



Päivi Räisänen

Zwischen mündlicher und schriftlicher Kultur

Kommunikationsformen württembergischer Täufer im dörflichen Kontext des späten 16. Jahrhunderts¹

1

Im Jahre 1565 stand vor dem Visitationskollegium in Kirchheim der aus dem württembergischen Dettingen stammende Hans Fritz unter Anklage, täuferischen Ideen anzuhängen und der Abendmahlsfeier seines lutherischen Gemeindepfarrers fernzubleiben. In seiner Verteidigungsrede, die im Visitationsbericht festgehalten wurde, begründet Hans Fritz seine Verweigerungshaltung mit Hinweis auf die Bibel:

"Ich gehe nicht zum nachtmal, dass ich es nit mit fiessen tret, dann wer unwürdig zum nachtmal geet oder dazu hilft, der tritt es mit fiessen. So lasst ihr pfarrer iedermann zu, wer es sei und woher er sei, und machen also die frummen mit den gottlosen gemeinschaft, welches die schrift verbeut."²

Die beschriebene Verhörsituation wie auch die Aussage des Hans Fritz werfen zwei Fragekomplexe auf, denen ich im Folgenden nachgehen möchte: Auf welche Weise, so ist zunächst zu fragen, konnte ein einfacher und ungelehrter Laie, meist Handwerker oder Bauer, religiöse Überzeugungen aus der Heiligen Schrift ableiten, die vom offiziellen Glauben seiner Kirche abwichen, bzw. auf welche Weise erwarb er sich die Fähigkeit, seinen unorthodoxen Glauben mit Hinweis auf eine bestimmte Textstelle in der Heiligen Schrift zu begründen? Zweitens ist danach zu fragen, warum eine solche eigenständige Aneignung und Auslegung der Heiligen Schrift zum Konflikt mit der Obrigkeit führte bzw. was genau diese dazu veranlaßte, gegen ihn vorzugehen.

Es steht fest, dass "gerade durch das gedruckte Wort von der Orthodoxie abweichende Religiosität überleben konnte. [...] Unter gewissen Umständen konnten sie [=religiöse Bücher] zugleich den Widerstand gegen den abgelehnten Glauben unterstützen und gleichsam zur letzten und geheimen Bastion gegen die erzwungene Konversion werden."³ Neben dieser großen Bedeutung, die das Buch für das Täuferium hatte, scheint allerdings gerade die Wechselbeziehung

zwischen vorrangig mündlicher Kommunikation und zunehmender Schriftlichkeit der Schlüssel für das Verständnis der Täuferbewegung zu sein.⁴

Die diesem Beitrag zugrunde liegenden Fragen richten sich somit auf die Verwendung religiöser Texte durch die im Normalfall ungelehrten Täufer und Täuferinnen wie auch auf die Reaktion der Obrigkeit auf ein solche häufig subversive Textaneignung und -auslegung. Hierbei gilt mein Interesse vor allem den Wechselbeziehungen von mündlicher und schriftlicher Kommunikation sowie der Lebenswelt – und das heißt: den sozialen und kommunikativen Netzwerken, in welche die Täufer in ihrer ländlichen Umgebung eingebunden waren und innerhalb derer ihr Leseverhalten stattfand.

Unter Leseverhalten verstehe ich hier die verschiedenen Formen des Gebrauchs handschriftlicher oder gedruckter religiöser Schriften im Alltag der Täufer.⁵ ‚Lesen‘ wird in diesem Zusammenhang als kulturelle und soziale Praxis verstanden – als ein sozialer Akt, bei dem das Verständnis und die Interpretation des Gelesenen durch die Gemeinschaft derjenigen beeinflusst werden, die die Texte rezipierten.⁶ Dieser gemeinschaftliche Aspekt des Lesens sowie die konkrete Umsetzung des Gelesenen im Alltag setzten die Lektüre in ein häufig problematisches Verhältnis zu den gesellschaftlichen Machtverhältnissen – ist es doch nicht das Lesen oder der Text, die die Welt verändern, sondern erst ihre Interpretation und konkrete Umsetzung. Vor diesem Hintergrund rücken die Fragen ins Zentrum, wer die jeweiligen Texte las bzw. rezipierte, in welchem Kontext und mit welchen Motiven dieses geschah und auf welche Weise diese Lektüre den Lesenden nicht zuletzt im Hinblick auf sein Verhältnis zur Obrigkeit prägte und wie die Obrigkeit ihrerseits darauf reagierte.⁷

2

Am einfachsten läßt sich wohl der letzte Teil der Frage beantworten: In der Wahrnehmung der Obrigkeit stellte das volkssprachliche Lesen eine Gefahr für die bestehende Gesellschaftsordnung dar, die es – Robert W. Scribner zufolge – mit allen Mitteln zu bannen galt:

