

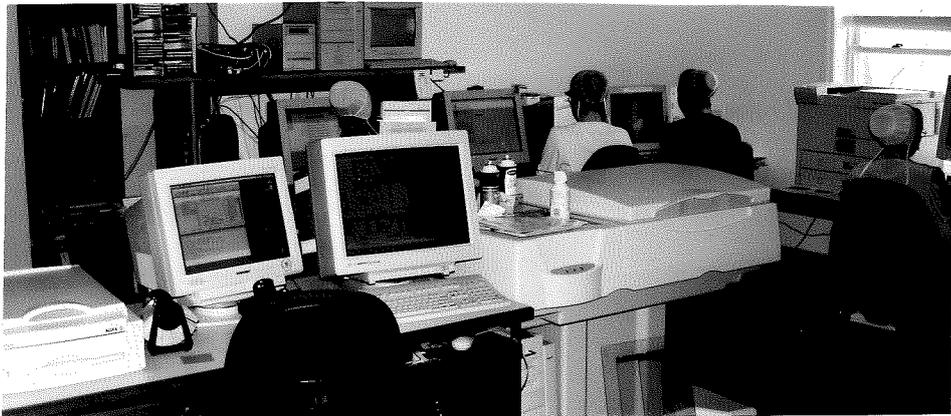
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
Institut für Politikwissenschaft

## **Wissenschaftliche Hausarbeit**

zur ersten Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien  
im Fach Sozialkunde

### ***Kulturelle und politische Identität deutschsprachiger Minderheiten in Nordamerika***

#### ***Der Gemeinschafts- und Politikbegriff der Amischen***



**Andreas Eis**

geb. am 17.05.1968, in Erfurt

Jena, November 2001

## ***Inhalt***

<b><i>Einleitung</i></b>	<b>4</b>
1. Religiöse Fundamentalisten als Bewahrer einer deutsch-amerikanischen Identität?	4
2. Amische Identität in der Forschungsliteratur	7
3. Zielstellung und Gliederung der Arbeit	10
<b>I. „Du sollst dir kein Bildnis machen.“ – Das Puzzle kollektiver Identität in der Moderne</b>	<b>12</b>
1. Die Kontinuität- und sinnstiftende Lebensgeschichte	13
2. Identitätskonflikte in einer pluralistischen Welt und eine traditionalistische Antwort	17
3. Konzepte politischer Identität	21
3.1. <i>Ethnizität und Nation: Die soziale Konstruktion von „Volkszugehörigkeit“</i>	23
3.2. <i>Gemeinwohl, politische Kultur und ethischer Pluralismus</i>	29
<b>II. „Traditionalisten“ auf dem Weg in die Moderne – Die Ordnung der Amischen und ihre Symbole kultureller Integration und Abgrenzung</b>	<b>34</b>
1. Die religiöse und die profane Ordnung: Fundament und Begrenzung der Glaubens- und Lebensgemeinschaft	35
1.1. <i>„Trennung von der Welt“ durch Ordnung und Disziplin</i>	36
1.2. <i>Die religiöse Ordnung</i>	38
1.3. <i>Die profane Ordnung</i>	40
1.4. <i>Profanisierung oder Sakralisierung von Identität?</i>	44
2. Die gemeinsame historische Erfahrung: Identität durch Verfolgung und Leiden	48
3. Integration und Abgrenzung durch Sprache, Erziehung und Alltagskultur	53
3.1. <i>Drei Sprachen, zwei Welten und ihre Vermischungen</i>	53
3.2. <i>Erziehung in Familie und Schule</i>	58
3.3. <i>Symbolische Abgrenzung: Transport, Kleidung, Technik</i>	61

<b>III. Die Polis der Bergpredigt – Gottesstaat oder Basisdemokratie?</b>	<b>65</b>
1. Jacob Ammann und der Konflikt zwischen Führer- und Gemeindeprinzip	66
2. Die anabaptistische Zwei-Reiche-Lehre und ihre praktischen Konsequenzen	72
3. Überlieferung und Legitimität der Gemeindeordnungen	79
3.1. <i>Vom Glaubensbekenntnis zum „Grundgesetz“</i>	80
3.2. <i>Autonomie der Gemeinde und lokale „Gesetzgebung“</i>	83
3.3. <i>Wahl und Funktion der Gemeindediener</i>	86
4. Disziplinierungsmaßnahmen	91
5. Institutionalisierung und „homespun bureaucracy“	96
<b>IV. „Our better country“ – Amische und liberale Grundwerte</b>	<b>103</b>
1. Die Amischen und „The story of America’s Freedom“	104
2. Autonomie versus Selbstaufgabe: Die Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag	108
3. Die Selbstbeschränkung bürgerlicher Freiheiten	114
3.1. <i>Gewissensfreiheit, Meinungsbildung, Presse</i>	114
3.2. <i>Bildung, Berufswahl und persönliche Lebensgestaltung</i>	121
<b>V. Politische Identität im multinationalen liberalen Verfassungsstaat</b>	<b>126</b>
1. Die Amischen als Topos des liberalen Wertekonflikts: Pluralismus und Religionsfreiheit versus individuelle Autonomie?	128
2. Partielle Staatsbürger oder „anständige hierarchische Völker“?	136
3. Der Mythos von der kulturellen Neutralität des Staates	144
<b><i>Literaturverzeichnis</i></b>	<b>153</b>
1. Quellen	153
1.1. <i>Historische Dokumente, Pamphlete, Artikel</i>	153
1.2. <i>Gerichtsurteile, Periodika, Gespräche</i>	156
2. Sekundärliteratur	157

## *Einleitung*

### **1. Religiöse Fundamentalisten<sup>1</sup> als Bewahrer einer deutsch-amerikanischen Identität?**

In einem politikwissenschaftlichen Seminar zum Thema *Politische Identität und politische Bildung* wurden Lehramtsstudenten in Jena nach ihren Kenntnissen über deutschsprachige Minderheiten im Ausland befragt.<sup>2</sup> Auf die Frage, in wie vielen Ländern (ausgenommen Deutschland, Schweiz und Österreich) Deutsch als Muttersprache gesprochen wird, lauteten die Antworten der 25 Studenten (inklusive Dozenten): zwischen zwei bis drei Millionen Sprecher in 6 bis 14 Ländern. Exakte Angaben über den Status der Sprachpraxis und die Anzahl der Sprecher sind schwer zugänglich, zumal sich die Situation, insbesondere nach der deutschen Einheit und der politischen Wende in Osteuropa, permanent verändert. Diese (gleichwohl nicht repräsentative) Umfrage unter Studenten lässt jedoch die Vermutung zu, dass den circa 8 bis 9 Millionen Angehörigen deutschsprachiger Minderheiten in etwa 30 Ländern keine besonders große Bedeutung für das kulturelle Selbstverständnis bundesdeutscher Studenten beikommt.<sup>3</sup>

Die amerikanische Germanistin und Kulturwissenschaftlerin *Claire Kramsch* hingegen stellt in einem Aufsatz die Frage: „Wem gehört die deutsche Sprache?“<sup>4</sup> Ihre Zielrichtung ist

---

<sup>1</sup> Den Begriff des Fundamentalismus verwende ich hier nur vorläufig. Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich aufgrund der neueren politischen Konnotationen weitgehend auf ihn verzichten. Von den Merkmalen eines neutralen Fundamentalismusbegriffes treffen nur einige auf die Amischen zu, z.B. die wörtliche Auslegung der Bibel und eine möglichst direkt Umsetzung von religiösen Lehrsätzen in die Praxis sowie die Verteidigung des Wahrheitsanspruches der Schrift gegenüber wissenschaftlichen Erkenntnissen. Hingegen wird etwa die aktive Missionstätigkeit und Erweckungsbewegung, die für den protestantischen Fundamentalismus in den U.S.A. normalerweise kennzeichnend sind, von den Altamischen generell abgelehnt.

<sup>2</sup> Seminar des Instituts für Politikwissenschaft, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Sommersemester 2000.

<sup>3</sup> Darüber, dass im Nachbarland Frankreich eine ähnliche Umfrage womöglich eher Ergebnisse mit einer Überschätzung des Wirkungskreises der französischen Sprache ergeben hätte, soll hier nicht weiter spekuliert werden. Jedoch scheint offensichtlich zu sein, dass sich „die französische Kulturnation“ wesentlich stärker über ihre Sprache identifiziert als die deutsche, und dies über Länder- und Kontinentengrenzen hinweg. Trotz Wiedervereinigung und anfänglicher Bedenken des Auslandes bezüglich der zukünftigen Rolle Deutschlands in der Welt wurde die Förderung der deutschen Sprache im Ausland deutlich eingeschränkt, was etwa die Schließung einiger Goethe-Institute oder deren drastische Mittelkürzung dokumentieren.

<sup>4</sup> Kramsch, Claire (1996): Wem gehört die deutsche Sprache? In: *Die Unterrichtspraxis. Teaching German*, Vol.29, Nr.1, Spring 1996, S.1-11.

zunächst eine didaktische: Wer ist, z.B. in den USA, der autorisierte *Native Speaker*, der im deutschen Fremdsprachenunterricht als sprachliche und kulturelle Beratungsinstanz maßgebend sein kann? Jedoch greift der Gedanke wesentlich weiter und fragt nach dem Selbstverständnis sowie der kulturellen Identität des deutschen Sprachraumes. Kramschs zentrale These ist die einer enormen Internationalisierung der deutschen Sprache, zum einen angesichts der zunehmenden kulturellen Vielfalt innerhalb Deutschlands – Wird zukünftig auch der deutsche Muttersprachler türkischer oder griechischer Abstammung als *Native Speaker* im Ausland anerkannt? – in besonderer Weise aber auch durch die seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes verstärkte Ausbreitung der deutschen Sprache in Mittel- und Osteuropa. Kramsch sieht in der deutschen Sprache bereits die „zweite internationale Sprache“<sup>5</sup> nach dem Englischen, was sicher etwas zu euphorisch ist.

Die tatsächliche Situation der deutschen Sprachpraxis in den USA sieht etwas anders aus. Wohl bilden die sogenannten *Deutsch-Amerikaner* ihrer familiären Herkunft nach immer noch die größte „ethnische Gruppe“ nach den Amerikanern britischer Abstammung. Aber von den 50 bis 60 Millionen Amerikanern (ca. 20% der Bevölkerung), die ihre Herkunft als „deutschstämmig“ angeben, kamen schon 1970 nur noch etwa 6 Millionen und auch lediglich in ihrer Kindheit mit der deutschen Sprache in Kontakt. 1980 wurde die Zahl der Personen, die Deutsch tatsächlich noch als Haussprache verwenden, auf 1,7 Millionen geschätzt, mit ständig abnehmender Tendenz.<sup>6</sup> Der Germanist *Brent Peterson* kommt in seiner Untersuchung über den Beitrag populärer literarischer Periodika zur Herausbildung einer deutsch-amerikanischen Identität bereits für den Beginn des 20. Jahrhunderts zu dem Urteil: „German-American identity had gradually been reduced to little more than a nostalgic language loyalty and regular visits to the local beer garden.“<sup>7</sup> Auch diese „nostalgische Treue“ ließ sich über das Jahrhundert hinweg nur noch sehr eingeschränkt an weitere Generationen vermitteln, meistens blieb es dann doch nur bei dem letzteren Teil „deutscher Identität“: dem gelegentlichen Biergartenbesuch in *Germantown*. Der größte Teil deutschsprachiger Einwanderer hat sich völlig in die amerikanische Gesellschaft integriert, von einer eigenen ethnisch-kulturellen *Identität* kann da sicher kaum noch die Rede sein. „Certainly there is little left of the richness and diversity that

---

<sup>5</sup> Ebd., S.5.

<sup>6</sup> Born, Joachim/Dickgiesser, Sylvia (1989): Deutschsprachige Minderheiten. Ein Überblick über den Stand der Forschung für 27 Länder, Mannheim, S.245ff.

<sup>7</sup> Peterson, Brent O. (1991): Popular Narratives and Ethnic Identity. Literature and Community in *Die Abend-schule*, Ithaca/London, S.8.

once characterized ‚German‘ culture in the United States.’<sup>8</sup> Bemerkenswert ist, dass Peterson trotz seines Bedauerns über den Verlust der Vielfalt innerhalb der deutschen Kultur in den USA die noch bestehenden deutschsprachigen religiösen Minderheiten anabaptistischen<sup>9</sup> Ursprungs mit keinem Wort erwähnt. Scheinbar werden diese nicht als *deutsch*-amerikanisch angesehen.

Lediglich in einigen streng konservativen protestantischen Freikirchen scheint sich eine deutschsprachige Identität über die Jahrhunderte hinweg in den USA und Kanada erhalten zu haben. Dies gilt jedoch weder für die Mennoniten, noch für die Amischen schlechthin, sondern lediglich für die Mennoniten und Amischen der „Alten Ordnung“ (*Old Order Mennonites*; *Old Order Amish*) sowie für die Hutterer, die dritte und älteste anabaptistische Gruppe, die aus dem radikalen Flügel<sup>10</sup> der Reformation hervorgegangen sind und nach schwersten Verfolgungen über einen langen Weg der Exilsuche schließlich in Amerika eine Existenzgrundlage fand. Während sich der Gebrauch der deutschen Sprache in den liberaleren Gemeinden innerhalb zweier Generationen von etwa 70 auf 8% der Haushalte reduzierte,<sup>11</sup> halten die Old Order Kirchen weiterhin am Hochdeutschen als Kirchensprache und am „Pennsylvania Deitsch“ als Haussprache fest und wachsen (aufgrund ihres generativen Verhaltens) trotz einer relativ hohen Austrittsrate<sup>12</sup> kontinuierlich. Sie fühlen sich einer einfachen, weltabgewandten Lebensweise auf dem Lande nach strengen religiösen Regeln verpflichtet. „Je konservativer die Religionsgemeinschaften, desto größer war im allgemeinen ihr Beitrag zum Erhalt der deutschen Sprache, der in vielen Fällen eng an den Erhalt von Glaubensinhalten geknüpft wurde.“<sup>13</sup>

Deutschsprachige Minderheiten in Übersee werden in Deutschland selbst kaum wahrgenommen, geschweige denn als „Subkultur“ zu einem lebendigen Teil des *deutschen* Kultur-

---

<sup>8</sup> Ebd., S.252.

<sup>9</sup> Ursprung der „Wiedertäufer“ waren im 16. Jahrhundert die sogenannten „Schweizer Brüder“. (Zur genaueren Herkunft und Entwicklung der einzelnen Gruppen siehe unten Kapitel II, 2).

<sup>10</sup> Als „radikaler Flügel“ der Reformation sind hier die Täufergemeinden insofern zu verstehen, als ihre Reformforderungen am weitesten, am „radikalsten“ formuliert und verwirklicht wurden. Als konsequente Pazifisten, gemäß der Bergpredigt (Matth. 5), hatten sich die Anabaptisten nicht an den Bauernaufständen beteiligt oder diese befürwortet. (Vgl. unten Kapitel II, 2).

<sup>11</sup> Reimer, Gerhard (1977): German as Mother Tongue Among Indiana Mennonites, in: Mennonite Quarterly Review 7 (1977), S.245f.

<sup>12</sup> Die tatsächliche Austrittsrate derjenigen, die mit der Erwachsenentaufe bereits Mitglieder der Gemeinde geworden sind, ist äußerst gering. Ich verweise hier vielmehr auf die ca. 20% der im amischen Glauben erzogenen jungen Erwachsenen, die nicht der Gemeinde beitreten. (Genauere Zahlen und Differenzierungen siehe unten Kapitel IV, 2).

<sup>13</sup> Born/Dickgiesser 1989, S.251.

raumes gezählt. Möglicherweise könnte mit einem tatsächlich wachsenden Interesse an der deutschen Sprache, der von Kramersch postulierten „Internationalisierung“, sich auch die Wahrnehmung in Bezug auf deutschsprachige Minderheiten schärfen und diese als mögliche Bereicherung der kulturellen Vielfalt nicht nur der nordamerikanischen Gesellschaft, sondern auch des deutschen Kulturraumes in Betracht kommen. Die vorliegende Arbeit möchte dazu einen Beitrag leisten, wenngleich das Problem eines Identitätswandels innerhalb Deutschlands nicht Gegenstand dieser Arbeit ist.

Thema dieser Arbeit ist vielmehr in einem ersten Schritt die *Selbstwahrnehmung* der deutschsprachigen religiösen Minderheiten in Nordamerika, die Frage nach ihrer kulturellen und politischen Identität. – Inwieweit haben die anabaptistischen Gemeinden in Nordamerika durch ihre konservative religiöse *Ordnung*<sup>14</sup> eine unverwechselbare ethnische Identität in der Abgrenzung zu ihrer „englischen“<sup>15</sup> Umwelt erhalten? – Kollektive Identität konstituiert sich jedoch nicht nur in einem Selbstbild, das eine soziale Gruppe übernimmt oder sich erstellt, sondern ist ebenso untrennbar mit der *Fremdwahrnehmung* durch deren Umwelt verbunden. In einem weiteren Schritt soll der Gemeinschafts- und Politikbegriff der hier betrachteten Minderheiten somit sowohl vom Standpunkt der amerikanischen Gesellschaft und des liberalen Verfassungsstaates als auch aus der Perspektive seiner Theoretiker kritisch reflektiert werden.

Die Darstellung wird sich vordergründig auf die Old Order Amischen (Altamischen) in den Vereinigten Staaten und in der kanadischen Provinz Ontario beschränken. Jedoch sollen, wo dies der Verdeutlichung dienlich scheint, einige vergleichende Bezüge zu den vor allem im Westen Kanadas lebenden Hutterern sowie zu den verschiedenen liberaleren Gruppen der Amischen und Mennoniten hergestellt werden.

## 2. Amische<sup>16</sup> Identität in der Forschungsliteratur

Die deutsche Literatur zur aktuellen Situation deutschsprachiger Minderheiten in Nordamerika ist äußerst schmal, was als ein weiterer Beleg für das oben erwähnte mangelnde Interesse an deutschsprachigen Minderheiten als einen Teil des deutschen Kulturraumes gelten kann.

---

<sup>14</sup> „Ordnung“ ist ein zentraler Begriff amischer Identität und Gemeindeorganisation. (Vgl. ausführlich Kapitel II,1).

<sup>15</sup> Aus der Perspektive der Amischen sind alle Nicht-Amischen in der Regel „English people“. (Besucher aus Deutschland sind natürlich „Deutschländer“).

Detaillierte Darstellungen aus der Innenperspektive gibt es in Form einer anthropologischen Dissertation von *Jutta Knauf*<sup>17</sup>, die als teilnehmende Beobachterin insgesamt ein Jahr in einer Old Order Amischgemeinde in Ohio lebte und den Einfluss der Religion der Amischen auf das Alltagsleben untersuchte. Eine ähnliche Arbeit präsentiert *Bernd Längin*<sup>18</sup>, gleichwohl in einer journalistischen Darstellung. Längin lebte bereits seit den 70er Jahren immer wieder bei den Amischen, insbesondere in Indiana, aber auch bei den Hutterern im Westen Kanadas. Er veröffentlichte zu beiden Gruppen distanziert kritische Erfahrungsberichte mit historischen Hintergrundinformationen. Ebenso auf teilnehmende Beobachtung sowie auch auf Archivarbeit in der Amish Heritage Historical Library in Aylmer (Ontario) stützt sich die religionswissenschaftliche Dissertation von *Jürgen Weber*<sup>19</sup>. Weber widmet einen großen Teil seiner Arbeit einer historischen Bestandsaufnahme der einzelnen Amischgemeinden in Ontario. Erst in einem zweiten Teil geht er dezidiert auf zentrale Symbole amischer Identität ein (u.a. Hausgottesdienst, Sprache, Kleidung, Meidung) und interpretiert diese – ganz im Gegensatz zu Knauf, die von einer Profanisierung der Ordnung ausgeht – als einen Sakralisierungsprozeß. Gleich mehrere neuere Arbeiten liegen aus dem Bereich Wirtschafts- und Religionsgeographie vor.<sup>20</sup>

Soziologische oder politikwissenschaftliche Arbeiten, die sich explizit der Frage nach kollektiver Identität bzw. dem Gemeinschafts- und Politikbegriff der Amischen zuwenden, gibt es bisher in deutscher Sprache nicht.

Die englischsprachige Forschungsliteratur ist verständlicherweise etwas umfangreicher, zumal sich insbesondere die verschiedenen mennonitischen Universitäten und Forschungseinrichtungen<sup>21</sup> sowohl einer systematischen Aufarbeitung der anabaptistischen Geschichte als

---

<sup>16</sup> Ich verzichte im Folgenden auf die Betonung der „Alten Ordnung“; soweit nicht besonders angemerkt, habe ich deren verschiedene Gemeinden im Blick. Eine genauere Differenzierung erfolgt in Kapitel II und III.

<sup>17</sup> Knauf, Jutta (1993): *Jacob's Ladder: Einfluss der Religion auf das Alltagsleben einer Old Order Amisch-Gemeinde in Ohio/USA*, Frankfurt/M.

<sup>18</sup> Längin, Bernd G. (1990): *Die Amischen. Vom Geheimnis des einfachen Lebens*, München.

<sup>19</sup> Weber, Jürgen (1996): *Die Altamischen in Kanada. Geschichte und sakralisierte Identität einer weltabgewandten religiösen Gemeinschaft*, Hamburg.

<sup>20</sup> Einige Auskünfte über Gemeindeorganisation, Bann und Meidung sowie über amische Schulen finden sich in der Dissertation von Joachim Vossen (1994): *Die Amischen Alter Ordnung in Lancaster County, Pennsylvania: Religions- und wirtschaftsgeographische Signifikanz einer religiösen Gruppe im Kräftefeld der amerikanischen Gesellschaft*, Berlin. Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt jedoch in der Untersuchung des Siedlungsgebietes sowie der Wirtschaftsstruktur der Amischen. Letzteres gilt auch für den folgenden Band: Windhorst, Hans-Wilhelm/ Klohn, Werner (1992): *Die Amischen in der Lancaster County (Pennsylvania): Beharrung und Wandel einer fundamentalistisch-religiösen Minderheit*, Vechta.

<sup>21</sup> Z.B. Goshen College, Goshen, Ind; Lancaster Mennonite Historical Society, Lancaster, Pa; Messiah College, Elizabethtown, Pa; Institute for Anabaptist and Mennonite Studies am Conrad Grebel College, Waterloo, Ont.

auch soziologischen Darstellungen zur aktuellen Situation der Amischen und Hutterer widmen. Historiker, Soziologen und Religionswissenschaftler, die z.T. selbst aus einem amischen oder mennonitischen Kontext stammen (wie z.B. *John A. Hostetler*), haben eine Fülle von Studien und Sammelbänden vorgelegt, von denen hier nur die wichtigsten genannt seien, auf die im Weiteren noch näher einzugehen ist. Die nach wie vor detaillierteste und am sorgfältigsten recherchierte Gesamtdarstellung ist Hostetlers „Amish Society“<sup>22</sup>. Der Autor vereint in diesem Klassiker, (erstmalig 1963) gewissermaßen die Forschungsergebnisse seines ganzen Lebens, die in regelmäßigen Abständen aktualisiert wurden. Der Band erschien 1993 in der vierten, völlig neu überarbeiteten und ergänzten Auflage. Der Soziologe *Donald B. Kraybill* veröffentlichte mehrere Bände, die sich insbesondere der neueren Entwicklung, den sozialen Herausforderungen sowie dem wirtschaftlichen Wandel innerhalb der amischen Gesellschaft widmen.<sup>23</sup> *Gertrude E. Huntington* hat sich ebenso über Jahrzehnte hinweg mit Erziehungs- und Sozialisationsfragen innerhalb der amischen Gemeinschaft auseinandergesetzt.<sup>24</sup>

Obwohl es bisher auch in der amerikanischen Literatur keine Monographie aus politikwissenschaftlicher Sicht gibt, behandelt dennoch ein weiterer von Kraybill editierter Sammelband verschiedene Aspekte und Konflikte im Verhältnis der Amischen zu staatlichen Autoritäten.<sup>25</sup> Eine Zusammenfassung etlicher gerichtlicher Auseinandersetzungen, in die Amische direkt oder indirekt verwickelt waren, gibt *Wayne L. Fisher*<sup>26</sup>, Mitglied des National Committee for Amish Religious Freedom, das eine entscheidende Rolle in der Supreme Court Entscheidung zum amischen Schulsystem von 1972 gespielt hat. Ergiebig für die Organisationsprinzipien und den Politikbegriff der Amischen sind mehrere Aufsätze von *Marc A. Olshan*<sup>27</sup>. Zwei historische Darstellungen seien erwähnt: *Steven M. Nolt* liefert eine detaillierte Gesamtdarstellung amischer Geschichte von den Anfängen bis heute.<sup>28</sup> *Theron F. Schlabach* widmet

<sup>22</sup> Hostetler, John A. (1993): *Amish Society*, Baltimore/London.

<sup>23</sup> Kraybill, Donald B. (1989): *The Riddle of Amish Culture*, Baltimore; Kraybill, Donald B./Olshan, Marc A. (Hrsg.) (1994): *The Amish Struggle with Modernity*, Hanover, Nh; Kraybill, Donald B./Nolt, Steven M. (Hrsg.) (1995): *Amish Enterprise : From Plows to Profits*, Baltimore.

<sup>24</sup> Huntington, Gertrude E. (1956): *Dove at the Window: A Study of an Old Oder Amish Community in Ohio*, Diss. Graduate School of Yale University; Hostetler, John A./Huntington, Gertrude E. (1992): *Amish Children: Education in the Family, School, and Community*, New York; Huntington, Gertrude E. (1994): *Persistence and Change in Amish Education*, in: Kraybill/Olshan 1994, S. 77-95.

<sup>25</sup> Kraybill, Donald B. (1993): *The Amish and the State*, Baltimore.

<sup>26</sup> Fisher, Wayne L. (1996): *The Amish in Court*, New York.

<sup>27</sup> Olshan, Marc A. (1993): *The National Amish Steering Committee*, in: Kraybill 1993, S.67-84; Olshan, Marc A. (1994): *Homespun Bureaucracy: A Case Study in Organizational Evolution*, in: Kraybill/Olshan 1994, S.199-213; Olshan (1994a): *Modernity, the Folk Society, and the Old Order Amish*, in: Kraybill/Olshan 1994, S.185-196.

<sup>28</sup> Nolt, Steven M. (1992): *A History of the Amish*, Intercourse, Pa.

sich insbesondere der Frage des anabaptistischen Pazifismus im 19. Jahrhundert.<sup>29</sup> Die neueste einführende und vergleichende Überblicksdarstellung über alle Old Order Kirchen in Nordamerika (Hutterer, Mennoniten, Amische und Brethren) veröffentlichte Kraybill Anfang des Jahres in Zusammenarbeit mit *Carl Bowman*.<sup>30</sup>

### 3. Zielstellung und Gliederung der Arbeit

In der Annahme, dass sich kollektive Identität nur in der Zusammenschau von Selbst- und Fremdwahrnehmung beschreiben lässt, ergeben sich aus politikwissenschaftlicher Perspektive zwei miteinander verbundene Problemfelder und analytische Leitfragen:

(1) *Inwieweit sehen sich die Amischen ausschließlich als eine Religionsgemeinschaft oder beanspruchen sie außerdem auch den Status einer nationalen Minderheit*<sup>31</sup>?

Anliegen der Arbeit ist es, den *politischen* Charakter der gegenwärtigen Ordnung(en) der Amischen in ihrem historischen und kulturellen Entstehungskontext herauszuarbeiten. Dabei sollen spezifische Organisationsprinzipien der Amischgemeinden berücksichtigt und zunächst die Integrations- und Abgrenzungsmechanismen aufgezeigt werden, die den Amischen ihre unverwechselbare kulturelle Identität bewahrt haben. (*Kapitel II*) Ob sich Amische selbst je als „politischer Verband“ bezeichnen würden, bleibt äußerst zweifelhaft. Dennoch werden durch ihre Gemeindeordnungen mehr und mehr profane Dinge und nahezu das gesamte Alltagsleben der Gemeinschaft geregelt, womit sich die Frage nach den Entscheidungsmechanismen und Meinungsbildungsprozessen stellt. In welcher Weise kommen die Amischen auch gegen ihren eigenen Anspruch nicht umhin, Machtstrukturen zu etablieren und zu institutionalisieren? Und wie legitimiert sich die immer profaner werdende Ordnung mit ihren komplexen „Gesetzeswerken“? Mit diesen Fragen wird sich *Kapitel III* befassen.

---

<sup>29</sup> Schlabach, Theron F. (1988): *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America*, Scottsdale, Pa/Kitchener, Ont.

<sup>30</sup> Kraybill, Donald B./Bowman, Carl F. (2001): *On the backroad to heaven. Old Order Hutterites, Mennonites, Amish and Brethren*, Baltimore.

<sup>31</sup> Den Begriff „nationale Minderheit“ verstehe ich hier im Sinne einer eigenständigen Volksgruppe, die bestimmte Rechte auf kulturelle Autonomie und lokale Selbstverwaltung erhebt. (Eine genauere Differenzierung der Begrifflichkeiten und ihrer ideengeschichtlichen Einordnung erfolgt in Kapitel I).

Der zweite Problembereich betrifft die Außenperspektive:

(2) *Inwieweit sind der moderne Verfassungsstaat und die ihm zugrunde liegende Theorie des politischen Liberalismus fähig, ethnisch-religiöse Minderheiten, wie die Amischen, in die Konzeption eines übergreifenden Konsenses einer pluralistischen Gesellschaft zu integrieren, ohne deren kollektive Identität zu beeinträchtigen?*

Der in Kapitel II und III erarbeitete Gemeinschafts- und Politikbegriff der Amischen soll in den Kapiteln IV und V auf seinen Erkenntniswert für die politiktheoretische Debatte um politische Identität und Minderheitenrechte in einer multiethnischen, hoch entwickelten demokratischen Gesellschaft untersucht werden. Damit stellt sich zunächst die Frage, inwieweit die amischen Gemeinden trotz der Betonung von Disziplin, Gemeinsinn und Selbstentsagung ihren Mitgliedern ein Mindestmaß an Autonomie und liberalen Freiheiten zugestehen. Ist der Politikbegriff der Amischen vereinbar mit den Grundwerten einer liberalen Gesellschaft? Oder sind die Amischen vielmehr eine nicht-liberale, patriarchalisch-hierarchisch organisierte Gemeinschaft? (*Kapitel IV*) Abschließend und zusammenfassend sollen ausgehend von dem U.S. Supreme Court Urteil *Wisconsin v. Yoder* (1972) die in Kapitel I erörterten politischen Identitätskonzepte aufgegriffen und die Frage nach der Offenheit bzw. den Grenzen des politischen Liberalismus gegenüber ethnisch-nationalen Minderheiten gestellt werden. Braucht der multiethnisch und multinational zusammengesetzte moderne Verfassungsstaat möglicherweise einen weitergefassten (abgeschwächten) Grundkonsens, um auch nur teilweise liberale (gleichwohl nicht anti-liberale bzw. verfassungsfeindliche) Minderheiten wie die Amischen miteinschließen zu können? Welche Art von Minderheitenrechten können oder müssen „anständigen hierarchischen Völkern“<sup>32</sup> (Rawls) *innerhalb* pluraler, demokratisch verfasster Gesellschaften zugestanden werden? (*Kapitel V*)

In *Kapitel I* soll der begriffliche und theoretische Rahmen der Arbeit gelegt werden. Es muss geprüft werden, inwieweit soziologische und politiktheoretische Konzepte kollektiver Identitätsbildung angemessen sind, um eine religiös-ethnische Gruppe, wie die Amischen, sowohl aus der Selbst- als auch aus der Fremdperspektive heraus beschreiben und analysieren zu können.

---

<sup>32</sup> Vgl. Rawls, John (1999): *The Law of the Peoples; with „The Idea of Public Reason Revisited“*, Cambridge/London, S.62ff.

## ***I. „Du sollst dir kein Bildnis machen.“ –***

### ***Das Puzzle kollektiver Identität in der Moderne***

Inwieweit sind ethnische Minderheiten wie die Amischen mit sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien beschreibbar? Identitätstheorien, die sich in besonderer Weise an individueller Autonomie und Selbstverwirklichung orientieren, sind für die Amischen nur begrenzt aussagekräftig. Das religiöse Ziel der Amischen ist für den Einzelnen nur durch dessen Hingabe an die Gemeinde erreichbar. Identität gibt es somit nur als Gruppenidentität: die „Selbstverwirklichung“ einer Amischen<sup>33</sup> besteht in ihrer *Selbstaufgabe* an die Gemeinschaft. Amische sind aus religiösen Gründen dazu angehalten, sich „kein Bildnis“ zu machen „weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden“ ist. (2. Mose 20,4) Das Verfolgen eines eigenen Persönlichkeitsentwurfes würde in amischer Interpretation geradezu an Abgötterei grenzen.<sup>34</sup> Dennoch spielt zweifellos auch für Amische, insbesondere im Sozialisationsprozeß, der Widerstreit von kulturellen und moralischen Vorgaben einerseits sowie persönlichen Erwartungen zur individuellen Lebensgestaltung andererseits eine entscheidende Rolle, für welchen Lebensstil und für welche Gesellschaftsform sich ein Amischer entscheidet.

Die Amischen verstehen sich seit ihren Ursprüngen in der anabaptistischen Bewegung im 16./17. Jahrhundert als ein von der Welt getrenntes, einer eigenen Ordnung verpflichtetes Volk und stellen sich heute als weitgehend autonom organisierte Religions-, Sprach- und Wirtschaftsgemeinschaft dar. Gleichwohl anerkennen sie durchaus auch die äußere politische Ordnung und sind gesetzestreue Bürger, solange die staatliche Ordnung nicht mit der religiösen in einem unversöhnlichen Widerspruch steht. Eine kollektive und im engeren Sinne politische Identität der Amischen lässt sich nur als ein mehrschichtiges Netz darstellen, mit unterschiedlichen Wertmaßstäben und Loyalitätsbekundungen nach innen (zur Gemeinschaft der Amischen) und nach außen (zur amerikanischen Gesellschaft).

---

<sup>33</sup> Um umständliche Ausdrucksweisen wie „ein Amischer oder eine Amische“ bzw. „der/die Amisch(e)“ zu vermeiden, verwende ich bei Ausdrücken für Einzelpersonen in abwechselnder Weise immer nur eine Genusform.

<sup>34</sup> Das zweite Gebot des Dekalogs ist auch ein Grund dafür, dass Amische es grundsätzlich ablehnen, sich fotografieren zu lassen, und insbesondere sich selbst als Foto zur Schau zu stellen. Ebenso verbietet dasselbe Gebot, Spielzeugpuppen mit Gesichtern auszustatten.

Im folgenden Kapitel muss der bisher nur vorläufig bestimmte Identitätsbegriff näher analysiert und dessen Anwendbarkeit für die Analyse des Gemeinschafts- und Politikbegriffs der Amischen im Einzelnen dargelegt werden. Nach einer kurzen Erläuterung des logischen und erkenntnistheoretischen Ursprungs des Identitätsbegriffes, sollen soziologische und politische Konzepte personaler und vor allem kollektiver Identität im Mittelpunkt stehen. Die Frage ihrer Anwendbarkeit für eine religiös-ethnische Minderheit, wie die Amischen, ergibt sich insbesondere aus der Auseinandersetzung mit der Rolle des Individuums in einer modernen pluralistischen Welt sowie einem Politikverständnis, das den Staat nicht als gottgegebene Obrigkeit begreift, sondern als durch einen Gesellschaftsvertrag legitimierte und auf demokratischen Institutionen basierende Herrschaftsordnung, d.h. als eine Willensgemeinschaft, die auf der (zumindest theoretisch denkbaren) Zustimmung aller seiner Bürger zu dessen grundlegender Gerechtigkeitskonzeption beruht.

### 1. Die Kontinuität- und sinnstiftende Lebensgeschichte

Der Bedeutungsumfang des Identitätsbegriffes ist sowohl im öffentlichen Sprachgebrauch als auch im wissenschaftlichen Kontext nahezu unerschöpflich (in jedem Fall aber für den Rahmen einer Staatsexamsarbeit). Aus der etymologischen Herleitung und der logischen Verortung des Begriffes lassen sich jedoch zwei systematische Bedeutungsschwerpunkte aufzeigen, die gewissermaßen einen Bogen schlagen von wesentlichen logisch-erkenntnistheoretischen Problemfeldern bis hin zu den bereits genannten (vorläufig bestimmten) Merkmalen kollektiver Identität durch Selbst- und Fremdwahrnehmung.

Identität, von lateinisch *idem*, dasselbe, beschreibt (1) eine Beziehung der Selbigkeit, d.h. eine Relation, die ein Ausdruck oder ein Gegenstand nur mit sich selbst eingehen kann. Identität charakterisiert eine Relation der Selbstbezüglichkeit.<sup>35</sup> Identität als *Ununterscheidbarkeit* eines Gegenstandes oder Dinges, die nur von ihm selbst ausgesagt werden kann, impliziert zugleich (2) Einmaligkeit und *Einzigartigkeit*, d.h. aber auch Differenziertheit und

---

<sup>35</sup> Vgl. Lorenz, Kuno: Identität, in: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.) (1995): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart/Weimar, Bd.2, S.189-192, S.189: Identität beschreibt eine „zweistellige Beziehung zwischen Gegenständen beliebiger Bereiche, die dadurch ausgezeichnet ist, daß jeder Gegenstand allein zu sich selbst in dieser Beziehung steht“.

Abgrenzbarkeit zu anderen Gegenständen.<sup>36</sup> Jeder Gegenstand ist identisch nur mit sich selbst und damit immer auch verschieden und unverwechselbar zu anderen. Die Identität eines Gegenstandes in der Verschiedenheit muss also auch durch eine unverwechselbare Konstellation von Merkmalen beschreibbar sein.

An diese logisch-systematische Bestimmung des Identitätsbegriffes schließen sich sogleich mögliche erkenntnistheoretische Problemstellungen an, z.B. die Frage, ob oder inwieweit ein individueller Gegenstand in seiner Gesamtheit überhaupt erkennbar ist<sup>37</sup> und welche Merkmale die Selbigkeit einer Substanz oder eines Beharrenden in der Zeit garantieren. In einer bewußtseinsphilosophischen Perspektive führt die Frage nach dem Beharrenden in der Zeit zum Komplex der *Person* und der *Ich-Identität*: Wie vergewissern wir uns der Selbigkeit unserer Person und unseres „Ichs“ in der Zeit trotz eines ständigen Wandels sowohl äußerlicher Merkmale als auch moralischer Konzepte und weltanschaulicher Auffassungen?<sup>38</sup>

In den folgenden Absätzen, die den theoretischen Rahmen der vorliegenden Arbeit abstecken sollen, geht es nicht um erkenntnistheoretische Fragen persönlicher Identitätsbildung, sondern vielmehr um die *Inhalte* einer Vorstellung von mir selbst, also um das *Selbstbild*, das eine Person von sich selbst und von sich als Mitglied sozialer Gruppen entwickelt. Des Weiteren muss die Frage nach den Methoden gestellt werden, mit deren Hilfe sich

---

<sup>36</sup> Wenn Identität eine Relation bestimmt, die nur einundderselbe Gegenstand mit sich selbst eingehen kann, dann bedeutet dies in einer ontologischen Deutung: „es gibt niemals in der Natur zwei Seiende, von denen eines vollkommen wie das andere wäre und bei denen es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer inneren Bestimmung beruhenden Unterschied zu finden“. (Leibniz, Gottfried Wilhelm (1720): *Monadologie* § 9, zit. nach: *Die Philosophische Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhard (1875-1890), Berlin/Leipzig, Bd. VI, S.608).

<sup>37</sup> Gottlob Frege unterscheidet den Gegenstand an sich von der „Art seines Gegebenseins“ (z.B. durch Eigennamen). Durch die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung werden Gegenstandsbereiche in identifizierbaren Einheiten bestimmbar. Eine Erkenntnis aller möglichen Gegebenheitsarten eines Gegenstandes ist jedoch nicht möglich: „Der Sinn eines Eigennamens wird von jedem erfaßt, der die Sprache oder das Ganze von Bezeichnungen hinreichend kennt [...]. Zu einer allseitigen Erkenntnis der Bedeutung würde gehören, daß wir von jedem gegebenen Sinne sogleich angeben könnten, ob er zu ihr gehöre. Dahin gelangen wir nie.“ (Frege, Gottlob (1892): *Über Sinn und Bedeutung*, in: ders. (1994): *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hrsg. v. Günther Patzig, Göttingen, S.40-65, S.42). Frege reformuliert somit auf einer sprachanalytischen Ebene den Gedanken Kants, dass an jeder Konstruktion eines Objektes im Erkenntnisprozess das erkennende Subjekt durch seine strukturierenden Sinnes- und Verstandeskategorien aktiv mitwirke.

<sup>38</sup> Ein weiteres Problem ergibt sich bei der Untersuchung und Vergewisserung der eigenen Ich-Identität bzw. der Identität der eigenen Person daraus, dass das erkennende Ich, dass im Denken immer Subjekt ist und sich im Erkenntnisprozess bereits der Identität seiner selbst vergewissert, sich selbst zum Objekt der Erkenntnis machen muss, um über das Ich der Apperzeption hinaus auch ein Bild in der Anschauung konstruieren zu können: „Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewußtsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkendes Wesen, in allen Wechsel der Zustände verstanden wird, wozu, um sie zu beweisen, es mit der bloßen Analyse des Satzes, ich denke, nicht ausgerichtet sein, sondern verschiedene synthetische Urteile, welche sich auf die gegebene Anschauung gründen, würden erfordert werden.“ (Kant, Immanuel (1787): *Kritik*

ein Individuum oder ein kollektives Subjekt sowohl eines Beharrenden und seiner Selbigkeit trotz des ständigen Wandels in seinem Inneren als auch der Unverwechselbarkeit gegenüber anderen vergewissert. Trotz äußerlicher, zeitlicher und bedeutungsmäßiger Brüche muss *eine konsistente Geschichte* in der Selbstwahrnehmung erkennbar sein.<sup>39</sup> Zweifellos spielen aber auch parallel existierende bzw. beispielhaft vorgegebene Selbstbilder Anderer eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung einer biographischen oder ethnographischen Erzählung. Im Zuge der Sozialisation, aber auch in kulturellen und politischen Integrationsprozessen ist die Konstruktion eines Selbstbildes untrennbar mit der Auseinandersetzung mit, der Abgrenzung von und der Fremdwahrnehmung durch andere „Identitäten“, d.h. andere Selbstbilder und mehr oder weniger kohärente und konsistente Geschichten verbunden.

Der Begriff der „Ich-Identität“ beschreibt zunächst das Phänomen eines Wahrnehmungs- und Reflexionsprozesses im Individuum. „The ‚identity‘ of the self, in contrast to the self as a generic phenomenon, presumes reflexive awareness. It is what the individual is conscious ‚of‘ in the term of ‚self-consciousness‘.“<sup>40</sup> Ich-Identität wird somit kontinuierlich durch das Individuum selbst konstruiert und aufrechterhalten. Etliche psychoanalytische und sozialpsychologische Theorien versuchten entsprechende Prozesse und Mechanismen aufzuzeigen, mit deren Hilfe Menschen ihre persönliche Identität ausbilden. Die logisch-systematischen Bestimmungen für Identität im Allgemeinen scheinen dabei durchaus eine auch von psychologischen und soziologischen Ansätzen gleichermaßen geteilte Annahme zu sein: Ich-Identität setzt Einzigartigkeit und damit auch Differenzierung von Fähigkeiten und Eigenschaften voraus, und deren Bewusstwerdung findet in aktiver Abgrenzung zur Umwelt statt. – Im Verlauf seiner biographischen Entwicklung „erkennt“ sich das Kind zunächst in der Abgrenzung und Auseinandersetzung mit seinen Eltern und der Familie, später in der Reflexion seines Platzes in der Gesellschaft. *Erik Erikson* untersuchte die Bedeutung phasenspezifischer psychosozialer Krisen, deren Überwindung zum Herausbilden einer Ich-Identität wesentlich beitragen.<sup>41</sup> Insbesondere

---

der reinen Vernunft, B 408f., zit. nach: ders. (1995): Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Ingeborg Heidemann, Stuttgart, S.428).

<sup>39</sup> Für die Vergewisserung personaler Identität ist *Konsistenz* der biographischen Geschichte allein jedoch auch nicht hinreichend. Vielmehr muss diese ein Bild der Ganzheit ergeben, das zutreffender mit dem Begriff der *Integrität* der Person beschreibbar ist. „A concern for integrity requires a certain coherence not only among words, deeds, and convictions *at a time*, but also *over time*. [...] For integrity involves wholeness as well as consistency.“ (Benjamin, Martin (1994): Conflict, compromise, and moral integrity, in: Campell, C.S./Lustig, B.A. (Hrsg.) (1994): Duties to others, Kluwer, S.261-278, S.274).

<sup>40</sup> Giddens, Anthony (1991): Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age, Stanford, S.52.

<sup>41</sup> Erik Erikson (1989): Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M.

in der Zeit der Adoleszenz suchen Jugendliche verstärkt nach verschiedenen Einflüssen, sozialen Kontakten und Optionen, um sich in neuen Lebensstilen auszuprobieren und zu testen. Idealerweise sollte sich mit dem Ende des Jugendalters das eigene Persönlichkeitsbild, die Ich-Identität gefestigt haben.

„In Erikson’s view, therefore, identity forms as a result of social interaction, and problems with identity occur if the adolescent feels alienated from society through, for example, ethnic differences or unemployment.“<sup>42</sup>

Im Kapitel IV, 2 soll es im besonderen um mögliche Identitätskonflikte der amischen Jugendlichen gehen, in ihrer Vorbereitung auf einen Beitritt zur Gemeinde. Mit dem Ende der Jugendzeit, des „Rumspringens“, sollte aus der Sicht der Amischen die persönliche Identitätsfindung einer Amischen jedoch definitiv abgeschlossen sein.

Die Fähigkeit, über sich selbst als von einer *Person* zu sprechen, ist nicht nur ein reflexiver Vorgang schlechthin, sondern verlangt eine kontinuierliche Vorstellung, d.h. eine Konzeption, bzw. ein Gesamtbild der Integrität der eigenen Person, die in den verschiedensten Handlungskontexten sowohl gegenüber dem eigenen Selbst als auch in Bezug auf andere zum Ausdruck kommt. Eine konsistente Vorstellung der eigenen Person entwickelt sich nicht losgelöst, sondern in der aktiven Auseinandersetzung mit und der Abgrenzung von den Konzeptionen anderer Personen, d.h. der gleichzeitigen Entwicklung anderer Ich-Identitäten. Die Unverwechselbarkeit der personalen Identität spiegelt sich in der je einmaligen Biographie eines Menschen.

„Self-identity is not a distinctive trait, or even a collection of traits, possessed by the individual. It is *the self as reflexively understood by the person in terms of her or his biography*. [...] The capacity to use ‚I‘ in shifting contexts, characteristic of every known culture, is the most elemental feature of reflexive conceptions of personhood.“<sup>43</sup>

*Anthony Giddens* verweist hier neben der sozialen Einbettung der persönlichen Lebensgeschichte zugleich auf die entscheidende Rolle, die eine *kulturelle* Einbindung des Individuums dabei spielt, eine Persönlichkeitskonzeption in wechselnden Kontexten aufrechtzuerhalten. Kulturelle Orientierung und Verwurzelung steht in einem zeitlichen Kontinuum von historischer Überlieferung und traditionellen Vorgaben einerseits sowie Erwartungen und Entwürfen für die Zukunft andererseits. Die Fähigkeit, einen lebensgeschichtlichen Zusammenhang zu stiften, d.h. eine *Geschichte* des eigenen „Selbst“ *zu erzählen*, erfordert eine Verortung in der Vergangenheit sowie eine Vision für die Zukunft. „The issue of our condition can never be exhausted for us by what we *are*, because we are always also changing and *becoming*. [...]“

---

<sup>42</sup> Jary, D./Jary, J. (1995): Collins Dictionary of Sociology, Glasgow, S.305.

<sup>43</sup> Giddens 1991, S.53 (Hervorhebung im Original).

What I am has to be understood as what I have become.”<sup>44</sup> Ich-Identität als ein ständiger Reflexions- und Interpretationsprozess äußert sich darin, eine konsistente Lebensgeschichte aufrechtzuerhalten. „A person’s identity is not to be found in behaviour, nor – important though this is – in the reactions of others, but in the capacity to keep a particular narrative going.”<sup>45</sup>

Sowohl Giddens aus soziologischer Sicht als auch *Charles Taylor* aus moralphilosophischer Perspektive betonen in ihren Studien zur Herausbildung von Ich-Identität unter den Bedingungen der Moderne die Bedeutung einerseits von Zeit und Geschichtlichkeit und andererseits von bleibendem Sinn und einer Ausrichtung auf bestimmte Grundwerte bzw. der Konzeption eines guten Lebens. Die sinnstiftende Konsistenz einer fortschreitenden Geschichte besteht nach Taylor in einer unverzichtbaren Ausrichtung auf moralische Werte: „we need an orientation to the good, which means some sense of qualitative discrimination”; „being selves is essentially linked to our sense of the good”.<sup>46</sup> Gleichwohl die Herausbildung einer Ich-Identität in der „postmodernen” Moderne oder (wie Giddens sie nennt) in der *Spätmoderne* von einer zunehmenden Individualisierung und Pluralisierung von Werten gekennzeichnet sein mag, so bedeutet dies jedoch keineswegs eine Auflösung oder ein Überflüssigwerden moralischer Orientierungen.

## **2. Identitätskonflikte in einer pluralistischen Welt und eine traditionalistische Antwort**

Ich-Identität und soziale Identität stehen in einem untrennbaren Zusammenhang. Die Kontinuität eines lebensgeschichtlichen Zusammenhanges konstituiert sich in der Auseinandersetzung mit Erwartungen und Ansprüchen der sozialen Umwelt. Die kulturelle Entwicklung im Laufe der Neuzeit ist wesentlich bestimmt durch einen Emanzipationsprozess des Individuums, das sich von vorgeschriebenen sozialen Rollen sowie von verbindlichen traditionellen Moralvorschriften befreit. Die „Spätmoderne“ stellt das Individuum vor die Wahl einer Vielzahl von Lebensstilen und Wertesystemen. Ich-Identität und soziale Integration konstituieren sich nicht nur durch die Zugehörigkeit zu einer einzigen Gemeinschaft, sondern zu zahlreichen Gruppen

---

<sup>44</sup> Taylor, Charles (1989a): *Sources of the Self. Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., S.47. (Hervorhebung im Original).

<sup>45</sup> Giddens 1991, S.54 (Hervorhebung im Original).

verschiedener funktionaler Einbindungen und Zielrichtungen.<sup>47</sup> Die Möglichkeit einer Ausrichtung auf allgemein verbindliche Werte sowie kulturelle Traditionen und Bindungen hingegen werden immer fraglicher. Wir leben in einem ethischen Pluralismus, der zuweilen in einen subjektiven Relativismus abzugleiten scheint.

Welche Art von Lebensgeschichte hingegen erzählt eine Amische oder ein Amischer? Die Betonung der Gruppenidentität sowie einer strengen Konformität der Gemeindemitglieder bei gleichzeitiger Zurückstellung persönlicher Bedürfnisse und Ansprüche auf eigenständige Entwicklung bis hin zur Aufgabe individueller Freiheiten sind für viele fundamentalistische Religionsgemeinschaften kennzeichnend. Die Lebensweise der anabaptistischen Gruppen in Nordamerika kann aus der Außenperspektive aber auch als ein Gegenentwurf zu den Identitätskonflikten der Spätmoderne interpretiert werden. Ein definiertes Ich ist für die Amischen im Sinne von Erikson „eine erfolgreiche Variante der Gruppenidentität“, welche „im Einklang mit der Raum-Zeit und dem Lebensplan der Gemeinschaft steht.“<sup>48</sup>

Die von Giddens aufgezeigten „Dilemmata des Selbst“ – mit der sinnfälligen Überschrift „Living in the world“<sup>49</sup> – können als ein theoretischer Rahmen dienen, die Identität der Amischen als eine aktive Auseinandersetzung mit den Herausforderungen und Widersprüchen der Moderne zu analysieren. Giddens beschreibt die Verortung des Selbst in der Spätmoderne in der Konfrontation gegenläufiger Tendenzen. Eine verstärkte Extensionalisierung (die Ausdehnung des Wirkungsbereiches der sozialen Akteure) geht einher mit extremer Intensionalisierung (der Zurückgeworfenheit des Individuums auf sich selbst und seine existentiellen Fragen). Das Informationszeitalter eröffnet neue Raum- und Zeitdimensionen, die die sozialen Beziehungen entscheidend verändern. Gleichzeitig werden Globalisierungstendenzen jedoch auch von verstärkter Lokalisierung begleitet.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Taylor 1989a, S.47, 51.

<sup>47</sup> Dies gilt in ähnlicher Weise auch für die Zugehörigkeit zu politischen Gemeinschaften und die Herausbildung einer politischen Identität. Der Bürger gehört nicht mehr nur noch einer einzigen Polis an. Politische Identität und Partizipationsmöglichkeiten bestehen auf regionaler, nationaler und in immer vielfältiger werdenden übernationalen Verflechtungen. (Vgl. Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M., S. 13ff., 162ff.).

<sup>48</sup> Erikson 1989, S.17.

<sup>49</sup> Giddens 1991, S.187ff.

<sup>50</sup> Vgl. Beck 1997: Die neue Bedeutung des Lokalen kann nicht zuletzt mit der Logik des Marktes selbst begründet werden: Niemand kann „global“ produzieren oder Produkte veräußern. Es bestehen immer lokale Bindungen. Auch „global vermarktete Symbole“ bestehen „aus den Rohstoffen lokaler Kulturen“. (86f.) Eine „universale Weltkultur, in der einerseits lokale Kulturen abgestorben [sind], andererseits alle nach einem Schema konsumieren [...] – selbst wenn sie dies säuberlich getrennt nach Welt-Einkommens-Klassen tun –, wäre das Ende des

Giddens formuliert unter den folgenden Überschriften vier *Dilemmata des Selbst*: (1) Vereinigungs- versus Fragmentierungstendenzen, (2) Machtlosigkeit versus Wahl und Selbstbestimmung des Lebensstiles, (3) Autorität versus Unsicherheit und (4) Personalisierte versus warenbezogene Erfahrung.

„*Unification versus fragmentation*: the reflexive project of the self incorporates numerous contextual happenings and forms of mediated experience, through which a course must be charted.

*Powerlessness versus appropriation*: the lifestyle options made available by modernity offer many opportunities for appropriation, but also generate feelings of powerlessness.

*Authority versus uncertainty*: in circumstances in which there are no final authorities, the reflexive project of the self must steer a way between commitment and uncertainty.

*Personalized versus commodified experience*: the narrative of the self must be constructed in circumstances in which personal appropriation is influenced by standardized influences on consumption.“<sup>51</sup>

In vielfacher Hinsicht versuchen die Amischen, sich mehr oder weniger bewusst diesen Identitätskonflikten der Moderne zu entziehen und an einer traditionellen, „vor-modernen“ Identitätsbildung festzuhalten. Gleichwohl gelingt dies in der Praxis nicht immer. Die Amischen können sich ihrer Umwelt und deren Konflikte nicht völlig entziehen. Kulturelle Kompromisse und Anpassungen verschiedenster Art werden ausgehandelt. Betrachten wir Giddens Dilemmata im einzelnen, so lassen sich für die möglichen idealtypischen traditionalistischen Antworten jeweils auch Gegenbeispiele finden.

(1) *Unification versus fragmentation* (Vereinigungs- versus Fragmentierungstendenzen): Der Platz des Individuums in einer Amischgemeinde scheint ziemlich genau vorherbestimmt. Die eigene Lebensgeschichte muss nicht aus den vielfältigsten Kontexten erst in einen kohärenten Zusammenhang gebracht werden. – Außer im Falle derjenigen Familie, die es nicht schafft, z.B. ein eigenes Grundstück zu erwerben. Die Erwerbstätigkeit als Farmer ist die ökonomische Grundlage des traditionellen Lebensstils. Jedoch sind besonders junge Amische oft gezwungen, in amerikanischen Unternehmen zu arbeiten oder ein eigenes Geschäft zu eröffnen. Der Zwiespalt, die verschiedenen kulturellen Kontexte zu vereinbaren, ist in diesen Fällen um so größer.

(2) *Powerlessness versus appropriation* (Machtlosigkeit versus Wahl und Selbstbestimmung des Lebensstiles): Eine Wahl verschiedener Lebensstile steht den Amischen gewöhnlich nicht frei, vielmehr ist dieser von der Fortbewegungsart, über die Anlage eines Blumenbeetes

---

Marktes, das Ende der Gewinne“. (ebd.) Hingegen finde eine „nicht-traditionalistische Renaissance des Lokalen statt, wenn es gelingt, lokale Besonderheiten global zu verorten.“ (S.87).

bis hin zur Hutkrempe genauestens vorgeschrieben. Ob die Amischen dabei mehr oder weniger Einfluss auf ihre direkte Lebensgestaltung haben, bleibt gleichwohl fraglich. – Dennoch nimmt andererseits die Vielfalt der Lebensstile mit jeder neuen Gemeindepaltung und Änderung der entsprechenden Ordnung merklich zu; ganz abgesehen von den Anfechtungen der täglich vorgeführten Bequemlichkeiten des *way of life* ihrer „englischen“ Nachbarn.

(3) *Authority versus uncertainty* (Autorität versus Unsicherheit): Unsicherheit soll durch die festgefügte Ordnung ausgeschlossen werden. Ebenso ist es nicht notwendig, wie in der „modernen Welt“, eine ganze Bandbreite von Autoritäten in bestimmten Konfliktfällen zu Rate ziehen zu müssen. Sämtliche Leitlinien für das tägliche Handeln sind in der Ordnung überliefert. Soziale und persönliche Konfliktsituationen werden von der Gemeinde als Ganzes unter der Leitung des Ältestenrates entschieden. – Selbstverständlich spricht auch hier die Vielfalt der bestehenden Ordnungen gegen die eindeutige Zuordnung von Autorität und für eine Zunahme von innergemeindlicher Meinungsvielfalt.

(4) *Personalized versus commodified experience* (Personalisierte versus warenbezogene Erfahrung): Auch das vierte der von Giddens aufgeführten Dilemmata kann als eine direkte Herausforderung an die Selbstpositionierung der Amischen gelesen werden: Die Old Order Gemeinden legen grossen Wert darauf, das Prinzip der gegenseitigen Hilfe sowie eine *face-to-face* Kommunikationsstruktur aufrecht zu erhalten. Diesen Grundsätzen entsprechen die Gemeinden einerseits durch die strikte Einschränkung von Technik in der Landwirtschaft sowie im Haus- und Freizeitbereich,<sup>52</sup> andererseits durch die Ablehnung jeglicher staatlicher Sozialleistungen. – Aber auch in diesem Punkt ist zu fragen, inwieweit die Notwendigkeit des Handels und nicht-landwirtschaftlicher Erwerbsfähigkeit die Gemeinden mehr und mehr den Gesetzen des Marktes unterwirft und somit auch ihre persönlichen Beziehungen verändert.

Der Begriff der Gruppenidentität der Amischen kann nicht einfach als „fortschrittsfeindlich“ oder „anti-modern“ verstanden werden. Die Konzeption der Ordnung soll ihrer Idee nach die Gemeindeglieder der Old Order Kirchen vor „der Welt“, d.h. den Dilemmata der Moderne bewahren. Dennoch zeigt sich, dass Konfrontationen und Anpassungen auch bei den

---

<sup>51</sup> Giddens 1991, S.201.

<sup>52</sup> Z. B. beschränkt das Verbot des Einsatzes von Traktoren zur Feldarbeit die Größe des von einer Familie zu bearbeitenden Landes, ebenso wie das Benutzen der Pferdekutsche als Fortbewegungsmittel den Bewegungsradius eines Amischen limitiert. Telefone sind i.d.R. innerhalb des Hauses nicht gestattet, die Benutzung von Gemeinschafts- oder öffentlichen Apparaten also auf besondere (Not-)Fälle beschränkt.

Amischen unumgänglich sind und einen entscheidenden Einfluss auf den Wandel des Identitätsbildungsprozesses der Gemeinden und ihrer einzelnen Mitglieder haben.<sup>53</sup>

### 3. Konzepte politischer Identität

Die Amischen verstehen sich als ein „heiliges Volk“<sup>54</sup>, das keiner weltlichen Gewalt oder Gesetze bedarf.<sup>55</sup> Aus der religiösen Ordnung des „wehr- und rachlosen Christentums“<sup>56</sup> resultiert die völlige Enthaltung von staatlichen Ämtern, die Nichtwahrnehmung jeglicher Bürgerrechte (z.B. vor Gericht oder bei Wahlen) sowie die Ablehnung der Verfolgung von Straftätern mit Hilfe staatlicher Gewalt. Die Disziplinierung der Gemeinde geschieht ohne physische Gewalt, sondern allein durch Ermahnung, soziale Meidung (shunning) und Bann, gemäß der apostolischen Grundsätze der ersten Christengemeinden. Macht es dennoch Sinn von einem Politikbegriff bzw. einer politischen Identität der Täufergemeinden zu sprechen?

Der britische Politikwissenschaftler *Peter Preston* verweist auf den untrennbaren Zusammenhang einer biographischen und einer ethnographischen Geschichte, in der sich das Individuum in der sozialen Welt verortet.<sup>57</sup> Soziologische, kulturelle und politische Identitätskonzepte werden nur in ihrem Gesamtbild der Komplexität des Identitätsbegriffes gerecht. Ich-Identität deutet auf eine persönliche Erzählung innerhalb sozialer Kategorien: (1) als geographische Verortung des alltäglichen Bewegungs- und Interaktionsraumes, (2) als soziale Vernetzung auf der Grundlage verschiedener Bedeutungseinheiten und Interessensebenen sowie (3) in der Teilhabe an einem kontinuierlich aufgearbeiteten kollektiven Gedächtnis. Preston versucht eine Brücke zwischen traditionellen, statischen Identitätsvorstellungen sowie post-modernen Ansätzen zu schlagen, wonach sich Identität in einem ständigen Wandel befindet.

