

37 = N.F. 32

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

37. Jahrgang

Neue Folge Nr. 32

1980

IVZ
Z A

2506

gelöscht

~~N11< 40043309 021~~

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

**Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein**



37. Jahrgang Neue Folge Nr. 32 1980

Schriftleitung:

Dr. Heinold Fast, Brückstraße 74, D-2970 Emden

Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-2000 Hamburg 55

Dr. Horst Quiring, Hindenburgstraße 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1

Herausgeber und Verlag:

Mennonitischer Geschichtsverein e.V.

Liesel Quiring-Unruh, Schriftführung

Hindenburgstraße 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1

Gerrit van Delden, Kassenführung

Enscheder Straße 57, D-4432 Gronau

Herstellung:

Heinrich Schneider KG, Offset- und Buchdruck

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1



Mitarbeiter dieser Nummer

Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, D-2408 Timmendorfer Strand

Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 19, D-7100 Heilbronn-Böckingen

Prof. Dr. John S. Oyer, Goshen College, Goshen, Indiana 46526, USA

Prof. Dr. Werner O. Packull, z. Z. Bahnhofstr. 132, D-6093 Neckargemünd

Dipl. Soz. Ernst W. Schepansky, Flett 1, D-2000 Hamburg 90

Prof. Dr. James M. Stayer, Dep. of History, Queen's University,
Kingston, Canada

Sem C. Sutter, 5517 South Everett 2 W, Chicago, Ill. 60637, USA

Willi Wiedemann, Hartingerstr. 14, D-8400 Regensburg

2

ZA 2506

Inhalt

Zu dieser Nummer	Seite
I. Aufsätze	
1. John S. Oyer, Die Täufer und die Confessio Augustana	7
2. James M. Stayer, Vielweiberei als „innerweltliche Askese“. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit	24
3. Sem C. Sutter, Die Anfänge der Mennonitengemeinde in Friedrichstadt (1621–1650)	42
4. Ernst W. Schepansky, Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus. Ein Beispiel zur Sozialgeschichte des Fremden	54
5. Diether Götz Lichdi, Römer 13 und das Staatsverständnis der Mennoniten um 1933	74
II. Von neuen Büchern	
1. Klaus Deppermann, Melchior Hoffman (H. Fast)	96
2. Robert H. Lutz, Wer war der gemeine Mann? (M. Kobelt-Groch)	102
3. Leo Pesch, Reformation und Bauernkrieg (H.-J. Goertz)	103
4. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich (L. Quiring-Unruh)	105
III. Berichte, Hinweise, Anzeigen	
1. Augustana-Jubiläum (W. Wiedemann)	110
2. Flugschriftentagung in Tübingen (J. M. Stayer)	111
3. „Underground Cultures“ in der radikalen Reformation (W. O. Packull)	111
4. Hinweise auf zwei Neuerscheinungen	113
5. Kassenbericht (G. van Delden)	114
6. Hinweise und Anzeigen des MGV (L. Quiring-Unruh)	115

Zu dieser Nummer

In diesem Jahr haben die lutherischen Kirchen landauf und landab an die Confessio Augustana, das Grundbekenntnis ihres Glaubens, erinnert. Melanchthon hatte auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 versucht, die auseinanderstrebende Christenheit mit einem Bekenntnis zur Mitte des christlichen Glaubens kirchlich und politisch vor einer endgültigen Spaltung zu bewahren. Doch sein Versuch scheiterte. Die Einheit ging verloren, und die Confessio Augustana wurde zu einem Dokument, das sich von anderen Konfessionen abgrenzte und über dem Bekenntnisstand der eigenen Kirche streng und unbittlich wachte. Melanchthon hatte sich allerdings schon in Augsburg von den Reformierten, mehr noch von den Täufern abgegrenzt, die bereits auf dem Reichstag zu Speyer 1529 als Ketzer und Feinde des Reichs verurteilt worden waren. Die „gottlosen und wahnwitzigen Lehren der Wiedertäufer“ wurden verworfen und verdammt. Ketzer waren keine Partner im Bemühen um die Einheit der Kirche. Heute weiß man, daß nicht nur theologische, sondern vor allem auch politische Motive zur Ächtung der Täufer geführt haben. Auf beiden Reichstagen haben die evangelischen Reichsstände mit ihrem Urteil gegen die Täufer die Treue zum Reich und die Rechtgläubigkeit ihrer Territorien und Städte unter Beweis stellen wollen. So war es denn nicht nur ein theologischer, sondern auch ein politischer Grund, daß die Täufer in das Augsburger Bekenntnis hineingeraten sind. Schon dieser Grund wäre Anlaß genug, die Verdammungen einmal in einem ökumenischen Gespräch, das heute frei von politischem Erwartungsdruck geführt werden kann, zu erörtern, einzuschränken oder eventuell sogar zurückzunehmen. Im übrigen hatte Melanchthon die Auffassungen der Täufer ja auch nur unzureichend und sehr pauschal wiedergegeben. Ein guter Anfang für ein solches Gespräch ist in diesem Jahr bereits mit dem Wort der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Augsburger Bekenntnis gemacht worden: „Die in diesem Bekenntnis ausgesprochenen Verwerfungen zeitgenössischer Widersprüche gegen das rechte Verständnis des Evangeliums (vor allem im Blick auf die sogenannten „Wiedertäufer“) können wir im zeitlichen Abstand heute differenzierter beurteilen, zumal die abgelehnten Positionen schon damals zu pauschal wiedergegeben wurden und auch von politischen Motiven mitbestimmt waren“. Um die Beziehungen zwischen Melanchthon und den Täufern bemüht sich in diesen Geschichtsblättern der amerikanische Täuferforscher John S. Oyer. Er hat uns einen Vortrag zur Verfügung gestellt, der auf einer Tagung der „Society for Reformation Research“ in Kalamazoo, Mich., USA, gehalten wurde.

In diesem Jahr wurde noch ein anderes Jubiläum gefeiert. Vor 450 Jahren hatte Melchior Hoffman täuferische Reformvorstellungen in den niederdeutschen Sprachraum eingeführt und eine weite Bewegung ins Leben gerufen. Über Hoffman liegt seit dem letzten Jahr eine große Biographie von Klaus Deppermann vor; Heinold Fast hat sie für uns ausführlich besprochen. An die melchioritische Bewegung erinnert auch der von Irvin B. Horst demnächst bei E. J. Brill in Leiden zu erwartende Sammelband „The Dutch Dissenters“. So genügt es, wenn wir in den Geschichtsblättern nur mit einigen, mehr zufällig zusammengestellten Aufsätzen auf dieses Jubiläum hinweisen. James M. Stayer hat die Eheauffassungen im melchioritischen Täuferium im größeren Zusammenhang asketischer Frömmigkeitsformen in der Reformationszeit untersucht und ein schwieriges und immer noch sehr umstrittenes Thema in der Täuferforschung aufgegriffen. Dieser Beitrag gehört mit den Aufsätzen über „Oldeklooster and Menno“ (Sixteenth Century Journal, 1978) und „Davidite versus Mennonite“ (Dutch Dissenters, 1980) zu den neuen Bemühungen Stayers, Gemeinsames und Unterschiedliches im melchioritischen Täuferium herauszuarbeiten. Sem C. Sutter hat erste Ergebnisse seiner Dissertation über Friedrichstadt an der Eider mitgeteilt, über eine Stadt, die im 17. Jahrhundert von niederländischen Remonstranten und Mennoniten gegründet wurde; und Ernst W. Schepansky ist dem Geheimnis des wirtschaftlichen Erfolgs nachgegangen, den aus den Niederlanden eingewanderte Mennoniten in Hamburg und Altona einst erringen konnten. Dieser Aufsatz ist zuerst in der Festschrift für Prof. Dr. Carl Jantke (Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1979, S. 219–234) erschienen und uns freundlicherweise zum Abdruck überlassen worden.

Mit dem Beitrag von Diether Götz Lichdi setzen wir die Diskussion um die deutschen Mennoniten im Dritten Reich fort (s. auch die Besprechung des bedeutenden Buches von Klaus Scholder über „Die Kirchen und das Dritte Reich“ durch Liesel Quiring-Unruh).

In diesem Jahr konnten Pfarrer i. R. Gerhard Hein seinen 75. Geburtstag und Oberstudiendirektor i. R. Dr. Horst Penner seinen 70. Geburtstag feiern. G. Hein war viele Jahre lang Vorsitzender des Mennonitischen Geschichtsvereins, er hat auch den 4. Band des Mennonitischen Lexikons herausgegeben; und H. Penner ist mit seinen Büchern „Weltweite Bruderschaft“ und „Die ost- und westpreußischen Mennoniten“ bekannt geworden. Beiden Jubilaren übermittelt der Vorstand des Mennonitischen Geschichtsvereins herzliche Geburtstagsgrüße.

Hans-Jürgen Goertz

Die Täufer und die Confessio Augustana

Die Täufer haben sich zum Augsburger Bekenntnis nicht geäußert, sieht man von einigen eingekerkerten Täufern ab, die vor Gericht nach ihrer Haltung zur Confessio Augustana befragt worden waren.¹ Für den Historiker ist es daher nicht einfach, stellvertretend eine solche Antwort zu formulieren. Zudem verlief die religiöse Argumentation der Täufer, das erhöht die Schwierigkeit, nicht in den vorgezeichneten Bahnen der theologischen Diskussion seit dem 12. Jahrhundert. Vergleicht man das Augsburger Bekenntnis mit dem Schleithheimer „Bekenntnis“ der Täufer von 1527², so fällt als erstes ins Auge, wie wenige Themen das letztere abdeckt, und weiter, daß auch diese wenigen Themen von ganz besonderer Art sind. Für die Täufer war das Christentum in erster Linie Lebenspraxis, und so wurden die Wahrheiten über diese Praxis mehr in die Form moralischer Ermahnungen als doktrinärer Leitsätze gekleidet. Tatsächlich hatte sich Philipp Melanchthon bereits zwei Jahre vor dem Augsburger Bekenntnis darüber beklagt, daß es äußerst schwierig sei, die Täufer zu widerlegen, da sie es ganz einfach ablehnten, sich eindeutig zu den Hauptartikeln der christlichen Lehre zu äußern.³ Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts leitete Hans de Ries die täuferisch-mennonitische Rückkehr zur traditionellen christlichen Aufgabe ein, ein echtes Glaubensbekenntnis zu formulieren. Ähnlich wie Melanchthon und Luther bis 1530 zielte auch er darauf ab, mit Hilfe eines formulierten Bekenntnisses die zertrennten mennonitischen Gruppen zueinander zu bringen und so eine gemeinsame Front gegen kalvinistische oder lutherische Predikanten und Obrigkeiten zu errichten.⁴

Um die Haltung der Täufer gegenüber der Confessio Augustana zu rekonstruieren, habe ich mich entschlossen, Erwiderungen von Täufern zu den Lehrstücken herauszuarbeiten, die in der Confessio Augustana verurteilt wurden. Ein solches Unternehmen hat seine Probleme, auf die noch einzugehen sein wird. Immerhin bietet es die Möglichkeit, die Positionen der Täufer in den Grundauffassungen, die sie von den Lutheranern trennten, deutlich zu machen.

Ich lasse Melanchthon die thematische Ordnung bestimmen, obwohl er weder 1530 noch später die Täufer wirklich gut verstanden hat. Seine Deutung der Täufer war eine verworrene Mischung aus Scharfsinn, Verständnis und Geistlosigkeit.⁵ Die Auswahl der Lehren, die in der Confessio Augu-

stana verworfen wurden, ist befremdlich. Jedenfalls hätte sich nicht eine Täufergruppe mit allen oder doch nur mit den meisten Lehrstücken, die hier verworfen wurden, identifizieren können. Allerdings muß dabei berücksichtigt werden, daß Melancthon auch bestrebt war, den Vorwurf Johann Ecks zu entkräften, daß die Lutheraner mit ihrem Aufstand gegen Rom die Väter der Täufer gewesen seien.⁶ So war die Auswahl seiner Argumente gegen die Täufer maßgeblich von dieser Anschuldigung bestimmt. Andererseits gingen die Täufer noch unverantwortlicher und unsachgemäßer mit den lutherischen Auffassungen um. Das muß ausdrücklich betont werden. Beide Seiten redeten aneinander vorbei, wenn sie sich – und das war selten genug – einmal zu einem andeutungsweise förmlichen Gespräch trafen.⁷ Deshalb muß ein Beobachter aus dem 20. Jahrhundert ihre Meinungsverschiedenheiten gelegentlich eklektisch interpretieren und in ihre Stellungnahmen einen umfassenderen Sinn hineinlesen, als sie ihn dem Wortlaut nach enthalten.

Im folgenden können lediglich die allgemeinen Umrisse der täuferischen Reaktion auf das Augsburger Bekenntnis nachgezeichnet werden, um so die Richtung für die weitere Forschungsdiskussion über die grundlegenden Differenzen im 16. Jahrhundert anzugeben.

Da wir vor allem die Meinungsverschiedenheiten herausstellen wollen, sollte ständig daran gedacht werden, daß es auch einige ausgedehntere Themenbereiche gab, in denen sich Lutheraner und Täufer einig waren. Dazu gehörten etwa die zentrale Bedeutung der Buße für das religiöse Leben, die maßgebliche Autorität der Heiligen Schrift und die vitale Rolle des Heiligen Geistes. Sicher hätten die Kontrahenten eine Übereinstimmung sogar in diesen Punkten energisch bestritten. Die Feindschaft zwischen ihnen war zu groß, als daß sie ihnen erlaubt hätte, mögliche Gemeinsamkeiten zu erkennen.⁸

Auch wäre zu fragen, welche Täufer herangezogen werden sollen, um die *Confessio Augustana* zu widerlegen. Man könnte mit den drei Täuferführern beginnen, die in ihrer Abkehr vom Katholizismus eindeutig mehr von Luther als von Zwingli oder anderen abhängig waren: Hoffman, Menno und Marpeck. Alle drei hätten etwas über ihre Trennung von Luther zu sagen. Doch zwei von ihnen, Menno und Marpeck, berichten uns in ihrem ausgedehnten Schrifttum nicht viel darüber. Ich beschränke mich daher vor allem auf die Täufer, die in unmittelbarer Nähe zum Luthertum lebten und es darauf anlegten, religiös Unzufriedene in den lutherischen Territorien an sich zu ziehen: die Täufer in Mitteldeutschland.⁹ Da auch hier die Quellen nur spärlich fließen, habe ich zusätzlich auf Positionen zurückgegriffen,

die denen der mitteldeutschen Täufer ähneln, ihre Opposition zum Lutherum aber ausführlicher artikulieren: Peter Riedemann für die frühen Hutten und einige Täufer aus dem süddeutschen Raum, eine Auswahl, die hoffentlich nicht willkürlich ist.

Über die Kirche

In Artikel V der Confessio Augustana verdammt Melanchthon „die Wiedertäufer und andere, so lehren, daß wir ohne das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.“¹⁰ Ist dieser Vorwurf frivol oder nicht? Einige Forscher würden darauf verweisen, daß sich in dieser Beschreibung keine einzige bekannte Täufergruppe des Jahres 1530 wiedererkannt hätte.¹¹ Sieht man diesen Vorwurf eines exzessiven Spiritualismus jedoch im Zusammenhang mit Melanchthons Verurteilung der Donatisten in Artikel VIII¹² und fügt ihn in die ständig wachsende Liste täuferischer Irrtümer, wie dieser Reformator sie nach und nach zusammengestellt hatte, so wird die eigentliche Bedeutung dieses Vorwurfs sichtbar, ja, dieser wird zum wichtigsten überhaupt. Was bedeutet er, und wie haben die Täufer darauf geantwortet?

Der lutherische Spiritualismusvorwurf bedeutete, daß die Täufer sowohl die sichtbare Kirche als auch die Heilige Schrift nur als blassen und unbedeutenden äußeren Ausdruck neben dem kraftvollen Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Auserwählten gelten ließen. Besonders in diesem Punkt neigte Melanchthon dazu, die Täufer mit Müntzer, Karlstadt und den Zwickauer Propheten zu identifizieren.¹³ Die mitteldeutschen Täufer boten den zeitgenössischen Beobachtern genug Beispiele eines übertriebenen Spiritualismus oder eines überspannten Mystizismus, so daß die Lutheraner durchaus eine enge Verbindung zwischen den Täufern und Müntzer herstellen konnten und die Verwerfung in Artikel V glaubhaft scheinen mußte. Da gab es Hans Römer mit seinen Anhängern, die im Januar 1528 Erfurt in ihre Gewalt zu bringen planten.¹⁴ Einige Jahre nach 1530 trieb ein ungenannter „Prophet“ in der Gegend von Fulda sein Unwesen, dessen fanatische Anhänger nach Wundertaten ihres Führers schrien. Aus einer beiläufigen Bemerkung in Luthers Tischgesprächen wissen wir, daß Gerüchte über diesen Propheten auch Wittenberg erreicht hatten.¹⁵ Auch der Mystizismus Hans Dencks war Melanchthon wohl schon vor 1530 zumindest in Umrissen bekannt, denn Artikel XVII, der sich auf die wiedertäuferische Irrlehre der Allversöhnung bezog, mußte mit der Standardanklage gegen den Nürnberger Schulmeister begründet werden. Der Reformator könnte auch

von Schülern Hans Huts gehört haben. Hut war ein ehemaliger Anhänger Thomas Müntzers und vertrat einen mystischen Spiritualismus. Die meisten Gefolgsleute Huts hatten ihre Heimat im Süden Kursachsens jedoch zusammen mit ihrem Führer schon im Herbst 1526 oder etwas später verlassen.¹⁶ Beispiele eines täuferischen Spiritualismus und Mystizismus hat es durchaus gegeben.

Die meisten mitteldeutschen Täufer sahen im Heiligen Geist eine leitende Kraft in den Bestrebungen der Menschen, einen gottgefälligen Lebenswandel zu führen, nicht aber eine gefühlserhebende göttliche Macht, die über der Heiligen Schrift steht. Der mitteldeutsche Täuferführer Melchior Rindk setzte — bis hin zum Legalismus — mehr auf die sittlichen Gebote Jesu Christi, die in der Kraft des Heiligen Geistes befolgt werden konnten, als auf den Geist, der die Auserwählten in die Geheimnisse und Wahrheiten einführte, die dem religiös unbegabten Volk verschlossen waren. Genau das meinte er, wenn er die Lutheraner beschuldigte, einen falschen Glauben zu predigen, der in ihren Anhängern keine moralische Besserung zuwege brachte; es war eben das Werk des Heiligen Geistes im Leben des wahrhaft Glaubenden, das ein reines und ethisch hochstehendes Leben möglich machte.¹⁷ Peter Riedemann brachte seinen hutschen Mystizismus trefflich zum Ausdruck, wenn er die Kirche „eine Ampel, Lichtstern und Lucerne der Gerechtigkeit“ nannte. Diese Auffassung entsprach der traditionellen Sicht des Mittelalters vom Licht, das aus der Heiligen Schrift gewonnen wurde. Riedemann aber gab diesem Licht eine sichtbare Gestalt in der Kirche, die das Evangelium als missionarischen Auftrag verstand und die Menschen durch ihre bloße Existenz anzog.¹⁸ Seine mystische Terminologie war umso eindrücklicher, als sie aus der Feder eines Hutterers floß, dessen Kirche sichtbare Grenzen aufwies, die gewissermaßen mit dem Werkzeug eines Landvermessers abgesteckt werden konnten.

In Artikel VIII kritisierte Melanchthon die Täufer höchstwahrscheinlich erstmals, weil sie hartnäckig die Idee einer reinen Kirche „ohne Flecken und Runzeln“ (Eph. 5, 27) vertraten. Er verdammt dort die Donatisten und „alle andere“. Ich bin überzeugt, daß er damit auch die Täufer gemeint hatte, obwohl er diesen Zusatz in der Apologie nicht eigens erläuterte.¹⁹ Meine Überzeugung stützt sich auf drei seiner späteren insgesamt vier Erklärungen gegen die Täufer. Schon die erste Erklärung vom Oktober 1531 warf den Täufern vor, sie versuchten, eine reine Kirche aufzurichten, und genau diesen Vorwurf erhob Melanchthon stets auch gegen die Donatisten.²⁰ Doch das für den Zeitgenossen radikalste Element des täuferischen Kirchenverständnisses war die Ablehnung des Corpus christianum. Dieses

Element erwuchs unbewußt einem Antiklerikalismus, der der Reformation schon voraus gegangen und ebenso verbreitet war, wie er tief saß. Überhaupt analysierten die Täufer nicht die Kirchen, weder die römische noch die lutherische. Sie kritisierten lediglich aufs schärfste Vertreter anderer ekklesiologischer Anschauungen. In der Tat war es genau diese zornige Kritik, die die Täufer mit der allgemeinen Unzufriedenheit über die kirchlichen Zustände in vorreformatorischer Zeit zu verbinden schien.²¹ Riedemann war schroff und vielleicht auch voller Rachsucht, wenn er beschrieb, was und wer die Kirche nicht sei: „die Versammlung der Ungerechten und Sünder, als Hurer, Ehebrecher, Schelter, Trunkenbolde, Geizige, Eigennützig, Hof-färtige“.²² Damit meinte er freilich, daß sich solche Leute nicht in der Hutte-rischen Kirche fänden. Dieser Zorn wurde von der Verdammung der Täu-fer durch Katholiken, Reformierte und Lutheraner angeheizt und durch die kompromißlose Verfolgung der folgenden Jahre, die entweder zum Widerruf oder zum Tod der Täufer führen mußte, noch verstärkt. Dies wird in den Worten des „Ausbund“-Dichters deutlich, der zur Gruppe der Ge-fangenen in Passau gehörte:

Das hielten deine Kinder gern
aber der Satan wils jn wehrn
hat sie darvon verjaget
jetzund er sie hart plaget
on vnderlaß jn saget.

Steht ab von dieser ketzerey
deß jrrtumms vnd der schwermerey
darein jr euch habt geben
so wolln wir euch lon leben
euwer güter wider geben.

Das wöllen wir O Gott nicht thon
vnd solt vns haut vnn har drauff gohn
dazu auch vnser leibe
deßgleichen Kind vnd Weibe
doch wöllen wir bey dir bleiben.²³

Den Täufern wäre die Confessio Augustana als eine Forderung erschienen, die die römische Hierarchie nur durch philologisch-exegetische Experten, verordnet zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, ersetzen wollte.

Wozu sollte man aber eine Form der geistlichen Tyrannei durch eine andere ersetzen?

Im Blick auf das Kirchenverständnis hätten die Täufer Melancthons Erklärung zu Beginn von Artikel VII zugestimmt, daß die Kirche nämlich „die Versammlung aller Gläubigen“ sei.²⁴ Gewisse Einschränkungen hätten sie aber schon bei den beiden bekannten Bestimmungen, die folgen, angemeldet, daß nämlich Kirche sei, wo die Schrift rein und recht gepredigt wird und wo die Sakramente recht verwaltet werden. Für die Täufer war Kirche vor allem die Begegnung der Heiligen untereinander und in ihr die Begegnung mit Christus. Das bedeutete erstens regelmäßige Bibellektüre, zweitens die gelegentliche Feier des Abendmahls und drittens die konsequente Anwendung des kirchlichen Banns.²⁵ Die mitteldeutschen Täufer haben diese ekklesiologischen Mindestforderungen nie ausführlich ausgearbeitet. Sie wiederholten diese Punkte nur immer wieder und versuchten, ihr Leben nach ihnen auszurichten, weniger sie theologisch gründlich zu durchdenken: wahre Kirche, das sind die glaubenden Menschen, die Laien, und nicht die Hierarchie der Priesterschaft. Wahre Kirche sind die reinen Christen und nicht die Meute der Hurer und Säufer. Mit dieser bewundernswerten Freimütigkeit gelang es ihnen, jedermann zu verletzen und sich zum Feind zu machen. Letztlich formten sie mit ihrem intensiven Gebrauch der Heiligen Schrift ihren eigenen Standpunkt aus und ließen die Lutheraner wissen: „Ihr nehmt das Wort nicht ernst genug, wenn ihr die gegenwärtige Kirche zu reformieren oder durch eine andere zu ersetzen versucht.“

Über die Taufe

In Artikel IX sagt Melancthon: „Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei.“²⁶ Hinter dem Problem der Taufe stand die noch wesentlichere Frage nach dem Heil, in der die reformatorischen Parteien sich trotz erheblicher Meinungsverschiedenheiten zumindest nicht ausdrücklich gegeneinander erklärten. Daher muß auf dieses Problem kurz eingegangen werden.

Die Täufer bestritten, daß die Sakramente Mittel zur Erlangung des Heils seien, weder die Taufe noch das Abendmahl. Heilsmittel waren für sie, vielleicht sogar nur implizit, das gelesene und verkündigte Wort Gottes und der ermahnende Trost, den Glaubensgeschwister einander spendeten. So sehr interessierte die mitteldeutschen Täufer die Frage nach der Gnade gar nicht.²⁷ Und auch die für Luther so grundsätzliche Frage nach einem gnädigen Gott beschäftigte sie kaum. In einigen sehr frühen täuferischen Glaubenszeugnis-

sen (Schleithem, Georg Schnabels „Verantwortung“²⁸, Riedemann) war das Problem der Wiederherstellung der zerstörten Gott-Mensch-Beziehung allenfalls zweitrangig, manchmal sogar stand es ganz am Rande. Menno Simons war hier die bekannteste Ausnahme. Doch die Masse der Täufer hatte ihren Schwerpunkt ganz anders gesetzt: die Nachfolge mit der zentralen Frage, wie der Mensch Christus treu sein könne. Rinck, der Hans Denck leicht abänderte, formulierte es so: Wie kann der Mensch sein Leben so einrichten, daß er die verlorengegangene Fähigkeit, Gott mit größerer Reinheit und Hingabe zu lieben, wiedergewinnt, mit der Hingabe, die Adam vor dem Sündenfall pflegte, und daß ein Leben in vollkommener Liebe, in Jesus Christus, möglich wird?²⁹ Anders als die Lutheraner betrachteten die mittel-deutschen Täufer und Riedemann Christus als Vorbild für das Leben der Christen. Er ist der Herr über den Kosmos und die Menschen, dem man mehr gehorchen müsse als irgendeiner menschlichen Obrigkeit. Sie sehen Jesus also mehr als Vorbild denn als den Retter, der stellvertretend gelitten hatte, gestorben und auferstanden war und damit das Mittel für die Errettung aus Sünde und Tod wurde, das vom Willen des Menschen unabhängig sei. Auch wenn die Täufer von der Prädestination sprachen, waren ihre „Auserwählten“ lediglich gläubige Nachfolger des Herrn Jesus, die gleichsam über eine angeborene Kraft bedingungsloser Nachfolge verfügten. Mitteldeutsche Täufer, die in ständiger Berührung mit dem Luthertum lebten, betonten die Bedeutung des sittlichen Lebens in einer Weise, die Lutheraner als semipelagianischen Heilsglauben bezeichnen mochten. Dieser Akzent kommt auch darin recht eindrücklich zur Geltung, daß die Täufer den „falschen“ Glauben der Lutheraner geißelten, falsch, weil dieser Glaube ihrer Meinung nach nicht zur Erneuerung des Lebens führte.

Dieser grundlegende Unterschied läßt sich auch mit der Deutung Alvin J. Beachys erklären, wonach die Lutheraner sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch forensisch vorstellten (Gerechterklärung) und die Täufer von einem substantiellen Wandel in der Natur des Menschen sprachen, der diesen zu einem sittlichen Leben befähigte (Gerechtmachung). Beide Parteien meinten, daß Gott die Rechtfertigung in Gang setzte; die Täufer gestanden aber dem freien Willen des Menschen gegenüber der lutherischen Gebundenheit des menschlichen Willens durch göttliche Vorbestimmung eine gewisse Rolle im Rechtfertigungsprozeß zu.³⁰

Damit kommen wir zu der Frage, was denn nun die Taufe bei den Täufern bedeutete. Sie war *erstens* das sichtbare Zeichen des Sündenbekenntnisses und der Annahme der Sündenvergebung in Jesus Christus. Einige Täufer, Balthasar Hubmaier beispielsweise, näherten sich damit einer lutherischen

Position.³¹ Die mitteldeutschen Täufer bevorzugten im allgemeinen allerdings andere Deutungen, vor allem *zweitens*, daß die Taufe ein feierliches Versprechen des Täuflings vor Zeugen sei, fortan ein gerechtes Leben zu führen (1. Petr. 3, 21)³² und *drittens*, daß die Taufe ein Mittel zum Anschluß an das Volk Gottes sei. Die Taufe brachte also den Bund zwischen Gott und dem Täufling und zwischen dem Täufling und der Gemeinde zum Ausdruck. Rinck griff dabei auf die Bildsprache der Mystiker zurück, um die Taufe als Bund zwischen Christus und seinem Volk zu beschreiben: die Taufe war ein Akt der Eheschließung zwischen Christus und seiner Braut, der Kirche, und dabei gelobte diese ihrem Bräutigam Gehorsam.³³ Und *viertens* stellte Rinck sich die Taufe als einen symbolischen Akt vor, in dem der Täufling den Tod des Herrn nachvollzieht und einen Bund mit ihm eingeht.³⁴ Angesichts der wachsenden Verfolgung der frühen Täufer gewann diese Deutung der Taufe immer mehr an Einfluß und ist für viele Täufer schließlich die maßgebliche geworden. Sie berührt sich eng mit Hubmaiers Auffassung von der Bluttaufe³⁵ und steht im Zentrum der Märtyrervlieder, besonders dem „Ausbund“ der Passauer Gefangenen von 1535 bis 1539.³⁶ Es gab tatsächlich einige Täufer, für die das Martyrium zum Kernstück des Heilsprozesses geworden ist.³⁷

Die Täufer neigten ohnehin dazu zu bestimmen, was die Taufe nicht sei, statt zu einer positiven Aussage zu kommen, zumal sie nach der Mehrzahl der vorhandenen Quellen, den Verhörprotokollen, *gezwungen* waren, sich zur Kindertaufe zu äußern. Melancthon hielt die Verweigerung der Kindertaufe für etwas skandalös Unchristliches, ja für Blasphemie, da sie die Gnade Gottes denen vorenthält, die sie am meisten verdienen, den Kindern nämlich, die noch keinerlei Bewußtsein für die Sünde entwickelt hätten.³⁸ Die Täufer jedenfalls bestritten die Wirksamkeit der Kindertaufe, da kein Kind die Forderung nach menschlicher Reue, die der Taufe vorausgehen müßte, einsehen könne, eine Fähigkeit, die ihrer Meinung nach das Taufverständnis Luthers voraussetzte. Auch verneinten sie die allgemein angenommene Schwere der Erbsünde, die ja in der Tradition das sakramentale Einfließen der Gnade in den Menschen abgesehen von der Gnadentat Jesu Christi am Kreuz notwendig machte. Die Taufe sei daher nicht nötig, solange das Kind nicht wirklich zur Übernahme von Verantwortung fähig ist und Probleme wie Sünde, Reue und Rechtfertigung nicht verstehen kann.³⁹ Sie verurteilten die Kindertaufe mit eindeutigen Worten als Gotteslästerung und warfen ihren Gegnern vor, daß sie diesen bedeutsamen Akt in der Beziehung zwischen Gott und Mensch zu einem Kinderspiel, ja letztlich zu einem Teufelswerk verkommen ließen. Einmal verglich Rinck die Kinder-

taufe sogar mit unzünftigem Geschlechtsverkehr, also einer Verletzung des göttlichen Gebots.⁴⁰

Die Täufer untermauerten ihre Argumente mit zahlreichen Belegen aus der Heiligen Schrift, die schon von der Anzahl her beeindruckten, vor allem aber von interpretatorischer Originalität zeugten. Sie waren tatsächlich Neuerer und mußten dafür leiden, daß sie einen Wandel in der Praxis anstrebten, mit der die Christenheit traditionellerweise ihre Mitglieder rekrutierte, indem sie schon die jüngsten Glieder der Gesellschaft in die Obhut der Kirche brachte. In keiner anderen Frage legten die Täufer die Heilige Schrift so kompromißlos buchstabengetreu, ja legalistisch, aus. Mark. 16, 16 zum Beispiel wurde ihre Schlüsselformel für die Heilsordnung: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden“; und diese Formel wäre wirkungslos, wenn sie nicht genau in der vorgeschriebenen, gottgegebenen Reihenfolge angewandt würde: erst der Glaube, dann die Taufe und dann erst das Heil.⁴¹ Auch in dieser Frage lautete der Vorwurf der Täufer gegen Melancthon, wenn ich sie paraphrasieren darf, daß er die Schrift nicht ernst genug nähme, sie vielmehr menschlichen Gewohnheiten angliche und damit seine eigene und die Verdammnis seiner Anhänger riskiere, vor allem aber die verwundbarsten aller menschlichen Wesen, die Kinder, dieser Gefahr ausliefere.

Vom weltlichen Regiment

In Artikel XVI der Confessio Augustana steht: „Damnant Anabaptista, qui interdicunt haec civilia officia christianis“ (Verdammt sind die Täufer, die den Christen die Übernahme öffentlicher Ämter untersagen).⁴² Dieser Artikel enthält zwei Elemente, die uns beide ins Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Täufern und Lutheranern führen: die Rolle der Ethik im Rahmen ihrer Theologie und die Bedeutung des weltlichen Regiments im Heilsplan Gottes.

Vermutlich hätten die Täufer dem Anfang von Artikel VI zugestimmt: „Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Frucht und gute Werke bringen soll, und daß man müsse gute Werke tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen, dadurch Gnad für Gott zu verdienen.“⁴³ Abgesehen davon gab es aber nur Meinungsverschiedenheiten zwischen Lutheranern und Täufern über die Rolle der guten Werke, denn die Täufer legten sehr viel mehr Gewicht auf die Ethik als die Lutheraner. Aus diesem Grunde auch warfen die Täufer den Reformatoren vor, sie verdürben mit ihrer Rechtfertigungslehre im Grunde die Moral im

Volke. Dieser Vorwurf fand sich in gewisser Hinsicht auch bei Melanchthon selbst, der sich aus Anlaß seiner ersten Kirchenvisitation im Sommer 1527 entsetzt über die geistliche Situation in den Gemeinden zeigte; kurze Zeit darauf versuchte Wittenberg, diesem Problem zuleibe zu rücken.⁴⁴ Zumindest ein ehemaliger Evangelischer in Mitteldeutschland, Georg Witzel, der angewidert von der Reformation zum Katholizismus zurückkehrte, bezeichnete eben dieses Problem als den Grund seines Sinneswandels.⁴⁵ Die Täufer übertrieben diese Beobachtung. Auf der einen Seite hielten sie diesen Vorwurf für ein brauchbares Mittel, Anhänger für ihren Glauben zu gewinnen, vor allem in den Gemeinden, deren Pfarrer geistig zu unbeweglich waren, sich auf die neueren Rechtfertigungs- und Gnadenlehren einzulassen. Auf der anderen Seite gaben sie sich auch gar keine Mühe, die Wittenberger Zuordnung von Glaube und Werk zu verstehen. Es gibt jedenfalls keinen Hinweis darauf, daß mitteldeutsche Täufer je auch nur Luthers bedeutendste Schriften über diese Fragen gelesen hätten.

Wie ordneten nun die Täufer Glaube und Werk einander zu? In ihren Verhören sagten sie, daß die Werke dem Glauben untergeordnet seien.⁴⁶ Aber diese Werke waren teilweise das Produkt ernsthafter menschlicher Anstrengungen und nicht der spontan-religiöse Ausfluß des Glaubens. Die Täufer arbeiteten hart, um „gut“ zu sein. Auch verbannten sie aus ihren Gemeinden diejenigen, die den hohen sittlichen Anforderungen nicht entsprachen. In Hessen kam es sogar vor, daß Täufer ihre Rückkehr in die evangelische Kirche erst wieder vollzogen, nachdem ihnen zugestanden wurde, ernsthaft für die Durchsetzung der Bannpraxis in dieser Kirche zu sorgen — ein schönes Beispiel übrigens für einen täuferischen Erfolg.⁴⁷

Wichtiger jedoch als die Beziehung, die zwischen Glaube und Werk hergestellt wurde, war das Wesen der Werke selber. In Artikel XVI hieß Melanchthon die Ehe, den gerechten Krieg und die Ausübung des obrigkeitlichen Amtes etc. gut und bemühte sich, diese Berufungen gegenüber den mönchischen Ratschlägen für ein vollkommenes Leben als vollwertige ethische Bewährungsfelder herauszustellen. Die Apologie verdeutlicht dies übrigens noch besser als die Confessio.⁴⁸ Nun gab es wohl nichts, was Melanchthon so sehr verabscheute wie alles Mönchswesen mit seiner Ablehnung des Privateigentums bei den Barfüßern und Karthäusern. Daher scheint seine Verdammung der Täufer hier fast nur ein Nebenprodukt dieser Abneigung zu sein. Dies ist zunächst einmal seltsam, denn die Täufer hatten mit dem Klosterleben nichts gemein, dazu waren sie viel zu antirömisch eingestellt. Dennoch vollzieht Melanchthon diese Gleichsetzung aufgrund äußerer Ähnlichkeiten auf gleichsam natürliche Weise. Die Ehe blieb zwar

für die Täufer gültig, denn Gott und Christus hatten sie ausdrücklich bestätigt. Aber der Kriegsdienst und jedes Amt, das sich auf Gewalt stützte, waren „außerhalb der Vollkommenheit Christi“⁴⁹ und daher dem Christen verboten.

Die Täufer maßen dem weltlichen Amt, sowohl dem Magistrat als dem Richter, der bis zur Todesstrafe über Menschen verfügen konnte, im Heilsplan Gottes keine hohe Bedeutung bei. Rinck etwa unterstrich die orthodoxe christliche Ansicht, daß Gott die Obrigkeit eingesetzt habe, um die Bösen zu strafen und Ordnung zu halten. Die Autorität der Obrigkeit in religiösen Angelegenheiten grenzte er aber scharf ein.⁵⁰ Im Schleithheimer Bekenntnis wurde zwischen „innerhalb“ und „außerhalb der Vollkommenheit Christi“ strenger als sonst im frühen Täufertum unterschieden. Die einzige Form der Gewalt, die den Menschen innerhalb der Vollkommenheit Christi erlaubt wurde, war der Bann. Das Schleithheimer Bekenntnis verbot seinen Anhängern ausdrücklich, obrigkeitliche oder richterliche Ämter zu übernehmen. Der Verfasser dieses Bekenntnisses vertrat die Lehre von den zwei Reichen, die in der christlichen Tradition einen ehrenwerten Platz hat; allerdings vertrat er sie so radikal und machte die Trennung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Reich so klar, wie es bislang höchstens bestimmte Mönchsorden und einige mittelalterliche Ketzer getan hatten.⁵¹ Jeder Aspekt des christlichen Lebens stand seiner Meinung nach unter der Herrschaft Christi allein; und niemand, der ein öffentliches Amt wahrzunehmen hat, könne der absoluten Gehorsamsforderung Christi entsprechen. In ethischen Fragen waren die Täufer äußerst empfindsam und kamen zu kritischen Äußerungen, die in manchen Fällen zu neuer Gesetzlichkeit führten. Beispiele hierfür wären Riedemanns Ansichten zu folgenden Themen: Christ und Steuern, Waffenherstellung und Schmiedehandwerk überhaupt, Kleidermachen, Eid, Grüßen anderer Christen, Klein- und Großhandel, Saufen, das Führen einer Gastwirtschaft usw.⁵² In ethischen Fragen war der Graben zwischen Lutheranern und Täufern tief.

Was bedeutete die täuferische Haltung nun für das obrigkeitliche Amt? In ihrem Einflußbereich war offensichtlich kein Platz für die Ausübung eines solchen Amtes, wenn sie auch verschiedentlich versicherten — gefragt wurden sie ja oft genug —, daß Gott die Schwertgewalt eingesetzt habe, um die Bösen in Zaum zu halten.⁵³ Eine neue politische Theorie haben sie nicht ausgebildet. Hätten sie das versucht, wäre alles auf eine Theokratie oder Christokratie hinausgelaufen. Jedenfalls sahen sie im obrigkeitlichen Amt nichts anderes als eine säkulare Institution, auch wenn sie darauf bestanden, daß Gott sie, wenn auch auf einer niedrigen Stufe seines Heils-

plans, eingesetzt habe. Doch, wie gesagt, theoretisch ausgearbeitet haben sie diese Position nicht. Unüberhörbar sind Verachtung, ja Abscheu gegenüber dem obrigkeitlichen Amt⁵⁴, so sehr, daß sie ihre Richter und Ermittler vor Gericht als Nichtchristen beschimpften und deshalb wohl auch oft höhere Strafen als gewöhnlich erhielten.⁵⁵ Die Täufer zeigten für ihre Gesellschaft ganz einfach keinerlei Verantwortung. Offensichtlich glaubten sie, der weltlichen Obrigkeit aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre nicht unterworfen zu sein und ihren Anweisungen nicht folgen zu müssen, da sie ja nichts Böses im Schilde führten. Innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft genügte der Bann mit seiner gesellschaftlichen Ächtung, um das nötige Maß an Ordnung aufrechtzuerhalten.