"Die Literalität war ein wichtiger Auslöser, potentiell gefährliches Wissen zu erwerben – gefährlich, weil es außer Kontrolle geraten konnte. Die Häresie war ein Wissen, das deshalb gefährlich wurde, weil es außer Kontrolle geraten war, insbesondere wenn es hartnäckig bestehende Hierarchien wie auch die ideologische Kohärenz in Frage stellte, die ihrerseits eine Grundlage von Hegemonie bildete. Das erste und hauptsächliche Merkmal eines Ketzers ist seine Eigensinnigkeit."⁸

Zu einem ähnlichen Befund gelangt auch C. Arnold Snyder, der die drastischen Maßnahmen der Obrigkeit zur Unterdrückung der Täuferbewegung darauf zurückführt, dass sie sich der Macht der mündlichen Kultur bewusst war. Anlaß zum Handeln bot der Obrigkeit dabei häufig bereits die Gefahr sozialer Unruhen.⁹

Konkrete Beweise für die subversive Kraft der mündlichen Kultur stellten zwei für die Obrigkeit traumatische Ereignisse in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts dar: der Bauernkrieg 1524/25 und die kurzlebige Herrschaft der Täufer in Münster im Jahre 1534. In beiden

Bewegungen setzte sich ein Großteil der Teilnehmer aus ‚einfachen Menschen‘ zusammen, wenn auch die (Schrift-)Führung in den Händen schreib- und lesekundiger Anführer lag. Noch im Jahre 1559 zeigte sich die württembergische Obrigkeit bei ihrer Observation der Täufer wegen vermeintlicher Kontakte zur bäuerlichen Aufstandsbewegung besorgt.¹⁰

3

Schwieriger, weil komplexer, gestalten sich hingegen die Fragen nach den volkstümlichen Lesepraktiken in der frühen Neuzeit, denen ich nun am Beispiel der württembergischen Täufer im späten 16. Jahrhundert unter zwei gesonderten Aspekten nachgehen möchte. Auf welche Art und Weise – d.h. wo, wann und bei wem – verbreiteten Täufer ihre von der Obrigkeit verbotenen Texte und Ideen? Auf welche Art und Weise fand die Aneignung des geschriebenen Wortes statt bzw. welche Lesepraktiken lassen sich dabei feststellen?¹¹

Für die Bearbeitung der Fragestellung scheint das Herzogtum Württemberg aufgrund seiner günstigen Quellenlage und der außergewöhnlichen Langlebigkeit der dortigen Täuferbewegung besonders geeignet zu sein. Der Fall Württemberg verdient schließlich auch deshalb besonderes Interesse, weil sich hier mit der Reformation des Herzogtums im Jahre 1534 gleich zwei nonkonformistische Gruppen herausbildeten, die religiöse Texte sozusagen ‚gegen den Strich‘, d.h. gegen die Wünsche und Vorstellungen der weltlichen und kirchlichen Führungsschichten lasen und interpretierten: die Täufer und die Anhänger des Spiritualisten Caspar von Schwenckfeld.

3.1. Zu den Verbreitungsformen täuferischer Lehren

Die Verbreitung verbotener Texte ging Hand in Hand mit den Diskussionen über die darin enthaltenen täuferischen Lehren, so dass es nicht möglich ist, die Prozesse der Verbreitung von Texten vom eigentlichen Lesen, Diskutieren und Bekehren zu unterscheiden. Täuferische Mission fand normalerweise im Alltag statt.¹² Sie erstreckte sich zunächst auf den direkten Umkreis, d.h. die Freunde, Verwandte und Arbeitsgenossen der Bekehrten. Die Verbreitung des Täufertums vollzog sich innerhalb der bereits bestehenden kommunikativen und sozialen Netzwerke und konnte auf diese Weise nicht nur erfolgreicher, sondern auch deutlich gefahrloser betrieben werden als dieses durch die öffentliche Verbreitung der verbotenen Texte möglich gewesen wäre.