---

<sup>53</sup> Der Vergleich der Amischen mit den Hutterern ist hier besonders interessant. Die letzteren siedeln in South Dakota sowie in den Prärien und Kornkammern des kanadischen Westens. Dort wäre das materielle Überleben mit einer Landwirtschaft, bei der der Einsatz von Traktoren auf dem Feld nicht getattet ist, selbst bei einer asketischen Lebensweise kaum gewährleistet. So entschieden sich die Hutterer für den Einsatz von modernsten Maschinen und vollautomatischer Tierhaltung und bringen dies dennoch mit einer den Amischen sehr ähnlichen konservativ weltentsagenden Ordnung in Einklang.

<sup>54</sup> „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk [...]“ (1.Petr. 2,9).

<sup>55</sup> Detaillierter zur anabaptistischen Tradition einer „Zwei-Reiche-Lehre“ siehe unten Kapitel III, 2.

<sup>56</sup> So die ursprüngliche Selbstbezeichnung der Täufergemeinden. (Vgl. Glaubensbekenntnis (1632): Glaubensbekenntnis des wehr- und rachlosen Christentums, in: *Die ernsthaft Christenpflicht* (2000), Revidierte und vermehrte Ausgabe, Aylmer, Ont/LaGrange, Ind, S.184-215).

Hingegen versucht Preston mit seinem Konzept der „*politisch-kulturellen Identität*“ ein Gleichgewicht zu beschreiben: „a shifting balance between what is privately remembered and what is currently publicly demanded“<sup>58</sup>.

Für Preston basiert der Zusammenhalt einer Gesellschaft auf durch „Sprache geregelten Beziehungen“ („*language-ordered relationships*“) zwischen Personen und Institutionen.<sup>59</sup> Ebenso wie die Bedeutungsinhalte einer Sprache innerhalb einer Gemeinschaft entstehen, strukturiert andererseits die Sprache die Sinnzusammenhänge einer Gesellschaft. Preston verweist auf die zentrale Bedeutung einer gemeinsamen, eigenen (Druck-)Sprache in der Herausbildung und Abgrenzung *nationaler* Gemeinschaften.

„In Europe, as overarching religious communities with trans-vernacular languages declined, new reading publics constituted themselves by using newly available vernacular print languages. In turn, as overarching religious authority declined and the power of secular institutions increased, the modern state emerged, a sovereign juridical institution laying claim to a specific territory within a network of states.“<sup>60</sup>

Sprache konstituiert Lebensformen und -stile sowie kulturelle Bedeutungszusammenhänge und Identitätskonzepte. Die zentrale Bedeutung einer Nationalsprache bei der Umsetzung und Etablierung des modernen Staatsgedankens, insbesondere bei der Übersteigerung der Idee der Nation zu Nationalismus, zeigt wiederum die Verschmelzung von kulturellen und politischen Identitätsvorstellungen.

Ohne die Komplexität des Geflechtes sozialer, kultureller und politischer Faktoren aus den Augen zu verlieren, muß dennoch gefragt werden, in welcher Weise sich eine Bürgerin als Mitglied einer explizit *politischen* Gemeinschaft wahrnimmt und inwieweit ihr persönliches „Bild“ (bzw. der Grad ihrer Identifikation mit dem politischen Verband) den Vorstellungen anderer Bürger entspricht. Was bedeutet es für das Individuum, zu einem abgegrenzten, in bestimmter Art (schriftlich oder durch Tradition) konstituierten politischen Gemeinwesen zu gehören? Macht es Sinn, von *nationaler Identität* als einer Eigenschaft zu sprechen, die man einem politischen Verband als Ganzes zuspricht? Ist ein „kulturneutraler“ *Verfassungspatriotismus* als kollektives Identitätskonzept denkbar und ausreichend? – In Bezug auf die Amischen stellen sich die Fragen, einerseits nach dem Selbstbild, inwieweit sie politisch ein Zugehörigkeitsgefühl mit dem amerikanischen oder kanadischen Staat entwickelt haben und

---

<sup>57</sup> Preston, Peter. W. (1997): *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*, London/Thousand Oaks/New Delhi.

<sup>58</sup> Ebd., S.5.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S.8.

<sup>60</sup> Ebd., S.10f.

ob sie den politischen Charakter ihrer eigenen Ordnungsstrukturen als explizit politisch interpretieren und als solchen in ihr Selbstbild integrieren. Andererseits stellt sich aus der Außenperspektive die Frage, wann eine ethnisch-kulturelle Gemeinschaft sinnvollerweise auch als ein mehr oder weniger eigenständiger *politischer* Verband bzw. als eine *nationale* Minderheit gesehen werden kann.

In den folgenden Abschnitten (3.1 und 3.2) sollen die Begrifflichkeiten *Volk*, *Ethnie*, *Nation* und *ethnisch/nationale Minderheiten* sowie deren Verwendungen in politischen Identitätskonzeptionen ansatzweise dargelegt werden.

### 3.1. *Ethnizität und Nation: Die soziale Konstruktion von „Volkszugehörigkeit“*

Es herrscht reichlich Begriffsverwirrung, will man die allgemeine Frage nach *kollektiver* Identität in ihre *kulturellen* und *politischen* Bestandteile aufgliedern. Um den Volks- oder Nationenbegriff näher zu analysieren, bietet sich zunächst die klassische Unterscheidung zwischen einer *vorpolitisch-ethnischen Abstammungsgemeinschaft* und der *politischen Wertegemeinschaft*, also zwischen *Ethnos* und *Demos*<sup>61</sup>, oder auch *Kulturnation* und *Staatsnation*<sup>62</sup> an. Während *Demos* und *Staatsnation* einzig den politischen Verband und die Unabhängigkeit von jeglichen ethnischen, kulturellen oder ökonomischen Aspekten betont, basiert das Zusammengehörigkeitsgefühl des *Ethnos* auf homogenen Merkmalen wie Sprache, Kultur sowie gemeinsamer Herkunft und Geschichte.<sup>63</sup> Während Einigkeit darüber besteht, dass eine *politi-*

---

<sup>61</sup> Vgl. Francis, Emmerich (1965): *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*, Berlin.

<sup>62</sup> Vgl. Meinecke, Friedrich (1908): *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München.

<sup>63</sup> In lateinischer Terminologie beschreibt das Konzept von *gens* und *populus* die auf familiäre Bindung und geographische Herkunft beruhende (Stammes-)Gemeinschaft, die sich ebenso durch eine gemeinsame Volkssprache und Traditionen auszeichnet. Im Unterschied zu dieser Vorstellung einer „Abstammungs-“ oder „Kulturnation“ (Kultur hier gleichwohl in unserem heutigen, weiteren Verständnis) steht die politische Gemeinschaft, die *civitas*. Bereits Athener und Römer wiesen mit der Bezeichnung „barbarische“ Völker auf ethnisch-kulturelle Gemeinschaften ohne institutionalisierte politische Strukturen. – Die Unterscheidung „politisch/vor-politisch“ sowie die Klassifizierung „politisch nicht organisiert“ ist gleichwohl problematisch und verweist auf ein eurozentrisches Politikverständnis. Nicht-europäische Einflüsse auch auf moderne politische Ordnungsprinzipien werden dabei weitgehend ignoriert. So verweist z.B. der Historiker *James W. Loewen* auf den Einfluß der Ordnungsstrukturen von *Native American tribes* auf die Entwicklung des westlichen Demokratiegedankens. Die Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit seien nicht erst von europäischen Philosophen nach Amerika getragen worden, sondern vielmehr maßgeblich durch das Vorbild der indigenen Völker inspiriert gewesen. Ebenso würden zahlreiche Quellen belegen, dass auch die Realisation der amerikanischen Konföderation auf die Idee der *Iroquois League* als „object lesson“ zurückzuführen sei. „Both the Constitutional Congress and the Constitutional Convention referred openly to Iroquois ideas and imagery.“ (*James W. Loewen* (1995), *Lies my teacher told me. Everything your American history textbook got wrong*, New York, S.111). Ein weiterer symbolischer Hinweis für

sche Gemeinschaft – zumindest im modernen, liberal-demokratischen Verständnis – nicht eine objektive, natürlich vorgegebene Einheit darstellt, sondern auf einem (wenn auch nur hypothetisch angenommenen) Gesellschaftsvertrag beruht, so ist ein essentialistisches Verständnis von *Ethnos* als durch Abstammung und historische Entwicklung quasi „natürlich“ gewachsene Einheit noch keineswegs ausgeräumt.<sup>64</sup>

Während in der Nationalismusforschung weitgehend Einigkeit darüber besteht, dass Nationen als Ergebnis sozialer Konstruktionen betrachtet werden müssen, ist dieser konstruktivistische Ansatz für die Ethnie noch umstritten. Soziologische und kulturgeschichtliche Forschungsarbeiten zeigen jedoch immer häufiger, wie problematisch es ist, von Ethnie als stabiler, natürlicher Einheit zu sprechen, vielmehr erweisen sich Ethnien als höchst flexible, artifizielle soziale Gebilde. Ähnlich der Vorstellung von „Rasse“, kann auch Ethnizität als eine soziale Konstruktion gedeutet werden.

„*Race* is a socially constructed term, built on perceivable differences which are culturally elaborated. [...] *Ethnicity* on the other hand, is not defined by physical properties. It is an affiliation by cultural, historical characteristics. The categories by which people are sorted into ‚ethnicities‘ are quite obviously imprecise and arbitrary. Is a woman with an Irish father and a German/French mother Irish/German/French? Irish-German with some addition of French?“<sup>65</sup>

Die amerikanische Historikerin *Gerda Lerner* verweist auf historische und kulturelle Kategorien, deren Anwendungen oftmals vage und willkürlich sind. Ethnizität als eine Form sozial konstruierter Identität ist keine objektiv zuschreibbare Eigenschaft, sondern muß in jeder Generation wieder neu „erfunden“ und neu interpretiert werden. Entscheidend für kollektive Identität sind also nicht die mehr oder weniger objektiven Merkmale einer Gruppe selbst, sondern die Vorstellung der Zusammengehörigkeit aufgrund dieser Merkmale. Bereits *Max Weber* spricht in diesem Sinne nicht von einer objektiv gegebenen, sondern von „geglaubter Gemeinsamkeit“<sup>66</sup>, auf der das Selbstverständnis und Wir-Gefühl einer Gemeinschaft gründe.

Die Soziologen *Werner Sollers*<sup>67</sup> und *Benedict Anderson*<sup>68</sup> zeigen die Verbindungen von Ethnizität zum Nations- und Nationalismusbegriff sowie deren gemeinsamen historischen

---

den Ursprung zentraler Ideen im amerikanischen politischen System sei der Adler mit einem Pfeilbündel im Wappen der neu gegründeten U.S.A. Beides, Adler und Pfeilbündel, waren Symbole der *Iroquois League*.

<sup>64</sup> Vgl. z.B. Weihnacht, Paul-Ludwig (1994): Nation als Integral moderner Gesellschaft, in: Gebhardt, Jürgen (Hrsg.) (1994): Demokratie, Verfassung und Nation, Baden-Baden. Weihnacht geht von Völkern als gegebene soziale Entitäten aus, deren Herausbildung in einem längst abgeschlossenen „Prozeß der Ethnogenese“ (S.102) stattgefunden habe.

<sup>65</sup> Lerner, Gerda (1997): Rethinking the Paradigm, in: dies. (1997): Why History Matters. Life and Thought, New York, S.149. (Hervorhebungen im Original).

<sup>66</sup> Weber, Max (1922): Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, S.219.

<sup>67</sup> Vgl. Sollers, Werner (Hrsg.) (1989): The Invention of Ethnicity, New York, insbesondere: Introduction, S.IX-XX.

Ursprung in der Entstehung des Nationalstaatsgedankens im 18. Jahrhundert. Anderson definiert Nation als eine „imaginierte politische Gemeinschaft“. Die sozial konstruierte Vorstellung bezieht sich sowohl auf die Begrenzung und die Souveränität als auch auf den Begriff der Gemeinschaft selbst.

„It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. [...] In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity / genuineness, but by the style in which they are imagined.“<sup>69</sup>

Die *Art und Weise* mit der eine ethnische Gemeinschaft, ein Volk oder eine Nation *vorge stellt* wird, bestimmt demnach die Kategorien ethnischer oder nationaler Identität. Dabei gibt es selbstverständlich sich überschneidende Identitäten („overlapping identity“), was nicht notwendigerweise zu Widersprüchen führen muss (z.B. „I am Jewish and American.“). In den multi-ethnischen USA wird dies vielmehr zur Regel. Die Nachkommen der einstigen Staatsgründer und vorherrschenden Ethnien werden (nach derzeitigen Prognosen) in einigen Jahrzehnten ihrerseits eine Minderheit bilden. Die meisten Amerikaner werden im Jahre 2050 ihre Vorfahren in allen Teilen der Welt finden, aber am wenigsten in Europa.

„Indeed, more than ever before, as we approach the time when whites become a minority, many of us are perplexed about our national identity and our future as one people.“<sup>70</sup>

Während im Völkerrecht unter *Nationen* die einzelnen Staatsvölker als Mitgliedstaaten der UNO verstanden werden, ist jedoch nicht eindeutig definiert was unter einem *Volk* als ethnische Einheit zu verstehen ist und auf welche Gemeinschaften folglich das Selbstbestimmungsrecht der Völker zutreffen würde. Die Weltorganisation hat das Ziel: „freundschaftliche, auf der Achtung vor dem Grundsatz der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker beruhende Beziehungen zwischen den Nationen zu entwickeln“<sup>71</sup>. Gleichwohl die Selbstbestimmung in der Charta „nur eine politische oder moralische Richtlinie“<sup>72</sup> ist, so wird sie im Zuge der Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit an koloniale Länder und Völker<sup>73</sup> 1960 zu einer Rechtsgeltung beanspruchenden Regel erhoben. Dennoch wird in weiteren

---

<sup>68</sup> Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, London/New York.

<sup>69</sup> Ebd., S.6.

<sup>70</sup> Takaki, Ronald (1993): *A Different Mirror. A History of Multicultural America*, Boston, S.2f.

<sup>71</sup> Charta der VN, Art. 1 Ziff. 2.

<sup>72</sup> Partsch, Karl Josef (1991): *Selbstbestimmung*, in: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.) (1991): *Handbuch Vereinte Nationen*, München, S.745-752, hier S.747.

<sup>73</sup> Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit an koloniale Länder und Völker vom 14. 12. 1960, GA res. 1514 (XV).

Erklärungen und Beschlüssen der Generalversammlung<sup>74</sup> deutlich, dass weder staatenlose Völker noch nationale Minderheiten juristisch begründete Forderungen auf Unabhängigkeit erheben können.

„Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß die Frage der ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten als ein schwieriges und wichtiges Sonderproblem angesehen wird, das aber außerhalb des Wirkungsbereichs der Selbstbestimmung stehe [...]. Daher wurde in den Pakten der Ausdruck ‚nationale Minderheiten‘ vermieden.“<sup>75</sup>

So mussten die Vereinten Nationen bisher aus einerseits pragmatischen, andererseits aber auch prinzipiellen Gründen auf eine Definition ihrer konstituierenden Elemente verzichten. Auch eine allgemeine Definition des Begriffes *Minderheiten* konnte bisher im Völkerrecht noch nicht verankert werden,<sup>76</sup> gleichwohl der Schutz von religiösen, ethnischen und sprachlichen Minderheiten bereits ein wesentliches Anliegen der Verträge des Völkerbundes von 1919/20 war, und seither eine zentrale Rolle im Völkerrecht spielt.

Als weitgehend akzeptierte Definition des Minderheitenbegriffs gilt jedoch die des UN-Sonderberichterstatter *Francesco Capotorti*, die er in einem Bericht an die Unterkommission zur Verhinderung von Diskriminierung und zum Schutz von Minderheiten der UNO-Menschenrechtskommission 1977 lieferte. Capotorti definiert eine Minderheit als:

„eine der übrigen Bevölkerung eines Staates zahlenmäßig unterlegene Gruppe, die keine herrschende Stellung einnimmt, deren Angehörige – Bürger dieses Staates – in ethnischer, religiöser oder sprachlicher Hinsicht Merkmale aufweisen, die sie von der übrigen Bevölkerung unterscheiden, und die zumindest implizit ein Gefühl der Solidarität bezeigen, das auf die Bewahrung der eigenen Kultur, der eigenen Traditionen, der eigenen Religion oder der eigenen Sprache gerichtet ist.“<sup>77</sup>

Auch Capotorti macht in dieser Bestimmung des Minderheitenbegriffes deutlich, dass diese nur eingeschränkt und nicht ausschließlich mit objektiven Merkmalen identifiziert werden können (gleichwohl bestimmte Unterscheidungsmerkmale existieren), vielmehr diese Merkmale „ein Gefühl der Solidarität“ innerhalb der Gruppe hervorrufen müssen und ein Bestreben zur Aufrechterhaltung dieser kollektiven Identität erkennbar sein muss.

Eine Unterscheidung zwischen ethnischen und nationalen Minderheiten treffen Völkerrechtler häufig, indem sie als *nationale Minderheiten* eine Gruppe von Angehörigen einer Nation verstehen, die in einem anderen Staat das Staatsvolk bildet, oder, wie z.B. die Kurden, als staatenlose Völker nach eigener Staatlichkeit streben. Hingegen werden als *ethnische*

---

<sup>74</sup> Erklärung über die Grundsätze des Völkerrechts, über freundschaftliche Beziehungen und die Zusammenarbeit zwischen den Staaten vom 24. 10. 1970, GA res. 2625 XXV Annex.

<sup>75</sup> Partsch 1991, S.751; vgl. auch Capotorti, Francesco (1991): Minderheiten, in: Wolfrum 1991, S.598-607, hier S.605.

<sup>76</sup> Capotorti 1991: S.604.

<sup>77</sup> Capotorti, Francesco (1980): Die Rechte von Angehörigen von Minderheiten, VN, S.118.

*Minderheiten* Einwanderergruppen, und (mit dem Verweis auf eine Entscheidung des UN-Menschenrechtsausschusses<sup>78</sup>) auch indigene Völker verstanden.<sup>79</sup>

Der kanadische politische Philosoph und Minderheitenforscher *Will Kymlicka* verweist auf die Schwierigkeit einer solchen Einteilung, insbesondere, um den Rechten von indigenen Völkern für den Erhalt ihrer Lebensweise und kulturellen Identität in ihrem angestammten Heimatland gerecht werden zu können. Will Kymlicka und Wayne Norman liefern eine wesentlich differenziertere Einteilung von Minderheiten, wobei sie den Begriff *ethnische Minderheit* zunächst ganz vermeiden (oder nur für Einwanderergruppen vorbehalten) und den Begriff der *nationalen Minderheit* auf indigene Völker ausdehnen.<sup>80</sup> Kymlicka und Norman orientieren sich an dem Nationenbegriff einer „imaginierten Gemeinschaft“ der Nationalismusforschung im Anschluss an Sollers und Anderson, und betonen, dass es wenig Sinn mache, eine Nation mit einem Staat oder Staatsvolk gleichzusetzen. „[T]here are many times more nations than there are states, and in fact relatively few states that do not contain more than one national community.“ Im Weiteren definieren sie folglich eine nationale Minderheit als „national communities that share a state with one or more larger (or more dominant) nations“.<sup>81</sup> Sowohl das Kriterium der Zugehörigkeit zu einer anderen Staatsnation als auch das Streben nach Eigenstaatlichkeit sei insbesondere im Hinblick auf indigene Völker keine hilfreiche Orientierung, da es denen vor allem um die Aufrechterhaltung einer traditionellen Lebensweise gehe, die nicht einer Eigenstaatlichkeit gleich kommt, aber dennoch ein hohes Maß an kultureller, aber auch wirtschaftlicher und politischer Autonomie bedarf, um ein solches Projekt aufrechtzuerhalten.

---

<sup>78</sup> *Lovelace v. Kanada* (Nr. 24/1977). Eine indianische Frau hatte wegen ihrer Heirat mit einem Nicht-Indianer die ihr zukommenden Rechte als Angehörige eines indigenen Volkes verloren und klagte gegen Diskriminierung als Mitglied einer ethnischen Minderheit auf der Grundlage des Art. 27 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte (UNTS Bd. 999 Nr. 14668).

<sup>79</sup> Vgl. Blumenwitz, Dieter (1992): *Minderheiten- und Volksgruppenrecht: Aktuelle Entwicklung*, Bonn, S.122f.

<sup>80</sup> Kymlicka, Will/Norman, Wayne (2000): *Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts*, S.1-41, in: dies. (Hrsg.) (2000): *Citizenship in Diverse Societies*, New York. S.18f:

- „A. National minorities (a) stateless nations (b) indigenous peoples
- B. Immigrant minorities (c) with citizenship or right to become citizens  
(d) without rights to become citizens („metics“) (e) refugees
- C. Religious groups (f) isolationist (g) non-isolationist
- D. *Sui generis* groups (h) African Americans (i) Roma (gypsies) (j) Russians in former Soviet states, etc, etc.“

Selbstverständlich verweisen die Autoren darauf, dass diese Typologie keinen Anspruch auf letzte Verbindlichkeit oder Abgeschlossenheit erhebt. Jedoch ließen sich anhand dieser Einteilung entsprechende Problemlagen, unterschiedliche Erwartungen und Ansprüche auf Minderheitenrechte differenzierter herausstellen. Nicht aufgenommen sind hier Minderheiten aufgrund von Gender, Behinderung, Sexueller Orientierung etc.

<sup>81</sup> Kymlicka/Norman 2000, S.19.

*Nationale* Identität, so Kymlicka, äußere sich in „the sense of membership in a national group“<sup>82</sup> und sollte nicht mit dem *Patriotismus* für die politische Gesamtgemeinschaft eines Vielvölkerstaates verwechselt werden, gleichwohl dieser für den Zusammenhalt eines multinationalen Staates unerlässlich sei. Bei einem multinationalen Staat wie der Schweiz oder auch Kanada und den USA von einer „Staatsnation“ zu sprechen, sei in diesem Sinne jedoch eher irreführend.<sup>83</sup> Über die Vorstellung der „imaginierten Gemeinschaft“ hinaus liefert Kymlicka einige Kriterien des Volks- bzw. Nationenbegriffs, die sich für nationale Minderheiten in ähnlicher Form ansatzweise auch im Völkerrecht wiederfinden,<sup>84</sup> und die im weiteren Verlauf dieser Arbeit als Analyse Kriterien dienen sollen:

„[N]ation’ means a historical community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and culture. A ‘nation’ in this sociological sense is closely related to the idea of a ‘people’ or a ‘culture’ – indeed, these concepts are often defined in terms of each other.“<sup>85</sup>

Nationale Identität in Kymlickas Sinne, würde also deutlich an den Begriff der *Kulturnation* anschließen, gleichwohl diese auch in seiner *Geschichtlichkeit* nicht als stabile Einheit oder als Ergebnis einer notwendigen, quasi natürlichen Entwicklung verstanden wird. Jedoch verweist er neben einer gemeinsamen *Sprache* und *Kultur* auch auf eine „mehr oder weniger komplette *institutionelle Struktur*“, sowie auf die angestammte *Heimat* einer nationalen Gemeinschaft. Kymlickas Programm ist es, für *nationale* Minderheiten eine Anerkennung als „separate and self-governing societies“<sup>86</sup> einzufordern, die über eine kulturelle Autonomie weit hinausgeht und auch eigenständige politische Strukturen vorsieht. Dieses sei gerechtfertigt und von einem liberalen Standpunkt aus geboten, da nur das Eingebunden-Sein in eine *Gesellschaftskultur* („societal culture“, d.h. u.a. die Verwendung der eigenen Sprache in öffentlichen Institutionen, eigene Bildungseinrichtungen etc.), einem Individuum seine nationale Identität und damit den Bedeutungskontext für individuelle Entscheidungen, d.h. letztlich Autonomie der Person gewährt. Auf Kymlickas Konzept der „Gesellschaftskultur“ soll im Schlußkapitel in der Diskussion um die Legitimität von Sonderrechten für nur teilweise liberale Gemeinschaften innerhalb eines multinationalen und multikulturellen Staates näher eingegangen werden.

<sup>82</sup> Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, S.13.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., S.11ff.

<sup>84</sup> Erwähnt sei hier das Recht auf die Heimat, d.h. das Recht, in der angestammten Heimat zu verbleiben, als auch auf Rückkehr, das durch die Resolutionen Nr. 1997/29 und Nr. 1997/31 der Unterkommission für Minderheitenschutz bei der UN-Menschenrechtskommission mit Berufung auf Art. 12 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte bestätigt wurde. (Freedom of movement and population transfer, Sub-Commission resolution 1997/29 vom 28. Aug. 1997, UN-Doc. E/CN.4/Sub.2/1997/L.11/Add.2, S.7-9; The right to return, Sub-Commission resolution 1997/31 vom 28. Aug. 1997, UN-Doc. E/ CN4/Sub.2/1997/L.11/Add.2, S.12-14).

<sup>85</sup> Kymlicka 1995, S.11.

Für die Amischen stellt sich die Frage, inwieweit sie sich selbst eher als eine amerikanische Subkultur, als eine deutsche Minderheit oder als eine eigene Ethnie, d.h. als ein eigenes „Volk“ verstehen. In ihrer Selbstwahrnehmung spricht viel für das Letztere, was im zweiten und dritten Teil dieser Arbeit gezeigt werden soll. Die Amischen gründen ihre Gemeinschaftsidentität zunächst auf religiöse Lehrsätze sowie auf gemeinsame historische Erfahrungen und kulturelle Traditionen. Die meiner Arbeit zugrunde liegende These, dass der Gemeinschafts- und insbesondere der Ordnungsbegriff der Amischen auch als ein Konzept *politischer* Identität gedeutet werden kann, verfolgt nicht die Absicht, wiederum ein Identitätskonzept *von außen* zuzuschreiben. Vielmehr soll versucht werden, die Eigenperspektive der Amischen aufzugreifen und in der Terminologie eines modernen Politikverständnisses zu interpretieren.

### 3.2. *Gemeinwohl, politische Kultur und ethischer Pluralismus*

Im Mittelpunkt der politischen Philosophie der 1990er Jahre stehen zwei grundsätzliche Interpretationen dessen, was Habermas „aktive Staatsbürgerschaft“<sup>87</sup> nennt. Die *liberale Tradition* greift zurück auf Locke und Kant, sie betont den Schutz individueller Rechte gegen Übergriffe des Staates und stellt die Bürgerrechte und Ansprüche als Privatperson in den Vordergrund. Im politischen Willensbildungsprozess entscheiden die Individuen gemäß ihrer Einzel- und Gruppeninteressen. Demgegenüber betont die *republikanische Tradition* seit Aristoteles eine politische Kultur, in der die Tugenden des Staatsbürgers zum tragen kommen, der seine Entscheidungen im politischen Bereich am Gemeinwohl orientiert, das nicht lediglich als die Summe von Einzelinteressen oder Mehrheitsentscheidungen zu verstehen ist. Diese Wertorientierung des politischen Gemeinwesens basiere wiederum auf kulturell geprägten Traditionen und historischen Erfahrungen, die dessen Bürger teilen.

*Charles Taylor* unterscheidet in seinem Aufsatz zur *Liberalismus-Kommunitarismus Debatte*<sup>88</sup> die ontologische Fragestellung nach den konstituierenden Faktoren für ein soziales Gemeinwesen von normativen Ansprüchen, die in der politischen Praxis ihren Niederschlag

---

<sup>86</sup> Ebd., S.129.

<sup>87</sup> Habermas, Jürgen (1990): Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: ders. (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt/M., S.632-660, S.640.

<sup>88</sup> Taylor, Charles (1989): Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in: Rosenbaum, Nancy (Hrsg.): Liberalism and the Moral Life, Cambridge, S.159-182.

finden. Mit der ontologischen Unterscheidung zwischen einer *atomistischen* und einer *holistischen* Auffassung von Gesellschaft verbinden sich wiederum verschiedene Identitätskonzepte der Person: das ungebundene („unencumbered“) gegenüber einem verwurzelten, eingebundenen („situated“) Ich. Diese, auf *Michael Sandel* zurückgehende Annahme,<sup>89</sup> erhebt jedoch nicht notwendigerweise den normativen Anspruch, die post-moderne Gesellschaft „entfremdeter und isolierter Individuen“ wieder auf „vor-moderne“ traditionelle Familienstrukturen zurückführen zu wollen. Ontologische Behauptungen, etwa dass „ein völlig ungebundenes Ich eine menschliche Unmöglichkeit ist“, oder dass beides, „das (relativ) ungebundene als auch das sozial verortete“ Individuum mögliche Lebensformen beschreiben, zeigen vielmehr Möglichkeiten und Voraussetzungen, innerhalb derer eine Gemeinschaft gestaltet werden kann.<sup>90</sup> Die verschiedenen Identitätsmodelle geben Wahloptionen, die mit normativen Argumenten deliberativ entschieden werden müssen. Während die Vertreter des Liberalismus (*John Rawls*, *Ronald Dworkin*) auf eine strikte ethische Neutralität des Staates gegenüber verschiedenen Konzepten des „guten Lebens“ plädieren,<sup>91</sup> verweisen Kommunitaristen auch für die demokratische Gesellschaft auf die Notwendigkeit einer Art Werte-Grundkonsens in der Form von: „some commonly recognized definition of the good life“<sup>92</sup>. Dieser Wertekonsens bestehe jedoch nicht (und soweit folgen auch Kommunitaristen der liberalen These von der kulturellen Neutralität des Staates) in einer Festlegung auf weltanschauliche oder kulturelle Werte. Taylor verweist vielmehr auf die Identifikation mit der Gemeinschaft als solcher, die Verbindung von motivierendem Patriotismus und politischer Verantwortung als ein Wert an sich, der für das Überleben eines Gemeinwesens unerlässlich sei: „the bond of solidarity with my compatriots in a functioning republic is based on a sense of shared fate, where the sharing itself is of value“<sup>93</sup>. Die gemeinsame Mitwirkung am politischen Gemeinwesen umfasse demnach weit mehr als

---

<sup>89</sup> Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.

<sup>90</sup> Taylor 1989, S.160f: „This is an contribution to social ontology, which can be developed in a number of directions. It could be used to argue that because a totally unencumbered self is a human impossibility, the extreme atomist model of society is a chimera. Or one could argue that both (relatively) unencumbered and situated selves are possibilities, as would be then also (relatively) atomist- and holist-based societies, but that a viable combinations between these two levels are restricted [...]. Taken in either of these directions, the tenor of these theses about identity would still be purely ontological. They still don't amount to an advocacy of anything. [...] They] structure the field of possibilities in a more perspicuous way. But this precisely leaves us with choices, which we need some normative, deliberative arguments to resolve.“

<sup>91</sup> Gleichwohl schließt dies nicht die Zustimmung zu einer der Gesellschaft grundlegenden Gerechtigkeitskonzeption aus. Rawls konstatiert vielmehr, dass es möglich sei, einer *ausschließlich politischen* Gerechtigkeitskonzeption von dem je eigenen Standpunkt der Individuen aus (d.h. ausgehend von deren unterschiedlichen religiösen, philosophischen umfassenden Lehren) zuzustimmen. (Vgl. die Konzeption eines „übergreifenden Konsenses“, Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York, S.133ff.).

<sup>92</sup> Taylor 1989, S.160.

<sup>93</sup> Ebd., S.170.

einen liberalen Grundkonsens von Rechtsstaatlichkeit nach Prinzipien von Gleichbehandlung und Fairness. Eine verfassungspatriotische Identifizierung mit dem Gemeinwesen basiere, so Taylor, auf gemeinsamen historischen Erfahrungen, was wiederum die Frage nach der „Schicksalsgemeinschaft“ sowie der kulturellen Neutralität des Staates aufwirft.

*Jürgen Habermas* beschreitet einen Mittelweg und versucht, einerseits die Wichtigkeit der Mitverantwortung aller Bürger für ein demokratisches Gemeinwesen zu bestätigen, andererseits aber auch die Trennung von ethnisch-kulturellen Bindungen und politischer Identität durch den Verweis auf eine gemeinsame *politische Kultur* aller Staatsbürger ungeachtet ihrer „Volkszugehörigkeit“ aufrechtzuerhalten:

„Die demokratische Staatsbürgerschaft braucht nicht in der nationalen Identität eines Volkes verwurzelt zu sein; unangesehen der Vielfalt verschiedener kultureller Lebensformen, verlangt sie aber die Sozialisation aller Staatsbürger in einer gemeinsamen politischen Kultur.“<sup>94</sup>

Die Sozialisierung in einer republikanisch-demokratisch ausgerichteten politischen Kultur basiert auf der teilhabenden Identifizierung der Mitglieder eines Gemeinwesens mit dessen politischen Institutionen. Das Konzept der *Willensgemeinschaft* ergänzt bzw. *ersetzt* den ethnischen Komplex.<sup>95</sup> Als Bürger einer selbst konstituierten demokratischen Ordnung identifizieren sich die Individuen mit einem *politischen* Gemeinwesen nicht aufgrund von ethnischer oder kultureller Zugehörigkeit, sondern in der Praxis als Staatsbürger. Habermas verweist auf den prozeduralen Charakter einer demokratisch-politischen Identitätsbildung mit Rückgriff auf den Vertragsgedanken: „Der in einer Assoziation von Freien und Gleichen jeweils erstrittene und erzielte Konsens beruht letztlich nur auf der Einheit eines konsentierten *Verfahrens*.“<sup>96</sup> Politische Identität bestehe in der Teilhabe und Ausübung staatsbürgerlicher Rechte innerhalb einer *politischen* Kultur. Die föderative Verfassung der Schweiz etwa zeige, dass Verfassungspatriotismus keineswegs notwendig an eine gemeinsame Sprache und ethnisch-kulturelle Herkunft gebunden ist. Dennoch findet jede Person in dreifacher Hinsicht Anerkennung: (1) als „unersetzbares Individuum“ mit gleichen Rechten und Schutz der Integrität, (2) als Staatsbürger innerhalb der politischen Gemeinschaft sowie (3) als Mitglied einer ethnischen oder

---

<sup>94</sup> Habermas 1990, S.643.

<sup>95</sup> Habermas beschreibt das Konzept der Volkssouveränität als eine *Ersetzung* der Vorstellung der ethnischen Schicksalsgemeinschaft durch die politische Willensgemeinschaft: „An die Stelle des ethnischen Zusammenhangs tritt die demokratische Willensgemeinschaft.“ (Ebd., S.636) Gleichwohl verweist er auch auf die Unterdrückung ethnischer Minderheiten bei der historischen Realisierung dieser Idee in den modernen demokratischen (National)Staaten. – Mit der Frage, wann ein Volk/eine ethnische Gemeinschaft seinen Willen auf Selbstbestimmung äußern und umsetzen darf, ringen bis heute auch demokratische Verfassungsstaaten in z.T. blutigsten Auseinandersetzungen (Baskenland, Korsika, Bretagne, Nordirland).

<sup>96</sup> Habermas 1990, S.638. (Hervorhebung im Original).

kulturellen Gruppe.<sup>97</sup> Auch wenn Habermas die notwendige Sozialisierung in einer entsprechenden politischen Kultur hervorhebt, hält er dennoch am Postulat der kulturellen und weltanschaulichen Neutralität des Staates fest. Die Tragfähigkeit dieses normativen Anspruches soll im Schlusskapitel dieser Arbeit angesichts seiner praktischen Konsequenzen für ethnisch-nationale Minderheiten am Beispiel der Amischen diskutiert werden.

Amische wollen als unabhängige ethnische Gemeinschaft anerkannt werden, verzichten jedoch weitgehend auf den Schutz als individuelle Rechtspersonen als auch auf ihren Beitrag (abgesehen von Steuerzahlungen) am politischen Gemeinwesen mitzuwirken, dem sie juristisch angehören, und das ihnen ihren Status als ethnische Minderheit garantiert sowie ihre religiöse Freiheit sichert. Soweit von der inneren Ordnung der Amischen von einer *politischen* Ordnung die Rede sein kann, so ist diese zweifelsohne mehr an einem holistischen, denn an einem atomistischen Gesellschaftsmodell orientiert. Das Individuum ist völlig in religiöse, traditionell-familiäre und historische Identitätsmuster eingebunden, die allesamt in die Konstituierung und Anwendung der amischen *Ordnung* einfließen. Aus kultureller Perspektive sind die Amischen im hohen Maße eine Kultur- und Schicksalsgemeinschaft: Sie sind sicher eine der wenigen buchstäblichen „Geschichtsnationen“, die tatsächlich regelmäßig ihre 400 Jahre alten Märtyrerchroniken quasi als Bettlektüre den nächsten Generationen vermitteln. Dennoch legitimiert sich ihre Ordnung keineswegs ausschließlich religiös oder aufgrund der wachgehaltenen Geschichte. Die Täufergemeinden praktizieren ebenso exemplarisch, wie es in keinem modernen politischen Verband der Fall ist, eine tatsächliche Zustimmung zu einem (von Philosophen in der Regel lediglich „virtuell“ vorgestellten) Gesellschaftsvertrag. Mit der Erwachsenentaufe entscheiden sich die Nachkommen nicht nur für die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinde, sondern sie werden zugleich vollberechtigte Mitglieder des sozialen Verbandes und verpflichten sich zum Gehorsam gegenüber und zur Mitwirkung innerhalb „der Ordnung“, d.h. innerhalb eines *amischen* Gemeinwesens. Diese Entscheidung ist nicht nur eine formale Angelegenheit. Ihr gehen in der Regel monate- oder jahrelange Vorbereitungen und Prüfungen voraus. In einigen Gemeinden wird es Anwärtern auch freigestellt, sich zunächst einige Jahre in der „englischen“ Welt auszuprobieren, bevor sie sich bewußt für das Leben in der Gemeinde entscheiden. Die besondere Situation als Minderheitenvolk inmitten einer völlig anderen Kultur und Gesellschaftsform bietet darüber hinaus die ständige Möglichkeit zum

---

<sup>97</sup> Vgl. ebd.

Austritt aus der Gemeinde bzw. zum Übertritt in eine Kirche mit einer liberaleren Ordnung. Die Spannung einer Sozialisierung zwischen Schicksals- und Willensgemeinschaft ist ein wesentliches Identitätsmerkmal der Täufergemeinden. Dieses Spannungsverhältnis soll in den *Kapiteln II* und *III* näher analysiert werden.

Die Ordnung der Amischen ist wesentlich patriarchalisch und in bestimmter Hinsicht hierarchisch geprägt. Frauen haben zwar Stimmrecht in der Gemeinde, dennoch sind die Geschlechterrollen eindeutig festgelegt, das Ausüben bestimmter Ämter und Führungspositionen ist Männern vorbehalten. Die Meinungs- und Willensbildung orientiert sich weitgehend an den normativen Vorgaben der Prediger und Bischöfe sowie an den älteren (männlichen) Gemeindemitgliedern. Ebenso ist zu fragen, inwieweit die Amischen den einzelnen Mitgliedern ihrer Gemeinden liberale Grundfreiheiten zugestehen, inwieweit der Beitritt zur Gemeinde tatsächlich freiwillig (auch ohne psychischen oder ökonomischen Zwang) geschieht und ob ein Austritt ohne schwerwiegende Folgen möglich ist – kurz, inwieweit sich amische Identität mit dem Wertekonsens einer liberalen demokratischen Gesellschaft in Einklang bringen lässt. Vor dem Hintergrund der Liberalismus-Kommunitarismus Debatte soll diese Frage in *Kapitel IV* näher geprüft und abschließend in Bezug auf eventuelle Rückschlüsse für eine „kommunitaristische Revision“ des politischen Liberalismus in *Kapitel V* diskutiert werden.

## II. „Traditionalisten“ auf dem Weg in die Moderne – Die Ordnung der Amischen und ihre Symbole kultureller Integration und Abgrenzung

„Sie sind nicht von der Welt, gleichwie auch ich nicht von der Welt bin.“ (Joh. 17,16)

„Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk [...]“  
(1. Petr. 2,9)

„*David*: ‚Being an Amish is to me one, being part of the church – die Gemeinschaft – and to be separated from the world. [...] We were born Amish and we will die the same. Our life, our way, our people. Forever trapped in the community which a man once described as an ‚asylum for the sane‘.‘ [...]“

*Elsie*: ‚You feel you’re part ... you feel needed, you know if something would happen to you ... You would know you would be missed in the community.‘<sup>98</sup>

Die deutschsprachigen Täufergemeinden in Nordamerika weisen eine erstaunlich hohe kulturelle Homogenität und Stabilität auf, wodurch ihre Attraktivität als Touristenanziehungspunkt in den traditionellen Siedlungsgebieten in jüngster Zeit bereits zu einem erheblichen Wirtschaftsfaktor geworden ist. Die Pferdekutschen fahrenden, in traditionellen Trachten gekleideten, scheinbar jede Errungenschaft der modernen Zivilisation ablehnenden Amischen sind zu lebendigen Zeugen vergangener Jahrhunderte geworden. Welche Integrations- und Abgrenzungsmechanismen sicherten den Amischen das Überleben als eine unverwechselbare kulturelle und ethnische Minderheit?

Ihre Außenseiterstellung, die sie einer „altmodischen“ Lebensweise verdanken, ist jedoch keineswegs nur eben diesem Festhalten an alten Traditionen geschuldet. Vielmehr waren die *taufgesinnten* und *wehrlosen* Christengemeinden seit jeher eine atypische Minderheit, die sich von der dominierenden Gesellschaft bewußt absetzte. Als radikaler Flügel der Reformation propagierten bereits die *Schweizer Brüder* (Konrad Grebel, Felix Manz, Georg Blaurock) strenge Weltabgeschiedenheit und Weltentsagung, die vollständige Trennung des Gemeindelebens von Staat und Politik, sowie eine Lebensführung nach den Lehrsätzen der Bergpredigt und dem Vorbild der christlichen Urgemeinden. Die Selbstaussgrenzung der

---

<sup>98</sup> Knauf 1993: S.151f.

Amischen wurde biblisch begründet (Joh. 17,16), gleichzeitig aber auch durch die *historische* Erfahrung der Ächtung und Verfolgung sowohl durch staatliche Institutionen als auch durch die katholische *und* die protestantischen Kirchen bestätigt und verstärkt. Insbesondere bei den Hutterern führte dies beinahe zur Auslöschung der Gemeinden. Was einst die physische Marter gewesen war, wurde im Zuge der technologischen und industriellen Entwicklung mehr und mehr zu der psychologischen Anfechtung, den „Versuchungen“ eines „luxuriösen“ Lebens zu widerstehen, welches notwendigerweise von den geistigen Zielen ablenken müsse.<sup>99</sup>

Die Amischen verteidigen die Merkmale ihrer unverwechselbaren kulturellen Identität jedoch nicht in Form eines Kampfes gegen technologischen Fortschritt, sondern in einem behutsamen und selbstbewusst kritischen Umgang mit den Errungenschaften der Moderne.

### **1. Die religiöse und die profane Ordnung: Fundament und Begrenzung der Glaubens- und Lebensgemeinschaft**

Die Amischen leben gemäß einer strengen, religiös begründeten Ordnung, die sich immer weiter ausdifferenziert und sämtliche Belange des täglichen Lebens regelt. Die Religionsgemeinschaft ist deckungsgleich mit der Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft. Dies gilt für die Hutterer um so konsequenter, indem sie auch in Gütergemeinschaft leben. Seit dem Beginn der anabaptistischen Bewegung im 16. Jahrhundert bilden die Abgrenzung von der Welt und die strikte Befolgung der *Ordnung* zentrale Kriterien ihrer religiösen und kulturellen Identität. Gemäß den Geboten der Heiligen Schrift, insbesondere mit Hinblick auf die Umsetzung der Bergpredigt (Matth. 5), soll der christliche Glaube mit dem praktischen Leben eine konsequente Einheit bilden. Paradoxerweise scheint mit der Absicht, die „Heiligkeit“ der Gemeinde durch eine schützende Ordnung zu bewahren und zu verteidigen, dieselbe jedoch immer profaner zu werden.

„Während die älteren Ordnungsbriefe sich auf gegenseitige Unterstützung beziehen, geht es in den jüngeren immer mehr um den absoluten Gehorsam und darum, sich durch Äußerlichkeiten von der Welt und von liberaleren Kirchen abzugrenzen.“<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> „If we have the spirit of this world, loving ease and pleasure and luxury and leisure, we are the children of the prince of this world (John 12:31). We are only deceiving ourselves if we then talk of the martyrs as being our ancestors. The simple truth is, unless we follow in their footsteps, we are not their children.“ (Stoll, Elmo (1987), Views and Values, in: Family Life 8/9 (1987), zit. nach: Igou, Brad (Hrsg.) (1999): The Amish in their own words. Amish writings from 25 years of *Family Life* magazine, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont., S.28.

### 1.1. „Trennung von der Welt“ durch Ordnung und Disziplin

Die Zugehörigkeit zu einer Amischgemeinde ist nicht nur ein religiöses Bekenntnis, sondern ein *way of life*, der die feste Verankerung des Individuums in eine Gemeinschaft („die Gemeinde“) beschreibt: „Our life, our way, our people. Forever trapped in the community.“<sup>101</sup> Dass das Leben nach einer festgefügt überlieferten Ordnung nicht nur integrativer, sondern zentraler Bestandteil der Religionszugehörigkeit zu einer *Old Order* Gemeinde ist, sagt bereits der Name dieser Konfession. Amisch zu sein heißt, sich in eine bis ins Detail ausbuchstabierte Lebensordnung einzufügen. Dennoch ist auch die „Alte Ordnung“ nicht bloße Überlieferung, sondern den Herausforderungen der Moderne angepasst. Das bedeutet, mit jeder neuen Lebenssituation, der die Vorväter nicht ausgesetzt gewesen waren, muss die Alte Ordnung erweitert und erneuert werden. Das „Verfassungswerk“ der Amischen wird also einerseits immer umfangreicher, komplizierter und *profaner* (da mehr und mehr weltliche Dinge geregelt werden müssen), andererseits weisen Amische selbst immer wieder darauf hin, dass *die Ordnung* an sich nichts Geschriebenes, weder Vor- noch Beschreibbares, sein kann (bzw. soll):

„The most common definition of *Ordnung* in today’s English thinking is ‚discipline‘. While that is only a surface description, its true meaning, to cover all its purpose and effects, is more than pen and ink can yield. [...] It can not really defined by any word in any language because church Ordnung cannot be lived by the letter alone. It must be lived in Spirit.“<sup>102</sup>

In *Joseph Beilers* weiteren Ausführungen über die „wahre Bedeutung“ der Ausdrücke *Ordnung* und *Disziplin* befördert der amische Historiker (der hier wohl eher die Position eines Predigers oder Bischofs einnimmt) für den außenstehenden Beobachter möglicherweise hergebrachte Stereotypen einer fundamentalistischen Sekte: Gehorsam gegenüber der Ordnung zeigt, ob dem Mitglied „die Kirche wirklich wichtig ist“ und ob er „die Gemeinde liebt“. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, entweder ganz dazuzugehören, oder außerhalb der Gemeinde zu stehen. Ordnung und Gehorsam gibt „freedom of heart, peace of mind and a clear conscience“. Und auch der folgende Satz ist für die Selbstdarstellung fundamentalistischer, höchst restriktiver Gruppen sicher nicht ungewöhnlich: „A person inside the church actually has more freedom, more liberty and more privilege than those who are bound to the outside.“<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Knauf 1993: S.45.

<sup>101</sup> Siehe Anm. 98.

<sup>102</sup> Beiler, Joseph F. (1982): Ordnung, in: Mennonite Quarterly Review 56 (Oct. 1982), S.382-384, S.382.

<sup>103</sup> Ebd., S.384.

Natürlich empfindet besonders die jüngere Generation Ordnung und Disziplin nicht immer als ein „Mehr an Freiheit und Privilegien“ im Vergleich zur amerikanischen Umwelt. Gemeindeglieder wissen durchaus zwischen *biblischen* Aussagen und Vorschriften ihrer *Kirche* zu unterscheiden und hinterfragen – wenn auch nur sehr zögerlich – die Legitimation von deren Regeln und Gesetzen:

„Many members know the church rules better than the scriptural basis for them. I firmly believe fewer young people would be lost to the alluring world if their parents and ministers make sure they knew the biblical foundation of their beliefs, instead of merely telling them that it is how the church teaches. It is harder to turn your back on ‚thus saith the Lord‘ than on ‚thus saith the church‘.“<sup>104</sup>

Der Leserbrief macht deutlich, dass einige Amische in einer zu strikten Anwendung und Ausformulierung der Gemeindeordnung nicht nur die Gefahr zunehmender Abwanderung der jungen Generation sehen, sondern auch einen Widerspruch zu den tatsächlichen *religiösen* Grundlagen der Amischen, also einem Leben gemäß der Bibel und nicht gemäß einer Kirchenordnung. Kritische Worte werden in der Regel nur sehr vorsichtig geäußert, da die Auffassung Beilers durchaus praktische Wirksamkeit und Konsequenzen haben kann: Wer die Ordnung nicht fraglos akzeptiert, gerät leicht unter die Anklage, die Gemeinde nicht genug zu lieben, zu selbstüchtig zu sein und zu wenig Selbstaufgabe zu üben. In der folgenden Antwort auf kritische Stimmen der Gemeindeglieder wird diese Einstellung umso deutlicher:

„Our Amish churches everywhere use rules of conduct or *Ordnung* to maintain uniformity in the church, and to keep unwanted practices out of the church. There are people who label all such as man-made rules, and say they are wrong and detrimental to the church. But we believe one of the points that enabled the Amish to hold to non-conformity is discipline. To have discipline, we must have standards. If we rebel against the standards decided by the church, it is evident that something is wrong in our heart.“<sup>105</sup>

Nicht nur Ungehorsam, sondern bereits Infragestellung der Ordnung wird als Sünde interpretiert: „something is wrong in our heart“. Aufschlussreich in der zitierten Stellungnahme ist auch die folgende rhetorische Figur: Die strikten Regeln der Ordnung erhalten die „*Uniformität innerhalb* der Gemeinde“ aufrecht, die Disziplin gegenüber der Ordnung wiederum verfolgt das vordergründige Ziel, die „*Nonkonformität*“ zur Außenwelt zu erhalten. Strenge Uniformität ermöglicht Nonkonformität, d.h. Trennung von der Welt.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels wird deutlich werden, dass nur durch beide Elemente, die konsequente Umsetzung der biblischen Aufforderung, sich „nicht dieser Welt gleichzustellen“ oder auch nur „ein Teil“ von ihr zu sein, sowie die außergewöhnlichen historischen

<sup>104</sup> „Letter“, in: Family Life 6 (1992), zit. nach: Igou 1999, S.62.

<sup>105</sup> Wagler, D. (1991): The Heritage of Our Church Decisions, in: Family Life 4 (1991), zit. nach Igou 1999, S.61f.

Erfahrungen von Anfeindung, Verfolgung und Verachtung durch die Außenwelt, sich die strenge Ordnung der Amischen erklären lässt und deren Begründungen in einem verständlicheren Licht erscheinen.

## 1.2. Die religiöse Ordnung

Die Amischen verstehen sich als ein heiliges, auserwähltes Volk.

„Wir glauben und bekennen eine sichtbare Gemeinde Gottes, nämlich die [...] rechte wahre Buße tut, recht glauben und recht getauft sind, mit Gott im Himmel vereinigt und sie in die *Gemeinschaft der Heiligen hier auf Erden* recht einverleibt sind (1 Cor. 12, 13.), dieselben bekennen wir zu sein, *das auserwählte Geschlecht*, das königliche Priestertum (1 Petri 2, 9.), *das heilige Volk* [...]. Dieselbige mag man erkennen an dem schriftgemäßen Glauben, Lehre, Liebe und gottseligem Wandel, also auch an einem fruchtbaren Leben, Gebrauch und *Unterhaltung der wahren Ordnungen Christi*, welche Er bei den Seinigen so hoch geboten und befohlen hat.“<sup>106</sup>

Der Anspruch, dass die *religiöse* Ordnung auch das Alltagsleben durchdringt und bestimmt, schafft einen scharfen Gegensatz zwischen der sakralen Lebenswelt der Amischen und der profanen Lebenswelt der „Englischen“. Je strenger und ursprünglicher die Ordnung, desto höher scheint sich der Grad an Heiligkeit bereits in diesem Leben zu manifestieren. Knauf sieht das Schlüsselsymbol der Amisch-Kultur in der biblischen Jakobsleiter, die eine Hierarchieskala für die Heiligkeit der verschiedenen Amischkirchen bestimmt, je nach dem Grad ihrer Ursprünglichkeit.<sup>107</sup> Auf dieser Jakobsleiter sind quasi die verschiedenen Aufspaltungen der Amischgemeinden von extrem konservativ bis liberal angeordnet. Demnach sind diejenigen Gemeinden „am heiligsten“, deren Ordnung am „ursprünglichsten“ ist, d.h. die zugleich die größten Entbehrungen im Alltagsleben auf sich nehmen. Mit „Ursprung“ ist hier nicht nur der Begründer der Amischen, Jakob Ammann, gemeint, sondern auch die zeitlich noch älteren Autoritäten (Schweizer Brüder, Menno Simon) und deren erste Gemeindeordnungen, die wiederum einen direkten Bezug zur apostolischen Urgemeinde herstellen. Die *Schleitheimer Artikel* von 1527 sowie deren nähere Ausformulierung im *Dordrechter Glaubensbekenntnis*

---

<sup>106</sup> Glaubensbekenntnis (1632), Art. 8 („Von der Gemeinde Gottes“), zit. nach: Die ernsthaft Christenpflicht (2000), S.195f. (Hervorhebungen AE). „Das heilige Volk“, bzw. *ein* auserwähltes Volk zu sein bedeutet für die Amischen jedoch nicht, den Wahrheitsanspruch zu erheben, die allein und ausschließlich seligmachende Kirche gegründet zu haben. „So wollen wir nicht denken, dasz die amische Secte und ihre Nachkommen die einzige Menschen sind die gelegenheit haben um selig zu werden [...sic!]“ (Regeln und Ordnungen einer Christlichen Gemein. Die Ordnung der Amischgemeinde in Aylmer, Ontario, vom 1. Feb. 1955 (1977 und 1984 durch Zusätze erweitert), in: Weber (1996), Anhang S.1-12, S.9).

<sup>107</sup> Knauf 1993, S.48.

1632 beschreiben zugleich die wichtigsten Glaubensgrundsätze und einen biblischen Gegen- und Idealentwurf für die soziale Ordnung der Gläubigen. Dabei gilt insbesondere die Bergpredigt „wörtlich als verpflichtende Lebensordnung“<sup>108</sup>. Der Heiligkeitsanspruch gilt der Nachfolge Christi und dem Aufruf: „Darum sollt ihr vollkommen sein“ (Matth. 5,48). Beide Glaubensbekenntnisse sind für alle Amischkirchen (und mit einigen Ausnahmen auch für die Mennoniten) verbindlich. Sie bilden einen zentralen Gegenstand der Unterweisung im Taufunterricht. Vor dem Beitritt zur Gemeinde bekennt sich jeder Bewerber öffentlich zu diesen Grundsätzen sowie zur Institution einer christlichen Ordnung im allgemeinen. Jeder erklärt seine Bereitschaft, gemäß den Glaubensartikeln zu leben, sie als unabänderliche „Grundordnung“ des Gemeindelebens anzuerkennen und sie „handhaben“ zu helfen. Nach mehrstündiger Predigt und erneuter Ermahnung werden die Täuflinge vor der Gemeinde gefragt:

„(1) Könnet ihr auch bekennen wie der Kämmerer bekennt hat? Antwort: Ja ich glaube daß Jesus Christus Gottes Sohn ist.

(2) Erkennt dir es auch für eine christliche Ordnung, Kirche und Gemeinde Gottes worunter dir euch jetzt vergebet? Antwort: Ja.

(3) Saget dir auch ab der Welt [...]. Antwort: Ja.

(4) Versprechet dir auch vor dem Herrn und der Gemein daß dir diese Ordnung wollet helfen handhaben, raten und arbeiten in der Gemein und nicht davon abweichen mit des Herrn Hilfe, es gelte euch zum Leben oder zum Sterben. Antwort: Ja.“<sup>109</sup>

Das Leben nach den Grundsätzen der Bergpredigt beschreibt einen Heilsweg, der im Einklang mit der christlichen Gemeinde allein über das Gesetz Gottes erreichbar ist und insofern keiner weltlichen Gewalt und Gesetze bedarf. Aus der religiösen Ordnung der Täufergemeinden resultierte von Anbeginn die völlige Enthaltung von staatlichen Ämtern, der Verzicht auf den Schutz durch staatliche Gewalt, die Nichtwahrnehmung jeglicher Bürgerrechte sowie der grundsätzliche Verzicht auf Gewalt, Eid, Krieg, Blut- und Todesstrafe. In ihren ersten Schriften und Bekenntnissen wählten die von ihren Verfolgern abschätzig so genannten Anabaptisten (Wiedertäufer) daher die Selbstbezeichnung „waffen- und rachloses Christen-

---

<sup>108</sup> Ebd., S.40.

<sup>109</sup> „Abschrift von der Taufe“, in: Handbuch für Prediger (2000), Baltic, Oh. – In den Tauffragen der Hutterergemeinden werden die Anwärter gefragt: ”1. Erkennt ihr das Christentum für die Wahrheit und den rechten Grund zur Seligkeit? 2. Glaubt ihr auch und stimmt überein mit den zwölf Artikeln des christlichen Glaubens [= apostolisches Glaubensbekenntnis] und erzählt dieselben mit Fleiß? [...]” Im 2. Teil der Befragung heißt es ”4. Begehrt ihr auch brüderliche Straf und Anred anzunehmen, dieselben auch an andern zu brauchen, wie es Noth ist? 5. Begehrt ihr euch also dem Herrn im Himmel zu schenken und aufzuopfern mit Leib und Seel und mit allem, was ihr habt, auch in den Gehorsam und seiner Gemein euch begeben? [...]” (Zit. nach Holzach, Michael (1982): Das vergessene Volk. Ein Jahr bei den Hutterern in Kanada, Hamburg, S.252f.).

tum“<sup>110</sup>. Alle wesentlichen Grundsätze des sozialen Lebens der Amischen werden biblisch belegt: Sowohl die Abgrenzung von der Welt, der Verzicht auf politische und die Anwendung physischer Macht, die Sorge für Hilfebedürftige, als auch die strenge Kontrolle und Disziplinierung der Gemeinde durch gegenseitige Ermahnung sowie Bann und Meidung waren zentrale Grundsätze, die Jesus selbst und der Apostel Paulus den ersten Christengemeinden anempfahlen.<sup>111</sup>

### 1.3. Die profane Ordnung

Die Ordnung der heutigen Amischgemeinden geht über die in der Taufe bezeugten Glaubensartikel weit hinaus und beschreibt ein komplettes Denk- und Lebensmodell, das mehr und mehr profanen Charakter annimmt. Was heute als *die Ordnung* bezeichnet wird und als Grundlage des Zusammenlebens gilt, umfaßt außer dem religiösen „Grundgesetz“ eine Sammlung von geschriebenen und ungeschriebenen Verhaltensregeln, die jede Gemeinde für sich selbst beschließt und die zwischen Kirchendistrikten mehr oder weniger stark variiert. Die „profaniserte Ordnung“ prüft die Vereinbarkeit nahezu jedes Handgriffes, jeder Tätigkeit, jedes Haushaltsgegenstandes sowie jedes Kleidungsstückes mit den Grundsätzen der Nachfolge Christi in einem weltabgewandten Leben. Sie ist ein „dynamisches System von Regeln“, dass (1) die Homogenität der Gemeinde, (2) die Abgrenzung zu und Abwehr von exogenen Einflüssen, sowie (3) die Erhaltung der existentiellen Lebensgrundlagen der Gemeinden sichern soll.<sup>112</sup>

Trotz bewußter Isolierung vom amerikanischen *way of life* und massiver Anstrengungen zur Erhaltung der wirtschaftlichen Unabhängigkeit sind die zunehmenden Verflechtungen mit der Außenwelt unabwendbar. Dies führt zu permanenten Identitätskonflikten zwischen der heiligen und der profanen Welt. Knauf kommt somit zu der zentralen These, dass die Spannungen zwischen heiliger und profaner Ordnung, die bereits etliche Gemeindespaltungen zur

---

<sup>110</sup> Vgl. z.B. Einleitung zum Dordrechter Bekenntnis: „Confession, Fuerstellende Einen kurzen ausfuehrlichen Bericht, von wegen der Junckheit unserer Religion des Waffen- und Rachlosen Christenthums, und dessen Zustand.“ In: Die ernsthafte Christenpflicht (2000), S.134.

<sup>111</sup> Näher zu den einzelnen Artikeln des Glaubensbekenntnisses, insbesondere „Von der Erwählung der Diener in der Gemeinde“ (Art. 9), „Von der Obrigkeit“ (Art.13), „Von der Rache und Gegenwehr“ (Art. 14), „Vom Bann oder Absonderung von der Gemeine“ (Art.16), „Wie die Gebannten und Abgesonderten von der Gemeine zu meiden“ (Art. 17), sowie deren biblische Grundlegung siehe unten Kapitel III.

<sup>112</sup> Vgl. Knauf 1993, S.21.