Ich habe die Täufer so behandelt, als ob sie vom Schwertgebrauch im obrigkeitlichen Amt mit einer Stimme gesprochen hätten. Das ist in Wirklichkeit aber nicht der Fall. In den letzten zehn Jahren wurde kein Thema so ausführlich in der Täuferforschung bearbeitet wie die Obrigkeitsauffassung der Täufer. Seither werden wenigstens vier Grundpositionen unterschieden, von Varianten in Detailfragen einmal abgesehen.⁵⁶ Die Täufer konnten sich in dieser Frage nicht auf eine Position einigen. Doch der pazifistische Standpunkt ist für eine stattliche Anzahl von Täufern einzigartig genug im weiteren Rahmen der Geschichte des Christentums und selten genug in den ethischen Positionen, die in der Reformationszeit eingenommen wurden, so daß die kritische Haltung gegenüber jeglichem Gebrauch des Schwertes von so vielen Täufern mehr Aufmerksamkeit auf diese pazifistische Position lenkt als darauf, daß einige Täufer diese Haltung nicht teilten.

Schließlich hätten die Täufer, wie bei den Artikeln über die Kirche und die Sakramente, dies Geschütz im Einklang mit ihrer Neigung zu Schriftbelegen gegen die *Confessio Augustana* aufgefahren: „Ihr nehmt das Wort Gottes nicht ernst genug. Der Christus der Heiligen Schrift ist „sanftmütig und von Herzen demütig“ (Matth. 11, 29) und ermahnt jeden von uns, nicht zu sündigen, aber er kerkert uns nicht ein oder tötet uns. Seine Nachfolger müssen ihm gehorchen, wenn sie seinen Namen zu Recht tragen wollen.“

Buße und Allversöhnung

Die Artikel XII und XVII verdammen die Täufer, „qui negant semel iustificatos posse amittere spiritum sanctum; item, qui contendunt quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint“ (die offizielle Fassung übersetzt verkürzt: „so lehren, daß diejenigen, so einst seind fromm worden, nicht wieder fallen mügen“) und „qui sentiunt homi-

nibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse“ („so lehren, daß der Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden“).⁵⁷ Keine dieser Anklagen verdient nähere Aufmerksamkeit, denn die meisten Täufer hatten damit nichts zu tun. Vermutlich gehen beide Anklagen auf Informationen zurück, die Melanchthon über Hans Denck erhalten hatte.⁵⁸

Wenn Melanchthon die Täufer des Perfektionismus anklagte, so lag er damit nicht einmal so falsch. Denn sie glaubten ja tatsächlich so fest daran, Christus ganz und gar gehorsam sein zu können, daß die Sünde schon nicht mehr wie eine Möglichkeit erscheinen mochte. Auf der anderen Seite muß aber berücksichtigt werden, daß die Täufer auf strikte Einhaltung kirchlicher Disziplin achteten. Das reicht aus, um Melanchthons Anklage zurückzuweisen und diese Frage auf sich beruhen zu lassen.

Es mag sein, daß Denck an die Versöhnung aller Menschen mit Gott nach dem Gericht glaubte; so jedenfalls will es die Forschung gegenwärtig sehen, obwohl dieser Täufer zu zweideutigen Aussagen neigt.⁵⁹ Doch er scheint ein Einzelfall gewesen zu sein. In der Regel dachten die Täufer, was diese Frage betrifft, ganz in den Bahnen der Rechtgläubigkeit im 16. Jahrhundert.

Zum Abschluß

Im Jahr 1530 existierte neben Luther, Zwingli und Rom eine andere religiöse Alternative. Sie zog nur wenige Menschen in Europa an, und dies fast ausschließlich in den deutsch- und holländischsprachigen Gebieten. Diese Alternative setzte sich nicht durch, sondern begnügte sich damit, hier und da geduldet zu werden und von der Freizügigkeit einiger Grundherren abhängig zu sein, die sich von ihrer toleranten Haltung einige wirtschaftliche Vorteile versprachen. Da die Täufer den Einsatz von Gewalt, besonders nach der Katastrophe von Münster, zur Selbstbehauptung ablehnten und Lutheraner und Katholiken deswegen scharf angriffen, wurden sie selber zur Zielscheibe großer Feindseligkeit. Diese Anfeindung hatte ihre Ursache nicht zuletzt darin, daß weltliche und kirchliche Führer die Befürchtung hegten, diese Dissidenten würden eine neue Erhebung des „gemeinen Mannes“ ankündigen. Die Täufer versuchten nicht, eine neue Ära des religiösen Pluralismus auszurufen, dafür waren sie zu sehr Kinder ihrer Zeit. Sie versuchten nur, den neueröffneten Einsichten der Heiligen Schrift zu folgen, die für sie die höchste und einzig wirkliche Autorität war.

Der Bruch zwischen den Täufern und den Lutheranern war nicht zu heilen; die Feindschaft zwischen ihnen war zu groß, als daß beide noch in der Lage

gewesen wären, einander zu verstehen, selbst wenn sie eine Methode entwickelt hätten, die Meinungsverschiedenheiten zu diskutieren. Die einen betrachteten die anderen als eine besondere Ausgeburt des Teufels.

Erst in unserem Jahrhundert, in dem sich die Säkularisierung mit Macht Bahn bricht, haben diejenigen die Täufer wiederentdeckt, die sich auf andere religiöse Traditionen stützten. Der Weg der Täufer scheint ihnen ernster Überlegung wert und zudem beispielhaft zu sein.⁶⁰ Wir leben in einer Zeit, in der Volks- und Landeskirchen verfallen und für manche Leute sogar irrelevant geworden sind, in der die Kirche also aus denjenigen besteht, die sehr viel Sorgfalt darauf verwenden, sie mit Hilfe der Gnade Gottes lebensfähig zu machen. Deshalb bedeutet es für die amerikanischen Mennoniten, die aus der selbstverschuldeten Isolation ihrer unmittelbaren Vorfahren auszubringen beginnen, eine große Ermunterung, die religiöse Vitalität der geistlichen Nachfahren Luthers und Zwinglis genauso wie der Söhne und Töchter Roms und die geistliche Verwandtschaft mit diesen wieder zu entdecken.

1 Beispiele bei Günther Franz (Hg.), *Wiedertäuferakten 1527–1626. Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, IV, Marburg 1951, 227 (fortan: TA Hessen), und Gustav Bossert (Hg.), *Herzogtum Württemberg. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, I, Leipzig 1930, 233, 344.

2 Beatrice Jenny, *Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527*, in: *Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte*, 28, 1951, 9–18; John H. Yoder (Hg.), *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale, Pa., 1973, 34–43.

3 Underricht Philip. Melancthon wider die Lere der Wiederteuffer, Wittenberg 1528, A2r.

4 Cornelius J. Dyck, *The First Waterlandian Confession of Faith*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: MQR), XXXVI, 1962, 5–13; ders., *The Middelburg Confession of Hans de Ries*, ebd., 147–154; ders., *A Short Confession of Faith by Hans de Ries*, ebd., XXXVIII, 1964, 5–19.

5 John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*, Den Haag 1964, 242 bis 252.

6 Hans-Werner Gensichen, *We Condemn*, St. Louis 1967, 87; Edwin L. Lueker, *Lutheran Confessions*, in: *Lutheran Cyclopedia*, St. Louis 1954, 631.

7 J. S. Oyer, a. a. O., 212–213.

8 Heinold Fast, *The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli*, in: MQR, XXX, 1956, 104–119, bleibt eine wertvolle Aufzählung, obwohl Fast seither über einige Punkte anders denkt. Das Verhör Melchior Rincks vom 17. bis 18. August 1528, in: TA Hessen, 9 f., deutet darauf hin, daß zwischen Rinck und seinen reformatorischen Verhörsteilnehmern über einige Punkte Einvernehmen be-

stand. William Klassen, *Covenant and Community*, Grand Rapids 1968, 178, über Abhängigkeiten Marpecks von Luther.

9 Zur angemessenen Beurteilung der mitteldeutschen Täufer vgl. Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History 1525–1618*, Ithaca, New York, 1972; ders., *Anabaptist Sects in the Sixteenth Century: A Research Report*, in: MQR XLVI, 1972, 256–279; John S. Oyer, *The Influence of Jacob Strauss on the Anabaptists*, in: Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, Den Haag 1977, 62–82.

10 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen 1930, 58 (fortan: BSLK).

11 W. Klassen, a. a. O., 67.

12 BSLK, 61; J. S. Oyer, *Lutheran Reformers*, 159.

13 Ebd., Kap. 1 und 247 ff.; Paul Wappler, *Thomas Münzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten*, Zwickau 1908; Calvin Pater hat neue Einflüsse Karlstadts auf die Täufer entdeckt: *Andreas Bodenstein von Karlstadt as the Intellectual Founder of Anabaptism*, Ph. D. Diss., Harvard Divinity School, 1976.

14 Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584*, Jena 1913, 38–44, dort auch Urkunden 11, 12, 13, 16 und 25.

15 Ebd., 81–85; Tischreden in D. Martin Luthers sämtliche Werke, hg. von J. G. Plockmann und J. K. Irmischer, Erlangen 1926 ff., LXI, 83.

16 P. Wappler, a. a. O., 25–37; Georg Berbig, *Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. Fr. im Jahr 1527/28*, in: *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, XIII, 1903, 291–353.

17 Justus Menius, *Der Widdertauffer lere vnn geheimnis aus heiliger schrifft widerlegt*, Wittenberg 1530, H4r.; P. Wappler, a. a. O., 328 f. (Rincks Schüler Adam Angersbach); vgl. auch TA Hessen, 68 (Marx Baumgart).

18 Peter Riedemann, *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens*, Cayley 1962, 32 f.

19 BSLK, 61.

20 (1) Gutachten an Kurfürst Johann von Sachsen, Okt. 1531, in: Carl G. Bretschneider u. a. (Hgg.), *Corpus Reformatorum*, Halle 1834 ff., IV, 737–740, (fortan: CR). Bretschneider datiert es fälschlicherweise auf das Jahr 1541; vgl. dazu Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, Münster 1910, 25 Anm. 5.

(2) Etliche Propositiones wider die lehr der Widerteuffer, 1535, Av-A2r und A4r.

(3) Verlegung etlicher vnchristlicher Artickel welche die Widerteuffer furgeben, Wittenberg 1536. Melanchthon erwähnt hier nicht das Problem der reinen Kirche.

(4) Das weltliche Oberkeit den Widertaufferen mit leiblicher straff zu weren schuldig sey, Wittenberg 1536, Bv, wo Melanchthon die Täufer mit den Donatisten gleichsetzt.

21 Von Hans-Jürgen Goertz wird ein Buch über „Die Täufer. Geschichte und Deutung“, im C. H. Beck Verlag München angekündigt, das auf den „Sitz im

Leben“ der Täufer im Antiklerikalismus hinweist, bes. hilfreich ist das 2. Kapitel: Antiklerikalismus und „Besserung des Lebens“.

22 P. Riedemann, a. a. O., 31.

23 Etliche schöne Christliche Geseng wie sie in der Gefengknüß zu Passaw jm Schloß von den Schweitzer Brüdern durch Gottes gnad geticht vnd gesungen worden, 1564, 29r, ein Lied von Michael Schneider, das in allen Ausgaben des „Ausbund“ fehlt.

24 BSLK, 60.

25 Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, Berne, Ind., 1952, ist noch die beste Untersuchung zum Kirchenverständnis der Täufer, auch wenn dort nicht die mitteldeutschen Täufer, wie andere auch nicht, behandelt werden.

26 BSLK, 62.

27 John S. Oyer, a. a. O., 216 f.

28 Georg Schnabel, Verantwortung und widerlegung der artikel, so jetzund im land zu Hessen uber die armen Davider (die man widertauffer nennt) usgegangen sind, in: TA Hessen, 165–180.

29 Verhör, in: TA Hessen, 8.

30 Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop 1977, bes. 277 f.

31 Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism*, Scottdale, Pa., 1966, 19–57.

32 P. Wappler, Thüringen, 329 (Angersbach); TA Hessen, 8 (Rinck); Widerlegung eyner schrifft so Johannes Bader, vermeynter pfarrher zu Landau, newlich than hat, den Kindertauff als Christlich zuerhaltenn, in: MQR XXXV, 1961, 207 bis 211, 208.

33 Für Rinck vgl. J. Menius, a. a. O., E2r-E3r und MQR XXXV, 1961, 211 bis 217, 216, und Rincks „Vermanung vnd warnung an alle so in der Oberkeit sind, hg. von Gerhard J. Neumann, in: MQR XXXV, 1961, 211–217, bes. 216. Vgl. auch Erich Geldbach, *Die Lehre des hessischen Täuferführers Melchior Rinck*, in: *Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung*, XXI, 119–135.

34 Verhör, in: TA Hessen, 12.

35 R. S. Armour, a. a. O., 53.

36 Vgl. bes. die Lieder von Hans Betz und Michael Schneider (verstreut zwischen Nr. 81–112) in einer neueren Ausgabe des *Ausbund*, Lancaster, Pa., 1922.

37 Die beste Untersuchung zu diesem Thema ist immer noch: Ethelbert Stauffer, *Märtyrertheologie und Täuferbewegung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LII, 1933, 545–598.

38 Unterricht, B3v; Brief an Myconius vom 31. Okt. 1531, in: CR, IV, 738 f. (Gotteslästerung).

39 Rinck, *Vermanung*, 216 pass.

40 Ebd., 216 f.

41 Rinck, *Widerlegung*, 208.

42 BSLK, 68.

43 Ebd., 58 f.

- 44 Otto Clemen (Hg.), *Supplementa Melancthoniana*, Leipzig 1926, I. Abt. 6, 369 (Melancthon an Kurfürst Johann am 13. August 1527); vgl. auch Melancthons Brief an Camerarius, ca. 9. August 1527, in: CR, I, 880.
- 45 Georg Witzel, *Pro defensione bonorum operum adversus novos evangelistas*, Leipzig 1532, und ders., *Apologie: das ist: ein vertedigrede Georgij Wicelij widder seine affterreder die Luteristen*, Leipzig 1533.
- 46 Rinck, in: TA Hessen, 7, 8, 9–10; vgl. auch sein Tauffformular in: J. Menius, a. a. O., E2v-E3r.
- 47 TA Hessen, 213–237 (Bericht von der Disputation, 30. Okt. bis 3. Nov. 1538). (Aus dem Englischen übertragen von Dr. Christoph Junge)

James M. Stayer

Vielweiberei als „innerweltliche Askese“

Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit*

Vielleicht wird das Orwellsche Jahr „1984“ zum Anlaß genommen werden, an die Schreckensherrschaft im Täuferreich von Münster vor vierhundert Jahren zu erinnern. 1980 jedenfalls ist das Jubiläumsjahr, in dem an die Anfänge des niederdeutschen Täuferturns gedacht wird, und Münster ist ein fester Bestandteil des neuen prophetischen und apokalyptischen Täuferturns, das Melchior Hoffman 1530 in Emden einföhrte. Die Anfänge des melchioritischen Täuferturns zu feiern, ohne die Vielweiberei zu erwöhnen, wäre ebenso unmöglich, wie über die Mormonen zu schreiben und ihr polygames Leben zu übergehen. Die besten Untersuchungen, die in letzter Zeit zu den Täufern in Münster erschienen sind, haben sich bemüht, dieses Täuferreich aus dem Zusammenhang mit dem gesamten Täuferturn und der Reformation in den mitteleuropäischen Städten zu verstehen.¹ Die Vielweiberei muß auch vor dem weiteren Hintergrund der schwierigen Beziehungen erfaßt werden, die die Reformatoren zu den radikalen Strömungen ihrer Zeit unterhielten. So erweitert die Einsicht in die Vielweiberei der melchioritischen Täufer nicht nur unser Verständnis vom Ursprung einer evangelischen Glaubensgemeinschaft, sondern wirft auch ein Licht auf die revolutionäre Neueinschätzung von Ehe, Sexualität und weiblichem Geschlecht in der Reformationszeit allgemein. Abgesehen davon, daß die Vielweiberei in Münster und in den Bewegungen, die darauf folgten, den Forderungen der besonderen historischen Situation entsprach, in dem das melchioritische Täuferturn sich befand, war sie auch ein Einwand aus dem Geist der Askese gegen die positive Würdigung der menschlichen Sexualität und des weiblichen Geschlechts durch die Reformatoren. Trotz ihres unzuchtig-ausschweifenden Erscheinungsbildes ist sie ein Beispiel für Max Webers „innerweltliche Askese“² und für die Eigenart der radikalen Reformation, konservatives Gedankengut, das kritisch gegen die sich institutionalisierende Ordnung des Protestantismus eingesetzt wurde, in einen Dissent zu überführen, der Religion und Gesellschaft radikal bedrohte.

Die Kirchenväter hatten der mittelalterlichen Kirche eine strenge Auslegung der geschlechtlichen Askese in den paulinischen Briefen überliefert. Zeno von Verona sah die höchste christliche Tugend darin, die Natur unter die Füße

zu treten.³ Diesen Gedanken hat Augustin nicht wesentlich abgemildert, wenn er die Ehe zwar als eine menschliche Institution bezeichnete, die Keuschheit aber umso mehr als eine engelhafte Haltung pries. Augustin hat auch die Auffassung vertreten, daß Adam und Eva und ihre Nachkommenschaft, wären sie nicht gefallen, den göttlichen Auftrag „Seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde“ sicherlich ohne *delectatio* (Genuß) und *libido* (Begierde) erfüllt hätten.⁴ Die scholastischen Klassiker veränderten diese Vorstellung leidenschaftsloser Zeugung zwar ein wenig, sie bestanden aber doch auf dem Gedanken, daß in dem hypothetischen Liebesakt im Paradies die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen (*iustitia originalis*) doch stets für die Kontrolle über die *libido* durch die *ratio* (Vernunft) gesorgt hätte.⁵ Am Vorabend der Reformation hatte die kulturelle Bewegung des Humanismus, die sich auf die starke Tradition des klassischen Altertums stützte, das frühmittelalterliche Ideal der Mönchsaskese beiseite gedrängt und durch den gedämpften Hedonismus des total unabhängigen Gelehrten ersetzt. Dies neue literarische Modell, das in der elitären Kultur jener Zeit noch ausschließlich männlich bestimmt war als das mönchische zuvor, gab einer intensiven weiberfeindlichen Strömung im volkstümlichen Schrifttum kräftige Nahrung. Rationalität war in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts männlich, Sinnlichkeit hingegen weiblich abgestempelt.⁶ Sammlungen alter Sprichwörter und grobianistische Pamphlete verstärkten die christliche Überzeugung, daß Eva, die ja früher und tiefer gefallen war als Adam, sich weniger als dieser von ihrer Gottebenbildlichkeit bewahrt hatte, um ihre Leidenschaften noch zügeln zu können. Ein moderner Interpret sieht in dieser Literatur einen tiefen Ausdruck männlicher Furcht vor weiblicher Sexualität.⁷ Aus dem 16. Jahrhundert stammt auch der spöttisch-spaßige Disputationssatz „mulier non homo“ (die Frau ist kein Mensch)⁸ — ein Stück schwarzen Humors, der den ganz und gar ernstgemeinten Versuchen einiger europäischer Imperialisten nachgebildet war, die beweisen wollten, daß die Eingeborenen Amerikas nicht echte menschliche Wesen seien und ihre Seelen deshalb auch nicht gerettet zu werden brauchten.

Die feindselige Haltung des Humanismus gegenüber Frauen und Ehe drang schnell in die deutschsprachige Literatur ein, so daß bereits in der frühen Reformation Sammlungen weiberfeindlicher Sprichwörter im Volk verbreitet waren.⁹ Beispiele dafür sind das Ehebüchlein Albrecht von Eybs (1472)¹⁰ zu Beginn und die Sprichwörter, die Sebastian Franck (1541)¹¹ gesammelt hat, am Ende der Zeit, die wir hier betrachten. Im Ehebüchlein wurde die Unvereinbarkeit von Ehe und Weisheit in einer Paraphrase von Theophrast, einem Schüler des Aristoteles, zum Ausdruck gebracht: „Wann durch ein

weyb wirt gehindert die lernung der geschrift vnd die weysheit, vnd mag keiner wol gedinen den künsten vnd dem weybe, der weißheit vnd dem pette.“¹² Beide Werke schildern die Ehe als einen Machtkampf, den die Männer verlieren müssen. Eyb: „Er hat im gesucht ein frawen vnd hat gefunden ein meistrin“¹³ (nach Petrarca). Franck: „Er ist doctor, sie meyster. Er ist meyster, wann sie nit daheim ist. Er ist vberherrt, vbermannt, vberweibt.“¹⁴ Am Vorabend der Reformation prägte ein Nürnberger Dichter 1515 für das männliche, herrische Weib den Begriff „Siemann“, ein Sprachgebrauch, der sich bis ins nächste Jahrhundert fortsetzen sollte: „Sy will in dem hauß syman sein.“¹⁵ 1538 wurde dieser Typus durch die Beschreibung des Heiligen Simon als verweichlichtem Pantoffelhelden ergänzt.¹⁶ Die Verflechtung dieser Literatur mit dem Lauf der Reformation und ihren radikalen Strömungen ist offensichtlich. Als Johann Fabri, einer der schärfsten Verfolger Balthasar Hubmaiers, gegen Luthers Vorstellungen von der Ehe schrieb, schlachtete er das Ehebüchlein Eybs aus, um die Dummheit einer Eheschließung zu beweisen.¹⁷ Dieser humanistische Karrierist verteidigte die zölibatäre Machtstruktur des alten Glaubens und zitierte das Sprichwort, dem Lessing später den markigsten Ausdruck gegeben hat:

„Zweimal taugt eine Frau — für die mich Gott
bewahre! —
Einmal im Hochzeitsbett und einmal auf der
Bahre!“¹⁸

Francks Sprichwörter riefen nun ihrerseits, um die andere Seite der Medaille zu betrachten, ein Buch zur Verteidigung der christlichen Ehe in Wittenberg hervor, in dessen Vorwort Doktor Martin Luther selbst gegen das „böse, lästerliche Maul“ wetterte.¹⁹ Es ist bekannt, daß Franck eine der wichtigsten Quellen für die frühe mennonitische Kultur²⁰ war, und die von Franck gesammelten weiberfeindlichen Sprichwörter fügten sich, ohne daß sie direkt aufgenommen wurden, gut zu Mennos patriarchalischem Denken.²¹

Der große Aufstand gegen den römischen Klerus hatte also zu dieser Zeit nicht nur gegen die traditionelle Auffassung von Keuschheit, Zölibat und unauflöslchen Gelübden zu kämpfen, sondern auch gegen eine Weiberfeindlichkeit, die der Humanismus aus dem klassischen Altertum geerbt und mit Erfolg in die deutschsprachige Literatur überführt hatte. In seinem Sermon „Vom ehelichen Leben“ (1522) nahm Luther²² die weiberfeindliche Stimmung seiner Zeit direkt aufs Korn: „Es sind vil heydnischer bucher, die

nichts denn weyber laster und ehlichs stands unlust beschreyben, also das ettliche gemeynett haben, wenn die weyßheyts selbs eyn weyb were, solt man dennoch nicht freyen . . . Das sind nu blinder heyden wort, die nicht wissen, das man und weyb gottis geschöpfte sey, und lestern yhm seyn werck, gerade als keme man und weyb unversehens daher. Ich halt auch, wenn die weyber sollten bücher schreyben, so wurden sie von mannen auch der gleychen schreyben.“²³ Luther beantwortete die Verachtung des Pantoffelhelden, wie er in der Figur des Heiligen Simon zum Stereotyp wurde, mit einer Verfluchung seinerseits: „Wenn eyn man hynginge und wussche die windel odder thet sonst am kinde eyn verachtlich werck, unnd yderman spottet seyn und hielt yhm fur eyn maulaffe und frawen man, so ers doch thett ynn . . . Christlichen glawben . . . ia sie spotten sich nur selbs und sind des teuffels maulaffen mit yhrer klugheyt“.²⁴ Das Bedeutsamste an Luthers frühreformatorischer Vorstellung vom ehelichen Stand war ihr Naturalismus. Er bestätigte die natürlichen Ordnungen in seiner Lehre von den zwei Reichen und entwickelte seine Worttheologie aus dem Faktum, daß Gott in Christus Fleisch angenommen hat. So ließ er gar nicht erst die platonistische Abscheu gegenüber der menschlichen Geschlechtlichkeit aufkommen. Der Begriff „Naturalismus“ ist sicherlich anachronistisch, aber er kommt der Bedeutung dessen, was Luther meinte, sehr nahe, daß nämlich „die ehe ein eusserlich weltlich ding ist wie kleider und speise, haus und hoff . . .“²⁵ In der Schrift „An den christlichen Adel“ (1520) hatte Luther dem Papst das Recht bestritten, den Priestern die Ehe zu verbieten, „als wenig als er macht hat zuuorpieten, essen, trincken vnd den naturlichenn außgang . . .“²⁶ Die natürliche Kraft zur Zeugung war dem Menschen nicht umsonst verliehen worden. 1. Mos. 1, 27–28 war Luthers Haupttext über Geschlechtlichkeit und Ehe, besonders: „Seid fruchtbar und mehret euch.“ Eng darauf folgte 1. Kor. 7, 9: „Es ist besser freyen dann brennen.“ Der nichteheliche Stand konnte nur für diejenigen gerechtfertigt werden, die nicht „brannten“ – Individuen, die ohne sexuelle Potenz geboren wurden, denen sie durch einen unglückseligen Gewaltakt abhanden gekommen war²⁷, und auch für die wenigen, die von Gott auf wunderbare Weise gesegnet waren: „Dieße sind seltsam, und unter thaussent menschen nicht eyner, denn es sind gottis besondere wunderwerck, des sich niemant unterwinden soll, gott ruff yhn denn besonders . . .“²⁸ Wirklich glücklich verheiratet sind nur die Ehepartner, die sich bemühen, in ihrem Stand dem Willen Gottes zu folgen; wer die Ehe hingegen nur um der „äußerlichen Lust“ willen eingeht, wird enttäuscht werden. (Libido wurde von Luther, wie von Augustin als eine Entstellung der Sexualität angesehen, die der Teufel verursacht hatte.)²⁹ Daß

die Ehen aber zwischen Ungläubigen oder von Christen mit Ungläubigen ungültig seien, ist eine bloße Erfindung der Papisten. Auch hier springt das „eusserlich, weltlich“ Element der lutherischen Eheauffassung ins Auge: „Wie ich nu mag mit eym heyden, Juden, Turcken, ketzer essen, trincken, schlaffen, gehen, reytten, kauffen, reden und handeln, alßo mag ich auch mit ihm ehelichen werden und bleyben . . . Eyn heyde ist eben ßo wol eyn man und weyb von gott wol und gutt geschaffen als S. Peter und S. Paul und S. Lucia . . .“³⁰

Diese Bestätigung der natürlichen Ordnung und die Zurückweisung der Askese gehörten zu jenen Themen, zu denen die radikalreformatorischen Strömungen sich in heftiger Polemik gegen Wittenberg schon früh geäußert haben. Thomas Müntzer spielte auf die Hochzeit von Kana an, als er Luther vorwarf, die Gegenwart Christi beim Hochzeitsfest zu leugnen und folglich die Verwandlung des Wassers in Wein auszuschließen.³¹ Das hatte Müntzer bereits früher in seinem Brief an Philipp Melanchthon vom 27. März 1522 ausführlich dargelegt. Es sei gut gewesen, hatte er geschrieben, daß die Wittenberger zu heiraten begonnen und auf diese Weise die römische Heuchelei überwunden hätten. Ihre Ehen aber seien ebenso schädlich wie der falsche Zölibat der innerlich brennenden römischen Priester. In beiden Fällen sei der Mensch taub gegen die Stimme Gottes, weil die Leidenschaft ihn von Gott ablenke. Er ermahnte die Wittenberger: „Durch Eure Überredungskünste bewegt Ihr die Menschen zur Eheschließung, welche aber nicht zu einer unbefleckten Zeugung, sondern zum Bordell des Satans führte . . . Oder verhindert die Leidenschaft der Begierden vielleicht nicht Eure Heiligung? . . . Wir sollen die Frauen gebrauchen, als hätten wir sie nicht! Erfüllt die ehelichen Pflichten nicht wie die Heiden, sondern wie Menschen, die wissen, daß Gott mit Euch redet, Gott Euch befiehlt, ermahnt, damit Ihr fest und genau wißt, wann Ihr zur Vermehrung des erwählten Volkes beitragen sollt, so daß die Furcht Gottes und der Geist der Weisheit die tierische Begierde (*bruti concupiscentiam*) hemmt, so daß wir von ihr nicht verschlungen werden.“³²

Weiter unten äußerte Müntzer seinen Unmut über die Invokavitpredigten, in denen Luther sich für das „Schonen der Schwachen“ eingesetzt hatte, und stellte sich mit dieser Kritik auf die Seite Karlstadts.³³ Melanchthon wurde aufs Korn genommen, weil Müntzer in ihm den Autor eines kurzen Traktats sah, das zur Verteidigung des einstigen Lutherschülers Bartholomäus Bernhardi geschrieben wurde, der zu den ersten Priestern gehörte, die geheiratet hatten. Diese Schrift, die die Wittenberger Rechtfertigung der Priesterhe in rechtlicher und biblischer Terminologie zum Ausdruck brachte,

wurde nach ihrem Erscheinen im Juli 1521 in lateinischer und deutscher Fassung weit verbreitet.³⁴ Heute glaubt man im allgemeinen, daß ihr Autor nicht Melanchthon, wie Müntzer meinte, sondern kein anderer als der Doktor beider Rechte Andreas Bodenstein von Karlstadt war.³⁵ Abgesehen davon, daß Karlstadt für die entscheidenden Jahre 1517–1521 ein hochangesehenes Mitglied in der Bruderschaft der Wittenberger Theologen war, unterstreicht diese List der Geschichte, daß es im radikalen Lager keine übereinstimmende Kritik an Luthers Vorstellung von Sexualität, Ehe und Frauen gab.

Thomas Müntzer hatte eine Kritik an Luther und den Wittenbergern vorgebracht, die später unter den „Radikalen“ Widerhall finden sollte. Diese Kritik gründete in dem allgemeinen mystischen Argwohn gegenüber dem „kreatürlichen Kleben an der Natur“ und zog 1. Kor. 7, 29 zu Hilfe: „Das sage ich aber, liebe Brüder: Die Zeit ist kurz. Weiter ist das die Meinung: Die da Weiber haben, daß sie seien, als hätten sie keine . . .“ Der apokalyptische Akzent ist in Müntzers Brief mit Händen zu greifen. Er hoffte, daß die geheiligten Eltern sich von den tierischen Leidenschaften zur „unbefleckten Zeugung“ eines „auserwählten Volkes“, *proles electa*, befreien würden, um die leeren Plätze in der Kirche der letzten Tage zu füllen. Wenn man der lutherischen Polemik gegen ihn Glauben schenken darf, hat er die Nachricht von der Geburt seines eigenen Kindes mit erhabener Gelassenheit entgegengenommen und nicht mit natürlicher Freude, worin die Wittenberger ein angemessenes Gotteslob gesehen hätten.³⁶ Das „Haben, als hätte man nicht“ unterschied sich in Müntzers Anweisungen zur Sexualität von Luthers augustinischem Verständnis, wonach libido Sünde war. Müntzer wollte das Kreatürliche im Inneren des Menschen, wie in der mittelalterlichen Askese, beherrschen, während Luther das dem sündigen Menschen nicht zutraute. Obwohl Müntzer sich mit ganzer Hingabe im Kampf gegen den Stand des Klerus engagierte, setzte er sich bahnbrechend dafür ein, daß die Verwerfung der Sinnlichkeit, die man früher nur vom Klerus erwartete, jetzt zur Norm des christlichen Lebens allgemein erhoben würde. Die Klöster wurden zerstört, die Askese wurde aber in die Welt hinausgetragen. Wie Müntzer noch zeigen sollte, konnte dieser asketische Konservatismus unter veränderten historischen Bedingungen sehr radikal werden. Rechts sollte links, konservative Ideen sollten zur großen sozialen Bedrohung werden.

Von Müntzer scheint keine direkte Linie nach Münster zu führen, trotz einer gewissen Kontinuität apokalyptischer Impulse, die von dem Müntzerschüler Hans Hut über die Augsburger Täufer nach Straßburg und zu den Anhängern Melchior Hoffmans, den man den Großvater des Täuferreichs

von Münster nennen darf, ausgegangen sind.³⁷ Die asketische Haltung der Täufer zur Sexualität ist darauf zurückzuführen, daß viele Täuferführer eher entweder traditionellen Vorstellungen über den christlichen Charakter einer rechtmäßigen Ehe oder einer traditionellen Abscheu gegenüber dem Geschlechtsakt verhaftet waren, als daß sie Müntzers offenen Affront gegen Wittenberg geteilt hätten. Die Trennungslinien, die zwischen den verschiedenen täuferischen Traditionen verlaufen, können an der Einstellung zu Fragen der Geschlechtlichkeit und Ehe markiert werden. Impulse, die jenen gleichen, die in Münster zu neuen Formen der Ehe führten, tauchten gelegentlich schon im früheren vormelchioritischen Täufertum auf, aber nur unter den süddeutschen, mitteldeutschen oder österreichischen Täufern, die von Hans Hut geprägt wurden, jedoch niemals unter den Schweizer Brüdern, den Gemeinden Pilgram Marpecks oder den Hutterern. Beispielsweise berichtete Ferdinand von Österreich 1529 von Täufern in seinen Territorien, die der Vorstellung anhängen, daß „ain weib, so sy schwanger ist, soll von irem manne nit erkannt werden, daraus folgt, das ein mann vil weiber haben mag.“³⁸ Ganz gewiß hatten die meisten Täufer in der Schweiz, Österreich, Süd- und Mitteldeutschland und Mähren keine naturalistische Auffassung von der Ehe und verurteilten Ehen zwischen ihren Mitgliedern und Außenstehenden. Die Hutterer waren da besonders rücksichtslos. Sie lösten die Ehen mit „Ungläubigen“ auf, sobald der hutterische Partner geistlich irgendwie in Gefahr zu geraten schien. Auch unter denjenigen, die von hutterischen Missionaren als Bekehrte nach Mähren gezogen wurden, ist häufig die Zerstörung der Ehen, die vor der Bekehrung geschlossen worden waren, zu beobachten. Ein so bedeutender Täuferführer wie Leopold Scharnslager war jedoch von der naturalistischen Auffassung der Ehe überzeugt, daß sie nämlich dem Zweck diene, Unzucht zu vermeiden. Darin folgte er mehr Wittenberg und Karlstadt als Müntzer. Bevor Melchior Hoffman das Täufertum nach Norddeutschland und in die Niederlande trug, gab es keine abgeklärte und in sich geschlossene täuferische Auffassung zu den Fragen, die mit den Beziehungen unter den Geschlechtern zusammenhingen. Was jedoch zusammenfassend schon gesagt werden kann, ist, daß die soziale Dynamik kleiner Gruppen, die in einer feindseligen Umgebung isoliert leben mußten (d. h. religiöser Separatismus), es ihnen mehr oder weniger verwehrt, Luthers Gedanken zu akzeptieren, daß religiöse Mischehen ein Teil der natürlichen Ordnung seien, die Gott eingesetzt hat.³⁹

Melchior Hoffman schrieb einen Kommentar zum Hohen Lied Salomos (1529) und legte diesen erotischsten Abschnitt im biblischen Kanon streng nach den Regeln mittelalterlicher Allegorese aus.⁴⁰ In der „Ordonnantie“, die

1530 seinen Übergang zum Täufern markierte, benutzte er die erotische Metaphorik noch einmal, um geistlichen Tiefsinn zu vermitteln. In der wahren Taufe wurde die Gläubige mit Christus als ihrem Bräutigam verlobt; das Abendmahl wurde als Ehering beschrieben, und darauf folgte die Vereinigung mit Christus, die nur möglich wurde, nachdem die Gläubige sich „gheheel naect ende gelaten in des Bruydegams bedde“ gelegt hatte. Sobald diese Vereinigung vollzogen war, wurde die Gläubige zu einer himmlischen, geistlichen Person.⁴¹ Sie war dem Geiste nach, was Christus der Natur nach war. Hier begegnen wir der Schriftstelle, die Hoffman am meisten am Herzen lag und die alle späteren Melchioriten besonders zu schätzen wußten, die revolutionären genauso wie die friedfertigen, die spiritualistischen genauso wie die separatistischen: „Das Wort ward Fleisch“. Nach seiner Inkarnationslehre war die natürliche Person Christi ganz und gar himmlisch, empfangen vom Heiligen Geist, geboren in aber nicht aus der Jungfrau Maria. So war seine Natur in keiner Weise Teil der gefallenen Natur, die den anderen Menschen von Adam und Eva vererbt wurde.⁴² Wenn die Christen sich mit diesem himmlischen Fleisch oder der unverdorbenen Natur verbinden, wird ihr Fleisch vergeistlicht und geheiligt. Hoffmans Lehre vom himmlischen Fleisch Christi stand jeder religiös begründeten Bestätigung der Natur im Wege und blockierte eine naturalistische Haltung zur Ehe unter den Melchioriten. Die bedeutsamsten Ergebnisse dieser Haltung waren die Vielweiberei in Münster und den Nachfolgebewegungen und die Ehemeidung unter den Mennoniten. In beiden Fällen gingen die asketischen Lehren Hand in Hand mit einem radikalen Verhalten, das darauf angelegt war, die bestehende Gesellschaftsordnung zurückzuweisen.

Die Vielweiberei im Königreich von Münster⁴³ hatte gewiß auch, wie später unter den Mormonen, fleischliche Gründe, die in der Person der Anführer lagen. Jan Matthijs verließ, nachdem er die prophetische Autorität des eingekerkerten Melchior Hoffman usurpiert hatte, seine „verdrossene“ ältere Frau und ersetzte sie durch die schöne Brauerstochter Diewer.⁴⁴ Nachdem Jan Matthijs bei einem militanten Ausfall aus Münster im April 1534 umgekommen war, sammelte Jan van Leiden nach und nach die Symbole und Fäden der Herrschaft in seinen Händen.⁴⁵ Auf dem Wege der Polygamie erhielt er die schöne Diewer zur Frau. Als Hauptkönigin Diwara von Münster war sie das prächtigste und konkreteste Symbol charismatischer Herrschaft in der Nachfolge des Jan Matthijs.

Es liegt auf einer anderen Ebene, wenn das zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Geschlechtern in Münster zur Erklärung der Vielweiberei herangezogen wird. Die erwachsene Bevölkerung in der Stadt bestand aus unge-

fähr 5000 Frauen und ungefähr 2000 Männern.⁴⁶ Ob daraus abzuleiten ist, daß die apokalyptische und ekstatische melchioritische Bewegung eine größere Anziehungskraft auf Frauen (oder weibliche Sexualität) ausübte als auf Männer und deshalb mehr Frauen als Männer von Westfalen und aus den Niederlanden nach Münster zog, muß aus Mangel an historischen Belegen übergangen werden. Es scheint sicher zu sein, daß viele Flüchtlinge beiderlei Geschlechts ihre Ehepartner verlassen hatten und daß einheimische Männer, die aus Furcht vor politischen und militärischen Konsequenzen der täuferischen Machtübernahme und der Belagerung durch die bischöflichen Truppen aus Münster geflohen waren, oft ihre Frauen in der Stadt zurückließen, um den Familienbesitz zu erhalten.⁴⁷ So fehlte vielen Leuten im täuferischen Münster ein fester Familienverband. Darüber hinaus war die Integration eines Teiles der einheimischen Bevölkerung, die sich unter Zwang zu Beginn der Belagerung im Februar 1534 hatte taufen lassen, eines der größten Probleme, vor dem die Täuferführer standen. Die praktische Gleichstellung der täuferischen Frauen verursachte während der Belagerung ein Schillern zwischen weiberfeindlicher Theorie und pragmatischen Zugeständnissen an die tatsächliche Macht der Frauen in der Stadt.⁴⁸

Solche Probleme beschäftigten die Münsteraner nicht nur von Belagerungsbeginn an, sondern schon vorher. Die ersten Sendboten des Jan Matthijs, die Münster erreichten und Bernhard Rothmann sowie die Wassenburger Prädikanten tauften, ordneten an, daß „die wive oere menneren eher doen und heren heiten“⁴⁹ sollten. Ebenso wurden in einer der Schriften Rothmanns, die der Einführung der Vielweiberei vorangegangen war, die alten Ehen unter Nichttäufern für ungültig erklärt und als „hurerei und epreiche-
rei“⁵⁰ beschrieben. Er brachte jene bereits bei früheren Täufern beobachtete Tendenz, sich vom ungläubigen Partner scheiden zu lassen, auf wenig kompromißbereite Weise zum Ausdruck: „Und ales non gescheg, dos der man oder die frow eins gleipig werde und das ander ungleibick plibe, ... ein seliche ist dan nit gepunden an den ungleipigen, sonder frei.“⁵¹ Die Flüchtlinge waren bei weitem nicht nur von ihren ungläubigen Ehepartnern getrennt, sondern durch die widrigen Umstände und Gefahren der Flucht nach Münster auch von ihren gläubigen Partnern. Jan van Leiden scheint nicht enthaltsam geblieben zu sein, obwohl er eine täuferische Frau in Holland zurückgelassen hatte.⁵² Die Vielweiberei war eine mögliche pragmatische Lösung der Probleme, die erstens durch den Druck verursacht wurden, der von der zahlenmäßigen Überlegenheit der Frauen ausgelöst wurde, zweitens durch die massenhafte Zerrüttung der Familienbande während des Vorspiels zum Königreich der Täufer und drittens durch die Notwendig-

keit, das festeste soziale Gefüge zu schaffen, damit die belagerte Stadt Widerstand leisten und überleben könne. Vielleicht kann man noch die tiefen seelischen Bedürfnisse der Menschen hinzufügen, die einerseits ahnten, daß sie höchstwahrscheinlich den Tod erwarten mußten, und andererseits noch verzweifelt auf den furchtbaren Tag des Herrn hofften, an dem Rache an den Gottlosen genommen würde.⁵³ Das waren notwendige, jedoch nicht hinreichende Gründe, die die Einführung der Vielweiberei im Täuferreich von Münster erklären können. Außerdem brauchte man eine religiöse Ideologie, die mit der radikalen Reformation übereinstimmte. Bernhard Rothmann legte sie in der „Restitution“, der wichtigsten Rechtfertigungsschrift des Königreiches von Münster, vor.

