das gegenseitige Eheversprechen der Brautleute, das hier mit dem Handschlag besiegelt wurde und mit der Einsegnung durch den Diener des Wortes seinen Abschluss fand:

durch Gottes hilf erbieten, vnd sich noch zusamen versprechen, alßdann thuet ain thail dem anndern den hanndtschlag, vnd werden darauf von offentlicher versammlung der gmain, da gemainelich etlich hundert personen zugegen sein, durch den diener oder leerer des worts Gottes zusamen geben, zu der Christlichen Ehe⁸⁷.

Im Kern unterschied sich die Darstellung des hutterischen Eheschließungsrituals in Nikolschitz also kaum von seinen Pendanten in den protestantischen Kirchenordnungen⁸⁸. In der von der hutterischen Tradition überlieferten *Hochzeitslehr*, deren früheste Abschrift aus dem 17. Jahrhundert stammt, standen die Glaubensideale viel stärker im Vordergrund; hier waren die Traufragen an die Einwilligung in die hutterische Lebensweise geknüpft. Als Erstes sollten beide Seiten bestätigen, dass es ihr eigener und freier Entschluss sei, »in den christlichen Ehestand zu treten«⁸⁹. Darüber hinaus bekundeten Männer wie Frauen ihr Einverständnis mit der Art und Weise des »Zusammengebens« und stimmten der für sie getroffenen Wahl des Ehepartners zu. »Nun liebe Brüder, ihr wüßt, welcher Gestalt diese fürgestell-

86 HHStA Wien, RHR, Alte Prager Akten, Karton 84, fol. 196r–198v, die folgende Passage fol. 195v.

87 Ebd., fol. 195r.

88 Vgl. etwa die Straßburger Kirchenordnung von Martin Bucer (1533), in: Robert STUPPERICH (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 5: Strassburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532–1534, Gütersloh 1978, S. 38.

89 Hochzeitslehr (1585), Abschrift, MFS Weiherhof, der folgende Abschnitt S. 82f.

ten Schwestern euch sein angetragen worden, nämlich, christlicher Ordnung nach welche Ihr euch bewilligt habt, ohne beschwerden anzunehmen«. Etwas verkürzt wurden auch die Frauen gefragt: »Ihr habt von den Brüdern alle Gutwilligkeit gehört, welches Euch trösten soll. [...] Begehret ihr Sie auch gutwillig und ohne Beschwerden anzunehmen«? Die sich daran anschließenden geschlechtsspezifischen Traufragen waren gleichfalls eng mit den hutterischen Glaubenssätzen verknüpft⁹⁰. Während die Männer gelobten, ihren Frauen »in allem Guten fürzugehen, damit sie an Euch ein Exempel haben der Redlichkeit, Gottseligkeit und Frömmigkeit, und sie durch Euch dem Herrn möchten zugebracht werden«, versprachen die Ehefrauen »in allen göttlichen und billigen Dingen gehorsam zu sein, wie es fromme [...] Eheweiber schuldig sein, damit eines den andern eine Ursach zum Guten und zur Gottseligkeit sein möchte«⁹¹. Das in diesen Fragen implizierte hierarchische Verhältnis der Ehemänner zu ihren Ehefrauen symbolisierte das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche. Allerdings wurde – obwohl das weibliche Geschlecht als das schwächere, mit »Blödigkeit« geschlagene beschrieben wird – nur den Männern ein weiteres Versprechen abgenötigt. Für den Fall, dass sie mit ihrem Glauben »Schiffbruch« erlitten, mussten sie schon bei der Trauung zusichern, ihre Ehefrauen nicht zu nötigen, »die Gemein und den Gottesdienst« zu verlassen. Nach dem Segen verkündete der Diener des Wortes: »Wir geben euch hiermit Zeugnis, daß ihr heiratet als fromme ehrliche Eheleute, nach der Ordnung Gottes, und nach dem Exempel der Alten, und mit Wissen und Willen der Aeltesten und der ganzen Gemeinde«⁹². Hier wird deutlich, dass die Rechtmäßigkeit der Trauung von dem vorgegebenen Format abhängig gemacht wurde, nur die hutterische Eheschließungsform entsprach der »christlichen Ordnung«.

Trauriten unter Mennoniten waren zumeist weniger spektakulär, sie orientierten sich enger an den anderen reformatorischen Kirchen als das hutterische Pendant. Dennoch war auch hier der Eheschließungsprozess nicht weniger wichtig für die Weitergabe der Glaubensvorstellung an die nächste Generation. Schon die Tatsache, dass hier die Bekenntnistaufen häufig im unmittelbaren Vorfeld von Eheschließungen stattfanden, wie Michael Driedger gezeigt hat, gibt einen Hinweis darauf⁹³. An der Wende zum 17. Jahrhundert heißt es im Glaubensbekenntnis der niederländischen Taufgesinnten, Braut-

90 Auch in einigen protestantischen Ordnungen wurden mit Bezug auf Eph 5 Mann und Frau verschiedene Fragen vorgehalten. Auch hier wurden die Frauen an ihre Gehorsamspflicht erinnert, die Männer daran, ihre Braut zu ehren, vgl. TIETZ, Verlobung, Trauung und Hochzeit, S. 99 u. 101.

91 Hochzeitslehr (1585), S. 84 u. 86.

92 Ebd., S. 7; »Ob der Mann wohl immer gesünder sein mag als das Weib jedoch steht es in der hand gottes«, hier und die folgende Passage, ebd., S. 86f.

93 Vgl. DRIEDGER, Obedient Heretics, S. 156.

leute sollten, nachdem die Eltern und die Gemeinde ihre Einwilligung gegeben hätten, vor der Gemeinde »mit eifrigen Gebete zu Gott von einem Diener zusammengegeben werden«⁹⁴. Auch hier war also die ganze Gemeinde versammelt, um die rechtmäßige Eheschließung zu bezeugen. Dass es erst die Erlaubnis und Billigung der Gemeinde waren, mit denen das Eheversprechen zweier Gläubiger volle Gültigkeit erlangte, geht beispielsweise aus der Argumentation Dirk Philips für die Ehe unter Glaubensgenossen hervor⁹⁵, aber auch aus etlichen Märtyrerbriefen von gefangenen Täufern an ihre Ehefrauen. Geradezu formelhaft werden diese als »liebe Hausfrau, die ich vor Gott und der Gemeinde geheiratet habe« angedet⁹⁶. Dabei betraf die Maßgabe, nur innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft zu heiraten, auch die innermennonitischen Parteien, woran sich allerdings nicht alle heiratswilligen Paare hielten⁹⁷.

Wie genau die Trauungen vor sich gingen, ist nur in Einzelfällen bekannt. So sind von dem Pastor der Hamburger Mennonitengemeinde, Gerrit Roosen, Traufragen überliefert, die er für den Gottesdienst auf einem Zettel notiert hatte⁹⁸. Im Unterschied zu den hutterischen Traufragen waren diese für Braut und Bräutigam identisch. Die erste Frage galt möglichen Eehindernissen: Beide Parteien mussten bestätigen, frei von Bindungen zu sein – innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaft⁹⁹. Diese Frage mussten sich auch nicht-täuferische Ehepaare im Vorfeld der Trauung stellen lassen, doch die formelle Wiederholung dieser Frage im Rahmen der Trauung kann auch als eine Reaktion auf die in Täuferkreisen virulente Debatte verstanden werden, ob es erlaubt sei, sich aus Glaubensgründen zu trennen. Die eindeutige Stellungnahme zu dieser Frage kann demnach auch als ein Signal nach außen, an die nicht-täuferische Umwelt verstanden werden. Anschließend folgten die traditionellen Konsensfragen¹⁰⁰. Darin finden die wichtigsten Aspekte der mennonitischen Ehevorstellungen ein Echo, nämlich die Betonung des freien Willens und die Unverbrüchlichkeit der Ehe.

94 Bekenntnis des Glaubens (1600), in: VAN BRAGHT, Märtyrer-Spiegel, S. 327f.

95 PHILIPS, Van die Echt (1569), in: BRN 10 (1914), S. 644f.

96 Vgl. die Briefe von M. Gielis und Hendrik Verstralen: Samuel CRAMER (Hg.), *Het Offer des heeren. De oudste verzameling doopgesinde martelaarsbrieven en offerliederen*, 's-Gravenhage 1904, S. 350, 462 u. 635.

97 Vgl. dazu GROCHOWINA, *Indifferenz und Dissens*, S. 259f.

98 Im Unterschied zu den hutterischen Traufragen, die häufig kopiert wurden, ist dieser »Trauzettel« nur für die Mennoniten in Hamburg im 17. Jahrhundert aussagekräftig.

99 »1 soo vragen wy u bruydegrom NN oft gy deese uwe voorgenomen trouwe ook vry hebt von alle ander vrouws personen buyten en binnen de gemynte uytgenomen deese uwe bruyt NN die aen uwe syde staet wat segt gy daroeop/ antw Ja/soo ock aen de bruyt«, zit. nach DRIEDGER, *Obedient Heretics*, S. 157; Original im STA Hbg, MG 248, Vol. 2.

100 »2 soo vragen wy u bruydegroom NN oft gy deese uwe vry beleeden trouwe hiermet vrywillich overgeeft aen deese uwe bruyt NN en haer daermet aenneemt voor uwe Echte wettighe von godt en deese gemynte getroude huysvrouw/om haer liefde en trouwe te beweysen gelick

Roosens betont konventioneller Trauritus kann man als »Rollback« deuten, denn er ist das Gegenteil von dem *Procedere*, das in der bereits erwähnten Polemik *Het Beginsel* beschrieben wird¹⁰¹. Obwohl unklar ist, wie weit verbreitet die hier geschilderte Erweiterung der Traufragen in den radikalen Splittergruppen der Mennoniten war, verweist sie doch auf die Bedeutung von Eheschließungsritualen für die Weitergabe von Glaubensinhalten bei den Täufern. Dem Autor zufolge wurde in manchen mennonitischen Gruppen die Erlaubnis für eine Eheschließung zunehmend abhängig gemacht von der Einwilligung der Brautleute in die strenge Ehemeidungsregel. Er beschreibt, wie die Brautleute zunächst vor den Ältesten, im Rahmen der Trauung aber auch »öffentlich« vor der versammelten Gemeinde, über die Glaubensartikel »examiniert und unterfraget« worden seien. Das Problem der Ehemeidung (womit ein Kontaktverbot zwischen Eheleuten gemeint ist, wenn einer von beiden aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird) stand dabei im Mittelpunkt:

Ob denn auch die gehorsame Person ihr Ehegemahl mit der Gemeine gleichfalls getreulich wolte scheuen und meiden? Hierauf haben die arme Leute in allen Stücken ja und amen sagen müssen, oder sonsten hat solche Ehe nicht vor sich gehen mögen¹⁰².

Das Konfliktpotenzial der Ehemeidung für die Taufgesinnten wird im nächsten Kapitel eingehend diskutiert. An dieser Stelle geht es zunächst darum, inwiefern die Eheschließungspraxis zur Profilierung der hutterischen bzw. mennonitischen Lebensform beitrug. Dafür spricht, dass Eheschließungsrituale für sich genommen zu einem Ereignis wurden, bei dem Grundkonzepte täuferischer Theologie und das Selbstverständnis der einzelnen Gruppen nicht nur symbolisch ausgedrückt, sondern gelebt und unter Beweis gestellt werden mussten. Mit dem »Zusammenstellen« bei den Hutterern und der Ehemeidung – zumindest bei manchen mennonitischen Gruppen –, wurden zentrale Elemente der jeweiligen Glaubensauffassungen in das Eheschließungsritual integriert. Damit sollte nicht nur die nächste Generation auf ihren Glauben und ihre Lebensweise eingeschworen, sondern auch eine klare Abgrenzung von anderen Täufergruppen demonstriert werden.

Für die Schweizer Brüder liegen für die konfessionelle Phase nur wenige Quellen über die Ausgestaltung des Eheschließungsrituals vor. Festhalten lässt sich aber, dass man auch hier Heiratswillige ins Gebet nahm und ihnen eine Belehrung über »die beschwerden in der Ehe« zuteil werden ließ.

een Christe[n]lyck man naer uytwy van godts woort schuldich is te doen/haer nimmer te verlaten in voodspoet noch tegenspoet tot dat godt u door den doot compt te sxhyden wat segt gy daertoe/ antw Ja/en soo oock tot te bruyt«, ebd.

101 Siehe oben Anm. 30.

102 Zit. nach JEHRING, *Gründliche Historie*, S. 113 (recte S. 123).

Wenn man das Brautpaar dann »zusamen segne, werdind keine anden ceremonien gebrucht, als daß sy auch fragend, ob sy einandern zu der Ehe berärrind. Wann sy mit Ja geantwortet, so werde auch gesagt, das bestäte Gott der Vater, Sohn un H. Geist«, heißt es etwa in einem Bericht über die Aktivitäten der Täufer aus dem Jahr 1639¹⁰³. Auch hier wurde die Eheschließung also bewusst auf ihren elementaren Kern reduziert.

Ganz unterschiedlich fiel auch der Umfang der Predigten aus, die anlässlich von Täuferhochzeiten gehalten wurden. Dass die Hutterer wie alle anderen Täufergruppen die Gelegenheit nutzten, um den Brautleuten und der versammelten Gemeinde »alda durch den diener des worts Gottes der Inhalt des Eestahds nach bericht [...] vnd [von den] schriffthen der Aposteln« zu berichten und erklären¹⁰⁴, unterschied die Täufer nicht von den großen Konfessionen. Allerdings sprengte die sogenannte *Hochzeitslehr*, eine Auslegung von Epheser 5, den Rahmen der Trauungszeremonie und musste in mehreren Etappen vorgelesen werden. In der ältesten überlieferten Fassung aus dem Jahr 1585 wurde das Verhältnis der Eheleute zueinander ausschließlich analog zur Beziehung von Christus zu seiner Kirche und zum Verhältnis vom Vorsteher zu seiner Gemeinde interpretiert. Im Mittelpunkt stand dabei die Zementierung der Geschlechterhierarchie:

Also von Got im Anfang geordnet, und bevol ist, und zu dem weib gesagt [...] Du solt dem Man underthon der Man sol dein Oberer sein so ist nun das Weibain bild der gmaind, der Mann aber zeigt an Christum, auch seine dienner, die er seiner gmeind an sein statt, zu vorste[c]hen und anweisen verordnet hat¹⁰⁵.

Auch mennonitische Eheschließungen wurden ebenso wie jene der Schweizer Brüder üblicherweise von einer Predigt begleitet, wie im Fall von Anne Heyndrixsdochter, die aussagte, vor der Trauung habe es eine »Vermahnung« eines ihr unbekanntem Priesters gegeben¹⁰⁶.

Im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft sind Unterschiede vor allem in der Ausgestaltung des Eheschließungsritus zu entdecken. Die vielen Parallelen bei den Funktionen der einzelnen Etappen von der Eheanbahnung bis zur Trauung kontrastieren mit der konsequenten Ablehnung von profanen Riten und Bräuchen, die diesen Prozess im 16. Jahrhundert normalerweise begleiteten. Dass die Täufer ihre Anhänger dazu anhielten, Hochzeitsfeiern ihres nicht-täuferischen Umfeldes, auf denen getanzt, getrunken und festlich getafelt wurde, zu meiden, ist bekannt. Auch wenn es sich um die eigene Ver-

103 Continuation der Täuferischen Handlungen (1639), StAZH, E II 443, fol. 26.

104 HHStA Wien, RHR, Alte Prager Akten, Karton 84, fol. 196r–198v, die folgende Passage fol. 195v.

105 Ebd., S. 27f., vgl. dazu Kap. 1.2 dieser Arbeit, S. 51f.

106 DAN II Amsterdam (1980), S. 309.

wandschaft handelte, waren viele Täufer in dieser Frage konsequent – so war beispielsweise Balthasar Maler bei der Hochzeit seiner Tochter wegen seiner »eigensinnigen täuferischen Wys« weder zum Kirchgang noch bei der Hochzeitsfeier erschienen, wie der Großvater der Braut, der Zürcher Pfarrer Josua Maler, in seinem Tagebuch verärgert notierte¹⁰⁷. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass sich über Hochzeitsessen in den Täuferquellen nur wenige Nachweise finden. Diese belegen jedoch immerhin, dass Ess- und Trinkrituale, die eine Eheschließung umrahmen, im täuferischen Milieu nicht vollkommen verschwanden. So hieß es etwa bei den Schweizer Brüdern, anlässlich von Eheschließungen sei »khein mahlzyt gehalten worden«, aber man habe dem Brautpaar »ein trunck wyn gebotten«¹⁰⁸. Ein Hinweis auf ein Festessen anlässlich einer Eheschließung gibt auch Heinrich Gresbeck für die Münsterischen Täufer: »als sie sus hebbten gesetzen über disch und sint mit dem bruetgam und der bruet froelich gewest, als man sol dat gebrat up dragen«¹⁰⁹. Er betonte allerdings die ausgelassene Stimmung unter den Täufern so sehr, dass man dahinter eine polemische Übertreibung vermuten kann. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts häufen sich wieder Berichte von Hochzeitsessen, etwa bei den Hutterern. Auch wenn Christoph Erhard zufolge hutterische Eheschließungen weder Anlass zur »Freud noch kurzweil« waren, wurden die Hochzeitstreffen mit einem einfachen gemeinsamen Essen abgeschlossen¹¹⁰. Die »Kuchelordnung«, die auch die Speiseordnung für »heyraths hanndl« festschrieb, sah jedoch für die Dauer von Hochzeitstreffen lediglich »Speis wie mans auf alles volck kocht« vor¹¹¹. Das einfache Mahl zum besonderen Anlass – der Übergang vom Alltag zum Festtag gestaltete sich hier fließend. Aus dem frühen 17. Jahrhundert berichtet B.C. Roosen über ein mennonitisches »Hochzeitsfest«, das in Altona stattgefunden habe¹¹². Dies kann als ein weiteres Zeichen für die zunehmende Annäherung der Mennoniten an die allgemeine Eheschließungspraxis gewertet werden.

Ohne das herkömmliche Hochzeitsfest, ohne besondere Kleidung und meist auch ohne besonderen Hochzeitstag nahmen die Trauungen der Täu-

107 JOSUA MALER, Selbstbiographie eines Zürcherischen Pfarrers aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1885 8 (1885), S. 124–214, hier S. 184f.

108 Continuation der Täuferischen Handlungen (1639), StAZH, E II 443, fol. 26.

109 CORNELIUS, Berichte der Augenzeugen, S. 38f.

110 ERHARD, Gründlich verfasste historia, fol. 13r; auch Naglowitz berichtet, dass nach der Trauung, die Männer und die Frauen getrennt voneinander zu Tisch gehen: »Post copulation, cibum capiunt viri cum viris, foeminae cum foeminis, deinde quisque abducit suam«, LOSERTH, Naglowitz an Plessis-Mornay, S. 5–9, hier S. 8.

111 Kuchelordnung (1580–1629), Cod. EAH 189, o.p. Abschrift der MFS Weierhof.

112 Vgl. Berend Carl ROOSEN, Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona, Bd. 1, Hamburg 1886, S. 37.

fer rein äußerlich gesehen einen geradezu beiläufigen Charakter an. Mit der Verdrängung der weltlichen Aspekte wurde die Eheschließung auf ihren elementaren Kern reduziert. Der Aussage Bernd Knipperdollincks, »in der ehe hielten sie ghein solenniteten noch ceremonien, dan das der ein dem andern sin hertz ubergaf«¹¹³, hätten sicher viele Täufer zugestimmt. Aus der Distanz wird jedoch sichtbar, dass auch die täuferischen Eheschließungen gerade in ihrer Schlichtheit hochgradig stilisiert waren und zentrale Glaubensinhalte zum Ausdruck brachten.

3.3 »Zu kirchen und strassen zu führen« – Der Kirchgang

Aus der 1526 erlassenen Ordnung der Stadt Zürich unter der Überschrift *Von des Tauffs/der Kinden alter/und kirchgangs wegen* geht hervor, dass es einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den neu erlassenen Eheschließungsvorschriften und dem Aufkommen der Täuferbewegung gab. Darin heißt es:

Zum dritten/ wirt es gut/ dye bezogenen Ee [...] ann zuschreyben/ das mann wysse/ wer eelich bey ain ander sitze/ oder nit/unnd wöllich dann nit inn Eeren bey ainanden sytzend das man die selben müge treybenn zu dem kirchgang/ oder von ainandern¹¹⁴.

Wie sollten die Obrigkeiten sonst wissen, ob Täufer, die zusammenlebten, auch verheiratet waren? Ein Eheregister sollte Abhilfe schaffen, denn nicht nur die Eheschließungen, sondern auch die eigenmächtigen Ehetrennungen der Täufer erschwerten aus ihrer Sicht zunehmend die soziale Kontrolle der Untertanen.

Der Kirchgang umfasste aber nicht nur den Eintrag in das Eheregister des Kirchspiels, nachdem der Pfarrer die Ehe eingeseget und damit offiziell bestätigt hatte. Besonderes Gewicht kam dem öffentlichen Kirchgang zu, der unter den Augen von Nachbarn und der ganzen Gemeinde stattfand. Die

113 CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen*, S. 409. Auch bei Heinrich Gresbeck steht »Wan sick ein pair luede laten tho hope geven wolden, die en geven sie nicht tho hope, glich als sie mit den irsten deden, von den predicanten.«, ebd., S. 79. Diese Aussage Bernd Knipperdollincks deckt sich nicht nur mit anderen Berichten über Münsterische Eheschließungen, sondern auch mit jenen über den Münsteraner Taufritus. »Se hebben thor dope keine ceremonien gebuket, dan slichts mit water gedoft in den namen des Vaters etc. Wert oick den weddergedoften kein spise noch dranck ingegeven«, Dyonisius Vinne, ebd., S. 273.

114 Ordnung un erkantnus eines Ersamen Radts der Stat Zurich betreffent den Eebruch/hurerey/kuplerery u. kinder Tauff/Freytagen/gemein gebet für ein Christenliche kirch und ire abgestorbene, Zürich 1526, o.p., ganz ähnlich argumentierte Martin Bucer bei der Einführung der Eheregister in Straßburg und Hessen, vgl. SELDERHUIS, *Marriage and Divorce*, S. 103.

Bezeichnung lässt vermuten, dass aus Sicht der Gemeindeöffentlichkeit die Tradition der öffentlichen Prozession wichtiger war als die reformatorischen Neuerungen¹¹⁵. So wurde 1588 Marx Lützelmann, der Vorsteher der Basler Täufer, ermahnt, entsprechend der Ehegerichtsordnung »das weib, welches er bey sich halt entweder zu kirchen und strassen zu führen (wie andere ehrenburger thundt) oder von statt und landt zu ziehen«¹¹⁶. Wie Lützelmann hatten die meisten seiner Glaubensgenossen vor ihm Widerstand gegen das Bestreben der Obrigkeiten geleistet, mithilfe der kirchlichen Strukturen Kontrolle über die Eheschließungen ihrer Untertanen zu gewinnen¹¹⁷. Das Ehegericht im schweizerischen Vischetal beispielsweise stellte 1558 fest, dass die Täufer Claus Streler und Heinrich Walder »wiber genomme« und mit diesen seit mehr als fünf Jahren zusammengelebt und Familien gegründet hätten, aber ihre Ehen »mit dem klichgang noch nit bestettiget« hätten¹¹⁸. Die Ressentiments, die den Täufern wegen dieser Weigerung entgegenschlugen, drückten sich indirekt auch in der häufig gestellten Frage aus, »wie die haiß mit dern er hause vnd ob sy sein eheweib sei od[er] nit«¹¹⁹. Auch andernorts beklagten Obrigkeiten sich immer wieder, »das kain widerteufer nicht in die kirchen zur kinttaufent, hochzeit, oder was der welt anhangt« ginge¹²⁰, und forderten die Täufer auf, ihre Ehen durch den Kirchgang zu legitimieren¹²¹. Als in Österreich drei Ehepaare gefangen genommen wurden, die »nicht nach cristenlicher ordnung zueinander verpflichtet, sonder durch ire vorsteer zusammen geben worden sein«, bestand die katholische Obrigkeit darauf, die Paare »nach ordnung der kirchen proclamieren und durch hend [des] pries- ters etc. solemnizieren und zusammengeben lasset«, bevor an eine Haftentlas-

115 Vgl. dazu Nicole BELMONT, *The Symbolic Function of the Wedding Procession in the Popular Rituals of Marriage*, in: Robert FORSTER/Orest RANUM (Hg), *Ritual, Religion and the Sacred*, Baltimore 1982, S. 1–7.

116 Pfarrherliches Gutachten 1588, zit. nach JECKER, *Ketzer, Rebellen, Heilige*, S. 112; In der Schweiz wurde eine Täuferin verhaftet, weil sie »an die Hochzeiten /tc/ gegangen/ aber nit zu dem einsegnen« berichtet 1669 Johann Heinrich Ott; BANGS, *Letters on Toleration*, S. 714.

117 Maritgen Jansdr. sagt, sie habe ihren Cornelius (ein Soldat) nicht in der Kirche geheiratet, 25. Juli 1540, vgl. DAN II Amsterdam (1980), S. 27; Jacob Claesz. hat seine Frau in der »gemeinde gottes« und nicht in der Kirche geheiratet, 17. Oktober 1549, ebd., S. 144.

118 Ehegerichte über Täufer im Vischetal, 4. April 1558, StAZH, E I 7.2, fol. 103.

119 So lautete das Erste Fragstück des Augsburger Täufers Veit Ullmann. Er antwortete »si haiß Margreth Erdingerin vnd hab mit Ir bei 2 ½ Jarn bei seinen bruedern ala hochzit gehabt«, Verhör des Veit Ullmann, 27. August 1562, StadtAA, *Literaliensammlung Wiedertäufer*, o.p.

120 Dezember 1529 bis Juni 1530, Wiedertäufer zu Großenbach Fragstücke, UQHR 4, *Wiedertäuferakten*, S. 21.

121 Ein Zürcher Sittenmandat von 1530 schreibt die »Proclamation der Ehe« von der Kanzel vor, SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, S. 297, Anm. 72; Cornelius BERGMANN, *Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660*, Leipzig 1916, S. 28, Anm. 3. 1535 wurden in Solothurn Täufer, die den Kirchgang verweigerten, mit Bußen und Verbannung bedroht, QGTS 3 Aargau, Bern, Solothurn, S. 584.

sung überhaupt zu denken war¹²². Auch in Esslingen wurde auf die Einhaltung des Kirchgangs bestanden, wo der Rat 1542 Paul Kinner befahl, seine Frau zur Kirche zu führen¹²³. Hier, wie in anderen Fällen¹²⁴, wurde der nachgeholte Kirchgang als Teil des Wiedereingliederungsprozesses in die Mehrheitsgesellschaft aufgefasst.

Viele Täufer verweigerten sich diesem Schritt, weil sie ihn für unvereinbar mit dem täuferischen Glauben hielten. Schon allein aufgrund des ausgeprägten »Pfaffenhasses« stand man zumindest in der ersten Täufergeneration einer Trauung durch einen lutherischen Pastor oder katholischen Priester ablehnend gegenüber¹²⁵. Zudem schloss die von den Täuferführern propagierte Ehevorstellung eine Eheschließung außerhalb der eigenen Gemeinschaft aus. Nicht zuletzt kollidierte der Kirchgang auch mit den Bemühungen der Täufer, sich von der »ungläubigen« Umwelt abzugrenzen, die sie ja bereits mit ihrer konsequenten Weigerung, Eide zu schwören, Waffendienst zu leisten oder Ämter zu übernehmen, unter Beweis gestellt hatten.

Anders als bei diesen Glaubensgrundsätzen waren in der Frage des Kirchgangs nicht wenige Täufer kompromissbereiter, als man aufgrund ihrer religiösen Überzeugung annehmen würde. Claus-Peter Clasen beschrieb den Fall des Augsburger Marpeck-Anhänger Jörg Probst genannt Maler, der eine öffentliche Einsegnung erlaubte, um dem Brautpaar eine Bestrafung wegen Ehebruchs zu ersparen¹²⁶. In einem anderen Zusammenhang räumte Maler gegenüber der Obrigkeit ein, dass es diesbezüglich »Mißhel under den brudern« gebe¹²⁷. Unter thüringischen Täufnern, die teilweise ziemlich radikale Ansichten über die Ehe vertraten, finden sich auch solche, die scheinbar am Kirchgang grundsätzlich festhalten wollten: »welcher dem anderen zur kilchen und strassen gegeben, sein ein rechter ehestand«¹²⁸. Liegt hier noch die Vermutung nahe, dass nur aus taktischen Gründen der Obrigkeit nach dem Mund geredet wurde, zeigen andere Fälle recht deutlich, dass einige Täuferanhänger keine Scheu hatten und auch entsprechend handelten. Besonders in ländlichen Gegenden, wo die Glaubensgenossen weit voneinander entfernt wohnten, aber auch in jungen Täufer-Gruppen, in denen die Handlungsspiel-

122 Weisung über drei Paare, 1533 Februar, QGT XIV Österreich 3, S. 101f.

123 QGT IV Baden und Pfalz, S. 11.

124 Der Träumer Hans Kern beteuerte etwa, er wolle von dem Täuferglauben »abstan und wol auch seine frauen nach christenlicher ordnung zu irchen furen, wie sich geburt«, QGWT II Bayern 1, S. 313; in Bern war Benedict Knöuwbiel als Teil seines Wiedereingliederungsprozesses »mit sim wyb z'kilchen gan«, Januar 1554, QGTS 3 Aargau, Bern, Solothurn, S. 474.

125 Zum Antiklerikalismus vgl. Hans-Jürgen GOERTZ, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 21988, S. 43–75.

126 Claus-Peter CLASEN, *Anabaptism. A Social History 1525–1618*, Ithaca/London 1972, S. 203.

127 QGTS 2 Ostschweiz, S. 239.

128 WAPPLER, *Täuferbewegung*, S. 435 u. 446.

räume der Anhänger noch größer und die Erinnerung an die herkömmliche Eheschließungspraxis noch frisch waren, stellte der Kirchgang kein Tabu dar.

Es waren vor allem Frauen, die darauf drängten, ihre Eheschließungen über die eigene Glaubensgemeinschaft hinaus rechtlich anerkennen zu lassen¹²⁹. Ihr Status als ehrbare Frau hing maßgeblich von ihrem konformen sexuellen Verhalten ab, und die Voraussetzung dafür war eine gültige Eheschließung. In einem Brief einer niederländischen Täuferin, der in Thielemans van Braghts *Märtyrer-Spiegel* aufgenommen wurde, klagt die Schreiberin gegenüber ihrem Ehemann, man würde sie der Unzucht verdächtigen: »Mein lieber Mann in dem Herrn, mit welchem ich mich vor Gott und seiner Gemeinde verhehlicht habe, wovon sie sagen, daß ich mit dir im Ehebruch gelebt hätte, weil unsere Ehe in dem Baal nicht befestigt worden ist«¹³⁰. Aus diesem Grund hatte eine Täuferin aus den Niederlanden den Kirchgang zur Heiratsbedingung macht – »der Leute wegen«¹³¹.

Bei Schwangerschaften wurde das Problem der Legalisierung von Täufererehen besonders akut. Waren Männer aus religiösen oder anderen Gründen nicht dazu bereit, ihre Lebensgemeinschaft formal anerkennen zu lassen, konnten Täuferinnen in eine prekäre Lage geraten. Denn wenn die Obrigkeit »Leichtfertigkeit« mit der täuferischen Glaubenslehre in Beziehung setzte, wirkte sich dies meist strafverschärfend aus¹³². In Zürich, wo die Möglichkeit bestand, gebrochene Eheversprechen vor dem neu eingesetzten Ehegericht einzuklagen, hatten Täuferinnen meist schlechte Karten. Stand das Wort eines Rechtgläubigen gegen das einer Täuferin, so war es für die beklagte Partei ein leichtes, den schlechten Ruf der Täufer für ihre Verteidigung auszunutzen. Ein Vater, dessen Sohn mit einer Täuferin ein Kind gezeugt hatte, argumentierte, »er hett sy nit verfellet [verführt], sunder sy inn«¹³³. Das Ehegericht folgte in der Regel dieser Auffassung. Bereits im Februar 1526 entschied das Gericht in der Klage Katharina Hottingers gegen Klaus Unholz zu Ungunsten der Täuferin. In der Beschwerde gegen einen gewissen Martin Egli ist der Zusammenhang zwischen dem Vorwurf des »verführen« und seinem täuferischen Glauben ebenfalls greifbar¹³⁴. In den Niederlanden wurde

129 MATTERN, *Leben im Abseits*, S. 114.

130 VAN BRAGHT, *Märtyrer-Spiegel*, S. 91.

131 DAN II Amsterdam (1980), S. 121; Elszken Quirijnsdr Juli 1540, ebd., S. 16; Lynken Boens Februar 1549, ebd., S. 78.

132 Vgl. die Fälle von Ludwig Hätzer und Claus Frey S. 71–77 dieser Arbeit.

133 Dorothea Äberlins von Eßlingen gegen Heine Rüegg von Mönchaltorf, Februar 1571, QGTS 1 Zürich, S. 394f.

134 Im Februar 1527, QGTS 1 Zürich, S. 393 u. 395; nach einer Klage wegen nichtgehaltenem Eheversprechen vor dem Schaffhausener Ehegericht, Mai 1535, wurde Haini Vollker zunächst aufgefordert, er solle »nach dem töffer, so siner dochter dye ee verheyssenn hat, werbenn [schicken lassen] unnd so den betreffen ine bietten lassen by dem ayd, so er minen herren gethan, das recht gegenn siner dochter ze verstan, unnd er finde den oder nit, solle ers minen herren dem eegricht anzaygen«. Kurz darauf wird jedoch der Kläger selbst vom Ehe-

einer Täuferin geraten zu fliehen, nachdem der Vater ihres Kindes sie nicht, wie versprochen, zur Kirche führen wollte¹³⁵, während sich in Franken die Frau eines Schulmeisters vorsichtshalber dem Glaubenswechsel durch die Taufe nicht vollzog, weil sie ein Kind erwartete: Sie »het der tauf nit mogen erharren, wer schwanger gewest«¹³⁶.

Die männlichen Täuferanhänger reagierten bisweilen sehr flexibel auf die Notwendigkeit, den Status ihrer Gattinnen als »ehrbare Frau« zu schützen. Anlässlich der Geburt ihres gemeinsamen Kindes fragte die Träumerin Katharina Kern ihren Mann, einen ehemaligen Bauernkriegskämpfer und langjährigen Täufer, »ob er sie wöl zur kirchen füren«, worauf er ihr geantwortet habe, »so er mit der herrschaft vertragen [habe] und im stift Bamberg sicher werd, wöll er solches tun«¹³⁷. Aussagen der Träumer und der Blutsfreunde belegen zum einen, dass in ihren Kreisen vorehelicher sexueller Kontakt im Rahmen der Eheanbahnung üblich war, zum anderen aber auch, dass der Kirchgang eine Option blieb – wenn auch nur, um den Anforderungen der Obrigkeit Genüge zu tun¹³⁸. Wie die Träumer scheint auch Friedrich Ludi den Kirchgang eher als erforderliche Formalität bewertet zu haben. Er habe »sein weib kündts geschwengert vnd volgendts allererst zu kürchen gefürt vnd einsegnen lassen, sonst wehre er nit inn die kürch kommen«¹³⁹. Seine Mitbrüder reagierten weniger verständnisvoll, sie haben ihn daraufhin erst einmal »vßgeschlossen«, und erst nach einiger Zeit wieder in ihre Gemeinschaft aufgenommen¹⁴⁰.

An der Basis der Täuferbewegung wurde der Kirchgang demnach nicht prinzipiell als Widerspruch zum täuferischen Glauben aufgefasst. Er wurde zumindest in Teilen der Täuferbewegung als gesellschaftliche Notwendigkeit akzeptiert. Aus dem pragmatischen Umgang mit diesem Ritual lässt sich folgern, dass auch für die Täufer dabei weniger die reformatorischen Neuerungen, die Einsegnung in oder vor der Kirche, im Mittelpunkt standen als das ältere profane Ritual der *traducio*, durch das der Gemeinde die neue Ehegemeinschaft angezeigt wurde¹⁴¹. Diese Form der Öffentlichkeit für ihre Eheschließungen war auch im Interesse von Täufern und Täuferinnen, die darauf

gericht zu einer Geldstrafe von einem Gulden verurteilt »umb das er lütt zu syner dochtter gan unnd sunst huri in synem hus zuge lassen«, QGTS 2 Ostschweiz, S. 81, Anm. 1.

135 DAN I Friesland en Groningen (1975), S. 181.

136 Nov. 1527, QGWT II Bayern 1, S. 11.

137 Juni 1531, ebd., S. 278; auch Katharinas Schwester, Appolonia, verlangte von ihrem Ehemann, »das er sie nach christlicher Ordnung zur kirchen furte«, ebd., S. 277.

138 Hans Kern sagte aus, er habe seines »Vaters maid genomen. Aber noch nicht zur kirchen geführt«, ebd., S. 326 u. 313; bei den Blutsfreunden räumte Schuchart vorehelichen Kontakt ein, Staatsarchiv Marburg, 22a 1, 12; Adam Weise ging davon aus, dass die Trauungen der Blutsfreunde lediglich Tarnung waren, in: HOCHHUTH, Mittheilungen, S. 196.

139 QGT IV Baden und Pfalz, S. 74.

140 Ebd.

141 Vgl. BELMONT, The Symbolic Function, S. 1–7.

angewiesen waren, dass ihre Eheschließung über ihr unmittelbares Umfeld hinaus bekannt wurde. Obwohl die Obrigkeiten Täufererehen nicht für ungültig erklären konnten, weil in der Kirche die bereits geschlossenen Ehen lediglich bestätigt wurden, beugten sich also nicht wenige Täufer dem obrigkeitlichen Druck¹⁴². Ihre Beweggründe waren sicher vielschichtig. Zunächst galt es, jeden Verdacht der Unzucht zu vermeiden, denn das Bekenntnis zum Täuferglauben allein barg schon genug Gefahrenpotenzial. Der Kirchgang bot eine Möglichkeit, dem entgegenzuwirken und zu zeigen, dass sie gute Christen waren. Von der Einsicht, dass ihre Eheschließung über ihren Gemeindehorizont hinaus als gültig anerkannt werden musste, war es manchmal nur ein kleiner Schritt bis zur Akzeptanz des Kirchgangs als ein Ritual, das auch die nicht-täuferische Öffentlichkeit miteinbezog. Hinzu kommt, dass auch innerhalb der Täuferbewegung mit diesem Brauch nicht überall gebrochen worden war, was man ausgerechnet an den Münsteraner Täufern belegen kann. Eher beiläufig berichtet der Chronist Heinrich Gresbeck beispielsweise davon, dass Jan Matthis einmal gemeinsam mit seiner Frau bei seinen Landsleuten zu Gast bei einem Brautlauf gewesen sei¹⁴³. Auch an anderer Stelle beschreibt Gresbeck die öffentliche Prozession als einen festen Bestandteil des Eheschließungsritus im belagerten Münster. Selbst nach der Einführung der Polygamie hielten Eheleute ihm zufolge »einen zug zusammen«¹⁴⁴.

Darüber hinaus wurden die Täufer auch durch die durchaus berechtigte Furcht vor negativen Folgen, nicht nur für sie selbst, sondern auch für ihre Nachkommen, zu diesem Schritt veranlasst. Kinder aus illegitimen Verbindungen waren nicht erbberechtigt, so verhielt es sich auch bei den Täufern¹⁴⁵. Eine Berner Verordnung aus dem Jahr 1566 legte fest:

Eheleute die nicht ordentlich Kirchgang gehalten haben, sollen künftig nicht für rechte Eheleute gehalten werden, sondern für Huren und Buben und Verächter christenlicher Ordnung und Satzung und seien mit dem Eide des Landes zu verweisen und ihre Kinder für unehelich und nicht erbberechtigt anzusehen¹⁴⁶.

142 Vgl. Horst W. SCHRAEPLER, Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1518–1618, Tübingen 1957, S. 93f.

143 Heinrich Gresbeck, in: CORNELIUS, Berichte der Augenzeugen, S. 39f.

144 VAN DÜLMEN, Das Täuferreich zu Münster 1534–1535, S. 144; Heinrich Gresbeck: sie »hiel den einen zogh tho hope«, in: CORNELIUS, Berichte der Augenzeugen, S. 79.

145 SCHRAEPLER, Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 96f.; BERGMANN, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich, S. 29.

146 Zit. nach SCHRAEPLER, Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 96f.

Auch die Theologen in Straßburg diskutierten das Problem der

wiedertäufer ehe, so sie bei irer gemein in winkeln oder wejkildern haben bestetigen lassen, und ob ihre kinderm die sie im stande der ehe mit einander gezeuget, für ehelinder welche alle privilegien [...] und anderen politischen sachen fehg zuhalten,

und kamen zu demselben Schluss¹⁴⁷. Insgesamt waren die Auswirkungen der nach obrigkeitlichen Maßstäben nicht regelkonformen Eheschließungen allerdings weniger gravierend, als man auf den ersten Blick vermuten könnte. Die ganze Problematik wurde erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts häufiger diskutiert, vermutlich weil ein Großteil der ersten Täufergeneration bereits verheiratet war, als sie zum Täufertum übertrat¹⁴⁸. Abgemildert wurden die erbrechtlichen Schwierigkeiten auch durch die Auswanderung vieler Täuferanhänger nach Mähren, im Zuge derer häufig der Familienbesitz verkauft wurde. Nicht zuletzt zeigte sich die Obrigkeit selbst dort, wo man täuferisches Eigentum infolge einer Auswanderung eingezogen hatte, kooperativer, als aufgrund der strengen Vorschriften zu erwarten war. Bei der Herausgabe des Besitzes an die Erben wurde jedenfalls die Frage der rechtmäßigen Eheschließung der Erblasser nicht aufgeworfen.

In der konfessionellen Phase wurden Kirchgang und täuferischer Glaube schon nicht mehr als Gegensatz empfunden; die Sorge über die Rechtmäßigkeit der Eheschließung überwog. Dass selbst die Hutterischen Brüder aus diesem Grund den Kirchgang wieder einführten, ist zumindest im Fall der Erbschaftsklage der Vettern von Hans Rößler um das Jahr 1576 belegt. Die Richter und Geschworenen des Dorfes Nikolschitz beglaubigten, dass letzterer seine beiden Ehefrauen »zu gassen, zu straßen und auch zu obrigkeit« geführt habe¹⁴⁹. Sie nutzen die Anfrage des Kaufbeurer Rates um klarzustellen, dass die Eheschließungen der Hutterischen Brüder in Mähren »bei Oberkait vnd andern für ain ordenlich Ehe gehalten« und die verleumdenden Attacken der konfessionellen Gegner auf die Ehepraxis der Hutterer nicht nur »fromme Eeleüt, sondern ain ganze Gemain unschuldig verlestern und das noch mer ist, der gsetzten Obrigkeit des Lanndts ain grosse schmach anhencken« würde. Auch wenn leider nicht überliefert ist, wie die Klage der

147 November 1567, QGT IV Baden und Pfalz, S. 45f.

148 Vgl. dazu Kap. 4.1. dieser Arbeit, S. 94–97.

149 Nach dem Tod seiner ersten Frau Katharina Stanglin hatte Rößler Anna Staudachin geheiratet, HHStA Wien, RHR, Alte Prager Akten, Karton 84, fol. 196r–198v, der folgende Abschnitt fol. 197v–198r. Zur rechtlichen Lage der Hutterer auf den Gütern des mährischen Adels, die zu diesem Zeitpunkt von geduldeten Glaubensflüchtlingen zu »ordentlichen«, steuerzahlenden Bewohnern der Markgrafschaft wurden, vgl. Thomas WINKELBAUER, Die rechtliche Stellung der Täufer im 16. und 17. Jahrhundert am Beispiel der habsburgischen Länder, in: Eveline BRUGGER u.a. (Hg.), Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, S. 34–66.

Verwandten Rößlers vor dem Reichshofrat ausging, spricht die erstinstanzliche Entscheidung des Kaufbeurer Stadtrats, das Gutachten aus Mähren als Entscheidungsgrundlage heranzuziehen und die Kinder Rößlers als rechtmäßige Erben anzuerkennen, doch für die Akzeptanz hutterischer Eheschließungen seitens der Obrigkeiten¹⁵⁰.

Im Norden begannen die scharfen konfessionellen Konturen im 17. Jahrhundert zu verwischen. Trauungen von Hamburger und Altonaer Mennoniten wurden Anfang des 17. Jahrhunderts bereits von einem lutherischen Pastor vollzogen. Roosen zählt vier Brautpaare auf, die zwischen 1604 und 1621 von Pastor Steinbeck getraut wurden¹⁵¹. Auch in den Niederlanden war das Ausweichen auf evangelische Pastoren üblich. Nach dem Erlass des Religionsprivilegs durch den dänischen König im Jahr 1622 scheinen Roosen zufolge Trauungen von Gemeindegliedern innerhalb der Gemeinde, und zwar in der Kirche, stattgefunden zu haben¹⁵². Der Statuswechsel der Täufer von radikalen Außenseitern hin zu einer mehr oder weniger anerkannten religiösen Minderheit spiegelt sich deutlich in der Entwicklung der Eheschließungspraxis wider, wozu Täufer wie Obrigkeiten gleichermaßen beigetragen hatten. Die Mennoniten passten sich den gestiegenen Ansprüchen ihrer Umwelt an: so führten seit 1616 die Hamburger und seit 1632 auch die Emdeener Gemeinde ihr eigenes Kirchenregister¹⁵³. Doch auch die Obrigkeiten waren zu Kompromissen bereit und respektierten die erkämpften Privilegien der Mennoniten. Dass dazu im 17. Jahrhundert auch das Recht gehörte, Ehen in den Gottesdiensten zu schließen, zeigt der sogenannte »Kopulationsstreit« der Friedrichstädter Mennoniten 1654¹⁵⁴. Nachdem sich der Herzog eingeschaltet hatte, kam man bei der Neuordnung der Eheschließungsregeln den Mennoniten soweit entgegen, dass sie der Obrigkeit ihre Eheschließungen lediglich anzeigen mussten¹⁵⁵. Allerdings kam die Anpassungsfähigkeit der

150 Vgl. dazu VON SCHLACHTA, *Gefahr oder Segen*, S. 158.

151 Hans Govers und Mayckn Harmensen (30. Mai 1604), Paul Roosen und Janneken Quins (10. Mai 1611), Symon de Vlieger und Marie Koen (vor Martini 1621), sowie Pieter Plus und Maycken Quinns. Letztere seien am 26. Oktober 1610 getraut worden, zwei Tage später habe das Hochzeitsfest in Altona stattgefunden, ROOSEN, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona*, S. 37; vgl. dazu auch DRIEDGER, *Obedient Heretics*, S. 154f.

152 ROOSEN, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde*, S. 37; vgl. dazu auch DRIEDGER, *Obedient Heretics*, S. 154f.

153 Franz SCHUBERT (Hg.), *Trauregister aus den ältesten Kirchenbüchern Hamburgs. Von den Anfängen bis zum Jahr 1704*, Bd. 6d: Hamburg Altstadt, Göttingen 1997, daraus: *Mennonitengemeinde von Hamburg und Altona*, bearb. v. Michael DRIEDGER, S. 85–93, hier S. 85; O. SCHUTTE, *Het trouwboek der doopsgezinde gemeente te Emden 1632–1725*, 's-Gravenhage/Emden 1976, S. 9–29.

154 Harry SCHMIDT, *Die Friedrichstädter Polizeiprotokolle*, 2. Teil, in: QFGSH 7 (1919), S. 3–146, hier S. 75; vgl. dazu Robert DOLLINGER, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck*, Neumünster 1930, S. 25f.

155 Ebd.

Mennoniten nicht bei allen Konfessionen gut an. So beschwerten sich die Reformierten in Krefeld Mitte des 17. Jahrhunderts:

Vndt so Eheleute Zusamen gegeben werden sollen, gehen die hochZeiter alls Breutigamb vndt Braut [...] mit ihrer gesellschafft in grossem geprunck über die gassen nach ihrem Predighauss, nicht anders, wie an solchen orten Zu geschehen pflegt, da man hievon licentz vndt freyheit hat¹⁵⁶.

Während man im 16. Jahrhundert die Täufer noch zum Kirchgang zwingen wollte, sorgte hier die öffentliche Sichtbarkeit der mennonitischen Eheschließungen für Irritationen. In der Schweiz wurde hingegen erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts in einem Gutachten des Berner Prediger-Convents ausdrücklich bestätigt, dass täuferische Eheschließungen volle Gültigkeit haben sollten. Darin heißt es:

alle essentialia, alle erforderliche consentliche stuck einer rechtmäßigen ehe [gegeben]; es ist da die beidseitige einwilligung und versprechung, die ganze zeit ihres lebens in ehelicher beywohnung zubringen und verschleißen [zu wollen]; es ist darbei die öffentliche bezeügung, daß ein solche versprechung geschehen sey. Darzu komt dan noch (welches eigentlich der Ehe nit essential ist) die bestättigung und einsegnung durch den lehrer¹⁵⁷.

Im Vergleich zu der *Berner Ordnung* von 1566, in der die Täufer wegen ihrer Weigerung zum Kirchgang noch als »Huren und Buben und Verächter christenlicher Ordnung« beschrieben worden waren, stellte diese Entscheidung eine erhebliche Verbesserung der Rechtsstellung täuferischer Ehepaare dar, die nicht zuletzt auf die Anpassungsfähigkeit der Täufer an die Eheschließungsstandards der großen Konfessionen zurückzuführen ist.

3.4 Zusammenfassung

Ohne Zweifel ist es den verschiedenen täuferischen Gruppen gelungen, die Eheschließungspraxis ihren theologischen und gesellschaftskritischen Überzeugungen entsprechend umzugestalten und zu prägen. Gleichwohl kann von einer Spiritualisierung der Eheschließung kaum die Rede sein. Trotz der religiösen Überhöhung blieb die soziale Funktion der Eheschließung auch im

156 BANGS, *Letters on Toleration*, S. 554; zum Kontext der Auseinandersetzung vgl. VON SCHLACHTA, *Gefahr oder Segen*, S. 330f.

157 Gutachten des Prediger-Convents 1701, zit. nach Heinrich Richard SCHMIDT, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 1995, S. 191.

radikalen Milieu immer erhalten. Eheschließungen fungierten weiterhin als ein Übergangsritus, durch den eine neue Lebens- und Sexualgemeinschaft von der Gruppe und ihrem Vorstand öffentlich eingesetzt und legitimiert wurde. Der Eheschließungsprozess bei den Täufern lief analog zu dem in den großen Konfessionen ab. Die einzelnen Etappen von der Brautwerbung bis zur Einsegnung sind erkennbar, wenngleich in minimalistischer Gestalt.

Charakteristisch für täuferische Eheschließungen aller Couleur waren die Abkehr vom profanen Brauchtum und die Fokussierung des Rituals auf das Wort. Ein in seiner Schlichtheit hoch stilisiertes Eheschließungsritual wirkte für die nachfolgenden Generationen auch noch identitätsstiftend, als das radikale Moment schon längst passé war. Diese Funktion wird besonders in der konfessionellen Phase erkennbar. Am Beispiel der Hutterer wurde veranschaulicht, dass Hochzeiten nicht nur den zentralen Anlass für die Weitergabe von Glaubensidealen an die nächste Generation boten, sondern auch eine Gelegenheit, sich von anderen Täufergruppen deutlich abzugrenzen. Je enger die Eheschließung mit dem religiösen Selbstverständnis verknüpft war, desto mehr wurden zentrale Glaubensinhalte in das Eheschließungsritual integriert. Für die Brautpaare bedeutete dies in der Frühphase der Täuferbewegung zumindest kurzfristig größere individuelle Handlungsspielräume, etwa bei der Partnerwahl. Sobald sich die kirchlichen Strukturen im Täufertum etabliert hatten, führte dieselbe Verbindung von Eheschließung und Glaubensinhalten zu einer sehr viel stärkeren Kontrolle und Einflussnahme der Gemeinde auf den Eheschließungsprozess, als es die Anhänger der Täufer aus ihren Herkunftsmilieus gewohnt waren. So gab es zumindest in Teilen der drei etablierten Täuferströmungen Bestrebungen, die Brautwerbung unter die Kontrolle der Gemeindeältesten zu bringen, die stellvertretend für den Bräutigam um die Braut werben oder diese selbst aussuchen sollten.

Es hat sich auch gezeigt, dass sich die Täufer schnell an die gestiegenen Ansprüche an eine gültige Eheschließung im 16. Jahrhundert anpassen konnten. Sowohl aus den Verhören als auch aus den normativen Schriften wurde ersichtlich, dass die Anhänger der Täuferbewegung die weltliche Dimension der Eheschließung durchaus anerkannten. Waren Täufer anfangs noch gezwungen, die eigenen Regeln zu verletzen, um denen der Obrigkeit Genüge zu tun, begannen die Mennoniten in der konfessionellen Phase, Abkommen mit den Obrigkeiten zu schließen, und auch die Hutterischen Brüder betonten die Akzeptanz ihrer Eheschließungen bei ihren mährischen Herren. Die nachgezeichnete Entwicklung unterstreicht die Notwendigkeit aus der Sicht der Täufer, Kompromisse mit der Obrigkeit einzugehen. Die Institution Ehe blieb also stets eine zentrale Verbindung zwischen der Mehrheitsgesellschaft und der nonkonformen Welt.

4. Geschlechterbeziehungen zwischen Norm und Praxis

*Wenn man gleich eine taube verkaufe oder auslasse,
komme sie doch bisweilen wieder in ihren schlag
und der teubler lasse sie gern hinein,
also sei es auch mit seinem weib¹.*

Fragt man mit David Cressy, wie sich mit Blick auf die Geschlechterbeziehungen bei den Täufern gewöhnliche Erfahrungen durch außergewöhnliche Umstände verändert haben, so liegt die Antwort nicht unmittelbar auf der Hand². Zwar kann man aufgrund des bisher Gesagten festhalten, dass gravierende Veränderungen auf das Eheleben der Täufer einwirkten, die sowohl von außen – als eine Folge der religiösen Verfolgung – als auch von innen – durch die religiösen Innovationen insbesondere der spirituellen Ehevorstellung – zustande kamen. Welchen Einfluss diese exogenen und endogenen Faktoren auf die Geschlechterbeziehungen hatten, lässt sich aber trotzdem nicht so leicht ausmachen³. So thematisiert Marlies Mattern in ihrer alltagsgeschichtlichen Untersuchung Eheschließungen und Trennungen bei den Täufern, nicht aber das Eheleben⁴. Abgesehen von einigen Arbeiten, die sich auch mit den negativen Folgen des Täuferglaubens für die betroffenen Familien befasst haben⁵, hat sich die Täuferforschung in der Genderfrage vor allem auf mögliche Veränderungen des Rollenverständnisses von Männern und Frauen konzentriert. Eng damit verbunden ist die Frage nach erweiterten Handlungsspielräumen für Frauen bzw. nach der Kontinuität von patriarchalen Strukturen⁶. Das sind wichtige, jedoch nicht die einzigen Auswirkungen des Täuferglaubens auf den Alltag von Täufern. Eine weitere Facette kommt zum Vorschein, wenn man sich den exogenen Faktoren zuwendet, die das Eheleben von Täufern beeinflussten. Damit sind in erster Linie Reibungspunkte gemeint, die einen Loyalitätskonflikt zwischen dem Täuferglauben und der Ehegemeinschaft provozieren konnten. Eine solche

1 Ein Täufer aus Canstatt über seine aus Glaubensgründen geflohene Ehefrau, 1583, QGWT I Württemberg, S. 554.

2 CRESSY, *Birth, Marriage and Death*, S. 482.

3 Zum Alltagsbegriff vgl. Wolfgang BEHRINGER, Art. Alltag, in: EDN 1 (2005), Sp. 216–235.

4 MATTERN, *Leben im Absents*, S. 103–122.

5 Vgl. D. Jonathan GRIESER, *The Household Divided Against Itself. Anabaptists and their Families in Tyrol 1536–60*, in: Marc R. FORSTER/Benjamin J. KAPLAN (Hg.), *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, Aldershot 2005, S. 134–152, hier S. 150f.; sowie CHRISMAN, *Women and the Reformation*, S. 161 u. 166.

6 MARR, *Anabaptist Women*.

Konfliktanalyse von Täufererehen, wie sie im ersten Teil dieses Kapitels vorgenommen wird, ist auch der Überlieferung geschuldet, denn nur dort, wo es Probleme gab, sind auch Quellen generiert worden. Veränderungen und Auseinandersetzungen im Eheleben von Täufern ergaben sich aber auch durch endogene Faktoren, durch neue theologische Vorstellungen und durch Versuche, diese in den Glaubensalltag zu übertragen. Wie tiefgreifend dieses Konzept das Alltagsleben der Gläubigen durchdrungen hat, und ob davon auch die emotionale Dimension der Geschlechterbeziehungen berührt worden sind, soll im zweiten Teil des Kapitels näher untersucht werden.

4.1 Glaube und Ehe im Konflikt – Verfolgung, Mischehen und Widerruf

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Ehe stellte sich für die meisten Täufer der ersten Generation nicht mit der Heirat, sondern mit der Glaubenstaufe. In der Entstehungsphase der Täuferbewegung waren viele ihrer Anhänger bereits verheiratet, als sie sich zu diesem Schritt entschlossen. Die allerersten Täufer in und um Zürich, die uns namentlich bekannt sind, waren Männer⁷. Innerhalb weniger Tage und Wochen seit der ersten Wiedertaufe durch Konrad Grebel ließen sich auch eine Reihe von (Ehe-)Frauen taufen⁸. Einige der führenden Gestalten dieser Bewegung nahmen die Taufe ihrer Ehefrauen gleich selbst vor: »So habe Jacob Hottinger sin frawen toufft« und auch Jörg Schad ließ sich dies nicht nehmen⁹. Margarethe Anwaldt betonte in ihrem Verhör, ihr Mann habe sie nicht zur Taufe genötigt, sondern sie ihr anheimgestellt¹⁰. Wenn eine junge Frau Rudolf Hottinger »mit weynenden ougen« bat, sie zu taufen¹¹, entsprach das der Idealvorstellung einer Erwachsenen- und Wiedertaufe: ein Glaubensübertritt aus freien Stücken, der das Ergebnis einer inneren Bekehrung oder Wiedergeburt war.