Als Beispiel dafür, wie täuferische Texte an Freunde und Verwandte verkauft, geliehen und verschenkt wurden, sei auf den Fall des Hans Vetter aus Geradstetten hingewiesen, der für seine Arbeit bei einem Täufer, nicht mit Geld, sondern mit einem täuferischen Buch entlohnt wurde. Hans Vetter nun las das Buch jedoch nicht für sich allein, sondern verlieh es auch an weitere Bewohner seines Heimatdorfes – und zwar solange, bis der Pfarrer von Geradstetten das Buch im Jahre 1608 konfiszierte. Der hohe Stellenwert, den das Buch für seinen Besitzer einnahm, wird aus Hans Veters Reaktion auf die Maßnahme des Pfarrers ersichtlich, der sich nach der Konfiskation des Buches vehement weigerte, weiterhin am Abendmahl im Dorf teilzunehmen – ja, er war nicht einmal dazu bereit, sein Buch gegen Bezahlung aufzugeben.¹³

Das Lesen praktizierten die Täufer in erster Linie unter Gleichgesinnten

– unter Glaubensbrüdern und ?schwwestern, aber auch unter möglichen zukünftigen Anhängern und Bekehrten. Uns sind weiterhin Situationen bekannt, in denen der Hausherr das Evangelium seiner Familie und Dienerschaft vorlas und erklärte, in denen Freunde sich über Glaubensgrenzen hinweg zum gemeinsamen Lesen und Diskutieren religiöser Texte trafen, in denen Mütter ihren Kindern aus der Bibel vorlasen oder eingekerkerte Missionare zusammen lasen und sangen, um sich die Zeit zu vertreiben.¹⁴

Das Lesen innerhalb familiärer Netzwerke stellte für die Obrigkeit ein besonderes Problem dar. Einerseits nämlich sollte der Hausvater für die religiöse Orthodoxie seines Haushaltes sorgen, andererseits aber verbreiteten sich nonkonformistische Ideen nirgendwo so effizient wie in diesem häuslichen Rahmen, neigten doch Familienmitglieder und Freunde besonders dazu, ihre täuferisch gesinnten Angehörigen und nahestehenden Menschen vor den Massnahmen der Obrigkeit – auch über Glaubensunterschiede hinweg – zu schützen.¹⁵

Zwar versuchte die Obrigkeit mit Hilfe orthodox lutherischer Dorfpfarrer oder Schulmeister die Lesepraxis ihrer Bevölkerung zu überwachen, jedoch ist es nicht allein aufgrund der unklaren Erfolge dieser Bemühungen eine offene Frage, was die ‚gemeinen‘ Leute tatsächlich gelesen haben und vor allem, wie sie dies taten. Die in der Leserforschung als Quellen beliebten Inventare und Testamente, die über Buchbesitz Auskunft geben, gibt es für die mittellosen württembergischen Bauern des 16. Jahrhunderts nicht. Und auch wenn es sie gäbe, würden sie im Endeffekt nicht viel über die wirklichen Praktiken des Lesens aussagen.¹⁶ Aufgrund der Heterogenität der Täuferbewegung in Württemberg läßt sich auch kein zentraler dogmatischer Text ausmachen, in dem die täuferischen Lehren für die einfachen Anhänger im 16. Jahrhundert formuliert sind.

Hinweise über konfiszierten Bücher ergeben gleichwohl ein gewisses Bild von der verbotenen Literatur, die in Württemberg im Umlauf war. Die von den württembergischen Täufern konfiszierten Schriften waren hauptsächlich Liederbücher oder dogmatische Schriften. Liederbücher kursierten sowohl als Manuskripte als auch in gedruckter Form. Falls die uns enthaltenen Hinweise auf konfiszierte Bücher Rückschlüsse auf die Popularität einzelner Titel zulassen, muß das Fundament der christlichen Kirche von Menno Simons (erstmal gedruckt im Jahre 1539) ein ‚best-seller‘ unter den württembergischen Täufern gewesen sein: Das Buch wurde im Zeitraum von 1581 bis 1614 bei zehn Täufern in Württemberg gefunden bzw. vermutet.¹⁷ Diese Tatsache ist besonders interessant, da Simons' Einfluss vor allem im Bereich der norddeutschen und niederländischen Täuferbewegung lag, die in der Forschung als eigenständige Bewegung verstanden wird. Es ist weiterhin bekannt, daß manche Täufer in Württemberg auch Texte von Schwenckfeld lasen.¹⁸ Die württembergischen Täufer rezipierten somit auch Schriften – sozusagen über Glaubens- und Gruppengrenzen hinweg, die oftmals als unüberbrückbar betrachtet worden sind.