Wie auch sonst handelte Rothmann hier als beauftragter Apologet der münsterschen Führung. Man muß annehmen, daß er unter den Prädikanten war, die sich nur zögernd und unter Druck des Hauptpropheten Jan van Leiden dem Gedanken der Vielweiberei öffneten.⁵⁴ Dadurch sind seine Schriften weniger persönlicher als vielmehr offizieller Natur. Nach der „Restitution“ sollte die Ehe, genauso wie die Taufe, in ihrem ursprünglichen biblischen Zustand wiederhergestellt werden: „Vnd also ys Gades wille gewesen vnd ysset noch, dat welcke yn Christum tho dusser tyt gedöpt geworden, ock yn dem ehestate mösten vernyet werden ...“⁵⁵ So berichtet Gresbeck denn auch, daß alle schon früheren Eheschließungen unter gläubigen Täufern noch einmal vollzogen werden mußten, weil die erste Eheschließung in Münster nicht anerkannt wurde.⁵⁶ Der Grund dafür war, daß der Zweck der Ehe in der vierzehnhundertjährigen Geschichte des Verfalls der Kirche nicht richtig verstanden worden war: „Godt gebüth, men sal wassen vnd sick vermennichuoldigen, vnd dar the allein vnd nicht na lusten sal man vnd wyff den segen Gades gebruken. Hirumme so dat mit einer swangeren vnd vnfruchtbaren frouwen nicht gescheen en mach, so ysset tegen Gades gebot se tho bekennen.“⁵⁷ Der eigentliche Schaden, der der Ehe zugefügt worden war, bestand darin, daß der lebenspendende männliche Same auf die eine oder andere Weise verschwendet worden war.⁵⁸ Jeder gewissenhafte Mann oder jede gewissenhafte Frau wußte, daß es falsch war, während der unfruchtbaren Perioden sexuellen Verkehr zu unterhalten, ein Greuel, das die monogame Ehe Verheirateten aufzudrängen pflegte.⁵⁹ „Nu wal an dan, de fryheit des mans in der Ehe ys, dat he wal mer dan eine frouwe tho gelike Ehelick hebben mach ...“⁶⁰ Mit dieser Freiheit des Mannes korrespondierte die Pflicht der Frau, sich für den Mann bereit zu halten. Luther hat gelegentlich darüber nachgedacht, ob es nicht schriftgemäß wäre, die Frau hinrichten zu lassen, wenn sie sich ihren ehelichen Pflichten verwei-

gerte; in Münster sind solche Überlegungen blutige Realität geworden.⁶¹ Es gab freilich kein vergleichbares Vorrecht der Frau, mehr als einen Mann zu haben — ganz im Gegenteil: vom polygamen Münster wird die Hinrichtung einer Frau wegen Bigamie berichtet.⁶²

Die Autorität des Mannes war das Hauptanliegen der täuferischen Führung in Münster. Das Prinzip, den gesegneten Samen zu bewahren, nahm zwar die Frauen in den Wechseljahren (wenn auch nicht immer die Mädchen vor der ersten Menstruation)⁶³ von der aktiven Zuneigung ihrer Herren und Meister aus, grundsätzlich waren alle Frauen aber an männliche Haushalte gebunden.⁶⁴ Die männlich dominierte, polygame Kernfamilie wurde die grundlegende soziale Einheit in dieser vorwiegend weiblichen Stadt. Rothmann zählte die Unterwürfigkeit des Mannes unter das Weib zu den Symptomen für den Fall der Kirche. In einer wohlgeordneten Welt sollten die Frauen sich dem Willen des Mannes fügen, wie ja der Mann dem Willen Christi und Christus dem Willen Gottes gehorsam ist.⁶⁵ Gegenwärtig „de wyuer hebben vast allenthaluen de herschappye, vnde leiden de menner als men de baren leidet . . .“, aber „ein nye dinck will Godt vp erden maken, de menner sult nicht lenger wyver syn, . . . so hefft he nu by vns alle wyuer in gehorsam der menner gestalt, dat se alle so wal yunck als olt von dem manne durch Gades wort sick möten regeren laten.“⁶⁶

Rothmann betonte genauso wie Müntzer, daß Sexualität der Zeugung einer erwählten Nachkommenschaft zu dienen hätte und nicht niedriger Sinnenlust. Die Hoffnung in Münster, daß die 144 000 Auserwählten aus Offb. 14 irgendwie in der Stadt versammelt würden, um sie zu befreien⁶⁷, machte die Ausführung des Befehls, fruchtbar zu sein und sich zu vermehren, besonders dringlich. Vielweiberei und Weiberfeindlichkeit waren die herausragenden Eigenschaften dieses radikalen Asketismus, der sich den konkreten historischen Umständen des belagerten Münster von 1534 bis 1535 bestens einfügte.

Im April 1535 stand ein neuer David in Groningen auf. Eine Gruppe revolutionärer Melchioriten, die offensichtlich über das Ausbleiben der von Jan van Leiden prophezeiten Befreiung Münsters zu Ostern 1535 enttäuscht waren, überredete Jan van Batenburg, ihre Führung zu übernehmen.⁶⁸ Diese Bewegung bestand aus vielen militanten Täufern in den Niederlanden und Westfalen, die sich für ein terroristisches Treiben entschieden hatten, in Raub und Mord die einzige Chance ihres Überlebens sahen und in der Vielweiberei ein Mittel, um für die vielen Frauen sorgen zu können, die der Katastrophe des Königreiches von Münster und der münsterischen Bewegung außerhalb entkommen waren. Das ausführliche Bekenntnis Gert Eilke-

mans, des erfolgreichen Freibeuters, weist auf die Unterstützungen hin, die er zahlreichen, geographisch weit verstreuten Frauen und Kindern hatte zukommen lassen, und gewährt uns einen tiefen Einblick in die Vielweiberei unter den Terroristen.⁶⁹ Etwas gemäßigter verhielten sich die von dem einstigen königlichen Kanzler Heinrich Krechting angeführten Täufer, die nach Oldenburg geflohen waren und für sich die direkte Nachfolge des Königreichs beanspruchen konnten. Und doch verteidigten auch diese Münsteraner die Vielweiberei auf der berühmten Zusammenkunft im westfälischen Bocholt, wo sich mehrere melchioritische Gruppen im Sommer 1536 zu Gesprächen getroffen hatten.⁷⁰

Erfolgreicher Vermittler auf dieser Zusammenkunft war David Joris von Delft, der prominenteste Anführer der Melchioriten aus den späten dreißiger Jahren. Er konnte mit seinem Anspruch, der verheißene David zu sein, einige terroristische und polygame Elemente für ein friedfertigeres Täufertum gewinnen.⁷¹ Bald nach diesem Treffen wurde er in einer Vision, so wird berichtet, zum Führer des Volkes Gottes berufen. In dieser Vision soll ihm auch die Rückkehr des Gottesvolkes zur geschlechtlichen Unschuld im Paradies verheißен worden sein.⁷² Es scheint, als ob er Rothmanns Verurteilung des Geschlechtsverkehrs mit unfruchtbaren Frauen und die Rechtfertigung der Vielweiberei übernommen hätte. Sein Hauptanliegen, das sehr an Thomas Müntzer erinnert, war die religiöse Heiligung, die ihren konkreten Ausdruck in einem neuen Zeugungsakt, frei von Scham und libidinöser Leidenschaft, fand. So würde eine heilige, bereits im Mutterleib geheiligte Nachkommenschaft entstehen.⁷³ Hoffman hatte das Fleisch Christi verklärt, Joris ging einen Schritt weiter und verklarte das Fleisch der erwarteten Auserwählten der letzten Tage. Die neue vergeistigte Natur der Daviditen brachte die Unfähigkeit Hoffmans, die Inkarnation Christi voll zu würdigen, besonders kraß zum Ausdruck.

Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk versuchte in seiner Verteidigung der Daviditen den Akzent, den Rothmann auf die Bewahrung des heiligen Samens gelegt hatte, auf die Beherrschung der Konkupiszenz (Begehrlichkeit) zurückzuverlagern und kam den Vorstellungen Müntzers recht nahe. Es könne kein gesetzliches Verbot für den Geschlechtsverkehr mit unfruchtbaren Frauen geben, schrieb Blesdijk: „Waer desen Gheest Christi woont/ daer is vryheyte/ Wyuen/ Kinderen/ Kleederen/ spyse vnd alle Creatuyren te ghebruycken.“⁷⁴ Dennoch war die Zeugung der erwählten Nachkommenschaft, „planten vnde vruchten der gerechticheyt“, durch eine Rückkehr zur reinen Geschlechtlichkeit Adams und Evas vor dem Fall das Anliegen Blesdijks. Was an diese Reinheit nicht heranreichte, war „schwackheyt des Gheloofs“.⁷⁵

Die Erbsünde blieb seiner Meinung nach in Kraft, weil Männer und Frauen „gelijck Peerden vnde Muylen sonder eenighe vreesse (Furcht) of ommesien (Ehrfurcht) na Godt sich totter wellust begeben.“⁷⁶

Menno Simons sah in dieser Vorstellung von neuer Geschlechtlichkeit ein Zeichen äußersten Verfalls. Es waren diese Vorstellung und die Vorliebe für Gewalttaten, die ihn veranlaßten, die „verdorbenen Sekten“ scharf zu verurteilen.

Aber Menno teilte mit den Melchioriten doch die antinaturalistische Auffassung von der Inkarnation; und ein grundsätzlicher Asketismus, gemischt mit patriarchalischem Denken, deutet auf seine innere Verwandtschaft mit den melchioritischen Bewegungen, die ihm vorangegangen waren. Er verteidigte Hoffmans Inkarnationslehre gegen seinen reformierten Gegner Gellius Faber und vertrat die Auffassung, daß Christus das Fleisch Marias wohl kaum angenommen haben dürfte, denn den Kindern wird ihre Natur durch den Samen des Vaters, der in dem Leib der Mutter nur wächst, ohne deren Natur anzunehmen, vererbt.⁷⁷ In einem Abschnitt, der ein Echo auf die fixe Idee vom kostbaren Samen des Mannes in Münster enthält, schrieb Menno: „die Man de eygentlijke oorspronck en seminator (Säemann) sijnes kindts/ en de Vrouwe de bereyde Acker is . . . Item/ gelijc als ook een Acker niet sijn eygen/ maer des zaeyers zaet in haer ontfangt/ dat selvige vochtight/ geneeret/ wassen doet/ en tot sijnen rijpe vruchten brengt . . . Ita etiam Mulier, non ex suo ipsius corpore, sed sui viri concipit semen, rigat idipsum (So empfängt die Frau auch den Samen nicht aus ihrem eigenen Körper, sondern von ihrem Mann, versorgt ihn mit Feuchtigkeit), geneert het en voet het van haren vleesche/ na Godts Ordeninge/ parit hoc ipsum in se seminatum semen, atque enatum fructum (und läßt den Samen, der in sie gesät ist, wachsen und Frucht bringen) tot sijner tijdt . . .“⁷⁸ Das bedeutet aber nicht, daß Menno die Frauen in jeder Beziehung gering einschätzte. Er konnte gelegentlich mit Ehrfurcht und Hochachtung von den Frauen sprechen, die für ihren Glauben das Martyrium auf sich nahmen.⁷⁹

Der größte Ärger in Mennos Leben war, daß er seine Führungsrolle in den Streitigkeiten um die eheliche Meidung, die zu so vielen Trennungen führten, nicht behaupten konnte.⁸⁰ In der ehelichen Meidung erhielt die allgemeine täuferische Weigerung, die Ehe als eine natürliche und von Gott gesegnete Ordnung zu akzeptieren, ihre schärfste Ausprägung. Die mennonitische Gemeinde wurde aufgefordert, denjenigen total zu meiden, der mit dem Bann belegt worden war. Auch der gehorsame Ehepartner sollte mit dem gebannten Partner jeden ehelichen Verkehr einstellen. Menno versuchte zwar, diesen drakonischen Grundsatz so zu entschärfen, daß er nicht mehr

voll wirksam wurde⁸¹, grundsätzlich aber gab er ihn nicht auf. Seiner Meinung nach bewährte sich an ihm die Liebe zu Jesus Christus über der Liebe zu den Familiengliedern: „Daerum is onse verstant/ als dat de Man sijn Vrouwe/ en Vrouwe haren Man/ de Ouders haer Kinderen/ en dat Kint sijn Ouders behoort te mijden/ wanneer sy afvalligh zijn. Want de regel des Bans is Generael ...“⁸²

Im Streit mit seinen Mitältesten Syllis und Lemke konnte Menno sehr heftig werden. Er bestand ihnen gegenüber auf der Notwendigkeit, den getrennten Partner zu meiden, „op dat sy met den suerdeegh haerder ongerechtigkeyt niet versuert/ oft met die uytwendige vermenginge/ ende veel gesprecks ofte bywooninge/ als gemeynlijck geschiet/ die vrome niet bevlecken/ noch in de gemeynschap haerder booser werken inflechten ...“⁸³ Er verstieg sich sogar zu Äußerungen, die sich schwerlich mit der oft bemerkten Milde in anderen Schriften vereinbaren ließen: „niemand onder den gantschen Hemel is/ die sijn geloof by sijn afvallige Eegade vry beleeft oft beleeven kan.“⁸⁴

Die Ereignisse im Täuferreich von Münster werden nicht mehr für sozial und religiös konservative Entrüstung erhalten dürfen, auch nicht für radikalen Beifall nach dem Muster „épater la bourgeoisie“. Noch vor wenigen Jahren wäre folgende Schlußfolgerung undenkbar gewesen: Münster hilft uns Menno verstehen und Menno Münster. Das melchioritische Täufertum in Norddeutschland und in den Niederlanden kann nur verstanden werden, wenn es in seiner Gesamtheit erforscht wird. Die Vielweiberei in Münster und die Ehemeidung der Mennoniten waren ehrgeizige Versuche, die erschütterten Beziehungen zwischen Mann und Frau auf je eigene Weise neu zu durchdenken und zu ordnen. Mit beidem stellten die melchioritischen Täufer eine asketische Tradition in den Dienst eines sehr radikalen Idealismus.

* Eine kürzere Fassung dieses Aufsatzes wurde am 24. Juni 1980 vor der Theologischen Fakultät in Heidelberg vorgetragen, eine kürzere englische Fassung am 23. September 1980 vor der Theologischen Fakultät der Universität von Amsterdam. Der Alexander-von-Humboldt-Stiftung in Bonn-Bad Godesberg und der Queen's University in Kingston, Kanada, danke ich dafür, daß sie meine Forschungsarbeit in Hamburg 1979/80 unterstützt haben.

1 Heinz Schilling, Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525 bis 1534. In: Hans Ulrich Wehler (Hg.), Der Deutsche Bauernkrieg 1524–1526, Göttingen 1975, 193–238; Karl-Heinz Kirchhoff, Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Mün-

- ster 1534? In: Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte 55/56, 1962/63, 7–21; Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977, 169 bis 360; Willem de Bakker, *De vroege theologie van Bernhard Rothmann. De gereformeerde achtergrond van het Munsterse Doperrijk*. In: *Doopsgezinde Bijdragen* N.R. 3, 1977, 9–20; Wim Kuipers, *„Der gleib ist nicht idermans dinct“*. De ontwikkeling van Bernhard Rothmanns denken over de christelijke gemeente. In: *Doopsgezinde Bijdragen* N.R. 5, 1979, 19–40.
- 2 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920, 220.
- 3 Waldemar Kawerau, *Die Reformation und die Ehe*, Halle 1892, 32.
- 4 Ebd.; *De civitate Dei* 14 c. 23, 26.
- 5 Reinhard Schwarz, *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten*, Tübingen 1977, 44 Anm. 43.
- 6 John R. Hale, *Renaissance Europe 1480–1520*, London 1971, 128–130.
- 7 Ebd., 129.
- 8 W. Kawerau, a. a. O., 59.
- 9 Ebd., 41–63, 92–106.
- 10 Max Herrmann (Hg.), *Deutsche Schriften des Albrecht von Eyb*, I: *Das Ehebüchlein*, Berlin 1890, bes. 5–8.
- 11 Sebastian Franck, *Sprichwörter/Schöne/Weise/Herrliche Clüßreden ...* Frankfurt a. M. 1541, bes. Bd. I, 23^{vo}–25^{vo}.
- 12 M. Herrmann (Hg.), a. a. O., 6.
- 13 Ebd., 26.
- 14 W. Kawerau, a. a. O., 93–94.
- 15 Ebd., S. 44; vgl. S. Franck, a. a. O., 25^{vo}: „Das wußt er vor das er sie Syman müst heyssen/noch ist er bezaubert in die gefengknuß gangen.“
- 16 W. Kawerau, a. a. O., 46, 69, 98.
- 17 Ebd., S. 21–23.
- 18 Ebd., S. 93.
- 19 Johann Freder, *Ein Dialogus dem Ehestand zu Ehren geschrieben* (1545), vgl. W. Kawerau, a. a. O., 58–59.
- 20 Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, Neukirchen-Vluyn 1973, 174–175.
- 21 Vgl. Menno Simons, *Opera Omnia Theologica*, Amsterdam 1681, 104: „den mannen die haer wijven voor gangers ende hoofden zijn“.
- 22 Vgl. Olavi Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955; Julius Boehmer, *Luthers Ehebuch. Was Martin Luther Eheleuten, Eheleuten und Eltern zu sagen hat*, Zwickau 1935; Siegmund Baranowsk, *Luthers Lehre von der Ehe*, Posen 1913.
- 23 Martin Luther, *Werke*, Weimar 1883 f., X-2, 292–293 (fortan: WA).
- 24 Ebd., 296–297.
- 25 WA, XXX-3, 205. Vgl. O. Lähteenmäki, a. a. O., 24: „Man muß im Auge

behalten, daß das Wort ‚Natur‘ zu Luthers Zeit kaum etwas über die Qualität der geschlechtlichen Verhältnisse ausgesagt hat.“

26 WA, VI, 442.

27 WA, X-2, 275–279, 292.

28 Ebd., 279.

29 Ebd., 298; WA, XLII, 126.

30 WA, X-2, 283. Vgl. aber O. Lähteenmäki, a. a. O., 74–75.

31 Günther Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968, 392 (Müntzer an Luther, 9. 7. 1523).

32 Ebd., 380–381 (Übersetzung von Prof. Dr. K. Deppermann).

33 Ebd., S. 382.

34 Lateinische Fassung in: C. G. Bretschneider (Hg.), Philippi Melancthonis Opera quae supersunt omnia, I, Halle 1834, Sp. 421–440; vgl. Schwarz, a. a. O., 36–38, Anm. 11.

35 Otto Clemen (Hg.), Supplementa Melancthoniana, 6. Abteilung: Melancthonis Briefwechsel, I, Leipzig 1926, 146–149.

36 Johan Agricola, in: Ludwig Fischer (Hg.), Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer, Tübingen 1976, 54: „Nu sehet yhr furwar/ das ich den creaturen gantz entrissen bin.“

37 Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut. Theol. Habil., Erlangen 1972; Werner O. Packull, Mysticism and the South German-Austrian Anabaptist Movement, 1526–1531, Scottdale, Pa. 1977; Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.

38 Grete Mecenseffy (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer, XI: Österreich 1. Teil, Gütersloh 1964, 202.

39 Claus-Peter Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca u. London 1972, 200 bis 207.

40 Calvin Augustine Pater, Melchior Hoffman's Explication of the Songs(!) of Songs, in: Archiv für Reformationsgeschichte LXVIII, 1977, 173–191.

41 K. Deppermann, a. a. O., 202–212; Melchior Hoffman, Die Ordonnantie Godts, in: Samuel Cramer (Hg.), Bibliotheca Reformatoria Neerlandica (fortan: BRN), V, 125–170.

42 K. Deppermann, a. a. O., 197–202.

43 Auch Luther glaubte, daß die Vielweiberei der alttestamentlichen Patriarchen unter bestimmten Umständen in seiner eigenen Zeit erlaubt sein könnte. Aber er sah in der Vielweiberei keinen Ausdruck von Freiheit, die der Mann sich normalerweise nehmen darf, auch gab er ihr keine Rechtfertigung aus dem Geist der Askese. Vgl. O. Lähteenmäki, a. a. O., 86–98.

44 Obbe Philips, Bekenntnisse, BRN, VII, 128.

45 Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln u. Opladen 1966, 74–83.

- 46 Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*, Münster 1973, 24: Durchschnitt aller Belegzahlen: 1755 Männer und 4800 Frauen.
- 47 Heinrich Gresbeck, in: Carl A. Cornelius (Hg.), *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, Münster 1853, 62–63.
- 48 Vgl. O. Rammstedt, a. a. O., 96–97; Gerhard Brendler, *Das Täuferreich zu Münster 1534/35*, Berlin 1966, 141.
- 49 Johann von Leiden, in: C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 371.
- 50 Bekentones des Globens und Lebens der Gemein Christe zu Monster, 1534, in: Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, 204.
- 51 Ebd., 205.
- 52 H. von Kerssenbrock, *Anabaptistici furoris Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio*, II, in: Heinrich Detmer (Hg.), *Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster*, VI, Münster 1899, 618–619.
- 53 Willem de Bakker, *Rothmann and the Course of the Reformation in Münster*, Ph. D. Diss., University of Chicago (in Vorbereitung).
- 54 Klemens Löffler (Hg.), *Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35. Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen*, Jena 1923, 107; H. Detmer (Hg.), a. a. O., 619 Anm. 1.
- 55 Eyne Restitution edder eine Wedderstellinge rechter vnnde gesunder christliker Leer, Gelouens vnnde Leuens ... in: R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 262.
- 56 C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 71.
- 57 R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 264.
- 58 Ebd., S. 260–261.
- 59 Ebd., S. 266.
- 60 Ebd., S. 264.
- 61 C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 65–66; Kerssenbrock in: H. Detmer, a. a. O., 687–688. Vgl. WA, X-2, S. 290–291: „Darumb muß hie welltliche ubirkeyt das weyb tzingen oder umb bringen.“
- 62 Kerssenbrock in: H. Detmer (Hg.), a. a. O., 688.
- 63 Gresbeck, in C. A. Cornelius (Hg.), a. a. O., 72–73.
- 64 R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 269; vgl. G. Brendler, a. a. O., 136–137.
- 65 R. Stupperich (Hg.), a. a. O., 268–269.
- 66 Ebd.
- 67 James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas 1976, 265.
- 68 J. de Hullu (Hg.), *Bescheiden betreffende de Hervorming in Overijssel*, I: Deventer (1522–1546), Deventer 1899, 246–252; vgl. Lammert G. Jansma, *De chiliastische beweging der Wederdopers (1530–1535)*, in: *Doopsgezinde Bijdragen* N. R. 5, 1979, 51–52.
- 69 J. Niesert (Hg.), *Münsterische Urkundensammlung*, I: *Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer*, Coesfeld 1826, 296–312.
- 70 J. M. Stayer, a. a. O., 289–290.
- 71 Ebd., S. 298.

72 K. Deppermann, a. a. O., 315–316: David Joris und Peter Tasch, handschriftliches Protokoll der „Twistreden tot Straetsburch“, 30^{ro}–31^{ro}.

73 Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk, *Historia vitae, doctrinae ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae*, Deventer 1642, 20–25 (Zusammenfassung von *Responsum D. G. ad libellum Jo. Eisenburg*).

74 Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk, *Eenvuldighe vnde Christlijcke Berichtighe ... op vijf Vraghen by eenighe van Men. Sym. gesintheyt voorghestelt*, o. O. 1607, 22^{vo}; vgl. 25^{ro}.

75 Ebd., 21.

76 Ebd., 20^{ro}; Nikolaas Meyndertsz van Blesdijk, *Hooft-Somma vnde Gront van 'tgene wy wt die Leere D. I. hebben connen verstaen*, o. O. 1607, 8^{ro}.

77 Menno Simons, *Opera Omnia*, 315–318, 358–364.

78 Ebd., 316.

79 Ebd., 109: „Ende alle die dan sulcken grooten wonderwerck des Almachtigen grooten Godts sien of hooren / dat so een arm ongeleert mensche (jae oock by wijlen wel arme swacke wijven en Maeghden) also in Godt bevestight is / dat hem noch Rechter / noch Beul / noch vyer / noch water / noch strick / noch sweert / noch leven / noch doodt en verschriken / ende van sijn geloove afdringen kan ...“

80 Chr. Bornhäuser, a. a. O., 147–169, 179–180.

81 Vgl. besonders den Brief Mennos von 1558, in: *Doopsgezinde Bijdragen*, 1894, 62 f.

82 Menno Simons, *Opera Omnia*, 474.

83 Ebd., 484.

84 Ebd., 485.

(Aus dem Englischen übertragen von Dr. Hans-Jürgen Goertz)

Die Anfänge der Mennonitengemeinde in Friedrichstadt

1621–1650

Friedrichstadt wurde 1621 zwischen Eider und Treene in Schleswig-Holstein von niederländischen Emigranten gegründet, die ihre Heimat nach der vernichtenden Niederlage der Arminianer auf der Synode von Dordrecht 1619 verlassen mußten. Friedrich III, Herzog von Schleswig-Holstein, gewährte den Einwanderern Religionsfreiheit und ein hohes Maß an politischer Autonomie, um Siedler anzuziehen, die über Fertigkeiten verfügten, ein lebendiges Handelszentrum an der Nordsee zu errichten, das Amsterdam Konkurrenz machen und Schleswig-Holstein einen Anteil an dem einträglichen Außenhandel sichern würde. Während die meisten merkantilistischen Vorhaben Friedrichs scheiterten, erfreute sich die tolerante Einwanderungspolitik, die seine Pläne doch nur unterstützen sollte, eines bemerkenswerten Erfolgs. Die Bevölkerung der Stadt setzte sich bald aus Remonstranten, Lutheranern, Mennoniten und Katholiken zusammen, hinzukamen Quäker und zeitweise sogar polnische Sozinianer.¹

Niederländisch sprechende Mennoniten wohnten bereits von den ersten Tagen an in der Stadt; einige kamen direkt aus den Niederlanden, während andere aus der Wilster und Kremper Marsch und von der nahegelegenen Halbinsel Eiderstedt hinzuzogen, wo die Mennoniten schon einige Generationen lang in einem unabgesicherten Toleranzstatus gelebt hatten. Die Mennonitengemeinde in Friedrichstadt spielte eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der Stadt, ebenso in der Geschichte des norddeutschen Mennonitentums.²

Die rechtliche Stellung der Mennoniten

Zunächst wurden die Mennoniten in der Stadt nur inoffiziell geduldet. Willem van den Hove, ein holländischer Unternehmer, der den Anstoß zur Gründung gegeben und die erste Verfassung oder den „Oktroi“ der Stadt entworfen hatte, wollte die freie Religionsausübung der Remonstranten, „Martinisten“ und „Mennonisten“ in der Verfassung verankern, im Blick auf die Mennoniten allerdings unter der Bedingung, daß diese sich dem Rat gehorsam unterordneten und auf das Proselytenmachen verzichteten.³ Der

vorsichtige Oberhofmeister des Herzogs, Agidius van der Landen, strich jedoch die Erwähnung der Mennoniten aus dem Entwurf und meinte, der Herzog würde es sich selber vorbehalten, sie entweder aus der Stadt ganz auszuschließen oder ihre Anwesenheit zu dulden, ohne ihnen aber die öffentliche Ausübung ihrer Religion zu erlauben. Schließlich entschied sich der Herzog für die zweite Möglichkeit, ließ zu dieser Zeit aber noch alles in der Schwebe: Der holländische „Oktroi“, den Friedrich III am 27. September 1619 unterzeichnete, erwähnte die mennonitische Glaubensgemeinschaft überhaupt nicht.⁴

Carolus Niellius und Wilhelmus Lomanus, zwei remonstrantische Geistliche, die im Sommer 1621 kurz vor Baubeginn der Stadt mit dem Herzog verhandelten, bedrängten diesen, auch andere niederländische Flüchtlinge zuzulassen, die helfen könnten, die Stadt zu bauen und ihren Wohlstand zu fördern, vor allem die Mennoniten, die sie als ruhige und gesetzestreue Menschen beschrieben. Vielleicht könnte der Herzog sie zunächst informell bis zur Errichtung der Stadt dulden und ihnen danach erlauben, sich in aller Stille zu versammeln (d. h. ohne Proselyten zu machen), wie das auch in Holland der Fall war.⁵ Aber einer der Gottorfer Räte erklärte den Remonstranten, daß er einen Zuzug von Personen nicht gerne sähe, die daran zweifelten, daß ein Christ rechtmäßigerweise ein obrigkeitliches Amt bekleide; und der Herzog gab ihnen zu verstehen, daß seine Ratgeber ihn hart bedrängt hätten, Mennoniten nicht zuzulassen. Er sprach auch den Wunsch aus, die Remonstranten möchten sich nicht so hartnäckig dafür einsetzen. Die Mennoniten aber gewähren zu lassen, wäre indessen eine Möglichkeit, er könnte wohl bis zu einem gewissen Grade „durch die Finger sehen“. Niellius und Lomanus versicherten dem Herzog ihrerseits, daß sie den Lehrauffassungen der Mennoniten unter keinen Umständen beipflichteten, sondern in diesen Menschen nur einen Gewinn für das Wohlergehen der Stadt sähen. Der Herzog seinerseits versicherte ihnen, er würde die Mennoniten in der Stadt dulden, nachdem diese errichtet worden sei, und dann auch über das Maß an gottesdienstlicher Freiheit entscheiden.⁶

Im Mai 1622 erreichten die Mennoniten größere Sicherheit in Friedrichstadt, als der Herzog sein Versprechen einlöste, die Frage der Gottesdienstfreiheit im Zuge des Stadtaufbaus zu entscheiden, und einer Erweiterung des „Oktroi“ zustimmte, die die Mennoniten in dieser Beziehung mit den Remonstranten und Lutheranern gleichstellte: „dat in die voors stad nit alleen die van de Auspurgse confessie, maer ock de mennonisten ofte Doops-gesinden christenen benefens haer mogen ende sullen geadmittert end toegelaten worden om nit alleen aldaer te wonen maer ock haer Religie

ende geloof vrij onbelet ende in gelijkheit van allen anderen Inwonderen te bekenen ende opendlick te exerceeren ende te verplegen.«⁷ Am 13. Februar 1623 gewährte Friedrich III den Mennoniten, nachdem sie darum gebeten hatten⁸, ein Privileg, das die im Vorjahr gewährte Toleranz bestätigte, wenn auch unter dem Vorbehalt, daß sie ruhig lebten und „niemand in Religions-sachen weder heimlich noch öffentlich einige argernus (zu) geben.“⁹ Willi Friedrich Schnorr konnte sich die Notwendigkeit dieses zusätzlichen Dokuments nicht recht erklären. Doch Karl Michelson hat wahrscheinlich recht, wenn er auf die Ankunft mennonitischer Gerber, Fellbereiter und Weber aus der Grafschaft Jülich als Grund dafür hinweist. Nachdem die Mennoniten dort mehrere Jahrzehnte lang ruhig leben konnten, wurde ihnen 1619 aber das Leben schwer gemacht und 1622 in einem Mandat befohlen, sich entweder dem herrschenden Glauben zu fügen oder das Land innerhalb von drei Wochen zu verlassen. Für diese Flüchtlinge war es nur natürlich, um eine zusätzliche rechtliche Absicherung ihrer Stellung nachzusuchen, als sie in Friedrichstadt eintrafen, denn in Jülich hatten sie sich auf eine Erklärung von 1609 verlassen, die eine „öffentliche Ausübung der römisch katholischen wie anderer Religionen an jedem Ort“ erlaubte, zehn Jahre später hingegen wurde ihnen bedeutet, daß diese Erklärung keinerlei Anwendung auf die Gottesdienste der Täufer finden könnte, da diese ja überall im Heiligen römischen Reich unter Acht und Bann stünden.¹¹

Die beiden Erklärungen von 1622 und 1623 hatten die Fragen der mennonitischen Gewissensfreiheit nicht ausdrücklich geregelt, auch nicht die rechtliche Stellung der Mennoniten, die in Eiderstedt lebten. Statthalter van der Wael schnitt das Problem der Eiderstedter Mennoniten in einer Konferenz mit den Gottorfer Räten am 27. März 1623 an und erklärte, daß die Mennoniten ihn darauf hingewiesen hätten, im Privileg übergangen worden zu sein.¹² Da sich in dieser Sache nichts tat, brachte van der Wael diese Angelegenheit noch einmal in einem Memorandum an den Herzog 1624 ein und erhielt umgehend eine Antwort. Die Mennoniten könnten auch weiterhin in den ländlichen Gebieten leben, ihre Gottesdienste dürften sie aber nur in Friedrichstadt abhalten.¹³

Eine Erweiterung des Privilegs von 1623, verfügt am 22. August 1625, setzte diese bedingte Duldung der Mennoniten außerhalb Friedrichstadts fest und regelte die andere Unsicherheit: die Anerkennung der mennonitischen Skrupel gegenüber dem Waffentragen, Eidschwören und Übernehmen öffentlicher Ämter: „vndt nachdem die mennonisten ins gemein ihnen darüber ein gewissen machen, das sie eide leisten, officia publica verwalten oder wehr vndt waffen gebrauchen sollen, so wollen wir ihnen allen vndt

semplich ... diese gnade bezeiget haben, das sie zur eidesleistung nicht gezwungen, noch auch mit einigem munere publico oder gemeinem ampt belegt, weniger zur wacht vndt defension die mit wehr vndt waffen geschicht auffgebotten oder genötiget ... vndt von ihnen dieienige die vermeinen, das sie mit gutem gewissen schweren, in officio publico sein, vndt sich wehr vndt waffen gebauchen können, nicht verspottet werden.“¹⁴ Noch an demselben Tag bestätigte und veröffentlichte ein Dekret des Statthalters und der Friedrichstädter Assessoren dies Dokument.¹⁵ Es gehört zur Ironie der Geschichte, daß zu dieser Zeit zwei Mennoniten, Francois von der Schagen und Hendrick van Bockholt, zu dem Rat gehörten, der das Recht der Mennoniten bestätigte, die Übernahme öffentlicher Ämter verweigern zu dürfen. Das dürfte ein deutlicher Hinweis auf das breite Spektrum mennonitischer Praxis in der Stadt sein.

Mennoniten im Rat der Stadt

Bis vor kurzem ist man von der festen Meinung ausgegangen, daß die Regierung Friedrichstadts für mehr als fünfzig Jahre nach der Stadtgründung ganz in den Händen der Remonstranten gelegen hat. So schrieb Robert Dollinger: „Der gewichtigen wirtschaftlichen Bedeutung der zahlreichen Taufgesinnten in der Treenestadt entsprach lange nicht die Rolle, die sie im innen- und außenpolitischen Leben der Stadt spielten. Sie hatten keinerlei Anteil an der Stadtregierung ... So gab es jahrzehntelang in dem aus zwei Bürgermeistern und sechs „Ratsverwandten“ bestehenden Rat keinen Mennoniten. (Dass auch die Lutheraner darin nicht vertreten waren, hing mit ihrer damaligen Bedeutungslosigkeit überhaupt zusammen.) ... Isaak Ovens wurde 1680 der erste mennonitische Ratsherr.“¹⁶

Willi Schnoor verstärkte diesen Gedanken, indem er ihn mehrmals in seiner Dissertation wiederholte: „Während der ersten zehn Jahre wurde Friedrichstadt von einem Statthalter und sechs Assessoren regiert. Der Statthalter und seine Assessoren waren Remonstranten ... Dem Octroi entsprechend, wonach die Remonstranten in ihrer Stadt die Regierungsgewalt hatten, bestand der erste Magistrat (1631) nur aus Remonstranten. Da der alte Magistrat die Besetzung des neuen vorschlug, war auch auf diese Weise gewährleistet, daß die Regierung in den Händen der Remonstranten bleiben konnte ... Bis zum Jahre 1680 bestand der Friedrichstädter Magistrat nur aus Remonstranten. Ab 1680 waren auch vereinzelt Mennoniten im Rat.“¹⁷

Karl Michelson begann als erster, diese vorherrschende Meinung in Frage

zu stellen. In seiner wertvollen Arbeit über die frühen Einwohner Friedrichstadts zog er in Zweifel, daß alle Assessoren Remonstranten gewesen seien. Einige schienen ihm Mennoniten gewesen zu sein, obwohl er diese Vermutung nicht belegen konnte.¹⁸

Die allgemeine Annahme, die Remonstranten hätten die Regierungsgeschäfte Friedrichstadts zunächst alleine geleitet, ging offensichtlich auf die wörtliche Auslegung des remonstrantischen „Oktroi“ und des mennonitischen Toleranzprivilegs zurück. Der erste „Oktroi“ von 1619 versprach den Remonstranten die Kontrolle über die Stadt zu einer Zeit, als die Stadt sich noch im Stadium der Planung befand: „Eerstelyk sullen die van de Remonstrantsche ghereformeerde Religie de regeringhe ende t'gouvernement hebben haerder vorrschreeven steede.“¹⁹ Hier ist schon auf die nicht unzweideutige Erwähnung von *bloßer* Macht der Regierung zu achten. Vielleicht sollte den niederländischen Siedlern nur zugesichert werden, daß sie nicht von Deutschen regiert werden sollten, die mit ihren obrigkeitlichen Traditionen nicht vertraut waren. Sieht man aber genauer hin, dann vermögen die historischen Quellen das für die Remonstranten angenommene Regierungsmonopol nicht zu unterstützen. In Wirklichkeit waren nämlich einige Mennoniten und ein Katholik unter den Assessoren und Ratsmitgliedern des frühen Friedrichstadts. Der Katholik war Christian Becker, der zur Zeit seiner Ernennung zu einem der drei ersten Assessoren durch Friedrich III im Februar 1623 noch Remonstrant war. Erst 1628 konvertierte er mit seiner Familie (ebenso wie der remonstrantische Geistliche Petrus Engelaeve mit Familie) zum Katholizismus, ein Vorfall, den bis heute nur katholische Historiker berichtet haben.²⁰ Becker blieb auch nach seiner Konversion im Rat.

Auf die Fährte nach Mennoniten im Rat setzt uns ein Brief des Statthalters an den Herzog vom 23. April 1625, in dem dieser nach der Ergänzung einiger Assessoren im provisorischen Stadtreiment fragt, dem sowohl die Verwaltung als auch die Gerichtsbarkeit oblag: „demnach dass gegenwertighe Collegium der herren Assessoren dieser Stadt alssnoch zimbllicher massen schwach, doch in sunderheit alssdan, wann Gericht vndt administration der Justitz muss verpfleget werden, weil etliche derselben die sunst in Policey sachen erscheinen, davon entlastet.“²¹

Diejenigen, die sich von den Gerichtssitzungen zu entschuldigen baten, könnten Mennoniten gewesen sein.