Folge hatten, letztlich „zur Auflösung der Amisch-Kultur führen werden“<sup>113</sup>. Die Mitgliederentwicklung der Amischen stützt diese Zukunftsperspektive gleichwohl nicht: Mehr als die Hälfte (144) aller bis Anfang der 90er Jahre in den Vereinigten Staaten und Kanada bestehenden Amisch-Siedlungen (220 in den USA, 7 in Kanada) sind nach 1971 gegründet worden.<sup>114</sup> Bevölkerungsschätzungen seit 1890 belegen, dass sich bis in die 1990er Jahre die Amischen etwa alle 20 Jahre verdoppelten.<sup>115</sup> Auch wenn diese Wachstumsrate in den letzten Jahren etwas gesunken sein sollte, kann von einer Trendwende hin zur „Auflösung der Amisch-Kultur“ – zumindest was die Zahlen betrifft – noch keineswegs die Rede sein. 1992 betrug die Gesamtzahl der Amischgemeinden 930, was etwa einer Bevölkerungszahl von 150 000 entspricht. Gemäß dem Adressenkalender von 2001 waren es am Ende des Jahres 2000 bereits 1259 Gemeinden, das entspricht etwa einer Bevölkerungszahl von 205 000.<sup>116</sup>

Obleich jede Gemeinde grundsätzlich autonom ist und über geringe Abweichungen oder Ergänzungen der Ordnung selbst entscheidet, ist es dennoch unvermeidlich, dass mit dem Wachstum der Amischen auch deren kulturelle Vielfalt zunimmt. Wächst die Gemeinde über die Größe hinaus, die sich in einem Privathaus zum Gottesdienst versammeln kann – die Amischen lehnen Kirchen als Versammlungsorte ab – teilt sich die Gemeinde, indem sie einen neuen Bischof und neue Prediger wählt und somit selbständig über ihre Belange entscheiden kann.<sup>117</sup>

Man unterscheidet zwischen „low churches“, denjenigen, die sich streng an den alten Ordnungen ausrichten und so wenig wie möglich Ergänzungen zu Gunsten von Neuerungen vornehmen, und „high churches“, den etwas moderneren, in praktischen Dingen mehr und mehr der amerikanischen Umwelt angepassten Ordnungen. So gibt es auch zwischen den Old

---

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Luthy, David (1994): Amish Migration Patterns: 1972-1992, in: Kraybill/Olshan 1994, S.243-259, S.247.

<sup>115</sup> Vgl. Hostetler 1993, S.98. Siehe auch: Kraybill (1989), S.263. (Vgl. Tabelle am Ende dieses Kapitels).

<sup>116</sup> Die Zahl der Gemeindedistrikte für 2001 ist entnommen aus: Der neue Amerikanische Calender. Auf das Jahr unseres Heilandes Jesu Christi 2001, Baltic, Oh. Die Angaben schließen hier (ebenso wie in Luthy (1994), S.247) auch New Order Amisch-Gemeinden mit ein. Die New Order Gemeinden sind zahlenmäßig sehr wenige im Vergleich zu den Old Order Amischen. Während Luthy für 1992 die Gesamtzahl der Distrikte mit 930 angibt, spricht Hostetler (1993, S.98) im selben Jahr von 898 Old Order Gemeinden. Aus dem mir vorliegenden *Calender 2001* ist der Unterschied zwischen New und Old Order im einzelnen nicht ersichtlich. Bevölkerungszahlen können nur geschätzt werden, da Gemeinderegister nach Familien geführt werden, und als Gemeindemitglieder nur Erwachsene erfasst sind. Hostetler geht von etwa 35 Haushalten und einer Bevölkerung von 163 Menschen pro Distrikt aus.

<sup>117</sup> Übergemeindliche Vereinbarungen gibt es nur in begrenztem Maße, insbesondere innerhalb der *affiliations*. Zur institutionellen Organisation ausführlicher in Kapitel III.

Order Kirchen wiederum einige Unterschiede in der Strenge ihrer Ordnungen.<sup>118</sup> Die äußeren Unterschiede erscheinen oft rein profan und wenig bedeutsam: Vorschriften zur Haar- und Huttracht, die Verwendung lediglich eines Hosenträgers, statt zweier, die Farbe und Länge der Gardinen etc. Die tatsächlichen Eingriffe in das Alltagsleben sind hingegen massiv und die symbolische Bedeutung hat weiterreichende Folgen, wenn wir etwa die Ausstattung der Verkehrsmittel, die technische Ausstattung des Hauses und insbesondere die Regelungen von sozialen Interaktionen näher betrachten. Die konservativsten Gemeinden haben weder Warn-dreieck noch Rückfenster oder Rückspiegel an ihren „Buggys“ (Pferdekutschen), was die ohnehin nicht unbeträchtliche Gefahrensituation auf amerikanischen Straßen natürlich noch erheblich erhöht. Jegliche Kompromisse und Anpassungen an die „englische“ Welt, z.B. elektrische Rückstrahler, gelten in den „Old“ Old Order Gemeinden bereits als „sündig“. Die meisten „Main Group Old Order Amish“ erfreuen sich eines farbenprächtigen Blumengartens vor ihren Häusern, nicht so die konservativsten (*lowest*) Old Order Gruppen. Blumen am Haus, Gardinen, Tischdecken, Bilder etc. in den Wohnungen gelten als Luxus, als Ablenkung vom geistigen Leben, und bergen die Gefahr, immer neue Bedürfnisse sowie Wettbewerb und Neid zwischen den Familien zu erzeugen.

Die asketische Lebensweise gilt als Heilsweg für die Auserwählten. Das diesseitige Leben gilt als Leidensweg, gekennzeichnet durch Enthaltensamkeit, Weltverneinung und selbstaufgelegte Entbehrungen. Die Lebensbedingungen in den strengsten Ordnungen sind dementsprechend hart: Ohne jegliche sanitäre Einrichtungen innerhalb des Hauses, ohne elektrischen Strom, ohne technische Geräte und Hilfsmittel ziehen die Frauen zehn und mehr Kinder auf, die Männer bearbeiten das Feld mit Pferd und quasi bloßen Händen. Dies sind die auferlegten „Strafen“ seit dem Sündenfall im Paradies. „Eve took the forbidden fruit ... and God said ... she would Kinder gebären with pain and to Adam he said, ... you know, weeds, he will have to contend with them the rest of his life“<sup>119</sup>. Die strengsten *lower* Gemeinden werden von ihren „höheren“ Glaubensbrüdern einerseits bewundert und zum Teil materiell unterstützt, da sie den Weg der Heiligkeit am konsequentesten verfolgen. Andererseits wird ihre Ablehnung jeglicher Veränderung auch mit Distanz und einem gewissen Maß an Kritik betrachtet. Knauf

---

<sup>118</sup> In Ohio sind die konservativsten Amischen die *Schwatzentruber*, in der Hierarchieskala weiter „aufsteigend“: die *Troyer*, die *Hostetter*, die *Waver*, die *Main Group* und die *New Order Amischen*. (Knauf klassifiziert alle sechs Gruppen noch als „Old Order“, da sie ihren Transport mit der Pferdekutsche bewerkstelligen). In Pennsylvania von „lower churches“ zu „heigher“: *Old school* (Yoder, Zock), *Byler Church*, *Peachey Amish* (Renno), *Old Order Valley District* (New Amish), *Beachy Amish*. (Vgl. Knauf 1993, S.48; Hostetler 1993, S.293).

<sup>119</sup> Knauf 1993, S.121.

dokumentiert ein Gespräch in ihrer Gastfamilie (Mitglieder einer Main Group Old Order Gemeinde) über die konservativste Kirche in Ohio, die *Schwarzentrubers*:

„David: ‚When you are looking at their farms, the women aren’t allowed to plant flowers. Fruit trees, that is something usable. Sometimes I look at their homes and I wonder how ... *I don’t think I could make it*. Even though I have many people among them that I regard highly, but ... no, we aren’t condemning them at all, but they are so ... they just don’t make changes.‘

Elsie: ‚I was visiting one family, they had several toddlers, babies, and one wasn’t wearing any diapers, he was bare from the waist down, and then the house smelt like ammonia. They dried the wet diapers by the stove and in winter time you know how that is and here comes the mother with the tiny baby in her arms, I just couldn’t see how that woman could make it ... but they seemed to be coping.‘”

David: ‚Sometimes I think that men are helping just having children. I think this to them shows their manhood. [...]‘<sup>120</sup>

Die strengeren Ordnungen limitieren ebenso massiv auch die sozialen Kontakte. Das gesamte Alltagsleben ist dem Überlebenskampf, d.h. der Arbeit gewidmet und nach rein praktischen Zwecken ausgerichtet. Jegliche Vergnügungen gelten als weltlich und dem *Hochmut* beförderlich. Spielerische Freizeitbeschäftigungen gibt es für Erwachsene in den strengsten Gemeinden nicht. Ebenso ist die Kommunikationsbereitschaft generell sehr gering, „es wird wenig gesprochen, sehr langsam, ausschließlich ‚deutsch‘“<sup>121</sup>. Die Begegnungsmöglichkeiten der Jugendlichen sind weitgehend eingeschränkt und dienen ausschließlich praktischen oder religiösen Zwecken. Das in den „höheren“ (bzw. Main Group Old Order) Gemeinden übliche Jugendsingen, das im jeweiligen Haus, wo der Gottesdienst abgehalten wird, am selben Abend stattfindet, ist hier eine Gebets- und Andachtsstunde, die ausschließlich den alten deutschen Kirchenliedern gewidmet ist. Die Jugendlichen sind angehalten, nach verrichteter geistlicher Besinnung sofort in ihre Familien zurückzukehren.

Die konservativsten unter den Old Order Amischgemeinden geraten, gemäß Knauf, zunehmend unter existentiellen Druck und sehen sich der Kritik bzw. dem Unverständnis von Seiten der etwas weniger konservativen Glaubensbrüder ausgesetzt.

„Die wortgetreue Auslegung und Handhabung der biblischen Glaubensgrundsätze hat sie an den Rand des Existenzminimums, ja sogar an den Rand bitterer Armut gedrängt. Man schätzt sie zwar als besonders heilig, doch man erkennt auch, daß Anspruch und existentielle Notwendigkeit weit auseinanderklaffen.“<sup>122</sup>

Die meisten Gemeinden jedoch schließen Kompromisse mit der Alten Ordnung und durchbrechen mehr und mehr die totale Isolation von der Außenwelt. Die Vielfalt der daraus entste-

<sup>120</sup> Ebd., S.46f. (Hervorhebung AE).

<sup>121</sup> Ebd., S.50.

<sup>122</sup> Ebd., S.55.

henden Gemeindeverfassungen und Lebensstile bedeutet dennoch keineswegs die gänzliche Auflösung von gemeinsamen Identitätsmerkmalen und jeglichen allgemeinen Verbindlichkeiten, wie dies Knaufs These nahelegt.

#### 1.4. *Profanisierung oder Sakralisierung von Identität?*

Eine geradezu diametral entgegengesetzte Interpretation des Prozesses der Ausdifferenzierung der amischen Ordnungen findet sich in *Jürgen Webers* religionswissenschaftlicher Studie über die Altamischen in der kanadischen Provinz Ontario.<sup>123</sup> Während Knauf von einer zunehmenden *Profanisierung* der Ordnungen ausging, als Abgrenzungsmechanismus zu liberaleren Gemeinden, wobei die geistigen Ursprünge und Grundsätze der religiösen Ordnung im einzelnen nicht mehr nachvollziehbar seien, interpretiert Weber auch die umfangreichen Regelwerke der Amischen des 20. Jahrhunderts als einen eindeutigen Prozess der *Sakralisierung*. Weber greift dabei zurück auf ein Konzept kollektiver Identität von *Hans Mol*<sup>124</sup> sowie auf das Symbolverständnis von *Paul Tillich*<sup>125</sup>. Die Amischen würden ihren eigenen Anspruch nach Unterscheidbarkeit von der Welt und Aufrechterhaltung einer christlichen Lebensweise nur gerecht, indem sie dem Säkularisierungs- und Individualisierungsprozess moderner Identitätsbildung ein konstruktives Gegenmodell entgegensetzen. Einerseits schafften transzendente Ordnungs- und Erläuterungsmechanismen Objektivität und Sinn in der Mannigfaltigkeit und Widersprüchlichkeit der weltlichen Erfahrungen. Ebenso würden durch Mythen, Theologie und Erzählungen die vorgefundene Realität interpretiert und auf narrative Weise sakralisiert. Andererseits finde eine Sakralisierung der Alltagskultur durch rituelle Handlungen und symbolische Abgrenzungen statt, die Zusammenhalt und Homogenität innerhalb der Gruppe erzeugen. Anders als Knauf, die die materielle Kultur der Amischen als „Symbole der funktionalen Isolation“<sup>126</sup> versteht, betont Weber in Anknüpfung an Tillichs Symbolverständnis nicht nur den funktionalen, sondern vor allem den substantiellen Charakter religiöser Rituale und Symbole.

„Das Ritual muß in irgendeiner Weise zum Sinnsystem (meaning system) der Gruppe und dessen transzendenter Größe in Beziehung stehen und in diesem begründet sein.“ „Symbole haben

<sup>123</sup> Weber, Jürgen (1996): *Die Altamischen in Kanada. Geschichte und sakralisierte Identität einer weltabgewandten religiösen Gemeinschaft*, Hamburg.

<sup>124</sup> Mol, Hans (1976): *Identity and the Sacred*. Agincourt, Ont.

<sup>125</sup> Tillich, Paul (1980): *Systematische Theologie*, Bd. I, (6. Aufl.), Stuttgart/Frankfurt/M.

<sup>126</sup> Knauf 1993, S.155.

verweisenden Charakter und gleichzeitig Anteil an der Realität dessen, auf das sie verweisen.“<sup>127</sup>

Über die Aussage hinaus, dass Gott das Absolute sei, können endliche Wesen letztlich nur mit Hilfe symbolischer Aussagen über Gott reden. Laut Tillich habe ein wirkliches Symbol, im Unterschied zum bloßen Zeichen, Anteil „an der Kraft des Göttlichen“<sup>128</sup>. Rituale und Symbole erfüllen somit nicht nur den funktionalen Zweck, kollektive Identität durch die Isolation zur Außenwelt zu verstärken, oder (wieder-)herzustellen, vielmehr gehörten Rituale und Symbole essentiell zum religiösen Verständnis selbst und seien untrennbarer Teil religiöser Handlungen. Den zentralen Glaubenssatz der Amischen, sich von „der Welt“ zu distanzieren, sowie die daraus resultierende symbolische Abgrenzung durch eine „profane“ Ordnung der Amischen interpretiert Weber als direkte Konsequenz des Amischen Gottesverständnisses:

„Gott ist der ‚ganz andere‘ und sein Reich ist nicht von dieser Welt. Damit einhergehend ist die negative Qualifizierung der Welt und die Forderung eines Andersseins für die in seiner Nachfolge Stehenden. Es ist dies der archimedische Punkt der Altamischen, und die Forderung des ‚Anderssein als die Welt‘ steht im Zentrum ihres Anliegens.“<sup>129</sup>

Sicher kommt diese Interpretation als eine Einheit von religiöser und profaner Ordnung dem *Selbstbild* der Amischen näher, zumindest insoweit Prediger und Älteste die Ordnungssätze der Gemeinden zu begründen versuchen, auch wenn diese für einige junge Leute mitunter nicht immer nachvollziehbar sind. Gegen Knaufs These würde des Weiteren sprechen, dass die Unterschiede zwischen den Ordnungen der verschiedenen *Affiliations* so groß letztlich gar nicht sind bzw. dass alle Amischkirchen trotz kleinerer Differenzen dennoch die entscheidenden Symbole amischer Identität teilen. Weber nennt im wesentlichen neun Symbole, „deren Einführung ein für die Gruppe traumatisches Erlebnis war“ (z.B. Erwachsenentaufe, Meidung) oder „deren Fehlen nachweislich den Identitätsverlust der Gruppe und somit ihrer Glieder als Amische mit sich bringt“.<sup>130</sup> Gleichwohl Weber in seiner Arbeit ausschließlich die Altamischen in Kanada untersucht, können im Vergleich mit den Ordnungen der Amischen in den größten Siedlungsgebieten in den USA ohne Zweifel dieselben Symbole gemeinsamer amischer Identität festgehalten werden: Erwachsenentaufe, Landvolk, Gewaltlosigkeit, Meidung, Kleidung, Sprache, Hausgottesdienst, Pferd und Kutsche sowie die Gemeindeschule.

Die größte gegenwärtige Herausforderung sozialen und kulturellen Wandels für die Amischen ist dabei mit dem Begriff „Landvolk“ verbunden, wobei Weber hier auf Hostetlers

---

<sup>127</sup> Weber 1996, S.19, 27.

<sup>128</sup> Ebd., S.25.

<sup>129</sup> Ebd., S.27.

Charakterisierung einer *folk society*<sup>131</sup> zurückgreift, die sich durch Unterscheidbarkeit (*distinctiveness*), eine kleine Größe, in der jeder jeden kennt (*smallness*), Einheitlichkeit, d.h. wenig soziale Differenzierung (*homogeneity*) sowie wirtschaftliche Autonomie (*self-sufficiency*) auszeichne. Mit dem Begriff des Landvolkes verbindet sich für die Amischen jedoch nicht (mehr) notwendigerweise eine Tätigkeit als Landwirte. Dies war bis Anfang der 50er Jahre durchaus noch der Fall, in Pennsylvania etwa hatte die Anstellung eines Familienvaters in einer amerikanischen Fabrik den unmittelbaren Ausschluss aus der Gemeinde zur Folge.<sup>132</sup> Bereits 1970 differenzierte sich dies erheblich, insbesondere auch in Bezug auf die verschiedenen Siedlungsgebiete. Während in Pennsylvania immer noch weniger als 5% der amischen Haushalte ihren Lebensunterhalt in amerikanischen Unternehmen verdienten, waren es in einigen Gemeinden in Indiana schon weit über 50%.<sup>133</sup> Auch der Unterschied zwischen den konservativen und liberaleren *Affiliations* ist hier erwartungsgemäß besonders deutlich. Während unter den konservativen *Schartzentrubern* in Holmes County, Ohio, 1988 etwa noch 80% ausschließlich in der eigenen Landwirtschaft arbeiteten, waren dies sowohl bei den *Main Line Old Order* als auch bei den *New Order* Amischen im selben Siedlungsgebiet nur noch 36 bzw. 35%.<sup>134</sup>

Trotz dieser einschneidenden Veränderungen aufgrund ökonomischer Gegebenheiten, scheint der Begriff des „Landvolkes“ dennoch nach wie vor (und voraussichtlich auch in absehbarer Zukunft) eines der zentralen *sakralisierten Symbole* amischer Identität im Hinblick auf die durch Hostetler vorgenommene Charakterisierung darzustellen. *Integration innerhalb der Familie und innerhalb einer überschaubaren, den direkten Kontakt zwischen allen Mitgliedern ermöglichenden Landgemeinde sind die Kernzellen amischer Gesellschaft.* Auch wenn die landwirtschaftliche Tätigkeit in einigen Siedlungen stark zurückgegangen ist, bewahren die Amischen durch eine angepasste Ordnung dennoch den Charakter des kleinen (*small scale*) Familienunternehmens, das sich in der Regel auf demselben Grundstück wie das Wohnhaus der Familie befindet und sowohl auf die Mitarbeit der eigenen Kinder als auch in bestimmten Fällen auf die gegenseitige Hilfe anderer Gemeindeglieder angewiesen ist. Für die Amischen verbindet sich ein unschätzbare Wert mit der Erziehung und beruflichen Ausbil-

---

<sup>130</sup> Ebd., S.28.

<sup>131</sup> Hostetler 1993, S.8ff. Hostetler wiederum greift hier Kategorien von *Robert Redfield* auf. (ders. (1947): *The Folk Society*, in: *American Journal of Sociology* 52, January 1947, S.293-308.

<sup>132</sup> Ebd., S.136.

<sup>133</sup> Ebd., S.138.

<sup>134</sup> Kraybill, Donald B. (1994): *Plotting Social Change Across Four Affiliations*, in: Kraybill/Olshan 1994, S.53-74, S.57.

derung der Kinder durch *beide* Elternteile, deren Ziel die Integration des Nachwuchses in die Gemeinde ist. Daher wird im allgemeinen angestrebt und realisiert, dass auch eine nicht-landwirtschaftliche Erwerbstätigkeit für Familienväter zu Hause etabliert wird. Kraybill liefert dazu aufschlussreiche Zahlen: Während unverheiratete Frauen und Männer häufig außer Haus, d.h. vor allem in amerikanischen Betrieben, arbeiten (59% der Frauen, 50% der Männer), ändert sich nach der Familiengründung die Berufstätigkeit grundlegend. Frauen arbeiten zu 100% zu Hause, und auch Männer nur noch zu 26% außerhalb des eigenen Anwesens.<sup>135</sup>

Webers These, amische Identität als einen Prozess der „Sakralisierung durch symbolische Abgrenzung“<sup>136</sup> zu interpretieren, ist schlüssig und kommt der Selbstdarstellung des Ordnungs- und Gemeindebegriffs der Amischen als Gruppe, insbesondere in der Darstellung durch Prediger und Bischöfe, sehr nahe. Es gibt nur *die eine* Gemeindeordnung, die beide untrennbaren Ziele verfolgt: (1) die Gemeinde der Heiligen zu begrenzen und deren Zusammenhalt und christlichen Lebenswandel zu bewahren und damit (2) die Erlösung des Individuums *als Teil* des „auserwählten Volkes“ im Jenseits zu ermöglichen.

Dennoch hat Knaufs These einer Profanisierung der Gemeindeordnungen ohne Zweifel auch erhebliche praktische Relevanz in der Wahrnehmung der *einzelnen* Gemeindemitglieder, insbesondere der jüngeren Generation. Es gibt Spielräume in der Etablierung oder Änderung einzelner Ordnungsartikel sowie in deren Interpretation und Anwendung. Nicht nur junge Leute – aber eben doch vor allem diese während der Entscheidung, der Gemeindeordnung durch die Taufe beizutreten – fragen nach der Legitimität der einzelnen Vorschriften der Ordnung. Und in dieser Frage zeigt sehr wohl eine zunehmende Vielfalt von Gemeindeordnungen, dass die Bibel nicht nur eine Interpretation darüber zulässt, zu welchen Zwecken ein Traktor mit oder ohne Gummireifen eingesetzt werden darf.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Kraybill 1989, S.199. Eine detaillierte Darstellung des Wandels in der Wirtschaftsstruktur amischer Gesellschaft siehe: Vossen, Joachim (1994): Die Amischen Alter Ordnung in Lancaster County, Pennsylvania: Religions- und wirtschaftsgeographische Signifikanz einer religiösen Gruppe im Kräftefeld der amerikanischen Gesellschaft, Berlin; sowie Kraybill, Donald B./Nolt, Steven M. (Hrsg.) (1995): Amish Enterprise. From Plows to Profits, Baltimore/London.

<sup>136</sup> Weber 1996, S.203ff.

<sup>137</sup> Old Order Amische erlauben nur Traktoren mit Eisenrädern, damit man gar nicht erst in die Versuchung komme, diesen auf der Straße als Transportmittel einzusetzen. Auch auf dem Feld ist der Eisenrädertraktor i.d.R. nicht erlaubt, sondern lediglich als Antriebsmaschine für Drescharbeiten u.ä. auf dem Hof zu benutzen.

## 2. Die gemeinsame historische Erfahrung: Identität durch Verfolgung und Leiden

Im folgenden Abschnitt geht es vordergründig nicht um einen historischen Überblick der leidvollen Entstehungsgeschichte der anabaptistischen Bewegung und ihrer verschiedenen Aufspaltungen als vielmehr um die Frage, welchen Stellenwert die historischen Erfahrungen der Vorväter im kollektiven Gedächtnis und Selbstbild der heute existierenden Amischgemeinden einnehmen.<sup>138</sup>

„All die ihr jetzund leidet  
Verfolg'ng, Trübsal und Schmach,  
Es sey Mann oder Weibe  
Tragts Kreutz dem Herren nach.“  
(Ausbund)<sup>139</sup>

„We are children of martyrs! That phrase sets us apart from other people. There's only one problem. If we do not have the spirit of the martyrs, but shrink from hardships, from self-denial, from sacrifice, from a life of discipline and restraint – then the martyrs were not our forebears at all, and we are not their children.“<sup>140</sup>

Der Aufbau der Lebenswirklichkeit und des Gemeinschaftslebens der Amischen besteht in der Übernahme und Neuinterpretation der überlieferten Ordnung. Mit der Ordnung untrennbar verbunden ist der historische Kontext ihrer Entstehung. Dieser wird regelmäßig, in einigen Familien beinahe täglich, durch das Erzählen der Geschichten der Vorväter und insbesondere dem Vorlesen aus dem *Märtyrerspiegel*<sup>141</sup> lebendig gehalten. Ebenso bezeugen die Lieder des traditionellen amischen Gesangbuchs *Ausbund*<sup>142</sup>, die sowohl zu jedem Gottesdienst als auch

---

<sup>138</sup> Es gibt eine Reihe von historischen Darstellungen der anabaptistischen und im speziellen der amischen Geschichte. Siehe z.B.: Goertz, Hans-Jürgen (1980): *Die Täufer: Geschichte und Deutung*, München; Clasen, Claus-Peter (1972): *Anabaptism, A Social History, 1525-1918. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Ithaca/London; Gerlach, Horst (1993): *Mein Reich ist nicht von dieser Welt. 300 Jahre Amische 1693-1993*, Weiherhof; Nolt, Steven M. (1992): *A History of the Amish*, Intercourse, Pa.; Schlabach, Theron F. (1988): *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America*, Scottdale, Pa/Kitchener, Ont.; Peters, Victor (1992): *Die Hutterischen Brüder 1528-1992. Die Geschichte und soziale Entwicklung einer erfolgreichen Gütergemeinschaft*, Marburg.

<sup>139</sup> *Ausbund* (1992): *Ausbund das ist: Etliche schöne Christliche Lieder. Wie sie in dem Gefängnis zu Passau in dem Schloß von den Schweizer-Brüdern und von anderen rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden.* Erstdruck 1564, 13. Auflage, Lancaster, Nr.284.

<sup>140</sup> Stoll, Elmo (1987): *Views and Values*, in: *Family Life* 8/9 (1987), zit. aus: Igou 1999, S.28.

<sup>141</sup> Braght, Tieleman Jansz van (1660): *Der blutige Schauplatz oder Märtyrerspiegel der Taufgesinnten oder wehrlosen Christen*, Dordrecht (Original in Holländisch), Reprint Aylmer 1973.

<sup>142</sup> Siehe Anm. 125.

in der Familie gesungen werden, das Leiden der Vorväter. Die große Bedeutung des Märtyrertums verdeutlicht wiederum die untrennbare Beziehung zwischen Leiden und Erlösung, nicht nur als individueller Erfahrung, sondern auch als ein grundlegendes Prinzip der Gemeinschaftsbeziehungen der Amischen. Der Märtyrerspiegel ist für die Old Order Kirchen das wichtigste Geschichtsbuch, das zusätzlich zur mündlichen Überlieferung das kollektive Gedächtnis der Amischen sichert und damit wesentlich zur Erhaltung gemeinsamer Traditionen beiträgt. Die oben zitierten Worte *Elmo Stolls*, Old Order Schulbuchautor und Mitbegründer der *Pathway Magazine*, machen aber auch deutlich, dass es hierbei nicht nur um das Aufrechterhalten von Erinnerung an sich und das Andenken an die Vorfahren geht, sondern auch um „den Geist der Märtyrer“, dessen Kinder sich die Amischen nur nennen sollten, wenn sie bereit sind, diesen Geist in einer ebenso weltentsagenden, selbstverneinenden, aufopferungsvollen Lebensweise zu verwirklichen und weiterzuleben.

Die Märtyrerchronik, ebenso wie Geschichtsbücher für den amischen Schulunterricht<sup>143</sup>, stellen dabei das Schicksal der ersten Wiedertäufer (Conrad Grebel, Felix Manz, George Blaurock, Michael Sattler u.a.) in eine direkte Linie mit dem Kreuzestod Christi selbst sowie der Steinigung des Stephanus und der Verfolgung der christlichen Urgemeinde (Apg. 6+7). Ebenso verweisen die amischen Geschichtsbücher auf verschiedene glaubenstreue Christen während des Mittelalters, die, wie etwa der italienische Priester Arnold von Brescia aufgrund seines intensiven Bibelstudiums, die Widersprüche der katholischen Kirche anprangerten und eine einfache Lebensweise in „apostolischer Armut“ für Klerus und Laien anmahnten und dafür schlimmste Verfolgungen zu erleiden hatten. Arnold inspirierte die Waldenser, die bereits im 12. und 13. Jahrhundert in Gemeinschaften mit Laien lebten, die Führer aus ihrer Mitte durch das Los bestimmten und Teile der Bibel in die Sprache des einfachen Volkes übersetzten sowie ein wehr- und waffenloses Christentum predigten.<sup>144</sup>

Die Schweizer Brüder waren zunächst Mitstreiter Zwinglis in Zürich, überwarfen sich jedoch alsbald über die Frage der Kindertaufe sowie das neue Bündnis mit der Obrigkeit. Die Reformatoren werden in den amischen Schriften durchaus als „große Lichter“ geehrt, die der barmherzige Gott aufgehen ließ, um die Heilige Schrift in die Sprache des gemeinen Volkes zu bringen. Gleichwohl blieben die „hoch- und wohlgelehrten Männer“ auf halben Wege stehen

---

<sup>143</sup> Vgl. z.B. Zook, Noah (1988): *Seeking a Better Country*, 7. Aufl., Gordonville Pa.

<sup>144</sup> Als Gründer der Waldenser gilt Peter Walde (od. Waldo) aus der Gegend von Lyon.

und praktizierten weiterhin die Gebräuche des Papsttums, wie Kindertaufe, Eidschwören und die Anwendung von Waffengewalt.<sup>145</sup>

„Darum, daß wir keine Kinder, sondern allein gläubige Bejahrte, auf ihr eigenes Begehren nach dem Gebote des Herrn taufen; müssen wir den Namen der Wiedertäufer tragen; hingegen sind die Zwinglischen bei der Kindertaufe und anderen Gebräuchen des Papstthums geblieben, und behalten gleichwohl den Namen Reformirt [!]. Hier lassen wir nun den Leser unparteiisch urteilen, wer von uns der Wahrheit am nächsten sei, wer am besten reformirt habe, und wem der Name der Reformirten eigentlich zustehe und gebühre.“<sup>146</sup>

Der Tatbestand der Wiedertaufe bzw. die Verweigerung der Taufe an Neugeborenen reichte in den meisten katholischen und protestantischen Staaten, so auch in Zürich, aus, um die Schweizer Brüder und ihre Anhänger öffentlich zu verbrennen, zu ertränken oder in Stücke zu hauen, was der Märtyrerspiegel in allen Einzelheiten, inklusive 104 Kupferstichen anschaulich zu beschreiben weiß. Vielfach zu Unrecht wurden die Täufer mit den „Schwärmern“ und Aufständigen in der Folge der Bauernunruhen gleichgesetzt, da sie sich ebenso vornehmlich aus den unteren Schichten rekrutierten und darüber hinaus sowohl Thomas Müntzer als auch die Aufständigen von Münster<sup>147</sup> sich zur Erwachsenentaufe bekannten und somit als Wiedertäufer galten. Natürlich grenzt sich die Geschichtsschreibung des *Wehr- und Rachlosen Christentums* deutlich von diesen Gruppen ab, die wie Müntzer, „wiewohl er die Kindertaufe verwarf, dennoch nicht aus den Unsern, sondern aus Carolostadio, des Luthers gewesenem Mitprediger zu Wittenberg und dessen geisttreibereischen [!] Mitgesellen, entstanden war, welcher ein Fürsprecher der Waffen geblieben, ja ein Aufrührer und Kriegsstifter gegen die Obrigkeit war“.<sup>148</sup> Der Schreiber kommentiert weiter, dass die Fürsten wohl die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen nicht so genau erforscht hätten und – Ironie der Geschichte – die „rachlosen Schafe Christi mit den aufrührerischen Missethättern (*gleich als der Herr Christus unter den Mördern*)“<sup>149</sup> auf das allergrausamste hingerichtet wurden. Somit schließt sich wiederum der Kreis der Leidensgeschichte Christi bis zu den Märtyrern der Neuzeit einschließlich seines symbolischen Gehalts: grausamste Folter und Hinrichtung als Unschuldige „inmitten der Mörder“. Eine neuere Einführung und Erklärung der anabaptistischen Leidensgeschichte geht sogar soweit, an die „guten Absichten“ der Folterknechte und ihrer Auftragge-

<sup>145</sup> Vgl. Sittert, Tieleman Tielen van (1664): Eine kurze Darstellung des Glaubens des wehr- und rachlosen Christentums, und dessen Zustandes, in: *Die ernsthaft Christenpflicht* (2000), S.146-183, S.150ff.

<sup>146</sup> Ebd., S.152.

<sup>147</sup> „[...]S]o ist die Münsterische Raserei anno 1535 auch an den Tag kommen, jedoch von den Unsrigen nie angefangen noch vollzogen oder ausgeführt, noch zugestimmt oder gebilligt, sondern etliche unerfahrende, einfältige Menschen, die auch aus der dicken Finsterniß des Papstthums gekommen waren und ein schimmerndes Licht gesehen, wurden mit Johannes von Leyden von etlichen lutherischen Predigern zum Schwertführen überredet und gebracht [...]“ (Sittert 1664, S.167).

<sup>148</sup> Ebd., S.159.

ber zu appellieren, in deren Augen die Lehren der Anabaptisten eine Bedrohung für „Gottes gute Gesellschaft“ darstellen mussten. Ganz im Sinne der Bergpredigt fordern die mennonitischen Schreiber: „*We Muster Empathy for Rulers*“:

„They saw their society as one and indivisible, with God willing one faith, one church, one clergy, one state. We learn of their deep fear that Anabaptists were distroying God’s good society by disobeying their orders [...]. We become aware that those magistrates who killed and tortured perceived themselves to be good people, engaging in painful chores for the public good. As we seek to understand both sides in this conflict we anguish over the tragedy of good people obedient to crown and church, torturing and killing good people who claim a higher obedience.“<sup>150</sup>

Die Märtyrergeschichten illustrieren und befördern eindrucksvoll die fundamentalen Glaubenssätze, an denen sich für die Amischen bis heute nichts geändert hat. Die historiographisch festgehaltenen Ereignisse werden bei mündlichen Erzählungen mit weiteren Details ausgeschmückt, wobei natürlich nicht immer festzustellen und dabei sicher auch nicht entscheidend ist, welche Version den historischen Tatsachen am nächsten kommt. In keinem Geschichtsbuch fehlt etwa die berühmte und bewegende Story des niederländischen Mennoniten Dirk Willems, der, bevor er 1569 auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, seinem eigenen Verfolger das Leben rettete, als dieser im Eise eingebrochen war. Die Märtyrer bezeugten durch Worte und Taten ihr Bekenntnis bis in die letzten Momente des davonschwindenden Lebens. In dem schaurigen Bericht über die Hinrichtung Michael Sattlers heißt es:

„However, Michael’s testimony was not to be hindered by the loss of his tongue. He had told fellow believers beforehand that if he still remained faithful to God, he would lift two fingers aloft for a sign. As the flames leapt around him, as the heat scorched his body and the pain seared him mercilessly, Michael must have struggled with almost superhuman strength to retain consciousness. At last the ropes that bound his wrists were severed. Mustering his faltering strength, he lifted his arm aloft, two fingers outstretched toward heaven.“<sup>151</sup>

In gleicher Weise, wie Michael Sattler mit dieser Geste seine Anhänger ermutigte, an den von ihm maßgeblich initiierten Schleithheimer Glaubenssätzen festzuhalten, so werden die amischen Jugendlichen und Familien durch eben diesen noch etwas ausführlicheren Bericht, wie es dazu kam, dass Michael seine Zunge und noch andere Körperteile verlor ..., in dem Old Order Magazin *Family Life* dazu angehalten, Opfer und Entbehrungen durch einen wahrhaft christlichen Lebenswandel auf sich zu nehmen.

---

<sup>149</sup> Ebd., S.161. (Hervorhebung AE).

<sup>150</sup> Oyer, John S./Kreider, Robert S. (1990): *Mirror of the Martyres. Stories of courage, inspiringly retold, of 16<sup>th</sup> century Anabaptists who gave their lives for their faith*, Intercourse, Pa, S.12.

<sup>151</sup> Stoll 1987, S.27.

Von der Schweiz breitete sich die Täuferbewegung vor allem in Süddeutschland, in Tirol, dem Elsaß und den Niederlanden aus. Seit 1550 nennen sich die Gemeinden nach dem niederländischen Bischof Menno Simons *Mennoniten*. In den Niederlanden genossen sie zunächst eine gewisse Existenzberechtigung, gleichwohl sie von Bürgerrechten ausgeschlossen blieben. Einige niederländische Gemeinden gaben Ende des 17. Jahrhunderts die strengen Grundsätze der Weltentsagung und Isolation auf und „erkauften“ sich mit dem Ableisten von Kriegssteuern die vollen Bürgerrechte. Der Einfluß orthodoxer Calvinisten beförderte die Übernahme der puritanischen Berufsmoral und die zunehmende Akzeptanz von Staat, weltlichem Recht und Ämtern. Das amische Schulgeschichtsbuch verweist darauf, dass bereits der Schreiber des Martyrerspiegels van Braght davor warnte, dass ein Leben in Freiheit für die Seele möglicherweise sogar eine größere Anfechtung sein könnte als Verfolgung und körperliche Qualen.<sup>152</sup>

Die Kritik dieser Tendenzen sowie der Streit über „die Meidung“ von Kirchenmitgliedern, die gegen die Ordnung verstoßen, verursachte 1694 den Bruch und die Abspaltung der Anhänger *Jacob Ammanns*, einem mennonitischen Bischof aus Markkirch im Elsaß, und die Gründung der *Amisch-Mennoniten* Kirche. Um die Nonkonformität von der Welt zu betonen, führte Ammann außerdem die uniformierten Kleider- und Verhaltensordnungen ein, die die Trennung von der Welt auch äußerlich sichtbar machen sollten.

Der *Ausbund* wird als Liederbuch seit 1564 in allen Amischgemeinden benutzt und findet auch in liberaleren Mennoniten Gemeinden heute noch Anwendung, gleichwohl dort die Lieder nicht mehr im Hochdeutschen, sondern in Übersetzung gesungen werden. Viele der Lieder wurden in der Gefangenschaft, insbesondere im Gefängnis von Passau geschrieben und erzählen in Liedform mit bis zu über 30 Strophen (140 Lieder auf 812 Seiten!) die gleichen Märtyrergeschichten. Dem Gedenken entspricht auch die „langsame Weis“ ohne jegliche instrumentale Begleitung, nach der in den konservativen Gemeinden bis heute gesungen wird. Nur wenige Strophen eines Liedes erstrecken sich im Gottesdienst über einen Zeitraum – je nach „Grad“ der Strenge einer Ordnung – von etwa 20 bis 35 Minuten!

---

<sup>152</sup> Vgl. Zook 1988, S.75: „[... T]he writer of the Martyrs' Mirror felt that the free times were far more dangerous to the soul than the times of persecution.“

Ein weiteres wichtiges Glaubens- und Geschichtszeugnis, das in keinem amischen Haushalt fehlt, ist *Die ernsthafte Christenpflicht*<sup>153</sup>, ein Gebetsbuch für den täglichen Gebrauch – es werden in der Regel nur diese vorgegebenen Gebete in der täglichen Andacht im Familienkreis verwendet, keine Eigenformulierungen – sowie versehen mit einem Anhang, der eine kurze historische Darstellung der mennonitisch-amischen Glaubensgrundlagen von Tieleman T. van Sittert (1664) und das Glaubensbekenntnis von Dordrecht (1632) enthält.

### **3. Integration und Abgrenzung durch Sprache, Erziehung und Alltagskultur**

Von den oben erwähnten Symbolen einer „sakralisierten Identität“ der Amischen (Jürgen Weber) sollen im Folgenden einige ausgewählte Symbole kurz erläutert und diskutiert werden, inwieweit diese maßgeblich für die Integration und Abgrenzung der amischen Gesellschaft sind. Bereits erwähnt wurde das „Landvolk“, deren Bedeutung im Zusammenhang mit dem Erziehungskonzept der Amischen hier wieder aufgegriffen wird. Die für den Gemeinschafts- und Politikbegriff entscheidenden Symbole des Hausgottesdienstes sowie der Gewaltlosigkeit werden in mehrfacher Hinsicht im Kapitel III eine Rolle spielen. Aufgrund der zentralen Bedeutung, die im Kapitel I einer eigenen Sprache für die Selbstwahrnehmung als Volk oder Nation bzw. nationaler Minderheit beigemessen wurde, sei der komplexen Situation der Sprachen der Amischen ein gesonderter Abschnitt gewidmet.

#### *3.1. Drei Sprachen, zwei Welten und ihre Vermischungen*

In einem *Family Life* Artikel vergleicht ein Amischer die Sprachsituation seines Volkes mit der des auserwählten biblischen Volkes zur Zeit des Neuen Testaments:

„They had the traditional Hebrew for their worship just like we use the German Bible in our homes and churches. They had the Aramaic, a language spoken in their homes, but hardly popular as a written language at that time, much like we use our everyday Pennsylvania Dutch. Then for their writings and correspondence, they had the common Greek, the easy-to-write language

---

<sup>153</sup> Der vollständige Titel lautet: Die ernsthaft Christenpflicht enthaltend Schöne geistreiche Gebete, womit sich fromme Christenherzen zu allen Zeiten und in allen Nöten trösten können. Nebst einem Anhang, enthaltend eine Kurze Darstellung des Glaubens und das Glaubens-Bekenntnis der wehr- und rachlosen Christen. – Von den etwa 90 bekannten Ausgaben erschienen die ersten europäischen 1708 (o.O), ... und 1739 in Kaiserslautern, Ende des 18. Jahrhunderts in Pirmasens, Zweibrücken u.a.; die erste amerikanische Ausgabe 1745 in Ephrata, Pa, die erste kanadische 1846 in Berlin, Upper Canada. (Vgl. Die ernsthafte Christenpflicht (2000), S.266ff.).

of world commerce and business, somewhat similar to the way we use the English language in our day.”<sup>154</sup>

Der Schreiber unterscheidet hier drei (weiter untern zwei) Sprachen, die jeweils einem funktionalen Lebensbereich zugeordnet sind. Die doppelte Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Welt, letztere einerseits im Haus und Alltagsleben innerhalb der Amischgemeinden, andererseits im Handel mit der englischen „Business“-Welt wird durch die Verwendung drei verschiedener Sprachen unterstützt.

Der *deutsche* Dialekt („Pennsylvania Dutch“) ist eine Mundart, die im Pfälzischen ihren Ursprung und nichts (oder nur wenig) mit Holländisch zu tun hat. Sie galt bislang nur als gesprochene Volkssprache und etliche Amische wehrten sich seit jeher dagegen, sie zu verschriftlichen. Mit der Etablierung der amisch / mennonitischen Wochenzeitung *The Budget*, erstmals am 5. Mai 1890 erschienen, entbrannte eine lebendige Diskussion über den Status des deutschen Dialekts sowie der Rolle der englischen Sprache.

„It is disgusting to read that some of our ‚Dutch‘ are too ‚torry‘ to read their mother’s language in print, and say they can’t read it.”<sup>155</sup>

„I noticed that some of the readers are not in favor for German, but some people said to me they don’t want the Budget, because it is English.”<sup>156</sup>

„I would not be in favor to have any German in the Budget, for the reason that a good many of the reader’s can’t read German, and they would give up the paper if part of it would be German; but if enough German people want the paper, you could print a German paper. I, for my part, can read German, as well as English, but I can’t write it.”<sup>157</sup>

Auch hundert Jahre später hat sich an den Positionen nicht all zu viel geändert. Den Dialekt lernen die Kinder von klein auf, jedoch wird er in der Regel nicht geschrieben. Mit dem Schulbeginn sprechen die Kinder kein Englisch, außer möglicherweise einige Worte, die sie durch ältere Geschwister gehört haben. Amische lernen an ihren selbstunterhaltenen Schulen alle Fächer in Englisch, Hochdeutsch hingegen ist lediglich ein Ergänzungsfach. Die Organisation wie auch die Qualität des Deutschunterrichtes ist sehr unterschiedlich. Die angestellten, oft sehr jungen Lehrerinnen sind im Hochdeutschen nicht immer genügend ausgebildet, um selbst Deutsch zu unterrichten. Zumal ist das vordergründige Lernziel das Lesen der deutschen Bibel in gotischer Schrift. Hochdeutsch wird weder als eine mündlich, noch schriftlich verwendete *Alltagssprache* des 21. Jahrhunderts gelernt, sondern als heilige Sprache aus der Zeit der Reformation. In manchen Schulen findet Deutschunterricht Freitag nachmittags, in anderen

<sup>154</sup> What is in a Language? In: Family Life 2 (1986), zit. nach: Igou 1999, S.57.

<sup>155</sup> Yoder, L. S. (1899): Letter in The Budget, vom 30. Nov. 1899, zit. nach: Yoder, Elmer S. (1996): I saw it in the Budget, Hartvill, Oh, S.209.

<sup>156</sup> Iutzi, Jacob (1899): Letter in The Budget, vom 26. Okt. 1899, zit. nach: Yoder 1996, S.209.

<sup>157</sup> Miller, T. L. (1899): Letter in The Budget, vom 26. Okt. 1899, zit. nach: Yoder 1996, S.209.

aber auch nur in Sommerkursen mit einem älteren Gemeindeglied statt. Der eigentliche Anlass, das Kirchendeutsch zu lernen (und zu benutzen), sollte die tägliche Andacht in der Familie sowie das Lauschen der ausgiebigen Lesungen und Predigten in den Gottesdiensten sein. Da die Haus- und Alltagssprache als schriftliches Kommunikationsmittel nicht verwendet wird, belief sich denn auch der Kompromiß im *Budget* lediglich auf eine viertelseitige Kolumne, „Es Pennsilfaanisch Deitsch Eck“, in der die dort in Deitsch abgedruckten meist lyrischen Texte neben den in der Regel englischen Erklärungen wiederum nur etwa die Hälfte des Platzes einnehmen. Da jedoch auch kaum Bedarf zum Schreiben der deutschen Hochsprache besteht bzw. die Gedanken des Alltags (Wetter, Landwirtschaft, Verwandtschaftsbesuche und Krankheiten: die Hauptthemen des aus Leserbriefen bestehenden *Budgets*) im Kirchendeutsch gar nicht formuliert werden können, ist es bis heute auch dabei geblieben, dass für eine deutschsprachige amische Zeitung nur sehr geringer Bedarf besteht. Es gibt lediglich ein kleines Blatt, *Herold der Wahrheit*, in dem einige, zumeist religiöse Artikel (etwa ein Drittel) auf Deutsch erscheinen.<sup>158</sup>

Somit werden die Amischen, insbesondere mit deutlich zunehmender und ausschließlich Englisch abgefaßter schriftlicher Kommunikation innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft mit der Frage konfrontiert, inwieweit sie der „dem Kommerz reservierten Sprache der Welt“ einen neuen Status zugestehen. Sowohl im *Budget*, um so mehr in den Old Order Monatszeitschriften des Pathway Publishers (*Family Life*, *Blackboard Bulletin* und *Young Companion*) ist Englisch keineswegs nur die Sprache „of world commerce and business“. Viele religiöse Themen und stark religiös durchdrungene ethische Probleme werden insbesondere in den *Pathway* Magazinen diskutiert. Die klaren Grenzen verwischen zwischen Haussprache sowie Geschäfts- und Korrespondenzsprache einerseits und andererseits der ausschließlichen Verwendung des Hochdeutschen als „heilige“ Kirchensprache zur Diskussion religiöser Themen.

Die Amischen verwenden die Lutherbibel, ebenso sind ihre Gebets- und Gesangbücher in deutscher Sprache. Predigten werden hingegen immer mehr im Dialekt oder aus einer Mischung beider bzw. aller drei Sprachen der Amischen gehalten. Den Ministern fällt es als Predigern zuweilen schwer, neue Gedanken in alten Formen auszudrücken, ebenso ist unter den Zuhören eher eine abnehmende Vertrautheit mit der Lutherdeutschen Standardsprache zu beobachten. Hostelter zitiert einige so entstehende Stilblüten: „Viel Leit heiligs daag hen

---

<sup>158</sup> Presse ausführlicher Kapitel IV,3.

religion awwer ken salvation” und verweist auf den Zwiespalt, den der Einzug der „Sprache der Welt“ in den heiligen Bereich mit sich bringt:

„The inability to use either standard German or English in its entirety introduces linguistic stress and ambiguity. When the language of the world is used to express sacred concepts, *separation is rendered ambiguous.*”<sup>159</sup>

Seit 1993 gibt es eine Übersetzung des Neuen Testaments in *Pennsylvanisch*.<sup>160</sup> Ob dies tatsächlich die Schaffung einer Pennsylvanisch-Deutschen Schriftsprache andeutet, bleibt gleichwohl fraglich, denn wie bereits die Leser des Budget 1899 anmerkten, müßte das Lesen dieser Sprache eben auch erst erlernt werden. Dennoch ist sowohl das Bewußtsein eines gewissen Verlustes *beider* deutscher Sprachen als auch ein starker Wille unverkennbar, an einer eigenen „Sprachidentität“ festzuhalten.

„Knowing two languages is a privilege God has provided for us, and we can put them to good use. Although we have a knowledge of two languages, it would be wrong not to make an effort to express ourselves better in the English language. But it would be just as wrong to fail to keep and pass on the German to our children – that rich language our forebears left for us. It is a well-known fact that losing our mother tongue and drifting into the world usually go together. [...] The value of that heritage is so great that we can’t afford to lose it.”<sup>161</sup>

Der Erhalt einer distinktiven Sprache ist für die Hüter der Ordnung ganz zentral. Besonders den älteren ist wohl bewusst, dass ein Aufgeben etwa des Hochdeutschen im Gottesdienst, die Grenzen zu den liberalen Mennonitengemeinden aber auch zu den anderen „englischen“ Kirchen öffnen würde. Insbesondere junge Leute, die nach Beendigung der Schule im verstärkten Maße, zumindest für einige Jahre, auch in amerikanischen Unternehmen oder in privaten „englischen“ Haushalten arbeiten, verwenden mitunter auch untereinander mehr und mehr englische Ausdrücke oder ganz die englische Sprache. Die Ordnung versucht diesbezüglich zu reagieren und einige „Sprachgesetze“ zu erlassen. So zitiert Knauf z.B. einen „Aufruf“ in der Form eines Regelkataloges für das sonntägliche Jugendsingen, der von den Gemeindevorstehern von vier Gemeinden in Holmes County, Ohio, unterzeichnet ist. Bezeichnender Weise ist auch dieser Aufruf in Englisch abgefasst und erwähnt nach etlichen Ermahnungen an das korrekte Verhalten, die Kleiderordnung, Alkoholverbot etc. dass „German songs may be sung with English chourses occasionally“.<sup>162</sup> Gewöhnlich steigt der Einfluß des Englischen enorm auch innerhalb von Familien, in denen einige Mitglieder über längere Zeit in amerikani-

---

<sup>159</sup> Hostetler 1993, S.392f. (Hervorhebung AE).

<sup>160</sup> The Bible League (Hrsg.) (1993): *Es Nei Teshtament. Special Pennsylvania Dutch-English Edition*, South Holland, IL.

<sup>161</sup> „What is in a Language?“ In: *Family Life* 2 (1986), zit. nach: Igou 1999, S.57.

<sup>162</sup> Knauf 1993, S.142.

schen Betrieben und im Tourismusbetrieb tätig sind, und mit dem Einfluss der englischen Sprache natürlich oft auch der Einfluß von „liberalen“ Ideen.

Einige Amische sehen in der Erhaltung der (hoch)deutschen Sprache für ihre Gemeinden enormen Handlungsbedarf und eine der großen Herausforderungen für die nächsten Generationen. Dabei könne man sich durchaus auch vorstellen, dass man Hilfe von außen, z.B. durch „wissenschaftlich“ fundierte Methoden bzw. erprobte Materialien aus dem modernen Deutschunterricht, oder auch Weiterbildungen für amische Lehrer akzeptieren könnte.<sup>163</sup> Gleichwohl würde dies einen großen Umdenkungsprozess anstoßen, der einerseits die Unabhängigkeit in einem so sensiblen Bereich wie Erziehung und Schulbildung, aber insbesondere auch die Ablehnung höherer Bildung im Allgemeinen in Frage stellen würde.<sup>164</sup>

Die Restriktionen im Bildungsbereich sind denn auch sehr entscheidend dafür, dass einige Mitglieder dazu bewegt werden, eine Old Order Gemeinde zu verlassen und z.B. den New Order Amischen oder einer konservativen Mennonitengemeinde beizutreten. Aufschlussreich könnte im Falle des Deutschunterrichtes, aber auch der Bildungsproblematik im Allgemeinen, wiederum der Vergleich mit den Hutterern sein. Während aus rechtlichen und historischen Gründen die englischsprachigen Grundlagenfächer in den Hutterer eigenen Schulen von kanadischen Lehrern unterrichtet werden, haben alle Hutterer-Gemeinden die *Deutsche Schule* als Parallelveranstaltung morgens und nachmittags nach der *Englischen Schule* erhalten, also im besten Sinne ein bilinguales Schulsystem entwickelt. Bei den liberaleren *Schmiedeleuten*, die anders als die New Order Amischen mindestens ein Drittel der gesamten Hutterer ausmachen, finden denn auch bereits mehr und mehr modernere didaktische Methoden den Einzug in den täglichen Deutschunterricht.<sup>165</sup> Ebenso wird die von Old Order Amischen zögerlich formulierte Vision in einigen Kolonien bereits seit langem praktiziert: hutterische Deutschlehrer fahren auf Weiterbildungen etwa des Goetheinstitutes oder auch schon mal für einen Sommerkurs an eine Universität in Deutschland. Und vereinzelte Fälle von „Delegierungen“

---

<sup>163</sup> Quelle: Persönliche Gespräche mit Old Order Amischen einer Gemeinde in Aylmer, Ontario, im April 2001.

<sup>164</sup> Eine zweite zentrale „Herausforderung“ wurde in diesem Zusammenhang genannt: Mit den explosionsartig steigenden medizinischen Kosten fragen sich immer mehr Amische, warum es nicht im Sinne der Gemeinschaft sei, einigen Mitgliedern das Erlernen von Pflegeberufen, oder sogar ein Medizinstudium zu gestatten. (Die Amischen haben in der Regel keine Probleme, amerikanische Ärzte und Krankenhäuser aufzusuchen. Jedoch bezahlen sie alles bar und lehnen Versicherungen und staatliche Hilfsprogramme grundsätzlich ab.)

<sup>165</sup> Vgl. z.B. die Publikationsliste des Hutterischen Buchladens und Schulbedarfversandtes, worunter auch einige Lehr- und Arbeitsmaterialien des Klett-, Duden- oder Langenscheidtverlages zu finden sind. (James Valley Book Centre. Book Liste 2000-2001, Elie, Mb).

hutterischer Jugendliche an eine kanadische pädagogische (oder auch medizinische) Ausbildungsstätte sind bereits in der Erprobung.<sup>166</sup>

### 3.2. *Erziehung in Familie und Schule*

„The family is the heart of the community and the church. Even a nation is made up of families. If there is a strong family life, the church, the community, and the nation will be likewise. If family life degenerates, then all will suffer.“<sup>167</sup> (Family Life)

„Watch over their souls as long as they are under your care, lest you lose also your own salvation on their account.“<sup>168</sup> (Menno Simons)

Für jede kulturelle, religiöse und sprachliche Minderheit stellt sich in einer existentiellen Weise die Frage nach der Weitergabe ihrer Werte, kulturellen Lehren und Traditionen an kommende Generationen, um die Einzigartigkeit dieser Gemeinschaft inmitten einer anderen Mehrheitskultur aufrechtzuerhalten. Fundamentalistisch-religiöse Sekten, und dies gilt insbesondere für christliche Gruppen, erhalten und vermehren ihren Fortbestand über die eigene Nachkommenschaft hinaus gewöhnlich durch besonders intensive Missionsarbeit. Für die Amischen jedoch besteht die einzige Form der Missionstätigkeit in ihrem nach außen sichtbaren konsequent religiösen Lebensstil sowie in der „Mission nach innen“, d.h. in der religiösen Erziehung ihrer Kinder.<sup>169</sup> In den oben zitierten Stellungnahmen historischer (*Menno Simons*) und gegenwärtiger (die Herausgeber der *Pathway Magazine*) Autoritäten der Old Order Amischen wird deutlich, welchen Stellenwert Familie und Erziehung für die Täufergemeinden der Alten Ordnung haben. Das eigene Seelenheil ist nach amischem Glauben nur gemeinsam inmitten der Gemeinde Gottes erreichbar. Die Hinführung der eigenen Kinder zur Gemeinde kann somit als *das irdische Lebensziel* amischer Eltern überhaupt gesehen werden, „lest you lose also your own salvation on their account“<sup>170</sup>.

---

<sup>166</sup> Quelle: Persönliche Gespräche mit dem Deutschlehrer der Oak Bluff Colony, Joe Waldner, in Morris, Manitoba, im Juli 2001.

<sup>167</sup> Pathway editors (1968): What is *Family Life*? In: *Family Life* 1 (1968). (Leitartikel zur ersten Ausgabe des 1968 gegründeten Old Order *Family Life* Magazins), zit. nach Igou 1999, S.19.

<sup>168</sup> Simons, Menno (1956): *The Complete Writings of Menno Simons*, Scottdale, Pa, S.390.

<sup>169</sup> Einige Gemeinden unterstützen auch (vornehmlich mennonitische) Organisationen zur Übersetzung und weltweiten Verteilung von Bibeln. In der Regel beteiligen sich Amische jedoch nicht selbst an entsprechenden Missionsdiensten.

<sup>170</sup> Siehe Anm.168.

Jürgen Weber hatte das *Gemeindeschulhaus* als eines der unverzichtbaren sakralisierten Symbole amischer Identität definiert. Dies ist heute, wenn man die Amischen als ganzes betrachtet, unumstritten der Fall. Gleichwohl ist die amische Einraumschule in keiner Weise ein *traditionelles* Symbol amischer Identität, was nicht zuletzt die Ausnahmen von Gemeinden belegen, in denen Old Order Amische weiterhin, wie auch hundert Jahre zuvor, auf öffentliche Schulen gehen.<sup>171</sup> Anders als bei den Hutterern, die seit dem 16. Jahrhundert die Gemeinschaftserziehung der Kinder in Kindergärten und eigenen Schulen praktizieren, liegt die Verantwortung amischer Erziehung vollständig in der Aufgabe der Familie. Die wohl anerkannteste Fachfrau für Fragen amischer Erziehung und Sozialisation, *Gertrude Enders Huntington*, verweist denn auch darauf, dass die allgemein übliche Bezeichnung für die amischen Schulen als „Parochial School“ streng genommen nicht richtig ist. Gleichwohl religiöse und lokale (politische) Gemeinde bei den Amischen eine untrennbare Einheit bilden – eine grundlegende These der vorliegenden Arbeit – werden amische Schulen doch nicht von den *kirchlichen* Autoritäten und Institutionen, sondern weitgehend unabhängig von den Eltern selbst und einem von ihnen gewählten Gremium der Eltern unterhalten.<sup>172</sup> Dies täuscht keineswegs darüber hinweg, dass die amischen Gemeindeschulen genau dem selben Ziel dienen wie letztlich die Kirche selbst: „to prepare for usefulness, by preparing for eternity“<sup>173</sup>. Dennoch zeigt dieser Verweis wiederum die zentrale und unersetzliche Stellung der Familie, in deren Verantwortung letztlich die Erziehung ihrer Kinder liegt. Auch Hostetler betont: „During the school years the family continues to be the primary agent of a child’s socialization.“<sup>174</sup>

Hostetlers Feststellung entspricht der von Simons und vielen anderen formulierten Maxime amischer Erziehung, in Anbetracht derer bis in die 1950er Jahre hinein weitgehend auch kein Bedarf an einem eigenen Schulsystem bestand. Amische Kinder besuchten, so wie heute noch in Kansas oder Indiana, gemeinsam mit Kindern von „englischen“ Farmern eine Landschule, in der eine Lehrerin alle Fächer für alle Klassen abdeckte, die Schüler ab dem

---

<sup>171</sup> Die erste amische Schule wurde 1925 eingerichtet, eine bemerkenswerte Anzahl von Gemeindeschulen, bzw. ein eigenes „Schulsystem“ der Amischen etablierte sich jedoch erst mit dem Beginn der 60er Jahre. Bis heute gibt es einige Siedlungen, die ohne eigene Schule ihre traditionelle Identität erhalten haben. So gibt es in Kansas etwa eine amische Siedlung seit 1883, in Florida seit 1927, aber bis heute keine eigenen Gemeindeschulen. Auch in dem drittgrößten traditionellen Siedlungsgebiet, in Indiana, hatte 1993 nur etwa jede zweite der 166 Gemeinden eine eigene Schule. In Pennsylvania und vielen anderen Staaten hingegen ist das eigene Schulhaus heute tatsächlich zum unverzichtbaren Bestandteil der Gemeinden geworden. So gab es in Pennsylvania 1993 sogar wesentlich mehr Schulen als Kirchendistrikte (267/221). (Vgl. Huntington, Gertrude E. (1994): *Persistence and Chance in Amish Education*, in: Kraybill/Olshan 1994, S.77-95, S.86f.)

<sup>172</sup> Vgl. Huntington 1994, S.88.