Die Familien der Täuflinge waren von einem Übertritt zum Täufertum immer als erste betroffen, die Ehegemeinschaft war die erste Zielgruppe der

7 QGTS 1 Zürich, S. 39–41 u. 47; vgl. dazu Paul BRAND, »They had said nothing about rebaptism«. The surprising Birth of Swiss Anabaptism, in: German History 22 (2004), S. 155–180; sowie Hendrik W. MEIJIJZEN, Taufbräuche, in: MGB 33 (1976), S. 7–12.

8 »Lienhart Plüwers unnd Fridli Schumachers frowen haben [sich] lassenn touffen«, Blaurock taufte in Murers Haus acht Frauen, »namlich Jacob Unholtzen frow, Trini Hottinger, des Jörg Schaden wib, Rutsch Hottingers frow und ander«, QGTS 1 Zürich, S. 58; vgl. auch MATTERN, Leben im Abseits, S. 200.

9 Jacob Hottinger, Zollikon, März 1525, QGTS 1 Zürich, S. 59f.; »Ouch so heig Jörg Schad sin frowen toufft. Für die hab er die buß gebenn«, nach August 1525, ebd., S. 106.

10 Friedrich ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben 2, in: ZHVS 27 (1900), S. 1–45, hier S. 23.

11 QGTS 1 Zürich, S. 43.

Bekehrungsbemühungen der Neu-Täufer und damit der Ort an dem man sich zuerst mit dem Verhältnis von Glauben und sozialem Leben auseinandersetzen musste¹². Die Ehepartner mussten also Position beziehen und sich mit den neuen Glaubensverhältnissen in ihrer Beziehung arrangieren. Dass viele Anhänger der Täufer ihre Familien für den neuen Glauben gewinnen konnten, zeigt sich beispielsweise daran, dass im süddeutschen Raum Ehepaare gemeinsam zum neuen Glauben übertraten oder sich zusammen mit ihren (erwachsenen) Kindern taufen ließen¹³. Damit wurde der Haushalt zum alltäglichen Ort, an dem der neue Glaube praktiziert wurde.

Die Notwendigkeit, dass die Familie eines Täufers ebenfalls zum neuen Glauben wechselte, ergab sich vor allem aus der Kompromisslosigkeit, mit der die Täufer ihren neuen Glauben leben wollten. Das klingt schon im Verständnis der Bekenntnistaufe an, wie sie ein einfacher Täufer formulierte: Sie taufte

ainander im namen des vaters, des sons und des hailgen gaists und verpünden sich die, so also wiedergetauft wurden, zusammen, das sie ainand christenliche liebe erzai-gen, zuvörderst die liebe gottes und darnoch die liebe des nechsten haben wollten; und welicher seinen nechsten sehe mangel oder not leiden, das er ime hilf tun und die liebe des nechsten erzai-gen wollt und sollte. Dann der glaub on die werck wer tod, halt das evangelion¹⁴.

Der Übertritt zur Täufergemeinschaft war also mehr als eine persönliche Gewissensfrage, er sollte ins »werck« gesetzt werden mit allen Konsequenzen, die so eine Entscheidung für den persönlichen Lebenswandel, die sozialen Kontakte und das soziale Ansehen bei der Nachbarschaft bedeuteten. Nach außen wurde dies bekanntermaßen durch besondere Kleidung, Grußverweigerung von »Ungläubigen« und zunehmend auch durch die Ablehnung von Eidesleistungen und Waffendiensten markiert. Dass es bei einem solch radikalen Schritt in betroffenen Familien zu Konflikten kam, kann also kaum überraschen.

So kamen trotz der täuferischen Grundüberzeugung, dass die Taufe das Resultat einer inneren Bekehrung sein sollte, Glaubensübertritte bisweilen auf Drängen oder aufgrund von Drohungen eines der Ehegatten zustande.

12 Weitere Beispiele bei Alexander NICOLADONI, Johannes Brüderlin von Linz und die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525–1531, Berlin 1893, Quellenanhang Passauer Akten, S. 187–192.

13 Antonius Rhein, Schneider, sagt, er sei »von ainem Vorsteher, Esperus gennant, samp seinem Weib wiedertauf worden«, QGT V Bayern 2, S. 144; Anna Benedictin sagte aus, sie sei durch Leonhard Dorfbrunner in ihrem Haus getauft worden, zusammen mit ihrem Mann und ihren zwei Söhnen, Friedrich ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, in: ZHVS 28 (1901), S. 1–154, hier S. 76f.; vgl. auch QGTS I Zürich, S. 63.

14 Urfehde Hans Hartmann, März 1529, Rothenburg, QGT V Bayern 2, S. 169.

Anders Kolbe gab zu, er habe »sein eweib Catharina auch uberreth, das sie sich hat lassen dergestalt tawfen«¹⁵. Nicht immer fielen diese Überzeugungsversuche auf fruchtbaren Boden. Manche Frauen reagierten mit Skepsis, wie Klaus Hoffmanns Gattin, die nur in die Taufe einwilligte, wenn es keine »Betrügerei« sei¹⁶. Andere Frauen weigerten sich, den neuen Glauben ihrer Männer anzunehmen. Hans Sedelmair bekannte, »er hab sein weib wol ange-red, si sol sich auch widertaufen lassen, aber sie hats nit tun wollen«¹⁷, und auch Jan Pennewarts Frau haben die »Tränen« ihres Mannes nicht zum Glaubensübertritt bewegen können¹⁸.

Umgekehrt konnte auch der Versuch, den Ehegatten von den Täufern fernzuhalten, extreme Züge annehmen. In der Auseinandersetzung um den religiösen Frieden in der Ehe versuchten Männer, ihre hausväterliche Autorität mit Gewalt durchzusetzen. Anna Malchinger, die Frau eines Wäschers zu Augsburg berichtete: »Ir man hab ir auch verboten, sie soll sich nit lassen tauffen, oder er welle sie schlagen, das man sie von im muess tragen«¹⁹ – eine Drohung, die sie allerdings nicht von ihrem Vorhaben abhielt. Doch auch unter den Gewaltlosigkeit predigenden Täufern gab es häusliche Gewalt: Hennchen Hutmacher gab zu, seine Frau geschlagen zu haben, damit sie seinen täuferischen Glauben annehme²⁰. In den ersten überlieferten Berichten werden die Konsequenzen, die eine solche religiöse Dissonanz innerhalb einer Ehe haben konnte, kaum ausgesprochen, die Angst vor einem Scheitern der Ehe steckte jedoch meist hinter den massiven Überzeugungsversuchen. Mit der Zeit wurden diese Drohungen konkreter. So übte Matthias Werner massiven Druck auf Jost Bottens Frau aus, damit sie sich taufen lasse, andernfalls »kene sie mit irem hauswirt keine ehe besitzen«²¹. In den Niederlanden gaben Frauen vor Gericht an, zum Glaubensübertritt gezwungen worden zu sein, indem ihre Ehemänner mit Scheidung gedroht hätten²². Noch einen Schritt weiter ging Petronella aus Halberstadt, die, wie von Marion Kobelt-Groch beschrieben, ihren »ungläubigen« Ehepartner unter Zugzwang setzte, indem sie sich von ihm trennte und sich den Täufern anschloss²³.

Die geschilderten Auseinandersetzungen über den Glauben in der Ehe zeugen von einer Sehnsucht nach einer Einheit von Glaubens- und Ehege-

15 Zella 1528, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 304.

16 Erfurt, Dezember 1527, ebd., S. 265.

17 QGT V Bayern 2, S. 23f.

18 DAN II Amsterdam (1980), S. 116.

19 ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, S. 37.

20 QGT IV Baden und Pfalz, S. 252.

21 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 29.

22 1535 Gheertyn Jansdochter und Teets Gerrysdochter, vgl. DAN I Friesland en Groningen (1975), S. 48.

23 Vgl. KOBELT-GROCH, Aufsässige Töchter Gottes, S. 133–146.

meinschaft. Zugleich verdeutlichen diese Fälle auch, dass eine solche Einmütigkeit in Glaubensfragen keineswegs der Realität entsprach. Die ausschlaggebenden Faktoren bei diesen innerehelichen Glaubenskonflikten waren nicht allein die religiösen Überzeugungen oder der Durchsetzungswille eines Ehegatten. Die neuen Glaubensbrüder übten ebenso Druck auf die Familien aus wie die Obrigkeiten. Daneben sind auch mögliche materielle und soziale Abhängigkeiten und Bindungen zu einem nicht-täuferischen Umfeld nicht zu unterschätzen. Wenn ein Ehepaar nicht in gleicher Weise von dem neuen Glauben ergriffen war, gab es nur wenige Möglichkeiten, mit einer solchen Situation umzugehen: Einer der beiden Gatten musste konvertieren (zum Täuferum oder zurück zum alten Glauben), die Ehe wurde aufgelöst (formell oder informell), oder aber die Eheleute mussten die religiöse Diskrepanz irgendwie aushalten. Bevor im nächsten Kapitel die radikaleren Optionen – Ehetrennung und Scheidung – diskutiert werden, sollen in diesem Kapitel zunächst die Kompromisse ausgeleuchtet werden, die die Anhänger der Täufer bei einem Loyalitätskonflikt zwischen Glauben und Ehe zu finden versuchten.

Verfolgung, Flucht und Vertreibung

Was ein Glaubenswechsel für die Anhänger der Täufer bedeuten konnte, darüber hat Balthasar Hubmaier seine Glaubensgenossen schon früh ins Bild gesetzt. 1526 schrieb er auf, was er selbst erfahren hatte:

das man auff ain mal ob zwainntzig Menner, Witfrawem, Schwanger frawen vnd Junckfrawen in finster thürn ellendiglich geworffen vnd über sy das vrtail gefellet, das sie füran weder Sunn noch Mon sehen sollen jr leben lang, mit wasser vnd brott jhr end beschliessen [...] Ach Gott der hörkten schweren vnd strengen vrtail über fromb vnd Christennlich leüt, von welchen nyemant nicht böses sagenn möcht mit warhait denn allain, das sy nach dem ernstlichen bevelch Christi den Wassertauff entpfangen²⁴.

Mit der Verfolgung der Täufer, die in den 1520er und 1530er Jahren am stärksten war, hat sich die Täuferschaft ebenso befasst wie mit der Funktion der darüber entstandenen Berichte für das Selbstverständnis der noch

24 Balthasar HUBMAIER, Ein gespräch auf Zwinglis Taufbüchlei, Nicolsburg 1526, in: QGT IX Balthasar HUBMAIER, Schriften, hg. v. Gunnar WESTIN/Torsten BERGSTEN, Gütersloh 1962, S. 169f.; über die Verbreitung des Textes innerhalb der Täuferkreise vgl. Marion KOBELT-GROCH, Moulded away in the Tower with the Fruit of the Womb? On the Treatment of Pregnant Anabaptist Women under Criminal Law, in: Sylvia BROWN (Hg.), Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe, Leiden 2007, S. 219–241, hier S. 223.

jungen Glaubensgemeinschaften²⁵. Die Auswirkungen der Strafverfolgung auf die betroffenen Ehen und Familien, die dadurch hervorgerufenen Interessenskonflikte und notwendigen Bewältigungsstrategien wurden indes bisher noch wenig beleuchtet. Eine solche Perspektivierung ermöglicht es, den Blick weg zu lenken von in den obrigkeitlichen Quellen häufig zu lesenden Verhaltensstereotypen – wie etwa leichtfertiges »Ehetrennen« – und stattdessen das komplexe Gefüge von sozialen, wirtschaftlichen und in Ansätzen sogar emotionalen Aspekten von Täufererehen in den Blick zu nehmen.

Durch die Verfolgung und Gefangennahme von Seiten der Obrigkeiten und später auch durch die Überwachung der Kirchenvisitationen waren die gefassten Täuferanhänger ebenso wie ihre nächsten Angehörigen gezwungen, ihren Glauben preiszugeben bzw. dazu Stellung zu beziehen. Päivi Räisänen hat überzeugend argumentiert, dass ihr Status als religiöse Dissidenten das Ergebnis eines Aushandlungsprozesses zwischen den verschiedenen, an den Verfahren beteiligten Personen war, dass also erst im Verlauf eines solchen Verfahrens die Betroffenen zu Täufern »gemacht« wurden²⁶. Untersucht man die Auswirkungen der Verfolgung auf eheliche bzw. familiäre Strukturen, so zeigt sich, dass das Bild von den Täufern als radikale Sektierer, die mit ihrem bisherigen sozialen Umfeld und gegebenenfalls auch mit dem Ehepartner zu brechen bereit waren, eine idealtypische Vorstellung ist, die es zu differenzieren gilt. Vor Gericht wurden die religiösen Dissidenten vor die Wahl gestellt, ihren neuen Glauben zu widerrufen und damit die Möglichkeit zur Rückkehr in ihre Familien zu erhalten, oder aber ihre religiösen Überzeugungen zu verteidigen – mit der Konsequenz, höchstwahrscheinlich aus dem Hoheitsgebiet ausgewiesen zu werden. Zwar gab es etliche Täufer, die »standhaft« blieben und bereit waren, für ihren Glauben jede Strafe in Kauf zu nehmen, doch dieses Kapitel zeigt, dass damit nicht in jedem Fall eine radikale Abkehr vom bisherigen sozialen Umfeld und dem altgläubigen Ehepartner verbunden sein musste. Umgekehrt können nicht alle Fälle von Täufern, die ihren Glauben widerriefen, als reumütige Rückkehrer in ihr »früheres Leben« gewertet werden. Motive und Neigungen, die hinter einem solchen Verhalten steckten, blieben vor den Obrigkeiten und damit auch vor der Nachwelt meist verborgen. Dennoch müssen auch diese Fälle in die Analyse der Auswirkungen, die der Täuferglauben und die Verfolgung auf die Ehen hatte, miteinbezogen werden. Sie offenbaren, was vom Trennungs- und

25 Zur strafrechtlichen Verfolgung der Täufer, die Ende der 1520er Jahre ihren Höhepunkt erreichte, vgl. CLASEN, *Anabaptism*, S. 358–422; SCHRAEPLER, *Die rechtliche Behandlung der Täufer*; sowie STIASNY, *Die strafrechtliche Verfolgung. Zum Umgang der Täufer mit der frühen Verfolgungserfahrung und dem Beginn der Erinnerungsarbeit* vgl. BURSCHHEL, *Sterben und Unsterblichkeit*, S. 161.

26 RÄISÄNEN, *Ketzer im Dorf*, S. 15f.

Scheidungskurs ebenso wie von der Absonderungspolitik allzu oft verdeckt wird: Dass etliche Anhänger der Täuferbewegung genauso hartnäckig an ihren Ehen festhielten, wie sie an ihrem Glauben hingen, auch wenn sie damit zwischen alle Fronten gerieten.

Wenn ein Ehegatte wegen Täuferi verfolgt oder zur Strafe aus der Herrschaft verwiesen wurde, dann musste dies nicht automatisch auch das Ende seiner Ehe bedeuten. Die Täuferakten belegen vielmehr, dass in einer solchen Ausnahmesituation Eheleute häufig noch mehr aufeinander angewiesen waren. Sie versuchten, Kontakt zu halten und sich außerhalb der Bannzone zu treffen²⁷. Manchmal gelang dies sogar mit Erlaubnis der Obrigkeit, wie in Schwäbisch Gmünd, wo der Rat einer Ehefrau gestattete, ihrem aus der Stadt verbannten Mann einiges an Hausrat und sein Werkzeug zu bringen²⁸. Im Fall des flüchtigen Jörg Schnaitmeister fiel der fortwährende Kontakt zu seiner Frau nur dadurch auf, dass diese im Laufe der Zeit zwei Kinder von ihm gebar²⁹. Noch häufiger kam es aber vor, dass verbannte Täufer sich doch heimlich zu Hause aufhielten, wie die diesbezüglichen Klagen der Amtmänner zeigen. So besuchte Hans Kraft 1528 heimlich seine Frau Appolonia. Zwei Wochen war er zu Hause, die meiste Zeit davon, so berichtete er später, habe er aber aus Angst gefasst zu werden, »im Holz gelegen«³⁰. Wie berechtigt diese Angst war, zeigt der Fall von Hans Schützens Ehefrau aus Esslingen. Sie wurde im Juni 1528 gefangen genommen, nachdem sie zuvor wegen ihres Glaubens aus der Stadt verbannt worden war. Weil sie trotz des geschworenen Eides wieder in das Hoheitsgebiet der Stadt gekommen war, betonte der Rat, dass er nun eigentlich »ursach gehapt het, nach der strengheit richten, gegen iren lib und leben zuhandeln«. Die Richter waren jedoch »gnädig« und verwiesen sie stattdessen für immer aus ihrem Hoheitsgebiet, was mit »ir iugend, dan sie kinds schwanger sein sol und irs vaters und erberer freuntschaft hochste furpit« begründet wurde³¹.

Die Gründe für die gefährlichen Besuche zu Hause waren vielfältig. Leonard Gockl kehrte heimlich nach Hause zurück, um seine Frau zu überreden, mit ihm nach Mähren zu ziehen³², während Lucas Miller, der auf Anraten seiner schwangeren Frau geflohen war, sich aus Sorge um sie sechs Wochen

27 ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, S. 80; zur Strafe des Landesverweises und anderer zeitlich und örtlich begrenzter Bannstrafen vgl. Helga SCHNABEL-SCHÜLE, Die Strafe des Landesverweises in der Frühen Neuzeit, in: Andreas GESTRICH u.a. (Hg.), Ausweisung und Deportation. Formen der Zwangsmigration in der Geschichte, Stuttgart 1995, S. 73–82, hier S. 74.

28 Hansens Kragens Weib 1530, vgl. GLA Karlsruhe, Täuferakten Schwäbisch Gmünd, o.p.

29 QGWT I Württemberg, S. 220, 215 u. 223.

30 ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, S. 77.

31 Juli 1528, Esslingen, vgl. GLA Karlsruhe, Manuskript Bossert, o.p.

32 1545 Füssen, QGT V Bayern 2, S. 147.

lang zu Hause versteckte³³. Besonders zur Erntezeit zogen ausgewiesene und »ausgetretene«, d.h. geflohene Täufer nach Hause, um auf ihren Feldern bzw. in ihren Weinbergen zu arbeiten³⁴. Appolonia Treiber kehrte nach drei Jahren immer noch zurück, um die Ernte einzuholen³⁵. Neben der Erntezeit waren Schwangerschaft und Krankheiten weitere Gründe für Täufer, sich über ihre Bannstrafe hinwegzusetzen³⁶. So »wandelte« Sixanna Billinger »hin und her« und ließ sich, als sie krank wurde, von ihrem Mann pflegen³⁷. Gleiches tat auch der Schweizer Georg Frell, dessen radikal-reformatorische Schriften bereits im ersten Kapitel zur Sprache gekommen sind. Obwohl er von den Churer Stadtknechten gesucht wurde, kehrte er nach Hause zurück, wo er schließlich auch entdeckt wurde³⁸. Über seine Erfahrung hat Frell ein Lied verfasst, in dem er den Verfolgungsdruck durch die Obrigkeit mit drastischen Worten schildert:

Lang hatend mich die statt knecht geimm
 jm haus gesucht gantz ungestüem
 Meiner frauwen handts dschlüssell gnon
 All trög und gemächer auff gethon

Gar nach drey tag und auch die nacht
 das sy auff mich haben gewacht
 aber mich nie ergriffen handt
 so oft sy auch nach mir gesandt³⁹.

Während Sarah Frell vermutlich die Überzeugung ihres Mannes teilte – sie weigerte sich, am sonntäglichen Gottesdienst teilzunehmen – wurde von einer anderen Täufer Ehefrau berichtet, dass sie ihren Mann nach langer Abwesenheit nur ungerne wieder aufnahm. Peter Geßler, den man 26 Jahre zuvor des Landes verwiesen hatte, war zum Sterben nach Hause zurückgekehrt. Einen Tag, nachdem er sein Testament gemacht hatte, war es dann soweit⁴⁰.

Obwohl die Obrigkeiten in den heimlich anwesenden Täufeln eine Bedrohung sahen, zeigten sie diesen Familien gegenüber dennoch häufig ein gewisses Entgegenkommen. Im Fall von Peter Geßler erkannte man die Situation

33 ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, S. 123f.

34 QGWT I Württemberg, S. 382 u. 404.

35 1573 Appolonia Treiber, QGWT I Württemberg, S. 385 u. 405.

36 Vgl. KOBELT-GROCH, Moulded away in the Tower, S. 238.

37 Auch darüber, dass sich Hans Koch, ein alter Wiedertäufer, »hereinschleicht« wusste die Obrigkeit Bescheid, Staufeu 1575, QGWT I Württemberg, S. 453.

38 Nicole PEDUZZI, Der Gantnerhandel im Licht des Verfolgungsberichts des Bündner Buchbinders Georg Frell, in: Zwing. 34 (2007), S. 61–94.

39 Ebd., S. 81–94, hier S. 91f.

40 QGWT I Württemberg, S. 642.

als Notfall an und behelligte die Familie nicht weiter⁴¹. Aufgrund von Krankheiten, wie bei Georg Frell, oder einer Schwangerschaft konnte ebenfalls ein kurzer Aufschub oder eine einstweilige Aussetzung der Verbannungsstrafe erwirkt werden⁴². So hatte Anna Leisen beispielsweise trotz ihrer Ausweisung den ganzen Winter bei ihrem Ehemann verbracht, was von dem Schult- heiß auch geduldet wurde. Diese Nachsicht ist bemerkenswert, da die Frau beschuldigt worden war, Täuferschriften zu verbreiten und andere Frauen zum Täuferglauben anzustiften. Bei Heinrich Wendling kalkulierten die Richter bei der Verurteilung gleich den zu erwartenden Verstoß gegen die Bannstrafe mit ein: »so er sich nit wil weisen lassen, in der frawen den herbst helfen einmachen, und in dann verweisen«⁴³. Der Rat hatte von Wendlings Frau Kenntnis über die Notlage der Familie erlangt und berücksichtigte das Gnadengesuch zumindest kurzfristig, indem er die Bannstrafe erst nach der Erntezeit vollstreckte.

Die Täuferakten zeigen, dass Frauen und Männer zwar gleichermaßen mit Ausweisung bestraft wurden, der Umgang der Obrigkeit mit der Rumpffamilie konnte jedoch ganz unterschiedlich ausfallen. Bei Sarah Frell in Chur fand eine Hausdurchsuchung statt, wie ihr Mann in dem oben zitierten Gedicht beklagte, und der Vogt von Kronau ermahnte die Frau des notori- schen Täufers Andreas Gut im August 1566 »mit ernst«, sie solle ihrem Mann »nüt wytters beherberge und unterschloff gebe«, andernfalls wollte man sie »samt den kindern jme nachschicken«⁴⁴. Vermutlich hatte die strenge Behandlung der beiden Frauen damit zu tun, dass man auch sie der Täufer- rei verdächtigte. Bei Andreas Guts Frau könnte der Grund für die strenge Ermahnung aber auch in der uneindeutigen Haltung ihres Mannes liegen, der sich in seinen Gesprächen mit der Obrigkeit nur zum Schein auf die Beleh- rungen eingelassen hatte⁴⁵. Immerhin konnten sich Frauen, anders als Män- ner, in einer solchen Situation auf die ihnen zugeschriebene Geschlechter- rolle zurückziehen. Während die Ehefrau eines abtrünnigen Täufers sich als »schwache weibs person«⁴⁶ und gehorsame Ehefrau vor dem Rat präsen- tieren konnte, mussten sich verlassene Männer für das Verhalten ihrer täu- ferischen Ehefrauen rechtfertigen. Sie gerieten viel leichter ins Visier der Glaubenswächter. So gestand Anna Leisens Ehemann Lenhart bei seiner Vernehmung, seine Frau komme oft zu ihm, sie bleibe etwa acht Tage, »her-

41 Dazu notierte die Obrigkeit: »Bleibt dabei, und kann seinem weib nicht wohl verwiesen wer- den, daß sie ihm in diesem notfall recipiert und zu haus genommen«, QGWT I Württemberg, S. 645.

42 Vgl. KOBELT-GROCH, *Moulded away in the Tower*, S. 238.

43 QGT XIV Elsaß 3, S. 429f.

44 StAZH, E I 7.2, fol. 116.

45 Ebd., fol. 117; zu Andreas Gut vgl. SCHEIDEGGER, *Täufergemeinden*, in: *Ders./LEU, Zürcher Täufer*, S. 125f.

46 QGT IV Baden und Pfalz, S. 318f.

nach läuft sie wieder davon«. Er fügte noch hinzu, er wollte gern, »sie täte ihm Beiwohnung«⁴⁷. Die Obrigkeit notierte über diesen Ehemann: Er »sieht ihr zu und schwankt«⁴⁸. Wie Lenhart wurde auch Jakob Feckelin über die heimlichen Besuche seiner Ehefrau befragt. Er antwortete mit einer Analogie, die sowohl die Zuneigung zu seiner Frau als auch seine Machtlosigkeit ihr gegenüber erkennen lässt: »wenn man gleich eine taube verkaufe oder auslasse, komme sie doch bisweilen wieder in ihren schlag und der teubler lasse sie gern hinein« so sei das auch mit seiner Frau⁴⁹. Die Täuferforschung hat in diesem Zusammenhang vor allem die doppelte Normübertretung der abtrünnigen Täuferinnen hervorgehoben, die nicht nur die der Obrigkeit zu erbringende, sondern auch ihre eheliche Gehorsamspflicht verletzt hatten⁵⁰. Doch auch das Scheitern der Männer an der Rolle des christlichen Hausvaters sollte nicht unterschätzt werden. Es ist anzunehmen, dass diese Fälle auch deshalb dokumentiert wurden, weil die Männer die ihnen zugeschriebene Rolle des *pater familias* nicht auszufüllen vermocht hatten.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Täufer also keineswegs alle familiären Bande kappten, um in der Glaubensgemeinschaft ein völlig neues soziales Umfeld aufzubauen, wie es die anti-täuferische Polemik ihre Leser glauben machen wollte⁵¹. Durch Flucht und Verbannung riss das Eheleben nicht ab, wenngleich es erheblich erschwert wurde. Geflohene und verbannte Täufer wurden von ihren Familien weiterhin unterstützt. Umgekehrt bemühten sich viele Täufer ihren Familien aus der Ferne weiterhin zu helfen, was in manchen Gegenden von den Obrigkeiten durchaus geduldet wurde. Das zeigt, dass unabhängig von den religiösen Bedürfnissen der Eheleute der gemeinsame Haushalt auch nach einer Verbannung als wirtschaftliche, logistische und soziale Basis fortbestehen konnte.

Mischehen und Widerruf

Viele Ehen blieben also entgegen dem Eindruck der Obrigkeit trotz einer einseitigen Neuorientierung im Glauben erst einmal bestehen. Das musste auch der Rat im thüringischen Mühlhausen erfahren, als er Katherina Rudigern alias Goltschmidin im Januar 1538 verhörte. Er konfrontierte die Frau mit

47 QGWT I Württemberg, S. 483.

48 Ebd., S. 508.

49 1583 Canstatt, ebd., S. 554; auch über Andres Schmidts Frau wurde 1577 im Visitationsbericht über die Täufer in Nonnweiler und Wittenweiler berichtet, sie sei »ausgetrieben gewesen, es hat sie aber der man one erlaubnus wider zu sich genommen«, QGT IV Baden und Pfalz, S. 449. Vgl. weiterhin den Fall der Ehefrau von Hans Hersperger, die trotz Bann immer wieder zurückkam, in: JECKER, Ketzer, Rebellen, Heilige, S. 89f.

50 Zuletzt RÄISÄNEN, Ketzer im Dorf, S. 141.

51 Vgl. dazu Kap. 5.2 dieser Arbeit, S. 248–251.

dem Gerücht, dass »ir man des glaubens nicht sei«, und forderte sie angesichts seines Wissens um die täuferische Haltung zu Mischehen – »wan zwei bei einander wonen nit eins glaubens, so sei es ein hurerei« – zu einer Stellungnahme auf. Katherina Goltschmiden parierte ganz bibeltreu, »was Gott zusammen fueget, das soll nimand scheid«, und ergänzte, »sie sei auch mit irem ehemanne nimals uneins gewest, sondern er habe sie lasse warte, was sie zuschicken gehapt, also habe sie auch gethan«⁵².

Einen solchen Freiraum in Glaubensfragen konnten allerdings nicht alle Frauen von ihren Gatten erwarten. Einige der 1528 in Augsburg gefangenen Täuferinnen scheinen deshalb ein regelrechtes Doppelleben geführt zu haben⁵³. Sie erklärten in ihren Verhören, ihre Gesinnung und ihre täuferischen Aktivitäten vor ihren Ehemännern verborgen zu haben und ohne deren Wissen getauft worden zu sein⁵⁴. Im Fall von Magdalena Ziegelein, die zu Protokoll gab, sie gehe nicht zu den Versammlungen, da ihr Mann es verboten habe, klingt die Aussage eher nach einer taktischen Antwort. Indem sie sich auf seine hausväterliche Autorität berief, konnte sie nicht nur sich selbst schützen, sondern auch ihren Ehemann, den sie als rechtgläubig darstellte. Andere Täuferinnen waren präziser in der Schilderung ihrer häuslichen Verhältnisse. Agnes Vogel sagte aus: »wan ir man [ein Stadtsöldner] den vorsteer in dem haus funden, hett er den die stieg [hin]abgeforfen«⁵⁵. Wieder andere warteten die berufsbedingten Reisen ihrer Ehemänner ab. Anna Ottlins bewirtete und beherbergte heimlich Gleichgesinnte, während ihr Mann als Glaser durch das Land zog⁵⁶. Auch in Basel nutzte eine Anhängerin des Täuferglaubens eine Reise ihres Ehemannes (eines Druckers) aus, um eine Täuferversammlung zu besuchen⁵⁷. Die Wäscherin Anna Malchinger unterstützte die Täufer hinter dem Rücken ihres Mannes: Ihr Mann »sei hart wieder die brueder, welle nichtz davon horen reden; doch hab sie den bruedern die hemeter on irs mans wissen gewaschen«⁵⁸.

Viele Täufer versuchten also, ihren neuen Glauben in ihren Lebensalltag zu integrieren, auch wenn sie ihn nicht mit ihrem Ehepartner teilen konnten und deswegen auch häusliche Konflikte in Kauf nehmen mussten. Würt-

52 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 457; eine solche täuferische Mischehe verzeichnet auch Risler: Lorenz Rohr und seine Ehefrau Elisabeth von Neleßen, die nicht »witterdeuffers glaubens« gewesen sei, vgl. Walter RISLER, Täufer im bergischen Amt Löwenburg, Siebengebirge, in: MGB 11 (1554), S. 31–46, hier S. 39.

53 Clasen zufolge waren zwischen 1526 und 1529 etwa 57% der Augsburger Täufer Männer und 43% Frauen, CLASEN, Anabaptism, S. 334. Zu den Augsburger Täufnern vgl. auch Hans GUDE-RIAN, Die Täufer in Augsburg. Ihre Geschichte und ihr Erbe, Pfaffenhofen 1984, S. 44–49.

54 DAN II Amsterdam (1980), S. 114.

55 ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, S. 82.

56 Ebd., S. 111.

57 AGR 2, S. 39; 3, S. 423f.

58 ROTH, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, S. 37.

tembergische Visitationsprotokolle aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bestätigen, dass Eheleute trotz einer unterschiedlich starken Affinität zum Täuferglauben jahrelang zusammenlebten. Oft ist nur einer der Eheleute »auffällig«, d.h. der Wiedertaufe verdächtig⁵⁹. Man kann sich hier des Eindrucks nicht erwehren, dass sich nicht nur die Ehegatten, sondern auch ihr täuferisches Umfeld und die nicht-täuferische Nachbarschaft im Laufe der Jahre mit den gemischten Ehen arrangiert hatten. Ob die Eintracht zwischen den Täufern und den anderen Konfessionen jedoch so groß war, dass nicht-täuferische Ehemänner tatsächlich den Täufern ihre Frauen anvertrauten und sie darum baten, sich um das Seelenheil ihrer Gattinnen zu kümmern, wie es der *Märtyrerspiegel* darstellt, darf allerdings bezweifelt werden⁶⁰.

Die Obrigkeiten haben immer wieder versucht, die Täufer zu konformem Verhalten zurückzuführen, auch indem sie die rechtgläubigen Ehegatten in die Pflicht nahmen. Das führte mitunter zu harten Auseinandersetzungen zwischen Obrigkeiten und den Angehörigen der hartnäckigen Dissidenten. Die württembergische Wiedertäuferordnung von 1587 beschreibt notorische Täuferinnen als

weibspersonen, deren ehmenner gleichwol nit widertaufferisch, sonder in der religion richtig, von andern verführt und irrgemacht worden und sich auf ordenliche gepflegte handlung [...] weder durch die superattendenten und amptleut, noch bei der canzlei, auch ungeachtet irer ehemenner erinnerung und flehenliches bitten [...] auf irem irrumb beharret⁶¹.

Nachdem die Ehemänner ihrer »vielen grosse beschwegung der kleinen unerzognen, auch etwa seugenden kinder halb« um Gnade für ihre Frauen gebeten hatten, hatte man nun eine neue Lösung für die uneinsichtigen Täuferinnen gefunden. Nachdem selbst eine Bannstrafe die Frauen nicht zur Räson bringen konnte, sollten sie »dem man in sein haus an ein kettin gegeben«, den »amptleuten« wird befohlen, »inen keinen zugang zu gestatten«, und darauf zu achten, dass »solche irrige weiber weder die ieren noch andere leut zu verweisen understehn«⁶². Dieser ungewöhnliche Versuch, Andersgläubige unter Kontrolle zu halten, erwies sich jedoch rasch als unbrauchbar. Besonders der Fall der Anna Lein, die man nicht ausweisen konnte, weil sie auf der Landesgrenze wohnte und außerdem bereits wegen mehrerer Schwangerschaften Strafverschonung bekommen hatte, macht dies deutlich. Die Täuferin, die sieben Kinder zu versorgen hatte, darunter auch ein Säugling, versuchte

59 QGWT I Württemberg, S. 302.

60 Vgl. KLASSEN, *Women and the Family*, S. 563.

61 QGWT I Württemberg, S. 577f.

62 Ebd., S. 578; vgl. dazu Marion KOBELT-GROCH, *Frauen in Ketten. »Von wiedertaufferischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln«*, in: MGB 47/48 (1990/91), S. 49–70.

mit der Obrigkeit einen Kompromiss auszuhandeln, sie wollte bei ihrer Familie bleiben, wenn man ihr erlaubte, vom Gottesdienst fernbleiben zu dürfen. Nach der Entwöhnung des jüngsten Kindes wurde die uneinsichtige Frau im eigenen Haus an eine Kette gelegt, wogegen sie sich bei einem neuerlichen Verhör mit den paulinischen Worten wehrte: in der Heiligen Schrift stehe, man solle arbeiten. Wer nicht arbeitet, solle auch nicht essen⁶³. Eine solche Maßnahme stellte nicht nur eine große Belastung für den ehelichen Haushalt dar, weil die Frauen als Arbeitskräfte ausfielen, sie war auch ein großes Sicherheitsrisiko: Nach dem Unfall eines ihrer Kinder, das Anna Lein wegen ihrer Kette nicht richtig beaufsichtigen konnte, hatte ihr Ehemann sie schließlich selbst befreit, wie der Schultheiß kurz darauf entdeckte⁶⁴. Auch Hans Schmid machte seine Frau Maria Greinerin von der Kette los. Er stellte klar, dass er lieber alles verkaufen und aus dem Land ziehen wolle, als so zu leben. Der Superintendent brachte in Erfahrung, dass Schmid zuweilen am Sonntagmorgen daheim bleibe und seinem Weib aus einem Buch von den Täufern vorlese, weshalb man den Eheleuten die Bücher wegnehmen und »mit allem ernst« mit ihnen handeln müsse⁶⁵. Zeigt sich hier eine große Solidarität der Männer mit ihren täuferischen Ehefrauen, auch wenn sie damit gleichzeitig ihre eigenen Interessen verfolgten? Der Interpretation dieser Fallgeschichten steht ein methodisches Problem im Wege.

Aufgrund der Quellenlage bleibt nämlich die Haltung der Eheleute zueinander ebenso im Dunkeln wie die tatsächliche Gesinnung der nicht als Täufer eingestuften Ehegatten. Konnten sie ihren Glauben nur besser verschleiern als ihre Ehefrauen, waren sie Sympathisanten, indifferent, oder lediglich sehr tolerante Protestanten⁶⁶? Einerseits waren sie keine bekennenden Täufer – in diesem Fall wären sie ebenfalls ausgewiesen worden –, andererseits könnte das zuweilen vehemente Eintreten für die täuferischen Gatten auch auf ihre Sympathien für den Täuferglauben hindeuten. Am deutlichsten zeigt sich dies in der scharfen Kritik am Landesverweis. Margarethe Kuntzin etwa verweigerte den Besuch der Predigt und das Abendmahl, um so gegen die Landesverweisung ihres Mannes zu protestieren. Sie argumentierte gegenüber der Obrigkeit, es gebe schlimmere Sünder als ihren Ehemann⁶⁷. Margarethe war nicht allein in ihrer Empörung über die Unverhältnismäßigkeit der Strafen. Wie sie waren auch andere der Überzeugung, ihre Gatten seien

63 II Thes 3,10; der Fall erstreckt sich insgesamt über die Jahre 1575 bis 1581, QGWT I Württemberg, S. 444.

64 Ebd.

65 Großheppbach 1584, ebd., S. 584f.

66 Zu Dissimulation als Glaubensstrategie vgl. John S. OYER, Nicodemites among Württemberg Anabaptists, in: MennQR 71 (1997), S. 487–514; sowie Perez ZAGORIN, Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe, Cambridge 1990, S. 111f.

67 Margarethe Kuntzin, Oppelsborn 1586, QGWT I Württemberg, S. 618.

gute Christen und würden zu Unrecht bestraft, während die wahren Sünder davonkämen⁶⁸. Noch provokativer war das Argument, die Obrigkeit würde auf diese Weise ihre Ehen zerreißen. 1597 weigerte sich eine alte Täuferin, ihrer Verbannung Folge zu leisten. Sie hielt der Obrigkeit im Gegenzug vor, diese wolle ihre Ehe scheiden⁶⁹. Die Täufer kritisierten nicht nur die Folgen der Bannstrafe, sondern bemächtigten sich hier eines Arguments, das von Anfang an gegen sie verwendet worden war, indem sie behaupteten, die Strafpraxis der Obrigkeit und nicht ihr Glaube zertrenne ihre Ehen. Letztlich kann aus den Quellen nur das Handeln, nicht aber das Denken der Beteiligten rekonstruiert werden. Daraus lässt sich zumindest schließen, dass es im täuferischen Milieu offenbar auch eine Fraktion gab, die sich weder auf die kompromisslosen Positionen der Obrigkeit noch auf die der Täuferführer einließ, sondern auf einer alltäglichen Ebene ihre spirituellen und familiären Bedürfnisse ständig neu aushandelte⁷⁰.

Ebenso wie die Mischehen wurden auch gescheiterte Täufer von der Täuferschaft lange wenig beachtet, obwohl bereits Clasen feststellte, dass viele, ja die meisten Täufer ihrem Glauben abschworen, wenn sie mit der Macht der Obrigkeiten konfrontiert wurden⁷¹. Als radikale »Eintagsfliegen« waren diese Leute für eine Geschichte der Täufer nicht besonders relevant. Der Grund dafür ist meist ein zu eng gefasster Definitionsrahmen. Die konfessionell ausgerichtete Täuferschaft hatte ausschließlich die »standfesten Täufer« im Blick, was bereits Oyer und zuletzt Räisänen kritisiert haben⁷². Wenn es um das Verhältnis von Glauben und Ehegemeinschaft bzw. Familie geht, ist es wichtig, trotz der methodischen Schwierigkeiten auch jene Täufer einzubeziehen, die ihren Glauben öffentlich widerrufen. Dass die Schriftstücke, die darüber Auskunft geben – zum Beispiel Urfehden, die Täufer bei ihrer Haftentlassung schwören mussten – trotz ihrer oft formel- oder schablonenhaften Gestalt eine ergiebige Quellengattung darstellen, hat bereits Andreas Blauert gezeigt⁷³. Besonders wenn neben den Widerrufern auch die vorausgehenden Bittgesuche erhalten sind, geben die Quellen wichtige Hinweise auf die Motivlage der Betroffenen. Der Ablauf einer öffentlichen Widerrufszeremonie und deren Funktionen als rituelle Eingliederung des Büßers einerseits und eines von der Obrigkeit inszenierten Schauspiels andererseits sind

68 Hensy Bumann weigerte sich etwa, die Buße für seine täuferische Frau zu zahlen, QGTS I Zürich, S. 69.

69 1597 Göppingen Elisabeth, Uriel Reichs Ehefrau, QGWT I Württemberg, S. 702 u. 705.

70 Derksen hält anhand von einigen Straßburger Fällen fest, dass Mischehen nicht nur bei Schwenckfeldern, sondern auch bei Täufern vorkamen, allerdings ohne dieses Phänomen näher zu erklären, vgl. DERKSEN, *From Radicals to Survivors*, S. 161f.

71 Vgl. CLASEN, *Anabaptism*, S. 369.

72 Vgl. RAISÄNEN, *Ketzer im Dorf*, S. 25.

73 Vgl. ANDREAS BLAUERT, *Das Urfehdedwesen im deutschen Südwesten im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2000, S. 22f.

bereits von Räsänen am Beispiel des Schorndorfer Amtes ausführlich rekonstruiert worden⁷⁴. Hier geht es nun vor allem um die Argumentationsstrategien der Täufer sowie der Obrigkeiten und darum, wie das Thema Ehe von beiden Seiten genutzt wurde.

So lassen sich an Widerrufern die von der Obrigkeit an die Täufer gerichteten Erwartungen für eine erfolgreiche Wiedereingliederung ablesen. 1528 hieß es in einem Schweizer Gnadengesuch, der reumütige Täufer begehre »sine wib und kinder mit gott, eeren und siner arbeit zu ernerer«⁷⁵. Vor allem die Gnadengesuche und Urfehden männlicher Täuferanhänger betonten die ihnen zugeschriebene Rolle und Verantwortung als Familienoberhaupt. Hans Beyerlein versprach 1528, er wolle »gehorsam sein, weib und kind ernerer und ainhaimsich bleiben«, Stefan Ützlin begründete nach 20 Jahren seinen Widerruf schlicht damit, er wolle »gern bei weib und kindern sein«⁷⁶.

Dass Täufer mit dem Argument, sie wollten zu ihren ehelichen Pflichten zurückkehren, Aussicht auf Erfolg hatten, lag auch an dem Interesse der Obrigkeit, Familien zusammenzuhalten oder wieder zusammenzuführen⁷⁷. Dabei mussten sich die Richter davon überzeugt haben, dass ein Rückfall unwahrscheinlich war. Die Obrigkeit wollte sicherstellen, dass der zu begnadigende Täufer seine Umgebung nicht mit diesem Glauben »infizierte«. Vor allem aber hatte das Ehepaar die Verantwortung für die christliche Erziehung der Kinder. So wurde Jörg von Wattwil 1530 auf seinen Widerruf hin zwar die Rückkehr zu seiner Familie erlaubt, aber trotzdem stand er weiterhin unter strenger Aufsicht des Vogtes⁷⁸. Täufer, deren Kinder noch nicht getauft waren, mussten mit ihrem Widerruf zugleich versprechen, dies nachzuholen⁷⁹.

Die Familie wurde sowohl von den Täufern als auch von der Obrigkeit in ihren Überzeugungsversuchen als Faustpfand verwendet. Die Obrigkeit instrumentalisierte die Familie, um die Gefangenen im Verhör müde zu machen oder zu bedrohen. So wurde der Münchner Täufer Georg Wagner 1527 in seinem Verhör mit der Frage konfrontiert, ob er nicht lieber seinem falschen Glauben abschwören und zu seiner Frau und seinem Kind zurückkehren wolle. Georg Wagner antwortete:

74 Vgl. RÄISÄNEN, *Ketzer im Dorf*, S. 146–153; vgl. weiterhin CLASEN, *Anabaptism*, S. 359–370.

75 August/September 1528, QGTS I Zürich, S. 284.

76 Eiß Muchlin, 1530, ebd., S. 320.

77 Ebd., S. 251.

78 Ebd., S. 326.

79 So musste Rudolf Hottinger bei seinem Widerruf die Taufe des erwarteten Kindes versprechen, Zürich 1526, ebd., S. 173.

Wenn man mich ledig ließ, wo wolt ich billicher hin, den zu meinem weib und kind? [...] Weib und kind, die sein mir so lieb, der herzog vermöcht es nit mit allen seinem land, des er mir sie abkaufet. Aber von wegen meines herren soll und will ich sie verlassen⁸⁰.

Solche Überzeugungsversuche gruben sich tief in das kollektive Gedächtnis der Täufer ein, das legen zumindest die Märtyrerlieder nahe, in denen die Bekehrungsversuche der Obrigkeiten nacherzählt wurden⁸¹. Im Jahr 1562 gestattete man Stoffel Schuhmacher, eine Urfehde zu leisten, obwohl er wiederholt wegen seines Glaubens auffällig geworden war. Vor seiner Entlassung aus dem Gefängnis bedrohte ihn der Nachrichten noch einmal mit allem Nachdruck: Im Falle eines Rückfalls in den Täuferglauben würde er sofort ausgewiesen und seine Frau und Kinder in Pflegschaft genommen⁸².

Aus der umgekehrten Perspektive war die Rolle als Hausvater das beste Argument, das die Täufer ihrerseits gegenüber der Obrigkeit vorbringen konnten. So hatte Schumacher erfolgreich argumentiert, für seine Ehefrau und fünf kleine Kinder sorgen zu müssen, weil er nur geringes Vermögen habe. Auch Hans Merkel aus Regensburg führte 1537 in seinem Gnadengesuch die Not seiner Frau und Kinder an⁸³. Hinter dem Hinweis auf die drohende Verarmung stand aber auch ein Appell an das finanzielle Eigeninteresse der Obrigkeit, denn Familien, die durch die Abwesenheit eines Ehegatten Not litten, mussten von den Armenkassen unterstützt werden. Barbara German wies unverhohlen darauf hin, dass ihr Wingert, den sie nicht ohne ihren Mann bewirtschaften konnte, »e[uer] g[naden] jahrs gebühren, geschweig waß zu vnser armen notdurft gehörig« erbringen musste⁸⁴. Im Fall

80 QGT III Glaubenszeugnisse 1, S. 41; zu den Täufern in München vgl. Hans RÖSSLER, Wiedertäufer in und aus München 1527–1528, in: OBA 85 (1962), S. 42–58.

81 So heißt es im 21. Märtyrerlied über Gotthard von Nunnenberg und Peter Krämer:

»Der Rentmeister nahm sie g'fangen an,
Sein'n Fatz mit ihn'n zu treiben,
Sie blieben stet im Glauben stahn,
Bey Gott sie wollten bleiben.
Sie lagen g'fangen lange Zeit,
Ist ihn'n vorkommen mancher Streit,
Die Wahrheit aufzugeben,
Wieder zu Weib und Kinder gehen,
Auf ihren freyen Fuß zu stehn,
Man sollt sie lassen leben«.

in: Ausbund, S. 126. Auch über Georg Wagner gibt es ein Märtyrerlied. Darin wird allerdings mehr auf die obrigkeitliche Kritik an seiner hausväterlichen Rolle eingegangen, ebd., S. 60f.

82 QGWT I Württemberg, S. 206.

83 QGT V Bayern 2, S. 61f.

84 QGT IV Baden und Pfalz, S. 318f.

von Willhelm von Sternfels verzichtete der Rat in Kürnbach auf die Barzahlung einer Bürgschaft – aus Rücksicht auf die finanzielle Situation seiner Familie und wahrscheinlich auch, um durch das auferlegte Bußgeld nicht noch einen Fall für die Armenkasse zu produzieren⁸⁵.

Für den strategischen Einsatz der »Familienkarte« spricht auch, dass reumütige Täufer nicht in jedem Fall Wort hielten. Einige nahmen später ihren Widerruf zurück, darunter die Zürcher Täufer Hans Föisi und Hans Knopp, ebenso wie Jakob Erinsmann⁸⁶. Andere entschlossen sich kurzfristig, den von ihnen verlangten Schwur doch nicht zu leisten. Als 1529 das Täufer-Ehepaar Moser in Basel gefangen genommen wurde, konnte sich nur der Ehemann zu einem Widerruf durchringen, seine Frau weigerte sich und wurde daraufhin »auf ewiglich« verbannt⁸⁷. So erging es auch Stäffa Meyer, die Kirchenbuße zu leisten versprochen hatte. Sie flüchtete jedoch, ehe es dazu kam⁸⁸. Was die Täufer davon abhielt, das erforderliche Ritual über sich ergehen zu lassen, war vermutlich nicht nur der innere Glaubenskonflikt, sondern auch die öffentliche Entehrung, die mit dem demütigenden Ritual einherging. Sie fiel nämlich nicht allein auf den Betroffenen, sondern auf seine ganze Familie zurück. So bat ein Augsburger Weber den Rat, ihm diese Strafe um seiner Kinder willen zu erlassen⁸⁹, und auch der bereits an anderer Stelle beschriebene Claus Frey entzog sich mit Billigung seiner Frau dem drohenden Spektakel durch Flucht⁹⁰.

Dennoch kann man die Aussagen von Täufern über ihre Ehen bzw. Familien nicht ganz auf ihre taktische Funktion im Konflikt mit der Obrigkeit reduzieren. Anhand der Täuferakten lässt sich deutlich zeigen, dass der Widerruf auch als ernstzunehmende Alternative für in Bedrängnis geratene Anhänger der Täuferbewegung wahrgenommen werden muss. Um einen Interessenkonflikt zwischen Ehegemeinschaft und Glaubensgemeinschaft zu lösen oder wenigstens zeitweise zu entschärfen, zogen viele Täufer den Widerruf einem radikalen Bruch mit ihrem sozialen Umfeld vor⁹¹. In manchen Fällen scheinen die Gründe dafür auf der Hand zu liegen. Christine Merk, die Ehefrau eines Färbers, hatte während ihrer Schwangerschaft Haftverschonung bekommen. Nach dem Kindbett wurde sie vor den Rat zitiert: »alda widerruft sie und am Sonntag [...] tat sie öffentlich buß in der pfarrkirche«⁹². Durch den Widerruf ersparte sich die Mutter weitere Nachstellungen. Wäh-

85 Ebd., S. 323.

86 Ebd., S. 266, 268 u. 284.

87 AGBR 3, S. 378.

88 Ebd., S. 326.

89 CLASEN, Anabaptism, S. 369.

90 Vgl. S. 71 dieser Arbeit.

91 1526–1528, QGTS I Zürich, S. 182, 251 u. 266f.; QGWT I Württemberg, S. 45 u. 207; UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 27f.; WAPPLER, Täuferbewegung, S. 414 u. 467.

92 QGT V Bayern 2, S. 168.

rend man in diesem Fall vor allem pragmatische Gründe für den Widerruf annehmen kann, scheint es bei Getraud Ziegler eine komplexere Motivlage für diesen Schritt gegeben zu haben. Von ihr wurde berichtet, dass die alte Frau »in ihrer Krankheit kommuniziert« und »zuvor ein feines christliches Bekenntnis getan« sowie ihren Täuferglauben widerrufen habe. Falls es der alten, kranken Frau außerdem ein Bedürfnis gewesen war, sich mit ihrem Ehemann auszusöhnen, dann musste die Obrigkeit hier ein wenig nachhelfen. Ihrem Gatten wurde nämlich »Befehl getan, friedlich mit ihr zu leben. Er war anfänglich trutzig, hat sich aber endlich zum Gehorsam erboten«⁹³. Andere Täufer kehrten ihren Brüdern den Rücken, weil sie das Leben in Mähren mit ihrem Ehe- bzw. Familienleben als unvereinbar empfanden. Michael Burckard begründete seine Rückkehr nach Gündelbach und seinen Widerruf damit, dass es seiner Frau bei den Brüdern nicht gefallen habe⁹⁴. 1559 kehrten zwei Familien ins Amt Schorndorf zurück und wollten ihr eingezogenes Gut wiederhaben, nachdem ihnen in Mähren »großes herzeleid« widerfahren sei. Von den vier Kindern von Hans und Katharina Braun waren drei gestorben, das vierte war in der Schule untergebracht, die sich mehrere Meilen von den Eltern entfernt befand. Der zweite Familienvater, Michael Honacker, klagte ebenfalls, man habe ihm die Kinder weggenommen⁹⁵. Auch aus Hessen ist ein Täuferhepaar bekannt, das nach einem halben Jahr wieder aus Mähren zurückgekehrt war und in seiner alten Gemeinde öffentlich widerrief, Buße tat und seine drei Kinder taufen ließ⁹⁶.

Die Fürbitten und Interventionen, die einem Widerruf vorausgingen, offenbaren, dass ein solcher Schritt häufig im Interesse der Angehörigen geschah. Neben angesehenen Verwandten oder einflussreichen Freunden nutzten auch Ehegatten – sofern sie (noch) nicht selbst als Täufer in Erscheinung getreten waren – ihren Status als rechthabende Christen, um für ihre inhaftierten, verbannten oder geflohenen Frauen bzw. Männer Gnadengesuche an die Obrigkeit zu richten⁹⁷. Das Bittschreiben der Chiara Orella aus Locarno an den Rat der Stadt Zürich 1564 ist ein solches Beispiel. Wie sich später herausstellte, war ihr Ehemann Antonio Mario Besozzo fälschlicherweise als Anhänger von David Joris verdächtigt worden⁹⁸. Die Bittstellerin äußerte zunächst die Befürchtung, als »Arme verthribne uß jrem vatter Land« nicht würdig zu sein, eine Supplikation an den Rat zu richten. Nach dieser Demutsbekundung

93 QGWT I Württemberg, S. 589.

94 Ebd., S. 674.

95 Ebd., S. 185.

96 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 232.

97 QGT VII Elsaß 1, S. 52 u. 56; QGT V Bayern 2, S. 112–114; vgl. dazu Ulinka RUBLACK, Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten, Frankfurt a.M. 1998, S. 87f.

98 Zur Vorgeschichte dieses Falles vgl. Ferdinand MEYER, Die evangelische Gemeinde in Locarno, Zürich 1836, S. 184–194.

schöpfte sie alle Möglichkeiten aus, um die erhobenen Vorwürfe zu entkräften und ihren Gatten als ernsthaften Christen und guten Ehemann darzustellen, der aus Glaubensgründen seine Heimat verlassen musste und im Exil seine Familie als Händler mit ehrlicher Arbeit ernähre⁹⁹. Ob es sich nun um Männer oder Frauen handelte, in den Gnadengesuchen und Fürbitten für täuferische Ehegatten ist die Wiederherstellung eines funktionierenden Haushalts das zentrale Argument. Conrad Dremmel wollte aber nicht nur seine Frau bei sich haben, weil es andernfalls mit dem Haushalt und dem Vieh »für mein person beschwerlich« werden würde, wenn er »also gantzlich verlassen contra coniugii jura sein müsste«¹⁰⁰. Eine Ausweisung wäre auch für die »anderen Leute« von Nachteil, denen seine Ehefrau »als eine amme verholffen gewesen vnnd noch [sei]«¹⁰¹.

Vor allem Ehefrauen gingen bisweilen sogar ein Zweckbündnis mit der Obrigkeit ein, um ihr Ziel der Familienzusammenführung zu erreichen. Odilie Dachser, deren Ehemann bereits seit vier Jahren in Augsburg in Haft war, wollte zu ihrem Mann vorgelassen werden, um diesen im Sinne der Obrigkeit zum Widerruf zu bewegen. Sie nutzte dazu ihre Stellung als Köchin der Markgräfin von Brandenburg und veranlasste den Markgrafen, eine entsprechende Fürbitte an den Augsburger Rat zu schicken. Ihr Erfolg war sicher auch dem hohen Fürbitter zu verdanken¹⁰². Andere, wie Ursula Weinpergerin, waren auf sich allein gestellt und auf ihren guten Leumund. Sie bat Ende 1539 den Rat von Regensburg, mit ihrem inhaftierten Mann Gabriel sprechen zu dürfen und persönlich auf ihn einwirken zu können, damit er von dem Täuferglauben ablasse¹⁰³. Ungeachtet Ursulas Beteuerungen, dass ihr Mann kein Anführer gewesen sei und niemanden »geraizt« habe, wurde er nach seinem Widerruf aus der Stadt verwiesen¹⁰⁴. Die Frau eines Täufers namens Wolff richtete eine »flehelich bitt« an ihren Gatten:

99 Actenstücke, betreffend die über Antonio Mario Besozzo verhängte Untersuchung, in: Ebd., S. 395–400, hier S. 398f. Der zunächst erteilte Landesverweis für beide Eheleute wurde später abgemildert, und der Beschuldigte erlangte einige Jahre später sogar das Bürgerrecht in Basel, ebd., S. 196f.

100 QGT IV Baden und Pfalz, S. 317; ganz ähnlich der Fall von Veltin Schmid und seiner Frau, ebd., S. 315.

101 Ebd.

102 Roth, Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben 3, S. 139–143.

103 QGT V Bayern 2, S. 83.

104 »So ich selbst personlich bei meinem hauswirt sein solle, das ich ine sovil wegen mein und meiner kinder bereden wolt, damit er solcher handlung absteen wird«, QGT V Bayern 2, S. 109. Etwa zur selben Zeit wurde im Elsass die Frau des Täufers Heinrich Wendling aus Flexburg vorstellig, sie bat den Amtmann von Wasselnburg ihren Gatten »ußzulassen, [sie] wolt woll ein guten man an im haben und in davon [vom Täuferglauben] pringen«, QGT XV Elsaß III, S. 429.

du wollest dich, mich und unser beider khinder bedencken, dich wie andere gegen deiner oberkheit demütigen und inen gehorsam, und was dir nach deinen unverstand und mit gotlicher warheit zu beweren zu fiel und zu schwer ist, zu reden underlossen¹⁰⁵.

Der Standpunkt dieser Frauen lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Er bleibt auch deshalb in der Grauzone, weil sie, wie aus ihren Bemühungen deutlich hervorgeht, an zwei Fronten gleichzeitig kämpften: zum einen auf der Seite ihrer Männer für deren Freilassung, zum anderen mit der Obrigkeit für den Widerruf ihrer Männer.