Ein erster Beweis für die Beteiligung von Mennoniten am Stadtreiment ist jedoch erst für 1631 zu finden, als der Herzog den regulären Rat der Stadt

ernannte. Seine beiden Beauftragten, die im März gebeten wurden, Informationen über mögliche Ratsherren beim Statthalter und seinen Assessoren einzuholen, berichteten, daß der Statthalter Francois von der Schagen mit Nachdruck empfohlen hätte: „vnd vernehmen wier das er darumb von den Assessoren aussgelassen werde, das er Ministisch, er solle aber die secta der Armemanischen (sic!) gahr nahent sein des Stathalters bericht nach, sein Vater ist in der regierung lang mit ehren gewesen.“²²

Von außerordentlichem Interesse ist die Einführung der Männer, die nach der Auswahl durch den Herzog von den Beauftragten nach ihrer Rückkehr im Juni in Friedrichstadt eingeführt wurden. Wir lesen in ihrem Bericht an den Herzog: „Frantziois von Schagen aber, hat sich sehr entschuldiget, mit vorgeben, dass er durch seine religion, die tage, wenn in civil und criminal sachen verabscheidet werden solte, in den Rhatt zu kommen gehindert wurde, sein Vater /:dessen exempel wir ihme vorgehalten:/ hette es nie gethaen, dass er nicht zweifelte E. F. G. wan die seine erhebliche hinderungen höreten, wurden ihn gerne verschonen. Wass sonsten der Stadt bestes betreffe, wolle er gerne mit eusserstem fleisse befordern, wir, die wir vom secretario erinnert wurden, dass da er damit solte beschweret werden, vielleicht die Stadt darumb quitiren möchte, haben sofort in ihm nicht dringen wollen, aber doch ermahnet, dass er dass auffnehmen der Stadt eusserstes fleisses befordern wolte, vndt verströstung gethaen, dass er mit seiner entschuldigung wol gehöret werden, vndt darauff eine gnedige antwort erhalten wurde, hat also mit einem, mit der Handtastung bekrefftigem Ja, E. F. G. sich verwandt gemacht.“²³

Im Falle Hendrick van Bockholdts, der ebenfalls als Ratsmitglied bestellt worden war, wird nicht erwähnt, daß um eine solche Befreiung nachgesucht worden wäre. Auch seine Religionszugehörigkeit wird nicht erwähnt. Davon erfahren wir erst aus einem Vorgang im 18. Jahrhundert. 1705 wählten die Herzogin Hedwig Sophie und Christian August, Bischof von Lübeck, im Namen des jungen Herzogs Carl Friedrich, der ihr Mündel war, Nicolaes Ovens als Ratsherrn aus der Liste der Kandidaten aus, die ihnen vom Rat vorgelegt worden war. Sie fügten die Bedingung hinzu, „wenn er ein Anhänger des remonstrantischen Glaubens ist.“²⁴ Ovens war jedoch Mennonit, und die Ratsherren schrieben einen Brief, in dem sie Präzidenzfälle für die Wahl anführten. Unter anderem stellten sie heraus, daß: „von anfang her von der Memnonisten (sic!) religion mit in den Rath gewesen, als bey der ersten wahl in Ao: 1631 so in der gedrückten Policey- oder Stadtverordnung des Friedrichstädter Stadtrechts art: 21 zu ersehen, sind die memnonisten Hinrich von Bockholt und Francois von der Schagen darin gewesen,

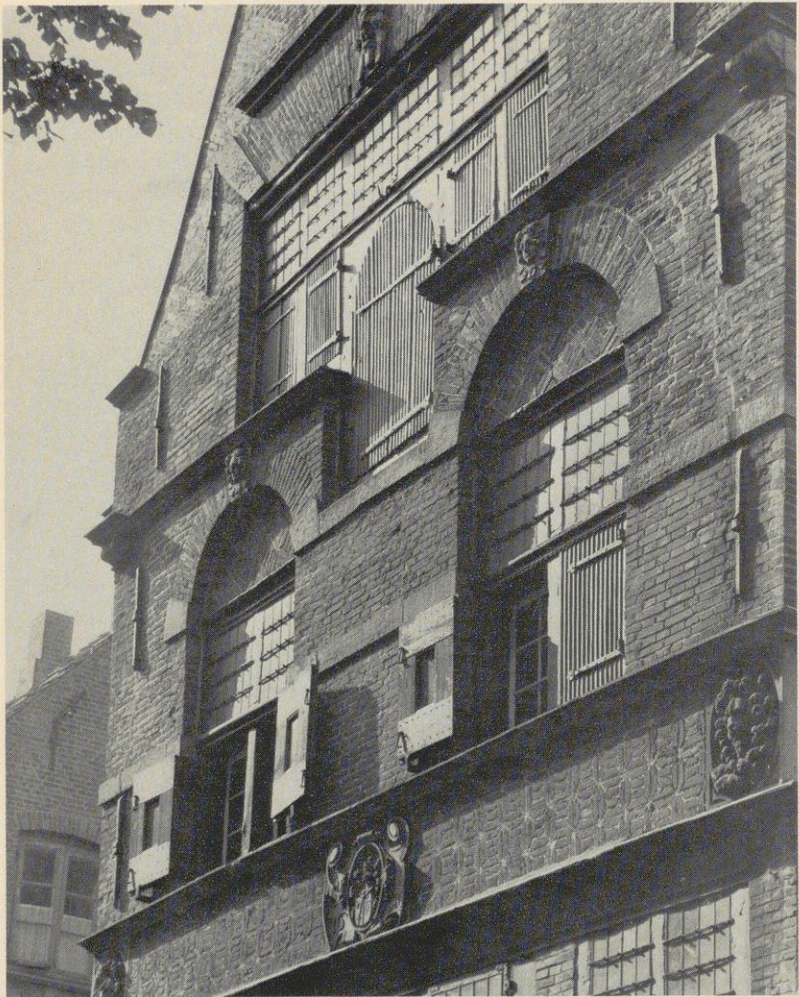
welche und sonderlich Francois von der Schagen darin geblieben usq ad annum 1657.“²⁵

Die Bereitschaft der Remonstranten, die politische Macht mit den Mennoniten zu teilen, überrascht nicht. Es war nämlich selbstverständlich, daß Remonstranten und Mennoniten, die in den Niederlanden in gleicher Weise Außenseiter gegenüber der herrschenden reformierten Kirche waren, sich gegenseitig Sympathie entgegenbrachten. In ihren frühen Jahren benutzten die Remonstranten sogar das Glaubensbekenntnis, das der waterländische Mennonit Hans de Ries geschrieben hatte. 1658 boten die Remonstranten aus Rotterdam darüber hinaus an, sich ganz und gar mit den Waterländern zu vereinigen. Doch die Mennoniten wiesen dies Ansinnen zurück.²⁶ In Verhandlungen mit dem Gottorfer Hof über die Gründung Friedrichstadts setzten die Remonstranten sich sehr energisch für die Zulassung von Mennoniten in der geplanten Stadt ein. Wieder und wieder waren in den frühen Jahren der Stadt Mennoniten und Remonstranten Geschäfts- und Heiratspartner. So ist nicht verwunderlich, wenn wir Repräsentanten dieser beiden Glaubensrichtungen Seite an Seite im Regiment der Stadt finden.

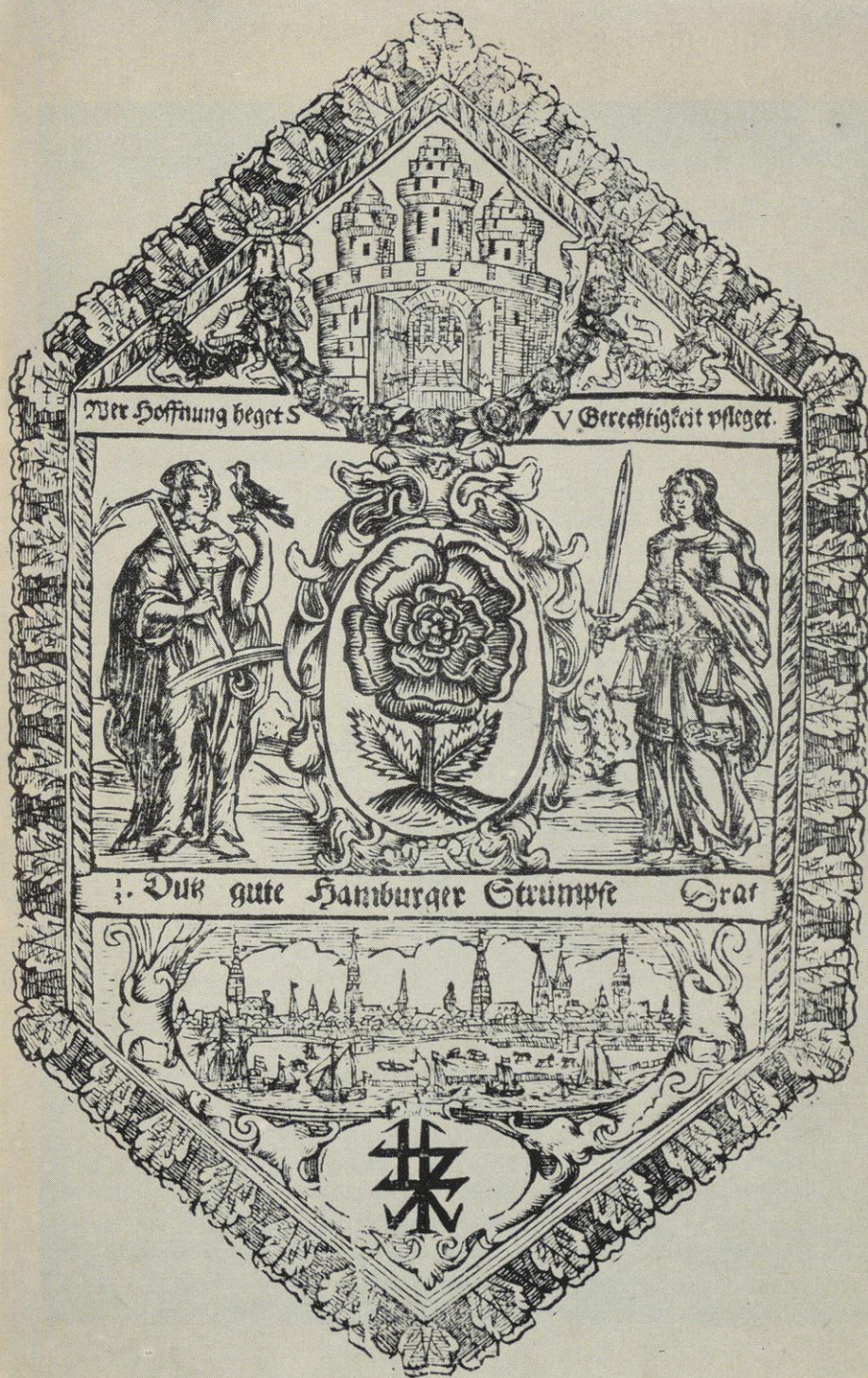
Was vielleicht mehr überrascht, ist die Bereitschaft der Mennoniten, ein obrigkeitliches Amt zu übernehmen, besonders nachdem sie die Befreiung von solchen Ämtern erwirkt hatten. Es darf nicht vergessen werden, daß im 17. Jahrhundert – wie im 20. Jahrhundert – die Mennoniten nicht über einen Leisten geschlagen werden dürfen. Die Quellen Friedrichstadts weisen die Existenz von flämischen, friesischen und hochdeutschen Gemeinden aus. Aller Wahrscheinlichkeit nach bestand dort auch eine waterländische Gemeinde. Diese Gruppen unterschieden sich in Gebräuchen, Praxis und Ordnung, obwohl sie in grundsätzlichen Glaubensauffassungen einig waren. Da die Waterländer ihren Glaubensgenossen bereits 1581 offiziell erlaubt hatten, öffentliche Ämter zu bekleiden²⁷, war es schon möglich, daß in ein und derselben Stadt einige Mennoniten Mitglieder des Rates sein konnten, während andere zur selben Zeit um eine Befreiung von diesen Ämtern nachsuchten. 1629 wurde sogar ein gewisser Cornelius de Beer unter Berufung auf das Privileg davon befreit, die Aufsicht über das Brotgewicht zu übernehmen.²⁸ Bemerkenswert ist auch, daß die von der Schagens, senior und junior (und wahrscheinlich die anderen mennonitischen Ratsherren ebenfalls), die verschiedenen Amtspflichten klar voneinander unterschieden. Ohne Bedenken konnten sie an den Verwaltungssitzungen teilnehmen, in denen die allgemeinen Angelegenheiten der Stadt geregelt wurden. Sie konnten es jedoch nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren, über andere Menschen zu Gericht zu sitzen.



Die sogenannte „Alte Münze“, Giebelfront des Statthalter-Hauses von 1626 in Friedrichstadt an der Eider, links Eingang zur Mennonitenkirche, Betsaal 1708 eingerichtet, Foto: Hans Hoffmann.



Giebelfront der „Alten Münze“ im Ausschnitt,
Foto: Hans Hoffmann.



Werbeholzschnitt Geeritt Roosens aus dem 17. Jahrhundert (s. S. 65 f.).

Schriftuurlijke gemoets Samenpraec.

tot de van die afgevoert
 In langere en welbekende, de taal
 In langere en welbekende, de taal
 een andere, juist voor hem te
 onder tot een Bolkans
 opdringde van

Het gelykenis van saligmaer Rensdags geboorte d' d
 nemijt der beuening die tot d' goet salijfsc
 in d' tot d' soepd' d' Caribigen
 8 11

Leekens fift 161
 Ma 1909 g pinsten den / Basal den Jongering m. 3 besog aufschende
 opgestel door een liefhebber van de
 kerk en boord doopsgezind
 gemeentehetoden B.
 1870-1871

Hamburg

100-100-100

Die Zusammensetzung der Gemeinde

Der Herzog verhandelte mit den Mennoniten als einer geschlossenen Gruppe. In Wirklichkeit waren sie mindestens in drei Gruppen organisiert. Ein Brief von Hindrick Syckx, Jan Berchman und Hans Amoury, die der flämischen Gemeinde in Hamburg angehörten, an die Gemeinde „zum Lamm“ in Amsterdam aus dem Jahre 1631 versorgt uns mit einer wertvollen Information über die mennonitischen Gruppierungen in Friedrichstadt.²⁹ Syckx hatte Friedrichstadt besucht und fand heraus, daß die „van de unse“ (d. h. die Contra-Hauskäufer oder der liberale Flügel der flämischen Gruppe, zu welcher Schreiber und Adressaten gehörten) für einige Zeit mit einer Gruppe von Hauskäufern gemeinsam Gottesdienst gefeiert hatten. Class Janssen de Beer, der Älteste der Hauskäufer, hatte Syckx gegenüber sein Interesse an einer Vereinigung der beiden Gruppen zum Ausdruck gebracht und um die Kopie des Olijftacxken Bekenntnisses gebeten, das in den Niederlanden zirkulierte, um die Einheit der Mennoniten zu fördern.³⁰

Auch bezog der Brief sich auf die friesische Gemeinde als des „Pieter Janssen Twist volx“ und bezeichnete sie als Alte und Harte Friesen, die an der strengen Bannpraxis festhielten, die Heirat von Außenstehenden verboten und die Bemühungen, eine Einheit unter den Mennoniten herzustellen, mit Argwohn betrachteten. Twisk, Ältester in Hoorn, war 1626 selbst in Friedrichstadt, um einen Taufgottesdienst zu leiten.³¹ Syckx berichtete, daß die Friesen ein Versammlungshaus und eine vollständige Gemeindeleitung hatten: einen Ältesten, Prediger und Diakon.

Syckx berichtete auch von einer Gruppe, genannt „de dutschen“, d. h. die Hochdeutschen, welche unter Führung von Class Wolters aus Jülich gekommen waren. Sie besaßen kein Versammlungshaus, trafen sich sonntags aber, um miteinander zu singen und ein Kapitel aus der Bibel zu lesen. Aus anderen Quellen wissen wir, daß dies Claes Wolters Kops war, Ältester der hochdeutschen Gemeinde in Haarlem und Mönchengladbach, wo er als Leinen- und Garnkaufmann erfolgreich tätig war.³² Höchstwahrscheinlich hat die waterländische Gemeinde auch schon in den ersten Tagen der Stadt existiert, obwohl dafür ein eindeutiger Beweis fehlt. Ten Cate nannte die flämische Gemeinde „Vereinigte Flamen und Waterländer“, eine Vereinigung, die schon früh zustande gekommen sein muß.³³ Die liberalen Mennoniten, die als Assessoren und Ratsmitglieder in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts dienten, könnten ebenfalls zur waterländischen Gruppe gehört haben, zumal ihre Namen in den frühen Mitgliederlisten der anderen drei Gemeinden nicht auftauchen. Sie tauchen erst später in den

Gemeindebüchern der vereinigten flämischen-hochdeutschen Gemeinde auf, einer Vereinigung aus dem Jahre 1653.³⁴

Dollinger hatte das frühe Quellenmaterial aus den verschiedenen Gemeinden falsch identifiziert³⁵, da er von der Annahme ausging, daß die Namen der Gemeinden mit der ethnischen Herkunft der Mitglieder korrespondierten, eine Annahme, die ihn oft auf falsche Fährten führte. Die „Huyshoud: Reek“, die er als flämisch bezeichnete, ist eindeutig friesisch und zeigt, daß die friesischen Gemeinden in Friedrichstadt, Glückstadt und Hamburg ursprünglich eine einzige Gemeinde waren, die von Gert Hinricks in Friedrichstadt geführt wurde. 1639 wurde auf einer Zusammenkunft in Hamburg ein Beschluß gefaßt, die Vereinigung aufzukündigen; Glückstadt und Hamburg bildeten hinfort „een beschloten gemente“.³⁶ Am 10. August 1698 vereinigten sich dann die flämisch-hochdeutsche und die friesische Gemeinde und bildeten schließlich eine einzige vereinigte Gemeinde in Friedrichstadt.³⁷

Der Wohlstand der Gemeinde

Aufschluß über die konfessionelle Zusammensetzung Friedrichstadts und die wirtschaftliche Lage von Mitgliedern mehrerer Gemeinden erhalten wir aus Unterlagen, die angelegt wurden, als 1635 die allgemeine Steuer in Friedrichstadt eingeführt wurde. Als Teil eines Plans, den Friedrich III vorlegte, um die Stadt vor einem drohenden Bankrott zu bewahren, stimmte der Rat einer allgemeinen Steuer zu, die jährlich am St. Martinstag (11. November) erhoben wurde und seither unter dem Namen „Martini-Schatz“ bekannt ist.³⁸ Von den 240 Steuerzahlern, die in den Listen für 1635 aufgeführt sind³⁹, können ungefähr 68 % aus anderen Quellen in ihrer Religionszugehörigkeit identifiziert werden, entweder mit Sicherheit oder mit einem hohen Grad an Wahrscheinlichkeit. Die Gruppen der remonstrantischen, mennonitischen und lutherischen Steuerzahler sind ungefähr gleich groß.

Die Verteilung der Steuereinnahmen zeigt, daß die remonstrantische, relativ gesehen, 1635 die reichste Glaubengemeinschaft in der Stadt war, obwohl die mennonitische ihr nicht viel nachstand. Die Lutheraner waren mit Abstand ärmer, ungefähr 64 % von ihnen führten eine Steuer von 1,5 Mark (Lübsch) oder weniger ab. Der Mittelwert des Steueraufkommens lag für die gesamte Bevölkerung bei 3 Mark. Höchstwahrscheinlich gab es unter den Lutheranern im Vergleich zu anderen Glaubengemeinschaften auch mehr Mitglieder, die zu arm waren, um überhaupt eine Steuer zahlen zu müssen, und deshalb in den Listen überhaupt nicht auftauchen.

Die Steuerliste aus dem Jahre 1650⁴⁰ deutet auf mehrere bedeutsame Ver-

änderungen hin. Ungefähr 82 % der Steuerzahler können hinsichtlich ihrer Religionszugehörigkeit identifiziert werden. Über die Hälfte von ihnen waren Lutheraner. Die finanzielle Situation der Lutheraner hatte sich ebenfalls gebessert; und die Mennoniten wiesen dem Mittelwert nach das höchste Vermögen von allen Gruppen in der Stadt auf. Dieser Trend setzte sich ins 18. Jahrhundert hinein fort: Lutherischer und mennonitischer Aufstieg standen neben remonstrantischem Abstieg.

Zusammenfassung

Die Mennoniten konnten in Friedrichstadt sehr schnell Rechtssicherheit für ihren geduldeten Status erlangen. Sie erhielten eine Garantie für die von ihnen geforderte Gewissensfreiheit. Es ist erwiesen, daß sie von früh an im Rat der Stadt saßen, sich jedoch Vorbehalte in der Ausführung einiger Amtspflichten auferlegten. Durch eine Reihe von Zusammenschlüssen wurden vier (oder möglicherweise nur drei) Gemeinden, die in Ordnung und Praxis verschieden waren, zu einer einzigen Gemeinde gegen Ende des 17. Jahrhunderts vereinigt. Die Mennoniten waren nach und nach unter den reichsten Bürgern der Stadt anzutreffen und sind 1650 die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft in der Stadt geworden.

1 Willi Friedrich Schnoor, Die rechtliche Organisation der religiösen Toleranz in Friedrichstadt in der Zeit von 1621 bis 1727. Rechtswissenschaftl. Diss. Kiel 1976; Ferdinand Pont, Friedrichstadt a. d. Eider, Die holländische Kolonisation an der Eider und die gottorpische Handelspolitik in den letzten dreißig Jahren des spanisch-niederländischen Krieges, Friedrichstadt 1913; F. Pont, Friedrichstadt an der Eider: Der Remonstrantismus und die Religionsfreiheit in Friedrichstadt, Erlangen 1921.

2 Robert Dollinger, Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck, Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 17, Neumünster 1930, 10–122, bietet eine ausführliche Geschichte der Gemeinde. Leider ist sie oft sehr fehlerhaft.

3 Landesarchiv Schleswig-Holstein in Schleswig (fortan: LAS), Abt. 7, Nr. 5499, 17, Abs. 1.

4 LAS, Abt. 7, Nr. 5499, 21–28.

5 LAS, Abt. 7, Nr. 5499, 60.

6 Gerard Brandt, Historie der Reformatie en andere kerkelijke Geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden, 4. Teil, Rotterdam 1704, 481, 483, 486.

7 Zitiert in einem Dekret des Statthalters und der Assessoren vom 22. August

- 1625, Kopie im „Protocolle bij Mijn gehouden als Woorthoudender burgermeester, begonnen den I Martij A 1680“, Archiv der Remonstrantisch-Reformierten Gemeinde in Friedrichstadt (fortan: ARGF, Dos 17).
- 8 Friedrich III an Statthalter Adolf van der Wael, 22. Februar 1623, LAS, Abt. 7, Nr. 5502, 34–35.
- 9 Privileg mit Siegel, LAS, Abt. 7, Nr. 5517, 2–3. Kopie im Archiv der Mennoniten-Gemeinde Friedrichstadt (fortan: AMGF).
- 10 Schnoor, a. a. O., 48.
- 11 Karl Michelson, Friedrichstädter Einwohner in den Jahren der Stadtgründung 1621–1634, Friedrichstadt 1976, Kap. 3. 2. 9; Ludwig Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, 3. Teil, 1609–23, Leipzig 1895, 80–83, 143–44.
- 12 Konferenzprotokoll, LAS, Abt. 7, Nr. 5502, 57r.
- 13 „Memoriae“, van der Wael an Friedrich III vom 7. Februar 1624, LAS, Abt. 7, Nr. 5502, 162; Friedrich an van der Wael vom 10. Februar 1624, LAS, Abt. 7, Nr. 5502, 167v.
- 14 Konzept in LAS, Abt. 7, Nr. 5517, 36–37; Privileg in AMGF.
- 15 Protocolle des Woorthoudenden burgermeesters, ARGF, Dos 17.
- 16 Dollinger, a. a. O., 34.
- 17 Schnoor, a. a. O., 64, 69–70.
- 18 Michelson, a. a. O., Kap. 3. 3. 4.
- 19 LAS, Abt. 7, Nr. 5499, 17r.
- 20 Karl Theodor Häfner, Die Geschichte des Katholizismus in Schleswig-Holstein von 1592 bis 1863. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Osnabrück 1938, 18.
- 21 LAS, Abt. 7, Nr. 5502, 202r.
- 22 LAS, Abt. 7, Nr. 5510, S. 31.
- 23 LAS, Abt. 7, Nr. 5510, S. 56.
- 24 LAS, Abt. 7, Nr. 5510, S. 418 vom 5. Juni 1705.
- 25 LAS, Abt. 7, Nr. 5510, S. 435–36 vom 9. Juni 1705. Der Einspruch des Rates zusammen mit einer Erklärung von Ovens, daß er in der Tat ein Mennonit sei, in vielerlei Hinsicht aber mit den Remonstranten sympathisiere, war erfolgreich. Ovens wurde noch an demselben Tag vom Gottorfer Hof als Ratsmitglied bestätigt. 1710 wurde er der erste mennonitische Bürgermeister Friedrichstadts.
- 26 Steven Blaupot ten Cate, Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland, 1. deel, Amsterdam 1847, 189–90, 263–64.
- 27 Nanne van der Zijpp, Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland, Arnhem 1952, 148; J. G. de Hoop Scheffer, Oude gemeente verordeningen, in: Doopsgezinde Bijdragen, 1877, 86.
- 28 Harry Schmidt, Die Friedrichstädter Polizeiprotokolle. Im Auszuge herausgegeben. 2. Teil. Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 7, Leipzig 1919, 74.
- 29 Gemeentelijke Archief Amsterdam, Archief Doopsgezinde Gemeente, A 578, vom 28. Juni 1631.

- 30 Mennonitisches Lexikon (fortan: ML) III, 301 f.
- 31 AMGF, A4, Friesische Gemeinde, Mitgliederbuch, 1623–88, vom 29. Mai 1626.
- 32 ML I, 364; II, 116.
- 33 Ten Cate, a. a. O., 2. deel, 240.
- 34 AMGF, B5, Memorial boeck van de gene die bij ons on de gemeente gedoopt getrouet en gestorven sijn sindt de verening met de duitse en flaemse gemeentens Jn frederickstadt Ao 1653.
- 35 Dollinger, a. a. O., 16–19.
- 36 AMGF, Doopsgezinde Gemeente Huysshoud: Reek: begonnen 1633 tot 1653, Bl. 3.
- 37 AMGF, B5, Memorial boeck, Bl. 69.
- 38 Recess vom 17. Oktober 1635, LAS, Abt. 7, Nr. 5541.
- 39 LAS, Abt. 7, Nr. 5541.
- 40 LAS, Abt. 7, Nr. 5563.

(Aus dem Englischen übertragen von Dr. Hans-Jürgen Goertz)

Ernst W. Schepansky

Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus

Ein Beispiel zur Sozialgeschichte des Fremden

Im norddeutschen Raum hat es keine bodenständigen täuferischen Gruppierungen von nennenswertem Ausmaß und vor allem nicht von Dauer gegeben. Die nachreformatorischen Gemeinden waren Immigrantengemeinden, so auch die Mennoniten-Gemeinde in Hamburg und Altona, in der man bis weit in das 19. Jahrhundert hinein noch Niederländisch sprach.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts drohte dieser Gemeinde die völlige Auflösung in viele Splittergruppen, da aus anderen Gemeinden, so u. a. aus England und den Niederlanden, neu zugewanderte Mitglieder neue Lehrmeinungen nach Hamburg und Altona gebracht hatten, wo diese nun hart aufeinanderprallten. Berend Carl Roosen, der Verfasser der „Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona“¹, berichtet ausführlich über diesen Zwist, der übrigens nicht der einzige in der recht wechselvollen Geschichte der hier ansässigen Mennoniten war. Es war ein Streit um die Einführung strengerer Formen der Tauf- und Abendmahlspraxis. Die Taufe sollte, in biblizistischer Nachahmung der neutestamentlichen Berichte, fortan als Untertauchtaufe geübt und das Abendmahl nach obligatorischer Fußwaschung nur während der Nacht gefeiert werden. Dieser Streit wurde mit großer Erbitterung geführt und hatte die Spaltung der Gemeinde zur Folge. Die Neuerer gründeten eine kleine Gemeinde der „Dompelaars“ und riskierten sogar den Verlust des Privilegs zur Ausübung des Gottesdienstes. Viele Familien wurden durch diese Streitigkeiten auseinandergerissen. Ja, sogar dänisches Militär mußte einschreiten, um die Ordnung wiederherzustellen. In seiner „Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck“² schreibt Robert Dollinger, daß es sich damals wohl um die schwerste und ernsteste Kraftprobe gehandelt habe, der die Mennoniten in beiden Städten je ausgesetzt waren.

Zu diesem existenzgefährdenden Hader innerhalb der Gemeinde kam äußeres Ungemach: Hamburg erließ, wie schon oft zuvor, 1658 „gegen die beharrlichen Wiedertäufer und Sacramentierer, und im Jahre 1660 ... gegen die Sectarios, insgemein die Quaecker genannt“ zwei Mandate.³ (Gerade die letztgenannten Quäker hatten in der Mennoniten-Gemeinde einigen An-

hang gefunden.) Allen, die sich nicht zum in Hamburg herrschenden lutherischen Glauben bekannten, drohte die Ausweisung aus den Mauern der Stadt. „Der evangelischen Priester Strenge und Unduldsamkeit . . . theilten sich auch den Laien mit, welche nunmehr mit Hartherzigkeit und blindem Eifer die Secte der Wiedertäufer verfolgten.“ Die Geistlichkeit bestimmte die Richtung und trieb „die Anmaßungen allzu eifriger Religionsmeynungen im Laufe der Zeit noch viel weiter, als die katholische Clerisei es je gethan hatte.“ So ist es in der „Hamburgischen Chronik“ des Nicolaus Georg Bärermann nachzulesen.⁴ Diese bemerkenswerte und lange zu beobachtende Intoleranz der lutherischen Geistlichkeit wirkte sich auch auf die bürgerliche (politische) Verwaltung der Stadt aus, da nach der „Bughenhagenschen Kirchenordnung“, die von 1529 bis zur Verfassungsreform von 1859 in Kraft war, kirchliche und bürgerliche Verwaltung in einer Hand, nämlich bei den „bürgerlichen Kirchenkollegien“, zusammengefaßt waren. Angesichts dieser Verflechtung ist es nicht verwunderlich, daß ein Nicht-Lutheraner, wenn er überhaupt in der Stadt geduldet wurde, keinen Zugang zu Ämtern und Zünften fand. Diese feindliche Stellung der Hamburger Geistlichkeit war nicht singulär. Ein besonderes Beispiel, das die Mennoniten mit einer anderen Gruppe gesellschaftlicher Außenseiter, mit den Juden, in Zusammenhang bringt, ist in einer zeitgenössischen Streitschrift zu finden: „O Ihr liebe Leut ihr hasset die Juden als Feinde Christi; so hasset imgleichen ihre Nachkömmlinge die Mennisten . . . Seind Feinde der Gottheit Christi die Juden / also auch die Mennisten. O Juden / Juden.“⁵

Relativ klein im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften, durch Glaubensstreitigkeiten zerrissen, von der Obrigkeit bedroht, das war, auf eine kurze Formel gebracht, die Situation der Gemeinde in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Man sollte deshalb annehmen, daß weder die Gemeinde selbst, noch eines ihrer Mitglieder in dieser Periode irgendwelche Bedeutung erlangten. Wie überraschend ist es daher, festzustellen, daß gerade in dieser und der darauffolgenden Zeit die Mennoniten eine bedeutende, ja, teilweise sogar beherrschende Stellung vorwiegend im Wirtschaftsleben Hamburgs und Altonas gewannen. So weist z. B. Walter Kresse in einer Schrift über die „Vergangenheit der Reiherstiegwerft“⁶ (eine Gründung der Mennoniten-Familie Kramer-Roosen, Teil der später weltbekannten „Deutschen Werft“) auf den erstaunlich anmutenden Tatbestand hin, daß besonders in diesen Jahrzehnten viele Mennoniten-Familien die Grundlagen ihrer wirtschaftlichen Macht schufen. Bereits in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts lag fast die gesamte Grönlandfahrt in den Händen mennonitischer Reeder. Doch nicht nur in der Grönlandfahrt und im Seehandel wurden mennonitische

Unternehmer tonangebend; ihre Namen tauchten gleichsam kometenhaft in allen jenen Gewerbe- und Handelszweigen auf, die nicht der Reglementierung durch Zünfte, Ämter usw. unterlagen. Sie spielten, so schildert es Ludwig Beutin⁷, in diesen Bereichen bald eine führende Rolle.

Die Liste solcher und ähnlicher Äußerungen über mennonitische Wirtschaftsaktivität ließe sich beliebig fortführen; wir müssen uns an dieser Stelle jedoch mit den zitierten Autoren begnügen und uns der Frage zuwenden, die sich geradezu aufdrängt: Wie war es möglich, daß die Angehörigen dieser von innen und von außen auf das äußerste bedrohten Gemeinde zur Zeit eben dieser Bedrohung eine derartige ökonomische und damit gesellschaftliche Bedeutung erlangten, so daß E. H. Wichmann, der Chronist der Stadt Altona, sie als ein „leuchtendes Beispiel der Mit- und Nachwelt“ schildern konnte?⁸

Mit den gängigen Vorstellungen von „fleißigen“ Mennoniten und ähnlichen, oft recht selbstgefälligen Schablonen tut man der Geschichte Gewalt an und kommt einer wirklichen Deutung der Geschehnisse keinen Schritt näher. Niemand kann und will bestreiten, daß Mennoniten fleißig sind, nur ist mit der Feststellung dieses Sachverhalts noch nichts ausgesagt. Historische Abläufe sind leider selten so einfach zu erklären. Bei dem Bemühen, die Entwicklung zu deuten, stoßen wir nun auf eine „Schlüsselfigur“, auf jenen überragenden Mann nämlich, mit dem wir uns im folgenden befassen wollen: Geeritt Roosen.⁹

I.

Geeritt Roosen (1612 bis 1711) war es, das kann man wohl ohne Übertreibung sagen, der als Prediger, Ältester und Kaufmann das im Hinblick auf die geschilderten Zustände unglaublich erscheinende Werk zustande brachte: Versöhnung sowohl innerhalb der Gemeinde als auch mit der Umwelt. Innerhalb der Gemeinde schuf er zunächst übersichtliche Verhältnisse, indem er z. B. das noch heute vorhandene Gemeindebuch neu anlegte und zwischen den verschiedenen Meinungen mit Geschick und geistlicher Autorität vermittelte; er schuf indes auch weichere Fronten gegenüber der andersgläubigen Welt, so daß diese sich endlich ein weniger durch Polemik verzerrtes Bild von den Mennoniten machen konnte. Roosen personifiziert sozusagen jenen Punkt, an dem die Täufer „ihren Frieden mit der Welt schließen“. Dieser Friede nun war, wie wir später sehen werden, die Vorbedingung für das Aufblühen der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg-Altona.

Einer der ältesten Familien der Gemeinde entstammend, hat Geeritt Roosen fast ein Jahrhundert lang erfolgreich in Hamburg und Altona gewirkt. Sein Leben und Werk sind schon in der Täuferliteratur gewürdigt worden, nur ist man dabei selten seiner eigentlichen Bedeutung gerecht geworden. Charakteristisch für diese — sicher durchaus gutgemeinten — Fehlinterpretationen ist das Urteil Berend Carl Roosens: „Einer der thatkräftigsten und eifrigsten Gegner der Neuerer war Gerhard Roosen.“¹⁰ Man kann eine derart faszinierende Persönlichkeit schlecht „katalogisieren“, man kann aber mit aller Bestimmtheit feststellen, daß Geeritt Roosen nicht nur ein Gegner der erwähnten Neuerer, sondern selbst ein Neuerer war, was jedoch keineswegs ausschließt, daß er wohl abzuwägen verstand zwischen dem, was erhalten werden konnte, und dem, was erneuert werden mußte. Denn: „Prüft alles / das Gute behaltet!“ Mit diesem Wort aus 1. Thess. 5, 21 beschließt Geeritt Roosen das „An die Leser“ gerichtete Vorwort seiner grundlegenden Schrift „Unschuld und Gegen-Bericht“.¹¹ So war er auf keinen Fall der kompromißlose „Wahrer der mennonitischen Rechtgläubigkeit“ und des „echten mennonitischen Charakters“, als der er oft und gern geschildert wird. Nicht dem Buchstaben, wohl aber dem Geist nach rechtgläubig waren vielmehr die Dompelaars. Sie versuchten auf ihre Weise dem täuferischen Biblizismus und Nonkonformismus gegen die gesellschaftliche Anpassungstendenz Ausdruck zu verschaffen. Erst in neuerer Zeit wurde von Robert Friedmann und Ernst Crous auf ein anderes — wirklichkeitsgerechteres — Roosen-Bild verwiesen, das die hier vorgetragene Deutung bestätigt. In einem Aufsatz über „Die deutschen Mennoniten zwischen Pietismus und Rationalismus“ schreibt Ernst Crous: „Kein Wunder, daß unter solchen Umständen (d. h. der Intoleranz der Umwelt gegenüber den Täufern; der Verf.) durch die Jahrhunderte hin der ererbte Glaube sich wandelte! Als typisch für die veränderte Einstellung hebt Robert Friedmann den Hamburger Ältesten Geeritt Roosen ... und insbesondere noch einmal dessen Katechismus ‚Christliches Gemütsgespräch von dem geistlichen und seligmachenden Glauben‘ in 148 Fragen (von dem wir 6 europäische und 16 amerikanische, unter diesen 5 englische Ausgaben kennen) sowie ‚Unschuld und Gegenbericht der evangelischen Christen‘ hervor. Wir lesen da: ‚Er versuchte in seinen Büchern der nichtmennonitischen Welt die volle Harmlosigkeit der Mennoniten darzutun, während er den Seinen das kostbare Erbe warm und schmackhaft zu machen sich bestrebte. So füllte er — ohne wesentliches zu ändern — das Mennonitentum mit einem neuen Geist ... Das Christliche Gemütsgespräch ist der Katechismus einer wohlgeordneten Religionsgemeinschaft mehr als einer Bruderschaft — und auf diesen Ton ist das Ganze gestimmt ... Wie-

viel Platz den einzelnen Teilen eingeräumt wird, ist beachtenswert: Während die dogmatischen Fragen reichlich zu Wort kommen, beschränken sich die Grundfragen wie Wehrlosigkeit, Mission, Leiden auf drei Fragen (von 148). Wehrlosigkeit nimmt keine volle Seite ein und auch so in einer auffallend milden und undeutlichen Weise . . . Man könnte es (das Christliche Gemütsgespräch) bestens beschreiben als Mennonitentum in einer gedämpften Tonart . . . im Übergang, . . . in Anpassung . . . Roosen wollte alles zudecken, was bei seinen nichtmennonitischen Mitbürgern in Hamburg und Altona Anstoß erregen könnte.“¹² Der entschiedene Kampf gegen die Dompelaars stand unter dem Zeichen, die Mennoniten-Gemeinde von dem Makel eines öffentlichen Ärgernisses endgültig zu befreien — und das ist Geeritt Roosen gelungen, sehr zum materiellen Vorteil seiner Gemeinde, wie wir gesehen haben. Diese Befriedung hätte allerdings niemals — gewissermaßen aus sich selbst heraus — zu der enormen wirtschaftlichen Bedeutung der Mennoniten führen können, wenn nicht eine wichtige Erscheinung hinzugekommen wäre: der gleichzeitig aufkommende Merkantilismus. Das bedeutete neben anderem eine Umwandlung der traditionellen Wirtschaftspraktiken, verbunden mit dem Aufkommen neuer Rohstoffe und Märkte. Alles dies ist aus vielschichtigen Wurzeln erwachsen; geistige und materielle Faktoren, über deren jeweilige Bedeutung heute noch gestritten wird, haben in vielfacher Verwobenheit diese Erscheinung hervorgebracht. Altona, das seine Stadtrechte eben der Merkantilpolitik Dänemarks verdankte, bemühte sich, wie schon zuvor in Schauenburgischer Zeit, Immigranten in seine Mauern zu bekommen. „Im übrigen haben fast sämtliche europäischen Länder als Gebende und Nehmende an dieser Bewegung teilgehabt. Wieweit bei der Aufnahme konfessioneller Flüchtlinge . . . unmittelbare religiöse Motive eine Rolle spielten, bleibt eine schwer zu klärende Frage.“¹³ Man kann diese von Carl Jantke gestellte Frage — an dieser Stelle jedenfalls — nicht endgültig beantworten. Man kann aber feststellen, daß Hamburg — zumindest offiziell — nur sehr widerstrebend Nichtlutheraner duldete, Altona hingegen die Ansiedlung förderte, was immer die Gründe im einzelnen sowohl für die ablehnende Haltung Hamburgs als auch für die tolerante Altonas gewesen sein mögen, es dominierten auf keinen Fall unmittelbare religiöse, dies läßt sich mit einiger Sicherheit sagen. — Direkt wurde nur der altonaische Teil der Gemeinde von den merkantilistischen Praktiken betroffen, indirekt wirkten sie sich aber auch auf Hamburg aus, wie wir später noch sehen werden.