3.2. Zu den täuferischen Lesepraktiken

Entscheidend für das Verständnis der Lesepraktiken ist es, die täuferische Grundhaltung zum Leben und Lesen zu erkennen: Die Täufer verstanden sich als die einzig wahren Christen in der Welt. Sowohl durch ihr eigenes Handeln als auch durch ihre Verfolgung waren sie an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden. Ihre daraus

resultierende dauerhafte Verteidigungshaltung und die damit verbundenen strikten Grenzziehungen gegenüber den ‚falschen Christen‘ führten zur Herausbildung von Lesegewohnheiten, die – in den Worten Roger Chartiers und Guglielmo Cavallos – als eine "in die Tiefe gehende Verteidigungspraxis" bezeichnet werden können.¹⁹ Formal entsprach die Lesepraxis der Täufer dem Modell des ‚intensiven Lesens‘:

"Der ‚intensive Leser‘ war mit einem beschränkten und genau umschriebenen, von Generation zu Generation weitergereichten corpus von Büchern konfrontiert, die er las und wieder las, sich ins Gedächtnis einprägte und rezitierte, hörte und auswendig konnte. Die religiösen Texte [...] waren danach die bevorzugten Gegenstände dieses stark von Sakralität und Autorität durchdrungenen Lesens."²⁰

Das Modell vom ‚intensiven Lesen‘ ist jedoch äußerst begrenzt, wird doch das komplexe Zusammenspiel von mündlicher und schriftlicher Kommunikation, das es dringend zu berücksichtigen gilt, wenn man den volkstümlichen Umgang mit Schriften in der Frühen Neuzeit verstehen will, in diesem Konzept völlig außer acht gelassen.²¹

Die Notwendigkeit, in diesem Punkt zu differenzieren, wird besonders dort erkennbar, wo es zu Konflikten zwischen literaten und illiteraten Gläubigen kam. Denn die Lesekundigen gehörten – abgesehen von wenigen Ausnahmen – zur Elite ihrer jeweiligen sozialen Bezugsgruppe. Zum Beispiel bei den Hutterern, die eine Hauptgruppe der württembergischen Täufer darstellten, lag die Macht bei denjenigen, die am besten lesen und schreiben konnten, obwohl sie wie alle anderen auch Handwerker waren. Dies ergibt eine nähere Betrachtung der Chronik der Hutterischen Brüder für den Zeitraum 1565–1600. Denjenigen, die des Lesens und Schreibens nicht mächtig waren, blieb der Aufstieg in diese Elite jedoch meist verschlossen.²²

Die Interessen der literaten Eliten gerieten somit häufig in Konflikt mit den Wünschen der ungelehrten Massen – wobei die Konflikte nicht zwangsläufig religiöser Natur sein mußten, sondern auch wirtschaftliche sowie politische Interessengegensätze eine Rolle spielen konnten. Letzteres war auch während der Reformation der Fall. So drifteten die Interessen der Reformatoren und die des ‚Volkes‘ zunehmend auseinander, und die volkssprachliche Bibellektüre führte durch abweichende Interpretationen zur weiteren Verschärfung der sozialen Konflikte.²³

Die Besonderheit der mündlichen Kultur läßt sich insbesondere in Fällen veranschaulichen, in denen sie mit der Schriftkultur interagierte, und ein solcher Fall war die Auslegung der christlichen Lehren, die sich sowohl bei den Lutheranern als auch bei den Täufern merklich auf dem Weg vom Prediger zum einfachen Gläubigen vereinfachten.²⁴

Die Auffassungen der meisten ‚einfachen‘ Täufer in Württemberg von den jeweiligen Glaubensinhalten waren zumeist überaus konkret. So wurde zum Beispiel der Glaubenssatz der Realpräsenz Christi im Abendmahl schlichtweg als unrealistisch bezeichnet und deshalb abgelehnt. Das Abendmahl war für die Täufer wie auch für die Reformierten lediglich ein gemeinsames Mahl zum Andenken Jesu Christi. In diesem Sinne war es nur noch ein äusseres Zeichen der Glaubensgemeinschaft und hatte nicht mehr die zentrale Bedeutung der

wahrhaftigen Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Für die ungelehrte Täuferin Anna Möll aus Winterbach gestaltete sich das Verhältnis zwischen Abendmahl und Christus im Jahre 1585 beispielsweise so konkret, daß sie sich empört über den Gedanken äußerte, den Leib Christi essen zu müssen, und sie sich keine grössere Sünde vorstellen konnte. Ein anderer Täufer vermochte sich ebenfalls nicht vorzustellen, Christus im Abendmahl zu essen, "so dick und breit" er war.²⁵

Aus diesem Grund stellt C. Arnold Snyder zu Recht den Versuch in Frage, die Rezeption der reformatorischen Ideen auf der Ebene der ‚einfachen‘ Leute durch eine Analyse der Schriften der lese- und schreibkundigen Anführer der Bewegungen zu verstehen. Er schlägt stattdessen vor, die bislang als rein ‚schriftlich‘ angesehenen Quellen auf ihren Aussagegehalt für die mündliche Kommunikation und die soziale Dynamik des Lesens hin zu überprüfen und auf diese Weise neu zu bewerten.