4.2 Konflikte und Alltag in Täufererehen – Ehemeidung, Glaube und Liebe

War der neue Glaube in den Anfangsjahren der Täuferbewegung eine große Herausforderung für die bereits bestehenden Ehen, so kehrte sich das Verhältnis in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts um: Die Ehe wurde zur Herausforderung für die täuferischen Glaubensgemeinschaften. In der jüngeren Generation verschwand das Problem der Mischehen zunehmend von selbst, weil in allen Strömungen des Täufertums die Ansicht vorherrschte, dass Ehen grundsätzlich nur unter Glaubensgenossen geschlossen werden sollten¹⁰⁶. Dafür trat in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein anderes Problem neu hinzu: Das angestrebte Ideal eines symbiotischen Verhältnisses von Ehegemeinschaft und Glaubensgemeinschaft ließ sich in der Praxis nur schwer umsetzen. Der Anspruch der täuferischen Gemeinschaften, als Braut Christi »ohne Flecken und Runzeln« zu sein, und das Eheleben ihrer Anhänger mit allen Unzulänglichkeiten und persönlichen Interessen gerieten mit dem Täuferglauben oder dem Willen der Gemeinschaft in Konflikt. Unterschiedliche Auffassungen über den Umgang mit diesen Konflikten mündeten schon bald in eine Grundsatzdebatte innerhalb der Täuferbewegung, die sich in der Frage der Ehemeidung zuspitzte. In der Auseinandersetzung darüber, ob und wieviel Kontakt ein Täufer zu seinem in Sünde geratenen Ehegatten haben durfte, entfaltete die spirituelle Ehevorstellung sicher ihre größte Wirkung – sowohl auf das Eheleben der Glaubensanhänger als auch auf die grundsätzliche Positionierung ihrer Gruppe innerhalb des radikal-reformato- rischen Spektrums. Abgesehen davon ist es aber auch wichtig, andere mögliche Wirkungsfelder des spirituellen Ehekonzeptes zu beleuchten: Neben

105 Lucia Wolff, QGT VII Elsaß 1, S. 52 u. 56.

106 Vgl. dazu Kap. 3.2 dieser Arbeit, S. 171–182.

dem Rollenverständnis der Geschlechter und den Handlungsspielräumen von Frauen im Glaubensalltag ist das vor allem die Darstellung der emotionalen Dimension des Ehelebens.

Bann und Ehemiedung

Die stärkste Reibungsfläche zwischen Glauben und Eheleben innerhalb der Täuferbewegung entstand durch die strenge Auffassung der Kirchenzucht, die als Bestrafung nur den Kirchenbann, also den zeitweiligen oder dauerhaften Ausschluss aus der Glaubensgemeinschaft kannte. Es stellte sich die Frage, ob eine solche Bannstrafe auch ein Kontaktverbot von Eheleuten nach sich ziehen müsse. Im Fall des flämischen Täufers Fierin Grysperre, der 1573 in Gent gefasst wurde, hatten das seine Brüder so gesehen: Bei seinem Verhör gab der Täufer an, seit über zehn Monaten von seiner Frau getrennt zu leben, weil er von seiner Gemeinde ausgeschlossen worden sei. Allerdings zweifelte Grysperre weder die Ursache (er wollte sich den Lehren seiner Brüder nicht unterwerfen) noch die Art der Bestrafung an. Auch die unmittelbare Konsequenz, die Trennung von seiner Ehefrau, kritisierte der Täufer nicht. In seinen Augen war seine Verbannung allein deswegen unrechtmäßig, weil sie nur von einigen und nicht in der Gegenwart aller Brüder ausgesprochen worden war¹⁰⁷. Diese nüchterne Schilderung eines Betroffenen kommt der Realität vermutlich näher als die von Joachim Jehring kolportierten Berichte von Frauen, die von den Mennoniten heimlich an andere Orte gebracht wurden, um sie vor ihren exkommunizierten Ehemännern zu verbergen¹⁰⁸. Ein genaueres Bild von der Praxis der Ehemiedung lässt sich jedoch anhand der hier zugrunde liegenden Quellen leider nicht zeichnen.

Zu Beginn der Täuferbewegung wurde die Bannstrafe vor allem als eine Rückkehr zur Regel Christi (Mt 18) gesehen, die nach Hans-Jürgen Goertz nicht länger herrschaftlich-klerikal, sondern auf brüderliche Weise ausgeübt werden sollte¹⁰⁹. Dass dies »offenlich vor aller gmein« geschehen müsse, wie der flämische Täufer einforderte, wurde bereits im *Schleitheimer Bekennt-*

107 Alphonse L.E. VERHEYDEN, *Anabaptism in Flanders 1530–1650. A Century of Struggle*, Scottsdale 1961, S. 133f.

108 JEHRING, *Gründliche Historie*, S. 125, zu Jehring vgl. Kap. 3, Anm. 30.

109 Vgl. Hans-Jürgen GOERTZ, *Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in der Täuferischen Bewegung der Frühen Neuzeit*, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994, S. 183–198, hier S. 190; im Täufertum wurde die traditionelle Unterscheidung zwischen dem großen und dem kleinen Bann (»excommunicatio major«/»minor«), d.h. zwischen einem Ausschluss aus der Kirche und einem Ausschluss von den Sakramenten, fast überall eingeebnet. Vgl. Christoph LINK, *Art. Bann*, V. Reformation und Neuzeit, in: TRE 5 (1986), S. 182–190.

nis 1527 festgelegt¹¹⁰. Jedoch sollte der Bann erst als *ultima ratio* nach zwei »heimlichen« Ermahnungen gegen einen Sünder verhängt werden, um die Reinheit der Gemeinde beim Brotbrechen zu gewährleisten. In Bezug auf den Betroffenen sollte sie vor allem als erzieherische Maßnahme wirken, um ihn oder sie wieder in die Gemeinde aufzunehmen¹¹¹. Seiner Intention des Bannes entsprechend empfahl Balthasar Hubmaier, dass die Gläubigen mit dem Ausgeschlossenen nichts »zu schaffen« haben sollten, »auff das er schamrot wird, doch haltet jn nit als ainen feind, sonder vermant jn als ainen bruder«¹¹². Er betonte, dass dem Verbannten ebenso wenig wie dem Nichtgläubigen die »notturfft« verweigert werden dürfe, aber sehr wohl die »freundschaftt«¹¹³. Zum Repertoire der Maßnahmen gegen einen Verbannten gehörten alsbald die Grußverweigerung sowie die Meidung durch Familie und Freunde¹¹⁴. An der Frage, wo genau die Grenzen zu ziehen sind zwischen dem Verbannten und der Gemeinschaft, und wie sich die Ehegatten einem Ausgeschlossenen gegenüber zu verhalten hätten, entzündete sich der Streit, der im wahrsten Sinne zur Zerreißprobe wurde.

Die Forderung, den verbannten Ehegatten zu meiden, stellte den Höhepunkt und zugleich das Scheitern des Versuchs einer Spiritualisierung der Ehe im Täuferum dar: den Höhepunkt, weil hier deutlich wird, dass für bestimmte Täufergruppen die Verbindung des Gläubigen mit Gott und seiner Gemeinde als die allein maßgebliche angesehen wurde, der die eheliche Verbindung im Konfliktfall weichen musste. Dass der Gipfel der Spiritualisierung zugleich ihr Scheitern in sich barg, lag an den kirchenpolitischen Konsequenzen, die sie nach sich zog: die zunehmende Zersplitterung der Täuferbewegung, weshalb man langfristig die rigorose Ehemeidung auch wieder aufgab¹¹⁵.

Vor allem im Norden, wo das melchioritisch-mennonitische Täuferum stark ausgeprägt war, wurde die Ehemeidungsfrage zum Zankapfel¹¹⁶. Die Konfliktlinien sind in der Täuferforschung seit Langem bekannt, sie verlie-

110 QGTS 2 Ostschweiz, S. 26–36, hier S. 29.

111 »Das die straf vnd Bann nit auß haß beschicht, noch yemandt zü nachtail, sonder auß Christlicher libe vnd zu nutz dem sündler, auff das er seiner sünden abstee vnd sein seel und leib mitsambt dem geist behalten werde«, HUBMAIER, Von dem christlichen Bann (1527), in: QGT IX Hubmaier Schriften, S. 375.

112 Ebd.

113 Ebd., S. 374.

114 Vgl. GOERTZ, Kleruskritik, Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung, S. 190.

115 Vgl. etwa die Schilderung der Aufgabe des Banns bei JEHRING, Gründliche Historie, S. 126; sowie Karl KOOP, Täuferisch-mennonitische Bekenntnisse. Ein umstrittenes Vermächtnis, in: MGB 60 (2003), S. 23–42, hier S. 27f.

116 Der Begriff Ehemeidung, im Englischen »marital avoidance« wird im Folgenden nach Neff nur für (zeitweilige) Ehetrennungen aufgrund des Kirchenbanns verwendet und nicht für Trennungen aus Glaubensgründen im Allgemeinen wie etwa bei KOBELT-GROCH, Aufsässige Töchter Gottes, S. 133; vgl. Christian NEFF, Art. Ehemeidung, in: MennLex 1 (1913), S. 526–

fen zum einen zwischen den oberdeutschen und Schweizer Brüdern und den mennonitischen Täufern und zum anderen innerhalb der niederländischen Mennoniten¹¹⁷. Seit der Konferenz von Emden 1547 hatte man sich im Norden auf eine strengere Auslegung des Banns verständigt, wie sie Dirk Philips kurz darauf niederschrieb: Weil der Bann uns als ein allgemeines Gebot von Gott auferlegt wurde und Gottes Wille über dem Fleisch und dem Ansehen der Person steht, deshalb müsse der Ehemann seine Frau und die Ehefrau ihren Mann meiden, der Vater sein Kind und das Kind seinen Vater¹¹⁸. Man erwartete von dem unschuldigen Ehegatten, dass er in die von der ganzen Gemeinde ausgesprochene Bannstrafe einwilligte und sie deswegen auch befolgte. Als Begründung für die strenge Ehemeidung wurde von den Mennoniten vor allem die Befürchtung angeführt, fromme Christen drohten durch den Umgang mit dem Verbannten selbst vom rechten Pfad abzukommen. Hinzu kam die Absicht, den Verbannten zu beschämen, um ihn letztlich zurückzugewinnen. Schließlich hob man auch die Gefahr der Täuschung durch den Apostaten hervor¹¹⁹. Da man mit der Ehemeidung aber zugleich auch den unschuldigen, frommen Ehegatten bestrafte, barg die rigorose Kirchenzucht auch ein gewisses Risiko. Es bestand immerhin die Gefahr, dass sich er oder sie in der Folge ebenfalls versündigte, beispielsweise indem er Ehebruch beging oder sich für den Ehepartner und nicht für die Gemeinde entschied. Es galt also eine Inflation der Bannstrafe zu vermeiden. So betonten Philips wie auch wenig später die *Wismarer Artikel* (1554), dass jeder Einzelfall genau geprüft werden müsse¹²⁰. Auch Menno Simons hatte zunächst eine moderate Haltung zur Ehemeidung vertreten. Er wies darauf hin, dass man bei der Ursache für einen Bann differenzieren müsse zwischen abscheulichen Taten wie Unzucht, Gotteslästerung, Gewaltdelikten und ähnlichen Schandtaten und solchen Verstößen, die unabsichtlich oder aus einem Missverständnis heraus geschehen waren¹²¹. Aus diesem Grund entschloss sich Menno Simons 1556, Partei für Swaen Rutgers zu ergreifen, die sich geweigert hatte, ihren Mann »an Bett und Tisch« zu meiden und deswegen von ihrer Gemeinde in Emden ausgeschlossen werden sollte¹²². Über den aufse-

528. Zur Bedeutung der spirituellen Ehevorstellung in diesem Kontext vgl. auch Kap. 1.2 dieser Arbeit, S. 43f.

117 Vgl. zum folgenden Abschnitt SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, S. 393–347; KRAHN, *Dutch Anabaptism*, S. 229–237, sowie WILLIAMS, *Radical Reformation*, S. 731–747.

118 Dirk PHILIPS, A Confession about separation briefly summarized, in how far we shall shun or avoid the apostate, (ca. 1547–1550), in: Ders., *Writings*, S. 611–617, hier S. 613.

119 Diese Gründe nannte Dirk PHILIPS, A Confession about Separation, S. 614.

120 Wismar Articles (1554), in: KOOP, *Confessions of Faith*, S. 111.

121 Menno SIMONS, Ein gründliches und klares Bekenntnis (1552), in: *Die vollständigen Werke*, S. 394.

122 *Successio Anabaptistica* (1603), in: BRN 7 (1910), S. 54f.; vgl. zusammenfassend VISSER, *Mennonites and Doopsgezinden*, S. 311; sowie Samme ZIJLSTRA, *Om de ware gemeente en de*

henerregenden Fall selbst ist weniger bekannt als über den Machtkampf, der darüber entbrannte, und der Abspaltung der moderaten Waterländer, in die er mündete¹²³. So beschreibt Bornhäuser, die Täuferin habe nach der Rückkehr ihres Mannes zu seinem alten Glauben zunächst mit der Billigung ihrer Gemeinde ihre Ehe fortgeführt, bevor Leenaert Bouwens die Ehemcheidung trotz der Intervention Menno Simons durchsetzte¹²⁴. In Harlingen, wo die Ältesten 1557 zusammenkamen, um die zutage getretenen Differenzen zu klären, konnte sich der strenge Flügel um Bouwens und Philips gegenüber dem alten und gesundheitlich angeschlagenen Menno Simons durchsetzen. Von letzterem wird berichtet, dass man ihm ebenfalls mit dem Bann drohte und vorwarf, die eheliche Treue höher zu bewerten als den Gehorsam gegenüber Gott¹²⁵.

Auch wenn Menno Simons letztlich der Unterlegene war, ist es seine Verteidigungsschrift für Swaen Rutgers, die überliefert wurde. Aus ihr geht deutlich hervor, dass die Frage der Ehemcheidung nicht nur ein Grundsatzproblem war, das die Täuferführer unter sich ausfochten. Die Wirkung auf die großen Konfessionen musste ebenso bedacht werden wie die Reaktion der einfachen Gläubigen. So argumentierte Simons, die Auffassung, eine fromme Frau mit dem Bann zu bedrohen, nur weil sie bei ihrem Ehemann bleiben wolle, sei nicht nur wegen der Gefahren der Fleischeslust problematisch, sondern auch wegen der Außenwirkung, die eine solche Entscheidung haben musste: »Welche verleumderische Worte werdet ihr in den Mund der Verleumder legen! Und was für schlimme Gerüchte werdet ihr verbreiten von des Herrn Wort und seiner Gemeinde«¹²⁶. Diese Befürchtung war nicht unbegründet, denn die Mennoniten wurden wegen ihrer strengen Ehemcheidungspraxis auch von außen angegriffen¹²⁷. Widerstand gegen die rigoristische Auslegung kam auch von den eigenen Anhängern. Er habe in seiner Zeit

oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum 2000, S. 182f.

123 Vgl. BORNHÄUSER, *Leben und Lehre Menno Simons*, S. 154f. Die Abspaltung der Waterländer geht auf Naeldeman und Jan Jansz. Schedemaker zurück, die sich auf die Seite von Swaen Rutgers gestellt hatten und daraufhin ebenfalls mit dem Bann belegt wurden, *Successio Anabaptistica* (1603), in: BRN 7 (1910), S. 55; vgl. dazu VISSER, *Mennonites and Doopsgezinden*, S. 311.

124 Vgl. BORNHÄUSER, *Leben und Lehre Menno Simons*, S. 154.

125 Hans ALENSON, *Tegen-Bericht op der voor-Reden vant groote Martelaer Boek* (1630), in: BRN 7 (1910), S. 258f.

126 Menno SIMONS, *Brief an die Gemeinde zu Emden* (1556), in: *Die vollständigen Werke*, S. 395.

127 Die Vorwürfe der Täufergegner hatte auch Dirk Philips wahrgenommen. Von den Gegnern der Täufer würden sie als zu streng in der Bannfrage, als gnadenlose Richter und Ehetrenner wahrgenommen, Dirk PHILIPS, *Evangelical Excommunication* (ca. 1567), in: Ders., *Writings*, S. 609; diese Wahrnehmung war nicht unbegründet. Die Reformierten (gereformeerden) sahen in der Ehemcheidung, die ihrer Ansicht nach in der Praxis einer Scheidung gleichkam, in der Tat eine Bedrohung für das gesellschaftliche Gefüge, vgl. ZIJLSTRA, *Om de ware gemeente*, S. 229.

nicht weniger als dreihundert Ehepaare gekannt, die das Gebot der Ehemeidung missachtet hätten, notierte Menno zwei Jahre nach dem aufsehenerregenden Protest der Swaen Rutgers¹²⁸.

Dass Menno Simons, der ursprünglich ähnlich wie Hubmaier eine pastorale Auffassung des Banns vertreten hatte und ihn als Instrument der Versöhnung und Erlösung verstand¹²⁹, sich in der Frage der Reinheit der Gemeinde letztlich der strengen Auffassung der Ehemeidung von Dirk Philips und Leonard Bouwens gebeugt hatte¹³⁰, zeigte sich auch in der Auseinandersetzung mit den oberdeutschen Täufern und Schweizer Brüdern. Mit den Glaubensbrüdern im Süden hatten sich die Mennoniten trotz mehrerer Treffen in Straßburg und Köln nicht auf eine gemeinsame Position festlegen können. Auch die Schweizer Brüder befürworteten eine Handhabung mit Augenmaß und sprachen sich explizit gegen eine Ehetrennung aufgrund des Banns aus. Sie schlossen Verbannte lediglich vom Abendmahl aus¹³¹. Den Mennoniten warfen sie vor, durch ihre strenge Ehemeidungspolitik die Ehe zu brechen, während umgekehrt die Mennoniten die Disziplinlosigkeit der Schweizer Brüder kritisierten sowie deren Inkonsequenz, weil sie die Meidung lediglich auf die spirituelle Gemeinschaft begrenzten¹³². Menno Simons setzte dem entgegen, dass man mit Verbannten keinen weltlichen Umgang mehr pflegen sollte, wozu er neben gemeinsamen Mahlzeiten und Geschäften auch die »fleischliche Gemeinschaft« der Eheleute im engeren Sinne, den ehelichen Geschlechtsverkehr, zählte¹³³.

Der Trend zu einer kompromisslosen Haltung zur Ehemeidung in Teilen des mennonitischen Täufertums ist zum einen auf die Funktion des Kirchenbanns zurückzuführen, die sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts gewandelt hatte. Von einem anfänglichen Bedürfnis nach Abgrenzung gegenüber den großen Konfessionen wandelte sich der Kirchenbann zu einer »binnengeleiteten Kirchenzucht«¹³⁴, die bald an Schärfe kaum noch zu überbieten war. Zum anderen fußte die strenge Auffassung der Ehemeidung auf der spirituellen Ehevorstellung, die im melchioritisch-mennonitischen Täufertum das Kirchenverständnis sehr stark prägte. Die Vorstellung von der Gemeinde als

128 Menno SIMONS, Gründliche Unterweisung oder ein Bericht von der Excommunication (1558), in: Die vollständigen Werke, S. 334–373, hier S. 347; vgl. auch BORNHÄUSER, *Leben und Lehre Menno Simons*, S. 165, Anm. 53.

129 SIMONS, Eine liebeiche Ermahnung (1541), in: Die vollständigen Werke, S. 624–634, hier S. 628.

130 Vgl. SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, S. 341.

131 Walter KLAASSEN, *Anabaptism in Outline. Selected Primary Sources*, Scottdale 1981, S. 231; vgl. dazu John S. OYER, *The Strasbourg Conferences of the Anabaptists, 1554–1607*, in: *MennQR* 58 (1984), S. 218–229, hier S. 224.

132 SIMONS, Eine sehr gründliche Antwort, in: Die vollständigen Werke, S. 407f.

133 Ebd., hier S. 408; vgl. dazu auch REMBERT, *Die Wiedertäufer*, S. 502f.

134 Vgl. GOERTZ, *Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung*, S. 192.

Braut Christi und die Erwartungen, die infolgedessen an die Gemeinschaft der Gläubigen gestellt wurden, führten zu einer Abwertung der bestehenden Ehen. In einer handschriftlich zirkulierenden programmatischen Schrift, die Dirk Philips zugeschrieben wird, heißt es, der gläubige Ehemann sei mit seiner Frau in der Ehe vereint, so wie er mit Christus vereint ist, dem wahren Bräutigam der Gemeinschaft des Herrn. Und weil der Gläubige ein Leib und ein Fleisch mit der Gemeinschaft Jesu Christi sei, müsse die spirituelle Einheit stärker und verbindlicher sein als die fleischliche¹³⁵.

Die Ehemiedung blieb einer der zentralen Streitpunkte, die ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer Zersplitterung des konservativen Flügels der flämisch-friesischen Mennoniten führten¹³⁶. Auch die Abspaltung der Amischen von den Schweizer Brüdern im 17. Jahrhundert ist unter anderem auf die Übernahme der strengen Ehemiedungspraxis der Mennoniten zurückzuführen¹³⁷. Die strenge Bann- und Ehemiedungspolitik, die nach Lucille Marr der Gemeinschaft mehr Zusammenhalt (»cohesiveness«) bringen sollte, hat also *de facto* zu einer weiteren Aufspaltung der Täufer geführt¹³⁸. Das Konzept von Köln, das 1591 als Glaubensgrundlage von den gemäßigten oberdeutschen und friesischen Täufern angenommen worden war, versuchte dem entgegenzuwirken, indem es aufgrund des Missbrauchs der Ehemiedung und der davon hervorgerufenen Unordnung von der Durchsetzung des Banns bei Eheleuten Abstand nahm¹³⁹.

Weil man der spirituellen Ehe des Gläubigen mit Gott in der strengen Auslegung des Banns den Vorrang vor der Ehe mit dem verbannten irdischen Gatten gab, ist die Ehemiedung nicht nur von zeitgenössischen Kritikern mit der Scheidungsproblematik in Verbindung gebracht worden¹⁴⁰. Auch in der Forschung wurde der schmale Grad zwischen Ehemiedung und Scheidung diskutiert. So sah Gerhard Zschäbitz eine gewisse Kontinuität zwischen den Fällen eigenmächtiger Trennungen in den Anfangsjahren der Täuferbewegung und der später einsetzenden Diskussion um die Ehemiedung¹⁴¹. Und auch Arnold Snyder vertritt die These, dass, obwohl Menno Simons

135 PHILIPS, Omitted writing about Band and Avoidance (1567?), in: Ders., Writings, S. 578–588, hier S. 584; vgl. auch Menno Simons Begründung der Ehemiedung mit der spirituellen Ehe des Gläubigen mit Christus, Erklärung über die Apostolische Absonderung oder Bann (1558), in: Die vollständigen Werke, S. 347.

136 Vgl. VISSER, Mennonites and Doopsgezinden, S. 320f.

137 Vgl. SNYDER, Anabaptist History and Theology, S. 346.

138 Vgl. MARR, Anabaptist Women in the North, S. 362. Negativ fiel deshalb auch schon früh das Urteil der Täuferforschung über die Ehemiedung aus, der Neff »eine große und traurige Rolle« in der Geschichte der Mennoniten, besonders in Holland bescheinigte, NEFF, Art. Ehemiedung, in: MennLex 1 (1913), S. 526.

139 REMBERT, Die Wiedertäufer, S. 616; vgl. dazu auch VISSER, Mennonites and Doopsgezinden, S. 322.

140 JEHRING, Gründliche Historie, S. 125, Anm. (kk).

141 Vgl. ZSCHÄBITZ, Zur mitteldeutschen Täuferbewegung, S. 109.

eine Gleichsetzung von Ehemiedung und Scheidung – letztere war nur bei Unzucht erlaubt – verneint hatte, der Unterschied lediglich graduell gewesen sei: »marital shunning was a de facto divorce – a divorce in all but name«¹⁴². Es ist durchaus möglich, dass in der Praxis eine Bannstrafe, verbunden mit der Ehemiedung, einer Ehetrennung gleichkam, doch um dies im Einzelnen nachweisen zu können, benötigte man eine breitere empirische Quellenbasis. Im Hinblick auf die hier analysierte normative Ebene der Ehemiedungsdebatte muss man Snyder insofern Recht geben, als Menno Simons bereits die Möglichkeit einer Scheidung als Folge der Ehemiedung in seinen Schriften vorweggenommen hatte. Allerdings konnte seiner Meinung nach aus einer Ehemiedung nur dann eine Scheidung resultieren, wenn der Apostat wegen Ehebruchs aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden war¹⁴³. Noch deutlicher begegnete Dirk Philips dem Vorwurf, die Ehemiedung käme einer Ehetrennung bzw. Scheidung gleich¹⁴⁴. Philips teilte nicht die Ansicht von Menno Simons, der in seiner letzten Stellungnahme zur Ehemiedung auf die paulinische Haltung zur Ehe hingewiesen hatte. Die besagte, dass solange der Rechtgläubige von seinem ungläubigen bzw. verbannten Ehegatten nicht an seinem Glauben gehindert oder in seinem Gewissen eingeengt werde, die Ehe nicht getrennt werden dürfe. Wenn der oder die Gläubige ihren Glauben in der Ehe praktizieren könne und nicht »mit falscher Lehre angegriffen wird, dann sind sie gewissenhaft verbunden ungestört bei einander zu bleiben, denn Sie sind ein Fleisch und leben zusammen gleichwie Mann und Weib leben sollten«¹⁴⁵. Falls ein rechtgläubiger Gatte sich aufgrund des biblischen Scheidungsverbotens oder aufgrund von Befürchtungen, sein verbannter Ehepartner könne durch die Ehemiedung noch tiefer in die Sünde geraten, nicht trennen wolle, dann sollten sie zusammen bleiben¹⁴⁶. Dagegen betonte Dirk Philips in seiner Verteidigung der Ehemiedung vor allem, dass der Bann nach täuferischem Verständnis ja gar nicht auf einen dauerhaften Ausschluss aus der Gemeinde abziele. Er werde vielmehr als Maßnahme angesehen, um den Betroffenen durch Beschämung und Entzug seiner sozialen Kontakte wieder auf den rechten Pfad zurückzuführen. Aus der Perspektive der Täufer konnte die Ehemiedung als Teil des Versuches gewertet werden, den Betroffenen zur Umkehr und zur Buße zu bewegen: Täuferische Ehegatten sollten sich dem Gebet widmen, fasten, stöhnen und weinen vor Gott, damit er ihnen das Geschenk der Keuschheit mache, sie sollten

142 Vgl. SNYDER, *Anabaptist History and Theology*, S. 286.

143 SIMONS, Erklärung über die apostolische Absonderung oder Bann (1558), in: *Die vollständigen Werke*, S. 337–373, hier S. 344f.

144 PHILIPS, *Evangelical Excommunication*, S. 605f.

145 SIMONS, Brief an die Gemeinde zu Emden (1556), in: *Die vollständigen Werke*, S. 394f.; zur mennonitischen Position zur Ehescheidung vgl. auch Kap. 5.3 dieser Arbeit, S. 272–274.

146 Ebd.

geduldig darauf warten, dass der Ehegatte, der vom wahren Glauben abgefallen war, sich wieder Gott zuwende und durch die Gnade Gottes mit ihm und seiner Kirche versöhnt werde¹⁴⁷. Menno Simons' differenzierte Sicht der Ehemeidung, die einen pastoralen Blick auf den einzelnen Gläubigen richtete, wird also von Dirk Philips zugunsten einer prinzipiellen Auffassung der Ehemeidung abgelöst, welche die Reinhaltung der Gemeinschaft als Braut Christi als alleinigen Maßstab ansetzte, dem sich die Betroffenen unter allen Umständen beugen mussten. In der Grundsatzfrage, ob dem Glauben oder dem Eheband größere Bedeutung beizumessen sei, wenn ein Ehegatte aus der Glaubensgemeinschaft ausgeschlossen werden sollte, vertrat Dirk Philips zusammen mit Leonard Bouwens das eine Extrem und die Schweizer Brüder das andere. Menno Simons' Versuch eines Kompromisses scheiterte vermutlich nicht zuletzt aufgrund seines schwindenden Einflusses in seinen letzten Lebensjahren¹⁴⁸.

Glaube und Liebe

Mit der Bann- und Ehemeidungsproblematik wurde ein zentraler endogener Faktor angesprochen, der das Eheleben von Täufern massiv beeinflussen konnte und der allerdings ebenso wie die vorangegangenen Aspekte einen Interessens- bzw. Loyalitätskonflikt zwischen Glaube und Ehe provozierte. Das Bild würde jedoch unvollständig bleiben, fragte man nicht auch nach dem konstruktiven Einfluss des Täuferglaubens auf den Ehealltag und die Gestaltung der Ehebeziehungen.

Die Täuferforschung hat sich in diesem Punkt vor allem auf das Rollenverständnis der Geschlechter und die Handlungsspielräume von Frauen konzentriert. Die widersprüchlichen Ergebnisse dieser Untersuchungen sind vor allem durch die anfangs sehr spezifischen Fragestellungen und entsprechend begrenzte Untersuchungsräume zu erklären. Die Frauen- und Geschlechterforschung, die sich seit den 1980er Jahren darum bemüht hat, Frauen auch in der Täufergeschichte sichtbar zu machen, arbeitete zunächst die erweiterten Handlungsspielräume von Täuferinnen in den Anfangsjahren der Bewegung heraus¹⁴⁹. Neben den bekannteren Beispielen der Hille Feicken in Münster und der Straßburger Prophetin Barbara Rebstock haben auch viele andere Täuferinnen das reformatorische Schlagwort vom »Priestertum aller Gläubigen« beim Wort genommen und in ihren Häusern gepredigt, gegen die Messe

147 Ebd.

148 Vgl. BORNHÄUSER, *Leben und Lehre Menno Simons'*, S. 157.

149 Vgl. Alice ZIMMERLI-WITSCHI, *Frauen in der Reformationszeit*, Diss. phil., Zürich 1981; KOBELT-GROCH, *Aufsässige Töchter Gottes*, S. 10f.; sowie SNYDER/HECHT, *Profiles of Anabaptist Women*, S. 1.

und das katholische Eucharistieverständnis geredet und ihre Glaubensgenossen zur Buße aufgerufen¹⁵⁰. Ein Gegengewicht zu diesem Befund lieferten Untersuchungen über das Rollenverständnis von Mann und Frau innerhalb der sich ausbildenden Täuferrichtungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Schon aus den ersten Stellungnahmen der Hutterischen Brüder zu dieser Frage wird deutlich, dass ihnen keineswegs daran gelegen war, die Neuorientierung im Glauben mit einer Neuordnung der Geschlechterbeziehungen zu verbinden. Paul Glock ermahnte in seinen Sendbriefen die Frauen, in der Gemeinde »still« zu sein, sie sollten sich züchtig verhalten, ihren Männern untertan sein und durch ihr vorbildliches Leben Ungläubige von ihrem Glauben überzeugen¹⁵¹. Ein Standpunkt, den auch die Mennoniten teilten, wie bereits Lucille Marr feststellte. Sie resümiert, dass Täuferinnen zwar »peers in faith«, jedoch »subordinates in marriage« waren¹⁵². Auch die beiden vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit haben gezeigt, dass sich die täuferische Vorstellung einer spirituellen Ebenbürtigkeit der Geschlechter keineswegs auf den Alltag niederschlagen musste und dass sich hierarchische Strukturen sowohl in spiritualistischen Kreisen als auch in etablierten Täufergruppen eher noch verstärkten¹⁵³. Gerade deshalb sollte die Spurensuche nach möglichen Veränderungen der Geschlechterbeziehungen durch den Täuferglauben nicht bei der Gleichheits- bzw. Ungleichheitsdebatte und der

150 Über Hille Feicken vgl. KOBELT-GROCH, Aufsässige Töchter Gottes, S. 64–117; zu Barbara Rebstock vgl. die Aussage ihres Mannes, QGT VIII Elsaß 2, S. 304; in Windischgrätz, QGT XI Österreich 1, S. 154; in Straßburg 1536, QGT XV Elsaß 3, S. 52; dass dieses Phänomen nicht auf die frühen Jahre der Täuferbewegung beschränkt blieb, zeigt sich bei Maria Bernatz, die um 1560 als Apostel in der Eifel auffiel, vgl. Ernst CROUS, Anabaptism in Schleiden-in-the-Eifel, in: MennQR 34 (1960), S. 188–191; ein später Fall einer predigenden Frau ist aus dem Jahr 1573 in Poppenweiler überliefert, QGWT I Württemberg, S. 408.

151 In Paul Glocks Sendbrief »an seine eeliche schwester Elßen und an alle frommen« heißt es: »ir unsere herzlieben geschwistriget, sonderlich du Elsen, mein vertrauter eegemachl, ist unser bitt an euch, das ir still seiet. Dann durch das reden eines weibs sind wir alle verdorben. Denkend an die herliche ermanung des apostels Petri, das der frauen geziert nit soll sein in harflechten noch in gold noch anziehen der klaiden, sonder der verborgen mensch des herzens in der unverruglichkeit eines senften und stillen geists, welcher vor gott herrlich und groß ist« (I Pet 3,3), Hohenwittlingen 1563, QGWT I Württemberg, S. 1075; vgl. auch Glocks Rechenschaft, ebd., S. 1061.

152 Vgl. MARR, Anabaptist Women in the North, S. 347–362; auch Grochowina zufolge waren Täuferinnen ihren männlichen Glaubensgenossen nur im Martyrium wirklich ebenbürtig, vgl. Nicole GROCHOWINA, Zwischen Gleichheit im Martyrium und Unterordnung in der Ehe. Aktionsräume von Frauen in der täuferischen Bewegung, in: Anne CONRAD (Hg.), »In Christo ist weder man noch weyb«. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, Münster 1999, S. 95–113; vgl. weiterhin Gerhild SCHOLZ-WILLIAMS, Blutzügen. Autorität und Ehre in de Braghts »Bloody Theatre or Martyrs Mirror«, in: Sibylle BACKMANN u.a. (Hg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998, S. 270–287, hier S. 276.

153 Vgl. dazu Kap. 2.3 dieser Arbeit, S. 118–122.

ohnehin anachronistischen Frage nach einer emanzipatorischen Wirkung des Täuferglaubens stehen bleiben. Vielmehr muss auch nach qualitativen Veränderungen von Geschlechterbeziehungen innerhalb der Ehe gefragt werden.

An diesem Punkt ist man allerdings mit einem Quellenproblem konfrontiert. Denn so wenig wir über das Eheleben bekannter Führungsgestalten der Täufer wissen, so wenig wissen wir auch über jenes ihrer Anhänger. Von vielen Täuferhefrauen ist wie bei Menno Simons' Frau Gertrud kaum mehr als der Name bekannt. Von einigen Eheleuten weiß man immerhin, dass die neuen theologischen Impulse sie zu gemeinsamen täuferischen Aktivitäten motivierten, sie nahmen zusammen an heimlichen Versammlungen teil oder spendeten neuen Glaubensgenossen gemeinsam die Taufe¹⁵⁴. Anna, die zweite Ehefrau von Pilgram Marpeck, begleitete ihren Gatten 1528 auf seiner Reise nach Mähren. Den Frauen von Michael Sattler und Balthasar Hubmaier wurde genau das zum Verhängnis – sie wurden wie ihre Ehemänner hingerichtet¹⁵⁵. Auch in den Täuferakten finden sich viele Beispiele von Frauen, die sich in ihrem Alltagsradius für ihren Glauben und ihre Glaubensgenossen einsetzten, indem sie ihre Häuser für Versammlungen öffneten sowie Täufer mit Nahrung und Kleidung versorgten¹⁵⁶. Die Frau des Gefängniswärters in Straßburg führte heimlich Leute zu Melchior Hoffman, wofür sie 1543 eine Urfehde leisten musste¹⁵⁷. Im Kinzigtal ist eine nicht näher bezeichnete Täuferin so »verstockt und frech in ihrem irrthumb« gewesen, dass sich der Pfarrer schriftlich darüber wundern musste, besonders weil sie einen Ehemann und »kleine Kind« in der Herrschaft hatte¹⁵⁸. Vieles spricht dafür, dass sich diese Frauen, von denen die meisten verheiratet waren, selbst in erster Linie als Anhängerinnen des Täuferglaubens wahrnahmen, dass also ihre geschlechtliche Identität und die damit verbundenen Rollenzuschreibungen hinter die neue Glaubensidentität zurücktraten.

154 Beispielsweise die Straßburger Jörg Tucher und seine Frau Ursula. Sie besuchten Clemens Zieglers Predigten auf der Ruprechtsau. Zudem räumte Ursula in einem weiteren Verhör ein, »sie vnderweiße niemand, gehe allein in der beckern hauß und Paulus des Webers vnd lese da allemal ein capitel«, QGT VII Elsaß 1, S. 62f., Ursulas Aussage ebd., S. 135; sowie ebd., S. 271.

155 QGTS 1 Zürich, S. 253; BECK, Die Geschichts-Bücher, S. 52f.; vgl. auch SPRUNGER, God's Powerful Army of the Weak, S. 48.

156 QGWT I Württemberg, S. 11; für Amsterdam finden sich mehrere Beispiele in A.F. MELLINK, Anabaptism in Amsterdam after Munster, in: Irwin BUCKWALTER HORST, Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas, Leiden 1986, S. 127–142, hier S. 132f.

157 QGT XVI Elsaß 4, S. 7.

158 QGT IV Baden und Pfalz, S. 368. Auch andernorts wurde über hartnäckige Täuferinnen berichtet. So hatte Caspar Hedio 1538 in Straßburg keinen Erfolg mit seinen Belehrungsversuchen von drei Täuferinnen und drohte ihnen mit Gefängnis und Folter, QGT XV Elsaß 3, S. 246.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fielen täuferische Ehepaare häufig nur durch »störrisches« Verhalten auf. Sie blieben dem Kirchgang und dem Abendmahl fern, brachten ihre Kinder nicht zur Taufe und zum Katechismus und ließen sich einfach nicht belehren¹⁵⁹. Trotz dieser Hinweise auf das Alltagsleben und den auch unter schwierigen Bedingungen gemeinsam praktizierten Glauben lässt sich anhand der Täuferakten nur schwer bestimmen, welche Rolle der Glaube im Ehealltag spielte und wie sich Täufererehen durch den neuen Glauben veränderten oder verändern sollten. Angesichts der geschilderten Tragweite, die das spirituelle Ehekonzept in der Lebenswirklichkeit der Täufer haben konnte, ist dies ein überraschender Befund. Welche Gründe kann es für die verhältnismäßig dürftige Überlieferung zum Eheleben von Täufern geben? Hat die spirituelle Ehevorstellung den Ehealltag womöglich gar nicht erreicht, schien die gelebte Normalität nicht erwähnenswert? Ober wurden die Geschlechterbeziehungen durch die spirituelle Ehevorstellung womöglich religiös dermaßen aufgeladen, dass es zu einer Tabuisierung der persönlichen Ebene der ehelichen Lebensgemeinschaft kam? Letzteres ließe sich aus der implizierten Erwartungshaltung schließen, dass die Ehegemeinschaft stets hinter den Glauben zurücktreten müsse. Diese Erfahrung hatte beispielsweise Leonard Bouwens Ehefrau gemacht, als sie aus Angst vor dem großen Verfolgungsdruck Menno Simons gebeten hatte, ihren Mann von seinen pastoralen Pflichten zu entbinden. In dem bekannten Antwortschreiben lehnte Menno Simons dies mit der Begründung ab, eine solche Entscheidung würde bedeuten, dass er der weltlichen Ehegemeinschaft mehr Bedeutung schenke als dem Herrn. Deshalb wies er die Frau zurecht: »stärke doch deinen Mann und schwäche ihn nicht«¹⁶⁰.

Die einzige Quellengruppe, in der die Kommunikation von Täufererehepaaren überliefert wird, sind Briefe, die Täufer aus den Gefängnissen an ihre Ehefrauen bzw. Männer schrieben – sogenannte Märtyrerbriefe¹⁶¹.

Allerdings kann man diese Briefe nicht in die Kategorie der Selbstzeugnisse einreihen, sie wurden nicht zufällig überliefert, sondern zusammen mit anderen Sendbriefen in den Martyrologien der Täufer tradiert, die erst nach der Zeit der Täuferverfolgung kompiliert und herausgegeben wurden¹⁶².

159 Felix und N. Schwarz 1527, QGTS I Zürich, S. 299, 302, 304 u. 356; Georg und N. Heilmann, QGT IV Baden und Pfalz, S. 165f.; Jerg und N.N., QGWT I Württemberg, S. 476; Hans und N. Fritzen 1583, ebd., S. 554; Jakob und N. Krauß, 1583, ebd., S. 597.

160 Menno SIMONS, Brief an die Gattin des Leonard Bouwens (1553), in: Die vollständigen Werke, S. 362–365, hier S. 365.

161 Abgesehen von den in die Täuferakten aufgenommenen Sendbriefen sind die hier exemplarisch untersuchten Briefe abgedruckt in den vierbändigen Hutterischen Episteln 1527–1763: HE 1–4 (1986–1991), in: Brad S. GREGORY (Hg.), *The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrs*, Leiden 2002; und in VAN BRAGHT, *Märtyrer-Spiegel*.

162 Zur Entstehung der frühen Täufermartyrologien vgl. Brad S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christin Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge MA 2001, S. 197–249; sowie



Abb. 11: Barend DIRCKSZ (zugeschrieben), Hinrichtung von Täufern in Amsterdam 1535/36, lavierte Federzeichnung (Amsterdams Historisch Museum, Inv.-Nr. TA 18166).

Sie sagen also mehr darüber aus, wie sich die Herausgeber dieser Schriften an der Schwelle zur konfessionellen Phase die Märtyrervergangenheit ihrer Vorgänger idealtypischerweise vorgestellt haben, als über die in den Texten genannten Personen¹⁶³. Trotzdem sind diese Briefe für die hier verfolgte Fragestellung wichtig, denn sie vermitteln einen konfessionell gefilterten Eindruck davon, wie im Angesicht des Martyriums das Verhältnis von Glauben und Ehe gestaltet werden sollte. Wie konnten oder vielmehr sollten Täufer in akuten Bedrohungssituationen die Beziehung zu ihrem Ehegemahl und ihre Loyalität gegenüber dem neuen Glauben in Einklang bringen?

Im Hinblick auf die Geschlechterbeziehungen hat die Täuferforschung die Märtyrerbriefe vor allem als Festschreibung eines traditionellen Geschlechterverhältnisses gelesen, auch im Martyrium blieben hierarchisch strukturierte Geschlechterrollen gewahrt¹⁶⁴. Keith Sprunger argumentiert, die Täuferfamilien seien in diesen Texten als eine Art Miniaturkirche konzipiert worden, in denen der Hausvater die Rolle des Lehrers innehatte und seine Frau und Kinder im rechten Glauben unterrichtete¹⁶⁵. In der Tat nimmt auch in den Briefen aus dem Gefängnis die Ermahnung des Gatten neben der Schilderung der Umstände der Gefangenschaft bzw. der bevorstehenden Hinrichtung den breitesten Raum ein. Die inhaftierten Täufer forderten ihre Ehefrauen auf, es ihnen gleich zu tun und sich von »Trübsal, Angst oder Verfolgung nicht von der Liebe Gottes [zu] scheiden«, sondern »dem Herrn auch fromm und treu bis in den Tod« zu sein¹⁶⁶. Die Bedeutung der in den Briefen vermittelten Paarebene für die primäre Funktion dieser Texte – religiöse Erbauung durch die »Verinnerlichung der kollektiven Leidenserfahrung« – lässt sich nicht hoch genug einschätzen: Die hier erzählten individuellen Schicksale, die direkte und persönliche Ansprache der Eheleute, boten wichtige Anknüpfungspunkte für die täuferische Leserschaft¹⁶⁷.

Nicole GROCHOWINA, Von Opfern zu Heiligen. Martyrien von Täuferinnen und Täufern im 16. Jahrhundert, in: Peter BURSCHEL/Anne CONRAD (Hg.), Vorbild, Inbild, Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, Freiburg i.Br. 2003, S. 121–150, hier S. 121–128.

163 Vgl. BURSCHEL, Sterben und Unsterblichkeit, S. 164.

164 Vgl. GROCHOWINA, Von Opfern zu Heiligen, S. 145.

165 Ebd.; vgl. auch Jenifer Hiatt UMBLE, Spiritual Companions. Women as Wives in the Martyrs' Mirror, in: MennLife 1 (1990), S. 33.

166 Christoph ASCHBERGER, 3. Sendbrief aus dem Gefängnis auf Schloß Falckenstein an seine Frau (1540), vgl. HE 2 (1987), S. 109.

167 Das lässt sich exemplarisch an dem Märtyreriied Thomas Druckers aus Köln zeigen:

»Sein Weib schrieb ihm ein Brieflein klein,
Thät ihm ihr herz entdecken
Lieb Freund, bleib bey der Wahrheit rein,
Laßt euch davon nicht schröcken,

Dass in diesen Briefen auch die emotionale Beziehung der Täuferpaare mit einer außergewöhnlichen Deutlichkeit dargestellt wird, hat bereits John Klassen für die niederländischen Täufer festgestellt. Obwohl die Loyalität gegenüber der Familie häufig hinter dem Glauben zurückstehen musste, sei es den Täufern gelungen, ihre asketischen und mystischen Vorstellungen mit engen familiären Bindungen, emotionalen und durchaus körperlichen Beziehungen in Einklang zu bringen¹⁶⁸. Für dieses Phänomen hat die Täuferforschung bislang nur wenige Erklärungsansätze angeboten. Gerald Mast hat es so interpretiert, dass es den Täufern angesichts der Einbindung der Ehe in eine größere spirituelle und soziale Gemeinschaft gelungen sei, die öffentlichen Liebesbekundungen so zu formulieren, dass aus ihnen Zeugnisse des Martyriums werden¹⁶⁹. Das setzt jedoch voraus, dass die in den Märtyrerbrieffen verbalisierte »Intimität« zwischen Eheleuten bereits vorhanden war und hier lediglich in den Dienst von etwas Größerem gestellt wurde. Verlangte die täuferische Ehevorstellung, wie sie beispielsweise in der Anrede »eheliche Schwester« zum Ausdruck kommt, nicht nach einer Minimierung ehelicher Intimität?

Versucht man hingegen in umgekehrter Richtung die Bedeutung der Märtyrerbrieffe für die Täufererehen zu ergründen, so ergibt sich eine andere Deutung: Ermöglichte die spirituelle Ehevorstellung es den Täufern vielleicht erst, dem Eheleben Raum zu geben, indem es ein Vokabular zur Verfügung stellte, mit dem emotionale Nähe kommuniziert werden konnte? Die Analyse der Geschlechterbeziehungen in den Märtyrerbrieffen lässt vermuten, dass in dieser spezifischen Textform eine neue Qualität im Ausdruck ehelicher

Ihr wisst was ihr gelobet han,
Das Creutz laßt euch gefallen,
Christus ging selber diese Bahn
Und die Apostel alle.

Gelobet sey Gott, liebe Hausfrau
Und Schwester in dem Herren,
Des Herren Werk und Wunder schau,
Erfreut mein Herz so schre.
Ich hör aus eurem Schreiben klar,
Daß ihr seyd wohl zufrieden,
Und tröst mich mit der heil'gen Schaar,
Die vor uns hond gestritten«.

in: *Ausbund*, S. 141; zu Thomas Drucker von Imbroich vgl. auch REMBERT, *Die Wiedertäufer*, S. 459–474; Zur Funktion der Täufermartyrologien vgl. BURSCHEL, *Sterben und Unsterblichkeit*, S. 190.

168 Vgl. KLASSEN, *Women and the Family*, S. 554; auch UMBLE konstatierte eine starke emotionale Bindung zwischen vielen Eheleuten, UMBLE, *Spiritual Companions*, S. 33.

169 Gerald J. MAST, *Epistolary Rhetoric and Marital Love in the Martyrs Mirror*, in: *MennQR* 82 (2008), S. 174–185, hier S. 183 u. 185.

Liebe in Erscheinung tritt. Ermöglicht wurde die Verbalisierung von ehelicher Liebe und Nähe erst durch den situativen Rahmen des Martyriums, in dem Täuferglaube und eheliche Liebe nicht miteinander konkurrierten, sondern sich im Gegenteil noch verstärkten. Hans-Georg Kemper hat einen solchen Zusammenhang für die radikalen Pietisten aufgezeigt. Er macht die spirituelle Ehevorstellung für eine »kommunikative Ausgestaltung einer hochgespannten Gefühlswelt und Liebessprache« verantwortlich und entwickelt an radikal-pietistischen Liedern die These, dass diese »Empfindsamkeit auf säkulare Partnerbeziehungen übertragen werden und nun deren »Heiligung« dienen« konnte. Gerade im Umfeld des radikalen Pietismus¹⁷⁰, in dem – ähnlich wie bei den Täufern – die freie Partnerwahl und Liebesehe als »teuflische Verführung« verpönt waren und die Ehe primär als ein religiöser – von Gott gegebener und auf ihn bezogener – Bund verstanden wurde, habe die Sprache und Gefühlswelt dieser Liebesehe und deren Übertragung auf die »Passion« irdischer Partnerschaft den Weg bereitet¹⁷⁰. Trotz der Unterschiede bezüglich der Textformen und auch hinsichtlich der Intensität der Liebesmetaphorik lassen sich meiner Ansicht nach erste Ansätze dieser Entwicklung bereits in den Märtyrerbriefen der Täufer finden. Auf ganz ähnliche Weise wie bei den Radikalen des 17. Jahrhunderts wurde hier trotz der Ablehnung von individueller Partnerwahl und Liebesheiraten über den Umweg der spirituellen Ehe mit Christus zumindest auf sprachlicher Ebene auch eine große emotionale Nähe unter täuferischen Ehegatten möglich. Die Analyse der Geschlechterbeziehungen, die zu diesem Schluss geführt hat, hat zunächst einmal ergeben, dass viele Märtyrerbriefe, die ja als öffentliche Texte konzipiert waren, persönlich an die Ehegatten adressiert wurden. Die Ehegatten fungierten also als wichtigste Ansprechpartner in der Gefangenschaft, ihnen wurden die Lebensumstände im Gefängnis geschildert, die Folter und die Auseinandersetzungen mit dem Glauben. Jakob von dem Wege bat seine Frau, so lange es ihr finanziell möglich sei, in seiner Nähe zu bleiben, »bis es mit mir auf die ein oder andere Weise sich entscheidet, und das aus keiner andern Ursache, als das ich von dir bisweilen noch etwas höre und Grüße von dir vernehmen möchte, was mir lieber ist als viel Silber und Gold«¹⁷¹. Die enge Verbindung zum Ehegatten wird als wichtige moralische und spirituelle Unterstützung in der Zeit der Prüfung dargestellt. So werden auch die Antwortschreiben, die den Weg ins Gefängnis fanden, als großer Trost und Lichtblick beschrieben¹⁷².

170 Kemper bezieht sich hier auf LUHMANN, *Liebe als Passion*; vgl. KEMPER, *Liebe/Ehe – Liebeshehe*. Zu den methodischen Schwierigkeiten bei dieser Fragestellung vgl. auch SCHNELL, *Sexualität und Emotionalität*, S. 15–20.

171 VAN BRAGHT, *Märtyrer-Spiegel*, S. 485.

172 2. und 4. Epistel von Peter Riedemann an seine eheliche Schwester Treindl, vgl. HE I (1986), S. 231 u. 336; Christian Langeduls Abschied, VAN BRAGHT, *Märtyrer-Spiegel*, S. 262; Joos Verkindert an Andries, vgl. DAN VII *Friesland en Groningen* (1995), S. 232 u. 237.

Einige Briefe in den *Märtyrerspiegeln* thematisieren auch das gemeinsame Leben vor der Verhaftung. Die Absender baten ihre Gatten, ihnen mögliche Verfehlungen in der Ehe nachzusehen. Martin van der Straaten schrieb über die drei Jahre seines Ehelebens, seine Frau habe immer größere Geduld bewiesen, ihre Hände seien stets fleißiger gewesen als seine, und auch im Glauben sei sie ihm ein Vorbild gewesen¹⁷³. In erster Linie sollten die Briefe aus der Gefangenschaft jedoch der Gemeinde »draußen« Trost spenden und den Glauben festigen. Indem sie auf ihren standhaften Glauben verwiesen, sprachen die Täufer ihren Ehegatten Mut zu, es ihnen gleich zu tun, oder sie gaben Empfehlungen zur christlichen Erziehung der Kinder¹⁷⁴.

Die besondere emotionale Bindung zwischen den Eheleuten kam darin zum Ausdruck, dass manche Gefangene mit ihren Briefen kleine Geschenke als Liebespfand schickten. Ein geistliches Lied, das er selbst häufig sang, ließ beispielsweise Jeronimus Knäls seiner Frau »aus herzlicher Liebe« zukommen¹⁷⁵. Peter Riedemann konnte seinem Sendbrief ein »Säckl« beigeben. Den Inhalt sollte seine Frau Treindl mit der Ehefrau eines seiner Mitgefangenen teilen, das »Säckl aber hab' ich Dir geeignet«, betonte er¹⁷⁶. Hänsel Huter wollte seiner Gretl ebenfalls ein Geschenk machen, obwohl er in seinem Allgäuer Gefängnis nichts hatte. Also beschloss er, seiner Frau »zum Zeichen der Liebe meinen Löffel« zu schicken und fügte entschuldigend hinzu: »Ich wollt dir gern etwas besseres schicken, aber ich habe nichts«¹⁷⁷. Diese symbolischen Gesten ehelicher Liebe stellten scheinbar keinen Widerspruch zu der hierarchischen Ehevorstellung der Täufer dar, in der Christus den ersten Platz einnehmen sollte.

Auch im kommunikativen Umgang der Eheleute in den Märtyrerbrieffen kommt die exklusive Stellung der Paarbeziehung zum Ausdruck: So begründete beispielsweise Hänsel Huter die Belehrungen in seinem langen Brief mit der Liebe, die er für seine Frau empfinde:

Meine gar herzliche Gretl, was ich Dir schreibe, schreibe ich nicht, daß du nicht gnugsam ermahnt würdest, sondern aus herzlicher Liebe, und dieweil wir einander mit äußerlichen Handreichungen nicht mögen dienen¹⁷⁸.

173 Der erste Brief Martin von der Straaten an sein Weib (o.D.), VAN BRAGHT, Märtyrer-Spiegel, S. 473.

174 Ebd., S. 344; Hänsel Huter, vgl. HE 3 (1988), S. 659.

175 Jeronimus Knäls an seine Frau, Wien 1536, HE 3 (1988), S. 127.

176 1. Epistel von Peter Riedemann an seine eheliche Schwester Treindl, vgl. HE 1 (1986), S. 229. Ein andermal schickte Riedemann Treindl sein Gesangbuch, 4. Epistel von Peter Riedemann an seine Treindl, vgl. HE 1 (1986), S. 236.

177 Hänsel Huter an seine eheliche Schwester Gretl (1566), vgl. HE 3 (1988), S. 658.

178 Ebd., S. 659.

Wie Huter wandte sich auch Peter Riedemann »aus Liebe« persönlich an seine Treindl, damit sie sich freue und fröhlich sei, auch wenn sie seinen Brief gar nicht selbst lesen konnte: »Wenn ich dir aber gleich gerne mehr schriebe, so kannst du es doch nicht lesen, wenn du es aber könntest, wollt' ich Dir noch lieber schreiben«¹⁷⁹. Die Zwiesprache im Geiste oder durch Briefe wird nicht nur als tröstend geschildert, sondern als eine Fortführung der ehelichen Beziehung auf einer anderen Ebene. In einem hutterischen Brief eines gewissen Heinrich Adam an seine Ehefrau heißt es etwa:

Also muß ich aus Liebe und Anregung meines Herzens mich durch Briefe mit Dir ergötzen und erfreuen, und obgleich ich mündlich nicht mit dir reden kann, so geschieht es doch im Herzen. Und kann ich Dich jetzt nicht im Fleisch ansehen, so sehe ich Dich im Glauben, mit Frieden im Geist und in der Wahrheit¹⁸⁰.

Der Protagonist dieses Briefes beschreibt nicht nur die Sehnsucht nach dem persönlichen, vertrauten Austausch mit seiner Frau, er spricht auch ganz direkt die körperliche Dimension der Ehe an, die ihm und seiner Frau aufgrund der Gefangenschaft verwehrt blieb. Im Gegensatz zu der asketischen Sexualvorstellung der devianten Täufersgruppen kommt hier im Übrigen eine näher an der lutherischen Eheauffassung orientierte Haltung zur Sexualität zum Ausdruck, eine Sexualität, die als ganz normaler Teil des Ehelebens aufgefasst wurde, das aufgrund der Verfolgung nicht stattfinden konnte. Entscheidend ist, dass im martyrologischen Kontext die eheliche Bindung aus ihrer alltäglichen und körperlichen Dimension gelöst und auf die spirituelle Ebene verlagert wird. Auch in dem Brief von Jelis Bernaerts an seine Frau kommt zum Ausdruck, dass man sich damit trösten müsse, die »Vereinigung des Fleisches« durch die geistliche Vereinigung im Glauben abgelöst zu haben: »wenn ich die Einigkeit betrachte, worin wir noch stehen, nämlich dem geistigen Leibe Christi [...], so freue ich mich, daß du auch mit mir in der Gemeinschaft stehst«¹⁸¹. Die emotionale Sehnsucht der Eheleute wird über das Bild der spirituellen Ehe kommuniziert. Zugleich wird die religiöse Inbrunst durch die Verschmelzung der persönlichen Liebesbeziehung und der Liebe zu Christus noch gesteigert, die schließlich in einer himmlischen Hochzeit kulminieren soll.

Die Frage, inwieweit die Märtyrerbriefe die Lebenswirklichkeit ihrer Protagonisten widerspiegeln, bleibt im Dunkeln. Erhellend werden konnte dagegen eine mögliche intendierte Wirkung der Märtyrerbriefe auf die Rezipienten

179 Peter Riedemann an seine eheliche Schwester Treindl (o.D.), vgl. HE 1 (1986), S. 229.

180 Heinrich Adam an sein Eheweib und Schwester im Herrn (o.D.), vgl. HE 3 (1988), S. 631.

181 Ein Brief welchen Jelis Bernarts an sein Weib geschrieben hat, VAN BRAGHT, Märtyrer-Spiegel, S. 190.

ten im 17. und 18. Jahrhundert: ein Identifikationsangebot an die Leser durch die Paarebene, ein Modell täuferischer Geschlechterbeziehungen, vor allem aber ein neues Vokabular, um eheliche Liebe zum Ausdruck zu bringen.