<sup>173</sup> Guidelines (1981): *Guidelines in Regards to the Old Order Amish or Mennonite Parochial Schools*, Gordonville, Pa, S.1.

frühen Nachmittag wieder auf dem elterlichen Hof waren und dort auch die langen Sommermonate über unter der Anleitung der Eltern bei den verschiedensten Tätigkeiten mithalfen. Bei ganzen 70 Schultagen im Jahr blieb dafür viel Zeit. Die Lehrpläne waren denen der heutigen Amisch-Schulen sehr ähnlich, es ging um das Erlernen von elementaren Fähigkeiten für eine Landbevölkerung, nicht um eine allseitig wissenschaftliche und künstlerische Bildung mit Betonung von kritischem Denken sowie individueller Persönlichkeitsentwicklung. Viele amische Männer wirkten in den öffentlichen Schulverwaltungen (schoolboard) auf lokaler Ebene mit.<sup>175</sup> Erst die rasante Entwicklung des modernen Schulsystems in den 50er Jahren, die Einführung neuer Fächer sowie Freizeitangebote, der Neubau größerer Schulkomplexe, der einen Fahrdienst durch Schulbusse erforderlich machte und insbesondere die Erhöhung der Schulpflicht bis zum Alter von 16 Jahren lieferten den Anlass für die Einrichtung eigener Schulen durch die amischen Gemeinden. Amische Eltern sahen durch die neuen Umstände ihre bisherige maßgebliche Stellung bei der Erziehung ihrer Kinder massiv gefährdet. Zudem gewannen andere Zielstellungen, Methoden und Wertvorstellungen im öffentlichen Schulsystem mehr und mehr an Einfluss, die mit denen der Amischen offensichtlich in Konflikt traten und auf deren Entwicklung sie nun keinen Einfluss mehr hatten. „The goal of education and the methods used to obtain these goals for the two cultural systems had become too divergent.“<sup>176</sup>

Die Gemeindeschulen der Amischen, deren Existenzberechtigung bis zu dem berühmten Urteil *Wisconsin v. Yoder* (1972)<sup>177</sup> juristisch und politisch heftig umstritten war, unterstützen heute den *Erziehungsauftrag* der Eltern „to prepare the child for the Amish or Mennonite way of living and the responsibilities of adulthood in an effort to establish the foundations of a society of useful, God-fearing, and law-abiding citizens“.<sup>178</sup> Dabei geht es auch heute in der Schule nicht um eine direkte religiöse Unterweisung, sondern um Elementarunterricht in einem religiösen Kontext. Es gibt kein Schulfach Religion, gleichwohl die Alltagswelt und die Geschichte der Amischen in den mittlerweile vielfältigen eigenen Lehrmaterialien ständig gegenwärtig ist. Religion und Werte der Amischen sollen insbesondere durch den praktischen Umgang und die Beispielwirkung der Lehrer und der älteren Schülerinnen vermittelt werden. Lehrerinnen sind daher bis auf wenige Ausnahmen Mitglieder der einzelnen Kirchgemeinden,

---

<sup>174</sup> Hostetler 1993, S.173.

<sup>175</sup> Vgl. Huntington 1994, S.80.

<sup>176</sup> Ebd., S.84f.

<sup>177</sup> *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), vgl. unten Kapitel V,1.

<sup>178</sup> Guidelines 1981, S.8.

d.h. ohne formale Ausbildung und staatlichem Zertifikat. Das *training* einer amischen Lehrerin findet normalerweise durch Teilnahme und Mitarbeit als „Hilfslehrer“ statt. In besonderer Notlage kann aber durchaus auch jemand eingestellt werden, der ohne vorherige Erfahrung gerade zur Verfügung steht und nach Meinung des Elternrates ausreichende moralische Integrität aufweist. Zur Aus- und Weiterbildung der meist weiblichen, unverheirateten Lehrerinnen gibt es mittlerweile aber auch ein Netz von regionalen Treffen, Lehrmaterial und didaktische Hilfestellungen sowie die bereits 1957 gegründete und national vertriebene Schulzeitschrift *Blackboard Bulletin*.<sup>179</sup>

Neben der Betonung und dem Einüben „christlicher Tugenden“ wie Ehrlichkeit, Respekt, Pünktlichkeit, Sauberkeit etc. und die Vorbereitung auf die Rollen und Aufgaben, die die Schüler innerhalb einer amischen Gesellschaft erwarten, sollen die Heranwachsenden aber ebenso mit den nötigen Kompetenzen ausgestattet werden, um mit der Außenwelt interagieren und diese zumindest ansatzweise verstehen zu können. Hostetler, selbst amisch aufgewachsen und erzogen, bringt den „anderen Teil“ des amischen Erziehungsprogramms auf den Punkt: „Amish children must learn to understand something of the world in order to reject it selectively“.<sup>180</sup>

### 3.3. *Symbolische Abgrenzung: Transport, Kleidung, Technik*

In der schulischen Ausbildung, aber auch durch einen in aller Regel sehr ungezwungenen Umgang mit *Outsidern* und durch verschiedenste Kommunikationswege versuchen die Amischen die Welt zu verstehen, um sie anschließend „selectively“, also nicht in ihrer Ganzheit bzw. in allen Einzelaspekten, zurückzuweisen. Bereits in der kurzen Darstellung des amischen Schulsystems sollte deutlich geworden sein, in welcher Weise die Täufergemeinden zu grundlegendem sozialen Wandel fähig sind. Auch wenn es äußerlich zunächst so scheint, als ob

---

<sup>179</sup> Das *Pathway* Verlagshaus in Aylmer, Ont, verdankt gewissermaßen dem *Blackboard Bulletin* seine Existenz. Es ist das erste der verschiedenen von Pathway heute herausgegebenen Magazine. Das Verlagshaus arbeitet gemäß der Ordnung ohne elektrischen Strom mit pneumatisch betriebenen Druckerpressen und ist heute neben der *Old Order Book Society* und dem angeschlossenen Verlagshaus in Gordonville, Pa, der wichtigste Schulbuch- und Lehrmaterialhersteller und Vertreiber für alle Amisch-Gemeinden in Nordamerika. Während das *Blackboard Bulletin* 1964 etwa nur eine Abonnentenzahl von 600 hatte, waren es 1990 bereits 16 000 Lehrer, Eltern und Interessenten, die das Magazin bezogen. Nachdem in den Anfangsjahren vor allem die alt-bewährten Lehrbücher aus der Zeit der öffentlichen Landschulen von den Amischen weiterhin benutzt wurden, bot allein *Pathway* 1990 bereits 54 verschiedene Titel von Büchern und Arbeitsmaterialien für den Unterricht an amischen Gemeindeschulen an. (Vgl. Huntington 1994, S.93f.)

<sup>180</sup> Hostetler 1993, S.174.

amische Schulen nichts weiter versuchen, als am Bildungsstand des letzten Jahrhunderts festzuhalten – was so nur sehr eingeschränkt bestätigt werden kann – zeigt doch allein die *Etablierung* einer derartigen Institution mit heute über 1000 Schulen sowie die Entwicklung eigenen Lehrmaterials eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit der Amischen an neue Herausforderungen ihrer Umwelt.

„They are adapting to changing situations by modifying their institutions in ways that enable them to maintain their basic values. In essence, they are running in order to stand still.“<sup>181</sup>

Eine ganze Reihe dem Beispiel der Etablierung eines eigenen Schulsystems ähnlicher, wenn auch nicht immer derartig einschneidender Entwicklungen können aufgeführt werden, um zu belegen, dass die Ordnung weder allein einer zunehmenden Säkularisierung bzw. Profanisierung unterliegt, noch lediglich dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich gegen jede soziale Neuerung oder technische Errungenschaft zur Wehr setzen würde. Die Symbole der funktionalen Abgrenzung haben – wie oben mit Weber und Tillich diskutiert – einen verweisenden *und* einen teilhabenden Charakter an der religiösen Vorstellung der Amischen. Gott als der ganz andere kann nur begriffen und ihm kann gefolgt werden in der Abgrenzung zur Welt.

Diese Abgrenzung wurde seit Anbeginn der anabaptistischen Bewegung und insbesondere seit den durch Jakob Ammann eingeführten Regeln immer auch durch äußere Symbole (z.B. in Bezug auf Haar- und Bartracht, Kopfbedeckung etc.) aufrechterhalten. Zwar stehen die Amischen vielen Entwicklungen der modernen Industriegesellschaft und den Erfolgen von Wissenschaft und Technik kritisch gegenüber, sie machen sich aber dennoch viele Produkte dieser Entwicklung selbst zu nutze. Scheinbarer Anspruch und tatsächliche Praxis werden aus der Außenperspektive häufig als unglaubwürdig, inkonsequent und widersprüchlich oder scheinheilig interpretiert (z.B. wenn es Amischen nicht erlaubt ist, ein eigenes Telefon zu besitzen, aber gestattet, im Notfall das der „englischen“ Nachbarn zu benutzen; oder das Verbot Autos zu besitzen und zu fahren, aber die Möglichkeit, sich ein Auto mit Fahrer „zu leihen“ oder für das Geschäft fest einzustellen).

Der Widerspruch löst sich insofern jedoch problemlos, wenn es nicht dem tatsächlichen Anspruch bzw. Ziel der Ordnung entspricht, moderne Technik als solche abzulehnen bzw. ein völlig autarkes Leben fernab jeglicher (anderer) Zivilisation zu führen. Die Ziele der Ordnung in ihrer funktionalen Abgrenzung durch sakralisierte Symbole sind zum einen, von der Welt verschieden, *anders* zu sein, d.h. sich ihr nicht „gleichzustellen“ (Röm 12,2). Die biblische Aufforderung, kein „Teil der Welt“ zu sein (Joh 17,16), wird von den Amischen jedoch nicht

---

<sup>181</sup> Huntington 1994, S.95.

so verstanden, dass sie nicht mit der Welt in Handel treten und auch von der Welt bestimmte Dienste in Anspruch nehmen dürfen. Neben dem direkten biblischen Auftrag, sich von der Welt abzugrenzen, geht es zum anderen ganz wesentlich in der Ordnung darum, sich als eigenständige *Gemeinschaft*, als Volk Gottes, abzugrenzen und dessen Unterscheidbarkeit zu bewahren. Wie diese Art der Ordnung und Abgrenzung im Einzelnen ausformuliert ist, zeigt sich völlig unabhängig von der Frage, ob technische Errungenschaften überhaupt oder welche akzeptierbar sind. *Donald Kraybill* versucht, die scheinbaren Widersprüche und Inkonsistenzen im kulturellen Bild der Amischen unter der analytischen Perspektive von „negotiated cultural compromises“ zu entschlüsseln.<sup>182</sup> Danach versuchen die Gemeinden in kritischer Distanz zu einer hochentwickelten amerikanischen Industriegesellschaft in einem bewußten Reflexionsprozess Kompromisse auszuhandeln, die einerseits eine traditionelle Lebensweise als ländliche „Kleinstgesellschaft“ ermöglichen und die kulturelle Identität der Amischen bewahren, und andererseits sowohl Anpassungen an die Erfolge des Fortschrittes als auch Interaktionen mit deren Akteuren erlauben.

*Marc Olshan* geht noch einen Schritt weiter. Er belegt nicht nur, dass Amische selbst, während sie die Einführung von bestimmten technischen Neuerungen ablehnten, andere Innovationen erst auf den Weg brachten.<sup>183</sup> Olshan versucht darüber hinaus zu zeigen, dass der von Hostetler geprägte Begriff der *folk society*, also die Idee eines vorindustriellen, durch traditionelle und rituelle Bindungen integrierten *Landvolkes*, nur noch sehr eingeschränkt aufrecht erhalten werden könne. Vielmehr seien die Amischen im besten Sinne eine *moderne* Gemeinschaft, wenn man als essentiellen Kern des Begriffes der Moderne nicht lediglich technologischen Fortschritt verstehe, sondern die Tatsache, dass der Mensch als Individuum, oder als Gruppe nicht fatalistisch an gegebenen Strukturen festhält, sondern *bewusste Entscheidungen* in Bezug auf die Gestaltung der eigenen Zukunft trifft. Vielmehr gehöre es seit dem Beginn der anabaptistischen Bewegung und der weiteren Abspaltung der Amischen zum wesentlichen Selbstverständnis der Täufergemeinden, sich gegen hergebrachte soziale Strukturen zu erheben und ihr radikales reformistisches Programm gegen die etablierten Staatskirchen durchzusetzen. Ebenso zeuge ein kritischer, selbstbewusst distanzierter Umgang mit den

---

<sup>182</sup> Kraybill, Donald B. (2001): Plain People: Complicated Culture, Handout für Keynote Address, gehalten auf der Conference for Professionals: Serving Amish and Anabaptist Communities, 28.-30. März 2001, Walnut Creek, Ohio, S.3.

<sup>183</sup> „For example, in the Plain City, Ohio, settlement, where tractors had been forbidden (except for belt work) in 1930, the Amish introduced mechanical hay loaders and manure spreaders before their use by non-Amish farmers in the area.“ (Olshan, Marc A. (1994a): Modernity, the Folk Society, and the Old Order Amish, in: Kraybill/Olshan 1994, S.185-196, S.190).

Erfolgen und Konditionen der modernen Industriegesellschaft möglicherweise sogar von größerer Bereitschaft zu sozialem Wandel im Sinne eines aktiven Eingreifens in die eigene Lebensgeschichte als ein sich fragloses Ergeben in moderne Strukturen und ein widerspruchslöser Fortschrittsglaube.

„To the extent that the Amish self-consciously manipulate their path of social development, selectively rejecting some technology and forms of social organization and accepting others, they manifest [...] the essence of modernity.“ (Ebd., S.189)

Die Ordnung der Amischen wäre somit im Sinne von Olshan kein statisches Regelwerk, das den einzigen Zweck verfolge, die Gemeinde auf die Lehre und Lebensweise der Vorväter zu verpflichten. Vielmehr gestalte sie sich höchst flexibel und sensibel gegenüber neuen Herausforderungen, die die Integrität amischer kollektiver Identität in Frage stellen könnte. Das Festhalten an alten sowie das Einsetzen neuer Regeln umgrenzt die Gemeinde. Die Abgrenzungssymbole der materiellen Alltagskultur ersetzen somit auch die *geographischen* Grenzen, die den Amischen als einem eigenen Volk, im Sinne einer eigenständigen Kulturnation, nicht bereitstehen. Aber auch die zentralen sakralisierten Symbole amischer Identität sind nicht unwandelbar, was oben gezeigt wurde. Im folgenden Kapitel soll die Flexibilität der Ordnung in ihrem institutionellen Rahmen sowie die Frage ihrer Legitimität näher analysiert werden.

### **III. Die Polis der Bergpredigt – Gottesstaat oder Basisdemokratie?**

In Kapitel II wurden wesentliche kulturelle, religiöse und sprachliche Integrations- und Abgrenzungsmechanismen erörtert, die die Amischen aus völkerrechtlicher Perspektive zu einer ethnischen Minderheit und aus soziologischer Perspektive (gemäß Anderson und Kymlicka) in bestimmter Hinsicht auch zu einer (Kultur-)Nation machen.<sup>184</sup> Gleichwohl sie kein geschlossenes geographisches Siedlungsgebiet als ihr Heimatland ausmachen können, haben die Amischen ein starkes Gefühl der Solidarität basierend auf der einzigartigen historischen Erfahrung sowie innerhalb einer religiös und kulturell fest umgrenzten Gemeinschaft, deren Vorfahren zu den ersten Siedlern des kolonialen Amerikas zählten. Darüber hinaus setzen sie erstaunliche Kräfte frei, ihre Traditionen und kulturelle Identität inmitten einer in vielerlei Hinsicht an anderen Werten und Normen orientierten Gesellschaft zu bewahren. In den folgenden beiden Kapiteln soll gezeigt werden, dass die Täufergemeinden sich jedoch nicht nur als historisch tief verwurzelte *Abstammungsgemeinschaft* und *Kulturnation* verstehen, sondern sich auch als bewusste *Willensgemeinschaft* mit starker Gemeinwohlorientierung begreifen und wir in diesem Sinne auch von einer eigenen *politischen* Identität der Amischen sprechen können. Es stellt sich zunächst die Frage, inwieweit die Amischen nicht nur eine Religionsgemeinschaft und eine Kulturnation, sondern auch ein (mit Einschränkungen) eigenständiger politischer Verband sind, d.h. welche spezifischen politischen Ordnungsmechanismen sie aufweisen und auf welcher Legitimationsgrundlage die detaillierten Regel- und Gesetzeswerke der *Gemeindeordnungen* beruhen. In einem weiteren Schritt soll in Kapitel IV analysiert werden, inwieweit der Meinungs- und Willensbildungsprozess innerhalb der amischen *Gesellschaft*<sup>185</sup> mit den Grundwerten eines liberalen Politikverständnisses zu vereinbaren ist.

---

<sup>184</sup> Vgl. oben Kapitel I, 3.

<sup>185</sup> Gemäß der in Kapitel II analysierten These, dass die Amischen als eine soziale Gruppe im soziologischen Sinne weder einzig als *Religionsgemeinschaft* noch lediglich als eine *Subkultur* zu betrachten sind, sondern wesentliche Merkmale einer *Gesellschaftskultur* aufweisen, halte ich es für angemessen, auch von einer amischen *Gesellschaft* als solcher zu sprechen.

## 1. Jacob Ammann und der Konflikt zwischen Führer- und Gemeindeprinzip

„We are not a monarchy, *we are a theocracy*. But the bishops have not the authority to say this is allowed and this is not. *It has to be an unanimous decision*. We need the unanimous voice. [...] I don't want to have this responsibility alone [...].“<sup>186</sup>

Ein amischer Bischof aus Ohio breitet in wenigen Sätzen die Spannweite aus, in der sich eine Diskussion um die innere Verfasstheit der amischen Gemeinden und ihrer Gesellschaft als Ganzes bewegen wird: Monarchie, Gottesstaat oder Basisdemokratie – eine hierarchisch strukturierte Gesellschaft, in der den Führern kraft ihrer Gott gegebenen Autorität unbedingter Gehorsam entgegengebracht werden muss, oder eine Gemeinschaft gleicher, freier Individuen, die Träger der Souveränität des politischen Verbandes und maßgeblich am Prozess der politischen Willens- und Entscheidungsbildung beteiligt sind? In Anlehnung an die Organisationsprinzipien der christlichen Urgemeinde, wie sie aus der Apostelgeschichte und etlichen Briefen des Neuen Testaments hervorgehen, betonen die Amischen einen strengen Gleichheitsgrundsatz für alle Mitglieder der Gemeinde. Jegliche Privilegien sollen ausgeschlossen sein, die Prediger und Leiter werden aus allen (männlichen) Mitgliedern vorgeschlagen und durch das Los bestimmt, sie bekommen keine Vergütung, Entscheidungen müssen einmütig getroffen werden. Dennoch besitzen die sogenannten *Diener* der Gemeinde (Bischof, Prediger und Diakon) außerordentliche *moralische* Autorität, da sie mit dem Losverfahren letztlich durch den Willen Gottes in ihrem Amt bestätigt werden, das sie auf Lebenszeit ausüben. Sie sind es auch, denen (ohne formal theologische Ausbildung) *die Lehr*, d.h. die Auslegung der Schrift aufgetragen und praktisch vorbehalten ist, und die somit auch eine entscheidende Rolle bei der Bestätigung oder Revision der Ordnung spielen, da diese lediglich eine Anpassung der Prinzipien und Gebote der Bibel auf die heutige Zeit darstellen sollte. Wie kommt die Gemeinde tatsächlich zu einer „einmütigen Entscheidung“? Wer spricht mit oder durch die „einheitliche Stimme“, der Allgemeinwille, der Wille Gottes oder der Wille der *Diener*?

---

<sup>186</sup> Beachy, Jacob (2001): Relationship with Government: Past, Present and Future. Opening Address, gehalten auf der Conference for Professionals: Serving Amish and Anabaptist Communities, 28.-30. März 2001, Walnut Creek, Ohio. (Persönliche Aufzeichnungen).

Der Konflikt zwischen Führer- und Gemeindeprinzip durchzieht die Geschichte aller anabaptistischen Konfessionen und führte in der Vergangenheit sowohl zu etlichen Gemeindepaltungen als auch zu Austritten und Ausschlüssen von Einzelpersonen und ganzen Gruppen, die mit dem Willen der Gemeinde nicht im Einklang standen. Exemplarisch sei hier die Abspaltung der Amischen selbst unter ihren Führer *Jacob Ammann* von 1693 erwähnt, dessen Wirken sonderbarer- (oder möglicherweise bezeichnender-)weise in der amischen Literatur nur eine sehr unscheinbare Rolle spielt. Eher verwunderlich scheint doch, dass trotz des enormen Geschichtsbewusstseins, das in amischen Familien, Gottesdiensten, Schulbüchern und Zeitschriften gepflegt wird, einige Gläubige offenbar nicht einmal wissen, wem sie den Namen ihrer Kirche verdanken: „Nearly every Amish person can likely tell you that the Mennonites got their name from Menno Simons, but fewer realize where their own name, Amish, comes from.“<sup>187</sup> Diese Feststellung des altamischen Historikers *David Luthy* wird nachvollziehbar, wenn man einige der einschlägigen Geschichts- und Englischbücher der amischen Schulbuchliteratur durchblättert und feststellt, dass auf 30 Seiten Reformations- und weiteren 25 Seiten reiner Amisch-Geschichte dem ersten Bischof der Amisch-Mennoniten nicht einmal ein ganzer Abschnitt gewidmet ist, und nicht eine Zeile, dem unmittelbaren Anlass der amischen Abspaltung von 1693.<sup>188</sup> Ähnlich ist die Situation im Englischbuch der Klasse 8, Co-Autor David Luthy, mit dem erwartungsvollen Titel „Our Heritage“<sup>189</sup>: Im historischen Teil finden sich ausführliche Geschichten zu den ersten Märtyrern, z.B. die bereits erwähnte über Dirk Willems, der seinem Verfolger das Leben rettete, zwei Berichte über Menno Simons, ein weiterer über den „Mönch von Wittenberg“, der sich von einem Reformator zum Verfolger der Anabaptisten wandelte, gleich zwei Geschichten sind dem Quäker William Penn gewidmet, aber keine Jacob Ammann.

Es scheint nicht sehr überzeugend, dass der Grund der amischen Abspaltung tatsächlich so unerheblich war, dass sich heute kaum noch eine Amische daran erinnern könnte, zumal die bedeutendsten Ordnungsbriefe von 1527 bis 1865 alle schriftlich überliefert sind: 94 Artikel

---

<sup>187</sup> Luthy, David (1971): The Amish Division of 1693, in: *Family Life* 10 (1971), zit. nach Igou 1999, S.28-32, S.28.

<sup>188</sup> In Zook (1988) finden wir nicht mehr Information als diese: „In 1693 there was a division among the Mennonites, those following bishop Jacob Ammann were called Amish. Some of these still lived in Switzerland and many lived near Strasburg in Alsace, which is just south of the Palatinate.“ (S.83).

<sup>189</sup> Vgl. Stoll, Joseph/Luthy, David/Stoll, Elmo (Hrsg.) (1995): *Our Heritage*, Aylmer, Ont/LaGrange, Ind, (Erstausgabe 1968).

umfasst das Gesamtwerk bis zu dieser Zeit.<sup>190</sup> In seinem *Family Life* Artikel von 1971 führt David Luthy eine zunächst sehr einfache Erklärung an: „Menno Simons was a writer and his writings are still used in Amish homes, but Jacob (Jakob) Ammann wasn't a writer, and thus his name is seldom be in print. Today he might be called a silent figure in history.“<sup>191</sup> Luthy erinnert jedoch an die zu seiner Wirkungszeit keineswegs „stille Figur“ des Gemeindeführers sowie an die durch ihn eingeführten und für die heutige Ordnung durchaus relevanten Änderungen bzw. die Art und Weise der strikten Anwendung insbesondere der Artikel von Dordrecht (1632) aber auch früherer Ordnungen. Das Dordrechter Glaubensbekenntnis war dazu bestimmt, die Mennonitengemeinden zu vereinen, seit Ammann ist es jedoch entscheidend für die trennenden Unterschiede zwischen Amischen und Mennoniten geworden.

Die Versammlung von Bischöfen und Predigern hatte 1632 im niederländischen Dordrecht versucht, mit der Verabschiedung von 18 Glaubensartikeln Streitigkeiten zwischen einzelnen Gemeinden und den verschiedenen Ausbreitungsgebieten der anabaptistischen Brüdergemeinden und Mennoniten in der Schweiz, im Elsaß, Norddeutschland und den Niederlanden beizulegen und eine einheitliche Bekenntnisgrundlage zu schaffen. Von Beginn der Bewegung bis heute ist eines der organisatorischen Grundprinzipien der Täufergemeinden jedoch die Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinden. D.h. die Annahme und Anwendung entsprechender übergemeindlicher und überregionaler Beschlüsse oder Bekenntnisse ist letztlich immer an die Zustimmung aller Mitglieder der einzelnen Gemeinden gebunden. Im neuen Streitfall von 1693 kann jedoch davon ausgegangen werden, dass sich Jacob Ammann massiv gegen dieses Grundprinzip anabaptistischer Gemeindeorganisation gewendet hatte, um seine Interpretation der Dordrechter Artikel den Glaubensbrüdern anderer Gemeinden aufzuzwingen. Möglicherweise könnte auch in diesem Faktum ein Grund dafür gesehen werden, warum die Geschichte des Gemeindegründers der Amischen weniger prädestiniert dafür ist, Kindern, Schülern und Gemeindegliedern als eine zum unbedingten Grundkanon gehörige historische Beispielgeschichte zu vermitteln. Quellenmaterial entsprechender Streitschriften und Drohbriefe sowie Zeugnisse der folgenden Exkommunizierungen von Predigern und ganzen Gemeinden durch Ammann sind durchaus überliefert.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> McGrath, William R. (Hrsg.) (1966): *Christlicher [!] Ordnung or Christian Discipline*, Aylmer, Ont. – Abschluss über das Wirken Ammanns findet sich hier gleichwohl ebenso wenig. Zwei Ordnungsbriefe fallen in die Zeit unmittelbar vor Ammanns Wirken (1668, 1688), der nächstfolgende datiert fast 100 Jahre später 1779.

<sup>191</sup> Luthy 1971, S.28.

<sup>192</sup> Vgl. Hostetler 1993, S.31ff.

Auch Luthy hinterfragt (verhalten) kritisch, was Ammann dazu bewog, mit massiver verbaler Kraft und „Gewalt“ in die Auslegung der Schrift und Ordnungen anderer Gemeinden zu intervenieren. „Why Jacob Ammann felt it was his duty to force the issue with the Swiss ministry is a hard question to answer.“<sup>193</sup> Gleichwohl verweist Luthy aber auch, quasi als Antwort auf mögliche historische „Schuldzuweisungen“ darauf, dass Ammann in seinem scheinbar autoritär anmaßenden Vorgehen keinesfalls allein stand, sondern die einmütige Unterstützung der weiteren 19 elsässischen Prediger hatte. „Without their support, he would never have been able to seriously oppose the Swiss ministry.“<sup>194</sup> Dennoch klärt auch dieser Einwand nicht das Problem der Zuständigkeit des elsässischen Predigers für die Interpretation und Einhaltung der Ordnung anderer Gemeinden.

Streitpunkt zwischen den elsässer Gemeinden unter der Führung Ammanns und deren schweizerischen anabaptistischen Muttergemeinden, mit dem Wortführer *Hans Reist*, waren zentrale religiöse Handlungen und Praktiken, die das Gemeindeleben der Amischen bis heute nachhaltig bestimmen: (1) die richtige Abhaltung des *Abendmahls*, zwei mal jährlich, das auch (2) die Praxis des *Fußwaschens* als Symbol der inneren Reinigung und gegenseitigen Aussöhnung miteinschließt, (3) die konsequente Durchführung der *sozialen Meidung* gebannter Mitglieder (diese Punkte sind in den Dordrechter Artikeln niedergelegt und biblisch begründet) sowie eine Wiederbelebung älterer Ordnungen, z.B. der Straßburger Ordnung von 1568, die sich erstmalig auch explizit (4) der Abgrenzung durch *äußere Symbole* (Kleidung u.ä.) sowie einzelnen Verhaltensvorschriften widmete.

Diese zentralen Symbole der religiösen Identität der Amischen sind heute zweifellos keinem Mitglied der Gemeinden unbekannt, sie werden unabänderlich praktiziert und haben eine nachhaltige Bedeutung für das Gemeinschaftsleben an sich. Gleichwohl scheint es durchaus verständlich und in gewisser Hinsicht durchaus konsequent, wenn der *historischen Figur* Jacob Ammanns selbst, der diese zentralen Symbole amischer Identität für seinen Einflussbereich durchsetzte, keine grosse Bedeutung beigemessen wird. Die Art und Weise seines Vorgehens und die tatsächlich nicht sehr umfangreichen überlieferten Äußerungen widersprechen deutlich einigen der ursprünglichen und bis heute praktizierten Grundsätze der Gemeindeorganisation.

Die schweizerischen Gemeinden hatten formal nie die Artikel von Dordrecht bestätigt. Für Ammann war diese Abweichung, insbesondere bezüglich der genannten Punkte, nicht

---

<sup>193</sup> Luthy 1971, S.30.

<sup>194</sup> Ebd., S.31.

akzeptabel, und, nachdem er zwei Predigertreffen mit der Gegenpartei einberufen hatte, exkommunizierte er zunächst Hans Reist, ohne dass dieser zu einem der Treffen erschienen war, sowie sämtliche schweizerischen Bischöfe und Prediger, die sich zu Reists Auffassung bekannten. In ähnlicher Weise versuchte Ammann, die pfälzischen Gemeinden durch eine harsche Ermahnung, die in moderner Terminologie durchaus als ein Ultimatum verstanden werden sollte, auf die Dordrechter Artikel und seine strikte Interpretation einzuschwören:

„Together with the ministers and bishops, I, Jacob Ammann, am sending this writing to everyone who is not already expelled by judgment and resolution (durch Urteil und Rat), both men and women, ministers and lay members, to inform you that you shall appear before us on or before Febrary 20<sup>th</sup> to answer whether you can confess these controversial articles with us namely: [...].“<sup>195</sup>

Wer zu dem angekündigten „Schiedsgericht“ im einzelnen gehörte, und insbesondere, wer es dazu ermächtigte, bei Nicht-Wahrnehmung der Aussprache sowie bei einer Ablehnung des geforderten Bekenntnisses weitere Exkommunizierungen auszusprechen, geht aus dem Schreiben nicht hervor. Hingegen berichtet Hostetler über einige der überlieferten Entgegnungen anderer Bischöfe, etwa des Schweizers *Nicholas Mosers*, der auf Ammanns Frage, wie er zur Meidung stehe, nur antwortete, dass er sich darüber ohne den vorherigen Ratschluss mit seiner Gemeinde nicht äußern könne.<sup>196</sup> Mit diesem Ratschluss nahm es Ammann offenbar nicht so genau und exkommunizierte Moser. Mit einer solchen Praxis des Gemeindeausschlusses verstieß Ammann selbst, gemäß dem damaligen und heute vorherrschenden Verständnis, gegen die Ordnung sowie ihre entsprechenden biblischen Grundlagen (z.B. Matth. 18,17; Schleithem Art. 2; Dordrecht Art. 16). Auch im 17. Jahrhundert wurde in der Regel für die wichtigsten Entscheidungen in anabaptistischen Gemeinden zunächst eine Einigung zwischen den ordinierten Gemeindedienern gesucht und anschließend die Beratung und Zustimmung der versammelten Mitglieder eingeholt. So musste sich auch Ammann dem Einspruch stellen, der etwa von dem Prediger *Benedict Schneider* überliefert ist, dass niemand exkommuniziert werden könne „except by unanimous counsel“ der gesamten Gemeinde. Ammann habe auf diesen Einwand, mit Anspielung auf Matthäus 16,19, lediglich sarkastisch geantwortet: „[It appears] as though the keys [of the kingdom] were entrusted to all lay-members“.<sup>197</sup> Einem anderen protestierenden Prediger antwortete er: „You are a minister and want to learn your

---

<sup>195</sup> Ammann, Jacob (1693): Warning Message, zit. nach: Hostetler 1993, S.37. (Leider gibt Hostetler keine Quellenangabe für das deutsche Original dieser Erklärung und der von ihm zitierten weiteren Briefwechsel.)

<sup>196</sup> Vgl. Hostetler 1993, S.37.

<sup>197</sup> Hostetler 1993, S.45.

faith from the congregation!“<sup>198</sup> – was die eingangs gestellte Problemlage wiederum auf den Punkt bringt.

Die Täufergemeinden verstehen die Apostel und die ihnen nachfolgenden Gemeindevorsteher und Prediger als von Christus selbst eingesetzt (Matth. 16,18f.) und durch den Heiligen Geist berufen, das Wort Gottes zu lehren. Die richtige Interpretation der Schrift kann also – dies werden sicher auch die meisten amischen Minister heute bestätigen – wohl kaum dem *Votum* der Gemeinde überlassen bleiben. Damit stellt sich jedoch die Frage, inwieweit die Prediger innerhalb einer untrennbar verflochtenen religiösen und profanen Ordnung fähig sind bzw. ob dies überhaupt möglich ist, zwischen Glaubens- und Bekenntnisfragen einerseits und andererseits Entscheidungen über die Kirchenordnung selbst sowie über deren Anwendung (etwa beim Ausschluss von Gemeindemitgliedern) zu unterscheiden. Exkommunizierung ist das äußerste Disziplinierungsmittel, das die Reinhaltung der Gemeinde von unbelehrbaren *sündigen* Einflüssen sichern soll. Somit ist auch hier zu fragen, ob es tatsächlich dem Ratsschluss einer Gemeinde anheim gestellt werden kann, wann ein bestimmter „Tatbestand“ *Sünde* ist und wann nicht? Oder ob es nicht doch die vordringliche Aufgabe der *ordinierten* Prediger und Führer ist, dies zu erkennen, gemäß ihrer Berufung „daß sie die Gemeinde regieren, Seine Herde weiden, darüber wachen, ihr vorstehen und sie versorgen, ja in Allem tun sollten, wie Er ihnen vorgegangen [...]“<sup>199</sup>?

Hostetler bewertet die Bedeutung Jacob Ammanns für die Konstituierung einer amischen Gesellschaft zweifach: Die Betonung, die er einer neuen Orthodoxie und der häufigeren Praxis sowie einer ordnungsgemäßen Festlegung von Ritualen zuwies, „led to stronger cohesion but also to greater legalism“<sup>200</sup>. Somit kommt Ammann möglicherweise doch eine entscheidende historische Rolle zu, die einem Teil der anabaptistischen Bewegung bis heute ihr einzigartiges kulturelles Zusammengehörigkeitsgefühl ermöglichte und bewahrte, gleichzeitig aber auch den Anstoß gab für eine eigenständige institutionelle Entwicklung der amischen Religionsgemeinschaft hin zu einer „nationalen Minderheit“, im Sinne einer sich selbst als abgrenzbares *Volk* wahrnehmenden ethnischen und kulturellen Gruppe.

Eine ähnliche Entwicklung könnte auch für die Hutterer nachgezeichnet werden, denen es durch die Etablierung einer umfassenden Gemeindeordnung gelungen ist, nicht nur ihre

---

<sup>198</sup> Ebd.

<sup>199</sup> Glaubensbekenntnis (1632), Art.9, in: Die Ernsthafte Christenpflicht (2000), S.198.

<sup>200</sup> Hostetler 1993, S.41.

einzigartige *kulturelle* Identität, sondern auch eine eigene *Gesellschaftskultur* und somit in gewisser Hinsicht eine *nationale* Identität aufrecht zu erhalten. Ein weiteres Indiz für diese „Klassifizierung“ ist die Tatsache, dass beide Religionsgemeinschaften keine aktive Mission betreiben und, da auch keine Gemeinden mehr in den Gebieten ihrer europäischen Vorfahren existieren, sie in relativ geschlossenen Siedlungsgebieten ausschließlich in Nordamerika leben.<sup>201</sup> Für die heutigen Mennoniten hingegen würde eine solche These gänzlich abwegig sein. Mennoniten sind eine millionenstarke international missionierende Religionsgemeinschaft mit Gläubigen auf allen bewohnten Kontinenten. Ihre Religionsausübung ist weder an eine Nationalsprache noch an eindeutig festgelegte gesellschaftliche Institutionen und umfassende kulturelle Symbole gebunden.

Für die Herausbildung und Aufrechterhaltung eigenständiger *Gesellschaftskulturen* spielen jedoch sowohl für die Hutterer als auch für die Amischen herausragende historische und gegenwärtige Führerpersonen durch deren maßgeblichen Anteil an der Etablierung und Anwendung umfassender, die soziale Welt strukturierender Gemeindeordnungen eine entscheidende Rolle. Sowohl die Gratwanderung zwischen Führer- und Gemeindeprinzip sowie zwischen Gottesstaat und Basisdemokratie als auch die Frage nach der Vereinbarkeit von religiösen und moralischen Anforderungen an das Individuum einerseits mit „legalistischen“ Disziplinierungsmaßnahmen durch Prediger und Kirchgemeinde andererseits sollen in den folgenden Abschnitten näher untersucht werden.

## **2. Die anabaptistische Zwei-Reiche-Lehre und ihre praktischen Konsequenzen**

Es mag zunächst vermessen erscheinen, oder auch einfach nur unfruchtbar, eine Religionsgemeinschaft aus der Außenperspektive als politischen Verband oder sogar als *Nation* zu identif-

---

<sup>201</sup> Bei den Hutterern gibt es eine Ausnahme: Durch historische Studien sind einige Japaner auf die Schriften der Hutterer gestoßen und haben in Japan eine hutterische Kolonie gegründet. Aus soziologischer Perspektive könnte jedoch auch in diesem Fall argumentiert werden, dass sich die *hutterischen Japaner* in ihrer gelebten „Mini-Gesellschaftskultur“ immer umfassender der hutterischen Lebensweise und Gemeinschaftsorganisation anpassen, und sich zumindest kulturell weitgehend von ihrer japanischen Identität entfernen und vielmehr *japanische Hutterer* werden. Dies reicht vom Gemeinschaftseigentum, der Anlage des Dorfes, über das Erziehungs- und Schulsystem bis hin zu Kleidung und Muster der Kopftücher und (für einige Mitglieder) das Erlernen der kirchendeutschen Sprache. (Vgl. Hofer, Joshua (1985): *Japanische Hutterer. Ein Besuch bei der Owa Gemeinde/Japanese Hutterites. A Visit to Owa Community, Altona, Mb*).

zieren und ihren Anhängern eine explizit amische oder hutterische *politische* Identität zu unterstellen. Dieses Unterfangen muss als um so riskanter gelten, wenn sowohl Amische als auch Hutterer sich vehement wie kaum eine andere christliche Kirche dagegen aussprechen, in irgendeiner Form an Politik und weltlichen Macht- und Ordnungsstrukturen teilzuhaben oder diese für ihre eigene Gemeinde nutzbar machen zu wollen. Missverständnisse auf beiden Seiten können möglicherweise reduziert oder ausgeräumt werden, indem der Politik- und der Machtbegriff offengelegt werden, die einerseits von den hier zu untersuchenden Religionsgemeinschaften vertreten werden und andererseits der Analyseperspektive der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen.

Aus der Fülle politiktheoretischer Bestimmungen sollen hier nur einige zentrale und für die fortlaufende Untersuchung relevante Stichwörter gegeben werden. Im klassischen Sinne verweist der griechische Begriff der *πολις* auf den Stadtstaat als einen *öffentlichen Raum*, in dem sich *freie* und vor dem Gesetz *gleiche Bürger* über die das Gemeinwesen betreffenden Angelegenheiten verständigen und sich für diese verpflichtet fühlen. Das Handeln im politischen Raum grenzt sich, gemäß *Aristoteles*, zugleich von den Bereichen der natürlichen Überlebensgemeinschaft des Hauses (*οἶκος*) und der Familie sowie von dem Bereich der sekundären Bedürfnisse des sozialen und kulturellen Lebens ab, das in klassischer Sicht dem Dorf (*κωμη*) zugewiesen wird. Der Mensch zeichne sich nach *Aristoteles* nicht nur durch seine kreativ herstellenden Fähigkeiten und als kulturell-soziales Wesen aus, sondern könne seine Anlagen zur sittlichen Vollkommenheit (Tugend, Gerechtigkeit) nur innerhalb einer explizit politischen Ordnung entfalten.<sup>202</sup> Mit der theoretischen Ausformulierung eines neuzeitlichen Staatsbegriffes tritt hingegen stärker die Frage nach legitimer *Herrschaft* und *Machtausübung* innerhalb einer institutionellen politischen Ordnung in den Mittelpunkt. Politisches Handeln schließt die Anwendung von Gewaltmaßnahmen ein, um die Sicherheit und bestimmte Grundfreiheiten der Bürger eines Staates zu garantieren sowie dessen Souveränität nach außen zu verteidigen. In der liberalen Tradition der politischen Philosophie der Gegenwart tritt der Widerstreit und Ausgleich von Interessen und Meinungen innerhalb einer komplexen, pluralistischen Gesellschaft immer stärker ins Blickfeld. Mit *Hannah Arendts* Anschluss an die aristotelische Bestimmung des Politischen oder *Jürgen Habermas'* Konzep-

---

<sup>202</sup> Der Mensch als ein von Natur aus politisches Wesen (*ζῷον φύσει πολιτικόν*) ist aufgrund seiner Sprachbegabung fähig, sich im öffentlichen Raum, auf der Agora, mit anderen über die gemeinsamen Angelegenheiten, über das Gute und Gerechte zu verständigen (*τά κοινά πράττειν*), d.h. frei von spezifischen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten zu handeln. (Vgl. *Aristoteles* (1971): *Politik*, hrsg. von Olof Gigon, Zürich/München, Erstes Buch, 1252a ff.).

tion eines deliberativen Politikbegriffs, um nur zwei Namen zu nennen, ist der Politikbegriff wiederum weit entfernt von einer Gleichsetzung mit Herrschaft bzw. Macht und Gewalt.<sup>203</sup>

Anabaptistische Lehren und Äußerungen zum Verhältnis von Glauben und Politik sowie von Kirche und Staat stellen hingegen ausdrücklich den untrennbaren Zusammenhang von politischem Handeln und Herrschaft in den Mittelpunkt, wobei beides, direkt oder indirekt, immer mit Gewaltanwendung verbunden sei. Diese sei jedoch allen in der Nachfolge Christi stehenden Gläubigen durch die Botschaft der Bergpredigt ausdrücklich untersagt: „daß ihr nicht widerstehen sollt dem Übel; sondern wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar.“ (Matth. 5, 39). Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass gesetzliche Strafverfolgung und staatliche Gewaltanwendung an sich illegitim wären, aber sie bleiben ausschließlich Organisationsformen der sündigen Welt, nicht der Gemeinschaft der Heiligen.

Die Amischen vertreten eine radikale Zwei-Reiche-Lehre. Nach dem Bekenntnis durch die Taufe wird von Amischen die strikte Einhaltung der Gebote der Bergpredigt in allen Situationen des Alltagslebens erwartet, was jegliche Gewaltanwendung, Vergeltungsmaßnahmen, aber auch schon die gerichtliche Forderung nach Wiedergutmachung ausschließt: „Und wenn jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch deinen Mantel.“ (Matth. 5, 40). Aber auch Christen stehen unter der von Gott eingesetzten Obrigkeit und müssen ihr Gehorsam leisten (Röm. 13, 1-7), soweit dies nicht in einen Konflikt mit Gottes Geboten führt (Apg. 5, 29). Sowohl in den *Schleitheimer Artikeln* von 1527 (Art. 4, 6+7) als auch im *Dordrecht Glaubensbekenntnis* (Art. 13) ist die anabaptistische Position zur Obrigkeit mit etlichen Bibelbelegen festgehalten.

„So bekennen, glauben und gestehen wir auch, daß Gott die Macht und Obrigkeit ordiniert hat (Röm. 13, 1. 7) und zur Strafe über das Böse gestellt und zu beschützen das Gute, und ferner die Welt zu regieren, Land und Städte, zusamt ihren Untertanen in guter Polizei und Ordnung zu unterhalten (Tit. 3, 1), und daß wir daher dieselbe nicht sollen verachten noch lästern oder widerstehen (1. Petri 2, 17), sondern, daß wir sie als Dienerin Gottes erkennen, ehren, untertänig und gehorsam, ja zu allen guten Werken bereit sein müssen, insonderheit in demjenigen, wo Gottes Wort, Willen und Gebot nicht widerstritten ist [...].“<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Hannah Arendt zeigt, dass Macht sich keineswegs einzig und primär auf ein Gewaltmonopol gründen muss, sondern auf das gemeinschaftliche Handeln als Gruppe, beruhend auf einem zwanglos herbeigeführten Konsens, den öffentlichen Raum als Konstitution und Schutz der politischen Freiheit aufrechtzuerhalten. Dies schließt die Anwendung von Gewaltmitteln zum Schutz der öffentlichen Ordnung und seiner Bürger natürlich nicht aus. Aber es sei, so Arendt, dem Phänomen von *politischer* Macht als solcher nicht wesenseigen, sondern vielmehr fremd, auf der instrumentellen Vervielfachung individueller Stärke in Form von Gewaltmitteln zu gründen. (Vgl. Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*, München.)

<sup>204</sup> Glaubensbekenntnis (1632), Art. 13: Von der Obrigkeit, in: *Die ernsthafte Christenpflicht* (2000), S.204.

Anders als in Luthers Interpretation der zwei Regimenter, mit denen Gott die Welt der Sünder und die Welt der Gläubigen regiert, ist es nach anabaptistischer Tradition einem Christen jedoch nicht gestattet, sich den weltlichen Gewalten über geforderte Steuerabgaben hinaus in den Dienst zu stellen. Eine konsequente Umsetzung der Bergpredigt, die den völligen Verzicht auf Gewaltanwendung und Selbstverteidigung fordert, ist nach Lehrmeinung des *Wehr- und Rachlosen Christentums* nur in einer radikalen also auch praktischen Trennung des Reiches dieser Welt und des Reiches Gottes möglich. Der Mensch müsse sich entscheiden, welchem er angehören wolle.

„A Christian cannot become a part of, or identify himself with the offices or functions of earthly governments. Jesus said, ‚My kingdom is not of this world. ...‘ (John 18:36) We are pilgrims and strangers on the earth, (Heb. 11:13; I Pet. 2:11) for our citizenship is ‚... with the saints, and of the household of God.‘ (Eph. 2:19) This implies separation of church and state.“<sup>205</sup>

Die Amischen beanspruchen denn auch, dass allein die pazifistischen Täufergemeinden im Zuge der Reformation eine konsequente Trennung von Staat und Kirche durchgeführt hätten. Luthers Überantwortung der institutionellen Kirchenordnung an den Fürstenstaat, gemäß dem doppelten Kirchenbegriff in Luthers Zwei-Reiche-Lehre (die wahre Gemeinschaft der Gläubigen ist eine den Menschen verborgene Kirche), ist für die Amischen unvorstellbar. Gerade innerhalb der Gemeinde müssen völlig andere Ordnungsprinzipien herrschen als jene in der Welt. Das landesherrliche Kirchenregiment hingegen sollte ein Teil der *weltlichen* Ordnung sein, um *äußeren* Frieden zu bewahren und dem Bösen auch innerhalb der Amtskirche zu wehren. Noch offensichtlicher als Luther bedienten sich Zwingli und Calvin der Staatsgewalt, um gegen „Schwärmer“ und Kritiker der neu etablierten Staatskirchen vorzugehen, Taufgesinnte auszuweisen und selbst Hinrichtungen anzuordnen.

Aus der Sicht der pazifistischen Täufergemeinden ist für einen Christen ein administratives, strategisches „Sich-Wehren“, sei es mit Gewalt oder auch nur mit Worten, immer ein Verstoß gegen Gottes Gebot, auf feindliche Angriffe ausschließlich mit Liebe und Wohlwollen zu reagieren.

„Woraus wir verstehen, daß wir daher Seinem Exempel Lehr und Leben zufolge Niemanden beleidigen, einigen Verdruß oder Uebel mögen antun, sondern vielmehr aller Menschen höchste Wohlfahrt und Seligkeit uns gebühre zu suchen, und wenn es die Not erfordert, um des Herrn willen zu fliehen von der einen Stadt oder Land ins andre, ja auch Beraubung der Güter zu leiden (Matth. 5, 39), aber Niemand zu beleidigen, und da man geschlagen wird, lieber den andern Backen darzuhalten als sich selber zu rächen oder wieder zu schlagen. *Und daß wir über das*

---

<sup>205</sup> The Truth in Word and Work (1983): A Statement of Faith by Ministers and Brethren of Amish Churches of Holmes Co., Ohio, and Related Areas, Sugarcreek, Oh, S.47.

*auch für unsere Feinde müssen bitten, auch wenn sie hungrig oder durstig sind, sie laben und speisen, und sie also mit Wohltun zu überzeugen und alle Unwissenheit zu überwinden.*<sup>206</sup>

Die Gemeinschaft der Heiligen ist angewiesen, durch ihren Lebenswandel ein Beispiel in die Welt zu setzen und damit die Logik strategischer Gewalt und das Prinzip von Rache und Vergeltung aufzubrechen. Statt dessen ist es ihre Aufgabe allein „mit Wohltun zu überzeugen und alle Unwissenheit zu überwinden“ (ebd.).

Ein mennonitisches Lehrwerk über die „Doctrine of Nonresistance“, das auch von altamischen Buchläden vertrieben wird, nennt fünf prinzipielle Gründe, weshalb Kirche und Staat völlig getrennte und miteinander unvereinbare Institutionen sein müssen.<sup>207</sup> (1) *Ihres verschiedenen Charakters* wegen: Der Charakter der Kirche ist „dovelike and lamblike“, basierend auf Liebe, Frieden und Verzeihung, während die Symbole der weltlichen Reiche der Drachen, der Löwe, der Große Bär (bzw. „Hammer and Sickle“) und natürlich der Adler, also die Symbole von Angriff, Vergeltung und Gewalt seien. (2) Ein zweiter grundsätzlicher Unterschied bestehe in den verschiedenen *Methoden ihrer Administration*: „The state is to keep order in an unregenerate society by terrorizing evil, revenging evil, executing wrath upon the evildoer, and the use of capital punishment for serious offenses“. Hingegen sei es der Kirche allein vorbehalten durch „motivation, discipline, and excommunication“ innerhalb ihrer Gemeinschaft für Ordnung zu sorgen. (3) Als ein weiterer Grund wird die *verschiedene Art des Wachstums bzw. des Beitritts* zu beiden Gemeinschaften genannt. Während der Staat vor allem durch Geburten, aber auch durch Kriegsführung wächst, ist es der Kirche nur gestattet, durch die Predigt des Evangeliums und eine freie Willensentscheidung der einzelnen Gläubigen ihre Mitglieder zu gewinnen. Als (4) vierten Grund verweist der Study Guide auf die *verschiedene Natur der Subjekte* beider Reiche: „The state includes all shades and degrees of an unregenerate and sinful society.“ Während „The church represents a called out, regenerate, and holy society.“ Und (5) letztlich unterscheiden sich Kirche und Staat *aufgrund ihrer zu erwartenden Bestimmung*: „The kingdoms of this world will perish [...]. The church will enjoy eternal triumph [...].“

Die weitreichenden praktischen Konsequenzen dieses streng dualistischen Weltbildes sind offenkundig, gleichwohl es natürlich immer auch uneindeutige Streitfälle sowie von den

---

<sup>206</sup> Glaubensbekenntnis (1632), Art. 14: Von der Rache und Gegenwehr, in: Die ernsthafte Christenpflicht (2000), S.205f. (Hervorhebung AE).

<sup>207</sup> Shank, Aaron M. (1989): Studies in the Doctrine of Nonresistance. A Study Guide, Lititz, Pa., S.27-29. Die folgenden Zitate ebd.

einzelnen Gemeinden mehr oder weniger gebilligte Kompromisse gibt, sich den Herausforderungen des Alltags als Minderheit innerhalb eines politisch und rechtlich hoch ausdifferenzierten Systems anzupassen. Anders als bei den oben erwähnten bewußten Entscheidungen für oder gegen ausgewählte technische Erneuerungen und äußere Anpassungen an moderne Errungenschaften zur Erleichterung des Alltagslebens, weisen jedoch bezüglich des korrekten Verhältnisses zu staatlichen Institutionen und politischen sowie rechtlichen Handlungsweisen immer wieder Gemeindeglieder und Autoritäten auf die eindeutige Lehre hin, wie sie in den Bekenntnisschriften festgehalten ist. Strafverfolgung bei Diebstahl, Betrug oder Zahlungsverweigerung ist für Amische keine mit der Gemeindeordnung im Einklang stehende Option, auch wenn dies insbesondere für einige der neu gegründeten Familienunternehmen den finanziellen Bankrott bedeuten könnte. Auch Schadensersatz im Falle der Verwicklung in einen Unfall sollte ein Amischer nie einklagen, wenn die Schuldigen diesen nicht freiwillig leisten.

„The past days I have again been told of several cases where plain people, yes, Christ-professing people, are suing for damages. There were two cases where there were accidents and the people hurt want to sue the drivers. Is this the way our Lord and Master taught?“<sup>208</sup>

Gleichwohl Selbstverteidigung und die Klage auf Wiedergutmachung des gegen einen selbst begangenen Schadens tabu sind, soll der bibeltreue Christ jedoch auch die Arbeit der Obrigkeit bei der Bestrafung der Bösen im Sinne von Römer 13 nicht behindern. Dies ist gleichwohl ein weniger eindeutiger Fall, da Amische selbst wiederum nicht an dieser Bestrafung in irgendeiner Weise beteiligt sein dürfen. Zeugenaussagen vor Gericht werden aus diesem Grund in der Regel abgelehnt. Berichte über auffällige Ereignisse und Personen an die Polizei weiterzuleiten, sind jedoch nicht ungewöhnlich. Auch werden amische Schulklassen in Holmes County, Ohio, etwa dazu ermuntert, als Exkursion zu einem Besuch ins Polizeipräsidium zu kommen, um sich vom County Sheriff dort über Arbeitsweise, Notruf und richtiges Verhalten gegenüber den staatlichen Organen informieren zu lassen.<sup>209</sup>

Werden Straftaten durch Amische selbst begangen, sind sie angehalten, sich freiwillig einer Bestrafung oder materiellen Wiedergutmachung zu stellen, insbesondere wenn diese gegenüber Außenseitern begangen werden. Innerhalb der Gemeinde wirken zunächst die weiter unten näher beschriebenen Disziplinierungsmaßnahmen, die auf Aussöhnung, gegenseitiges Verzeihen, Wiederherstellung der Einmütigkeit der Gemeinde, aber auch auf die Reinhaltung

<sup>208</sup> Anonym (1986): Should a Christian Sue? In: Family Life 10 (1986), zit. nach: Igou 1999, S.296.

<sup>209</sup> Nach Auskunft des County Sheriffs Timothy W. Zimmerly auf der „Justice and Government“ Tour vom 29.3.2001 im Rahmen der Conference for Professionals (2001). Die Polizeizentrale in Holmesville, Ohio, verfügt außerdem über Pennsylvania-Deutsch sprechende Mitarbeiter, die in der Lage sind, mögliche Anrufe von ami-

tung derselben abzielen. Im Falle von Unbelehrbaren, wiederholt schuldig Gewordenen oder auch bei Kapitalverbrechen, wird schließlich auch von Amischen direkt staatliche Gewalt eingeschaltet.<sup>210</sup>

Keine eindeutigen Regelungen gibt es für die Teilnahme an Wahlen. Eine häufige Praxis ist es für Amische, sich aus nationalen sowie Wahlen des Bundesstaates herauszuhalten. In lokalen Wahlen, wenn man sich von den entsprechenden Kandidaten ein besseres Bild machen könne, und insbesondere, wenn es um brisante, die Gemeinden direkt betreffende Themen gehe, beteiligen sich einige Mitglieder oder ganze Gemeinden jedoch mitunter rege. So berichtet Knauf von einem geplanten Freizeitzentrum in Holmes County, um dessen Zustimmung die Bürger auf dem Wahlschein befragt wurden. Einige Amische schalteten sogar einen Wahlauf-ruf in der von Amischen und konservativen Mennoniten sehr verbreiteten Wochenzeitung *The Budget* und brachten somit das Projekt zu Fall.<sup>211</sup> Auch direkte informelle Verhandlungen mit staatlichen Organen sowie Bittgesuche an Regierungen und Parlamente werden im Allgemeinen als vereinbar mit der Ordnung gesehen. Robert Kidder berichtet außerdem von der Unterstützung durch Außenseiter, denen es 1990 in Harrisburg, Pennsylvania, gelang, amische Familien zu einer öffentlichen Demonstration für die Unterstützung eines Gesetzes zur Legalisierung von Laien-Hebammen zu mobilisieren.<sup>212</sup>

Gegen derartige Tendenzen auf lokaler Ebene, und um so mehr auf nationaler Ebene, gibt es jedoch wiederum auch entschiedenen Einspruch:

„We have absolutely no business in politics, whether locally or nationally, because politics and propaganda go hand in hand. Propaganda is to give people information in a slanted way, to make people believe the way you want them to believe.“<sup>213</sup>

Der einstige *Family Life* Redakteur, Elmo Stoll, interpretiert mit dem Verweis auf die Wirkungsweisen von Werbung und Propaganda somit auch „gewaltfreie“ politische Aktionen als unvereinbar mit einer strikten Zwei-Reiche-Lehre und der Forderung einer Trennung von weltlichen Angelegenheiten. Stoll erinnert an die unglaublich hohe Wahlbeteiligung von Amischen an den Präsidentschaftswahlen von 1960. Gemäß einer Studie seien dies ca. 40% der männlichen amischen Wahlberechtigten gewesen, ein Ergebnis das, so Stoll, bereits nahe

---

schen Kindern, die des Englischen noch nicht mächtig sind, entgegenzunehmen. Das Angebot des Besuches von amischen Schulklassen wird, so Zimmerly, gut genutzt.

<sup>210</sup> Dies bestätigte mir David Luthy in einem persönlichen Gespräch im April 2001 in Aylmer, Ont. Entsprechende Einzelfälle von Tötungsdelikten u.ä. begangen von Amischen sind in der Heritage Historical Library in Aylmer durch Zeitungsberichte dokumentiert.

<sup>211</sup> Vgl. Knauf 1993, S.152f.

<sup>212</sup> Kidder, Robert L. (1993): *The Role of Outsiders*, in: Kraybill 1993, S.212-233, S.212.

<sup>213</sup> Stoll, Elmo (1989): *Voting, Politics, and Propaganda*, in: *Family Life* 1/2 (1989), zit. nach Igou 1999, S.298f.

an den nationalen Durchschnitt der Wahlbeteiligung heranreiche. Offensichtlich konnte sich diese Gruppe wohl nicht vorstellen, dass es Gottes Wille sein könne, den Katholiken Kennedy als Obrigkeit für die Vereinigten Staaten einzusetzen, ein Argument, das Stoll jedoch als absolut unakzeptabel verwirft. Politik, auch auf lokaler Ebene, sei immer mit einem selbstglorifizierenden „Sich-zur-Schau-Stellen“, mit Wettbewerb und Konkurrenzdenken verbunden, und aus diesen Gründen sollten sich die Amischen politischem Engagement enthalten. Politisches Handeln widerspreche den christlichen Werten und Tugenden von Demut, Selbstaufgabe und Nächstenliebe diametral.

Zusammenfassend verweist Stoll auf die einzigen vier von einem Christen geforderten Einstellungen und Handlungen gegenüber staatlichen Institutionen:

„Honor (1 Pet. 2:17), Prayer (1 Tim. 2:1-3), Payment of taxes (Rom. 13:6-7), Obedience (Rom. 13:1-5). If we do these four, and we do them well, we will have neither time nor need for any more.“ (Ebd.)

### **3. Überlieferung und Legitimität der Gemeindeordnungen**

In ihrem Selbstverständnis als „Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph. 2,19) organisieren die Amischen ihr Gemeinschaftsleben nach einer religiösen Ordnung, die den Gläubigen nur marginal eine äußerst passive Rolle als „Staatsbürger“, oder vielmehr: als Untertane, einer äußeren politischen Ordnung zubilligt. Die heutigen Gemeindeordnungen gestalten sich gleichwohl umfassender, als dem exakten Wortlaut der Bibel zu entnehmen wäre. Vereinbarungen und Regeln wurden und werden erarbeitet und überliefert, um die moralischen Gebote der Heiligen Schrift in handhabbare Regeln der täglichen Lebensführung im Kontext der jeweiligen Jahrhunderte zu übertragen und um die Gemeinschaft der Heiligen von der Gesellschaft der Außenwelt abzugrenzen. Die Ordnung der Amischen unterscheidet sich sowohl von einem reinen Moralkodex als auch von der Satzung etwa eines modernen Vereines durch zwei wesentliche Momente, die zugleich auf den *politischen* Charakter der Gemeindeordnungen hinweisen: (1) Zum einen regelt die Ordnung keineswegs nur rituelle Handlungen und die sozialen oder kulturellen Beziehungen, die im engeren Sinne an die Religionsgemeinschaft gebunden sind, sondern sämtliche Angelegenheiten des öffentlichen Lebens der Mitglieder einer sozialen Gruppe, die gleichzeitig als identifizierbare Ethnie gelten kann. (2) Des Weiteren haben die Artikel und Regeln Weisungscharakter und sind gebunden

an Disziplinierungsmaßnahmen, die, wenn auch nicht mit physischer Gewalt, aber dennoch nicht weniger wirkungsvoll, gegen Übertreter der Ordnung in Anwendung kommen.

Wenn im Folgenden die Gemeindeordnung(en) der Amischen unter dem Aspekt untersucht werden sollen, inwieweit diese eine Religionsgemeinschaft in den Status eines „politischen Gemeinwesen“ erheben, so soll dabei keineswegs die entscheidende Grundannahme aus dem Blickfeld geraten, dass das „Volk der Heiligen auf Erden“ unbedingt auf das Vorhandensein weltlich verfasster Gesellschaften angewiesen ist. Ohne den Dualismus der anabaptistischen Zwei-Reiche-Lehre sowie die Doktrin der Trennung von der Welt als eine zentrale theologische Grundidee wäre die „heilige Polis“ undenkbar. Zum einen steht die Abgrenzung von der Welt im Mittelpunkt der religiösen Identität der Amischen, wie weiter oben gezeigt wurde. Somit steht und fällt diese Identität auch mit dieser Welt. Zum anderen kann das waffen- und widerstandslose Christentum seine eigene „politische Ordnung“ nur in Anwendung bringen, wenn die „bösen“, abtrünnigen und unbelehrbaren Glieder im äußersten Falle doch der Obhut staatlicher Gewalt überantwortet werden können. Allein und nur durch die Möglichkeit des Ausschlusses einzelner Mitglieder, auch wenn dieser letztlich nur sehr selten praktiziert wird, scheint die „Polis der Bergpredigt“ auf Erden eine Chance zu haben.