Als geeignete Quellen für eine derartige Neubewertung hebt Snyder insbesondere die von den Verhören der Täufer erhaltenen Visitations- und Verhörprotokolle hervor.²⁶ Auf der Basis solcher Verhörprotokolle der Täufer ist es laut Snyder möglich zu rekonstruieren, wie die Verhörten die Kernideen des Täuferiums aufgefaßt haben. Man muß dabei allerdings die besonderen Probleme dieser Quellengattung, so zum Beispiel die Produktion durch gelehrte, zur Obrigkeit gehörende Schreiber berücksichtigen.

4

Zuletzt möchte ich das bisher Ausgeführte anhand von ein paar konkreten Beispielen noch einmal kurz exemplarisch darlegen. Wie sehr die Kernideen des Täuferiums Eingang in das Weltbild der Zeitgenossen gefunden haben, zeigt der Beispielfall des Hans Krätz, eines ehemaligen Ratsmitgliedes in Urbach, der wegen seiner täuferischen Neigungen im Mai 1598 verhört wurde. Der Verhörte warf dabei den lutherischen Pfarrern vor, daß sie wie die Pharisäer seien, die Christus hatten kreuzigen lassen, und er prophezeite ihnen, daß sie deshalb auch niemals in den Himmel kommen würden, wie "es stehe geschrieben am Ende von Luk.11" (Lk 11:52). Im selben Verhör verwies Hans Krätz auch noch auf weitere Stellen des Neuen Testaments, um seine Glaubensauffassungen mit biblischer Autorität zu untermauern. Seiner Ansicht nach war ein Glauben ohne gute Werke bedeutungslos, "wie Jakobus davon schreibe am Ende des 2. Kapitels und Paulus [in] 1. Kor. 13" (Jak 2:22, 1 Kor 13:2).²⁷

Im 1. Korintherbrief liest man weiterhin Folgendes zum Abendmahl:

11:27. Wer nun unwürdig von dem Brot isst oder aus dem Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn. 11:28. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von diesem Brot und trinke aus diesem Kelch. 11:29. Denn wer so isst und trinkt, dass er den Leib des Herrn nicht achtet, der isst und trinkt sich selber zum Gericht.

Der bereits eingangs zitierte Täufer Hans Fritz erklärte seinen Verhörern im Jahre 1565, dass er nicht am Abendmahl teilgenommen habe, da er dieses nicht mit Füßen habe treten wollen. Gleichzeitig kritisierte er das Vorgehen des lutherischen Dorfpfarrers, der neben den

‚Frommen‘ auch ‚Gottlose‘ zum Abendmahl zulasse. Paul Widemann, ein anderer Täufer, äusserte in einem fast zwei Jahrzehnte später (1584) stattfindenden Verhör, dass er nicht am Abendmahl teilgenommen hätte, da er nicht fähig gewesen sei, nach dem Willen Gottes zu leben. Erst wenn dieser ihm durch ein Zeichen mitteilen würde, dass er wieder am Abendmahl teilnehmen könne, würde er dies auch tun. Ein weiterer Täufer, Hans Golch, sprach sich im Jahre 1598 dagegen aus, das Abendmahl in Gesellschaft von ‚Gottlosen‘ einzunehmen, da selbige ihm als ‚guten Christen‘ nur schaden würden. Schließlich erklärte auch die Täuferin Katharina Zehender, die aus demselben Dorf Urbach wie Hans Golch stammte, im Jahre 1598, daß sie in vier Jahren kein einziges Mal am Abendmahl teilgenommen hätte, weil sie sich dafür zu unwürdig gehalten hätte. Nach ihrem Verständnis hätte sie als ‚Unwürdige‘ im Abendmahl ohnehin nur Brot und Wein empfangen.²⁸

Obwohl keiner der hier genannten vier verhörten Täufer direkt auf den Korintherbrief verwies, ist es evident, dass sie sich auf diese Stelle beziehen. Die Auslegungen der Bibelpassage führten bei allen vier Personen zu konkreten Handlungen: Sie verursachte – oder legitimierte zumindest – das Fernbleiben vom Abendmahl.