Welche Bedeutung hatte nun dieser Wandel für die Mennoniten? Eine sehr beachtliche, denn alle Außenseiter, soweit sie sich nicht „staatsgefährdend“

gebärdeten, was die Mennoniten ja nicht mehr taten, hatten jetzt — wenn auch risikoreiche — wirtschaftliche Aufstiegschancen, wie man sie nie zuvor gekannt und für möglich gehalten hatte. Und: Diese Chance hatten zunächst nur die Außenseiter, da z. B. Zunftmeister und alle sonst in die herkömmliche Ordnung eingebetteten Kräfte sich außerhalb dieser Ordnung nicht betätigen durften. Sie wollten es in der Regel auch nicht, da sie innerhalb ihrer Zünfte und vergleichbarer Korporationen ein nicht gerade reichliches, aber doch sicheres Auskommen hatten. Eine wichtige Frage, die bis zum heutigen Tage Gegenstand vieler Diskussionen war und ist, kann hier nur angedeutet werden. Sah man seitens der Außenseitergruppe diese einmalige Chance und paßte man sich deshalb — bewußt — der Obrigkeit an, oder war das Zusammentreffen zufällig? Ungeachtet dieses — gewiß nicht uninteressanten — Problems können wir festhalten: Ein neu aufkommendes Wirtschaftszeitalter ermöglichte es allen friedlichen und obrigkeitsbejahenden Außenseitern, sich — unabhängig von allen Bindungen — wirtschaftliche Macht zu verschaffen.

Wenn wir uns jetzt wieder den konkreten hamburgischen und altonaischen Verhältnissen zuwenden, so müssen wir feststellen, daß der Preis für dieses „Wirtschaftswunder“ nicht eben gering war: Täuferische Grundanliegen wurden — teils bis zur Bedeutungslosigkeit — modifiziert, was zumeist, eines abgerundeten kontinuierlichen Geschichtsbildes wegen, gern übersehen wird. In der „Sammlung der Hamburgischen Gesetze und Verfassungen“¹⁴, um nur ein Beispiel zu nennen, lesen wir, daß der Preis für die Tolerierung „ein Abgehen der Mennonisten in ihren Lehren weit von dem ersten Urheber“ war, und zwar dergestalt, daß sie nun „den Obrigkeitlichen Stand verehren, und als Unterthanen den Gesetzen sich unterwerfen“. Abgehen von den Lehren der Urheber bedeutet beispielsweise, daß später die Schiffe — pazifistischer — mennonitischer Reeder Kanonen an Bord führen, was in Kapitän Jens Jacob Eschels' Autobiographie „Lebensbeschreibung eines alten Seemannes“ als Selbstverständlichkeit erwähnt wird.¹⁵ Die Obrigkeit wußte diesen Wandel wohl zu honorieren: Die an sich schon „nicht mehr beobachtete Schärfe in Leibes- und Todes-Strafe ... (sollte) aber gegen diejenigen keinen Platz jemals haben mögen, welche mehrentheils unter dem Namen der Mennonisten“ bekannt seien, wird in der „historischen Einleitung“ der „Sammlung“ vermerkt. Es sind also „nur die Mennonisten diejenige Secte“, heißt es weiter, „welche ... in der Stadt geduldet werden, und alle anderen Secten, wie sie auch Namen haben ... lässet man in der Stille die Stadt räumen“.¹⁶

Daß die Mennoniten die Stadt nicht zu räumen brauchten, ist, wir sahen es,

vor allem das Werk ihres Ältesten Geeritt Roosen. Aus den „Ketzer“ wurden „frühkapitalistische Unternehmer“, die unter „oberlichem Schutz“ standen, wie es in der „Sammlung“ heißt. Unter diesem Schutz wirkten sie mit an der großen Weltumgestaltung, deren Ergebnis unsere heutige Wirtschafts- und Sozialordnung ist. Denn auch dies muß erwähnt werden: Es wirkte nicht nur die gesellschaftliche Umwelt auf das Täuferium ein, vielmehr beeinflussten auch umgekehrt täuferische (zusammen mit calvinistischen) Glaubens- und Lebensvorstellungen die abendländische Gesellschaft sehr stark, ja, sie prägten diese in einigen Regionen wohl entscheidend mit. Jenes geschichtliche Werden hat erstmals Max Weber in seinem aufsehen-erregenden Werk über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus¹⁷ dargestellt. Es ist später von vielen Forschern, so u. a. von Eduard Heimann, immer wieder herausgestellt worden. Ob diese täuferischen Glaubensvorstellungen noch ursprünglich waren, müssen wir – im Gegensatz zu Max Weber – allerdings stark bezweifeln. Wie auch immer man diesen Prozeß der „Verbürgerlichung“ des Täuferiums beurteilen mag, nicht wenige werden ihn vielleicht verurteilen, man darf ihn nicht verschweigen.

II.

Ihre Anpassung an die gegebenen Verhältnisse und der aufkommende Merkantilismus ermöglichten den mennonitischen Unternehmern Hamburgs und Altonas die Entfaltung überragender wirtschaftlicher Aktivität. Soviel haben wir bisher registrieren können. Bevor wir später einige Prototypen mennonitischen Unternehmertums näher betrachten, erscheint es unbedingt ratsam, einen scheinbaren Widerspruch zu klären, der sich daraus ergibt, daß einerseits die Mennoniten im Zuge der geschilderten Anpassung einen Großteil ihrer spezifischen Eigenheiten aufgaben, daß es aber andererseits dennoch ein typisch mennonitisches Wirtschaftsgebaren gegeben haben muß. Denn: Warum spielten andere religiöse Außenseiter nicht eine ähnlich bedeutsame Rolle in der Wirtschaft? Waren nach Joh. Adrian Bolten in Altona seinerzeit doch viele Religionsgemeinschaften und Sekten ansässig, von denen einige wohl wesentlich mehr Mitglieder hatten als die Mennoniten-Gemeinde.¹⁸

Diese Frage ist von Max Weber¹⁹, Ernst Troeltsch²⁰ und den dieser Schule entstammenden oder ihr nahestehenden Religionssoziologen bzw. Kirchen- und Sozialhistorikern dahingehend beantwortet worden, daß es die dem „kapitalistischen Geist“ verwandte und ihn dadurch verstärkende calvinistische Ethik war, die auch das Täuferium bestimmte, und es somit teilhaben

ließ an der kapitalistischen Entwicklung. Was hat es nun mit der calvinistischen Prädestinationslehre, denn sie ist nach Weber das Bindeglied zwischen Protestantismus und kapitalistischem Geist, auf sich? Ein kurzer Abriss soll an dieser Stelle genügen: Da die Reformation das überkommene thomistische Weltbild zerstört und damit dem irdischen Dasein des Menschen seinen alten Sinn genommen hat, stellt sich diese „irdische Welt . . . nicht mehr dar als sinnvolle Schöpfungsordnung, sie ist in allen ihren Formen der Sünde verfallen“. Gottes unerforschliche Ratschlüsse haben den Menschen „zum Heil oder zur Verdammnis prädestiniert“, es können weder „Glaube noch kontemplatives Erkennen . . . des fernen Gottes Ratschluß ändern“. Als einziger Ausweg aus dieser Situation bleibt dem Menschen die „Askese des Gehorsams und die irdische Arbeit“.²¹ Nach der calvinistischen Lehre hat das weltliche Dasein also einen ganz anderen Sinn, „es ist dazu — und nur dazu bestimmt, der Selbstverherrlichung Gottes zu dienen, der erwählte Christ ist dazu — und nur dazu — da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote an seinem Teil zu mehren“.²² Das bedeutet: Arbeit zur Ehre Gottes, Arbeit als einziger Lebenssinn. Dieser Arbeitsauftrag, der sowohl für Erwählte als auch für Nichterwählte besteht, dient gleichzeitig der Beantwortung der Frage nach der Erwählung, denn Gott hat als Daseinssinn die Arbeit gesetzt, Arbeitserfolg wird jedoch nicht der Verworfenen haben, sondern der Erwählten. Gott wird dem letzteren ein Zeichen geben, indem er seine Arbeit erfolgreich werden läßt. Da diese Zeichen jedoch keine Gewißheit bedeuten, besteht der Arbeitsauftrag fort als laufende Selbstkontrolle: erwählt oder nicht? Die sich daraus ergebende rastlose Tätigkeit mußte zwangsläufig — den von bereits erwähnten „Realfaktoren“ (neue Rohstoffe und Märkte, Möglichkeiten außerzünftiger Betätigung usw.) vorbereiteten Pflanzboden vorausgesetzt — zur Anhäufung von Kapital führen, zumal darüber hinaus ein asketischer Lebenswandel weitere menschliche Pflicht, der Verbrauch des angesammelten Kapitals dem calvinistischen Protestanten also nicht gestattet war.

Neben dem Calvinismus „steht als zweiter selbständiger Träger protestantischer Askese . . . das Täuferturn“²³, bei ihm findet sich „der Zusammenhang religiöser Lebensreglementierung mit intensivster Entwicklung des geschäftigen Sinnes bei einer Anzahl gerade derjenigen Sekten, deren ‚Lebensfremdheit‘ ebenso sprichwörtlich geworden ist, wie ihr Reichtum, insbesondere den Quäkern und Mennoniten“.²⁴ Weber mißt der täuferischen Bewegung eine über den eigentlichen Calvinismus hinausgehende Bedeutung bei, da die Täufer einmal die eben geschilderten Eigenschaften der Calvinisten besäßen, zum anderen jedoch darüber hinaus eine Gruppe von Quali-

fizierten seien, weil die „Aufnahme (in die Gemeinden) nur durch ballot nach vorheriger Prüfung und Bewährung im Sinne jener Tugenden (erfolgte), welche die innerweltliche Askese des Protestantismus ... prämierte“.²⁵ Die beiden Tugenden des asketischen Protestantismus – Arbeitsethos und Askese – werden hier, bei schon nach diesen Kriterien Ausgewählten, noch forciert: „Das Sekten- (oder Konventikel-) Mitglied mußte, um in den Kreis der Gemeinschaft einzutreten, Qualitäten bestimmter Art haben, deren Besitz ... für die Entwicklung des rationalen modernen Kapitalismus wichtig war. Und es mußte, um sich in diesem Kreis zu behaupten, den Besitz dieser Qualitäten dauernd bewähren: sie wurden in ihm dauernd und kontinuierlich gezüchtet.“²⁶

So bestechend diese Thesen auch sein mögen, sie sind – zumindest für die Mennoniten-Gemeinde in Hamburg und Altona – weitgehend unzutreffend. Aus den vorhandenen Quellen läßt sich schwerlich der Nachweis erbringen, daß die hiesige Gemeinde in jener Zeit entscheidende calvinistische Züge trägt, sie weist vielmehr gewisse dem Pietismus verwandte Charakteristiken auf, was gleichbedeutend ist mit Indifferenz gegenüber wirtschaftlichen Fragen. Dieses Moment ist in der Literatur wenig beachtet worden; als Ausnahme wäre hier Georg Wunsch zu nennen, der feststellt, daß es „erstaunlich (sei), wie wenig Raum die Erörterung über Staat, Eid und Wirtschaft in den Schriften der Täufer einnehmen zwischen langen Auslassungen über Offenbarung, Sakramente und persönliches ethisches Verhalten“.²⁷ Des weiteren finden wir bei J. Winfield Fretz folgenden Satz: „Eine Prüfung der täuferischen Schriften des sechzehnten Jahrhunderts läßt empfinden, daß man sich über das ökonomische System als solches wenig Gedanken machte.“²⁸ – Doch abgesehen von dieser grundsätzlichen Indifferenz des Glaubensbekenntnisses gegenüber wirtschaftlichen Fragen, treffen Webers Thesen in einem weiteren, entscheidenden Punkt nicht zu: die Aufnahme in die Gemeinde erfolgte nicht, wie Weber es darstellt, „nach vorheriger Prüfung und Bewährung im Sinne jener Tugenden“ des asketischen Protestantismus. Weber sagt zwar sehr richtig, daß die Aufnahme „de facto durch einen Aufnahmevertrag zwischen Gemeinde und Katechumenen erfolgte“, übersieht aber, daß die nachreformatorischen Täufer keine „Proselytenmacherei“ mehr betrieben, was insbesondere seitens der Hamburger und Altonaer Mennoniten immer wieder betont und ihnen von der Obrigkeit bestätigt wurde. Die Gemeinde erneuerte sich vielmehr fast ausschließlich aus der eigenen Nachkommenschaft; ein Blick z. B. in die Familienchroniken der Familien Roosen²⁹, van der Smisen³⁰ und die unveröffentlichten genealogischen Untersuchungen von Ernst Goverts³¹ und Robert Beug³² zeigt dies

sehr deutlich. Der Mennonit wird — was Weber übersieht — genau wie der Angehörige der Staatskirche in seine Glaubensgemeinschaft hineingeboren. Er mag zwar das kollektive Verhalten seiner Glaubensgemeinschaft, das sich vom Verhalten der Umwelt unterscheidet, internalisiert haben; er hat den Eintritt in die Gemeinde durch die Erwachsenen- oder Bekenntnisaufe aber nicht mehr als einen Akt äußerster, alle Kräfte des Individuums mobilisierender Bewußtheit vollzogen.

Der Webersche Ansatz ist für eine Analyse der Mennoniten-Gemeinde Hamburg-Altona kaum brauchbar. Was war es denn, das diese Gemeinde ökonomisch so bedeutsam machte? Werner Sombart bringt uns der Deutung des Phänomens einen großen Schritt näher, wenn er sagt, daß es „eine reizvolle Aufgabe (wäre), die gesamte Menschheitsgeschichte unter dem Gesichtspunkt des ‚Fremden‘ und seines Einflusses auf den Gang der Ereignisse zu schreiben“, denn es „mag sich um Religionssysteme oder technische Erfindungen, um Formen des Alltagslebens oder Moden und Trachten, um Staatsumwälzungen oder Börseneinrichtungen handeln: immer oder wenigstens sehr häufig finden wir, daß die Anregung von ‚Fremden‘ ausgeht“.³³ Das sind — typisch für Sombart — äußerst eigenwillige und brillant vortragene Gedanken, die dann — wiederum typisch für ihn — nicht bis ins Detail weiterverfolgt werden. Besonders interessant werden diese Sombartschen Gedankengänge dann, wenn man sie im Zusammenhang mit seiner „Ketzer“-These betrachtet: „Der Staat hat . . . durch die Ausbildung des Staatskirchentums vornehmlich — den Begriff und die Erscheinung des Ketzers oder Heterodoxen als eine politische und soziale Kategorie in Europa geschaffen.“³⁴ Und nun ein grundlegend anderer Gedanke als bei Weber: „Ketzertum als solches, ganz unabhängig von dem Bekenntnis selbst, das als ketzerisch angesehen wurde . . ., (war) eine wichtige Pflanzschule des kapitalistischen Unternehmertums.“³⁵ Den Grund gibt Sombart so an: „Von der Anteilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen, mußten die Häretiker ihre ganze Lebenskraft in der Wirtschaft verausgaben . . . Es konnte gar nicht ausbleiben, daß in diesen Kreisen der ‚Ausgeschlossenen‘ die Bedeutung des Geldbesitzes höher bewertet wurde als unter sonst gleichen Umständen bei den anderen Bevölkerungsschichten, weil für sie das Geld den *einzigsten* Weg zur Macht bedeutete.“³⁶ Verstärkt wurde diese Tendenz dadurch, daß diesen Fremdlingen in der sie umgebenden Welt zunächst relativ wenig Möglichkeiten des Gelderwerbs offenstanden; deshalb konnte ihnen, wie Sombart es ausdrückt, nur „die peinlichste Gewissenhaftigkeit, nur die gerissenste Rechenhaftigkeit“³⁷ Erfolg bringen. Es ist also „*der Handelsgeist nicht mit irgendwelcher Religion als solcher verknüpft* . . .

sondern ... mit der Heterodoxie als Ganzen“.³⁸ Auch in Sombarts Sicht sind die Angehörigen der „ketzerischen“ Bekenntnisse in zweifacher Hinsicht qualifiziert, wenn auch als Auslesekriterien andere genannt werden als bei Max Weber: Einmal lehnten sich in den Ursprungsländern nur die stärksten Charaktere, solche, die sich nicht durch „Anpassung und Kriecherei“ einfügten, gegen die bestehende kirchlich-soziale Ordnung auf; zum anderen erfolgte innerhalb der Gruppe dieser solcherart Qualifizierten eine weitere, noch schärfere Auslese dadurch, daß in einer Zeit, „als jeder Ortswechsel ... ein kühnes Unterfangen war, (sich nur) die tatkräftigsten, willensstärksten, wagemutigsten, kühnsten, am wenigsten sentimentalsten Naturen“³⁹ zur Auswanderung entschlossen, „ganz gleich ob sie wegen religiöser oder politischer Unterdrückung oder aus Erwerbsgründen“⁴⁰ die angestammte Heimat verließen. So werden die Ketzer zu Emigranten; der Emigrant wird zum Fremden in der neuen Heimat“.⁴¹ Erweitert man diesen Begriff der Fremdheit, so daß sie zur Fremdheit in Permanenz, zum Außenseitertum wird, so kann man der Beantwortung unserer zentralen Frage, warum gerade die Mennoniten zum Träger wirtschaftlichen Fortschritts wurden, näherkommen.⁴² Wir wissen, daß die Minoritäten (= Außenseiter-, Fremden-) Stellung entweder zu verstärkter sozialer Integration oder Desintegration führen kann. Vergegenwärtigt man sich noch einmal das Chaos, das zur Zeit des beginnenden Wirkens Geeritt Roosens in der Gemeinde zu Hamburg und Altona herrschte, so kann man sich ohne weiteres vorstellen, daß, hätte nicht Roosen einerseits „der nicht-mennonitischen Welt die völlige Harmlosigkeit der Mennoniten“ dargestellt, und andererseits „den Seinen das kostbare Erbe warm und schmackhaft“ gemacht, die Desintegration nur eine Frage der Zeit gewesen wäre. Diesen Mittelweg zwischen völliger Anpassung und völliger Isolierung gefunden zu haben, das ist das wohl unbestreitbare Verdienst Geeritt Roosens. Die Gemeinde wurde durch Anpassung „gesellschaftsfähig“; ein ausgeprägtes „Wirkbewußtsein“ (dokumentiert durch gemeinsame Religion, gemeinsame niederländische Sprache und vielfach verflochtene Familienbande) sicherte auf der anderen Seite den Fortbestand in Raum und Zeit. Alles dies trifft für die anderen religiösen Außenseitergruppen im Raum Hamburg-Altona nicht zu; sie paßten sich entweder völlig an, was gleichbedeutend mit Auflösung war, oder aber sie betrieben die Isolierung so weit, daß ein Einfügen in die Gesamtgesellschaft unmöglich war. Die Mennoniten-Gemeinde hingegen wurde zu einer Art „Universalgenossenschaft“, einer Lebensform, die gerade in jener wirtschaftlich so chancen- aber – und vor allem – auch risikoreichen Zeit ausgesprochen ideal war: dies ist die soziale Gestalt der Mennoniten-

Gemeinde, dies ist das typisch mennonitische Wirtschaftsgebaren. Es war also kaum das Glaubensbekenntnis als solches, sondern weit mehr der zum gruppentragenden Element gewordene Fremdenstatus, der die Mennoniten als Gesamtheit zu wirtschaftlichen Pionieren in Hamburg und Altona werden ließ. Den nunmehr „gesellschaftsfähigen“ Fremden erwuchsen aus diesem Fremdsein ungleich mehr Vor- als Nachteile, was den Gemeindemitgliedern auch bald bewußt wurde. Aus den existentiellen Außenseitern waren intentionelle geworden. Zumindest war eine Mischform zwischen auferlegter und willentlicher Fremdheit entstanden.⁴³ Die Mennoniten wehrten sich später geradezu gegen eine Emanzipation. Sehr zu Recht, denn nach der am Beginn des 19. Jahrhunderts erfolgten Gleichstellung gab es die Mennoniten als wirtschaftlich führende Gruppe nicht mehr. Andere Fremde hatten ihre Rolle übernommen.

III.

Die Mennoniten waren gezwungen, unkonventionelle Wege zu beschreiten, um sich als Fremde wirtschaftlich behaupten zu können. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür sind die frühen Versuche, den Absatz ihrer Produkte durch Werbung zu sichern und zu steigern. Damals stieg allerdings nicht, wie in der heutigen Gesellschaft, automatisch mit der Anwendung von Werbemethoden auch die Wertschätzung des werbenden Kaufmanns. Ganz im Gegenteil. So berichten Werner Sombart⁴⁴ und Josef Kulischer⁴⁵ von jüdischen Kaufleuten in Deutschland, die im 18. Jahrhundert gegen die herrschenden Rechts- und Sittenvorstellungen verstießen, indem sie nicht darauf warteten, daß ihnen ihr Anteil am Gesamthandel zufalle, wie es sich für einen ehrbaren Kaufmann bzw. Handwerker gehörte, sondern diesen Anteil durch Anwerbung von Kunden zu vergrößern suchten. Ihr „gerechter Anteil“ wäre ohnehin nicht sehr groß gewesen, da die Juden ja — genau wie die Mennoniten — vom Zunftwesen ausgeschlossen waren. Es war also nicht der vielzitierte „angeborene Geschäftssinn“, sondern die Not, die erfindend machte. Durch „die Ausstellung von Waren in den Schaufenstern und andere Mittel zur Vergrößerung des Absatzes, die den Zweck verfolgten, die Aufmerksamkeit und die Kauflust der Kunden zu erregen“, suchten sie sich in der ihnen feindlichen (Geschäfts-)Welt zu behaupten.⁴⁶ Doch es waren keineswegs nur die Juden, die solcherart wider den obrigkeitlichen Stachel löckten; Geeritt Roosen war, wie in vielem anderen, so auch als Kaufmann, seiner Zeit um ein beträchtliches voraus: er warb in der Mitte des 17. Jahrhunderts — fast 100 Jahre früher als die jüdischen Kaufleute —

für „gute Hamburger Strümpfe“! Wohlgemerkt: nicht für Roosensche Strümpfe, denn dies hätte ihm ohne jeden Zweifel Verfolgung eingebracht. Er wußte vielmehr auch hier die Möglichkeiten klug abzuwägen, d. h. er kalkulierte den Hamburger Lokalpatriotismus in seine Werbeüberlegungen ein; dieser war eher geneigt, einen Verstoß gegen die guten Sitten zu übersehen, wenn er zum Wohle der Stadt vorgenommen wurde. Roosen warb also folgerichtig für „Hamburger“ Strümpfe: er verpackte sie, was damals keinesfalls üblich war, und versah die Verpackung mit einem Werbeaufdruck in Gestalt eines Holzschnittes, auf dem das Panorama der Stadt sowie das Stadtwappen zu sehen waren. Des weiteren zeigte der Schnitt unter dem Spruch „Wer Hoffnung heget — Gerechtigkeit pfleget“ die allegorischen Gestalten der Hoffnung und der Gerechtigkeit. Gar nicht auffällig schließlich der Hinweis auf den derart herausgeputzten Inhalt der Verpackung: „ $\frac{1}{3}$ Dutz gute Hamburger Strümpfe“. Auf den Werbenden selbst verwies lediglich die Rose (das Familienwappen) und die derzeit übliche runenartige Hausmarke. Der Erfolg dieser Methode war offensichtlich: fast die gesamte Strumpfproduktion Hamburgs lag bald in einer — nämlich Roosens — Hand. Die Werbung wurde also allem Anschein nach nicht, wie Sombart und Kulischer annehmen, erst im 18. Jahrhundert durch jüdische Kaufleute in Deutschland eingeführt, sondern bereits um 1650 durch den Hamburger Ältesten, vielseitigen Kaufmann und Grönlandreeder Geeritt Roosen.⁴⁷ Die Anregung dazu hat er wahrscheinlich auf einer seiner zahllosen ausgedehnten Reisen empfangen, die ihn u. a. auch nach Holland führten, wo derartige Praktiken — gleichfalls von Außenseitern — früher als in Deutschland betrieben wurden. Gerade diese Reisen, sie ergaben sich aus zahlreichen engen Verbindungen religiöser und verwandtschaftlicher Art, haben die wirtschaftlichen Fähigkeiten und Beziehungen der Mennoniten wesentlich gefördert, ein Faktum, auf das neben Walter Kresse⁴⁸ auch Ernst Correll⁴⁹ und Ernst George⁵⁰ gestoßen sind, wobei besonders George auf einen weit über den ökonomischen Sektor hinausgehenden, alle Lebensbereiche umfassenden Einfluß dieser Wechselbeziehungen verweist. Das ist eine Beobachtung, die von Percy E. Schramm⁵¹ vollauf bestätigt wird. Selbstverständlich ist dieser von George und Schramm festgestellte Einfluß nicht nur den Niederländern mennonitischer Konfession zuzuschreiben, sondern auch jenen, die als niederländische Immigranten anderer Konfession ins Land kamen. Stellvertretend für viele Autoren soll hier Walter Kuhn zitiert werden, der einerseits konstatiert, daß schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts der Hamburger Handel „fast ausschließlich in der Hand der Fremden (lag), denen die Stadt die Anknüpfung der Verbindungen mit den iberischen

Häfen und darüber hinaus mit den Kolonien der alten und neuen Welt verdankt“⁵², der andererseits jedoch diese erstaunliche Tatsache nicht zu deuten versucht oder vermag. Ähnlich äußert sich Kirchenpauer: „... aber zur Errichtung derselben (es handelt sich hier um die Börse, der Verf.) steuerten die Fremden mehr bei als die fünf Gesellschaften der Flandern-, England- und Schonenfahrer, der Brauer und Schiffer zusammen.“⁵³ Auch diese Fremden bildeten relativ geschlossene Außenseitergruppen, vergleichbar den „Universalgenossenschaften“. In wirtschaftlicher Hinsicht bedeutete dies jeweils eine einzige große Unternehmung, da die Kapitalien de facto in einer Hand zusammengefaßt waren. Wirtschaftliche Wagnisse und Vorhaben größeren Stils wurden dadurch möglich; eine höchst beachtliche, aber wohl nur von Ludwig Brinner entdeckte und entsprechend gewürdigte Tatsache.⁵⁴ Die den alten, brüchigen Ordnungsvorstellungen verhaftete Gesellschaft bot den Außenseitern keinen Platz; sie mußten sich außerhalb dieser Ordnungen bewegen und zerstörten sie damit vollends. Jede sich bietende Möglichkeit mußte genutzt werden – und sie wurde genutzt, wobei die fortwährenden Streitigkeiten zwischen dem dänischen, merkantilistischen Altona und Hamburg die Chancen gewaltig vergrößerten. Heinz Münte weiß darüber folgendes zu berichten: „Die Mennoniten haben gegen Ende des 17. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die alten engen Grenzen des Altonaer Wirtschaftslebens durchbrochen ... Sie taten Hamburgs Handel und Gewerbe Abbruch und lenkten einen Teil davon auf dänisches Gebiet ... Dieses dürfte aber auch für Hamburg von Nutzen gewesen sein. Hamburg wurde vor Verknöcherung bewahrt.“⁵⁵ Zum Vorteil gereichte ihnen dabei, daß sie praktisch in beiden Städten gleichzeitig ansässig waren, weil es nur eine Gemeinde in Hamburg und Altona gab. Besonders den Hamburgern war dies aus naheliegenden Gründen ein ständiger Stein des Anstoßes, und sie versuchten deshalb immer wieder diese „lästigen Ausländer“ abzuschieben.⁵⁶ Die Mennoniten ihrerseits fühlten sich keiner der beiden Städte verpflichtet, sie waren Fremde ohne Vaterland bzw. Vaterstadt. Rücksichtslos war die Umwelt ihnen gegenüber – wen verwundert es da, wenn auch sie ihrer Umwelt gegenüber wenig rücksichtsvoll sein konnten? Hierzu ein von Münte angeführtes Beispiel: Hinrich I van der Smissen (1662 bis 1737), der neben Geeritt Roosen wohl der profilierteste Mennonit – zumindest seiner Zeit – in Hamburg und Altona war. Er „war ein eifriger Mennonit, aber auch ein rechter Kaufmann. Er war unermüdlich tätig; frei von jedem zünftig gebundenen Gedanken war er ein gefährlicher Konkurrent. Er war wenig beliebt, wurde sogar vielfach gehaßt; aber seine Handlungsweise blieb stets korrekt, was ihm hohe Achtung eintrug. Der Menno-

niten-Gemeinde und Bedürftigen hat er viel Gutes erwiesen, aber den Geschäftsleuten und der Stadt Altona hat er nichts geschenkt.“⁵⁷ So, und nicht anders, mußten sie handeln, wenn sie in der feindlichen Umwelt bestehen wollten. Sie taten es auch. Das beweist die lange Reihe bedeutender Mennoniten-Unternehmer; die Baker, Beets, Goverts, Kramer, Schomaker, de Vlieger, de Voß und viele andere mehr sind aus der wirtschaftlichen Vergangenheit Hamburgs und Altonas nicht wegzudenken. Sie übten — vielfach gleichzeitig — die unterschiedlichsten Berufe aus; sie waren Kaufleute, Reeder, Müller, Bäcker, Brauer, Gerber, Blaufärber, Posamentenmacher, Zuckerhersteller, Schmiede usw. Hier nur ein Beispiel für die Bedeutung der mennonitischen Kaufleute: 1669 waren von 37 Grönlandfahrern ca. 22 Mennoniten, 1673 waren es von 53 sogar 46. Im Jahre 1675 schließlich bereederten Carel de Vlieger und Hinrich Pender allein fast 11 % aller auslaufenden Schiffe. Zu dieser Zeit hatte die Mennoniten-Gemeinde in Hamburg und Altona zusammen ca. 250 Mitglieder.⁵⁸ Nimmt man an, daß davon die eine Hälfte in Altona und die andere in Hamburg ansässig war, so entspricht das einem Bevölkerungsanteil von lediglich 0,25 %. Ihr hartes, aber korrektes, vor allem aber nach neuen Wegen suchendes Geschäftsgebarren kam letztlich — wenn auch mehr indirekt — der gesamten Wirtschaft der beiden Städte zugute; sie „kurbelten“ diese an, wie der Volksmund es so treffend ausdrückt. So erkannte denn auch 1797 Johann Georg Büsch, daß Hamburg in den Mennoniten „eine andere Klasse ihm sehr nützlich gewordener Bürger“ erhalten hatte.⁵⁹ Über Altona heißt es bei Münte: „Fast ein Jahrhundert lang waren die Mennoniten Altonas wirtschaftliche Pioniere.“⁶⁰ Historische Geschehnisse sind selten auf einen Nenner zu bringen, historische Persönlichkeiten noch viel weniger. Dennoch stoßen wir überall in der Literatur „auf diese vierschrötigen herrschenden Fähigkeiten in Form von ganzen Schurken, ganzen Rittern . . . Um nun den Charakter zu demonstrieren, geht (man) auf Jagd nach den sogenannten ‚Charakterzügen‘, schleppt alle Handlungen und Gedanken des Modells herbei, die mithelfen können, seine Haupteigenschaft richtig zu verdeutlichen. Aber wie geht es den untergeordneten, den der Haupteigenschaft sogar widerstreitenden und feindlichen Eigenschaften dieses Modells? . . . Sie sind nicht mit dabei!“ Aber: „Wenn man wirklich einmal auf solch einen einfachen Charakter“ stoßen sollte, „dann keineswegs unter den begabtesten und reifsten Menschen“. Knut Hamsun, der große norwegische Menschenkenner und -schilderer, von dem diese Worte stammen⁶¹, liefert in seiner Person den besten Beweis für ihre Richtigkeit. Auch jenen überragenden Mennoniten des 17. und 18. Jahrhunderts tut man bitteres Unrecht an, wenn man sie zu

„Charaktertypen“ modelliert, indem man sie — je nach der Intention des Darstellers — entweder zu ketzerischen Bösewichtern oder aber zu glaubensstarken Heroen macht. Sie waren keines von beiden. Sie waren vielmehr, wie Werner Sombart es nennt, „tatkraftige, willensstarke, wagemutige, kühle und wenig sentimentale Naturen“, sie hatten darüber hinaus noch eine Vielzahl — oft recht widersprüchlicher — Eigenschaften. Zudem waren sie in eine Epoche gestellt, die gleichfalls vielschichtig, die „ein Übergangszeitalter zwischen der mittelalterlichen vorkapitalistischen und der ausgebildeten hochkapitalistischen Wirtschaftsführung (war). Mischung und Zwiespältigkeit finden sich überall: in dem Charakter der Unternehmer, ... in den Handels- und Verkehrsorganisationen, in Recht und Sitte, im Geist und in den Formen“.⁶²

Kulischer bedauert, daß es „leider keine Untersuchung über die neuen Praktiken, die seitens der Immigranten gepflegt wurden“⁶³, gibt. Diese Skizze ist ein erster Versuch, diesem Mangel für die Mennoniten in Hamburg und Altona abzuhelpen. Sie verfolgt weiterhin die Absicht, die Bedeutung der Fremden überhaupt, besonders aber Bedingungen aufzuzeigen, unter denen sie führende (Elite-)Rollen übernehmen.

1 Berend Carl Roosen, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona*, Hamburg 1886, S. 40 ff. Zum Stand der internationalen Täuferforschung vgl. Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), *Umstrittenes Täuferum 1525–1975*. Neue Forschungen, Göttingen 2. Aufl. 1977.

2 Robert Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck*. Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 17. Bd., Neumünster 1930, vgl. bes. S. 144 ff. — Vgl. auch den Artikel „Hamburg“ vom selben Verfasser, in: *Mennonitisches Lexikon*, Bd. II, S. 239–244.

3 *Sammlung der Hamburgischen Gesetze und Verfassungen in Bürger- und Kirchlichen, auch Cammer-Handlungs- und übrigen Policy-Angelegenheiten und Geschäften samt historischen Einleitungen*. Der Achte Theil in welchem der Kirchlichen Verfassungen gesammelte Abtheilungen als die ersten drey: die Geschichte des Kirchenwesens, die vierte: die Kirchliche Regierung und die fünfte: die Kirchliche Verwaltung begriffen sind, Hamburg 1770, S. 398 (fortan: „Sammlung“).

4 Nicolaus Georg Bärmann, *Hamburgische Chronik von der Entstehung der Stadt bis auf unsere Zeit; nach alten und neuen Quellen abgefaßt*, II. Theil, Hamburg 1882, S. 89.

5 *Stammenbuch der Menistischen Ketzerey Sambt dero Gespannschaften Lehr und Sitten*. Zur Erleuchtung deroselben und Warnung der Rechtgläubigen / dem öffentlichen Licht ergeben / Durch einen Priester der Societät Jesu (Johannes Schröter) gedruckt zu Neyß Durch Nicolaum Mayr Im Jahr Christi 1691, S. 24.

- 6 Walter Kresse, Aus der Vergangenheit der Reiherstiegwerft in Hamburg, Hamburg o. J.
- 7 Ludwig Beutin, Der deutsche Seehandel im Mittelmeergebiet bis zu den napoleonischen Kriegen. Abhandlungen zur Handels- und Seegeschichte. Neue Folge der Abhandlungen zur Verkehrs- und Seegeschichte, Bd. I, Neumünster 1933, vgl. bes. S. 126.
- 8 E. H. Wichmann, Geschichte Altonas unter Mitwirkung eines Kenners der vaterstädtischen Geschichte, Altona 1896, S. 98, vgl. auch S. 33 f.
- 9 Eine kleine Biographie Geeritt Roosen hat geschrieben: Berend Karl Roosen, Gerhard Roosen, Hamburg 1854. — Die Schreibweise des Namens „Geeritt“ ist unterschiedlich; hier wird die von Roosen selbst angewendete beibehalten, abgesehen von wörtlichen Zitaten.
- 10 Berend Carl Roosen, a. a. O., S. 41.
- 11 Gerhard Roosen, Unschuld und Gegen-Bericht der Evangelischen Tauff-gesinneten Christen: so Mennonisten genandt werden / über die unverschuldete Beschuldigung / als ob sie von der auffrührischen Münsterischen Rotte entsprossen / und derselben Grund und Lehre führeten / Nebenst Des Menno Ausgang aus dem Pabstthum / Lebens-Lauff / wie auch Glaubens-Bekänntniß von der heiligen Dreyeinigkeit / Sampt Der also genandten Mennonisten Glaubens-Bekänntniß und Lehre: Wie auch eine Predigt / gehalten in derselben Gemeine / Außgegeben durch Gerh. Roosen. Hamburg / in Verlegung desselben. RATZEBURG / Gedruckt bey Sigismund Hoffmann / 1702.
- 12 Ernst Crous, Die deutschen Mennoniten zwischen Pietismus und Rationalismus, in: Das Täuftertum. Erbe und Verpflichtung, hrsg. von Guy F. Hershberger, Stuttgart 1963, S. 210.
- 13 Carl Jantke, Vorindustrielle Gesellschaft und Staat, in: Arnold Gehlen und Helmut Schelsky (Hrsg.), Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, 3. Aufl., Düsseldorf, Köln 1955, S. 95.
- 14 „Sammlung“, S. 398 f.
- 15 Jens Jacob Eschels: Lebensbeschreibung eines alten Seemanns, Hamburg 1835.
- 16 „Sammlung“, S. 398 f.
- 17 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 4. Aufl., Tübingen 1947.
- 18 Vgl. Joh. Adrian Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona und deren verschiedenen Religions-Partheyen, von der Herrschaft Pinneberg und von der Grafschaft Ranzau, Altona 1790.
- 19 Max Weber, a. a. O.
- 20 Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Hinnebergs Kultur der Gegenwart, 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1909.
- 21 Alfred Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart 1959, S. 107.
- 22 Max Weber, a. a. O., S. 99 f.
- 23 Ebd., S. 150.

- 24 Ebd., S. 28.
- 25 Ebd., S. 212.
- 26 Max Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 4. Aufl., Tübingen 1947, S. 234.
- 27 Georg Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen, Tübingen 1936, S. 211: vgl. hierzu auch Joh. Adrian Bolten, a. a. O., S. 284 ff., und Berend Carl Roosen, a. a. O., S. 27 ff.
- 28 J. Winfield Fretz, Bruderschaft und ökonomische Ethik der Täufer, in: Das Taufertum, Erbe und Verpflichtung, S. 188.
- 29 Vgl. Berend Carl Roosen, Die Geschichte unseres Hauses, Hamburg 1905.
- 30 Vgl. Karl Friedrich Hermann Klenze, Familien-Chronik der Familie van der Smissen, Danzig 1875.
- 31 Vgl. Familienarchiv Goverts, Staatsarchiv Hamburg.
- 32 Vgl. Robert Beug, Die mennonitischen Vorfahren (Manuskript in Privatbesitz).
- 33 Werner Sombart, Der moderne Kapitalismus, 1. Bd., 2. Hlbd., München und Leipzig 1928 S. 883 (vgl. auch ders., Der Bourgeois, München und Leipzig 1923, S. 380).
- 34 Ebd., S. 877.
- 35 Ebd., S. 878.
- 36 Ebd., S. 878.
- 37 Ebd., S. 878.
- 38 Ebd., S. 879 (vgl. dazu auch ders., Die Juden und das Wirtschaftsleben, München, Leipzig 1928).
- 39 Ebd., S. 885.
- 40 Ebd., S. 885.
- 41 Ebd., S. 882.
- 42 Eine umfassende Untersuchung der Fremdenthesen Sombarts könnte vielleicht unter Berücksichtigung der (älteren) Veröffentlichungen von Simmel, Michels und Helle vorgenommen werden. Insbesondere müßte jedoch die unlängst vorgelegte Arbeit von Karlheinz Ohle Berücksichtigung finden. Vgl. dazu Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908; Robert Michels, Materialien zur Soziologie des Fremden, in: Jahrbuch für Soziologie, Bd. I, Karlsruhe 1925; H. J. Helle, Das Proletariat, der Puritaner und der Fremde als Subjekte sozialen Wandels, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaften, Bd. 19, 1968; Karlheinz Ohle, Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden. Sozialwissenschaftliche Studien. Schriftenreihe des Seminars für Sozialwissenschaften der Universität Hamburg, H. 15, Stuttgart 1978.
- 43 Vgl. Hans Mayer, Außenseiter, Frankfurt/M. 1975, bes. S. 13 ff.; vgl. dazu auch Fritz Redlich, Der Unternehmer, Göttingen 1964, S. 163: „Zu diesen Gruppen muß man als eine besondere diejenigen Unternehmer hinzufügen, die vom Standpunkt der Gesellschaft, in der sie ihr Geschäft betrieben, Außenseiter waren, die aber trotz oder vielleicht gerade wegen dieser Tatsache Erfolg hatten und reich wurden.“

- 44 Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, München, Leipzig 1928, S. 145.
- 45 Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, 2. Bd.: *Die Neuzeit*, Darmstadt 1958, S. 407 ff.
- 46 Ebd., S. 414.
- 47 Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß neben den schon angedeuteten Tätigkeiten, Geeritt Roosen auch geistliche Literatur verfaßt hat (so u. a. ca. 700 unveröffentlichte Predigten, die im Archiv der Mennoniten-Gemeinde in Hamburg und Altona lagern). Des weiteren erschienen von ihm eine derzeit viel beachtete Schrift über die Kriegereignisse seines Jahrhunderts, sowie eine Abhandlung über die Unsitte des Perückentragens und schließlich zwei Schriften über die Verbesserung des Kachelofenbaus. Bemerkenswert sind seine bisher noch nicht ausgewerteten, leider fragmentarischen Reiseberichte.
- 48 Vgl. Walter Kresse, a. a. O.
- 49 Vgl. Ernst Correll, *Das schweizerische Täufermennonitentum. Ein soziologischer Bericht*, Tübingen 1925.
- 50 Vgl. Ernst George, *Die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen der Westküste Schleswig-Holsteins zu den Niederlanden*, in: *Nordelbingen. Beiträge zur Heimatforschung in Schleswig-Holstein*, Hamburg und Lübeck, 1. Bd., Flensburg 1923; vgl. dazu auch Ernst Finder, *Hamburgisches Bürgertum in der Vergangenheit*, Hamburg 1930.
- 51 Vgl. Percy Ernst Schramm, *Neun Generationen. Dreihundert Jahre deutscher „Kulturgeschichte“ im Lichte der Schicksale einer Hamburger Bürgerfamilie (1648 bis 1948)*, 1. Band, Göttingen 1963.
- 52 Walter Kuhn, *Die niederländisch-nordwestdeutschen Siedlungsbewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts*. Gekürzt abgedruckt in: *Geschichtliche Landeskunde und Universalgeschichte. Festgabe für Hermann Aubin*, Hamburg 1950, S. 247; vgl. weiter Ernst Finder, a. a. O., besonders die Seiten 42, 62, 114, 130, 344, 350, 400; Kurt Therkorn, *Gewerbegeschichtliche Untersuchungen zur Einwanderung der Niederländer in Hamburg im 16. Jahrhundert*, Hamburg 1921.
- 53 G. H. Kirchenpauer, *Die alte Börse, ihre Gründer und ihre Vorsteher*, Hamburg 1841, S. 34.
- 54 Vgl. Ludwig Brinner, *Die deutsche Grönlandfahrt*, Berlin 1913, S. 149 ff.
- 55 Heinz Münte, *Das Altonaer Handlungshaus van der Smissen 1682–1824. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Stadt Altona*, in: *Altonaische Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde*, 2. Bd., Altona 1932, S. 141; vgl. weiter Reimer Rohde, *Die Entwicklung der Handwerkszünfte in Altona von 1640 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Altonaer Gewerbeverfassung unter den Bedingungen des dänischen Merkantilismus*, Diss. Hamburg 1974; Agathe Wucher, *Die gewerbliche Entwicklung der Stadt Altona im Zeitalter des Merkantilismus 1664–1808*, Diss. Hamburg 1955.
- 56 Vgl. Bestand „Mennoniten-Gemeinde“ im Staatsarchiv Hamburg.
- 57 Heinz Münte, a. a. O., S. 10.