### 3.1. Vom Glaubensbekenntnis zum „Grundgesetz“

Die ersten Artikel dessen, was heute als *die Ordnung* überliefert und bei den Old Order Amischen unverändert in Anwendung ist, gehen zurück zu den Bekenntniszeugnissen der *Schweizer Brüder* Grebel, Manz und Blaurock und das maßgeblich durch *Michael Sattler* initiierte und auf einer Versammlung von schweizerischen Predigern 1527 verabschiedete *Schleitheimer Glaubensbekenntnis*. Die Auflistung der wesentlichen bis 1865 verfassten Ordnungsartikel beginnt denn auch mit den sieben Schleitheimer Artikeln. In den chronologisch folgenden Ordnungsbriefen verwundert es jedoch, dass nach denen von Straßburg (1568 und 1607) und Hoffingen (1630), das bis heute zweifellos wichtigste Dokument, das *Glaubensbekenntnis von Dordrecht* (1632), in der „Christian Discipline“ nicht auftaucht.<sup>214</sup> Das mag schlicht an dem vordringlichen Anliegen des Herausgebers William McGrath liegen, dem es vor allem darum ging, die älteren, in Vergessenheit geratenen Artikel wieder in Erinnerung zu rufen.<sup>215</sup> Auffal-

<sup>214</sup> Vgl. McGrath, William R. (Hrsg.) (1966): *Christlicher [!] Ordnung or Christian Discipline*, Aylmer, Ont.

<sup>215</sup> Vgl. ebd. Vorwort, S.3.

lend ist aber auch, dass das Dordrechter Bekenntnis mit seinen 18 jeweils seitenlangen Artikeln und ihrer ausführlichen biblischen Grundlegung sowohl formal als auch inhaltlich aus dem Schema der von McGrath vorliegenden Regelsammlung fallen würde. So lauten etwa die laufenden Nummern 75 und 76 in einer Erweiterung der Pennsylvania Discipline von 1837 (dort Artikel 4 und 5):

„(4) Decided that worldly politics are not to be served, namely jury serving or voting for the election of officials.

(5) Decided that immoderate sleigh driving or (excessive driving) of other vehicles shall not be allowed, and also not those decorated with showy or two-tone colors, as too often has happened.“

Über das Verbot der Mitwirkung in einer Jury vor Gericht oder die Ausstattung und Farbgestaltung eines Schlittens für den Winter erfährt man natürlich nichts in den ersten Glaubensbekenntnissen von Schleithem und Dordrecht.

Beide Erklärungen gehen dennoch auch über den Charakter eines reinen Glaubensbekenntnisses, wie es aus anderen Konfessionen bekannt ist, hinaus und können gleichzeitig als *Grundordnung* für den Gemeindeaufbau der Amischen bis heute verstanden werden. Die *Glaubensartikel von Schleithem*<sup>216</sup> sind kein umfassendes Bekenntnis wie das von Dordrecht. Sie betonen lediglich die zentralen, von der katholischen und den protestantischen Kirchen abweichenden Glaubenssätze, wobei streng genommen, alle sieben auch untrennbar mit der politischen Verfasstheit der Amischgemeinden im Zusammenhang stehen. Nach *Artikel 1* soll die Erwachsenentaufe nur an zuvor eingehend geschulten Gläubigen erfolgen, „who have learned repentance and amendment of life [...and] who walk in newness of life in Christ“. Die Taufe ist der Eintritt in die Gemeinschaft der Heiligen und das Bekenntnis, den Prinzipien und Handlungsmaximen der Welt zu entsagen, statt dessen nach den Geboten des Evangeliums zu leben. Bereits *Artikel 2* nennt die Disziplinierungsmaßnahmen, um das heilige Volk rein zu halten: Nach wiederholter folgenloser Ermahnung (zweimal im persönlichen Gespräch, das dritte mal öffentlich vor der Gemeinde) muss der Bann erfolgen. Gemäß *Artikel 3* wird auch für das Abendmahl nicht vordergründig auf die Bedeutung der individuellen Vergebung hingewiesen, sondern auf das zentrale Moment des Schuldbekenntnisses und der Aussöhnung innerhalb der Gemeinde, „who are of one mind, and who are not following the world or the dead works of darkness“, die jeder Feier der Kommunion unbedingt vorausgehen muss. *Artikel 4* ist der Trennung von der Welt gewidmet, mit besonderer Betonung der Enthaltung von Versammlungen der katholischen oder protestantischer Kirchen sowie von „drinking houses,

---

<sup>216</sup> McGrath 1966, S.8-10. Ebd. die folgenden Zitate.

civic affaires, oaths, devilish weapons of force [...], and all their use either for friends or against one's enemies“. *Artikel 5* verweist auf die Wahl und Aufgaben der Prediger und Gemeindeführer. *Artikel 6* greift noch einmal das strikte Verbot von jeder Gewaltanwendung auf: „either for defense or offense or government“ und verweist darauf, wessen Reiches Bürger die Gläubigen sind: „our citizenship is in heaven and we must walk in the paths of peace“. Und in *Artikel 7* wird das ebenso bereits erwähnte Verbot, Eide zu leisten, weiter ausgeführt.

Das *Dordrechter Glaubensbekenntnis* formuliert die Schleitheimer Artikel im näheren aus, legt deren biblische Grundlagen ausführlich dar und stellt die Grundordnung für das Gemeindeleben in den Kontext eines umfassenden Glaubensbekenntnisses. *Artikel 1 bis 3* beschäftigen sich mit Gott, der Schöpfungsgeschichte, dem Sündenfall sowie der Wiederaufrichtung eines neuen Bundes mit der Erwählung des Volkes Israel. *Artikel 4 und 5* beschreiben die Verheißung und Einsetzung der neuen Heilsordnung durch Jesus Christus und die Hoffnung auf Erlösung für die in seiner Nachfolge stehenden Gläubigen. Die *Artikel 6 und 7* handeln von Buße und Besserung des Lebens, die der Vergebung der Sünden mit der Taufe vorangehen müssen. *Artikel 8 bis 17* widmen sich schließlich ausführlich dem christlichen Leben in der Gemeinde, u.a. dem Ehestand, der Obrigkeit, der Wahl der Diener sowie Fußwaschung, Bann und Meidung, Gewaltlosigkeit etc. Der abschließende *Artikel 18* bekennt wiederum den Glauben an die Auferstehung nach dem Tod und das ewige Leben.<sup>217</sup>

Wie bereits die Schleitheimer Artikel, beschreibt heute insbesondere das Dordrechter Glaubensbekenntnis die unumstößlichen Grundpfeiler aller folgenden und heute existierenden Gemeindeordnungen. Das Bekenntnis könnte somit auch als eine verfassungsähnliche Grundordnung verstanden werden, die einem besonderen Schutz unterliegt und von deren Infragestellung – wie bereits mit der Abspaltung der Amischen von den Mennoniten 1693 gezeigt

---

<sup>217</sup> Glaubensbekenntnis der wehr- und rachlosen Christentums. Dordrecht, den 21. April 1632. (in: Christenpflicht (2000), S.184-215).

*Artikel 1:* Vom Glauben an Gott, von der Schöpfung des ersten Menschen und aller Dinge.

*Artikel 2:* Von der Übertretung des göttlichen Gebots durch Adam.

*Artikel 3:* Von der Wiederaufrichtung und Versöhnung des menschlichen Geschlechts mit Gott.

*Artikel 4:* Von der Zukunft unseres Erlösers und Seligmachers Jesu Christi.

*Artikel 5:* Von der Einsetzung des neuen Testaments durch unsern Herrn Jesum Christum.

*Artikel 6:* Von der Buße und Besserung des Lebens.

*Artikel 7:* Von der heiligen Taufe. *Artikel 8:* Von der Gemeinde Gottes.

*Artikel 9:* Von der Erwählung der Diener in der Gemeinde.

*Artikel 10:* Vom hochwürdigen Abendmahl des Herrn.

*Artikel 11:* Vom Fußwaschen.

*Artikel 12:* Vom heiligen Ehestand.

*Artikel 13:* Von der Obrigkeit.

*Artikel 14:* Von der Rache und Gegenwehr.

*Artikel 15:* Vom Eide oder Eidschwören. *Artikel 16:* Vom Bann oder Absonderung von der Gemeinde.

*Artikel 17:* Wie die Gebannten und Abgesonderten von der Gemeinde zu meiden.

*Artikel 18:* Von der Auferstehung der Toten.

wurde – der Zusammenhalt und die Konstitution der Glaubens- und Lebensgemeinschaft selbst abhängen. Das Dordrechter Glaubensbekenntnis verbindet heute als einzige gemeinsame und verbindliche Grundlage die verschiedenen Untergruppierungen, Abspaltungen und Gemeindeordnungen der Amischen und Old Order Mennonitengemeinden.

„Today nearly all the members of our Amish and Old Order Mennonite churches can recall having been instructed in these ‚Eighteen Articles‘ before baptism. [... And] in some Amish communities today the young people memorize the eighteen articles before baptism [...].“

Mit dem Taufunterricht, in dem das Bekenntnis im Mittelpunkt steht, und der zuweilen das Auswendiglernen der 31-seitigen Erklärung miteinschließt, ist jede Bürgerin der amischen Gemeinschaft der Heiligen mit dieser Grundordnung eingehend vertraut. Alle Änderungen oder Ergänzungen der einzelnen Gemeindeordnungen können somit im Kontext dieses „Grundgesetzes“ diskutiert und beschlossen werden.

### 3.2. *Autonomie der Gemeinde und lokale „Gesetzgebung“*

Die Grundordnung von Dordrecht wurde 1632 auf einer Versammlung mennonitischer Bischöfe und Prediger verabschiedet. Wie bereits oben erwähnt, lieferte die Erklärung eine Bekenntnisgrundlage für viele, aber längst nicht für alle anabaptistischen Gemeinden. Die Amischen verfügen bis heute nicht über eine hierarchische Struktur mit einer autorisierten Leitungsfigur oder einem Führungsgremium. Jede einzelne Gemeinde ist grundsätzlich eine abgeschlossene Einheit, die über ihre Ordnung selbstständig und mit einheitlicher Stimme entscheiden muss. Um das Auseinanderfallen der Amischgemeinden in eine Vielzahl von Bekenntnissen oder Konfessionen zu verhindern, gab und gibt es jedoch immer wieder Versuche der Vereinheitlichung durch gegenseitige Absprachen sowie eine Angleichung von Praktiken, Regelungen und Ordnungssätzen. Dies geschieht zunächst informell durch Besuche der Prediger in Nachbargemeinden sowie durch lokale Treffen in den größeren Siedlungsgebieten bis hin zu regelmäßigen Konferenzen der Bischöfe und Prediger innerhalb der Kirchen (*Affiliations*) gleicher Ordnung. Alle Absprachen und Beschlüsse solcher mehr oder weniger offiziellen Treffen zwischen den *Dienern* der Gemeinde müssen jedoch immer erst den „*Rat der Gemein*“, d.h. die Zustimmung aller Mitglieder, passieren, bevor diese zu einer verbindlichen Änderung der Ordnung werden können.

Mit der raschen Ausbreitung der Siedlungsgebiete im 19. Jahrhundert weit über die Grenzen der ursprünglichen Kerngebiete im Südwesten Pennsylvanias (Lancaster und Mifflin County) hinaus, wurde es immer schwieriger, nationale Predigerkonferenzen bzw. *Dienerversammlungen* abzuhalten, geschweige denn Einstimmigkeit unter den Versammelten zu erlangen. Der letzte Versuch, für alle Siedlungsgebiete eine einheitliche Ordnung zu schaffen, fand mit den *Allgemeinen Dienerversammlungen* in den Jahren 1862 bis 1878 statt. Das Ergebnis dieser Versammlungen war jedoch, ähnlich wie schon zuvor bei dem Bekenntnis von Dordrecht, keine Vereinigung aller Gemeinden, sondern vielmehr erneute Abspaltungen.

„Some strict Amish bishops attended the sessions. But from studying in which communities the meetings were held and who the chairmen were, it is obvious that from the beginning the meetings were under the control of the progressive Amish bishops, not the stricter ones. Instead of the ministers' meetings being an aid in stopping drift in the Amish church, it opened the door and let the changes in.“<sup>218</sup>

David Luthy schätzt, dass etwa zwei Drittel der bis dahin noch sogenannten *Amisch-Mennoniten* liberalere Wege einschlugen und zunächst eigene Kirchen gründeten (1866 Egli Amish, 1872 Stuckey Mennonites etc.), sich bald darauf aber ganz den verschiedenen mennonitischen Konferenzen anschlossen.<sup>219</sup> Die nach dem Ende der Allgemeinen Dienerversammlungen an der alten Ordnung festhaltenden Gemeinden nannten sich fortan die *Altamischen* oder *Old Order Amish*, die heute die weitaus größte Affiliation bilden. Mit dem Scheitern der Konferenz wurde aber auch deutlich, dass eine völlige Einheitlichkeit zwischen den lokalen Ordnungen nicht möglich und auf Grund der verschiedenen äußeren geographischen, klimatischen, wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen auch nicht sinnvoll sein kann. Die heute für alle Altamischen verbindliche Ordnung umfasst neben dem Dordrechter Glaubensbekenntnis die meisten der bis 1865 niedergeschriebenen Artikel, insbesondere die zentralen Identitätssymbole z.B. des Hausgottesdienstes oder der einfachen, schmucklosen und einheitlichen Kleidung, aber auch die erst später von allen Old Order Gemeinden angenommenen Regeln, wie z.B. der Verzicht auf elektrischen Strom in Privathäusern, das Verbot, Autos zu besitzen oder selbst zu fahren, das Verbot von Radios, Fernsehern etc. Trotz lokaler Autonomie der einzelnen Gemeinden werden die zentralen Symbole amischer Identität mit wenigen Ausnahmen auch über verschiedene Affiliations hinaus in den verschiedenen Ordnungen

---

<sup>218</sup> Luthy, David (1973): Division between the Old Orders and the Progressives, in: Family Life 1 (1973), zit. nach: Igou 1999, S.46-48, S.47.

<sup>219</sup> Vgl. auch: Hostetler 1993, S.282ff.; sowie: Begebenheiten in der Amische Gemeinde von 1850 bis 1898. Verhandlungen der Dienerversammlungen der Deutschen Täufer oder Amischen Mennoniten Lancaster (1862ff).

bewahrt. Im Vorwort der *Christian Discipline* verweist McGrath auf zwei „very wise principles“ der anabaptistischen Vorväter in Bezug auf den Umgang mit der Ordnung.

„In considering obedience to rules and regulations, remember [...] first that true obedience comes from the willing love and readiness of the heart rather than the grudging fear of punishment, and secondly, that whoever would be able to come up with a better and more Scriptural rule, they [the forefathers] would accept it from him at any time. *By these wise principles they avoided the dangers of slavish, hypocritical legalism and cold, dead, petrified formalism.* May we follow them as they followed Christ.“<sup>220</sup>

Es ergibt sich von selbst, dass nicht jede einzelne Regel für jedes einzelne Mitglied einer Gemeinde – schon gar nicht innerhalb der Affiliation aller Altamischen – als völlig vernünftig und nachvollziehbar sowie der Heiligen Schrift am angemessensten erscheinen kann. Aus diesem Grund weisen Prediger und Schreiber immer wieder darauf hin, dass die Wichtigkeit in dem Aufstellen von bestimmten Regeln an sich besteht, die die innere Einigkeit und die Abgrenzung der Gemeinde von der Welt garantieren. Es geht um die allgemeine Sorge aller Mitglieder für das Gemeinwohl („the willing love and readiness of the heart“) und um die Einsicht in die Notwendigkeit von Regeln überhaupt, die mit der jeweiligen Zustimmung zur Ordnung gefordert wird. Dabei soll ein ernsthaftes Nachdenken, Kritik und Diskussion über die bestmögliche Ordnung nicht ausgeschlossen sein. Amische lehnen jedoch Mehrheitsentscheidungen und Kampfabstimmungen ab, da diese den christlichen Werten von Demut, Unterordnung und Selbstaufgabe widersprechen würden und das Ziel der Einigkeit der Gemeinde verfehlten. Um so geringer sich das Individuum innerhalb der Gemeinde schätzt, um so unwichtiger die Einzelinteressen werden, um so eher ist es möglich, einen  *einstimmigen Gemeinwillen* zu artikulieren.<sup>221</sup> Das Interesse einer Amischen – auch Frauen haben entgegen manchen Darstellungen Stimmrecht – ist immer das Interesse der Gemeinde. Ein Beharren auf Partikularinteressen zeigt in amischer Perspektive ein klares moralisches Defizit: Hochmut und Stolz – die in vielen Abhandlungen der Demut entgegengestellten Kardinalsünden.<sup>222</sup>

Dienerversammlungen finden nach wie vor zwischen den Gemeinden der gleichen Ordnung in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen statt. Da die Altamischen mittlerweile die Grenze von 1000 Kirchendistrikten weit überschritten haben, kann dies nur noch in regio-

---

<sup>220</sup> McGrath 1966, S.4. (Hervorhebung AE).

<sup>221</sup> Wie bereits in *Jean-Jacques Rousseaus* Konzeption der *volonté générale* im *Gesellschaftsvertrag* (Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Du contrat social; ou, principes du droit politique*, Amsterdam), liegt auch hier die Frage nahe, inwieweit der Gemeinwille nicht letztlich doch von einigen wenigen herausragenden Autoritäten der Gesellschaft vorgegeben wird und die Bürger lediglich dazu angehalten werden, durch Abstimmung ihre Einsicht zu bekunden zu dem, was andere als das Interesse des Gemeinwohls befunden haben, oder in christlicher Terminologie, ihre „Liebe“ und „Demut“ gegenüber der Gemeinde unter Beweis zu stellen.

nalen Konferenzen realisiert werden. Allein im Lancaster Settlement, Pennsylvania, ist es kaum noch möglich alle Diener (Bischöfe, Prediger und Diakone) der bereits 1975 geteilten Nord- und Südkonferenz jeweils in einer Scheune zu versammeln.<sup>223</sup> Mit der Zunahme der Größe der Old Order Affiliation stellt sich dann auch um so mehr die Frage, inwieweit nicht doch dem Druck, eine gewisse Einheitlichkeit aufrecht zu erhalten, auf Kosten der Autonomie der Einzelgemeinden und der Mitwirkung ihrer einzelnen Mitglieder bei der Meinungs- und Willensbildung nachgegeben werden muss.

### 3.3. *Wahl und Funktion der Gemeindediener*

Bereits mit der umstrittenen Bedeutung des Gemeindegründers Jacob Ammann selbst, sowie in den weiteren Gemeindespaltungen, wurde deutlich, welche zentrale Rolle die *Diener* der Gemeinde spielen. Gemäß ihrer biblischen Bestimmung in der Nachfolge Christi und der Apostel, *dienen* die Bischöfe, Prediger und Diakone der Gemeinde mit Liebe und Fürsorge, aber sie sind auch „Hirten“, „Lehrer“ und „Vorgänger“ (Eph. 4, 11+12), die über die Einheit und Reinheit der Gemeinde *zu wachen* haben. Einer der Herausgeber des teilweise in deutscher Sprache verfassten altamischen Monatsblattes *Herold der Wahrheit*, Ben Raber, bedient sich in seinem Artikel „Gemeinde Regierung“ ganz unverschlüsselt politischen Vokabulars:

„Wo es soll fein und friedlich zu gehen, da musz Regierung sein. Eine Regel und Ordnung für dabei gehen [!], so dasz beide die Regierer und die Leute unter ihre Regierung eine Linie haben, dasz beide wissen, was zu fordern und was gefordert ist. [...] In einer Gemeinde, wo zu schwere Emphase auf Regierung gesetzt wird, ists die Gefahr, dasz Polotics [!] überhand nimmt und der Focus wird mehr gesetzt auf die Gemeinde Vorsteher als auf Gottes Wort.“<sup>224</sup>

Raber verweist auf den „goldenen Mittelweg“ zwischen „zu viel“ und „zu wenig“ Regierung – beide können die Ursache für Auflösungen und Spaltungen der Gemeinden sein:

„Es scheint als viele von den Zertrennungen sind verursacht durch strenge Regierer auf einer Seite und schwache Regierer auf die andre Seite. Die eine wollen öfters Sachen nicht zulassen, wo Gottes Wort zulässt und die andre wollen Sachen zulassen, wo Gottes Wort verbietet, oder wenigstens wo eine Gefahr hinstellt für die Gemeinde in den Abfall bringen.“ (Ebd.)

Raber verweist im ersten Zitat auf die Notwendigkeit, dass die Ordnung als gemeinsame Richtschnur sowohl der Gemeindeleitung als auch der Gemeinde selbst bekannt sein muss.

---

<sup>222</sup> Vgl. z.B. Brenneman, Johannes M. (1994): Hoffart und Demut, einander gegenübergestellt; nebst einer Weckstimme an die stolzen Frauen, Baltic, Oh, (Erstauflage ca. 1850); Bedenkliche Geschichten fom [!] Alten und Neuen Land wegen Bann und Meidung, Kinder Zucht, Hoffart und Demuth ..., (o.J.), Sugar Grove, Pa.

<sup>223</sup> Vgl. Kraybill (1989), S.84f.

<sup>224</sup> Raber, Ben L. (1997): Gemeinde Regierung, in: *Herold der Wahrheit* 7 (1997), Kalona, Ia, S.146-147, S.146.

Aus dem zweiten Zitat geht jedoch nicht eindeutig hervor, wer diese Regeln tatsächlich aufstellt, vielmehr erweckt Raber den Eindruck, dass es in der Hand der „Regierer“ liegt, die richtige Ordnung aus der Schrift abzuleiten. Die Frage nach „zu strenger“ oder „zu schwacher“ Regierung, darauf weisen Bischöfe und Prediger hin,<sup>225</sup> ist aber immer auch die Frage nach dem Rückhalt der Diener in der Gemeinde. Die Ordnung ist nur wirksam, ebenso ist die Autorität der Diener nur glaubhaft, „wenn die Gemein sich vereinigt hat“<sup>226</sup>, d.h. wenn der *Rat der Gemein* die Ordnung einstimmig beschlossen hat.

Verlässliche Informationen oder Berichte über die Abstimmungsverfahren selbst, die Beratungen zwischen den Dienern und mit der Gemeinde sowie die Möglichkeit des Einbringens von Vorschlägen zur Ergänzung oder Änderung der Ordnung etc. gibt es weder in der einschlägigen Literatur noch durch persönliche Auskünfte, da dieser „innerste Bereich“ der Gemeinschaft – die Versammlung aller stimmberechtigten Mitglieder – den Amischen in gewisser Hinsicht „heiliger“ ist (d.h. verborgen und für Außenseiter unantastbar) als die religiösen Handlungen selbst.<sup>227</sup> Sämtliche Besucher und Nicht-Mitglieder der jeweiligen Gemeinde müssen bei einer Gemeindeversammlung nach dem Gottesdienst den Raum verlassen. Über entsprechende Verfahrensregeln findet sich ebenso wenig in den schriftlich überlieferten Ordnungen.

Im vierseitigen Abschnitt *Von der Erwählung der Diener in der Gemeinde*, Artikel 9 des Dordrechter Bekenntnisses, findet sich über den Wahlmodus lediglich die Zeile, dass die Diener „mit Bitten und Flehen zu Gott, durch Erwählung der Brüder“ zu bestimmen sind. Etwas Genaueres zum Verfahren findet man hingegen in der angegebenen Bibelstelle aus der Apostelgeschichte (1, 23-26). Das Pfarrerhandbuch von Ohio aktualisiert diese Stelle unter Einbeziehung der Frauen und beschreibt das Wahlverfahren mit dem folgenden Satz:

„Gebräuchlich zur Zeit des Abendmahls werden alle Brüder und Schwestern die gegenwärtig sind, ihre Stimme genommen, dann werden alle die zwei oder drei und mehr Stimmen haben in das Los genommen.“<sup>228</sup>

---

<sup>225</sup> „The bishops and ministers do not make the Ordnung, nor do they draw the line; they only attempt to hold the line.“ (Beiler, Joseph F. (1982): Ordnung, in: Mennonite Quarterly Review 56 (Oct. 1982), S.382-384, S.383).

<sup>226</sup> Regel und Ordnungen einer Christlichen Gemein (1955). Die Ordnung der Amischgemeinde in Aylmer, Ontario, vom 1. Feb. 1955 mit Zusätzen von 1977 und 1984, in: Weber (1996), Anhang, S.1-12, S.5.

<sup>227</sup> Diesen Hinweis verdanke ich David Luthy, der mich darüber aufklärte, dass Amische über die Gemeindeversammlungen Außenstehenden normalerweise keine Auskunft geben sollten. (Persönliches Gespräch in Aylmer, Ont, im April 2001).

<sup>228</sup> Handbuch für Prediger (2000). Zum Gebrauch für gottesdienstliche Handlungen so wie den Diakonen, Diener zum Buch und Bischöfen ihr Beruf anbefohlen wird und wie verschiedene Lehren oder Predigten ordentlich und ehrerbietig ausgeführt werden die Zuhörer zu Jesu leiten wiedergeboren und selig werden, Baltic, Oh, S.18f. – (Dieses Hand-“buch“, das ganze 39 Seiten umfasst, im Format 9x13 cm, ist die vollständige „Agenda“, beinhaltend alle Einsetzungsworte für Amtshandlungen sowie Gottesdienstabläufe, Predigtvorschläge und ein Register

Frauen haben Stimmrecht, können aber selbst nicht als Kandidaten aufgestellt werden.<sup>229</sup> Einzige Qualifizierung der möglichen Kandidaten für ein Amt in der Gemeinde ist die moralische Integrität, die man am besten unter Beweis stellt, wenn die eigenen Kinder bereits, möglichst ohne Ausnahme, der Kirche beigetreten sind. „Es wird auch anbefohlen auf solche Männer zu sehen, die gesund im Glauben, ihre Häuser wohl vorstehen, und gute Ordnung in ihrem eigenen Hause haben.“<sup>230</sup>

Idealerweise sollte jede Gemeinde einen Bischof (*Völlige Diener*), zwei Prediger (*Diener zum Buch*) und einen Diakon (*Armen Diener*) haben. In Pennsylvania steht ein Bischof in der Regel zwei Gemeinden vor, einige Gemeinden haben aber auch drei Prediger oder zwei Diakone, insbesondere, wenn der Zeitpunkt heranrückt, an dem sich eine Gemeinde auf Grund ihrer Größe teilen muss. Bei einer Anzahl von ca. 30 bis 35 Familien pro Gemeinde mag die Zahl der Diener großzügig erscheinen. Jedoch erfüllt die Doppelbesetzung der Ämter mehrere entscheidende Funktionen. Alle Dienste sind ehrenamtlich, d.h. ohne jegliche Vergütung und müssen neben der täglichen Arbeit geleistet werden. Da jedes männliche Mitglied in den Dienst berufen werden kann (lediglich zwei, in manchen Gemeinden drei Stimmen sind für die Kandidatur ausreichend) und eine Zurückweisung dieser von Gott bestimmten Aufgabe praktisch unmöglich ist, kommt es nicht selten vor, dass Männer in Ämter geraten, die weder von allen Mitgliedern, noch von sich selbst über die Eignung zu dem Dienst überzeugt sind. Die Schwächen der Diener, zumal sie keine formale Ausbildung über den Abschluss der 8. Schulklasse hinaus erhalten haben, können durch die Doppelbesetzung der Ämter ausgeglichen werden. Der Dienst muss auf verschiedene Köpfe und Schultern mit verschiedenen Fähigkeiten verteilt werden, auch unter dem Gesichtspunkt, dass die entscheidende Funktion neben dem Predigtamt die Kontrolle und Zurechtweisung der Gemeinde bei Übertretungen der Ordnung ist. Dazu bedarf es seelsorgerischer, kommunikativer und vermittelnder Fähigkeiten, wie unten näher erläutert werden soll. Eine weitere wichtige Funktion zeigt sich in der Anwesenheit einer ganzen Reihe von Dienern bei den Gottesdiensten – die Gemeindediener besuchen sich häufig gegenseitig im Gottesdienst, der in der eigenen Gemeinde nur alle zwei Wochen stattfindet –, um zum einen die Richtigkeit der *Lehr'* (der Predigt) gegenseitig zu

---

mit wichtigen Bibelstellen.) Die Praxis wie viele Stimmen erforderlich sind, um in das Los zu kommen variiert zwischen den einzelnen Gemeinden. In einigen Siedlungsgebieten in Indiana entscheidet das Los nur zwischen den beiden Kandidaten mit den meisten Stimmen. (Vgl. Hostetler 1993, S.110).

<sup>229</sup> Das Dordrechter Bekenntnis empfiehlt lediglich „ehrbare alte Witwen“ als Dienerinnen für soziale Aufgaben in der Gemeinde zu ordinieren, „daß die nebst den Diaconen die armen, schwachen, kranken, betrübten und notdürftigen Menschen [...] trösten und versorgen“ (Art.9).

<sup>230</sup> Handbuch für Prediger (2000), S.18.

bezeugen bzw. Ergänzungen zu den beiden Predigten je Gottesdienst zu geben<sup>231</sup> und um zum anderen den Kontakt und die Einheit zwischen den Gemeinden gleicher Affiliation zu befördern.

In den Einsetzungsworten für die Ordinierung der einzelnen Diener sind deren Aufgaben im Einzelnen festgehalten.

*Der Dienst zum Buch:* „Im Namen des Herrn und der Gemein wird dir der Dienst anbefohlen zum Buch, daß du sollst das Volk des Herrn Wort lehren und vermahnen, [...] die Ordnung des Herrn helfen handhaben, das Böse bestrafen und das Gute beschirmen [...]“

*Das Bischofsamt:* „Im Namen des Herrn und der Gemein wird dir der Völlige Dienst oder Bischofs-Amt zum Buch anbefohlen, daß du sollst des Herrn bittere Leiden und Sterben vortragen, und das Brotbrechen halten [...]. Auch sollst du die Ungehorsamen strafen mit Rat der Gemein, und so sich Buß und Besserung zeigt dann sollst du sie wieder aufnehmen mit Rat der Gemein. [...]“

*Der Armen Dienst:* „Im Namen des Herrn und der Gemein wird dir der Dienst anbefohlen zu den Armen, daß du sollst Sorge tragen für Witwen und Waisen und Almosen einnehmen, und sie wieder austeilen mit Rat der Gemein, auf Lehr und Predigt wohl Achtung geben ob des Herrn Wort recht gelehrt oder verfälscht wird, und wenn Unfrieden oder Uneinigkeit in der Gemein sich erhebt so sollst du fleißig darnach gehen und sehen daß es nach christlicher Ordnung geschlichtet und ausgemacht wird, [...]“<sup>232</sup>

Die Diener werden in ihr Amt berufen sowohl „im Namen des Herrn“ als auch „im Namen der Gemein“. Sie werden durch die Wahl der Kandidaten und durch das Los, in dem sich der Wille Gottes zeigen soll, auf Lebenszeit bestimmt und erhalten somit ihre unumstößliche Legitimität durch die Gemeinde und den Willen Gottes. Bischof kann nur werden, wer vorher schon einige Jahre als Prediger gedient hat, also in der Regel die ältesten Prediger.

Einige Autoren verweisen auf eine mehr oder weniger strenge Hierarchie der Diener, gemäß ihrer Altersstruktur und Erfahrungen in der Gemeinde.<sup>233</sup> Dies scheint insbesondere für die oben erwähnten regionalen und überregionalen Treffen der Fall zu sein, wenn auch auf einer informellen Ebene. Kraybill beschreibt durch die Worte eines jungen Predigers den Entscheidungsbildungsprozess auf einer solchen Konferenz in Pennsylvania wie folgt: „The five oldest have priority. It tends to point to the oldest one. If they want a final decision they

---

<sup>231</sup> Auch andere, insbesondere ältere Gemeindeglieder können aufgerufen werden oder sich selbst zu Wort melden, um die Aussagen der Prediger im Gottesdienst zu bestätigen oder zu berichtigen, gleichwohl diese Praxis vornehmlich den ordinierten Dienern zukommt. „We now have two Amish bishops besides our regular preacher [...], and three deacons, so none of the unordained men need to be afraid that they will be called on for remarks.“ (Beachy, E.N. (1947), Letter in: The Budget, Jan. 23, 1947, zit. nach: Yoder (1990), S.91). Vgl. insbesondere Hostetler 1993 für eine detaillierte Beschreibung des Gottesdienstablaufes, der Predigten und des Zeugnisses, S.210-219.

<sup>232</sup> Handbuch für Prediger (2000), S.19-21.

<sup>233</sup> Knauf 1993 spricht durchgängig statt von den Gemeindedienern oder Predigern von der „Kirchenhierarchie“, was zumindest aus der Sicht der Amischen selbst unangemessen ist, da die Amischen gerade versuchen, jede institutionalisierte Hierarchisierung zu vermeiden und tatsächlich eher ein egalitäres System innerhalb und zwischen den einzelnen Gemeinden anstreben.

say to him, ‚Let’s hear your decision.‘<sup>234</sup> Erst nach den Vorschlägen der Ältesten melden sich dann die jüngeren Bischöfe und Prediger mit möglichen Ergänzungen oder Einsprüchen zu Wort. In ähnlicher Weise beschreibt Hostetler den Entscheidungsprozess auch innerhalb der Gemeinde.

„The decision-making processes are of the patriarchal-democratic type. While a bishop may exercise considerable power in making a decision, he is subject to *der Rat der Gemein* (the counsel or vote of the church‘). For example, a member is excommunicated and put under the ban only by the vote of the baptized members, men and women. He is reinstated by vote.“<sup>235</sup>

Die ordinierten Diener treffen sich jeweils zu Beginn des Gottesdienstes in einem Nebenzimmer, um dort – während die Gemeinde bereits am Singen ist – auszuhandeln, wer die Einleitungspredigt („das kleene Deel“, etwa 25 bis 30 Minuten) und wer das „schwere Deel“ übernimmt (die Hauptpredigt, ca. 1 Stunde, alles ohne Aufzeichnungen) und welche Probleme in der Gemeinde anstehen, die eine Einberufung der Mitgliederversammlung nach dem Gottesdienst erforderlich machen könnte. Natürlich gibt es bei schwerwiegenden Problemen bereits vorher Absprachen. Entscheidend ist jedoch, dass die Diener nicht nur über die Zusammenkunft der Mitglieder entscheiden, sondern auch die Themen bestimmen, die der Gemeinde zur Diskussion und Abstimmung vorgelegt werden. „Furthermore, a plan of procedure must be agreed upon by all ministers before the problem can be brought before the member’s meeting.“ (Ebd., S.109).

Über mögliche Verfahren, einen Diener bei groben Verstößen gegen die Ordnung wieder abzusetzen oder zu disziplinieren, findet sich weder im Dordrechter Bekenntnis, noch in den neueren Ordnungen ein Hinweis, jedoch in den Schleitheimer Artikeln. Mit Bezug auf den 1. Timotheusbrief (5, 19) heißt es im 5. Artikel: „if he require discipline, it must be by the testimony of two or three witnesses and shall be disciplined before all“<sup>236</sup>. Hostetler verweist darauf, dass ein ordiniertes Diener prinzipiell nicht abgewählt, aber bei entsprechenden Vergehen ein „Redeverbot“ (*to be silenced*) erteilt werden kann.<sup>237</sup> Darüber, wie dies im Einzelnen geschehen soll, finden sich bei Hostetler allerdings auch keine Angaben. Generell kann jedoch davon ausgegangen werden, dass in Extremfällen für Gemeindediener die gleichen Ausschlußverfahren wirksam werden können wie für jedes andere Mitglied, wobei generell bei „Unterbesetzung“ der Gemeindeleitung auch Bischöfe oder Prediger von benachbarten Gemeinden gleicher Ordnung bei allen Amtshandlungen aushelfen können.

---

<sup>234</sup> Kraybill 1989, S.83.

<sup>235</sup> Hostetler 1993, S.108.

<sup>236</sup> McGrath 1966, S.9.

<sup>237</sup> Hostetler 1993, S.108.

#### 4. Disziplinierungsmaßnahmen

Die Praxis von Bann und Meidung gehört zu einem der zentralen Integrations- und Identitätsmerkmale, die den Zusammenhalt der Amischen als eine von der Welt getrennte und auf Gewalt und Widerstand verzichtende Gesellschaft garantiert. Die Meidung nicht nur als Ausschluss vom Abendmahl, sondern auch als „soziale Ächtung“ war zweifellos der entscheidende Grund für die Abspaltung der Amischen 1693 unter ihrem führenden Bischof Jacob Ammann. Eine solche Praxis ging vielen mennonitischen Gemeinden zu weit, da sie einen massiven Eingriff in die Privatsphären der Familien bedeuteten und bisweilen dieselben auf Dauer auseinanderrissen. Gleichwohl tatsächlich *die Möglichkeit* von Bann und Meidung als entscheidende *Machtmittel* angesehen werden können, die der Gemeinde(führung) ihre unumstößliche Autorität sichert, ranken sich allerdings um diese *äußersten* Disziplinierungsmaßnahmen in populärwissenschaftlichen oder literarischen Darstellungen auch etliche Klischees und mitleidvolle Geschichten über verstoßene Töchter und Söhne, die deren tatsächliche Bedeutung überbewerten und andere, *reguläre* Disziplinierungsmaßnahmen weitaus unterschätzen.

Es bestehen mindestens drei unterschiedliche Arten, Mitglieder, die gegen die Ordnung verstoßen haben, zu disziplinieren. Sie sind im Matthäusevangelium sowie in Artikel 2 des Schleithemer Bekenntnisses<sup>238</sup> zusammengefasst. Bei Matthäus heißt es:

„[15] Sündigt aber dein Bruder, so gehe hin und halte es ihm vor zwischen dir und ihm allein. Hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. [16] Hört er dich nicht, so nimm noch einen oder zwei mit dir, auf daß jegliche Sache stehe auf zweier oder dreier Zeugen Mund. [17] Hört er die nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er die Gemeinde nicht, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner.“ (Matth. 18, 15-17).

Bevor Bann und Meidung überhaupt als Option in Betracht kommen, muss ein Übertreter der Ordnung also mehrmals persönlich und öffentlich auf seine Schuld hingewiesen und ihm die Möglichkeit zur Rechtfertigung und Buße eingeräumt werden. Folgende drei bzw. vier Disziplinierungsmaßnahmen können somit unterschieden werden: (1) die soziale Kontrolle und informelle Ermahnung; (2) die öffentliche Vermahnung und Beichte vor der gesamten Gemeinde sowie schließlich (3) der Gemeindeausschluss, d.h. Bann und Meidung.

---

<sup>238</sup> „The Ban (excommunication) shall be used with all those who are brethren and sisters who fall into error and sin; after the transgressor is first admonished twice in secret, he shall the third time be openly disciplined or banned if he does not repent. This shall be done before communion.“ (McGrath 1966, S.8f.).

Eine nicht zu unterschätzende vierte Art der Korrektur verfehlten Verhaltens und zugleich Mittel zur Wiederherstellung eines gestörten sozialen Friedens sollte eigentlich ganz am Anfang stehen: (4) *die Selbstdisziplinierung*. Jeder Amisch ist angehalten, im täglichen Umgang mit seinen Nächsten selbstkritisch seine eigenen Verfehlungen zu hinterfragen, aufzudecken und sich um Versöhnung zu bemühen. Darüber hinaus gibt es aber auch eine institutionalisierte Form der Selbstdisziplinierung und gegenseitigen Aussöhnung, die *die* zentrale Rolle überhaupt im rituellen Leben der Gemeinden spielt: das jährlich zweimal durchgeführte Abendmahl. Der Kommunion geht ein mehrwöchiger Vorbereitungs- und innerer Reinigungsprozess in der Gemeinde voraus. Bei größeren und nicht im allgemeinen Einverständnis zu lösenden Problemen, wird das Abendmahl auf unbestimmte Zeit ausgesetzt. „Communion symbolizes the unity of the church, and for a district not to have communion means that there has been serious difficulty in getting unanimous opinion on important issues.“<sup>239</sup> Zwei Wochen vor der Feier zum Abendmahl sollen möglichst alle Probleme in einer *Ordnungsgemeinde* ausgeräumt werden. Beide Versammlungen können in ihrer Bedeutung und Ernsthaftigkeit kaum überbewertet werden. Alle Gemeindeglieder müssen anwesend sein, was prinzipiell auch für normale Gottesdienste gilt. Besucher, Kinder (von der Geburt an im Gottesdienst anwesend) und Jugendliche nehmen weder an der „*Attnungsgeme*“, noch an der „*Grossgeme*“ (Feier der Kommunion) teil, die sich beide mehr oder weniger über den ganzen Tag erstrecken.<sup>240</sup> In der Ordnungsgemeinde müssen zwei Mal im Jahr alle Streitigkeiten zur Sprache gebracht und aufgeklärt werden. Nach stundenlangen Predigten über die Bedeutung der Ordnung im Allgemeinen sowie über bestimmte Praktiken und Regeln, muss jedes einzelne Gemeindeglied seine Übereinstimmung mit der Ordnung erklären.<sup>241</sup> Damit dies nicht nur *pro forma*, sondern aus tiefer Einsicht aber auch mit (selbst- und system-)kritischer Distanz erfolgen kann, empfiehlt etwa die Ordnung von Aylmer quasi schon im Titel ausdrücklich die vorherige Lektüre derselben:

„Regel und Ordnungen einer Christlichen Gemein, Geschrieben so dasz eine jegliche Familie eine Abschrift davon im Hause haben kann, und dann öfters lesen, in Sonderheit an der Zeit von Ordnungs Gemein, wäre gut, wenn die Glieder es überlesen würden vorher, *so dasz sie ein besser Begriff daraus bekommen können* wenn die Ordnung vorgestellt wird.“<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Hostetler 1993, S.224.

<sup>240</sup> Sowohl Kindern als auch Erwachsenen wird die Bedeutung der beiden Veranstaltungen schon dadurch einschneidend bewusst, da diese beiden Sonntage praktisch die einzigen Stunden im Jahr sind, in denen sich Kinder und Jugendliche sicher sind, dass sie nicht unter der Aufsicht von Eltern stehen, und in denen sich Mütter wie Väter nahezu einen ganzen Tag, ungestört von der Sorge um den Nachwuchs, auf die *religiösen, sozialen* und *politischen* Angelegenheiten der Gemeinde besinnen können.

<sup>241</sup> Hostetler 1993, S.224f.

<sup>242</sup> Regeln und Ordnungen (1955), S.2.

Alle halbe Jahre wird somit auch die Ordnung selbst explizit zur Diskussion gestellt und es kann gefragt werden, inwieweit sie den Herausforderungen der Umwelt und den Erfordernissen der Gemeinde angemessen ist.

Die zweite Art der Disziplinierung der Gemeinde, *die soziale Kontrolle und informelle Ermahnung*, geschieht wiederum auf unterschiedliche Weise. Bereits in Matthäus 18 wurde auf das persönliche Gespräch unter vier Augen, sowie die erweiterte Form der informellen Vermahnung unter Zeugen hingewiesen, die dem Delinquenten den Ernst der Lage verdeutlichen soll. Erwähnt ist hier, ebensowenig wie in Artikel 2 des Schleithheimer Bekenntnisses, *wer* diese Ermahnung durchführen soll. Vielmehr sollte jedem Leser deutlich sein, dass *alle* Brüder und Schwestern Verantwortung für die Disziplinierung der Mitschwestern haben. Darauf weist auch die bereits zitierte Ordnung ausdrücklich hin.

„Wenn Gemeinde Glieder jemand sehen ausser der Ordnung dann seien sie auch schuldig ihnen zur Hilfe zu kommen so wohl als die Diener wenn sie es so sehen könnten; oder am wenigsten es die Diener bringen [d.h. die Diener darüber informieren]. Gemeinde Glieder tun zu Zeiten die Diener beschuldigen wegen Sachen in die Gemein (in der Meinung dasz die Diener es wissen) wo sie selbst ihren Beruf nicht wahrgenommen haben. In solchem Wege könnten oftmals schlechte Geföhler gegen die Diener verhütet werden wenn die Glieder mehr suchen würden zu helfen [...].“<sup>243</sup>

Etliche ermunternde und bewegende Beispielgeschichten gegenseitiger Selbstdisziplinierung finden sich natürlich auch in den amischen Jugend- und Familienmagazinen.<sup>244</sup>

Die Ordnung von Aylmer betont die Einheit von Dienern und Gemeinde, die im beiderseitigen Zusammenwirken Stabilität und die Einhaltung der Ordnung garantieren. Soziale Kontrolle in Gemeinden, die nicht größer sind als die Zahl derer, die in einem Privathaus oder einer Scheune Platz finden, ist unglaublich hoch und effektiv. Das Gemeindeleben ist durch familiäre und persönliche Kontakte, d.h. direkte (*face to face*) Kommunikation gekennzeichnet. Dabei nehmen die Diener im Sozialgefüge grundsätzlich keine übergeordnete Stellung ein, auch wenn sie natürlich eine moralische und geistige Autorität darstellen. Soziale Kontrolle beginnt bereits mit den Gottesdiensten und dem nachfolgenden *Lunch* mit allgemeinen informellen Gesprächen.<sup>245</sup> Das gesamte Haus wird der Gemeinde zur Verfügung gestellt, wobei

---

<sup>243</sup> Ebd., S.5.

<sup>244</sup> Über acht kleingedruckte Seiten im A4-Format erstreckt sich z.B. die Geschichte einer von Liebesromanen „süchtigen“ Amischen, die durch die liebevolle und einfühlsame Beratung durch zwei erfahrene Frauen (mit ähnlich „sündiger“ Vergangenheit) über die Gefahren eines solchen Zeitvertreibe aufgeklärt wird. Das Bücherlesen widerspricht zwar nicht explizit der Ordnung, dennoch werden die Parallelen etwa zu Film und Fernsehen gezogen, die durch die Stilisierung von unrealistischen „Heldenfiguren“ Stolz und Hochmut wecken. (Vgl. *The Chains of Addiction* (2001), by a concerned friend, in: *Young Companion*, Sep./Oct. 2001, Aylmer, Ont., S.1-8).

<sup>245</sup> Auch für die Bewirtung der Gemeinde nach dem Gottesdienst gibt es eine (ungeschriebene) Ordnung. Das entsprechend der Jahreszeit weitgehend identische Buffet soll somit gar nicht erst die Versuchung hervorrufen, sich durch besondere Aufwendungen hervorzutun und bei anderen Familien Neid zu stiften.

jedes Gemeindeglied einen Einblick in die Privatsphäre der anderen Mitglieder erhält, d.h. auch wer sich strikt an die Vorschriften der Ausstattung des Hauses hält (Gardinen, Külschrank, Wandschmuck etc.) und wer nicht. Wer zum Gottesdienst nicht erscheint, ist in der Regel krank und wird anschließend von Freunden und Verwandten besucht. Die Diener besuchen auch unabhängig von den mindestens einmal jährlich in jedem Haus stattfindenden Gottesdiensten regelmäßig alle Familien.

Die *öffentliche Vermahnung vor der Gemeinde* kommt einer *öffentlichen Beichte* gleich. Der bereits mehrfach auf informeller Ebene Verwarnte muss nun vor der Gemeinde ein formales Bekenntnis ablegen und Gott und die Gemeinde um Verzeihung bitten. Je nach Schwere des Vergehens wird dies im Stehen oder auf Knien abverlangt. Anschließend reicht der Bischof dem Sünder als Zeichen der Versöhnung die Hand.<sup>246</sup>

*Menno Simons* nennt drei Hauptgründe, die *Bann und Meidung* nach sich ziehen müssen: (1) für Personen, die in offener Sünde leben, (2) für solche, die Gemeindespaltungen verursachen, und (3) für die Lehre von falschen Glaubenssätzen.<sup>247</sup> Jedoch auch beim Bann, d.h. dem *Gemeindeausschluss*, gibt es mehrere Abstufungen, Vergehen zu bestrafen. Der Bann wird in der Regel für einige Wochen oder mehrere Monate ausgesprochen. In der Zwischenzeit sollte der Sünder zum Gottesdienst erscheinen und zu Aussprachen mit dem Prediger. Darüber hinausgehende soziale Kontakte hingegen sind mit der Person auf die notwendigsten Dinge des materiellen Lebens zu reduzieren. Von einem Gebannten dürfen keine Dienste in Anspruch genommen werden, aber er soll auch keine Not leiden. Äußere Zeichen der sozialen Meidung in der Familie sind: getrennter Tisch und getrenntes Bett.

Nur nach nicht erfolgter Einsicht und unterbleibendem Schuldbekenntnis wird ein *Bann auf Lebenszeit* ausgesprochen, der jedoch auch wieder nur so lange gilt, bis sich die Ausgeschlossene eines besseren besinnt und die *gesamte* Gemeinde davon überzeugen kann, dass sie ernsthaft bereut und wieder der Ordnung der Gemeinde beitreten möchte. Für Töchter und Söhne, die die Gemeinde bereits *vor* der Taufe verlassen, kommt der Bann jedoch nicht in Anwendung, da sie sich ja nie mit einem Versprechen unter die Ordnung gestellt und somit diese auch nicht verletzt haben. Für sie gelten lediglich die gleichen Regeln wie für den Umgang mit anderen *Outsidern*, die keineswegs mit der sozialen Meidung vergleichbar sind. –

---

<sup>246</sup> „Persons who acknowledge their sins and wish to make amends are received back into the fellowship usually within two or three weeks. For minor offences, such as flaunting the dress codes or exchanging hostile words with another person, the offender makes a formal apology to the church. For major offenses such as adultery, fornication, or teaching heresy, the offender must confess their error while kneeling, and are only then restored into the church by the welcome hand of the bishop.“ (Hostetler 1993, S.86).

Uneinigkeit in der Praxis der Meidung gibt es allerdings nach wie vor zwischen verschiedenen *Affiliations*. Liberalere Gemeinden setzen die Meidung gegen ehemalige Mitglieder gewöhnlich aus, wenn diese einer anderen anabaptistischen Kirche (in der Regel Mennoniten) beitreten. Geschieht dies aus Gründen eines Konfliktes mit der Ordnung der Heimatgemeinde, lehnen konservativere Gemeinden diese Praxis jedoch ab.

Generell ist das *Ziel von Disziplinierungsmaßnahmen* die Wiedereingliederung der gefallenen Schwestern und Brüder und die Aussöhnung mit der Gemeinde.

„Endlich, daß der Sünder nicht mit der Welt verdammt, sondern in seinem Gemüt überzeugt und wiederum zur Reue, Buße und Besserung möge bewegt werden. Was weiter angehet die brüderliche Strafe oder Ansprache (Jac. 5, 19), als auch den Irrenden zu unterweisen, darin gebührt auch möglicher Fleiß angewandt, getan und Sorge getragen zu werden, daß man dieselbe wahrnehme und mit aller Sanftmut zum Besten vermahne zu ihrer Besserung (Tit. 3, 10) [...]“<sup>248</sup>

Holmes County Court Richter, *Thomas White*, charakterisiert das amische „Rechtssystem“ als eine Art „victim offender reconciliation program“, das sich an einer Gerechtigkeitskonzeption orientiert, die auf Aussöhnung und Wiederherstellung der sozialen Einheit abzielt (*restorative justice*), statt auf vergeltende Bestrafung des Täters und materielle Wiedergutmachung (*retributive justice*).<sup>249</sup> Die Gemeinschaft der Amischen beruht auf einem hohen Maß an gegenseitigem Respekt und Vertrauen, das durch Streitfälle und Vergehen gegen die Ordnung verletzt wird und durch die spezifischen Disziplinierungsmaßnahmen wiederhergestellt werden muss. Im Gegensatz zu einer passiven Bestrafung eines Täters und der minimalen Rolle, die die Opfer in einem System „vergeltender Gerechtigkeit“ einnehmen, erfordert die Idee einer den Zusammenhalt der Gesellschaft „wiederherstellenden Gerechtigkeit“ den aktiven Beitrag von beiden Seiten, Tätern und Opfern, die unter Vermittlung der Gemeinde den Prozess der Aussöhnung vollziehen müssen. *Restorative Justice* basiert auf einem hohen Maß an Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft und dem Willen, diese Einheit unbedingt zu wahren. „You need to have a high cohesion of community. If there is nothing to restore in the community it does not make much sense.“<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> Vgl. Simons 1956, S.94.

<sup>248</sup> Glaubensbekenntnis (1632), Art. 16, in: Christenpflicht (2000), S.208.

<sup>249</sup> White, Thomas (2001): Relationship with Government: Past, Present and Future. Keynote Address auf der Conference for Professionals (2001), persönliche Aufzeichnungen.

<sup>250</sup> Ebd.

## 5. Institutionalisation und „homespun bureaucracy“

Die politische Kultur der Amischen ist nachhaltig geprägt von den religiösen und moralischen Grundlagen ihres Ordnungs- und Politikbegriffs. Ein Rechtssystem, das auf die Anwendung von Zwangsmaßnahmen und Gewaltmitteln nicht verzichten kann und dessen vordergründiges Ziel sich in materieller Wiedergutmachung und Bestrafung von Tätern erschöpft, ist für die Amischen aus religiösen Gründen keine mögliche Organisationsform für ihre eigenen gesellschaftlichen Institutionen. Politisches Handeln für Amische bedient sich wesentlich (und nahezu ausschließlich) kommunikativer Mittel. Darüber hinaus kann möglicherweise gefragt werden, inwieweit durch die Stellung von moralischen Autoritäten und die Ausübung von religiösem und psychischem Druck ein offener und freier Meinungsstreit für einige Themen unterbunden werden.<sup>251</sup>

In ähnlich entschiedener Weise, wie die Amischen das Prinzip der Selbstverteidigung und die Anwendung von Zwangsmaßnahmen innerhalb der Gemeinde der Heiligen ablehnen, stehen sie auch den zentralen Merkmalen moderner institutioneller Organisationsstrukturen – Ausdifferenzierung, Spezialisierung, Professionalisierung und Bürokratisierung von sozialen Beziehungen – äußerst kritisch gegenüber. Arbeitsteilung und Spezialisierung schafft soziale Unterschiede und führt zur Herausbildung von Eliten in der Gesellschaft, was für die Amischen mit Konkurrenzdenken, Selbstdarstellung, persönlichem Erfolgsstreben und etlichen anderen „Lastern“ verbunden ist. Insbesondere die Organisation und Lenkung der sozialen und öffentlichen Angelegenheiten soll keinen professionellen Führungsfiguren übertragen werden, sondern in der Verantwortung aller Mitglieder der lokalen Gemeinden bleiben. Die Aufrechterhaltung der bereits erwähnten direkten Kommunikationsstrukturen werden auch aus diesem Grund durch die Ordnung abgesichert.<sup>252</sup> Mit diesen Maximen entsprechen die Amischen dem Bild einer traditionalistischen, vormodernen und vorindustriellen *folk society*.

Das Leben inmitten einer hochentwickelten, ausdifferenzierten und zunehmend „verrechtlichten“ Gesellschaft konfrontiert die Gemeinden jedoch mit etlichen Problemen, wie z.B. die oben erwähnte Etablierung eines eigenen Schulsystems, die nicht von den einzelnen

---

<sup>251</sup> Hierzu ausführlicher unten in Kapitel IV.

Kirchendistrikten allein gelöst werden können. Es wurde aber auch bereits deutlich, dass *Dienerversammlungen* nur begrenzt handlungsfähig sind und mehrfach zu neuen Spaltungen führten, sobald angestrebte Regulierungen und Vereinheitlichungen die Autonomie der Gemeinden in Frage stellten.<sup>253</sup> Nur in einigen der größeren Siedlungsgebiete haben sich regelmäßig stattfindende *Ministers' Meetings* erhalten (in Lancaster County, Pennsylvania und in Lagrange County, Indiana). In Holmes County, Ohio sowie in einigen anderen *Settlements* treffen sich die Gemeindeleiter hingegen nur unregelmäßig und wenn besondere Probleme anliegen.

Mehrere überregionale, z.T. landesweite Organisationen haben sich jedoch herausgebildet, die für einige herausgehobene Problemfelder eine amische Antwort auf die institutionellen Herausforderungen des 20. Jahrhunderts darstellen. Das bereits 1913 gegründete *Amish Book Committee* und insbesondere die *Old Order Book Society* (1957, früher: *School Committee*, 1937) fördern maßgeblich die Entwicklung amischer Unterrichtsmittel für die Gemeindeschulen.<sup>254</sup> Mit steigenden Arzt- und Krankenhauskosten, zunehmender Verwicklung in Verkehrsunfälle und damit verbundener Haftungsansprüche u.ä. wurden von einigen Gemeinden auch die Etablierung eigener *Hilfsorganisationen und Versicherungsprogramme* angestoßen, da Amische grundsätzlich staatliche Hilfen und kommerzielle Versicherungen ablehnen. Aber auch Amisch eigene Institutionen stoßen nicht auf allseitige Befürwortung, entsprechend dem biblischen Gebot (1. Tim 5, 8), um notleidende Familien- und Gemeindeglieder selbst und unmittelbar zu sorgen. Eine Institutionalisierung würde den direkten Dienst am Nächsten durch materielle Aufwendungen und professionelle Dienstleistungen ersetzen und damit gleichzeitig ein weiteres (in der vorliegenden Arbeit weitgehend ausgespartes) zentrales Ordnungsprinzip amischer Gesellschaft unterminieren: das System der gegenseitige Hilfe (*mutual aid system*).<sup>255</sup> Nicht institutionelle Absicherung, sondern Gottvertrauen und Vertrau-

---

<sup>252</sup> Z.B. durch das Verbot von Telefonen im Haus oder die Einschränkung des Bewegungsradius mit der Pferdekutsche. Auch für die Erwerbstätigkeit stellt die Ordnung entsprechende Begrenzungen dar, die die Betriebsgröße und Gewinnspannen beschränken.

<sup>253</sup> Während einige Mitglieder und Gemeindediener vor Zersplitterung und Zerfall der Gemeinden ohne einheitliche, verbindlich niedergeschriebene Regeln warnen, wenden sich andere Gemeinden und Mitglieder gegen „the danger of over regulation“. (Vgl. z.B. die Broschüre von Coblenz, John (1991): *Are written Standards for the Church?*, Harrisonburg, Va).

<sup>254</sup> Vgl. Kraybill 1989, S.86ff.

<sup>255</sup> Vgl. Swartley, Willard M./Kraybill, Donald B. (Hrsg.) (1998): *Building Communities of Compassion. Mennonite Mutual Aid in Theory and Practice*, Scottdale, Pa/Waterloo, Ont. – Der Band gibt in 13 Essays einen detaillierten Überblick über die Geschichte und den Wandel des anabaptistischen Systems der gegenseitigen Hilfe seit dem 16. Jahrhundert. Die Diskussionen reicht von theologischen Grundlagen, über historische Fallstudien bis hin zu Fragen über zunehmende Institutionalisierung und die missionarischen und humanitären Bemühungen der zahlreichen nationalen und internationalen mennonitischen Hilfsorganisationen im ausgehenden 20. Jahrhundert.

en auf die Gemeinschaft soll Notlagen abwenden und zugleich den Zusammenhalt der Gemeinschaft stärken.<sup>256</sup> Laut Hostetler haben sich dennoch die meisten Gemeinden der *Amish Aid Society* angeschlossen, einer Vereinbarung über Feuer-, Blitz- und Stormversicherung, die eine minimale finanzielle Absicherung im Unglücksfall darstellt. Jede Region wählt dazu ehrenamtliche Vertreter, und selbstverständlich sind nur Gegenstände versichert, die der Ordnung entsprechen (d.h. keine Autos oder Traktoren, die bei einem Brand der Scheune zu Schaden kommen). Nicht alle Amischgemeinden schließen sich einem *Amish Liability Plan* oder einem *Hospitalization Plan* an, da diese in besonderer Weise auf obige Bedenken stoßen. In einigen Kirchendistrikten ist der Beitritt nicht nur zu kommerziellen, sondern auch zu den amischen Versicherungsprogrammen ausdrücklich untersagt.<sup>257</sup> Amische unterstützen jedoch auch mennonitische Hilfsorganisationen (z.B. *Mennonite Disaster Service, Inc.*) und helfen als Freiwillige in Katastrophengebieten nach Überschwemmungen oder Tornados, unabhängig davon, ob dort amische Siedlungen ansässig sind oder nicht.

Die zweifellos wichtigste landesweite Institution der Amischen ist das 1966 gegründete *National Old Order Amish Steering Committee*. Die nationale Vertretung der Old Order Amischen gegenüber staatlichen Institutionen scheint einerseits einigen der bisher dargestellten Grundsätzen amischer Identität zu widersprechen (z.B. dem Verzicht auf hierarchische Strukturen, bürokratische Eliten sowie dem direkten Engagement innerhalb der politischen Strukturen der U.S.A.). Andererseits zeugt die Etablierung des Komitees wiederum von der Anpassungsfähigkeit und Kompromissbereitschaft der Amischen, wenn es darum geht, ihre kulturelle Identität und ihren *way of life* in der Gesamtheit zu wahren.

Das Komitee entstand zur Unterstützung von amischen Zivildienstleistenden und aufgrund ernsthafter Besorgnis einiger Bischöfe angesichts der Tatsache, dass nach dem Dienst junger Amischen in städtischen Krankenhäusern nur noch etwa die Hälfte von ihnen der Gemeinde beitreten wollten.<sup>258</sup> In einem Treffen einiger führender Bischöfe und Laienmitglie-

---

<sup>256</sup> Weitreichende, übergemeindliche Hilfeleistungen werden zuweilen zu zentralen, eindrucksvollen Ereignissen des sozialen Lebens. Beim *barnraising* sind nicht nur Mitglieder des eigenen Kirchendistrikts, sondern mehrere hundert Personen beteiligt, die innerhalb eines einzigen Tages eine abgebrannte Scheune wiedererrichten. Die Aufrechterhaltung des Systems der gegenseitigen Hilfe ist auch ein Grund dafür, warum der Einsatz von moderner Technik in der Landwirtschaft durch die Ordnung eingeschränkt ist.

<sup>257</sup> Vgl. Hostetler 1993, S.272.