Hans Fritz verband seine Interpretation darüber hinaus mit einer Kritik an den religiösen Verhältnissen in seinem Heimatdorf. Den Obrigkeiten war er bereits als „Rabbi und Meister“ der Täufer bekannt, "der sich zu klug in der heiligen Schrift dünkt, so dass er die Pfarrer nicht hören, sondern sie als Lehrer unterrichten will." Fritz erklärte, dass er auch deshalb nicht am Abendmahl hätte teilnehmen wollen, weil ihm das Vorgehen der lutherischen Obrigkeiten widerstrebe, die Menschen zu ihrem Glauben zu zwingen. "Ihr seit nit mehr lutterisch, er [=Luther] hat keinen des glaubens halben in den turn gebracht, und wer einen in die gefengnus legt des glaubens halben, der ist kein christ," behauptete Fritz.²⁹

Am Beispiel der hier von Hans Fritz vertretenen Position wird deutlich, was aus Sicht der Obrigkeiten ‚gefährliche‘ Lesen verursachen konnte: Eigensinn und übermut gegenüber der lutherischen Kirche (stärker sogar noch als gegenüber Luther). Bei den drei anderen Verhörten ist der Bezug zum Korintherbrief weniger deutlich als beim zeitkritischen und aktiven Täufer Hans Fritz. Für sie stellte ein ‚gottloses‘ Leben ein Hindernis dar, um am Abendmahl teilnehmen zu können. Es lässt sich jedoch feststellen, dass sie die Bibelpassage mit jeweils anderen Kernideen des Täufertums in Verbindung brachten, so etwa mit der Abgrenzung von den Gottlosen, der von Gott erwarteten inneren Führung oder auch der Ablehnung der Realpräsenz Gottes während des Abendmahls. Viele der Verhörten erklärten in Anlehnung an diese Stelle, dass sie nicht am Abendmahl teilnehmen könnten, da sie sich außer Stande sahen, sündenlos und mit reinem Herzen zu leben. Die Auffassungen von einem ‚sündenlosen‘ oder ‚guten‘ Leben konnten variieren, aber der Grundgedanke blieb bei auffallend vielen Verhörten erhalten.³⁰

Es war eben jene konkrete und unvermittelte Umsetzung biblischer Inhalte im Alltag, vor der sich die lutherische Obrigkeit am meisten zu fürchten schien. Im Unterschied zu Luther hatte die Heilige Schrift für die Täufer den Charakter eines Handbuchs für die Bewältigung des Alltags, nach dem sie ihr Leben bis ins Detail umzugestalten suchten. So wurden beispielsweise auch die Konflikte im dörflichen Alltag im Zusammenhang von biblischen Lebensnormen interpretiert.³¹ Letzteres

stellte aus Sicht der Obrigkeit vor allem dann eine Gefahr dar, wenn die Rezipienten aus armen Verhältnissen stammten, wie dies bei vielen Täufern in Württemberg der Fall war, die zum grössten Teil mittellose Bauern und Tagelöhner waren und außerdem in ihrer Dorfgemeinschaft oft dem von außen eingesetzten lutherischen Pfarrer gegenüber feindlich oder zumindest mißtrauisch gegenüberstanden.³²

Aus den genannten Fällen geht, mit Ausnahme des Hans Fritz, der in einem weiteren Verhör über seine Lektüre explizit Auskunft gegeben hat, nicht hervor, ob die Verhörten ihre Auffassungen durch eigenes Lesen erworben hatten. Ebenso bleibt ungewiß, ob sie überhaupt lesen konnten. Es erscheint jedoch wahrscheinlich, dass der grösste Teil der württembergischen Täufer nicht schreib- und lesekundig war, auch wenn radikale religiöse Auffassungen das Interesse am selbständigen Lesen- und Schreibenlernen gesteigert haben dürften.

Dennoch läßt sich bereits nach der Analyse einiger weniger täuferischer Kernideen einiges darüber aussagen, wie ursprünglich schriftliche Texte in der mündlichen Verwendung eine eigene Wirkung entfalten konnten. Die einfachen, leicht einzuprägenden und stetig wiederholten Formulierungen der Täufermissionare waren die Bausteine, aus denen sich die Auffassungen der einfachen Anhänger des Täuferiums zusammensetzten. Spuren dieser Rezeption finden sich in den Verhörprotokollen wieder.³³

Der Forschung sind vor allem die Lehren und Schriften der täuferischen Führungsschichten – also ein ‚normatives‘ Täuferium – bekannt. Was immer noch weitgehend ungeklärt bleibt, ist die Frage, wie diese Lehren in den einzelnen Gemeinden aufgenommen und in die Praxis umgesetzt wurden. Es scheint hier eine Kluft zwischen dem Ideal der Abkehr von der Welt, wie sie von den Anführern verlangt wurde, und dem Alltag der gemeinen Täufer im Dorf gegeben zu haben, denn Letztere scheinen keineswegs alle weltlichen Bindungen aufgelöst zu haben. Die Scheidelinie zwischen sektiererischen Täufern und Nicht-Täufern bzw. vermeintlich ‚lutherischen‘ Dorfbewohnern war fließend. In den Quellen finden sich deutliche Hinweise darauf, dass die asketisch lebenden Täufer durchaus viele Sympathisanten in ihrem Umkreis gewinnen konnten, die jedoch selber nicht zu den Täufern gehörten.³⁴ Dieser vorläufige Befund legt es nahe, neben den in der Forschung häufig betonten Konflikten der Täufer mit ihren Familien, Freunden, Nachbarn, lutherischen Gemeindemitgliedern und Pfarrern auch die weniger beachtete, über religiöse Grenzen hinwegreichende Solidarität in den Blick zu nehmen, die den Täufern in den genannten Netzwerken dennoch weiterhin gewährt wurde, um auf diese Weise ein differenzierteres Bild vom Täuferium zu gewinnen.