4.3 Zusammenfassung

Das Mosaik aus Fallbeispielen im ersten Teil dieses Kapitels hat eine neue Perspektive auf den Ehealltag von Täufern ermöglicht, die sich von der obrigkeitlichen Wahrnehmung unterscheidet. Es erzählt in vielen Facetten von der Beständigkeit des Ehebandes bei den Täufern: Konvertiten, die ihren Gatten den neuen Glauben aufzwingen wollten, Mischehen, denen auch Jahrzehnte obrigkeitlicher Bedrängung nichts anhaben konnten und Beziehungen, die trotz Landesverweisung über Jahre hinweg – im wahrsten Sinne des Wortes – fruchtbar blieben. Ausgestattet mit einem pragmatischen Eheverständnis schaffte es ein Großteil der Täuferanhänger, den neuen Glauben mit den bestehenden Lebenszusammenhängen zu vereinbaren. Solche sowohl nach täuferischem als auch nach obrigkeitlichem Verständnis »unorthodoxe« Täufererehen funktionierten dort am besten, wo die Täufer weit verstreut lebten und weniger der sozialen Kontrolle ausgesetzt waren. Dass der eheliche Haushalt für viele Täufer weiterhin die soziale und wirtschaftliche Basis blieb, wird an den geschilderten Fallbeispielen ebenfalls noch einmal deutlich.

In der Gesamtschau stellen diese Befunde zum Ehealltag ein wichtiges Korrektiv zu dem von den Täufern propagierten und von der Forschung kultivierten Konzept der »spirituellen Ehe« als rein metaphysischer Angelegenheit dar, der alles Weltliche nachgeordnet werden sollte. Es ist wichtig, die hier beschriebene Kontinuität vieler Täufererehen, die trotz widrigster Umstände aufrechterhalten werden konnten, im Blick zu behalten, wenn man sich der Problematik der Ehetrennungen und Scheidungen zuwendet. Dass die in der spirituellen Ehevorstellung zum Ausdruck kommende Hierarchisierung von Glauben und Leben gleichwohl erhebliche Auswirkungen haben konnte, hat der zweite Teil dieses Kapitels gezeigt. Mit der Forderung nach einem Kontaktverbot von Täufern zu ihren exkommunizierten Gatten hat der Einfluss des spirituellen Ehekonzepts auf den Ehealltag seinen Höhepunkt erreicht. In der Debatte um die sogenannte Ehemeidung offenbart sich aber auch die kirchenpolitische Dimension der spirituellen Ehevorstellung: In der Folge kam es zum Bruch zwischen radikaleren und gemäßigten Täufergruppen. Letztlich kann man sagen, dass die Täufer in diesem Punkt an ihren eigenen Ansprüchen gescheitert sind. Die Folgen der Ehemeidung im Alltag lassen sich ebenso schwer fassen wie andere Bereiche des Ehelebens, was für sich genommen bereits eine Folge der spirituellen Ehevorstellung

sein kann. Zumindest auf rhetorischer Ebene konnten Auswirkungen des spirituellen Ehekonzepts auf die Geschlechterbeziehungen festgestellt werden, wurde doch durch die Einbettung der Paarbeziehung in die Beziehung zu Gott eine neue emotionale Nähe von täuferischen Ehepaaren möglich, wenngleich diese erst einmal nur im Kontext des Martyriums zum Ausdruck kam.

5. Vom »Zerreißen des Ehestands« – Ehetrennungen und Scheidung

*Die Widerteuffer lauffen von Weib und Kindern (o ir steinerne Herzen)
dass sie ursach nehmen aus des herren christi worten/
Wer nicht Weib und Kinder verlesst umb des Evuangelij willen/
der ist mein nicht wird¹.*

Im Frühjahr 1527 entschieden drei Männer aus Erlangen, zwei Bauern und ein Krämer, dass sie »dem wort gottes nachziehen« wollten². Mitten in der Nacht, nur mit ihrem Handwerkszeug und Geld bestückt, brachen sie auf und ließen ihre Frauen und Kinder allein zurück. »Gesegen dich got, und leb einweil wol, und laß dir die kinder befolen sein, ich wil, ein got will, auf die pffingsten wider pei dir sein« – mit diesen Worten habe ihr Mann sich verabschiedet, berichtete Hans Perrens Frau wenig später dem Amtmann. Sie habe sich vergeblich darum bemüht, ihren Ehemann zum Bleiben zu bewegen, damit er helfe, »meine kleine kinder zihen«. Doch er habe fort gewollt, »den willen gottes erfahren«, und ihr entgegnet: »laß mich mit dem zeitlichen gut umb goz willen unbekumbert«³. Zur selben Zeit verschwand auch Caspar Schmid aus Erlangen. Er kehrte nicht von der Mühle zurück, wo er sein Korn mahlen lassen und die Predigt hören wollte. Als seine Gattin zusammen mit den anderen verlassenen Ehefrauen befragt wurde, berichtete sie dem Amtmann von einem Streit. Sie habe sich geweigert, ihrem Gatten »kraut und fleisch« zu kochen. Vergleichbare Anzeichen für häusliche Konflikte sind bei den zuerst genannten Täuferpaaren nicht vermerkt; ein konkreter Anlass für ihren Weggang ist nicht zu ermitteln. Zumindest für die Familie Nadler können Glaubensdifferenzen wohl ausgeschlossen werden, seine Frau beherbergte wenig später den Täuferführer Ambrosius Spittelmeier in ihrem Haus, welcher sie als eine »frume christin« beschrieb⁴. Will man den Aussagen der Ehefrauen Glauben schenken, dann hatten die Männer ihren Frauen suggeriert, sie wollten nur für einige Zeit, ein paar Monate, fortbleiben. Am Ende – nach zwei Jahren – kehrte nur Hans Nadler zurück. Über das Schicksal seiner einstigen Reisegefährten gab er nur spärlich Auskunft. Hans Perren habe er zuletzt vor einem halben Jahr gesehen, jetzt wisse er nicht einmal, ob

1 ALBER, Wider die verfluchte Lere, fol. M2.

2 Der folgende Abschnitt, QGWT II Bayern 1, S. 13f.; ganz ähnlich äusserten sich die Ehefrauen von Hans Perren Junior und Hans Nadler.

3 Ebd., S. 15.

4 QGWT II Bayern 1, S. 27.

dieser »lebendig oder dot sei«⁵. Neben dem »Libertinismus« war die »Zerstörung des Ehestands« der Hauptvorwurf, der den Täufern von ihren Gegnern bezüglich ihrer Lebensweise gemacht wurde⁶. Täufer wie die Perrens, von denen nichts weiter bekannt wurde, als dass sie ihre Familien verlassen hatten, haben diesen Eindruck noch verstärkt. In der älteren Täuferliteratur wurden Ehetrennungen bei Täufern je nach dem konfessionellen Standpunkt des Autors entweder als unrühmliche Einzelfälle oder aber – in der Tradition der Polemiken des 16. Jahrhunderts – als typisches Verhalten dargestellt⁷. Die jüngere Forschung hat das Problem des Verlassens vor allem als eine Folge der spirituellen Eheauffassung und der daraus resultierenden Ablehnung von Mischehen interpretiert. Aufgrund dieses Eheverständnisses hätten sich die Anhänger der Täufer ermächtigt gefühlt, selbst »über Wert und Unwert der [Ehe-] Verbindung zu urteilen«⁸. Zugleich wird auch die These von Alice Zimmerli-Witschi, Glaubensfragen hätten als »Katalysator« für die Auflösung ohnehin problematischer Ehen gewirkt, immer noch als Erklärungsmodell herangezogen, obwohl man aufgrund der Quellenlage nur Vermutungen über den Zustand dieser Ehen anstellen kann⁹.

Den Fall des Hans Nadler können diese Erklärungsansätze nur begrenzt erhellen. Weder kann hier von einer eigenmächtigen Auflösung einer längst gescheiterten Ehe die Rede sein noch von einer eigenmächtigen Trennung aufgrund von Glaubensdifferenzen. Aus Nadlers Sicht hatte die zweijährige Abwesenheit sein Eheband nicht erschüttern können. Während der langen Trennungsphase fühlte er sich weiterhin gebunden und hatte schließlich das Bedürfnis, das Eheleben wieder aufzunehmen. Er gehörte damit zu jenen Täufern, die ihre Ehen, wie Marion Kobelt-Groch es beschrieben hat, für einige Zeit »ruhen lassen«, ohne sich jedoch eine neue Frau zu suchen, wie von Zeitgenossen (und auch von der Forschung) bisweilen vermutet wurde¹⁰. Während man bei den Motiven für den Ausstieg bei den Perrens über eine Hypothese nicht hinauskommt, bescheren uns Aussagen wie jene des zurück-

5 Ebd., S. 132. Zu Nadlers täuferischem Umfeld vgl. die Aussage von Thomas Spiegel von Ostheim in: WAPPLER, *Die Täuferbewegung in Thüringen*, S. 231 u. 234.

6 Philipp MELANCHTHON, *Verlegung etlicher unchristlicher Artikel* (1536), in: Adolf LAUBE (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich* (1526–1535), Bd. 2, Berlin 1992, S. 1487.

7 Peachey spielte eigenmächtige Ehetrennungen als Einzelfälle herunter, PEACHEY, *Die soziale Herkunft*, S. 71; während Schraepler vermutete, dass manch »unlauterer Gesell« nur zur Taufe gedrängt habe, um auf diese Weise seine Ehefrau loszuwerden, SCHRAEPLER, *Die rechtliche Behandlung der Täufer*, S. 90. Für Elsa Bernhofer zeigte sich in der Praxis hingegen, »wie wenig den meisten Täufern die Ehegemeinschaft galt. Ohne Bedenken verließen sie Weib und Kind, um sich andernorts unter den Brüdern anzusiedeln, um im Lande herumzustreifen oder nach Mähren zu ziehen«, BERNHOFER, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen*, S. 96.

8 Am ausführlichsten zur Praxis des Verlassens MATTERN, *Leben im Abseits*, S. 105–111.

9 ZIMMERLI-WITSCHI, *Frauen in der Reformationszeit*, S. 146f.

10 KOBELT-GROCH, *Why did Petronella Leave Her Husband?*, S. 31.

gekehrten Nadlers Einblicke in den weiteren Lebensweg eines abwesenden Ehegatten, der in anderen Fällen im Dunkeln bleibt¹¹.

Schon aufgrund der Quellenlage, die meist nur Momentaufnahmen liefert, ist demnach Vorsicht geboten, wenn es um eine Klassifizierung dieser Fälle geht. Das Phänomen der Ehetrennung im täuferischen Milieu soll also zunächst für sich genommen analysiert werden und nicht gleich in die üblichen Kategorien Ehemiedung, oder eigenmächtige Ehescheidung einsortiert werden. Durch einen multiperspektivischen Zugang, der das Blickfeld auf alle beteiligten Fraktionen erweitert, wird der Problemkomplex Ehetrennung und Scheidung entzerrt und perspektiviert. So kann der Gefahr begegnet werden, die Trennungspraxis lediglich als Bestätigung (oder Abweichung von) der täuferischen Eheauffassung zu deuten. Zudem wird nicht nur die Perspektive der abwesenden Täufer, sondern auch die Gegenseite belichtet, schließlich hing es maßgeblich von dem zurückbleibenden Ehegatten ab, wie die Abwesenheit eines täuferischen Ehepartners bewertet wurde. Erst aufgrund von Aussagen wie jenen von Hans Nadlers Ehefrau und ihren Leidensgenossinnen konnte die Obrigkeit davon ausgehen, dass es sich um eine Ehetrennung handelte und nicht um eine temporäre räumliche Trennung, wie sie in Täuferkreisen häufiger vorkam. Die Klägerseite darf also nicht bloß als Verursacher des Aktenmaterials wahrgenommen werden, sondern sie muss als Betroffene und Akteur in den Blick rücken. Will man weiterhin nach dem Zusammenhang von Ehetrennung, Scheidung und Täuferglauben fragen, so ist es notwendig, neben den Klägern und Beklagten auch die offiziellen Standpunkte zu beleuchten: zum einen den der Obrigkeiten, die durch die plötzliche Häufung von Scheidungsklagen eine pragmatischere Haltung als die konfessionelle Polemik einnehmen mussten, und zum anderen jenen der Täufer, die auf die Trennungspraxis in den eigenen Reihen und auf die Kritik von Außen reagieren mussten.

Im Folgenden steht zunächst die Trennungspraxis der Täufer im Mittelpunkt, die in einem zweiten Schritt um die Perspektive der Verlassenen und der Obrigkeit ergänzt wird. Dabei muss sich die Untersuchung mangels eines vergleichbaren Quellenkorpus in katholischen Gebieten auf die protestantischen Herrschaften insbesondere im süddeutschen Raum beschränken. Abschließend soll die Positionierung der Täufergruppen zur Scheidungsfrage diskutiert werden. Auch hier liegt der Schwerpunkt der Analyse bei den süddeutschen und schweizerischen Täufergruppen sowie den Hutterischen Brüdern in Mähren. Diese Regionen waren als Aus- bzw. Einwande-

11 Weshalb ein Ehegatte den anderen verlässt, bleibt auch bei Nichttäufern quellenbedingt in den meisten Fällen im Dunkeln, vgl. SAFLEY, *Let No Man Put Asunder*, S. 118; vgl. auch PHILLIPS, *Putting Asunder*, S. 285.

rungsgebiete von dem Phänomen der Ehetrennung besonders stark betroffen, weshalb die Quellenlage hier besonders gut ist.

5.1 »wib und kind, hab und guot verlassen« – Trennungspraxis

Das sogenannte »böswillige Verlassen« gehörte im 16. Jahrhundert bereits seit Langem zur sozialen Praxis, eigenmächtige Ehetrennungen waren die einzige Möglichkeit, sich aus eigener Kraft aus einer Ehe zu befreien¹². Trotzdem waren Ehetrennungen im 16. Jahrhundert ein verhältnismäßig seltenes Phänomen. Vor den zuständigen Gerichten machten sie nur einen geringen Teil der Fälle aus¹³. Um den plötzlichen Anstieg von Ehetrennungen bei den Täufern zu verstehen, muss nach den veränderten Rahmenbedingungen im täuferischen Milieu gefragt werden sowie nach den Ursachen und Motiven. Nur wenn man die religiöse Ebene in die Konfliktlage einbezieht, wird nachvollziehbar, weshalb sich manche Täuferanhänger von ihren Familien trennten und sich dennoch weiterhin als gebunden betrachteten, warum sie es weder auf eine Scheidung – formell oder informell – noch auf eine erneute Eheschließung anlegten.

Nach der Trennung: Überleben in der Fremde

Im Unterschied zu anderen Scheidungswilligen konnten Täufer auf ein weit verzweigtes Netzwerk von Gleichgesinnten zurückgreifen, das es gewohnt war, Flüchtlinge zu beherbergen, zu verpflegen und im Notfall auch mit Arbeit und Geld zu versorgen. Nicht alle getrennt lebenden Täufer mussten ihre Heimat verlassen. Einige waren so gut vernetzt, dass sie in der näheren Umgebung bleiben konnten und bei Verwandten oder Gleichgesinnten Unterschlupf fanden. Anna Kuchenhausen aus Rosenheim wohnte nach ihrer Trennung weiterhin in ihrer Heimatstadt bei einem befreundeten Ehepaar¹⁴. Auch Adelheit Schwarz aus Watt blieb nach der Trennung von ihrem Ehemann ein aktives Mitglied der Täufergemeinde in Bülach, nicht weit von ihrem Heimatort. Sie hielt vermutlich sogar weiterhin Kontakt zu ihren Kin-

12 Vgl. dazu BURGHARTZ, *Zeiten der Reinheit*, S. 216; Günther ERBE, *Das Ehescheidungsrecht im Herzogtum Württemberg seit der Reformation*, in: ZWLG 14 (1955), S. 95–144; sowie PHILLIPS, *Putting Asunder*, S. 285–289.

13 Vgl. SAFLEY, *Let No Man Put Asunder*, S. 132.

14 WAPPLER, *Täuferbewegung*, S. 271; QGT VII Elsaß 1, S. 277; QGWT I Württemberg, S. 397.

dern¹⁵. Eine gute Vernetzung war auch die Voraussetzung dafür, dass die Betroffenen weiterhin ihren Lebensunterhalt verdienen konnten. Valentin Krautheimer aus Riedstedt konnte eine ganze Reihe von Glaubensgenossen aufzählen, die ihn in der Fremde unterstützten. Mit einigen von ihnen lebte er einige Zeit zurückgezogen in den Wäldern des Harz, bevor er begann, »uff dem Eichberge bei Stolberg uff dem bergwerke« zu arbeiten¹⁶. Der eingangs erwähnte Hans Nadler hat unterwegs sein »kremberk gedriben mit nodel, domit hab er sein narung gehabt«¹⁷. Er konnte sich wie der Schneider Georg Fuchs, der »sein weib zu Irckershoffen« zurückgelassen hatte, »seins handwerks enthalten«¹⁸. Aber nicht nur Handwerker, auch ungelernete Kräfte fanden bei den Täufern und deren Sympathisanten Arbeit: Breida Werntzin verdingte sich als Magd oder arbeitete als Erntehelferin, genau wie Martin Motz aus dem württembergischen Hedelbach, über den es in einem Visitationsprotokoll von 1577 heißt, dass er »zänkisch« mit seinem Weib lebe und sich deshalb an anderen Orten verdinge¹⁹.

Im Unterschied zu ihren nicht-täuferischen Schicksalsgenossen, die häufig eine prekäre Existenz als Vagabunden, Söldner oder Kolonisten erwartete²⁰, stand den Täufern nicht nur ein über die eigene Verwandtschaft hinaus reichendes überregionales Netzwerk zur Verfügung. Sie hatten vor allem eine Zuflucht. In Mähren gab es bei den Hutterischen Brüdern eine sichere Anlaufstelle und eine verhältnismäßig gute Lebensperspektive. Dort waren sie nicht nur als Glaubensflüchtlinge geschützt, sondern auf den Brüderhöfen konnten sie als Alleinstehende schon aus ökonomischen Gründen leichter integriert werden. Anders als in ihrer Heimat stellte die Ehe hier keine wirtschaftliche Grundvoraussetzung dar²¹. Viele getrennt lebende Täufer zog es dorthin. Den Obrigkeiten entging nicht, dass unter den Täufern, die seit den 1520er Jahren in kleinen Gruppen plötzlich und heimlich nach

15 QGTS I Zürich, S. 357f., vgl. C. Arnold SNYDER, Adelheit Schwarz of Watt, in: Ders./HECHT, Profiles of Anabaptist Women, S. 38 (Karte) u. 42.

16 Ugicht Valentin Krautheimers von Riedstedt, 18. Juni 1538, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 459f.

17 QGWT II Bayern I, S. 132.

18 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 270. Sein unmittelbares Umfeld kannte Fuchs z.T. seit Bauernkriegstagen. Er hatte sich zwar dem Täuferglauben zugewandt, aber die revolutionären Phantasien noch nicht ganz abgelegt, ebd., S. 272f.

19 GLA Karlsruhe, Täuferakten Esslingen, o.p.; QGWT I Württemberg, S. 488.

20 Vgl. Bob SCRIBNER, Mobility: Voluntary or enforced? Vagrants in Württemberg in Sixteenth Century, in: Gerhard JARITZ/Albert MÜLLER (Hg.), Migration in der Feudalgesellschaft, Frankfurt a.M. 1988, S. 65–88, hier S. 76–78.

21 Dass es etliche Unverheiratete bei den Hutterern gab, berichtet Christop Erhard: »Lassen auch nit alle heyraten die es begehren, darumb es gar vil Wittfrawen unnd die noch Jung sein undtner jnen/und andere Junge gesellen/die bißweiln nie zum heyrathen kommen/gibt«, in: ERHARD, Gründliche kurzverfaste historia, fol. 12r.

Mähren entschwanden, immer wieder Leute waren, die ihre Familien verlassen hatten²². Geführt von Sendboten, machten sich die Auswanderwilligen aus Süddeutschland, der Schweiz und Hessen zunächst auf den Weg zur Donau. In Ulm, Ingolstadt oder Regensburg stiegen sie auf Flöße um und fuhren über Passau hinunter bis nach Krems oder Wien. Von dort wanderten sie zu Fuß weiter nach Mähren²³. Die lange Reise war nicht ungefährlich, unterwegs machten die kleinen Gruppen stets an abgelegenen Lagerplätzen Rast und benutzten spezielle Grußformeln als Erkennungszeichen, um nicht den Obrigkeiten in die Hände zu fallen²⁴. Auch Hans Nadler erklärte, er sei auf diese Weise vom »reinstrom« bis nach »Niklasburk unter Wien« gekommen²⁵.

Die Lebensperspektive, die sich trennungswilligen Täufern dort bot, machte diesen Schritt für Eheleute, die es andernfalls vielleicht nicht gewagt hätten, attraktiv. Dazu zählen viele Frauen und vor allem Elternteile mit ihren Kindern. Zwar haben sowohl Väter als auch Mütter ihren Nachwuchs zurückgelassen, viele Täufer entschieden sich jedoch, gemeinsam mit ihren Kindern die Heimat zu verlassen. Michael Laubenberger wanderte samt seiner drei Söhne nach Mähren aus und ließ seine Ehefrau allein in Neckarhausen zurück²⁶. In anderen Familien wurden Geschwister unter den Eltern aufgeteilt. Jörg Aubecher nahm zwei seiner Kinder mit, die anderen beiden blieben bei der Mutter in Cannstett²⁷. Wie diese Fälle zeigen, nahmen sich Männer und Frauen gleichermaßen das Recht heraus, ihre Familien zu verlassen. Die Quellenlage lässt zwar eine umfassende statistische Auswertung nicht zu, in der Gesamtschau scheint das Verhältnis von Männern und Frauen, die ihren Familien zumindest zeitweise den Rücken kehrten, aber nahezu ausge-

22 QGWT I Württemberg, S. 628; vgl. auch Henry A. DEWIND, A Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia, in: MennQR 29 (1955), S. 44–53, hier S. 46.

23 Zur Auswanderung nach Mähren vgl. Martin ROTHKEGEL, Kollektive Zucht und individuelle Heilerwartung. Zur Emigration der Hutterischen Brüder, in: Joachim BAHLKE/Rainer BENDEL (Hg.), Migration und Kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive, Köln 2008, S. 133–144; zu den Reiserouten siehe Gerhard J. NEUMANN, Nach und von Mähren. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, in: ARG 47 (1957), S. 75–90, hier S. 80f.; sowie Werner PACKULL, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferum in der Schweiz, Tirol und Mähren, Innsbruck 2000, S. 96–106.

24 Georg Fuchs' Aussage, Januar 1528, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 270f.

25 QGWT II Bayern 1, S. 132.

26 QGWT I Württemberg, S. 860; Blasius Staudachs Gattin ließ sich 1545 von einem Bruder Andreas mit ihren drei Kindern von Kaufbeuren nach Schalkowitz bringen, 15 Jahre später tat es ihr Christine Haffin mit ihren drei Kindern aus dem Stift Coburg gleich. QGT V Bayern 2, S. 145; GLA Karlsruhe, Täuferakten Limpurg, 29. Sept. 1560, o.p.; zu Umfang und Hintergründen der Auswanderungen von Täufern aus Kaufbeuren nach Mähren vgl. Stefan DIETER, Die Reichsstadt Kaufbeuren in der Frühen Neuzeit, Thalhofen 2000, S. 84–86.

27 QGWT I Württemberg, S. 387, 642 u. 778; Hans Burkharths Frau, Dezember 1579, Heini Schmidlis Frau Oktober 1583, Joseph SCHACHER (Hg.), Luzerner Akten zur Geschichte der Täufer, in: ZSKG 51 (1957), S. 117 u. 135.

wogen²⁸. Aus diesem Befund abzuleiten, dass Täuferinnen damit eine Sonderrolle für sich reklamierten, ließe außer Acht, dass auch nicht-täuferische Frauen dieses Recht in nicht geringer Zahl für sich in Anspruch nahmen²⁹. Das hat etwa Susanna Burgharz für Basel festgestellt, wo zwischen 1536 und 1540 mehr Frauen als Männer wegen böswilligen Verlassens verklagt worden sind³⁰. Anders als diese Frauen (und Männer) in Basel hatten die Täufer jedoch die Möglichkeit, gemeinsam mit ihren Kindern aus ihrem alten Leben wegzugehen. Inwieweit dies in Einzelfällen mit dem Einverständnis des Ehegatten geschah, muss aufgrund der Quellenlage im Dunkeln bleiben.

Es sollte an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass das Phänomen des Verlassens nicht auf Ehegatten beschränkt blieb. Etliche erwachsene Kinder zogen ohne Erlaubnis ihrer Eltern nach Mähren³¹. Noch beunruhigender war aus der Sicht der Obrigkeit allerdings der umgekehrte Fall: Eltern, die ihre teilweise noch kleinen Kinder im Stich ließen, um sich den Täufern anzuschließen. Unter einer ganzen Gruppe von Familien, die 1615 aus dem württembergischen Deckendorf nach Mähren auswanderte, befanden sich auch zwei Ehepaare, die ihre Kinder zurückließen, von denen das jüngste noch nicht von der Mutter entwöhnt war³².

Aus hutterischer Sicht bestand die Ideallösung einer Trennungssituation darin, dass das »ander Ehteil mittlerzeit nachher kommt, sein Leben bessert«³³. Es war die Pflicht der Betroffenen, sich auch nach der Trennung weiter um eine Bekehrung des Gatten zu bemühen, damit die Ehe wieder funktionierte. So schrieb Maria Hädrich an ihren Mann, sie hoffe, er könne seinen »bittern zorn« hinter sich lassen und den Weg zu ihr und ihrem Glauben finden. Sie versprach: »Wildu dich nuen dahin begeben und zu mir zihen und fromb werden, so wil ich dir in allem gueden folgen und dich von herzen gern haben«³⁴. Nicht alle Täufer, die von ihren Familien nach Mähren zogen,

28 Die ältere Forschung ging davon aus, dass »in erster Linie Männer die Taufe annahmen und auswanderten, während sich die Frauen aus Sorge um die Kinder nur schwerlich außerhalb des Schutzes von Kirche und Obrigkeit begaben«, SCHRAEPLER, Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 90. Diese Ansicht hat auch Snyder übernommen, SNYDER, Anabaptist History and Theology, S. 275.

29 Vgl. GROCHOWINA, Zwischen Gleichheit im Martyrium und Unterordnung in der Ehe, S. 107f.

30 Vgl. BURGHARTZ, Zeiten der Reinheit, S. 215; auch Köhler stellte für Zürich einen hohen Anteil fest: »Das Zürcher Ehegericht hatte in 44 Fällen in Sachen Verlassen des Mannes seitens der Frau, in 63 Fällen Verlassen der Frau seitens des Mannes zu urteilen«, Walter KÖHLER, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium 1: Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der Deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis, Leipzig 1932, S. 120.

31 1528 räumte Christina Allgöwer ein, ihr Mann hätte sie gern davon abgehalten, »aber sie hab sich nichtzig an in wöllen k(h)ören, sonder si s[e]i von im zogen«, vgl. GLA Karlsruhe, Täuferakten Esslingen, o.p.; ein Sohn verlässt seinen Vater, QGWT I Württemberg, S. 656.

32 Ebd., S. 868.

33 WOLKAN, Geschicht-Buch, S. 237.

34 Maria Hädrich an Herman Hädrich, 3. April 1597, UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 506f. Auch in den Briefen an Eltern und Geschwister wurde stets die Hoffnung, dass diese sich auch zum

haben sich so mustergültig verhalten. Manche bemühten sich in ihren Briefen erst gar nicht um eine Versöhnung – ein Schreiber bat seine verlassene Ehefrau lediglich um die Herausgabe seiner Schuhe³⁵. Glaubt man den Beobachtungen der Obrigkeiten, dann brachten einige Täufer ihre neuen Lebenspartnerinnen gleich mit in die neue Heimat. Der Amtmann zu Nidda stieß im Januar 1613 bei einer Gruppe auswanderwilliger Täufer auf drei Fälle böswilligen Verlassens: Henning Ross und Enners Lauther hätten ihre Frauen sitzen gelassen, und je eine »ledige Magt hinweggeführt«, während der dritte die Schwester seiner Frau geschwängert hatte und deshalb mit ihr »ins Mährenland« ziehen wollte³⁶. Es stellt sich allerdings die Frage, wie häufig so etwas vorkam. Der Historiker Bob Scribner konnte sich schwerlich vorstellen, »dass die asketischen Hutterer solche Neuankömmlinge besonders herzlich empfangen haben«³⁷. In der hutterischen Überlieferung gibt es kaum Hinweise darauf, wie mit diesen Opportunisten umgegangen wurde, Fälle von Konkubinat oder Bigamie wurden hier nicht thematisiert³⁸.

Erst am Ende des 16. Jahrhunderts wird in den Quellen fassbar, wie die Hutterischen Brüder auf jene Neuankömmlinge reagierten, die für ein Leben in Mähren ihre Familien verlassen hatten. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Schweizer Brüdern stellte Andreas Ehrenpreis klar: Trennungswillige müssten »mit großem Bitten und langem Anhalten [...] solches vor uns bringen und wir müssen einen großen Ernst und Eifer spüren«³⁹. Es müssen »dringende Ursache[n]« vorliegen, und selbst dann darf eine Ehetrennung nicht »ohne guten Rat« erfolgen. Demnach war zu dieser Zeit eine Ehetrennung eine Angelegenheit, über die die Ältesten und Gemeindevorsteher entschieden, auch wenn die Hutterer stets betonten, dass kein Mensch, sondern Christus die Ehe scheidet. Darüber hinaus gab Ehrenpreis zu bedenken, wie schwer einen Ehemann eine Trennung aus Glaubensgründen treffe und wie schwer es für die Frauen sei, eine solche Trennung durchzuhalten. Aus diesem Grund ließen sie betroffene Ehepaare in ihrer Heimat und auch in

Täuferglauben bekehren und nach Mähren ziehen würden, artikuliert, siehe Eduard BECKER, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen*, Beilagen S. 83–105, hier S. 98.

35 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 503; ein hessischer Pfarrer notierte die Aussage einer Frau aus Homburg an der Ohm: Als ihr Mann nach einem Jahr aus Mähren zurückgekommen sei, um seine Güter zu verkaufen, habe er sich mit den Worten verabschiedet, »dass er sich nicht mehr um sie bekümmern werde«, ebd., S. 481.

36 Ebd., S. 521; Thomas Fleckin aus Württemberg war mit einer Magd nach Mähren gezogen. Das wurde erst 1615 bekannt, als seine verlassene Ehefrau sich auch dorthin begab, QGWT I Württemberg, S. 868. Bereits 1587 war ein lediger Geselle namens Kugelin mit einer Magd nach Mähren gezogen. Er hatte sie geschwängert, jedoch nicht geehelicht, ebd., S. 629f.

37 Vgl. SCRIBNER, *Konkrete Utopien*, S. 32.

38 Der Hutterischen Chronik genügt der Verweis auf das Neue Testament um klarzustellen, dass andere »Ursach« als die »Seelen Erhaltung« für eine Ehetrennung nicht in Frage kommen, WOLKAN, *Geschicht-Buch*, S. 236.

39 Andreas EHRENPREIS, *Widerlegung und Antwort der Brüder in Mähren*, in: HE 4 (1991), S. 89.

Mähren eine »lange Zeit miteinander hausen«. Wenn sich dabei herausstellte, dass der Ungläubige dem gläubigen Ehegatten »feind oder widerwärtig ist«, müsse man sich des Gläubigen annehmen⁴⁰. Einerseits deutet das auf eine gute Integration von trennungswilligen Täufern hin. Andererseits lässt sich an der abwartenden Haltung aber auch ablesen, dass eine Trennung aus Glaubensgründen die Ausnahme bleiben sollte. In Mähren nahm man sich Zeit, die Beweggründe der Neuankömmlinge zu erforschen. Astrid von Schlachta hat gezeigt, dass die »Alt-Hutterer« seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Neuankömmlinge generell nicht mehr mit »offenen Armen« empfangen haben⁴¹. Erst nach einer Phase des Eingewöhnsens, in der die Fremden das Leben auf den Brüderhöfen kennenlernten und im Glauben der Hutterer unterrichtet wurden, sollten sie sich entscheiden, ob sie blieben. Sebastian Dietrich zufolge diente diese Übergangszeit aber auch zur genauen Beobachtung, »wie es um die Hinzugezogenen stehe«⁴². Ob abtrünnige Ehegatten in die mährischen Brüdergemeinden integriert werden konnten, hing letztlich von ihrer Anpassungsfähigkeit an die dortigen Verhältnisse ab. Das Leben war stark reglementiert, das Essen und die Unterbringung der Kinder in den Schulen waren ungewohnt, was nicht wenige Auswanderer schon nach kurzer Zeit wieder nach Hause trieb⁴³. Ohne den Wunsch, den Glauben und die Lebensweise der Hutterer zu teilen, war eine Existenz auf den sogenannten Haushaben kaum vorstellbar.

Motive und Begründungen von Ehetrennungen

So skizzenhaft wie das Nachleben von abtrünnigen Täufern blieb oft auch die Begründung für die Trennung. Nur wenn die Betroffenen selbst in den Quellen zu fassen sind, lassen sich die Hintergründe ihres Weggangs, ihre Motive und Absichten erhellen. Die meisten Täufer, die mit dem Vorwurf des »böswilligen Verlassens« konfrontiert werden konnten, waren allerdings wenig auskunftsfreudig. Kurt Sauermilch, der seine Frau in Celle zurückgelassen hatte, sagte über seine Ehe, »der Teufel habe sie getraut«⁴⁴. Eine Täuferin aus Rommelshausen argumentierte mit der Untauglichkeit ihres Ehemannes, sie nannte ihn einen »Verschwender«⁴⁵. Bisweilen lassen die Befragten

40 Von der Ehescheidung, in: Isaak DRELLER, Ein schönes Büchlein, das ettliche Artikel betreffend des größten Streits zwischen uns und der Welt, vgl. HE 4 (1991), S. 314–320, hier S. 317.

41 Vgl. VON SCHLACHTA, Hutterische Konfession, S. 366–371.

42 Ebd., S. 368.

43 QGWT I Württemberg, S. 808 u. 872.

44 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 297 u. 299.

45 Hans Tröglins und seiner Ehefrau aus Rommelshausen. Über die Wiedertäuferin heißt es, sie sei »vor der Zeit von ihrem Mann, einem Verschwender, in Moraviam, gezogen«, QGWT I Württemberg, S. 643.

erkennen, dass sie sich eigenmächtig, vielleicht sogar einvernehmlich von ihren Ehegatten getrennt hatten. So bezeichnete sich eine Basler Täuferanhängerin als »im Geiste« von ihrem Ehemann geschieden⁴⁶. In Illingen wird 1585 über den ehemaligen Schultheiß, Wolf Ehrenbreiß, berichtet, dass er und seine Frau sich eigenmächtig voneinander geschieden hätten und nun »jedes besonders in seiner Behausung« wohne⁴⁷. So knapp die Äußerungen auch waren, man kann sich des Eindrucks doch nicht erwehren, dass es sich in diesen Fällen um zerrüttete Ehen und endgültige Trennungsabsichten handelte. Die Bekehrung zum Täuferglauben kann ein Auslöser dafür gewesen sein, vermutlich hat es aber auch andere, langfristige Ursachen für die Trennung der Eheleute gegeben.

Oft werden die Motive der Täufer in den Aussagen durch das Bemühen verschleiert, sich gegenüber der Obrigkeit taktisch geschickt zu präsentieren. Deutlich wird dies etwa in dem Verhör des schon bekannten Hans Nadler. Er rechtfertigte seine zweijährige Abwesenheit mit der »schwachheit seines leibs«, denn er habe im Falle seiner Verhaftung die »marter«, d.h. die Folter gefürchtet⁴⁸. Damit wies er der Obrigkeit eine Mitschuld zu, weil sie den Täufern um ihres Glaubens willen nachstellte. Ein Argument, dessen sich Täufer häufig bedienten, um ihre Abwesenheit zu rechtfertigen⁴⁹. Auf die Frage, warum er als ein gesuchter Täuferführer so »keck« sei, sich in Erlangen blicken zu lassen, konterte Nadler, »Gott habe ihm die gnade geben, daß er wider zu seinem weibe und seinen kindern ziehen sollk«⁵⁰. Wiederum eine geschickte Antwort, schließlich sollten die Eheleute möglichst wieder zusammengeführt werden.

Die Aussagen der Täufer auf ihren taktischen Wert zu reduzieren, würde jedoch zu kurz greifen, zumal das nicht ausschließt, dass der Betreffende auch glaubte, was er sagte. In der Tat erschließt sich das Verhalten Nadlers und vieler anderer abtrünniger Täufer nur, wenn man ihr Argument ernst nimmt, das Verlassen ihrer Familien sei notwendig gewesen, um »den willen gottes [zu] erfahren«⁵¹. In der Aussage Valentin Krautheimers kommt der innere Konflikt zwischen neuem Glauben und altem (Ehe-)leben an die Oberfläche. Ähnlich wie Hans Nadler sah sich auch Krautheimer gezwun-

46 Zit. nach Paul BURKHARD, Die Basler Täufer. Ein Beitrag zur schweizerischen Reformationsgeschichte, Basel 1898, S. 113.

47 QGWT I Württemberg, S. 603; zu informellen Trennungen vgl. PHILLIPS, Putting Asunder, S. 283–285.

48 QGWT II Bayern I, S. 131.

49 So auch Hans Sturm; er hatte 1529 Weib und Kind verlassen und gab als Grund dafür seine Verfolgung an, WAPPLER, Inquisition und Ketzerprozesse, S. 31; vgl. dazu auch Kap. 4.1 dieser Arbeit.

50 QGWT II Bayern I, S. 131.

51 Ebd.

gen, aus seiner weltlichen Ehe auszusteigen, um eine neue Beziehung zu Gott zu finden: »Er muste auch von seinem weibe gehen, sonszt wurde ihn Got nicht erleuchten«⁵². Auf den ersten Blick scheinen die Glaubensdifferenzen zwischen den Ehegatten den Ausschlag für die Trennung gegeben zu haben. Doch Krautheimers Enttäuschung über den Ehestand war noch weitreichender und grundsätzlicher. Er meinte, »wan sich auch eheleute reuften und ubel begiengen, were es kein ehe, sonder gescheiden und gebrochen«. Seine Zweifel hinsichtlich der Ehe als einem gottgefälligen Stand bedeuteten allerdings nicht, dass Krautheimer auch seine eigene Ehe als zerrüttet ansah. Auch nach der Trennung hatte er weiterhin versucht, seine Frau zu bekehren, indem er mit ihr über die Auferstehung Christi, das Abendmahl und die Kindertaufe diskutierte. Dabei ging es ihm um mehr als ein harmonisches Eheleben. Gott hatte ihn aufgefordert, »von seinem bloßen leben ab[zu]lassen«, Gleiches verlangte Krautheimer nun auch von seiner Frau. Es war also die Glaubenssuche, die diese Täufer motiviert hatte, aus ihren Ehen auszusteigen. Hans Nadler hatte seinen Aufbruch ebenfalls damit begründet, er wolle »den alten und den neuen glauben erfahren, welcher recht ist und welcher der pest ist«⁵³. Dass weder Krautheimer noch Nadler das Eheband durch ihre Trennung als zerschnitten betrachteten, haben beide auf ihre Weise unter Beweis gestellt: Nadler durch seine Rückkehr und Krautheimer, indem er seine Frau überredete, es ihm gleichzutun. Nicht die Beziehungskonflikte der Ehegatten standen also hier im Vordergrund, sondern die gesamte Lebensweise wurde infrage gestellt. Offenbar war die Glaubenssuche für manche Täuferanhänger mit dem Eheleben zumindest phasenweise unvereinbar.

Täuferische Reaktionen auf Scheidungsklagen

Wie ist diese religiöse Motivation in der täuferischen Trennungspraxis einzuschätzen? Setzt man den bisherigen Befund mit den Reaktionen von Täufern auf die Scheidungsklagen ihrer (nicht-täuferischen) Ehegatten in Beziehung, so zeichnen sich zwei Trends ab: Zum einen ist auch hier wieder eine Gruppe erkennbar, die allem Anschein nach Trennungen eigenständig und endgültig vollzog und sich der Klärung der ehelichen Verhältnisse vor dem Ehegericht entzog. Zum anderen gab es aber auch Täufer, die daraufhin die Konfrontation mit der Obrigkeit suchten und lautstark Einspruch gegen eine Scheidung erhoben. Sie wollten ihre Abwesenheit keinesfalls als böswilliges Verlassen gewertet wissen.

52 Die ganze folgende Passage WAPPLER, Täuferbewegung, S. 458–461, hier S. 459.

53 QGWT II Bayern I, S. 15.

Vor allem von Frauen kamen kaum Reaktionen auf Scheidungsklagen ihrer »rechtgläubigen« Ehemänner. Täuferinnen der ersten Generation, die ihre Ehemänner für den neuen Glauben verlassen hatten, reagierten, wenn überhaupt, mit unverhohlener Gleichgültigkeit gegenüber dem weltlichen Gericht. Über die Schweizerin Adelheit Schwarz berichtete ihr Ehemann, sie habe seine Bitte, vor Gericht zu erscheinen, »verspottet« und »daby geredt, si welle gott und nit dem irdischen gwalt ghorsam sin«⁵⁴. Kaum eine der beklagten Täuferinnen kam der Bitte des Ehegerichts um eine Stellungnahme nach, für die es eine Zusicherung freien Geleits gab, sie zogen es vor, sich dem Gerichtsverfahren zu entziehen. Das kann auch damit zusammenhängen, dass Gerichte in der Frühen Neuzeit in der Regel »kein Ort für Frauen« waren, wie die Genderforschung festgestellt hat⁵⁵. Täuferinnen wagten nur dann ihren Standpunkt vor Gericht darzulegen, wenn sie gewichtige Argumente gegen ihre Gatten in der Hand hatten. So wie Cathrin Müllerin, die sich vor dem Basler Ehegericht gegen das Scheidungsbegehren ihres Mannes wehrte. Dem Vorwurf, sie wolle ihm »nit eeliche bywohnung thun«, hielt sie entgegen, ihr Mann habe die Ehe gebrochen, deshalb »sige sy schon vor dem hern gescheiden«⁵⁶. Sie berief sich damit auf die lutherische Scheidungsauffassung, wonach durch den Ehebruch das Eheband bereits zerrissen war – eine Auffassung, die die Täufer übernommen hatten⁵⁷. Dass sie letztlich doch die Unterlegene blieb, lag daran, dass sie »im aberglauben der widertäufer verharren wollt«⁵⁸. Erfolgreicher war Nase Plate, die 1550 in der fürstlichen Kanzlei im hessischen Fritzlar erschienen war, um sich gegen den Versuch ihres Ehemannes zu wehren, mittels einer Scheidungsklage Verfügungsgewalt über die ehelichen Güter zu erlangen. Sie wusste, dass den ihr gegenüber erhobenen Vorwürfen, ihren Mann verlassen und die ehelichen Pflichten verweigert zu haben, nicht nur die Ehebruchsgerüchte um ihren Mann entgegenstanden, sondern auch sein schlechter Leumund – er war der Obrigkeit nämlich seit Langem als notorischer Täufer bekannt⁵⁹. Nicht zuletzt wusste Nase Plate auch das Ehegüterrecht auf ihrer Seite, denn zumindest über die immobilen Güter konnten Eheleute nur gemeinsam verfügen⁶⁰.

54 QGTS 1 Zürich, S. 353.

55 Vgl. GRIESEBNER/MOMMERTZ, *Fragile Liebschaften?*, in: BLAUERT/SCHWERHOFF, *Kriminalitätsgeschichte*, S. 206.

56 Andreas Brenner, *Drucker gegen Catherin Mullerin*, StaBS, Ue 1, fol. 108v.

57 Hartwig DIETERICH, *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, München 1970, S. 69f.

58 Andreas Brenner, *Drucker gegen Catherin Mullerin*, StaBS, Ue 1, fol. 108v.

59 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 321.

60 Vgl. dazu Uwe SIBETH, *Eherecht und Staatsbildung, Ehegesetzgebung und Eherechtsprechung in der Landgrafschaft Hessen(-Kassel) in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt/Marburg 1994, S. 86. Ellen Yutzy Glebe zeigt an diesem Fallbeispiel, dass in den Jahren nach der Marburger Disputation viele »Täufer« in Gemeinden lebten, ohne bestraft oder isoliert zu werden. Die Obrigkeiten hätten entweder keine Kenntnis davon gehabt, oder sie hätten ihre Unwissenheit vor-

Männliche Täufer reagierten hingegen bisweilen heftig und ablehnend auf Scheidungsbegehren ihrer Ehefrauen. Auch dann, wenn sie bereits seit Jahren von ihnen getrennt lebten. Als Susanna Fluckin eine Scheidungsklage vor dem Zürcher Ehegericht einreichte, weil sie u.a. nicht bereit war, ihrem Gatten und seiner »irrigen Sekte« nachzuziehen, legte ihr Ehemann Bartholomäus Mumprat erfolgreich Widerspruch ein. Der Bedingung des Gerichts, von dem Täuferglauben abzulassen, kam Mumprat allerdings nicht nach. Vier Jahre später war er laut Bullinger immer noch ein »bitterer uffrügiger [...] der gar ungebürliches uusstoosse«⁶¹. Der hessische Täuferführer Melchior Rinck empfand das Scheidungsbegehren seiner Frau Anna Eckhardt, das ihn 1530 während seiner Gefangenschaft in Haina erreichte, geradezu als Beleidigung⁶². Ihm, der schon wegen seines Glaubens verfolgt wurde, traf nun auch noch »die schalkheit und untreu meines vermeinten weibes und irer eltern, überschuttet mich mit grimmiger und unwarhafter clage«⁶³. Die heftigen Reaktionen der männlichen Täufer lassen vermuten, dass ihnen das Urteil der nicht-täuferischen Umwelt nicht gleichgültig war und sie auch als Täufer anfällig für Ehrkonflikte waren. Melchior Rinck konnte die »schmach« der Scheidungsklage nur ertragen, indem er klarstellte, dass er nicht betrogen habe, sondern selbst betrogen worden sei⁶⁴.

Reagierte Rinck mit kalkulierter Empörung, waren es bei Hans Dauber im Württembergischen sechzig Jahre später somatische Auffälligkeiten. Sein Pfarrer und Fürsprecher berichtet, er habe sich so sehr »bekümmert« über das Scheidungsbegehren seiner Frau gezeigt, dass er »innerhalb 10 Tagen nichts gegessen, so daß er blöder und elend« geworden sei⁶⁵. Dauber protestierte selbst in einem Brief an die herzoglichen Räte dagegen, »mein ehebet, trost und narung in diser welt, ja mein fleisch und bluet, weib und kind von mir ab[zu]teilen«. Er war sogar bereit, wieder »mit seinem Weib zu hausen«. Die Scheidungsklage seiner Frau bezeichnete er hingegen als »heidnischen, schrecklichen handel«.

geschützt, weil sie nicht gegen diese Leute vorgehen wollten, vgl. GLEBE, *Anabaptists in their Hearts?*, S. 344f.

61 QGTS 2 Ostschweiz, S. 292, Anm. 19; vgl. dazu SCHEIDEGGER, *Täufergemeinden, hutterische Missionare und schwenckfeldische Nonkonformisten*, in: Ders./LEU, *Zürcher Täufer*, S. 130.

62 Das Paar hatte 1524 oder 1525 noch vor Rincks Radikalisierung im Zuge des Bauernkriegs geheiratet, als er für kurze Zeit eine Pfarrstelle in Eckhardshausen bei Eisenach innehatte, vgl. BEULSHAUSEN, *Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden 1*, S. 59.

63 Melchior Rincks Rechtfertigungsschreiben auf das Scheidungsbegehren seiner Frau, UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 33–35, hier S. 33.

64 Ebd., S. 37.

65 Brief des Pfarrers Tobias Fetzler an den Dekan Caspar Cantz, Pfarrer zu Dettingen, 22. Januar 1596, QGWT I Württemberg, S. 679f. u. 968, die folgende Passage ebd., S. 1114–1116.

Etwas nüchterner ging es in Straßburg zu, wo Ende der 1540er Jahre Jakob Held von Tiefenau, ein Anhänger Schwenckfelds, von seiner Frau Sophia von Kalcken wegen seines langen Ausbleibens des böswilligen Verlassens beschuldigt wurde. Er »hab sich ihr hauswirt von ihr gethan, in einem jar vnd 16 wochen nie kein buchstaben geschrieben, ob er sie verlassen oder wieder zu ir wolle«⁶⁶. Held wies diesen Vorwurf von sich und verteidigte sich damit, dass seine Abwesenheit geschäftliche Gründe gehabt habe, über die seine Frau auch unterrichtet gewesen sei⁶⁷. Zu seiner Verteidigung konnte Held mit Georg Ludwig von Freiberg zudem einen Gewährsmann präsentieren, der dem Rat seine Schilderung der Umstände bestätigte⁶⁸. Held bat den Rat seinerseits um Hilfe beim Vorgehen gegen seine mittlerweile nach Köln abgereiste Ehefrau, damit er an seinen Hausstand und seine Güter gelange. Der »ehescheidung halben« lässt Held den Straßburger Rat wissen, »das sie vermein sich von ime scheiden zu lassen, wolle er sich mit antwort vernemen lassen«⁶⁹.

Der Schwenckfelder Jakob Held, der gelehrte Täuferführer Melchior Rinck wie auch der einfache Täufer Hans Dauber verwarhten sich nachdrücklich dagegen, dass ihre Abwesenheit als böswilliges Verlassen bzw. als eigenmächtige Scheidung interpretiert werde. Während Held sich mit geschäftlichen Gründen rechtfertigte, betonte Tauber, es habe sich um eine temporäre Trennung aufgrund von Glaubensdifferenzen gehandelt. Er beteuerte, dass er seine »verheißne treu und liebe im herzen nie gar verlassen, noch aus dem sin hab kenen schlagen, sundern tag und nacht zu gott [gebetet, er möge] sie auch nach seinem willen leiten und fieren«⁷⁰. Rinck hingegen gab offen zu, dass er »nicht vill, ja auch gar nichts« von seiner Ehe hielt. Trotzdem habe er Anna »schriftlich bei etlichen fur mein eheweib bekannt«⁷¹. In einem ersten Brief an Eberhard von der Tann stellte sich Rinck gar als prinzipieller Gegner der Ehescheidung dar⁷². Schließlich willigte er doch noch ein, aber nur, weil Anna zwar »mit dem munde mit mir zu ehe bewilligt und sich mir ergeben«,

66 QGT XVI Elsaß 4, S. 252.

67 Ebd., S. 261 u. 290; vgl. auch QGT XV Elsaß 3, S. 69; Gritschke zufolge begleitete Held Caspar Schwenckfeld als dessen engster Mitarbeiter tatsächlich häufig auf Reisen und zu Religionsgesprächen, vgl. Caroline GRITSCHKE, *Via Media. Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert*, Augsburg 2006, S. 28 Anm. 25, sowie S. 188f.

68 QGT XVI Elsaß 4, S. 260. Georg Ludwig von Freiberg (der Ältere 1507–1562) gehörte ebenfalls zum Kreis Casper von Schwenckfelds, vgl. GRITSCHKE, *Via Media*, S. 59.

69 QGT XVI Elsaß 4, S. 290.

70 QGWT I Württemberg, S. 1115.

71 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 34.

72 An Eberhard von Tann schrieb er: »Verwundert mich durchaus von Dir, wie [...] du solchs mit christlichem gewissen mogest angeben, dweil du weist, das, was got zusammen gefuget hat, das solchs die menschem nicht sollen sundern«, ca. 1530, ebd., S. 31.

doch das sei »ir wille nicht gewesen«⁷³. Seiner Ansicht nach war die Ehe also von vornherein ungültig, weil sie unter der Vorspiegelung falscher Tatsachen geschlossen worden war und es sich damit weniger um eine Scheidung als um eine Annullierung handelte.

Neben den Glaubensdifferenzen bzw. ihrer Verfolgung machten Täufer auch ihre Ehefrauen für die Trennung verantwortlich, die sie selbst durch ihren Weggang vollzogen hatten. Sie beriefen sich dabei auf das zeitgenössische Verständnis der Geschlechterrollen, wonach es die Aufgabe der Frauen war, das räumliche Zusammenleben sicherzustellen. Sie argumentierten, dass nicht ihre jahrelange Abwesenheit der Grund für die Trennung gewesen sei, sondern der mangelnde eheliche Gehorsam ihrer Ehefrauen⁷⁴. So beschuldigte Melchior Rinck seine Frau Anna, dass sie ihm nicht nachfolgen wolle, weil er »kein bleiben stat hab, auch ob ich ihr ein bleiben stat verschaffen wollte, will sich irer eltern nit meiner [er]halten«⁷⁵. Auch Jakob Held verstand es, die Rückkehr seiner Frau nach Köln so darzustellen, als »wolle sie ime nit bywohnung thun«⁷⁶. Wie verbreitet dieses Argumentationsmuster war, zeigt nicht zuletzt die Stellungnahme von Leonard Dax. Mit dem Fall eines gewissen Peter Gärber konfrontiert, dem die Täufer seine fromme Frau abspenstig gemacht hatten, erwiderte Dax, wenn die Frau ihren Mann wirklich so sehr geliebt hätte, dann wäre sie ihm gefolgt und hätte ihm Ehre und Gehorsam erwiesen, wie es ihre Pflicht vor Gott gewesen wäre⁷⁷.

Im Vergleich zu den Aussichten für Trennungswillige in anderen gesellschaftlichen Gruppen erweisen sich die Rahmenbedingungen für eine Trennung im täuferischen Milieu als günstiger. Die weit gespannten Netzwerke sicherten den abtrünnigen Täufern das Überleben in der Fremde. Noch wichtiger aber war, dass es in den mährischen Brüderhöfen einen Fluchtpunkt gab. Diese Aspekte sind wichtige, jedoch keine hinreichenden Gründe für die Ehetrennungen in Form von (böswilligem) Verlassen. Die Analyse der Argumentation der Betroffenen hat gezeigt, dass, obwohl die Motive und Ursachen für die Ehetrennungen vielfältig waren und sich religiöse, soziale und emotionale Interessen überlagerten, der neue Glaube eine entscheidende Rolle für die Akteure spielte⁷⁸. Nur wenn man die religiösen Beweggründe

73 Ebd., S. 35.

74 Elisabeth Koch zufolge galt die Pflicht zur gemeinsamen Wohnsitznahme für beide Seiten gleichermaßen. Dass in der Praxis allein die Frauen dafür verantwortlich waren, schreibt sie dem omnipräsenten Pauluszitat »vir est caput mulieris« (Eph 5,23; 1 Kor 11,3) zu, vgl. Elisabeth Koch, *Maior dignitatis est in sexu virili. Das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1991, S. 33.

75 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 36.

76 QGT XVI Elsaß 4, S. 290.

77 Leonhard Dax, *Account and Confession*, in: *MennQR* 49 (1975), S. 284–334, hier S. 331f.

78 Vgl. Arlette FARGE/Michel FOUCAULT (Hg.), *Familiäre Konflikte. Die »Lettres de cachet«*, Frankfurt a.M. 1989, S. 33.

ernst nimmt, wird deutlich, warum Täufer für eine Ehetrennung, aber gegen eine Scheidung sein konnten – ein Unterschied, der für die Täufer entscheidend war, an der Lage ihrer verlassenen Familien jedoch nichts änderte.

5.2 Ohne »hilfe und wartung« – Perspektiven der Verlassenen und der Obrigkeit

Geht man mit Sigrun Haude davon aus, dass es anhand der anti-täuferischen Polemiken möglich ist, zumindest indirekt Rückschlüsse auf die öffentliche Meinung zu ziehen⁷⁹, so kann man als Ausgangshypothese annehmen, dass auch Obrigkeiten die Wahrnehmung der konfessionellen Polemik teilten und sie ihren Entscheidungen zugrunde legten. Bevor die Scheidungsverfahren aus der Perspektive der Obrigkeiten und der verlassenen Familien untersucht werden, muss deshalb das Vorwissen (und ihre Vorurteile) rekonstruiert werden, das sich aus der Polemik der Täufergegner speiste. Es stellt sich die Frage, ob deren Urteil über das Trennungsverhalten der Täufer und die dahinter stehenden Befürchtungen auch die Entscheidungen der Gerichte bestimmten.

Die einhellige Meinung unter den Gegnern, die Täufer würden den »rechten ehestand schenden und zerreißen«⁸⁰, bezog sich vor allem auf die scheinbar kompromisslose Lehre von der Einigkeit von Glaubens- und Ehegemeinschaft und die daraus entstehenden Konsequenzen für die bereits bestehenden gemischtkonfessionellen Verbindungen. Nach Urbanus Rhegius glaubten die Täufer, Ehen mit Andersgläubigen seien »sund, unrein und kein Ehe für Gott, sondern mehr hurerey und ehebrecherey«⁸¹. Diese drastische Wortwahl wurde den Täufnern in den Mund gelegt und war mit wenigen Ausnahmen weit entfernt von ihrer durchaus differenzierten Haltung zur Ehescheidung. Solche Zuspitzungen kann man auf den Tabubruch zurückführen, den die Täufer durch ihre Neuausrichtung der Ehe in der Wahrnehmung der etablierten Kirchen begangen hatten: Selbst die Heiden wüssten, dass einmal geschlossene Ehen Bestand hatten, schrieb beispielsweise Urbanus Rhegius, das sei ein »natürliches Gesetz«, welches über alle Konfessionen und Religionen hinweg gelte⁸². Cochläus machte an die-

79 HAUDE, In the Shadow of »savage wolves«, S. 19.

80 MELANCHTHON, Verlegung etlicher unchristlicher Artikel (1536), in: Flugschriften, Bd. 2, S. 1470; diesen Eindruck teilten die katholischen Autoren, vgl. den anonymen Auszug etlicher Artikel (1534), in: STUPPERICH, Schriften von katholischer Seite, S. 235.

81 Urbanus RHEGIUS, Widerlegung der Münsterischen neuen Valentinianer und Donatisten bekentnus (1535), in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 88; ebenso Johannes BUGENHAGEN, Vorrede zu Heinrich Dorpius (1534), in: Flugschriften, Bd. 2, S. 1453.