<sup>258</sup> „[M]any boys go with good intentions but by having so much idol time, become involved with amusements, with the nurses or in other ways are led astray to the extent that when they could return home and become church members there are so many that no longer prefer to, or are in a position where they find that they can hardly do so, with maybe a nurse of a different faith for a wife or similar circumstances.“ (Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), Bd. 1, 1966-1972, Gordonville, Pa, S.1).

der wurde im Dezember 1966 ein Komitee gegründet mit der Aufgabe: „to represent the Old Order Amish from all states as a group to Washington in matters that concern or hinder our Old Order Amish way of life“<sup>259</sup>. Das Komitee berief landesweite Versammlungen ein, um sich mit den einzelnen Gemeinden zu beraten, die bereit waren, sich von dem dreiköpfigen Komitee gegenüber staatlichen Institutionen vertreten zu lassen. Die ersten Jahre waren vornehmlich der Umsetzung einer Vereinbarung mit General *Lewis B. Hershey*, Direktor des *Selective Service*, gewidmet über die Möglichkeit einer Form des Ersatzdienstes, der auf amischen Farmen außerhalb des Settlements eines Wehrdienstverweigerers verrichtet werden konnte. Bald engagierte sich die Vertretung jedoch auch in anderen Konfliktfällen zwischen amischen Gemeinden und staatlichen Behörden. Hatte bisher auf der amischen Seite bei Gewissenskonflikten eine Verweigerungshaltung vorgeherrscht, der auf staatlicher Seite ein mitunter hartes Durchgreifen bis hin zu etlichen Gefängnisstrafen und Besitzbeschlagnahmen nach sich zog<sup>260</sup>, bot eine nationale Vertretung nun die Möglichkeit zu direkten Verhandlungen mit politischen Verantwortlichen, wodurch die Ausräumung von Konflikten auch auf lokaler Ebene möglich wurde. Ausnahmen und Sonderregelungen werden *außerhalb* von Gerichtsverfahren durch Bittstellungen und informelle Gespräche geregelt.<sup>261</sup>

Die Vielzahl der zu verhandelnden Problemfelder sowie der entsprechende Beratungs- und Informationsbedarf mit und bei den einzelnen Gemeinden stellte nicht nur die Frage nach der Legitimation des Komitees, sondern machte auch eine Institutionalisierung und teilweise Bürokratisierung desselben unumgänglich. Nach fünfjähriger Arbeit unter dem Vorsitzenden Laienmitglied *Andrew S. Kinsinger*, der 1971 an 76 Tagen bereits 26.000 Meilen mit Pferdekutsche und öffentlichen Verkehrsmitteln für Verhandlungen des *Steering Committee* zurückgelegt hatte,<sup>262</sup> wurden auf dem 5. Jahrestreffen des Komitees mit Abgeordneten aus den einzelnen Gemeinden verbindliche *Guidelines* verabschiedet, die den Aufbau einer Repräsentativstruktur des Komitees durch *State Directors* und *Committee men* aus allen Gemeinden

---

<sup>259</sup> Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), S.4.

<sup>260</sup> Z.B. im Zusammenhang des Streites um die Erhöhung der Schulpflicht und die Zulassung von amischen Gemeindeschulen wurden in einigen Settlements Versuche unternommen, amische Kinder zwangsweise in öffentliche Schulen zu fahren (Buchanan County, Iowa), und Eltern Geld- sowie nach nicht erfolgter Bezahlung auch Haftstrafen auferlegt. (Vgl. Hostetler 1993, S.264ff.)

<sup>261</sup> Neben der Sonderregelung für Zivildienst auf amischen Farmen, sind einige der wichtigen Themen und Vereinbarungen: die Möglichkeit der Befreiung von *Social Security tax* und *Medicare* für selbstständige Amische und amische Angestellte in amischen Unternehmen (in Kanada gilt diese Befreiung auch für Amische in kanadischen Unternehmen), der Verzicht auf ein Passbild im Identitätsnachweis für Amische, die von Kanada in die U.S. einwandern, die Anforderungen an die Ausstattung von Schulen und Ausbildung der Lehrer, Verordnungen zur Landnutzung, Immunisierung etc. (Vgl. Olshan, Marc A. (1993): The National Amish Steering Committee, in: Kraybill 1993, S.67-84, S.73ff.).

verankerten, sowie die Aufgaben, Verfahrensregeln, Wahlordnung und Finanzierung des Komitees und seiner *State Directors* festlegten.<sup>263</sup> Besondere Aufmerksamkeit wird in dem Regelwerk dem Selbstverständnis der nationalen Vertretung der Amischen gewidmet, die sich lediglich als Sprachrohr der einzelnen Gemeinden verstehe und somit nur Vorschläge weiterleite und Angebote mit staatlichen Behörden aushandle, die letztlich für die einzelnen Gemeinden keinen bindenden Charakter haben.

„Some people may think that the Committee is trying to run the churches but this should not be so. *The Committee is only the voice of the Churches combined* and the Churches are the backbone. The Committee is no stronger than what the support of the Churches make it [...].“<sup>264</sup>

Um die Unabhängigkeit von *einzelnen* Gemeinden, hingegen den Vertretungsanspruch für *alle* Gemeinden zu betonen, wurde das Komitee von Anfang an (bis heute) nicht von Bischöfen, sondern von Laienmitgliedern geführt. Kinsinger verweist ausdrücklich auf die Absicht, die verschiedenen amischen Gemeinden lediglich *nach außen* vertreten zu wollen und dabei deren *innere* Ordnung unangetastet zu lassen.<sup>265</sup>

Die Repräsentativstruktur durch Gemeindevertreter und State Directors dient in erster Linie der Weiterleitung von Informationen und der Entlastung des Chairman. Für die Art der Verhandlungen und die Arbeitsfähigkeit des Komitees ist es hingegen erforderlich und gängige Praxis, das Komitee mit einem relativ großen Handlungsspielraum und Vertrauensvorschuss auszustatten.

„Decisions do not emerge from consensual meeting of congregations but form the specialized abilities and political connections of a few informed leaders. [...] As quasi-specialists, they perform most of the functions of lawyers, having developed their own practical wisdom and effective strategies.“<sup>266</sup>

Hostetler spricht von „Amish Lawyering“, Olshan von „Homespun Bureaucracy“<sup>267</sup>, um die spezifischen Methoden und Strategien amischer Spezialisierung und Bürokratisierung, aber auch deren selbstauferlegte Grenzen zu beschreiben. Das *Old Order Steering Committee* ist als

---

<sup>262</sup> Vgl. Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), S.55.

<sup>263</sup> Rules-Regulations-Duties and Guidelines Regarding Old Order Amish Steering Committee and its State Directors, in: Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), S.56-64. (Eine der Form nach leicht abgeänderte, inhaltlich jedoch weitgehend identische aktuelle Version der *Guidelines* vgl. Minutes of Old Order Amish Steering Committee (2000), Bd. 6, 1995-2000, Gordonville, Pa, S.1-5).

<sup>264</sup> Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), S.58. (Hervorhebung im Original).

<sup>265</sup> „[I]t is the opinion of the Chairman that it is not to the best interest of the group for a Bishop to serve as Steering Committee Member or Chairman, much as I feel that he would be much better qualified than I. I will in my geringheit give my reasons. Among the Amish groups the Committee works with many different groups, as it should be, not take notice of the slight variations in ordnung etc. Some groups are stricter than the Committee men and some not as strict. This could become somewhat difficult for a Bishop to work with the various groups.“ (Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), S.64).

<sup>266</sup> Hostetler 1993, S.275f.

<sup>267</sup> Hostetler ebd.; Olshan, Marc A. (1994): Homespun Bureaucracy: A Case Study in Organizational Evolution, in: Kraybill/Olshan 1994, S.199-213.

Institution aus der gesellschaftlichen Ordnung der Amischen heute nicht mehr wegzudenken. Es vermittelt in Fragen der institutionellen Trennung der amischen Gesellschaft von der amerikanischen und sichert sowie befördert somit die lokale Selbstverwaltung der amischen Gemeinden.

„We have come to the point where the Old Order Amish are recognized and respected by our Federal Government, giving us much authority to take care of our own people and children if we are organized and capable of doing so.“<sup>268</sup>

Zugeständnisse für lokale Selbstverwaltung in einzelnen Bereichen wurden verfassungsrechtlich bisher mit der Religionsfreiheit begründet, praktisch musste jedoch auch sichergestellt werden, dass etwa im Falle der Ausnahme von der Sozialversicherungspflicht tatsächlich entsprechende soziale Strukturen vorhanden sind, die eine Absicherung der Mitglieder im Krankheitsfall, bei Invalidität oder Arbeitslosigkeit garantieren.<sup>269</sup> Der Nachweis dieser Strukturen gegenüber staatlichen Behörden ist jedoch nur möglich durch entsprechende organisatorische und institutionelle Antworten seitens der Gemeinden. Über die ausschließliche Regelung der Beziehungen zu staatlichen Behörden hinaus nimmt das *Steering Committee* somit eine immer wichtigere Rolle auch für die Weiterentwicklung der inneren Strukturen amischer Gesellschaft ein, was wiederum die Frage nach einer zunehmenden Regulierung, Spezialisierung und Institutionalisierung aufwirft.<sup>270</sup>

„With its continued institutionalization, the Steering Committee has manifested in increasingly clear fashion most of the characteristics of bureaucracy outlined by Max Weber: division of labor, hierarchy, dependence on written documents, and development of general rules or standard operating procedures.“<sup>271</sup>

Gegen die These der Bürokratisierung spricht jedoch weiterhin sowohl das unbedingte Festhalten an dem Ehrenamt ohne jede Vergütung und professionalisierte Vollzeitstellungen sowie die mehrfache Betonung des Komitees nur „Sprachrohr der einzelnen Kirchen“ zu sein als auch die Methoden der Verhandlungsführung des Komitees, das als Bittsteller keine Forderungen erhebt und auf juristische Auseinandersetzungen völlig verzichtet.

---

<sup>268</sup> Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), S.56.

<sup>269</sup> Eine Person, die für die Befreiung von *Medicare* und *Social Security Tax* in Frage kommt, „must be a member of a religious body that is conscientiously opposed to social security benefits but that makes reasonable provision for its own dependent members.“ (Hostetler 1993, S.271; vgl. Social Security Act: Public Law 89-97, sec. 1402h, I.R.S.).

<sup>270</sup> Als ein weiteres Beispiel sei hier die durch das Steering Committee erarbeiteten einheitlichen Richtlinien für die amischen Gemeindeschulen erwähnt. (Vgl. Guidelines (1981): Guidelines in Regards to the Old Order Amish or Mennonite Parochial Schools, Gordonville, Pa.)

<sup>271</sup> Olshan 1994, S.208.

*Zusammenfassend* läßt sich zur politischen Ordnung der Amischen sagen: Die Bedeutung von Ordnung im allgemeinen, sowie die konkreten Ordnungen der einzelnen Gemeinden verweisen weit über bloß religiöse und moralische Belange hinaus. Die Ordnung hat verbindlichen Charakter, wenngleich sie nur durch moralische Disziplinierungsmaßnahmen eingefordert werden kann. Letztere gewinnen Nachdruck durch die Möglichkeit des Gemeindeausschlusses und der sozialen Meidung. Diese äußersten Maßnahmen kommen jedoch erst nach einer Vielzahl informeller und kommunikativer Schritte zur Anwendung, die darauf abzielen, die Einheit der Gemeinde wiederherzustellen und Parteien zu versöhnen. Dennoch bewegen sich die Amischen auf einer institutionellen Gratwanderung zwischen Basisdemokratie und Gottesstaat. Die auf Lebenszeit durch Los gewählte Gemeindeleitung hat eine religiöse Legitimation und genießt hohe moralische Autorität. Dennoch ist bei dem Auswahlverfahren der männlichen Kandidaten, ebenso wie bei allen Beschlüssen wiederum jedes Gemeindeglied (Frauen und Männer) um Rat und Stimme gefragt. Die Amischen haben sich bisher jeder Professionalisierung der Ämter zum Gemeindedienst enthalten. Ihre politische Kultur ist somit gekennzeichnet durch ehrenamtliche Tätigkeit der Gemeindeleitung einerseits und andererseits durch die Verpflichtung eines jeden Mitglieds zur Mitwirkung an Entscheidungen und zur Annahme einer eventuellen Berufung zu Führungsaufgaben. Auch überregionale Organisationen, bis hin zum Verhandlungsorgan mit staatlichen Stellen (*National Steering Committee*) beruhen durchweg auf dem Ehrenamt sowie informellen Kommunikationsstrukturen. Trotz einiger Ansätze institutioneller Spezialisierung und bürokratisch-hierarchischer Strukturen bleiben sowohl die lokale Autonomie der Einzelgemeinden als auch der Grundsatz, Konfliktlösungen ausschließlich mit informellen kommunikativen Mitteln herbeizuführen, unangetastet.

#### **IV. „Our better country“ –**

##### ***Amische und liberale Grundwerte***

Der Gemeinschafts- und Politikbegriff der Amischen lässt sich ebensowenig wie ihre realen politischen Ordnungsstrukturen in eindeutige Kategorien fassen, wie sie die moderne politische Theorie zur Verfügung stellt. In Kapitel III wurde dargestellt, in welcher Weise die Amischen spezifische institutionelle Strukturen, aber auch Methoden politischer Willensbildung und Konfliktlösung sowie Arten der informellen Verhandlungsführung bis hin zu einer bestimmten Art praktischen Wissens – vermittelt nicht durch formale Bildung, sondern durch Erfahrungen – entwickelt haben, die ihre charakteristische politische Kultur umreißen. Immer wieder wird dabei der starke Bezug zu den religiösen und moralischen Grundlagen deutlich, die sowohl die institutionelle Ordnung als auch das politische Handeln der Amischen bestimmen. Als ein „Volk von Heiligen“, die in einem auf der Grundlage der Bergpredigt errichteten „Gottesstaat“ leben, teilen die Amischen ein eher vormodernes Politikverständnis. Gleichzeitig wenden sie sich in ihrem Selbstverständnis jedoch auch entschieden gerade gegen eine derartige Verschmelzung von Staat und Kirche sowie Politik und Religion. Die Amischen anerkennen nicht nur die äußere politische Ordnung des Landes, in dem sie leben, sondern sie sind geradezu auf den säkularen Staat angewiesen, der als ihre äußere Umwelt „die Welt“ ordnet, von der sie sich so weit als möglich abzugrenzen suchen. In vielfacher Hinsicht wird diese Abgrenzung zur „englischen“ Außenwelt aber auch immer problematischer, aufgrund intensiver werdender wirtschaftlicher Verflechtungen einerseits und immer größerer Eingriffe des Staates in die verschiedensten Bereiche des sozialen Lebens andererseits.

Im folgenden Kapitel soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit sich die Amischen auch als amerikanische Bürger verstehen, die sehr wohl wissen, dass sie ihre Existenzgrundlage und Prosperität dem liberalen Verfassungsstaat verdanken. Zum anderen soll aus der Außenperspektive gefragt werden, ob der Politikbegriff der Amischen sowie die sozialen und politischen Strukturen selbst mit den Grundwerten einer liberalen Gesellschaft vereinbar sind oder ob die Amischen vielmehr als eine nicht-liberale, patriarchalisch-theokratisch verfasste Gesellschaft charakterisiert werden müssen.

## 1. Die Amischen und „The story of America’s Freedom“

Der Schwerpunkt des Geschichtsbewußtseins der Amischen liegt auf der Geschichte ihrer religiösen Vorväter, das durch die Lektüre und Erzählungen der Märtyrertradition wachgehalten wird. Auch das Schulfach Geschichte verfolgt die Absicht, die Schüler in erster Linie mit positiven Leitfiguren vertraut zu machen, die den Bedeutungskontext für ihre unmittelbare soziale Lebenswelt bereichern können:

„History, the written story of the experience of those who have gone before us, can be of great value to us. [...] Just as God’s ways are much higher than man’s ways, so the struggle of the people of God against temptations and persecutions is far more important than the battles between the powers of the world.“<sup>272</sup>

Dennoch vertreten die Amischen ein patriotisches Geschichtsbild, nicht nur ihrer eigenen Tradition gegenüber, wie in Kapitel II gezeigt wurde, sondern auch als Bürger des U.S.-amerikanischen bzw. kanadischen Staates. Gleichwohl die Sicht der Amischen auf liberale Freiheiten und Grundrechte gespalten ist – einerseits als Existenzgrundlage, andererseits als Verführungen der sündigen Welt – sind sie mehr als nur dankbar, nach einem langen Leidensweg schließlich in einem „besseren Land“ in Freiheit leben zu können.

„May we all be led to be thankful that the Lord has provided a country, of land of religious freedom, where each can worship and serve their Lord as their conscience tells them. But at the same time be awake to the dangers that come with freedom and material prosperity.“<sup>273</sup>

Die Leidensgeschichte der wenigen christlichen Gemeinden, die den Geboten der Bergpredigt aus der Sicht der Amischen treu geblieben waren, steht auch im amischen Schulgeschichtsbuch im Kontext der Leidensgeschichte Christi und der Geschichte des Volkes Israel: „Seeking a Better Country“ – ist nicht nur Titel, sondern Leitgedanke der amischen Schulbuchgeschichtsschreibung vom Sündenfall bis zur Einwanderung der Mennoniten und Amischen in die Quäkerkolonie William Penns<sup>274</sup>. Der zweite Band des Lehrwerkes, der die Tolerierung und Ausbreitung des auserwählten Volkes bis heute im Kontext der U.S.-amerikanischen Geschichte nachzeichnet, deutet im Titel schließlich das irdische Ziel dieses Jahrtausende

---

<sup>272</sup> Zook, Noah (1988): Seeking a Better Country, Gordonville, Pa, S.6.

<sup>273</sup> Ebd.

<sup>274</sup> William Penn predigte 1677 persönlich zu mennonitischen Gemeinden im pfälzischen Kriegsheim, um diese in die Quäkerkolonie einzuladen. „Many Germans began to wonder if it were not better to cross the great ocean to the lands which Penn the Quaker was offering, hoping it would be easier to live among savages in primeval forests than to have armies of civilized? white men often destroying one’s property, and also where they were given assurance of complete religious freedom.“ (Zook 1988, S.81).

langen Weges an: „*Our better country: The story of America's Freedom*“<sup>275</sup>. Und er endet mit dem gleichen Dank wie die oben zitierte Einleitung in Band 1: „*We Are Grateful*“<sup>276</sup>.

„Because it's been many years since these minorities have fled their homeland to find a safe refuge in America, we often are too prone to forget and ignore the liberty that is ours.“<sup>277</sup>

Byler betont mehrfach die seit der *Bill of Rights* verfassungsmäßig verankerten Grundrechte, die weit mehr als nur Religionsfreiheit umfassen und es z.B. möglich machen, „to write and publish this book without fear of censor“. Selbst bezüglich des Konfliktes mit staatlichen Behörden über den Aufbau und Erhalt der amischer Gemeindeschulen – das Buch erschien in der ersten Auflage 1963, mitten im Schulstreit, wobei einige amische Eltern auch Gefängnisstrafen in Kauf nahmen – weist der Autor optimistisch darauf hin, dass der Rechtsstaat sowie „common sense and restraint“ auf beiden Seiten eine Einigung für die Zukunft in Aussicht stellen werden: „in the end things usually work out as they should; the American way“. Für Schüler, denen despotische und diktatorische Regime nur aus dem *Märtyrerspiegel* bekannt sind, gibt es im Geschichtsbuch auch den Vergleich zu existierenden Diktaturen:

„There are countries in the world today where all books are censored, looked over by government officials, and if it does not suit their fancy they are destroyed and the authors imprisoned.“<sup>278</sup>

Weiter wird den amischen Schülern erklärt, dass die *Sicherung* der verfassungsmäßig festgeschriebenen Grundrechte nicht allein deren herausgehobenem Rechtsstatus in der Verfassung selbst geschuldet sind, sondern dass das Werk der Verfassungsväter „lives on only because there are people who want it to live and not die. By deeds and words, with courage, with the same traits that the Founders of our Constitution had, common sense and restraint, these people are defending the rights of the minorities.“<sup>279</sup> Und somit schließt das Buch mit einer letzten herzlichen Danksagung an all jene Menschen – Regierungsverantwortlichen, lokale Beamten aber auch die „englischen“ Nachbarn, – die durch ihr Handeln oder auch nur durch ihre Stimme das politische System der U.S.A. aufrechterhalten und mitverantworten. Es wird nicht ausdrücklich festgehalten, dass sich Amische jeglicher Partizipation enthalten sollten, aber eine andere Konsequenz lässt das amische Geschichtsbuch trotz des Verfassungspatriotismus, den es verbreitet, kaum zu.

---

<sup>275</sup> Byler, Uria R. (1990): *Our Better Country: The Story of America's Freedom*, Gordonville, Pa. (Hervorhebung AE).

<sup>276</sup> Titel des Epilogues, in: Byler 1990, S.266ff.

<sup>277</sup> Byler 1990, S.266. Die folgenden Zitate ebd.f.

<sup>278</sup> Ebd., S.266.

<sup>279</sup> Ebd., S.267.

Dennoch gilt gerade jene Argumentation, dass freie Religionsausübung für die Amischen erstmalig durch die liberale Verfassung der U.S.A. zugesichert wurde, diese aber wiederum nur durch demokratische Legitimation und Partizipation weiterhin verbürgt ist, nicht wenigen Amischen als wichtiger Grund *für* die Teilnahme an Wahlen. Für einige aufgeschlossenerere Amische ist das „bessere Land“ ein mit der „Obrigkeit“ zur Zeit des Neuen Testaments nur sehr eingeschränkt vergleichbares politisches System, basierend auf demokratischer Legitimation *aller* Bürger, und macht somit auch das Volk der Heiligen mit oder gegen ihren Willen zu Staatsbürgern:

„Since in a democracy the people rule, Christians become a part of the collective sovereign. Simply by virtue of their birth or parentage, Christians become citizens with the right to vote and to hold office as they reach adulthood. [...] This poses a problem for Amish theologians, for, in the language of the New Testament, Christians have their citizenship in heaven.“<sup>280</sup>

Gleichwohl es in der Frage um die Teilnahme an Wahlen oder bei gewaltlosen Protestaktionen, wie oben in Kapitel III,2 gezeigt wurde, keine einstimmige Lehrmeinung zwischen den amischen Gemeinden gibt, können die Amischen dennoch in einem grundlegend liberalen Sinne – insbesondere im Bedeutungsfeld der Gründungsväter des Liberalismus – geradezu als *vorbildliche* Staatsbürger gesehen werden.

„They never force anyone to conform to their beliefs or use force to try to control the state. The Amish want only to work, trade with their neighbors, and worship without interference from the government. Good Christians like the Amish have the making to be good citizens in a Lockean state.“<sup>281</sup>

Der Staat als von religiösen Vorgaben unabhängige Institution, der sich soweit wie möglich aus allen wirtschaftlichen, sozialen und privaten Angelegenheiten zurückziehen sollte und dessen vordringlichste Aufgabe es ist, den öffentlichen Frieden zu erhalten, sowie den Bürgern das Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum zu sichern, widerspricht von diesem Standpunkt wiederum kaum der Bestimmung der Obrigkeit, die die Amischen etwa mit Römer 13 anführen. Die ursprüngliche U.S.-amerikanische Version der Umsetzung liberaler Verfassungsideen kommt in einigen zentralen Grundannahmen der amischen Position gegenüber staatlichen Autoritäten durchaus nahe. Richter *Thomas White* verweist auf den Respekt den die in aller Regel gesetzestreu Amischen den Regierenden zollen und verlangt eine ebenso tolerante und respektvolle Einstellung von den staatlichen Behörden gegenüber seinen Bürgern. Mit

---

<sup>280</sup> Yoder, Paton (1993): *The Amish View of the State*, in: Kraybill 1993, S.23-40, S.33.

<sup>281</sup> Spinner, Jeff (1994): *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore/London, S.92.

Verweis auf Jefferson argumentiert er: „The government is the best which is the least. Americans have the right to be left alone.“<sup>282</sup>

Kommunitaristische Denker verweisen hingegen auf die Gefahr, die darin liegt, wenn die Zahl derer zu groß wird, die lediglich passiv als Steuerzahler von dem Schutz der Grundrechte durch den „Nachtwächterstaat“ Gebrauch machen wollen. Die Anforderungen an den Staatsbürger zur Mitwirkung und Mitverantwortung im liberalen demokratischen Verfassungsstaat des 21. Jahrhunderts gehen weit über diejenigen hinaus, die im Verfassungswerk des ausgehenden 18. Jahrhunderts vorgesehen und praktisch nötig waren.

„Although the Amish are a gentle people, their rejection of liberal values should be worrisome for liberals. A celebration of Amish values is, at least in part, a celebration of patriarchal and hierarchical values – values that are not liberal.“<sup>283</sup>

Den Vorwurf, *nicht-liberale* Werte zu vertreten, würden die meisten Amische selbst wohl kaum zurückweisen. Wie bereits die Einleitung zum Geschichtslehrbuch andeutete, sind die Amischen nicht nur überaus dankbar für die liberalen Grundfreiheiten, die ihnen durch den modernen Rechtsstaat gewährt werden, sondern sie warnen im gleichen Atemzug ausdrücklich vor „the dangers that come with freedom and material prosperity“<sup>284</sup>, d.h. vor den *Anfechtungen durch liberale Freiheiten und materiellen Wohlstand*, die heute die neuen Herausforderungen der einst verfolgten Christengemeinden auf einer völlig anderen Ebene darstellen.

Eine weitere Bestätigung für die These *Jeff Spinners*, dass die Werte der Amischen denen in einer liberal verfassten Gesellschaft in einigen zentralen Punkten widersprechen, findet sich in der (bereits erwähnten) Gegenüberstellung von Erziehungsgrundsätzen für die amischen Gemeindeschulen und denen in öffentlichen Schulen. In der Zusammenstellung von *Gertrude Huntington* heisst es unter anderem:<sup>285</sup>

*Amish schools*

... stress drill accuracy and proper sequence.  
... train youngsters to stay in their community.  
... favor correct knowledge.  
... value cooperation and humility.

*Public schools*

... stress speed, variety and freedom of choice.  
... train youngsters to get ahead in life.  
... favor critical thinking.  
... value competition and pride in achievement.

<sup>282</sup> White, Thomas (2001): Relationship with Government: Past, Present and Future. Keynote Address auf der Conference for Professionals (2001), persönliche Aufzeichnungen.

<sup>283</sup> Spinner 1994, S.92.

<sup>284</sup> Zook 1988, S.6.

<sup>285</sup> Huntington, Gertrude Enders (1994): Persistence and Change in Amish Education, in: Kraybill/Olshan 1994, S.77-95, S.90.

... favor group identity.

... favor individual expression.

... see a child as a future Plain Person with  
a soul.

... see a child as a citizen with an intellect.

Amische Erziehung betont Demut, Bescheidenheit, Unterordnung unter den Willen der Gemeinschaft und das Sich-Fügen in vorgegebene Rollenerwartungen, Gehorsam gegenüber der *Ordnung*, aber auch gegenüber dem Familienoberhaupt. Zugleich werden individuelle Wahl und Verfolgung persönlicher Ziele sowie unabhängiges, kritisches Denken, das etwa die Autorität der Bibel in Frage stellen könnte, zurückgewiesen. Zentrale Voraussetzungen für „liberale Staatsbürgerschaft“, so Spinner, sind jedoch gerade jene Werte und kognitiven Eigenschaften des kritischen Denkens und der individuellen, freien Wahl, die dazu befähigen, selbst reflektierte Entscheidungen zu treffen, bzw. die getroffenen Entscheidungen anderer durch eine geschulte Urteilskraft überprüfen und somit mitverantworten zu können.<sup>286</sup>

Aus diesem Grunde, argumentiert Spinner – ebenso wie einige Schulbehörden der 50er und 60er Jahre sowie die Vertreter des Staates Wisconsin im Yoder-Fall 1972<sup>287</sup> –, dass es im zwingenden Interesse eines demokratisch verfassten Staates liegen muss, durch eine angemessene Schulbildung zumindest die *Voraussetzungen* zu schaffen, die es jedem zukünftigen Staatsbürger ermöglichen, am politischen Prozess als aktiver Bürger teilzunehmen. Diese Voraussetzungen seien durch das amische Erziehungs- und Bildungssystem jedoch nicht gegeben.

## 2. Autonomie versus Selbstaufgabe:

### Die Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag

Für die Frage, ob eine Religionsgemeinschaft – ebenso wie jede andere sozial relativ abgeschlossene Gruppe – mit liberalen Grundwerten im Einklang steht oder nicht, ist es zunächst entscheidend zu analysieren, inwieweit der Eintritt in dieselbe freiwillig erfolgt und ob die Möglichkeit eines unbeschadeten Austritts besteht.

Idealerweise findet der Eintritt in die Gemeinschaft der Amischen nach gründlicher Überlegung, mehrfacher „Vermahnung“ durch die Ältesten, z.T. auch nach einer ausgiebigen

---

<sup>286</sup> Vgl. Spinner 1994, S. 93f.

<sup>287</sup> Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).

Zeit des „Rumspringens“ in der sündigen Welt, aus einer freien Willensentscheidung heraus durch die Taufe im Erwachsenenalter statt. Dem Austritt folgt in der Regel soziale Ächtung in der Form des eingeschränkten Kontaktes mit der Familie und Freunden, jedoch ist auch dieser theoretisch ohne weiteres möglich. Die tieferen Beweggründe einer tatsächlichen Entscheidung – persönliche Vorbehalte und psychologische Zwangslagen – entziehen sich hingegen gewöhnlich der Außenperspektive und sind daher nur sehr eingeschränkt beurteilbar.

Mit Bezug auf das amische Erziehungssystem wurde bereits darauf hingewiesen, dass dieses nicht auf eine freie Entfaltung der Persönlichkeit sowie Schulung der kritischen Urteilskraft hinwirkt, sondern auf Selbstaufgabe und Unterordnung. Hinzu kommt die klare Ausrichtung auf religiöse Werte, wobei der Erlösungs- und Verdammungsgedanke im Mittelpunkt steht, der auf die Kinder sicher nicht unbeträchtlichen moralischen Druck ausübt, den richtigen Lebensweg einzuschlagen. Gleichwohl keinerlei Drohung und Gewalt bei der Hinführung der Nachkommen zur Gemeinde angewendet werden sollte, wird wohl kaum eine amische Mutter oder ein Vater seine Kinder gehen lassen, ohne die ernste Besorgnis zu äußern, dass möglicherweise (bzw. in entsprechender Situation auch mit größerer Gewissheit) der selbst gewählte Weg direkt in die ewige Verdammnis führen könnte. Dabei darf auch die zentrale Bedeutung, die der Erziehung der Nachkommen im richtigen Glauben für das *eigene* Seelenheil der Eltern zukommt, nicht vergessen werden (worauf oben in Kapitel II,3 ausführlicher hingewiesen wurde).

Für noch nicht getaufte junge Erwachsene dürfte vordergründig diese moralisch-religiöse Hemmschwelle dem Verlassen der amischen Gesellschaft entgegen stehen. Da sie sich noch nicht dem Gelöbnis der Taufe unterstellt haben, kann ihr Fortgehen auch nicht mit Gemeindeausschluss und sozialer Meidung bestraft werden. Dennoch untersteht gewiss auch eine solche Entscheidung dem sozialen Stigma, dem eine deutliche Trennung von der Familie und Freunden folgt, auch wenn diese nicht mit der gleichen Härte gemäß der Ordnung nach einem Bann eingefordert wird. Als „verlorener Sohn“ gilt der Weggelaufene allemal. Und das Verbleiben auf dem elterlichen Hof ist auf Dauer ohne Taufe natürlich auch nicht möglich.

Die *einmalige* Zustimmung zum „Gesellschaftsvertrag“ bedeutet hingegen *ewige* Verpflichtung, nach den Geboten der Gemeinde zu leben und wesentliche Selbstbeschränkungen bestimmter Freiheiten hinzunehmen. Ein späterer Ausstieg ist wegen der deutlich schwerwiegenderen Folgen für viele potentielle Abweichler kaum noch eine Option. Knauf zitiert einen Bischof, der bestätigt, dass „many of our people would leave for a more progressive church“,

wenn die Drohung durch Bann und Meidung nicht wie ein „electric fence“ ständig gegenwärtig wäre.<sup>288</sup> Je länger ein Mitglied der Gemeinde angehört, um so größer ist seine familiäre und soziale Einbindung in dieselbe und folglich um so schwieriger der nahezu vollständige Abbruch dieser Beziehungen.<sup>289</sup>

Die Entscheidung eines jungen Amischen, der Gemeinde beizutreten, wird aus eben diesen Gründen in der Regel sehr ernst genommen und führt durchaus zu Identitätskonflikten in der heranwachsenden Generation. Die letztlich ausschlaggebenden Gründe für oder gegen die Taufe – gewöhnlich im Alter zwischen 18 und 21 Jahren – sind dabei häufig gerade nicht die *religiöse* Entscheidung für oder gegen die Gemeinschaft der Heiligen, sondern vielmehr praktische Gründe: der Wunsch, ein Auto zu besitzen oder das bereits heimlich erworbene zu behalten, das Verlangen nach höherer Bildung, um z.B. den Beruf eines Arztes oder Fliegerpiloten anstreben zu können, oder auch der nicht unbedeutende Grund, dass ohne Taufe keine Heirat zwischen Amischen (und mit einem konfessionsfremden Partner überhaupt) nicht stattfinden kann. Hostetler präsentiert einige Beispiele, einschließlich seines eigenen, die den Entscheidungsprozess und Konflikt junger Erwachsener, der Gemeinde und damit der Ordnung beizutreten, verdeutlichen. Für Hostetler war, gemäß seines Zeugnisses, tatsächlich das Versprechen selbst und die damit verbundene Drohung der sozialen Meidung im Falle einer späteren Revision der folgenreichen Entscheidung dafür ausschlaggebend, statt den Amischen, einer mennonitischen Gemeinde beizutreten:

„I did not want to take a vow I could not keep, nor take a vow that implied social avoidance in case I could not live by Amish standards. Consequently, on the day my chums began their instruction for baptism, I drove my horse and buggy to the nearby Mennonite church.“<sup>290</sup>

Für junge amische Männer ist dieser Schritt oft einfacher als für Frauen, da erstere häufiger außerhalb des elterlichen Hofes arbeiten und generell größere Bewegungsfreiheit durch die eigene Pferdekutsche und berufliche Unabhängigkeit besitzen. Frauen haben hingegen nicht selten familiäre Verpflichtungen gegenüber jüngeren Geschwistern und im Haushalt der Eltern. Hostetler dokumentiert mit einem weiteren Bericht den „Emanzipationskampf“ einer jungen Amischen, die nach jahrelangen inneren Konflikten und zähen Verhandlungen mit den

---

<sup>288</sup> Vgl. Knauf 1993, S.181f.

<sup>289</sup> Die Teilnahme auch für ausgeschlossene und gemiedene ehemalige Mitglieder an Familien- oder z.B. einem Ehemaligentreffen von Schülern ist weiterhin möglich, „doch sie werden segregiert“ (Knauf 1993, S.181, vgl. auch 57f.), d.h. sie müssen an getrennten Tischen sitzen und die Kommunikation mit den Mitgliedern der Gemeinde ist stark eingeschränkt. Wenn eine Amische die Meidung eines gebannten oder ehemaligen Mitgliedes offenkundig verletzt, muss sie selbst für einige Zeit mit der Meidung als Strafe rechnen.

<sup>290</sup> Hostetler 1993, S.82.

Eltern, schließlich ihre Entscheidung durchsetzte, eine höhere Bildung statt die amische Großfamilie anzustreben. Es ergibt sich von selbst, dass das positive Ende der folgenden Geschichte sicher nicht den Regelfall darstellt:

„I read a great many books and anything I could get my hands on. I tried to persuade my father to let me go to high school. But he would not. After grade school I was Amish another six years and this was a very difficult time in my life. [...] I didn't fit in with the Amish young people and I sort of despised them for their lack of learning. [...] When I was eighteen, I thought mother had reached the age when she could have no more children. [...] Then I learned that mother was pregnant again, and this was the last straw. I simply could not face this. I went to the basement and just cried. I told my father I had had enough, I was leaving. While I packed my suitcase, mother became very upset. Father knew that mother needed my help. So we worked out a compromise. Father said if I would stay until the baby was born, the next year I could go to Bible school.“<sup>291</sup>

Mit dieser Zusicherung konnte die junge Amische sich nochmals einige Zeit den Bedürfnissen der Familie unterordnen, bevor sie ein College besuchte und, wie später auch ihre Geschwister und schließlich die gesamte Familie, einer mennonitischen Gemeinde beitrug.

Ob zu einem bestimmten Zeitpunkt jemand die persönlichen Folgen der weitreichenden Entscheidung für einen Gemeindebeitritt wirklich abschätzen kann, ist nicht gewiss, und mögliche zukünftige Entwicklungen, wie Hostetler dies in seinem Zeugnis andeutet, sind kaum vorhersehbar. Einige liberalere Amischgemeinden verzichten auf Bann und soziale Meidung für Mitglieder, die einer moderneren pazifistischen Kirche beitreten – der häufigste „Austritt“ ist ein Übertritt zu einer (aus der Außenperspektive immer noch sehr konservativen) Mennonitengemeinde. Für Old Order Amische ist dieser Schritt jedoch gewöhnlich nicht möglich. Es zählt das Gelöbnis, das man der eigenen Gemeinde gegeben hat. Bei einem Umzug, etwa aus wirtschaftlichen Gründen, in ein Siedlungsgebiet eines anderen Bundesstaates muss erst mit der Heimatgemeinde „Friede geschlossen“ werden, bevor die Familie in eine andere Gemeinde aufgenommen werden kann.

Aus diesen Gründen wird möglicherweise gerade in den Old Order Gemeinden um so ausgiebiger die Zeit des *Rumspringens* ausgekostet. Einigen Berichten zu Folge besitzen 30% der männlichen amischen Jugendlichen (mit oder ohne Wissen der Eltern) ein eigenes Auto, 40% einen Führerschein und 70% haben mindestens einmal im Leben ein Auto selbst gefahren.<sup>292</sup> Insbesondere in den größeren *Settlements* bestehen verschiedene Arten von Jugendgruppen (*Gangs*), die das sonntägliche Abendsingen zuweilen mit berauschten Parties ausklingen lassen, bei denen gelegentlich auch die Polizei von gestörten oder besorgten Nachbarn eingeschaltet wird und Jugendliche wegen Alkoholdelikten zugeführt werden. Besonders

---

<sup>291</sup> Ebd., S.313f.

berüchtigt sind die sorgfältig vorbereiteten überregionalen Parties von jungen Amischen, die sich nach einem Arbeitsaufenthalt in Florida jährlich wiedertreffen.<sup>293</sup> Weder Eltern noch Gemeindeleiter haben wirkungsvolle Disziplinierungsmittel gegen „Rowdyism“ unter einigen Jugendlichen, da diese noch nicht den Regeln der Ordnung unterstehen. Hält sich das Ausmaß des „Rumspringens“ in Grenzen, wird es zudem von den Eltern mehr oder weniger toleriert, gemäß dem Motto, das schon für die Schule galt: „Amish children must learn to understand something of the world in order to reject it selectively“<sup>294</sup>.

„Amish adults are careful not to deliberately intrude into the activities of their children and their friends. They respect their right to privacy. Adults do not participate in the gatherings of the young, and they ignore much of the behavior of adolescents.“<sup>295</sup>

Bis auf etwa 20% der Kinder von Old Order Amischen, die nicht der Gemeinde beitreten, bewährt sich denn auch die Tradition, einige Jahre in Maßen von der Freiheit zu kosten, um dann für immer auf sie verzichten zu können. Die meisten auch der revoltierenden Jugendlichen „change radically and become steadfast church members“, behauptet Hostetler.

„Amish young people sin sufficiently to remind themselves and others that human nature is flawed, that a time is coming when the ‚Old Adam‘ must be put away.“<sup>296</sup>

Kraybill hingegen kommt zu einer etwas distanzierteren und kritischeren Bewertung der Identitätskonflikte amischer Jugendlicher. Die Freiheit der Wahl zwischen Gehorsam oder Verdammnis sei letztlich nicht als eine Wahl zwischen wirklichen Alternativen anzuerkennen. Die stürmische Jugendzeit des „*Sowing Wild Oats*“ erfülle lediglich die Funktion der Illusion, einmal im Leben eine Wahl gehabt zu haben.

„In many ways, Amish youth do not have a ‚real‘ choice. This is likely one of the reasons why over 80 percent of them do, in fact, embrace Amish ways. For the majority who join the church, the illusion of a choice serves a critical function in adult life. Thinking they had a choice as youth, adults are more likely to comply with the demands of the Ordnung.“<sup>297</sup>

Als eine weitere Bestätigung für Kraybills hartes Urteil könnten die drastisch höheren Zahlen von Aussteigern (Schätzungen gehen bis hin zu 50%)<sup>298</sup> unter den zivildienstleistenden amischen Männern während der 60er Jahre angesehen werden. Nicht zuletzt diese hohe Austrittsrate (bzw. Zahl derer, die der Gemeinde nicht beitraten) veranlasste einige Bischöfe, wie bereits dargestellt, in direkte Verhandlungen mit dem *Selective Service* zu treten, um eine Möglichkeit zu finden, dass Amische ihren Dienst ableisten könnten, ohne dabei auf Dauer

---

<sup>292</sup> Vgl. Kraybill 1989, S.138.

<sup>293</sup> Vgl. Hostetler 1993, S.355ff.

<sup>294</sup> Ebd., S.174.

<sup>295</sup> Ebd., S.357. Ebd. auch das folgende Zitat.

<sup>296</sup> Ebd., S.360.

<sup>297</sup> Kraybill 1989, S.140.

dem Einflussbereich der Gemeinde völlig entzogen zu sein. Trotz der heute zugestandenen Freiräume für amische Jugendliche ist die Bewegungsfreiheit sowie das kulturelle Angebot auf dem Land und in besonderer Weise das Gefühl der Unabhängigkeit vom Elternhaus natürlich nicht zu vergleichen mit der Situation von Zivildienstleistenden, die – „having so much idle time“ – in Großstädten wie Cleveland oder Philadelphia über Monate hinweg „become involved with amusements, with the nurses or in other ways [...]“<sup>299</sup>.

Dennoch, wie Kraybill, nicht von einer freien Wahl, sondern lediglich von der *Illusion* einer Wahl zu sprechen, vernachlässigt den sozialen und kulturellen Kontext, der *jeder* Wahl und jeder persönlichen Entscheidung auch unter „spätmodern“ sozialisierten Jugendlichen zugrunde liegt. Amische werden gefragt, welcher Gesellschaftskultur und welchem politischen Verband sie beitreten möchten. Der bisher von Philosophen immer nur „virtuell vorgestellte“ Gesellschaftsvertrag wird bei den Amischen durch die Zustimmung eines jeden Mitglieds praktisch vollzogen. Auch sei in diesem Zusammenhang nochmals an die halbjährlichen *Ordnungsgemeinden* erinnert, in denen ebenfalls jede Amische erneut ihre Zustimmung und Übereinstimmung mit der gegenwärtigen Form der Ordnung ausdrücklich erklären muss. Die Frage, in welchen Gemeinden diese Abstimmungen lediglich formalen Charakter haben und eine „Illusion“ darstellen, wobei sich die Jugendlichen wie auch die Erwachsenen vielmehr „gezwungen“ fühlen, den Erwartungen und Vorschlägen der Älteren zu folgen, kann hier nicht entschieden werden. Die *Ordnung* der Amischen sieht sowohl freie Wahl als auch kritische Stellungnahme, Diskussion und Widerspruch vor. Gleichwohl sollte auch die Gefahr der Einschränkung und Unterdrückung einer freien Entscheidung durch die moralische Stellung der Eltern und Gemeindeältesten nicht unterbewertet werden, zumal – was die Ordnungsgemeinden betrifft – möglicher Einspruch oder Kritik gegen die Einheit und Einstimmigkeit der Gemeinde ohne die Existenz von differenzierten Interessengruppen um so schwieriger ist. Beurteilt werden kann der Charakter der Wahl, die ein Amischer bei der Taufe zu treffen hat, letztlich jeweils nur im Einzelfall, und auch hier wäre der Vergleich mit „spätmodernen“ Jugendlichen sicher nicht völlig abwegig, wobei noch nicht entschieden wäre, ob die Zahl „wirklicher“ Wahlmöglichkeiten so viel größer ist.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Vgl. Olshan 1994, S.203.

<sup>299</sup> Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), S.1.

<sup>300</sup> Die reine *Zahl an Möglichkeiten* der Wahl von Lebensstilen ist für „spätmoderne“ Jugendliche zweifellos weitaus größer als für Amische, aber zum einen bestehen auch hier Erwartungshaltungen von Eltern und Erziehern, zum anderen bleibt die Frage, ob nach möglicher Auflösung von (oder Erhebung über) Autoritäten und

### 3. Die Selbstbeschränkung bürgerlicher Freiheiten

Das der Ordnung verpflichtete Gemeindemitglied ist in einigen der liberalen Grundfreiheiten eingeschränkt: Bildung und Berufswahl ist begrenzt, das Mitwirken in jeglichen Organisationen außerhalb der Amischgemeinden ist untersagt. Letzteres betrifft auch den regelmäßigen Besuch etwa eines Bibelkreises in einer mennonitischen Gemeinde, was zugleich auf die Einschränkung der Gewissensfreiheit hindeutet. Während Konflikte bezüglich der profanen Ordnung in der Regel offen diskutiert werden, kann hingegen (gemäß der Interpretation der Prediger offensichtliche) Falschlehre durchaus Bann und Meidung nach sich ziehen.

Familie und Gemeinde sind patriarchalisch strukturiert. Frauen haben zwar Mitsprache- und Stimmrecht, jedoch ist ihnen der Zugang zu Ämtern verwehrt. Es besteht eine informelle Hierarchie entsprechend des Geschlechtes und der Altersstruktur sowohl innerhalb der Gemeinden als auch bei übergemeindlichen Dienerversammlungen. Der Stimme eines älteren Bischofs wird weitaus mehr Gewicht beigemessen als der eines jungen Laienmitgliedes. Frauen sind auf den Predigertreffen gar nicht anwesend und innerhalb der Gemeinde müssen sie immer erst den Männern den Vorzug lassen.<sup>301</sup>

#### 3.1. Gewissensfreiheit, Meinungsbildung, Presse

In ihrer Einstellung *Outsidern* gegenüber üben sich die Amischen in großer Zurückhaltung bezüglich der Verkündigung letzter Wahrheiten. Amische betreiben über ihren konsequenten öffentlichkeitswirksamen Lebensstil hinaus keine Mission. Sie üben insofern religiöse Toleranz als sie – selbstverständlich als Pazifisten – nicht nur auf jegliche Gewaltanwendung

---

deren Wahlvorgaben, bzw. bei Infragestellung verbindlicher Wertesysteme das Individuum *überhaupt* bedeutungsvolle Alternativen formulieren und entsprechende Entscheidungen treffen kann. (Vgl. Giddens' Dilemmata des Selbst, oben Kapitel I,2; sowie Kymlickas Konzept der Eingebundenheit in eine Gesellschaftskultur, unten Kapitel V,3).

<sup>301</sup> Äußerlich ist die biblisch begründete Unterordnung der Frauen unter die Männer im Alltagsleben sowie bei jedem Gottesdienst und jeder Feierlichkeit zu beobachten. Nicht allein, dass den Frauen die gesamte Arbeit der Bewirtung zufällt, während die Männer sich unterhalten. Frauen betreten erst nach den Männern die Gebäude, und sie lassen ebenso den Männern den Vortritt beim Essen. Gleiches gilt für Kinder gegenüber Erwachsenen.

verzichten, sondern sich Gläubigen anderer Konfessionen gegenüber des Urteils über deren Seelenheil enthalten.<sup>302</sup>

*Innerhalb* der Gemeinde wird diese Toleranz jedoch nicht praktiziert. Die ersten anabaptistischen Glaubensbekenntnisse sind nach wie vor unumstößliche Bekenntnisgrundlage. Wer Zweifel an dieser Lehrmeinung äußert, gerät schnell unter den Verdacht, ein Spalter der Gemeinde zu sein, und muss gemäß der Ordnung abgesondert werden. Einmal Mitglied der Gemeinde zu sein, bedeutet Zustimmung zur Ordnung und uneingeschränkter Gehorsam gegenüber derselben. Da religiöse und profane Ordnung untrennbar miteinander verbunden sind, bedeutet dies insbesondere die unhinterfragbare Akzeptanz einer ganzen Reihe grundlegender Glaubenssätze. Dabei kommt den ordinierten Predigern und Bischöfen unbedingt das Privileg der Interpretation der Heiligen Schrift zu. Gleichwohl religiöse Erziehung und tägliche Andacht natürlich auch in den Familien stattfinden sollen und jeder Amische dazu ermuntert wird, seine Bibel gründlich zu studieren, ist es jedoch nicht üblich, in der Familie, in der Schule oder in Jugendkreisen über das richtige Verständnis der Schrift frei zu diskutieren.

Einige Versuche insbesondere von Jugendlichen, dennoch unabhängige „Bible study meetings“ abzuhalten, führten in einigen Gemeinden zu ernsthaften Verwarnungen, Kirchenaustritten und -ausschlüssen.<sup>303</sup> In Verbindung mit unterdrückten *Revival*-Bewegungen innerhalb der Amischen steht häufig die zentrale theologische Frage der Heilserwartung. Gleichwohl sich die Amischen als ein auserwähltes Volk verstehen (bzw. als zum Volk der Heiligen zugehörig, gemäß 1.Petr. 2,9), gehört es zu einem der Grundpfeiler amischer Lehre, immer nur von der *Hoffnung* auf Erlösung zu sprechen. Evangelikale Missionsbewegungen (dazu gehören häufig mennonitische Gemeinden) sprechen hingegen von der *Heilgewissheit* (assurance of salvation). Eine derartige Variationsmöglichkeit religiöser Grundannahmen ist für viele Old Order Bischöfe nicht akzeptabel und führte in der Vergangenheit ebenfalls zu Gemeindepaltungen.<sup>304</sup> Entscheidend für das harte Vorgehen des Bischofs John B. Renno, der veranlasst hatte, seinen eigenen Sohn aus der Gemeinde auszuschließen, sei jedoch nicht etwa das

---

<sup>302</sup> „Now as there are so many different denominations in our beloved United States, and all want to serve one God and one Jesus Christ, some do risk themselves further into the worldly things than others. But here in our United States we live among one another and let one another alone and wish one another salvation.“ (Guidelines (1981), S.7).

<sup>303</sup> Vgl. Hostetler 1993, S.354.

<sup>304</sup> 1972 trennte sich in Mifflin County, Pa, aufgrund dieses theologischen Streites eine *New Amish* Gruppe (offizieller Name: *Old Order Valley District*) von der Main Line Old Order Kirche. (Vgl. Hostetler 1993, S.294).

Verbot, derartige Auffassungen *zu haben*, sondern vielmehr diese *zu äußern*, da sie ein Ausdruck von Hochmut und Stolz darstellten.<sup>305</sup>

Gleichwohl die Grundpfeiler amischer Religion und damit auch die normativen Grundlagen ihrer „politischen“ Ordnung unantastbar sind, bedeutet dies jedoch nicht, dass es keine Meinungsvielfalt und keinen Austausch derselben im öffentlichen Raum gäbe. Dabei zögert die *amische Presse* auch nicht, z.B. mit Hilfe von Leserbriefen eine Diskussion über die konkreten Auswirkungen zentraler religiös-politischer Grundsätze wie etwa die der Widerstandslosigkeit und der Feindesliebe anzustoßen. Die *Family Life* Redaktion stellte ausgehend von einem typischen Fall von Raub in einer amischen Familie im Mai 2001 den Lesern das „This Month’s Problem“: „How far do we go in cooperating with the government as it seeks to deal out justice? Should we feel free, or even obligated, to report someone to the police? How can we be true to the principle of nonresistance, and to the command to love our enemy?“<sup>306</sup> Die Antworten waren, wie zu erwarten, vielfältig. Mehrere Zuschriften hielten mit Bezug auf Römer 13 in bestimmten Fällen eine Kooperation mit strafverfolgenden Behörden durchaus für notwendig, um die Obrigkeit nicht dabei zu hindern, „die Guten zu schützen und die Bösen zu bestrafen“. Die Redaktion wollte hingegen offenbar einen anderen Schwerpunkt setzen. Als ein vortreffliches Beispiel für den Argumentationsstil der *Pathway Magazine*<sup>307</sup> – zwischen religiös-moralischer Erbauung und differenziertem, argumentativen Diskurs – sei hier aus dem für die Redaktion zusammenfassenden Kommentar *Joseph Stolls* zur oben gestellten Frage ein längerer Auszug dokumentiert:

„I believe all our readers would agree there are instances where it would be our Christian duty to report a crime; for example, if we became aware that a murder had been committed. The question is, what about lesser matters? [...] I would not wish to pass judgment whether the right decisions were made in each case, [...] the issues are often a gray area, and not a clear black or white. However, I must admit that if my reasons for reporting something to the authorities were limited to the list that follows, I would feel quite uncomfortable.

- a) The transgressor needs to be stopped in his career of crime, lest he gets in deeper and deeper.
- b) If we do not report, we are in a sense covering up for the transgressor and helping him get away with his crime.
- c) Because the law officers are ordained of God to protect the good and punish the evil, we are hindering them in their duties if we do not cooperate fully.

---

<sup>305</sup> „According to the old bishop, it was permissible to have such thoughts, but to advocate such beliefs was to display a dangerous kind of pride.“ (Hostetler 1993, S.294).

<sup>306</sup> The Problem Corner, in: *Family Life* 7 (2001), S.24-28, S.24.

<sup>307</sup> *Family Life*, *Young Companion*, *Blackboard Bulletin*, alle hrsg. von *Pathway Publisher*, Aylmer, Ont.

All of the above points carry some truth, and are valid up to a certain point. Yet they totally ignore Christ's teaching on nonresistance, returning good for evil, forgiveness, and the relationship of church and state to each other as two distinct kingdoms. [...] I would like to challenge our readers to not lose sight of certain spiritual truths in their desire to make the right decision."<sup>308</sup>

Im Text folgt eine weitere Liste von sieben theologischen und praktischen Grundsätzen, die ein striktes Einhalten des Prinzips der Widerstandslosigkeit verlangen und biblisch begründen. Abschließend stellt Stoll der Lehrmeinung über *Nonresistance* jedoch wiederum entscheidende Einwände und Ausnahmen der Praxis gegenüber, die gleichwohl ebensowenig einer biblischen Grundlage entbehren sollten:

„Having pointed out the above reasons for caution, we hasten to say that we do not wish to be misunderstood – there will be times when it is needful to turn someone in to the authorities. But it must be within Scriptural guidelines. Perhaps we should make special mention that child abuse is a very serious crime because of the far-reaching, often lifelong, emotional damage to the victim. Such situations dare not be kept hidden or allowed to continue. Steps must be taken to assure the safety of children, and this can at times involve the courts and government agencies. [...]

Surely, there are no simple answers. And yet just as surely there are right answers, and there are wrong ones. May God help us all to search our hearts and to seek His will so we will be somewhat ready in case such violence should ever happen to be our lot."<sup>309</sup>

Stoll macht deutlich, dass auch in einer Gesellschaft, die einer allgemein verbindlichen religiös-moralischen Lehre verpflichtet ist, Gewissenskonflikte und schwierige Entscheidungssituationen keineswegs ausgeschlossen werden können, sondern diese im Einzelfall mit Hilfe sorgfältiger *diskursiver* Methoden und unter Abwägung der normativen Grundsätze gelöst werden müssen. Einige Leserzuschriften verwiesen natürlich auch darauf, dass diese diskursive Abwägung unter der Hilfestellung der Gemeinde und insbesondere der Gemeindediener stattfinden sollte.

Generell versucht auch die amische Presse nicht, die Mitglieder der Gemeinden zu einem *blinden* Gehorsam und widerspruchslosen Befolgen bestimmter Regeln zu ermutigen. Ebensowenig werden besonders schwierige Probleme ausgespart, sondern offen angesprochen. So betont Stoll z.B. in der zitierten Passage, dass Kindesmissbrauch kein Vergehen ist, dass durch ein informelles Gespräch und gegenseitige Vergebung aus der Welt zu schaffen ist. Stoll spricht von einem Verbrechen mit lebenslangen Folgen für die Opfer und befürwortet in diesem Fall das Einschalten von staatlichen Behörden und Gerichten.

---

<sup>308</sup> Family Life 7 (2001), S.27.

<sup>309</sup> Ebd., S.28.

Auf eine Zunahme von Meinungsvielfalt deutet schon allein die Anzahl der mittlerweile existierenden Periodika hin, die von Amischen selbst herausgegeben oder von Amischen häufig bezogen werden.<sup>310</sup> Da es keine den Einzelgemeinden übergeordnete Kirchenhierarchie gibt, ist es auch kaum möglich, dass einzelne Zeitschriften eine allgemein verbindliche Lehrmeinung (über die Bekenntnisgrundlagen der Dordrecht Confession hinaus) transportieren könnten. In den Amisch eigenen Zeitschriften werden Beiträge von den Herausgebern, ebenso wie Zuschriften von Gemeindedienern und Laienmitgliedern veröffentlicht, wobei dies aus Gründen der christlichen Demut und Bescheidenheit häufig anonym erfolgt. Die selbstgestellte Aufgabe amischer Magazine wie *Family Life* ist weniger „kritischer Enthüllungsjournalismus“ und die Kontrolle der institutionellen Machtstrukturen – dies sollte den einzelnen Gemeinden vorbehalten bleiben –, als im besten Sinne die „geistige Erbauung“ der amischen Gemeinden, d.h. die Stärkung ihrer normativen Grundlagen durch den Transport und die Diskussion von zentralen Ideen und praktischen Erfahrungen in der kritischen Abgrenzung zum „american way of life“. In der Erstausgabe des renomierten Magazins bringen die Herausgeber das Anliegen ihres Projekts in die folgende Formel:

„*Family Life* is the name of the magazine you are holding in your hands. But it is much more. The family is the heart of the community and the church. Even a nation is made up of families. If there is a strong family life, the church, the community, and the nation will be likewise. If family life degenerates, then all will suffer. Family life must be translated into terms of everyday living. What can we do to the community? Do we realize that our everyday work should be a God-given opportunity to serve him? [...]

This is the goal of *Family Life* – to be an instrument through which thoughts and ideas can be transmitted.“<sup>311</sup>

Neben *Family Life* wurden bereits die beiden anderen *Pathway* Magazine erwähnt, die sich eher an ein spezifisches Publikum wenden: *Young Companion* für die Jugend und das älteste der drei Monatsblätter *Blackboard Bulletin*, das Kommunikationsmedium für Lehrerinnen, Eltern und Mitglieder der lokalen amischen Schoolboards. *Family Life* wurde bereits im zweiten Erscheinungsjahr 1969 von über 8 000 Haushalten abonniert und in 113 Buchläden weiterveräußert. 1998 waren die Subscribers auf weit über 20 000 angewachsen.<sup>312</sup> Konzeptu-

---

<sup>310</sup> Im Folgenden sollen die Presseerzeugnisse kurz vorgestellt werden, die sich explizit der amischen Community und ihrer Inhalte widmen. Darüber hinaus beziehen einige Familien lokale Tageszeitungen und einige liberalere auch politische Magazine. Letzteres ist i.d.R. nicht verboten, aber auch nicht gern gesehen. Grund für die Ablehnung kommerzieller Erzeugnisse, ist nicht in erster Linie, dass Amische sich nicht über politische Vorgänge informieren sollten, sondern vor allem die mit entsprechenden Magazinen gleichzeitig transportierten Werbetbotschaften, die als „Zur-Schau-Stellung“ und „Versuchungen der sündigen Welt“ interpretiert werden.

<sup>311</sup> What is *Family Life*? (1968), in: *Family Life* 1 (1968), zit. nach Igou 1999, S.19f, S.19.

<sup>312</sup> Igou 1999, S.19.

ell den Pathway Magazinen am ähnlichsten ist das wesentlich ältere (seit 1910) und nur in sehr geringer Auflage erscheinende deutsch-englische Blatt *Herold der Wahrheit*<sup>313</sup>. Ganz neu erschienen (seit Januar 2001) ist *Plain Interests*<sup>314</sup>, eine weitere Monatsschrift, die sich mehr den praktischen Problemen des Alltagslebens (Landwirtschaft, Gesundheit, Erziehung etc.) widmet. Eine Verbindung von moralisch-religiösen Themen und praktischem Ratgeber ist das seit 1993 vierteljährlich erscheinende New Order amische Frauenmagazin *Keepers at Home*<sup>315</sup>, das sich vornehmlich frauen- und familienspezifischen Themen zuwendet. Wenngleich die traditionelle Rollenverteilung und die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann auch in dieser Zeitschrift keineswegs in Frage gestellt werden, so erwähnt doch immerhin das Blatt einige kritische Themen, wie z.B. „The Single Woman’s Role in the Church“<sup>316</sup>, auch wenn diese anschließend in der zu erwartenden traditionellen Weise behandelt werden.

Eine weitere Art amischer Printmedien sind die beiden Wochenzeitungen *Die Botschaft*<sup>317</sup> und *The Budget*<sup>318</sup>. Beide widmen sich nahezu ausschließlich Lokalnachrichten in der Form von mehreren hundert Briefen regelmäßiger Schreiber aus den einzelnen Gemeinden und Siedlungsgebieten. Hier werden weniger schwerwiegende Probleme diskutiert, sondern der Zusammenhalt der verschiedenen amischen Gemeinden und Siedlungsgebiete von Montana über Ontario und Florida bis Texas und Alabama durch die Mitteilung persönlicher Erlebnisse und Erfahrungen gefördert. Ergänzt werden die nationalen Zuschriften durch Berichte einiger internationaler mennonitischer Missionen und Siedlungen in Südamerika oder z.B. aus Belgien, der Ukraine oder der Mongolei. *The Budget* wird nicht von Amischen selbst herausgegeben, sondern ist eine seit 1890 existierende Lokalzeitung der Sugarcreek Region, Ohio, die neben einem Lokalnachrichten- und Sportteil in einer nationalen Ausgabe pro Woche circa 450 amische Leserbriefe veröffentlicht. Gleichwohl die jeweiligen Teile separat abonniert werden können, stellt die Zeitung somit auch ein wichtiges Bindeglied zwischen „englischer“ und amischer Community dar.