- 58 Vgl. hierzu Walter Kresse, a. a. O., S. 9; Ludwig Brinner, a. a. O., S. 150; Berend Carl Roosen, a. a. O., S. 56.
- 59 Johann Georg Büsch, Versuch einer Geschichte der Hamburgischen Handlung, Hamburg 1797, S. 56.
- 60 Vgl. Heinz Münte, a. a. O., S. 124.
- 61 Knut Hamsun, Psychologie und Dichtung. Vorträge und Aufsätze zur Literaturkritik, Stuttgart 1964, S. 51.
- 62 Otto Hintze, Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte, 2. erw. Aufl., Göttingen 1964, S. 393.
- 63 Josef Kulischer, a. a. O., S. 413.

Römer 13 und das Staatsverständnis der Mennoniten um 1933

Dieser Beitrag befaßt sich weder mit der Haltung einzelner Mennoniten noch mit dem Verhalten von Gruppen wie der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich oder dem Badisch-württembergisch-bayerischen Gemeindeverband im Dritten Reich.¹ Nicht was tatsächlich war in Tun und Lassen, sondern was zu einem aktuellen Thema von einigen gedacht und geschrieben wurde, ist Gegenstand dieser Untersuchung. Sie beschäftigt sich mit Auffassungen, die in mennonitischen Publikationen wie den Mennonitischen Blättern (MBL), der Mennonitischen Jugendwarte (MJW) und in den Äußerungen der Rundbrief-Gemeinschaft (RB) zum Ausdruck kamen. Dabei hoffe ich deutlich machen zu können, wie sehr überkommene, allgemein anerkannte Interpretationsmuster das aktuelle Urteil beeinflussten. Mit anderen Worten: Die Stellungnahme zum Staat an sich, der durch das Dritte Reich verkörpert wurde, erwuchs nicht nur aus der weltlichen Begeisterung für ein starkes Deutschland, sondern gründete sich vor allem auch auf ein bestimmtes Verständnis vom Bild des Staates in biblischer Sicht. Dies war schon lange vorher entstanden und von den meisten Mennoniten unbewußt übernommen worden. Hätte man 1933 eine andere Meinung bei den Mennoniten erwarten wollen, hätte das mennonitische Staatsverständnis schon im 19. Jahrhundert anders ausgesehen haben müssen.

I. Wandlungen im Staatsverständnis der Täufer und Mennoniten

Das Täufern entstand im Zusammenhang und im Gegensatz zur offiziellen Reformation. Das Verhalten der einzelnen Täufergruppen gegenüber dem Staat war unterschiedlich und reichte von der Bestreitung der obrigkeitlichen Autorität in Glaubensfragen (Zürich) über die Absonderung von der Welt (Schleitheim) hin zur Gewinnung der Herrschenden für die eigene Sache (Nikolsburg) und zur Übernahme obrigkeitlicher Gewalt (Münster). Grundsätzlich haben die Schweizer Brüder die jeweilige Ordnung als von Gott verordnet angesehen. Deren Verfügungsgewalt aber wollten sie auf den weltlichen Bereich begrenzt sehen, nur dort fühlten sie sich zu Gehorsam verpflichtet. In Glaubensfragen billigten sie der Obrigkeit keine Entscheidungsgewalt zu. Hier war das Gewissen des einzelnen gefragt, und niemand konnte ihm die Entscheidung abnehmen. Aus freiem Willen mußte

der einzelne für ein Leben in der Nachfolge Christi Stellung nehmen. Die Orientierung am Bibelwort und dessen wörtliches Verständnis ließen in den meisten Fällen die zeitgenössische Auffassung vom mittelalterlichen Corpus christianum, aber auch die lutherische Lehre vom geistlichen und weltlichen Reich zweifelhaft erscheinen. Selbstverständliche und überkommene Forderungen des Staates an seine Bürger erschienen vielen Täufern als Grenzüberschreitungen, die sie nicht weiter ertragen konnten. Zu diesen Forderungen gehörte der Bürgereid und die Kindertaufe. Die Gleichsetzung von Bürgerpflicht und Christengehorsam stieß auf Widerspruch. Die meisten Täufer wollten wohl ordentliche Bürger sein, sie lehnten aber religiösen Zwang ab und setzten sich für eine Freiwilligkeitskirche ein. Neben Eid und Kindertaufe lehnten sie auch die Übernahme obrigkeitlicher Ämter ab.²

Das täuferische Obrigkeitsverständnis wurde nicht allein durch diese eher theologischen Überlegungen, die sich z. B. im Schleithheimer Bekenntnis niedergeschlagen haben, geformt, sondern vor allem durch die Verfolgungen, die zahlreichen Martyrien und die Vertreibungen aus der Heimat. Die negativen Erfahrungen mit den Obrigkeiten setzten sich auch nach der Zeit physischen Drucks in der Diskriminierung von Mennoniten als religiöse und völkische Minderheit fort. Dissent, Verfolgung und Diskriminierung brachten ein gebrochenes Verhältnis zur jeweiligen Obrigkeit mit sich, gegenüber der Obrigkeit, die sich oft genug christlich gebärdete und ihre mennonitischen Untertanen zwang, gegen ihr christliches Gewissen zu handeln. Die einschlägigen Bibelworte wurden von den Mennoniten so verstanden, daß ein Christ sich einer solchen Obrigkeit, die religiös verbrämte Forderungen stellte, zwar fügen müsse, sich aber nicht in ihren Herrschaftsbereich einfügen dürfe, daß ein Christ Abstand halten solle, um nicht der allgemeinen Sünde und der weltlichen Greuel teilhaftig zu werden, daß er sich entziehen müsse, daß er bereit sein müsse, zu widerstehen und ins Martyrium zu gehen, wenn die Obrigkeit das apokalyptische Gesicht des Tieres aus dem Abgrund angenommen hatte. Nach den Jahren des Aufbruchs und Zusammenbruchs zwischen 1525 und 1535 haben sich die Führer, die die verstreuten Gruppen wieder zusammenführten, überwiegend in die innere Emigration zurückgezogen und auf aktive Weltgestaltung verzichtet. Ihre Forderung an die Obrigkeiten war jetzt nicht mehr, daß sie die Reformation sich frei entwickeln lassen oder sich gar zu täuferischen Prinzipien bekennen sollten. Die wenigen, die den Aufbruch überlebt hatten, büßten ihren missionarischen Eifer im Feuer der Scheiterhaufen ein und flehten um Toleranz, um Ruhe zu einem christlichen Leben, das niemand stören sollte. Aus den beunruhigenden Täufern wurden Stille im Lande.

Im 19. Jahrhundert wurde aus der Bitte um Schonung der Gewissen der Ruf nach der Trennung von Kirche und Staat, eine Forderung, die auch von Atheisten und Liberalen unterschiedlicher Denkweise erhoben wurde. Die Mennoniten lebten jetzt nicht mehr in der ideellen und politischen Absonderung. In unterschiedlichem Maße und zu verschiedenen Zeiten waren sie zu Ansehen als tüchtige Landwirte und als unternehmerische Kaufleute gekommen. Sie begannen sich zu verwahren, wenn ihre Loyalität gegenüber dem Staat und der Gesellschaft in Frage gestellt wurde.³ Bürgerliche Respektabilität war ihnen trotz ihrer konfessionellen Ausprägung zugewachsen.

Weil ein jeder das Wort Gottes anders liest und sich diese Lesart im Laufe der Zeit ändert, mag einleuchten, daß während des 18. Jahrhunderts die apokalyptischen Züge in der biblischen Betrachtung zurücktraten und Texte, die den Staat als Gottes gute Schöpfung „dir zugut“ betonten, eher auf fruchtbaren Boden fielen als Sätze, die den Staat relativierten oder gar dämonisierten. Die theologische Überlegung unter den Mennoniten näherte sich dem allgemein-protestantischen Denken. Es wird üblich, Römer 13 als Maßstab der Untertanentreue und Loyalität zu zitieren, freilich wird dem in der Regel, wie auch schon bei Luther, die sogenannte *clausula Petri* aus Apostelgeschichte 5, 29 beigegeben. Es wird allerdings nicht deutlich, daß dies im allgemeinen mehr ist als eine theoretische Einschränkung.

Die Diskussionen um 1933 hatten ihre Vorläufer. Zu Beginn der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts befaßten sich zwei Aufsätze mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und der von der Weimarer Verfassung veranlaßten Trennung von Kirche und Staat. Die Tendenz dieser Aussagen ist einheitlich auf Triumph gestimmt: „Die Staatskirche ist gefallen!“⁴ Eine alte Forderung war in Erfüllung gegangen. Die politische Entwicklung hatte die Mennoniten bestätigt und gerechtfertigt: „Der Staat soll nicht einen Glauben, sondern die Glaubensfreiheit schützen.“⁵ Was diese Trennung von Kirche und Staat bedeutete, wurde den Mennoniten durch den Kirchenprozeß in Marienwerder vor Augen geführt. Hier hatte die Gemeinde Heubuden vor Gericht siegreich darum gestritten, daß sie nicht mehr zur baulichen Unterhaltung der evangelischen Kirchengebäude in ihrem Sprengel herangezogen werden konnte. Schon 1920 hatte Christian Neff vor dem Hintergrund der soeben erfolgten Trennung von Kirche und Staat vor einer neuerlichen „Verquickung von Kirche und Staat“ gewarnt und an die „Kompetenzüberschreitungen der Vergangenheit“ erinnert.⁶ Trotz seiner Feststellung, daß der obrigkeitliche Gehorsam für die Christen höchstes Gesetz und heiligste Verpflichtung⁷ sei, ist er um die alte mennonitische Distanzierung bemüht: „wir sind vor allem Bürger des Himmelreichs ...“

das muß unser Leitstern und Triebfeder unseres Handelns sein“, deshalb soll sich die christliche Gemeinde nicht in „politische Dinge“ und die „soziale Frage“ einmischen. Das sei Sache des Staates.⁸

II. Die Erörterung um 1933

1. Intensive Diskussion von Römer 13

Kein Text, kein Thema wurde um 1933 so häufig und auch breit, wenngleich wenig kontrovers, abgehandelt. Das zeigen die Zeitschriftenartikel und die fast ständige Erörterung in den Heften der RB-Gemeinschaft.⁹ Anlaß ist der Machtwechsel von 1933 und die Aussicht auf die deutsche Wiederbewaffnung bzw. die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht. Gerade die Diskussion innerhalb der RB-Gemeinschaft zeigt, wie sehr die Diskussion von Röm. 13 mit der Frage, ob denn der Kriegsdienst sich biblisch begründen lasse, verbunden wird. Merkwürdigerweise wird das Eidproblem¹⁰ nicht mit Röm. 13 und der „gottgewollten Schöpfungsordnung“¹¹ verbunden. Neben Röm. 13 und seinem Pendant Apg. 5, 29 werden die anderen einschlägigen Texte kaum herangezogen. Mehrfach wird dagegen 2. Thess. 2, 7f. zitiert, ohne daß dieser Text jedoch ausgelegt wird. Die apokalyptischen Texte vom Tier aus dem Abgrund (Offb. 13) werden nie erwogen und kaum zitiert, ebensowenig werden die Beispiele aus dem Neuen Testament studiert. Bei der Überlegung des Problems „Christ und Staat“ sind die Mennoniten erstaunlich einseitig auf den Zweiklang von Röm. 13 und Apg. 5, 29 fixiert. Andere Möglichkeiten kommen nicht oder nur ansatzweise in den Blick. Das Schwergewicht der öffentlichen Diskussion über das Verhältnis von Staat und Kirche liegt in den Jahren der Machtergreifung und der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht 1935. Die Begriffe Staat und Kirche werden ergänzt durch Volk und Staat, sie werden schematisch und verallgemeinernd gebraucht. Obwohl das Thema ständig erörtert wird, bezieht sich die Diskussion nicht auf aktuelle Ereignisse, sie scheint ohne Wirklichkeit und eher akademisch. Röm. 13 wird auch nicht mit der nationalsozialistischen Machtergreifung zusammengebracht. Konkretion gewinnt die Debatte im Blick auf die Wehrpflicht. Während die Darlegungen in den RB nicht so breit sind, begegnen wir sehr ausführlichen und vertieften Darlegungen in den MBl und vor allem in der MJW. Die jungen Prediger Walter Fellmann (34 Jahre), Gerhard Hein (28 Jahre), Ernst Fellmann (30 Jahre), Dirk Cattepol (21 Jahre), Horst Quiring (21 Jahre) und Otto Schowalter (33 Jahre) zeichnen sich dabei aus. Diese entstammen der

Nachkriegsgeneration, haben zumeist an Universitäten studiert, vornehmlich in Tübingen, und treten in diesen Jahren in den festen Dienst einer Gemeinde. Sie waren von der Auflösung der Weimarer Republik und vom strahlenden Aufgang des Dritten Reiches beeindruckt und versuchten dieses Geschehen theologisch zu verarbeiten. Sie haben das Dritte Reich nicht gerechtfertigt, aber sie sind auch zunächst nicht zu einer Distanzierung oder gar Ablehnung gekommen. Die Anwendung von Maßstäben, mit denen das Ansinnen eines Weltanschauungsstaates gemessen werden konnte, deutete sich bei ihnen an, allerdings nicht mit derselben Klarheit wie bei einigen RB-Schreibern, deren Blick nicht nur durch die Schöpfungstheologie und die Zwei-Reiche-Lehre vorgeprägt war. Der Staat, der die „Volksgenossen“ staatlich organisieren und weltanschaulich führen wollte, trat in Konkurrenz zum Christentum und forderte so das Denken der Interessierten und Engagierten heraus. Manche waren versucht, eine theologische Begründung für das Neue, für die übergreifenden Ansprüche dieses Staates zu finden, damit Christen ihn guten Gewissens mittragen konnten.

2. Einflüsse aus dem landeskirchlichen Bereich

Die vorliegenden Äußerungen sind nicht sonderlich eigenständig; sie lesen sich auch nicht genuin täuferisch. Sie sind weder am Schleithheimer Bekenntnis noch an Menno Simons' „Fundamentbuch“ orientiert. Es finden sich auch keine Hinweise, daß die Meinung amerikanischer oder holländischer Mennoniten befragt worden wäre. Dagegen ist der Einfluß der gemeinchristlichen Schöpfungslehre vorherrschend. Die Luther-Renaissance der zwanziger Jahre hat die Zwei-Reiche-Lehre wieder ins Blickfeld gerückt.¹² So ist es nicht verwunderlich, daß G. Hein zum Teil wörtlich¹³ sowie W. Fellmann¹⁴ und H. Quiring¹⁵ sich darauf beziehen. Dagegen scheint es mir bis auf wenige Anklänge fraglich, ob die Relativierung des Staates durch die „dialektische Theologie“¹⁶ die mennonitischen Prediger je beeindruckt hat. Eher scheint Einfluß Adolf Schlatters¹⁷, der bei vielen Mennoniten hochgeschätzt war, vorhanden zu sein. Die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche vom Mai 1934¹⁸ wird nirgends erwähnt oder zitiert. Höchstens Anklänge daran könnten sich in einigen mennonitischen Äußerungen feststellen lassen.

Die herkömmliche und vorherrschende Interpretation lutherischer und katholischer Prägung versteht unter „Obrigkeit“ den Staat schlechthin.¹⁹ Sie begreift Röm. 13 so, als ob dort eine Lehre vom Staat vorläge, auch vom modernen Staat, der doch so ganz anders ist als die Obrigkeit des 16. oder

gar das römische Reich des 1. Jahrhunderts. Der Staat an sich, ob er nun autoritär, monarchisch oder demokratisch verfaßt ist, wird als Gottes Schöpfung „dir zugut“ verstanden. Diese ist als Ordnung Gottes den Menschen übergeordnet. So erklärt sich die Neigung, den Text als Grundlage für eine Staatsmetaphysik einzusetzen. Der Staat wird zur schöpfungsmäßigen und naturrechtlichen Ordnung in einem. Der Christ schuldet dem Staat nicht nur Gehorsam oder das „Untertan-sein“, sondern (neben einer Reihe sachlicher Leistungen) auch Ehrfurcht. Als Regulativ wird dazu die *clausula Petri* zitiert, aber nicht definiert. Es bleibt in der Regel unklar, wo, wann und warum der Christ dem Staat nicht mehr gehorchen kann, weil Gottes Auftrag gefährdet ist. Auch das „wie“ eines möglichen Widerstandes bleibt unerörtert. Die Theologen konnten sich nicht vorstellen, daß staatliche Anordnungen in Konflikt mit Gottes Willen kommen könnten. Der Text des Paulus aus Röm. 13 war zur Staatsideologie geworden und wurde immer häufiger zitiert, wenn vom Bürger Ruhe und Ordnung gefordert wurde. Der Staat bekam ein Übergewicht, gegen das sich die Barmer Erklärung verwahrte. Bezeichnend ist, daß in dieser „Schöpfungstheologie“ immer von einer Legalität nach innen und außen ausgegangen wird. Die Folge ist der Rechtsstaat und damit die Bewahrung des „gottgegebenen Gesetzes“. Das positive Recht wird der Schöpfungsordnung inkorporiert und subordiniert, es ermöglicht eine scheinbare Kongruenz mit dem Naturrecht.

Gegen diese akzeptierte und erprobte Deutung des Staates hat die Theologie K. Barths und seiner Schüler zwei Einwände geltend gemacht: Einmal wird auf den Zusammenhang von Röm. 13 mit der Paränese des 12. und 13. Kapitels verwiesen. Um das deutlich zu machen, hat Barth Röm. 12, 21 zu der Obrigkeits-Perikope gezogen.²⁰ Das grundsätzliche Verhalten der Christen soll Gottesdienst in der Welt sein und steht unter der Überschrift von Röm. 12, 1. 2. Das Verhalten gegenüber dem Staat steht unter der Grundauffassung, welches „der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille“ in einer bestimmten Situation sei. Der Staat muß sich also prüfen lassen, ob seine Maßnahmen sich mit Röm. 12, 1. 2. vereinbaren lassen. Die allgemeine christliche Nächstenliebe soll auch das Verhalten gegenüber dem Staat leiten. Diese Auffassung geht davon aus, daß Röm. 13 kein isolierter Text innerhalb der paulinischen Paränese ist, sondern in deren Zusammenhang steht; weiter: daß er keine dogmatischen Aussagen über den Staat an sich enthält, sondern lediglich zum Verhältnis der Christen gegenüber der Obrigkeit, was immer das sei, Stellung nimmt. Eine ähnliche Überlegung verweist auf den eschatologischen Charakter der paulinischen Paränese, der hier besonders deutlich sei, da Röm. 13 kurz vor Röm. 13, 11–14 steht. Da-

durch sei klargestellt, daß der Staat eine vorletzte, zeitlich begrenzte Ordnung sei, der der Christ gehorche, wenn dadurch Gottes Wille nicht beeinträchtigt werde. Diese Auffassung kommt den Vorstellungen des Schleiermachers Bekenntnisses recht nahe.

Zum andern wird eine eigenwillige Auffassung von der Erwägung geleitet, daß „Obrigkeiten“ (exousiai = Mächte) mit Engel-Dämonen gleichzusetzen seien.²¹ Von dort her ließe sich dann leicht eine Brücke zu Offb. 13 und dem Tier aus dem Abgrund schlagen. Eine solche Erklärung hatte den Vorteil, daß der Begriff des Staates sich personalisieren, also auf Hitler, Himmler oder Goebbels beziehen ließ (dasselbe war mit Nero, dem Papst, Wallenstein, Napoleon und Stalin geschehen). Außerdem spendete der apokalyptische Rahmen Trost: so wie in Offb. 13 das Tier aus dem Meer besiegt wurde, so würde auch der Herr die Seinen bewahren und die Staatsdämonen, überhaupt alle bösen Geister, schlagen und in den Abgrund stürzen. Anders als bei der eschatologischen Interpretation, die die Zukünftigkeit der Überwindung des Staates betont, gehen diese Interpreten von der immanenten Königsherrschaft Christi aus, die sich schon jetzt manifestiere. Es liegt auf der Hand, daß dies Verständnis sich eher für eine verfolgte Kirche eignet als das schöpfungstheologische, das mehr der *ekklesia triumphans* zuzuordnen ist.

In der Diskussion um den Staat wurde in der Regel übersehen, das Verhalten der Jünger, der Apostel und der ersten Christen gegenüber ihrer jeweiligen Obrigkeit zu untersuchen. Dabei hätte man entdecken können, daß die Situation komplexer war als die Schöpfungstheologie oder die aus der dialektischen Theologie hervorgegangene Auffassung sie uns erklärt. Wenn man nur die Apostelgeschichte heranzieht, kann man vielfältiges Verhalten feststellen: Stephanus erduldet das Martyrium bereitwillig; Paulus nimmt die Auspeitschung in Philippi hin und flieht trotz einer Möglichkeit dazu nicht aus dem Gefängnis, Petrus flieht aus dem Jerusalemer Gefängnis; Paulus beschreitet den Rechtsweg und beruft sich trotzig auf den Kaiser; Petrus protestiert mit der zitierten *clausula* vor der Obrigkeit. Zöge man das Verhalten der nachapostolischen Tradition heran, würde der Beobachter auf Material stoßen, das Ergebnisse ebenso wie Widerstand gegenüber der Obrigkeit erkennen ließe. Jesus selbst war nicht bereit, Anordnungen von geistlichen und weltlichen Autoritäten hinzunehmen, und hat mit der Tempelreinigung gegen Herkommen und Obrigkeit tatkräftigen Protest eingelegt. Er war jedoch bereit, das Todesurteil einer fragwürdigen Obrigkeit ohne Gegenwehr zu akzeptieren und am Kreuz einen qualvollen Tod zu sterben.

3. Umformung der biblischen Aussagen durch Ideologie

Die am meisten verwendeten Begriffe in den Auslegungen von Röm. 13 sind „Volk und Staat“ als Doppelbegriff, der auch so in der Satzung der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich von 1934 auftaucht²², dann „Volksgemeinschaft“, meistens verbunden mit dem Possessiv-Pronomen oder ausschmückenden Adjektiven wie „neu“ und „deutsch“ und dem überkommenen Begriff der „Ordnung“, präzisiert als „Schöpfungsordnung“ und verziert mit Zusätzen wie „gottgewollt“. Keiner dieser Begriffe ist dem Vokabular des Textes Röm. 13 entnommen²³, keiner entstammt der Bibel. Sie alle sind zeitgebundene Ableitungen der Vorstellung vom Staat an sich, wie Christen sich ihn vorstellten. Diese Begrifflichkeit setzt stillschweigend voraus, daß Röm. 13 und die parallelen Stellen eine Lehre vom Staat aus biblischer Sicht entfaltet. Mit „Ordnung“ sollte eine Brücke zu den modernen Schlagworten geschlagen werden, zur „Volksgemeinschaft“, bei der wohl an genossenschaftlich-germanische Vorstellungen gedacht wurde, und zur Doppelung „Volk und Staat“, die wohl eher biologische als biblische Zusammenhänge herausstellte. Bedeutsam ist, daß „Volk“ dem „Staat“ vorangestellt wird und dem an sich neutralen Begriff eine eindeutige Qualität gibt. Wenn vom „völkischen Staat“ gesprochen wird, soll ausgedrückt werden, daß die Rasse den modernen Staat ausmacht und ihn bestimmen sollte. Das „Volk“ wird als naturhafte, übergreifende Einheit verstanden, ihr wird der Staat unterstellt und ausgeliefert. „Volk“ und „Staat“ werden identifiziert und biologisch-mystisch ideologisiert: „Du bist nichts, dein Volk ist alles“. Der Appell an den Gemeinsinn: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“, an die Volksverbrüderung, und die Politisierung selbst der privaten Lebensbezüge zu Beginn des Dritten Reiches beeinflussten auch die Mennoniten. Interessant ist die Gewichtung in H. Quirings „Grundworte des Glaubens“.²⁴ Dort sind 153 Zeilen dem „Volk“, aber nur 51 dem „Staat“ gewidmet. Dies kann sicherlich nur als formales Indiz gewertet werden. Der Begriff „Volk“ taucht in der mennonitischen Diskussion jetzt erstmals auf, ohne daß er überwiegend mit nationalsozialistischen Inhalten gefüllt wäre, vielmehr schwingt bei H. Quiring der Begriff vom „Volk Gottes“ mit. „Volk“ wird aber mißverständlich gebraucht und wie sonst überall als gängige Münze gehandelt. Nur selten blinkt ein christlicher Vorbehalt durch, daß „die Wirklichkeit des Volkes nie Reich Gottes werden“ kann, „sondern sie ist ein Teil der „Gestalt dieser Welt“, die vergeht“.²⁵ Die täuferische Relativierung der Obrigkeit, der paränetisch-eschatologische Vorbehalt, der den Staat geradezu herausfordern müßte, ist trotz aller histo-

rischen Rückbesinnung nicht mehr im Blickfeld. Dagegen wird mehrfach von mennonitischen Theologen bedauert, daß die Mennoniten „kein eigentliches Staatsdenken“²⁶ hervorgebracht hätten, und angemahnt, daß „ihre Ablehnung des obrigkeitlichen Amtes und Schwerts der Belehrung Luthers hätte offen stehen müssen“.²⁷ Der Staat wird von Röm. 13 her als eine absolute Größe begriffen, obwohl die Mennoniten sich darüber klar sind, daß der Staat verschieden verfaßt sein kann, „ob Monarchie, Republik, Demokratie oder Diktatur, Gott ruft die Menschen auf verschiedene Weise in seinen und in ihren Dienst an der Welt“.²⁸

Als wichtigste Aufgabe des Staates wird die Rechtspflege angesehen und zwar als Schutz der Bürger und zur Bestrafung des Verbrechers. Diese Auffassung wurde durch die liberale Staatsauffassung des 19. Jahrhunderts verstärkt mit ihrer Meinung, daß die wirtschaftlichen und sozialen Fragen im freien Spiel der Kräfte sich ausbalancieren würden. Als weitere Aufgabe wird die Erhaltung des Friedens nach innen und außen erwähnt.²⁹ Alles, was mit Politik „und dazu gehört auch die soziale Frage“ zu tun hat, muß vom Staat gehandhabt werden. An der Lösung dieser Probleme „ist die christliche Gemeinde nicht direkt beteiligt“.³⁰ Schließlich wird vom Staat noch die Abwehr — gegebenenfalls mit Waffengewalt — der Gottlosenbewegung und des Marxismus erwartet.³¹

4. Staat und Gehorsam

Obwohl viele Mennoniten rasch erkannten, daß das Dritte Reich als totaler Staat konzipiert war, wird es nirgends mit dem Sowjetstaat oder dem Faschismus in Italien verglichen. Diese werden völlig zutreffend analysiert, das Ergebnis wird aber nicht mit den deutschen Verhältnissen in Beziehung gesetzt. Der Bolschewismus habe „dämonische Gewalten“ entfesselt, er sei der Inbegriff des „Antichrist“.³² Unter Hinweis auf Dan. 7 und Offb. 13 wird vom Sowjetstaat gesagt, daß „er alles, was noch Ordnung, Zucht, Recht und Sitte heißt, zusammenreißt“.³³ Dem Schreiber ist zugute zu halten, daß im Sommer 1933 niemand erkennen konnte, daß der Nationalsozialismus die dem Bolschewismus zugeschriebene Zerstörungskraft noch zeigen würde, obwohl die einschlägigen Maßnahmen von den Machthabern schon ergriffen worden waren. Der Bolschewismus war für die Mennoniten besonders dadurch verabscheuenswürdig, weil seine Politik zur Zerstörung der mennonitischen Gemeinden in Rußland und zum Exodus von 30 000 Mennoniten geführt hatte, eine Katastrophe, die die deutschen Mennoniten

vielfältig betroffen hatte. Als Maßstab des antichristlichen Staates wurde der Ruin des Rechtswesens und der Verfall der öffentlichen Ordnung und die Auflösung der gewohnten ethischen Normen verstanden. Daß mit dem Reichstagsbrand, dem Ermächtigungsgesetz, dem Arierparagraphen und den Gleichschaltungsgesetzen die Rechtsstaatlichkeit gestört war, wurde nicht erkannt. Das „Streben nach der Totalität des Staates“³⁴ allerdings wird als Problem empfunden, denn der Weltanschauungsanspruch des Staates ist der Anlaß von nicht näher erläuterten „Spannungen“.³⁵

Gleichzeitig wird aber dieser Anspruch erzieherisch verstanden und begründet, weil ein „großer Teil des Volkes die innere Beziehung zu seinem Glauben verloren hat ... Die weltanschauliche Basis sei eine Notwendigkeit, weil sonst das Reich keinen dauernden Bestand hat“.³⁶ Ähnlich wie die Barmer Erklärung ein Jahr später stellt W. Fellmann fest, daß der „totale Staat den Menschen ganz in Anspruch nimmt und das ganze Leben in die Ziele des Staates“ einordnen will.³⁷ Wo aber in Barmen mit Fanfaren verkündet wurde: „Wir verwerfen die falsche Lehre ...“, wird hier nur festgestellt und leise gewarnt. Gerade beim Verständnis von Röm. 13 wird der Gehorsam mehr betont, als daß ein Widerstand aufgrund von Apg. 5, 29 ins Auge gefaßt würde. Während der Gehorsam ausführlich besprochen wird, fehlt für eine Widerstandspflicht die Konkretion.

Aus der Lektüre von Röm. 13 wird Gehorsam und willige „Einordnung in das große Ganze“ gefolgert. Dieser Gehorsam „ist so selbstverständlich wie der Gehorsam gegen Gott“³⁸ und wird überwiegend mit Begeisterung geleistet. Dabei handelt es sich nicht nur um weltlich-bürgerlichen Gehorsam, er wird transzendiert und erhält eine metaphysische Qualität: „Untertan sein ... heißt gehorchen und dienen bis zum Schluß“, deshalb „darf und soll unsere höchste Sorge die Obrigkeit sein“.³⁹ Wenn so oft von der Einordnung in das Ganze des Staates gesprochen wird, dann mag dabei die Erinnerung an Zeiten mitschwingen, in denen die Mennoniten sich vom „Ganzen des Staates“ fernhielten und auch von ihm ausgeschlossen waren.⁴⁰ So war es ganz selbstverständlich, daß „neben der Erfüllung unserer politischen Pflichten im Sinne von Röm. 13“ zum Gebet für den Staat (– emotional: das Vaterland) aufgefordert wurde.⁴¹ Der Gehorsam ist unabhängig von der Art des Staates. Er muß auch dann geleistet werden, wenn die Obrigkeit nicht gefällt, denn „Gott hat die Obrigkeit in der Hand und läßt sie tun, was er will“.⁴²

Viele haben gemerkt, daß dieser nationalsozialistische Staat eine andere Qualität hatte als die Republik von Weimar oder das Kaiserreich. Aber

Einwänden und Zweifeln gegen den „Umbruch“ wurde mit den „grundlegenden Worten des Apostels Paulus über die Stellung des Christen zum Staat in Röm. 13“ begegnet.⁴³ Diesem Fazit, das der methodistische Bischof Melle zog, schlossen sich die Mennoniten gerne an. Röm. 13 wurde dahin verstanden, daß man sich nicht nur einordnen müsse, sondern daß man dem Staat und dem ihn beherrschenden Regime bedingungslosen Gehorsam, als von Gott geboten, schuldig sei. Der Obrigkeit müsse der Christ nicht nur gehorchen, sondern auch für sie beten. Röm. 13 diene vielen, die sich bereitwillig dem Regime angeschlossen hatten, als Rechtfertigung. Heute mag das ein Indiz dafür sein, daß kritisches Nachdenken abgeblendet wurde. Die *clausula Petri* hat darüber hinaus noch andere Skrupel beruhigt.

5. Der Totalitarismus weckt einzelne Vorbehalte

Die Aussagen zur „gottgewollten Schöpfungsordnung“ von „Volk und Staat“ wurden immer unter dem Vorbehalt der *clausula Petri* und unter dem Hinweis auf die Endlichkeit des Staates gemacht.⁴⁴ Aber diese Einwendungen sind so allgemein und formelhaft gehalten, daß sie den Charakter stehender Redewendungen annahmen; sie ließen nur selten einen aktuellen Bezug zum nationalsozialistischen Staat erkennen. Andererseits legt die häufige Behandlung von Röm. 13 in den mennonitischen Publikationen auch den Schluß nahe, daß das Thema Christ und Staat die Gemüter doch beunruhigte und daß daher eine theologische Begründung für die allgemeine Begeisterung und für die Angemessenheit des neuen Regimes gesucht werden mußte. Während der lutherische Begriff der „Oberkeit“ zu „Volk und Staat“ weiterentwickelt und breit variiert wurde, unterblieb eine Konkretisierung und Aktualisierung der als Maßstab von Röm. 13 immer beigefügten *clausula Petri*.