82 RHEGIUS, Widerlegung, in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 133f.

sem Punkt zudem die unterschiedliche Auffassung zwischen den Protestanten und der Alten Kirche deutlich, wobei letztere den rechten Weg verfolge: Christen sollten sich grundsätzlich nicht mit Ungläubigen verheiraten, aber wenn unter Eheleuten »eins zum ketzer wirdt, soll darumb die ehe nicht verrückt werden, ader anderswo zu heyraten erlaubt sein«⁸³. Bei den Täufern hingegen genügte, so Jakob Andreae, der geringste Anlass, um eine Ehe aufzulösen. Wenn beispielsweise eine fromme ehrbare Frau bei einem »unnutzen/ergerlichen Ehemann« lebt, würden die Täufer zu der Frau sagen:

was thustu bei deinem Mann/er ist nicht mehr dein Mann/dann er hat die ehe an Gutt vnd an dir gebrochen/durch sein Gottloß leben/vnnd wann du ime ferner beywonung thust/so machstu dich seine Sünde theilhaftig/gehe von ime/laß in sitzen/und zeuch du zu den Bruedern vnnd Schwestern/da man nicht so ergerlich lebt. Bereden also die guete Weiblein/als were die Ehe gebrochen/das doch nicht ist⁸⁴.

Es sind also zum einen die befürchteten Konsequenzen für die gesellschaftliche Ordnung, die hinter der scharfen Attacke auf das Eheverständnis der Täufer stecken. Das machte auch Urbanus Rhegius deutlich: In einer religiös zunehmend zersplitterten Gesellschaft dürfe der Glaube erst recht nicht als Scheidungsgrund akzeptiert werden; das käme einem Dambruch gleich, und man wisse dann nicht mehr, »wer ehelich und wer unehelich were«⁸⁵. Zum anderen waren die Reformatoren grundsätzlich nicht damit einverstanden, dass die Täufer die Ehe wieder der sakralen Sphäre zuschlügen. So hielt Martin Luther die Konsequenzen, die sich daraus hinsichtlich der Scheidungsfrage ergaben, für ein bezeichnendes Symptom für den täuferischen Irrglauben: »Da ist der teuffel ein meister, das er inn die weltliche sachen greiffit und die vorigen ehe zu reisst und heisst sie hurerey«⁸⁶.

Die komplexe Situation, in der sich die Täufer und ihre Angehörigen in einer Trennungsphase befanden, nahm die Polemik fast ausschließlich aus der Perspektive der Verlassenen wahr. Für Erasmus Alber beispielsweise stellten die religiösen Motive der Täufer nur einen Vorwand dar, das Verhalten der Ehemänner sei jedoch viel eher mit Herzlosigkeit und leichtfertigen Absichten zu erklären:

83 Johann COCHLÄUS, XXI Artikel der Widerteuffer zu Münster in Westvaln (1534), in: STUPPERICH, Schriften von katholischer Seite, S. 109.

84 ANDREAE, Der Vierdte Theil der Predigen, S. 170.

85 RHEGIUS, Widerlegung, in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 134; Justus MENIUS, Von dem Geist der Wiederteuffer (1544), in: Ebd., S. 247; MELANCHTHON, Verlegung, in: Flugschriften, Bd. 2, S. 1562.

86 Martin LUTHER, Vorrede zur neuen Zeitung (1535), in: Ebd., S. 55.

Die Widerteuffer lauffen von Weib und Kindern (o ir steinerne Herzen) dass sie ursach nehmen aus des herren christi worten/Wer nicht Weib und Kinder verlesst umb des Euvangelij willen/der ist mein nicht werd. [...] Will dem Widerteuffer sein Weib folgen/das mag sie thun/so muss sie sich wider teuffen lassen. Will sie im aber nicht folgen/so lesst er sie sitzen mit den kindern/streichet daruon wie ein toller hund/und hengt sich an ein ander⁸⁷.

Alber war nicht der einzige, der suggerierte, dass die Täufer mit dem Glaubenswechsel zugleich auch die Frauen wechselten. Die Ereignisse in Münster taten ihr Übriges, um den Eindruck noch zu verstärken, die Täufer begünstigten mit ihrer Eheauffassung unzüchtige Geschlechterbeziehungen⁸⁸. Die von katholischer Seite zusammengestellten Artikel der Täuferlehre von Münster implizierten zudem, dass die »neue ehe« es allen Täufern freistellte, sich einen neuen Ehegatten zu wählen, sofern er auch ihren Glauben habe⁸⁹.

Auf die Ereignisse in Münster spielten auch die Polemiken gegen die Hutterischen Brüder an. Die Jesuiten Christoph Ehrhard und Christoph Andreas Fischer, die beide in Mähren Bekanntschaft mit den Hutterern gemacht hatten, waren davon überzeugt, dass Konkubinate und bigame Ehen dort geradezu unvermeidbar waren⁹⁰. Diese Folgen der täuferischen Trennungspraxis, besonders an einem so unkontrollierbaren Ort wie den mährischen Brüderhöfen, lagen für sie auf der Hand. So begründete Fischer den außergewöhnlichen Titel seines Traktats *Der Hutterischen Widertauffer Taubenkobel [...]* (Ingolstadt 1607) unter anderem damit, dass die Tauben häufig nicht zufrieden seien »mit einer Täubin/sondern gesellen sich auch zu einer and'n/also thun die widertauffer auch/und bey Leben jhres Ehegemahls dürffen sie zu and'n heuraten«⁹¹. Auch Christoph Erhard behauptete, die Täufer in Mähren ließen es »zu/dass das verlossne böse Weib/so bey jnen eine fromme schwester worden/einen andern mann nehmen kann«⁹².

87 ALBER, Wider die verfluchte Lere, fol. M2.

88 JUSTUS MENIUS, Von dem Geist, in: STUPPERICH, Schriften von evangelischer Seite, S. 247.

89 ANON., Artikel (1534), in: STUPPERICH, Schriften von katholischer Seite, S. 93.

90 Zu Erhard und Fischer vgl. S. 144–146 dieser Arbeit

91 Darin führt Fischer aus: »Habt euch derwegen disen Namen/daß ir euch wider Christi außtrucklichen Befehl/wider die Apostel Lehre/wider die Meynung der Väter/und wider den gebrauch der gantzen Christenheit als eigensinnige setzet/vnnd lasset zu/daß ein Ehegemah im Leben des andern auch zu einem andern heurate/gleich wie Oeter han zu Strignitz unnd Elisabeth Boeckin zu Mascowitz mit der fürsteher wissen/haben gethan/wider die klare Ordnung Christi«, Christoph Andreas FISCHER, Der Hutterischen Widertauffer Taubenkobel. In welchem all jhr Wüst, Mist, Kott und Unflat, das ist, jhr falsche Lehrn, was sie nemblich von Gott, von Christo, den H. Sacramenten halten, werden erzählet [...], Ingolstadt 1607, S. 25. Dieselben Beispiele führt Fischer auch in seinem anderen Traktat gegen die Täufer an: FISCHER, Vier und funfftzig Erhebliche Ursachen, S. 11 u. 33.

92 EHRHARD, Gründliche kurzverfaste historia, S. 12.

Eine Allianz von Obrigkeit und Klägern? Scheidungsverfahren

So hart wie das Urteil der reformatorischen Öffentlichkeit fielen auch die ersten strafrechtlichen Maßnahmen aus. Bereits in den 1520er Jahren hatte man in der Schweiz den Eindruck gewonnen, dass bei den Täufern das Problem der eigenmächtigen Ehetrennungen besonders akut geworden war: »die Widertäufer lufend über berg und tail zusammen mit verachtung aigner hus-hab, kinder [und] eegemachel«⁹³. So beschloss das Zürcher Ehegericht 1532, es würden »semlich hinlouffende emenschen hinfür hertter gestraft, wo si in uwer statt und lannd betreten [...], namlich an lyb und leben« – ein Standpunkt, von dem es auch später nicht abrücken sollte, wengleich keine Fälle bekannt sind, in denen die Todesstrafe für böswilliges Verlassen vollstreckt wurde⁹⁴.

Sofern sie greifbar waren, konnten Täufer dafür bestraft werden, dass sie nicht mit ihren Ehegatten »haushaben« wollten⁹⁵, viele hatten jedoch durch ihre Flucht Fakten geschaffen. In dieser Situation gab es für die Verlassenen in protestantischen Gebieten einen Ausweg, der Katholiken verwehrt blieb: die Scheidungsklage. Auf eine rechtmäßige Scheidung konnte allerdings nur hoffen, wer als rechtläubig und in der Sache als unschuldig galt⁹⁶. Nur dann gab es eine Chance, das eigentliche Ziel der Scheidungsklage, die Erlaubnis zur Schließung einer zweiten Ehe auch zu erreichen. Die Handlungsspielräume der Verlassenen waren also in erheblichem Maße abhängig von dem Rahmen, den die Obrigkeiten vorgaben.

In einem rechtshistorischen Beitrag ist kürzlich argumentiert worden, dass die Entscheidungskriterien bei der Eherechtssprechung im 16. Jahrhundert ein hohes Maß an »Rationalität, Toleranz und Orientierung an den Individualinteressen« auszeichnete⁹⁷, während sich in der kulturgeschichtlichen Forschung zur Ehescheidung in der Frühen Neuzeit schon seit Längerem die These von einer »Allianz« zwischen einer (weiblichen) Klägerschaft

93 QGTS 2 Ostschweiz, S. 622.

94 In einem Gutachten des Zürcher Ehegerichts über die Täufer von 1554 wird die Todesstrafe bestätigt: »Wann ein eegemachell [...] das ander und sine Khind verlasst unnd der bösen rodt nachloufft unn anhanngett, wo dasselbig jnn unnserr herrn gebiett ergriggenn wirt, one gnad an lib und läbenn gestraft werde«, zudem bemühte man sich um einen Konsens mit den benachbarten Herrschaften, um in dieser Frage möglichst »einhelligcklich« vorzugehen, StAZH, E I 7.2, fol. 102.

95 Hans Locher aus Appenzell sollte 1555 aus diesem Grund verhaftet werden, QGTS 2 Ostschweiz, S. 243.

96 Zum lutherischen Eherecht vgl. Gerhard DILCHER, Religiöse Legitimation und gesellschaftliche Ordnungsaufgabe des Eherechts in der Reformationszeit, in: Paolo PRODI (Hg.), Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, München 1993, S. 189–198.

97 Ralf FRASSEK, Liebe, Leid und Vernunft. Konstruierung und Praxis des frühen evangelischen Eherechts im Reformationsjahrhundert, in: ZRG, Kan. Abt. 124 (2007), S. 372–392, hier S. 372.

und den Sittengerichten durchgesetzt hat⁹⁸. Hat das Entsetzen über die täuferischen Ehetrennungen aus Verlassenen und Richtern ebensolche Verbündete gemacht? Ob, und wenn ja, inwieweit das auch bei den hier untersuchten Scheidungsklagen der Fall ist, kann nur der gleichzeitige Blick auf die Perspektiven der Verlassenen und der Obrigkeit erhellen.

Während die Obrigkeiten überprüften, ob eine Scheidung nicht doch noch abzuwenden war, wurden die Betroffenen getröstet, sie sollten eine Zeit lang »abwarten und das beste tun«⁹⁹. Die Situation in den nunmehr disfunktionalen Haushalten war aber häufig zu prekär, um sich damit abzufinden. Deshalb bemühten sich etliche Verlassene, durch Briefe oder Mittelsmänner selbst Kontakt mit den weggelaufenen Ehegatten aufzunehmen. Caspar Schmid's Frau bat seine Freunde, nach ihrem Mann zu suchen¹⁰⁰, Balthasar Spillmann schickte seine Tochter zu seiner Frau Adelheit, um sie für eine Aussprache nach Hause zu bitten¹⁰¹, wieder andere reisten ihren Ehegatten persönlich nach, um die Lage zu klären. In Straßburg gewährte der Rat einem »doctor Hans Tüschelin« die Bitte, dass er selbst »by den teufferherren ansuchen [dürfe], ob die frow sich bekehren vnd ime bywonung thun wolle«¹⁰². Als sich Katharina Ruder, eine Mutter von sieben Kindern aus Bruchsal, 1540 nach neun Jahren Trennung mit dem gleichen Anliegen an die Obrigkeit wandte, entschied der Rat, sie dürfe gehen, »doch soll sie sich nicht verführen lassen«¹⁰³. Diese Sorge war nicht unbegründet, wie etwa der Fall von Heinrich Schmid zeigt. Nachdem seine Frau sich den Täufern »anhängig gemacht« und sich »von im [...] gethan« hatte, sei er ihr »nachgezogen unnd sich ouch also in solliche sect begeben«¹⁰⁴, – eine Option, die, wie oben bereits ausgeführt, von den Täufern unterstützt wurde.

98 Vgl. Sylvia MÖHLE, *Ehekonflikte und sozialer Wandel. Göttingen 1740–1840*, Frankfurt a.M. 1995, S. 11; sowie Heinrich Richard SCHMIDT, *Männergewalt und Staatsgewalt. Frühneuzeitliche Ehekonflikte in vergleichender regionalgeschichtlicher Perspektive*, in: *L'homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 14 (2003), S. 35–54, hier S. 52.

99 QGTS I Zürich, S. 353.

100 Endres Lenzmüller sagt aus: »die schmidin sagt, ihr man sitz doben zu Bruck zum wein; liber gee mit mir wollen nauf und wollen seen, was er tue [...] ich hob aber des Schmid's nit geseen und wiß nit ob er hin was aber nit«, QGT IV Bayern I, S. 17.

101 Er zeigte der Obrigkeit an, er habe »sin junckfrowen nach iren geschickt«, QGTS I Zürich, S. 353.

102 QGT XV Elsaß 3, S. 316.

103 QGT IV Baden und Pfalz, S. 503.

104 QGTS I Zürich, S. 359. Auch der schon erwähnte Blasius Staudach entschloss sich, nach Mähren zu ziehen und sich dort taufen zu lassen, nachdem seine Ehefrau samt seiner drei Kinder dorthin gezogen war, QGWT II Bayern I, S. 145; der Ehemann von Petronella Holdenstedt ließ sich zum Täufertum bekehren, nachdem seine Frau sich geweigert hatte, zu ihm zurückzukehren, JACOBS, *Wiedertäufer am Harz*, S. 515; vgl. dazu auch Kap. 4.1 dieser Arbeit.

Trotz der Gefahr, dass der verlassene Ehegatte auch bei den Täufern bliebe, war eine Kontaktaufnahme mit dem abwesenden Gatten vonseiten der Obrigkeit durchaus gewünscht. Das Minimalziel bestand darin, die Täufer über die Scheidungsabsicht ihres zurückgelassenen Ehegatten in Kenntnis zu setzen und eine Stellungnahme einzuholen. Den verlassenen Ehemännern wurde aufgetragen, sie sollten ihre Ehefrauen »suchen und har bringenn, das sy auch antwort gebe«, entweder schriftlich oder indem sie persönlich vor dem Gericht erschienen¹⁰⁵. Dass die wenigsten beklagten Täufer Stellung bezogen oder gar vor Gericht erschienen, wurde bereits vorweggenommen, ebenso der manchmal überraschend heftige Widerstand der Täufer gegen die Scheidungsklagen ihrer Ehegatten. Abgesehen davon vermissten die Obrigkeiten auch einen adäquaten Ansprechpartner auf der Gegenseite. So wurde beispielsweise das »brieffli«, das Hans Hoffman wie gefordert von seiner Margrete präsentierte, vom Zürcher Ehegericht mangels eines amtlichen Charakters nicht akzeptiert. Das Schreiben sei »schlechtlöich« und habe »kain gleubenn daran zusehen, dann weder sigel nach namm der oberkait daran ist. Darum soll er wider hinuff kerenn und [einen] gleuplich schin bringen«¹⁰⁶.

Solange die ehelichen Verhältnisse nicht geklärt waren, befanden sich die Verlassenen in der Auseinandersetzung mit der Obrigkeit in einer schwierigen Position. Sie mussten sich selbst als die unschuldige Partei präsentieren, wollten sie auf Unterstützung durch die Obrigkeit zählen. Für den Fall, dass sie noch auf eine Rückkehr ihres Gatten hofften, mussten sie dessen Verhalten plausibel erklären, um diese Chance zu wahren¹⁰⁷. Zudem wurden die Zurückgebliebenen häufig selbst verdächtigt, dem Täuferglauben anzuhängen. So überprüfte der Erlanger Rat im Fall der drei abtrünnigen Täufer um Hans Nadler, »was und wie an jedes weib [der drei entlaufenen Täufer] der sachen teilhaftig und verwandt sei«¹⁰⁸. Stellte sich heraus, dass auch der Verlassene dem Täuferglauben anhing oder ihn eine Mitschuld am Scheitern seiner Ehe traf, blieb ihm die Möglichkeit einer zweiten Eheschließung verwehrt. In diesem Fall konnte allenfalls eine Trennung »zu tisch und eelicher bywohnung« ausgesprochen werden¹⁰⁹. Es überrascht daher wenig, dass auch die Kläger nur das Nötigste über ihre Ehe- und Glaubensverhältnisse preisgaben und bei ihren Aussagen ebenso geschickt taktierten wie ihre abtrünnigen Ehegatten.

105 QGTS 1 Zürich, S. 399.

106 Gemeinde Hinwil 1529, QGTS 1 Zürich, S. 399.

107 Siehe oben, S. 233f.

108 Markgraf Kasimir (1481–1527) an Hans und Eckinger von Seckendorff, 23. März 1527, QGWT II Bayern I, S. 14.

109 Beispielsweise im Fall Symon Rebmann gegen Margreth Steinmetzin, der im Februar 1538 in Basel verhandelt wurde, in: Adrian STÄHELIN, Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation, Basel 1957, S. 153f.; siehe auch die Fälle von Cunz Rostorf gegen Nase Plate, UQHR 4 Wiedertäufersakten, S. 320–323, sowie Bartholomäus Mumprat gegen Susanna Fluckin, QGTS 2 Ostschweiz, S. 373.

Scheidung aus Glaubensgründen? Argumente und Urteile

Formal nahmen die Scheidungsverfahren gegen Täufer vor den protestantischen Ehegerichten keine Sonderstellung ein. Als Scheidungsgründe wurden nur böswilliges Verlassen oder Ehebruch akzeptiert, nicht aber Glaubensdifferenzen zwischen den Eheleuten¹¹⁰. Doch obwohl der Täuferglaube *eo ipso* keinen Scheidungsgrund darstellte, mussten sich die Obrigkeiten sehr rasch mit dieser neuen Kategorie von Scheidungsklagen befassen. Das neu eingerichtete Zürcher Ehegericht, vor dem Ende der 1520er Jahre die ersten Scheidungsklagen gegen Täufer verhandelt wurden, stand als erstes vor dem Dilemma, die Notlage der verlassenen Ehegatten sehr gut nachvollziehen zu können, aber Glaubensdifferenzen nicht als Scheidungsgrund anerkennen zu dürfen¹¹¹. Man wollte den Betroffenen zwar helfen, aber zugleich Präzedenzfälle dieser Art vermeiden, wie aus einem Schreiben an den Rat im Zusammenhang mit dem Fall Spillman hervorgeht: »wiewol einem sömlichen verlassnen mann wol ze helfen wäre, so ist doch ze besorgen, dass der ingang mit der zit ze gross und des scheidens ze vil werde; und sind schon jetz derglichen me vorhanden«¹¹².

Sowohl die Bedenken als auch die Einsicht in den Handlungsbedarf teilten die süddeutschen Obrigkeiten mit den Schweizern, denn auch sie waren von der Auswanderung täuferischer Untertanen nach Mähren besonders betroffen. Mit der Frage »Ob und wan dem unschuldigen oder rechtgläubigen die ehescheidung zu geben« befasste sich etwa die württembergische Wiedertäuferordnung von 1571¹¹³. Darin wurden die Scheidungsgründe Ehebruch und böswilliges Verlassen um das sogenannte *Privilegium Paulinum* ergänzt, das eine Scheidung erlaubte, wenn der ungläubige Ehegatte sich vom Gläubigen losgesagt hatte¹¹⁴. Sofern gesicherte Erkenntnisse darüber vorlägen, dass der verschwundene Ehegatte bei den Täufern lebe und es keine »spes reditus et conversionis« mehr gebe, sei dem Verlassenen eine erneute Eheschließung »vorm ehegericht odentlicher weiß [...] zu gestatten«¹¹⁵. Die grundsätzliche Erlaubnis zur Ehescheidung von abtrünnigen Täufern war natürlich mit

110 Vgl. SCHRAEPLER, Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 93.

111 Die »Ordnung und ansehen, wie hinfür zuo Zürich in der stadt über elich sachen gericht soll werden« vom 10. Mai 1525 sah neben Ehebruch nur Unfruchtbarkeit als Scheidungsgrund vor, EGLI, Aktensammlung, S. 329; vgl. auch KÖHLER, Ehegericht, S. 135–137.

112 Als Gegenmaßnahme wurde »eine härtere sträf uff semlich abtrünnig hinloufend personen« vorgeschlagen, »mit nachjagen, schriben, verschreien und durächten etc.« April 1531, EGLI, Aktensammlung, S. 755.

113 Bedenken und Ordnung der widertauffer betreffend (1571), QGWT I Württemberg, S. 321–326; vgl. auch das Protokoll der Beratungen von Nikolaus Varnbühler, ebd., S. 275–294, sowie die Fragebögen, die im Dezember 1570 an Juristen und Theologen der Universität Tübingen geschickt wurden, ebd., S. 269–273.

114 Vgl. DIETERICH, Das Protestantische Eherecht, S. 70.

115 QGWT I Württemberg, S. 322f.

einer Reihe von Einschränkungen verbunden. Neben jenen, die das *Privilegium Paulinum* selbst vorsah¹¹⁶, stellte die Wiedertäuferordnung klar, dass es bei Abwesenheit aufgrund einer obrigkeitlichen Strafe (Gefängnis oder Verbannung) keinen Anspruch auf eine Ehescheidung gebe, wer sich wissentlich mit einem Täufer verheiratet habe, durfte ebenfalls keine Erlaubnis zur Ehescheidung erwarten¹¹⁷.

Die Schwierigkeit bei der Anwendung des protestantischen Scheidungsrechts auf diese Fälle lag vor allem in der vorgesehenen Dauer des Verfahrens. Bei böswilligem Verlassen war eigentlich eine Frist von sieben Jahren vorgesehen. In diesem Punkt erwiesen sich die Obrigkeiten und Landesherren als durchaus flexibel. Zwar war man sich einig, dass Ehegerichte eine zweite Ehe nicht leichtfertig erlauben durften und man »in solchen casibus nicht eilen«, sondern zu »christlicher gedult« mahnen müsse¹¹⁸, doch bereits 1566 entschloss sich Herzog Christoph von Württemberg, seinen rechtläubigen Untertanen die Scheidung von abtrünnigen täuferischen Ehegatten nach einem Zeitraum von zwei bis drei Jahren zu gestatten. Während dieser Zeit sollte der oder die Scheidungswillige »publicam honestatem« erhalten, für den Fall, dass der täuferische Ehegatte sich doch noch bekehrte und das Eheleben wieder aufnehmen wollte¹¹⁹. Um »misbrauchen« vorzubeugen, wurde diese Entscheidung zudem nicht öffentlich bekannt gegeben, sondern »als manuductiones bey vnser canzley vnd ehegericht behalten«¹²⁰. Die spezifische Problematik dieser Scheidungsfälle wurde damit anerkannt und das bestehende Ehescheidungsverfahren den Bedürfnissen der rechtläubigen Kläger entsprechend beschleunigt. Der Scheidungsgrund blieb allerdings nach wie vor das »böswillige Verlassen« seitens des Täufers bzw. der Täuferin, nicht die Glaubensdifferenzen zwischen den Ehepartnern.

Wie pragmatisch das Scheidungsrecht bisweilen gehandhabt wurde, illustriert das Scheidungsbegehren von Agnes Römerin vor dem Basler Ehegericht im März 1544. Sie wollte gleich auch ihre zweite Ehe »mit yetzigen irem man«, mit dem sie auch bereits »hußhalte«, legitimieren lassen¹²¹. Das Gericht überzeugte sich zunächst, dass »sich die clegerin fromklich, eerlich, vnd wol gehalten« habe, was ihr auch vom »official« bescheinigt worden war. Sodann erklärte es Agnes von ihrem täuferischen Mann Barthel Strauß »zu

116 Vgl. DIETERICH, Das Protestantische Eherecht, S. 144.

117 QGWT I Württemberg, S. 323f.

118 Bericht über das Verfahren gegen die Wiedertäufer des Herzogs Christoph von Württemberg (1515–1568) an Markgraf Karl von Baden (1529–1577), 23. November 1566, QGT IV Baden und Pfalz, S. 40–45, hier S. 43 u. 49.

119 Ebd., S. 43. Eine Frist von zwei bis drei Jahren sahen auch die Beratungen zur Wiedertäuferordnung 1570/1571 vor: »Nit zu lang propter lubricum carnis, auch nit zu kurz, ne videatur gaudere«, QGWT I Württemberg, S. 287.

120 QGT IV Baden und Pfalz, S. 43.

121 Agnes Römerin vs. Barthel Strauß Bader von Rheinfelden, 4. März 1544, StaBS, U 5, fol. 22r.

Bett, zu tisch, und eelicher dienstbarkeit halb geschieden« und gestattete ihr, mit ihrem »yetzigem man« eine neue Ehe anzufangen, die sie aber noch »vor christenlicher kirchen und noch derselben ordnung« bekräftigen sollten¹²². Dass damit die bereits bestehende Lebensgemeinschaft legalisiert wurde, scheint für das Gericht von geringerer Bedeutung gewesen zu sein als die Tatsache, dass das Verfahren formell seine Richtigkeit hatte. Daraus abzuleiten, dass Ehescheidungen von abtrünnigen Täufern lediglich eine Formsache waren und die Ehegerichte stets auf der Seite der rechtgläubigen Partei standen, wäre allerdings falsch. Ohne einschlägigen Scheidungsgrund wurde keine Täuferhe geschieden. Das illustriert der Fall von Andreas Brenner, der vor dem gleichen Gericht gegen seine bereits erwähnte täuferische Ehefrau Cathrin Müllerin geklagt hatte. Das Ehepaar wurde mehrfach vorgeladen, ohne dass eine Entscheidung getroffen worden war. Erst nachdem die Täuferin ausgesagt hatte, ihr Mann habe »die Ehe gebrochen«, wurde die Scheidung genehmigt und zwar ohne dem rechtgläubigen Kläger eine neue Eheschließung zu erlauben¹²³.

Die verlassenen Ehegatten passten sich der Haltung der Ehegerichte insofern an, als der Schwerpunkt ihrer Argumentation nicht auf dem Aspekt der Glaubensdifferenz lag. Die Kläger bemühten sich vielmehr, ihren Fall in den Kategorien gewöhnlicher Scheidungsfälle darzustellen. Neben dem böswilligen Verlassen beschuldigten einige (mehrheitlich männliche) Kläger ihre abtrünnigen Ehegatten auch des Ehebruchs. Man berief sich also auf die am häufigsten vorgebrachten Gründe für ein Scheidungsbegehren im 16. Jahrhundert¹²⁴.

Die Notwendigkeit, ihnen eine erneute Eheschließung zu gewähren, begründeten Kläger beiderlei Geschlechts vor allem damit, dass ihre abtrünnigen Partner ihnen bei der Eheschließung eingegangenen Verpflichtungen nicht nachkämen. Durch ihre ständige Abwesenheit vernachlässigten sie die Fürsorgepflicht ihnen und ihren Kindern gegenüber, wodurch die Kläger unverschuldet in wirtschaftliche Not geraten seien. Balthasar Spillmann beehrte deshalb »ledig zewerden, dann er heig XIII kind, das imm not sin werde, ein andre zeer[!]ouben«¹²⁵. Cunz Rostorf meinte, seine Frau lasse ihn »armen man also sitzen an alle hilfe und wartunge«¹²⁶, und auch die Schwenkfelderin Sophie von Kalcken beklagte sich in Straßburg »ihr

122 Ebd., fol. 22v.

123 Er dürfe sich »wider nit verheiraten es werde Im dann, durch uns sonderlich zugelassen und erlaubt«, Andreas Brenner, Drucker gegen Catherin Mullerin, 16. März 1535, StaBS, U 3, fol. 38r u. Ue 1, fol. 108r.

124 Vgl. DIETERICH, Das Protestantische Eherecht, S. 105.

125 QGTS 1 Zürich, S. 353.

126 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 320.

narung [sei] so gering, das si mit guten zenen vbel essen muss«¹²⁷. Anstatt der Ursachen betonten die Kläger also die Folgen des Verlassens. Ihre Situation als Alleinstehende unterschied sich nicht von anderen (böswillig) Verlassenen, denen eine zweite Ehe ebenfalls gewährt wurde¹²⁸. Im Übrigen wurde mit dem geäußerten Versorgungsanspruch eine gesellschaftliche Erwartung an die Ehe zum Ausdruck gebracht, die Kläger und Obrigkeiten teilten. So verweist der württembergische Hofprediger Wilhelm Bidembach im Zusammenhang mit dem Ehetrennungsproblem bei den Täufern auf Timotheus: »welcher seine hausgenossen nit versorget, ist erger dann ain haid«¹²⁹.

Neben den materiellen Ansprüchen und der Versorgung des Nachwuchses bezogen sich einige Klagen auch auf die Nichterfüllung der ehelichen Pflichten im engeren Sinne. So erklärte der Straßburger Barthel Kueffer, die Tatsache, dass seine Frau davongelaufen sei, habe »verursacht, das er zu vall kumen, da sie im auch nit beiwohnung thun will«¹³⁰. In Basel verteidigte sich Margreth Steinmetzin 1538 mit demselben Argument, als sie von ihrem Mann wegen Ehebruchs verklagt wurde. Sie gestand, sich mit dem Knecht eingelassen zu haben. Dies sei aber nur geschehen, weil ihr Mann sie verlassen habe und den Täufern nachgelaufen sei: »So er by iren plieben, were on zwifel solichs nit beschehen«¹³¹. Beide Kläger gingen soweit, ihre eigene Unzucht einzuräumen. Sie bezogen sich damit auf das lutherische Scheidungskonzept, wonach der unschuldigen Partei eine erneute Heirat auch deshalb erlaubt werden sollte, um sie vor der Gefahr der »Unkeuschheit« schützen zu können¹³². Auch der bereits erwähnte Cunz Rostorf begründete sein Scheidungsbegehren mit der Verweigerung der ehelichen »betpflicht«¹³³. Nach dreißig gemeinsamen Jahren habe seine Frau Nase Plate ihm den Beischlaf verweigert und wollte fortan »ein jungfer und magt« sein. Die Beklagte stritt den Vorwurf ihres Gatten nicht ab, begründete ihren Entschluss aber mit »leibs-

127 QGT XVI Elsaß 4, S. 258.

128 Martin LUTHER, Von den Ehesachen (1530), WA 30/3, S. 242; DIETERICH, Das Protestantische Eherecht, S. 71.

129 I Tim 5,8; QGWT I Württemberg, S. 287 u. 322.

130 Als 1542 Barthel Kueffer eine neue Ehe eingehen wollte, »supplicierte« er: »Welcher massen sein frau widertauffs halben viermal von ime gelauffen, bi den v jaen vnd etlichen wochen von im gewesen vnd inen verurrsacht, das er zu vall kumen, das sie im auch nit beiwohnung thun will. Bitt im zu gonden, ein andere zu nemen«, QGT XV Elsaß 3, S. 523.

131 STÄHELIN, Die Einführung der Ehescheidung in Basel, S. 153.

132 Martin LUTHER, Vom ehelichen Leben (1522), WA 10/2, S. 275–304; vgl. dazu auch DIETERICH, Das Protestantische Eherecht, S. 72, sowie BURGHARTZ, Zeiten der Reinheit, S. 197. Dass die Ehelehre Luthers den »wichtigsten Bezugsrahmen für die Beurteilung des Handelns des Ehepartners darstellte«, hat bereits Lutz festgestellt, Alexandra LUTZ, Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 2006, S. 173.

133 Die folgende Passage, UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 322.

schwachheit und gebrechens« und damit, dass er »ubel« mit ihr umgehe, aber »sunst wolle sie alles tun, was einem weib einem man schuldig« sei¹³⁴.

Obwohl der Täuferglaube nicht im Mittelpunkt des Verfahrens stand, wurde in den Scheidungsklagen die täuferische Gesinnung der schuldigen Partei stets hervorgehoben. Mit dem Hinweis auf den neuen Glauben ihrer Gatten gelang es den Klägern, eine externe Ursache für das Scheitern der Ehe verantwortlich zu machen. Der oder die Beklagte konnte auf diese Weise diskreditiert werden, ohne dass die Klägerseite in der Verlegenheit war, über das eigene Betragen Rechenschaft ablegen zu müssen. So versicherte Balthasar Spillmann dem Gericht, dass er lange und ernsthaft versucht habe, seine Frau zu halten, er habe »vil mit iren versucht und erlitten, aber alls umb sust«¹³⁵. Erhardt Sutter beklagte sich, dass seine Frau drei Mal weggelaufen sei und sich auch jetzt nicht zuhause aufhalte und dass ohne Not »denn mine herren wol wüssent, das sy dem widerthouff anhanne und demselben nachloff«¹³⁶. Einer solchen Argumentation lag die Annahme zugrunde, dass (böswilliges) Verlassen ein für Täufer typisches Verhalten darstelle und deshalb keiner weiteren Erklärung bedürfe. Eine Einschätzung, die die Obrigkeiten nicht selten teilten. Die Klägerseite machte sich das zunutze. Darüber hinaus wurden mit dem Etikett »Täufer« noch weitere »typische« Vergehen oder Ansinnen verknüpft. Neben Ehebruch wurde den Abtrünnigen auch Unterschlagung des ehelichen Besitzes vorgeworfen, um ihre Schuld am Scheitern der Ehe zu unterstreichen¹³⁷. Der Bader Barthel Straus aus Basel, gegen den Agnes Römerin im März 1544 eine Scheidungsklage wegen böswilligen Verlassens angestrengt hatte, wird im abschließenden Urteil als »vilfeltig ungehorsam, eigenköpfig, vnd mit dem verdampften laster der Rottgesterrey befect« beschrieben und des Ehebruchs verdächtigt¹³⁸.

Auf die täuferische Glaubensauffassung der Gegenseite anzuspielen, hatte jedoch nicht in jedem Fall Vorteile für die »Rechtgläubigen«. Scheidungswillige mussten zunächst beweisen, dass die Trennung als böswilliges Verlassen zu bewerten sei. Wie oben beschrieben, stießen Scheidungswillige mitunter auf energischen Widerstand der Täufer, die ihren Protest deutlich und teilweise erfolgreich zum Ausdruck brachten. Nicht zuletzt waren auch die Entscheidungsträger nicht immer davon überzeugt, dass eine Trennung wegen »Täuferei« das Eheband endgültig zerreißen konnte. Auf der hessi-

134 Ebd. Da, wie oben dargestellt, schnell ans Licht kam, dass auch Rostorf ein notorischer Täufer war, hatte seine Klage keine Aussicht auf Erfolg.

135 QGTS 1 Zürich, S. 353.

136 QGTS 2 Ostschweiz, S. 57f.

137 Die Obrigkeit versuchte vielerorts zu verhindern, dass Täufer ihre Güter verkauften, bevor sie nach Mähren zogen, indem sie sie einzog und den nichttäuferischen Angehörigen zum Gebrauch überließ, vgl. SCHRAEPLER, Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 96f.

138 Agnes Römerin vs. Barthel Strauß Bader von Rheinfelden, 4. März 1544, StaBS, U 5, fol. 22r.

schen Generalsynode in Kassel wurde 1581 das Scheidungsbegehren einer nicht näher identifizierten Ehefrau aus Homburg an der Ohm vorgestellt. Landgraf Ludwig IV. ließ seine Theologen ausführlich darüber diskutieren. Zwar waren sich seine Experten einig, dass man »die unschuldige Ehefrau dem entlaufenen Wiedertäufer nicht nachjagen« dürfe¹³⁹. Über die Möglichkeit einer Scheidung und über eine Erlaubnis zur Wiederverheiratung wurde allerdings heftig debattiert. Obwohl die Frau in der Sache als unschuldig galt, hatte man Bedenken, ihr eine zweite Eheschließung zu erlauben, »denn über kurz oder lang kann der Mann wiederkommen«¹⁴⁰. Niemand konnte vorher-sagen, ob der abwesende Ehegatte eines Tages vielleicht doch noch den Glauben des Zurückgelassenen wieder annehmen und eine Versöhnung somit möglich werden würde. Eine mehrjährige Wartezeit konnte dieses Grundproblem nicht beheben, wie nicht nur die eingangs referierte Geschichte von Hans Nadler beweist, der zur Überraschung aller Beteiligten nach zwei Jahren nach Hause zurückkehrte. Dass selbst die Einhaltung der Sieben-Jahres-Frist nicht verhindern konnte, dass ein verschollen geglaubter Ehegatte plötzlich wieder auftauchte, zeigt der Fall von Hans Räß. Er hatte 1573, neun Jahre, nachdem seine Frau Anna Maler zu den Täufern gezogen war, die Erlaubnis zur Wiederheirat bekommen. Als Anna Maler zwei Jahre später wieder in der Heimat auftauchte, entschied die Obrigkeit, dass Hans Räß seine zweite Frau, Anna Suter verlassen und seine erste Frau wieder zu sich nehmen müsse¹⁴¹. Neben ihrem Mann erhielt die ehemalige Täuferin auch ihren Besitz zurück, der bei ihrem Weggang eingezogen worden war.

Abgesehen von dem rechtlichen Status waren auch die wirtschaftlichen Verhältnisse der Eheleute mit der Herrschaft zu verhandeln. Die Obrigkeiten zogen üblicherweise die Güter von gefangenen und abtrünnigen Täufern ein, verwalteten diese aber zunächst nur¹⁴². Dadurch verschärfte sich für zurückbleibende Rumpffamilien erst einmal ihre Situation, wie die eindringlichen Bitten der Erlanger Frauen um die Herausgabe ihrer Güter zeigen¹⁴³. Es

139 UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 482.

140 Ebd.

141 Luzerner Akten, Nr. 14 Anna Maler, Juni 1575, S. 19.

142 »eines hingezognen oder verwisnen widerteufers güeter [...] seinen nechsten freunden oder andern verkauft, es werer alles solch erlöst gelt, auch die nutzung und eintrag, die zeit solche verpflegt, item die schulden, so eingebracht werden, und anders, so in die confiscationem gehörig, zusammen an ain ort zu ziehen und namblich daruber ain taugliche gutherzige person [...] zu verordnen, welche iederzeit das gelt von den amtleuten und pflegern, da das widerteuferisch gut gelegen, empfaen und umb landleufigen zins gebürlich anlegen, dargegen was inen bevolhen und die notturft erfordere, ausgeben, auch ierlich darumb gebürende rechnung tun solten«, Wiedertäuferordnung (1571), QGWT I Württemberg, S. 325; über Konfiskation und Erbrecht der Täufer vgl. SCHRAEPLER, Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 96–104.

143 QGWT II Bayern I, S. 14 u. 24; das Inventar der von Markgraf Kasimir eingezogenen Güter, ebd., S. 23f.

wurde üblicherweise entschieden, dass von dem Besitz »das dahaimbt pleibent ehedemecht sampt der kindern, von dem selben [Gütern] erhalten werden, doch daß man von dem eigentumb nichts verendere«, allerdings mit der Auflage, dass »das daheimbt bleibent ehedemecht dem verwißenen weder hilff noch fürschub dauon thüe, auch dasselb weder hauße noch herberge bei schwerer leibs straff«¹⁴⁴. Auch die Luzerner Akten zeigen, dass die Obrigkeiten zwar auf einen Anteil nicht verzichten wollten, jedoch keineswegs willkürlich handelten. Als Heini Schmidlis Gattin 1583 mit drei ihrer fünf Kinder heimlich nach Mähren gezogen war, musste der verlassene Ehemann nur ein Sechstel des Vermögens von 300 Gulden abtreten und konnte den Rest für die »Aufzucht« seiner Kinder verwenden¹⁴⁵.

Durch die vielen eigenmächtigen Ehetrennungen gewannen die Obrigkeiten zwar die allgemeine Vorstellung von Täufeln als »aufrüher«, »aufwühler und verfuereer«¹⁴⁶, doch in der Urteilsfindung bemühten sie sich um einen differenzierten Blick. Sie gingen davon aus, dass manche Täufer »das vinculum matrimonii de facto mit irer aigen bekandtnus zerreißen und dissolviren, andere aber sollichs widersprechen«¹⁴⁷. Man bemühte sich deshalb, alle Umstände sorgfältig abzuwägen und im Einzelfall über die Klagen zu entscheiden. Obwohl Glaubensdifferenzen nach wie vor keinen Scheidungsgrund darstellten, wurden täuferische Ehetrennungen als eine neue Kategorie von Ehescheidungsfällen wahrgenommen, auf die man flexibel reagieren musste. Dies geschah in erster Linie dadurch, dass man die Fristen für eine Scheidung wegen »böswilligen Verlassens« erheblich verkürzte. Im günstigsten Fall konnte nach einer Einspruchsfrist, die der Leutpriester an mehreren Sonntagen hintereinander verkündete, der Scheidung des unschuldigen Gatten stattgegeben werden¹⁴⁸.

Die Betroffenen profitierten von dieser pragmatischen Herangehensweise. Mittel- bzw. langfristig war der von den Täufeln geschaffene Schwebestand der Ehetrennung ohne Scheidung für sie nicht hinnehmbar. Für sie stand nicht die spirituelle Dimension der Ehe im Mittelpunkt, sondern ihre wirtschaftliche und soziale Bedeutung¹⁴⁹. Ihre Aussagen sind um Schadensbegrenzung bemüht, ihr Handeln von Pragmatismus geprägt. Es gab nur zwei Möglichkeiten: Entweder mussten sie ihren Gatten nachfolgen oder sich

144 Gutachten der baden-durlachischen Räte über die Wiedertäuferfrage (1570), QGT IV Baden und Pfalz, S. 48.

145 Luzerner Akten Nr. 37, Oktober 1583, S. 135.

146 QGWT I Württemberg, S. 653; vgl. auch die Bedenken der wiederteufer halber (1557), in: Ebd., S. 162f.

147 QGT IV Baden und Pfalz, S. 43.

148 So geschehen in Basel 1531, KÖHLER, Ehegericht, S. 250f.; die Grundlage dafür war das Mandat »über elich sachen« vom 23. April 1530, EGLI, Aktensammlung, S. 714.

149 Zur Bedeutung und Gewichtung materieller Interessen bei Scheidungsklagen vgl. BURGHAERTZ, Zeiten der Reinheit, S. 207–214.

um eine Ehescheidung bemühen. Als Kläger haben die verlassenen Ehegatten versucht, die Argumente der reformatorischen Ehe- und Scheidungskurse für ihre Interessen zu nutzen: die Existenzsicherung ihrer Familien und die Erlaubnis für eine erneute Eheschließung.

5.3 »Ein schaf kann nit beim wolf sein« – Positionen der Täufer

In den Bekenntnissen und dogmatischen Schriften haben die Führungskreise der Täufer ihren Standpunkt zur Scheidungsfrage dargelegt, theologisch begründet und nach innen und außen kommuniziert. Sie sahen sich dabei, ähnlich wie die Magistrate und Ehegerichte mit dem Problem der Trennungspraxis konfrontiert, auf das sie im Rahmen ihrer Überzeugungen eine Lösung anbieten mussten. Dabei galt es, nach innen Kontrolle über die Trennungspraxis zu erlangen und zugleich nach außen dem Vorwurf des »Zerreißen der Ehe« entgegenzutreten. Die Positionen der Täufergruppen zur Problematik der Ehetrennung und Scheidung sind also in erster Linie als Reaktionen zu lesen: auf die polemischen Angriffe aus dem Lager der großen Konfessionen ebenso wie auf das Phänomen der Ehetrennungen unter ihren Anhängern, dessen Ausmaß die Täuferführer überrascht haben muss. Nicht zuletzt dienten die Stellungnahmen zur Scheidungsfrage auch der Abgrenzung gegenüber den sich ausbildenden Strömungen innerhalb der Radikalen Reformation. Erst im Zuge dieser Auseinandersetzungen innerhalb der Täuferbewegung haben sich die Unterschiede in der Haltung zur Scheidungsfrage herauskristallisiert.

Die Analyse der dogmatischen Schriften lässt zwei komplementäre Strategien erkennen, mit denen versucht wurde, bei der Scheidungsfrage zwischen pragmatischer Fürsorge für die Anhänger und theologischer Gradlinigkeit zu vermitteln. Zum einen betonten alle Täufergruppen in ihren Bekenntnisschriften ihre bibeltreue Grundhaltung. Trotz der unterschiedlichen theologischen Positionen offenbart sich hier eine nicht eben kleine Schnittmenge mit dem Standpunkt der Obrigkeiten. Zum anderen wurde in unterschiedlich starker Ausprägung das Scheidungsproblem mit Kernfragen der täuferischen Glaubensinhalte verknüpft. Schon in der frühesten, Michael Sattler zugeschriebenen Schrift *Von der Ehescheidung* heißt es, ob man zu den Ausgewählten gehöre, zeige sich daran, ob man sich in einer Konfliktsituation für Ehe, Kinder und Besitz oder seinen Glauben und die Gemeinschaft entscheide¹⁵⁰. Die Scheidungsfrage war also von Anfang an eine Sollbruchstelle,

150 Von der Ehescheidung, in: FEJR (1967), S. 233–337, hier S. 336; vgl. auch John C. WENGER, Concerning Divorce. A Swiss Brethren Tract on the Primacy of Loyalty to Christ and the

an der sich das religiöse Selbstverständnis innerhalb der Täuferbewegung ausbildete.

Insgesamt hielt man Ehebruch für ein Delikt, das vor allem von »ungläubigen« Ehegatten begangen wurde und nur selten Glaubensgenossen betraf. Nicht nur deshalb wurde, um Scheidungen von vornherein zu vermeiden, in die meisten täuferischen Bekenntnisse das Verbot aufgenommen, nicht außerhalb des Glaubens zu heiraten. In der Straßburger *Abred* von 1568 heißt es etwa, um die Gefahr der Ehetrennung zu vermeiden, »sollen sich die Gläubigen im Herrn und nicht im Unglauben verheyrathen, es seyn Jungfrauen, Knaben oder Wittling«¹⁵¹. In dieser Präventivmaßnahme klingt schon an, dass gemischtkonfessionelle Ehen, die vor der Bekehrung eines Täufers geschlossen worden waren, aus der Perspektive der Täufer das Hauptproblem bei der Trennungs- bzw. Scheidungsfrage darstellten, Scheidungen unter Täufnern wurden hingegen nur wegen Ehebruch in Betracht gezogen.

Argumente, die im protestantischen und im kanonischen Eherecht wenn nicht ein Scheidungsgrund, so doch zumindest einen Trennungsgrund darstellen konnten, wurden von den Täufnern nicht diskutiert. Weder Kinderlosigkeit noch vom Ehegatten verursachte wirtschaftliche Not wurden in den dogmatischen Schriften über die Ehescheidung als mögliche Trennungsgründe erörtert. Nur in Münster, wo die Zeugung von Nachwuchs den hauptsächlichen Ehezweck darstellte, konnten Frauen Impotenz und nach dem Mollhecke-Aufstand auch Zwangsheirat als weitere Scheidungsgründe durchsetzen – wenn auch nur im Rahmen einer Ausnahmeregelung¹⁵². Innerhalb einer Frist von acht Tagen konnten sich Frauen registrieren lassen, die zu einer Ehe gezwungen worden waren, wovon laut Gresbeck etwa hundert Frauen, junge Mädchen ebenso wie alte Frauen, Gebrauch machten. Wer von ihnen »bewisen kont, der tho dem ehestant gedrungen was, dieselve lieten sie widder von einander«¹⁵³. Die Missachtung der Freiwilligkeit einer Eheschließung wurde allerdings nur aufgrund des Drucks vonseiten der Bevölkerung als ein weiterer Scheidungsgrund anerkannt. Damit wurden die schlimmsten Auswüchse der neuen Eheordnung, die neben der Pflicht zur Ehe für alle Bewohner der Stadt auch die Einführung der Mehrehe für Männer festschrieb, korrigiert.

Right to Divorce and Remarriage, in: *MennQR* 21 (1947), S. 18–22, hier S. 18.

151 Vgl. BENDER, *The Discipline Adopted by the Strasbourg Conference*, S. 61. Diese Empfehlung wurde bereits in »Von der Ehescheydung« gegeben, S. 335, und setzte sich in den Mennonitischen Bekenntnissen des 17. Jahrhunderts fort: *Short Confession* (1610), in: KOOP, *Confessions of Faith*, S. 155; *Thirty Three Articles* (1617), in: Ebd., S. 238; *Confession of Jan Cents* (1630), in: Ebd., S. 278.

152 KLÖTZER, *Täuferherrschaft*, S. 115.

153 Gresbecks Bericht, in: CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen*, S. 67.

Auch eheliche Zerrüttung war für die Anführer der Täuferbewegung kein Grund für eine Trennung. Dieses Argument hatten einige Anhänger als Beleg dafür angeführt, dass ihre Ehen nicht von Gott geschlossen worden waren¹⁵⁴. Einer so freien Auslegung der täuferischen Position zur Scheidungsfrage versuchten viele Bekenntnisse entgegenzuwirken. Sie stellten klar, dass »keyn [ge]ringe ursach, zornsachen, das ist hertzen hertigkeyt, ungunst, widerwillen, glaub noch unglaub, nit scheyden mag«¹⁵⁵. Die Straßburger *Abred* ermahnte Täufer, die »von den ungläubigen Ehegemahlen verfolgt und ausgetriebeyn seyn« zur Geduld, bis der Herr ihnen ein Auskommen gebe¹⁵⁶. Bei den Hutterischen Brüdern wurde zwischen guten und schlechten Trennungsgründen differenziert: Letztere seien menschliche, d.h. sündhafte Gründe. Außer der Gefährdung des Seelenheils für den Gläubigen durch seinen ungläubigen Gatten gebe es keine »andern liederlichen ursach oder leychtfertigkeit willen, außgenommen auch huererey«¹⁵⁷.

Hier bezogen sich die Hutterer auf den gemeinsamen neutestamentlichen Referenzpunkt, nicht allein für die verschiedenen Täufergruppen, sondern auch für ihre Gegner: das Scheidungsverbot im Matthäus-Evangelium (Mt 19,9). Vom ersten, noch undatierten Traktat über die Scheidung zieht sich die Betonung des Scheidungsverbots wie ein roter Faden durch individuelle und kollektive Bekenntnisse der unterschiedlichsten Täufergruppen sowie durch die dogmatischen Schriften der Täuferführer¹⁵⁸. Die von Peter Riedemann zwischen 1529 und 1532 verfasste erste Rechenschaft unterstreicht, dass das grundsätzliche Scheidungsverbot von Anfang an große Bedeutung hatte: »Wer sich aber schaidet von seinem weib, außhalb des eebruchs, der bricht die ee, und wer abgeschidne nimbt, der bricht auch die ee«¹⁵⁹. In Münster hatte man zwar die Polygamie eingeführt, Ehebruch aber unter Todesstrafe gestellt. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bekräftigten die

154 WAPPLER, Täuferbewegung, S. 459, vgl. oben Anm. 17.

155 Von der Ehescheidung, in: FEJR (1967), S. 334f.; fast wortgleich heißt es im Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen (1578): »Wir gleuben, erkennen und bekennen, das man und weib, so durch die göttliche vorsehung, schickung und zusammenfugung in der ehe ein fleisch worden sein, nichts scheiden mag, weder bann, glaub noch unglaub, zonk, zank, hertigkeit des herzens, ohn allein hurerei«, UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 430; vgl. dazu SIPPPELL, The Confession of the Swiss Brethren, S. 22–34.

156 Abrede und Verordnung der Diener und Aeltesten in der Versammlung zu Strasburg (1568), in: BENDER, The Discipline Adopted by the Strasbourg Conference, S. 13.

157 »Was aber der mensch schaidet und nicht christus und sein wort, das ist unrecht und sündt«, Peter WALPOT, Fünf Artikel, in: QGT III Glaubenszeugnisse I, S. 307.

158 Von der Ehescheydung, in: FEJR (1967), S. 334; vgl. auch WENGER, Concerning Divorce, S. 116.

159 QGT XII Glaubenszeugnisse II, S. 37; nach Beck hielten die Hutterischen Brüder an dem Grundsatz fest, »daz die Ee nichts scheidt, dann der eebruch« in: Josef BECK, Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich Ungarn, Wien 1883, S. 216, Anm. 1; auch Leonard Dax berief sich darauf, vgl. HE 3 (1988), S. 586.

Schweizer Brüder 1578, was bereits sieben Jahre zuvor auf dem Frankenthaler Religionsgespräch klargestellt worden war. Dort hatten »die wiedertäufer gebiligt, das nichts die ehe soll scheiden, ausgenommen hurerei«¹⁶⁰. Und auch die Mennoniten im Norden vertraten trotz aller Aufspaltungen einheitlich diese Position¹⁶¹, die sich in den dogmatischen Bekenntnissen des 17. Jahrhunderts fortsetzte¹⁶². Schon in der frühesten Äußerung wird aus der grundsätzlichen Ablehnung der Ehescheidung als Konsequenz aus der Bedeutung der Einheit von Glaubens- und Ehegemeinschaft für die Täufer deutlich: Wer sich »scheydet, [...] den würden wir meiden nach den Worten Christi als einen abtrünnigen, der sich selbst verdampt«, heißt es in der frühesten Stellungnahme zur Ehescheidung¹⁶³. Wer sich von seiner Frau scheiden lassen wolle, der trennte sich auch nach Ansicht der Hutterer von seiner Glaubensgemeinschaft: So jemand werde »bundbrüchig und treulos an Gott, und an der Gemeine und an Weib und Kindern«, postulierte der hutterische Vorsteher Andreas Ehrenpreis¹⁶⁴.

Was sich wie ein generelles Verbot der Ehescheidung liest, konnte jedoch auch in ein Gebot umschlagen, wie der ungewöhnliche Fall von Georg Zauring zeigt, über den die Geschichtsbücher der Hutterischen Brüder berichten. Seine Gattin hatte mit einem gewissen Thomas Lindl die Ehe gebrochen und war dafür von der Gemeinde ausgeschlossen worden. Im Rahmen der Bestrafung dieses Vergehens hatte sich Zauring, der betrogene Ehemann, eine Zeitlang »seines weibs geäußert vnd Irer enthalten«¹⁶⁵. Nachdem man den beiden Ehebrechern die »verzeihung irer sündt« verkündet hatte, nahm Zauring seine Frau wieder auf. Als das bekannt wurde, zeigte ein »Diener der zeitlichen Notdurft« den Fall der Gemeinde an, weil er die Strafe für zu

160 QGT IV Baden und Pfalz, S. 193; siehe auch UQHR 4 Wiedertäuferakten, S. 430.

161 SIMONS, *Fundament* (1539), in: *Die vollständigen Werke*, S. 119; sowie die *Waterlander Confession* von 1577, in: KOOP, *Confessions of Faith*, S. 134; und das Bekenntnis von Hans de Ries (1578), in: DYCK, *The Middelburg Confession*, S. 154.

162 Vgl. die *Short Confession* (1610), Art. 39, in: KOOP, *Confessions of Faith*, S. 115; die *Dreißig Artikel* (1617) Art. 25, in: Ebd., S. 238; *Prussian Confession* (1660) Art. 10, in: Ebd., S. 324; indirekt auch die *Confession of Jan Cents* (1630) Art. 15, in: Ebd., S. 278; und die *Dortrecht Confession* (1630) Art. 12, in: Ebd., S. 302.

163 *Von der Ehescheydung*, in: FEJR (1967), S. 337.

164 Andreas EHRENPRES, *Antwort und Widerlegung Benjamin Kengels* (1645, Abschrift von 1796), *MenCA Goshen, Hist Mss 1–891*, Paul S. Gross Collection *Epistlebook – Johannes Kleinsasser*, S. 361–464, hier S. 436. Eine Haltung, die nicht unumstritten war. Die Geschichtsbücher berichten auch von internen Protesten gegen die hutterische Ehescheidungspraxis, Details werden aber nicht genannt: 1564 »haben sich etliche brüder, als nämlich der Christl Schmid, Hans Neuhöfl und Jörg Knofloch vnd andere mer wider der gemain sin, der Eescheidung halber, wider die Diener vnd Eltesten Brüder auffgelaindt, sie sein desswegen von der gemain ausgeschlossen worden. Etlich haben wider Buess gethan, die ander tragen ir vrtail«, in: BECK, *Geschichts-Bücher*, S. 215.

165 Die folgende Passage bei BECK, *Geschichts-Bücher*, S. 101f.; zur Ehemcheidung vgl. S. 213–220 dieser Arbeit.

gering hielt. Zaurring wurde daraufhin ebenfalls von der Gemeinde ausgeschlossen, weil »Christj Glieder nit Huerenglieder sein sollen«. Die Buße der Ehebrecher und ihre Wiederaufnahme in die Gemeinde machten also in den Augen mancher Brüder das Vergehen nicht ungeschehen. Diese rigide Auslegung des neutestamentlichen Scheidungsdiktums stellte nicht nur einen Gegensatz zur protestantischen Ehescheidungspraxis dar, die selbst bei Ehebruch stets einer Versöhnung den Vorzug vor einer Ehescheidung gab. Sie ist auch eine sehr enge Interpretation der hutterischen Auslegung der Ehemeidung, wonach ein Gläubiger, der sich zu seinem ausgeschlossenen Ehegatten »gesellt«, ebenfalls ausgeschlossen werden sollte¹⁶⁶. Wenngleich dieser Fall also eher die Ausnahme als die Regel darstellte, veranschaulicht er doch, dass auch bei den Hutterischen Brüdern die Angst vor einer Gefährdung der Reinheit der Gemeinde durch die Verfehlungen von Einzelnen groß war, so groß, dass man den Zaurrings die Wiederaufnahme des Ehelebens verwehren wollte, obwohl die schuldige Partei bestraft und wieder in die Glaubensgemeinschaft aufgenommen worden war¹⁶⁷.

Dass man sich auch im Norden dieser Gefahr ausgesetzt sah und es infolge der immer strenger werdenden Kirchenzucht unter den mennonitischen Gemeinden zum Streit und zu Aufspaltungen kam, wurde im vorangegangenen Kapitel bereits skizziert. Ähnlich wie die Hutterer ahndeten die Mennoniten Ehebruch zunächst einmal mit dem Bann und der Ehemeidung, die in eine dauerhafte Trennung oder Scheidung münden konnte. Auch hier hatte Ehebruch also nicht nur die Scheidung von Ehen, sondern auch den Ausschluss aus der Glaubensgemeinschaft zur Folge. Allerdings signalisierten zumindest die liberaleren Täufergemeinden ähnlich wie die weltlichen Obrigkeiten Bereitschaft, reumütigen Sündern zu verzeihen, um die Ehen wiederherzustellen. Sie sollten vor der Gemeinde öffentlich bestraft werden, und Gläubige sollten keine brüderliche Einigkeit mit ihnen haben: »es sei denn man spüre würdige Furcht und Reue und Buße; sie sind dann zu ermahnen, ihr Ehegelübde treulich zu halten, ihren Gatten weder zu verlassen noch eine zweite Ehe zu schließen« – so das um einen konsensfähigen Mittelweg bemühte Konzept von Köln (1591)¹⁶⁸.