„The Budget has been notable in carrying not one word on presidential impeachment or the Florida ballot mess, focusing instead on the plum pox virus that is starting to worry the Amish fruit

---

<sup>313</sup> *Herold der Wahrheit*. A monthly periodical, published in the interest of the Amish Mennonite Churches. Designed to awaken and maintain a greater spiritual activity, for the disseminating and maintaining the full gospel of the Lord Jesus Christ. – Hrsg. von Board of the Amish Publishing Association, Kalona, Ia.

<sup>314</sup> *Plain Interests*, hrsg. von Plain Interests Publisher, Bloomfield, Ia.

<sup>315</sup> *Keepers at Home*, hrsg. von Marvin and Miriam Wengerd u.a., Carlisle Press, Walnut Creek, Oh.

<sup>316</sup> Kauffman, Nancy (2001): *The Single Woman’s Role in the Church*, in: *Keepers at Home*, Spring 2001, S.15f.

<sup>317</sup> *Die Botschaft*. A Weekly Newspaper Serving Old Order Amish Communities Everywhere, Lancaster, Pa. (Erstausgabe 1975).

<sup>318</sup> *The Budget*. Serving the Sugarcreek area and Amish Mennonite Communities throughout the Americas, Sugarcreek, Oh. (Erstausgabe 1890).

fruit farmers in Mifflinburg, Pa. And the main news of heart trouble lately is not about Vice President Dick Cheney but about the bypass surgery Jesse E. Yoder had in Bellesville, Pa., and how well he is recuperating at his farm.<sup>319</sup>

Vor dem Erscheinen der *Pathway* und anderer Magazine wurden jedoch auch im *Budget* wesentlich mehr „doctrinal questions“, Probleme mit staatlichen Behörden, „Church Polity“, „Economics and Ethics“, „Historical Highlights“, „Social Affairs“, „Pacifism and Peacemaking“ etc. diskutiert.<sup>320</sup> Der *Budget* war über 80 Jahre *das* amische Kommunikationsmedium schlechthin, auch wenn es nicht von Amischen herausgegeben, wohl aber von ihnen geschrieben wurde. Der nationale Teil des *Budgets* hat heute eine ähnlich hohe Auflage wie *Family Life*, d.h. beide Zeitungen existieren mindestens in jedem zweiten amischen Haushalt.<sup>321</sup>

Weder die Amisch eigenen Periodika noch die von Nicht-Amischen für Amische herausgegebenen Zeitungen, wie z.B. *The Budget*, sind Publikationsorgane bestimmter Einzelgemeinden oder amischer Autoritäten. Dennoch verstehen sich beide als *im Dienst* der Gemeinden stehende Medien und unterziehen sich einer Selbstzensur.

„Practically everything that goes into *Family Life* is checked carefully by a minister. If it is a doctrinal article or one that is controversial, we like to have several ministers or bishops look it over.“<sup>322</sup>

Dies bedeutet dennoch nicht, dass jegliche Kontroversen vermieden werden sollen. Vielmehr versucht die *Pathway* Redaktion, insbesondere was theologische Lehrmeinungen angeht, *unabhängig* von Einzelgemeinden allen Amischen gerecht zu werden, und als Laienmitglieder nicht das Interpretationsprivileg der Schrift, das den ordinierten Predigern vorbehalten ist, in Frage zu stellen.

„After it is published, it goes into nearly every community of plain folks in the United States and Canada. Anyone who finds anything misleading has the privilege and the responsibility to inform us of it. We have this confidence in our readers that they will let us know if there is anything that will be a hindrance to anyone. Of course, there is often a difference of opinion on some matters due to the fact that no person has a full understanding of any subject.“<sup>323</sup>

---

<sup>319</sup> Clines, Francis X. (2001): For a Small Amish Newspaper, Bad News Is No News, in: The New York Times, 16. März 2001, (<http://www.nytimes.com/2001/03/16/nati>).

<sup>320</sup> Vgl. Yoder, Elmer S. (Hrsg.) (1990): I saw it in The Budget, Hartville, Oh. (Auszüge aus amischen Briefen des nationalen Teils, gegliedert nach 52 thematischen Rubriken, zum 100-jährigen Jubiläum des *Budgets* mit einer historischen Einführung des Herausgebers).

<sup>321</sup> Kleinere hier nicht weiter vorgestellte Lokalblätter und Anzeiger sind: *Arthur Graphic Clarion*. Newspaper of the Illinois Amish country, Arthur, Ill; *The Diary* – of the Old Order Churches, Gordonville, Pa. Erwähnt seien außerdem einige historische Zeitschriften: *The Historian*. A quarterly by the Casselman River Area Amish and Mennonite Historians, Grantsville, Md; *Old Order Notes*. A seminannual history journal published in the interests of Old Order Brethren, Brethren and Anabaptist history, genealogy and related topics, Greenville, Oh; *Mennonite Quarterly Review*, hrsg. von Mennonite Historical Society, Goshen College, Goshen, Ind.

<sup>322</sup> Across the Editor's Desk, in: *Family Life* 7 (1972), zit. nach: Igou 1999, S.20.

<sup>323</sup> Ebd.

Einer ähnlichen Praxis bedient sich *The Budget*. Wohl ist es nicht notwendig, alle Briefe mit Wetterbericht und Landwirtschaftsnachrichten einem amischen Bischof zur Durchsicht vorzulegen. Bei „kontroversen“ und für einige Diener und Gemeinden möglicherweise anstößigen oder missverständlichen Beiträgen findet jedoch genau das gleiche von *Family Life* angewendete Verfahren der Selbstzensur statt.<sup>324</sup>

### 3.2. *Bildung, Berufswahl und persönliche Lebensgestaltung*

Wahlmöglichkeiten, sowohl was die Meinungs- und Versammlungsfreiheit als auch was die Freiheit zur persönlichen Lebensgestaltung anbelangt, sind nach dem Gelöbnis mit der Taufe massiv eingeschränkt und im Verständnis der Amischen häufig auf die Alternativen: Gehorsam oder Verdammnis reduziert.

„Amish preaching and moral instruction emphasize self-denial and obedience to the teaching of the Word of God, which is equated with the rules of the church. [...] *The choice put before the congregation is to obey or die. To disobey the church is to die. To obey the church and strive for ‚full fellowship‘ – i.e., complete harmony with the order of the church – is to have lebendige Hoffnung, a living hope of salvation.*“<sup>325</sup>

Die Gesellschaft der Amischen wird nicht durch Gewalt, aber durch religiös-moralische Druckausübung, die sich in entsprechenden Disziplinierungsmaßnahmen äußert (vgl. Kapitel III,4), auf eine umfassende religiöse Lehre eingeschworen.<sup>326</sup> Eine Trennung zwischen öffentlichem und privatem Bereich findet nur sehr eingeschränkt statt. Nahezu alle – aus der Perspektive moderner liberaler Auffassungen – „privaten“ Dinge können für die Gemeinde öffentlich werden, wenn sie nicht gemäß der Ordnung praktiziert werden: das ist neben der richtigen Religionsausübung z.B. die Wahl der Kleidung, Haartracht, Einrichtung der Wohnung, Fortbewegungsart, Freizeitgestaltung, bis hin zur Wahl der persönlichen Bettlektüre. Gegenseitige Kontrolle, Aussprachen und Stellungnahmen sowie das Weiterleiten von entsprechenden Verfehlungen an die Gemeindediener ist ebenso ein Teil der Ordnung (vgl. oben Kapitel III,4).

---

<sup>324</sup> Auskunft der nationalen Herausgeberin des *Budget*, Fannie Erb-Miller, in einem persönlichen Gespräch im Februar 2001 in Sugarcreek, Oh.

<sup>325</sup> Hostetler 1993, S.77. (Hervorhebung AE).

<sup>326</sup> In einer in sich abgeschlossenen Gesellschaft kann, nach Rawls, „a continuing shared understanding on one comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine“ nur aufrechterhalten werden „by the oppressive use of state power“. (Vgl. Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York, S. 37). Nach dem Kriterium, keine wie auch immer begründete religiöse, philosophische oder moralische „Staatsideologie“ zu etablieren, wären die

Für die meisten abwandernden Jugendlichen und austretenden Mitglieder können die konkreten Gründe ihrer Entscheidung wohl in der einfachen Formel zusammengefasst werden, dass einige Individuen offenbar nicht bereit sind, ihre religiösen Überzeugungen an einen ziemlich eng vorgeschriebenen Lebensstil zu binden, der ihre persönlichen Freiheitsrechte in vielfältiger Weise beschneidet. In den allermeisten Fällen geben die *Dropouts* nicht die Wurzeln ihrer religiösen Konfession des pazifistisch-anabaptistischen Kontextes auf, sondern wechseln lediglich zur jeweils nächst „höheren“, d.h. liberaleren amisch-mennonitischen *Fellowship*, die eine etwas größere Variationsbreite von Wahlmöglichkeiten der persönlichen Lebensgestaltung bietet.

Ein häufiger Anlass für nicht zu lösende Konflikte mit der Ordnung, der – wie bereits erwähnt – einige Jugendliche zur Abwanderung bewegt, ist die entschiedene Kontrolle von Bildung und Wissen. Die Amischen lehnen höhere Bildung nicht grundsätzlich als „Teufelswerk“ ab – sonst wäre ihnen die Nutzung von „englischen“ Ärzten und vielen anderen Produkten wissenschaftlich-technischen Fortschritts nicht möglich –, sondern sie haben sich darauf festgelegt, dass höhere Bildungswege mit *ihrem* Lebensstil als *Plain People*, d.h. als eine so einfach und demütig wie möglich lebende christliche Gemeinschaft, nicht vereinbar sind. Zwar könnte die Entsendung einzelner begabter amischer Schülerinnen auf High Schools und Universitäten den Amischen selbst überaus nützlich sein, z.B. in der Gesundheitsfürsorge. Die bisher praktizierte strikte Ablehnung dieser Möglichkeit beruht jedoch auf der Befürchtung, die spätestens mit der Erfahrung der Zivildienstleistenden auch bestätigt wurde, dass insbesondere junge Amische ohne die Gemeinschaft in Kürze ihren Glauben verlieren, der als untrennbar mit einem bestimmten Lebensstil verbunden gesehen wird. Bezeichnenderweise finden sich etwa in der Ordnung von Aylmer, Ontario, keine schriftlich festgehaltenen Anweisungen über das Verbot, weiterführende Schulen zu besuchen, jedoch – was die höhere Bildung zweifellos mit einschließt – die Empfehlung, die Jugend nicht über längere Zeit dem Einfluß von Städten auszusetzen und aus dem Lebensumfeld der Familie und Gemeinde herauszureißen.

„Wir sehen es nicht für gut an die Jugend lassen arbeiten in die Städt wo sie vielleicht Wochen weise weg sind von Heim und nicht dabei wenn der tägliche Andacht von Gottes Wort lesen und beten vorgenommen wird in der Familie. Und wir glauben es wäre auch besser wenn sie nicht arbeiten für hohe Leute, oder am wenigsten nicht ein Gebrauch machen davon.“<sup>327</sup>

---

Amischen (wenn sie denn den Anspruch erheben würden, eine *in sich abgeschlossene* Gesellschaft zu sein) in Rawls Sinne keineswegs eine wohlgeordnete, liberale Gesellschaft.

<sup>327</sup> Regel und Ordnungen (1955), S.7.

Andererseits proklamieren die vom *Steering Committee* erarbeiteten *Guidelines* für die amischen Gemeindeschulen: „Our concept of an ideal school is one where the child’s God-given talents are encouraged to increase and his or her intelligence developed. [...]“<sup>328</sup> Die Intelligenz, Fähigkeiten und Talente amischer Frauen sind jedoch auf die Alternativen der Lebensgestaltung: Mutter oder Lehrerin reduziert. Für Männer sind die Wahloptionen nicht wesentlich größer: traditionellerweise sollten sie *alle* anstreben, eine eigene Landwirtschaft zu etablieren.<sup>329</sup> Der Beruf und die Lebensweise als Bauern gilt für die Amischen nach wie vor als die *ideale* Grundlage für ein Bibel gemäßes christliches Leben.

Die Bibel gilt als absoluter Maßstab, als *die* unanfechtbare Wahrheit schlechthin. Höhere Bildung und entsprechende Berufsfelder hingegen bergen die Gefahr der Selbsterhöhung und Selbstüberschätzung des Menschen durch stolzes Streben nach Anerkennung und Wohlstand. Lesen und Selbststudium ist natürlich nicht verboten, allerdings ist die Nutzung von öffentlichen Bibliotheken durch bestimmte Regelungen oder zumindest Empfehlungen auf Bücher reduziert „such as is conducive to building Christian character“<sup>330</sup>. Da andererseits die Nachfrage nach Literatur insbesondere unter amischen Kindern und Jugendlichen vergleichsweise außerordentlich hoch ist, versuchen örtliche Bibliotheken, durch besondere Programme den amischen Bedürfnissen nach Bildung *und* entsprechend ausgewählten Inhalten gerecht zu werden.<sup>331</sup>

Die Skepsis gegenüber höherer Bildung ist kein kategorisches Verbot. Wenn dies für die Gemeinde nicht abträglich, sondern sinnvoll erscheint, werden vielmehr besondere Fähigkeiten – entsprechend dem Grundsatz der *Guidelines*, diese zu fördern – auch für die Weiterentwicklung der amischen Gemeinden und Institutionen genutzt. Neben den bereits erwähnten

---

<sup>328</sup> *Guidelines* (1981), S.6.

<sup>329</sup> Das dies in der Praxis in den meisten Siedlungsgebieten nicht mehr möglich ist, wurde bereits mehrfach erwähnt. Dennoch reduziert sich auch die Bandbreite anderer möglicher Berufe – schon allein durch technologische Beschränkungen und die Ablehnung höherer Bildungswege. Auch die Größe eines Geschäftes sollte möglichst die des Familienunternehmens nicht wesentlich überschreiten. (Vgl. insbesondere: Kraybill, Donald B./Nolt, Steven M. (1995): *Amish Enterprise. From Plows to Profits*, Baltimore/London).

<sup>330</sup> *Guidelines* (1981), S.25.

<sup>331</sup> „Providing library service to the Amish involves three areas that need to be considered carefully. First, is collection development. You need to have a thorough understanding of the Amish and their way of life in order to build collections that meet their recreational and informational needs. Secondly, public relations in terms of being sensitive to their beliefs and customs, and designing and providing services that is respectful of that. And thirdly, finding ways to deliver service that is convenient which most often means bringing the service directly to them or providing facilities within short distances of where they live and work.“ (Radden, Arlene V./Zimmermann, Claudia (2001): *Library Service to the Amish*, Thesenpapier der Projektpresentation der Holmes County District Public Library, Millersburg, Oh, auf der Conference for Professionals (2001)). Die Holmes County District Library unterhält einen Bücherbus und besondere Programme, um die amischen Gemeinden mit Literatur zu versorgen. Innerhalb von drei Jahren sei die Gesamtzirkulation um 60% gestiegen. Das *Bookmobile* werde von Amischen etwa doppelt so gut ausgelastet wie in vergleichbaren anderen ländlichen Gegenden.

Beispielen der Entwicklung eigener Schulbücher, etlicher Publikationsorgane sowie den Verhandlungen gut informierter Laienmitglieder mit politischen Verantwortlichen auch auf nationaler Ebene (*National Old Order Amisch Steering Committee*) kann als ein weiteres Beispiel die *Amish Heritage Historical Library* in Aylmer, Ont, genannt werden, die maßgeblich durch den übergetretenen Historiker und *Notre Dame* Graduate *David Luthy*, der zugleich Mitherausgeber der *Pathway Magazine* und einiger Schulbücher ist, aufgebaut wurde und geleitet wird.<sup>332</sup>

*Zusammenfassend* kann natürlich nicht definitiv darüber entschieden werden, in welchen Punkten die Amischen liberale Werte akzeptieren und welche sie verwerfen. Auch sind die Amischen als Gesamtheit kaum mit überkommenen Begrifflichkeiten als „nicht-liberal“, „patriarchalisch“, „theokratisch“ oder „hierarchisch“ zu klassifizieren. Gesagt werden kann jedoch, dass sie allenfalls ein *eingeschränkt* liberales Volk darstellen, was gleichwohl nicht heißt, sie seien *anti-liberal*, d.h. liberalen Grundsätzen gegenüber feindlich eingestellt. Auch die Gegenüberstellung von amischen und liberalen Werten, wie etwa im Schulsystem, bedeutet nicht, dass Amische mit der Betonung von „proper sequence“ statt „freedom of choice“ oder „correct knowledge“ statt „critical thinking“ etc. letztere völlig verwerfen würden. Bei der näheren Lektüre der amischen Presse überwiegen doch deutlich die Argumente für, nicht die Indoktrinierung von Glaubenssätzen und Entscheidungen für den amischen *Way of Life*.

Betrachtet man die Ordnung der Amischen (hypothetisch) als „Verfassung“ eines politischen Gemeinwesens, so ist diese ohne Frage nicht neutral gegenüber den weltanschaulichen Lehren ihrer Bürger. Die amische Ordnung organisiert das Gemeinwesen nach religiösen Vorgaben und grenzt alle ideologisch abweichenden Positionen aus. Gleichzeitig impliziert der amische Ordnungsbegriff aber keineswegs einen missionarischen Anspruch auf Ausschließlichkeit oder völlige Unabhängigkeit der Gemeinde, vielmehr ist die amische Ordnung auf die *andere weltliche* Ordnung angewiesen, was oben in Kapitel III ausführlich gezeigt wurde. Die Möglichkeit der Abwanderung für Jugendliche oder des Austritts für Erwachsene besteht zu jeder Zeit. Bei einer Rate von 20% kann wohl auch kaum von „Einzelfällen“ die Rede sein. Etliche Beispiele zeigen, dass amisch sozialisierte Amerikaner trotz ihrer nur elementaren, ländlich-religiös geprägten Schulbildung nicht nur als Landwirte, Handwerker

---

<sup>332</sup> Da sowohl ein Beitritt von *Outsidern* zu den Amischen als auch ein Wiedereintritt von amisch Aufgewachsenen oder von exkommunizierten ehemaligen Mitgliedern prinzipiell möglich ist, wäre auch denkbar, dass junge „Amische“ nach einer Hochschulausbildung wieder in die Gemeinde zurückkehren und dieser durch ihre Kenntnisse entsprechend dienen könnten. Jedoch stößt dies insbesondere bei Exkommunizierten auf das Problem, dass die Wiederaufnahme an ein umfassendes Schulbekenntnis gebunden ist.

und Hausangestellte keine Probleme der Integration in die amerikanische Gesellschaftskultur haben, sondern häufig auch akademische Laufbahnen einschlagen. Wie bereits mehrfach angemerkt, ist der „Austritt“ aus der amischen Kultur in aller Regel ein stufenloser Übergang zu verwandten (weniger eigenständigen und isolationistischen) amerikanischen Subkulturen<sup>333</sup>.

---

<sup>333</sup> Die Analyse der Amischen in der vorliegenden Arbeit als ein (in gewisser Hinsicht) eigenständiges Volk mit einer relativ selbständigen Gesellschaftskultur stellt keineswegs in Frage, dass die Amischen gleichzeitig *auch* eine Subkultur der amerikanischen Gesellschaft sind.

## V. *Politische Identität im multinationalen liberalen Verfassungsstaat*

„There can be no assumption that today's majority is ‚right‘ and the Amish and others like them are ‚wrong‘. A way of life that is odd or even erratic but interferes with no rights or interests of others is not to be condemned because it is different.“<sup>334</sup>

Der politische Liberalismus verfolgt zwei grundlegende Zielstellungen, die zwei verschiedenen Traditionslinien zugeordnet werden können. Zum einen soll, gemäß dem Projekt der Aufklärung, die *Freiheit und Autonomie* der Individuen durch rechtliche Gleichheit und demokratische Legitimation der Gesetzgebung (als Ausdruck von *Selbstgesetzgebung*) verwirklicht werden. Zum anderen sichert der politische Liberalismus die Vielfalt (*Pluralität*), d.h. das gleichberechtigte Nebeneinander verschiedener religiöser, ethischer und philosophischer Lehren, was sich als das Projekt religiöser Toleranz im Ausgang der Reformation beschreiben läßt.<sup>335</sup>

Ethischer Pluralismus ist in einer modernen multikulturellen, demokratisch verfassten Gesellschaft eine soziale Tatsache. Er ist aber auch die dem politischen Liberalismus zugrundeliegende meta-ethische Theorie, wonach es verschiedene als vernünftig zu betrachtende moralische, religiöse und philosophische Lehren über die Konzeption des guten Lebens gibt, aber keine allgemein anerkannte übergeordnete ethische Theorie, die verbindlich darüber entscheiden könnte, welche der Konzeptionen des guten Lebens die Richtige oder eine Falsche sei. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der politische Liberalismus jede beliebige weltanschauliche Lehre als unentscheidbar bzw. unvergleichbar gut anerkennen und damit einem subjektiven Relativismus den Weg bereiten würde. Auch in einer liberalen und pluralistischen Gesellschaft muss es einen bestimmten übergreifenden Konsens gemeinsamer Werte geben, auf dem die gesellschaftliche und die politische Ordnung beruht und der von dem jeweiligen Standpunkt ihrer Mitglieder akzeptiert werden kann. Nach Rawls müsse der „*overlapping consen-*

<sup>334</sup> *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), S.223f.

<sup>335</sup> William A. Gallston (1995) beschreibt in seinem Aufsatz „Two concepts of Liberalism“ (in: *Ethics* 105 (Apr. 1995), S.516-534) die beiden grundlegenden Prinzipien des Liberalismus als „the Enlightenment Project“ und als „the Reformation Project“, wobei ein Vorrang der Zielstellung des Letzteren eine breitere Grundlage für den Minderheitenschutz darstellen könnte, was im Folgenden näher dargelegt werden soll.

sus“ in einer liberalen Gesellschaft ausschließlich auf einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und der sich daraus ergebenden politischen Verfahrensweisen beruhen und somit unabhängig von allen darüber hinaus reichenden moralischen, religiösen oder philosophischen Lehren sein.<sup>336</sup>

Die grundlegende Gerechtigkeitskonzeption einer liberalen Gesellschaft ist jedoch auch untrennbar mit einem Grundrechtskatalog fundamentaler Menschen- und Bürgerrechte verbunden, die gemäß der Tradition der Aufklärung in der Freiheit und Autonomie des Individuums begründet sind. Demgegenüber stellen Forderungen nach grundlegenden *Rechten einer Gemeinschaft*, z.B. das Recht in einer bestimmten Kultur zu leben und diese aufrechtzuerhalten oder etwa das Existenzrecht zukünftiger Generationen, in einer gesunden Umwelt zu leben, möglicherweise die wiederum Allgemeingültigkeit beanspruchende Lehre des politischen Liberalismus und dessen theoretischer Grundlegung durch die Autonomie des Individuums in Frage.

Im abschließenden Kapitel soll das Verhältnis von kulturellen und politischen Grundwerten einer Gesellschaft diskutiert werden, die im Mittelpunkt der kollektiven Identität sowohl von Nationen als auch von Minderheiten stehen. Angesichts der großen Bandbreite ethnischer und religiöser Gruppen in derart pluralen Gesellschaften wie den Vereinigten Staaten oder in Kanada wäre es zweifellos abwegig zu behaupten, alle Bürger dieser Länder könnten dieselbe *kulturelle* Identität teilen. Dennoch bekennen sich die meisten Bürger unterschiedlichster religiöser Bekenntnisse und ethnischer Herkunft patriotisch zu ihrer *politischen* Identität als U.S.-amerikanische bzw. kanadische Staatsbürger. Einige Minderheiten jedoch nehmen ihre politischen Bürgerrechte nicht in Anspruch, kommen ihren Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen nur eingeschränkt nach und stellen dessen zu Grunde liegendes liberales Wertesystem (zumindest teilweise) in Frage. Für die theoretische Reflexion ergibt sich die Frage einerseits aus der Sicht entsprechender Gruppen, inwieweit die grundlegende Gerechtigkeitskonzeption des politischen Liberalismus auch für bestimmte ethnische und religiöse Minderheiten in einer Weise anwendbar und akzeptabel sein kann, ohne dass diese deren kulturelle Identität zu unterminieren droht. Andererseits muss aber auch aus der Sicht des liberalen Verfassungsstaates nach den Grenzen der Toleranz gefragt werden und nach den

---

<sup>336</sup> Vgl. Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York, S.133ff.

Kriterien für weltanschauliche Lehren, die nicht mehr als *vernünftig* anerkannt werden können und für die liberale Grundordnung der Gesellschaft eine Bedrohung darstellen.

Die Gemeinschaft der Amischen kann als ein Beispiel für einen Grenzfall dienen, der die möglichen Konfrontationslinien zwischen einerseits den liberalen Grundwerten des modernen demokratischen Verfassungsstaates sowie dessen Anforderungen an seine Bürger und andererseits der politisch-kulturellen Identität einer ethnischen Minderheit aufzeigt. Zugleich verweist diese Spannung jedoch auch auf einen inneren Wertekonflikt liberalen Denkens zwischen den Werten der Aufklärung, insbesondere individueller Selbstbestimmung, und der Anerkennung eines religiösen und ethischen Pluralismus. Inwieweit ist der politische Liberalismus fähig, weltanschauliche Lehren, wie sie von ethnisch-religiösen Minderheiten wie den Amischen vertreten werden, in seiner Konzeption eines übergreifenden Konsenses zu berücksichtigen? Oder brauchen wir einen anderen (abgeschwächten) Grundkonsens, der es ermöglicht, nur teilweise liberale (jedoch nicht anti-liberale bzw. verfassungsfeindliche) Minderheiten miteinzuschließen? Inwieweit können Rawls' Kriterien aus dem Völkerrecht für sogenannte „decent hierarchical peoples“<sup>337</sup> auch innerhalb einer multiethnischen Gesellschaft sinnvoll Anwendung finden?

### **1. Die Amischen als Topos des liberalen Wertekonflikts: Pluralismus und Religionsfreiheit versus individuelle Autonomie?**

Die weltanschaulichen Lehren, die innerhalb einer liberalen Gesellschaft als anerkennungs- und respektwürdig gelten, müssen selbst „vernünftig“ sein, d.h. in gleicher Weise die Anerkennung und den Respekt anderer religiöser, moralischer und philosophischer Lehren ermöglichen bzw. „faire Bedingungen der Zusammenarbeit“ vorschlagen und selbst befolgen.<sup>338</sup> Unter der Voraussetzung eines ethischen Pluralismus setzen die „Lasten des Urteilens“ (burdens of judgment) Grenzen „on what can be reasonably justified to others“<sup>339</sup>. Auch zwischen best möglichst informierten Menschen, die gewillt sind, alle vernünftigen Argumente gegeneinander abzuwägen, wird es weiterhin unlösbare fundamentale Meinungsverschiedenheiten geben.

---

<sup>337</sup> Rawls, John (1999): *The Law of the Peoples*; with „The Idea of Public Reason Revisited“, Cambridge/London, S.62ff.

<sup>338</sup> Rawls nennt zwei grundlegende Aspekte für „das Vernünftige“: (1) „the willingness to propose faire terms of cooperation and to abide by them provided others do“ und (2) „the willingness to recognize the burdens of judgment and to accept their consequences for the use of public reason“ (Rawls 1993, S.54).

Der politische Liberalismus versucht, die theoretischen Grundlagen für ein wohlgeordnetes demokratisches Gemeinwesen zu legen, in dem verschiedene unwiderlegbar und miteinander nicht vereinbare weltanschauliche Lehren nebeneinander bestehen können. Die theoretische Grundannahme eines ethischen Pluralismus steht somit einer „Konsenstheorie der Wahrheit“ entgegen, der zufolge in einer „idealen Sprechsituation“ sich alle denkbar Beteiligten auf eine allgemein als richtig anerkannte Lehre einigen könnten.<sup>340</sup> Nach Rawls könne dies (unter Verweis auf das Modell des Urzustandes) nur für politische Verfahrensfragen, niemals aber für umfassende moralische Lehren als grundsätzlich möglich vorausgesetzt werden. Gedanken- und Gewissensfreiheit – zwei Kernforderungen klassischer Menschenrechtserklärungen – können somit in der modernen Liberalismustheorie als direkte praktische Folge seiner meta-ethischen Grundannahme gelten.

„It is unreasonable for us to use political power, should we possess it, or share it with others, to repress comprehensive views that are not unreasonable.“<sup>341</sup>

Gegenseitige Toleranz und Bedingungen fairer Kooperation sind jedoch nicht die einzigen Kriterien, die Rawls an eine umfassende Lehre stellt, die das Prädikat „vernünftig“ verdienen könne. Da freie demokratische Institutionen überhaupt erst einen öffentlichen Vernunftgebrauch ermöglichen, fordert Rawls über die Akzeptanz des Faktums der Pluralität hinaus, dass „a reasonable comprehensive doctrine does not reject the essentials of a democratic regime“<sup>342</sup>. Umfassende Lehren, welche den Grundsätzen und fundamentalen Werten eines freiheitlich demokratischen Gemeinwesens nicht zustimmen können, scheinen somit für Rawls zwangsläufig unter die Kategorie „unvernünftig“, „irrational“ oder auch „verrückt“ zu fallen.

„Of course, a society may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their case the problem is to contain them so that they do not undermine the unity and justice of society.“<sup>343</sup>

Kritiker werfen Rawls an diesem Punkt vor, selbst die Position des liberalen Pluralisten verlassen zu haben und vielmehr die eines liberalen Fundamentalisten zu vertreten:

„This criterion packs far too much into the idea of the ‘reasonable’. I can easily imagine religions that thoughtfully reject the essentials of democracy while finding it possible to reach a range of practical accommodations with democratic requirements. A powerful philosophical case can be made for liberal democracy, but it is hard to see how the cause of either sound phi-

---

<sup>339</sup> Rawls 1993, S.61.

<sup>340</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1984): Wahrheitstheorien, in: ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt/M, S.127-183.

<sup>341</sup> Rawls 1993, S.61.

<sup>342</sup> Ebd., S.xvi.

<sup>343</sup> Ebd.f.

osophy or sound politics is served by characterizing all adversaries of democracy as unreasonable. Some are, some aren't."<sup>344</sup>

Der amerikanische Politikwissenschaftler *William Galston* verwendet die Amischen als ein Beispiel für eine Gemeinschaft, die (in Rawls Verständnis) eine weltanschauliche Lehre vertritt, deren Gemeinschafts- und Politikbegriff nicht für liberale und (im modernen Sinne) demokratische, vielmehr für theokratisch-patriarchalische Werte und Ordnungsstrukturen steht. Dennoch müsse dies keineswegs bedeuten, dass eine Gemeinschaft, die eine derartige Lehre vertritt, nicht zur Toleranz fähig sei und somit zwangsläufig die Einheit und Institutionen des liberalen Verfassungsstaates in Frage stellen würde. Rawls Kriterien für eine „vernünftige“ und somit akzeptable Konzeption des guten Lebens seien, gemäß Galston, selbst in einer umfassenden Lehre eines in der Tradition der Aufklärung stehenden Denkens gefangen, die den „Kampf zwischen Vernunft und Glauben“ weiterzuführen suche.

„Autonomy-based arguments are bound to marginalize those individuals and groups who cannot conscientiously embrace the Enlightenment Project. To the extent that many liberals identify liberalism with the Enlightenment Project, they limit support for their cause and drive many citizens of good will – indeed, many potential allies – into opposition.“<sup>345</sup>

Die Frage stellt sich gleichwohl, ob eine Theorie des Liberalismus und der auf dieser beruhende moderne Verfassungsstaat tatsächlich ohne eine eindeutige Stellungnahme für die Werte der Aufklärung überhaupt denkbar sind. Galston entgegnet diesem Einwand, indem er dem Prinzip der Pluralität für die Grundlegung einer liberalen politischen Theorie eindeutigen Vorrang vor dem Prinzip der Autonomie einräumt:

„[I]t would not only be possible, but far preferable, for liberals to take their bearings from the Reformation Project of making our common life safe for deep diversity. Liberal life as I understand it makes place for the Enlightenment as one important possibility but need not represent the publicly endorsed triumph of Enlightenment values over all others.“<sup>346</sup>

Galston muss natürlich einräumen, dass ein Mindestmaß an Autonomie auch in einem liberalen „Diversity State“ unverzichtbar ist. Keiner Gruppe kann erlaubt werden, durch eine institutionelle Ordnung Autonomie unwiderruflich durch Selbstaufgabe, Unterordnung und Fremdbestimmung zu ersetzen. Ein Minimum an Autonomie stecke gewissermaßen bereits in der liberalen Toleranzbedingung für Pluralität. Niemand darf *gezwungen* werden, einen Lebensweg einzuschlagen, der liberale Freiheiten, persönliche Selbstbestimmung oder kritisches Denken einschränkt. Autonomie im weiteren Sinne – als Grundannahme einer umfassenden ethischen Lehre, deren Handlungsmaximen auf rationalen und vernunftgeleiteten Prinzipien

---

<sup>344</sup> Galston 1995, S.519.

<sup>345</sup> Ebd., S.526.

<sup>346</sup> Ebd.

beruhen, individuelle Wahl, Selbstverwirklichung und kritisches Denken betonen und die eine innere Struktur von Gruppen verlangt, die ausschließlich liberalen und demokratischen Grundsätzen folgt – könne hingegen durch den Staat nicht von allen seinen Mitgliedern und Subkulturen eingefordert werden.

„On this account, groups may be illiberal in their internal structure and practices as long as freedom of entrance and exit is zealously safeguarded by the state.“<sup>347</sup>

Galston bestreitet nicht das Problem, Kriterien aufzustellen, mit deren Hilfe festzustellen ist, ob die „Freiheit des Eintritts und Austritts“ in eine nicht-liberale Subkultur tatsächlich gewährleistet ist. Ein entsprechendes formal zugestandenes Recht müsse auch substantiell bedeutungsvoll sein, was etwa ein Mindestmaß an Schulbildung und Informationen über alternative Lebensformen sowie deren Zugangsmöglichkeit ein- und „Formen der Gehirnwäsche“ ausschließt.<sup>348</sup>

Jeder Mensch wird in ein bestimmtes soziales Umfeld hineingeboren und ist somit nur äußerst eingeschränkt fähig, durch eigene Entscheidungen seine Sozialisation selbstbewusst zu steuern. Eine besondere Schwierigkeit scheint jedoch darin zu bestehen, Mindeststandards für nicht-liberale Gemeinschaften aufzustellen, deren Erziehungsziele ausdrücklich persönliche Willensäußerungen und individuelle Autonomie zugunsten einer Gruppenidentität aufgeben.

In der Prüfung der Verfassungsmäßigkeit des amischen Schul- und berufspraktischen Ausbildungssystems vor dem obersten Gericht der Vereinigten Staaten im Falle *Wisconsin v. Yoder*<sup>349</sup> wurde interessanterweise dem Problem der individuellen Autonomie, d.h. der Selbstbestimmung der amischen Schüler, für welchen Ausbildungs- und Lebensweg sie sich entscheiden wollen, keine dem Prozeß beeinflussende Bedeutung beigemessen. Hingegen wurde dem Recht der Eltern auf freie Religionsausübung<sup>350</sup> als Angehörige einer Minderheit und somit dem Prinzip der Pluralität zweifellos größere Beachtung geschenkt:

„There can be no assumption that today’s majority is ‚right‘ and the Amish and others like them are ‚wrong‘. A way of life that is odd or even erratic but interferes with no rights or interests of others is not to be condemned because it is different.“<sup>351</sup>

---

<sup>347</sup> Ebd., S.533.

<sup>348</sup> Vgl. ebd.f.

<sup>349</sup> *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

<sup>350</sup> Der Schutz der freien Religionsausübung ist im „Free Exercise Clause“ des ersten *Amendments* festgeschrieben: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition to government for a redress of grievances.“ (Constitution of the United States of America, Amendment I).

<sup>351</sup> *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), S.223f.

Die Klage des Staates Wisconsin, der bereits vom Supreme Court Wisconsin nicht stattgegeben wurde,<sup>352</sup> argumentierte hingegen, dass ein Gesetz zur allgemeinen Schulpflicht bis zum 16. Lebensjahr religiös neutral sei und für alle Bürger zwingend durchgesetzt werden müsse, um aufwachsenden Generationen die Bildungsvoraussetzung für die Teilnahme am sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben in einer modernen Gesellschaft zu sichern.

Chief Justice *Burger* erklärte, dass die Selbstbestimmungsrechte der Schüler im vorliegenden Falle nicht zur Debatte stünden.<sup>353</sup> Es ginge lediglich um die Strafverfolgung der Eltern und deren Recht auf freie Religionsausübung einerseits und andererseits um das zwingende Interesse des Staates Wisconsin, ein allgemeingültiges, (scheinbar) religionsneutrales Gesetz durchzusetzen sowie seinen Bürgern ein Mindestmaß an Grundbildung zu sichern, das diese zur Wahrnehmung und Ausübung ihrer staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten befähige. In einer einstimmigen Entscheidung (7:0, mit in Teilen abweichenden und widersprechenden Stellungnahmen) wurde festgestellt, dass sowohl das Bildungssystem als auch der Lebensstil der Amischen im Allgemeinen untrennbar mit ihrer Religionsausübung selbst verbunden sind und dass ein Eingriff in das informelle Ausbildungssystem<sup>354</sup> der Amischen – d.h. ein oder zwei Jahre städtische High School statt Arbeit der Jugendlichen unter Anleitung der Eltern – eine „sehr reale“ Existenzbedrohung der amischen Religionsgemeinschaft als solcher darstellen würde:

„As the record shows, compulsory school attendance to age 16 for Amish children carries with it a very real threat of undermining the Amish community and religious practice as they exist today; they must either abandon belief and be assimilated into society at large, or be forced to migrate to some other and more tolerant region.

In sum, the unchallenged testimony of acknowledged experts in education and religious history, almost 300 years of consistent practice, and strong evidence of a sustained faith prevailing and regulating respondents' entire mode of life support the claim that enforcement of the State's re-

---

<sup>352</sup> *State v. Yoder*, 49 Wis. 2d 430, 182 N.W.2d 539 (1971). – Die gerichtliche Auseinandersetzung begann 1968 in Green County, Wis, als die Eltern von drei amischen Schülern wegen der Weigerung, ihre Kinder nach Beendigung der 8-klassigen Grundschule auf eine weiterführende öffentliche oder private High School zu schicken, zu einer symbolischen Strafe von jeweils 5\$ verurteilt wurden. Eine Organisation von Nicht-Amischen zur Unterstützung der Amischen in Rechtsfällen (*National Committee for Amish Religious Freedom*) organisierte und finanzierte die Verteidigung der Angeklagten Jonas Yoder, Wallace Miller und Adin Yutzy bis hin zum Supreme Court Wisconsin u.a. durch die Einsetzung des Verfassungsrechtlers William B. Ball als Anwalt und Gutachten von Soziologen, Religions- und Erziehungswissenschaftlern (u.a. John A. Hostetler und Donald Erickson).

<sup>353</sup> „It is the parents who are subject to prosecution here for failing to cause their children to attend school, and it is their right of free exercise, not that of their children, that must determine Wisconsin's power to impose criminal penalties on the parent.“ (*Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), S.230f.).

<sup>354</sup> In mehreren Staaten (Pennsylvania, Ohio) gab es 1972 bereits Verhandlungen und Kompromisse über eine weiterführende „vocational class“ an amischen Schulen. Schüler nach der 8. Klasse, die das 16. Lebensjahr noch nicht erreicht haben, arbeiten im elterlichen Landwirtschaftsbetrieb oder in der Hauswirtschaft, besuchen einmal wöchentlich die Schule und führen ein Berichtsheft über ihre praktische Ausbildung. (Vgl. Guidelines 1981, S.42f.).

quirement [...] would gravely endanger if not destroy the free exercise of respondents' religious beliefs.<sup>355</sup>

Darüber hinaus wurde dem Staat Wisconsin die Beweispflicht auferlegt, zu zeigen, dass zur Erreichung der erklärten Bildungsziele des mündigen Bürgers ein oder zwei High School Jahre größeren Erfolg versprechen könnten als das informelle Ausbildungssystem der Amischen: „learning-by-doing“. Dies war der klagenden Seite nicht möglich. Der Erziehungsexperte äußerte ferner den Eindruck, dass möglicherweise das amische Bildungssystem sogar effektiver den oben genannten Bildungsaufträgen nachkäme als „die meisten“ staatlichen Institutionen formeller Bildung.

„It is neither fair nor correct to suggest that the Amish are opposed to education beyond eighth grade level. What this record shows is that they are opposed to conventional formal education [...]. Dr. Donald Erickson, for example, testified that their system of learning-by-doing was an ‚ideal system‘ of education in terms of preparing Amish children for life as adults in the Amish community, and that ‚I would be inclined to say they do a better job in this than most of the rest of us do‘.<sup>356</sup>

Dem anderen aber keineswegs schlechteren, möglicherweise sogar besseren amischen Bildungssystem attestierte das Gericht ausdrücklich, dass es nicht nur im Hinblick auf die Vorbereitung der Amischen auf ein Leben in ihrer *eigenen* Gemeinschaft entspricht – gleichwohl dies als ein weiterer Hinweis auf eine implizite Anerkennung der amischen „Gesellschaftskultur“ als solcher betrachtet werden kann. Vielmehr sei gerade die erfolgreiche Lebensweise der Amischen als eine eigenständige, von der Außenwelt deutlich abgrenzbare Gemeinschaft geradezu ein „strenger Beleg“ dafür, dass sie auch die Bildungsvoraussetzungen für ihre *politische* Verantwortung als amerikanische Staatsbürger im besten Sinne der Verfassungsväter erfüllten:

„Insofar as the State's claim rests on the view that a brief additional period of formal education is imperative to enable the Amish to participate effectively and intelligently in our democratic process, it must fall. The Amish alternative to formal secondary school education has enabled them to function effectively in their day-to-day life under self-imposed limitations on relations with the world, and to survive and prosper in contemporary society as a separate, sharply identifiable and highly self-sufficient community for more than 200 years in this country. *In itself this is strong evidence that they are capable of fulfilling the social and political responsibilities of citizenship [...]. Indeed, the Amish communities singularly parallel and reflect many of the virtues of Jefferson's ideal of the ‚sturdy yeoman‘ who would form the basis of what he considered as the ideal of a democratic society.* Even their idiosyncratic separateness exemplifies the diversity we profess to admire and encourage.<sup>357</sup>

<sup>355</sup> Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972), S.218f.

<sup>356</sup> Ebd., S.223.

<sup>357</sup> Ebd., S.225f. (Hervorhebung AE).

Trotz der formalen Einstimmigkeit im Falle *Wisconsin v. Yoder*, zeigen die in Teilen abweichenden Stellungnahmen der Richter *Stewart*, *Brennan* und *White* sowie die in Teilen widersprechende Meinung von Justice Douglas, dass in der für die politiktheoretische Reflexion zentralen Frage des Abwägens von Religionsfreiheit und Pluralität einerseits und der Frage nach Autonomie und des staatlichen Erziehungsauftrages gegenüber seinen zukünftigen Bürgern andererseits, keineswegs Einigkeit besteht. Vielmehr betont die *Mehrheit* des Verfassungsgerichtes, vier von sieben Richtern, dass sowohl die Frage der Selbstbestimmung von Jugendlichen einer religiösen Minderheit über deren zukünftigen Lebensweg als auch die Verantwortung des Staates, bildungspolitische Grundlagen für entsprechende bedeutungsvolle Wahloptionen der Individuen sicherzustellen, durch zentrale Verfassungsgrundsätze belegt seien, auch wenn diese im vorliegenden Falle nicht zugunsten einer Entscheidung für den Staat Wisconsin in Anwendung kamen.<sup>358</sup> Mit Verweis auf andere *landmark decisions* des U.S. Supreme Courts betonen die Stellungnahmen, dass der Erziehungsauftrag des (Bundes)Staates in einer modernen demokratischen Gesellschaft möglicherweise sogar als dessen „wichtigste Aufgabe“ überhaupt angesehen werden müsse<sup>359</sup> und es deshalb auch legitim sei, durch staatliche Zwangsmaßnahmen Mindeststandards für Bildungseinrichtungen einzufordern.<sup>360</sup> In bildungspolitischen Entscheidungen stehen, nach Ansicht der Richter *White*, *Brennan* und *Stewart*, zweifellos nicht nur die pädagogischen (oder religiösen) Entscheidungen der Eltern zur Debatte, sondern auch die Interessen der Kinder, die nicht generell als in Übereinstimmung mit denen der Eltern gesehen werden dürfen.

---

<sup>358</sup> Justice Stewart, dessen Stellungnahme sich Justice Brennan anschließt, verweist auf die Voraussetzung für die Entscheidung des Gerichtes, nach der die religiösen Überzeugungen der Kinder denen der Eltern gleichgesetzt wurden (gleichwohl nur eines der Kinder befragt wurde). Grundsätzlich betonen jedoch beide die verfassungsrechtliche Bedeutsamkeit der von Justice Douglas angemahnten Autonomie der Jugendlichen: „This case in no way involves any questions regarding the right of the children of Amish parents to attend public high schools, or any other institutions of learning, if they wish to do so. As the Court points out, there is no suggestion whatever in the record that the religious beliefs of the children here concerned differ in any way from those of their parents. [...] It is clear to me, therefore, that this record simply does not present the interesting and important issue discussed in Part II of the dissenting opinion of Mr. Justice Douglas.“ (*Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), S.237; Hervorhebung AE).

<sup>359</sup> „Today, education is perhaps the most important function of state and local governments. Compulsory school attendance laws and the great expenditures for education both demonstrate our recognition of the importance of education to our democratic society. [...] It is the very foundation of good citizenship.“ (*Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954), S.493; zit. in: *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), S.238).

<sup>360</sup> Die Stellungnahme verweist auf *Lemon v. Kurtyman*, 403 U.S. 602 (1971), S.613. – Entsprechend folgten trotz der *Yoder*-Entscheidung auch in den Folgejahren noch weitere Prozesse, die die Mindeststandards der amischen Gemeindeschulen, insbesondere die Beschäftigung von formal nicht qualifizierten Lehrern, anmahnten. In Pawnee County, Nebraska, z.B. wurden 1978 die ungelernten amischen Lehrerinnen einer neu gegründeten Schule von den lokalen Schulbehörden nicht anerkannt und die Eltern, die sich weigerten, ihre Kinder in öffentliche Schulen zu schicken, strafrechtlich verfolgt. Statt einen Rechtsstreit zu führen, zog es die Gemeinde vor, das

„A State has a legitimate interest not only in seeking to develop the latent talents of its children but also in seeking to prepare them for the life style that they may later choose, or at least to provide them with an option other than the life they led in the past.“<sup>361</sup>

Auch im Falle der Amischen könne also nicht davon ausgegangen werden, dass die religiösen Einstellungen *aller* amischen Kinder mit denen ihrer Eltern übereinstimmten. Eine Zustimmung zugunsten des amischen Bildungssystems war für die drei Richter nur deshalb zu rechtfertigen, da es dem Staat Wisconsin nicht möglich war zu zeigen, dass das amische Ausbildungssystem den Jugendlichen tatsächlich keine weiteren Wahloptionen offen ließe, als es der Ordnung und Lebensform der religiösen Gemeinde entspräche.

Am deutlichsten widerspricht jedoch *Justice Douglas* der Meinung des Gerichtes, der Fall könne ohne die Erwägung der Rechte *der Kinder* auf freie Religionsausübung und Wahl ihrer Zukunftschancen entschieden werden. Da nur ein Kind der drei zu verhandelnden Fälle als Zeugin befragt wurde, bestätigt Douglas das Urteil nur im Falle von Jonas Yoder, nicht aber für die anderen beiden Verklagten Adin Yutzky und Wallace Miller „as their motion to dismiss also raised the question of their children’s religious liberty“.<sup>362</sup> Douglas führt etliche zurückliegende *Supreme Court* Entscheidungen an,<sup>363</sup> um zu belegen, dass auch die Grundrechte von Kindern im Sinne der *Bill of Rights* und insbesondere des *First Amendment* zu schützen seien und deren eigene Meinung in Fragen der freien Religionsausübung gehört werden müsse. „These children are ‚persons‘ within the meaning of the Bill of Rights. We have so held over and over again.“<sup>364</sup> Douglas bestätigt die Befürchtung des Staates Wisconsin, dass ohne die Möglichkeit für amische Kinder, einen höheren Bildungsweg einzuschlagen, ihnen die Voraussetzungen für eine freie Persönlichkeitsentwicklung verwehrt werden. Es könne nicht der Entscheidung der Eltern überlassen werden, sondern müsse ausdrücklich die der Kinder selbst sein, ihren Lebensweg innerhalb der Gemeinschaft der Amischen zu wählen. Andernfalls werde den Kindern nicht nur ein Mindestmaß an Autonomie, sondern auch die Möglichkeit, an der Pluralität der modernen Welt teilzuhaben, vorenthalten.

„It is the future of the student, not the future of the parents, that is imperiled by today’s decision. If the parent keeps his child out of school beyond the grade school, then the child will be forever barred from entry into the new and amazing world of diversity that we have today. The child may decide that that is the preferred course, or he may rebel. It is the student’s judgment,

---

Siedlungsgebiet im Bundesstaat Nebraska 1982 aufzugeben. (Vgl. Meyers, Thomas J. (1993): *Education and Schooling*, in: Kraybill 1993, S.87-106, S.101).

<sup>361</sup> Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972), S.240.

<sup>362</sup> Ebd., S.243.

<sup>363</sup> Vgl. z.B. *Tinker v. Des Moines School District*, 393 U.S. 503 (1969), S.511; *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 U.S. 624 (1943), S.637.

<sup>364</sup> Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972), S.243.

not his parents', that is essential if we are to give full meaning to what we have said about the Bill of Rights and of the right of students to be master of their own destiny."<sup>365</sup>

Anders als Chief Justice Burger, ist Douglas offensichtlich nicht ebenso enthusiastisch von den sozialen und politischen Kompetenzen überzeugt, die das amische Erziehungssystem vermittelt. Vielmehr warnt er vor dem enormen Zugewinn an institutioneller Unabhängigkeit einer *religiösen Minderheit als Gruppe*, die mit dem Verweis auf die Wichtigkeit des eigenen Bildungssystems für das Überleben der amischen Gemeinschaft als solcher im Yoder-Urteil zugestanden wurde.<sup>366</sup> Mit dieser Entscheidung, so Douglas, wäre nicht nur der Vorrang des zwingenden Interesses der Erhaltung der staatlichen und sozialen Ordnung sowie der auf individueller Autonomie basierenden liberalen Werte zugunsten der Rechte von nicht-liberalen Minderheiten maßgeblich umgekehrt worden. Vielmehr sei es nach nahezu einem Jahrhundert nun auch möglich, wenn nicht sogar „voraussehbar“, dass das Verbot der Polygamie der Mormonen von 1878<sup>367</sup> in Zukunft im Lichte von *Wisconsin v. Yoder* revidiert werden würde.

„Action, which the Court deemed to be antisocial, could be punished even though it was grounded on deeply held and sincere religious convictions. What we do today, at least in this respect, opens the way to give organized religion a broader base than it has ever enjoyed; and it even promises that in time *Reynolds* will be overruled.“<sup>368</sup>

## 2. Partielle Staatsbürgerschaft oder „anständige hierarchische Völker“?

Das Yoder-Urteil fordert liberale wie kommunitaristische Denker in gleicher Weise zu umfassender Kritik heraus. Während das Hauptargument von Justice Douglas auf die individuelle Autonomie der amischen Jugendlichen abzielt, über ihren zukünftigen Lebensweg selbst entscheiden zu können, mahnen eher kommunitaristische Kritiker die Verantwortung des Staates an, die Erziehung der politischen Tugenden seiner Bürger zu sichern. In seiner Studie über die „Grenzen der Staatsbürgerschaft“<sup>369</sup> gegenüber ethnischen Minderheiten widerspricht der Politikwissenschaftler *Jeff Spinner* heftig der These, die Amischen würden ihren Pflichten als amerikanische Staatsbürger oder auch nur annähernd deren Bildungsvoraussetzungen

---

<sup>365</sup> Ebd., S.245f.

<sup>366</sup> Vgl. oben, Anm.355.

<sup>367</sup> *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (1878).

<sup>368</sup> *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), S.247.

<sup>369</sup> *Spinner, Jeff* (1994): *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore/London.

nachkommen. Liberale Staatsbürgerschaft könne sich in einer modernen demokratischen Gesellschaft, so Spinner, nicht auf den passiven Nutzen von negativen Freiheiten und das Ableisten von Steuerzahlungen beschränken. Ein liberaler demokratischer Verfassungsstaat ist auf die Mitwirkung und aktive Kontrolle zumindest eines großen Teils seiner Bürger angewiesen. Und diese Mitverantwortung an der Willensbildung und Entscheidungsfindung im politischen Gemeinwesen setze weitreichendere politische Kompetenzen der Staatsbürger voraus als dies in einem liberalen Staat des 19. Jahrhunderts der Fall gewesen sei oder als dies heute liberale „neutrality theorists“ einräumen wollen.<sup>370</sup> Dazu gehörten sowohl das Interesse sowie Verantwortungsgefühl für das politische Gemeinwesen als auch kritisches Denken, Autonomie sowie Gleichstellung der Individuen (natürlich auch der Geschlechter) und die Bereitschaft zu Streit und Vermittlung bei Interessenskonflikten.

„Since the capacity to think critically is linked to the virtues of liberal citizenship, the modern liberal emphasis on choice cannot be divorced from the demands of liberal citizenship. [...]

The Amish frown upon the human abilities to be self-critical and reflective; they are not interested in debate and discussion; they are not eager to experiment or sculpt their own identities. The Amish shy away from cultivating intellectual skills. They escape the political demands of liberal citizenship.“<sup>371</sup>

Spinner spricht den Amischen nicht nur jedes Interesse am politischen Gemeinwesen des U.S.-amerikanischen oder kanadischen Staates ab, sondern auch die intellektuellen Voraussetzungen als kritische, selbstbewußte und verantwortungsvolle Staatsbürger, die bereit sind, ihre Zukunft selbst zu gestalten, statt der Tradition und *Alten Ordnung* der Vorväter mehr oder weniger blind, in jedem Falle aber gehorsam zu folgen.

Dass dieses Bild aus der Außenperspektive eines der Tradition der Aufklärung verpflichteten Denkers einer detaillierteren Darstellung amischer Gesellschaftskultur nicht uneingeschränkt standhält, soll vorerst zurückgestellt werden. Spinner betont jedoch, berechtigterweise, vielmehr den *Selbstausschluss* der Amischen von einer „vollen“ Staatsbürgerschaft, der ihnen andererseits ihre unverwechselbare kulturelle Identität – als eine ethnische Minderheit inmitten einer Mehrheitskultur, die z.T. zweifellos gegenläufige Wertorientierungen vermittelt und entsprechende Tugenden ihrer Bürger einfordert – überhaupt erst ermöglichte. Angesichts eines freiwilligen *Verzichts* auf die Teilnahme sowohl an den Institutionen der Zivilgesellschaft als auch im öffentlichen politischen Raum könne faktisch allenfalls von einer „*partiellen Staatsbürgerschaft*“<sup>372</sup> die Rede sein. Nur aufgrund dieses freiwilligen, ausdrücklich

---

<sup>370</sup> Vgl. ebd., S.92f.

<sup>371</sup> Ebd., S.94.

<sup>372</sup> Ebd., S.95ff.

erklärten Ausschlusses vom öffentlichen Leben sei auch ein gesonderter Umgang mit derartigen Minderheiten in Bezug auf die einzufordernden politischen Tugenden – oder zumindest bezüglich der Vermittlung ihrer Bildungsvoraussetzungen – zu legitimieren. Auch Spinner befürwortet daher *das Ergebnis* der Yoder-Entscheidung, jedoch verwirft er entscheidende Argumente in der von Chief Justice Burger dargelegten Begründung des Gerichtes.

Für alle Angehörigen von Minderheiten, die *volle* Staatsbürgerrechte beanspruchen und am politischen Prozess innerhalb des liberalen Verfassungsstaates teilnehmen, müssten, so Spinner, auch entsprechende liberale Tugenden durch die Bildungspolitik des Staates gefördert und eingefordert werden. Als Gegenbeispiel zu den Amischen, die auf ihre Bürgerrechte erklärtermaßen verzichten, nennt Spinner etwa die jüdischen Chassidim in New York City:

„They vote as the rebbe tells them to vote. This political involvement must trouble any democrat. Thousands of Lubovitchers vote in elections, but they do not think about the best candidate or weigh the issues in a campaign. They are not interested in democratic debate or discussion. The liberal virtues of the public sphere, of self-critical reflectiveness, of weighing the best interests of society against one’s own self-interest, Mill’s hope that political involvement would be in part an educative process – these do not apply to the Hasidim.“<sup>373</sup>

Das Problem, das Gruppen wie die Chassidim für den liberalen Verfassungsstaat darstellen, könne nicht mit einer Klassifizierung als „partielle Staatsbürger“ gelöst werden, da ihre politische Einflussnahme weit darüber hinausreiche, als dass sie *nicht* als ein Teil des politischen Gemeinwesens betrachtet werden könnten. „Consequently, the demands the liberal state makes on its citizens should apply to the Hasidim.“

Da sich die Amischen hingegen weitgehend aus dem öffentlichen Raum selbst ausgrenzen, könne der Staat ihnen gegenüber auch größere Toleranz üben und derartige Gruppen lediglich an den grundlegenden liberalen Forderungen messen, die sich an universellen Menschenrechten orientieren und somit sowohl für den privaten Bereich innerhalb einer liberalen Gesellschaft als auch als Richtlinien im Völkerrecht gelten (z.B. der Schutz des Lebens und die Unversehrtheit der Person).

„I suggest that we should think of the Amish as a community apart from the political community in the United States, a community that wants to stay apart. The Amish are *in* the United States, but not *of* the United States.“<sup>374</sup>

Spinner vergleicht die Amischen konsequenter Weise mit indigenen Völkern wie den *Native American tribes*. Letztere haben bereits formal – soweit sie innerhalb der Reservationen leben – eine anerkannte „Staatsbürgerschaft“ innerhalb ihres eigenen politischen Gemeinwesens, welches weitgehend unabhängig gemäß eigenen Rechtsnormen und Organisationsformen

<sup>373</sup> Ebd., S.109. – Das folgende Zitat ebd.

<sup>374</sup> Ebd., S.97. (Hervorhebung im Original).

aufgebaut ist und dessen Angehörige somit auch von den Pflichten politischer Mitverantwortung als Staatsbürger der Vereinigten Staaten oder Kanadas ausgenommen werden können. Für die Amischen besteht diese rechtlich formale Anerkennung als eigene „Nation“ innerhalb der U.S.-amerikanischen Nation nicht, jedoch weist ihre Gemeinschaft faktisch zweifellos derart weitreichende und gut funktionierende Institutionen und Ordnungsstrukturen auf, die sie praktisch in eine vergleichbare Situation versetzen. Nicht zuletzt die Yoder-Entscheidung begründete ihr Zugeständnis von allgemeinen Gesetzen abweichender Praktiken der Amischen *auch* aufgrund der über Jahrhunderte hinweg belegten und bewährten amischen Gesellschaftsstrukturen „as a separate, sharply identifiable and highly self-sufficient community“<sup>375</sup>. Viele Missverständnisse und gesetzliche Auseinandersetzungen könnten umgangen werden, so Spinner, wenn lokale und bundesstaatliche Behörden mit den Amischen als „eine andere Art von Bürgern“ umgehen würden und statt der strafrechtlichen Verfolgung Einzelner mit den Gemeinden und ihren anerkannten Vertretern direkt in Verhandlungen träten,<sup>376</sup> was in der Praxis auch immer häufiger stattfindet.

Derartige Einschränkungen der liberalen Anforderungen für „partielle Staatsbürger“ könnten jedoch nicht nur religiösen Minderheiten vorbehalten bleiben. Hatte Chief Justice Burger Sonderrechte für rein philosophisch oder politisch motivierte Utopisten wie Henry D. Thoreau ausdrücklich ausgeschlossen,<sup>377</sup> so lässt Spinner dies aus Gründen der Gleichbehandlung von Minderheiten explizit offen.<sup>378</sup> Gleichwohl muss auch er auf die Schwierigkeit der Bestimmung einiger Grundstandards für Gruppen verweisen, die als lediglich *partielle Staatsbürger* und damit aber auch als *teilweise selbstverwaltete Gemeinschaften* akzeptiert werden könnten. Dazu müssten nicht nur das Verbot gehören, anderen Menschen Schaden zuzufügen sowie das entscheidende Problem des freien Eintritts und Austritts, sondern auch gewisse grundlegende institutionelle Strukturen, die sicherstellen, dass z.B. eine Gruppe wie die Amischen, der eine Ausnahmeregelung von der Sozialversicherung zugebilligt wird, tatsächlich auch in Zukunft für ihre bedürftigen Mitglieder sorgen kann. Einige Jahre des Überlebens in der Waldeinsamkeit für mögliche Anhänger Thoreaus würden diesen Bedingungen sicher nicht entsprechen.

---

<sup>375</sup> Vgl. oben, Anm.357.

<sup>376</sup> Vgl. Spinner 1994, S.105.

<sup>377</sup> Vgl. *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), S.216.

<sup>378</sup> „If followers of Thoreau decide to establish their own separate community, the state should treat them little differently from the Amish. As long as they do not harm anyone and as long as their children have the option to leave the community, the liberal state should allow partial citizens to live in the midst of, but apart from, mainstream society.“ (Spinner 1994, S.108).