Viitteet:

1. Der vorliegende Aufsatz ist eine leicht überarbeitete Fassung meines Vortrages im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen am 5. August 2002. Ich danke v.a. Marie Louisa Allemeyer, Irene Aue und Manuel Richter für Kritik, Anregungen und nicht zuletzt ihre intensive Korrekturlektüre. (Takaixin tekstiin.)
2. Bericht des Pfarrers und Spezialsuperintendenten Johann Rucker und des Untervogts Alexander Kopp in Kirchheim über die Wiedertäufer in Dettingen 23.1. 1565, in: *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Band*

- I: Herzogtum Württemberg*, Hg. von Gustav Bossert. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XIII. Leipzig 1930, 242. – Fortan: QGT Württemberg. (Takaisin tekstiin.)
3. Hans-Erich Bödeker & Gérald Chaix & Patrice Veit, "Der Umgang mit dem religiösen Buch in der frühen Neuzeit. Anmerkungen zum Forschungsthema", in: Hans-Erich Bödeker & Gérald Chaix & Patrice Veit (Hrsg.), *Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich der frühen Neuzeit*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101. Göttingen 1991, 13–24, hier 16. (Takaisin tekstiin.)
 4. Siehe dazu Snyder 1991 und C. Arnold Snyder, "The (not-so) 'Simple Confession' of the later Swiss Brethren. Part I: Manuscripts and Marpeckites in an Age of Print," *Mennonite Quarterly Review* 73 (1999); "The (not-so) 'Simple Confession' of the later Swiss Brethren. Part II: The Evolution of Separatist Anabaptism," *Mennonite Quarterly Review* 74 (2000). Allgemeiner ist auf die Arbeiten Robert W. Scribners hinzuweisen, z. B. *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, vol. 2. Cambridge 1981; *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London 1987. (Takaisin tekstiin.)
 5. Bödeker & al. 1991, 15–16. (Takaisin tekstiin.)
 6. Roger Chartier & Guglielmo Cavallo, "Einleitung", in: Roger Chartier & Guglielmo Cavallo (Hrsg.), *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*. Frankfurt 1999, 9–57, hier: 14–15; C. Arnold Snyder "Orality, Literacy, and the Study of Anabaptism", *Mennonite Quarterly Review* 65 (1991), 371–392, hier 379. (Takaisin tekstiin.)
 7. Snyder 1991, 376. (Takaisin tekstiin.)
 8. Robert W. Scribner, "Heterodoxie, Literalität und Buchdruck in der frühen Reformation", in: Robert W. Scribner, *Religion und Kultur in Deutschland (1400–1800)*. Hrsg. von Lyndal Roper. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175, Göttingen 2002, 288–289. (Takaisin tekstiin.)
 9. Snyder 1991, 392. (Takaisin tekstiin.)
 10. Zum Bauernkrieg und dem Täuferreich in Münster, siehe z. B. Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*. Frankfurt/M. 1977. (Takaisin tekstiin.)
 11. Roger Chartier, "'Populärer' Lesestoff und 'volkstümliche' Leser in Renaissance und Barock", in: Chartier & Cavallo 1999, 397–418, hier 400–401. (Takaisin tekstiin.)
 12. Claus-Peter Clasen, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften. Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie*. Stuttgart 1965, 185–190; Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*. Ithaca 1972, 216, 248; Snyder 1991, 374. (Takaisin tekstiin.)
 13. Päivi Räisänen, "Uudestikastajat ja lukemisen sosiaalinen dynamiikka uskonpuhdistuksen ajan Saksassa", *Teologinen Aikakauskirja* 3/2002, 195–209, hier 200. (Takaisin tekstiin.)
 14. Ebd. (Takaisin tekstiin.)
 15. Clasen 1972, 218–219, 222; Päivi Räisänen, *Uppiniskaiset ja uskolliset. Konfliktit ja solidaarisuus Württembergin herttuakunnan kastajien elämässä 1550–1620*. Yleisen historian pro gradu –tutkielma, Helsingin yliopisto 2000 [ungedr. Magisterarbeit, Universität Helsinki], 42–55; Heide Wunder, *Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland*. Göttingen 1986, 87–88. (Takaisin tekstiin.)
 16. Bödeker & al. 1991, 16; Chartier 1999, 399–400. (Takaisin tekstiin.)
 17. Clasen 1965, 67 Fußnoten 18–19. Synodalprotokoll des evangelischen Oberkirchenrats, Fellbach 1581; Synodalprotokoll des evangelischen Oberkirchenrats, Pleidelsheim 1582, Synodalprotokoll des evangelischen Oberkirchenrats, Horrheim 1583; Synodalprotokoll des evangelischen Oberkirchenrats, Großheppach 14.8. 1584; Verhaftung