166 Einem Abtrünnigen »vom glauben vnd der gemain, ist der glaubigbn nit schuldig anzuhan- gen, vmb des gewissens willen. Gesellt er sich gleichwohl zu im, wird er unrain und hört auf ein geschwistriget zu sein«, ebd., S. 215.

167 Hans Klopffer bezeichnete 1543 »eherechen, dieberey vnd was dergleichen ist, mit welchem sie vnreine geister vnd unreine hertzen vnder sich versammeln vnd irer sünden sich teilhaf- tig und gemain gemacht haben«, ebd., S. 154. Vgl. Peter WALPOT, Fünf Artikel, S. 303 u. 309; sowie das Kap. 4.2 dieser Arbeit.

168 REMBERT, Die Wiedertäufer, S. 614–618; vgl. auch die Wismarer Artikel (1554) Art. IV, in: KOOP, Confessions of Faith, S. 112.

Scheidung von »Ungläubigen« und der Streit
um das *Privilegium Paulinum*

Jene Täufergruppen, die sich langfristig etablieren konnten – Mennoniten, Hutterer und Schweizer Brüder –, grenzten sich auf den ersten Blick mit ihrer an den Protestanten orientierten Haltung zum Problem der Ehescheidung von »Ungläubigen« von den radikaleren Täufergruppen ab. Jene hatten sogar die Gültigkeit von Ehen, die vor dem Übertritt zum Täuferglauben geschlossen worden waren, grundsätzlich angezweifelt. In Münster hielt Bernhard Rothmann Ehen für geschieden, wenn der »ungläubige« Gatte nicht mit dem Gläubigen konvertieren wollte; in solchen Fällen sei der Gläubige »nit gepunden an den ungleipigen, sonder frei«¹⁶⁹. Ähnlich äußerte sich drei Jahre später David Joris, der das neutestamentarische Scheidungsverbot dahingehend relativierte, dass »was der Satan, oder die fleischliche Natur [des Menschen] oder die böse Welt, oder der menschliche Verstand zusammen gibt, Gott oder sein Geist sehr wohl trennen« dürfe¹⁷⁰.

Die gemäßigten Täufergruppen hielten im Gegensatz dazu grundsätzlich daran fest, dass Ehen, die vor dem Glaubensübertritt geschlossen worden waren, Bestand hatten¹⁷¹. Aber auch im Norden wurde nach dem Fall des Täuferreichs von Münster die Gültigkeit von Ehen, die nicht im täuferischen Glauben geschlossen worden waren, von Dirk Philips und Menno Simons betont¹⁷². Letzterer grenzte sich in diesem Punkt scharf von den radikalen Münsteranern, Battenburgern und Davidianern ab, indem er neben der im Paradies eingesetzten Monogamie auch auf das Scheidungsverbot hinwies¹⁷³.

Besonders deutlich wird die Diskrepanz zu Letzteren bei der Auslegung des *Privilegium Paulinum* (I Kor 7,15), das eine Scheidung erlaubte, wenn man »vom ungläubigen Teil um der Religion willen verlassen wird«¹⁷⁴. Zumindest in der Theorie scheint es hier mehr Übereinstimmungen zwischen den großen Täufergruppen und ihren reformierten und protestantischen Gegnern gegeben zu haben als mit dem radikalen Flügel. Genauso wenig wie die

169 Bernhard ROTHMANN, Bekenntnis des Glaubens und Lebens der Gemeinde Christi zu Münster (1534), in: STUPPERICH, Schriften Bernhard Rothmanns, S. 205.

170 David JORIS, Response to Hans Eisenburg (1537), in: Writings of David Joris, S. 158. Ganz ähnlich bei Bernhard Rothmann: »was anders dan von Gott zusammen gefuget ist oder wirt, [...] ist ach kein ehestat sonder lauter hurerei vor Gotes augen«, Bekenntnis des Glaubens, in: STUPPERICH, Schriften Bernhard Rothmanns, S. 204.

171 Darauf, dass das weltliche, natürliche Eheband im süddeutschen und schweizerischen Täufertum stets respektiert wurde, hat bereits Arnold Snyder hingewiesen, SNYDER, Anabaptist History and Theology, S. 279.

172 Philips stellte klar, dass wenn ein bruder eine ungläubige Person zur Frau nimmt (auch gegen Gottes Willen und Gebot), dann sei sie trotzdem seine rechtmäßige Ehefrau, Dirk PHILIPS, About the Marriage of Christians (1569), in: Writings of Dirk Philips, S. 566.

173 SIMONS, Fundamentum (1539), in: Die vollständigen Werke, S. 137.

174 DIETERICH, Das Protestantische Eherecht, S. 70.

Obrigkeit verhindern konnte, dass ein Untertan aus »ehelicher lieb« seinem Gatten nach Mähren folgte, konnten Täufer ihren Anhängern verbieten, bei einem »ungläubigen« Gatten zu bleiben¹⁷⁵. Im Unterschied zu David Joris haben sowohl Mennoniten als auch Hutterer in ihren Schriften betont, dass sie die Reinheit ihrer Gemeinschaften nicht dadurch gefährdet sahen, dass ein Gläubiger weiterhin mit dem ungläubigen Gatten die Ehe vollzöge. So sahen die Hutterer es für gemischtkonfessionelle Ehepaare unter gewissen Voraussetzungen »von Gott gebilliget und erlaubt [an,] sich seiner gemeinsame zu gebrauchen«¹⁷⁶. Der Ungläubige sei in Bezug auf den ehelichen Verkehr für den Gläubigen »rein und heilig«, erklärte auch Dirk Philips, der im Übrigen darauf hoffte, dass unter diesen Voraussetzungen die Hoffnung auf Bekehrung nicht unbegründet war¹⁷⁷.

Die Scheidung der Ehe wollte die Mehrheit der Täufer wie die Obrigkeiten den jeweils Andersgläubigen überlassen. Beide Seiten beriefen sich hier auf Paulus' Worte, »so das Unglaublich sich scheidet, lass es ihn sich scheiden«¹⁷⁸. Auch die mit einer solchen Trennung verbundenen Schwierigkeiten haben die Täufer und ihre Gegenspieler ähnlich wahrgenommen. Jede Partei zögerte, von sich aus eine Scheidung zu gestatten, weil man nicht sicher sein konnte, dass die Glaubensdifferenzen für immer bestehen blieben. Mit der Bekehrung eines Ehegatten würde der Scheidungsgrund hinfällig werden. Nicht nur in Mähren wurde die Möglichkeit, dass das »ander Ehe teil mittlerzeit nachher kommt, sein Leben bessert« als optimale Lösung angesehen¹⁷⁹. Auch Dirk Philips trug seinen Anhängern auf, nach der Trennung weiterhin gut für die Notdurft ihrer Gatten zu sorgen und für sie zu beten, damit sie doch noch bekehrt würden¹⁸⁰.

175 Wenn ein Gläubiger mit einem Haiden verheiratet sei, der dem Glauben zugetan ist, dann dürfe, so Hans Schmid (genannt Raifer) »das glaubig bei dem ungläubigen wonen, allain in der hoffnung, Gott werde dem anderen auch die hand raichen«, Brüderliche Vereinigung zwischen uns und etlichen Schweizer Brüdern, in: QGT III, Glaubenszeugnisse 1, S. 267; auch bei Isaak Dreler und anderen findet sich diese Haltung, DRELLER, Ein schön Büchlein, vgl. HE 4 (1991), S. 318.

176 Die »Gegebene Antwort von den Brüdern/So man die hüeterischen Nennen thuet/auf der Schweitzerischen Brüeder/Jn Gemain gestellt/siben Articl« (1567), S. 165. Der Text ist in der handschriftlichen Textsammlung »Übrige Brocken« enthalten, Abschrift der MFS Weierhof, sie wird nachfolgend als »gegebene Antwort« zitiert.

177 PHILIPS, Van die Echt der Christenen (1569), in: BRN 10 (1914), S. 648.

178 Bedenken und Ordnung der wiedertauffer betreffend (1571), in: QGWT I Württemberg, S. 321–326; SIMONS, Fundament (1539), in: Die vollständigen Werke, S. 119; Wismar Articles (1554), in: KOOP, Confessions of Faith, S. 112; Andreas EHRENPREIS, Ein Sendbrief, An alle diejenigen so sich rühmen und bedünken lassen, dass sie ein abgesondertes Volk von der Welt sein wollen [...] (1562), hg. v. d. Hutterischen Brüdern, Falher 1988, S. 169.

179 WOLKAN, Geschichts-Buch, S. 237; siehe oben, Anm. 34.

180 PHILIPS, Van die Echt der Christenen (1569), in: BRN 10 (1914), S. 646.

Der Betonung der grundsätzlichen Anerkennung und Toleranz von Mischchen in der Theorie steht allerdings die praktische Ausdeutung der Ausnahmeregelung entgegen, die das *Privilegium Paulinum* vorsieht und die in einigen Täufergruppen eine Erweiterung erfuhr. Während die Mennoniten einfach den andersgläubigen Gatten die Initiative für eine Ehetrennung aus Glaubensgründen überließen, sind die Hutterischen Brüder hier einen Schritt weiter gegangen – vermutlich weil sie (wie oben erwähnt) häufiger als andere Täufergruppen mit dem Problem der Ehetrennung konfrontiert waren. Ob und wann man sich aus eigener Kraft einer gemischtkonfessionellen Ehe entziehen durfte, hing für sie maßgeblich von der Bedrohung ab, die sich daraus für die täuferische Glaubensidentität des oder der Betroffenen ergab. Wenn der »ungläubige« Ehegatte, den Gläubigen »mit Bosheit Schmähen und Schänden [...] sich unterstehe [...] im gottlichen zu verhindern«, so der hutterische Prediger Leonhard Dax (?–1574), habe der Gläubige das Recht, den Ungläubigen zu verlassen¹⁸¹. In dem Streitgespräch mit dem calvinistischen Superintendenten in Alzey nach seiner Verhaftung 1567 führte Dax konkrete Beispiele dafür an: wenn der Gläubige von der Obrigkeit zum Kirchgang gezwungen wird oder der Ungläubige nicht mit dem Gläubigen zu den Brüdern ziehen will, sondern verlangt, dass der Gläubige konvertiert durch den obrigkeitlichen Zwang. Es komme aber auch vor, dass der ungläubige Teil so großzügig sei, dass er seinen täuferischen Gatten freiwillig ziehen lasse¹⁸². Ein weiteres, von den Hutterern häufig vorgebrachtes Argument für eine Ehetrennung war eine drohende Kindstaufe oder Uneinigkeit bei der religiösen Erziehung¹⁸³.

Die vergleichsweise radikale Auslegung des *Privilegium Paulinum* seitens der Hutterer lieferte nicht nur den Gegnern aus den großen Konfessionen Munition für ihre rhetorischen Attacken gegen die Täufer¹⁸⁴. Sie vertiefte auch den Graben zu anderen Täufergruppen, der besonders in der Auseinandersetzung mit den Schweizer Täufern Ende der 1560er und 1570er Jahre

181 Auszug aus einem pfälzischen Colloquio mit einem Wiedertäufer (1567), in: Johann Georg SCHELHORN (Hg.), Sammlung für die Geschichte, vornehmlich zur Kirchen- und Gelehrten-geschichte, Bd. I, Nördlingen 1779, S. 390–399, hier S. 397. Stark gekürzter Abdruck der Handschrift Dax, die auch in der Hutterischen Tradition überliefert ist. Vgl. Leonard GROSS, Leonard Dax's Encounter with Calvinism, in: MennQR 49 (1975), S. 284–334. Zu Leonhard Dax' Verhaftung in Alzey vgl. Leonard GROSS, Golden Years of the Hutterites, Diss. phil., Basel 1975, S. 113–124.

182 GROSS, Leonard Dax's Encounter with Calvinism, S. 332f.

183 Wenn eine Täuferin »für iren glauben gefar lief oder ire Kinder im rechten Glauben zu erziehen vom Ungläubigen man« abgehalten würde, BECK, Geschichts-Bücher, S. 215, Anm. 1.

184 In einem »Antwortschreiben aus Zürich an einen Taufbruder oder Anhänger der Sect Der Wiedertäufer« von 1575 heißt es etwa, dass die Täufer »vill Ehen trennud, eheliche haushaltungen zuestöhrend, die Eltern von den Kindern, oder die Kinder von den Eltern hinweg führend und dergleichen ohne anzahl anrichtend«, ZBZ, Ms F 107, fol. 498r–501v, hier fol. 500v; vgl. dazu auch LEU/SCHIEDGGER, Zürcher Täufer, S. 143f.

sichtbar wird. Neu hinzu kam hier das Problem von Ehetrennungen zwischen Täufern unterschiedlicher Strömungen – eine Folge der äußerst erfolgreichen hutterischen Mission unter den Schweizer Brüdern in Süddeutschland, die auch den Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen den beiden Gruppen darstellt¹⁸⁵. So betonte Lorenz Hueff aus Sprendlingen, der 1556 mit seiner ganzen Gemeinde nach Mähren ausgewandert war, in seiner Rechenschaft, dass beide Geschlechter gleichermaßen das Recht hätten, sich auf das *Privilegium Paulinum* zu berufen¹⁸⁶.

Seitens der Schweizer Brüder im Süden des Alten Reiches und in der Eidgenossenschaft wurde diese Haltung scharf verurteilt. Christian Rauschenberger, der vor allem die Gütergemeinschaft der Hutterer im Visier hatte, warf ihnen auch vor, dass sie einem »redlichen Bidermann bei nächtlicher Weil [...] heimlich sein Eheweib von der Seite nehmen, und [...] ihrem Mann ein gutes Säckel mit Gelt zu entragen«¹⁸⁷. Von dem Briefwechsel, der eigentlich eine Annäherung zwischen Schweizer und Hutterischen Brüdern bewirken sollte, sind nur die Hutterischen Repliken erhalten¹⁸⁸. In der Auseinandersetzung war neben der Gütergemeinschaft, Absonderung, Kindererziehung und anderen Themen die Frage der Ehetrennung aus Glaubensgründen einer der zentralen Diskussionspunkte. Dem Beharren der Schweizer Brüder darauf, dass der Ehebruch den einzigen legitimen Scheidungsgrund darstellte, setzten die Hutterer entgegen, dass der Glaube nicht durch den ungläubigen Ehe-

185 Scheidegger bezeichnet die Hutterische Mission als »Ausnahmeerscheinung« innerhalb des Protestantismus, SCHEIDEGGER, Täufergemeinden, hutterische Missionare, S. 131; vgl. dazu auch VON SCHLACHTA, Hutterische Konfession, S. 342–351.

186 Rechenschaft von Lorenz Hueff, die Ehrenpreis Mitte des 17. Jahrhunderts in seinem Sendbrief wiedergibt, EHRENPREIS, Ein Sendbrief (1652), S. 165–176, hier Art. 1: Von der Ehe, S. 169, vgl. dazu VON SCHLACHTA, Hutterische Konfession, S. 195.

187 Erhalten ist nur Andreas EHRENPREIS, Widerlegung und Gründliche Antwort der Brüder in Mähren [...] auf des Christian Rauschenbergers Schreiben (1601), in: HE 4 (1991), S. 60–116, hier S. 88. Laut Scheidegger handelte es sich vermutlich um Christian Russenberger, den Sohn des Untervogts in Schleithelm, in: SCHEIDEGGER, Täufergemeinden, hutterische Missionare, S. 143.

188 Vgl. »gegebene Antwort«; sowie »Sendbrief von Peter Walpot/Ettlichen Schweizer Brüdern am Reinstrom zugeschiedt gen Mondenbach« (1577), dort folgt ein Abschnitt »Des Ehenstands halben zwischen glaubigen unnd ungläubigen«, Codex 3844, HAB Wolfenbüttel, fol. 62r–70v. Zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Schriften vgl. VON SCHLACHTA, Hutterische Konfession, S. 192–200; vgl. weiterhin GROSS, Golden Years, S. 140–170, sowie ROTH, Marpeck and the Later Swiss Brethren. Desweiteren die 14. Epistel von Paul Glock an Peter Walpot, 1574, in der er über seine Diskussionen mit dem Schweizer Bruder Leonhard Sommer berichtet, vgl. HE 3 (1988), S. 278–284; vgl. dazu Leonard GROSS, Dialogue between a Hutterite and a Swiss brother (1574), in: MennQR 44 (1970), S. 45–58. Der Konflikt setzte sich auch im 17. Jahrhundert fort. Vgl. Ehrenpreis' Sendbrief an die »Mennisten, Schweitzer Brüder und andere mehr« (1652), Eingang der schweizerbrüderischen Vereinigung, im Anhang zu EHRENPREIS, Ein Sendbrief, sowie Isaak DRELLER, Ein schönes Büchlein das etliche Artikel betreffend des größten Streits zwischen uns und der welt entthält (1662), Von der Ehescheidung, in: HE 4 (1991), S. 314–320.

gatten kompromittiert werden dürfe. Der Standpunkt der Schweizer Täufer, nach dem ein ungläubiger Ehegatte als ein »kreuz, das ihnen auferleget sei von Gott« zu ertragen sei, führe nur dazu, dass der Gläubige seinen Glauben nicht mehr praktiziere. Diese Kritik ließen die Schweizer Brüder nicht gelten: »Lasset sie läßtern, wie und was sie wollen; Ich sage, Gottbewahre mich dafür, nemich für dem Treiben der Ehe«, kommentierte der Kölner Wanderprediger Matthias Servaes (1536–1565) in einem Sendbrief die Differenzen mit den Hutterern¹⁸⁹.

Der Hutterer Peter Walpot griff in seiner »gegebenen Antwort« das Amtsverständnis der Schweizer Brüder an, wenn er argumentierte, es sei ihnen (den Schweizer Täufern) wichtiger, die Ehefrau bei ihrem Mann zu erhalten, nur damit »euch und den eurigen, nicht eine Unruhe daraus ist entstanden«, das könne nicht »des Herrn und Pauli Sinn sein«¹⁹⁰. Als Beleg dafür, dass die Schweizer »hinlässige hirt« seien, die »übel hüten«, wurden konkrete Fallbeispiele ins Feld geführt, die das belegen sollten. Dazu zählte die Geschichte eine Täuferin, die einen »gottlosen bösen Mann« hatte, der sie schlug. Als sie die Brüder um Hilfe bat, habe man sie nach Hause geschickt, und sie habe weiter »in ihrem Kummer stecken müssen«¹⁹¹. Zwei andere Frauen seien sogar ohne den Trost der Brüder verstorben, weil sie nicht zu den Predigten gehen durften und die Täufer von ihren Ehegatten nicht ins Haus gelassen wurden. Männliche Taufgesinnte mit »ungläubigen« Ehefrauen hätten, so die Hutterer weiter, zwar die Möglichkeit, ihren Glauben zu praktizieren, indem sie zu den Brüdern zogen, aber dann kämen sie ihren Pflichten als Hausväter nicht nach. Das habe zur Folge gehabt, dass die »fleischlichen angezogenen Etheil das haupt im haus« geworden wären und »die Kinder an der Gläubigen statt [...] ziehen und weisen«¹⁹². Der Nachwuchs werde vom ungläubigen Gatten »in die Götzenhäuser getragen«, um ihn mit der Kindestaufe »zu besudeln«, und auch eine täuferische Erziehung war nicht mehr gewährleistet. So sprängen die Kinder »miteinander auf der Gassen um, wohl etwa gar zum spielen«, später »gehen sie in den tempel, auch zum Tanz, oder wo sonst etwas fürwitziges ist, oder entsteht, nach Art der Jugend. Da sind sie überall dabei, da stecken sie Federn auf die hüt, tragen gewehr und das alles vor des Vaters Augen«, das alles müsse ein Täuferanhänger bei den Schweizer Brüdern erleiden, denn er »kann oder darf nicht ledig werden«.

189 Überliefert in: Leonard GROSS (Hg.), *Gülden Äpfel in Silbernen Schalen*, Efrata 1745, ND Walnut Creek 1995, S. 342; vgl. auch die kommentierte engl. Übersetzung Leonard GROSS (Hg.), *Golden Apples in Silver Bowls*, Lancaster 1999, S. 209; zur Entstehungsgeschichte der erstmals 1702 erschienenen Textsammlung siehe John D. REMPEL, *Anabaptist Religious Literature and Hymnology*, in: John D. ROTH/James M. STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden/Boston 2007, S. 415–418.

190 »gegebene Antwort«, S. 173.

191 Ebd., S. 166.

192 Die folgende Passage ebd., S. 174f.

Fest steht, dass der »Streit« zwischen den Schweizer und den Hutterischen Brüdern, auf beiden Seiten entscheidend zur Ausbildung einer eigenen konfessionellen Identität beigetragen hat¹⁹³. Was genau die Gruppen in diesem Prozess der Identitätsfindung beschäftigte, lässt sich an dem Disput über die Ehescheidung nachvollziehen. Es ging weniger darum, die großen täuferischen Ideale wie die Reinheit der Gemeinschaft der Auserwählten oder den prinzipiellen Vorrang der spirituellen Ehe zu verwirklichen. Diesbezüglich waren die Hutterer durchaus kompromissbereit, wie ihre Duldung von Mischehen gezeigt hat. Im Mittelpunkt der Diskussion standen vielmehr die pastorale Fürsorge für die Glaubensanhänger und die konkreten Auswirkungen der Mischehen auf das Seelenheil, das Eheleben und die Vermittlung von Glaubensinhalten an die nächste Generation. Für die langfristige Unvereinbarkeit von Mischehen mit dem täuferischen Glauben machen die Hutterischen Brüder weniger ihre eigene Glaubensvorstellung als die zeitgenössische Geschlechterordnung verantwortlich. Sobald Glaubensgemeinschaft und eheliche Lebensgemeinschaft nicht mehr im Einklang waren, gerieten die religiösen Überzeugungen innerhalb eines Hauses und die patriarchalen Strukturen miteinander in Konflikt. Frauen würden durch den Gehorsam, den sie ihrem Gatten schuldeten, an der Ausübung ihres Glaubens gehindert, die Männer seien in ihrer Rolle als Hausväter gefährdet. Sowohl Täuferinnen als auch Täufer mussten zudem befürchten, dass ihre Kinder gegen ihren Willen getauft würden. Insgesamt ging es hier also einerseits um die Glaubwürdigkeit der neuen Glaubensgemeinschaft und andererseits um deren Fortbestehen. Neben dem Bemühen um eine überzeugende pastorale Haltung, die sowohl den Bedürfnissen der Anhänger als auch den täuferischen Grundprinzipien gerecht wurde, erreichten die Hutterer dies vor allem, indem sie eine radikale Position vertraten. Sie nahmen die »Unruhe« um ihre Auslegung des *Privilegium Paulinum* innerhalb der Täuferbewegung ebenso in Kauf wie die Kritik der Täufergegner, um ihr radikales Profil zu schärfen. Den Schweizer Brüdern warfen sie vor, sie verwässerten den Täuferglauben und passten sich zu stark an die ungläubige Umwelt an.

Noch einmal heiraten?

Ein Ergebnis dieser Analyse ist, dass Ehetrennung und erneute Heirat bei den Täufern, anders als bei den großen Konfessionen, nicht unmittelbar miteinander verknüpft waren. Trotzdem bleibt die Frage, was passiert nach einer

193 Vgl. VON SCHLACHTA, Hutterische Konfession, S. 195; sowie ROTH, Marpeck and the Later Swiss Brethren, S. 365.

Ehetrennung, zu welchem Zweck wurde die Ausstiegsklausel des *Privilegium Paulinum* eingesetzt?

Dass eine Ehetrennung aus Glaubensgründen bei den Hutterern die Ausnahme bleiben sollte und nur unter bestimmten Voraussetzungen gebilligt wurde, ist bereits deutlich geworden. In vielen mennonitischen Bekenntnissen wird dieser Aspekt gar nicht thematisiert. Die *Wismarer Artikel* (1554) zeigen, dass eine Trennung aus Glaubensgründen, selbst wenn sie von der anderen Partei verursacht worden war, kein Freibrief für eine zweite Eheschließung war: »Wenn ein Ungläubiger sich aus Glaubensgründen von seinem Gatten trennen möchte, soll der Gläubige sich rechtschaffen verhalten und nicht heiraten, bevor nicht der Ungläubige verheiratet ist«¹⁹⁴. Mennoniten stimmten mit den Hutterern darin überein, dass ein Bruder oder eine Schwester nur dann nicht mehr in der Ehe »gefangen« war, wenn der ungläubige Gatte sich seinerseits von ihm oder ihr getrennt hatte – entweder durch Scheidung und Wiederverheiratung oder durch Ehebruch und, nicht zu vergessen, durch Tod¹⁹⁵. Eine zweite Eheschließung kam also nur infrage, wenn das Eheband einmal zerschnitten war, Glaubensdifferenzen alleine reichten dazu nicht aus. War ein endgültiger Bruch vorhanden, dann erlaubten die *Wismarer Artikel* dem unschuldigen Gatten, sich erneut zu verheiraten, allerdings nur mit der Erlaubnis des Ältestenrates und der Gemeinde¹⁹⁶. Die Äußerungen der Führungskreise nehmen hier eine nach außen vermittelnde Position ein, die auf die Anhänger der Täufer bisweilen einen zwiespältigen Eindruck gemacht haben muss: Auf der einen Seite gewährte man ihnen ausdrücklich das Recht, sich aus Glaubensgründen zu trennen. Peter Walpot beispielsweise interpretierte das *Privilegium Paulinum* recht frei. In seinen Augen genügte es, dass der ungläubige Ehegatte »kain gefallen an des glaubigen thun und lassen het«¹⁹⁷. Andererseits erschwerten die Täufer ihren Anhängern eine Wiederheirat, indem sie die Möglichkeit einer erneuten Eheschließung stark beschränkten. Solange der Scheidungsgrund nicht Ehebruch war, der ja per se die Ehe scheiden konnte, überließen sie die Entscheidung über die Endgültigkeit einer Trennung der Gegenseite bzw. den Ehegerichten der Obrigkeit.

Vermutlich war die große Angriffsfläche, die das Thema Ehescheidung bot, ein Grund dafür, dass Täufer sehr zurückhaltend in ihren Äußerungen über die Frage der Wiederverheiratung von Geschiedenen waren. Die unablässigen Fragen der Obrigkeiten danach, ob nicht einem Täufer, der »sein

194 Art. 5 der Wismar Articles (1554), in: KOOP, *Confessions of Faith*, S. 112.

195 Nur wenn »der ungläubige wegen Ehebruch, oder Tod sich scheidet«, sei der Bruder oder die Schwester nicht länger gebunden, so Leonard Dax in: GROSS, *Leonard Dax's Encounter with Calvinism*, S. 333.

196 Wismar Articles (1554), in: KOOP, *Confessions of Faith*, S. 112.

197 Peter WALPOT, *Artikelbuch*, in: QGT XII, *Glaubenszeugnisse 2*, S. 311.

eheweib von glaubens wegen [ver]lassen, ain andere zur ehe nehmen, und wieviel ainer eheweiber haben und nemen möge«, zeigen jedoch, dass sich das Image der Täufer als Zerstörer des Ehestands, Ehebrecher und Polygamisten in den Köpfen der Zeitgenossen festgesetzt hatte¹⁹⁸. Auch in der Zusammenfassung des Täuferglaubens in einem Edikt des Landgrafen Philipp von Hessen kommt diese Verquickung von täuferischer Lehre und Unzuchts- und Ehebruchvorwürfen zum Ausdruck: Wer

glaubt und haltet, daß ein christenmann ohne wissen der obrigkeit oder vmb deß glaubens willen sein eheweib verlassen und ein andere nemmen möge vnd alle dergleichen articul so zu Monster wider die schrifft gelert worden, dieselbige alle irren im glauben und seindt in unser christenlichen gemeinde nit zuegedulden¹⁹⁹.

Dafür sind im Wesentlichen zwei Ursachen auszumachen. Eine davon war die potenzielle Sprengkraft, die der täuferischen Ehelehre innewohnte, denn im Falle eines Gewissenskonflikts zwischen Glauben und (Ehe-)Leben verwies das spirituelle Eheverständnis der Täufer auf das Primat der Verbindung des Gläubigen zu Christus. Auch wenn es, dem Hutterer Peter Walpot zufolge, nur recht und natürlich sei, Kinder und Ehegatten zu lieben, müsse der Gläubige gegebenenfalls das »creütz« auf sich nehmen und Gott nachfolgen, um nicht der Sünden der Welt teilhaftig zu werden²⁰⁰. Dass dies aus der Perspektive der Obrigkeit eine direkte Bedrohung für den Ehestand darstellte, zeigt etwa die Reaktion auf Christoffel von Berns Ausführungen über den Unterschied zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Ehestand, der

198 Bedenken und Ordnung der Widertäufer betreffend 1571, QGWT I Württemberg, S. 315; Auch bei Gottfried Arnold finden sich diese Zuschreibungen: »In dem punct von der ehe hat man ihnen diese sätze zugeschrieben: Diejenige ehe sey hurerey, da eine person glaubig die andere ungläubig sey, und der glaubige theil müsse den ungläubigen verlassen und eine andere nehmen«, ARNOLD, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, S. 738.

199 Undatiertes Edikt des Landgrafen Philipp von Hessen, QGT IV Baden und Pfalz, S. 33.

200 Es habe »ein Glaubig Eetail gleich so woll macht und recht oder bevelch, als ein anderes, aus zu geen, der ursach halben, das es nit tailhaftig wird Irer sünden. So saget Christus selbst ein Yedlich[er] der da verlasst heüser oder Brüder, oder schwester oder vatter oder mueter oder weib e. der wirts hundertfeltig empfahe[n], Sehend da setzt er die verlassung des Eetails umb seines Namens willen, on alles Mitl und außering, Item Christus sagt von dem der sich auß redet, er hat ein weib genumen, und kündt nit nit komen, das er sein Abentmal versuechen soll, und das der herr über In zürnet hab. Item er spricht, wer Vater und Mueter mer liebt denn mich, der ist mein nit werdt, Wer Son und tochter mer liebt denn mich, der ist mein nit werdt. Nun ist vater und mueter In lieben und eeren in zeh[n] geboten so wohl angebe[n] zu halten, als die Ee, und ist so wol ein bandt der Natur, die kinder zu lieben als dz weib, Noch spricht er, wer die mer liebet als mich, der ist mein nit werth. Und wer nit sein Creütz auf sich nimbt und volgt mir nach, der ist mein nitt werth. Darumb ob ein glaubig Eetails von seim ungläubigen tail dermassen auß geet vnd auß geen mueß, So haben doch wirs nit ge schaiden, sonder Christus«, Peter WALPOT, Des Ehestands halben zwischen glaubigen und ungläubigen 1577, HAB Wolfenbüttel, Cod. 3844, fol. 64v–67r.

in den Augen der Obrigkeit darauf hinauslief, dass die Täufer neben dem priesterlichen »lehramt« und dem obrigkeitlichen »regieramt« nun auch noch die dritte Säule der göttlichen Ordnung, nämlich »den ehestand oder haußzucht« aufheben wollten²⁰¹. Hinzu kommt, dass die Ehelehre, die Wanderprediger und Missionare verbreiteten, zunehmend vereinfacht wurde. So bestritt der Wanderprediger Ambrosius Spittelmeier, dass die Täufer ihre Anhänger zur Aufgabe ihrer Ehen und ihrer Existenzen aufforderten, gleichwohl verteidigte er ein solches Verhalten: »So aber ainer verläßt weib oder kint, haus oder hof, das geschich durch got und sein wort, wie es den Chistus von seinen jungern haben will«²⁰². Mertlein Weischenfeld interpretierte die Lehre der hutterischen Missionare in Thüringen so, dass wenn eine Ehefrau sich nicht taufen lassen wolle, »könne der man sie weisen lassen, oder der man mocht sie frei von sich lassen und zu den brudern fliehen«²⁰³. Auch der eingangs beschriebene Fall der Erlanger Täufer um Hans Nadler zeigt, dass die einfachen Täufer ihre Lehrer in diesem Punkt durchaus beim Wort nahmen.

Ein zweiter Grund, weshalb das Bild der Täufer bei den Zeitgenossen so stark durch die Verquickung der Vorwürfe des Zerreißen des Ehestands und des unsittlichen Verhaltens bzw. unerlaubter Eheschließungen geprägt war, hat weniger mit der Ehescheidungsfrage selbst zu tun als mit der neu hinzutretenden Problematik der Ehemeidung²⁰⁴. Das Kontaktverbot zu exkommunizierten Ehegatten, wie es in einigen mennonitischen Gemeinden verlangt wurde, konnte in eine dauerhafte Trennung, einer De-facto-Scheidung münden, auch wenn die Intention dieser Maßnahme – die Läuterung des Sünders – eine ganz andere war²⁰⁵. Der in der anti-täuferischen Polemik stets bemühte unanständige Beigeschmack ist weniger auf das Trennungsverhalten von Täufnern als auf die Einführung der Polygamie in Münster zurückzuführen, sowie auf die ebenfalls in Flugblättern verbreiteten spektakulären Fälle von Bigamie. Wie anhand der dogmatischen Schriften gezeigt werden konnte, standen die Täufer mit ihrer eng an der Schrift ausgerichteten Scheidungsposition der Position der großen Konfessionen überraschend nahe. Die Frage der Wiederverheiratung nach einer Trennung aus Glaubensgründen war in ihren Kreisen weniger von Bedeutung als bei ihren nicht-täuferischen Zeitgenossen.

201 Christoffel von Bern nennt die geistliche Ehe »die verbundnis Christi und seiner braut, der kirchen, der sei recht. Den weltlichen heist er die zusammenverfugung mannes und weibes, der sei fleischlich und böß, sei auch nicht Gottes ordnung und gefälle Gott nicht, aus ursachen: Man schelte, reif und schlage sich darin«, Langula 1564, WAPPLER, Täuferbewegung, S. 501.

202 QGWT II Bayern I, S. 54; ganz ähnlich drückte sich der Münchener Täufer Niklaus Schüpfer 1582 aus, Luzerner Akten, S. 132.

203 Vgl. WAPPLER, Täuferbewegung, S. 239, sowie ebd., S. 432 u. 435.

204 Vgl. dazu Kap. 4.2 dieser Arbeit.

205 Vgl. SNYDER, Anabaptist History and Theology, S. 286.

5.4 Zusammenfassung

Die Forschung zur Ehescheidung in der Frühen Neuzeit hat sich vor allem auf die ordnungspolitischen Interessen der Obrigkeit sowie auf die ökonomischen und sozialen Auswirkungen für die Betroffenen konzentriert. Nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage blieb bei der Erforschung von Motiven und Ursachen die Rolle der Religion lange unterbelichtet²⁰⁶. Die vorliegende Untersuchung der Ehetrennungen im täuferischen Milieu kann insofern das Bild ergänzen, als hier neben emotionalen und ökonomischen Aspekten der Streitpunkt »Glauben« in den Fokus rückt. Zudem bieten die Quellen in gewissem Umfang die Möglichkeit, das Nachleben von abtrünnigen Ehegatten zu beleuchten. Betrachtet man die täuferische Trennungspraxis als Testfall für das noch junge protestantische Ehescheidungsrecht und die zuständigen Behörden, so kann man beide als robust und anpassungsfähig bewerten. Die zuständigen Richter erkannten die besondere Problematik der Ehetrennungen von Täufern an, ohne Glaubensdifferenzen als eigenständigen Scheidungsgrund einzuführen. Eine Scheidung konnte anhand von bestehendem Recht ausgesprochen werden.

Der multiperspektivische Blick auf die Täufer- und Scheidungsprozesse hat Parallelen sowohl auf der praktischen als auch auf der normativen Ebene aufgezeigt: Zum einen haben nicht nur die verlassenen Ehegatten, sondern auch die beklagten Täufer in ihrer Argumentation auf die bestehenden Normen des Ehediskurses rekurriert und diese strategisch für sich zu nutzen gewusst²⁰⁷. Zum anderen konnte auch auf der theoretisch-dogmatischen Ebene eine Schnittmenge von Positionen der Täufer und ihrer Gegner festgestellt werden. Beide Seiten sprachen sich grundsätzlich gegen Ehescheidungen aus, erlaubten aber eine Ehetrennung bei Mischehen unter Berufung auf das *Privilegium Paulinum*, wenn die Initiative von dem Andersgläubigen ausging.

Zugleich kommen auch die Diskrepanzen in der Wahrnehmung der täuferischen Trennungspraxis der beteiligten Parteien durch die multiperspektivische Analyse deutlicher zum Vorschein. Während die Täufer sowohl in ihren Aussagen vor Gericht als auch in ihren dogmatischen Schriften zwischen einer Ehetrennung aus Glaubensgründen und einer Scheidung differenzierten, haben sowohl die Obrigkeit als auch die verlassenen Ehegatten das Verhalten der Täufer als eigenmächtige Ehescheidung interpretiert. Dies wird vor allem im Bemühen der Verlassenen um eine neue Heirat deutlich, denn hier manifestiert sich das endgültige Scheitern der Ehe. Anders als es die anti-täuferische Polemik den Täufern unterstellte, betrachteten sie die Frage

206 Vgl. LUTZ, Ehepaare vor Gericht, S. 15.

207 Ebd., S. 172f.

einer erneuten Eheschließung als ein nachrangiges Problem. Scheidung oder Trennung – diese Frage überließen sie ihren Ehegatten. Dennoch gelang es den Täufern nicht, die Mehrheitsgesellschaft von ihrer konservativen Haltung in der Frage der Ehescheidung zu überzeugen. Den entsprechenden Hinweisen in den Täuferschriften stand stets das radikale Potenzial der spirituellen Eheauffassung gegenüber, die dem Glauben gegenüber der Ehe Priorität einräumte.

Fazit und Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat die Ehevorstellung und die Ehepraxis der Täufer untersucht, die sich im Spannungsfeld der beiden konfessionellen Pole der alten Kirche und der reformatorischen Bewegung entwickelten. Dabei stand einerseits die Überprüfung der von der Täuferforschung vertretenen These des Glaubens als handlungsleitendem Motiv im Mittelpunkt, andererseits ging es darum, die Täuferhehen vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Ehevorstellungen und -praktiken zu verorten und zu kontextualisieren.

Fragt man nun zusammenfassend noch einmal danach, was die Täuferhehen in Theorie und Praxis von der ihrer Zeitgenossen unterschied, so reicht der Begriff der spirituellen Ehe für eine Klärung dieser Unterschiede nicht aus. Zwar hat die spirituelle Ehe innerhalb der Täuferbewegung eine zentrale Rolle für die Entwicklung einer vom lutherischen Eheverständnis abgegrenzten Ehevorstellung gespielt, aber die Täuferhehen lassen sich nicht allein auf eine theologische Dimension reduzieren. Zudem bedarf der Begriff einer komplexen Interpretation, denn bei der spirituellen Ehe ging es gar nicht vorrangig um das Geschlechterverhältnis. Im Grunde zielte er auf eine Neufassung der Beziehung zwischen dem Gläubigen bzw. der Glaubensgemeinschaft und Christus, die in dem biblischen Bild der Braut Christi zum Ausdruck kommt. Erst in zweiter Linie kommt die Ehe im engeren Sinn ins Spiel, nämlich hinsichtlich der Auswirkungen der spirituellen Ehe des Gläubigen mit Christus auf die Beziehung der Geschlechter zueinander. Die spirituelle Ehevorstellung bei den Täufers ging damit weit über eine religiöse Neuausrichtung der Ehe hinaus. Sie beeinflusste das Selbstverständnis der Täufer ebenso wie das ganze Beziehungsgefüge zwischen dem einzelnen Gläubigen, der religiösen Gemeinschaft und Gott, so dass auch die Beziehung zwischen den Geschlechtern eine neue Verortung und Gewichtung erfuhr. Im Unterschied zu den etablierten Kirchen, in denen das Motiv der spirituellen Ehe ebenfalls gebräuchlich war, haben die Täufer das Bild nicht mehr nur als Analogie verwendet, sondern die konkreten Beziehungskonstellationen innerhalb der Gruppen sollten die spirituelle Ehe widerspiegeln.

Das Phänomen der spirituellen Ehe provoziert aus historischer Sicht also zunächst die Frage, wie tiefgehend sich die Veränderungen des mithilfe dieser Metapher ausgedrückten neuen Glaubensverständnisses auf das soziale Gefüge und das Geschlechterverhältnis auswirkten. Welche Kontinuitäten, welche Brüche lassen sich in den Ehevorstellungen und der Ehepraxis der Täufer im Vergleich zu der Mehrheitsgesellschaft im 16. Jahrhundert ausmachen und wie sind diese zu bewerten?

Wenden wir uns zunächst dem innovativen Potenzial der spirituellen Ehevorstellung zu. Sie diene den Täufern vor allem dazu, sich möglichst scharf von der Ehepraxis ihrer Zeitgenossen sowie der lutherischen Auffassung der Ehe als ein »weltlich ding« abzugrenzen. Während eine solche weltliche, d.h. aus dem sakramentalen Gefüge herausgelöste Ehe ihrer Ansicht nach lediglich auf die Verfolgung ökonomischer und gesellschaftlicher Interessen abzielte, beanspruchten die Täufer für sich, mit der spirituellen Ehe dem Glauben den zentralen Platz in der ehelichen Lebensgemeinschaft einzuräumen. Mit ihrer Kritik an den zunehmend in Maßlosigkeit ausufernden opulenten Hochzeitsfesten standen sie mit vielen anderen Reformatoren noch auf gemeinsamem Boden. Durch ihre neue Eheschließungspraxis, deren innovatives Potenzial nicht nur in ihrer Schlichtheit deutlich wird, sondern auch darin, dass sie die öffentliche Teilhabe an der Eheschließung auf die religiöse Gruppe beschränkte, war hingegen der Konflikt mit der Obrigkeit und der reformatorischen Öffentlichkeit vorprogrammiert.

Während die neuen protestantischen Obrigkeiten mit der Einführung von Kirchenregistern, dem verpflichtenden Kirchgang für alle Brautpaare sowie der Einsegnung durch den Pfarrer neue Standards zu etablieren begannen, die nicht zuletzt auf eine bessere Kontrolle von Eheschließungen abzielten, entzogen sich die Täufer diesen Maßnahmen und verweigerten den Obrigkeiten damit die Anerkennung ihrer Autorität auf diesem Gebiet. Stattdessen entwickelten sich innerhalb der einzelnen Täufergruppen eigenständige Eheschließungsformen ganz unterschiedlichen Ausmaßes. Die Schweizer Brüder und die Mennoniten inszenierten ihre Eheschließungen als Gegenentwurf zur herkömmlichen Hochzeit, indem sie ihre Brautpaare im Rahmen der üblichen Gottesdienste zusammengaben und das Ereignis anfangs weder durch besondere Kleidung noch durch ein Hochzeitsmahl oder die althergebrachten Bräuche und Riten hervorhoben. Während sich die Handlungsspielräume der meisten heiratswilligen Täufer der ersten Generation erweiterten, weil nicht mehr die wirtschaftlichen Voraussetzungen und der soziale Stand, sondern der gemeinsame Glaube für die Chance auf eine Eheschließung und die Gattenwahl entscheidend war, verengte sich dieser Freiraum wieder, sobald sich kirchliche Strukturen zu etablieren begannen. So sollte die Brautwerbung nicht durch den Bräutigam, sondern von einem Ältesten vorgenommen werden.

Neben der Eheschließung lag ein weiterer Schwerpunkt der Neugewichtung von Glaube und Ehe bei den Täufern auf ihrer Haltung gegenüber gemischt-konfessionellen Ehen. Auch hier grenzten sie sich deutlich von den etablierten Kirchen ab. Alle Täuferströmungen schrieben in ihren Bekenntnissen fest, dass Ehen nur innerhalb der Glaubensgemeinschaften geschlossen werden dürften. Eine Verletzung dieser Regel wurde mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft bedroht. Zu Beginn der Täuferbewegung waren soge-

nannte »Mischehen« aber nicht aufgrund von Eheschließungen entstanden, sondern vor allem durch den Übertritt nur eines Ehegatten zum Täuferglauben. Glaubensdifferenzen stellten in diesen Fällen häufig den konkreten Anlass für eine Ehetrennung dar. Aus der Sicht der betroffenen Täufer ergaben sich Ehetrennungen aber auch durch das Bedürfnis, auf der Suche nach dem wahren Glauben in die Welt hinauszuziehen – was die Täufer biblisch zu begründen wussten: »soll ich ein junger Christi sein, so muß ich zuvor lassen weib, kind, hauß, hoff, darzu mein eigen leib vnnd leben«¹. So schwierig es aufgrund der Quellenlage ist, die Motive für eine Trennung zu ergründen, so unklar ist es oft auch, ob es sich um eine temporäre oder um eine endgültige Trennung handelte. In jedem Fall erweiterten sich für die Anhänger der Täufer im Vergleich zu den etablierten Kirchen die Möglichkeiten, sich aus einer bestehenden Ehe zu lösen, gleich ob für ein paar Monate oder auch für immer. Das lag nicht nur an der spirituellen Ehevorstellung, die als Rechtfertigung herangezogen werden konnte, sondern auch an dem Netzwerk, auf das abtrünnige Ehegatten zurückgreifen konnten, sowie nicht zuletzt auch an der Aussicht, in Mähren Zuflucht zu finden.

Eine der außergewöhnlichsten Innovationen, die sich auf die spirituelle Ehevorstellung bezog, stellte die sogenannte Ehemeidung dar: Von dem unschuldigen Ehegatten wurde erwartet, dass er bzw. sie sich zusammen mit der Glaubensgemeinschaft gegen den exkommunizierten Ehepartner stellte. Mehr noch als bei Eheschließungen oder -trennungen wird hier deutlich, welche Auswirkungen die spirituelle Ehevorstellung auf den Stellenwert der Ehe innerhalb der täuferischen Glaubensgemeinschaften haben konnte. Die Reinheit der Gemeinde als Braut Christi sollte also mehr Gewicht haben als das Eheband, das den unschuldigen mit dem schuldigen Ehegatten verband, der diese Reinheit durch sein Fehlverhalten bedrohte. Dass eine so kompromisslose Haltung zur Ehemeidung letztlich eine Ehetrennung provozieren musste, erkannten nicht nur ihre Gegner, auch die Täufer selbst mussten sich damit auseinandersetzen. Weil es über diese Frage oft zu Streit und in der Folge zu immer neuen Aufspaltungen kam, markierte die Einführung der Ehemeidung nicht nur den radikalen Höhepunkt, sondern auch den Moment des Scheiterns einer Neuausrichtung des Glaubens an der spirituellen Ehevorstellung.

Stärker als diese Veränderungen wurden von den Zeitgenossen jedoch die Fälle von sexueller Devianz unter Täufern als eine unmittelbare Konsequenz aus der spirituellen Ehevorstellung wahrgenommen – sie diene als fadenscheinige Rechtfertigung für sexuellen Libertinismus, so der Vorwurf der Gegner. Durch die Untersuchung der sexuellen Devianz im Kontext der theologischen Vorstellungen der Täufer einerseits und der Ehepraxis der gemäßigten

1 Hier zitiert Claus Freys Interpretation von Lk 14,26, QGT VIII Elsaß 2, S. 326.

Täufer andererseits sollte geklärt werden, wie die täuferischen Glaubensvorstellungen mit dem abweichenden Sexualverhalten einiger Gruppen zusammenhängen. Es hat sich herausgestellt, dass für jene Gruppen, die sexuelle Devianz praktizierten, nicht sexuelle Freizügigkeit im Vordergrund stand, sondern vielmehr die radikale Begrenzung der Sexualität auf einen rituellen Kontext. Auf diese Weise versuchten diese radikalen Gruppen – ganz ähnlich wie gemäßigttere Täufergruppen auf anderen Ebenen – die Geschlechterbeziehungen innerhalb des größeren Beziehungskontextes der Gemeinschaft und nicht zuletzt auch im Rahmen der Beziehung zu Gott neu zu verorten. Dabei büßte die Paarbeziehung, ähnlich wie bei anderen Täufergruppen, an Bedeutung ein: In der radikalen Konsequenz, mit der die spirituelle Ehe auf die Lebenspraxis übertragen wurde, standen die Hutterischen Brüder oder die Mennoniten diesen Gruppen in nichts nach. Auch im Hinblick auf ihr Selbstverständnis konnten Parallelen zwischen radikalen und gemäßigten Täufern festgestellt werden. Beide Gruppen trafen sich in der Vorstellung, ihre Gemeinschaft sei die auserwählte Braut Christi, bzw. im Anspruch, dieser Rolle gerecht werden zu können. Die Reinheit der Gemeinde, die dieser Status verlangte, versuchten die gemäßigten wie die radikalen Gruppen auf unterschiedliche Weise zu erreichen bzw. zu bewahren: Die Mennoniten und die Hutterischen Brüder bemühten sich durch eine strenge Kirchenzucht und durch die Bannpraxis, eine Gemeinschaft »ohne Flecken und Runzeln« zu bleiben. Die devianten Randgruppen wollten hingegen durch eine Ritualisierung von Sexualität den Geschlechtsakt von seinem sündhaften Charakter befreien, um die Reinheit ihrer Gemeinschaft nicht zu gefährden. Hier wie dort waren die Bestrebungen von der Zuversicht getragen, bereits im Diesseits einen Status der Heiligkeit erlangen zu können. Ein Selbstverständnis, in dem die »Laisierung von Heiligkeit« zum Ausdruck kommt, die bereits Gary Waite als ein typisches Merkmal des Täufertums identifiziert hat².

Aufgrund der Einstellung der Täufer zur Ehetrennung sowie der Einführung der Ehemeidung hat sich in der Täuferforschung jedoch der Eindruck durchgesetzt, dass für die Täufer nur noch die spirituelle Dimension der Ehe von Bedeutung gewesen sei. Die Einseitigkeit der Quellen, die sich auf eben diese religiösen Aspekte konzentrieren, trägt ein Übriges dazu bei. Dieser in der Täuferforschung immer noch vorherrschenden Meinung will diese Arbeit ein differenzierteres Bild entgegensetzen. Die Ehe sollte als Konfliktfeld gesehen werden, in dem der religiöse Anspruch nicht immer über die übrigen, sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen oder emotionalen Gegebenheiten und Bedürfnisse siegte. Neben dem innovativen Potenzial der spirituellen Ehe müssen auch die Kontinuitäten sowie die Anpassungsfähigkeit der Täuferlehren an die von der Mehrheitsgesellschaft gesetzten Standards

2 WAITE, *Anabaptist Anticlericalism*, S. 168.

betrachtet werden. Zwar geben die Quellen nur selten Auskunft über die ökonomische und rechtliche Dimension von Täufererehen, aber in der Auseinandersetzung mit den Obrigkeiten und der reformatorisch gesinnten Öffentlichkeit lassen sich durchaus Gemeinsamkeiten zwischen Täufern und ihren Gegnern erkennen.

So zeigte sich in den Verhörprotokollen, dass die Ehe durchaus ein Thema war, das die Obrigkeiten ebenso wie die Dissidenten strategisch für sich zu nutzen wussten. Die Täufer setzen Normen und Erwartungen der Obrigkeit an eine gute Ehe ebenso geschickt für ihre Argumentation ein, wie sich die Obrigkeiten die Bedürfnisse der betroffenen Familien zunutze machten, um ihrerseits Täufer zum Widerruf zu bewegen. Beide Seiten zeigten sich auf dieser Ebene häufig kompromissbereiter, als man aufgrund der offiziellen Standpunkte erwarten könnte. So duldeten die Obrigkeiten nicht selten die Anwesenheit von Täufern bei ihren Familien, besonders zur Erntezeit und in Not- und Krankheitsfällen, während manche Täufer Auflagen der Obrigkeiten akzeptierten, z.B. öffentliche Widerrufe oder die Taufe ihrer Kinder, um nicht länger von ihren Familien getrennt sein zu müssen.

Darüber hinaus zeichnete sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts zwischen den Täufern und den etablierten Kirchen immer deutlicher eine wachsende Schnittmenge in der Eheauffassung ab, die bei den Täufern vor allem durch die Anpassung ihrer Ehepraxis an die Vorgaben der Mehrheitsgesellschaft sichtbar wurde. Sowohl bei der Frage der Gültigkeit von Eheschließungen als auch im Hinblick auf die Scheidungsfrage haben sich die Täufer an die von außen gesetzten Maßstäbe angenähert. Sobald sich kirchliche Strukturen bei den Täufern zu etablieren begannen, gerieten Eheschließungen immer stärker unter die Kontrolle der Gemeindeältesten. Deren Zustimmung war ebenso erforderlich wie die der Eltern, bevor die Einsegnung vor der Gemeindeöffentlichkeit stattfinden konnte.

Auf beiden Gebieten gelang es den Täufern jedoch auch, die notwendigen Anpassungen an die Mehrheitsgesellschaft mit der Ausbildung eigener identitätsstiftender Rituale und Positionen zu verbinden. Dazu gehörte der zumindest bis ins frühe 17. Jahrhundert bestehende Anspruch, Ehen nur innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaften zu schließen. Darüber hinaus waren Täuferhochzeiten neben der Taufe nicht nur der zentrale Anlass, die Glaubensvorstellung an die nächste Generation weiterzugeben; in dem rituellen Vorgang selbst sollte das Glaubensideal der spirituellen Ehe der Gläubigen mit Gott manifest werden.

Bei der Frage der Ehescheidung beharrten die Täufer zwar formal auf dem Konsens mit den Protestanten, dass nur Ehebruch die Ehe scheiden dürfe, zugleich bestärkten sie jedoch ihre Anhänger darin, sich aus Mischehen zu lösen, wenn der »ungläubige« Ehegatte sie in der Ausübung ihres Glaubens gefährdete. Diese dehnbare »Ausstiegsklausel« aus gemischt-konfessionel-

len Ehen brachte den Täufern heftige Kritik vonseiten ihrer Gegner ein. Für die Ausbildung einer eigenständigen Identität als religiöse Minderheit war sie aber von entscheidender Bedeutung, bot sie doch die Möglichkeit, sich deutlich von der Position der Protestanten abzugrenzen, die ja selbst eine Ehe mit einem Heiden grundsätzlich für gültig hielten.

Nicht zuletzt haben sich die Kontinuitäten und Schnittmengen mit den großen Konfessionen auch dort gezeigt, wo sie scheinbar am stärksten von den Normen und Vorstellungen über die Ehe im 16. Jahrhundert abwichen: So wird in der Forschung bereits seit Längerem die Beobachtung diskutiert, dass sich im Täuferreich von Münster mit der Einführung der Polygamie die patriarchalen Strukturen noch verstärkt haben. Aber auch die fränkischen Träumer und die thüringischen Blutsfreunde haben – abgesehen vom Ehebruch, um den die rituelle Innovation kreiste – kein Sexualtabu ihrer Zeit verletzt und die bestehenden Ehegemeinschaften nicht zertrennt. Vielmehr scheint es so, als habe die Ausgliederung der als sündhafte Bedrohung empfundenen Sexualität aus der Ehe es diesen Gruppen ermöglicht, ihre bestehenden Lebensgemeinschaften weiterzuführen.

In der Frage, wie die Täufer mit anderen religiösen Gruppen und Phänomenen zusammenhängen, hat man sich mit Blick auf die sexuelle Devianz lange auf mögliche Kontinuitäten zwischen spätmittelalterlichen Sekten und den Radikalen des frühen 16. Jahrhunderts konzentriert. Aufgrund der Quellenlage gelangten diese Überlegungen jedoch meist nicht über Hypothesen hinaus. Vielversprechender erscheint es, die Täufer – der neueren Forschung folgend – als eine genuin reformatorische Bewegung wahrzunehmen und in der Folge auch ihre Ehevorstellung und Ehepraxis als ein Ergebnis der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Ideen zu bewerten. Diese Arbeit hat gezeigt, dass die spirituelle Ehevorstellung das religiöse Selbstverständnis der Täufer veranschaulichte, ihre Ansichten über Ehe und Sexualität im engeren Sinne jedoch vor allem als Gegenentwurf zum reformatorischen Eheverständnis zu lesen sind. Es erscheint deshalb sinnvoll, auch das Phänomen der sexuellen Devianz zu anderen Gruppen in Beziehung zu setzen, die wie die Täufer ihren Ursprung in der Reformation haben. Mit Blick auf die radikalpietistischen Herrnhuter und die sogenannte »Buttlarsche Rotte«, die englischen Radikalen des 17. Jahrhunderts sowie die Sekten mennonitischen Ursprungs, die im 19. Jahrhundert im Süden Russlands zu finden sind³, stellt sich die Frage, ob die sexuell devianten Täufer nicht bes-

3 Über auffällige Parallelen der Ansichten über Ehe und Sexualität bei Zinzendorffs Brüdergemeine vgl. Craig D. ATWOOD, *Sleeping in the Arms of Christ. Sanctifying Sexuality in the Eighteenth-Century Moravian Church*, in: *Journal of the History of Sexuality* 8 (1997), S. 25–51. Über die sexuelle Devianz bei der sogenannten Buttlarschen Rotte vgl. TEMME, *Krise der Leiblichkeit*; zu den radikalen protestantischen Sekten in Russland und in den USA im 19. Jahrhundert vgl. Sergej ZHUK, *Russia's Lost Reformation. Peasants Millenarianism and Radical*

ser als Prototyp einer radikal-reformatorischen Ausdrucksform verstanden werden können, die sich bis ins 20. Jahrhundert verfolgen lässt. Auch bei den radikal-reformatorischen Gruppen des 17. Jahrhunderts und später band man die Ehe auf unterschiedliche Art und Weise in das System der Gemeinschaft ein, wurde die Geschlechterbeziehung in die Sehnsucht nach der mystischen Einswerdung mit Christus integriert und die Sexualität als »sakramentale Aktivität« sublimiert⁴. Die Forschung zu diesen Gruppen hat darüber hinaus die Frage aufgeworfen, inwieweit eine bewusste Schwächung ehelicher und familiärer Bindungen und Loyalitäten zur Stärkung der religiösen Gruppe und ihrem langfristigen Überleben beigetragen hat⁵. In der Täuferforschung gibt es die implizite Annahme, dass die Stärkung der Gruppenidentität wie in einem »Nullsummenspiel« nur auf Kosten einer bewussten Schwächung der ehelichen und familiären Bindungen zu erzielen war. Dem lässt sich Brumanns These entgegenhalten, dass vielmehr gerade jene Gruppen, die monogame Ehen und familiäre Beziehungen akzeptierten und stärkten, als religiöse Gemeinschaften langfristig überleben konnten⁶. Gemeinschaften, welche die eheliche Geschlechterbeziehung vollkommen marginalisierten, wie beispielsweise die Täufer in Münster, feierten, ebenso wie jene Gruppen, welche die Sexualität aus der Ehe ausgliedern wollten, nur sehr kurzfristige Erfolge. Langfristig behaupteten sich nur jene Täufergruppen, bei denen den Anhängern eine monogame Beziehung zugestanden wurde: die Mennoniten, die Schweizer Täufer und die Hutterischen Brüder. Auch letztere sind trotz der kommunitären Lebensform auf den Brüderhöfen nie von der monogamen Ehe abgerückt, wengleich sie das Eheleben ihrer Mitglieder einzuschränken versuchten.