Spinner plädiert für Minderheitenrechte nicht aufgrund einer Überzeugung, wie William Galstons Vorrang der Pluralität, dass es möglich sei, den liberalen Staat losgelöst von den umfassenden Ideen der Aufklärung zu denken. Vielmehr sei es gerade die liberale Forderung nach individueller Autonomie, die den Bürgern auch die Möglichkeit einräumen muss, sich im privaten Bereich gegen liberale Werte entscheiden zu können: „This shows a paradox of liberal theory; liberalism allows people to reject liberal values.“<sup>379</sup> Derart weitreichende Toleranz, die es indigenen Völkern oder Gruppen wie den Amischen zum eigenen Überleben zugesteht, gewisse institutionelle Strukturen der Selbstverwaltung zu etablieren, könne jedoch nur eingeräumt werden, da es sich hierbei lediglich um verschwindend kleine Minderheiten handle, die das Funktionieren des liberalen Verfassungsstaates nicht ernsthaft unterminieren. An der grundsätzlichen Gefahr, einen Teil der Staatsbürger von seinen Pflichten gegenüber dem Gemeinwohl zu entbinden, lässt Spinner jedoch keinen Zweifel und wendet sich daher auch gegen eine „Glorifizierung“ von Gruppen, wie den Amischen, die sich zu nicht-liberalen Werten bekennen.

Die Mindestanforderungen und Kriterien an Minderheiten „partieller Staatsbürger“ bleiben in Spinners Untersuchung unbestimmt und deren Rechte auf lokale Selbstverwaltung lediglich ein Zugeständnis, das mit dem zwingenden Selbsterhaltungsinteresse des liberalen Staates abgewogen werden müsse.

Betrachtet man die Amischen, ähnlich den indigen Völkern Nordamerikas, (hypothetisch) als eigenständige, politisch unabhängig organisierte Gemeinwesen, so können möglicherweise einige „Grundstandards“ aus Rawls‘ Erweiterung des Völkerrechts auf akzeptable nicht-liberale Gesellschaften, oder wie er sie nennt: „anständige hierarchische Völker“ („decent hierarchical peoples“), hergeleitet werden.<sup>380</sup>

Rawls nennt im wesentlichen zwei Kriterien für in seinem Sinne „akzeptable“ nicht-liberale Völker, von denen das zweite wiederum drei Teilkriterien umfasst. Die erste Forderung beschreibt die Friedlichkeit einer Gesellschaft nach außen, das zweite Kriterium grundlegende Ansprüche an die innere Ordnung einer „anständigen“, nicht-liberalen Gesellschaft: die Ausrichtung auf eine „allgemein als gut anerkannte Vorstellung von Gerechtigkeit“, innerhalb derer die grundlegenden Menschenrechte gesichert sind, Mindestanforderungen an ein akzeptables Rechtssystem sowie das „gerechtfertigte Vertrauen“ in Richter und andere Verantwor-

---

<sup>379</sup> Spinner 1994, S.97.

<sup>380</sup> Rawls 1999, S.62ff.

tungsträger der Hierarchiestruktur, diesen Anforderungen zu folgen und ihre Entscheidungen öffentlich zu rechtfertigen.<sup>381</sup>

Rawls' erstes Kriterium, über den friedlichen Charakter einer Gesellschaft nach außen, kann zweifellos als ein Kernstück anabaptistischer Identität gelten. Das „waffen- und widerstandslose Christentum“ lehnt ausdrücklich die Ausübung jeglicher Gewalt aus religiösen Gründen ab, nicht nur im Falle der „Verfolgung ökonomischer Ziele“.

Der erste Teil (a) des zweiten Kriteriums macht eine interessante Unterscheidung zwischen einerseits den grundlegenden Ideen der Aufklärung sowie des liberalen politischen Denkens (Menschenrechte, formale Gleichheit, mit der Betonung der Autonomie des Individuums) und andererseits dem Verweis auf ein Rechtssystem eines Volkes „in accordance with its common good idea of justice“<sup>382</sup>. Wie diese „allgemein als gut anerkannte Idee von Gerechtigkeit“ zustande kommt und auch in einer hierarchischen Gemeinschaft gerechtfertigt werden kann, soll weiter unten kurz erläutert werden. Bemerkenswert ist hier zunächst, dass Rawls auf eine einem Volk *eigene* Idee von Gerechtigkeit Bezug nimmt, gleichwohl er zugleich die Grundpfeiler der *liberalen* Tradition (z.B. das Recht auf Eigentum) erwähnt. Die Betonung der Autonomie des Individuums ist, wie bereits erwähnt, keineswegs ein zentraler Teil amischer Identität. Die Unterordnung des Individuums unter den Willen Gottes und der Gemeinschaft bringt einige (nicht nur anabaptistische) fundamentalistische Religionsgemeinschaften oftmals unter die Anklage, persönliche Freiheiten und die Rechte des Individuums zu unterdrücken.

---

<sup>381</sup> „The two criteria discussed below specify the conditions for a decent hierarchical society to be a member in good standing in a reasonable Society of Peoples. [...]

(1) First, the society does not have aggressive aims, and it recognizes that it must gain its legitimate ends through diplomacy and trade and other ways of peace. [...]

(2) The second criterion has three parts.

(a) The first part is that a decent hierarchical people's system of law, in accordance with its common good idea of justice [...], secures for all member of the people what have come to be called human rights. [...] Among the human rights are the right to life [...], to liberty [...], to property (personal property); and to formal equality as expressed by the rules of natural justice (that is, that similar cases be treated similarly). [...]

(b) The second part is that a decent people's system of law must be such as to impose *bona fide* moral duties and obligations (distinct from human rights) on all persons within the people's territory. [...] A decent hierarchical society's conception of the person, as implied by the second criterion, does not require acceptance of the liberal idea that persons are citizens first and have equal basic rights as equal citizens. Rather it views persons as responsible and cooperating members of their respective groups. Hence, persons can recognize, understand, and act in accordance with their moral duties and obligations as members of these groups.

(c) Finally, the third part of the second criterion is that there must be a sincere and not unreasonable belief on the part of judges and other officials who administer the legal system that the law is indeed guided by a common good idea of justice. [...] This sincere and reasonable belief on the part of judges and officials must be shown in their good faith and willingness to defend publicly society's injunctions as justified by law. The courts serve as a forum for this defense.” (Rawls 1999, S.64ff.).

<sup>382</sup> Ebd., S.65. (Hervorhebung AE).

Die amische Praxis von Bann und Meidung, d.h. des zeitweisen oder völligen Ausschlusses aus der religiösen Gemeinde *und* dem sozialen Leben einschließlich des Familienverbandes bei (wiederholten) Vergehen gegen die Ordnung, wird aus der Außenperspektive gewöhnlich als enorme psychologische Druckausübung insbesondere auf junge Gemeindemitglieder gesehen. Andererseits kommt diese Praxis nicht zur Anwendung bevor jeder im Erwachsenenalter mit der Ordnung vertraut gemacht wurde und dazu ausdrücklich seine Zustimmung gegeben hat. Die Praxis der Meidung ist vielmehr das äußerste Disziplinierungsmittel zur Durchsetzung der Ordnung, d.h. das einzige „Zwangsmittel“ zur „Rechtsdurchsetzung“ (law enforcement). Der *selbstbewusste Willensakt*, der Gemeindeordnung beizutreten, sowie die besondere Rechtspraxis, vornehmlich durch Gespräche, öffentliches Bekenntnis und gegenseitiges Vergeben „Gesetzesbrecher“ zu disziplinieren, sind neben der Meidung zweifellos auch zentrale Bestandteile amischer Identität, die den Zusammenhalt und inneren Frieden der Gemeinde garantieren.

Teil (b) von Rawls' zweitem Kriterium versucht, das liberale Konzept der Rechtsgleichheit und politischen Gleichheit als Staatsbürger in Hinblick auf *nicht*-liberale Gesellschaften zu erweitern. Die Konzeption der Person in hierarchischen oder traditionellen Gesellschaften „views persons as responsible and cooperating members of their respective groups. Hence, persons can recognize, understand, and act in accordance with their moral duties and obligations as members of these groups.“<sup>383</sup> In diesem Punkt scheint Rawls eine ähnliche Idee zu formulieren, wie etwa Charles Taylor als kommunitaristisches Argument auch für eine demokratisch-liberale Gesellschaft einfordert. Für Taylor findet die Orientierung an einem Gemeinut ihren Ausdruck in der Mitwirkung und Zusammenarbeit der einzelnen Bürger einer politischen Gemeinschaft. Erst die *aktive* Beteiligung am Gemeinwesen, d.h. das Bewusstsein und die Übernahme von Verantwortung für das Wohl der Gemeinschaft, macht eine politische Identität aus. Ähnlich formuliert Rawls hier, dass „duties and obligations [... imposed] on *all* persons“<sup>384</sup> gerechtfertigt und als „vernünftig“ akzeptiert werden können, auch wenn soziale Rollen und Funktionen, z.B. Geschlechterrollen, durch Tradition und Hierarchie vorbestimmt und kaum flexibel sind, bzw. nur sehr eingeschränkt der persönlichen Wahl offenstehen. Die entscheidende Bedingung ist hier, dass Pflichten und Aufgaben für *alle* Mitglieder der Gesellschaft vorhanden sind, sowie dass soziale Rollen und Verpflichtungen weder willkürlich auferlegt werden, noch grundlegenden Menschenrechten (z.B. die Freiheit von Knechtschaft

---

<sup>383</sup> Ebd., S.66.

<sup>384</sup> Ebd., S.65f. (Hervorhebung AE).

und Sklaverei) widersprechen. – Der Lebensstil der Amischen betont traditionelle Geschlechterrollen sowie Arbeitsteilungen, einschließlich des Ausschlusses von Frauen von öffentlichen Ämtern und deren eingeschränktes Mitspracherecht in der Gemeinde. Gleichzeitig jedoch ist gerade die gleiche Verteilung von Aufgaben und Verpflichtungen ein weiterer zentraler Bestandteil der amischen Gesellschaftsstruktur. Moralisch oder „politisch“ herausgestellte Personen (wie Bischöfe, Minister und Diakone oder auch das *Steering Committee*) sind als *Diener Gottes und der Gemeinde* zu der gleichen Ordnung und dem gleichen strengen, einfachen Lebensstil verpflichtet wie alle anderen Gemeindeglieder. Alle Ämter in der Gemeinde sind ausschließlich Ehrenämter und müssen neben der täglichen Landwirtschaft verrichtet werden.

Der dritte Teil (c) Rawls' zweiten Kriteriums verweist auf den „sincere and reasonable belief“ in die Richter und Führer der Gemeinschaft, dass diese geleitet werden von „a common good idea of justice“ und gewillt sind, ihre Urteile und Handlungen gemäß dieser Gerechtigkeitsidee öffentlich zu rechtfertigen.<sup>385</sup> Zur Durchsetzung insbesondere dieses dritten Teilkriteriums sowie zur näheren Ausformulierung dessen, was als eine „allgemein als gut anerkannte Idee von Gerechtigkeit“ gelten kann, gibt Rawls ein weiteres, entscheidendes Kriterium: die Existenz einer „vernünftigen Konsultationshierarchie“, d.h. einer gewissen Repräsentiertheit der Bevölkerung im Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess dessen, was als im Interesse aller Mitglieder der Gemeinschaft liegen soll.

„That is, the basic structure of the society must include a family of representative bodies whose role in the hierarchy is to take part in an established procedure of consultation and to look after what the people's common good idea of justice regards as the important interests of all members of the people.“<sup>386</sup>

Amische Gesellschaft basiert auf unabhängigen Kirchendistrikten, wobei jede Gemeinde nicht größer ist als die Anzahl von Familien, die sich zum Gottesdienst in einem Privathaus (oder in einer Scheune) versammeln können. In einer Gemeinschaft von circa 20 bis 40 Familien (d.h. etwa 150-200 Menschen) ist nahezu nichts wirklich privat, und es bestehen zahlreiche informelle wie auch institutionalisierte Kommunikationsformen<sup>387</sup>. Hinzu kommt die

---

<sup>385</sup> Vgl. ebd., S.67f.

<sup>386</sup> Ebd., S.71.

<sup>387</sup> Neben den oben beschriebenen Mechanismen (Abstimmung in der Gemeindeversammlung, Presse, informelle Besuche und Beratungen etc.) sei hier noch das „Quilt-freylic“ der älteren Frauen als eine weitere Form (teilweise) institutionalisierter Kommunikation erwähnt. Frauen, deren familiäre Verpflichtungen im Alter weniger werden, nutzen den Freiraum für soziale Aktivitäten, zu denen etwa die gemeinsame Herstellung von Quilts (kunstvolle Steppdecken) für private und wohltätige Zwecke gehört. Selbstverständlich werden bei gemeinsamer Arbeit ausgiebig Probleme aller Art - die Familie und die Gemeinde betreffend - diskutiert. (Zu den Geschlech-

Betonung der direkten Kommunikation sowohl innerhalb der Gemeinde, als auch mit Freunden und Verwandten anderer Gemeinden, als ein zentrales Element Amischer Identität.<sup>388</sup> Ausgiebige Kommunikation und Beratung auf persönlicher Ebene wie auch in Gemeindeversammlungen sind unbedingt notwendig, wenn Entscheidungen nur im allgemeinen Einvernehmen einstimmig getroffen werden können. Gemäß der Ordnung liegt es nicht im Ermessen von Ministern und Bischöfen, über Änderungen der Ordnung oder Disziplinierungen allein zu entscheiden, sondern ausdrücklich im Einvernehmen und nach ausreichender Beratung mit der ganzen Gemeinde. Die Rechtfertigung öffentlicher Entscheidungen ist somit trotz der nicht zu unterschätzenden moralischen Autorität der Diener nicht nur vor der Bibel, sondern auch vor der Gemeinde notwendig. Beide Legitimationsgrundlagen sind zentrale Bestandteile amischer Identität.

Amische Identität kann selbstverständlich nicht auf Rawls' Kriterien für „anständige hierarchische Völker“ reduziert werden. Gleichwohl sind Rawls' Minimalstandards mehr als lediglich nur kompatibel mit dem amischen Gemeinschaftsbegriff. Einige zentrale Merkmale amischer Identität finden ebenso in den Kriterien Rawls' ihren Ausdruck, auch wenn es, wie in dieser Arbeit ansatzweise vorgenommen, einer weit tieferen Analyse aus der Innenperspektive bedarf, um dem Gemeinschafts- und Politikbegriff der Amischen gerecht werden zu können.

### 3. Der Mythos von der kulturellen Neutralität des Staates

Eine Anlehnung an Rawls' Kriterien für *decent hierarchical peoples* im Völkerrecht scheint durchaus sinnvoll zu sein für die Analyse und Beurteilung ethnisch-religiöser Minderheiten wie den Amischen oder den Hutterern und möglicherweise auch für indigene Völker wie *Native American tribes* – die „*First Nations*“, wie sie in Kanada als Sammelbegriff bezeichnet werden. Nicht nur die kulturelle, sondern auch die politische Identität einiger Minderheitengruppen kann nur äußerst eingeschränkt mit der Mehrheitskultur und der Titularnation des Landes, dessen (formale) Staatsbürger sie sind, in Übereinstimmung gebracht werden. Vielmehr werden Rechte erhoben, eigene gesellschaftliche Institutionen und (mit Einschränkung)

---

terrollen vgl. insbesondere: Olshan, Marc A./Schmidt, Kimberly D. (1994): Amish Women and the Feminist Conundrum, in: Kraybill/Olshan 1994, S.215-230).

auch politische Strukturen zu entwickeln und aufrecht zu erhalten, da nur durch ein Mindestmaß an institutionellen Voraussetzungen eine unterscheidbare kulturelle Identität einer Minderheit inmitten einer Mehrheitskultur zu bewahren ist.

„Balancing the need to ensure that the Amish have some choice about their lives with the need to give the Amish the autonomy they need to survive is not easy. [...] However, unless the political community is willing to destroy Amish culture, the Amish must have some autonomy to establish the rules governing their community.“<sup>389</sup>

Derartige *Rechte* – die die Amischen gleichwohl nicht als solche einfordern, sondern allenfalls „erbitten“ –, widersprechen jedoch der liberalen Grundannahme einer strikten weltanschaulichen und kulturellen Neutralität des Staates. Die von Rawls aufgestellten Kriterien, die oben für nicht-liberale Gruppen *innerhalb* einer multiethnischen Gesellschaft in Anwendung gebracht wurden, haben im politischen Liberalismus eben nur ihren Platz im Völkerrecht. Die Grundordnung eines liberalen Verfassungsstaates hingegen müsse von allen als vernünftig geltenden umfassenden Lehren gleichermaßen Anerkennung finden können. Gruppen, deren weltanschauliche Lehren sich nicht mit dem übergreifenden politischen Wertekonsens einer liberalen Gesellschaft in Übereinstimmung befinden, können lediglich toleriert werden, solange sie ihren eigenen Mitgliedern eine Wahlmöglichkeit offen halten und für die politische Ordnung als solche keine Gefahr darstellen. Von *Rechten* auf kulturelle oder (lokale) politische Selbstbestimmung kann jedoch in diesem Kontext, wenn überhaupt, nur im Sinne eines *Zugeständnisses* z.B. auf der Grundlage der freien Religionsausübung, wie im Falle Wisconsin v. Yoder dargestellt, gesprochen werden.

Rawls' Konzeption des politischen Liberalismus knüpft an die Tradition der Vertragstheorie an und ist ein Modell legitimer liberaler Herrschaft, das selbstverständlich nicht die realen Verhältnisse von existierenden Staaten beschreibt. In diesem Sinne muss auch die Annahme der Neutralität des Staates bzw. der ihm zugrunde liegenden Gerechtigkeitskonzeption zunächst verstanden werden. Inwieweit tatsächlich auch Minderheiten der Grundordnung sowie den Institutionen eines realen Staates zustimmen können, würde somit Aussagen erlauben über den Geltungsbereich der Legitimität sowie den mehr oder weniger liberalen Charakter des betreffenden Staates. Der moderne liberale Verfassungsstaat muss sich auch im Umgang mit seinen kulturellen und ethnischen Minderheiten vor den Modellen seiner Theoretiker rechtfertigen lassen. Ebenso sollte sich der Erklärungswert theoretischer Modelle auch an den Verhältnissen der Praxis bestätigen können.

---

<sup>388</sup> Die Benutzung von Telefonen ist nicht grundsätzlich verboten, jedoch beschränkt auf Notfälle, und in liberaleren Gemeinden für Geschäftszwecke. Der Besitz von Telefonen in Privathäusern ist nicht gestattet.

Einige liberale Theoretiker argumentieren entschieden gegen die These der weltanschaulichen und kulturellen Neutralität des Staates, nicht nur weil sie praktisch nie zu erreichen ist – was noch kein Argument dafür wäre, dass es nicht ein erstrebenswertes Ziel bzw. eine sinnvolle Legitimationsgrundlage sein könne –, sondern da jeder Staat bereits durch seine Institutionen immer eine (in einigen Fällen auch zwei oder drei) Kultur(en) reproduziere, die den Kontext für bedeutungsvolle Entscheidungen der Mehrheit aber nicht aller seiner Bürger darstelle.

„The state is inevitably involved in recognizing and reproducing particular ethnocultural groups, and so the politicization of cultural identities is, to some extent, inevitable.“<sup>390</sup>

Jede Wahl einer Staatssprache und deren Anwendung in allen (oder zumindest den wichtigsten) öffentlichen Institutionen, selbst wenn diese wie im Falle der U.S.A. verfassungsmäßig nicht festgeschrieben ist, befördert eine Mehrheitskultur und benachteiligt sprachliche Minderheiten. Ähnliches gilt für die Gestaltung von staatlichen Bildungseinrichtungen durch die Auswahl von Lehrinhalten, die sich an den historischen Erfahrungen bestimmter ethnischer Gruppen orientieren müssen (nicht nur im Fach Geschichte, natürlich auch in Literatur und implizit in allen anderen Fächern). Auch ein vorherrschendes Wirtschaftssystem und entsprechende Wertorientierungen und Kompetenzen müssen durch das Bildungssystem eines Staates reproduziert werden und sind natürlich kulturell nicht neutral, was z.B. an den völlig entgegengesetzten Wertorientierungen der Amischen oder der in Gemeinschaftsbesitz lebenden Hutterern zu sehen ist.

Der Mythos von der kulturellen Neutralität des Staates werde, so Kymlicka, der zentralen Bedeutung kultureller Faktoren auch für die *politische* Integration einer Gesellschaft nicht gerecht, sondern verdecke vielmehr die Vorherrschaft von Mehrheitskulturen gegenüber Minderheiten. Die Annahme einer möglichen oder erstrebenswerten Neutralität der politischen Ordnung eines modernen liberalen Staates basiere auf einer falschen Analogie zwischen religiöser Neutralität und dem, was Kymlicka *Gesellschaftskultur* (societal culture) einer Nation bezeichnet. Die Analogie zwischen Religion und Kultur sei falsch.

„It is possible for a state not to have an established church. But the state cannot help but give at least partial establishment to a culture when it decides which language is to be used in government; what language and history children must learn in school; who will be admitted as immigrants, and what language and history they must learn to become citizens; whether subunits will be drawn to create districts controlled by national minorities; and so on.“<sup>391</sup>

---

<sup>389</sup> Spinner 1994, S.102.

<sup>390</sup> Kymlicka, Will (1997): *States, Nations and Cultures*, Assen, S.21.

<sup>391</sup> Ebd., S.27.

Ein weiterer Mythos, gemäß Kymlicka, sei die Behauptung, dass ein Festhalten an nationalen Identitätsvorstellungen antiliberal sei und durch rein politische Identitätsmodelle ersetzt werden könne.

„National identities were supposed to fade in importance, replaced either by a supra-national cosmopolitan identity, or by a post-national civic or constitutional identity. This prediction has been proven clearly wrong.“<sup>392</sup>

Verfassungspatriotismus könne kein zureichendes Modell politischer Integration sein, da er einerseits auf der falschen Annahme der kulturellen Neutralität des Staates beruhe und andererseits die Bedeutung einer kulturellen Integration der Bürger auch für die Entwicklung und Wahrnehmung politischer Kompetenzen unterschätze. Erst das Eingebundensein in eine Gesellschaftskultur gebe dem Bürger den Kontext, bedeutungsvolle und selbstbewußte Entscheidungen treffen zu können. Die Entwicklung liberaler Tugenden des mitverantwortlichen Staatsbürgers stünden somit nicht im Widerspruch zu traditionellen und kulturellen Bindungen, sondern seien vielmehr auf diese notwendig angewiesen.

„Societal cultures involve *a shared vocabulary of tradition and convention* which underlies a full range of social practices and institutions. [...] Understanding these cultural narratives is a precondition of making intelligent judgements about how to lead our lives.“<sup>393</sup>

Kymlicka argumentiert keineswegs für eine Rückkehr zu Integrationsmodellen des Nationalstaates, vielmehr für dasjenige eines liberalen *multinationalen* Verfassungsstaates nach dem Vorbild der Schweiz, Belgiens oder Kanadas, in dem nationale Minderheiten in Untereinheiten die Mehrheit bilden und durch Selbstverwaltungsrechte eigene gesellschaftskulturelle Institutionen errichten können. Dabei müsse jedoch zwischen verschiedenen Arten von Minderheiten und deren Ansprüchen unterschieden werden.<sup>394</sup> Gruppen von Einwanderern wollen aus politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen Gründen die *Gesellschaftskultur* ihres Heimatlandes verlassen, mit dem Ziel, an derjenigen eines anderen Landes teilzuhaben. Somit ist eine Integration in die Gesellschaftskultur des Einwanderungslandes notwendig, d.h. sowohl das Zugeständnis von Bürgerrechten als auch das Wahrnehmen der Mitverantwortung und die Erfüllung der Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen. Kulturelle Traditionen im engeren Sinne können natürlich weiter gepflegt und sollten in einer *multikulturellen* Gesellschaft auch unterstützt werden. Jedoch stelle die Teilhabe an einer *Gesellschaftskultur*, deren Anzahl auch innerhalb eines *multinationalen* Staates immer beschränkt ist, den primären

---

<sup>392</sup> Ebd., S.21.

<sup>393</sup> Ebd., S.34. (Hervorhebung im Original).

<sup>394</sup> Vgl. oben Kapitel I,3; Anm.80.

Bedeutungskontext für individuelle Entscheidungen dar. Hingegen geht es bei indigenen oder staatenlosen Völkern vielmehr darum, das Überleben ihrer *eigenen* Gesellschaftskulturen zu sichern, die untrennbar mit dem Gebrauch der eigenen Sprache im öffentlichen Leben sowie der Etablierung eigener Institutionen verbunden ist. Generell sind kulturelle und ethnische Minderheiten vor die Wahl gestellt, sich entweder in die vorherrschende gesellschaftliche Mehrheitskultur zu integrieren oder eine eigene Gesellschaftskultur zu etablieren.

„To avoid perpetual marginalization, minorities must either integrate into the majority culture, or seek the sort of rights and powers of self-government needed to maintain their own societal culture – i.e., to create their own economic, political and educational institutions in their own language.“<sup>395</sup>

Im Hinblick auf nicht oder nur teilweise liberale Minderheiten und Kulturen scheint Kymlickas These, durch kulturelle, weltanschauliche und nationale Vielfalt gleichzeitig individuelle Autonomie und liberale Werte befördern zu können, einen Widerspruch darzustellen. Gemäß Spinners Einschätzung der amischen Gesellschaftskultur mache dies keinen Sinn für Gruppen, die erklärtermaßen weder kritisches Denken und persönliche Wahl noch Pluralität innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft als Werte anerkennen und vermitteln.

„Liberalism and theocratic government are incompatible. According to Kymlicka, diversity should be allowed to flourish in all communities. All communities should allow meaningful individual choices, even if this means radically altering the culture of the community. In other words, the liberal state should protect minority cultures in its midst – as long as they are liberal!“<sup>396</sup>

Kymlicka entgegnet dem Einwand, nicht-liberale Kulturen aus seiner Konzeption des liberalen multinationalen Verfassungsstaates auszuschließen, dass bereits die Rede von liberalen und nicht-liberalen Kulturen an sich problematisch sei. Weder seien moderne sich liberal nennende Gesellschaften dies tatsächlich in jeder Hinsicht und gegenüber allen ihren Mitgliedern und Gruppen von Minderheiten (einschließlich der Gleichstellung von Geschlecht, sexueller Orientierung etc.), noch gebe es Kulturen, möglicherweise mit wenigen Ausnahmen, die völlig repressiv jegliche Form individueller Freiheit unterdrücken würden. Das Ziel könne nicht sein, nichtliberale Gesellschaftskulturen aufzulösen oder in einem multinationalen Staat nicht zuzulassen, jedoch müsse deren Liberalisierung unterstützend vorangetrieben werden.

„The aim of liberals should not be to dissolve nonliberal nations, but rather to seek to liberalize them. This may not always be possible. But it is worth remembering that all existing liberal nations had illiberal pasts, and their liberalization required a prolonged process of institutional reform. To assume that any culture is inherently illiberal, and incapable of reform, is ethnocentric

---

<sup>395</sup> Kymlicka 1997, S.27.

<sup>396</sup> Spinner 1994, S.96.

and ahistorical. Moreover, the liberality of a culture is a matter of degree. All cultures have illiberal strands, just as few cultures are entirely repressive of individual liberty.<sup>397</sup>

Bei einer differenzierteren Untersuchung spricht gerade das Beispiel der Amischen zweifellos für Kymlickas These. Es wäre geradezu absurd zu behaupten, was Spinners Darstellung stellenweise nahelegt, dass es Amischen nicht gestattet wäre oder auch schon nicht erwünscht sei, selbständig zu denken sowie aus kritischen Erwägungen heraus selbstbewusste Entscheidungen zu treffen. Neben der theokratischen Legitimation der Gemeindeordnungen sowie der Betonung von Disziplin, Unterordnung und vorgegebenen Geschlechterrollen muss zusammenfassend nochmals an die politische Kultur der Amischen erinnert werden: Es gibt sowohl eine Kontrolle zwischen den verschiedenen Gemeindevorstehern (innerhalb der einzelnen Gemeinde und innerhalb der Affiliations) als auch durch die Gemeindeversammlung. Auch ein Verfahren zur Amtsenthebung von Ministern oder zumindest zu dessen Predigtverbot ist möglich (Schleithimer Artikel). Die ausdrückliche Mitverantwortung aller Mitglieder wird mehrfach betont und spiegelt sich in der institutionellen Ordnung wider, z.B. durch die Bereitschaft jedes (männlichen) Gemeindegliedes, ein Ehrenamt in der Gemeinde auszuführen sowie durch den Rat aller Mitglieder bei der Entscheidungsfindung.

Amische betonen andere Werte und andere Schwerpunkte als moderne liberale Gesellschaften. Das heißt jedoch nicht, persönliche Wahl, kritisches Denken und individuelle Autonomie sei gegen absoluten Gehorsam und Unterordnung völlig austauschbar. Die Analyse amischer Sozialstrukturen sowie amischer „politischer“ Institutionen zeigt deutlich, dass sowohl einschneidende personale Entscheidungen sehr ernst genommen werden,<sup>398</sup> bei der Entscheidungsfindung jede Stimme gefragt ist, als auch ein Mindestmaß an Vielfalt durch Diskussionen und Austausch von Argumenten, z.B. in der amischen Presse möglich ist. Die amische Religion befördert ein extremes Einheits- und Harmoniebedürfnis, was seinen Ausdruck in den zentralen Tugenden von Demut, Bescheidenheit und Gewaltlosigkeit findet. Dies

---

<sup>397</sup> Kymlicka 1997, S.41f.

<sup>398</sup> Kritiker amischer Gesellschaft übersehen leicht die Zahl der persönlichen Entscheidungen, die zweifellos auch in gemeinschaftsbetonten Gruppen wie den Amischen sowohl im persönlichen Alltags- als auch im Gemeindeleben anstehen. Neben der oben ausführlich behandelten Entscheidung zur Taufe (Kapitel IV,2) oder zur Familiengründung (beides wird bei den Amischen außerordentlich ernst genommen und steht ohne Frage in der Entscheidungskompetenz des Individuums), gibt es auch bedeutende wirtschaftliche Entscheidungen, oder z.B. die, in ein neues Siedlungsgebiet zu ziehen oder selbiges aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen aufzugeben etc. Die Ordnung und der Rat der Gemeinde kann bei einigen Entscheidungen helfen und Orientierung geben, aber diese keineswegs den Individuen abnehmen. Innerhalb der Familie ist die Frau dem Mann untergeordnet. Aber auch dies bedeutet nicht, dass gerade bei wichtigen und weitreichenden Entscheidungen wie z.B. dem Umzug in ein anderes Siedlungsgebiet auch ihr Rat ausdrücklich gefragt ist und respektiert werden muss. (Vgl. Olshan/Schmidt 1994, S.222).

bedeutet aber wiederum nicht, dass Amische angehalten seien, keine Meinungen einzubringen und aktiv am Gemeinwesen mitzuwirken.

Ebenso könnte der Autonomiebegriff aus der Innenperspektive der Amischen eine andere, aber nicht minder wichtige Bedeutung erhalten. Die Autonomie des Willens, gemäß amischen Verständnisses, ist es, sich aus eigenem Entschluß den Sittengesetzen der Gemeinde unterzuordnen. *Selbstaufgabe* wird in diesem Sinne nicht als Repression theokratischer Führer, sondern (idealerweise) vielmehr als *Selbstgesetzgebung und Freiheit* „von Versuchungen“, d.h. von inneren Bedürfnissen und materiellen Zwängen und Verpflichtungen empfunden. Freiheit von und Autonomie über die eigenen Bedürfnisse bedeutet für die Amischen zugleich eine weitgehende Unabhängigkeit von den Konsumgesetzen des Marktes, von der psychologischen Beeinflussung durch Werbung, von Leistungs- und Konkurrenzdruck sowie post-modernen Entscheidungskonflikten. Selbstverwirklichung bedeutet für die Amischen *Selbstaufgabe*, aber dies muss nicht notwendigerweise als die Aufgabe von individueller Freiheit verstanden und wahrgenommen werden:

„A person inside the church actually has more freedom, more liberty and more privilege than those who are bound to the outside.“<sup>399</sup>

Die Amischen können als ein Beispiel einer gelungenen Fortentwicklung und Bewahrung einer unverwechselbaren kulturellen und in gewisser Hinsicht auch *nationalen* Identität einer Minderheit innerhalb amerikanischer Mehrheitskulturen gelten. Diese erfolgreiche Wahrung der Identität basiert nicht zuletzt auf der selbstgezogenen Abgrenzung zu einer ihnen fremden Gesellschaftskultur und der Etablierung eigener gesellschaftlicher Institutionen, was u.a. auch durch Sonderregelungen lokaler und kultureller Selbstverwaltung ermöglicht wurde.

Rechte auf kulturelle Identität sind (bisher) nur als individuelle Rechte z.B. mit Bezug auf die Religionsfreiheit oder auf das Diskriminierungsverbot von Angehörigen von Minderheiten einklagbar. Amische Identität wurde unter anderen auch durch die Yoder-Entscheidung bestätigt und ihr Fortleben als Gemeinschaft bedeutend erleichtert. Durch die Begründung sowie das Prüfungsverfahren wurde indirekt aber auch die institutionelle gesellschaftliche Ordnung der Amischen bestätigt. Jedoch ist gerade dies bei liberalen Denkern auf größere Einsprüche gestoßen. Rückblickend vom Standpunkt der 90er Jahre auf die Yoder-

---

<sup>399</sup> Beiler, Joseph F. (1982): Ordnung, in: Mennonite Quarterly Review 56 (Oct. 1982), S.382-384, S.384. – Diese Interpretation bestätigte auch der vor sechs Jahren mit seiner Familie zu den Amischen übergetretene Österreicher Franz Seeberger in einem persönlichen Gespräch im April 2001 in Aylmer, Ont: „Ich habe mich noch nie so frei gefühlt ohne diese ganzen Verpflichtungen und Zwänge in der modernen Konsum- und Industriegesellschaft.“

Entscheidung bestätigt denn auch der Verfassungsrechtler und Rechtsvertreter der Amischen von 1972, *William B. Ball*, die Einschätzung von Richter Douglas der Tragweite der damaligen Entscheidung, dass nie zuvor – und gemäß Ball auch nie wieder danach – der Supreme Court die freie Religionsausübung mit derart weitreichenden Rechten für die Angehörigen von Minderheiten verknüpfte.

„*Yoder* represents the greatest length to which the Supreme Court had ever gone in upholding religious liberty [...]. Supreme Court decisions after *Yoder* never again maintained this degree of protection.“<sup>400</sup>

Auch wenn die *Yoder*-Entscheidung als *landmark decision* für weitere Fälle, insbesondere auf untergeordneten Rechtsebenen, wegweisend war, so meint Ball zeigen zu können, wie diese weitreichende Interpretation der Religionsausübung durch den Supreme Court wiederum schrittweise zurückgenommen wurde.<sup>401</sup>

Das Beispiel der Amischen bestätigt, dass die Aufrechterhaltung einer unverwechselbaren kulturellen Identität nicht unabhängig von den gesellschaftlichen und politischen Institutionen erfolgen kann, zumal als Minderheit in einer (in vielen Aspekten) gegensätzliche Werte betonenden Umwelt. Der Fall der Amischen bestätigt des Weiteren, dass die scheinbar neutrale politische Grundordnung nicht unabhängig von umfassenden Lehren in einer Gesellschaft existieren und aufrechterhalten werden kann.

Die amische „Polis“ umhegt die kulturelle Autonomie und Integrität einer nicht nur religiösen, sondern im gewissen Sinne auch nationalen Minderheit. Ihre politische Enthaltung nach außen, d.h. innerhalb der amerikanischen bzw. kanadischen Gesellschaft geht jedoch nicht bis hin zur völligen Isolation (und schon gar nicht bis hin zu verfassungsfeindlichen Einstellungen oder Aktionen). Die Amischen sind mehr und mehr zu lokaler Kooperation als

---

<sup>400</sup> Ball, William B. (1993): First Amendment Issues, in: Kraybill 1993, S.251-262, S.255.

<sup>401</sup> Als Nachweis belegt Ball dies mit der veränderten Methode der Rechtsprüfung in der Auseinandersetzung mit ethnisch-religiösen Minderheiten. Gemäß dem „*Sherbert-Yoder Test*“ wurden 1963 (*Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398) und in der *Yoder*-Entscheidung 1972 ein vierstufiges Verfahren angewendet, das die Beweislast zu gleichen Teilen den Minderheiten und den staatlichen Behörden auferlegte. Von den angeblich in ihrer Religionsfreiheit Beeinträchtigten wurde in beiden Fällen verlangt, sowohl das Gericht von der Ernsthaftigkeit ihrer Religionsausübung zu überzeugen als auch davon, dass ein tatsächlicher Eingriff in dieselbe erfolgt sei. Die staatlichen Behörden für ihren Teil mussten nicht nur den Nachweis erbringen, dass es sich bei der Durchsetzung eines allgemeinen Gesetzes in der Abwägung gegen die freie Religionsausübung tatsächlich um ein „*zwingendes Interesse des Staates*“ handelte, sondern auch dass es keine alternative Möglichkeit für die Betroffenen gäbe, ihren Konflikt mit dem *Free Exercise Clauses* zumindest zu erleichtern (wie z.B. durch den Kompromiss der amischen *Professional Class*). Bis zur Entscheidung *Employment Division v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990) sei dieses Verfahren, so Ball, schrittweise außer Kraft gesetzt worden. Hingegen habe in der *Smith*-Entscheidung lediglich die allgemeine Anwendbarkeit und (vordergründige) religiöse Neutralität des Gesetzes zur Debatte gestanden, nicht aber die Beweislast des Staates, dass es sich tatsächlich um ein „*zwingendes Interesse*“ handle, das keine alternativen Sonderregelungen ermögliche. (Vgl. Ball 1993, 253ff.).

auch in besonderen Konfliktfällen zu Beratungen und Verhandlungen auf nationaler Ebene bereit, solange diese „informell“ bleiben, d.h. an keinerlei Verträge o.ä. gebunden sind. Die Amischen sind gesetzestreue amerikanische bzw. kanadische Bürger und kommen ihren Pflichten als Steuerzahler und im Falle nationaler Mobilmachung als Zivildienstleistende nach. Ihre staatsbürgerlichen Rechte nehmen sie jedoch weitgehend nicht in Anspruch, ebensowenig leisten sie in der Regel aktive Mitverantwortung am politischen Gemeinwesen durch politische Partizipation. Sie sind allenfalls „partielle Staatsbürger“. Als ethnische Minderheit steht und fällt amische Identität jedoch mit ihrer eigenständigen Gesellschaftskultur, die nur mit Minimalverpflichtungen gegenüber einem liberalen Staat aufrechtzuerhalten ist, der gleichzeitig bereit ist, einer friedlichen, die grundlegenden Menschenrechte achtenden nationalen Minderheit kulturelle Sonderrechte und Möglichkeiten der begrenzten Selbstverwaltung einzuräumen.

Im November des Jahres 2001 – vier Wochen nach den Terrorangriffen islamistischer Extremisten auf die Vereinigten Staaten von Amerika – mag es nicht sehr opportun erscheinen, für größere Toleranz und mehr Selbstbestimmungsrechte für religiöse Fundamentalisten zu werben. Gemäß eines neutralen Fundamentalismusbegriffes – verstanden als die Bezugnahme auf die grundlegenden religiösen Quellen und deren möglichst wortgetreue Umsetzung im praktischen Alltagsleben – können die anabaptistischen Gemeinden deutschsprachiger Minderheiten in Nordamerika durchaus auch unter diese Klassifizierung gefasst werden. Die vorliegende Arbeit versteht sich somit auch als ein Beleg für die Vielschichtigkeit von religiösen „Fundamentalismen“ und insofern als ein Beitrag für eine differenzierte Diskussion um ein angemessenes Verhältnis des politischen Umgangs mit religiösen und ethnisch-nationalen Minderheiten in multikulturellen und multinationalen Gesellschaften.

# Literaturverzeichnis

## 1. Quellen

### 1.1. Historische Dokumente, Pamphlete, Artikel

*Across the Editor's Desk*

in: *Family Life* 7 (1972), zit. nach: Igou 1999, S.20.

*Ammann, Jacob* (1693):

Warning Message, zit. nach: Hostetler (1993), S.37.

*Ausbund* (1992):

Ausbund das ist: Etliche schöne Christliche Lieder. Wie sie in dem Gefängnis zu Passau in dem Schloß von den Schweizer-Brüdern und von anderen rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden, Lancaster, Pa, (Erstauflage 1564).

*Beachy, E.N.* (1947):

Letter, in: *The Budget*, Jan. 23, 1947, zit. nach: Yoder 1990, S.91.

*Beachy, Jacob* (2001):

Relationship with Government: Past, Present and Future. Opening Address am 29. März auf der Conference for Professionals (2001).

*Bedenkliche Geschichten*

fom [!] Alten und Neuen Land wegen Bann und Meidung, Kinder Zucht, Hoffart und Demuth, (o.J.), Sugar Grove, Pa.

*Beiler, Joseph F.* (1982):

Ordnung, in: *Mennonite Quarterly Review* 56 (Oct. 1982), S.382-384.

*Braght, Tielemann Jansz van* (1973):

Der blutige Schauplatz oder Märtyrerspiegel der Taufgesinnten oder wehrlosen Christen, Aylmer, Ont, (Erstauflage Dordrecht 1660).

*Brenneman, Johannes M.* (1994):

Hoffart und Demut, einander gegenübergestellt; nebst einer Weckstimme an die stolzen Frauen, Baltic, Oh, (Erstauflage ca. 1850).

*Byler, Uria R.* (1990):

Our Better Country: The Sroy of America's Freedom, Gordonville, Pa.

*Coblentz, John* (1991):

Are written Standards for the Church?, Harrisonburg, Va.

*Committee for Translation* (Hrsg.)(1994):

Ich kann Pennsylvania Deitsh laysa, o.O.

*Conference for Professionals* (2001):

Serving Amish and Anabaptist Communities, 28.-30. März 2001, Walnut Creek, Ohio.

*Der neue Amerikanische Calender* (2001):

Auf das Jahr unseres Heilandes Jesu Christi 2001, Baltic, Oh.

*Die ernsthaft Christenpflicht* (2000):

Revidierte und vermehrte Ausgabe, Aylmer, Ont/LaGrange, Ind.

*Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit*

an koloniale Länder und Völker vom 14. 12. 1960, GA res. 1514 XV.

*Erklärung über die Grundsätze des Völkerrechts,*

über freundschaftliche Beziehungen und die Zusammenarbeit zwischen den Staaten vom 24. 10. 1970, GA res. 2625 XXV.

- Freedom of movement and population transfer*,  
Sub-Commission resolution 1997/29 vom 28. Aug. 1997, UN-Doc. E/CN.4/Sub.2/1997/L.11/Add.2, S.7-9.
- Glaubensbekenntnis* (1632):  
Glaubensbekenntnis des wehr- und rachlosen Christentums, in: Die ernsthaft Christenpflicht (2000), S.184-215.
- Guidelines* (1981):  
Guidelines in Regards to the Old Order Amish or Mennonite Parochial Schools, Gordonville, Pa.
- Handbuch für Prediger* (2000):  
Zum Gebrauch für gottesdienstliche Handlungen so wie den Diakonen, Diener zum Buch und Bischöfen ihr Beruf anbefohlen wird und wie verschiedene Lehren oder Predigten ordentlich und ehrerbietig ausgeführt werden die Zuhörer zu Jesu leiten wiedergeboren und selig werden, Baltic, Oh.
- Igou, Brad* (Hrsg.) (1999):  
The Amish in their own words. Amish writings from 25 years of *Family Life* magazine, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont.
- Internationaler Pakt*  
über bürgerliche und politische Rechte, UNTS Bd. 999 Nr. 14668.
- Iutzi, Jacob* (1899):  
Letter in The Budget, vom 26. Okt. 1899, in: Yoder 1996, S.209.
- James Valley Book Centre* (Hrsg.) (2001):  
Book Liste 2000-2001, Elie, Mb.
- Kauffman, Nancy* (2001):  
The Single Woman's Role in the Church, in: Keepers at Home, Spring 2001, S.15f.
- Letter*, in: Family Life 6 (1992),  
zit. nach: Igou 1999, S.62.
- McGrath, William R.* (Hrsg.) (1966):  
Christlicher [!] Ordnung or Christian Discipline, Aylmer, Ont.
- Miller, T. L.* (1899):  
Letter in The Budget, vom 26. Okt. 1899, zit. nach: Yoder 1996, S.209.
- Minutes of Old Order Amish Steering Committee* (1972-2000),  
Bd. 1-6, 1966-1972, Gordonville, Pa.
- Oyer, John S./Kreider, Robert S.* (1990):  
Mirror of the Martyres. Stories of courage, inspiringly retold, of 16<sup>th</sup> century Anabaptists who gave their lives for their faith, Intercourse, Pa.
- Pathway editors* (1968):  
What is *Family Life*? In: Family Life 1 (1968), zit. nach Igou 1999, S.19f.
- Raber, Ben L.* (1997):  
Gemeinde Regierung, in: Herold der Wahrheit 7 (1997), Kalona, Ia, S.146-147.
- Radden, Arlene V./Zimmermann, Claudia* (2001):  
Library Service to the Amish, Thesenpapier der Projektpresentation der Holmes County District Public Library, Millersburg, Oh, auf der Conference for Professionals (2001).
- Regel und Ordnungen einer Christlichen Gemein* (1955):  
Die Ordnung der Amischgemeinde in Aylmer, Ontario, vom 1. Feb. 1955 mit Zusätzen von 1977 und 1984, in: Weber 1996, Anhang, S.1-12.
- Rules-Regulations-Duties and Guidelines*  
Regarding Old Order Amish Steering Committee and its State Directors, in: Minutes of Old Order Amish Steering Committee (1972), Bd.1, S.56-64. (Auch in: Minutes of Old Order Amish Steering Committee (2000), Bd. 6, Gordonville, Pa, S.1-5).
- Simons, Menno* (1956):  
The Complete Writings of Menno Simons, Scottdale, Pa.

- Sittert, Tieleman Tielen van* (1664):  
Eine kurze Darstellung des Glaubens des wehr- und rachslosen Christentums, und dessen  
Zustandes, in: *Die ernsthaft Christenpflicht* (2000), S.146-183.
- Social Security Act*  
Public Law 89-97, sec. 1402h, I.R.S.
- Stoll, Elmo* (1987):  
Views and Values, in: *Family Life* 8/9 (1987), zit. nach: Igou 1999, S.28.
- Stoll, Elmo* (1989):  
Voting, Politics, and Propaganda, in: *Family Life* 1/2 (1989), zit. nach: Igou 1999, S.298f.
- Stoll, Joseph* (2000):  
How the Dordrecht Confession came to us, Aylmer, Ont/LaGrange, In.
- Stoll, Joseph/Luthy, David/Stoll, Elmo* (Hrsg.) (1995):  
Our Heritage, Aylmer, Ont/LaGrange, Ind, (Erstmalig 1968).
- The Bible League* (Hrsg.) (1993):  
Es Nei Teshtament. Special Pennsylvania Dutch-English Edition, South Holland, Il.
- The Chains of Addiction* (2001):  
in: *Young Companion* 9/10 (2001), Aylmer, Ont, S.1-8.
- The Problem Corner*  
in: *Family Life* 7 (2001), S.24-28.
- The Right to Return*  
Sub-Commission resolution 1997/31 vom 28. Aug. 1997,  
UN-Doc. E/ CN4/Sub.2/1997/L.11/Add.2,S.12-14.
- The Truth in Word and Work* (1983):  
A Statement of Faith by Ministers and Brethren of Amish Churches of Holmes Co., Ohio, and  
Related Areas, Sugarcreek, Oh.
- Wagler, D.* (1991):  
The Heritage of Our Church Decisions, in: *Family Life*, 4 (1991), zit. nach Igou 1999, S.61f.
- What is in a Language?*  
in: *Family Life* 2 (1986), zit. nach: Igou 1999, S.57.
- White, Thomas* (2001):  
Relationship with Government: Past, Present and Future. Keynote Address auf der Conference  
for Professionals (2001).
- Yoder, Elmer S.* (1996):  
I saw it in the Budget, Hartvill, Oh.
- Yoder, L. S.* (1899):  
Letter in *The Budget*, vom 30. Nov. 1899, zit. nach: Yoder, Elmer S. (1996): I saw it in the  
*Budget*, Hartvill, Oh, S.209.
- Zimmerly, Timothy W.* (2001):  
„Justice and Government“-Tour vom 29.3.2001 im Rahmen der Conference for  
Professionals (2001).
- Zook, Noah* (1988):  
Seeking a Better Country, Gordonville, Pa.

## ***1.2. Gerichtsurteile, Periodika, Gespräche***

### ***Gerichtsurteile***

West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 U.S. 624 (1943).

Brown v. Board of Education, 347 U.S. 483 (1954).

Employment Division v. Smith, 494 U.S. 872 (1990)

Lemon v. Kurtyman, 403 U.S. 602 (1971).

Lovelace v. Kanada, Nr. 24 (1977).

Reynolds v. United States, 98 U.S. 145 (1878).

Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398 (1963)

State v. Yoder, 49 Wis. 2d 430, 182 N.W.2d 539 (1971).

Tinker v. Des Moines School District, 393 U.S. 503 (1969).

Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).

### ***Periodika***

#### *Arthur Graphic Clarion*

Newspaper of the Illinois Amish country, Arthur, Ill.

#### *Blackboard Bulletin*

hrsg. von Pathway Publisher, Aylmer, Ont.

#### *Die Botschaft*

A Weekly Newspaper Serving Old Order Amish Communities Everywhere, Lancaster, Pa.

#### *Family Life*

hrsg. von Pathway Publisher, Aylmer, Ont.

#### *Herold der Wahrheit*

A monthly periodical, published in the interest of the Amish Mennonite Churches. Designed to awaken and maintain a greater spiritual activity, for the disseminating and maintaining the full gospel of the Lord Jesus Christ, hrsg. von Board of the Amish Publishing Association, Kalona, Ia.

#### *Keepers at Home*

hrsg. von Marvin and Miriam Wengerd u.a., Carlisle Press, Walnut Creek, Oh.

#### *Mennonite Quarterly Review*

hrsg. von Mennonite Historical Society, Goshen College, Goshen, Ind.

#### *Old Order Notes*

A seminannual history journal published in the interests of Old Order Brethren, Brethren and Anabaptist history, genealogy and related topics, Greenville, Oh.

#### *Plain Interests*

hrsg. von Plain Interests Publisher, Bloomfield, Ia.

*The Budget*

Serving the Sugarcreek area and Amish Mennonite Communities throughout the Americas,  
Sugarcreek, Oh.

*The Diary*

of the Old Order Churches, Gordonville, Pa.

*The Historian*

A quarterly by the Casselman River Area Amish and Mennonite Historians, Grantsville, Md.

*Young Companion*

hrsg. von Pathway Publisher, Aylmer, Ont.

***Persönliche Gespräche wurden geführt mit:***

*Jacob Beachy*

amischer Bischof, Millersburg, Oh, Mai 2001.

*Fannie Erb-Miller*

nationale Herausgeberin des Budget, Sugarcreek, Oh, Februar/März/Juni 2001.

*David Luthy*

amischer Historiker, Leiter der Heritage Historical Library und Mitherausgeber der Pathway Magazine in Aylmer, Ont, April 2001.

*Fam. Seeberger*

Mitglieder der Old Order Amischgemeinde in Aylmer, Ont, April 2001.

*Joe Waldner*

Deutschlehrer der Oak Bluff Hutterite Colony in Morris, Manitoba, im Juli 2001.

*Fam. Weaver*

Mitglieder einer Amischgemeinde in Shreve, Oh., Mai/Juni 2001.

## **2. Sekundärliteratur**

*Anderson, Benedict* (1983):

Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism, London/New York.

*Arendt, Hannah* (1970):

Macht und Gewalt, München.

*Aristoteles* (1971):

Politik, hrsg. von Olof Gigon, Zürich/München.

*Ball, William B.* (1993): First Amendment Issues, in: Kraybill 1993, S.251-262.

*Beck, Ulrich* (1997):

Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung,  
Frankfurt/M.

*Benjamin, Martin* (1994):

Conflict, compromise, and moral integrity, in: Campell, C.S./Lustig, B.A. (Hrsg.) (1994):  
Duties to others, Kluwer, S.261-278.

*Blumenwitz, Dieter* (1992):

Minderheiten- und Volksgruppenrecht: Aktuelle Entwicklung, Bonn.

*Born, Joachim/Dickgiesser, Sylvia* (1989):

Deutschsprachige Minderheiten. Ein Überblick über den Stand der Forschung für 27 Länder,  
Mannheim.

*Capotorti, Francesco* (1991):

Minderheiten, in: Wolfrum 1991, S.598-607.

- Capotorti, Francesco* (1980):  
Die Rechte von Angehörigen von Minderheiten, VN.
- Clasen, Claus-Peter* (1972):  
Anabaptism, A Social History, 1525-1918. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca/London.
- Clines, Francis X.* (2001):  
For a Small Amish Newspaper, Bad News Is No News, in: The New York Times, 16. März 2001, (<http://www.nytimes.com/2001/03/16/nati>).
- Erikson, Erik* (1989):  
Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M.
- Fisher, Wayne L.* (1996):  
The Amish in Court, New York.
- Francis, Emmerich* (1965):  
Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie, Berlin.
- Frege, Gottlob* (1892):  
Über Sinn und Bedeutung, in: ders. (1994): Funktion, Begriff, Bedeutung, hrsg. v. Günther Patzig, Göttingen, S.40-65.
- Gallston, William A.* (1995):  
Two concepts of Liberalism“, in: Ethics 105 (Apr. 1995), S.516-534.
- Gerlach, Horst* (1993):  
Mein Reich ist nicht von dieser Welt. 300 Jahre Amische 1693-1993, Weiherhof.
- Giddens, Anthony* (1991):  
Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age, Stanford.
- Goertz, Hans-Jürgen* (1980):  
Die Täufer: Geschichte und Deutung, München.
- Habermas, Jürgen* (1984):  
Wahrheitstheorien, in: ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt/M, S.127-183.
- Habermas, Jürgen* (1990):  
Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: ders. (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt/M., S.632-660.
- Hofer, Joshua* (1985): Japanische Hutterer. Ein Besuch bei der Owa Gemeinde/Japanese Hutterites. A Visit to Owa Community, Altona, Mb.
- Holzach, Michael* (1982):  
Das vergessene Volk. Ein Jahr bei den Hutterern in Kanada, Hamburg.
- Hostetler, John A.* (1993):  
Amish Society, Baltimore/London.
- Hostetler, John A./Huntington, Gertrude E.* (1992):  
Amish Children: Education in the Family, School, and Community, New York.
- Huntington, Gertrude E.* (1956):  
Dove at the Window: A Study of an Old Oder Amish Community in Ohio, Diss. Graduate School of Yale University.
- Huntington, Gertrude E.* (1994):  
Persistence and Chance in Amish Education, in: Kraybill/Olshan 1994, S.77-95.
- Jary, D./Jary, J.* (1995):  
Collins Dictionary of Sociology, Glasgow.
- Kant, Immanuel* (1787):  
Kritik der reinen Vernunft, zit. nach: ders. (1995): Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Ingeborg Heidemann, Stuttgart.
- Kidder, Robert L.* (1993):  
The Role of Outsiders, in: Kraybill 1993, S.212-233.

- Knauf, Jutta* (1993):  
Jacob's Ladder: Einfluss der Religion auf das Alltagsleben einer Old Order Amisch-Gemeinde in Ohio/USA, Frankfurt/M.
- Kramsch, Claire* (1996):  
Wem gehört die deutsche Sprache? In: Die Unterrichtspraxis. Teaching German 29 (Spring 1996), S.1-11.
- Kraybill, Donald B.* (1989):  
The Riddle of Amish Culture, Baltimore.
- Kraybill, Donald B.* (1993):  
The Amish and the State, Baltimore.
- Kraybill, Donald B.* (1994):  
Plotting Social Change Across Four Affiliations, in: Kraybill/Olshan 1994, S.53-74.
- Kraybill, Donald B.* (2001):  
Plain People: Complicated Culture, Handout für Keynote Address, gehalten auf der Conference for Professionals: Serving Amish and Anabaptist Communities, 28.-30. März 2001, Walnut Creek, Oh.
- Kraybill, Donald B./Bowman, Carl F.* (2001):  
On the backroad to heaven. Old Order Hutterites, Mennonites, Amish and Brethren, Baltimore.
- Kraybill, Donald B./Nolt, Steven M.* (Hrsg.) (1995):  
Amish Enterprise : From Plows to Profits, Baltimore.
- Kraybill, Donald B./Olshan, Marc A.* (Hrsg.) (1994):  
The Amish Struggle with Modernity, Hanover, Nh.
- Kymlicka, Will* (1995):  
Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, New York.
- Kymlicka, Will* (1997):  
States, Nations and Cultures, Assen.
- Kymlicka, Will/Norman, Wayne* (2000):  
Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts, S.1-41, in: dies. (Hrsg.) (2000): Citizenship in Diverse Societies, New York.
- Längin, Bernd G.* (1990):  
Die Amischen. Vom Geheimnis des einfachen Lebens, München.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm* (1720):  
Monadologie § 9, zit. nach: Die Philosophische Schriften, hrsg. von C.I. Gerhard (1875-1890), Berlin/Leipzig, Bd. VI.
- Lerner, Gerda* (1997):  
Rethinking the Paradigm, in: dies. (1997): Why History Matters. Life and Thought, New York.
- Loewen, James W.* (1995):  
Lies my teacher told me. Everything your American history textbook got wrong, New York.
- Lorenz, Kuno* (1995): Identität, in: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.) (1995): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart/Weimar, Bd.2, S.189-192.
- Luthy, David* (1971):  
The Amish Division of 1693, in: Family Life 10 (1971), zit. nach Igou 1999, S.28-32.
- Luthy, David* (1973):  
Division between the Old Orders and the Progressives, in: Family Life 1 (1973), zit. nach: Igou 1999, S.46-48.
- Luthy, David* (1994):  
Amish Migration Patterns: 1972-1992, in: Kraybill/Olshan 1994, S.243-259.
- Meinecke, Friedrich* (1908):  
Weltbürgertum und Nationalstaat, München.
- Meyers, Thomas J.* (1993):  
Education and Schooling, in: Kraybill 1993, S.87-106.

- Mol, Hans* (1976):  
Identity and the Sacred. Agincourt, Ont.
- Nolt, Steven M.* (1992):  
A History of the Amish, Intercourse, Pa.
- Olshan, Marc A.* (1993):  
The National Amish Steering Committee, in: Kraybill 1993, S.67-84.
- Olshan, Marc A.* (1994):  
Homespun Bureaucracy: A Case Study in Organizational Evolution,  
in: Kraybill/Olshan 1994, S.199-213.
- Olshan, Marc A.* (1994a):  
Modernity, the Folk Society, and the Old Order Amish, in: Kraybill/Olshan 1994, S.185-196.
- Olshan, Marc A./Schmidt, Kimberly D.* (1994):  
Amish Women and the Feminist Conundrum, in: Kraybill/Olshan 1994, S.215-230.
- Partsch, Karl Josef* (1991):  
Selbstbestimmung, in: Wolfrum 1991, S.745-752.
- Peters, Victor* (1992):  
Die Hutterischen Brüder 1528-1992. Die Geschichte und soziale Entwicklung  
einer erfolgreichen Gütergemeinschaft, Marburg.
- Peterson, Brent O.* (1991):  
Popular Narratives and Ethnic Identity. Literature and Community in *Die Abendschule*,  
Ithaca/London.
- Preston, Peter W.* (1997):  
Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era, London/Thousand Oaks/  
New Delhi.
- Rawls, John* (1993):  
Political Liberalism, New York.
- Rawls, John* (1999):  
The Law of the Peoples; with „The Idea of Public Reason Revisited“, Cambridge/London.
- Redfield, Robert* (1947):  
The Folk Society, in: American Journal of Sociology 52 (Jan. 1947), S.293-308.
- Reimer, Gerhard* (1977):  
German as Mother Tongue Among Indiana Mennonites, in: Mennonite Quarterly Review  
7 (1977), S.245f.
- Rousseau, Jean-Jacques* (1762):  
Du contrat social; ou, principes du droit politique, Amsterdam.
- Sandel, Michael* (1982):  
Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge.
- Schlabach, Theron F.* (1988):  
Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America,  
Scottsdale, Pa/Kitchener, Ont.
- Scott, Stephen/Pellman, Kenneth* (1990):  
Living without Electricity, Intercourse, Pa.
- Sollers, Werner* (Hrsg.) (1989):  
The Invention of Ethnicity, New York.
- Spinner, Jeff* (1994):  
The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State,  
Baltimore/London.
- Swartley, Willard M./Kraybill, Donald B.* (Hrsg.) (1998):  
Building Communities of Compassion. Mennonite Mutual Aid in Theory and Practice,  
Scottsdale, Pa/Waterloo, Ont.
- Takaki, Ronald* (1993):  
A Different Mirror. A History of Multicultural America, Boston.

- Taylor, Charles* (1989):  
 Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in: Rosenbaum, Nancy (Hrsg.) (1989):  
 Liberalism and the Moral Life, Cambridge, S.159-182.
- Taylor, Charles* (1989a):  
 Sources of the Self. Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass.
- Tillich, Paul* (1980):  
 Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart/Frankfurt/M.
- Vossen, Joachim* (1994):  
 Die Amischen Alter Ordnung in Lancaster County, Pennsylvania.
- Weber, Jürgen* (1996):  
 Die Altamischen in Kanada. Geschichte und sakralisierte Identität einer weltabgewandten  
 religiösen Gemeinschaft, Hamburg.
- Weber, Max* (1922):  
 Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.
- Weihnacht, Paul-Ludwig* (1994):  
 Nation als Integral moderner Gesellschaft, in: Gebhardt, Jürgen (Hrsg.) (1994): Demokratie,  
 Verfassung und Nation, Baden-Baden.
- Windhorst, Hans-Wilhelm/Klohn, Werner* (1992):  
 Die Amischen in der Lancaster County (Pennsylvania) : Beharrung und Wandel einer  
 fundamentalistisch-religiösen Minderheit, Vechta.
- Wolfrum, Rüdiger* (Hrsg.) (1991):  
 Handbuch Vereinte Nationen, München.
- Yoder, Elmer S.* (Hrsg.) (1990):  
 I saw it in The Budget, Hartwille, Oh.
- Yoder, Paton* (1993): The Amish View of the State, in: Kraybill 1993, S.23-40.