Dabei hätte es nahe liegen können, nachdem die Prediger nicht mehr nur aus den genuinen Täuferquellen schöpften, sondern auch von den Universitäten kirchlich-lutherisch beeinflusst waren, die Relativierung des Staates eines Karl Barth aufzunehmen⁴⁵ oder die Widerstandsfanfaren der Barmer Erklärung zu bedenken, die sich gegen die Inanspruchnahme des ganzen Lebens durch den totalen Staat wandte und eine Begrenzung der staatlichen Macht forderte. Christian Neff, der anfänglich den Machtwechsel begrüßt hat, warnt schon bald vor „einer Übersteigerung des Nationalgefühls“ und vor der „Idee des Totalstaates“, weil dieser „sich alle höheren Interessen,

auch die religiösen und geistlichen, unterordne“. Neff fährt in seiner Predigt fort: „Es ist der schlimmste Götzendienst, wo die irdische Ordnung sich an Gottes Stelle setzt und sich gebärdet, als sei Gott von seinem Thron gestürzt und sie selbst darauf gesetzt“. In prophetischem Weitblick kündigt er als Konsequenz dieser Grenzüberschreitungen die „völlige Auflösung aller Ordnung“ an. In derselben Predigt bezeichnet er es als bedauerliche Verirrung, „wenn man in Marnheim bei einem Gottesdienst das Bild des Reichskanzlers auf den Altar gestellt hat“. ⁴⁶ Obwohl der nationalsozialistische Staat bald als totaler Gesinnungsstaat entlarvt worden war, taten sich die meisten damit schwer, die Gefahren zu erkennen und ihnen Rechnung zu tragen. Aber die Nachdenklichkeit machte der Begeisterung Platz: „Im Grunde wissen wir nicht, ... wie wir handeln sollen. Gott muß uns lehren, wie wir es machen sollen ... Es ist wohl ein Ausdruck unserer abgrundtiefen Verlorenheit, unserer bedenkenlosen Verstricktheit in Sünde und Not, daß es keine direkten göttlichen Befehle gibt“. ⁴⁷ Auch wenn betont wird, daß wir „vor der Obrigkeit die ewige, unumschränkte Königsherrschaft Gottes bekennen“ ⁴⁸, so wird das eher allgemein verstanden, ohne zu einer Distanzierung zu kommen. Angesichts der weltanschaulichen Propaganda des nationalsozialistischen Staates werden manche müde und ziehen sich aus der Diskussion zurück und betonen: „unter dem Schutz unserer Obrigkeit durften wir unseres Glaubens leben und dem Werk unsrer Hände nachgehen“. ⁴⁹

Daß der Staat den Christen bedrängen kann, ist Geschichte, die nicht mehr weh tat. Christian Neff warnt 1919 im Blick auf die Vergangenheit vor „Kompetenzüberschreitungen“ des Staates, ohne zu erläutern, was er damit meint. ⁵⁰ Auch schon vor 1933 hat E. Göttner vor der „Vergötterung des Volks“ und vor der „Überschätzung von Volkstum und Staat“, der der religiösen Gemeinschaft „übergeordnet“ werde, gewarnt. ⁵¹ Diesen allgemeinen Warnungen schließen sich später, als das Unheil angefangen hatte, andere an: „Die Kirche darf nicht in die innere Abhängigkeit vom Staat geraten“. ⁵² Derselbe hält es zwei Jahre später für möglich, daß der Staat „Verwerfliches“ ⁵³ fordern und das Recht beugen könnte. Dabei wird aber nicht deutlich, ob dies nur für theoretisch gehalten wird oder ob im Hintergrund die „Schaffung“ der Deutschen Evangelischen Kirche, der Röhmputsch oder die Konzentrationslager in Dachau und Oranienburg standen und diese gedankliche Befürchtung beeinflussten. Das traditionelle Verständnis des Gehorsams, den man dem Staat schulde, war mit der Erwartung verbunden, daß dieser Staat für Recht Sorge. Die Rechtsstaatlichkeit band und verband Bürger und Staat gegenseitig. Trotz der geäußerten Befürch-

tungen bleibt als Grundtenor die Aufforderung zum Gehorsam, die Pflicht zum Widerstand nach Apg. 5, 29 wird ihr nicht zur Seite gestellt. Die allgemeinen Vorbehalte, Warnungen und Einwände wurden letzten Endes als nicht so schwerwiegend empfunden, als daß sie eine grundsätzliche Neuorientierung dem Staat gegenüber notwendig gemacht hätten. Die rechtliche und wirtschaftliche Diskriminierung der Juden, das Verschwinden der Geisteskranken und die partielle Aufhebung der Rechtsstaatlichkeit spiegelt sich in keiner der zitierten Stellungnahmen wieder. Zwar wird proklamiert: „Maßgebend sind die Richtlinien des Wortes Gottes“.⁵⁴ Dies Wort Gottes aber wird so verstanden, daß trotz der konstatierten Spannung zwischen „Einordnung und Dienst im Ganzen des Staates“ und „aller Vergöttlichung des Staates“ (vor der vom Evangelium her gewarnt wird) die Vereinigung den vermuteten Forderungen des neuen Regimes mit dem Angebot des Verzichts auf den immer gesetzlich verankerten Dienst ohne Waffen vorab und ungewollt entsprechen wollte.⁵⁵

Vor dem Hintergrund der täuferischen Verfolgung und der mennonitischen Diskriminierung predigt Christian Neff mit Blick auf den totalen NS-Staat: „Es gibt ein Gebiet, wo aller irdischer Zwang zum Unrecht wird“. Er meint damit die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die er bedroht sieht. Als Beleg für sein Unbehagen spricht er von „verschiedenen evangelischen Pfarrern“, die abgesetzt worden seien, „weil sie der herrschenden Richtung mißliebig sind“ (Damit spielt er auf den innerkirchlichen Machtkampf mit den Deutschen Christen an, der im November 1933 seinen Höhepunkt erreicht). Das Wort Gottes predige nicht „*blinde Unterwerfung unter die weltliche Macht*, welche die Menschen zu willenlosen Sklaven“ mache. Neff betont die Vorläufigkeit aller staatlichen Macht — „da hat es dann ein Ende mit den Obersten dieser Welt“ — wobei er sich auf 1. Kor. 15, 24 f. und Offb. 11, 15 bezieht.⁵⁶ Als Kritik an täuferischem Verhalten ist W. Fellmanns Hinweis aufzufassen, daß das christliche Verhalten gegenüber dem Staat nicht nur unter der Regel des Gehorsams, sondern eben auch der Liebe zu sehen sei. Damit ist die Gemeinde zur Aktivität bei der Gestaltung der Verhältnisse aufgefordert. Sie kann sich nicht durch Passivität, Hinnehmen oder Geschehenlassen bestimmen lassen. Sie sollte vielmehr „prinzipiell ... Kräfte zum Aufbau des Staates ... freimachen ... Es darf unsere Bitte sein, ... in Freiheit dem Staat zu geben, was des Staates ist“.⁵⁷ In die gleiche Richtung weist H. Quiring, der die „Liebe“ als „Norm des Gewissens“ maßgebend für das Verhalten des Christen zum Staat sein läßt: „Die Verantwortung vor seinem Gewissen, das sich von Gottes Wort leiten läßt, bestimmt das Tun des Christen“.⁵⁸

6. Die Rundbrief-Gemeinschaft bemüht sich um Konkretion

Nicht bei allen Mennoniten vertrugen sich Röm. 13 und Apg. 5, 29 so reibungslos, wie ein oberflächlicher Beobachter glauben mag. Die RBler⁵⁹, deren teilweise Einziehung zum Wehrdienst anstand, haben sich kritisch mit dem „Untertan-sein“ und dem Recht auf Widerstand beschäftigt: „So hätten wir uns also einen Weg zu suchen, der hindurchführt zwischen Röm. 13 und Apg. 5, 29“.⁶⁰ Die Jugend suchte nach einer „klaren Linie“. Sie fand sie freilich nicht und erhielt auch wenig offizielle Hilfe. Die Führung der Mennoniten ging kaum auf die Problematik ein. Sie stellte vielmehr in ihrer Satzung vom 11. 6. 1934 klar: „Die weltliche Obrigkeit und jede menschliche Ordnung nach apostolischem Vorbild ehrend, hält sie für Christenpflicht, ihrem Volk und Staat gewissenhaft zu dienen“.⁶¹ Daß mit dieser „Christenpflicht“ der Wehrdienst gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang von Satzungstext und späterer Diskussion hervor. Später wurde sogar behauptet, der Vorsitzende der Vereinigung habe sich dessen gerühmt, daß die Wehrpflicht in der Satzung verankert worden sei.⁶²

Die Schreiber schlagen deutlichere Töne an, wenn eine junge Mennonitin das Reich Gottes im Gegensatz zum Staat sieht und betont: „Es gibt keinen christlichen Staat“.⁶³ Da geht es nicht mehr um eine Gleichsetzung des Gehorsams gegen Gott und den Staat. Von einer Zusammenarbeit von Kirche und Staat ist keine Rede. Vor dem Hintergrund des Gegensatzes von Staat und Reich Gottes bekennen diese RBler, daß wir „wohl alle noch nicht Schmach um Christi willen auf uns genommen haben, wohl aber Schmach auf ihn geladen haben durch Verrat“.⁶⁴ Es ist nicht deutlich, was mit „Verrat“ gemeint ist, vielleicht belasteten die Stellung zur Wehrpflicht, vielleicht auch die allgemeine Kompromißsucht die Gewissen. Die Qualität des Dritten Reiches wird relativiert mit der Feststellung, daß die Paränese des Paulus in Röm. 13 „gut ist, solange die Obrigkeit sich selbst unter Gottes Gebot stellt“.⁶⁵ Hier werden Recht und Pflicht der Christen gefordert, der Obrigkeit nicht in allen Dingen zu gehorchen, sondern den Gehorsam von einer Prüfung abhängig zu machen, ob sich nämlich die Anordnungen des Staates, der keinerlei religiöse Qualität mehr hat, mit dem biblischen Befund im konkreten Falle vertragen.⁶⁶

Die RB-Gemeinschaft hält es für möglich, daß der Staat seine Grenzen überschreitet, und sucht nach Kriterien für ein sicheres Urteil. Viele unter den RBlern fürchten, daß die nationalsozialistische Ideologie die dem Staat zugemessenen Grenzen sprengt: „Will der Staat die Gewissen zwingen, so müssen wir darauf aufmerksam machen“.⁶⁷ Das war der klassische Bestim-

mungsort, der den Mennoniten aus ihrer Geschichte zuwuchs. Der Zwang, den das Regime auf Christen 1934 ausübte, lag in der Einführung des Führerprinzips auch bei den Kirchen und im Versuch der Gleichschaltung aller Jugendgruppen unter das Dach der Hitler-Jugend.⁶⁸ Beide Einmischungen in die kirchlichen Strukturen hatten sich zwischen Juni 1933 und Dezember 1933 vollzogen; der Röhmputsch und die Ermordung katholischer Jugend-Funktionäre stand noch bevor. Auf dem Ostertreffen der RB-Gemeinschaft auf dem Weierhof wird das Thema „Christ und Staat“ eingehend abgehandelt. Zuvor hatten sich in der zweiten Hälfte 1933 einige RB-Kreise mit dieser Frage schon beschäftigt. Ohne daß die RBler nun den nationalsozialistischen Staat abschaffen wollen — sie sind im Gegenteil um sein Fortbestehen besorgt⁶⁹ —, kommen sie doch in der Diskussion zu bemerkenswerten Einwänden. Im Weltanschauungsanspruch wird der Versuch gesehen, daß sich der Führer Adolf Hitler an die Stelle Gottes setzt. Daß die Jugend auf den Nationalsozialismus ideologisch ausgerichtet werden soll, wird als Grenzüberschreitung verstanden. Die Berichterstatterin verwahrt sich dagegen, daß der Nationalsozialismus „die Lebensordnung“, zu deren Schutz er von Gott eingesetzt ist, „nun selber bestimmen“ will, daß sich das Geschöpf nun an die Stelle des Schöpfers setzen will. Der Referent R. Funk habe betont, daß „die Kirche sich schuldig gemacht habe, weil sie Gottes Recht an den Staat ausgeliefert habe“.⁷⁰ Als Begründung dafür nennt er „die Nachlässigkeit in der Lehre“⁷¹ und trifft damit den Nagel auf den Kopf. In seinem Weierhöfer Vortrag bemüht sich R. Funk, die *clausula Petri* zu konkretisieren, indem er die Grenzüberschreitung des Staates an der Gesetzgebung des abgelaufenen Jahres deutlich macht. In seiner Argumentation ist er, wie auch Otto Schowalter, in deutlicher Nähe zur Barmer Erklärung vom Mai 1934. Schowalter, der Hamburger Pastor, versucht später, Wesen und Funktion des Staates zu beschreiben. Er weist auf dessen Eigengesetzlichkeit hin, darauf, daß er sich von seinem „ihm von Gott gegebenen Auftrag“ entfernt habe, um in „alle Lebensgebiete“ einzugreifen. Deshalb „müssen wir also unterscheiden Anspruch und Auftrag des Staates, Totalität und Gehorsam“.⁷² Schowalter ruft zu kritischem Gehorsam auf. Man könne dem Staat nur dann „recht dienen“, wenn sicher sei, damit auch Gott zu dienen. Die Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat wird durch dessen Totalitätsanspruch begrenzt. Dieser Anspruch spiegelt sich im Führerprinzip, in der Einmischung in kirchliche Strukturen durch das Gleichschaltungsgesetz und in die Jugendarbeit. Der Wille zur Grenzüberschreitung durch den nationalsozialistischen Staat wird deutlich im Weltanschauungsanspruch des Nationalsozialismus. Für manche hat der Staat unter dem

Regime Hitlers seine ursprüngliche Qualität verändert und Züge einer widerchristlichen Macht angenommen.

III. War die biblische Fundierung ausreichend?

Weder vor 1933 noch danach haben sich Mennoniten so häufig mit dem Verständnis von Röm. 13 und seinem Verhältnis zu Apg. 5, 29 befaßt. Die Ideologisierung und die drohende Wehrpflicht lösten die Beschäftigung mit diesen Texten aus. Die Einstellung zu einem sich nach den Unsicherheiten von Weimar neu und anders formierenden Staat bedurfte einer theologischen Erörterung. Diese bewegte sich in konventionellen Bahnen. Die Auffassung, daß Röm. 13 eine Lehre vom Staat als Schöpfungsordnung entwickle, wurde nach allen Seiten ohne Einschränkung vertreten. Angesichts des mennonitischen Integrationsprozesses in Staat und Gesellschaft darf uns das nicht wundern. Diese Haltung wurde von den Predigern, die überwiegend an lutherischen Fakultäten studiert hatten, abgestützt. Sie haben bewußt oder unbewußt die national übliche und theologisch erprobte Meinung vertreten. Der Zusammenklang von völkischer Begeisterung 1933 mit der allgemein-christlichen Staatsauffassung war verlockend, die kirchliche Tradition stützte den Aufbruch des Volkes theologisch ab; der nationale Umbruch machte die verloren geglaubte Ordnung nach innen und außen wieder wirksam. Dieses Doppelargument, gewoben aus Begeisterung und überkommener Überzeugung, war unwiderstehlich. Es hätte größerer Unabhängigkeit bedurft, um dieses Knäuel von Argumenten aus dem theologischen Denken und Emotionen aus dem politischen Bereich zu entwirren und die angeblich biblisch gebotene Transzendierung des Staates zu verwerfen und in Konsequenz die Ablehnung der nationalsozialistischen Weltanschauung aus der Bibel zu begründen. Die RB-Gemeinschaft schien auf diesem Weg zu sein, vielleicht wäre sie ans Ziel gekommen, wenn der kritische Gedankenaustausch nicht nach 1937 zum Erliegen gekommen wäre. Allgemein hat die Gläubigkeit an Wesen und Allmacht des Staates eine sachliche Stellungnahme erschwert. Begeisterung wurde nicht mit Nüchternheit ausgeglichen. Ungute Kompromisse waren die Folge. Die Versuchung, die Bibel so zu lesen, daß ihre Paränese sich mit den „Forderungen der Zeit“ vereinbaren ließ, war groß. Es wurden zwar die richtigen Texte gelesen und zitiert, ihr Verständnis wurde aber vom kirchlichen und politischen Zeitgeist geprägt. Der mögliche Gegensatz von Röm. 13 und Apg. 5, 29 wurde harmonisiert und beunruhigte nur noch wenige.

Man mag sich wundern, daß das Aufsehen, das Karl Barth und seine Ver-

bündeten mit ihrer Theologie in dieser Zeit erregten, sich nicht stärker in den untersuchten Texten widerspiegelt. Auf den Römerbrief-Kommentar Barths wird ebensowenig Bezug genommen wie auf die Barmer Erklärung. Zwar gibt es bei manchen eine ähnliche Grundstimmung und verwandte Argumente, aber diese haben auf die Haltung der Vereinigung zunächst nur wenig Einfluß gehabt. Auch die sensationelle Eidesverweigerung Barths hat sich auf die mennonitische Argumentation nicht ausgewirkt.

Die Wächterfunktion der *clausula Petri* wurde häufig zitiert. Unklar blieb jedoch vielfach, wo die Grenze zu Röm. 13 zu ziehen sei. Bei aller grundsätzlichen Aufforderung zum Gehorsam wurde aber doch erkannt, daß der Weltanschauungsanspruch die Grenzen der „gottgegebenen“ Aufgaben überschritt. Diese allgemeine Erkenntnis löste aber keine Konsequenzen, beispielsweise in der Interpretation von Röm. 13, aus. Konkreter wird die Diskussion in den RB, sie schlägt sich auch teilweise in den mennonitischen Zeitschriften nieder. Die meist jungen Teilnehmer sind durch die nahende Wehrpflicht motiviert. Sie arbeiten drei „Grenzüberschreitungen“ des Nationalsozialismus heraus: der Weltanschauungsanspruch, das Führerprinzip; daneben werden Zweifel an der Rechtsstaatlichkeit geäußert (ohne konkrete Hinweise). Dieser Ansatz zur Eingrenzung des damaligen Staates hat sich angesichts der Kompromißlosigkeit des Regimes nicht in die Realität umsetzen lassen, und nonkonformistische Meinungen haben sich nicht zu einem tatsächlichen Widerstand verdichtet. Entsprechend einer mennonitischen Übung zogen sich viele auf sich selbst zurück und verzichteten auf eine aktive Weltgestaltung. Die kritischen Äußerungen 1933/34 führen in die Absonderung und Abgrenzung, aber nicht zu einer politischen oder christlich begründeten Ablehnung des nationalsozialistischen Staates. Die anfängliche Begeisterung war der Gleichgültigkeit, besser einer Haltung gewichen, die das Geschehen ernüchtert und mit Abstand, vielleicht auch mit Widerwillen hinnahm. Das Verhältnis des Christen zu Staat und Röm. 13 wird danach kaum noch traktiert. Die Christen waren im totalen Staat nicht mehr gefragt.

Es zeigt sich, wie ausschlaggebend für das theologische Nachdenken Unabhängigkeit des Denkens und eigene vertiefte exegetische Arbeit sind. Hätten sich die mennonitischen Prediger im 19./20. Jahrhundert von landeskirchlichen Einflüssen bzw. der vorherrschenden lutherischen Lehrmeinung freigehalten, wären wohl andere Beurteilungen von Röm. 13 möglich gewesen. Hätten sie sich unabhängig und fundiert mit Bibelarbeit beschäftigt, wären wohl unterschiedliche Ergebnisse erarbeitet worden, die aber, zumindest teilweise, die Übereinstimmung von Theologie und Politik gestört hät-

ten. Das theologische Denken war einseitig und schon lange vorher festgelegt; es schloß sich neuem Denken gegenüber nicht auf und hat die anliegenden Fragen nach dem Christsein im totalitären Staat eher oberflächlich als tieferschürfend bearbeitet. Die Rezeption von Röm. 13 um 1933 zeigt, wie wichtig eine gründliche theologische Reflexion zur Beurteilung der Zeitprobleme aus der Sicht des Evangeliums ist.

1 Siehe dazu H.-J. Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferium 1525–1975, Neue Forschungen, Göttingen 1975, 1977 (2) und die frühere Fassung, in: Mennonitische Geschichtsblätter (fortan: MGBI) 1974; D. G. Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich, Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977; H.-J. Goertz/D. G. Lichdi, Gemeinsame Erklärung, Gemeinde unterwegs 12/78 und MBI 12/78.

2 Davon ausgenommen sind die kommunalen Ämter, die Mennoniten schon zu Ausgang des 16. Jahrhunderts in Westpreußen und in Norddeutschland übernommen haben. Die Übernahme staatlicher Ämter durch Bestellung oder Wahl geriet wohl erst mit der Konstitutionalisierung der europäischen Staaten im 19. Jahrhundert in den Blick.

3 Christian Neff im Mennonitischen Lexikon (fortan: ML), III, S. 289, Artikel „Obrigkeit“: „Möchte endlich das alte Vorurteil schwinden und die Mennoniten allgemein von dem Verdacht staatsfeindlicher Gesinnung befreit werden“.

4 Christian Neff, MJW 1920/1, 24.

5 Otto Hege, MJW 1922/3, 98.

6 MJW 1921/1, 24.

7 ML III, 289.

8 MJW 1920/1, 24; MJW 1935/5, 109 (nahezu wortgleich).

9 MBI 11 Artikel; MJW 11 mal; Gemeindeblatt (fortan: Gbl) 7 mal; RB 11 mal. Die umfangreichsten Arbeiten sind in der von W. Fellmann redigierten MJW nachzulesen.

10 Hier wird konventionell mit Mt. 5, 33 f. argumentiert. Nicht zurückgegriffen wird auf K. Barth, der 1934 den auf Hitler bezogenen Beamteneid wegen seines Absolutheitsanspruchs abgelehnt hat, d. h. wegen „der religiösen Bedeutung des Namens Hitler“, in: K. Barth – R. Bultmann, Briefwechsel 1922–1966, Zürich 1971, S. 276.

11 Der Begriff „Schöpfungsordnung“ wird durch Zusätze aller Art, vor allem unter Anziehung Gottes verstärkt. So spricht B. H. Unruh von der gottgesetzten Ordnungsgewalt in einer Welt, die stets vom Chaos bedroht ist.

12 Die Zwei-Reiche-Lehre hat Luther zum erstenmal in seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit“ 1523 (WA 11, 271–281) entfaltet. In Anlehnung an die zwei Schwerter von Papst und Kaiser (entwickelt aus Lk. 22, 38) spricht Luther

vom Gegensatz der beiden Reiche Gottes. In dem einen herrscht Christus aus Gnade und ohne Gesetz, im anderen herrscht der Kaiser mit Gesetz und Schwert. Das irdische Reich soll dem geistlichen Reich dienen; es soll für Frieden sorgen, damit das Wort verkündigt werden kann. Luther spricht vom Gehorsam gegenüber den weltlichen Fürsten, den er durch Apg. 5, 29 begrenzt.

13 „Man muß die Regimente mit Fleiß scheiden und beide bestehen lassen: eins, das fromm macht, und das Zweite, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt“ (MJW 1933/5, 108).

14 W. Fellmann, MJW 1935/2, 34.

15 H. Quiring, MJW 1937/5, 107.

16 K. Barth, *Der Römerbrief*, 8. Aufl. München 1947 (erstmalig 1919, wichtig aber die 2. Aufl. von 1922), in: „Die große negative Möglichkeit“: „Nicht an den Ordnungen der Menschen sind wir interessiert und nicht an diesen Ordnungen gegenüber zu betätigendem Handeln der Menschen, sondern daran, daß der Mensch diese Ordnungen nicht zerbreche, also an seinem Nichthandeln ihnen gegenüber ... Nur Anlaß geben können etwaige Mängel des Bestehenden zu der Erkenntnis, daß das Bestehende als solches das Böse ist ... Gott will erkannt sein als der Sieger über das Unrecht des Bestehenden.“

17 A. Schlatter bezeichnet den Staat als „Obrigkeit durch Gottes Ordnung“, die „über uns gesetzt“ ist. Er spricht aber auch von der „Verirrung der Obrigkeit“. A. Schlatter, *Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart 1948, S. 216 f.

18 „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und solle der Staat über seinen (nicht definierten) besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung des menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen“. „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und solle sich die Kirche über ihren Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“

19 E. Käsemann, *Römer 13, 1–7 in unserer Generation*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, 1959, S. 316 f.; ders., *Grundsätzliches zur Interpretation von Röm. 13*, in: „Unter der Herrschaft Christi“, München 1961.

20 K. Barth, *Der Römerbrief*, 1947, S. 459 f.

21 G. Dehn, *Engel und Obrigkeit? Ein Beitrag zum Verständnis von Röm. 13, 1–7*, *Theologischer Aufsatz Karl Barth zum 50. Geburtstag*, 1936.

22 „Die weltliche Obrigkeit und jede menschliche Ordnung nach apostolischem Vorbild ehrend hält sie (Vg) für Christenpflicht, ihrem Volk und Staat gewissenhaft zu dienen!“

23 Die „diatage tou theou“ ist nicht eine Ordnung Gottes, sondern seine Anordnung in einem bestimmten Fall.

24 H. Quiring, *Grundworte des Glaubens*, Berlin 1938.

25 Ebd., 222.

26 H. Quiring, MJW 1937/5, 107.

27 W. Fellmann, MJW 1935/2, 34.

- 28 Ch. Neff, Gbl 1939/3 + 4, 11.
29 G. Hein, MJW 1933/5, 108.
30 Ch. Neff, MJW 1935/5, 109, siehe auch ähnlich in: Gbl 1939/3 + 4, 11.
31 A. Braun, Die Gottlosenbewegung und ihre Bekämpfung, in: MJW 1932/3, 77: „Ein Staat kann nicht stillschweigend zusehen, wenn er durch allerlei unlautere Umtriebe erdrosselt werden soll. Die Obrigkeit trägt das Schwert nicht umsonst. Als Gottes Dienerin soll sie solchen Schutz handhaben“. Vergleiche auch A. Fast, De Mennonieten in het nieuwe Duitsland, in: De Zondagsbode, 28. 1, 1934 f.
32 Gbl 1933/7, 34, + 9, 43.
33 Ebd.
34 H. Quiring: MJW 1937/5, 107.
35 Ebd.
36 Ebd.
37 W. Fellmann, MBl 1933/7 + 8, 72.
38 H. Quiring, MJW 1937/5, 107.
39 G. Hein, MJW 1933/5, 108.
40 In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, welcher Kampf gegen den Begriff „Sekte“ geführt wurde und welche Mühe die Vereinigung hatte, um in den 30er Jahren der Öffentlichkeit klar zu machen, daß die Mennoniten heute keineswegs mehr den Wehrdienst verweigerten, sondern sich schon im Ersten Weltkrieg als wehrfreudige Patrioten erzeigt hätten.
41 Gbl 1933/9, 45: „Neben der Erfüllung unserer politischen Pflichten im Sinne von Römer 13, 1 f. wollen wir unserem Vaterlande den besten Dienst tun, den wir tun können: wir wollen für es beten!“
42 Gbl 1937/15, 69.
43 Gbl 1937/18, 85.
44 G. Hein, MJW 1933/5, 108; W. Fellmann, MJW 1927/4, 137; O. Lichti, MJW 1934/1, 8; H. Quiring: Grundworte, 190; Ch. Neff: Gbl 1939/3 + 4, 11.
45 K. Barth, Der Römerbrief, 1922.
46 Ch. Neff, Predigt zu Mt. 22, 15–22; handschriftliches Manuskript, undatiert, vermutlich November 1933; die vorausgehenden Zitate aus dieser Predigt.
47 W. Fellmann, MJW 1936/2, 30.
48 Gbl 1937/15, 69.
49 Der Vorsitzende der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich E. Händiges: MBl 1936/1, 1.
50 MJW 1920/1, 24.
51 MBl 1927/7 + 8, 54 + 70.
52 W. Fellmann, Mbl 1933/7 + 8, 72.
53 Ders., MBl 1935/5, 42; hier wird von der Möglichkeit eines „völlig entarteten Staates mit gänzlich verdorbenem Recht“ gesprochen. Diese Erkenntnis bleibt jedoch ohne Konsequenz.
54 Kuratorium der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich: Mbl 1933/6, 62.

55 Ebd.

56 Ch. Neff, Predigt zu Mt. 22, 15–22 (s. Anm. 46).

57 W. Fellmann, Mbl 1933/7+8, 72.

58 H. Quiring, Grundworte, 101.

59 Rundbrief-Gemeinschaft = RBler; siehe auch Theo Glück, Die Auseinandersetzung der mennonitischen Rundbrief-Freundeskreise mit dem Nationalsozialismus in: Lichti, Mennoniten im Dritten Reich, Weierhof, 1977, und ders., Was wollte die Rundbrief-Gemeinschaft 1928–1940? in: Menn. Jahrbuch 1978, 58–63. Die Rundbriefe waren für einen kleinen Freundeskreis bestimmt. Die Schreiber haben weder an eine mögliche Zensur noch an eine spätere Offenlegung gedacht. So sind viele Äußerungen ungeschützt und unausgeglichen.

60 O. Lichti, MJW 1934/1, 8.

61 Mbl 1934/7+8, 63.

62 „Die Mitteilungen zur weltanschaulichen Lage“, ein Informationsdienst für NS-Parteikader, hrsg. von A. Rosenberg. In der Satzung steht nur: „wir überlassen es dem Gewissen des einzelnen, einer Wehrpflicht zu genügen“.

63 G. Schowalter, RB 10/1936.

64 Ebd.

65 G. Franz, RB 12/1937.

66 G. Franz, RB 12/1937: „Seid untertan der Obrigkeit ... ist gut, solange die Obrigkeit sich selbst unter Gottes Gebot stellt. Aber in der gefallenen Welt gibt es auch gefallene Obrigkeiten, (z. B. die Sowjets). Solange die Arbeit, die sie von uns verlangen, gut ist, können wir sie tun. Aber in den Dienst einer schlechten Sache dürfen wir uns nicht stellen“ (unter Bezug auf Apg. 5, 29 + Mt. 6, 24).

67 M. Dyck, MJW 1934/3, 68: Bericht über das Treffen der RBler.

68 Ebd. „Gerade im Führerprinzip liegt die Gefahr, daß der Staat sich selbst setzt, sich verabsolutiert ... Der Staat, der zum Schutz der Lebensordnung eingesetzt ist, will sie selbst bestimmen. Es soll keine andere Weltanschauung gelten als die des Nationalsozialismus. In diesem Sinne soll die Jugend erzogen werden.“ Ähnlich berichtet H. Schmutz in: Unser Rundbrieftreffen Ostern 1934 auf dem Weierhof; Rundschreiben, hektographiert: in einem Bericht über D. Cattepoels Referat: Der Kampf des Evangeliums ... veröffentlicht in MJW 1934/4, 84. Die zitierten Sätze sind dort so nicht zu finden. Sie gehen wohl auf H. Schmutz zurück: „Wenn aber der Staat die ihm von Gott gesteckten Grenzen seines Machtbereichs überschreitet und mit seinen Machtmitteln in kirchliche und göttliche Fragen eingreift, so müssen wir ihn auf seine Pflicht aufmerksam machen (1. Sam. 15; 2. Sam. 12). Bei dem heute herrschenden Führerprinzip liegt es ganz besonders nahe, daß der Staat sich selbst verabsolutiert, sich selbst zum Gott macht. Zum Schutze der Lebensordnung ist er eingesetzt und hat kein Recht, diese nach eigener Willkür zu bestimmen“.

69 H. Funk, RB 6/1934: „wir Mennoniten lehnen aber jede staatliche Einmischung in Glaubenssachen ab“ (unter Bezug auf die Entstehung der Deutschen Evangelischen Kirche). „Wir sind dankbar für den politischen Umschwung in unserem

Vaterlande und wir unterstützen unsere Regierung tatkräftig, sofern sie nichts von uns verlangt, was gegen Gottes Wort und unser Gewissen geht“ (Ähnliche Formulierungen werden mehrfach gebraucht und haben wohl eine Abwehrfunktion gegenüber dem Nationalsozialismus, als sie auch eine Beruhigung aufgeregter Gewissen sein konnten).

70 M. Dyck, ebd.

71 M. Dyck, ebd.

72 O. Schowalter RB 12/1937 (letzter Bericht über die RB und die verarbeitete Thematik): „Wir leben heute in einer Zeit der Übersteigerung der Staatsidee. Der Staat erfüllt nicht mehr nur den ihm von Gott gegebenen Auftrag, sondern er erhebt von sich aus Anspruch auf alle Lebensgebiete und den Menschen persönlich. Dieser Anspruch eines Staates hat mit dem göttlichen Auftrag nichts mehr zu tun ... Dem Staat können wir nur recht dienen, wenn wir wissen, daß wir damit auch Gott dienen ...“

73 Die Wehrdienstverweigerung war als Ausdruck christlicher Friedfertigkeit unter den Mennoniten nicht allgemein unbestritten. Viele Mennoniten hatten im 1. Weltkrieg mit der Waffe gedient, obwohl sie die Möglichkeit hatten, im Truß oder als Sanitäter zu dienen.

Von neuen Büchern · Besprechungen

Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Mit dreizehn Abbildungen im Text, vier Kunstdruck-Tafeln und einer Falttafel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 376 S., Ln.

Es ist kaum zu glauben, das es beinahe hundert Jahre gebraucht hat, bis nach den grundlegenden Werken von W. J. Leendertz (1883) und F. O. zur Linden (1885) über Melchior Hoffman wieder eine umfassende Biographie dieses Mannes, der immerhin der Gründer der niederländischen Täuferbewegung und einer ihrer einflußreichsten geistigen Väter war, erschienen ist. Wohl hat es zwischendurch einige Untersuchungen zu Teilaspekten seines Wirkens oder seiner geistigen Welt gegeben. Die umfassende Biographie war jedoch fällig, weil sich eine befriedigende Interpretation einzelner Phasen seines Lebens und besonderer Eigenarten seines Denkens erst aus dem Gesamtzusammenhang ergeben konnte. Genau das aber mußte erst nachgewiesen werden. Da dies in dem Buch des Freiburger Historikers Klaus Deppermann in vorbildlicher Weise gelungen ist, handelt es sich nicht nur wegen des historiographischen Abstandes, sondern auch wegen der neuen Durchblicke um ein Jahrhundertwerk.

Neu ist vor allem die konsequente Einbeziehung des politischen, ökonomischen und sozialen Kontextes in die Darstellung der Beweggründe, der Methoden und der Erfolge bzw. Mißerfolge des Wirkens von Hoffman. So werden das Auftreten Hoffmans in Livland 1523–1526 und seine Rolle bei den dortigen Bilderstürmen durch eine eingehende Analyse der politischen Verhältnisse, Interessen und Tendenzen verständlich gemacht. Aus den zahlreichen sozialen Gruppen, die in wechselnden Spannungsverhältnissen zueinander standen, erwiesen sich zwei als aufgeschlossen für radikal-reformatorische Ideen und Aktionen: die jüngeren deutschen Kaufgesellen, die keine Bürgerrechte besaßen, und die undeutschen städtischen Plebejer, deren Bürgerrecht eingeschränkt war. Aus ihnen rekrutierten sich die Anhänger Melchior Hoffmans. Dagegen schlossen sich der Landadel und die Geistlichkeit zusammen, die sonst durchaus gegensätzliche Interessen hatten, und zwangen die Städte, welche die von ihnen erhoffte Reform retten wollten, den allzu radikalen Laienprediger auszuweisen. Ähnlich berücksichtigt

Deppermann die gesellschaftlichen Verhältnisse bei seiner Darstellung von Hoffmans Auftreten in Stockholm, in Schleswig-Holstein und in Ostfriesland. Nicht, daß Hoffman als Sozialreformer hingestellt würde! Vielmehr wird durch die Analyse deutlich, daß er versuchte, die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse und ihre Entwicklungstendenzen für die ihm vorschwebende religiöse Reform nutzbar zu machen. Dabei setzte er das eine Mal auf die revoltierenden Unterschichten, das andere Mal auf die weltlichen Statthalter des status quo (manchmal auch gleichzeitig, ohne daß die beiden das Doppelspiel merkten), immer jedoch eiferte er heftigst gegen die herrschende Geistlichkeit. Allerdings setzte er dabei meistens auf die falsche Karte. Entweder waren die Aufbegehrenden zu schwach oder die Herrschenden verschlossen sich seinen Aufrufen — offensichtlich weil sie die materiellen Vorteile, die sie sich durch die von Hoffman mit so viel Energie betriebene Reformation versprochen hatten, durch eben diesen Hoffman gefährdet sahen.

Neuland hat Deppermann auch dadurch gewonnen, daß er die theologische Entwicklung Hoffmans nachgezeichnet hat. Hatte man dessen Theologie bisher immer als eine Einheit behandelt, kann Deppermann mehrere Entwicklungsstufen nachweisen. Den wichtigsten Einschnitt bildete das Jahr 1530 mit Hoffmans Übergang zur Täuferbewegung in Straßburg und der damit gegebenen „Verschmelzung von Apokalyptik, Spiritualismus und Täuferum“. Doch schon vorher sind charakteristische Entwicklungen zu beobachten, die hauptsächlich durch Hoffmans Auseinandersetzung mit Luther und dem Luthertum bestimmt waren. Bemühte sich Hoffman Mitte der zwanziger Jahre, als Lutheraner aufzutreten, schlugen bald darauf die für ihn grundlegenden Elemente spätmittelalterlicher Mystik und Apokalyptik durch. Deppermann untersucht diese Übergänge mit großer Sorgfalt und geht jeweils besonders der Frage nach, welche Einflüsse dabei auf Hoffman wirksam waren. So ergibt sich zum ersten Mal ein beinahe vollständiger Überblick über die Theologie Hoffmans, ihre Entwicklung und ihre geistesgeschichtlichen Abhängigkeiten. Es lohnt sich, dies anhand einiger Grundvorstellungen genauer zu betrachten.

Der heftigen Polemik gegen die herrschende Geistlichkeit entspricht in seinen livländischen Anfängen das Ideal einer radikal demokratischen Gemeinde. Gegen die Vormacht der von den Fürsten und Herren eingesetzten Pastoren verkündigte er die Ausgießung des Geistes auch über die Ungelehrten. Die ganze Gemeinde bestünde nur aus Brüdern und Schwestern. Aus ihr heraus müßten deshalb die Pastoren, Ältesten und Diakonen gewählt werden, selbst wenn diese nur Laien seien. Nach der Ordnung des Paulus

(1. Kor. 14) „muß jeder in der Gemeinde reden dürfen, alle wetteifern miteinander in der Weissagung, unterwerfen sich aber dem Urteil der Gesamtgemeinde, die entscheidet, welche Auslegung gilt“ (61). Deppermann sieht Hoffman hier „in Übereinstimmung mit den Lehren Luthers vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen“, die von Luther nach den Erfahrungen des Bauernkrieges allerdings beträchtlich eingeschränkt wurden.

Auch Melchior Hoffman jedoch machte seine Erfahrungen und änderte seine Vorstellungen von der Bedeutung und Ordnung der Gemeinde. Unter dem Einfluß Straßburger Enthusiasten entwickelte er eine „Theorie von der Hierarchie der Ämter in der christlichen Gemeinde“ (233). Er unterschied vier Gruppen: Die apostolischen Sendboten, die Propheten, die Gemeindevorsteher und die einfachen Gemeindemitglieder. Entscheidend war in dieser Rangordnung die unanfechtbare Vollmacht der apostolischen Sendboten, die nicht von der Gemeinde gewählt waren, sondern durch Kooptation an die Spitze kamen. Diese Konzeption der apostolischen Sendboten hatte Hoffman aus hussitischer Tradition. Als vollkommen Gerechte, die nicht mehr sündigen können, waren sie allein befugt, die Banngewalt auszuüben. Die Gemeinde war völlig abhängig von ihnen. Wenn der Apostel irrt, „verderben alle, die von ihm abhängig sind.“ „Eine dauerhafte Gemeinschaft ließ sich mit dieser Verfassung nicht aufbauen“, meint Deppermann; denn sobald die Sendboten nicht mehr einig waren, sondern sich widersprachen, „mußte die Bewegung zersplittern“. Bringt man diese Entwicklung zusammen mit dem Übergang Hoffmans zur Täuferbewegung, hat man das paradoxe Bild vor Augen, daß Hoffman in seiner „lutherischen“ Zeit eine „täuferische“ Gemeindeordnung propagierte, nach dem Wechsel zur Täuferbewegung jedoch eine hierarchische. Das Paradox löst sich auf, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Begriff „täuferisch“ seinen Inhalt hier von der oberdeutschen und Schweizer Täuferbewegung bezieht. Das Täufern Hoffman war anderer Art.

Ähnliche Wandlungen wie in der Ekklesiologie hat Hoffman in der Lehre vom Menschen und seinem Heil durchgemacht. Ja, stärker als bei andern läßt sich bei ihm erkennen, wie diese Wandlungen die der Ekklesiologie bestimmen. Auch hier steht am Anfang das Bemühen, als Anhänger Luthers seinen Weg zu gehen. Hoffmans erster Traktat „Jhesus“ erinnert daran, „daß man sich allein auf die Rechtfertigung durch den Glauben an das Verdienst Christi verläßt, nicht auf die eigenen Werke“, und daß „selbst der Glaube ... nicht ein verdienstliches Werk des Menschen, sondern ein Geschenk der göttlichen Gnade“ ist (56). An anderer Stelle bringt er zum Ausdruck, daß auch beim Christen der alte Adam sich immer wieder meldet,

daß er Sünder und Gerechter zugleich ist (74). Auch später noch entspringt für ihn alle Gerechtigkeit „dem Vertrauen auf die dem menschlichen Handeln vorauslaufende Gnade Gottes“ (202). Aber so gut lutherisch das klingt, Hoffman hatte von Anfang an doch noch ganz andere Vorstellungen von der Natur und Bestimmung des Menschen, und im Laufe der Jahre setzten sich diese mit Entschiedenheit durch. Bereits in der livländischen Zeit benutzte er zur Beschreibung der Rechtfertigung des Menschen durch Gott eine aus der spätmittelalterlichen Mystik stammende Terminologie, die dann auch ein anderes theologisches Denken mit sich brachte und bei ihm, anders als bei Luther, die Oberhand gewann. Die auf dem Weg zur Rechtfertigung durch Gott angestrebte Tugend wird mit dem mystischen Begriff der Gelassenheit gekennzeichnet. Wer sie erreicht, ist ein „vergotteter Mensch“, der das Leiden in dieser Welt als eine Prüfung und als Bestätigung seiner Gotteskindschaft erfährt. Wer die Prüfung jedoch nicht besteht, verfehlt den Weg der Gerechtigkeit und hat, wenn er es absichtlich tut, keine Chance zur Buße mehr. Damit fällt Hoffman, für den der Mensch diesen Weg des Heils einschlägt, um seine Angst vor Gott zu verlieren, zurück in ein Denken, das mit der Predigt von der Bewährung des Menschen im Feuer des Leidens doch wieder Angst vor dem Versagen und damit vor der ewigen Verdammnis verbreitet. Dieser Widerspruch zwischen der lutherischen und der mystischen Tradition bleibt in der frühen Zeit unausgeglichen.

Später jedoch, nachdem er ab 1530 stark unter den Einfluß gewisser Täufer geraten war (der Voluntarismus von Denck scheint von Bedeutung gewesen zu sein), finden wir bei Hoffman ein breit angelegtes theologisches System, veranschaulicht durch eine Fülle eindrucksvoller Bilder aus der biblischen Tradition. Als Grundgedanke zeichnet sich überall ein zweistufiger Heilsweg ab, der mit der ersten Rechtfertigung beginnt und mit der zweiten Rechtfertigung seinen Abschluß findet. „Die erste Rechtfertigung beruht auf dem Gnadengeschenk Gottes, nämlich der Vergebung der Erbsünde durch das Opfer Christi, die sich der Mensch im Glauben an das Wort aneignet.“ Das ist die Wiedergeburt aus dem Buchstaben. Die zweite Rechtfertigung oder Wiedergeburt aus dem Geiste „muß sich der Mensch durch sittliche Anstrengungen selbst erwerben“ (203). Der Weg von der einen Stufe zur andern beginnt mit der Erwachsenentaufe, in der der Täufling auf die erste Rechtfertigung antwortet, woraufhin dann wiederum Christus sich mit ihm im Abendmahl vereinigt. Die Taufe als Bekenntnis des Gläubigen und das Abendmahl als Verlobung des Bräutigams Christus mit seiner Braut, dem einzelnen Christen, gehören „untrennbar zusammen als zwei Teile des einen Bundesschlusses“. Der weitere „Weg durch die Wüste“ zur zweiten Rechtfertigung

fertigung ist ein Erziehungsprozeß, in dem der freie Wille und die natürliche Vernunft des Menschen einerseits, Gottes Gnade, Gesetz und Zuchttrute andererseits zusammenarbeiten, um die Vergottung des Menschen zu vollenden. „Wer aber auf dem steilen Weg zur Vergottung sich einmal bewußt fallen läßt, der bleibt für immer auf der Strecke liegen“ (212). Daß sich von einem solchen Menschenbild aus gesehen die Gemeinde nicht mehr demokratisch, sondern streng hierarchisch organisieren mußte, nämlich gemäß dem Geistbesitz der Charismatiker, liegt auf der Hand.

Als dritte Grundvorstellung, die für seine theologische Entwicklung charakteristisch gewesen ist, möchte ich über Hoffmans Endzeiterwartung, wie Deppermann sie dargestellt hat, referieren. Ihr vor allem ist – ähnlich wie bei Thomas Müntzer und dessen Schüler Hans Hut – die Wirkungskraft der Predigt Hoffmans zuzuschreiben.

Die erste Schrift Hoffmans zum Thema Endzeit, seine 1526 erschienene Auslegung des zwölften Kapitels des Propheten Daniel und der Apokalypse in Lukas 21, hat ihre unmittelbare literarische Vorlage in Luthers Auslegung des Lukastextes von 1522. Also auch hier stellt er sich anfangs in die Gefolgschaft Luthers, der bekanntlich von der Nähe des jüngsten Tages überzeugt war und zum Beweis nicht nur exegetische Gründe, sondern auch zeitgeschichtliche (der Papst als Antichrist) und – darin ist Hoffman ihm nicht gefolgt – Naturerscheinungen und Naturwunder anführt. Doch findet sich bei Luther nicht, was für Hoffman der Motor seines Einsatzes war, nämlich die Berechnung eines bestimmten Jahres für die Wiederkunft Christi. Hoffman erwartete sie 1533 und teilte die sieben Jahre bis dahin in zwei Perioden von je dreieinhalb Jahren ein, von denen die erste Gottes Strafgericht über die Welt, die zweite die Verfolgung der Christenheit bringen sollte. In dieser Periodisierung sieht Deppermann einen Einfluß von Hans Hut (70). Doch war die Zeit überhaupt apokalyptisch aufgeladen. In Livland wie anderswo, zeigt Deppermann, lassen sich – oft aus hussitischer Tradition – stark angespannte Endzeiterwartungen nachweisen. So zentral eingesetzt wie Hoffman hat sie jedoch kaum einer.