Insgesamt war die Ehe in einem nonkonformistischen Milieu wie bei den Täufern sicher viel enger in die Gruppenstruktur eingebunden als bei den großen Konfessionen. Von einer völligen Unterordnung der Geschlechterbeziehung unter die religiösen Überzeugungen und die gruppenspezifischen Bedürfnisse der jeweiligen Gemeinschaften kann jedoch nicht die Rede sein, wenn man die Zugeständnisse und Kompromisse bedenkt, zu denen die Täufer nicht nur gegenüber ihren Anhängern, sondern auch gegenüber den großen Konfessionen bereit waren.

Sects in Southern Russia and the Ukraine, Washington D.C. u.a. 2004; sowie Lawrence FOSTER, *Women, Family and Utopia. Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community and the Mormons*, Syracuse 1991.

4 ATWOOD, *Sleeping in the Arms of Christ*, S. 28.

5 BRUMANN, *All the Flesh*, S. 398.

6 Ebd.

Wenn es schließlich um die emotionale Dimension der Täufererehen geht, so muss man von einer Verquickung religiöser und zwischenmenschlicher Gefühle ausgehen. Dafür spricht nicht nur die Sublimierung der Leidenschaft durch religiöse Gefühle bei den »devianten« Täufern, sondern auch die neue, zumindest kommunikative Nähe zwischen täuferischen Ehegatten, die sich in den Märtyrerbriefen gezeigt hat. In beiden Fällen fand eine Übertragung der emotionalen Verbundenheit von dem spirituellen auf den weltlichen Partner statt. Gemäßigte wie radikale Täufer haben auf sehr unterschiedliche Weise mit der Anwendung der Ehemetaphorik auf ihre konkreten Geschlechterbeziehungen die gleiche Sehnsucht zum Ausdruck gebracht, die Sehnsucht »ein Leib in Christo« zu werden⁷.

7 I Kor 10,17; WAPPLER, Täuferbewegung, S. 485.

VERZEICHNISSE

Abkürzungsverzeichnis¹

BRN	Bibliotheca Reformatoria Neerlandica
EDN	Enzyklopädie der Neuzeit
DAN	Documenta Anabaptistica Neerlandica
GLA Karlsruhe	Generallandesarchiv Karlsruhe
HAStK	Historisches Archiv der Stadt Köln
HE	Hutterische Episteln
HHStA Wien	Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien
MenCA	Archives of the Mennonite Church
MFS Weiherhof	Mennonitische Forschungsstelle Weiherhof
OER	Oxford Encyclopaedia of the Reformation
QGT	Quellen zur Geschichte der Täufer
QGTS	Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz
QGWT	Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer
SUB Hamburg	Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
StaBS	Stadtarchiv Basel
StAZH	Staatsarchiv des Kantons Zürich
ThStAW	Thüringisches Hauptstaatsarchiv, Weimar
UQHR	Urkundliche Quellen zur Hessischen Reformationsgeschichte

¹ Alle weiteren Abkürzungen zit. nach Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), New York 1994.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Die Restitution der wahren Kirche oder Braut Christi, in: David JORIS, *Wonderboek 1551*, o.p., aus: Klaus DEPPERMAN, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 320.
- Abb. 2: *Naaktlopers te Amsterdam*, 1535, Kupferstich nach einem nicht überlieferten Bild von Barend DIRCKSZ, Amsterdam, Rijksmuseum, Inv.-Nr. RP-P-OB-78.509.
- Abb. 3: Schematische Darstellung der verwandtschaftlichen Beziehungen der Träumer auf der Grundlage ihrer Aussagen in den Verhörprotokollen, Graphik Raimund ZIMMERMANN.
- Abb. 4: Titelblatt von Thomas BLARER, *Wie Ludwig Hetzer zu Constantz mit dem Schwert gericht vß disem zit ab geschayden ist*, Konstanz: Jörg Spitzenberg, 1529, Zürich, Zentralbibliothek, Signatur: 18.562,4.
- Abb. 5: Auszug aus den Notizen Sebastian Hellers über die Träumer Thomas, Hans und Melchior Kern, STA Nürnberg, Fürstentum Brandenburg-Ansbach, Rep. 111, Religionsakten 39, fol. 304.
- Abb. 6: Titelblatt von Wolfgang CAPITO, *Ein wunderbar geschicht und ernstlich warnung Gottes [...]*, Straßburg: Mathias Apiarius, Juni 1534, München, Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: Res. Catech. 380, Beibd. 3,4.
- Abb. 7: Titelblatt von Justus MENIUS, *Von den Blutfreunden aus der Widerauff*, Erfurt: Gervasius Sthürmer, 1551, München, Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: 4 Polem. 2069 t.
- Abb. 8: Titelblatt von Christoph Andreas FISCHER, *Vier und fünfftzig erhebliche Ursachen warumb die die Widertaufer nicht sein im Land zu leyden*, Ingolstadt: Andreas Angermeyer, 1607, München, Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: H ref 809,2.
- Abb. 9: Virgil SOLIS, *Badestube der Wiedertäufer nach Aldegrevener*, Kupferstich, Mitte des 16. Jahrhunderts, LWL – Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster, Inv.-Nr. K 07-16 LM.
- Abb. 10: Täuferversammlung mit hutterischen Missionaren 1574, Ausschnitt aus der Nachrichtensammlung von Johann Jakob WICK, Zürich, Zentralbibliothek, Signatur: Ms F 23, S. 394.
- Abb. 11: Barend DIRCKSZ (zugeschrieben), *Hinrichtung von Täufern in Amsterdam 1535/36*, lavierte Federzeichnung, Amsterdam, Amsterdams Historisch Museum, Inv.-Nr. TA 18166.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

Ungedruckte Quellen

Archives of the Mennonite Church, Goshen IN (MenCA):

- Andreas EHRENPREIS, Antwort und Widerlegung Benjamin Kengels (1645), Abschrift von 1796, Hist. Mss. 1–891, Paul S. Gross Collection Epistlebook – Johannes Kleinsasser, S. 361–464.
- »Hochzeitslehr« 1558: Hist. Mss. 1–447 Leonard Gross Collection, E.H.A., S. 178f.
- Ein Sendbrief von Peter Walpot/Ettlichen Schweizer Brüdern am Reinstrom zugeschickt gen Mondedbach (1577), Hist. Mss. Hutterian Documents Box 24.

Archives de la Ville et de la Communauté Urbaine de Strasbourg:

- Thomasarchiv 166 (Var. eccl. I a) fol. 325r–329v: Verhöre von Melchior Hoffman und Claus Frey.
- Thomasarchiv 76 (45, 2): Eingabe der Straßburger Prediger an den Rat betreffend die Gefangnahme Melchior Hoffmans sowie Clemens Zieglers Schriften.

Burgerbibliothek, Bern:

- »Amica transactio inter ministros verbi divini in ecclesia Emdeni et Davidis Georgi sectratores super infra scriptis capitibus religionis, facta, Emden 22. Januar Anno 1545«: Ms B 7, 8.

Generallandesarchiv Karlsruhe (GLA Karlsruhe):

- GLA Karlsruhe, Manuskript Bossert: Abschriften der Täuferakten der Herrschaft Hohenberg, der Grafschaft Hohenlohe und der Reichsstädte Esslingen, Reutlingen, Schwäbisch Hall, Schwäbisch Gmünd, Weil der Stadt und Gingen.

Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien (HHStA Wien):

- RHR, Alte Prager Akten, Karton 84, fol. 195–198.

Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (HAB):

- Ein Sendbrief von Peter Walpot/Ettlichen Schweizer Brüdern am Reinstrom zugeschickt gen Mondedbach (1577), Codex 3844.

Hessisches Staatsarchiv Marburg (STA Marburg):

- Bestand Wiedertäuferakten 22 a 1, 11; 22 a 1, 12.

Historisches Archiv der Stadt Köln (HASTK):

- Peter Knirps von Brebach: HASTK 30, Rpr. 64.

Mennonitische Forschungsstelle Weierhof/Pfalz (MFS Weierhof):

- Antwort wider Rauffenberger gestellt.
- Hochzeitslehren (ohne Signatur).
- Cod. E.A.H. 189 Kuchelordnung 1580–1629.
- Übrige Brocken (ohne Signatur).
- John A. HOSTETLER, Child Rearing Sources: The Hutterite Brethren.

Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg (STA Hbg):

- 521–5 Mennonitengemeinde.

Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (SUB Hamburg):

- Supellex Epistolica Uffenbachii et Wolfiorum (Uffenbach-Wolfsche Briefesammlung, hier abgekürzt Sup. Ep.) Bd. 92.
- Cod. Theol. 2133: Chronickel oder denckbüchel, darinnen mit kuzen Begriffen, was sich vom 1524 Jar. bis auff gegenwürtige Zeit in der gmain zugetragen 1637. Abschrift des offiziellen Gemeindegeschichtsbuches der Mährischen Täufer oder Brüder das von dem Hutterer Ambrosius Resch (+1592) begonnen und durch nichtgenante Brüder von 1592–1639 und 1640–1653 fortgeführt wurde.
- Teg. A/242: [Joachim Christian JEHRING], Gründliche Historie von Denen Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennung/so unter den Taufgesinnten/oder Mennoniten/von ihren Ursprung an/bis auf Jahr 1615 vorgegangen.

Staatsarchiv des Kantons Zürich (StAZH):

- E I 7.2.
- E I 7.4.
- E II 433.

Staatsarchiv Nürnberg (STA Nürnberg):

- Fürstentum Brandenburg-Ansbach, Rep. 111, Religionsakten 39.

Staatsbibliothek Zürich (ZBZ):

- MS J 86.
- MS F 107, fol. 498–500.

Stadtarchiv Augsburg (StadtAA):

- Literaliensammlung »Wiedertäufer«.
- Literaliensammlung »Schwenkfeldiana«.
- Ratsprotokolle 1520–1529.

Stadtarchiv Basel (StaBS):

- Gerichtsarchiv U e 1; U 1–3; U 5.

Stadtarchiv Konstanz:

- B I Ratsbücher.
- Missive 1527–1529.
- Schultheiss Bd. 3, 4: IV AI 8 Chronik der Stadt Konstanz.

Städtisches Archiv zu Mühlhausen (StadtA Mühlhausen/Th.):

- Acta betr. Wiedertäufer, Abt. 6 Fach B Nr. 12.
- Urfehdebuch 1548ff.

Thüringisches Hauptstaatsarchiv, Weimar (ThStAW):

- Ernestinisches Gesamtarchiv zu Weimar: Reg. N (Religionswesen), 1507–1573.
- Ernestinisches Gesamtarchiv, Reg. O (Spalatin, Wittenberg, Jena, Ehesachen), 1476–1607.

Gedruckte Quellen

ALBER, ERASMUS, Wider die verfluchte Lere der Carlstader und alle fürnemste Heubter der Sacramentirer Rottengeister Widerteuffer Sacramentlesterer Eheschender Musica Verechter Bildstürmer Feiertagfeinde und Verwüster aller guten Ordnung, Neubrandenburg 1565.

ANDREA, Jakob, Der Vierdte Theil der Predigen, wider die Lehr der Widerteuffer, zu Eßlingen gehalten, Tübingen 1568.

- ANON., A Treatise not against the Apostolic Community, in: TUHS 11 (1957), S. 90–104.
- ARNOLD, Gottfried, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688, Frankfurt a.M. 1729, ND Hildesheim 1967.
- Ausbund, Das ist: etliche schöne christenliche Lieder, wie die in der Gefängniß zu Bassau in dem Schloß von den Schweizer-Brüdern und andern rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden, Lancaster 1856.
- BANGS, Jeremy Dupertuis, Letters on Toleration. Dutch Aid to persecuted Swiss and Palatine Menonites 1615–1699, The Transcriptions on CD, Rockport 2004.
- BAUMANN, Franz Ludwig (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben, Tübingen 1876, ND Hildesheim 1975 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 129).
- BAUMGARTNER, Mira (Hg.), Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation, Zürich 1993.
- BECK, Josef (Hg.), Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, Wien 1883, ND Nieukoop 1967 (FRA.D 43).
- BECKER, Eduard, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen, in: AHG N.F. 10 (1914), Quellenbeilagen: S. 66–105.
- BENDER, Harold S., The Discipline Adopted by the Strasbourg Conference of 1568, in: MennQR 1 (1927), S. 57–66.
- BENEKE, Otto, Zur Geschichte der nichtlutherischen Christen in Hamburg 1575–1589. Schriftstücke des Superintendenten Peshorn, in: ZVHaG N.F. 3 (1875), S. 317–344.
- BERBIG, Georg, Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i.Fr. im Jahr 1527/28, in: DZKR 13 (1903), S. 291–353.
- BISTER, Ulrich/LEU, Urs B. (Hg.), Verborgene Schätze des Täuferiums. Seltene Dokumente zur Täufergeschichte des 16. Jahrhunderts, Herborn 2001 (Aus der Geschichte der Kirche 2).
- BOSSERT, Gustav (Hg.), Herzogtum Württemberg, Leipzig 1930 (QFRG 13 = QGWT I).
- VAN BRAGHT, Thieleman J., Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeugnisses Jesu, ihres Seligmachers, willen gelitten haben und getötet woden sind, von Christi Zeit bis auf das Jahr 1600, Elhart, Indiana 1870, ND Almeyner 1973.
- [BUCER, Martin], Straßburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532–1534, hg. v. Robert STUPPERICH, Güthersloh 1978 (Martini Buceri Opera Omnia Series 1 = Martin Bucers Deutsche Schriften 5).
- BULLINGER, Heinrich, Der Widertöufferen ursprung, füngang, Secten, wäsen, fürnemme und gemeine jrer leer Artickel och jre gründ, und warumm sy sich absünderind, Zürich 1561, ND Leipzig 1975.
- CAMPANUS, Johannes, Göttlicher und heiliger Schrift, vor vilen Jaren verdunckelt, und durch unheylsame Leer und lerer (ausz Gottes Zulassung) verfinstert, Restitution und Besserung (1532), in: Chalmers MACCORMICK, The Restitution Göttlicher Schrift of John Campanus. An Interpretation and the Text, Diss. phil., Cambridge MA. 1959, Quellenedition: S. 147–193.
- CLEMEN, Otto (Hg.), Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, Halle 1907–1911, ND Nieukoop 1967 (= FEJR).
- CORNELIUS, C[arl] A[dolph] (Hg.), Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäufereich, Münster 1853, ND Münster 1965.
- (Hg.), Geschichte des Münsterischen Aufruhrs in drei Büchern, Leipzig 1860, Bd. 2: Die Wiedertaufe, Quellenanhang.
- CRAMER, Samuel (Hg.), Het Offer des heeren. De oudste verzameling doopgesinde martelaarsbrieven en offerliederen, Den Haag 1904 (BRN 2).
- (Hg.), Nederlandsche Anabaptistica. Geschriften van Henrik Rol, Melchior Hoffman, Adam Pastor, De Broederlicke vereenige, Den Haag 1909 (BRN 5).
 - (Hg.), Zestiende-eeuwsche schrijvers over de geschiedenis der oudste Doopgezinden hier te lande, Den Haag 1910 (BRN 7).
 - /PIEPER, F. (Hg.), De geschriften van Dirk Philipsz, Den Haag 1914 (BRN 10).

- Die Hutterischen Brüdern in Amerika (Hg.), Die Hutterischen Episteln (HE) 1527–1763, Bd. 1, Elie Manitoba 1986.
- (Hg.), Die Hutterischen Episteln (HE) 1527–1763, Bd. 2, Elie Manitoba 1987.
 - (Hg.), Die Hutterischen Episteln (HE) 1527–1763, Bd. 3, Elie Manitoba 1988.
 - (Hg.), Die Hutterischen Episteln (HE) 1527–1763, Bd. 4, Elie Manitoba 1991.
- DORPIUS, Heinrich, Die Wiedertäufer in Münster. Zur Geschichte des Communismus im sechs-zehnten Jahrhundert, hg. v. Friedrich MERSCHMANN, Magdeburg 1847.
- VAN DÜLMEN, Richard (Hg.), Das Täuferreich zu Münster 1534–1535. Berichte und Dokumente, München 1974.
- DÜRR, Emil/ROTH, Paul (Hg.), Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jah-ren 1519 bis Anfang 1534, Bd. 1–3, Basel 1921–1937 (= AGBR).
- DYCK, Cornelius J. (Hg.), The First Waterlandian Confession of Faith, in: MennQR 35 (1961), S. 5–13.
- (Hg.), The Middelburg Confession of Hans de Ries 1578, in: MennQR 36 (1962), S. 147–154.
- EGLI, Emil, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, Zürich 1879, ND Aalen 1973.
- EHRENPREIS, Andreas, Ein Sendbrief, An alle diejenigen so sich rühmen und bedünken lassen, dass sie ein abgesondertes Volk von der Welt sein wollen [...] (1562), hg. v. d. Hutterischen Brüdern, Falher 1988.
- ERHARD, Christoph, Gründliche kurzverfaste historia. Von Münsterischen Widertaufern; und wie die hutterischen Brueder so auch billich Wiedertaufer genent werden/im Löblichen Marg-graffthumb Märhen/deren uber die sibenzehn tausent sein sollen/gedachten Muensterischen in vilen ähnlich/gleichformig [...], München 1588.
- VON FALCKENSTEIN, Johann Heinrichs, Chronicon Svabacense, Schwabach 1756.
- FAST, Heindold (Hg.), Ostschweiz, Zürich 1973 (QGTs 2).
- /SEEBASS, Gottfried (Hg.), Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555. Das »Kunst-buch« des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler (Burgerbibliothek Bern, Cod. 464), Gütersloh 2007 (QFRG 78 = QGT XVII).
- FISCHER, Christoph Andreas, Der Hutterischen Widertaufer Taubenkobel. In welchem all jhr Wüst, Mist, Kott und Unflat, das ist, jhr falsche Lehrn, was sie nemlich von Gott, von Christo, den H. Sacramenten halten, werden erzählt [...], Ingolstadt 1607.
- Vier und fünfftzig erhebliche Ursachen warumb die die Widertaufer nicht sein im Land zu leyden, Ingolstadt 1607.
- FORSTER, Leonard, Christoffel van Sichem in Basel und frühe deutsche Alexandriner, in: VNAWL N.R. 131 (1985), Quellenbeilage: S. 106–113.
- FRANCK, Sebastian, Chronica, Zeitbuch vnnd Geschichtbibell, Ulm 1536, ND Darmstadt 1969.
- FRANZ, Günther (Hg.), Wiedertäuferakten 1527–1626, Marburg 1951 (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen und Waldeck 11 = UQHR 4).
- [FRELL, Georg], Die Autobiographie des Täufers Georg Frell von Chur, hg. v. Simon RAGETH/Oskar VASELLA, in: Zwing. 7 (1942), S. 444–469.
- [FRELL, Jörg], Ein schön lieblich gesprech/von Christo vnnd seiner Gespons: das sind alle fromme Christglaugige hertzen und seelen/und guthertzige menschen, o.O. 1579.
- Geistliches ABC für die Schuler Christi/die under dem Creutz stond zu teglicher betrachtung und Gebet, o.O. 1600.
- FRIEDMANN, Robert (Hg.), Glaubenszeugnisse Oberdeutscher Taufgesinnter 2, Gütersloh 1967 (QFRG 34 = QGT XII).
- GREGORY, Brad S. (Hg.), The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrers, Leiden 2002 (DAN VIII).
- GROSS, Leonard, Leonard Dax's Encounter with Calvinism, in: MennQR 49 (1975), S. 284–334.
- Güldenene Äpfel in Silbern Schalen, Efrata 1745, ND Walnut Creek 1995; engl. Golden Apples in Silver Bowls, hg. v. Leonard GROSS, Lancaster 1999.

- HAAS, Martin (Hg.), *Kantone Aargau, Bern, Solothurn. Quellen bis 1560*, Zürich 2008 (QGTS 3).
 – (Hg.), *Drei Täufergespräche*, Zürich 1974 (QGTS 4).
- HARDER, Leland (Hg.), *The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents*, Scottdale 1985 (Classics of the Radical Reformation 4).
- HUBMAIER, Balthasar, *Schriften*, hg. v. Gunnar WESTIN/Torsten BERGSTEN, Gütersloh 1962 (QFRG 29 = QGT IX).
- JACOBS, Eduard, *Die Wiedertäufer am Harz*, in: ZHVG 32 (1899), S. 494–536; urkundliche Anlagen: S. 494–536.
- JEHRING, Joachim C./BUDDEUS, Johan Franz, *Gründliche Historie von den Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennungen, so unter den Taufgesinnten oder Mennonisten von Ihrem Ursprung an bis auf das Jahr 1615 vorgegangen [...]*, Jena 1720.
- [JORIS, David], *The Anabaptist Writings of David Joris (1535–1543)*, hg. v. Gary WAITE, Scottdale 1994 (Classics of the Radical Reformation 7).
- KESSLER, Johannes, *Sabbata*, hg. v. Emil EGLI, St. Gallen 1902.
- KLAASSEN, Walter, *Anabaptism in Outline. Selected primary Sources*, Scottdale 1981 (Classics of the Radical Reformation 3).
- KOOP, Karl (Hg.), *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527–1660*, Kitchener 2006 (Classics of the Radical Reformation 11).
- KREBS, Manfred (Hg.), *Baden und Pfalz*, Gütersloh 1951, ND 1971 (QFRG 22 = QGT IV).
 – /ROTT, Hans Georg (Hg.), *Elsaß 1. Teil, Stadt Straßburg 1522–1532*, Gütersloh 1960 (QFRG 26 = QGT VII).
 – /ROTT, Hans Georg (Hg.), *Elsaß 2. Teil, Stadt Straßburg 1533–1535*, Gütersloh 1960 (QFRG 27 = QGT VIII).
- LAUBE, Adolf (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, 2 Bd., Berlin 1992.
- LIENHARD, Marc/NELSON, Stephen/ROTT, Hans Georg (Hg.), *Elsaß 3. Teil, Stadt Straßburg 1536–1542*, Gütersloh 1986 (QFRG 53 = QGT XV).
 – /NELSON, Stephen/ROTT, Hans Georg (Hg.): *Elsaß 4. Teil, Stadt Straßburg 1543–1556*, Gütersloh 1988 (QFRG 54 = QGT XVI).
- LOFFLER, Klemens (Hg.), *Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35. Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen*, Jena 1923.
- LUTHER, Martin, *An den Durchleüchtigen Hochgebornen Fürsten und Herren, Herrn Albrechten, Marggraffen zu Brandenburg, in Preussen etc. Hertzogen etc. Ein Sendbrief Doctor Martinus Luther Wider etliche Rottengeyster Wittemberg*, [Nürnberg] 1532.
 – *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ff. (WA).
- [MARPECK, Pilgram], *The Writings of Pilgram Marpeck*, hg. v. William KLASSEN/Walter KLAASSEN, Scottdale 1978.
- MECENSEFFY, Grethe (Hg.), *Österreich 1. Teil*, Gütersloh 1964 (QFRG. 31 = QGT XI).
 – (Hg.), *Österreich 2. Teil*, Gütersloh 1972 (QFRG 41 = QGT XIII).
 – (Hg.), *Österreich 3. Teil*, Gütersloh 1983 (QFRG 50 = QGT XIV).
- [MELANCHTHON, Philipp], *Philippi Melanctonis Opera quae supersunt omnia*, hg. v. Carolus Gottlieb BRETSCHNEIDER, Halle 1836 (CR III).
- MELLINK, Albert Frederik (Hg.), *Friesland en Groningen (1530–1550)*, Leiden 1975 (DAN I).
 – (Hg.), *Amsterdam (1536–1578)*, Leiden 1980 (DAN II).
 – (Hg.), *Amsterdam (1531–1536)*, Leiden 1985 (DAN V).
 – (Hg.), *Friesland (1551–1601) and Groningen (1538–1601)*, Leiden 1995 (DAN VII).
- MENIUS, Justus, *Von den Blutfreunden aus der Widertauff*, Erfurt 1551.
- MEYER, Christian, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben 1. Die Anfänge des Wiedertäuferthums in Augsburg*, in: ZHVS 1 (1874), S. 207–253.
- MÜLLER, Lydia (Hg.), *Glaubenszeugnisse Oberdeutscher Taufgesinnter 1*, Leipzig 1938, ND Gütersloh 1971 (QFRG 20 = QGWT 3).

- MÜNTZER, Thomas, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Günter FRANZ, Gütersloh 1968.
- VON MURALT, Leonhard/SCHMID, Walter (Hg.), Zürich, Zürich 1952 (QGTS 1).
- VON NAGLOWITZ, Andreas Rey, *An Philippe du Plessis-Mornay, Olmütz 1612*, in: ARG 32 (1935), S. 5–9.
- NICOLADONI, Alexander, *Johannes Brüderlin von Linz und die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525–1531*, Berlin 1893, Quellenanhang: S. 160–301.
- NIESERT, Joseph, *Münsterische Urkundensammlung*, Bd. 1: *Urkundensammlung zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer*, Coesfeld 1826.
- [OSIANDER, Andreas d.Ä.], *Gesamtausgabe*, Bd. 4: *Schriften und Briefe Mai 1530 bis Ende 1532*, hg. v. Gottfried SEEBASS/Gerhard MÜLLER, Gütersloh 1981.
- PAULLINI, Christian Franz, *Ferraria-Thuringi, Rerum Et Antiquitatum Germanicarum Syntagma: Varios Annales, Chronica Et Dissertationes comprehendens, [Opuscula hactenus expetita] Quorum Syllabus post praefationem exhibetur, [...] seu bona fide abs Ipso contexta, Literis & Bullis Caesarum, Pontificum, Principum, Aliorumque [...] illustrata & confirmata, Multisque curiosis discursibus [...] conspersa*, Frankfurt a.M. 1689.
- PETER, Karl/PETER Franziska (Hg.), *Auszug etlicher Gemeindeordnungen 1561–1873. Zusammenge stellt von Andreas EHRENPREIS*, Privatdruck, Readan Wash 1980.
- [PHILIPS, DIRK], *The Writings of Dirk Philips*, hg. v. Cornelius J. DYCK u.a., Scottsdale 1992 (*Classics of the Radical Reformation* 6).
- [PREU, Georg], *Die Chronik des Augsburger Malers Georg Preu des Älteren*, in: *Chroniken der Schwäbischen Städte*, Bd. 6: *Augsburg*, Göttingen 1966.
- [REM, Wilhelm], *Chronica und newer geschichten (1521–1527)*, in: *Chroniken der Schwäbischen Städte*, Bd. 5: *Augsburg*, Göttingen 1966.
- [RIEDEMANN, Peter], *Rechenschaft unserer Religion, Lehre unseres Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt*, Falher 1888.
- ROTH, Friedrich, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben*, Bd. 2: *Zur Lebensgeschichte Eilhans Langmantels von Augsburg*, in: ZHVS 27 (1900), S. 1–45.
- *Zur Geschichte der Wiedertäuferbewegung in Oberschwaben*, Bd. 3: *Der Höhepunkt der wiedertäuferischen Bewegung und ihr Niedergang im Jahr 1528*, in: ZHVS 28 (1901), S. 1–154.
- [ROTHMANN, Bernhard], *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, hg. v. Robert STUPPERICH, Münster 1970 (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens* 32 = *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner* 1).
- SCHACHER, Joseph (Hg.), *Luzerner Akten zur Geschichte der Täufer*, in: ZSKG 51 (1957), S. 1–26, 113–135 u. 173–198.
- SCHAD, Elias, *True Account of an Anabaptist Meeting at Night in a Forest and a Debate held there with them*, in: MennQR 58 (1984), S. 292–295.
- SCHuess, Traugott (Hg.), *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer*, Bd. 1: *1509–Juni 1538*, Freiburg i.Br. 1908.
- SCHMIDT, Harry (Hg.), *Die Friedrichstädter Polizeiprotokolle*, 2. Teil, in: QFGSH 7 (1919), S. 3–146.
- SCHORNBAUM, Karl (Hg.), *Markgrafentum Brandenburg, Bayern, 1. Abteilung*, Leipzig 1934, ND New York 1971 (QFRG 16 = QGWT II).
- (Hg.), *Bayern, 2. Abteilung: Reichsstädte Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg, Nördlingen, Schweinfurt, Weissenburg*, Gütersloh 1951, ND New York 1971 (QFRG 23 = QGT V).
- SCHUBERT (Hg.), Franz, *Trauregister aus den ältesten Kirchenbüchern Hamburgs. Von den Anfängen bis zum Jahr 1704*, Bd. 6d: *Hamburg Altstadt (Quellen und Schriften zur Bevölkerungsgeschichte Norddeutschlands)*, Göttingen 1997, daraus: *Mennonitengemeinde von Hamburg und Altona*, bearb. v. Michael DRIEDGER, S. 85–93.

- SCHUTTE, O., *Het trouwboek der doopsgezinde gemeente te Emden 1632–1725*, 's-Gravenhage/Emden 1976.
- [SENDER, Clemens], *Die Chronik des Clemens Sender von den ältesten Zeiten der Stadt bis zum Jahr 1536*, in: *Die Chroniken der schwäbischen Städte*, Bd. 4: Augsburg, Göttingen ²1966.
- SIMONS, Menno, *Complete Works of Menno Simons*, hg. v. J.C. WENGER, Waterloo 1984.
- *Die vollständigen Werke Menno Simon's*, Aylmer 1982.
- SNYDER, C. Arnold, *Sources of South German/Austrian Anabaptism*, Kitchener 2001 (*Classics of the Radical Reformation* 10).
- STECK, Rudolf (Hg.), *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation (1521–1532)*, 2 Bd., Bern 1923.
- VON STEINEN, Johann Diederich, *Kurtze und Generale Beschreibung der Reformationshistorie des Herzogtums Cleve aus verschiedenen Nachrichten zusammengesucht*, Lippstadt 1727.
- STUPPERICH, Robert, *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, Münster 1983 (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen* 32 = *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner* 3).
- *Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer*, Münster 1980 (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen* 32 = *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner* 2).
- TESCHENMACHER, Werner, *Annales ecclesiastici* (Handschrift 1633), Düsseldorf 1962.
- VERHEYDEN, Alphonse L.E., *Het Gentsche Martyrologium (1530–1595)*, Brugge 1946.
- *Anabaptism in Flanders 1530–1650. A Century of Struggle*, Scottdale 1961 (*Studies in Anabaptist and Mennonite History* 9), Quellenanhang: S. 105–136.
- WAPPLER, Paul, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, Münster 1910 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 13/14), Quellenanhang: S. 129–239.
- *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584*, Jena 1913, 2. Teil Urkunden: S. 228–524.
- *Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt in Zusammenhang mit der Entwicklung Luthers und Melanchthons über Glaubens und Gewissensfreiheit*, Leipzig 1908; *Urkunden des Zwickauer Ratsarchivs und des Sachsen-Ernestinischen Gesamtarchivs zu Weimar*: S. 164–213.
- WENGER, John C., *Concerning Divorce. A Swiss Brethren Tract on the Primacy of Loyalty to Christ and the Right to Divorce and Remarriage*, in: *MennQR* 21 (1947), S. 18–22.
- WIDERHOLDEN, Conrad, *Grundliche/mit Gottes Wort und der Antiquität bevestigte Wiederlegung Eines Widertaufferischen Buechleins*, Stuttgart 1659.
- WILLIAMS, George H., *Spiritual and Anabaptist Writers. Documents Illustrative of the Radical Reformation*, London 1957.
- WOLKAN, Rudolf (Hg.), *Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder*, hg. v. d. Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada/Wien 1923.
- ZEDLER, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bd., Leipzig/Halle 1731–1754 (= *GVUL*).
- ZIEGLSCHMID, Andreas J. Friedrich (Hg.), *Das Klein-Gechichtsbuch der Hutterischen Brüder*, Philadelphia 1947.
- [ZWINGLI, Huldreich], *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, hg. v. Emil EGLI u.a., Bd. 6 u. 8, Zürich ²1982 (*CR* 93.1, 95).

Darstellungen

- ADNA, Jostein, *Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zu Christi Beziehung zur Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Epheser 5, 21–33*, in: *ZThK* 92 (1995), S. 434–465.

- ATWOOD, Craig D., *Sleeping in the Arms of Christ. Sanctifying Sexuality in the Eighteenth-Century Moravian Church*, in: *Journal of the History of Sexuality* 8 (1997), S. 25–51.
- BÄCHTOLD, Hans, *Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Eine vergleichende volkskundliche Studie*, Basel/Straßburg 1914.
- BAINTON, Roland, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, Minneapolis 1971.
- *What Christianity says about Sex, Love, and Marriage*, New York 1957.
- BARNES, Douglas F., *Charisma and Religious Leadership. A Historical Analysis*, in: *JSSR* 17 (1978), S. 1–18.
- BARNES, Robin Bruce, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988.
- BARTH, Hilarius M., *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 2: Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation*, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, St. Ottilien 1993.
- BAUER, Günther, *Anfänge täuferischer Gemeindebildung in Franken, Nürnberg 1966 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 43)*.
- BECHER, Oliver/STEINBRECHER, Aline, *Die Ordnung der Ringe. Verkirchlichung von Eheschließung im Calvinismus*, in: Norbert HAAG u.a. (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, Ostfildern 2002, S. 255–278.
- BECHMANN, Ulrike, *Art. Brautsymbolik I. Biblisch*, in: *LThK* 2 (1994), Sp. 664f.
- BECK, August, *Johann Friedrich der Mittlere. Herzog zu Sachsen. Ein Beitrag zur Geschichte des sechszehnten Jahrhunderts*, 2 Bd., Weimar 1858.
- BECKER, Eduard, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen*, in: *AHG N.F.* 10 (1914), S. 66–82.
- BEER, Mathias, »wenn ych eynen naren hett zu eynem man, da fragen dye freund nyt vyl danach«. *Private Briefe als Quelle für die Eheschließung bei den stadtbürgerlichen Familien des 15. und 16. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen BACHORSKI (Hg.), *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit*, Trier 1991, S. 71–94.
- BEHRINGER, Wolfgang, *Art. Alltag*, in: *EDN* 1 (2005), Sp. 216–235.
- *Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit*, in: Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN/Hartmut LEHRMANN (Hg.), *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, Göttingen 2003*, S. 51–156.
- *Gegenreformation als Generationenkonflikt oder: Verhörprotokolle und andere administrative Quellen zur Mentalitätsgeschichte*, in: Winfried SCHULZE (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996 (*Selbstzeugnisse der Neuzeit* 2), S. 275–293.
- BELMONT, Nicole, *The Symbolic Function of the Wedding Procession in the Popular Rituals of Marriage*, in: Robert FORSTER/Orest RANUM (Hg.), *Ritual, Religion and the Sacred*, Baltimore/London 1982, S. 1–7.
- BENZ, Ernst, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969.
- BERGDOLT, Johannes, *Die freie Reichsstadt Windsheim im Zeitalter der Reformation (1520–1580)*, Leipzig/Erlangen 1921 (*Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte* 5).
- BERGMANN, Cornelius, *Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660*, Leipzig 1916 (*Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte* 2 = *Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte* 5).
- BERNET, Claus, *Gebaute Apokalypse. Die Utopie des himmlischen Jerusalems in der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007 (*VIEG* 215).
- BERNHOFER, Elsa, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel ober- und mitteldeutscher Täuferverhöre*, Diss. phil., Freiburg i.Br. 1956.
- BEULSHAUSEN, Heinrich, *Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, 2 Bd., Gießen 1981 (*Beiträge zur deutschen Philologie* 53).
- BEYER, Jürgen, *A Lübeck Prophet in Local and Lutheran Context*, in: Bob SCRIBNER/Trevor JOHNSON (Hg.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, Houndmills/London 1996, S. 166–182.
- BIERSACK, Aletta, *Local Knowledge, Local History. Geertz and Beyond*, in: Lynn HUNT (Hg.), *New Cultural History*, Berkeley 1989, S. 72–96.

- BLAUERT, Andreas, *Das Urfehdedewesen im deutschen Südwesten im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2000 (Frühneuzeit-Forschungen 7).
- BONORAND, Conradin, Joachim Vadian und die Täufer, in: SBAG 11 (1953), S. 43–72.
- BORNHÄUSER, Christoph, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561)*, Neukirchen-Vluyn 1973 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 35).
- BRAND, Paul, »They had said nothing about rebaptism«. The surprising Birth of Swiss Anabaptism, in: *German History* 22 (2004), S. 155–180.
- BREUL, Wolfgang, Ehe und Sexualität im radikalen Pietismus, in: Ders./Marcus MEIER/Lothar VOGEL (Hg.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Göttingen 2011 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 55), S. 403–418.
- »Mit gutem Gewissen«. Zum religiösen Hintergrund der Doppelehe Landgraf Philipps von Hessen, in: ZKG 119 (2008), S. 149–177.
- BRONS, Antje, *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten*, Amsterdam ³1912.
- BRUNDAGE, James A., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987.
- BUCKWALTER, Stephen E., Konkubinat und Pfarrerehe in Flugschriften der frühen Reformation, in: Bernd MOELLER (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998 (SVRG 199), S. 167–180.
- »So hatt er mir ouch nit zu verbietten ein ewib ze nehmen«. Die Täufer und die reformatorische Priesterehe, in: MGB 61 (2004), S. 15–30.
- BULLOUGH, Geoffrey, Polygamy among the Reformers, in: George R. HIBBARD (Hg.), *Renaissance and Modern Essays. Presented to Vivian de Sola Pinto in Celebration of his Seventieth Birthday*, London 1966, S. 5–23.
- BRUMANN, Christoph, »All the Flesh Kindred that Ever I See«. A Reconstruction of Family and Kinship in Utopian Communes, in: CSSH 45 (2003), S. 395–421.
- BURCKHARDT, Paul, *Die Basler Täufer. Ein Beitrag zur schweizerischen Reformationsgeschichte*, Basel 1898.
- BURGHARTZ, Susanna, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1999.
- BURKE, Peter, *Kulturgeschichte der Träume*, in: Ders., *Eleganz und Haltung*, Berlin 1997, S. 37–62.
- BURSCHEL, Peter, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der Frühen Neuzeit*, München 2004 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 35).
- BYNUM, Caroline Walker, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007.
- *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a.M. 1996.
- CAIRCROSS, John, *After Polygamy was made a Sin. The Social History of Christian Polygamy*, London 1974.
- CHRISMAN, Miriam Usher, Women and the Reformation in Strasbourg 1490–1530, in: ARG 63 (1972), S. 142–168.
- *Strasbourg and the Reform. A Study in the Process of Change*, New Haven/London 1967.
- CHUDASKA, Andrea, Peter Riedemann. *Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2003 (QFRG 76).
- CLASEN, Claus-Peter, *Anabaptism. A Social History 1525–1618*, Ithaca/London 1972.
- *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg*, Stuttgart 1965 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg 32).
- Nuernberg in the History of Anabaptism, in: MennQR 39 (1965), S. 25–39.
- Medieval Heresies in the Reformation, in: ChH 32 (1963), S. 392–415.
- COHN, Norman, *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford/New York ²1970.
- CORRELL, Ernst, Art. Ehe, in: MennLex 1 (1913), S. 509–526.

- CRESSY, David, *Birth, Marriage and Death. Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford 1997.
- CROUS, Ernst, *Anabaptism in Schleiden-in-the-Eifel*, in: *MennQR* 34 (1960), S. 188–191.
- CUNNINGHAM, Andrew/GRELL, Ole Peter, *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge 2000.
- DARLAGE, Adam W., *An Anabaptist's Tale. Christoph Erhard and the Recantation of the Ex-Huttenrite Hans Jedelshausen*, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism*, Gütersloh 2009, S. 126–144.
- DEJEUMONT, Cathérine, *La réforme du mariage dans la communauté anabaptiste de Münster. Quelle utopie?*, in: *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés* 24 (2006), S. 27–57.
- DEPPERMANN, Klaus, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979, engl.: Melchior Hoffman. *Social Unrest and Apocalyptic Visions in the Age of the Reformation*, Edinburgh 1987.
- *Täufergruppen in Augsburg und Straßburg – ihre soziale Rekrutierung und Theologie*, in: Bernhard KIRCHGASSNER/Fritz REUTER (Hg.), *Städtische Randgruppen und Minderheiten, Signierungen* 1986 (Stadt in der Geschichte 13), S. 161–182.
- DERKSEN, John D., *From Radicals to Survivors. Strasbourg's Religious Nonconformists over two Generations 1525–1570*, Utrecht 2002 (Bibliotheca humanistica & reformatrica 61).
- DEWIND, Henry A., *A Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia*, in: *MennQR* 29 (1955), S. 44–53.
- DIETER, Stefan, *Die Reichsstadt Kaufbeuren in der Frühen Neuzeit. Studien zur Wirtschafts-, Sozial-, Kirchen- und Bevölkerungsgeschichte*, Thalhofen 2000 (Kaufbeurer Schriftenreihe 2).
- DIETERICH, Hartwig, *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, München 1970 (*Ius ecclesiasticum* 10).
- DILCHER, Gerhard, *Religiöse Legitimation und gesellschaftliche Ordnungsaufgabe des Eherechts in der Reformationszeit*, in: Paolo PRODI (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993 (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 28), S. 189–198.
- DINZELBACHER, Peter, *Art. Brautmystik*, in: Ders., *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, S. 71f.
- DINZELBACHER, Peter, *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Hamburg 1997.
- DITTRICH, Christoph, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer. Cochläus – Eck – Fabri*, Frankfurt a.M. 1991 (Europäische Hochschulschriften 473).
- DOLLINGER, Robert, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein*, Hamburg und Lübeck, 2 Bd., Neumünster 1930.
- DOUGLAS, Jane Dempsey, *Women and the Continental Reformation*, in: Rosemary Radford RUETHER (Hg.), *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, S. 292–318.
- DRIEDGER, Michael D., *Protestantische Heterodoxie als Deutungsproblem. Kategorisierungsversuche zwischen konfessioneller und postkonfessioneller Geschichtsschreibung*, in: Kerstin ARMBORST-WEIHS/Judith BECKER (Hg.), *Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, Göttingen 2010 (VIEG 79), S. 177–194.
- *Anabaptism and the State*, in: John D. ROTH/James M. STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition 6), S. 507–544.
- *Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age*, Aldershot 2002.
- VAN DÜLMEN, Richard, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: *Das Haus und seine Menschen*, München 1990.
- *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München 1988.
- *Fest der Liebe. Heirat und Ehe in der Frühen Neuzeit*, in: Ders. (Hg.), *Armut, Liebe Ehre*, Frankfurt a.M. 1988 (Studien zur historischen Kulturforschung 1), S. 67–106.

- Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977.
- EBY, Charles Thomas, *Social Aspects of Anabaptism in the Archbishopric of Cologne (1550–1700)*, Diss. phil., Notre Dame 1978.
- EGLI, Emil, *Die St. Galler Täufer. Mit Beiträgen zur Vita Vadiani*, Zürich 1887.
- EHRENPREIS, Stefan, *Die Obrigkeit, die Konfessionen und die Täufer im Herzogtum Berg 1535–1700*, in: Ders./Burckhard DIETZ (Hg.), *Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16.–18. Jahrhundert*, Köln 1999, S. 113–152.
- ELLIGER, Walter, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen 1975.
- ELLIOTT, Dyan, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993.
- ENDRES, Rudolf, *Der Bauernkrieg in Franken*, in: Peter BLICKLE (Hg.), *Der Deutsche Bauernkrieg von 1525*, Darmstadt 1985, S. 127–183.
- ENGAMMARE, Max, *Qu'il me baise des baisers de sa bouche. Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Étude et Bibliographie*, Genf 1993.
- ERBE, Günther, *Das Ehescheidungsrecht im Herzogtum Württemberg seit der Reformation*, in: ZWLG 14 (1955), S. 95–144.
- EVERS, Ute, *Das geistliche Lied der Schwenckfelder*, Tutzing 2007 (Mainzer Studien zur Musikwissenschaft 44).
- FARGE, Arlette/FOUCAULT, Michel (Hg.), *Familiäre Konflikte. Die »Lettres de cachet«*, Frankfurt a.M. 1989.
- FAST, Heinold, *Vom Amt des Lesers zum Kompilator des sogenannten Kunstbuches. Auf den Spuren Jörg Malers*, in: Norbert FISCHER/Marion KOBELT-GROCH (Hg.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Reformation, Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden 1997, S. 187–217; abgedruckt in: Heinold FAST/Gottfried SEEBASS (Hg.), *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555. Das »Kunstbuch« des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler* (Burgerbibliothek Bern, Cod. 464), Gütersloh 2007 (QFRG 78 = QGT XVII), S. 42–70.
 - *Variationen des Kirchenbegriffs bei den Täufern*, in: MGB 22 (1970), S. 5–18.
 - *Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell*, in: Zwing. 11 (1960), S. 223–240.
 - *Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959* (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 7).
 - *Pilgram Marpeck und das oberdeutsche Täufertum. Ein neuer Handschriftenfund*, in: ARG 47 (1956), S. 212–242; abgedruckt in: Ders./Gottfried SEEBASS (Hg.), *Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555. Das »Kunstbuch« des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler* (Burgerbibliothek Bern, Cod. 464), Gütersloh 2007 (QFRG 78 = QGT XVII), S. 13–41.
- FISCHER-LICHTE, Erika, *Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe*, in: Jürgen MARTSCHUKAT/Steffen PATZOLD (Hg.), *Geschichtswissenschaft und »performative turn«*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003, S. 33–54.
- FOSTER, Lawrence, *Women, Family and Utopia. Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community and the Mormons*, Syracuse 1991.
- FRASSEK, Ralf, *Liebe, Leid und Vernunft. Konstruierung und Praxis des frühen evangelischen Eherechts im Reformationsjahrhundert*, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt. 124 (2007), S. 372–392.
- GANTET, Claire, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin 2010 (Frühe Neuzeit 143).
- GAREIS, Iris, *Art. Ritual*, in: EDN 11 (2010), Sp. 297–306.
- GARRETT, Clarke, *Spirit Possession and Popular Religion. From the Carmisards to the Shakers*, Baltimore 1987.
- GEERTZ, Clifford, *Thick Description. Towards and Interpretative Theory of Culture*, in: Ders., *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, S. 3–30.

- VAN GENNEP, Arnold, Übergangsriten (Les rites de passage). Mit einem Nachwort von Sylvia SCHOMBURG-SCHERFF, Frankfurt a.M. ³2005.
- GERBERT, Camil, Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524–1534, Straßburg 1889.
- GERMANN, Wilhelm, D. Johann Forster der hennebergische Reformator. Ein Mitarbeiter und Mitstreiter D. Martin Luthers, [Meinungen] 1894 (Neue Beiträge zur Geschichte deutschen Altertums 12).
- GESTRICH, Andreas, Ehe, Familie, Kinder im Pietismus. Der gezähmte Teufel, in: Martin BRECHT u.a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelten und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 498–521.
- GILHUS, Ingvild Sælind, Gnosticism. A Study in Liminal Symbolism, in: Numen 31 (1984), S. 106–128.
- GLEBE, Ellen M. Yutzy, Anabaptist at Their Hearts? Religious Dissidence and the Reformation in the Landgraviate of Hesse, Diss. phil., Berkeley 2008.
- GLEIXNER, Ulrike, »Das Mensch« und »der Kerl«. Die Konstruktion von Unzuchtverfahren der Frühen Neuzeit (1700–1760), Frankfurt a.M./New York 1994.
- GOERTZ, Hans-Jürgen, Apokalyptik in Thüringen. Thomas Müntzer – Bauernkrieg – Täufer, in: Günther VOGLER (Hg.), Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringen, Stuttgart 2008, S. 328–346.
- Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer, in: Alfred SCHINDLER/Hans STICKELBERGER (Hg.), Die Zürcher Reformation. Ausstrahlung und Rückwirkung, Bern 2001 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 18), S. 43–75.
 - Die gemeinen Täufer. Einfache Brüder und selbstbewusste Schwestern, in: Michael ERBE u.a. (Hg.), Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte, Mannheim 1996, S. 289–303.
 - Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in der Täuferischen Bewegung der Frühen Neuzeit, in: Heinz SCHILLING (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994 (Zeitschrift für historische Forschung Beiheft 16), S. 183–198.
 - Träume, Offenbarungen und Visionen in der Reformation, in: Rainer POSTEL (Hg.), Reformation und Revolution, Stuttgart 1989, S. 171–192.
 - Zwischen Zwietracht und Einheit. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse, in: MGB 46/47 (1986/87), S. 16–46.
 - Die Täufer. Geschichte und Deutung, München ²1988.
- GOETERS, Johann F. Gerhard, Das älteste rheinische Täuferbekenntnis, in: Cornelius J. DYCK (Hg.), A Legacy of Faith, Newton 1962, S. 197–212.
- Ludwig Hätzler (ca. 1500–1529) Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957 (QFRG 25).
- GOTTLIEB, Beatrice, The Meaning of Clandestine Marriage, in: Robert WHEATON/Tamara K. HAREVEN (Hg.), Family and Sexuality in French History, Philadelphia 1980, S. 49–83.
- GREGORY, Brad S., Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe, Cambridge MA 2001 (Harvard Historical Studies 134).
- GREYERZ, Kaspar von, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000.
- GRIESEBNER, Andrea/MOMMERTZ, Monika, Fragile Liebschaften? Methodische Anmerkungen zum Verhältnis zwischen historischer Kriminalitätsforschung und Geschlechtergeschichte, in: Andreas BLAUERT/Gerd SCHVERHOFF (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000, S. 205–232.
- GRIESER, D. Jonathan, The Household divided against itself. Anabaptists and their Families in Tyrol 1536–60, in: Marc R. FORSTER/Benjamin J. KAPLAN (Hg.), Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment, Aldershot 2005, S. 134–152.
- Seducers of the Simple Folk. The Polemical War against Anabaptism (1525–1560), Diss. phil., Cambridge MA. 1993.
- GRIMM, Jakob/GRIMM, Wilhelm (Hg.), Deutsches Wörterbuch, Bd. 2, Leipzig 1860, Sp. 192f.
- GRITSCHKE, Caroline, Via Media. Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert, Augsburg 2006 (Colloquia Augustana 22).

- GROCHOWINA, Nicole, Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2003 (Europäische Hochschulschriften XXIII Theologie 766).
- Von Opfern zu Heiligen. Martyrien von Täuferinnen und Täufern im 16. Jahrhundert, in: Peter BURSCHHEL/Anne CONRAD (Hg.), Vorbild, Inbild, Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, Freiburg 2003 (Historiae 15), S. 121–150.
 - Zwischen Gleichheit im Martyrium und Unterordnung in der Ehe. Aktionsräume von Frauen in der täuferischen Bewegung, in: Anne CONRAD (Hg.), »In Christo ist weder man noch weyb« – Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, Münster 1999, S. 95–113 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59).
- GROSS, Leonard, Golden Years of the Hutterites, Diss. phil., Basel 1975.
- Dialogue between a Hutterite and a Swiss Brother, 1574, in: MennQR 44 (1970), S. 45–58.
- GUDERIAN, Hans, Die Täufer in Augsburg. Ihre Geschichte und ihr Erbe. Ein Beitrag zur 2000-Jahr Feier der Stadt Augsburg, Pfaffenhofen 1984.
- GUGGISBERG, Hans R., Jakob Würben of Biel, A Thoughtful Admonisher Against Ludwig Hätzer and the Anabaptists, in: MennQR 46 (1972), S. 239–255.
- HAAS, Stefan, Der Körper als Medium symbolischer und performativer Praktiken. Eheschließungen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Johannes BURKHARDT/Christine WERKSTETER (Hg.), Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit, München 2005 (HZ.B N.F. 41), S. 499–517.
- Die kommunikative und performative Generierung von Sinn in Initiationsritualen der Frühen Neuzeit am Beispiel der Eheschließungen, in: Gerd ALTHOFF (Hg.), Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Münster 2004 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 3), S. 535–555.
- HARADA, Mary Ault, Family Values and Child Care during the Reformation Era. A Comparative Study of Hutterites and some other German Protestants, Diss. phil., Boston 1968.
- HARRINGTON, Joel F., Reordering Marriage and Society in Reformation Germany, Cambridge 1995.
- HARRISON, Wes, Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice, Kitchener 1997 (Studies in Anabaptist and Mennonite History 36).
- Auf der Suche nach der vollkommenen Ehe. Eine hutterische Hochzeitspredigt aus dem 17. Jahrhundert (Eph 5, 22–33), in: MGB 53 (1996), S. 82–91.
- HAUDE, Sigrun, Gender Roles and Perspectives among Anabaptist and Spiritualist Groups, in: John D. ROTH/James M. STAYER (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700, Leiden/Boston 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition 6), S. 425–465.
- In the Shadow of »savage wolves«. Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s, Boston 2000 (Studies in Central European Histories 20).
 - Anabaptist Women – Radical Women?, in: Max REINHART (Hg.), Infinite Boundaries. Order, Disorder and Reorder in Early Modern German Culture, Kirksville 1998, S. 313–327.
- HEGE, Christian, Die Täufer in der Kurpfalz, Frankfurt a.M. 1908.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne, Art. Brautsymbolik II. Brautmystik, in: LThK 2 (1994), Sp. 665f.
- HENDRIX, Scott, Luther on Marriage, in: LuthQ 14 (2000), S. 335–350.
- HENNING, Matthias, Askese und Ausschweifung. Zum Verständnis der Vielweiberei im Täufertum zu Münster, in: MGB 40 (1983), S. 25–45.
- HILL, Katherine, Baptism, Brotherhood and Belief. The Meaning and Development of Identity in Central German Anabaptism, Diss. phil., Oxford 2010.
- HOCHHUTH, Karl Wilhelm Hermann, Mittheilungen aus der protestantischen Secten-Geschichte in der hessischen Kirche, 1. Teil: Im Zeitalter der Reformation, in: ZHTh 29 (1859), S. 167–209.
- HOCKENBERY, David M., The Radical Reformation in Nürnberg, 1524–1530, Diss. phil., Columbus 1973.
- HOFFMANN, Barbrara, »... daß es süße Träume der Versuchung seyen«. Geschriebene und gelebte Utopien im Radikalen Pietismus, in: Hartmut LEHMANN/Anne-Charlotte TREPP (Hg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), S. 101–127.
- HORSCH, John, An Inquiry into the Truth of Accusations of Fanatism and Crime against the Early Swiss Brethren, in: MennQR 8 (1934), S. 18–31.

- HORST, Irvin Buckwalter, *Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*, Leiden 1986 (Kerkhistorische Bijdragen 13).
- HSIA, Ronnie Po-chia, *Münster and the Anabaptists*, in: Ders. (Hg.), *The German People and the Reformation*, Ithaca/London 1988, S. 51–70.
- HUBER, Wolfgang, Art. *Freiheit eines Christenmenschen*, in: RGG⁴ 3 (2008), S. 317–232.
- HUFTON, Olwen, *Frauenleben. Eine europäische Geschichte 1500–1800*, Frankfurt a.M. 2002.
- IRWIN, Joyce, *Womanhood in Radical Protestantism (1525–1675)*, Lewiston, NY 1979.
- *Embryology and the Incarnation. A Sixteenth-Century Debate*, in: SCJ 9 (1978), S. 93–104.
- JANSMA, Lammert G., *Crime in the Netherlands in the Sixteenth Century. The Batenburg Bands after 1540*, in: MennQR 42 (1988), S. 221–235.
- JARZEBOWSKI, Claudia, Art. *Liebe*, in: EDN 7 (2008), Sp. 898–899.
- Art. *Inzest*, in: EDN 5 (2007), Sp. 1089–1091.
- Art. *Blut, Kultur und Gesellschaft*, in: EDN 2 (2005), Sp. 309–312.
- JECKER, Hanspeter, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täuferturn von 1580–1700*, Liestal 1998 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Baselland 64).
- JELSMA, Auke, *Frontiers of the Reformation. Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth Century Europe*, Aldershot 1998.
- JÖRG, Edmund, *Deutschland in der Revolutions-Periode von 1522–1526*, Freiburg i.Br. 1851.
- JÜRGENS, Henning P., *Johannes a Lasco in Ostfriesland. Werdegang eines europäischen Reformators*, Tübingen 2002 (Spätmittelalter und Reformation NR 18).
- KAMINSKY, Howard, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley/Los Angeles 1967.
- KARANT-NUNN, Susan, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London 1997.
- KAUDER-STEINIGER, Rita, *Täuferinnen – Opfer oder Heldinnen? Spurensuche nach den Frauen in Münster während der Reformation und der Täuferherrschaft*, in: Barbara ROMMÉ (Hg.), *Das Königreich der Täufer in Münster – Neue Perspektiven*, Münster 2003 (Kulturregion Münsterland 4), S. 13–40.
- KAUFMANN, Thomas, *»Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer« Religion in Spätmittelalter und Reformation*, Göttingen 2008 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 97).
- KEENEY, William E., *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564*, Nieuwkoop 1968.
- KEIM, Theodor, *Ludwig Hetzer. Ein Beitrag zur Charakteristik der Sektenbewegung in der Reformationszeit*, in: JDTh 1 (1856), S. 215–288.
- KELLER, Hildegard Elisabeth, *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*, Leuven 2000.
- KELLER, Ludwig, *Die Reformation und die älteren Reformparteien*, Leipzig 1885.
- KEMPER, Hans-Georg, *Liebe/Ehe – Liebesee. Poesie als Hoheslied einer sympathischen Geschlechterbeziehung*, in: Wolfgang BREUL/Christian SOBOTH (Hg.), *»Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbahnen«*. Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus, Halle 2011.
- *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 1: Epochen- und Gattungsprobleme. Reformationszeit*, Tübingen 1987.
- KIRCHHOFF, Karl-Heinz, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*, Münster 1973.
- KITTELSON, James, *Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer*, Leiden 1975 (Studies in Medieval and Reformation Thought 17).
- KLAASSEN, Walter, *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectations in the Radical Reformation*, Lanham u.a. 1992.
- *Spiritualisation in the Reformation*, in: MennQR 37 (1963), S. 67–77.
- KLASSEN, John, *Women and the Family among Dutch Anabaptist Martyrs*, in: MennQR 60 (1986), S. 548–571.