- und Verhör des Wiedertäufers Gall Schnaitmann aus Fellbach 1596; Examen uf fürstlichen befehl mit den Ober- und Underaubachischen, Walckerbachischen, auch etlicher zugehörigen höfen, undertonen durch hierzu deputierte personen fürgenommen 30.5. 1598; Synodalprotokoll des evangelischen Oberkirchenrats, Geradstetten 1608; Bericht des Spezials Hüzelin und des Untervogts Seb. Engelhardt zu Schorndorf 11.9. 1614; Visitationsbericht des Schorndorfer Dekans 1605. QGT Württemberg, 525, 542, 560, 584, 683, 725, 802, 856, 1128. (Takaisin tekstiin.)
18. Siehe z. B. Visitationsbericht über Barbara Löffler und andere Wiedertäufer in Stuttgart und Heslach 1563. QGT Württemberg, 1048. (Takaisin tekstiin.)
 19. Chartier & Cavallo 1999, 52–53. (Takaisin tekstiin.)
 20. Ebd., 42. (Takaisin tekstiin.)
 21. Snyder 1991, 373–374, 391–392. (Takaisin tekstiin.)
 22. Matthias H. Rauert, "Die 'Brüder-Schreiber' in Mähren. Zur kollektiven Historiographie der Hutterischen Täufer", *Mennonitische Geschichtsblätter* 56 (1999), 103–138; Martin Rothkegel, "The Hutterian Brethren and the Printed Book: A Contribution to Anabaptist Bibliography", *Mennonite Quarterly Review* 74 (2000), 51–85; A. J. F. Zieglschmid (Hrsg.), *Die älteste Chronik Der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit*. Ithaca 1943, lxxvii–lxxix, 412–600. (Takaisin tekstiin.)
 23. Snyder 1991, 377–380. Siehe auch Scribner 1994, 256–261. (Takaisin tekstiin.)
 24. Hans-Jürgen Goertz, *The Anabaptists*. New York 1996, 290–293. (Takaisin tekstiin.)
 25. Verhörprotokoll von Claus Frey 21.11. 1569, Synodalprotokoll des evangelischen Oberkirchenrats, Winterbach 1585. QGT Württemberg, 255, 599. (Takaisin tekstiin.)
 26. Snyder 1991, 373–374, 391–392. (Takaisin tekstiin.)
 27. Räisänen 2002, 203. (Takaisin tekstiin.)
 28. Ebd., 204. (Takaisin tekstiin.)
 29. Ebd. (Takaisin tekstiin.)
 30. Ebd. (Takaisin tekstiin.)
 31. Vgl. Clasen 1965, 78–79. (Takaisin tekstiin.)
 32. Ebd.; Richard Gawthrop & Gerald Strauss, "Protestantism and Literacy in Early Modern Germany", *Past & Present* 104 (1984), 31–55, hier: 42. Zur Stellung des Pfarrers im Dorf, siehe Eberhard Fritz, "Die Kirche im Dorf: Studien und Beobachtungen zur kirchlichen Situation in der ländlichen Gemeinde des Herzogtums Württemberg", *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 52 (1993), 155–178; Jay Goodale, "Pfarrer als Außenseiter: Landpfarrer und religiöses Leben in Sachsen zur Reformationszeit", *Historische Anthropologie* 7 (1999), 191–211; Bruce Tolley, *Pastors and Parishioners in Württemberg during the late Reformation 1581–1621*. Stanford 1995. (Takaisin tekstiin.)
 33. Snyder 1991, 384–388. (Takaisin tekstiin.)
 34. Goertz 1996, 290, 298; Räisänen 2000. (Takaisin tekstiin.)

Kirjoittaja Päivi Räisänen on helsinkiläinen filosofian maisteri, joka valmistelee yleisen historian tohtorinväitöstä International Max Planck Research Schoolissa Göttingenissä.

ENNEN JA NYT

Historian tietosanommat