Schriftlich hat sich das in den Jahren 1529/30 und 1533 am dichtesten niedergeschlagen. Deppermann kann deshalb viele Details der Anschauungen Hoffmans berichten. Besonders klar formuliert ist die Gliederung der „Geschichte nach dem Sündenfall in drei große Abschnitte“ (217), die Zeit des Alten Testaments (des Gesetzes nach dem Buchstaben), des Neuen Testaments (Christi) und die des Heiligen Geistes, welche „jetzt“ beginnt. Für den Ablauf des letzten Stadiums der Weltgeschichte ist das Auftreten von zwei prophetischen Zeugen (Elia und Henoch), aber auch die Parteinahme

von zwei Königen von Bedeutung. Doch wird das alles in den Strudel des endzeitlichen Chaos gerissen, aus dem heraus der Umschlag in das ewige Friedensreich Christi allein durch das plötzliche Eingreifen Gottes möglich wird. Damit habe Hoffman, meint Deppermann, im Vergleich zu seinen Anfängen „seine Vorstellungen über den Verlauf der Endzeit im wesentlichen beibehalten und im einzelnen nur präzisiert“ (224).

Ein für die Wirkungsgeschichte entscheidender Wandel liegt jedoch in den Schriften nach 1530 vor. Anstelle des bloßen Wartens auf das Eingreifen Gottes tritt die Vorstellung, die Wiederkunft Christi müsse durch die Errichtung eines Zwischenreiches in Straßburg aktiv vorbereitet werden. Die „Kriegsherren“ Straßburgs sollten zu den Waffen greifen, die Täufer würden für sie beten, die Pfaffen müßten ausgerottet werden, und aus der so errichteten irdischen Theokratie würden die Sendboten (jetzt unverwundbar) in alle Welt strömen und das Evangelium verkünden. Die Leidenszeit sei vorbei, die Zeit der Rache an den Gottlosen sei gekommen.

Daß hier „die wichtigsten revolutionären Ideen, die das Täuferreich von Münster geistig vorbereitet haben“ vorliegen (229), hat noch niemand so klar gezeigt wie Deppermann. Zugleich differenziert er jedoch mit großer Vorsicht die Aussagen bei Hoffman, so daß weder die Konsequenzen, die in Münster daraus gezogen wurden, noch der Einfluß Hoffmans auf Menno Simons als notwendig gelten können. „Hoffmans Konzept der ‚Revolution von oben‘ [d. h. mit Hilfe der Obrigkeit] ist mit keiner der beiden Entwicklungen identisch“ (231).

Die eine Seite dieser doppelten, aber gebrochenen Wirkung Hoffmans wird bei Deppermann ausführlicher in einem späteren Abschnitt über „Hoffmans Bedeutung für die Theologie Bernhard Rothmanns“ untersucht (296–302). Die andere Seite, Hoffmans Einfluß auf Menno Simons, wäre der lohnende Gegenstand einer gesonderten Studie. Mit der von mir referierten Darstellung der Grundvorstellungen Hoffmans bietet Deppermann die besten Ansatzpunkte dafür. Dazu kommen die Passagen über die von mir hier nicht ausgebreiteten Lehren Hoffmans: allegorische Schriftauslegung, monophysitische Christologie, stark lutherisch gefärbte Anschauung von der Obrigkeit. Zweifellos hat Menno Simons wesentliche Züge dieser Gedanken übernommen. Aber auch abgewandelt! Fragt man, warum eine nuancierende Darstellung davon noch nicht in Angriff genommen worden ist, wird man antworten müssen, daß das Buch von Deppermann ja noch nicht erschienen war. Mit anderen Worten: Deppermann hat mit seiner Arbeit nicht nur ein wichtiges Stück Theologie und Sozialgeschichte der Reformationszeit in vorbildlicher Weise aufgearbeitet, sondern auch die Voraussetzung für weitere Un-

tersuchungen geschaffen. Der nächste, ebenso wesentliche Schritt in dieser Richtung wäre die Herausgabe der Schriften Hoffmans oder einer Auswahl davon. Wer anders als Deppermann könnte dafür sorgen, daß dies bald geschieht?

Heinold Fast

Robert Hermann Lutz, Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters. Mit einem Vorwort von Ferdinand Seibt, R. Oldenbourg Verlag München, Wien 1979, VI und 122 S., 7 Abb., kart.

Der „gemeine Mann“ ist ein schillernder und umstrittener Quellenbegriff in der Geschichtsschreibung der Reformationszeit, an dem auch die Täuferforschung interessiert sein dürfte. In diesem Buch wird er das erste Mal ausführlich untersucht. Spätestens seit Peter Blickles Versuch, die Erhebung von 1525 als „Revolution des gemeinen Mannes“ zu erfassen, mehren sich Fragen um die Bedeutung und die mögliche personelle oder schichtenspezifische Zuordnung des Begriffs: Wer war der gemeine Mann?

Den bisherigen Forschungsstand resümierend, versucht Lutz anhand verschiedener Quellen, den „gemeinen Mann“ sozial abzugrenzen, zu prüfen, welche Bevölkerungsschichten der Stadt und des Dorfes im späten Mittelalter mit diesem Sammelbegriff getroffen wurden, welche subjektiven und objektiven Kriterien eine Zuordnung bestimmten und wie eine Abgrenzung nach „oben“ und „unten“ zu anderen Gruppen erfolgte. Daß der Begriff jedoch nicht zwingend als Typus einer bestimmten Bevölkerungsschicht in den Quellen erscheint, weist Lutz an der bisher kaum beachteten Funktion vom „gemeinen Mann“ als Obmann und Schiedsrichter nach. Einen ersten Eindruck von der sozialen Stellung des „gemeinen Mannes“ vermittelt der Verfasser durch die Analyse von sechs Reformschriften, in denen sich andeutet, daß im städtischen Bereich vor allem das Zunfthandwerk und im agrarischen Bereich die über Besitz verfügenden bäuerlichen Schichten den „gemeinen Mann“ darstellen. Unverständlich erscheint, warum die eine rechtliche und soziale Sonderstellung einnehmenden Bergleute von allen weiteren Betrachtungen ausgeschlossen werden, obwohl der Verfasser bemerkt, daß in den Reformschriften Handwerker, Bauern und Bergleute den „gemeinen Mann“ zu repräsentieren scheinen (S. 36).

Als sinnvoll und aufschlußreich erweist sich die im Kapitel „Bürger, Bauer, Untertan“ vorgenommene perspektivische Differenzierung des Quellenmaterials nach dem jeweiligen gesellschaftlichen Standort des Sprechenden.

Aus der Sicht von Adel und städtischer Obrigkeit, die nur das duale Gesellschaftsverständnis von Herren und Untertanen kannten, verkörpert der „gemeine Mann“ den Nicht-Herrschenden — eine Betrachtungsweise, die Lutz auch in Blickles Auffassung vom „gemeinen Mann“ als nicht-herrschaftsfähigem Untertan erkennt, jedoch als einseitig kritisiert, da er dabei die verfassungsmäßigen und sozialen Strukturen der Reichs- und Landstädte außer acht lasse (S. 49). Das besondere Interesse des Verfassers gilt dem Selbstverständnis des „gemeinen Mannes“, der als Bürger und Bauer in einer begrifflichen Affinität zur Gemeinde gesehen und sozial abgegrenzt wird. Die Hypothese „gemeiner Mann gleich Gemeinde-Mann“ (S. 62) bemüht sich Lutz zu verifizieren, die Zugehörigkeit zur Gemeinde selbst zu präzisieren, worauf er folgendes Bild vom „gemeinen Mann“ gewinnt: „Aus der Perspektive des Stadt- und Zunftbürgers und des Bauern zählten in Oberdeutschland nur die ratsfähigen, haushäbigen Zunftbürger der Stadt und die haushäbigen Allmendenutzer des Dorfes zum gemeinen Mann ...“ (S. 103) — eine klare Definition, bei der nur zu fragen bleibt, ob sie der tatsächlichen Vielfalt des Begriffs vom „gemeinen Mann“ gerecht wird. Vage erscheint darüber hinaus eine Gleichsetzung des „gemeinen Mannes“ mit dem „dritten Stand“, wie Lutz sie versucht, um damit dem von Blickle geprägten Terminus der „Revolution des gemeinen Mannes“ einen ausschließlich ständischen Charakter zu verleihen, der sich in der Interpretation der Ereignisse von 1524/26 als einem „gescheiterten ersten Griff des dritten Standes nach der Macht“ manifestieren soll (S. 104). Damit werden die vielschichtige Sozialstruktur der Träger dieser Revolution sicher nur unzureichend erfaßt und Zielsetzungen verallgemeinert. Es bleibt zu prüfen, inwieweit die von Lutz erarbeitete Vorstellung vom „gemeinen Mann“ tatsächlich das gesamte Quellenmaterial abdeckt (gemeiner Mann kann in Täuferquellen auch der ungelehrte Laie gegenüber dem Kleriker oder Gelehrten sein) und auch als Erklärungsmodell dienen kann. Vielleicht wäre der Verfasser noch zu weitreichenderen Ergebnissen gelangt, hätte er sich nicht so deutlich um eine Berücksichtigung und Bestätigung der Forschungsergebnisse Ferdinand Seibts, der in Reformation und Bauernkrieg analog zur hussitischen Revolution eine „ständische“ Revolution sieht, bemüht.

Marion Kobelt-Groch

Leo Pesch, Reformation und Bauernkrieg in marxistisch-leninistischer Sicht. Zur These der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. Ergebnisse. Hefte für historische Öffentlichkeit, 3. Focke und Jaffé (Schedestraße 41, 2 Hamburg 20), Hamburg 1978, 173 S., kart.

Seit 1960 wird in der Deutschen Demokratischen Republik zielbewußt an der historischen Erklärung von Reformation und Bauernkrieg gearbeitet. Was zunächst allerdings als Hypothese in die Forschung eingeführt wurde, wird jetzt als Realität genommen. Es heißt nicht mehr: Reformation und Bauernkrieg *können* als eine frühbürgerliche Revolution erklärt werden; es heißt: an der Schwelle zur Neuzeit *stand* die frühbürgerliche Revolution. Inzwischen wird diese Interpretation auch in der westlichen Geschichtswissenschaft zur Kenntnis genommen und ernsthaft diskutiert. Erste umfassende Analysen dieser Theorie wurden von Abraham Friesen (Reformation and Utopia, 1974) und Josef Foscaphoth (Reformation und Bauernkrieg im Geschichtsbild der DDR, 1976) vorgelegt. Unabhängig von Foscaphoth ist eine weitere Untersuchung als Magisterarbeit bei Rainer Wohlfeil an der Universität Hamburg entstanden, doch erst 1978 in einer kleinen, noch recht improvisierten, aber ehrgeizigen Schriftenreihe erschienen. Der Verlag will „kritischen jungen Historikern eine Möglichkeit zur Verbreitung und damit zur breiteren Diskussion ihrer Thesen bieten.“

Die Fragestellung dieser Untersuchung ist darauf eingegrenzt, „welche Rolle der religiösen Auseinandersetzung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zukommt“ (S. 24). Pesch untersucht die Vorläufer der Theorie, also Engels (ausführlich) und die Sowjethistoriker der fünfziger Jahre, und verfolgt die Diskussion in der DDR bis in die Gegenwart. Er zeigt, wie sich die religiöse Problematik allmählich als eine selbständige Größe und nicht nur als einfacher Reflex der ökonomisch-sozialen Basis ihr Recht verschafft und wie kontrovers die Bemühungen um diesen Zeitabschnitt sind: im Hinblick auf die Charakterisierung von Reformation und Bauernkrieg offener als die Analyse Foscaphoths es darstellt, die die Interpretation zu ausschließlich auf eine reine Bewußtseinsrevolution hinauslaufen sieht. Die Kontroversen wurzeln in den Schwierigkeiten, die sich aus der Anwendung der marxistischen Klassenanalyse auf vorkapitalistische Verhältnisse ergeben, und in der Verlegenheit, die komplexe Entwicklung der Gesellschaft vom Feudalismus zum Kapitalismus nicht so leicht eindeutig erfassen zu können. Die Untersuchung Peschs (mit einer Einführung in den Stand der Reformations- und Bauernkriegsforschung von Franklin Kopitzsch angereichert und einem Interview mit Rainer Wohlfeil über die Anregung Gustav Heinemanns zur Untersuchung deutscher Freiheitsbewegungen) hat die Theorie der frühbürgerlichen Revolution umsichtig dargestellt, den selbstkritischen Weg in der marxistisch-leninistischen Geschichtswissenschaft nachgezeichnet, jedoch das eingangs gegebene Versprechen einer eigenen „immanenten Kritik“ dieser Theorie nicht eingelöst. Das marxistisch-leninistische Erklärungsmodell der

„frühbürgerlichen Revolution“ ist — das läßt sich aus der Analyse Peschs mühelos schließen — noch weit entfernt davon, mit historischer Realität identifiziert werden zu können

Hans-Jürgen Goertz

Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Band I: Vorgeschichte und Illusionen 1918–1934, Propyläen-Verlag Berlin 1977, 912 S., 94 Abbildungen auf 38 Tafeln, 1 Kartenzeichnung.

Der Kirchenhistoriker Klaus Scholder hat das Jahr der Machtergreifung Hitlers im Blick auf die Kirchenpolitik in Deutschland historisch so aufgefaßt, daß die entscheidungsträchtige Atmosphäre wieder heraufzieht, die ich als junge Augenzeugin jener Zeit bei Auseinandersetzungen und theologischen Diskussionen über Staat und Kirche unter den damals führenden Mennoniten eindringlich zu spüren bekam.

Der erste Teil des Buches bringt die Vorgeschichte zum Ermächtigungsgesetz von 1933, das Hitler jene unumschränkte Macht sicherte, die Deutschland letztlich in ein unvorstellbares Chaos stürzen sollte. Der zweite Teil bringt die minutiöse Nachzeichnung des Jahres 1933 allein. Die Entscheidungen, die in diesem Jahr fielen und die weitere Entwicklung bestimmten, werden von Scholder so begriffen, daß das Selbstverständliche und das Besondere das Leben erhalten, das ihnen eignete. Kulisse und Atmosphäre verleiten den Kirchenhistoriker aber keinen Augenblick dazu, die Nüchternheit aufzugeben, die für eine unvoreingenommene Urteilsfindung unerlässlich ist. Mag die eine oder andere Begebenheit auch anders beurteilt, der eine oder andere Mensch anders gesehen werden: die Verarbeitung des historischen Materials bleibt einleuchtend.

Während seiner Arbeit an dem Verhalten der protestantischen Kirchen im Dritten Reich war Scholder auf die Notwendigkeit gestoßen, auch das Verhalten der römisch-katholischen Kirche einzubeziehen, u. a. weil ihm auffiel, wie katholisch Hitlers Kirchenverständnis geprägt war und wie selbstverständlich dieser sein Verständnis auf die evangelische Kirche übertrug. Hitlers evangelische Kirchenpolitik war damit von vornherein zum Scheitern verurteilt, stürzte die evangelische Kirche aber in eine ihrer stärksten Zerreißproben überhaupt.

Die Geschichte der Freikirchen im Jahr 1933 hat Scholder ausgespart. Sie soll im zweiten Band nachgeholt werden. Die Bemerkungen, die ich dazu hier einstreue, verfolgen den Zweck, die Darstellung Scholders und die

historische Kontroverse um die Haltung der Mennoniten im Dritten Reich an einigen Stellen in Beziehung zu setzen.

Die Lage vor 1933 erschien für das gesamte Christentum als Bedrohung: zu einer Bedrohung durch marxistisch-leninistischen Atheismus kam die ständig wachsende Bedrohung durch völkischen Atheismus und völkische Gottgläubigkeit, denen sich übrigens auch die politische Theologie in den dreißiger Jahren entgensetzte. Aus solcher Bedrohung wußte Hitler den Nutzen zu ziehen, sich als Beschützer, ja, als Retter des Christentums zu präsentieren. „Und solange der Blick in die Zukunft den Menschen verschlossen ist, wird man Anhängern wie Gegnern schwerlich einen Vorwurf daraus machen können, wenn sie ihre Entscheidungen an den bisherigen Erfahrungen und Maßstäben orientierten und nicht an der Figur eines Mannes, der auf seine Weise zweifellos eine Jahrhundertgestalt war.“

Im folgenden will ich die Geschichte des Protestantismus nach Scholder gerafft darstellen. Die Geschichte des Katholizismus mag auf sich beruhen, denn das deutsche Mennonitentum kam mit ihm kaum in Berührung. Die Auseinandersetzungen in den evangelischen Landeskirchen hingegen gingen an den Mennoniten nicht spurlos vorüber.

Die Revolution von 1918 machte den Protestantismus kirchlich, geistig und politisch heimatlos. Seine nationale, kaisertreu ausgerichtete Struktur brachte ihn in ein Dilemma, aus dem er nur nach und nach – nicht zuletzt dank seiner eigenständigen Landeskirchen – herausfand. Die theologische Begründung zu einer Umorientierung der Kirche-Staat-Beziehung bot sich in Römer 13.

Der Mann, der aus einer ersten Anpassung an die Weimarer Republik zu einer echten Umorientierung aufrief, war Otto Dibelius. In einem überregionalen Kirchentum wollte er die christlichen Normen so gefestigt wissen, daß der Revolutionsphase mit Schlagworten wie „Trennung von Kirche und Staat“, „Religion ist Privatsache“, einem zweiten Kultusminister wie Adolf Hoffmann, kurz einem „Staat ohne Gott“, eine starke christliche Eigenständigkeit gegenübergestellt werden konnte.

Parallel zu diesen Bestrebungen praktischer Art entstand eine lebhafte theologische Diskussion. Der junge Schweizer Theologe Karl Barth rief zur Wendung von den Christen zu Christus auf, seine „dialektische Theologie“ war radikale Kritik aller Ideologien und konnte so 1933 theologisch vernehmbar verkündigen, warum sich die christliche Theologie jetzt nicht mit dem Nationalsozialismus verbinden dürfe. Sie räumte weder christlichem Liberalismus noch religiösem Sozialismus, Kulturprotestantismus und Reich-

Gottes-Hoffnung eine Chance ein (und war daher auch die Theologie, der manche ältere freikirchliche Theologen nahestanden).

Daneben sollte von 1930 bis 1933 die „politische Theologie“ im Protestantismus (und bei jüngeren freikirchlichen Theologen) Resonanz finden und Hoffnung auf eine Neuorientierung der Kirche vermitteln. Nicht der einzelne Christ, sondern das Volk als Ganzheit hat seinen Beruf in der Gottesgeschichte. Die Kirche müsse darum ringen, dem Volk zu dienen, worin beides beschlossen liege: „eine wahrhaft deutsche Verkündigung des Evangeliums und das Eingehen der Kirche in die organischen Lebensformen und die lebendige Sitte des Volkstums.“ Diese Worte von Paul Althaus, auf dem Königsberger Kirchentag im Sommer 1927 gesprochen, und die Forderung, „wahrhaft Volkskirche zu werden und zu bleiben“, trugen zweifellos Mitschuld daran, daß im Protestantismus Antisemitismus und Arierparagraph theologisch diskussionswürdig werden konnten, wenn Althaus selbst auch eine völkische Religion als „Kurzschluß und Unmöglichkeit“ ablehnte. Mit ihrem Anspruch, die Zeichen der Zeit zu deuten, machte sich die politische Theologie gerade blind gegenüber den wahren Zeichen der Zeit.

Ausführlich geht Scholder auch auf die Grundlagen ein, die die Kirchenpolitik Hitlers bestimmten. Solange die NSDAP als eine völkische Religionspartei aufgefaßt werden konnte, war sie für keine der beiden Kirchen wählbar. Hitler begegnete in kluger Taktik dieser Tatsache, als er Artur Dinter 1928 aus der Partei ausschloß und ihn trotz wiederholter Bitte in späteren Jahren nicht wieder aufnahm. Mit Dinter hatte sich die Partei von dem letzten selbständigen Repräsentanten jener völkischen Tradition getrennt, aus der sie 1919 entstanden war. Sie hatte damit aber keineswegs auch diese Weltanschauung aufgegeben. Heß, Rosenberg, Streicher, Himmler, Bormann und Schirach kamen aus dem völkischen Lager und hielten am Gedanken einer religiösen Sendung fest, wenn Hitler auch bald nach dem Ausschuß Dinters in seiner Rede aus dem Jahr 1928 sagte: „In unseren Reihen dulden wir keinen, der die Gedanken des Christentums verletzt, der einem anders Gesinnten Widerstand entgegenträgt, ihn bekämpft oder sich als Erbfeind des Christentums provoziert. Diese unsere Bewegung ist tatsächlich christlich.“

Scholder hat herausgearbeitet, daß man es bei dieser Klarheit bewußt nicht beließ. Der „Mythus des 20. Jahrhunderts“, 1930 von Rosenberg als Privatmann herausgebracht, und Buttmanns Rede, 1931 im Völkischen Beobachter unter der Überschrift „Das positive Christentum der NSDAP“ abgedruckt, dienten dazu, weiterhin innerhalb der Partei und draußen unklare und weit

auseinandergehende Vorstellungen über Partei und Kirche zu nähren, um sich breiten politischen Handlungsspielraum zu bewahren.

Anfang der dreißiger Jahre kam es in manchen Teilen Deutschlands, vor allem in Thüringen, zu ernsthaften Bestrebungen unter jungen protestantischen Pfarrern, Kirche und NSDAP in Einklang zu bringen. Zumeist waren es Idealisten, die, gespeist von politischer Theologie und bündischem Gedankengut, eine christlich-völkische Erneuerung als „Deutsche Christen“ herbeiführen wollten.

Im zweiten Teil des Buches führt Scholder aus, daß der Tag der Macht-ergreifung in Wirklichkeit ein Prozeß war. In seinem ersten Abschnitt ein Prozeß von acht Wochen, in dem sich Hitler als Politiker mit klarer Konzeption und von erstaunlicher Anpassungsfähigkeit erwies, der auch zögernde Volksteile mitzureißen verstand. In diesem Vertrauensfeldzug spielten Christentum und beide Kirchen eine tragende Rolle. In seiner Regierungserklärung im März 1933 sicherte der Reichskanzler des Deutschen Reiches, nicht der Parteimann Hitler, in eindeutigen Formulierungen beiden Kirchen ihre rechtliche Unantastbarkeit und den Schutz und die Förderung des Staates zu. Mit ihrem Anspruch, eine nationale, überkonfessionelle, aber positive christliche Weltanschauungspartei zu sein, konnte die NSDAP jenen Teil des Protestantismus binden, der nur darauf gewartet hatte, sich einer rechtsgerichteten Partei anschließen zu können, die solche Bedingungen erfüllte. Die Politik besetzte hier einen Raum, den die Kirche leer gelassen hatte.

Zum Kapitel „Die Judenfrage“ und zur Terrorwelle 1933 soll auf diesem gedrängten Raum ein Satz Scholders das Elend wiedergeben: „Zunächst freilich triumphierten in der ganzen Frage Ende April Politik und Kirchenpolitik über alle christlichen Einwände und Bedenken.“ Dem Verfasser ist zu bescheinigen, daß er allen Wägbarkeiten und allen Unwägbarkeiten unvoreingenommen und ohne Aburteilung nachgeht, aber alle Schuld beim Namen nennt.

Es nimmt nicht Wunder, daß in dieser Zeit hektischer Zentralisierungsaktivität auch der protestantische Reformgedanke unter dem bedeutungsvollen Namen „Evangelische Reichskirche“ Gestalt annahm. Die turbulenten Begebenheiten um die Einigung der evangelischen Landeskirchen erfahren eine verlässlich gründliche Darstellung. Hitler hatte zwar den „Deutschen Christen“ während des Kirchenwahlkampfes Hilfestellung gewährt, half aber dem am 27. 9. 1933 gewählten Reichsbischof Ludwig Müller nicht bei den danach einsetzenden Auseinandersetzungen in der evangelischen Kirche. Der Staat wollte „strikte Neutralität“ wahren.

Am Ende des Jahres 1933 entschieden auf evangelischer Seite in vielen Landeskirchen nicht Politik und Kirchenpolitik über die Zukunft der Kirche, sondern Theologie und Glaube als das erstaunliche und bewegende Ergebnis dieses Jahres. Karl Barths theologischer Ansatz hatte sich trotz mancher ihm anhaftenden Schwäche, wie Scholder meint, in vielen Landeskirchen teilweise durchgesetzt, weil ein Stück christlicher Wahrheit wieder sichtbar wurde, ein Stück christlichen Glaubens und christlichen Trostes.

Das vorliegende Buch gibt Anlaß, die Einigungsbestrebungen des Mennonitentums im Jahr 1933 — insbesondere die vom 17.—19. November in Berlin — in Erinnerung zu rufen. Nach der Sportpalastkundgebung der „Deutschen Christen“ vom 13. 11. wird in vielen evangelischen Kirchen am 19. bzw. 22. 11. das Bekenntnis „zu Altem und Neuem Testament als einziger Regel und Richtschnur von Glauben und Leben“ nachdrücklich abgekündigt. Dieses Bekenntnis liegt in Übereinstimmung mit dem Leitsatz, den die Mennonitenverbände am 17. 11. in Berlin aufstellen: „Das Bekenntnis unserer Gemeinde gründet sich auf die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als die alleinige Grundlage christlichen Glaubens, Lehrens und Lebens“, das sie am 19. 11. durch Abendmahl bekräftigen.

Der Versöhnlichkeit dieses Treffens wird theologische Relevanz zugesprochen: „Die Situation heute zwingt zur Entscheidung. Das ist ihr letztlich „apokalyptischer“ Charakter, d. h. ihr Enthüllungscharakter. Es wird alles entdeckt und aufgedeckt. Es kann kein Versteckspielen geben. Aus dem Spiel wird Ernst. Wir bekennen verschieden. Das ganze Neue Testament weiß davon. ‚Auf daß wir kommen zu einerlei Erkenntnis des Sohnes Gottes‘ — das ist ein eschatologisches Ereignis, ein Ereignis der ‚letzten Dinge‘. Der allerletzten Dinge! Wir sind auf dem Wege. Keiner soll zurückschauen, alle sollen sie weiterschreiten, mit vorgestrecktem Haupte laufen auf das Ziel hin, um es zu ergreifen. Die Gemeinde Christi ist eine Arena. Da herrscht kein Kirchhoffrieden. Da wird gearbeitet, da wandert man, da kämpft man. Und das ist in Berlin uns wieder allen zum Bewußtsein gekommen“ (B. H. Unruh, Zur Kirchenfrage der Mennoniten. V, 9. 1. 1934).

Liesel Quiring-Unruh

Das Augustana-Jubiläum als Anfrage an die Mennoniten

Über Vorgeschichte und Feiern zum Augustana-Jubiläum ist in verschiedenen Publikationen berichtet worden (z. B. „Mennonitische Blätter“ Nr. 8/1980 und „Mennonitisches Jahrbuch“, 1981). Im Folgenden wird ein Auszug aus der Erklärung der Bischofskonferenz der Vereinigten Ev. Luth. Kirchen in Deutschland vom 21. Juni 1980 wiedergegeben, die auch an die Adresse der Mennoniten gerichtet ist.

„Die CA (Confessio Augustana) enthält eine Reihe von Verurteilungen falscher Lehre. Indem sie Verurteilungen übernimmt, die im Laufe der früheren Kirchengeschichte ausgesprochen wurden (gegen die Arianer, Donatisten etc.), betont sie auch auf diese Weise die Kontinuität mit der alten Kirche. Die in diesem Bekenntnis ausgesprochenen Verwerfungen zeitgenössischer Widersprüche gegen das rechte Verständnis des Evangeliums (vor allem im Blick auf die sogenannten „Wiedertäufer“) können wir im zeitlichen Abstand heute differenzierter beurteilen, zumal die abgelehnten Positionen schon damals zu pauschal wiedergegeben wurden und auch von politischen Motiven mitbestimmt waren. Wir sehen diese Verwerfung nicht gegen den persönlichen Glauben bestimmter Menschen gerichtet, da ein Urteil über das Heil des Menschen allein Gott zusteht. Sofern sich in unserer Zeit Gemeinschaften mit jenen Gruppen in Kontinuität wissen, deren Auffassungen in der CA verworfen wurden, sollte im theologischen Gespräch geprüft werden, ob die damals ausgesprochenen Verurteilungen die heute vertretene Lehre des Partners noch betreffen oder nicht, wie es in der Leuenberger Konkordie im Blick auf die reformatorischen Kirchen in Europa bereits geschehen ist. Wir sind zu einem solchen Gespräch bereit, zumal dieses an ein wachsendes Verständnis füreinander und an neue Beziehungen und Kontakte anknüpfen kann.“

Die Erklärung der Bischöfe ist ein erster Schritt der lutherischen Kirchen. Daß diesem Schritt weitere folgen müssen, zeigt die Diskussion, die innerhalb des Luthertums inzwischen in Gang gekommen ist. Aber auch die Mennoniten haben einen Weg vor sich. Die Selbstverständlichkeit, mit der sich Mennoniten heute auf ihre Kontinuität mit der Täuferbewegung der Reformationszeit berufen, ist doch z. T. recht fragwürdig. Stehen Tauflehre

und Taufpraxis der Mennoniten heute wirklich in Kontinuität mit dem, was in Art. 9 der CA verworfen wurde? Sind Mennoniten im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt (z. B. Christ und Staat) noch in Kontinuität mit dem, was die CA in Art. 16 verdammt? Bevor Mennoniten mit Lutheranern ins Gespräch treten, werden sie erst einmal ihr eigenes Selbstverständnis klären und bestimmen müssen. Sich selbst werden die Mennoniten die Frage zu beantworten haben, was denn Mennoniten in den strittigen Artikeln *heute* glauben und leben.

Willi Wiedemann

Flugschriftentagung in Tübingen

Vom 21. März bis 23. März fand in Tübingen eine Tagung über „Frühneuzeitliche Flugschriften als Gegenstand interdisziplinärer Forschung“ statt, an der Reformationshistoriker aus England, Frankreich, Irland, Kanada, den Vereinigten Staaten von Amerika, der Deutschen Demokratischen Republik und der Bundesrepublik teilnahmen. Für die Erforschung der radikalen Reformation waren die Vorträge von R. W. Scribener, S. Ozment, H. A. Oberman und G. Vogler von besonderem Interesse. Scribener erörterte die Aufnahme reformatorischer Anschauungen unter den Analphabeten. Ozment unterzog die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise, die vom Marxismus und der französischen strukturgeschichtlichen Schule („Annales“) geprägt wurde und religiöse Bewegungen allein in und durch ihren sozialen Kontext erklärt, einer Kritik. Oberman wies darauf hin, daß der Antisemitismus der Reformationszeit sich in den Zusammenhang radikaler Reformationsbewegungen einfügte (so daß der Fall Balthasar Hubmaiers durchaus nicht die Ausnahme war, als die er bisher erschien). Vogler machte auf den Nachdruck aufmerksam, mit dem die Flugschriften die denkwürdigen Nachrichten über das Täuferreich von Münster vermittelten. Sie kamen damit einem Informationsbedürfnis nach. Sie warnten jedoch auch vor den Täufern und ihren Absichten, die Welt zu erobern.

James M. Stayer

„Underground Cultures“ in der radikalen Reformation

Vom 22. bis 23. September 1980 richtete die Theologische Fakultät der Universität Amsterdam eine Tagung über „Underground Cultures in the Radi-

cal Reformation“ aus. Unter den Teilnehmern befanden sich auch Forscher aus England, Nordamerika und den Niederlanden. Prof. Dr. Chr. Hill (Oxford) hielt Vorträge über die Kontinuität radikalen Gedankenguts „Von den Lollards zu den Levellers“ und über John Miltons Beziehungen zum „radikalen Untergrund“. Prof. Dr. I. B. Horst und Prof. Dr. C. W. Mönich (beide Amsterdam) trugen ihre Beobachtungen zu reformerischen Bewegungen im England des 16. und 17. Jahrhunderts vor und arbeiteten interessante Parallelen und Unterschiede zur historischen Entwicklung auf dem Kontinent heraus. Prof. Dr. J. M. Stayer (Queen's University, Kingston, Kanada) erläuterte seine These, daß die Vielweiberei bei einigen Täufern ihre Motivation und Begründung paradoxerweise aus dem konservativen Geist asketischer Frömmigkeit bezog: „Vielweiberei als ‚innerweltliche Askese‘“ (s. seinen Beitrag in diesem Heft). Schließlich wies Prof. Dr. A. F. Mellink in einem ausgezeichneten Überblick darauf hin, daß sich der „radikale Untergrund“ während der niederländischen Reformation erhalten konnte und der Einfluß der Täufer auf den Gang dieser Reformation doch bedeutsamer war, als bisher angenommen worden ist. Die Diskussionen im Anschluß an die Vorträge zeigten, wie nützlich es ist, Forscher verschiedener Arbeitsgebiete miteinander ins Gespräch zu bringen.

Werner O. Packull

Hinweise auf zwei Neuerscheinungen

Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung. C. H. Beck München 1980, Paperback, 236 S. und 12 Abbildungen.

Die Suche nach alternativen Formen menschlicher Gemeinschaft ist nicht neu. Schon das Täuferturn des 16. Jahrhunderts hat aus Protest gegen die kirchlich-gesellschaftlichen Mißstände des ausgehenden Mittelalters und aus Enttäuschung über die lutherische und zwinglische Reformation nach neuen Formen religiöser Kommunikation und sozialer Ordnung gesucht. Dieses Buch zeichnet ein neues Gesamtbild vom Täuferturn, indem es die Ergebnisse der neueren theologisch-kirchengeschichtlichen, geistes- und sozialgeschichtlichen Forschung vereint. Es beschreibt die Vielfalt täuferischer Bewegungen, skizziert die Grundzüge ihres Denkens und schildert die oft gewalttätigen Reaktionen der Obrigkeiten. Dokumente und Illustrationen veranschaulichen die glänzende Darstellung, die sich sowohl an Fachleute als auch an Laien wendet (Verlagsprospekt).

Werner O. Packull und James M. Stayer (Hgg.), The Anabaptists and Thomas Müntzer. Kendall/Hunt Dubuque, Iowa, 1980, 167 S., Auslieferung für Deutschland durch Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, Theaterstraße 13.

Eine historiographische Sammlung, die in erster Linie die wechselnden Deutungen des Täuferturns vorführt. Sie enthält auch eine Auswahl von Beiträgen über Thomas Müntzer und dessen Beziehungen zu den Täufern. Die Beiträge, die in einer längeren Forschungsgeschichte an verstreuten Stellen veröffentlicht wurden, werden hier auszugsweise wiedergegeben und sind, soweit es sich um deutsche und niederländische Aufsätze handelt, ins Englische übersetzt worden. Dem einleitenden Forschungsüberblick von J. M. Stayer folgen Beiträge von Bender, Friedmann, Zschäbitz, Clasen, Bainton, Hillerbrand, Davis, Yoder, Walton, Haas, Vos, Kühler, Nipperdey, Goertz, Steinmetz, Mecenseffy und Seebaß.

Kassenbericht per 31. Dezember 1979 Mennonitischer Geschichtsverein.

	DM		DM
Saldo-Vortrag	21 727,60	Raummiete Weierhof	1 280,00
Beiträge	17 617,82	Vergütung Schowalter	600,00
<i>Verkäufe:</i>	DM	<i>Rechnungen:</i>	
Lichdi-Buch	564,89	diverse Rechnungen für Bücher	6 639,19
Penner-Buch	4 882,65	Schneider, Geschichtsbl. 1978	9 828,09
Lexikon	4 392,00	Schneider, Geschichtsbl. 1979	9 623,03
Geschichtsblätter	1 438,29	Schneider, Lexikon u. Versand	439,04
sonstige	<u>1 833,22</u>	Arbeiten Geschichtsblätter	800,00
Bankzinsen	13 111,05	Bürounkosten	219,90
	22,00	Porto, Spesen, Versand	1 175,91
<i>Spenden:</i>		Versicherungen	267,40
diverse	1 750,00	Bankspesen	183,93
Mennokate	400,00	Mennokate	400,00
		Verschiedenes	188,20
<i>Zuschuß:</i>		<i>Rückzahlungen Darlehen:</i>	
Regierungshauptkasse Neustadt		Gem. Regensburg	6 000,00
für Bücher	3 000,00	Gem. Stuttgart	10 000,00
		Gem. Krefeld	6 000,00
		Gem. Stuttgart	<u>2 000,00</u>
			24 000,00
		Saldo	<u>1 983,78</u>
	<u>57 628,47</u>		<u>57 628,47</u>
Der Saldo ergibt sich aus Bankguthaben	972,52		
und Postscheckkonto	<u>1 011,26</u>		
	1 983,78		

gez. Gerrit van Delden
Kassenführer

Der Mennonitische Geschichtsverein

setzt sich zur Aufgabe

- a) Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen mennonitischen Forschungsstelle.
- b) Die Herausgabe der mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- c) Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- d) Die Erhaltung der Menno-Gedenkstätte in Bad Oldesloe.

Die Mitgliederversammlung am 21. 9. 80 hat folgende Erhöhung der Beiträge beschlossen:

Jahresbeitrag ab 1980 mindestens DM 25,—, Studenten DM 15,—, Gemeinden DM 50,— bei freier Lieferung der Geschichtsblätter.

Lieferbar sind folgende Veröffentlichungen der Schriftenreihe:

Nr. 8 B. H. Unruh, Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920—1933, 1966, DM 6,— (für Mitglieder DM 5,—).

Nr. 9 Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung. 1977, DM 12,80 (für Mitglieder DM 10,—).

Ferner:

Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil I, 1526—1772, 500 S., 36 Abbildungen und Karten; kart. DM 30,— (für Mitglieder DM 25,—).

Mennonitische Geschichtsblätter Jahrgang 1—36, teilweise in Xerokopie DM 340,— (für Mitglieder DM 270,—).

Einbanddecken in Leinen sind für die Lexikon-Bände vorhanden, je Stück DM 10,—. In Halbleder sind einzelne Bände (I u. II) und einzelne Einbanddecken noch vorhanden.

Buchbestellungen, Anmeldungen zum Verein und alle Korrespondenz betr. Mitgliedschaft richte man an *Liesel Quiring-Unruh, Hindenburgstr. 56, D-7015 Kornthal-Münchingen 1.*

Korrespondenz betr. Mennonitische Forschungsstelle an *Gary Waltner, D-6719 Weierhof, Post Marnheim.*

Konten des Vereins:

Bankkonto Deutsche Bank, Filiale 4432 Gronau i. W., Nr. 3507 175 (BLZ 401 740 78)
Postscheckkonto Ludwigshafen a. Rh., Nr. 877 81-677.

Scheckzahlungen an *Gerrit van Delden, Enscheder Str. 57, D-4432 Gronau i. W.*

Bücher aus anderen Verlagen

Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung. C. H. Beck München 1980, 237 S., Paperback, DM 38,—.

Dr. John H. Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch*. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. EVZ Verlag Zürich 1968, 221 S., Leinen DM 26,50, zuzüglich Porto (Auslieferung Christian Kaiser Verlag, Isabellastraße 20, D-8000 München 40).

Dr. h. c. Samuel H. Geiser, *Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte*. Zweite gänzlich überarbeitete, stark erweiterte Auflage 1971, 383 Seiten, zuzüglich Porto (Auslieferung Christian Schmutz, Ch-2892 Courgenay).

Dr. Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525—1975*. Neue Forschungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. durchgesehene Auflage 1977, DM 35,—, zuzüglich Porto (ausschließlich für Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins).

Prof. D. Lic. theol. Benjamin H. Unruh, *Die niederländischen-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert*. Selbstverlag Karlsruhe 1955, 432 S., DM 18,—, zuzüglich Porto (Auslieferung Buchdruckerei H. Schneider, Karlstr. 90, D-7500 Karlsruhe).

Dr. Ada Kadelbach, *Die Hymnodie der Mennoniten in Nordamerika (1742—1860)*. Eine Studie zur Verpflanzung, Bewahrung und Umformung europäischer Kirchenliedtradition, Mainz 1971, 285 S., DM 20,—, zuzüglich Porto (Auslieferung Dr. A. Kadelbach, Zwischen den Hedigen 62, D-2280 Westerland/Sylt).

Fragen richte man an den Schriftführer: Liesel Quiring-Unruh, Hindenburgstr. 56, D-7015 Korntal-Münchingen 1.