- KLASSEN, William, *Covenant and Community. The Life, Writings and Hermeneutics of Pilgram Marpeck*, Grand Rapids 1968.
- KLEIN, Thomas, Ernestinisches Sachsen, kleine thüringische Gebiete, in: Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hg.), *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 4: Mittleres Deutschland, Münster 1992, S. 8–39.
- KLEINSCHMIDT, Erich, Neuzeit und Endzeit. Zur mentalen Konfiguration von Apokalypse und Utopie, in: Thomas CRAMER (Hg.), *Wege in die Neuzeit*, München 1988 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 8), S. 287–300.
- KLÖTZER, Ralf, The Melchiorites and Münster, in: James STAYER/John D. ROTH (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden/Boston 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition 6), S. 217–256.
- KLÖTZER, Ralf, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, Münster 1994 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131).
- KNOX, Ronald A., *Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Köln 1957.
- KOBELT-GROCH, Marion, Moulded away in the Tower with the Fruit of the Womb? On the treatment of pregnant Anabaptist Women under Criminal Law, in: Sylvia BROWN (Hg.), *Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe*, Leiden 2007 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 129), S. 219–241.
- Geldgierig, gewalttätig und verlogen. Zum Image der Täuferin in Thomas Bircks Ehespiegel (1598), in: MGB 64 (2007), S. 105–115.
 - Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in der Täuferbewegung, Frankfurt a.M. 1993 (Geschichte und Geschlechter 4).
 - Frauen in Ketten. »Von widertaufereischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln«, in: MGB 48/48 (1990/91), S. 49–70.
 - Why did Petronella Leave Her Husband? Reflections on Marital Avoidance amongst Halberstadt Anabaptists, in: MennQR 62 (1988), S. 26–41.
- KOCH, Elisabeth, *Maior dignitas est in sexu virili. Das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1991 (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 57).
- KÖHLER, Walther, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, Bd. 1: *Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der Deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis*, Leipzig 1932.
- KOOP, Karl, *Täuferisch-mennonitische Bekenntnisse. Ein umstrittenes Vermächtnis*, in: MGB 60 (2003), S. 23–42.
- KÖSTERS, Klaus/MÖLLER Reimer (Hg.), *Bilderstreit und Sinnenlust. Heinrich Aldegrever (1502–2002)*, Unna 2002.
- KRAHN, Cornelius, *Dutch Anabaptism. Origin, Spread, Life and Thought (1450–1600)*, Den Haag 1968.
- KRAMER, Karl-Sigismund, *Das Herausfordern aus dem Haus. Lebensbild eines Rechtsbrauchs*, in: BJVK 6 (1956), S. 121–138.
- KREITZER, Beth, *Menno Simons and the Bride of Christ*, in: MennQR 70 (1996), S. 299–318.
- KREUDER, Ursula, *Gottfried Arnolds Sicht der Täufer*, in: Dietrich BLAUFUSS/Friedrich NIEWÖHNER (Hg.), *Gottfried Arnold (1666–1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714*, Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Forschungen 61), S. 165–177.
- LÄHTENMÄKI, Olavi, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 10).
- LAUBACH, Ernst, *Beobachtungen zur Rolle von Frauen in den deutschen Täufergemeinschaften des 16. Jahrhunderts*, in: ZHF 29 (2002), S. 57–77.
- LE GOFF, Jacques, *Das Christentum und die Träume (2.–7. Jahrhundert)*, in: Ders., *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart 1990, S. 271–322.
- LEU, Urs B./SCHEIDEGGER, Christian (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007.
- LIEBERWIRTH, Rolf, *Art. Bigamie*, in: HRG² 1 (2008), S. 578f.
- LINDBERG, Carter, *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era. Luther and the Anabaptists*, in: CTQ 64 (2000), S. 259–278.
- LINK, Christoph, *Art. Bann V. Reformation und Neuzeit*, in: TRE 5 (1986), S. 182–190.

- LIST, Günther, Chiliasmatische Utopie und Radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert, München 1973 (Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte 14).
- LÖCHER, Kurt, Barthel Beham. Ein Maler aus dem Dürerkreis, München 1999 (Kunstwissenschaftliche Studien 81).
- LOOSIES, Jacob, Art. Batenburg, Johann van, in: *MennLex* 1 (1913), S. 137.
- LOSERTH, R.F., Art. Erhard, Christoph, in: *MennEnc* 1 (1955), S. 243–244.
- LUHMANN, Niklas, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M. 1982.
- LUTTERBACH, Hubertus, Das Täuferreich von Münster. Wurzeln und Eigenarten eines religiösen Aufbruchs, Münster 2008.
- LUTZ, Alexandra, Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 2006 (Geschichte und Geschlechter 51).
- MACCORMICK, Chalmers, The Restitution Göttlicher Schrift of John Campanus. An Interpretation and the Text, Diss. phil., Cambridge MA. 1959.
- MACK, Phyllis, Women as Prophets during the English Civil War, in: *Feminist Studies* 8 (1982), S. 19–45.
- MC SHEFFREY, Shannon, Gender and Heresy. Women and Men in Lollard Communities 1420–1530, Philadelphia 1995.
- MANNHARDT, Hermann G., Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569–1919, Danzig 1919.
- MARGRAF, Erik, Gottes Wort und Teufels Beitrag. Luthers Billigung der Täuferverfolgung aus Sorge um das evangelische Bekenntnis, in: *ZRGG* 51 (1999), S. 193–216.
- MARR, Lucille, Anabaptist Women in the North. Peers in Faith, Subordinates in Marriage, in: *MennQR* 61 (1987), S. 347–362.
- MAST, Gerald, Epistolary Rethoric and Marital Love in the Martyrs Mirror, in: *MennQR* 82 (2008), S. 174–185.
- MATTER, E. Ann, The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity, Philadelphia 1990.
- MATTERN, Marlies, Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täufertum (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte, Frankfurt a.M. 1996 (Europäische Hochschulschriften 791).
- MEDICK, Hans/SABEAN, David, Emotion und materielle Interessen in Familie und Verwandtschaft. Überlegungen zu neuen Wegen und Bereichen einer historischen und sozialanthropologischen Familienforschung, in: Hans MEDICK (Hg.), Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung, Göttingen 1984 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 75), S. 27–54.
- MEIHIJZEN, Hendrik W., Taufbräuche, in: *MGB* 33 (1976), S. 7–12.
- MELLINK, Albert F., Anabaptism in Amsterdam after Munster, in: Irwin BUCKWALTER HORST (Hg.), *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*, Leiden 1986, S. 127–142.
- MEYER, Ferdinand, Die evangelische Gemeinde in Locarno, Zürich 1836.
- MEYER VON KRONAU, Gerold, Art. Hätzer, Ludwig, in: *ADB* 11 (1880), S. 29–31.
- MICHIELS, Alfred, *Les Anabaptistes des Vosges*, Paris 1860, ND Molsheim 1980.
- MIDELFORT, H.C. Eric, *A History of Madness in Sixteenth Century Germany*, Stanford 1999.
- MIKAT, Paul, Die Poligamiefrage in der frühen Neuzeit, in: *Spektrum. Aufsätze und Reden von Paul MIKAT*, hg. v. Gerhard MERTENS, Paderborn u.a. 1995, S. 147–224.
- MÖHLE, Sylvia, Ehekonflikte und sozialer Wandel. Göttingen 1740–1840, Frankfurt a.M. 1997 (Geschichte und Geschlechter 18).
- MONGE, Mathilde, Überleben durch Vernetzung. Die täuferischen Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert, in: Anselm SCHUBERT/Astrid von SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism*, Gütersloh 2009 (SVRG 209), S. 214–321.
- MÜHLMANN, Willhelm E., Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen, Berlin 1964 (Studien zur Soziologie der Revolution 1).

- MUIR, Edward, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge ²2005 (New Approaches to European History 33).
- MÜLLER, Ernst, *Geschichte der Bernischen Täufer*. Nach den Urkunden dargestellt, Frauenfeld 1895.
- NEFF, Christian, Art. Haetzer, Ludwig, in: *MennLex* 2 (1937), S. 225–230.
– Art. Ehemeidung, in: *MennLex* 1 (1913), S. 526–528.
- NEUMANN, Gerhard J., *Nach und von Mähren*. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *ARG* 48 (1957), S. 75–90.
- OSCHEMA, Klaus, *Das Motiv der Blutsbrüderschaft*. Ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart, in: Edgar BIERENDE u.a. (Hg.), *Riten, Gesten, Zeremonien*, Berlin 2008 (Trends in Medieval Philology 14), S. 41–71.
- OYER, John S., *Nicodemites among Württemberg Anabaptists*, in: *MennQR* 71 (1997), S. 487–514.
– *The Strasbourg Conferences of the Anabaptists, 1554–1607*, in: *MennQR* 58 (1984), S. 218–229.
– *Lutheran Reformers against the Anabaptists of Central Germany*, Den Haag 1964.
- OZMENT, Stephen, *Magdalena und Balthasar*. Briefwechsel der Eheleute Paumgartner aus der Lebenswelt des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1989.
– *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven/New York 1973.
- PACKULL, Werner O., *Die Hutterer in Tirol*. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren, Innsbruck 2000 (Schlern-Schriften 312).
– »We are born to work like the birds to fly«. The Anabaptist-Hutterite Ideal Woman, in: *MennQR* 73 (1999), S. 75–86.
– *The Origins of Peter Riedemann's Account of our Faith*, in: *SCJ* 30 (1999), S. 61–69.
– *Mysticism and the early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531*, Scottsdale 1977.
- PARTNER, Nancy F., *Did Mystics have Sex?*, in: Jacqueline MURRAY/Konrad EISENBICHLER (Hg.), *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto 1996, S. 296–312.
- PATER, Calvin Augustine, *Melchior Hoffman's Explication of the Songs [!] of Songs*, in: *ARG* 68 (1977), S. 173–191.
- PEACHEY, Paul, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit*. Eine religionssoziologische Untersuchung, Karlsruhe 1954 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 4).
- PEDUZZI, Nicole, *Der Gantnerhandel im Licht des Verfolungsberichts des Bündner Buchbinders Georg Frell*, in: *Zwing.* 34 (2007), S. 61–94.
- PETER, Rudolphe, *Le Maraîcher Clément Ziegler*. L'Homme et son Œuvre, in: *RHPhR* 34 (1954), S. 255–282; engl.: *Clement Ziegler the Gardener: The Man and His Work*, übers. v. Cynthia REIMER/John DERKSEN, in: *MennQR* 69 (1995), S. 421–451.
- PHILLIPS, Roderick, *Putting Asunder. A History of Divorce in Western Society*, Cambridge 1988.
- PHILLIPS, William E., *Sacramental Sexuality*, in: *JRHe* 13 (1974), S. 207–216.
- POSKA, Allyson M., *When Bigamy is the Charge*. Gallegan Women and the Holy Office, in: Mary E. GILES (Hg.), *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore 1999, S. 189–205.
- RÄISÄNEN, Päivi, *Ketzer im Dorf*. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg, Konstanz 2011 (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven 21).
- VON RANKE, Leopold, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 3, München 1925.
- RECHTER, Gerhard, *Die Seckendorff*. Quellen und Studien zur Genealogie und Besitzgeschichte, 4 Bd., Neustadt a.d. Aisch 1987–1990.
- REINHOLDT, Katharina, »durch fleischliche vormyschung geheiliget«. Sexuelle Devianz und spirituelle Ehen bei den »Blutfreunden aus der Wiedertauff«, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täuferiums*. Boundaries of Anabaptism, Gütersloh 2009 (SVRG 209), S. 295–313.

- Art. Mordbrenner, in: EDN 8 (2008), Sp. 788–791.
 - Art. Hochzeitsbräuche, in: EDN 5 (2007), Sp. 560–564.
 - Art. Bigamie, in: EDN 2 (2005), Sp. 190–192.
- REMBERT, Karl, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich. Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein*, Berlin 1899.
- REMPEL, John D., *Anabaptist Religious Literature and Hymnology*, in: John D. ROTH/James M. STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden/Boston 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition 6), S. 415–418.
- *The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier*, Pilgram Marpeck and Dirk Philips, Waterloo 1993 (Studies in Anabaptist and Mennonite History 33).
- RINGLEBEN, Joachim, Art. Freiheit VIII Dogmatisch, in: RGG⁴ 3 (2008), S. 317–232.
- RISLER, Walter, *Täufer im bergischen Amt Löwenburg, Siebengebirge*, in: MGB 11 (1954), S. 31–46.
- ROCKWELL, William Walker, *Die Doppelhele des Landgrafen Philipp von Hessen*, Marburg 1904.
- RÖHRICH, Timotheus Wilhelm, *Zur Geschichte der Straßburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527 bis 1543. Aus den Vergichtbüchern und anderen archivalischen Quellen mitgeteilt*, in: ZHTh 30 (1860), S. 3–121.
- ROMMÉ, Barbara (Hg.), *Das Königreich der Täufer*, 2 Bd., Münster 2000.
- ROOSEN, Berend Carl, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona*, 2 Bd., Erste Hälfte: *Die ersten anderthalb Jahrhunderte*, Hamburg 1886.
- ROPER, Lyndal, *Sexual Utopianism in the German Reformation*, in: Dies., *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London/New York 1994, S. 79–103.
- *Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989.
 - »Going to Church and Street«. *Weddings in Reformation Augsburg*, in: PaP 106 (1985), S. 62–101.
- RÖSSLER, Hans, *Wiedertäufer in und aus München 1527–1528*, in: OBA 85 (1962), S. 42–58.
- ROTH, Friedrich, *Augsburgs Reformationsgeschichte*, Bd. 1: 1517–1530, München ²1901.
- ROTH, John D./STAYER, James M. (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition 6).
- *Marpeck and the later Swiss Brethren*, in: Ders./James M. STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden/Boston 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition 6), S. 347–388.
- ROTHKEGEL, Martin, *Kollektive Zucht und individuelle Heilerwartung. Zur Emigration der Hutterischen Brüder*, in: Joachim BAHLKE/Rainer BENDEL (Hg.), *Migration und Kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive*, Köln 2008 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 40), S. 133–144.
- ROTHKEGEL, Martin, *Die Austerlitzer Brüder oder Bundesgenossen. Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren*, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism*, Gütersloh 2009 (SVRG 209), S. 232–270.
- ROTSCHIEDT, Wilhelm, *Der Wiedertäufer Johan Willemsen und seine Rotte im Clevischen*, in: MEKGR 21 (1927), S. 97–114.
- RUBIN, Miri, *Introduction. Rites of passage*, in: Nicola F. McDONALD/William Marc ORMROD (Hg.), *Rites of Passage. Cultures of Transition in the fourteenth Century*, York/Woodbridge 2004, S. 1–12.
- RUBLACK, Ulinka, *Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*, Frankfurt a.M. 1998.
- RUPPERT, Th., *Ludwig Hätzer und die Wiedertäufer in Konstanz*, in: *Konstanzer geschichtliche Beiträge* 5 (1899), S. 36–43.
- SABEAN, David, *A Prophet in the Thirty Years' War. Penance as a Social Metaphor*, in: Ders., *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1984, S. 61–93.
- SAFLEY, Thomas Max, Art. Marriage, in: *Oxford Encyclopedia of the Reformation* 3 (1996), S. 18–23.

- Let No Man Put Asunder. The Control of Marriage in the German Southwest. A Comparative Study 1550–1600, Kirksville 1984.
- SCHIEBLE, Heinz, Art. Alber(us), Erasmus, in: RGG⁴ 1 (2008), S. 266.
- SCHILD, Maurice, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII Reformationszeit, in: TRE 9 (1982), S. 336–345.
- SCHILLING, Heinz, Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle, in: Paolo PRODI (Hg.), Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, München 1993, S. 199–235.
- SCHINDLER, Alfred, Art. Häresie II, in: TRE 14 (1986), S. 318–341.
- VON SCHLACHTA, Astrid, Gefahr oder Segen. Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009 (Schriften zur politischen Kommunikation 5).
- Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003 (VIEG 198).
- SCHMID, Hans-Dieter, Täuferumt und Obrigkeit in Nürnberg, Nürnberg 1972 (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 10).
- SCHMIDT, Gustav Lebrecht, Justus Menius, der Reformator Thüringens. Nach archivalischen und anderen gleichzeitigen Quellen, 3 Bd., Gotha 1867, ND Niewkoop 1968.
- SCHMIDT, Heinrich Richard, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart 1995.
- Männergewalt und Staatsgewalt. Frühneuzeitliche Ehekonflikte in vergleichender regionalgeschichtlicher Perspektive, in: L'homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 14 (2003), S. 35–54.
- SCHNABEL-SCHÜLE, Helga, Die Strafe des Landesverweises in der Frühen Neuzeit, in: Andreas GESTRICH u.a. (Hg.), Ausweisung und Deportation. Formen der Zwangsmigration in der Geschichte, Stuttgart 1995 (Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung 2), S. 73–82.
- SCHNEIDER, Gerhard, Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1970, ND Stuttgart 2000 (Studien zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 4).
- SCHNEIDER, Hans, Die unerfüllte Zukunft. Apokalyptische Erwartungen im radikalen Pietismus um 1700, in: Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN u.a. (Hg.), Jahrhundertwenden. End- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 155), S. 187–121.
- SCHNELL, Rüdiger, Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, Köln 2002.
- SCHOLZ-WILLIAMS, Gerhild, Blutzegen. Autorität und Ehre in de Braghts »Bloody Theatre or Martyrs Mirror«, in: Sibylle BACKMANN u.a. (Hg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998 (Colloquia Augustana 8), S. 270–287.
- SCHRAEPLER, Horst W., Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1518–1618, Tübingen 1957 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 5).
- SCHRÖTER, Michael, Zur Intimisierung der Hochzeitsnacht im 16. Jahrhundert. Eine zivilisations-theoretische Studie, in: Hans-Jürgen BACHORSKI (Hg.), Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit, Trier 1991 (Literatur, Imagination, Realität 1), S. 359–414.
- SCHUBART, Walter, Religion und Eros, hg. v. Friedrich SEIFERT, München 1941, ND München 2001.
- SCHUBERT, Anselm, Täuferumt und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh 2008 (QFRG 81).
- Der Traum vom Tag des Herrn. Die »Uttenreuther Träumer« und das apokalyptische Täuferumt, in: ARG 97 (2006), S. 106–137.
- SCHUPP, Katja, Zwischen Faszination und Abscheu. Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizistik und populärer Darstellung vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Dritten Reich, Münster 2002 (Kulturregion Münsterland 1).
- SCHUSTER, Peter/SEIDEL, Kerstin, Freundschaft und Verwandtschaft in historischer Perspektive, in: Johannes F.K. SCHMIDT u.a. (Hg.), Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und

- Verflechtung zweier Beziehungssysteme, Konstanz 2007 (Theorie und Methode 42), S. 145–156.
- SCHWARZ, Reinhard, *Mystischer Glaube. Die Brautmystik Martin Luthers*, in: ZW 52 (1981), S. 193–205.
- Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten, Tübingen 1977.
- SCHWERHOFF, Gerd, *Verordnete Schande*, in: Ders./Andreas BLAUERT (Hg.), *Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1993, S. 158–188.
- *Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung*, in: ZHF 4 (1992), S. 385–414.
- SCRIBNER, Bob, *Konkrete Utopien. Die Täufer und der vormoderne Kommunismus*, in: MGB 56 (1999), S. 7–46.
- *Mobility: Voluntary or Enforced? Vagrants in Württemberg in Sixteenth Century*, in: Gerhard JARITZ/Albert MÜLLER (Hg.), *Migration in der Feudalgesellschaft*, Frankfurt a.M./New York 1988 (Studien zur Historischen Sozialwissenschaft 8), S. 65–88.
- SEEBASS, Gottfried, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002 (QFRG 73).
- SÉGUENNY, André, *Johannes Campanus*, in: Ders. (Hg.), *Bibliotheca Dissidentium, 1. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, Baden-Baden 1980, S. 13–35.
- SEILING, Jonathan R., *Ludwig Hätzer's »Preface« to Baruch, Susanna and Belt the Dragon. Introduction and Translation*, in: MennQR 53 (2006), S. 35–42.
- SELDERHUIS, Herman J., *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Kirksville 1999 (Sixteenth Century Essays & Studies 48).
- SEYBOTH, Reinhard, *Markgraf Georg der Fromme von Brandenburg-Ansbach (1484–1543)*, in: *Lebensbilder aus Franken 17* (1989), S. 43–67.
- SIBETH, Uwe, *Eherecht und Staatsbildung, Ehegesetzgebung und Eherechtsprechung in der Landgrafschaft Hessen(-Kassel) in der Frühen Neuzeit, Darmstadt/Marburg 1994 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 98)*.
- SIEBENHÜNER, Kim, *Bigamie und Inquisition in Italien 1600–1750*, Paderborn 2006 (Römische Inquisition und Indexkongregation 6).
- SNYDER, C. Arnold/HECHT, Linda Huebert (Hg.), *Profiles of Anabaptist Women*, Waterloo 1996.
- *Anabaptist History and Theology. An Introduction*, Kitchener 1995.
- *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism 1520–1530*, in: MennQR 80 (2006), S. 501–545.
- SPRUNGER, Keith L., *God's Powerful Army of the Weak. Anabaptist Women of the Radical Reformation*, in: Richard L. GRAEVES (Hg.), *Triumph over Silence. Women in Protestant History*, Westpoint 1985, S. 45–74.
- STAEDTKE, Joachim, *Art. Abendmahl*, in: TRE 1 (1986), S. 114.
- STÄHELIN, Adrian, *Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation*, Basel 1957 (Basler Studien zur Rechtswissenschaft 45).
- STAMPFUSS, Rudolf/TRILLER, Anneliese, *Geschichte der Stadt Dinslaken 1273–1973*, Dinslaken 1973.
- STAYER, James M., *Unsichere Geschichte. Der Fall Münster (1534/35)*, in: MGB 50 (2002), S. 63–78.
- *The Passing of the Radical Moment in the Radical Reformation*, in: MennQR 71 (1997), S. 147–152.
- *Sächsischer Radikalismus und Schweizer Täuferum. Die Wiederkehr des Verdrängten*, in: Günther VOGLER (Hg.), *Wegscheiden der Reformation*, Weimar 1994, S. 151–178.
- *Vielweiberei als innerweltliche Askese. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit*, in: MGB 29 (1980), S. 24–51.
- STEINBERG, Leo, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago 1996.
- STIASNY, Hans H., *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln 1529 bis 1618*, Münster 1962.
- STRÜBIND, Andrea, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003.
- STUPPERICH, Robert, *Melanchton und die Täufer*, in: KuD 3 (1957), S. 150–170.

- TANNEBERGER, Hans-Georg, *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen*, Stuttgart 1999 (Calwer theologische Monographien 17).
- TEMME, Willi, *Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700*, Göttingen 1998 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 35).
- TEUFEL, Eberhart, Art. Pfersfelder, Georg, in: *MennLex 3* (1558), S. 360.
- Art. Pfersfelder, Elisabeth, in: *MennLex 3* (1558), S. 360.
- THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971.
- THRUPP, Sylvia L. (Hg.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, Den Haag 1962.
- TIETZ, Gerold, *Verlobung, Trauung und Hochzeit in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Diss. phil., Tübingen 1969.
- TURNER, Victor W., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 1989 (Theorie und Gesellschaft 10).
- *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*, in: Ders., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1977.
- Art. Religious Specialists I. Anthropological Study, in: *IESS 13* (1968), S. 437–453.
- UMBLE, Jenifer Hiatt, *Spiritual Companions. Women as Wives in the Martyrs' Mirror*, in: *Menn-Life 1* (1990), S. 32–35.
- VISSER, Piet, *Mennonites and Doopgezinden in the Netherlands (1535–1700)*, in: John D. ROTH/James M. STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*, Leiden/Boston 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition 6), S. 217–256.
- »A Lasco wedder uns«. A Lasco und die Täufer und Nonkonformisten, in: Christoph STROHM (Hg.), *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, Tübingen 2000 (Spätmittelalter und Reformation 14), S. 299–313.
- VOGLER, Günter, *Thomas Müntzer und die Aufstandsbewegung in Thüringen*, in: Ders. (Hg.), *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringen*, Stuttgart 2008 (Historische Mitteilungen Beiheft 69), S. 225–242.
- *Das Täuferreich zu Münster im Spiegel der Flugschriften*, in: Hans-Joachim KÖHLER (Hg.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*, Stuttgart 1981 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 13), S. 309–351.
- VÖLKER-RASOR, Anette, *Bilderpaare – Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1993 (Historiae 2).
- VOOLSTRA, Sjouke, *The Word has Become Flesh. The Melchiorite-Mennonite Teaching on the Incarnation*, in: *MennQR 52* (1983), S. 155–160.
- *Het woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer*, Kampen 1982.
- WAITE, Gary K., *Apocalyptic Terrorists or a Figment of Governmental Paranoia? Reevaluating Anabaptist Violence in the Netherlands and the Holy Roman Empire, 1530–1570*, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hg.), *Die Grenzen des Täufertums. Boundaries of Anabaptism*, Gütersloh 2009 (SVRG 209), S. 105–125.
- *Eradicating the Devil's Minions. Anabaptists and Witches in Reformation Europe 1525–1600*, Toronto 2007.
- *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*, Basingstoke/New York 2003 (European culture and society 8).
- *Anabaptist Anticlericalism and the Laicization of Sainthood. Anabaptist and Sanctity in the Netherlands*, in: Jürgen BEYER u.a. (Hg.), *Confessional Sanctity (c. 1500– c. 1800)*, Mainz 2003 (VIEG Beiheft 51), S. 163–180.
- *The Post Münsterite Debate on Marriage. David Joris' Response to Johannes Eisenburg 1537*, in: *MennQR 63* (1989), S. 367–398.
- *From Apocalyptic Crusaders to Anabaptist Terrorists. Anabaptist Radicalism after Münster*, in: *ARG 80* (1989), S. 173–192.

- WAPPLER, Paul, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584, Jena 1913 (Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens 2).
- WEBER, Max, Die drei Typen der legitimen Herrschaft, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes WINKELMANN, Tübingen 1988, S. 481–488.
- WEIGELT, Horst, Art. Campanus, Johannes, in: TRE 7 (1981), S. 601–604.
- WEISS, Ruth, Die Herkunft der osthessischen Täufer, in: ARG 50 (1959), S. 182–199.
- WIESNER-HANKS, Merry E., Christianity and Sexuality in the early modern World. Regulating Desire, reforming Practice, London 2000.
- WIESNER, Merry E., Women and Gender in Early Modern Europe, Cambridge MA. ²2000 (New Approaches to European History 20).
- Beyond Women and the Family. Towards a Gender Analysis of the Reformation, in: SCJ 18 (1987), S. 311–321.
- WILLIAMS, George H., The Radical Reformation, Kirksville ³2000 (Sixteenth Century Essays and Studies 15).
- WILSON, Bryan R., Magic and the Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples, London 1973.
- WINKELBAUER, Thomas, Die rechtliche Stellung der Täufer im 16. und 17. Jahrhundert am Beispiel der habsburgischen Länder, in: Eveline BRUGGER u.a. (Hg.), Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen im Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, S. 34–66.
- WISSMAN, Ingeborg, Die St. Galler Reformationschronik des Johannes Kessler (1503–1574). Studien zum Städtischen Reformationsverständnis und seinen Wandlungen im 16. Jahrhundert in der Sabbata, Stuttgart 1972.
- WOHLERS, William R., The Anabaptist View of the Family in its Relationship to the Church, Diss. phil., Lincoln 1976.
- WOHLFEIL, Rainer, Reformatorische Öffentlichkeit, Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: Ludger GRENZMANN/Karl STACKMANN (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 5), S. 41–54.
- WÜRGLER, Andreas, Diffamierung und Kriminalisierung von »Devianz« in frühneuzeitlichen Konflikten. Für einen Dialog zwischen Protestforschung und Kriminalitätsgeschichte, in: Mark HÄBERLEIN (Hg.), Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne, Konstanz 1999, S. 317–347.
- WYNTJES, Sherrin Marshall, Women and Religious Choices in the Sixteenth Century, in: ARG 75 (1984), S. 276–289.
- Women in the Reformation Era, in: Renate BRIDENTHAL (Hg.), Becoming Visible. Women in European History, Boston 1977, S. 165–191.
- ZAGORIN, Perez, Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe, Cambridge 1990.
- ZARNCKE, Lilly, Der geistliche Sinn der Ehe bei Luther, in: ThStKr 106 (1934/35), S. 20–39.
- ZHUK, Sergej, Russia's Lost Reformation. Peasants Millenarianism and Radical Sects in Southern Russia and the Ukraine, Washington D.C. 2004.
- ZIJLSTRA, Samme, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum 2000.
- ZIMMERLI-WITSCHI, Alice, Frauen in der Reformationszeit, Diss. phil., Zürich 1981.
- ZIMMERMANN, Ruben, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfeldes in Urchristentum und antiker Umwelt, Tübingen 2001 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 122).
- ZINSER, Hartmut, Art. Ekstase, in: HRWG 2 (1990), S. 253–258.
- ZMORA, Hillary, State and Nobility in early modern Germany. The Knightly Feud in Franconia 1440–1567, Cambridge 1997.
- ZORZIN, Alejandro, Ludwig Hätzers »Kreuzgang« (1528/29). Ein Zeugnis täuferischer Bildpropaganda, in: ARG 97 (2006), S. 137–164.
- ZSCHÄBITZ, Gerhard, Zur mitteldeutschen Täuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, Berlin 1958 (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe B, Bd. 1).

- ZSCHELLETZSCHKY, Herbert, Die »Drei gottlosen Maler« von Nürnberg. Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz. Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zu Reformations- und Bauernkriegszeit, Leipzig 1975.
- ZSCHOCH, Hellmut, Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520–1530, Tübingen 1995 (Beiträge zur historischen Theologie 88).

Register

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Ortsregister

- Altona 182, 190
Altstetten 173
Alzey 268
Amsterdam 22, 61, 95f., 163, 222, 224, 289
Ansbach 68, 100, 133, 289, 292
Antwerpen 84
Appenzell 65, 97, 138, 251, 292
Augsburg 23, 72, 75–77, 129, 172, 196, 203, 211
Austerlitz 41
- Baiersdorf *100, 125*
Bamberg 69, 72, 187
Basel 76f., 127, 184, 203, 209, 211, 239, 242, 244, 253, 255, 257f., 260, 292
Bern 60, 139, *185*, 188, 191, 291, 294
Bischhofszell 77
Bobenheim 61
Brandenburg 69, 114, 211
Bruchsal 252
Bülach 236
- Canstatt *193, 202*
Celle 241
Coburg 238
Craintal 70, 110, 118
Creglingen 69
- Damme 85
Deckendorf 239
Dettingen 245
Dordrecht 165, 264
- Eisenach 78f., 245
Elsass 20, 22, 34, 41, 104, 165
Emden 152f., 190, 215f., *219, 291*
Erfurt 135, 196, 289
Eckhardshausen 245
Eisenach 78f., 245
Erlangen 114, 233, 242
Esslingen 185, *186*, 199, 291
- Falkenstein 225
Flexburg 211
Franken 55, 62, 68, 72, 78, 90, 93, 97, 102, 112–115, 125, 127f., 130, 149, 176, 182, 187
Frankenthal 165, 264
Freiburg 77
Friesland 22, 152, 292
Friedrichstadt 190
Fritzlar 244
Füssen 199
- Gent 213
Göppingen 206
Großheppbach 205
Gotha 79
Goude 84
Großenbach 184
Grünberg 172
Groningen 22, 295
- Haina 245
Halberstadt 96
Hamburg 163, 179, 190, 291f.

- Harlingen 216
 Harz 196, 237, 295
 Hedelbach 237
 Herrenalb 162
 Hessen 17, 21, 61, 79, 153, 183, 210, 238, 263
 Hoheneck 68
 Hohenlohe 291
 Hohenwittlingen 221
 Homburg (Ohm) 240

 Illingen 242
 Ingolstadt 238
 Iphofen 60

 Kassel 259
 Kaufbeuren 168, 177, 189f., 238, 296
 Kaula 79
 Kinzigtal 222
 Kleinschmalkalden 62
 Köln 21, 165, 217f., 225, 246f., 265, 270
 Konstanz 59f., 74, 76f., 126, 129, 131, 292
 Krems 238
 Kreuzburg 79
 Kronau 201
 Kürnbach 209

 Langula 104, 274
 Leipzig 125
 Locarno 210
 Luzern 260, 296

 Mähren 19f., 22, 62–64, 115, 150f., 160, 167, 175, 189f., 199, 210, 222, 234, 235, 237–241, 250, 252, 254, 258, 260, 267, 269, 279
 Mühlhausen 79, 101f., 292
 München 76, 207, 274
 Münster 11f., 14f., 20, 43, 50f., 53, 55, 62, 64, 66, 80–87, 90f., 109, 117–119, 122f., 126, 128, 131, 140–149, 151f., 159, 171, 176, 182f., 188, 220, 250, 262f., 266, 274, 282f., 293f.
 Neckarhausen 238
 Niederlande 19f., 22, 81, 84, 86, 101, 151, 153, 162, 165, 171f., 178, 186, 190, 196, 215, 226
 Nidda 62, 240
 Nikolschitz 168, 177, 189
 Nonnweier 202
 Nürnberg 69–71, 89, 100, 114, 115, 125, 131, 133, 161, 292

 Oberschwaben 293, 295f.
 Oppelsborn 205
 Österreich 22, 60, 118, 184, 195, 295f.
 Osnabrück 85

 Passau 60, 238
 Pfalz 20, 61, 268, 295
 Poppenweiler 221
 Preussen 131

 Regensburg 172
 Regensburg 208, 211, 238
 Rheinfelden 255, 258
 Rheinland 22
 Roermond 85
 Rommelshausen 241
 Rosenheim 236
 Rothenburg 71, 127, 195
 Rottenburg am Neckar 10
 Ruprechtsau 222

 Sangerhausen 158
 Schaffhausen 186
 Schleithem 10, 18, 55, 139, 150, 153, 213, 269
 Schlieren 173
 Schorndorf 207, 210
 Schwäbisch Gmünd 61, 199, 291
 Schweina 80
 Schweiz 17–22, 34, 41, 44, 49, 60, 62f., 67, 75, 89f., 94, 97, 102, 138, 153, 159, 163, 165f., 172–176, 180–185, 191, 200, 207,

- 215, 217f., 220, 235, 238, 240, 244, 251,
254, 263, 264, 266, 267, 268–271, 278, 283
- Solothurn 184
- Speyer 19, 68, 86
- Sprendlingen 269
- St. Gallen 55–58, 64–68, 75, 77, 89, 91,
93f., 97f., 101f., 112, 117, 127–130, 138f.,
150, 160
- Stollberg 237
- Straßburg 11, 17, 22, 32, 34, 55f., 62, 72–
74, 76f., 86, 92, 102, 115f., 125, 127,
129–131, 134, 152, 158, 161, 163, 172,
174, 177, 183, 189, 206, 217, 220, 222,
246, 252, 256f., 262f.
- Thüringen 21, 55, 79, 90, 93, 101f., 106,
108, 113f., 125, 131, 149, 185, 202, 274,
282
- Treffurt 125
- Ulm 238
- Utrecht 84
- Uttenreuth 68–70, 114
- Vischetal 184
- Watt 236
- Wattwil 63, 207
- Weilersbach 72
- Weimar 62
- Werningshausen 62
- Wesel 128–130
- Wien 238
- Windischgrätz 221
- Windsheim 71f., 115
- Wismar 163f., 215, 265, 267, 272
- Wittenberg 65, 78, 117, 126
- Wittenweier 202
- Wolfsfeld 98, 104
- Worms 76, 77
- Württemberg 21, 62, 94, 204, 237, 239,
240, 245, 254f., 257
- Yselsteyn 84
- Zollikon 194
- Zürich 17, 59, 66, 75, 77, 115, 139, 158,
182f., 184, 186, 194, 209f., 239, 245,
251–254, 268
- Zwickau 113

Personenregister

- Äberlins, Dorothea 186
 Adam, Heinrich 229
 Agnes, Hans 104
 Alber, Erasmus 141f., 144, 249f., 292
 Albrecht IV., Markgraf von Brandenburg 131, 147
 Aldegrevier, Heinrich 147f., 289, 305
 Alenson, Hans Arentsz 216
 Allgöwer, Christina 239
 Amelendr, Adrian 84
 Amische 20, 218
 Amman, Jakob 20
 Andreae, Jakob 59, 249, 292
 Anna, Gräfin von Oldenburg 152
 Angermeyer, Andreas 145, 289
 Althamer, Andreas 70, 93, 130
 Apiarius, Matthias 134, 189
 Appelman, Cornelius 83, 85
 Arnold, Gottfried 11, 149, 157, 171, 273, 293
 Aschberger, Christoph 225
 Aubecher, Jörg 238

 Bach, Claus 79, 92, 105, 125
 Bader, Augustin 56
 Bartholomeusz, Geryt 162
 Batenburg, Jan van 83–86
 Batenburger 12, 55, 83–87, 123, 128, 149, 151f.
 Bauer, Jost 61
 Bechtholt, Veit 60
 Beck, Balthasar 131, 161
 Beck, Barbara 161
 Beham, Barthel 161
 Beham, Ottilie 161
 Beham, Sebald 161
 Benedictin, Anna 195
 Bernatz, Maria 221
 Bernaerts, Jelis 229
 Bern, Christoffel von 273, 274

 Bernhard von Clairvaux, hl. 30
 Besozzo, Antonio Mario 210, 211
 Beyerlein, Hans 207
 Bidembach, Wilhelm 257
 Billinger, Sixanna 200
 Birgitta von Schweden, hl. 31
 Blarer (Blaurer), Ambrosius 75, 126, 129
 Blarer (Blaurer), Thomas 75–77, 131f., 136, 289
 Blaurock, Georg 18, 171, 194
 Blesdijk, Nicolaas van 152
 Blutsfreunde (Blutfreunde) 55, 56f., 77–80, 90–93, 101f., 104–106, 108–110, 112, 114f., 117–121, 125, 128, 135–138, 143, 147, 149, 187, 282, 289, 295
 Boens, Lynken 186
 Boschen, Sigmund 49
 Bosshart, Laurenz 58f.
 Botten, Jost 196
 Bouwens, Leonhard 216f., 220, 223
 Brought, Thieleman J. van 48, 48, 179, 186, 221, 223, 227, 228f., 293
 Braun, Hans 210
 Braun, Katharina 210
 Brenner, Andreas 244, 256
 Brüderlin, Johannes 195, 296
 Bucer, Martin 17, 177, 183, 293
 Bugenhagen, Johannes 248
 Bulling, Hans 61f.
 Bullinger, Heinrich 67, 131, 139, 140f., 153, 245, 301
 Bumann, Hensy 206
 Burkhart, Hans 238
 Burmerin, Verena 94f., 138
 Buttler, Eva Margarethe von 108, 282

 Calvinisten → Reformierte
 Campanus, Johannes 32, 33, 35, 38f., 46, 293
 Cantz, Caspar 245

- Capito, Wolfgang 72, 73f., 76f., 91, 99, 104f., 109, 111, 127, 131, 134, 136–139, 289
- Cents, Jan 262, 264
- Christina von Sachsen 124
- Christoph, Herzog von Württemberg 255
- Claesz, Jacob 184
- Claesz, Willem 84
- Cochläus, Johannes 141f., 248f.
- Corvinus, Anton 123
- Dachser, Odilie 211
- Dauber, Hans 245f.
- Davidianer 151, 266
- Dax, Leonhard 247, 263, 268, 272
- Denck, Hans 66, 76, 77
- Dircksz, Barend 224, 289
- Dohm, Hans 113
- Dorfbrunner, Leonhard 195
- Dreller, Isaak 241, 267, 269
- Dremmel, Conrad 211
- Drucker, Thomas von Imbroich 225f.
- Eberli, Bolt 60, 65
- Eckhardt, Anna 245
- Egli, Martin 186
- Eilkeman, Gerhard 84
- Erdinger, Margareth 184
- Erhard, Christoph 144, 146, 166f., 170, 182, 237, 250, 294
- Erinsmann, Jakob 209
- Ehrenbreiß, Wolf 242
- Ehrenpreis, Andreas 162, 170, 240, 264, 267, 269, 291, 294
- Faber, Gellius 39
- Feckelin, Jakob 202
- Feicken, Hille 220f.
- Fetzer, Tobias 245
- Fischer, Christoph Andreas 142f., 145f., 166f., 169, 250, 289
- Flamers, Anna 63
- Flamers, Klewi 63
- Flämische Täufer 213, 218
- Fleckin, Thomas 240
- Fluckin, Susanna 245, 253
- Foisi, Hans 209
- Franck, Sebastian 149, 161, 294
- Freiberg, Georg Ludwig von 246
- Frell, Georg 23, 34, 44, 52, 200f., 294
- Frell, Sarah 200f.
- Frey, Bartholomäus 71
- Frey, Claus 71–74, 77, 86, 91–94, 99, 101–105, 109, 111, 115f., 120, 125, 127, 129f., 131, 134, 136f., 162, 183, 186, 209, 279
- Frey, Katharina 72f.
- Fritzen, Hans 223
- Frosch, Johannes 75
- Froschauer, Christoph 77
- Fuchs, Georg 237, 238
- Gailingen, Albrecht von 68
- Gärber, Peter 247
- Gast, Johann 74
- Gent, Carel van 164
- Georg, Markgraf von Brandenburg-Ansbach 68, 71
- Gereume, Hans 62
- Gerlach, Stephan 167, 169
- Gerlach, Sara 167, 169
- German, Barbara 208
- Gerrytsdochter, Teets 196
- Geßler, Peter 200
- Glock, Paul 221, 269
- Glock, Else 221
- Gockl, Leonhard 199
- Goltschmiden, Katherina Rudigern 202f.
- Govers, Hans 190
- Grebel, Konrad 18, 66, 89, 131, 161, 194
- Grebel, Martha 161
- Greiner, Maria 205
- Grien, Hans Baldung 147
- Gresbeck, Heinrich 80–82, 118, 172, 182f., 188, 262

- Groß, Georg, gen. Pfersfelder → Pfersfelder
 Grysperre, Fierin 213
 Güldi, Nikolaus 160
 Güldin, Verena 65, 129
 Gut, Andreas 201
- Hätzer, Ludwig 74–77, 124, 126f., 129, 131f., 136
 Haarlem, Diewer van 81f., 128
 Hädrich, Maria 239
 Hafner, Hans 126
 Harmensen, Maycken 190
 Hartmann, Hans 195
 Hedio, Caspar 74, 131, 222
 Heilmann, Georg 223
 Held von Tiefenau, Jakob 246f.
 Heller, Sebastian 133, 289
 Hergott, Hans 114
 Herrnhuter 168, 282
 Hersperger, Hans 202
 Heune, Hans 112
 Heyndrixdochter, Anne 181
 Hoffman, Hans 253
 Hoffmann, Klaus 196
 Hoffman, Melchior 19, 32, 33–39, 41–43, 45f., 71–74, 116, 222, 291, 293
 Honacker, Michael 210
 Hottinger, Jacob 194
 Hottinger, Katharina 186
 Hottinger, Margret 93
 Hottinger, Rudolf 194, 207
 Hoves, Anneken van den 48
 Hubmaier, Balthasar 9, 23, 66, 108, 197, 214, 217, 222, 295
 Hueff, Lorenz 269
 Hussiten 36, 65
 Hut, Hans 19, 23, 38, 70, 76, 90, 114, 116
 Huter, Hänsel 228f.
 Hutscher, Ulrich 68, 71
 Hutter, Jacob 175
 Hutter, Katharina 175
- Hutterische Brüder (Hutterer) 13, 19, 22, 34, 62, 144–146, 151, 159, 162, 165–170, 173, 175–182, 189f., 192, 221, 229, 235, 237–241, 245, 250, 263–274, 280, 283, 289, 291f., 294, 297
- Jacob, Philip 98, 110–112
 Jakob, Jörg 79f., 104, 120f.
 Jakob, Agnes 105
 Jakobsz, Gheryt 84
 Jansdochter, Gheertyn 96
 Jansz, Gaeff 171
 Jansz, Ghijsbert 162
 Jansz, Jan 216
 Jeckla, Mül 98
 Jehring, Joachim C. 164, 180, 213f., 218, 292, 295
 Johann Friedrich der Mittlere, Herzog zu Sachsen 78f., 125f.
 Joris, David 33f., 40, 48, 51f., 83, 87, 102, 117, 152, 210, 266f., 289, 295
 Jost, Lienhard 174
 Jost, Elisabeth 174
 Juden 163
- Keiserin, Ampel 113
 Kalcken, Sophie von 246, 256
 Karl II., Markgraf von Baden-Durlach 255
 Karlstadt, Andreas Bodenstein von 144
 Kasimir, Markgraf von Brandenburg-Kulmbach 253, 259
 Katholiken 26, 64, 118, 140–144, 184f., 198, 221, 235, 248, 249–251
 Kengel, Benjamin 264, 291
 Kern, Barthel 69, 107
 Kern, Appolonia 107, 176
 Kern, Else 98, 107, 121, 128
 Kern, Hans 107, 133, 185, 187
 Kern, Katharina 107, 119, 176, 187
 Kern, Margarete 98, 100, 107, 118
 Kern, Melchior 107, 110, 133
 Kern, Michael 104, 107
 Kern, Thomas 69, 91, 98, 107, 133

- Kessler, Johannes 55, 64–67, 75f., 89–91, 94f., 97, 103, 126f., 130, 138, 295
 Kindervater, Hans 79, 112, 119–121
 Kinner, Paul 185
 Klopffer, Hans 265
 Kloppeiß, Johann 109, 176
 Kloppeiß, Wendel 109
 Knäls, Jeronimus 228
 Knipperdollinck, Bernd 80, 123, 147, 183
 Knofloch, Jörg 264
 Knopp, Hans 209
 Koch, Hans 200
 Koen, Marie 190
 Kohler, Georg 158, 160, 171
 Kolbe, Anders 196
 Kolbe, Catharina 196
 Kokenbricksche, Greithe de 84
 Kötzt, Verena 65, 129
 Kraft, Appolonia 199
 Kraft, Hans 199
 Kragen, N., Ehefrau von Hans Kragen 199
 Krail, Hans 95
 Krämer, Peter 208
 Krauß, Jakob 223
 Krautheimer, Valentin 237, 242f.
 Krautwald, Valentin 73
 Krechtinck, Bernd 123
 Krug, Hans 85
 Krüsi, Hans 175
 Kuchenbecker, Hans Pauli 153
 Kuchenhausen, Anna 236
 Kueffer, Barthel 257
 Kunzen, Brantz 63
 Kuntz, Margarethe 205
 Kuon, Hans 172

 Lachmeier, Barbara 162
 Lang, Hans Werner 63
 Lasco, Johannes a 152
 Laubenberger, Michael 238
 Lauther, Enners 63, 240

 Landis, Hans 176
 Langedul, Christian 227
 Leiden, Greithe Else von 85
 Leiden, Jan van 80–82, 91, 123, 147, 172
 Lein, Anna 204f.
 Leisen, Anna 201
 Leisen, Lenhart 201
 Libertiner 9, 11, 56, 103, 140, 150, 155, 159, 234, 279
 Lindl, Thomas 264
 Line, Anne, hl. 31
 Lober, Hans 63
 Lober, Julius 71f., 115
 Locher, Hans 251
 Ludi, Friedrich 163
 Ludwig, Claus, auch Krauel gen. 78–80, 93f., 105, 118, 125
 Ludwig IV., Landgraf von Hessen 259
 Luther, Martin 9f., 18, 30f., 33, 39, 54, 56, 76, 80, 114, 118, 131, 141, 142, 143, 144, 147, 155, 249, 257, 295
 Lutheraner 38, 117, 137, 147, 170, 185, 190, 229, 244, 251, 257, 277f.
 Lützelmann, Marx 184
 Lynkamps, Margareta 85

 Malchinger, Anna 196, 203
 Maler, Anna 259
 Maler, Balthasar 182
 Maler, Jörg Probst Rotenfelder, gen. 174, 185, 295
 Maler, Josua 182
 Malich, Anna → Regel
 Malich, Simon 75
 Mantz, Felix 66
 Marpeck, Anna 222
 Marpeck, Pilgram 32, 34, 41f., 44, 108, 150f., 169, 222, 295
 Matthis, Jan 81f., 91, 188
 Meier, Marx 68, 70, 91, 100, 125, 127, 176
 Meier, Michael 90, 119, 121, 161

- Melanchthon, Philipp 143, 234, 248f., 295
 Melchioriten 33, 42, 45, 84, 95, 151f., 214, 217
 Menius, Justus 79, 92, 125, 131, 135–140, 142, 143f., 147, 249f., 289, 295
 Mennoniten 13, 14, 19f., 22, 33, 39, 41f., 44f., 102, 151, 153f., 159, 163–165, 175f., 178–182, 190–192, 213–219, 221, 262, 264–268, 272, 274, 278, 280, 282f., 291f.
 Merk, Christine 209
 Merkel, Hans 208
 Mether, Hans 162
 Meyer, Stäffa 209
 Miles, Herrmann 89, 97, 128
 Miller, Lucas 199
 Mollhecke, Heinrich 81, 262
 Moser, N. 209
 Muchlin, Else 207
 Muggen, Claes 84
 Müller, Magdalena 94, 138f.
 Müller, Cathrin 244, 256
 Mumprat, Bartholomäus 245, 253
 Müntzer, Thomas 38, 113–115, 117, 119, 155, 296
 Mürklen, Barbara 94
 Musculus, Wolfgang 74

 Nadler, Hans 233–238, 242f., 253, 259, 274
 Naeldeman, Hendrik 216
 Neuhöfl, Hans 264
 Nunnenberg, Gotthard von 208

 Orella, Chiara 210
 Oekolampad, Johannes 77
 Osiander, Andreas 70, 128, 131, 296
 Otmar, Silvan 75, 77
 Ott, Johann Heinrich 158, 171
 Ottlins, Anna 203

 Paracelsus 138
 Pastor, Adam 41, 152, 293
 Paulus, hl. 205, 219, 247, 254f., 266–272, 275

 Pennewart, Jan 196
 Petersen, Johann Wilhelm 108
 Petersen, Quirin 171
 Petronella von Holdenstedt 196, 252
 Pfeiffer, Cilliax 80
 Pfersfelder, Georg 69–72, 89f., 115
 Pfersfelder, Elisabeth 71–74, 86, 91, 93, 99, 101, 104, 109, 111, 116, 129f.
 Philipp, Landgraf von Hessen 124, 141, 273
 Philips, Dirk 41, 50–52, 108, 179, 215–220, 266f., 293
 Philips, Obbe 41, 83
 Plate, Nase 244, 253, 257
 Plus, Pieter 190
 Plüwers, Lienhard 194
 Prüss, Barbara 161

 Quins, Jannecken 190
 Quinns, Maycken 190
 Quirijnsdr, Elszken 186

 Rauschenberger, Christian 269
 Räß, Hans 259
 Rebmann, Symon 253
 Rebstock, Barbara 220f.
 Reformierte 152, 191, 216, 266, 268
 Regel (Malich), Anna 75, 77
 Regel, Georg 75f.
 Rey von Naglowitz, Andreas 167, 182, 296
 Rhegius, Urbanus 76f., 129, 142–144, 248f.
 Reich, Uriel 206
 Rhein, Antonius 196
 Reichard, Anna 62
 Reichert, Max 174
 Rem, Wilhelm 76
 Reublin, Wilhelm 115, 169
 Riedemann, Peter 34, 47f., 168, 170, 227, 228f., 263, 296
 Riedemann, Treindl 47f., 227, 228f.
 Ries, Hans de 165, 264, 294
 Rinck, Melchior 245–247

- Römerin, Agnes 255, 258
 Roosen, Berend Carl 182, 190
 Roosen, Gerrit 179f.
 Roosen, Paul 190
 Roess, Hennrich 63
 Ross, Henning 240
 Rößler, Hans 168
 Rostorf, Cunz 253, 256–258
 Rotenfelder → Maler
 Rothmann, Bernhard 42, 50f., 80f., 86, 118, 266, 296
 Ruder, Katharina 252
 Rügg, Heini 186
 Rurer, Johannes 68, 130
- Saale, Margarethe von der 124
 Sailer, Gereon 76
 Salat, Johann 97
 Sattler, Michael 10, 18, 65, 150, 222, 261
 Sauer Milch, Kurt 241
 Schad, Anton 69f.
 Schad, Jörg 194
 Schappeler, Christoph 66
 Scharnschlager, Leopold 44
 Schedemaker, Jan Jansz 216
 Schiller, Matthias 62
 Schlegel, Jakob 162
 Schmid, Anna 99–101, 119, 128
 Schmid, Andres 202
 Schmid, Caspar 233, 252
 Schmid, Christl 264
 Schmid, Hans (Franken) 68–71, 78, 90, 93, 97f., 108, 110, 113, 115, 120, 125, 176
 Schmid, Hans (Württemberg) 205
 Schmid, Hans, gen. Raifer 267
 Schmid, Heinrich 252
 Schmid, Veltin 211
 Schmidli, Heini 238, 260
 Schnabel, Adam 62
 Schnabel, Veronika 62
 Schnaitmeister, Jörg 199
- Schoemecker, Dirick 85
 Schöpfferlin, Bartholomee 129
 Schradi, Hans 65
 Schuchart, Jörg 78f., 90, 92, 104, 110, 115, 118, 125, 187
 Schuchart, Wendel 92, 117
 Schugger, Thomas 66f., 139
 Schugger, Leonhard 66
 Schumacher, Fridli 194
 Schuhmacher, Stoffel 208
 Schüpfer, Nicolaus 274
 Schütz, Hans 199
 Schwarz, Adelheit 236f., 244
 Schwarz, Felix 223
 Schwebel, Johann 74
 Schweizer Brüder 41, 153, 163, 165, 180f., 217, 220, 263, 264, 266, 269f., 278
 Schwenckfeld von Ossig, Caspar 73, 74, 246
 Schwenkfelder 34, 206, 246
 Seckendorff, Hans von 68f., 89, 98, 253
 Seckler, Hans 60
 Sedelmair, Hans 196
 Segers, Jerome 48
 Sender, Clemens 58, 297
 Servaes, Matthias 270
 Setzer, Ludwig 72
 Sicher, Fridolin 138
 Silesius, Angelus 30
 Simons, Menno 20, 23, 33, 37, 39, 41–43, 45, 83, 102, 151f., 175, 215–220, 222f., 264, 266f., 297
 Simons, Gertrud 23, 222
 Solis, Virgil 146–148, 289
 Spalatin, Georg 123
 Spillmann, Balthasar 252, 256, 258
 Spiritualisten 18, 33, 41, 73, 77, 102, 108, 159–162, 221
 Spittelmeier, Ambrosius 233, 274
 Spitzenberg, Jörg 131, 132, 289
 Stangl, Katharina 189
 Stark, Christina 98, 104

- Stark, Else 128
 Staudach, Anna 189
 Staudach, Blasius 238, 252
 Steinbeck, Pastor 190
 Steinmetz, Margarethe 253, 257
 Steinmetzler, Merieke 85
 Sternfels, Wilhelm von 209
 Straaten, Martin van der 228
 Strauß, Barthel 255, 258
 Streler, Claus 184
 Strigl, Fritz 68, 70, 97, 98, 104, 125, 176
 Strigl, Margarete 110, 121, 128, 176
 Sturm, Hans 113, 242
 Sthürmer, Gervasius 135, 289
 Suter, Anna 259
 Sutter, Erhardt 258
 Swollroleffs, Gesseke 85

 Tann, Eberhard von 246
 Theresa von Avila, hl. 30
 Theses, Elskén 85
 Tholde, Sebastian 79
 Thoman, Nikolaus 55, 61
 Träumer 55f., 68–71, 78, 89–91, 93, 97–102, 104–107, 109–115, 117–121, 124f., 127–131, 133, 136f., 146f., 149, 160f., 176, 185, 187, 282, 289
 Treiber, Appolonia 200
 Trip, Willem Simonsz 61
 Tröglin, Hans 241
 Tucher, Jörg 222
 Tucher, Ursula 222
 Tüschelin, Hans 252
 Tutz, Blasius 79, 92, 101, 104, 112, 118, 120
 Tuechmacher, Hans 175

 Ulimann, Wolfgang 65f., 89
 Ullmann, Veit 184
 Unholz, Klaus 186
 Ützlin, Stefan 207

 Varnbühler, Nicolaus 254
 Verstralen, Hendrik 179
 Vinne, Dyonisius 118, 183
 Vischer, Hans 172
 Vliieger, Symon de 190
 Vogel, Agnes 203
 Volk, Jörg 70, 114
 Vollker, Haini 186

 Wagner, Georg 204
 Walder, Heinrich 174f., 184
 Walpot, Peter 34, 263, 265, 269, 270, 272f., 291
 Walraven, Simon 95
 Waterländer 153, 216, 264
 Watt, Joachim, gen. Vadian 58, 67, 77, 138
 Wattwil, Jörg von 207
 Wege, Jakob von dem 227
 Weinperger, Ursula 211
 Weischenfeld, Mertlein 274
 Weise, Adam 105, 108, 110, 187
 Wendling, Heinrich 201, 211
 Werner, Matthias 63, 196
 Werntzin, Breida 237
 Wettachin, Lisabeth 61
 Wetter, Wolfgang 65
 Wick, Johann Jakob 130, 173, 289
 Widerholden, Conrad 85
 Wilhelm IV., Herzog von Bayern 75
 Willems, Anne 85
 Willems, Trine 85
 Willems (Willemsen), Jan 55, 85–87, 128f., 149
 Wolff, Hans 211f.
 Wolff, Lucia 211f.
 Wolfram, Peter 62

 Zaurring, Georg 264f.
 Zedler, Johann Heinrich 11, 149
 Zell, Matthäus 74f., 129, 131
 Ziegelein, Magdalena 203
 Ziegler, Clemens 74, 116, 161, 222, 291

Ziegler, Gertraud 210

Zinzendorff, Nikolaus Ludwig von 108,
282

Zwick, Johannes 126

Zwingli, Ulrich 18, 58f., 66, 67f., 75, 77,
131, 139f., 150, 297